

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528– 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 22 Sayı / Issue: 3 (15 Aralık / December 2018)

Din Bilimleri Özel Sayısı - Special issue of Religious Studies

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2018

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: December 15, 2018

L. PUBLICATION: Turkish & English

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram),
özet (en az 750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça
içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5
concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared
with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

<http://dergipark.gov.tr/cuid>

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Yusuf Doğan doganyusuf58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Ali Yılmaz aliyilma@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Abdullah Demir abdillahdemir@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Sema Yılmaz sema_106@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Emrah Kaya emrahkaya@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, TURKEY

Dr. Mehmet Ata Az mehmetataaz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş miyaseyavuz@gmail.com

Iğdır University, Faculty of Theology, TURKEY

Dr. Zeynep Yücedoğru atxzy1@nottingham.ac.uk

University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies, UK

Dr. Fatma Kurttekin fkurttekin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Maruf Çakır marufca@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya, TURKEY

Arş. Gör. Esmâ Korucu ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Alper Ay alperay@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Hamit Demir hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Gülistan Aktaş gaktas@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sena Kaplan senakaplan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Bayram Ünce bayramunce@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Sait Özervarlı sozervar@yildiz.edu.tr

Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Mürteza Bedir mbedir@istanbul.edu.tr

Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin Gökür ngokkir@istanbul.edu.tr

Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Ünal Kılıç ukilic@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Dr. Cemal Ağırman agirman@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Doç. Dr. Jon Hoover Jon.Hoover@nottingham.ac.uk

Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK

Doç. Dr. Ali Yılmaz aliyilma@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Abdullah Demir abduhahdemir@cumhuriyet.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Fac of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@gmail.com

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Adem Çiftçi ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Sema Yılmaz sema_106@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah Kahraman a.kahraman69@hotmail.com

Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım enbiyayildirim@hotmail.com

Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. İsmail Çalışkan duralaroltu@hotmail.com

Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ramazanaltintas59@hotmail.com

Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun mkaracoskun@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım ayildirim2000@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. Alim Yıldız ayildiz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Dr. Talip Özdeş tozdes@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Dr. Ömer Kara omer.kara@atauni.edu.tr

Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu muammeri@sakarya.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY

Dr. Tark Abdulecelil info@tarik.me

Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT

Dr. Bakıt Murzarayimov murzaraim@mail.ru

Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Emrah Kaya - Dr. M. Ata Az - Dr. Miyase Yavuz Altıntaş - Dr. Zeynep Yücedoğru

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. www.dergipark.gov.tr/cuid/page/1417



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

Cilt: 22 Sayı: 3 (15 Aralık 2018)

Volume: 22 Issue: 3 (Dec 15, 2018)

Din Bilimleri Özel Sayısı - Special Issue of Religious Studies

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Din Bilimleri Özel Sayısı

Special Issue of Religious Studies

Abdullah Demir (ed.) _____ 1431–1432

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi

Religious Development Psychology in the Context of Ecological Theory

Fatih Kandemir _____ 1433-1456

Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları

The Disabled People's View Towards Being Disabled And Their Approach Towards Religion

Vehbi Ünal _____ 1457-1482

Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı

Romanticism as The Mirroring of Modernity and The Emergence of Romantic Modernization in Islamism

İrfan Kaya _____ 1483-1507

Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma

The Relations among Job Satisfaction, Job Stress, Burnout and Turnover Intentions of Employees of Religious Affairs : A Multicase Study

Ali Baltacı _____ 1509-1536

Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz

An Analysis on Articles about Religious Education in the Journals Published by Theology Faculties in Turkey

Adem Güneş _____ 1537-1561

<http://dergipark.gov.tr/cuid>

Religion as Maintenance of National Consciousness: Islam in Soviet Azerbaijan

Milli Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam

Behram Hasanov _____ 1563-1578

Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma Destek Eğitim Odası

Religious Education for Mentally Disabled Inclusive Students: Semi-Experimental Study-Support Education Room

Teceli Karasu – Eyup Şimşek _____ 1579-1606

Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler

Psychology vs Religion: How Deep is the Cliff Really? Traces of Religion in Psychotherapy

Zuhâl Ağilkaya Şahin _____ 1607-1632

Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği

Religious Experience As An Argument For The Existence Of God: The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims

Hakan Hemşinli _____ 1633-1655

A Study on Compilation of Religious Musical Works: The Case of Anatolia And Balkans

Dinî Mûsikî Derleme Kültürü Üzerine: Anadolu ve Balkanlar Örneği

Ubeydullah Sezikli _____ 1657-1668

ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES

An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsîqî

Sâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Tıraşcı _____ 1669-1686

An Empirical Research on the Relationship Between ‘Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness

Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma

Sema Yılmaz _____ 1687-1710

Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage

Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı

Yahya Turan, Çev. Ahmet Çekiç _____ 1711-1745

God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides

Tanrı'nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

Özcan Akdağ _____ 1747-1763

The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

Din ile İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti

Adil Bor, Çev. Harun Şahin _____ 1765-1788

DOKTORA TEZ ÖZETLERİ / SUMMARIES OF DOCTORAL DISSERTATIONS

Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği

Providence in Classical Philosophy and Islamic Philosophy: The Case of Avicenna

Emine Taşçı Yıldırım _____ 1789-1790

TEKNİK NOT / TECHNICAL BRIEFS

Turkey-Based Academic Writing And Referencing Style: ISNAD

Türkiye Merkezli Akademik Yazım ve Kaynak Gösterme Sistemi: İSNAD

Abdullah Demir - Abdussamet Özkan _____ 1791-1810

FROM THE EDITOR

Din Bilimleri Özel Sayısı

Special Issue of Religious Studies

Değerli Okurlar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi olarak Aralık içinde özel sayı yayımlama geleneğimizi sürdürüyoruz. Bu kapsamda sizlere *Din Bilimleri Özel Sayısı*'nı sunmaktan mutluluk duyarız. Bu sayıda Din Psikolojisi alanında üç makale yer almaktadır. Bunlar “Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi [Religious Development Psychology in the Context of Ecological Theory]”, “Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler [Psychology vs Religion: How Deep is the Cliff Really? Traces of Religion in Psychotherapy]” ve “Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma [The Relations among Job Satisfaction, Job Stress, Burnout and Turnover Intentions of Employees of Religious Affairs : A Multicase Study]” başlıklı makalelerdir. Din Sosyolojisi alanında da benzer şekilde hakem değerlendirmesinden geçen üç çalışma yayınlanmıştır. Bunlar “Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları [The Disabled People's View Towards Being Disabled And Their Approach Towards Religion]”, “Religion as Maintenance of National Consciousness: Islam in Soviet Azerbaijan [Milli Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam]” ve “Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı [Romanticism as The Mirroring of Modernity and The Emergence of Romantic Modernization in Islamism]” adlı çalışmalardır. “Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayımlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz [An Analysis on Articles about Religious Education in the Journals Published by Theology Faculties in Turkey]” ile “Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma Destek Eğitim Odası [Religious Education for Mentally Disabled Inclusive Students: Semi-Experimental Study-Support Education Room]” adlı çalışmalar, Din Eğitimi alanında yayına layık bulunan makalelerdir. Din Felsefesi alanında “Tanrı’nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği [Religious Experience As An Argument For The Existence Of God: The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims]” ve Din Müsiki alanında ise “A Study on Compilation of Religious Musical Works: The Case of Anatolia And Balkans [Dinî Mûsikî Derleme Kültürü Üzerine: Anadolu ve Balkanlar Örneği]” başlıklı çalışmalar, özel sayımızda yer almıştır.

Ayrıca bu sayıda Türkçeden İngilizceye çevrilen “An Assessment on Şâlih Nâbi's Work of al-Falsafa al-Mûsiqî [Sâlih Nâbi'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme]”, “An Empirical Research on the Relationship Between ‘Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness [Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir

1432 | Editörden / Editorial

Araştırma]”, “Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage [Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı]”, “God’s Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides [Tanrı’nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn’un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme]” ve “The Nature of Disposition (Fıtrah) in Relation with Religion [Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti]” başlıklı çalışmalar, yurt dışındaki okuyucularımız beğenilerine sunulmuştur.

15 Haziran 2019 tarihinde yayımlayacağımız bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Abdullah Demir

Editor

abdillahdemir@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7825-6573

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1433-1456

Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi

Religious Development Psychology in the Context of Ecological Theory

Fatih Kandemir

Dr. Öğr. Ü., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Erzincan Binali Yıldırım U, Fac of Theology, Department of Psychology of Religion
Erzincan, Turkey

fkandemir@erzincan.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4988-2716

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Temmuz / July 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Eylül / September 2018

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1433-1456

Atıf / Cite as: Kandemir, Fatih. "Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi [*Religious Development Psychology in the Context of Ecological Theory*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1433-1456. <https://doi.org/10.18505/cuid.439628>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. www.dergipark.gov.tr/cuid

Religious Development Psychology in the Context of Ecological Theory

Abstract: The effects of heredity and the environment on the development of human being, which is a multidimensional being, have been discussed for many years. Studies on the religious development of man were also influenced by these discussions. In this context, in order to better understand the nature of religious development, some theories such as behavioral, cognitive or stage theories have emerged. In a sense, these theories have also identified the direction of religious development. However, many of these theories did not address their religious development as a whole. This restricted the understanding of religious development. Therefore, this article has two main purposes. First, to bring the ecological theory which is the human development model proposed by Bronfenbrenner, which considers human development as a whole with the environment and events in which it lives, to the literature of our country's religion psychology. The second aim is that to contribute to a better understanding of the psychological foundations of religious development through the use of this theory. In this article where qualitative research method has been used, some quantitative study data have been used. In the article, the ecosystem, ecosystem, macrosystem, and the effect of each of the chronosystem on religious development is discussed. In this article, it is concluded that approach to religious development in the context of ecological theory can be useful.

Summary: Human being is existentially open to development. The openness of human to development is not a choice but a requirement. Therefore, each individual must experience a developmental process in which physiological, psychological and sociological conditions are intertwined unless he has voluntarily terminated his existence. Psychologists, who are aware of this, attach a special importance to the phenomenon of development. Is heredity is more effective in human development, or the environment? This question is a result of the importance that psychologists attribute to development.

Essentially, the roots of these debates on human development are based on the foundation of modern psychology. For example, Locke, one of the most important philosophers of the 18th century, rejected the idea of Descartes, one of the 17th-century thinkers, that man came to the world equipped with all sorts of knowledge and skills. Unlike Descartes, Locke argued that the source of all human knowledge is based on experience. According to Locke, the mind of the newborn baby is an unscraped tablet = tabula rasa, but it is not only the normal knowledge but also the source of God's imagination.

This perspective on human development naturally affected the problem of religious development. For example, Jung sought the basis of religious faith in the collective unconscious, referring to the hereditary foundations of religious faith in a sense. On the other hand, Pratt approached the problem of religious development on the basis of experience.

In general, religious development studies carried out on more experienced grounds have brought some theoretical approaches. Goldman, for example, examined the course of religious development from childhood to adolescence. For him, religious thought is not that different from non-religious thought in terms of form and method. Fowler, on the other hand, expressed that faith is not always religious in terms of content and context, and has developed a theory of belief development that includes religious development. However, some religious development models brings a different perspective to the development of the religious phenomenon in Turkey have

been developed. Three-stage religious development model developed by Karaca is one of them. According to this model, the process of religious development of human beings is completed through three stages: inner tendencies, awakening of religious interest and questioning, harmony and stability.

The necessity of using multi-dimensional approaches to understand the human being is a multi-dimensional entity is undoubtedly a reality. For this reason, it can be stated that the diversity of the explanation models for the religious development phenomenon mentioned above is a richness. It is thought that looking at the phenomenon of religious development in terms of the ecological theory developed by Bronfenbrenner, will increase the wealth of the means to understand the phenomenon of religious development. In this context, the main aim of this article is to provide the literature on the psychology of religion in our country and to contribute to the understanding of the phenomenon of religious development in the context of the theory of ecological theory put forward by Bronfenbrenner in a holistic way.

The qualitative research method has been used in this article, besides the explanations and analyzes, the data of the quantitative studies, which are not directly related to the subject, have also been utilized. The basic step of the ecological theory that Bronfenbrenner suggested is a *structure* in which many systems from family to political and cultural systems overlap to better understand human development. The *microsystem*, which represents the innermost layer surrounding the individual, expresses the basic structure in which the individual lives and interacts with other people, while the *mesosystem* includes the developing individual and the home and the school, school and workplace. It includes connections between two or more microsystems or contexts. The *ecosystem*, which is an extension of the mesosystem covering both formal and informal structures and relationships, does not directly affect the individual; however, it surrounds the individual by influencing the current arrangements that the individual has been in. The part of the theory that expresses the attitudes and ideologies of the culture in which the individual lives is the *macrosystem*. The last link of the theory is the *chronosystem*. The chronosystem, which explains how socio-historical conditions, lifelong transitions and environmental events occur in a pattern, has an important place in the development history of the individual.

Although human beings are born with capability for believing, this situation alone is not enough to complete the process of religious development in a healthy way. When considered in the context of ecological theory, the religious development of the individual is affected from the first degree of the microsystem which is in direct contact with his family, school, peer groups, religious groups and playgrounds. In addition, the mesosystem, ecosystem, macrosystem and chronosystem affect the religious development of the individual either directly or indirectly. However, it should be noted that the effects of these systems on religious development are always double polarized.

In order to better understand the psychology of religious development in the context of ecological theory, it is thought that the cross-sectional and longitudinal studies that will be done with different groups in which the systems constituting the theory are effective will provide illuminating information about the subject. However, researchers, who will study religious development, are very careful when analyzing the relationships of the variables such as gender, age, civil status, education level, occupational groups and socio-economic level expressing the

characteristics of the sample group in the experimental studies and used as independent variables. to be. Since, although the effects of these variables on the level of religiousness, the effects of these variables on dependent variables can be limited without considering the ecological theory.

Keywords: Psychology of Religion, Bronfenbrenner, Ecological Theory, Development, Religious Development.

Ekolojik Kuram Bağlamında Dinî Gelişim Psikolojisi

Öz: Çok boyutlu bir varlık olan insanın gelişiminde *kalıtım ve çevrenin* etkisi uzun yıllar tartışılmıştır. Bu tartışmalardan insanın dinî gelişimi ile ilgili çalışmalar da etkilenmiştir. Bu bağlamda dinî gelişimin doğasını daha iyi anlayabilmek için konu ile ilgili davranışsal, bilişsel ya da evre teorileri gibi birtakım teoriler ortaya çıkmıştır. Söz konusu teoriler bir bakıma dinî gelişimle ilgili çalışmaların yönünü de belirlemiştir. Ancak bu kuramların birçoğu dinî gelişimini bir bütün olarak ele almamıştır. Bu ise dinî gelişiminin anlaşılmasını kısıtlamıştır. Bu nedenle bu makalenin iki temel amacı vardır. Birincisi, insanın gelişimini yaşadığı çevre ve olaylarla bir bütün olarak ele alan Bronfenbrenner'in önermiş olduğu bir insanî gelişim modeli olan *ekolojik kuramı* ülkemiz din psikolojisi literatürüne kazandırmaktır. İkinci amaç ise, söz konusu kuramdan yararlanılarak dinî gelişimin psikolojik temellerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktır. Nitel araştırma yönteminin kullanılmış olduğu bu makalede, konu ile ilgili olarak bazı nicel çalışma verilerinden de yararlanılmıştır. Makalede *ekolojik kuramı* oluşturan *mikrosistem, mezosistem, ekosistem, makrosistem* ve *kronosistem*in her birinin dinî gelişime etkisi ana hatlarıyla ele alınmıştır. Dinî gelişim olgusuna *ekolojik kuram* bağlamında yaklaşmanın faydalı olabileceği sonucuna varılmış olan makalede konu ile ilgili araştırma yapacaklara yönelik birtakım önerilerde de bulunulmuştur.

Özet: İnsanoğlu varoluşsal olarak gelişime açık bir varlıktır. İnsanın gelişime açıklığı bazı istisnalar dışında bir tercih değil, zorunluluktur. Bu nedenle her birey, iradî olarak varoluşunu sonlandırmadıkça fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik koşulların iç içe geçmiş olduğu bir gelişim sürecini tecrübe etmek durumundadır. Bunun farkında olan psikologlar, gelişim olgusuna ayrı bir önem atfetmişlerdir. "İnsan gelişiminde kalıtım mı, yoksa çevre mi daha etkilidir?" sorusu psikologların gelişime atfetmiş oldukları önemin bir sonucudur.

Esasen insan gelişimi ile ilgili olan bu tartışmaların kökleri modern psikolojinin kuruluşundan önceye dayanır. Örneğin XVIII. yüzyılın en önemli filozoflarından Locke, XVII. yüzyıl düşünürlerinden Descartes'ın insanın dünyaya her türlü bilgi ve yetenekle donatılmış olarak geldiği şeklindeki düşüncesini reddetmiştir. Descartes'ın aksine Locke, insanın tüm bilgilerinin kaynağının tecrübe olduğunu savunmuştur. Yeni doğan bebeğin zihninin "boş bir kâğıt=tabula rasa" olduğunu ifade eden Locke'e göre sadece normal bilgilerin değil, Tanrı tasavvurunun kaynağını da tecrübe oluşturur.

İnsanî gelişimle ilgili bu bakış açısı, doğal olarak dinî gelişim problemini de etkilemiştir. Örneğin Jung, dinî inancın temelini kolektif bilinçdışında arayarak, dinî inancın bir anlamda kalıtsal temellerine atıfta bulunmuştur. Öte yandan Pratt, dinî gelişim problemini tecrübecilik temelinde yaklaşmıştır. Genel itibariyle daha çok tecrübî zemin üzerinde yürütülen dinî gelişim çalışmaları, birtakım teorik yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Örneğin Goldman, dinî gelişimin çocukluktan ergenliğe doğru nasıl bir seyir izlediğini incelemiştir. Ona göre dinî düşünce dinî olmayan

düşünmeden biçim ve yöntem bakımından çok da farklı değildir. Fowler ise, inancın içerik ve bağlam açısından daima dinî olmadığını ifade ederek, dinî gelişimi de içine alan bir inanç gelişimi teorisi geliştirmiştir. Bununla birlikte Türkiye’de de dinî gelişim olgusuna farklı bir bakış açısı getiren bazı dinî gelişim modelleri geliştirilmiştir. Karaca’nın geliştirmiş olduğu üç aşamalı dinî gelişim modeli bunlardan biridir. Bu modele göre, insanın dinî gelişim süreci, içsel eğilimler, dinî ilginin uyanışı ve sorgulama, uyum ve istikrar olmak üzere üç aşamadan geçerek tamamlanır.

Çok boyutlu bir varlık olan insanı anlayabilmek için çok boyutlu yaklaşımların kullanılmasının gerekliliği şüphe götürmez bir gerçektir. Bu nedenle yukarıda bazılarına değinilen dinî gelişim olgusuna yönelik açıklama modellerinin çeşitliliğinin bir zenginlik olduğu ifade edilebilir. Dinî gelişim olgusuna Bronfenbrenner’in geliştirmiş olduğu ekolojik kuram açısından bakmanın dinî gelişim olgusunu anlamaya yönelik araçların zenginliğini daha da arttıracığı düşünülmektedir. Bu bağlamda, bu makalenin temel amacı, Bronfenbrenner tarafından ileri sürülen ve bireyin gelişimini bütüncül bir şekilde ele alan ekolojik kuramı ülkemiz din psikolojisi literatürüne kazandırmak ve kuram bağlamında dinî gelişim olgusunun anlaşılmasına katkı sunmaktır.

Nitel araştırma yönteminin kullanılmış olduğu bu makalede açıklama ve analizlerin yanında, konu ile doğrudan ilgili olmasa da yapılan nicel çalışmaların verilerinden de yararlanılmıştır. Bronfenbrenner’in önermiş olduğu ve insanî gelişimi daha iyi anlayabilmek için aileden başlayarak siyasal ve kültürel sistemlere kadar pek çok sistemin üst üste bindiği bir yapıyı ifade eden ekolojik kuramın temel basamağı *organizmadır*. Bireyi çevreleyen en içteki katmanı ifade eden *mikrosistem*, bireyin içinde yaşadığı ve diğer insanlarla etkileşimde bulunduğu temel yapıyı ifade ederken, *mezosistem* gelişmekte olan bireyi içeren ev ve okul, okul ve işyeri vb. iki ya da daha fazla mikrosistem ya da bağlamlar arasındaki bağlantıları içerir. Hem formal hem de informal yapı ve ilişkileri kapsayan mezosistemin uzantısı niteliğinde olan *ekosistem*, bireyi doğrudan etkilemez; ancak bireyin içinde bulunmuş olduğu şu anki düzenlemeleri etkileyerek bireyi kuşatır. Kuramın bireyin içinde yaşadığı kültürün tutum ve ideolojilerini ifade eden kısmı ise *makrosistem*dir. Kuramın son halkasını ise *kronosistem* oluşturur. Sosyo-tarihsel koşulların, yaşam boyu geçişlerin ve çevresel olayların nasıl bir örüntü içinde meydana geldiğini açıklayan kronosistem bireyin gelişim tarihçesinde önemli bir yer tutar.

İnsanoğlu inanmaya dair bir istidatla dünyaya gelmesine rağmen, bu durum onun dinî gelişim sürecini sağlıklı bir şekilde tamamlaması için tek başına yeterli değildir. Ekolojik kuram bağlamında düşünüldüğünde bireyin dinî gelişimi ailesi, okulu, akran grupları, dinî gruplar ve oyun alanları gibi birebir temas halinde olunan mikrosistemden birinci dereceden etkilenir. Bununla birlikte mezosistem, ekosistem, makrosistem ve kronosistem de bireyin dinî gelişimini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemektedir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, bu sistemlerin dinî gelişim üzerindeki etkileri daima çift kutupludur.

Ekolojik kuram bağlamında dinî gelişim psikolojisinin daha iyi anlaşılabilmesi için, kuramı oluşturan sistemlerin etkin olduğu farklı gruplarla yapılacak olan kesitsel ve boylamsal çalışmaların konu ile ilgili aydınlatıcı bilgiler vereceği düşünülmektedir. Bununla birlikte dinî gelişim konusunda çalışma yapacak olan araştırmacılar özellikle tecrübî çalışmalarda örneklem grubunun özelliklerini ifade eden ve bağımsız değişken olarak kullanılan cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim düzeyi, meslek grupları ve sosyo-ekonomik düzey gibi değişkenlerin dindarlık düzeyleri ile ilişkilerini analize tabi tutarken çok dikkatli olmak durumundadır. Zira her ne kadar söz konusu

değişkenlerin dindarlık düzeyleri üzerinde etkileri olsa da *ekolojik kuram* dikkate alınmadan söz konusu değişkenlerin bağımlı değişkenler üzerindeki etkilerinin anlaşılması sınırlı kalabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Bronfenbrenner, Ekolojik Kuram, Gelişim, Dinî Gelişim.

GİRİŞ

İnsan gelişiminde kalıtımın mı yoksa çevrenin mi daha önemli olduğu sorusu uzun yıllar tartışılmıştır. Örneğin, John Locke (1632-1704), bebeklerin dünyaya her türlü bilgi ve yetenekle donatılmış olarak geldiği ve bu kalıtsal özelliklerin gelişmesi için yalnızca büyümeleri gereken küçük yetişkinler oldukları şeklindeki Descartes’ci anlayışı reddetmiştir. Locke, İngiliz empirisizminin başlangıcı sayılan ve psikoloji açısından en önemli eseri kabul edilen *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (1690) adlı eserinde yeni doğan bebeğin zihninin “boş bir kâğıt”, yani *tabula rasa* olduğunu ileri sürmüştür.¹ Locke, ayrıca Tanrı tasarımı gibi bazı kavramların yetişkinler tarafından sanki bu kavramlar doğuştan geliyormuş gibi algılanabileceğini de iddia etmiştir. O, bu varsayımın nedenini, bu düşüncelerin çocuklukta öğretilmiş olması ve insanların bilincinde olmadıkları bu dönemi hatırlayamamaları ile açıklamıştır.* Zira Locke’a göre tüm bilgiler tecrübeden türemiştir.²

İnsan gelişiminin biyolojik temellerini vurgulayan Darwin (1809-1882)’in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı çalışmasıyla (ki bu çalışmada Darwin her ne kadar insanın evrim geçirdiğini ileri sürmese de)³ evrim teorisinin doğuşu, kalıtsal bakış açısının baskın bir şekilde geri dönmesine neden olmuştur. Ancak 20. yüzyılda davranışçılığın ana akım psikolojiyi etkisine almasıyla birlikte, bu kez de gelişimde çevresel koşullara önem veren tutum ön plana çıkmıştır.⁴ Bu tutumun en önemli temsilcilerinden olan Watson (1878-1958) çevrenin bireyin gelişimini etkilemedeki gücüne o kadar güvenmiştir ki, bu güvenle, “(Becerileri, eğilimleri, yetenekleri, anne-babalarının meslekleri ve ırkları ne olursa olsun) bana bir düzine sağlıklı bebek verin ve onları yetiştirmem için bana gerekli imkânları sağlayın. Size garanti ediyorum ki, belirli bir zaman sürecinde o çocukları,

¹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Kbalcı Yayıncılık, 2013), 97.

* Locke’un bu görüşü, bir yönüyle Freud’un *çocukluk ya da bebeklik amnezisi* (*childhood/infantile amnesia*) kavramını hatırlatmaktadır. Çocukluk amnezisi, yaşamın ilk yıllarında meydana gelen olayları hatırlayamama anlamına gelir. Hiç kimsenin yaşamının ilk yılından itibaren yaşadığı olayları hatırlayamayacağını belirten Freud, söz konusu dönemlerdeki tecrübelerin çok zengin olduğunu ve bu tecrübelerin bireyin daha sonraki yaşantısının tümünde belirleyici etkiler yarattığını varsaymamız için geçerli nedenler bulunmasından dolayı da şaşırıldığını belirtmiştir (Sigmund Freud, *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, trc. Emir Aktan (Ankara: Alter Yayıncılık, 2012),58.). Bununla birlikte, beyin üzerinde yapılan çalışmalar Freud’un şaşırıldığını ifade ettiği durumun anlaşılmasına önemli bir katkı sunmaktadır. Zira yapılan çalışmalara göre, büyük çocukların ve yetişkinlerin bebeklik ve ilk çocukluk yıllarını hatırlamakta zorluk çekmelerinin nedenlerinden biri, ilk yıllarda beynin *prefrontal loblarının* olgunlaşmamış olmasıdır; zira beynin bu bölgesinin olaylara ilişkin hatıraların depolanmasında önemli bir rol oynadığına inanılmaktadır (Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 158.).

² Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 92, 97; Rita L. Atkinson v. dğr., *Psikolojiye Giriş*, trc. Yavuz Alogan (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2010), 72.; Duane P. Schultz v. dğr., *Modern Psikoloji Tarihi*, trc. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 83.

³ Caner Taslaman, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012), 93.

⁴ Atkinson v.dğr., *Psikolojiye Giriş*, 72.

doktor, avukat, sanatçı, tüccar ve hatta dilenci ve hırsız olarak dilediğim dalda yetiştirebilirim” demekten kendisini alıkoyamamıştır.⁵

Gelişim ile ilgili bu bakış açısı, insanın dinî gelişiminin nasıl ortaya çıkıp geliştiği problemini de etkilemiştir. Bu durum, Yavuz’a haklı olarak şu soruları sorma ihtiyacını hissettirmiştir: “Acaba dinî inancın doğuşunda ve gelişmesinde nativizm mi, yoksa tecrübecilik mi daha ağır basmaktadır? Dinî inancın doğuşunda, hareket noktası nedir ve buna hangisi esas olmaktadır?”⁶

Bu sorular bağlamında düşünüldüğünde, din psikoloji literatüründe dinî düşüncenin nasıl ortaya çıkıp geliştiğine dair, hem nativizm hem de tecrübeciliğin temsilcilerini görmek mümkündür. Örneğin, Schleiermacher, her insanın dinî bir kapasite ile dünyaya geldiğini⁷ ifade ederek dinî gelişimin temelini nativizm olduğuna işaret etmiştir. Aynı şekilde Jung da, din ve Tanrı hakkındaki görüşlerini kolektif bilinçdışı, arketip ve dinî bir serüven olan bireyselleşme temelinde açıklamıştır. Ona göre dinî inanç, kolektif bilinçdışının bir düzenleyicisi olarak işlev görür.⁸ Çocuktaki dinî gelişim problemine derinlik psikolojisi (psikanaliz) açıdan yaklaşan Hollenbach’a göre ise, doğduğunda tamamen güçsüz ve yardıma gereksinim duyan bir çocuk, fark edilemeyen ve henüz açıklanamayan, ancak izah edilmesi gereken, bitmek tükenmek bilmeyen bir merak ve arayış duygusunun yanında, kendisine yardım edip kendisini koruyacak olan sonsuz bir kudret arayışına da sahiptir.⁹

Dinî gelişime tecrübecilik temelinde yaklaşan Pratt, dinî gelişimin ilkelikten zihinsel ve duygusal yapıya doğru bir seyir izleyerek geliştiğini ve bu gelişim seyrinin bütün dinlerde aynı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰ Dinin, çocukluk ve ergenlikten olgunluğa doğru gelişim sürecini takip eden Allport ise, bireylerin yaşamlarında farklı zamanlarda farklı işlevlere sahip olan Tanrı inancının altını çizmiştir. Jeeves’e göre, Allport’un dinî gelişime dair görüşleri, dinî inanç ve dinî davranışlarla ilgili deneysel çalışmaların sonuçlarıyla da desteklenmiştir.¹¹

Esasen, dinî gelişim büyük oranda kalıtım ve çevrenin, yani tecrübenin ortak ürünüdür. Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “Her çocuk fitrat üzere doğar, daha sonra babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar”¹² şeklindeki fitrat hadisi bu duruma işaret eder. Zira, dinî gelişim çocuğun dünyaya getirdiği özelliklerin çevre ile etkileşimi sonucunda şekillenir. Şöyle ki, dinî bir istidatla dünyaya gelen çocuk, önce aile bireyleri ile etkileşime girer. Çocuğun ailesi onun ilk dünyasını oluşturur. Çocuk daha sonra okul ve arkadaş çevresinin etkisinde kalır. Bu durum yaşam boyu

⁵ John B. Watson, *Behaviorism* (Norton, New York: y.y., 1930), 104.

⁶ Kerim Yavuz, “Dinî İnancın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986): 130.

⁷ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, trc. John Oman (Digital Edition, 2006), 120.

⁸ Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 26-27.

⁹ Yavuz, “Dinî İnancın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, 133.; Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12 Yaş)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987), 136-137.

¹⁰ M. A. Jeeves, “Din Psikolojisi” trc. Ahmet Albayrak *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010):277.

¹¹ Jeeves, “Din Psikolojisi”, 282.

¹² Müslim, “Kader”, 25.

gelişim gösteren bir süreçtir. Kişiliğin belirgin bir şekil aldığı olgunluk çağlarını izleyen yıllarda bu süreç (vetire-process) hiç durmadan ağır da olsa devam eder.¹³

Din psikolojinin diğer çalışma alanlarında olduğu gibi, daha çok tecrübî zemin üzerinde sürdürülen dinî gelişim çalışmaları, dinî gelişim olgusunu izah etmeye yönelik bazı teorik yaklaşımları da beraberinde getirmiş ve bu konuda özellikle Batı’da birtakım teoriler ortaya çıkmıştır.¹⁴ Örneğin Goldman, “Bir çocuğun dinî düşüncesinin doğası nedir? Bir çocuk, Tanrı, kilise ve ahlakî doğruluk kavramlarını nasıl oluşturur?...” gibi sorularla dinî gelişimin çocukluktan ergenliğe doğru nasıl bir seyir izlediğini incelemiştir. Ona göre, dinî düşünce dinî olmayan düşünceden biçim ve yöntem bakımından hiç de farklı değildir.¹⁵ Fowler ise inancı, *yaşamın güç alanlarına taşınan bir kişinin ya da grubun yoludur*, şeklinde tanımlamış ve inancın içerik ve bağlam açısından daima dinî olmadığını ifade ederek, dinî gelişimi de içine alan bir inanç gelişim teorisi geliştirmiştir.¹⁶ Son yıllarda ülkemizde de dinî gelişim olgusunu anlamaya yönelik çalışmalar yapılmaktadır. Karaca’nın teklif etmiş olduğu *Karaca Modeli* bu çalışmalardan biridir. Karaca, tasavvufî yaklaşımın dinî gelişim olgusunu İslâmî açıdan açıklamaya çalışarak bu alana önemli katkılar sunduğunu; ancak bu katkıların teorik olarak bütün insanları kuşatacak bir genişliğe sahip olmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle Karaca, (1) *içsel eğilimler evresi*, (2) *dinî ilginin uyanışı ve sorgulama evresi* ve (3) *uyum ve istikrar evresi* olmak üzere üç aşamalı bir dinî gelişim modeli sunmuştur.¹⁷

Esasen geniş açıdan ele alındığında, dinî gelişim sürecinde aile, akran grupları, okul, siyaset, kültür gibi unsurlar ile boşanma ve ölüm gibi yaşam döngüsündeki olayların, bu olay ve kurumların birbirleri ile etkileşimlerinin izleri vardır. Ancak dinî gelişim psikolojisine genelde bilişsel, davranışsal ya da evre kuramları temelinde bakmak önemli olmakla birlikte, bu noktaya odaklanma eğilimi ekolojik sistemlerin dinî gelişim üzerindeki etkilerine odaklanamama eğilimini de beraberinde getirmiştir.

1. YÖNTEM

Bilindiği üzere araştırmacılar için temel sorunlardan biri, çalışması için hangi yöntemin uygun olduğuna karar vermektir. Bu noktada araştırma yöntemleri arasında seçim yapmak, araştırmacının neyi bulmak istediğine bağlıdır. Ulaşılmak istenen hedefler belli yöntemlerin tercih edilmesini gerekli kılar.¹⁸ Bu çalışmanın konusu bağlamında düşünüldüğünde nitel araştırma yönteminin çalışma açısından daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. Zira yapılan literatür taramasında Türkiye’de ekolojik kuram bağlamında dinî gelişim psikolojisiyle ilgili nicel çalışmalara rastlanamamıştır. Bu nedenle çalışma konu ile ilgili olarak daha sonra yapılabilecek araştırmalara bir ön hazırlık niteliğinde olduğundan, konuya genel bir bakışın faydalı olabileceği düşünülmektedir. Bununla birlikte her ne kadar konu ile ilgili özel çalışmalar olmasa da, çalışmada ekolojik

¹³ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1980), 76.

¹⁴ Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 14.

¹⁵ Ronald Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence* (New York: A Crossroad Book, The Seabury Press, 1968), 3.

¹⁶ James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning* (New York: Harper One, A Division of Harper Collins Publishers, 1995), 4.

¹⁷ Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, 267-285.

¹⁸ Şener Büyüköztürk v.đğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014), 234.

kuramdaki sistemlere ait olan kurum ya da olaylarla ilgili olarak literatürde yer alan nicel çalışma verilerinden yararlanılmış, yeri geldikçe de açıklama ve analizlere yer verilmiştir.

2. EKOLOJİK KURAM

Bronfenbrenner, aileden başlayarak siyasal ve kültürel sistemlere kadar pek çok sistemin üst üste bindiği bir insan gelişimi modeli önermiştir. Bu tür bir sistem yaklaşımında çevresel, sosyal, siyasal ve ekonomik koşullar arasındaki etkileşimin bireyin gelişimine yansıdığı kabul edilir. Bu modele göre, etkileşimler sistemler içinde ve sistemler arasında ortaya çıkmaktadır. Örneğin, ebeveny olma yaşantısı, anne-baba ve çocuk etkileşiminin üst düzeyde olduğu aile sisteminin etkilenirken, ailenin varlığını içinde devam ettirdiği toplum ise bir başka sistemden etkilenir. Bununla birlikte, siyasal sistem de aileye ilişkin yasalarla bu etkileşimi etkileyebilir.¹⁹

Doğası gereği, kuramdaki her bir sistemin farklı yaş dönemlerinde olsalar bile her zaman bireyleri etkileyebilme potansiyeli vardır. Örneğin, 5 yaşındaki bir çocuk, kronositem içerisinde yer alan anne-babasının boşanmasını tecrübe edebileceği gibi, 15 yaşındaki bir ergen de bu boşanmanın etkilerini tecrübe edebilir. Aynı şekilde, 8 yaşındaki bir çocuk mikrosistem içinde yer alan okuldan etkilenirken 22 yaşındaki bir üniversite öğrencisi de okuldan etkilenir. Ancak bu etkilendirme durumunun farklı yaş aralığında farklı yansımaları olabilir. Şöyle ki, okul mezosistemi içerisinde bulunan 5 yaşındaki bir çocuğun ister dinî isterse de seküler konularda olsun anne-babasının kendisine vermiş olduğu her şeyi itirazsız kabul etme olasılığı oldukça fazlayken, aynı sistemde bulunan 15 yaşındaki bir gencin, soyut düşünebilme yeteneğinin yanı sıra, cinsel güdülenin de aktif olmasıyla her şeyi itirazsız kabul etme ihtimali oldukça zayıftır. Her birey değişik yaşlarda etki katsayısı farklılık göstermekle birlikte bu sistemlerle karşı karşıya kalabilmektedir.

Bronfenbrenner, insan organizmasının gelişimini anlamak için onun varlığını sürdürdüğü ekolojik sistemin göz önünde bulundurulması gerektiğini öne sürmüştür. Şekil 1'de görüldüğü gibi bu sistem bireyin gelişiminin desteklenmesine ve ona rehberlik edilmesine yardımcı olan sosyo-kültürel olarak organize olmuş beş alt sistemden oluşur.²⁰ Merkezinde organizma bulunan bu sistemler, bireyin içinde varlığını sürdürdüğü bir ortamı ifade eden ve onun ailesini, akranlarını, mahallesini kısacası, bireyin yakın çevresinde bulunan etkileşim ve aktiviteleri içeren mikrosistemden²¹, sosyo-tarihsel koşulların, yaşam boyu geçişlerin ve çevresel olayların nasıl bir örüntü içinde gerçekleştiğini ifade eden kronosisteme²² doğru uzanır.

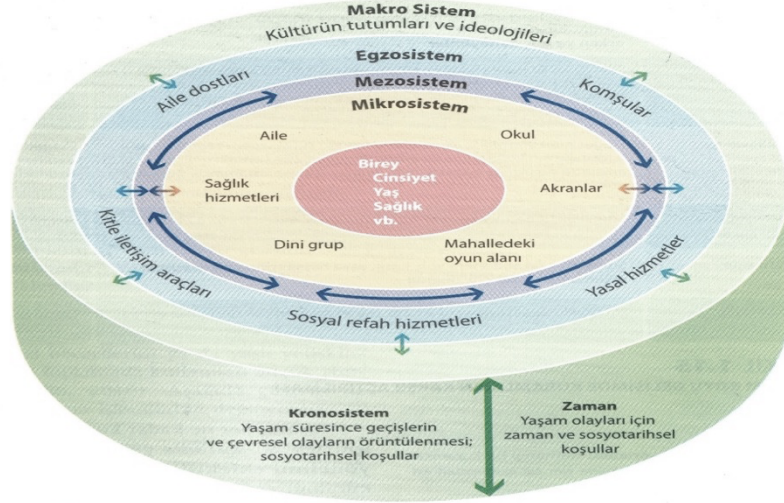
¹⁹ Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011), 89.

²⁰ Urie Bronfenbrenner, "Ecological Models of Human Development", *International Encyclopedia of Education*, ed. T. Husen-N. Postlethwaite (Oxford: Elsevier, 1994), 3:1643-1647.

²¹ Dilek Gençtanırım, "Ergen İntiharlarının Önlenmesi: Ekolojik Bakış Açısı", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2015):155.

²² Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 29.

Şekil 1. Ekolojik Kuram Modeli



Kaynak. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 29.

2.1. ORGANİZMA

Organizma ekolojik kuramın ilk basamağını oluşturur. Bu basamakta cinsiyet, yaş, zekâ, yetenek, sağlık, umut ve umutsuzluk, iyimserlik ve kötümserlik gibi tamamen bireye özgü nitelikler bulunur. Organizmaya ait olan bu nitelikler onun gelişimini çift yönlü olarak etkileyebilme potansiyeline sahiptir. Örneğin, risk faktörlerine bağlı olarak organizmanın sahip olduğu umut düzeyinin koruyucu bir faktör olduğu ifade edilebilir.²³

2.2. MİKROSİSTEM

Bireyi çevreleyen en içteki katmanı ifade eden mikrosistem, bireyin içinde yaşadığı ve diğer insanlarla etkileşimde bulunduğu temel yapıyı ifade eder. Sistemler temelinde düşünüldüğünde, bireyin gelişiminde doğrudan etkili olan *aile*, *okul* ve *öğretmenler*, *akran grupları*, *sağlık hizmetleri*, *dini gruplar*, *oyun alanları* bu sistemin içinde bulunur. Bu anlamda her birey birçok mikrosistemin üyesi olduğu gibi, mikrosistemin doğası da gelişim sürecinde değişiklik gösterir. Örneğin, bebeklik ve çocukluk döneminde mikrosistemin önemli bir unsuru olan aile, birey için oldukça önemli iken; ergenlik döneminde okul ve arkadaş grubu daha önemli hale gelir.²⁴ Yüz yüze ilişkilerin olduğu bu sistemde birey, sistem içindeki deneyimlerin pasif bir alıcısı değil, aynı zamanda ortamların yapılanmasında aktif rol oynayan kişidir.²⁵

2.3. MEZOSİSTEM

Mezosistem gelişmekte olan bireyi içeren ev ve okul, okul ve işyeri vb. iki ya da daha fazla mikrosistem ya da bağlamlar arasındaki bağlantıları içerir. Şöyle ki, bireyin ailede edinmiş olduğu

²³ Gençtanırım, "Ergen İntiharlarının Önlenmesi: Ekolojik Bakış Açısı", 155.

²⁴ Dilek Gençtanırım, "Bireysel Farklılıklar", *Eğitim Psikolojisi*, ed. Şerife Işık Terzi (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 253.

²⁵ Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 28.

deneyimlerle okuldaki deneyimleri etkileşim halindeyken, aynı zamanda ailede edinilen deneyimler de akran deneyimleri ile etkileşim halindedir.²⁶ Zira bu sistemde bireyler, yeni bir düzeneğe dâhil olduklarından, önceki ve sonraki düzeneklerin her ikisinde de farklı etkinliklere katılırlar. Örneğin, çocuk bir taraftan evdeki etkinliklere katılırken, okula başladığında ise okuldaki etkinliklere katılır.²⁷ Bu bağlamda, aile ve okul süreçlerinin etkileri, sosyo-ekonomik durum ya da irka atfedilen durumlardan çok daha önemlidir.²⁸

2.4. EKOSİSTEM

Hem formal hem de informal yapı ve ilişkileri kapsayan mezosistemin uzantısı niteliğinde olan ekosistem, bireyi doğrudan etkilemez; ancak bireyin içinde bulunmuş olduğu şu anki düzenlemeleri etkileyerek bireyi kuşatır. Böylece, ekosistem bireyi etkileyen bu düzenlemelerin ne olduğunu etkiler, sınırlandırır ya da belirler. Bu sistemdeki kurumlar amaçlı bir şekilde oluşturulabileceği gibi, kendiliğinden oluşan önemli toplumsal kurumları da içerir ki, bu kurumlar somut yerel düzeyde faaliyet gösterirler. Bu yapı ve kurumlar, *kitle iletişim araçları, yerel, bölgesel ve ulusal devlet kurumları, mal ve hizmetlerin kullanımı, iletişim imkânları, informal sosyal networkler,*²⁹ *ülke politikaları, komşular, aile dostları, yasal hizmetler, sosyal refah hizmetleri ve sivil toplum örgütleri* gibi unsurlardır. Bu grupta meydana gelen etkinliklerin bireyin yaşamı üzerinde uzun vadeli etkileri bulunur. Bir çocuğun ebeveyninin işyeri, sosyo-ekonomik gruplar ve cemiyetler gibi farklı kurumlarla doğrudan ilişkisi bulunmakla birlikte, çocuğun bu kurumlarla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Ancak bu durum, çocuğun bu ilişkilerden etkilenmeyeceği anlamına gelmez. Zira çocuk, bu kurumlardaki bireylerle doğrudan ilişki halinde olmasa da bu kurumların tamamının çocuğun fiziksel ve ruhsal gelişimi üzerinde önemli etkileri bulunur.³⁰ Örneğin, ev mikrosistemine dâhil olan baba veya çocuğun yaşantıları, annenin iş yaşantısından etkilenebilir. Annenin uzun seyahatler gerektiren bir terfi alması eşyle çatışmasını arttırabileceği gibi, bu durum çocuğu ile etkileşimini de belirleyebilir.³¹

2.5. MAKROSİSTEM

Makrosistem belirli bir çevre ya da şart olmayıp³² bireylerin içinde yaşadığı *kültürün tutum ve ideolojilerini* ifade eder.³³ Zira her bireyin farklı bir alt kültürü vardır.³⁴ Bronfenbrenner'e göre bu kültür ve alt kültürlerin atıfta bulunduğu şeyler, inanç sistemleri, bilgi kümeleri, maddî

²⁶ Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 28.

²⁷ Obalar, Selda-Ada, Sefer, "Ekolojik Bakış Açısı ve Sosyal Kapital Kuram Çerçevesinde Öğrencilerin İlk Okuma Yazma Becerilerinin İncelenmesi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 32 (2010):143.

²⁸ Bronfenbrenner, "Ecological Models of Human Development", 1643-1647.

²⁹ Urie Bronfenbrenner, "Toward an Experimental Ecology of Human Development", *American Psychologist* (Temmuz-1977): 515.

³⁰ Obalar-Ada, "Öğrencilerin İlk Okuma Yazma Becerilerinin İncelenmesi", 143.

³¹ Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 29.

³² Özenç, Emine Gül-Doğan, M. Cihangir, "Ekolojik Kurama Dayalı İşlevsel Okuryazarlık Yaşantısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Geçerlik Güvenirlik Çalışması", *Edam, Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, Educational Sciences: Theory and Practice* 14/6 (2014): 2242.

³³ Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 29.

³⁴ Özenç-Doğan, "Ekolojik Kurama Dayalı İşlevsel Okuryazarlık Yaşantısı Ölçeği", 2242.

kaynaklar, gelenekler, yaşam tarzı, fırsat imkânları ve tehlike olasılıkları ile yaşam akış seçenekleridir ki, bunlar daha geniş sistemlerin her birinde gömülüdür. Bu makrosistem, ideoloji ve inanç farklılıklarından dolayı değişik kültürlerde farklılıklar gösterir. Örneğin, bazı kültürlerde insanların üzüntülü durumlarda mutluymuş gibi görünmeye çalışmaları hoş karşılanmazken, Japon kültüründe her gülümsemenin zorunlu olarak mutlulukla bir ilişkisi yoktur. Zira, Japonların gülümsemesi ilk zamanlardan itibaren ahlâkî bir kuraldır ve Japon çocuklara erken yaşlardan itibaren sosyal bir görev olarak gülümsemeleri öğretilir ki, bunun amacı mutlu görünerek arkadaşlarına üzüntü vermektен kaçınmaktır. Dolayısıyla bir kültürde etkili olan bir iletişim sembolü, bir başka kültürde müstehcen bir jest ya da mimik olabilir. Bu nedenle kültürün tanımı yine kültüre bağlıdır.³⁵

2.6. KRONOSİSTEM

Sosyo-tarihsel koşulların, yaşam boyu geçişlerin ve çevresel olayların nasıl bir örüntü içinde meydana geldiğini açıklayan kronosistem bireyin gelişim tarihçesinde yadsınamayacak bir rol oynar. Şöyle ki, boşanma bir geçiştir. İçinde Hetherington'un da bulunduğu bazı araştırmacılar, boşanmayı takip eden ilk bir yıl içinde boşanmanın olumsuz etkilerinin çocuklar üzerinde zirve yaptığını, boşanmadan iki yıl sonra ise, ilişkilerin daha durağanlaştığını bulgulamışlardır.³⁶ Geleneksel olarak insan gelişiminin incelenmesinde zaman akışı ile eş anlamlı olarak kullanılan kronolojik yaşın dikkate alındığını ifade eden Bronfenbrenner, bu anlayışın 1970'lerin başından itibaren değişmeye başladığını belirtmiştir. Zira, sayıları hızla artan bazı araştırmalar, insanın yalnızca kronolojik yaşa göre gelişimini ele almamış, aynı zamanda tarihsel zaman içinde ortaya çıkan özelliklerin bireyin içinde bulunduğu çevreyi kuşatarak onun gelişimini etkileme durumunu da dikkate almıştır.³⁷ Bronfenbrenner'e göre Elder'in *Büyük Buhranın Çocukları: Yaşam Tecrübesindeki Sosyal Değişim* (1974)" adlı çalışması kronosistemin mükemmel bir örneğidir. Zira bu çalışma, 1920-21'de doğmuş ve aileleri ile yaşayan bazı Amerikalıların yaşamlarındaki *Buhran* tecrübesine dayanır. Ancak bu araştırma büyük ölçüde aile için zorlayıcı sosyo-ekonomik değişikliklerle ve kuşaklararası ilişkilerin sonuçları ile daha fazla ilişkilidir.³⁸ Söz konusu araştırmanın boy-lamsal verileri, *Büyük Buhran*³⁹'ın çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik yılları boyunca gelişimsel sonuçlarını değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Buna göre, karşılaştırılmış olan iki gruptan elde edilen veriler, dramatik bir çelişkiyi ortaya koymuştur. Şöyle ki, paradoksal olarak ailelerinin

³⁵ Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011),75, 81.

³⁶ Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*, 29.

³⁷ Bronfenbrenner, "Ecological Models of Human Development", 1643-1647.

³⁸ Glen H. Elder, *Children of The Great Depression: Social Change in Life Experience* (Colorado, Oxford: Westview Press,1999), 5.

³⁹ * Amerika Birleşik Devletleri'nde başlayan ve uluslararası piyasalara yayılan 1929 Ekonomik krizi bir diğer adıyla "Büyük Buhran" ekonomik ve sosyal sonuçları itibari ile yüzyılın krizi olarak dünya tarihindeki yerini almıştır. Birinci Dünya Savaşı sonucu dünyadaki konumu değişen ve dünyanın en büyük alacaklısı konumuna gelen Amerika'da 1921-1929 buhranı arasındaki yıllarda otomobil ve endüstri alanındaki gelişmelerin ardından oluşan hisse senetlerindeki spekülasyon ekonomideki canlılığı arttırmıştır. Ancak 1929 Ekiminde New York Borsası'nın ani çöküşü insanların servetlerindeki azalma ile toplam tüketimi dip noktalara getirmiş ve uzun yıllar süren resesyona yol açarak, derinliği, süresi ve yayılma alanı açısından dünyanın en büyük krizi olmuştur (Buluş, Abdulkadir-Kabaklarlı, Esra, "1929 Ekonomik Buhranı ile Son Dönem Global Krizin Karşılaştırılması", *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 10/19 (2010):1-2.).

ekonomik mahrumiyeti, *Buhran* yıllarındaki ergenlerin daha sonraki gelişimleri için bir kazanç olmuştur. *Buhran* öncesi sosyo-ekonomik durumlarında sonradan değişiklik olmayanlarla karşılaştırıldığında, sosyo-ekonomik mahrumiyet yaşamış olan erkek çocukların daha fazla başarı duygusuna sahip olmalarının yanında, hedefe yönelik bir kararlılığa sahip oldukları da görülmüştür. Söz konusu çalışmada dikkate değer bir diğer bulgu ise evlerinden mahrum olan kız ve erkek bireylerin yaşamlarından daha fazla memnun olmalarıdır.⁴⁰

3. EKOLOJİK KURAM BAĞLAMINDA DİNİ GELİŞİM PSİKOLOJİSİ

İnسانوğlu inanmaya dair istidatla dünyaya gelmesine rağmen, bu durum onun dinî gelişim sürecini sağlıklı bir şekilde tamamlaması için tek başına yeterli değildir. Zira dinî gelişimde, biyo-psiko-sosyo-kültürel faktörler iç içe geçmiştir. Ekolojik kuram bağlamında düşünüldüğünde bireyin dinî gelişimi ailesi, okulu, akran grupları, dinî gruplar ve oyun alanları gibi birebir temas halinde olunan mikrosistemden birinci dereceden etkilenir. Bununla birlikte mezosistem, ekosistem, makrosistem ve kronosistem de bireyin dinî gelişimini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemektedir. Başka bir ifadeyle, sistemler arasındaki etkileşimler, bireyin “Allah’ın boyasıyla boyanma”⁴¹ sürecine çift kutuplu bir etkide bulunur.

3.1. MİKROSİSTEM VE DİNİ GELİŞİM

Mikrosistemin en önemli kurumu olan aileye birey, doğduğu andan itibaren istemsiz olarak dâhil olduğu gibi, onun aile bireyleri ile olan deneyimleri sonraki tecrübelerinin de temelini oluşturur.⁴² Bu açıdan bakıldığında bireyin aile fertleriyle kurmuş olduğu ilişkinin rengi, onun fizikî gelişiminde olduğu gibi, dinî ve manevî gelişiminde de büyük bir öneme sahiptir. Zira bireyin dinî inancının şekillenmesinde ve onun dinî dünyaya katılmasında ön önemli dış faktörü ailesi oluşturur. Bununla birlikte eşlerin dinî ritüellerle geçirdikleri zaman ve evliliklerini dinî referanslarla kutsallaştırma dereceleri çocuklarının dinî gelişimlerini olumlu olarak etkileyebilmektedir. Bu yüzden bireyin dinî duygu, düşünce ve davranışlarının nasıl geliştiğine yönelik sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için dinî duyguların bireyin ruh dünyasına nasıl yerleştiğinin anlaşılması gerekir. Bu ise büyük ölçüde çocuğun ilk eğitimini almış olduğu aile yapısının analizi ile mümkün olabilir.

Çocuk genel eğitimle olduğu gibi, din eğitimiyle de şöyle ya da böyle ilk olarak ailede karşılaşır ve bu karşılaşma onun ilk dinî tecrübesini oluşturur. Bu bakımdan, çocuktaki inanma eğiliminin ilk şekillenmeye başladığı yer aile ocağıdır. Zira çocuk her şeyden önce ailesinin dilini, günlük hayatı ve davranış kalıplarını öğrendikten sonra, akran grupları ve okul hayatı ile birlikte sosyal hayata iyice açılmış olur. Böylece çocuk, aileden okula kadar uzanan geniş bir çevrede her gün yeni şeyler görür, duyar ve öğrenir. Bütün bunlar başlangıçtan beri, çocuğu bilinçli veya bilinçsizce şekillendirir.⁴³ Dinî inanış ve yaşayış açısından çocuk için bir model oluşturduğu için

⁴⁰ Bronfenbrenner, “Ecological Models of Human Development”, 40-41.

⁴¹ el-Bakara 2/138.

⁴² Jerry M. Burger, *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, trc. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 224.

⁴³ Kerim Yavuz, “Dinî İnancın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986): 137.

ailenin etkisi, dinî gelişime katkıda bulunan toplumsal bağların en önemlisidir. Böylece dinî inanışlar, değerler ve uygulamalar, ebeveynin şahsında temsil edilen şekliyle çocuğun hayatındaki yerini alır. Bu noktada ebeveyn-çocuk tutumundaki uyum oldukça önem arz eder. Zira güçlü uyumlar ebeveyn etkisini daha da etkili hale getirir. Böylece ailenin çocuğa din ile birlikte, onun arzu, özlem ve isteklerinin eksiksiz tatmin edildiği bir ortam sunması ölçüsünde, çocuk ebeveyninden öğrendiği dinî içselleştirerek, kişiliğinin vazgeçilmez bir parçası haline getirir.⁴⁴ Bu nedenle davranış açısından çocukta ortaya çıkan dinsel tavrın belirlenmesi ve şekillenmesinde çevre ve ailenin etkisi oldukça önemlidir. Zira, aile ve din arasında bir duygu, yapı ve bağ uyumu vardır ve bu uyum, dinsel tavrın teşekkülünde ailenin etkisini baskın bir şekilde ön plana çıkarır.⁴⁵

Ebeveynlerin, çocuklarına yaşamın diğer alanlarında olduğu gibi, dinî konularda vermiş olduğu mesajlar da onların dinî gelişimlerin niteliğini belirleyebilir. Ebeveynlerin din konusunda çocuklarına vermiş olduğu mesajların “karışık ya da tutarsız” olması, çocuğun zihnini karıştırabilmektedir. Zira, bazı anne-babalar çocuklarına dinin önemli olduğunu söylemelerine rağmen, kilise, camii, havra vb. kutsal alan cemaatine katılma gibi dinî davranışlarla çok az meşgul olurlar. Bazı ebeveynler de söz konusu mekânlardaki ritüellere oldukça sık katılabilirler; bazı ebeveynler de Pazar ve Cuma günleri katıldıkları bir saatlik ayinler dışında dine karşı çok az ilgi gösterirler. Başka bir ifadeyle, ebeveynler bazen çocuklarına dinî olanla ilgili olarak, “söylediğimi yap” derlerken; bazen de “yaptığımı yap” derler.⁴⁶ Bu tür ifadelerin çocuğun zihin dünyasında dinî olana dair tutarsızlıkların tohumlarını ekme potansiyeli her zaman mevcuttur.

Ebeveynlerin farklı dinî inanç ve değerlere sahip olması da çocukların farklı değer, inanç ve davranış türlerine sahip olmalarına yol açabilir. Zira din, yetişkinlerin sahip oldukları gönüllülük düzeyleriyle pozitif bir ilişkiye sahiptir. Bu anlamda, dindar bir ebeveynin daha az dindar olan ebeveyne göre çocuklarına prososyal davranış modeli olma olasılığı daha yüksektir. Heaton ve Goodman’a göre ebeveynlerin, çocuklarının sosyal organizasyonlarında dinî değerleri kullanmaya başlamalarıyla dinin etkisi ortaya çıkmaktadır. İfade edilmiş olan sosyal organizasyonlar ise, dinî ritüeller, ergenlik çağı, evlilik, doğum ve ölüm gibi yaşam döngüsündeki önemli anlara işaret eden olaylardır.⁴⁷ Bu nedenle ebeveynlerin ergen dindarlığını “yönlendirme-channeling” aracılığı ile etkilediği ifade edilebilir. Yönlendirme hipotezine göre ebeveynler, dolaylı olarak ergenlerin dinî çıktılarını, onları akran grupları ve okul gibi daha dinî sosyal ortamlara doğru yönlendirerek etkilerler.⁴⁸ Bu anlamda dindarlık algıları yüksek olan çocukların dindar ebeveynlere sahip olma olasılıkları daha fazladır.⁴⁹

⁴⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012),110.

⁴⁵ Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, 87.

⁴⁶ Bader, Christopher D.-Desmond, Scott A., “Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission”, *Sociology of Religion* 67/3 (2006): 314.

⁴⁷ Heaton, Tim B.-Goodman, Kristen L., “Religion and Family Formation”, *Review of Religious Research* 26/4 (1985): 344.

⁴⁸ Jeremy E. Uecker, “Alternative Schooling Strategies and the Religious Lives of American Adolescents”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/4 (2008): 567.

⁴⁹ Vassilis Saroglou v.dğr., “Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/3 (2005): 331.

Mikrosistemin en önemli bileşenlerinden biri de **akran ve akran grupları**dır. Oyun alanları gibi akran grupları da bireylerin kendilerini özgürce ifade edebildikleri platformlardır. Bu platformlarda bireyler birbirlerinden pozitif ya da negatif yönde etkilenebilirler. Bundandır ki Erickson, araştırmacıların akran gruplarındaki arkadaşların, bireylerin dinî gelişimlerini nasıl etkilediği ve bu etkilerin saf bir uyumu/itaati gerektirip gerektirmediğini ya da dinî değerlerin daha derin bir içselleştirmeyi meydana getirip getirmediğini araştırmak için ergen akran ağlarını incelemeleri gerektiğini ifade etmiştir. Yapılacak incelemelerin olası sonuçlarına da değinen Erickson, akran gruplarının ergen dindarlığını etkilemede özellikle de dinî eğitim ve ibadete katılımı etkilemede önemli bir faktör olabileceğine işaret etmiş; ancak bu grupların söz konusu fonksiyonunun dinî eğitimin ezici etkisinin ardına gizlenmiş olabileceğine yönelik bir uyarıyı da ihmal etmemiştir.⁵⁰

Montemayor, ergenlerin ebeveyn ve akranlarıyla geçirmiş oldukları zamanla ilgili yapmış olduğu bir çalışmada, 12-15 yaş arasındaki ergenlerin genellikle kendi ebeveynlerinden ziyade akranlarına yöneldiği sonucuna varmıştır.⁵¹ Ergenlerin niçin ebeveynlerinden ziyade akranlarına daha meyilli olduklarına dair çok yaygın olarak kabul edilmiş bir bakış açısı Bronfenbrenner tarafından sunulmuştur. Bronfenbrenner, ergenlerin anne babalarından almayı isteyip de alamadıkları duygusal destek ve arkadaşlık için akranlarına yöneldiklerini iddia etmiştir. Ona göre, ergenler kaçınılmaz bir şekilde ebeveynlerinden ziyade akranlarına çekici gelmezler; ancak dikkatsiz ve umursamaz anne babalar tarafından bu yöne itilirler.⁵² Bu anlamda ergenlerin akran hayranlığı onların dinî gelişimleri üzerinde ister istemez bir etkiye neden olabilir. Bu açıdan bakıldığında, akranları dindar olarak aktif olmayan öğrencilerin dinle daha az ilgili olma ihtimalleri vardır ve bu öğrencilerin dinî partikularizmde^{53*} azalma olasılığı daha fazladır.⁵⁴ Zira akranların dindarlık düzeyleriyle bireylerin dinî ritüellere katılım oranları arasında pozitif bir ilişki vardır. Uecker'in yapmış olduğu bir çalışmanın bulguları da bu durumu desteklemektedir. Buna göre protestan öğrenciler, dinî inanç ve pratikleri yerleştiren; dinî ve manevî gelişimi cesaretlendiren dindar akran ve yetişkinler tarafından kuşatılmışlardır.⁵⁵

⁵⁰ Joseph A. Erickson, "Adolescent Religious Development and Commitment: A Structural Equation Model of the Role of Family, Peer Group, and Educational Influences", *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/2 (1992): 151.

⁵¹ Raymond Montemayor, "The Relationship between Parent-Adolescent Conflict and the Amount of Time Adolescents Spend Alone and with Parents and Peers", *Child Development* 53/6 (1982): 1512.

⁵² Montemayor, "The Relationship between Parent-Adolescent Conflict and the Amount of Time Adolescents Spend Alone and with Parents and Peers", 1512.

⁵³ *Partikularizm: Kişinin, kendi inançlarının en doğru inanç olduğuna inanması anlamına gelen partikularizm, bir anlamda bir dine mensup olan bireylerin dinler arasında kendisinin mensup olduğu dine verdiği yeri veya diğer dinlere karşı tutumunu ifade eder. (M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 98.

⁵⁴ Lee B. Becker, "Predictors of Change in Religious Beliefs and Behaviors During College", *Sociological Analysis* 38/1 (1977): 72.

⁵⁵ Jeremy E. Uecker, "Alternative Schooling Strategies and the Religious Lives of American Adolescents", *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/4 (2008): 580.

3.2. MEZOSİSTEM VE DİNÎ GELİŞİM

Daha önce ifade edildiği üzere Bronfenbrenner, aile ve okul gibi kurumların etkilerine sosyo-ekonomik durum ya da etnik özelliklerden daha fazla önem atfetmiştir.⁵⁶ Okul, özellikle ergenlik dönemindeki bireyin “bilişsel saadet dönemi”nin sarsıldığı, sorgulandığı ve sonuçta pozitif ya da negatif yönde bir kararın verilebildiği dönemleri de içine alan bir süreci ihtiva eder. Bu nedenle örgün eğitim ile başlayan din derslerinin dinî gelişim veya dinî yöneliş için önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu ifade eden Karaca, hiçbir şeyin teorisiyle pratiğinin aynı olmadığını ve dini öğrenmek ile onu yaşamının da bu bağlamda anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, temel eğitimin ilk yıllarında başlayan din bilgisi dersleri çocuğun ailede öğrendikleriyle okulda öğrendikleri arasındaki farklılıklar nedeniyle düşük düzeyli çatışmalar yaratabilmektedir. Daha yüksek dozlu çatışmalar ise, genellikle ergenlik döneminde yaşanmaktadır. Aynı çelişki ve çatışmaların din hakkında aileden öğrenilenler ile sokakta veya sair sosyal ortamlarda öğrenilen şeyler arasında ortaya çıkan farklılaşmada da yaşanabileceğini ifade eden Karaca, örgün eğitimde verilen din derslerinde dinî bilgi yüklemekten ziyade, dinî ilginin canlı tutulmasının daha etkili bir sosyal dinî motivasyon işlevi görebileceği tavsiyesinde bulunur.⁵⁷

Hökekleli ise, ergenliğe yakın dönemdeki öğrencilerin zihin ve düşünce hayatının gerek derinlik gerekse genişlik yönünden büyük bir kapasite kazandığına dikkat çekmiştir. Ona göre, öğrencilerin bu dönemde bağımsızlık ihtiyaçlarıyla birlikte “tenkitçi düşünce” yeteneği de gelişir. Bununla birlikte ergenlik döneminde öğrenme hayatı içerisinde biri diğerinden çok farklı olan inanma, düşünme ve yorumlama biçimleri, ergenlikteki tenkitçi düşüncenin gelişmesine önemli bir katkı sağlar. Bu nedenle ergende, dinî inançların anlamını ve dinî gerçeklerin mahiyetini zihinsel olarak anlama ve bunları yaşanan hayatla bağdaştırma isteği uyanır. Ancak bu süreç ergen açısından birçok problemi de beraberinde getirir. Zira birçok ergen, toplum hayatının mevcut şartları ve günlük olaylarla okulda öğrendiği birtakım bilimsel teorileri, sahip olduğu dinî inanç ve anlayışla bağdaştırmakta güçlük çeker. Bu durum ergenlerde dinî şüphe ve kararsızlık eğilimlerini ortaya çıkarır.⁵⁸ Bilgilerin farklı kaynaklardan öğrenildiği bu durum, ergenin söz konusu bilgiler arasında bir ilişki kurmasını zorlaştırabileceği için ergende dinî şüphe ve kararsızlık eğilimlerinin ortaya çıkmasına da neden olabilir.

Öte yandan okulda farklı inanç ve düşüncelere sahip olan bireylerin varlığı, ergeni kendi inanç ve değerlerini yakından incelemeye zorlar.⁵⁹ Zira, okul öncesi çocuklarının dinî gelişimi konusundaki inisiyatif büyük ölçüde ailenin kontrolü altındadır. Bu yüzden çocuğun din ile ilgili bilgi ve ilgisi ebeveyninin dine ve çocuğuna gösterdiği ilgiye göre değişmekte olup tekdüze bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte okul öncesi dönemde diğer insanların inanç ve davranışlarındaki farklılıklardan haberdar olmayan çocuklar, herkesin kendileri gibi inanıp davrandıklarını zannederler. Ancak bu durum, çocukların okula başlamalarıyla birlikte değişme ihtimaline kavuşmakta ve okula giden çocuklar, bazı arkadaşlarının din adına veya dinin hilafına farklı inanç ve davranış sergilemeleriyle karşılaştıkları zaman önemli ölçüde şaşkınlık yaşarlar. Örneğin, evde

⁵⁶ Bronfenbrenner, “Ecological Models of Human Development”, 1643-1647.

⁵⁷ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Yayınları, 2011), 92.

⁵⁸ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 267, 271.

⁵⁹ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 271.

Tanrı hakkında konuşmaya alışık olan bir çocuk, aynı şeyi okul arkadaşlarıyla yapmayı denediğinde önemli ölçüde şaşkınlık yaşayabilir. Zira kendisine Tanrı'dan bahsetmiş olduğu arkadaşı o zamana kadar bu kavramı hiç duymamış olabilir.⁶⁰ Bu gibi durumların çocuğun dinî gelişiminin seyrini etkileme potansiyeli her zaman mevcuttur.

3.3. EKOSİSTEM VE DİNİ GELİŞİM

Geniş halk kitlelerini eğlendirmek, bilgi, düşünce, haber, mesaj vb. ileterek onları aydınlatmak, yönlendirmek veya denetlemek gibi amaçlarla kullanılan televizyon, radyo, gazete, dergi gibi **kitle iletişim araçları**⁶¹ ekosistemin en önemli bileşenlerindedir. Kitle iletişim araçlarına son yıllarda internet de eklenmiştir. Kolayca ulaşılabilen internet ortamındaki sosyal medya platformları kitleler üzerinde etkili olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Her ne kadar, kitle iletişim araçları bugün insanların duygu ve düşüncelerini iletmek için kullanılıyor olsalar da, bu araçlarla iletilmiş olan mesajlar gerçek bir iletişim sıcaklığından büyük oranda yoksundur. Buna rağmen insanlar, kendi yaşamlarını dönüştürmek ve öz-kimliklerini (self-identity) oluşturmak için kitle iletişim araçlarını kullanma eğilimindedirler.⁶² Hoover'ın öne sürdüğü gibi, "Medya ve emtia (ticari mal) kültürü, derin ve geri dönüşümsüz bir biçimde anlam ve kimlik uygulamalarına entegre edilmiştir."⁶³ Dolayısıyla dinî kimlik oluşumu da dâhil olmak üzere, bireylerin kimlik oluşturma sürecinde kitle iletişim araçlarının yadsınamayacak bir etkisi vardır.

Kitle iletişim araçları bireyin hayatında çift yönlü güçlü etkiler meydana getirebilecek bir potansiyele sahiptir. Örneğin Allport, kitle iletişim araçlarının etkisinde kalarak çalışmalarının önemli bir bölümünü II. Dünya Savaşı sırasında meydana gelen söylentilerin dinamikleri ve önyargının doğası gibi önemli konulara ayırmıştır.⁶⁴ Oysa ki, aynı kitle iletişim araçları, inanç sistemlerinin binlerce yıldır topluma kazandırdığı değer yargılarını kısa sürede aşındırarak yerine yeni değerler koyabilmektedir.⁶⁵ Bu anlamda Bostancı'nın belirttiği gibi, kitle iletişim araçlarının devreye girmesi, "kitle kültürü" diye isimlendirilen yeni bir kültürel versiyon doğurmuş, bu kültürel versiyonun coğrafyası inanç dünyalarını da etkisi altına almıştır.⁶⁶ Böylece bu etkileşimin bireyin dinî gelişimini de etkileme potansiyeli ortaya çıkmıştır.

Günümüzde oldukça yaygınlaşan kitle iletişim araçları, "yüceltici imalar" içeren yayınları aracılığı ile geniş halk kitleleri üzerinde çoğu zaman beyin yıkamaya benzer bir etki yaratır.⁶⁷ Bu durum özellikle ergenlik dönemi gençliğinin dinî gelişimini olumsuz etkiler. Hall'in ifade ettiği

⁶⁰ Karaca, *Din Psikolojisi*, 66-167.

⁶¹ Mustafa Şengün, "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, (2007), 210.

⁶² Berger, Helen A.-Ezzy, Douglas, "Mass Media and Religious Identity", *Journal for the Scientific Study of Religion* 48/3 (2009): 502.

⁶³ Stuart Hoover, *Religion in the Media Age* (London: Routledge, 2006), 3.

⁶⁴ David M. Wulff, "Din Psikolojisine Genel Bir Bakış-II", trc. Mustafa Koç, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004): 402-403.

⁶⁵ Mustafa Şengün, "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 210.

⁶⁶ Naci Bostancı, "Tartışmalar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 11/1-2 (1998): 78.

⁶⁷ Eileen Barker, *New Religious Movements* (London: HMSO Publications, 1992), 20; M. Ali Kirman, "Beyin Yıkama Teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004):110.

gibi, “Ergenlik, insan ruhunun en iyi ve en kötü dürtülerinin sahip olmak için birbirlerine karşı mücadele ettikleri bir dönemdir.”⁶⁸ Ergenlik döneminin bu hassas yapısı nedeniyle, kitle iletişim araçları suçluluk ve günahkârlık duygularını daha da körükleyerek ergenlerin dinî ve manevî gelişimlerini olumsuz etkilemektedir. Söz konusu nedenlerden dolayı kitle iletişim araçları dinî hayat üzerinde çift kutuplu bir etkiye sahiptir. Örneğin, yaşadığımız çağda gelişen teknolojiyle birlikte birçok insana daha az zaman harcayarak ulaşmanın mümkün olduğu ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla din hakkında bilgi edinmenin eski dönemlere nazaran çok daha kolay olduğu herkes tarafından bilinir. Ancak bu iletişim araçlarının insanları din konusunda bir norm çatışmasıyla karşı karşıya bıraktığı da bir gerçektir. Şöyle ki, medya aracılığıyla birçok din bilgisini milyonların karşısına çıkarmakta ve insanları din konusunda aydınlatmaya çalışmaktadır. Fakat, bu din bilgilerinin belirli konulardaki farklı düşüncelerini topluma aktarmaları, onları dinleyen insanları, sunulan bilgilerin hangilerinin doğru olup olmadığı konusunda şüpheye düşürür.⁶⁹

3.4. MAKROSİSTEM VE DİNİ GELİŞİM

Bireyin dindarlaşma süreci dikkate alındığında, dindarlığın indirgemeci bir anlayışla ele alınmayacak kadar çok bileşenli bir olgu olduğu ve bu nedenle de çok yüzeysel bir bakış açısıyla ele alınmayacağı anlaşılmaktadır. Zira dindarlık, bir taraftan örtük/gizil bir etkileşimle ilişkili olabileceği gibi, diğer taraftan da duyuşsal ve davranışsal süreçlerle ilişkili olabilir. Bununla birlikte dindarlığın, *bilincin kültür temelinde inanılan dinin lehine gelişmesidir* şeklinde ele alınması da mümkündür. Bu anlamda kültür, insan coğrafyasına neyin ekilip-biçileceğini belirleyen unsurlardan biri olduğu için, belki de dinî gelişimi etkileyen en önemli makrosistem bileşenidir. Zira, birey toplumsal ve zihinsel yapısını şekillendiren kültürel çevresinin dışına taşındığında onun dinî duygu ve düşüncesinin anlaşılması oldukça zorlaşır. Allport kültürün bu önemine atfen Konfüçyüs geleneği içerisinde büyümüş bir çocuğun herhangi bir yardım almadan Batının hâkim inancı olan Hıristiyanlığın karmaşık teolojik inançlarına ulaşabilme ihtimalini çok zayıf görmektedir. Bu nedenle, özellikle çocukluk döneminde kültürün benimsenmesi şüphe götürmez bir biçimde dinî arayışın önemli bir kaynağını oluşturur. Allport’a göre bütün ülkelerdeki sosyal eğitim çocuğu kabilesel ritüelleri kişisel alışkanlıklara dönüştürmeye yönelir. Böylece çocuğa ilk öğretilen dinî pratikler onun için bir anlam taşımamakta ya da çocuk bu dinî pratiklere daha sonradan sahip olunması gereken bir anlayış olarak bakmaktadır. Zira çocuk, ailesi ya da kabilesinin uğraştığı bir şey olarak görmesinden dolayı dinî ritüelin gerektirdiği davranışları öğrenmeyi ister. Böylece o, söz konusu ritüeli kendisine sevgi, güven ve destek veren kişilerle özdeşleşmesini daha güçlü kılacak bir araç olarak düşünür.⁷⁰

Çocuklar bir izolasyon sistemi içinde bilişsel gelişimlerini sağlayamazlar. Zira onların düşünceleri etraflarında işittikleri dile sıkı sıkıya bağlıdır.⁷¹ Bu dil ise, kültür tarafından çocuğa tek-lifsizce sunulur. Çocuğa sunulmuş olan bu dil aynı zamanda kültürün içerisinde var olan din dilini

⁶⁸ G. Stanly Hall, “Ergenlik Yeniden Doğmaktır”, *Psikoloji Kitabı*, trc. Emel Lakşe (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2012), 47.

⁶⁹ Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 140, 142.

⁷⁰ Gordon W. Allport, *Birey ve Dini* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 43.

⁷¹ Maureen A. Callanan, “Cognitive Development, Culture, and Conversation: Comments on Harris and Koenig’s “Truth in Testimony: How Children Learn about Science and Religion”, *Child Development* 77/3 (2006): 525.

de ona sunar. Bu nedenle din dilinin taşıyıcısı olan kültür bireyin dinî gelişimini de yakından ilgilendirir. Böylece bir kültürel ortamda yaşamaya başlayan çocuk, kendi bireysel dindarlığını oluşturmak için ilk adımı da atmış olur. Zira, din bir kültürü etkilerken, o kültürde dünyaya gelen her birey kendinden önce hazır bulduğu kültürdeki dinî olan her şeyden etkilenir. Çünkü bireyin dindarlığı varlığını sürdürmüş olduğu kültürden etkilenme derecesine göre sürekli bir oluşum ve yapılanma halindedir. Bu anlamda kültürün bireye din ve dindarlığa dair bir şey sunmadığı durumlarda bireysel dindarlığın gelişme ihtimali oldukça zordur. Şöyle ki, dünyaya gözlerini açan her birey, kendisini bir dinî geleneğin ve kültürün içerisinde bulur. Dinî sözler ve telkinlerle karşılaşan birey, dinî nesne ve mekânları müşahade eder, dindar insanlarla görüşür ve onlarla iletişim içerisinde yaşamını sürdürür. Dinî konular hakkında ailesinden ve çevresinden çeşitli bilgiler öğrenir; ibadetlerini yerine getiren insanları görür ve zaman zaman kendisi de bu ibadetlere katılır.⁷² Bütün bunlardan sonra birey, tecrübe dünyasına dâhil olan dini içselleştirme durumuna göre dindarlığın lehine ya da aleyhine bir bilişsel yapılanma sürecini oluşturmaya koyulur.

Esasen din bir taraftan kültürel yapılanmaya katkıda bulunurken, diğer taraftan ise onu zenginleştiren ve koruyan oldukça önemli bir faktördür. Bu anlamda dinin en önemli fonksiyonu kültürü tutarlı ve güçlü bir sistem etrafında birleştirip bütünleştirmektir. Çünkü din, kültürün içindeki unsurlardan bir unsur değil, bilakis onu aşan ve organize eden çok daha güçlü bir değerler sistemidir. Bu bakımdan bireyin dinî kültür ile tanışması, aynı zamanda din ile tanışması anlamına gelir.⁷³ Zira dinî sistemler bir kültürün diğer unsurlarından tamamen bağımsız değerlerdir ve din kültürün diğer bileşenlerine sıkı sıkıya entegre edilmiş durumdadır. Bu sebeple kültür temelden tamamen değişmedikçe bir dini diğer bir dinin yerine ikame etmek olanaksızdır ve dinin ilmiği sosyal ve ekonomik yapıya sıkı sıkıya geçmiş durumdadır.⁷⁴ Bu nedenle her birey, içinde yaşadığı toplumun kültür değerlerine uygun bir şekilde gelişim gösterir. Kültürde yer alan dinî değerler de aynı şekilde çocuklara transfer edilir. Bu bakımdan bir ferdin dinî duygu ve davranışları genel olarak kendisine sunulan formun bir kopyasıdır.⁷⁵ Başka bir ifadeyle, kültürün bireysel dindarlığın oluşum ve gelişim süreçlerini etkilemesi kaçınılmazdır. Zira her birey kendi kültürünün rengini taşır.

3.5. KRONOSİSTEM VE DİNİ GELİŞİM

Zaman boyunca kişilerin gelişimi üzerinde devam eden ve değişen etkilerin incelendiği kronosistemde yaşam dilimi oldukça önemlidir. Bu nedenle savaş ve ekonomik kriz dönemlerinde intihar davranışlarının artmasında kronosistemin etkili olduğu düşünülmektedir.⁷⁶ Şüphesiz ki, bu sistemde meydana gelen olayların tek başına bireylerin dinî gelişimini etkilediğini düşünmek mümkün olmadığı gibi, aksini iddia etmek de mümkün değildir. Zira kronosistemin, bireylerin dinî gelişimlerini etkileme potansiyeli her zaman mevcuttur. Bu sistemin önemli bir bileşenini oluşturan boşanma olayında söz konusu potansiyelin izlerini görmek mümkündür. Çünkü anne-baba, kardeş ve diğer insanlarla duygusal bağ kurmayı öğrenmek, bireyin gelişim ödevlerinden

⁷² Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 42.

⁷³ Karaca, *Din Psikolojisi*, 90.

⁷⁴ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 32.

⁷⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 118.

⁷⁶ Gençtanırım, "Bireysel Farklılıklar", 254.

birdir ve bu ödev boşanmayla birlikte aile bütünlüğü değişikliğe uğrayan çocuklar için özel bir anlam taşır. Sürekli olarak artan boşanma oranlarına bağlı olarak git gide daha fazla çocuk gelişiminin bu ek yükü ile başa çıkmak zorundadır. Bununla birlikte, çocuklar ebeveynlerinin ayrılmasına/boşanmasına, suçluluktan (sorumluluğun kendilerinde olduğu duygusundan) kızgınlığa (anne-babadan birini ya da her ikisini birden suçlamaya) ve yadsımaya (hiçbir şey olmamış gibi davranmaya) kadar değişik biçimlerde tepkiler gösterirler. Bu tepkiler çocuğun cinsiyetine, yaşına, ebeveyninin durumu ele alış tarzına göre farklılık gösterir.⁷⁷

Boşanma gibi negatif yaşam olaylarının özellikle bebeklik, çocukluk ve ergenlik dönemi bireylerinin yaşamları üzerinde travmatik olabilecek etkileri vardır. Bu etkilerden bireyin ilk ve en derin tecrübe alanlarından olan dinî inanç ve dindarlık gelişimleri de nasibini alır. Zira, anne-babanın boşanması çocuğun dinî kimliğinin değişme olasılığını da beraberinde getirir. Bu nedenle boşanma dinî değişim olasılığının en önemli ve en güçlü yordayıcılarından. Yapılan çalışmalarda bu yönde güçlü bulguların olduğu görülür. Buna göre, çocukluk döneminde anne-babası boşanmış olan bir çocuğun bu tecrübesi onun değişim ve dönüşüm olasılığını yaklaşık olarak % 62 oranında arttırır. Bu bulgu “çocukluk dönemindeki ebeveynin boşanması hem aileyi hem de toplumu bozarak dinî bağları zayıflatır” şeklindeki bir hipotezi de desteklemektedir.⁷⁸

Boşanma acı verici ve rahatsız edicidir. Nispeten erken yaşlarda ebeveynlerinin boşanmasına şahit olmuş ve boşanma sonrası durumu tecrübe etmiş olan çocuklar, ebeveynlerine dair hayranlık duygusu yanında onların manevî bilgelik ve rehberlik etme yeteneğine güven duymayı sürdürme konusunda zorluk yaşayabilirler. Bununla birlikte çocuklar, boşanmış olan ebeveynlerinin ahlâkî kesinliğini ve dinî alanlardaki rehberliklerini takip etmek istemeyebilirler ya da bu durum mümkün olmayabilir. Buna mukâbil, boşanma sonrası hayata küsmüş ebeveynler, çocuklarının kafa karışıklığı ve hayal kırıklığı duygularını eski eşlerini açıkça eleştirerek daha da körükleyebilirler.⁷⁹ Boşanmanın çocuklar üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmalarda söz konusu olumsuzlukların birçoğu ile ilgili değerli bilgiler elde edilmiştir. Bu çalışmaların birinde boşanmanın din değiştirmeye üzerindeki etkisi incelenmiştir. Buna göre, din değiştirenlerin yaklaşık %30'unun boşanmalar nedeniyle 4-5 yaşlarından itibaren babalarıyla hiçbir bağlarının olmadığı tespit edilmiştir. Boşanmış ebeveynler, kimliklerini ve hayata dair anlam duygularını yitirebilecekleri gibi, gelecek algıları da belirsizleşebilir.⁸⁰ Bu ruh haline sahip ebeveynlerin ise çocuklarının dinî gelişimine olumlu anlamında verebilecekleri pek bir şey yok gibidir. Bu açıdan düşünüldüğünde, evlilik, boşanma ve yeniden evlenmenin dinî grup bileşenleri açısından derin anlamları ve etkileri vardır. Bu bakımdan evlilik, boşanma ve yeniden evlenme gibi yaşam döngüsü

⁷⁷ Gander, Mary J.-Gardiner, Harry W., *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, trc. Ali Dönmez v. dğr. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010), 309.

⁷⁸ Lawton, Leora E.-Bures, Regina, “Parental Divorce and the “Switching” of Religious Identity”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/1, (2001):104.

⁷⁹ Jiexia Elisa Zhai v.dğr., “Parental Divorce and Religious Involvement among Young Adults”, *Sociology of Religion* 68/2 (2007):128.

⁸⁰ Köse, Ali-Ayten, Ali, *Din Psikolojisi* (İstanbul:Timaş Yayınları, 2012), 146., 153-154.

olaylarının zamanlaması ve sıklığındaki dramatik değişimler göz önüne alınmadan din ve aile arasındaki bağlantının anlaşılması oldukça zordur.⁸¹

Birçok ebeveyn boşandıktan sonra yeniden evlenmekte ve çocuklar kendilerini karma ya da yeniden kurulmuş ailelerde bulmaktadır. Bu durum onlar için yeni ilişkiler kurulmasını ve yeni rollerin oynanmasını gerekli kılar.⁸² Bu ise, çocukluk dinî gelişiminde olduğu gibi yetişkin dinî gelişimini de olumsuz etkileyebilir. Çünkü, yetişkinlikteki dinî örgütsel bağlılık ve katılım yoğunluğu, bir şekilde çocukluk ve ergenlik dönemindeki ailenin sosyalizasyon sürecine bağlıdır.⁸³ Bu sosyal organizasyonun niteliği ise, ailenin yapısıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Şöyle ki, ebeveynin evlilik mutluluğu ve aile yapısı yetişkin çocukların dindarlığını da etkilemektedir. Mutluluk düzeyleri yüksek olan evli çiftlerin oluşturduğu ailelerde yetişen çocukların dindarlık düzeyleri, üvey ailede yetişen çocukların dindarlık düzeylerine göre daha yüksektir. Bu tür bulgular, negatif ebeveyn ilişkilerinin dinî organizasyon üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğunu gösterir. Bununla birlikte dindarlık mirası, çocuğun biyolojik ebeveynlerin oluşturduğu yüksek düzeyli evlilik mutluluğunun olduğu ortamlarda daha iyi bir gelişim gösterebilir.⁸⁴

SONUÇ VE ÖNERİLER

Dinî gelişimin karakteristik özelliklerinin belirlenmesi için pek çok çalışma yapılırken, bu karakteristik özelliklerin etkilenmiş olduğu ekolojik sistemler üzerinde pek fazla durulmamıştır. Oysa ki, bireyi yaşadığı çevreden koparıp almak mümkün olmadığı gibi, onu yatay ve dikey hareketlilik içerisinde karşılaştacağı olaylardan, yaşam boyu dinî gelişimini etkileyebilecek durumlardan izole etmek de pek mümkün değildir. Bu nedenle ekolojik faktörleri dikkate almaksızın, yapılan çalışmalar, bireylerin dinî gelişiminin bir bütün olarak anlaşılmasını engelleyici bir durum arz edebilir.

Bireyin dinî gelişim özelliklerinin tüm yönleriyle anlaşılabilmesi için, onun kalıtsal özelliklerinin yanında psiko-sosyal özelliklerini etkileyebilecek olan ekolojik sistemlerin de dikkate alınması ve konuda empirik çalışmaların yapılması faydalı olabilir. Bu bağlamda farklı ekolojik sistemlerin baskın olduğu değişik gruplarla yapılacak olan kesitsel ve boylamsal çalışmaların karşılaştırılmalarının bu konuda aydınlatıcı bilgiler verebileceği düşünülmektedir. Bununla birlikte araştırmacılar özellikle tecrübî çalışmalarda örneklem grubunun özelliklerini ifade eden ve bağımsız değişken olarak kullanılan cinsiyet, yaş, medenî durum, eğitim düzeyi, meslek grupları ve sosyo-ekonomik düzey gibi değişkenlerin dindarlık düzeyleri ile ilişkilerini analize tabi tutarken çok dikkatli olmak durumundadırlar. Zira her ne kadar söz konusu değişkenlerin dindarlık düzeyleri üzerinde etkileri olsa da *ekolojik kuram* dikkate alınmadan söz konusu değişkenlerin bağımlı değişkenler üzerindeki etkilerinin anlaşılması sınırlı kalabilir.

⁸¹ Heaton, Tim B.-Goodman, Kristen L., "Religion and Family Formation", *Review of Religious Research* 26/4 (1985): 344.

⁸² Gander-Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, 333.

⁸³ Zhai v.dğr., "Parental Divorce and Religious Involvement among Young Adults", 140.

⁸⁴ Scott M. Myers, "An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context", *American Sociological Review* 61 (1996): 864.

KAYNAKÇA

- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1980.
- Atkinson, Rita L.-Atkinson, Richard C.- Smith, Edward E.- Bem, Daryl J. - Nolen-Hoeksema, Susan. *Psikolojiye Giriş*. Trc. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2010.
- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Bader, Christopher D.-Desmond, Scott A. "Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission". *Sociology of Religion* 67/3 (2006): 313-329.
- Barker, Eileen. *New Religious Movements*. London: HMSO Publications, 1992.
- Becker, Lee B. "Predictors of Change in Religious Beliefs and Behaviors During College". *Sociological Analysis* 38/1 (1977): 65-74.
- Berger, Helen A.-Ezzy, Douglas. "Mass Media and Religious Identity: A Case Study of Young Witches". *Journal for the Scientific Study of Religion* 48/3 (2009): 501-514.
- Bronfenbrenner, Urie. "Ecological Models of Human Development". *International Encyclopedia of Education*. Ed. T. Husen-N. Postlethwaite. 3: 1643-1647. Oxford: Elsevier, 1994.
- Bronfenbrenner, Urie. "Toward an Experimental Ecology of Human Development". *American Psychologist* (Temmuz-1977): 513-531.
- Buluş, Abdulkadir-Kabaklarlı, Esra. "1929 Ekonomik Buhranı ile Son Dönem Global Krizin Karşılaştırılması". *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 10/19 (2010): 1-22.
- Burger, Jerry M. *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. Trc. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Büyüköztürk, Şener-Çakmak, Ebru Kılıç-Akgün, Özcan Erkan-Karadeniz, Şirin-Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Bostancı, Naci. "Tartışmalar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 11/1-2 (1998): 76-78.
- Callanan, Maureen A. "Cognitive Development, Culture, and Conversation: Comments on Harris and Koenig's "Truth in Testimony: How Children Learn about Science and Religion". *Child Development* 77/3 (2006): 525-530.
- Erickson, Joseph A. "Adolescent Religious Development and Commitment: A Structural Equation Model of the Role of Family, Peer Group, and Educational Influences". *Journal for the Scientific Study of Religion* 31/2 (1992): 131-152.
- Elder, Glen H. *Children of The Great Depression: Social Change in Life Experience*. Colorado, Oxford: Westview Press, 1999.
- Gander, Mary J.-Gardiner, Harry W. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. Trc. Ali Dönmez-H. Nermin Çelen-Bekir Onur. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010.
- Gençtanırım, Dilek. "Bireysel Farklılıklar". *Eğitim Psikolojisi*. Ed. Şerife Işık Terzi. 249-286. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Gençtanırım, Dilek. "Ergen İntiharlarının Önlenmesi: Ekolojik Bakış Açısı". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2015): 151-164.
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. New York: A Crossroad Book, The Seabury Press, 1968.
- Heaton, Tim B.- Goodman, Kristen L. "Religion and Family Formation". *Review of Religious Research* 26/4 (1985): 343-359.

- Hoover, Stuart. *Religion in the Media Age*. London: Routledge, 2006.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Freud, Sigmund. *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. Trc. Emir Aktan. Ankara: Alter Yayıncılık, 2012.
- Fowler, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning*. New York: Harper One, A Division of Harper Collins Publishers, 1995.
- Hall, G. Stanly. "Ergenlik Yeniden Doğmaktır". *Psikoloji Kitabı*. Trc. Emel Lakşe. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2012.
- Jeeves, M. A. "Din Psikolojisi". Trc. Ahmet Albayrak. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010): 275-286.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Yayınları, 2011.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Karaca, Faruk. *Yabancılaşma ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kirman, M. Ali. "Beyin Yıkama Teorileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004): 107-132.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Köse, Ali-Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Lawton, Leora E.-Bures, Regina. "Parental Divorce and the "Switching" of Religious Identity". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/1 (2001): 99-111.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- Montemayor, Raymond. "The Relationship between Parent-Adolescent Conflict and the Amount of Time Adolescents Spend Alone and with Parents and Peers". *Child Development* 53/6 (1982): 1512-1519.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Myers, Scott M. "An Interactive Model of Religiosity Inheritance: The Importance of Family Context". *American Sociological Review* 61 (1996): 858-866.
- Obalar, Selda-Ada, Sefer. "Ekolojik Bakış Açısı ve Sosyal Kapital Kuram Çerçevesinde Öğrencilerin İlk Okuma Yazma Becerilerinin İncelenmesi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 32 (2010): 141-168.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011.
- Özenç, Emine Gül-Doğan, M. Cihangir. "Ekolojik Kurama Dayalı İşlevsel Okuryazarlık Yaşantısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Edam, Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, Educational Sciences: Theory and Practice* 14/6 (2014): 2239-2258.
- Pratt, James Bissett. *The Religious Consciousness: A Psychological Study*. New York: The Macmillan Company, 1921.
- Uecker, Jeremy E. "Alternative Schooling Strategies and the Religious Lives of American Adolescents". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/4 (2008): 563-584.
- Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim: Gelişim Psikolojisi*. Trc. Galip Yüksel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

- Saroglou, Vassilis - Pichon, Isabelle - Trompette, Laurence - Verschueren, Marijke- Dearnelle, Rebecca. "Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings", *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/3 (2005): 323-348.
- Schultz, Duane P.-Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. Trc. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Trc. John Oman. Digital Edition, 2006.
- Şengün, Mustafa. "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 201-221.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012.
- Watson, John B. *Behaviorism*. Norton, New York: y.y., 1930.
- Wulff, David M. "Din Psikolojisine Genel Bir Bakış-II". Trc. Mustafa Koç. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/4 (2004): 401-409.
- Yavuz, Kerim. "Dinî İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986): 129-142.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12 Yaş)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1987.
- Zhai, Jiexia Elisa-Ellison, Christopher G.-Glenn, Norval D.-Marquardt, Elizabeth. "Parental Divorce and Religious Involvement among Young Adults". *Sociology of Religion* 68/2 (2007): 125-144.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1457-1482

Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları

The Disabled People's View Towards Being Disabled And Their Approach Towards Religion

Vehbi Ünal

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı

Associate Professor, Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Litareture, Department of Social Service

Sivas, Turkey

vunal@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3827-6339

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Nisan / April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Eylül / September 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1457-1482.

Atıf / Cite as: Ünal, Vehbi. "Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1457-1482-.

<https://doi.org/10.18505/cuid.440470>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

www.dergipark.gov.tr/cuid

The Disabled People's View Towards Being Disabled And Their Approach Towards Religion

Abstract: Events such as industrialization, population growth and old age have made the disability more visible. We think that the disabled people's attitude towards being disabled and religion is an important issue to be investigated in terms of formation of the social sensitivity about the learning of the thoughts of disabled people. In this context, it is aimed to investigate the function of the religion in terms of how the disabled identify, understand and overcome the problems related to being disabled. The sample of the study consisted of 58 people, 20 (34.5%) female and 38 (65.5%) male. Semi-structured interview technique was used as the research qualitative research method and descriptive analysis technique was used in the analysis of the data. In the article, the relation between disability and religion has been tried to be understood in terms of sociology of religion in the context of functionalist approach. In general, disabled people evaluate disability (81.1%) as "examination", (10.3%) as "problem" and (8.6%) as "difference". It is concluded that religion affects the thoughts of disabled person in a positive way to understand and accept the disability. It has been seen that the disabled people have applied to the state, social support systems and spiritual values to overcome their problems. However, it is the duty of all social institutions to increase the social sensitivity to the disabled people.

Summary: Events such as industrialization, population growth and old age have further increased disability. It is important that the social sensitivity towards disabled people and disabled people's thoughts about disability should be learned. We think that the disabled people's attitude towards being disabled and towards religion is an important issue to be investigated. In this study, the functions of religion to overcome the problems related to the disability and the way how the disabled people define and understand the disability will be investigated. In this context, we think that an individual's overcoming the problems related to disability is an important issue that should be examined in terms of religion-referenced behavior.

The sample of the study consisted of 58 people, 20 (34.5 %) female and 38 (65.5 %) male. Semi-structured interview technique was used as the research qualitative research method and descriptive analysis technique was used in the analysis of the data. In the article, the relation between disability and religion has been tried to be perceived in terms of sociology of religion in the context of functionalist approach.

It is a fact that various approaches to disability in various societies have been made during the historical process. These approaches are known as moral, medicinal/medical, social, human rights and limitative models. Each of these approaches points to a specific direction and problems of disability. In other words, each model handles and predicts a different dimension of the subject.

According to *the Qur'ān*, disability means not to be in a bodily sense, but to stay away from the truth and expressed in the way of not seeing the truth, not grasping and not hearing, that is, figuratively meaningful. Again from the point of view of *the Qur'ān*, the first cause of disability comes to people through the divine will and test. The others are due to people's own mistakes.

The changing paradigm shift with the enlightenment process has changed the way people view each other. In this context, with the thought and modernization of enlightenment, people's view of human beings and environment has changed. The body which is thought as the trust of God

has turned into a body in which one is his proprietor. Therefore, this situation brought the contest, the debate, the comparison and the alienation together.

Today, people with disabilities face many financial, spiritual, social and cultural problems. Poverty arising from unemployment, livelihood, accommodation constitute financial problems that are the first to come to mind; access to places of worship, instruction of worship, fulfillment of worship, lack of spiritual care and support constitute spiritual problems; education, health, access and social exclusion constitute social and cultural problems.

Disabled people ask themselves these questions related to disability: Why did it happen to me? If it is a test, why do not I start the test on equal conditions with healthy people? Here the disabled person consults the religion to understand and find an answer to the situation that he is in. Because religion is an important factor that responds to the search for meaning, it reduces the feeling of deprivation, and fulfills the task of compensation mechanism. In addition to this, religion gives life a goal and power to the person to overcome the problems he encounters with.

In our research on the relationship between disability and religion, religion as in many subjects has contributed positively to the individual's view towards the fact of disability and to overcome some problems. For example, as a result of the research, the participants evaluated "disability" (81.1 %) as 'test' (10.3%) as 'problem' and (8.6 %) as 'difference'.

They answered the question 'How has the disability affected your religious thoughts?', 71% of the participants expressed that it has affected in a positive way (as a test, made me closer to God, increased my loyalty to God, a motivation source). Besides, 23 % of the participants expressed that it hasn't caused any changes (already believed, fate, disability isn't an obstruct to worship) and 6 % of the participants expressed that it has affected in a negative way (my life is upside down, I am questioning this situation).

In addition to those who answered the question 'Has the disability affected your life?' in a 'positive' way, there is a considerable amount of people who said that the entrances of the mosques are not suitable for the disabled people. In addition, the disabled people stated that they have problems with the way of worshipping (orthopedically disabled), listening to *the Qur'ān*, hearing the azan (hearing impaired), and cannot go to the mosques and cannot fast because of the health problems, all of which have affected their religious life in a 'negative' way.

We can gather the answers given to the question in three categories about what kind of behaviors the disabled people do to overcome/eliminate problems. The first is that they receive a variety of services and assistance by applying to the state for material support in order to overcome the problems related to disability and the second is that the social support services are mainly given within the family and friends, and the third is they worship, pray and fast, which are must of Islam, to eliminate the spiritual distress.

The rate of people, whose answers are 'positive' to this question 'Does your religious belief have an effect to deal with the disability?' because they believe the afterlife and who say they feel relieved by praying and worshipping, is very high (95%). Moreover, it is remarkable that the ones say they are 'not positive' still explain this with religious concepts such as test and examination which require patience. In short, religion relieves disabled people by fulfilling the task of compensation mechanism with understanding disability and overcoming problems.

Almost half of the participants (45%) said no to the following question: Is there any kind of material/spiritual support given to you by the religious officials or religious people in your community? Some factors affecting this situation are that religious officials have no knowledge and education about how to treat disabled people and how to help them.

As a result, disabled people face various financial and spiritual problems. They consult religion to solve some of these problems. The vast majority of the disabled consider disability as a test and a fate. Therefore, religion plays an important role for disabled people to understand disability and cope with it. Besides, disabled people have stated that they face various problems in fulfilling their worship and in accessing the places of worship. In this context, physically disabled people also need the supportive power of religion just like other disabled people.

Keywords: Sociology of Religion, Disabled, Disability, Religion, Piety, Overcoming

Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları

Öz: Sanayileşme, nüfus artışı ve yaşlılık gibi olgular engelliliği daha görünür hale getirmiştir. Engelliler ile ilgili toplumsal duyarlılığın oluşması ve bizzat engellilerin bu konudaki düşüncelerinin öğrenilmesi önemlidir. Engellilerin engelliliğe ve dine yaklaşımlarının da araştırılması gereken bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda engellilerin engelliliği nasıl tanımladıkları, anlamlandırdıkları ve engellilikle ilgili sorunları aşmada dinin fonksiyonunun araştırılması amaçlanmıştır. Araştırmanın örneklemini 20 (%34,5)'si kadın, 38 (%65,5)'i erkek olmak üzere toplam 58 bedensel engelli kişilerden oluşmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği, verilerin çözümlenmesinde ise betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Makalede engellilik, din ilişkisi, din sosyolojisi bakış açısıyla, işlevselci yaklaşım bağlamında ele alınıp *anlaşılmaya* çalışılmıştır. Engelliler genel olarak engelliliği (%81,1) “sınav”, (%10,3) “sorun” ve (%8,6) “farklılık” olarak değerlendirmektedirler. Dinin engelliliği kabullenmede ve anlamlandırmada engellilerin düşüncelerini olumlu yönde etkilediği sonucuna varılmıştır. Engellilerin sorunlarını aşmak için devlete, sosyal destek sistemlerine ve manevi değerlere müracaat ettikleri görülmüştür. Ancak engellilere yönelik toplumsal duyarlılığın artırılması için tüm toplumsal kurumlara görev düşmektedir.

Özet: Sanayileşme, nüfus artışı ve yaşlılık gibi olgular engelliliği daha da artırmıştır. Engelliler ile ilgili toplumsal duyarlılığın oluşması ve bizzat engellilerin bu konudaki düşüncelerinin öğrenilmesi önemlidir. Engellilerin engelliliğe ve dine yaklaşımlarının da araştırılması gereken bir konu olarak düşünmekteyiz. Bu çalışmada engellilerin engelliliği nasıl tanımladıkları, anlamlandırdıkları ve engellilikten kaynaklanan sorunları aşmada dinin işlevleri araştırılacaktır. Bu bağlamda bireyin engellilikle ilgili bazı sorunları aşmada dini referanslı davranışlarının incelenmesi gereken önemli bir husus olduğunu düşünmekteyiz.

Araştırmanın örneklemini 20 (%34,5)'si kadın, 38 (%65,5)'i erkek olmak üzere toplam 58 bedensel engelli kişilerden oluşmaktadır. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği, verilerin çözümlenmesinde ise betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Makalede engellilik din ilişkisi, din sosyolojisi bakış açısıyla, işlevselci yaklaşım bağlamında ele alınıp *anlaşılmaya* çalışılmıştır.

Tarihi süreç içerisinde çeşitli toplumlarda engellilere çeşitli şekilde yaklaşımlarda bulunulduğu bir gerçektir. Bu yaklaşımlar moral, tıbbi/medikal, sosyal, insan hakları ve sınırlılık modeller olarak bilinmektedir. Bu yaklaşımların her biri engelliliğin belirli bir yönüne ve sorunlarına işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle her bir model konunun farklı bir boyutunu ele almakta ve öncelikle-

Kur'an'a göre engellilik bedensel anlamda değil gerçeği görmeme, akletmeme ve iştimmeme şeklinde ifade edilen hak ve hakikatten uzak kalmayı ifade etmektedir yani mecazi anlamdadır. Yine Kuran açısından bakıldığında engelliliğin insanların başına gelme sebeplerinin birincisi ilâhî irade ve imtihan gereğidir. Bir diğeri ise insanların kendi hatalarından kaynaklanmaktadır.

Aydınlanma süreciyle birlikte değişen paradigma değişimi insanların da birbirine olan bakışını değiştirmiştir. Bu bağlamda aydınlanma düşüncesi ve modernleşme ile birlikte insanın insana ve çevreye olan bakışı değişmiştir. Allah'ın emaneti olarak düşülen bedenden, kişinin kendi sahibi/maliki olduğu bir bedene dönüşmüştür. Dolayısıyla bu durum yarışmayı, çekişmeyi, kıyaslamayı ve ötekileştirmeyi de beraberinde getirmiştir.

Günümüzde engelliler maddi, manevi, sosyal ve kültürel birçok sorunla karşılaşmaktadırlar. İş, istihdamdan kaynaklanan yoksulluk, geçinme, barınma, imar ilk akla gelen engellinin karşılaştığı maddi; ibadet yerlerine ulaşım, ibadetlerin öğretimi, ibadetin yerine getirilmesi, manevi bakım ve destek yoksunluğu manevi; eğitim, sağlık, erişim, sosyal dışlanma ise sosyal ve kültürel sorunları oluşturmaktadır.

Engelliler engellikle ilgili olarak neden benim başıma geldi? İmtihan ise sağlıklı insanlarla niçin eşit şartlarda başlamıyorum? Sorusunu kendilerine sormaktadırlar. İşte içinde bulunduğu durumu anlamlandırma ve cevap bulmada engelli dine müracaat etmektedir. Çünkü din insanın anlam arayışına cevap veren, mahrumiyet duygusunu azaltan, telafi mekanizması görevi yerine getiren önemli bir faktördür. Ayrıca din hayata gaye kazandırarak insanın karşılaştığı zorlukları aşmada ona güç vermektedir.

Engellilik ile din arasındaki ilişkiye yönelik araştırmamızda din birçok konuda olduğu gibi bireyin engellilik olgusuna bakışını ve bazı sorunları aşmada olumlu yönde katkı sağladığını söyleyebiliriz. Örneğin araştırma sonucunda katılımcılar engelliliği (% 81,1) "sınav", (%10,3) "sorun" ve (%8,6) "farklılık" olarak değerlendirmektedirler.

Engellilik dini düşüncenizi nasıl etkiledi? sorusuna büyük bir oranda (%71) *olumlu* şekilde etkilediğini (sınav olarak, Allah'a daha yakınlaştırdığı, Allah'a bağlılığı artırdığı, motivasyon kaynağı olduğu) belirtenlerin yanı sıra (%23)'ü "*değiştirmedini*" (zaten inanıyordum, kader, engellilik ibadetlere mani değildir) ve (% 6) 'sı da "*olumsuz*" (hayatım alt üst oldu, bu durumu sorguluyorum) şekilde etkilediğini ifade etmişlerdir.

Engellilik dini yaşantınızı etkiledi mi sorusuna dini yaşayışı "*olumlu*" yönde daha fazla etkilediğini ifade edenlerin yanı sıra camiye girişlerin engellilere uygun olmadığını belirtenler de azımsanmayacak kadar fazladır. Ayrıca engelliler ibadetlerin yapılaş şekillerini yerine getirmede zorlandıkları (ortopedik engelliler), kuranı dinlemek, ezanı duymak (iştimmengelliler) gibi sorunlarla karşılaştıklarını sağlık sorunları nedeniyle camiye gidememe ve oruç tutamama gibi nedenlerle "*olumsuz*" yönde dini yaşayışı etkilediğini belirtmişlerdir.

Engelliler sorunlarını aşmak/ hafifletmek adına ne tür davranışlarda buldukları ile ilgili soruya verilen cevapları üç kategoride toplayabiliriz. Birincisi, engellilikle ilgili sorunları aşmak/ hafifletmek için *maddi* anlamda devlete müracaat ederek çeşitli hizmet ve yardımlar aldıklarını, ikincisi, *sosyal destek* hizmetlerini ağırlıklı olarak aile ve arkadaş içerisinde verildiğini, üçüncüsü ise, *manevi* anlamda ise sıkıntılarını gidermek adına İslam dinin gereği olan namaz, oruç dua gibi çeşitli ibadetler yaptıklarını belirtmişlerdir.

Engellilikle başa çıkmada dini inancınızın bir etkisi oldu mu? Sorusuna katılımcıların ibadet ve dua ederek rahatladıklarını, ahiret inancı dolayısıyla bu duruma “pozitif” baktıklarını ifade edenlerin oranı (%95) oldukça yüksektir. Ayrıca “*olmadığımı*” belirtenler ise sınav, kader dolayısıyla sabredilmesi gereken bir durum olarak yine dini kavramlarla açıklamaları dikkat çekicidir. Kısacası din engelliliği anlamlandırma, sorunları aşmada, telafi mekanizması görevini yerine getirerek engellileri rahatlatmaktadır.

Çevrenizdeki din görevlilerin ya da dindar kimselerin size herhangi bir maddi/manevi desteği oldu mu? Sorusuna yaklaşık yarıya yakını (%45) olmadığını belirtmiştir. Bu duruma etki eden faktörler ise din görevlilerinin engellilere nasıl davranacağı konusunda bilgi sahibi olmaması, eğitim almaması, nasıl yardımcı olacağını bilememesi etkili olmaktadır.

Sonuç olarak engelliler maddi manevi çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Bu sorunların bir kısmını çözmek için dine müracaat etmektedirler. Engellilerin büyük bir çoğunluğu bunu bir *imtahan ve kader* olarak değerlendirmektedirler. Dolayısıyla din engellilerin engelliliği anlamlandırma ve sorunlarla başa çıkmada önemli bir işlev yerine getirmektedir. Ayrıca yine engelliler ibadetlerin yerine getirilmesi ve ibadet yerlerine erişim konusunda çeşitli sorunlarla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Bu bağlamda bedensel engelliler de diğer engelliler gibi dinin destekleyici gücüne ihtiyaç duymaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Engelli, Engellilik, Din, Dindarlık, Başa Çıkma

GİRİŞ

Sanayileşme ve modernleşme ile birlikte engellilik daha görünür hale gelmiştir. Hızlı nüfus artışı, çeşitli kazalar ve tıbbi alandaki gelişmelerle birlikte uzun yaşam beklentisi, engelliliği daha da artırmıştır. Teknolojide gelişmeler, sosyal hayatın hızlığı, kapitalist ekonomik yapının engellileri sistem dışına itmesi, engellilerin dezavantajlı bir grup olarak daha belirgin bir kategori olarak ortaya çıkmasına da vesile olmuştur.

Çalışmamızın amacı, engellilerin kendi bakış açıları ile engelliliği nasıl tanımladıkları/algıladıkları ve engelliliği anlamlandırma ve engellilikle ilgili sorunları aşmada dinin rolünü araştırmaktır. Engelliliğin dini inanç ya da ibadetleri, dini inancın da engelliliği nasıl etkilediği de araştırmanın bir diğer hedefidir. Bireyin engellilikle ilgili bazı sorunları aşmada dini referanslı davranışlarının incelenmesi gereken önemli bir husus olduğunu düşünmekteyiz. Din bireyin kişiliğinin oluşmasında, engellilerin ve ailelerinin kendini ifade etmelerinde, haksızlığın önlenmesinde, insanlar arası ilişkilerin düzene girmesinde ve manevi ihtiyaçların karşılanmasında son derece etkin bir kurumdur. Dolayısıyla din hizmetlerinin ya da sunulan dindarlığın engellilerin dini nasıl algıladıkları ve karşılaştıkları sorunlarla başa çıkma sürecinde dini nasıl değerlendirdikleri de ele alınması gereken bir konudur.

Engelliliğin farklı türleri olması ve ölçüm güçlüğü nedeniyle tek bir tanımın yapılması oldukça zor görülmektedir. Bundan dolayı farklı tanımlar yapılmaktadır. Yapılan tanımlar ise genelde bireyin işlevleri yerine getirip getirememesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü *engelliliği*, “engellilik sonucu bir insanın normal kabul edilenleri yapabilmesinde ve beklenen aktiviteleri sergilemesinde gerekli olan performansı gösterme yeteneğindeki yoksunluk veya sınırlılık” olarak tanımlamıştır¹.

Engellilikle İlgili Çeşitli Yaklaşımlar: Engelli bireyin hayatını devam ettirebilmesinde, kendi durumunu değerlendirmesinde ve algılamasında özellikle ailesinin ve toplumun tutum ve davranışları oldukça önem arz etmektedir.² Bu bağlamda dezavantajlı grup içerisinde yer alan engelliler tarihi süreç içerisinde çeşitli yaklaşımla karşı karşıya kalmışlardır. Bu yaklaşımlar özellikle moral, tıbbi/medikal, sosyal, insan hakları ve sınırlılık modelleri olarak bilinmektedir. *Moral modele* göre engellilik kişinin kendisinin ya da ailesinin bir hatasından dolayı engelliliğin oluştuğuna inanılmaktaydı. Dolayısıyla engelliler buna bağlı olarak kötü muamelelere maruz kalabilmekteydi. *Medikal model*, engelliliği tıbbi bir alanın problemi olarak ele almış ve bu şekliyle değerlendirmiştir. Dolayısıyla engelli bu bakış açısında nesne konumunda ya da “etkisiz eleman” durumundadır. Başka bir ifadeyle engellilik bir sağlık sorunu olarak görülmektedir. Bu model, engelliliği büyük ölçüde bireyin yetersizliği ve rahatsızlığına bağlı olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre engelliler engelleri ve yetersizliklerinden kaynaklı olarak toplumda ‘normal’ bireylerden ayrı bir konumda değerlendirilmekteydi.³ Bu yaklaşımda engellilerin karşı karşıya kaldıkları sosyal ve çevresel sorunlar göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla bu model engelliye pasif, ayrımcı ve damgalayıcı konuma yerleştirmesinden dolayı eleştirilmiştir.

Sosyal model ise, engelli bireyin toplumsal yaşama katılımında çevresel ve sosyal engeller /engellemeler üzerinde durur.⁴ Sosyal model engellinin kendisinden ziyade, engellinin çevresine, ilişki ağı üzerine odaklanmaktadır. Bu modele göre, her ne kadar bozukluk bedenle ve zihinle birleşmiş olan nesnel bir gerçekliğe sahip olsa da engellilik daha çok toplumun engelli kişilerin ihtiyaçlarını karşılamadaki başarısızlığı ile bağlantılıdır.⁵ Sosyal modele göre engellileri engelli kılan ana etmen toplum tarafından inşa edilen duvarlardır.

Sosyal modele göre engellilik, engelli birey ile engelsiz birey arasındaki farklılığın biyolojik unsurlardan ziyade toplumsal ve kültürel olarak oluşturulduğu, inşa edildiği üzerine kurgulanmıştır. Sosyal modelin ana dayanağında engelli insanın engeli dışındaki faktörlerin de engelliliğe sebep olabileceği düşüncesi yatmaktadır. Kişinin kendisi dışındaki bu faktörler sosyal kültürel, ekonomik ve hukuki yapılar olabilmektedir.⁶ Engellilerin çeşitli yaşam alanlarından

¹ Phillip Wood, *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps* (Geneva: World Health Organisation, 1980), 27-29.

² M. Naci Kula, “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004): 20.

³ Yusuf Genç - Güldane Çat, “Engellilerin İstihdamı Ve Sosyal İçerme İlişkisi”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/1 (2013): 365.

⁴ Esra Burcu, “Özürlülük Kimliği ve Etiketlemenin Kişisel ve Sosyal Söylemleri”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23 2 (2006): 78.

⁵ Esra Burcu, *Engellilik Sosyolojisi* (Ankara: Am Yay., 2015), 26.

⁶ İlknur Meşe, “Engelliliği Açıklayan Sosyal Model Nedir?”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 14/33: 90.

mahrum olması, onların sosyal alanlardan dışlanması da beraberinde getirecektir. İşte sosyal model bu alana yoğunlaşmaktadır. Engellinin, sürekli korunması gereken kimseler olarak değil kendi ayaklarının üzerine duran, acıma ve yardım yerine onların istihdamını, onlara akıl verme yerine eğitim verilmesini önceleyen, onları sosyal hayata dahil eden, toplumla bütünleştirmeyi hedefleyen bir yaklaşımdır. Kısaca tıbbî model engelliliği bir noksanlık, sosyal model ise bir farklılık olarak değerlendirir.

İlkinin dışarıda tuttuğumuzda bu iki modelin dışında “*insan hakları*” yaklaşımı ise, isminden de anlaşılacağı gibi, engelliliği temelde insan hakları bağlamında değerlendirmektedir. Engellilerin dışlanabileceği eğitim, ulaşım, istihdam, sağlık, vb. tüm alanlarda hakları olduğu üzerinde durulmuş ve bununla ilgili gerek ulusal gerekse uluslararası boyutta yasal düzenlemelere vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda Birleşmiş Milletler Engelli Bireylerin Hakları Beyannamesi’nde insanın değerli olduğu, ayrımcılığa maruz kalamayacağı, tüm insan haklarından yararlanmalarının güvence altına alınması, ekonomik, sosyal, kültürel, medeni ve siyasi haklardan yararlanması gerekliliği, yaşam koşullarının iyileştirilmesi gibi temel konulara ağırlık verilmiştir. “*Sınırlılık Modeli*” ise, Tıbbî ve Sosyal model’in ötesine geçmeye çalışarak engellilik konusunda yeni bir düşünme biçimi sunma iddiasıyla ortaya çıkmış bir yaklaşımdır. Bu iki modelin, “engelliliği” mutlak bir kategori olarak değerlendirdiği düşüncesinden hareket eden Sınırlılık Modeli, “bir kimse ya engellidir ya da değildir” mantıksal çıkarımı doğrultusunda bireylerin bir kategoriye yerleştirilmesine karşı çıkar. Bu modele göre sınırlı olmak alışılmadık bir tecrübe değil, insan olmanın temel bir unsurudur. İnsanların maruz kaldığı bazı sınırlılıkların diğerlerinden daha büyük olması bir şey değiştirmez. Sınırlılık modelinde insan yaşamının sürekli olarak sınırlarla kuşatıldığına vurgu yapılmaktadır. Örneğin uçamayız, çok çalıştığımızda yoruluruz ve insan olarak hepimiz ölümlü varlıklarız. Bu modele göre engelli olmayan insanları nitelerken kullanılan “normal” sözcüğü aslında bir yanılsama ifade ettiğinden, engelli bireyin öteki olarak ayrı bir kategoriye yerleştirilmesi doğru bir yaklaşım değildir.⁷ Aslında bu yaklaşımların her biri engelliliğin belirli bir yönüne ve sorunlarına işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle her bir model, konunun farklı bir boyutunu incelemektedir.

Engellilik ve Din: İslam’a göre Allah insanı en güzel şekilde yaratmıştır. Diğer varlıklar onun hizmetine sunulmuştur. O akli, iradesi, sorumluluğu ile diğer varlıklardan ayrılmıştır. Herkes kendi irade ve yeteneklerinden sınırları ve imkânları nispetinde de sorumlu tutulmuştur. Yani insan sorumlulukları, yetenekleri ve özgürlükleri açısından sorumlu tutulmuştur. Bu bağlamda insanlar çeşitli açılardan birbirinden farklı yaratılmışlardır. Örneğin, kadın erkek, zengin fakir, güzel çirkin, sağlıklı sağlıksız, engelli engelsiz vb. Bu farklılıklar insanlar arasında bir üstünlük vesilesi olarak değil, insan olmanın ve toplumsal yaşamın bir gereğidir. Kuran açısından bakıldığında verilen her nimet kadar verilmeyenlerde de insanlar için bir sınav söz konusudur.

“Hanginizin daha güzel işler yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratan.” (el-Mülk 67/2) yüce Allah, engelliliği kulluğa engel saymamaktadır. “Allah katında en üstün olanınız ona karşı en saygılı olanınızdır.” (el-Hucurât 49/12) anlamındaki ayet ile “Allah sizin suretlerinize ve servetlerinize bakmaz. Fakat kalplerinize ve amellerinize bakar.” (Müslim, “Birr”, 32)

⁷ Süleyman Turan, *Tanrı'nın Engeli Mi? Engelli Tanrı Mı? Hıristiyan Geleneğinde Engellilik* (İstanbul: Okurakemi Yay., 2018), 167-169.

anlamındaki hadis, yaratana kulluk ve yaratılına faydalı olmayı, insanların renkleri, cinsiyetleri, dilleri, nesepleri, engelli olup olmadıkları vb. özelliklerin Allah katında üstünlük ölçüsü olmadığı vurgulanmaktadır.

Kur'an'da engellilerle ilgili ayetlerin çoğunluğu mecazi anlamda kullanılmıştır. Örneğin mecazi anlamda görme engelliliği, gözlerin varlıkları görmemesi değil, insanın ilahi gerçekleri görmemesi yani kalp gözü körlüğüdür. İşitmeme de ilahi gerçeklere kapalı olma anlamında kullanılmıştır. Hakiki anlamda engellilik, sorumluluk, benzetme, dini görevlerde ruhsat bildirme, tedavi etme ve değer verme ve sabırlı olma bağlamında kullanılmıştır.⁸

Engelliliğin insanların başına gelme sebeplerine Kur'an açısından bakıldığında, iki nedene dayandığını söyleyebiliriz: Birincisi ilâhî irade ve imtihan gereğidir. Tüm tedbirlere rağmen gerçekleşen engellilik durumudur. Konuyla ilgili ayetlerde şöyle buyrulmaktadır. "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele." (el-Bakara 2/155). "Allah'ın izni olmaksızın hiçbir musibet başa gelmez." (et-Teğabün 64/11). Engelliliğin ikinci sebebi ise insanların hatalarıdır. Yani bireylerin engelli hale gelmesinde kişilerin kendilerinin veya çevresindekilerin ihmali, tedbirsizliği ve dikkatsizliği söz konusudur. "Başımıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir." (eş-Şura 42/30).

Kur'an'ın engelliliği bir imtihan olarak nitelenmesi, yalnızca bizzat engelliliği yaşayan insanlara yönelik değil, bunun da ötesinde bütün bir toplumun ve insanlığın imtihanı olarak değerlendirilmek gerekmektedir.⁹ Gerçekten engellilik bizzat engellinin kendisi için olduğu kadar, başta engelli yakınları olmak üzere, yöneticiler ve bütün toplum için bir sınavdır.

Hz. Peygamber engelliye götürülecek hizmeti ibadet kabul edilmiştir. "Âmâya rehberlik etmen, işitme engelli ve dilsiz anlayacakları bir şekilde anlatman, ihtiyacı olanın hacetini tedarik etmesi için bildiğin yere delalet etmen, derman arayan dertliye yardım için koşuşturman, koluna girip güçsüze yardım etmen, konuşmakta güçlük çekenin meramını ifade edivermen, bütün bunlar sadaka çeşitlerindedir" (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5: 168-169).

Hz. Peygamber engelleri rahatsız edecek şekilde kör, topal, sağır gibi ifadeler kullanmamayı, engelliye rahatsız edecek bakışlardan ve onlarla alay edinilmesinden kaçınmayı, onlara güç yetiremeyeceği işler yüklememeyi, onlarla en güzel şekilde iletişime geçmeyi, onları hor görmeyi, istismar etmemeyi istemiştir. Hz. Peygamber engellilerin toplumla bütünleşmesi açısından da onlara eğitim, istihdam ve çeşitli idari görevler vermiştir.¹⁰

Aydınlanma düşüncesi ve modernleşme ile birlikte insanın, insana ve çevreye olan bakışı değişmiştir. Bugün yaşanan yalnızlaşma, yabancılaşma ve sosyal dışlanma gibi toplumsal sorunların temelinde bu paradigma değişimi yatmaktadır. İslamî bakış açısıyla tüm varlığın varoluşunun temel kaynağı ve referansı Allah'tır. Dolayısıyla yaratan ile yaratılan, insan ile insan ve insan

⁸ İsmail Karagöz, "Kur'an'ın Engellilere Bakışı", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, Ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2003), 56.

⁹ Yusuf Acara, "Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13 /3 (2013): 136.

¹⁰ Vehbi Ünal, *Engellilerde Toplumsal Bütünleşme ve Dindarlık* (İstanbul: Rağbet Yay., 2016), 78-92.

ile çevre (tabiat) arasında bir ahenk ve uyum söz konusu iken, modernleşmeyle/sekülerleşme ile birlikte kaynak ve referans insana yüklenince gerginlik ve çatışma çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü insanların ihtiyaçları ve talepleri sürekli değişmektedir. Bu bağlamda post/modern dönemde uzun yaşamak için bedene odaklanma ve sağlıklı beden idealleştirilirken diğer taraftan engelli ve sağlıksız bedenler göz ardı edilmekte ve ötekileştirilmektedir/dışlanmaktadır. Bu durum engellinin toplumdan dışlanmasına ve kendi toplumuna yabancılaşmasına neden olmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse aydınlanma süreciyle birlikte değişen paradigma değişimi insanların da birbirine olan bakışını değiştirmiştir. Allah'ın emaneti olarak düşünülen bedenden, kişinin kendi sahibi/maliki olduğu bir beden anlayışına geçilmiştir. Bedenin toplum içinde toplumsal anlamlarla yüklü sosyal bir nesne olduğu düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.

Engellilikle İlgili Bazı Sorunları Çözmede Dinin Rolü: Engellilik çok boyutlu bir olgu olduğundan dolayı engellinin karşılaştığı sorunlar ve bu sorunların çözüm yolları da çeşitlilik arz etmektedir. Yani engellilerin sorunlarının birbirinden bağımsız olarak ele alınamayacağını, bir bütün olarak değerlendirilip çözümlenmesi gerektiğini ifade etmekteyiz. Engelliler maddi, manevi, sosyal ve kültürel birçok sorunla karşılaşmaktadırlar. İş, istihdamdan kaynaklanan yoksulluk, evsizlik, barınma, imar engellinin karşılaştığı maddi; ibadet yerlerine ulaşım, ibadetin yerine getirilmesi, manevi bakım ve destek yoksunluğu manevi; eğitim, erişim, sosyal dışlanma ise sosyal ve kültürel sorunları oluşturmaktadır.

İnsanların zihniyet yapılarını şekillendirmede dinin önemli bir işlev gördüğü ilk dönemden beri kabul edilen bir gerçektir. Bu bağlamda engelliler çeşitli sorunlar ve mahrumiyetlerle karşılaşmaktadır. “Niçin ben? Neden benim başıma geldi? İmtihan ise sağlıklı insanlarla niçin eşit şartlarda başlamıyorum? Engellilik Allah'ın adaletine ters değil mi?” vb. sorular sorarak engel durumunu anlamlandırma, sorgulama ve çözüm arayışına gitmektedirler. İşte içinde bulunduğu durumu anlamlandırma ve duruma cevap bulmada engelli, dine müracaat etmektedir. Çünkü din, insanın anlam arayışına cevap veren, mahrumiyet duygusunu azaltan yegâne unsurlardan biridir. Ayrıca din hayata gaye kazandırarak insanın karşılaştığı zorlukları aşmada ona güç vermektedir.

Din insanın sorunlarının bir kısmını aşmada önemli bir katkı sağlayacağı şüphesizdir. Bu bağlamda dinin engelliler ve ailesi için engelliliği kabul, olumlu benlik kavramı geliştirme ve engellilikten kaynaklanan sorunlarla başa çıkma ve onlara çözüm üretmede, olumlu katkı sağlayacak kurumlardan biri olduğunu ifade edebiliriz.¹¹ Yaşamlarında engellerle karşılaşan ve tatminsizlik içinde bulunan insanlar, alternatif hedefler araştırırlar. İşte din engellilik ve yoksunluk yaşayan bireylere telafi mekanizması sunar¹². Din, dağınkılığa, düzensizliğe, çaresizliğe, acze, ümitsizliğe karşı önemli bir işlev görür. Fedakârlık, sabır, çalışma, mücadele gibi özellikler dinden kuvvet alır. Hayatın zorluklarını sabırla karşılamakta din, insanı güçlendirir.¹³ Dinin her şeyin üzerinde insan hayatını düzenleyen bir temel yapısı vardır.¹⁴ Kısaca din engelli bireyin içinde

¹¹ M. Naci Kula, “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”, 20.

¹² Murat Kobya, *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları* (İstanbul: Rağbet Yay., 2012), 190-193.

¹³ Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1988), 37.

¹⁴ Peter L. Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*. trc. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 130.

bulunduğu durumu anlamlandırma ve bazı sorunlarına çözüm bulma konusunda önemli işlevler yerine getirir.

Engelliler engelliliği nasıl değerlendirmektedirler? Engellilikten kaynaklanan bazı sorunları aşmada dinin rolü nedir? Engellilik dini inancı ve ibadetleri, dini inanç engelliliği etkilemekte mi? Engellilik dini yaşayışı değiştirdi mi? vb. sorulara bu bölümde cevap aranacaktır.

1. YÖNTEM

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu araştırmanın verileri görüşme türlerinden yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği ile toplanmıştır. Nitel araştırmalar, “gözlem, görüşme ve doküman inceleme gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamında gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik sürecin izlendiği” araştırmalardır.¹⁵ Bireyin eylemlerinin nedenleri ve herhangi bir konudaki görüşleri öğrenilmek isteniyorsa en uygun yöntemlerden biri yine aynı kişiye gidilerek ondan bilgi almaktır.¹⁶

Nitel araştırmada içeriden birisi olarak Berger'in “her insan kendi dünyasını ‘dışarıdaki’ birisinden daha iyi anlar”¹⁷ ifadesinden hareketle sosyologlar davranışları *anlamaya* yönelik çaba içerisinde olmalıdırlar. Biz de dışarıdan gözlemlemek yerine içeriden onların düşünce ve duyu dünyasını anlamaya yönelik çaba içerisinde olmayı yeğledik. Bireyin davranışlarına etki eden çeşitli unsurlar vardır. Bunlar din, ideoloji, felsefe, hayat görüşü, duyu, menfaat vb. farklı etkenler olabilir. Dolayısıyla öznelerin niyet ve maksatlarını bilmek bu anlamda önemlidir.¹⁸ Verilerin çözümlenmesinde ise betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Görüşme formları birkaç kez okunarak bununla ilgili kodlamalar oluşturulmuştur. Daha sonra verilen kodlar bir araya getirilerek, araştırma bulgularının ana hatlarını oluşturacak temalar (kategoriler) ortaya çıkarılarak betimsel analizleri yapılmıştır.

Araştırmanın Evreni ve Örnekleme: Çalışmanın evreni Sivas il merkezinde yaşayan bedensel engellilerden oluşmakta olup, örneklem grup ise tesadüfî yöntemle seçilmiş 20 (%34,5)'si kadın, 38 (%65,5)'i erkek olmak üzere toplam 58 kişiden oluşmaktadır.

¹⁵ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yay., 2005), 39.

¹⁶ Abbas Türnüklü, “Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 6/4: (2000): 544.

¹⁷ Berger, 1974: 13 akt. Adil Çiftçi, *Toplumbilim Yazıları* (İzmir: Anadolu Yay., 1999), 13.

¹⁸ Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 23.

Katılımcılar (Çalışma Grubu) İle İlgili Genel Bilgiler

		Sayı	%
Cinsiyet	Kadın	20	34,48
	Erkek	38	65,52
Medeni Durum	Evli	19	32,75
	Bekar	32	55,19
	Boşanmış-Ayrı Yaşıyor	4	6,89
	Eşi Ölmüş	3	5,17
Yaşı	15-25 genç yaş grubu	17	29,31
	26-39 ilk yetiş. Grubu	20	34,48
	40-64 orta yaş grubu	16	27,59
	65 ve üstü yaşlı grubu	5	8,62
	Eğitim Durumu	Okur Yazar Değil	8
	İlköğretim	17	29,31
	Ortaöğretim	20	34,48
	Yüksek Öğretim	13	22,42
Ekonomik Durum	500 TL den az	14	24,16
	500-1.000 TL	18	31,03
	1.001-2.000 TL	18	31,03
	2.001-3.000 TL	6	10,34
	3.001-4.000 TL	2	3,44
	4.000 TL üzeri	-	
	Meslek Durumu	Ev Hanımı	9
	İşçi	10	17,27
	Memur	7	12,06
	Esnaf	1	1,72
	İşsiz	13	22,42
	Emekli	6	10,34
	Öğrenci	5	8,62
	Serbest	7	12,06
Engel Türü	Ortopedik	36	62,08
	İşitme	8	13,79
	Görme	11	18,96
	Dil ve Konuşma	3	5,17
Dindarlık Düzeyi			

Çok Dindar	7	12,06
Dindar	38	65,52
Dinle Az İlgili	12	20,70
Dinle Hiç İlgili Değil	1	1,72

2. BULGULAR VE YORUMLAR

2.1. Engelli Olmak Ne Anlama Gelmektedir

Engelli bireyler engelliliği nasıl tanımlamaktadırlar? Engelli olmak onlar için neyi ifade etmektedir?

Engelliler engelliliği tanımlama konusunda *sınav, farklılık ve sorun* olarak üç kategoriye ayrıldığını görebiliriz. *Birincisi*, büyük bir çoğunluğu engelli olmayı “*sınav*” olarak değerlendirilmektedir. Şüphesiz böyle bir değerlendirmenin temelinde insanların kaza kader anlayışı kadar, ahiret inancının yani öldükten sonra tekrar dirilme konusunun büyük bir etkisinin olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca büyük bir çoğunluğu engelliliği tanımlamak için “*imtihan, sabır, şükür, kaza, kader, takdir* vb. dini kavramlarla ifade etmişlerdir. Sınav olarak değerlendirenlerin dindarlık açısından kendilerini “çok dindar” olarak gördüklerinden aynı zamanda engelliliği kabullenerek olumlu benlik geliştirme ve engeliyle barışık yaşayan tipolojiler olduğunu ifade edebiliriz. Yaş aralığı olarak genel olarak orta yaş ve üzerinde olduğunu, eğitim durumu açısından orta ve yüksek eğitimden oluştuğunu söyleyebiliriz. Nitekim bununla ilgili değerlendirmelere bakacak olursak şunları görebiliriz.

(56) nolu katılımcı “*engellilik bana göre bir sınav olduğu anlamına gelmektedir*” derken, 21 yaşındaki (50) nolu katılımcı engelliliği “*benim için zor, sıkıntılı ve topluma girememe gibi durumlar olduğunu ve bunların aynı zamanda bir sınav olduğunu*” ifade etmektedir. (45) nolu katılımcı engelliliği “*toplumdaki fertlerin sahip olduğu ön yargılarını kırabilmek için Allah tarafından verilmiş bir imtihan aracı olarak*” düşünmektedir. (44) nolu katılımcı engelliliği “*Allah’ın takdir ettiği bir kader, bir imtihan olarak*” görmektedir. (35) nolu katılımcıya göre engellilik kendisi için “*Allah’ın bu dünyada beni sınaması olarak ve aynı zamanda sabırla engelleri aşmayı...*” ifade ederken, (34) nolu katılımcı için ise “*Allahtan gelen bu duruma sabretmek*” anlamına gelmektedir. (31) nolu katılımcı “*engellilik bana göre engelli olmayanların ne kadar az şükrettiğini Rabbime sağlam olan yerlerim için çokça şükretmem gerektiğini*” ifade etmektedir. (12) nolu katılımcıya göre “*engellilik bana göre sınava tabi tutulduğumu, diğer insanların da bizlere bakarak kendi hallerine şükretmesi gereken bir durum olduğu*” anlamına gelmektedir. (2) nolu katılımcı ise “*engellilik çaresizliği ifade ediyor ama pes etmemeyi, sabretmeyi ve şükretmeyi de ifade ediyor*” demektedir.

Kula, tarafından yapılan bir araştırmada, engellilik durumunu acı ve ızdırap verici bir olay olarak nitelendirenler ve bu olayı Tanrı’nın bir cezası olarak görenlerin oranı % 73 olarak tespit edilmiştir.¹⁹ Bizim çalışmamızda ise tam tersi bir durum olduğu ortaya çıkmıştır. Çalışmamıza katılanların % 81,1’i bu durumu bir sınav olarak yorumlamaktadırlar. Nitekim Aile Sosyal Politika Bakanlığı Özürlüler İdaresi Başkanlığının (1997) Toplum Özürlülüğü Nasıl Anlıyor? Adlı çalışmaya göre de % 75,8 oranında Tanrı tarafından sınanmak üzere verilen bir imtihan olarak

¹⁹ Kula, “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”, 31

görmektedirler. Ayrıca Sivas il merkezinde 221 bedensel engellilerle ilgili tarafımızca yapılan bir çalışmada da katılımcıların % 2,7'si (N=6) engelliliği ceza, % 10'u (N=22) armağan ve % 87,3'ü (N=193) ise, sınav olarak gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Aynı çalışmada araştırmaya katılan engelli bireylere “Türkiye’de engellilere yönelik olumsuz düşünceler var mı?” diye sorulduğunda katılımcıların % 74,2'si (N=164) “evet” yanıtını, % 25,8'i (N=47) ise “hayır” yanıtını vermiştir.²⁰ Olumsuz düşüncelerin nedeni onların eğitim, ulaşım, sağlık, istihdam vb. konularda toplumda çeşitli sorunlarla karşılaşmaları olabileceği gibi engellilere yönelik olumsuz algı ve önyargılardır.

İkincisi engelliliği “farklılık” olarak görenler olduğunu ifade edebiliriz. Bu kesim din açısından kendilerini *dindar ve biraz dindar* olarak tanımlayanlardır. Yaş aralığı orta yaş olup, çoğunluğunun medeni durumu evli ve eğitim durumlarının ise orta ve yüksek eğitim olduğu görülmektedir.

(54) nolu katılımcı “engellilik bana göre ayrıcalık, bir hediye, Allah’ın verdiği bir mükâfattır” derken, (38) nolu katılımcı engelliliği “bazı sorunları beraberinde getirir de hayatın böyle de devam edebileceğini gösteren bir farklılık” olarak ifade etmektedir. (37) nolu katılımcı engelliliğin kendisi için “mücadele etmesi gereken bir durum ayrıcalık olduğunu, aynı zamanda Allah’ın bir armağanı olduğunu” düşünmektedir. (28) nolu katılımcıya göre engellilik, kendisi için “hayatta kalmak için mücadele, kendine güveni ve farklılığı” ifade ederken, (3) nolu katılımcı için ise “bir eksiklik ama bununla başa çıkmayı öğreten bir farklılık...” anlamına gelmektedir.

Engelliliği farklılık olarak değerlendiren bu gruptaki insanların, engelleriyle barışık olduğunu söyleyebiliriz. Engellilik bazı konulara erişim noktasında sorun olsa da bunu bir şekilde aşmış ya da toplumsal yaşama uyum sağlamış kişiler bunu bir farklılık olarak değerlendirmektedirler.

Üçüncüsü ise engelli olmayı “sorun” olarak görenler, gençlik çağına başlarında olan 18-24 yaş aralığında olan bekar gençler, dindarlık açısından kendilerini “dinle az ilgili” ve “dinle hiç ilgili değil” olarak tanımlayanlar olduğunu, bunların çoğunluğunun ortopedik engellilerden oluştuğunu ifade edebiliriz.

(58) nolu katılımcı “engellilik bana göre çile, ıstırap, aşşılanma, küçük görme, eziklik ve yok olma düşüncesi” demektir. (39) nolu katılımcı ise “engellilik benim için toplumdaki dışlanmayı, önemsenmemeyi, üzüntüyü, aşşılanmayı, dünyadan kopukluğu, eksiklik ve yetersizliği” ifade etmektedir. (27) nolu katılımcıya göre “engellilik benim için bir çok şeylerden mahrum olmayı, zorluğu, yaşadığım toplumdaki ve özgürlüklerden kısıtlanmayı” ifade ediyor derken, (36) nolu katılımcı “engellilik yarım insan olduğumu, çok kötü bir şey olduğumu, sosyal çevrenin yokluğunu, toplumdaki dışlanmayı, kısıtlanmayı, her ortamda büyük bir eksikliği” olarak görmektedir. (13) nolu katılımcı “engellilik benim için sağlam bir insan için yapacağı işin, engelli birey olarak yapamamayı, bağımlı olmayı, bir şeye ulaşamamayı, zorluğu, kısıtlılığı” ifade etmektedir. (7) nolu katılımcı ise “engellilik hiçbir zaman diğer insanlar gibi onlara yakın olamayacağı...” şeklinde düşünmektedir.

Engelliler gerek engelinden kaynaklanan gerekse çevresel engeller dolayısıyla toplumda var olmanın mücadelesini vermektedir. Engelliler toplumsal yaşam alanının ortak imkânlarına katılma konusunda çeşitli sorunlarla karşılaşabilmektedir. Bu sorunlar engelinin toplumdan

²⁰ Ünal, *Engellilerde Toplumsal Bütünleşme ve Dindarlık*,168.

uzaklaşarak kendi dünyasına çekilmesine de neden olabilir. Bu durum ise engellinin dışlanmasına, toplumsal ilişkilerin zayıflamasına neden olabilmektedir.

Bu gruptakilerin özellikle üzerinde durdukları konunun *toplumsal dışlanma* olduğu dikkat çekmektedir. Hemen belirtelim ki toplumsal dışlanma toplumsal önyargılardan dolayı duyulan rahatsızlık, iletişimde sorunlar yaşama hemen hemen tüm engellilerin ve ailelerin rahatsız olduğu konuların başında gelmektedir.²¹ Engellilerin toplumdaki dışlanmalarının nedenlerinden biri onlarla alay edilmesidir. Örneğin bedensel engelliler, toplumda insanların acıma duygularını ve şaşkın bakışlarını en fazla üzerlerinde toplayan engelli grubunun başında gelmektedirler. Engellinin görüntüsündeki ya da konuşmasındaki bir engeli, onun çevredekiler tarafından aşağılanmasına, alay konusu olmasına, dışlanmasına ve lakap takılmasına yol açabilmektedir.²²

Yine aynı zamanda engellinin çevresi tarafından dikkate alınmaması, bulunmuş olduğu topluma yabancılaşmasına neden olabilir çünkü yabancılaşma, bireyin toplumun değerlerine, çevresine karşı ilgisinin yok olması olduğu gibi bireyin çevrenin etkisiyle kendini güçsüz hissetmesi de yabancılaşma kapsamındadır.²³ Bu bağlamda engellilerin toplum yaşamına katılmamalarının yabancılaşmaya götüren en önemli faktör olduğunu söyleyebiliriz.

Bauman'a göre, günümüzde sosyal dışlanma hem gelir yokluğu ve istihdam sürecine katılmama hem de aynı zamanda birçok alandan "yoksun" kalmayı da kapsamaktadır.²⁴

Engellinin işgücüne katılmaması, üretici değil tüketici durumda olması, eğitim ve sağlık imkânlarından yararlanamaması, vatandaşların engelliye fark edememesi veya ona duyarsız kalması, bulunmuş olduğu toplumdaki imkânlardan yararlanamaması, kültürel aktivitelere katılmaması, tüm bu olumsuzluklar, engellinin kendisini yetersiz hissetmesine ve öz güveninin kaybolmasına sebep olabilmektedir. Bu durum ise, engellinin toplumsal bütünleşmeden mahrum kalmasına neden olmaktadır.

Toplumun tüm kesimlerinin engellilik konusunda bilinç oluşturmak üzere eğitilmesi; engelliye karşı var olan önyargıların yok edilmesi ve de engelliyle hayatı paylaşmada engelleri ortadan kaldıracaktır.²⁵

2.2. Engelliliğin Engellinin Dini Düşüncelerini/İnançlarını Etkilemesi

Engellilik doğal olarak istenen bir durum değildir. Bununla birlikte engellilik, engelliliği kabullenmede ve anlamlandırmada engellilerin dini düşüncelerini nasıl etkilemektedir? Engellilik dini düşüncenizi etkiledi mi? sorusuna büyük bir oranda *olumlu* şekilde etkilediğini (sınav

²¹ Ayşe Burcu Gören, *Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakım İhtiyacının Belirlenmesi ve Bir Model Önerisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 293.

²² Mehmet Bahçekapılı, "Bio-Psiko-Sosyal Açısından Dinin Ruh Sağlığı ve Engellilik Üzerindeki Etkisi", *Din, Felsefe Ve Bilim Işığında Engelli Olmak Ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yay., 2012), 253.

²³ Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, 3. Baskı (İstanbul: Der Yay., 1987), 319.

²⁴ Zygmunt Bauman, *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*. trc. Ümit Öktem (İstanbul: Sarmal Yay, 1999), 3-14.

²⁵ Mustafa Öztürk, *Türkiye'de Engelli Gerçeği* (İstanbul: MÜSİAD Cep Kitapları, 2011), 40.

olarak, Allah'a daha yakınlaştırdığı, Allah'a bağlılığı artırdığı, motivasyon kaynağı olduğu) belirtenlerin yanı sıra "değiştirmedini" ve dört kişide "olumsuz" şekilde etkilediğini ifade etmişlerdir.

Birinci grupta yer alan katılımcıların üçte ikisi, engelliliğin dinî düşüncelerini olumlu bir şekilde etkilediğini belirtmişlerdir. Katılımcıların bu konudaki ifadeleri aynen şöyledir: (2) nolu katılımcı "olumsuz yönde değil olumlu yönde etkiler. Dinimiz ne diyor Allah sevdiği kulunu sınarmış, ona çeşitli sıkıntılar verirmiş. Bizlere derdi verdi ise bizde sabrı, şükürü seçmeliyiz. İsyanı değil". (3) nolu katılımcı, "Engelli olmamı iyi yönde etkiliyor. Allah'a daha yakın olmamı sağlıyor...". (6) nolu katılımcı, "Dine yakın olmamı sağladı, belki engelli olmasaydım kendini dindar olarak kabul edemez, dini bu kadar yakın hissedemezdim...". (8) nolu katılımcı "Evet çok değiştirdi, Allah'a bağlılığım daha da arttı, Her şeyin Allah'tan geldiğini bunun bir sınav olduğunu, inancımı daha da güçlendirdi...". (10) nolu katılımcı "Ahirette sağlam olacağım düşüncesi beni ciddi şekilde mutlu etmekte, hele bu dünyanın geçici olduğu düşünülürken...". (11) nolu katılımcı "Dünyaya imtihan için geldiğimizi, benim imtihanım da engelliliğim olduğunu fark etmemi sağladı. Ayrıca hayata ve insanlara bakış açımı değiştirdi. Benden beter kişileri gördükçe daha da şükretmeye vesile oldu...". (23) nolu katılımcı "Dinimi yaşamak için daha fazla etkili oldu, dine daha çok bağlanma isteği oluşturdu, bunun dışında davranışlarımı da daha olumlu şekilde değiştirmeme neden oldu". (29) nolu katılımcı "Engelliliğim düzelir veya kısmen daha azalır diyerek daha çok dine yaklaştım ve çokça dua ediyorum...". (31) nolu katılımcı "Engelsiz insanların engelsiz vücutlarının bu haline şükürsüzlüğünü görünce onlara acıyorum. Ben bu halimle şükretmeden duramazken onlar nasıl rahat edebiliyorlar anlamış değilim. Ayrıca toplumun engellilere bakışı aslında işi zorlaştıran durumdur. Engellinin yürümesini engelleyen kaldırımlar, ulaşamadığımız araçlar ve çıkamadığımız merdivenler, evliliğe layık görmeyişiniz, iş vermemeniz hayatımızı zorlaştıran şeyler değil mi? Peki bu isyana dönüşüyorsa bunda toplumun payı yok mu?..". (37) nolu katılımcı "Engelli olmam dini düşüncelerimi olumlu yönde değiştirdi, hayata tutunmam, yarına ümitli bakmam açısından benim için bir motivasyon kaynağı oldu. (50) nolu katılımcı "Evet dinime daha fazla düşkün olmamı sağladı, bu durum Allah'tan geldiği için Allah'tan gelen her şeyde hayır vardır. Zaman zaman kendimi ve Allah'ı sorguladım niçin ben diye tıpkı caminin önüne konan çocuğun büyüdüğünde öfkeyle benim annem yok demesi gibi sorguladım".

Engelliler engellilikle ilgili ilk karşılaştıklarında suçluluk, kızgınlık, karışık duygular gibi farklı tepkiler verebilir, daha sonraki süreçte ise bu durumu kabul ederek engeliyle birlikte yaşamayı kabul ederler.

İkinci grupta yer alan dini düşünce/inançlarını "değiştirmedini" ifade edenler 58 katılımcıdan 13 kişidir. Örneğin (46) nolu katılımcı "Herhangi bir değişiklik olmadı, olmasını beklemek yaratacağına karşı isyan etmek olur...". (51) nolu katılımcı "Hayır değiştirmedim, niçin değiştirsin ki engelli olmadan öncede inanıyordum, engelli olduktan sonra da...". (57) nolu katılımcı ise "hayır değiştirmedim çünkü hiçbir engel inanmaya ve ibadet etmeye mâni değildir..." şeklinde cevap vermişlerdir.

Bu grupta yer alan dört katılımcı ise olumsuz yönde etkilediğini ifade etmişlerdir. (30) nolu katılımcı "Eğitimden uzak kaldım. Okulum yarıda kaldı. Küçükken doktor olmak isterdim. Hayatım alt üst oldu. Tüm hayallerim bitti..."; (41) nolu katılımcı ise "Olumsuz yönde etkilendim, hiçbir şey öğrenmek istemiyorum, niçin ben?.."; (47) nolu katılımcı "Olumsuz şekilde etkiledi. Allah'a kızgınım"; (58) nolu katılımcı "Evet bu durumu sorguladığım için dini inanç ve ibadetlerde uzaklaşmama neden oldu..." şeklinde cevap vermişlerdir. Buradaki katılımcılara dindarlık açısından baktığımızda ise, kendilerini "dinle az ilgili" ya da "dinle hiç ilgili değil" şeklinde nitelediklerini görüyoruz. Ayrıca (5,7,13,14,17,27,36,39,52) nolu katılımcılar "dinle az ilgili" olduğunu belirtmesine rağmen dini

inancın olumlu yönde etkilediğini belirtmektedirler. Yine bu grubun bir kısmının engelliliği bir sorun olarak görmeleri de dikkat çekicidir.

Modernleşme ile birlikte zayıflayan insan ilişkileri insanı iyice yalnızlaştırmakta, bu durum engellilerde daha fazla şekilde hissedilmektedir. Yine aynı şekilde modern toplumda Berger'in sosyolojik bir tespit olarak ileri sürdüğü: "İnsan anlam arayışını doğuştan itibaren getiren bir varlık olduğundan dolayı bu arayış bitmez ve din başka ne olursa olsun, evreni anlamlı olacak şekilde tanımlama çabası ve arayışındır".²⁶ Bu bağlamda engelliler engelliliği anlamlandırmada dine başvurmaktalardır. Engelliler kendi iç dünyalarında buna yer bulduktan sonra toplumsal yaşama ayak uydurma, toplumun bir üyesi olarak var olduklarını bilerek diğer insanlarla iletişime geçme konusunda ve bazı sorunları aşmada da katkı sağlayacaktır. Böylece toplumsal bütünleşmeyi sağlayan engelliler toplumun farklı bir kategorisi olarak değil, bütünleşmiş bir parçası olarak toplumda yer edinmiş olacaklardır.

2.3. Engelliliğin Bireylerin Dini Yaşantısına Etkileri

Engelli bireyin normal aktivitelerini yerine getirmesinde çeşitli sorunlar ve sıkıntılarla karşılaştığı bir gerçektir. Peki, engellilik dini yaşayışı nasıl etkilemektedir? Engelliler ne tür engellerle karşılaşmaktadırlar? Sorularına cevap aradığımızda şunlarla karşılaşmaktayız.

"Engellilik dini yaşantınızı etkiledi mi" şeklindeki sorumuza cevaben dini yaşayışının daha çok "olumlu" yönde etkilediğini ifade edenlerin yanında, camiye girişlerin engellilere uygun olmaması, ibadetlerin yapılış şekillerini yerine getirmede zorlanma (ortopedik engelliler), Kur'an'ı dinleme, ezamı duyma (işitme engelliler), sağlık sorunları nedeniyle camiye gidememe ve oruç tutamama gibi nedenlerle dinî yaşantısının "olumsuz" yönde etkilediğini de belirtmişlerdir.

Birinci grupta yer alan olumlu yönde etkilediğini belirtenler özellikle gerek dini inanca gerekse çeşitli ibadetlere kendilerini vererek rahatladıklarını ifade etmektedirler. (1) nolu katılımcıya göre "özellikle ilk dönemlerinde sığınacağım bir kapı, tutacağım bir dal yoktu, tek teselli kaynağım rabbime yönelip kendi halimi arz edip dua etmekten başka çarem yoktu..." şeklinde ifade ederken (12) nolu katılımcıya göre ise "bu benim bir imtihanım ve kaderim ise ona müracaat etmemden başka kimim var ki, bundan dolayı her gün Kuran okuyor ve dua ediyorum..." şeklinde ifade etmiştir. (15) nolu katılımcı "belki engelli olmasam bu kadar ibadet ve itaat edemezdim. Bazen bu yüzden de engellilik istenmez ama iyi ki engellyim diyelim geliyor. Çünkü o kendini bana unutturmadı..." şeklinde düşünmektedir. (26) nolu katılımcı ise "ibadetlerle çok fazla meşgul oluyorum. Kuran okuyorum, dua ediyorum, namaz kılıyorum bu da kendimi iyi hissetmeme neden oluyor" şeklinde düşünmektedir.

Din hemen her toplumda insanları ve toplumları etkileyen önemli bir kurum olmuştur. "Din önemli bir meşruiyet kaynağıdır. İnsanlar düşünce ve pratiklerine dini referans göstermekte, din tarafından onaylanmış düşünce ve pratikleri rahatlıkla içselleştirebilmektedir".²⁷ Din, topluma gündelik yaşam alanında dünyayı aşan bir referans kazandırır. Böylece insan toplumsal yaşamda karşılaştığı sorunlar karşısında güçlü bir destek elde eder. Her aktör ve üye kendi konumunu ve statüsünü anlamlandırdığı gibi karşılaştığı olayları içinde bulunduğu iyi ya da kötü, acı

²⁶ Çiftçi, *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, 14.

²⁷ Mustafa Tekin, "İslam'ın Tarihi Ve Tecrübesini Sosyolojik Okumak", *Eskiye* 22 (2011): 52.

ya da sevinçli durumları kendi zihninde bir yere yerleştirebilir. Fakir niçin fakir olduğunu, hasta olan niçin hasta olduğunu, engelli olan niçin engelli olduğunu vb. dini yönden anlamlandırır ve böylece zihin olarak rahat olabileceği gibi toplumsal ilişkilerde de rahat olur.²⁸ Dolayısıyla engellilik din anlayışını ve çeşitli ibadetlerin yapılışını etkilemektedir. Engellilerin büyük bir çoğunluğu bunu bir *imtahan ve kader* olarak değerlendirirken ibadetlerin yerine getirilmesi ve ibadet yerlerine erişim konusunda çeşitli sorunlarla karşılaştıkları da yukarı da belirtilmiştir.

İkinci grupta yer alan dini yaşayışının “olumsuz” yönde etkilediğini belirtenler ise, özellikle ibadetleri yerine getirmede yaşadıkları sorunları dile getirmektedir. (21) nolu katılımcı “Ortopedik engelli olduğum için namaz kılmakta ve diğer ibadetleri yerine getirmekte zorlanıyorum”. (43) nolu işitme engelli bir katılımcı “Kur’anı dinlemek, ezanı duymak isterdim”. (35) nolu katılımcı “engelliliğimin ilk dönemlerinde ibadetleri yerine getirmekte ciddi zorlandım”. (46) nolu katılımcı ise camiye gitmek istediğini cami girişlerinin engelli için müsait olmadığını belirtmiştir.

Engellilerin çeşitli dini kaynaklara ulaşım noktasında da çeşitli sorunlar yaşadığı bilinmektedir. Örneğin işitme engelli ortaokul öğrencilerinin DKAB dersine yönelik tutumlarını belirlemek amacıyla yapılan çalışmanın sonucunda öğrencilerin bu dersi sevdikleri ancak konuların ve ders kitabının anlaşılmasında bazı sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir.²⁹ Görme engelliler kabartma yazılı dini metinlere ulaşım konusunda da sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Yine ülkemizde cami, Kur’an kursu, dini eğitim merkezi, dini hizmet veren dernek gibi mekânların ortopedik ve görme engelliler için uygun mimaride yapılmadığını da yeri gelmişken belirtelim.

Batı’da yapılan bir çalışmada engellilerin gerek ibadete katılımı gerekse ibadet yerlerine erişim konusunda çeşitli engellerle karşılaştıkları belirtilmiştir. Bu engeller temel olarak üç ana başlıkta toparlanabilir. 1. Dini liderin eğitim ve anlayış olarak eksikliğinden kaynaklanan engeller, 2. Cemaatin tutumundan kaynaklanan engeller, 3. Engelli bireylerin cemaate katılımını destekleyecek planlamaların olmayışından kaynaklanan engeller.³⁰ Bu engeller ülkemiz açısından değerlendirildiğinde, bizim toplumumuz için de geçerli olduğu bu çalışmadan da anlaşılmaktadır.

2.4. Engellilerin Sorunlarıyla Başa Çıkmaya Yönelik Davranışları

Engellilerin sorunlarını aşmak/ hafifletmek adına neler yaptıkları ile ilgili soruya verdikleri cevapları üç kategoride toplayabiliriz. Birincisi, engellilikle ilgili sorunları aşmak/ hafifletmek için *maddi* anlamda devlete müracaat ederek çeşitli hizmet ve yardımlar aldıklarını, ikincisi, *sosyal destek* hizmetlerinin ağırlıklı olarak aile ve arkadaş içerisinde verildiğini, üçüncüsü ise, *manevi* anlamda ise sıkıntılarını gidermek adına İslam dininin gereği olan namaz, oruç dua gibi çeşitli ibadetler yaptıklarını belirtmişlerdir.

Engellilerin karşılaştıkları sorunların başında ekonomik sorunlar gelmektedir. Gelir getiren bir işte çalışma kişinin kendine güven ve saygı duygusunu geliştirmekle birlikte onun

²⁸ Ejder Okumuş, “Dinin Sosyolojik Manası”, *Din Sosyolojisi*. Ed. Talip Küçükcan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yay., 2015), 13.

²⁹ Ayşegül Gün, “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları: Amasya ve Samsun Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015): 87-89.

³⁰ Courtney ve ark., 2014 akt. Ayşe Burcu Gören, “Mimariden Din Hizmetlerine: Din Hizmetlerinde Evrensel Tasarım”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2016): 295-296.

topluma olan bağılılığını güçlendirmektedir.³¹ İşsizlik yokluğa, yokluk ise sağlık, eğitim vb. daha farklı sorunlara yol açmaktadır. Bilindiği gibi ülkemizde % 10 civarında seyreden işsizlik oranları engelliler söz konusu olduğunda daha da yükselmektedir.³² Bu durum ise engellileri bağımlı hale getirmekte, onların birçok hizmete ulaşmalarını adeta imkânsız hale getirmektedir. Bu konuda engellilerin ağırlıklı olarak tek başvuru kaynağı da devlet olmaktadır. Bundan dolayı bu tür sorunların çözümünü de devletten beklemektedirler.

Devlet ise engellilerin bu yüklerini hafifletmeye yönelik olarak çeşitli hizmetler yerine getirmektedir. Örneğin engelli aylığı, muhtaç aylığı, evde bakım ücreti, 5510 sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası kanununun gereği anne veya babaları ölmüş engelli çocukları SGK güvencesinden yararlanmaları ve aylık bağlanması, engelliler için vergi indirim ve muafiyetleri, yine engelliler için kamu kurumları tarafından sağlanan indirim ve haklar, engellilerin istihdamına yönelik memur alımı, bakım ve rehabilitasyon hizmetleri, engellilerin eğitimine yönelik çeşitli hizmetler devlet tarafından verilen hizmetler arasındadır.

İnsan dünyaya gelişiyle birlikte bir başkasının yardımına ihtiyaç duymaktadır. Bu durum engelli bireylerde daha yoğun bir şekilde hissedilmektedir. İnsanoğlu yaşamını devam ettirebilmek için de diğer insanlarla birtakım ilişkiler içine girmek durumundadır. Aile insanın küçük ve ilk karşılaştığı temel sosyal destek birimidir. Bu bağlamda özellikle ülkemizde sosyal destek sağlayan birim olarak aileler ön plana çıkmaktadır. Kahn sosyal destek kavramını, “çevredeki bireylere yönelik olumlu duygu ifadelerini içeren, bu bireylerin bazı davranışlarının veya tutumlarının onaylanmasını, onlara maddi ve manevi yardımda bulunulması gibi durumları içeren kişiler arası bir ilişki” olarak ifade etmiştir.³³ Engelliler için sosyal desteği aile üyeleri, yakın arkadaşları ve bu alanda yetişmiş meslek elemanları vermektedir.³⁴ Bu bağlamda stresli ve sıkıntılı bir dönemde engelliler için aile en önemli bir sosyal destek sistemi olmaya günümüzde de devam etmektedir. Bu çalışmada da katılımcılar sosyal desteği büyük oranda aile içerisinde aldıklarını ifade etmişlerdir.

Turnbull ve Poston³⁵’un yaptığı çalışmada, dinin engelli birey ve aileleri için önemli bir güç ve destek olduğu ortaya konulmuştur. Dini bir çevrede (cemaat, kurum, arkadaş vb.) bulunmak, bireylerin toplumsal ilişkilerini genişletmesi, fiziksel ve duygusal sağlığına pozitif yönde katkı sağlaması, sosyalleşmesi, kendini toplumun bir parçası olarak görmesi, üretkenliğini artırması gibi çok yönlü iyi oluş hali (well-being) sağlamaktadır.³⁶

³¹ Ayşegül Köksal, *Türkiye’de Engelli İstihdamı Ve Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi, 2010), 54.

³² *Avrupa Birliği Komisyonu, Avrupa Özürlüler Stratejisi 2010-2020*. trc. Gamze Akın (Avrupa Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı AB Koordinasyon Daire Başkanlığı Bülteni), 55.

³³ Kahn, 1978: 10 akt. Cengiz Özbesler, *Çocukluk Çağı Lösemileri ve Sosyal Destek Sistemlerinin Aile İşlevlerine Etkisi* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2001), 9.

³⁴ Gönül Erkan, “Özürlülerle Sosyal Hizmet Uygulamaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 25/4 (2003): 34-38.

³⁵ Ann P. Turnbull - Denise J. Poston, “Role of Spirituality and Religion in Family Quality of Life for Families of Children with Disabilities”, *Education and Training in Developmental Disabilities* 39 (2004): 95-108.

³⁶ Melinda Jones Ault, “Inclusion of Religion and Spirituality in the Special Education Literature”, *Journal of Special Education* 44 (2010):176-189.

Bireyin bazı engel durumunu hafifletmede manevi sosyal destek sistemi de önemlidir. Bireyin sorunlarla başa çıkmada etkili olacağı düşünülen manevi destek kaynaklarına (kişinin inancı, ibadetleri, değer verdiği kişiler, dua vb.) manevi sosyal destek denir. Bu açıdan bakıldığında araştırma konusuna giren engellilerin sorunlarını hafifletme, sıkıntılarını giderme ve rahatlamak için çeşitli ibadetlere başvurdukları görülmüştür. Bunların başında dua etme, Kuran okuma, namaz kılma ve oruç tutma gibi ibadetler gelmektedir. Aynı zamanda gönümüz toplumlarında yalnızlaşan insanların en önemli manevi ihtiyacı ise kabul edilme, saygı ve değer görme olduğu da daha fazla şekilde hissedilmektedir.

Glock, dini aktivitelerin, “engellenme nedenlerini ortadan kaldırmaktan ziyade engellenme duygusunun telafi edilmesi işlevi gördüğünü” vurgular, aynı zamanda ekonomik, sosyal, organizmal, ahlaki ve psikolojik yoksunluk olmak üzere beş farklı yoksunluk çeşidinden bahseder. Organizmal yoksunluk, hastalık ya da diğer fiziki ya da zihni engeller dolayısıyla toplumda dezavantajlı durumda olanların durumunu açıklar.³⁷ Yukarıda ifade edildiği gibi engellilerin engelliliği kabullenme ve anlamlandırmada dini referanslı açıklamada bulunmaları, bu durumu göstermektedir/desteklemededir.

2.5. Engellilikle Başa Çıkmada Dini İnancın Rolü

Engellilikle başa çıkmada dini inancının bir etkisi oldu mu? Sorusuna (7,47 ve 58) nolu katılımcılar “*olmadığını*” belirtirken diğer katılımcıların sınav, kader dolayısıyla sabredilmesi gereken bir durum, ibadet ve dua ederek rahatladıklarını, ahiret inancı dolayısıyla bu duruma “*pozitif*” olarak baktıklarını ifade edenlerin oranı oldukça yüksektir.

Birinci grupta yer alan kişiler engellilikle başa çıkmada dini inançlarının bir etkisi olmadığını belirtmişlerdir. (7) nolu katılımcı “*Başıma gelen çok kötü bir durum olarak engellilik hayata küsmeme neden oldu. Ailemin dışında kimsenin desteği olmadı*”. (47) nolu katılımcı “*Hayır hiçbir etkisi olmadı. Zaten ibadet te etmiyorum*”. (58) nolu katılımcı “*Hayır olmadı, sonuçta değişen bir şey yok, ben yine engelliyim ve sorunlarımla birlikte yaşıyorum*”.

İkinci grupta yer alan engellilikle başa çıkmada dini inançlarının pozitif yönde bir etkisinin olduğunu belirtenler şunları ifade etmektedirler: (1) nolu katılımcı “*Allah’ın bir bildiği var ki bizi sınıyor, imtihan ediyordur. Biz de sabretmeli ve elimizden geleni yapmalıyız. İnancım olmasaydı çekilecek bir durum olmazdı herhalde*”. (2) nolu katılımcı “*Evet hem de çok etkisi oldu. Allah’tan geldiğini düşünüyorum ve sabrediyorum. Bu zor durumda bol bol dua ediyorum, şayet dini inancım olmasaydı isyankar olurum*”. (15) nolu katılımcı “*Çok inançlı biri olduğum için beni ayağa kaldırdı. Ahiret inancı başa çıkmada en güçlü dayanağım*”. (20) nolu katılımcı “*kesinlikle oldu. Hayata farklı yönlerden bakma konusunda görüşlerimi değiştirmeye katkı sağladı. Aynı zamanda Allah’a sığındığımdan dolayı engelli olmak benim için pek fazla önem arz etmiyor, ona dua ediyor ve rahatlıyorum*”. (38) nolu katılımcı “*Elbette, kendimi kötü, eksik hissettiğim zaman dini yönde faaliyetlerde bulunduğumda psikolojikmen rahatlıyorum*”. (52) nolu katılımcı “*Dindar olmama rağmen konuştuğumda o manevi havayı hissediyor ve rahatlıyorum*” şeklinde cevap vermişlerdir.

Ülkemizde engellilerle ilgili din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte gerek yerli gerekse yabancı literatürde dini bağlılığın engelli bireyler ve aileler

³⁷ Glock, 1964: 29 akt. Michael Argyle, - Beit-Hallahmi Benjamin, “Dini Davranış Teorileri”, trc. Ali Kuşat, Mehmet Korkmaz ve İsmail Güllü, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2004): 259-262.

için önemli bir güç ve manevi sosyal destek kaynağı olduğuna dair çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Kula'nın yaptığı çalışmada, bedensel engellilerin sorunları aşmada dini başa çıkma etkinlikleri olarak iyi davranışta bulunma, dini yalvarma (dua), manevi temelli ve dini destek türü başa çıkma etkinliklerinde buldukları görülmüştür.³⁸

Efe'nin araştırmasında da dinin, engellilerin ve ailelerinin bazı sorunlarını çözmede, stresle başa çıkmalarında önemli görev yerine getirdiğini görmekteyiz.³⁹

Yine benzer şekilde ülkemizde yapılan çeşitli çalışmalarda "Dinî Danışmanlık ve Rehberlik" esasına dayalı din hizmetleri sunumunun çeşitli kurumlarda kalan dezavantajlı kesime yönelik pozitif katkıları olduğu ortaya konulmuştur. Örneğin cezaevlerindeki tutuklu ve hükümlülerin manevi rehabilitasyonu ve dinî bilgilenmelere sahip olduğu takdirde suç işleme oranlarının düşeceği⁴⁰, hastanelerde yatan hastaların tedavi sürecinde din ve moral hizmetlerinin kendileri için yardım kaynaklarından birisi olarak gördükleri⁴¹, yuva ve yetiştirme yurdundaki gençlerin kişilik gelişimleri, hayata ümitle bağlanmada manevi desteklerin olduğu⁴², engellilerin hayata bağlanma, olaylara pozitif yaklaşabilme, maddî ve manevi rehabilitasyonları bakımından⁴³ önemli katkılarının olduğu tespit edilmiştir.⁴⁴ Tarafımızdan yapılan çalışmada da⁴⁵ dindarlığın toplumsal bütünleşmeye olumlu yönde katkı sağladığı ortaya çıkmıştır. Turanalp'in çalışmasında da engellilere verilecek dinî referanslı eğitimin ve desteğin önemi belirtilmiştir.⁴⁶

Kula'nın yapmış olduğu bir çalışmada, öğrencilerin dini tutum seviyesi yükseldikçe engellilere yönelik tutumlarında da olumlu yönde bir artış olduğu gözlenmiştir.⁴⁷ Ünal ve Yıldız'ın üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada, dindar ve biraz dindar olarak kendini algılayan bireylerin ortalama puanlarının yüksek, yani engellilere yönelik tutumlarının olumlu olduğu gözlenmektedir.⁴⁸

³⁸ M. Naci Kula, *Bedensel Engellilik Ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yay., 2005), 241.

³⁹ Adem Efe, "Engelli Çocuk Ve Ailelerinin Sorunlarının Belirlenmesi Ve Bunların Çözümünde Dinin Rolü" (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim Ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği), *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006): 191.

⁴⁰ Saadettin Özdemir, "Cezaevlerinde Verilen Din Eğitiminin Yeterliliği Üzerine Bir Araştırma: Isparta-Burdur Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008): 40.

⁴¹ Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 659.

⁴² Orhan Demir, *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yay., 2004), 45.

⁴³ Kula, *Bedensel Engellilik Ve Dini Başa Çıkma*, 242-247.

⁴⁴ Saadettin Özdemir, "Dinî Sosyal Hizmetlerin Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012): 125-138.

⁴⁵ Ünal, *Engellilerde Toplumsal Bütünleşme ve Dindarlık*, 177.

⁴⁶ Muhammed Fatih Turanalp, *Almanya'daki 'Bibelgarten İm Karton' Örneğinin Ortopedik Engellilerin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi Ve 'Kur'an Bahçesi' Uyarlaması* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 73.

⁴⁷ M. Naci Kula, "Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 520.

⁴⁸ Vehbi Ünal - Murat Yıldız, "Üniversite Gençliğinin Engellilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Sivas Örneği", *International Journal of Social Science* 57 (2017): 347.

Treloar'ın engelli ve engelli ailelerle yaptığı çalışmada bireylerin çektikleri sıkıntı ve zorlukların Tanrı'ya daha fazla bir itikatla bağlanmalarına, engellilikten kaynaklı başlarına gelen çeşitli zorlukları aşma ve hayatlarını anlamlandırmalarında minnettar bir yaşam sürdürmelerine, düzenli bir yaşam konusunda katkı sağladığı tespit edilmiştir.⁴⁹

“Handbook of Religion and Healty” adlı eserde Koenig, McCullough ve Larson, dinin depresyon, intihar, sıkıntı ve kaygı durumları, şizofreni ve diğer psikolojik hastalıklar, alkol ve uyuşturucu kullanma, suç(luluk) gibi birçok özellik üzerindeki etkilerini analiz eden yüzlerce çalışmayı özetlemiş ve sonuç olarak ortaya bu alıştırmanın yarısından fazlasında dinin ve dindarlığın insan sağlığı ve mutluluk ile yaşam memnuniyeti üzerinde pozitif ve koruyucu yönde katkısının olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁰

Kısacası din engelliliği anlamlandırmada, sorunları aşmada, telafi mekanizması görevini yerine getirerek engellileri rahatlatmaktadır.

2.6. Engellilerin Engelle Başa Çıkmalarında Din Görevlileri ve Dindarların Rolü

İnsan sosyal bir varlık olduğundan çevresindeki kimselerle iletişim ve etkileşim içerisindedir. Engelli bireyin ulaşım konusundaki sorunlardan dolayı yüz yüze iletişim konusunda da çeşitli sorunlarla karşılaştığı bir gerçektir. Bu bağlamda engellilerin çevrelerindeki din görevlilerinden yardım alıp almadıkları sorusu da araştırmamızın alanına giren konulardan biridir.

Çevrenizdeki din görevlilerin ya da dindar kimselerin size herhangi bir maddi/manevi desteği oldu mu? Sorusuna katılımcıların yaklaşık yarıya yakını (26 kişi) olmadığını belirtmiştir. Bunda din görevlilerinin engellilere nasıl davranılacağı konusunda bilgi sahibi olmaması, eğitim almaması, nasıl yardımcı olacağını bilememesi etkili olabilmektedir.

Din görevlilerin ya da dindar kimselerin herhangi bir maddi/manevi desteği olmadığını belirtenler herkesin kendi sorunları ve sıkıntıları olduğunu, kendileriyle kimselerin ilgilenmediğini, herhangi bir yardımda bulunulmadığını, devletin dışında kimsenin yardımcı olmadığını söylemişler, işitme engelliler ise işaret diliyle yardım alamadıklarını belirtmişlerdir.

Din görevlilerin ya da dindar kimselerin kendilerine maddi/manevi destek olduğunu belirtenler ise manevi olarak niçin bu şekilde oldukları ile ilgili olarak, yaratılış gayesi olarak bunun bir sınav olduğu, herkesin farklı bir sınavlardan geçtiğini telkin ederek, ibadetlerin yapılması vb. konusunda yardımcı olarak destek verdiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca çeşitli türbe, cemaatler ve ziyaret yerlerine kendilerinin giderek buradan manevi destek aldıklarını belirtmişlerdir. Cami cemaatinin bol dua ettiklerini aynı zamanda durumu iyi olanların engellilere ekonomik olarak geçimlerini sağlama konusunda yardımlarının olduğunu belirtmişlerdir. Ailelerinin ve arkadaş çevrelerinin maddi ve manevi olarak destek olduklarını belirtmişlerdir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Engellilik insanların yaşamını etkileyen önemli bir olgudur. Yaşlanan nüfusla birlikte engellilik günümüzde daha fazla dikkat çekmektedir. Din de aynı şekilde insanın tüm yaşam alanını

⁴⁹ Linda L. Treloar, “Engellilik, Dini İnançlar Ve Kilise: Engelli Yetişkinlerin Ve Aile Bireylerinin Deneyimleri”, Çeviren Mehmet Bahçekapılı, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 212.

⁵⁰ Bahçekapılı, “Bio-Psiko-Sosyal Açısından Dinin Ruh Sağlığı ve Engellilik Üzerindeki Etkisi”, 245.

kuşatan önemli bir kurumdur. Birey engellilik dolayısıyla yaşadığı mahrumiyet ve çeşitli sorunlara çözüm konusunda dine müracaat etmektedir. Bu bağlamda dinin, gerek engelli gerekse engelli ailesi için engelliliği anlamlandırma ve engellilikten kaynaklanan bazı sorunları aşmada önemli işlevler yerine getirdiğini ifade edebiliriz.

Bu bağlamda engellilik ile din arasındaki ilişkiye yönelik araştırmamızda, dinin birçok konuda olduğu gibi bireyin engellilik olgusuna bakışını etkilediğini ve bazı sorunları aşmada ona olumlu yönde katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Araştırma bulgularımıza göre katılımcıların büyük çoğunluğu (% 81,1) engelliliği “sınav” olarak değerlendirmektedirler, bunu “sorun” (%10,3) ve farklılık (%8,6) olarak değerlendirenler izlemektedir.

Dini inancın engelliliği kabullenmede ve anlamlandırmada engellinin dini düşüncelerini olumlu yönde etkilediği saptanmıştır. Engelliliğin dini yaşayışı daha çok “olumlu” yönde etkilediğini ifade edenlerin yanı sıra ibadet yerlerine ve dini kaynaklara erişim, bazı ibadetleri yerine getirememe konusunda çeşitli sorunlarla karşılaştıkları “olumsuz” durumların da olduğu tespit edilmiştir.

Ayrıca engelliler sorunlarını aşmak için *maddi* anlamda devlete müracaat ederek çeşitli hizmet ve yardımlar aldıklarını, *sosyal destek* hizmetlerinin ağırlıklı olarak aile ve arkadaş içerisinde verildiği, *manevi* anlamda ise sıkıntılarını gidermek adına İslam dininin gereği olan namaz, oruç dua gibi çeşitli ibadetlere yöneldikleri görülmüştür.

Engellilikle başa çıkmada dini inancın önemli oranda “pozitif” yönde bir katkısının olduğu saptanmıştır.

1. Engelliler dinin güçlendirici işlevine ihtiyaç duymaktadırlar. Bu bağlamda engellilere yönelik çeşitli dini eğitimler verilebilir.

2. İbadet yerleri ve dini kaynaklara ulaşım konusunda engellilik türleri düşünülerek din hizmetlerinin, her kesimden insana ulaşması ve din hizmeti verilen alanların herkes için açık hale getirilmesi gerekmektedir.

3. Ayrıca din görevlilerinin (müftü, imam, müezzin, Kuran kursu öğreticilerinin) ve cami cemaatinin -ülkemizde camii cemaatinin çoğunluğunun yaşlı kesimden oluştuğu da göz önünde tutulursa -engellilik konusunda bilgilendirilmesi ve farkındalık düzeylerinin artırılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

4. Ülkemizde camilerin yapımı genelde halk tarafından yapıldığından, ibadet mekânlarının düzenlenmesinde engelliler göz ardı edilebilmekte, bu durum onların buralarda yapılan ibadetlere ve diğer dinî etkinliklere katılımını olumsuz etkilemektedir. Bu konuda yerel yönetimlere ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na da görev düşmektedir.

Engelli insanların durumlarının iyileştirilmesi ve daha iyi yaşam düzeyine kavuşturulması sadece belirli kesimin değil, tüm toplumun sosyal sorumluluk anlayışı çerçevesinde yerine getirmesi gereken bir görevidir.

KAYNAKÇA

- Acara, Yusuf. "Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013): 131-171.
- Altaş, Nurullah. "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 599-660.
- Argyle, Michael - Benjamin, Beit-Hallahmi. "Dini Davranış Teorileri". Trc. Ali Kuşat, Mehmet Korkmaz ve İsmail Güllü. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2004) : 247-280.
- Ault, Melinda Jones. "Inclusion of Religion and Spirituality in the Special Education Literature". *Journal of Special Education* 44 (2010): 176-189.
- Avrupa Birliği Komisyonu, *Avrupa Özürlüler Stratejisi 2010-2020*. Trc. Gamze Akın. (Avrupa Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı AB Koordinasyon Daire Başkanlığı Bülteni), 55.
- Bahçekapılı, Mehmet. "Bio-Psiko-Sosyal Açından Dinin Ruh Sağlığı ve Engellilik Üzerindeki Etkisi". *Din, Felsefe Ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri* 240-258. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketicilik Ve Yeni Yoksullar*. Trc. Ümit Öktem. İstanbul: Sarmal Yayınlar, 1999.
- Berger, Peter L. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. London, 1974.
- Berger, Peter L. "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi". *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I*. Trc. Adil Çiftçi. 121-174. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Burcu, Esra. "Özürlülük Kimliği ve Etiketlemenin Kişisel ve Sosyal Söylemleri". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2006): 61-83.
- Burcu, Esra. *Engellilik Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayınları, 2015.
- Courtney E. Taylor - Erik W. Carter - Naomi H. Annandale - Thomas L. Boehm - Aimee K. Logeman. *Welcoming People with Developmental Disabilities and Their Families: A Practical Guide for Congregations*. Vanderbilt University: Kennedy Center, 2014.
- Çiftçi, Adil. *Toplumbilim Yazıları*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Çiftçi, Adil. *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Demir, Orhan. *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.
- Efe, Adem. "Engelli Çocuk Ve Ailelerinin Sorunlarının Belirlenmesi ve Bunların Çözümünde Dinin Rolü" (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim Ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği). *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006): 169-198.
- Erkal, Mustafa. *Sosyoloji*. 3. Baskı. İstanbul: Der Yayınları, 1987.
- Erkan, Gönül. "Özürlülerle Sosyal Hizmet Uygulamaları". *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 25/4 (2003): 34-38.
- Genç, Yusuf - Çat, Güldane. "Engellilerin İstihdamı ve Sosyal İçerme İlişkisi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/1 (2013): 363-393.
- Gören, Ayşe Burcu. *Down Sendromlu Bireylerin Manevi Bakım İhtiyacının Belirlenmesi ve Bir Model Önerisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Gören, Ayşe Burcu. "Mimariden Din Hizmetlerine: Din Hizmetlerinde Evrensel Tasarım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2016): 285-304.

- Glock, Charles Y. "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups". In *Religion and Social Conflict*. Ed. R. Lee and M. E. Marty. 24-36. New York: Oxford University Press, 1964.
- Gün, Ayşegül. "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumları: Amasya ve Samsun Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015): 61-92.
- Kahn, Robert L. "Aging and Social Support. Paper Presented at The Meeting of The American Association for The Advancement of Science". Washington D.C. May. 1978.
- Karagöz, İsmail. "Kur'an'ın Engellilere Bakışı". *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. Ed. İsmail Karagöz. 33-58. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kobyay, Murat. *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Köksal, Ayşegül. *Türkiye'de Engelli İstihdamı Ve Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi, 2010.
- Kula, M. Naci. "Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004): 17-45.
- Kula, M. Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2005.
- Kula, M. Naci. "Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 511-524.
- Meşe, İlknur. "Engelliliği Açıklayan Sosyal Model Nedir?". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 14/33 (2014): 79-92.
- Okumuş, Ejder. "Dinin Sosyolojik Manası". *Din Sosyolojisi*. Ed. Talip Küçükcan. 56-78. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, 2015.
- Özbesler, Cengiz. *Çocukluk Çağı Lösemileri ve Sosyal Destek Sistemlerinin Aile İşlevlerine Etkisi*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2001.
- Özdemir, Saadettin. "Cezaevlerinde Verilen Din Eğitiminin Yeterliliği Üzerine Bir Araştırma: Isparta-Burdur Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/21 (2008): 23-49.
- Özdemir, Saadettin. "Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012): 125-138.
- Öztürk, Mustafa. *Türkiye'de Engelli Gerçeği*. İstanbul: MÜSİAD Cep Kitapları, 2011.
- Özürlü Ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü (2011). *İşgücü Piyasasının Özürlüler Açısından Analizi Özet Rapor*. Erişim: 05 Nisan 2018. <http://eyh.aile.gov.tr/.data/5458c557369>.
- Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı (ÖZİDA). *Özürlüler Kanunu ve İlgili Mevzuat*. 3. Baskı. Ankara: T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Tekin, Mustafa. "İslam'ın Tarihi Ve Tecrübesini Sosyolojik Okumak". *Eskiyeni* 22 (2011): 51-56
- Treloar, Linda L. "Engellilik, Dini İnançlar Ve Kilise: Engelli Yetişkinlerin ve Aile Bireylerinin Deneyimleri". *Çeviren Mehmet Bahçekapılı. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 211-230.
- Turan, Süleyman. *Tanrı'nın Engeli Mi? Engelli Tanrı Mı? Hıristiyan Geleneğinde Engellilik*. İstanbul: Okurakademi Yayınları, 2018.

1482 | Vehbi Ünal. Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları

- Turanalp, Muhammed Fatih. *Almanya'daki 'Bibelgarten İm Karton' Örneğinin Ortopedik Engellilerin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi Ve 'Kur'an Bahçesi' Uyarlaması*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Turnbull, Ann P. - Poston, Denise J. "Role of Spirituality and Religion in Family Quality of Life for Families of Children with Disabilities". *Education and Training in Developmental Disabilities* 39: (2004): 95-108.
- Türnüklü, Abbas. "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 6/4 (2000): 543-559.
- Ünal, Vehbi. *Engellilerde Toplumsal Bütünleşme ve Dindarlık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Ünal, Vehbi - Yıldız, Murat. "Üniversite Gençliğinin Engellilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi: Sivas Örneği". *International Journal of Social Science* 57 (2017): 341-358.
- Wood, Phillip. *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*. Geneva: World Health Organisation, 1980. Erişim: 02 Ocak 2018, www.eyh.gov.tr
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1483-1507

Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta

Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı

*Romanticism as The Mirroring of Modernity and The Emergence of Romantic Modernization
in Islamism*

İrfan Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Assistant Professor., Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Dept. of Sociology of Religion
Sivas, Turkey

ikaya@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Eylül/September 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Kasım/November 2018

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1483-1507

Atıf / Cite as: Kaya, İrfan. "Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin Ortaya Çıkışı [Romanticism as The Mirroring of Modernity and The Emergence of Romantic Modernization in Islamism]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1483-1507. <https://doi.org/10.18505/cuid.459744>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Siva Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

www.dergipark.gov.tr/cuid

Abstract: The emphasis that the modernity gives to disengagement and beginning leads one to think that the modernity itself is in fact a culture that initiates crisis. Even if there is no initial crisis, it can be created through the ambivalent nature of modernity. Behind the concept of crisis lies the notion that history is a continuous process or movement that opens the door to nihilistic understanding which stems from the idea of contemporary life and thought alienation through the pessimistic meaning of the word. There is a dialectical relationship between the ideas of modernity and progress, and the decadence, and the main theme of Nietzsche's philosophical career. Since the death of Hegel, who made the idea of crisis plausible, everything is nothing but a counter-movement not only in Germany, but also in Europe. The first of these counter-movements is romanticism with its objection to the mind which is liberated from the bonds of tradition. The main thesis of the present article is, between reactivity of romanticism -on the surface- and the modernity; from one side romanticism's consuming modernity, which is its mirror image, while at the same time feeding from it and modernity's manipulating the ideas developed against it and monopolizing them thanks to its ambivalent nature. For this purpose, following an anti-enlightenment thinker Nietzsche's, anti-romantic footsteps which at the same time feeds from the romantic heritage, an attempt will be made to analyze the relationship between modernity and romanticism. Another goal of this article is to allow a comparison of how the intellectual development in the West finds its response on the modernization process of our country by probing how the modernization experience of early period Islamist's who experienced this process in a feeling of "backwardness" and with a wounded consciousness and anxiety has led to a shallow romantic worldview.

Summary: Romance and romanticism are the main topics of this article. Romanticism is a period, whereas romance is a spiritual attitude not limited to this period, therefore, even today it's existence is felt. In other words, it is not specific to the Germans. This term is often used to correspond to certain aspects of European intellectual life in the late eighteenth and early nineteenth centuries, for instance between 1790 and 1850. In its extremely diverse definitions, the most "romantic" definition in our opinion, belongs to Novalis: "I'm romanticizing by giving a high meaning to ordinary things, a mysterious reputation to the ordinary, the honor of the unknown to the known, an infinite look to the finite." The rejection of existing social reality, the experience of loss, the melancholic longing and the search for loss are the main components of the romantic motive.

This study is based on the argument that there is a dialectical relation between romanticism and modernity, which is known as an opposing movement against enlightenment thought. The intellectual feature, which contains the opposite of modernity itself, makes this argument plausible. In addition, the view of modernity as a crisis culture due to the emphasis on disengagement and beginnings offers us the possibility to establish a relationship between modernity, which accepts itself as decadence, and romance. Behind the concept of crisis lies the idea that history is a continuous process or movement opening the door to the nihilist understanding in which modern life and thought are alienated in a pessimistic sense. Thus, Allan Megill defines historicism as a prerequisite for nihilism. According to the author, Prophets of Extremity, if the history has no

direction to be changed, maintained or lost when wandering in history, it also cannot have a "crisis". The suggestion of "God is dead" is the most concise expression of this crisis. In this crisis state of nihilism, it is a completely forlorn condition of living in the present. Today, which is in the absolute forlorn state; the savior declares his belief that he is devoid of all sorts of features, things that let us reconcile with the current situation of things. In the face of this situation, when people see that the present becomes completely forlorn, they move in two opposite directions with a desire to regenerate culturally: They either have to go back to the past or head for the future. However, every attempt to determine what the future or the past possess will require them to be real, belonging to the present. This will return us to the forlorn state. Nietzsche embraces both opposing sides, but does not attempt to choose between them. This is the place where Nietzsche dictates that today is corrupt taking a radical attitude against romanticism fed by the notion of crisis.

The fact that modernity has given up its critique of reason, which is revealed by its dialectic, had a great influence on Nietzsche's putting distance between himself and romantics. That is to say, in response to enlightened thought, although romantics speak of unity, apparently, they could not prevent emergence of emotion against mind, local against the universal, individual against social, in other words, the emergence of the second values, which they believed that these were belittled and despised by Enlightenment. Therefore, romantics seem like they could not save themselves from being caught in the web of dialectics in the account they entered that is based on the subject-object distinction in cartesian thought. It is because modernity acts with the consciousness that the life is established on the occurrence and decadence. Based on this, we can say that decadence is inevitable. This decadence (distortion) from the outside may be through movements developed against it, or experienced within itself (even if no one attempts to destroy it). Modernity, with the awareness that it cannot escape from the decadence, wants to arbitrate itself by turning this decadence in its favor by manipulating it. In other words, the modernity dramatizes the feeling of crisis considering itself decadence and the seemingly contradictory ideas of avant-garde and decadence become almost synonymous. It must be the reason why Nietzsche identifies modernity with decadence. Modernity manages to put the decadence in its body at the center of attraction by producing self-opposing movements, monopolizing and manipulating. In short, both romanticism and avant-garde movements are the movements that are emerged not against modernity but from itself. Just like an apple worm, they both consume modernity and feed on it. They act as a mirror. Although they seem to criticize, as movements that have emerged from it, they allow the modernity to complete and correct the deficiencies. As a result of this, we can say that romantic critical movements are developed against the world and are shaped by modernity, beginning with the idea of enlightenment, and moved forward in the track of modernity.

While romanticism developed in the West as opposed to modernity, in Ottoman-Turkish thought, it was seen as the rhetoric of retardation and regretting of backwardness from civilization. It is inevitable that the experience of modernization in a sense of backwardness, with a wounded consciousness and urgency, will open up space for romance. In our modernization adventure starting with Tanzimat, it is a fact that there has not been a drastic reckoning due to Enlightenment on an intellectual basis, industrialization on an economic basis, programs of revolutionary

and nationalist formations on a political basis. Therefore, in Turkish thought, it is not possible to talk about a critical tradition developed against modern paradigm. The status of being audience to what was being experienced in Europe, resulting from superiority was transformed into grudge due to the defeats in the military field. Due to the decadence experienced in the present, inability to find the solution to the problems of its age, melancholic state of mind because of being stuck in the golden age experienced in the past, in the case of a preference, led to a romantic world view because of the appeal of its simplicity to imitate what was once lived in the past. Thus, it is very natural that the direction of Namık Kemal, the cult personality of Islamist-Turkish thought, is towards the past even when talking about progress and civilization. Seeing the 19th century Europe as a re-implementation of ideas and institutions that are actually Islamic, Namık Kemal, in our opinion, showed us a clear example of a typical Islamist romanticism and an example of occidentalist approach regarding that the West learned the civilization from Muslims. In fact, the exact equivalent of this approach displayed in Turkish cogito without even knowing that it is romantic, emerging in the personality of Namık Kemal and in the feeling of backwardness, with a hectic and injured consciousness, is kitschization . So much so that, the state of being kitsch also explains the current situation of Islamic geography which is far from creating a tradition for at least a century, and it clearly tells the usual romantic end.

Keywords: Sociology of Religion, Romanticism, Modernity, Islamism, Decadent, Avant-garde

Modernitenin Ayna İmgesi Olarak Romantizm ve İslamcılıkta Romantik Modernleşmenin

Ortaya Çıkışı

Öz: Modernitenin kopuş ve başlangıca yaptığı vurgu kendisini bir kriz kültürü olarak değerlendirmeye imkân vermektedir. Şayet kriz yoksa yerinde değilse modernitenin ikircikli doğası sayesinde yaratılır. Kriz kavramının ardında, çağdaş yaşamın ve düşüncenin kötümser anlamıyla yabancılaşmış bir karakterde olduğu nihilist anlayışa kapı aralayan, tarihin sürekli bir süreç ya da hareket olduğu fikri yatar. Modernlik ve ilerleme düşünceleri ile Nietzsche'nin felsefi kariyerinin başlıca teması olan dekadans arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Kriz görüşünü mümkün kılan Hegel'in ölümünden beri sadece Almanya'da değil, bütün Avrupa'da her şey bir karşı-hareketten ibarettir. Bu karşı-hareketlerin ilki, geleneğin bağlarından kurtulmuş olan akıl üzerine yapılan vurguya itirazıyla romantizm olmuştur. Makalenin temel tezi, romantizmin görünürdeki tepkiselliği ile modernite arasında; modernitenin aynadaki imgesi olarak romantizmin bir yandan moderniteyi tüketirken öte yandan ondan beslenmesi, modernitenin de kendisine karşı geliştirilen düşünceleri ikircikli doğası sayesinde tekeline alması ve manipüle etmesidir. Bu makatla aydınlanma karşıtı bir düşünür olarak Nietzsche'nin aynı zamanda romantizmin mirasından beslenen anti-romantik ayak izleri takip edilmek suretiyle modernite ile romantizm arasındaki ilişki analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca makalenin bir başka amacı, Batı'da yaşanan entelektüel gelişmelerin ülkemizde modernleşme sürecinde nasıl bir karşılık bulduğu şeklinde bir karşılaştırma imkân verecek şekilde ilk dönem İslamcılarının "geri kalmışlık" hissi içinde, yaralı bir bilinçle ve telaşa yaşadığı modernleşme deneyiminin oldukça sığ bir romantik dünya görüşüne yol açtığıdır.

Özet: Bu makalede söz konusu edilen, romantizm ve romantiklik. Romantizm bir dönemdir; romantiklik ise bu dönemle sınırlı olmayan tinsel bir tutumdur, dolayısıyla günümüzde bile varlığı hissedilmektedir. Yani Almanlara özgü bir durum değildir. Bu terim genellikle Avrupa düşünsel hayatının on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki -sözgelimi 1790 ile 1850 arasındaki- belli yönlerine karşılık gelecek şekilde kullanılır. Son derece çeşitlilik gösteren tanımları içerisinde bize göre en 'romantik' olanı Novalis'in yaptığı tanımdır: "*Sıradan şeylere yüksek bir anlam, alışılmışı gizemli bir itibar, bilinene bilinmeyenin onurunu, sonluya sonsuz bir görünüm vererek romantikleştiriyorum.*" Mevcut toplumsal gerçekliğin reddi, yitim deneyimi, melankolik özlem ve yitirilenin aranması romantik amentünün temel bileşenleridir.

Bu çalışmamız, Aydınlanmacı düşünceye karşıt bir hareket olarak ortaya çıktığı bilinen romantizm ile modernite arasında son kertede sanılanın aksine diyalektik bir ilişki olduğu argümanı üzerinden hareket etmektedir. Bu argümana da, modernitenin kendi karşıtını içinde barındıran *düşünsel* özelliği imkân vermektedir. Ayrıca modernitenin kopuş ve başlangıca yaptığı vurgu nedeniyle bir kriz kültürü olarak değerlendirmeye müsait görüntüsü, bize, kendini dekadans sayan moderniteyle dekadansın dışavurumu olan romantizm ile ilişki kurmanın olanağını sunmaktadır. Kriz kavramının ardında ise, çağdaş yaşamın ve düşüncenin kötümser anlamıyla yabancılaşmış bir karakterde olduğu nihilist anlayışa kapı aralayan, tarihin sürekli bir süreç ya da hareket olduğu fikri yatmaktadır. Buradan hareketle Allan Megill tarihsiciliği, nihilizmin önkoşulu olarak tanımlar. *Aşırılığın Peygamberleri* yazarına göre, tarihin değişecek, sürdürülecek ya da başıboş dolaşırken kaybedilecek bir doğrultusu yoksa, bir 'kriz'i de olamaz. "Tanrı öldü" önermesi ise bu krizin en özlü ifadesidir. Nihilizm bir kriz hali içinde, tamamen sahipsizleşmiş bir şimdi içinde yaşama durumudur. Bugünün mutlak bir sahipsizlik durumu içinde olduğu; kurtarıcı her türlü özellikten, şeylerin mevcut durumuyla uzlaşmamızı sağlayacak her şeyden yoksun olduğu yönündeki inancını beyan etmektedir. Bu durum karşısında insanlar etraflarındaki şimdinin tamamen sahipsizleştiğini görünce, kültürel bir yenilenme arzusu ile iki zıt yönde hareket ederler: Ya geçmişe dönmek ya da geleceğe yönelmek zorunda kalırlar. Hâlbuki bu gelecek ya da geçmişlerin neleri içerdiğini belirleme yönündeki her girişim onları gerçek, şimdiye ait kılmayı gerektirecektir. Bu da bizi sahipsizlik durumuna geri döndürecektir. Nietzsche bu karşıtlığın her iki yanını da kucaklar, ancak aralarında seçim yapmaya kalkışmaz. Burası, Nietzsche'nin bugünün bozulmuş olduğunu dikte etmesiyle kriz nosyonundan beslenen romantizme radikal derecede aleyhte tavır aldığı yerdir.

Nietzsche'nin romantiklerle arasına mesafe koymasında, modernliğin diyalektiğinden ortaya koyduğu akıl eleştirisinden vazgeçmiş olmasının payı büyük olmuştur. Şöyle ki Aydınlanmacı düşünceye karşılık olarak romantikler, her ne kadar bir birlikten söz etseler de görünen o ki, aklın karşısına duyguyu, evrenselin karşısına yereli, *açıklamaya* karşı *anlamayı*, toplumsalın karşısına bireysel olanı, yani Aydınlanmanın hor gördüğüne, küçümsediğine inandıkları bu ikinci değerleri çıkarmanın önünü alamamışlardır. Dolayısıyla romantikler özne-nesne ayırımına dayalı kartezyen düşünceyle girdikleri hesaplaşmada diyalektiğin ağına yakalanmaktan kendilerini kurtaramamış görünüyor. Zira modernite, hayatın oluş ve bozuluş üzerine kurulu olduğu bilinciyle hareket eder. Buradan hareketle bozuluşun kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Bu dekadans (bozulma) dışarıdan; kendisine karşı geliştirilen hareketler aracılığıyla olabileceği gibi kendi içinde

de (yani kimse yıkmaya kalkışmasa bile) yaşanacaktır. Bozuluştan kaçamayacağı bilinciyle hareket eden modernite bu bozuluşu manipüle etmek suretiyle kendi lehine çevirerek, kendini tahkim etmek ister. Başka bir deyişle modernite kendisini dekadans sayarak kriz duygusunu dramatikleştirilmiş ve görünüşte çelişkili olan avangard ve dekadans fikirleri neredeyse eş anlamlı hale gelmiş olur. Nietzsche'nin modernite ile dekadansı özdeşleştirmesi bu yüzden olsa gerektir. Modernite, kendi bünyesindeki dekadansı kendine karşıt hareketler üreterek, kendi tekeline alarak ve manipüle ederek cazibe merkezi olmayı başarır. Kısacası gerek romantizm, gerekse avangard hareketler modernitenin karşıtı değil, kendi içinden çıkmış hareketlerdir. *Elma kurdu* misali moderniteyi hem tüketirler, hem de ondan beslenirler. Ayna işlevi görürler. Eleştiriyor olsa da, içinden çıkmış hareketler olarak modernitenin eksiklerini tamamlamasına, düzeltmesine imkân tanımış olurlar. Sonuç olarak, Aydınlanma düşüncesiyle başlayan modernitenin şekillendirdiği dünyaya karşı geliştirilen romantik eleştirel hareketler için modernitenin dümen suyunda yol almıştır diyebiliriz.

Romantizm, Batı'da moderniteye karşıt bir hareket olarak neşvünema bulurken, Osmanlı-Türk düşüncesinde medeniyetten geri kalmışlığın hayıflanması, geriliğin retoriği olarak öne çıktığı görülmektedir. Zira geri kalmışlık hissi içinde, yaralı bir bilinçle ve telaşla yaşanan modernleşme tecrübesinin romantizme alan açması kaçınılmazdır. Tanzimatla başlayan modernleşme serüvenimizde, fikrî bazda Aydınlanmayla, ekonomik bazda sanayileşmeyle, politik bazda devrimci ve milliyetçi oluşumların programlarıyla esaslı bir hesaplaşmanın yaşanmamış olması bir gerçektir. Dolayısıyla, Türk düşüncesinde modern paradigmaya karşı geliştirilmiş eleştirel bir gelenekten söz edemiyoruz. Avrupa'da yaşananlara "üstünlükten" kaynaklanan seyirci kalma durumu, askerî sahada alınan yenilgilerle hınca dönüşmüştür. Şimdide yaşanan çöküşle, çağının sorunlarına çözüm üretemeyişi, geçmişte yaşanan altın çağ arasında kalmışlıkla oluşan melankolik ruh hali, bir tercih durumunda, bir kere geçmişte yaşanmış olmasının taklit edilmesinin kolaylığındaki çekicilik nedeniyle romantik bir dünya görüşüne sevk etmiştir. Nitekim İslamcı-Türk düşüncesinin kült şahsiyeti Namık Kemal'in terakki ve medeniyetten bahsederken bile yönünün geçmişe dönük olması gayet tabidir. XIX. Yüzyıl Avrupa'sını "gerçekte" İslamî olan fikirlerin ve müesseselerin yeniden hayata geçirilmesi olarak görmek suretiyle Namık Kemal, bize göre tipik bir İslamcı romantizm ve Batı'nın medeniyeti Müslümanlardan öğrendiği yönündeki Garbiyatçı yaklaşımın açık bir örneğini sergilemiştir. Aslında Namık Kemal'in şahsında beliren ve geri kalmışlık hissi içinde, telaşla ve yaralı bir bilinçle, hatta romantik olduğunu bilmeden Türk *cogitosunda* sergilenen bu yaklaşımın tam karşılığı *kitschleşme*'dir. Öyle ki bu *kitschlik* durumu, İslam coğrafyasının en az bir yüzyıldır gelenek oluşturmaktan uzak olan bu günkü durumunu da açıklar niteliktedir ve olağan romantik sonu anlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Romantizm, Modernite, İslamcılık, Dekadans, Avangard

GİRİŞ

Eric Hobsbawm 1789-1914 arası -Foucault'nun deyimiyle "her şeyin birbirine girdiği", baş döndürücü gelişmelerin yaşandığı, entelektüel havasının günümüzde bile teneffüs edildiği- dönemi, XIX. yüzyıl olarak kabul eder.¹ Bu "uzun" ve "huzursuz" yüzyılın karakterize en önemli gelişmesi ise, romantizmdir. Fransa'yla anılan Aydınlanma düşüncesine karşı ilk toplu düşünsel hareket olarak öne çıkan romantizm her şeyden önce bir yaratım sürecidir. Öyle ki, Aydınlanmacı düşüncenin evrensel, tektipleştirici ve dayatmacı tavrına karşı geliştirilen Alman romantizmi bir edebi akım olmanın çok daha ötesinde derin ve kapsayıcı bir tepki olarak Alman sanatına, Alman politik düşüncesine, Alman bilimine hatta ekonomisine sirayet etmiştir. Öte yandan romantizmin, yer yer tepkisel, çoğu zaman hüznle yoğrulan, türlü özlemler duyan ancak diğer yandan geleceği arzulayan yanıyla insanları ve toplumları melankolik bir ruh haline sokması kaçınılmazdır. Bu yüzden olsa gerek Nietzsche tarafından "şimdinin her şeyine karşı öfkeli bir cevap" olarak tanımlanan romantizm, *Janus heykeli* gibi hem geçmişe hem de geleceğe bakan çift başlı bir yüze sahiptir. Ancak "geçmiş modernlik" deneyimi bağlamında değerlendirdiğimizde ülkemizin ilk dönem modernleşme serüveninde İslamcılığın sergilediği romantik tavır geçmişe bakan yüzüyle öne çıkmış görünüyor. Çünkü Asr-ı Saadet modelinde olduğu gibi, geçmişte bir kere tecrübe edilmesiyle taklit edilmesinin kolaycılığı gibi bir çekiciliği vardır. Oysaki geçmiş özlemi pasif bir duruşun alametidir.

Bu çalışma, Eric Hoffer'in "Ne Marx Marksistti ne de İsa İsevi..."² sözünden; yani tekrarlananlardan başka bir sosyolojinin, modernitenin, romantizmin tarihinin yazılabileceği düşüncesinden mülhemdir. Ayrıca ülkemizde romantizme dair Türkçeye kazandırılan metinlerin dışında³ telif eserlerin azlığı bu çalışmamızı orijinal kılan bir diğer önemli husustur.⁴ Öte yandan ülkemizde romantizm üzerine hazırlanan YÖK veri tabanına işlenen yüksek lisans düzeyinde tez sayısı on üç iken, doktora tezi sadece bir tanedir. Bunların yarısı Güzel Sanatlar Fakültelerinin ilgili bölümlerinde yazılmış, "müzikte romantizm", "resimde romantizm" konularını ele almış çalışmalardır. Buradan hareketle romantizm konusunda, akademik araştırma merakının yüksek lisans ve doktora düzeyinde henüz yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ülkemiz sosyal bilimler ve

¹ Hobsbawm, bu "uzun" yüzyılı üç eser ile detaylı bir şekilde incelemektedir. Bk. Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı, 1789-1848*, trc. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998); *Sermaye Çağı, 1848-1875*, trc. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları 2017); *İmparatorluk Çağı, 1875-1914*, trc. Vedat Aslan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005).

² Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar, Kitle Hareketlerinin Anatomisi*, trc. E. Günur (İstanbul: Tur Yayınları, 1978), 105.

³ Türkçeye kazandırılan eserlerden birkaçını burada zikretmek faydalı olacaktır. Michael Löwy-Robert Sayre, *İsyen ve Melankoli, Moderniteye Karşı Romantizm*, trc. Işık Ergüven (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016); Max Blechman, *Devrimci Romantizm*, trc. Bilal Çölgeçen (İstanbul: Versus Yayınları, 2007); Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, trc. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011); Heinrich Heine, *Romantizm Okulu*, trc. Ömer B. Albayrak (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015); Rüdiger Safranski, *Romantik Bir Alman Sorunsalı*, trc. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013).

⁴ Ülkemizde romantizm üzerine kaleme alınmış eserler için bk. Besim F. Dellaloğlu, *Romantik Muamma* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010); Ali İhsan Kolcu, *Milli Romantizm Açısından Cengiz Aytmatov* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1997); Mustafa Oral, *Türkiye'de Romantik Tarihçilik* (Ankara: Asıl Yayın Dağıtım, 2006); ve Hasan Aksakal'ın çalışmalarının künyesi için 59 nolu dipnota bakılabilir.

ilahiyat alanında romantizme dair işaret fişeği yakabilmek adına, ele alınan konunun ruhuna da sadık kalarak düşüncenin tahrik, düşlemenin yaratım olmasının yazımızda yarattığı kışkırtıcılığın anlayışla karşılanması gerekmektedir. Çalışmanın kuramsal çerçevesini, Nietzsche'nin haylaz çocuklarından olan Foucault'nun Aydınlanma projesini metafiziksel bir romantizme yataklık etmekle itham ettiği aforizması oluşturmaktadır. Bu da bize Aydınlanma ile romantizm arasındaki muğlak diyalektiğin bilincini veren ayna imgesi (*mirror images*) metaforuyla açıklamanın imkânını sunmaktadır.

Buradan hareketle, bu makalede tarihsel bir eleştiri biçimi olarak soybilim yöntemi tercih edilmiştir. Zira tarihin akışının bir dizi kopuş ve süreksizlik tarafından kesilmiş olduğunu düşünmeye yönelik Nietzsche'yle başlayan eğilim yöntem olarak soybilime başvurmaktadır. Çünkü hakikatin maskesi kaldırıldığında ortaya başka bir yüzün çıkacağını söylemek ancak soybilim yöntemiyle mümkündür. Nitekim çalışmamızda sıklıkla başvurduğumuz *kriz*, *dekadans*, *yabancılığa*, *öze dönüş*; başka bir deyişle Nietzsche'nin “olağan romantik son” olarak tarif ettiği bu kavramlar tarihe bir yön, süreklilik ve amaç atfeden *tarihsicilik* yaklaşımının ürünü olan kavramlardır. Özcü bir yaklaşım olan tarihsicilik, öncelikle başlangıçta her şeyin eksiksiz olduğuna inanır. Dolayısıyla şimdinin yarattığı sorunların, nostalji yaparak kökene inmek suretiyle çözümleneceği; buradan devşirdiğiyle de ütöpic bir tasarımla geleceğe taşıyabileceği şeklinde bir tasavvura ulaşır. Ayrıca modernite ile romantizm karşılaştırmasında sıklıkla karşılaştığımız aklın karşısına sezgisel olanın, düzyazının karşısına şiirin, toplumsalın karşısına bireysel, biçimsel olanın karşısına sezgisel imgelemin konduğu ikili karşıtlıkların da yapısöküme tabi tutulması gerekmektedir.

1. MODERNİTE KARŞISINDA ROMANTİZMİN İMKÂNI

Moderniteye karşı bir hareket olarak romantizmin imkânını sorgulamaya modernliğin tanımını, Baudelaire ile yaparak başlamak yerinde olur. Zira Baudelaire, ister hayatta, ister sanatta olsun modernliği keşfe çıkanların ne zamandır pusulası olarak kabul görmüş birisidir.⁵ Modernizm⁶ ile romantik devrimin öncü birliği/keşif kolu olan avangardın⁷ evveliyatıyla uğraşanların romantizme dönüp durmalarının nedenini, 1846'da “romantizm ile modern sanatın bir ve

⁵ Ali Artun, “Sunuş/Baudelaire'de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm”, *Modern Hayatın Ressamı*, trc. Ali Bertay, der. Ali Artun (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 9.

⁶ Modernizm terimi, Baudelaire'in tanımlamasında olduğu gibi, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılır. Modernite ise Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan toplumsal, kültürel, siyasi, ekonomik değişimleri ve düşünce biçimini anlatır. Avrupa'da başlayarak bütün dünyayı etkisi altına alan büyük dönüşümün adıdır. Kök sözcük “modern” ilk defa V. Yüzyılda Hıristiyan olan “şimdi”yi pagan geçmişten ayırt etmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla modern olan şimdidir, yenidir.

⁷ Avangard teriminin anlamı tam olarak *öncü*, *önde giden* olarak açıklanabilir. İronik bir şekilde ilk etapta askeri sahada kullanılan modernite terimi gibi, bir savaş terimi olarak orduda *önde giden birlik*, *birliğin öncü kolunu* tanımlamak için kullanılan avangard 1830'lu ve 1840'lı yıllardan itibaren daha geniş bir şekilde, köklü dönüşümlerin bayraktarlığı anlamında kullanılmaya başlandı. Avangard terimi, sanatçıya verilen öncü rolü ifade etmek için ilk defa Saint-Simon ve müridleri tarafından kullanıldı. Günümüzde ise özellikle XX. Yüzyılın başında ortaya çıkan, alışılmış anlatım biçimlerini dışlayan sanatçı ve sanat akımlarını anlatmak için kullanılmaktadır. Avangard sanatın temel özelliği eylemdir, geleneğe düşmanlık eder, yıkıcıdır, romantik ıstırap, gerilim ve özveriden beslenir, sanatın geleceğini öngörür. Modernite ile

aynı şey” olduğunu ilan etmesiyle açıklayan *Kötülüğün Çiçekleri* yazarı Baudelaire’de modernitenin özgünlüğü, “bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısı”ndan kaynaklanmaktadır.”⁸

Baudelaire’in modernite tanımından modernitenin çift yönlü bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bir yanıla modernite, “zamanın gelip geçiciliğidir, kesintilidir, fragmanlara parçalanmıştır, her bir fragman da değişik ve yenidir; hep şimdije aittir, anlıktır. Yaşanan her an, hemen ardından sona ermek zorundadır. ‘Şimdi’ hemen ardından ‘geçmiş’ olacaktır.”⁹ Modern olan yenidir. Modernitenin yeni olan üzerindeki ısrarı, rutin olanın dayatmacılığına karşı rahatsızlık duyan romantizmle temas kurmasının yolunu açar. Böylece modernite için asi avangard yolu açılırken, avangard üzerinden romantizmle de diyalektik ilişki kurulmuş olur. Modernite bir yandan kendi karşıtını içinde barındıran düşünümsel özelliği sayesinde yeniyile başlayan değişime müdahale ve disipline etme eğilimi gösterirken; evrensellik, mutlak doğruya ulaşma, ilerleme, düzenleme ve denetim altına alma çabalarına getirdiği itirazıyla romantizm de moderniteyi dönüştürmeye çalışmaktadır.

Buradan hareketle romantizmi, “modernitenin modern bir eleştirisi” şeklinde yorumlayabilir, “bilimin emperyal ilerleyişine karşı eleştirel bir kontrpuandır”¹⁰ şeklinde tanımını yapabiliriz. Romantizmin tarihi ise, Herder’in (Nietzsche’nin *Filozoflar*, *haydi gemilere*, parolasından yüz yıl önce) 1769’da Fransa’ya doğru bir deniz yolculuğuna çıkmasıyla başlatılabilir. Herder için denize açılmak, yaşamın temelini değiştirmek, sağlamlığa karşı akıcılığı, kesinliğe karşı belirsizliği seçmek; mesafe ve uzaklık kazanmak demektir. Zira Herder’e göre, “Kıyıdaiken insan ölü bir noktaya takılı ve bir durumun dar çemberiyle sınırlıdır.”¹¹ Bu nedenden olsa gerek Stendhal, insanın romantik olması için cesur olması gerektiğini söyler. Üstelik Stendhal, klasiği eski ve sıkıcı (kısıtlayıcı ve uzlaşmaların fazlaca esiri olan yavan kuralları nedeniyle) bulurken, romantizmi geçmiş bir şeye karşıt olarak, yaşamın içinde hareket eden güçleri anlama çabası içinde oluşu nedeniyle çağdaş ve ilginç bulur. Dolayısıyla Stendhal için modern (onun terminolojisiyle romantik) olmak için kamuoyunu sarsma riskini almak gerekir.¹² Kısacası, onda romantizm kavramı kendisinden kırk yıl sonra Baudelaire’de olduğu gibi değişim, görecelik ve hepsinden öte şimdilik fikirleri ile özdeşleşir. Yani romantizm Georg Lukacs’ın *Aklın Yıkımı*’nda sergilediği dar ve saldırgan tavrına karşı gelişen polemikte Henri Lefebvre’nin, hakkını verdiği gibi topyekûn feda edilecek bir hareket, düşünce değildir.¹³

avangard, yeni olana öncülük etmeleriyle örtüşür. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü, Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm*, trc. Sabri Gürses (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), özellikle “Avangard Düşünce” bölümü, 109-158.

⁸ Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, trc. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 214.

⁹ Artun, “Sunuş/Baudelaire’de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm”, 45-46.

¹⁰ Theodor Roszak, *Çorak Ülkenin Bittiği Yer,-Post-endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık-*, trc. Naim Öztürk (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 268.

¹¹ Rüdiger Safranski, *Romantik, -Bir Alman Sorunsalı-*, trc. Ali Nalbant (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2013), 9, 15-16.

¹² Stendhal, *Racine ve Shakespeare 1823*, trc. İlkay Atay (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015), 38.

¹³ H. Lefebvre, Lukacs 1955, (Paris: Aubier, 1986), 72-73’den aktaran Michael Löwy-Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli, Moderniteye Karşı Romantizm*, trc. Işık Ergüven (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 229.

Bu makalede söz konusu edilen, romantizm ve romantiklik. Romantizm bir dönemdir; romantiklik ise bu dönemle sınırlı olmayan tinsel bir tutumdur,¹⁴ dolayısıyla günümüzde bile varlığı hissedilmektedir. Yani Almanlara özgü bir durum değildir. Bu terim genellikle Avrupa düşünsel hayatının on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki -sözgelimi 1790 ile 1850 arasındaki- belli yönlerine karşılık gelecek şekilde kullanılır. Son derece çeşitlilik gösteren tanımları içerisinde bize göre en 'romantik' olanı Novalis'in yaptığı tanımdır: "Sıradan şeylere yüksek bir anlam, alışılmışı gizemli bir itibar, bilinene bilinmeyenin onurunu, sonluya sonsuz bir görünüm vererek romantikleştiriyorum."¹⁵ Mevcut toplumsal gerçekliğin reddi, yitim deneyimi, melankolik özlem ve yitirilenin aranması romantik amentünün temel bileşenleridir.

Romantizmin Aydınlanmacı akıl geleneğine ve Newtoncu mekanik doğa anlayışına tepki olarak geliştiği bilinmektedir. Doğanın mekanik bir şekilde tasarlanması, yani doğaya bakıldığında görülenin bir makine olması romantiklerin reddettiği bir şeydir. Romantizm esasında, modernliğin parçalara ayırıcı tavrına çok erken bir isyandır. Novalis, Schleiermacher, Schelling, Hölderlin ve Friedrich Schlegel gibi romantikler Fransız Devrimi'ni hayranlıkla karşılamış olmalarına rağmen, bir süre sonra devrimle birlikte geldiğini düşündükleri egoizm, materyalizm ve faydacılığı eleştirmeye başlamışlardır. Yabancılaşma, büyüünün bozulması, araçsal akıl, rasyonelleşme gibi Aydınlanma düşüncesine Almanlar tarafından getirilen romantik eleştiriler 'açıklama' yöntemine karşıt *verstehende sosyolojinin* gelişine zemin hazırlamıştır. Burası aynı zamanda medeniyet-kültür polemiklerinin de varlık zemini. 'Tarihsel ve tin bilimleri' Alman romantizminin bir ürünüdür.¹⁶ Alman romantiklerinin Aydınlanmacı rasyonalist soyutlamaya karşı duruşları, soyut bir özgürlüğün karşısına her toplumsal durumun somut özgürlüklerini, evrenselci doktrinlerin karşısına ulusal ya da yerel gelenekleri, genel kural ya da ilkelerin karşısına da gerçekliğin somut, tikel ve özgül yanlarını çıkartmıştır. Alman tarih yazımı geleneğinin romantik bir zihin yapısının ürünü olduğu açıkça ortadadır. Hermenötik romantik çağda çiçeğe durmuştur.¹⁷ Kısacası nasıl XVIII. Yüzyıl Aydınlanma yüzyılı ise, XIX. Yüzyıl da romantizmin yüzyılı olarak tarihteki yerini almıştır.

Sosyal bilimlerde yaşanan bunca kazanıma öncülük etmesine rağmen romantizm, bir dünya görüşü olarak Aydınlanma düşüncesi karşısında tutunamamış, Aydınlanmacı aklın hegemonyasından ötürü taşıdığı haklı kaygısına rağmen, Aydınlanma düşüncesi ile girdiği çetin savaşa kaybeden taraf olmuştur. Kaybetmiş olması, modernitenin her türlü saldırıya rağmen ortaya çıktığı günden bu yana hâkim paradigma olarak kalmasıyla da anlaşılabilir. Öncelikle meselenin aydınlığa kavuşması için romantizmin modernite karşısındaki konumunu karşıt değil de, içerden bir hareket olarak belirlemek gerekmektedir. Şöyle ki, modernitenin romantizmle avantgard yoluyla kurduğu hatta yürüten sanatsal imgelem "daha olmamış" dünyayı araştırıp o dün-

¹⁴ Safranski, *Romantik, -Bir Alman Sorunsalı-*, 10.

¹⁵ Safranski, *Romantik, -Bir Alman Sorunsalı-*, 11.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David E. Linge (London: University of California Press, 1977), 18.

¹⁷ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 21. Ayrıca bu konuda bk. Alvin W. Gouldner, *Romanticism and Classicism, -Deep Structures in Social Science-*, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today* (New York: Basic Books, 1973), 336.

yanın haritasını çıkarmakla gururlanır. Gurur aslında modernitenin hakkıdır. Öyle ki bilimin demonik imkânlarının herkesin görebileceği kadar ayan-beyan olmasından çok evvel *Dr. Frankenstein*'in kariyerini önceden gören ve bize bilim kültürünün ürettiği en zengin ve en karanlık edebi miti veren romancının sıfatının romantik olması son derece anlamlıdır. Fantastik yönüyle dünyayı etkileyen Jules Verne romanları da dikkatli bir okumayla son kertede modernitenin kendi karşıtını üreten/öğüten değirmenine su taşımıştır şeklinde yorumlanabilir.¹⁸ Neticede Baudelaire'den sonra, güzelliğin bir kaynağı olan modernliğin akışkan, sürekli değişen bilinci, sanatın 'öteki yarısı'na galip gelmeyi ve sonunda onu ortadan kaldırmayı başarır.

Ayrıca kanaatimiz odur ki, modernite ile romantizm arasındaki ilişkinin seyri, en iyi Nietzsche'nin entelektüel kariyerinin ayak izleri takip edilirse aydınlığa kavuşabilir. Çünkü birincisi, Nietzsche Aydınlanma karşıtı bir düşündürdür. İkincisi, Aydınlanma karşıtı bir düşünsel hareket olan romantizmin mirasından beslenmiştir; ilk eseri *Tragedyanın Doğuşu* romantik bir eserdir. Üçüncüsü, *İnsanca Pek İnsanca* eseriyle birlikte kendisini romantizmden ayıklayan Nietzsche, 'romantizm tehlikesi'ne karşı uyarılarıyla anti-romantik bir düşündürdür. Sonuç olarak Nietzsche hem modernite karşıtı hem de modernite karşıtı fakat moderniteyi tahkim etmekten öteye gidemeyen eleştirel yapılara karşı mücadele vermiş birisidir. Nitekim Allan Megill'in, bütün çıplaklığıyla gerçekliğin farkında olmak gibi bir ortak paydaya sahip *Aşırılığın Peygamberleri*'ne öncülük etmesiyle Nietzsche'nin entelektüel hayatı modernliğin keşfe çıkanlara kılavuzluk etme niteliğini haizdir.¹⁹ Tıpkı Nietzsche'nin şu sözlerinde olduğu gibi:

“... Kendi çağının yüce değer ölçülerinin görüntüsüne ulaşmak isteyen böylesine ötedeki biri, ilkin kendisindeki bu çağı “yemmelidir.” –bu onun gücünün sınanmasıdır- sonuçta yalnızca kendi çağını değil çağına karşı ön tiksintisini, karşı çıkışını, çağından çektiği acıları, kendi zaman dışı oluşunu, kendi romantizmini de yemmelidir.”²⁰

2. DEKADANSIN DIŞAVURUMU OLARAK ROMANTİZM

Dekadans düşüncesi için insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Dekadans (zamanın yıkıcılığı ve çöküşün kader olması), dinlerin ve geleneklerin önde gelen motifleri arasında yer alır: “Hintlilerin Kali çağından Musevi peygamberlerin aktardığı o korkunç yozlaşma ve günahkârlık sahnelerine; Yunan ve Romalıların demir çağına yönelik kırgın inancından, Hıristiyanların Vahiy'de bildirildiği gibi mutlak kötülüğün egemenliğine (Deccal'ın hükümdarlığına) doğru giden kötü bir dünyada yaşama duygusuna dek her yerde.”²¹ “Eski insanlar,” diye düşünüyordu Platon, “bizden daha iyiydi ve Tanrılara daha yakındı.”²² Platon'un bu görüşü, şimdinin –daha

¹⁸ “Edebiyatın amacı, evrensel, tipik ve olabilecek türden olan değil, özgün ve fantastik olandı. Edebiyat okuyucuyu heyecanlandırmak demektir, onu eğitmek değil.” bk. Judith N. Shklar, *After Utopia –The Decline of Political Faith-*, (New Jersey: Princeton University Press, 1969)14'den aktaran Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset* (Ankara: Liberte Yayınları, 2017), 25 nolu dipnot. Burada edebiyatın amacıyla yavan gerçekliğe karşıt olan romantik ruh örtüşmektedir.

¹⁹ Allain Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, -Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida-*, trc. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998).

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, trc. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2003), 259.

²¹ Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 167.

²² Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 167.

sonra görkemli ve örnek sayılan bir çağda bile- kendisini daha önceki ve daha haz dolu zamanlardan düşük saymasının bir örneğidir. Platon'u dekadans düşüncesinin karmaşık bir ontolojisini inşa eden ilk büyük Batılı filozof olarak görmek mümkün olabilir. Çünkü Platoncu, her şeyin arketip, kusursuz, değişmeyen ve ideallerden ve onların algılanan nesnelerin duyulur dünyasındaki, her şeyin zamanın ve değişimin yozlaştırıcı etkisine tabi olduğu dünyadaki basit gölgelerinden bahsettiği zaman, açıkça metafizik bir *dekadans* (ya da bozulma) düşüncesine varmaktadır.²³ Platon'un tarih ve toplum görüşü zamanın sürekli bir düşüştten başka bir şey olmadığı Yunan inancını özetler. Bu görüşü Yahudi-Hıristiyan zaman ve tarih görüşünün eskatolojik -tarihin bir sonu olduğu, zamanın ilerleyişini çizgisel ve tersinmez sayan- söylemiyle birlikte okumak gerekir. Birlikte okunduğunda dekadans dünyanın sonunun acı başlangıcı olur.

Bu 'meşum yazgı', ancak tarihe bir doğrultusallık atfeden, *tarihsici* bir okuma sonucunda yaşanabilir. Bu da krize davetiye çıkarmak demektir. Allan Megill'e göre tarihsicilik nihilizmin önkoşuludur. *Aşırılığın Peygamberleri* yazarına göre, tarihin değişecek, sürdürülecek ya da başıboş dolaşırken kaybedilecek bir doğrultusu yoksa, bir 'kriz'i de olamaz.²⁴ Heidegger'i son döneminde meşgul eden kilit fikir, bütün Batı uygarlığının daha önce eşi görülmemiş ve mutlak bir krizden geçmekte olduğu yönündeki inancıdır ve "Tanrı öldü" önermesi bu krizin en özlü ifadesi olarak görülebilir. Nihilizm yabancılaşmadan öte bir şeydir. Bir kriz hali içinde, tamamen sahipsizleşmiş bir şimdi içinde yaşama durumudur. Nietzsche'nin "Tanrının Ölümü"nü ilan etmesi olumsuz bir inanç da olsa bir inancın ifadesidir. Bugünün mutlak bir sahipsizlik durumu içinde olduğu; kurtarıcı her türlü özelliğten, şeylerin mevcut durumuyla uzlaşmamızı sağlayacak her şeyden yoksun olduğu yönündeki inancı beyan etmektedir.²⁵ İnsanlar etraflarındaki şimdinin tamamen sahipsizleştiğini görünce, kültürel bir yenilenme arzusu ile iki zıt yönde hareket ederler ve ya geçmişe dönmek ya da geleceğe yönelmek zorunda kalırlar. Hâlbuki bu gelecek ya da geçmişlerin neleri içerdiğini belirleme yönündeki her girişim onları gerçek, şimdiye ait kılmayı gerektirecektir. Bu da bizi sahipsizlik durumuna geri döndürecektir. Nietzsche bu karşıtlığın her iki yanını da kucaklar, ancak aralarında seçim yapmaya kalkışmaz. Burası, Nietzsche'nin bugünün bozulmuş olduğunu dikte etmesiyle kriz nosyonundan beslenen romantizme radikal derecede aleyhte tavır aldığı yerdir. Foucault da, 1971'de bir grup radikal liseliyle yaptığı söyleşide bugünden beslenmesi nedeniyle nostaljik ya da ütöpic teorilere karşı şu tavsiyede bulunur: "Her türlü teoriyi ve her türlü genel söylem biçimini reddedin. Bu teori ihtiyacı reddettiğimiz sistemin bir parçasıdır hâlâ."²⁶ Zira aynı söyleşide dediği gibi "bir başka sistem hayal etmek, mevcut sistemde olan bitene katılımımızı genişletmektir."²⁷ Bugünün sahipsiz olduğu anlayışı *kopuş* temasıyla bağlantılıdır. Temsilin reddedilişinin altında bugüne karşı duyulan yabancılaşma hissi vardır. Bir gerçekliği 'yeniden sunmak/temsil etmek', *ipso facto* (doğası gereği), *Aşırılığın Peygamberleri*nce (Nietzsche,

²³ Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 167.

²⁴ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 391.

²⁵ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 67.

²⁶ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Ed. Donald F. Bouchard (New York: Cornell University Press, 1977), 231'den aktaran Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 296.

²⁷ Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, 230'dan aktaran Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 299.

Heidegger, Foucault ve Derrida) onu meşrulaştırmak olarak görülmektedir. Bugünün sahihsizliğinde, Heidegger'in deyimiyle "dünyanın gece çağı"nda insanın ikamet edeceği yer yoktur. Heidegger'e göre böyle ikamet edeceği bir yer yaratmak dilin görevidir.²⁸

Dekadans, böylesi *fin de siecle* şartlarında, bir kriz olarak hissedilir ve zaman daraldığından, daha fazla beklemeksizin, insanın kendisinin ve yakını olanın *Kurtuluşu* için ne yapması gerekiyorsa onu yapması en önemli şey haline gelir. Dolayısıyla yüzeysel olarak bakıldığında birbirlerini dışlar gibi görünen modernlik ve ilerleme düşünceleri ile dekadans arasındaki ilişkinin diyalektik karmaşıklığının farkına varılabilir. Chartresli Bernard'ın, devlerin omuzunda duran ve böylece daha uzağı görebilen cüceler benzetmesinde olduğu gibi,²⁹ bir genellemeye gidildiğinde ilerlemenin dekadans ve tersine dekadansın da ilerleme olduğu gibi paradoksal sonuca ulaşılabilir.

Dekadan avangard'dadır. Şöyle ki kriz kültüründen beslenen modernite avangard üzerinden romantizmle temas kurar. Nitekim avangard hareketler romantizmin isyankâr ruhundan beslenmektedir. Tarihsel olarak avangardın ortaya çıkışı ve gelişimi, modern, kutsallıktan çıkmış dünyadaki insanın kriziyle bağlantılı görünmektedir. Avangardın ortaya çıkışında, Aydınlanmadan kaynaklanan ve doruk noktasına romantizmin 'kahraman tapıncı'nda ulaşan entelektüel bir mit olan insanın tarihi hem yapma hem de aşmaya yönelik Prometheuscu becerisi yatar. Nitekim romantikler şiirin avangard rolüne inanmış kimselerdir. Peygamber olan şair miti romantizmin ilk günlerinden başlayarak canlandırılmış ve geliştirilmiştir. Saint-Simon'a göre sanatçı "imgelem insanıdır" ve bu haliyle geleceği sadece öngörme değil, aynı zamanda yaratma gücüne sahiptir. Onun devasa görevi geçmişin 'altın çağı'nı bulmak ve onun büyüülü ışıltısını geleceğe tutmaktır. Rodrigues şöyle yazar:

*Sizin avangardınız biz sanatçılar olacağız; sanatın gücü aşlınıda en dolayimsız ve en hızlı güçtür. Her türden silahımız var. İnsanlar arasında yeni düşünceler yaymak istersek, onları mermere oyar ya da tuvale resmederiz; bu düşünceleri şiir ve müzik aracılığıyla yayarız; sırasıyla, lir ya da flüt kullanırız, türkü ya da şarkı, tarih ya da roman; tiyatro sahnesi bize açıktır ve etkimiz en çok oradan kendisini elektrikli, zafer dolu bir şekilde gösterir. İnsanların imgelem ve hislerine sesleniriz, bu yüzden en canlı ve kesin eylem türünü başarmamız gerekir.*³⁰

Nietzsche, son eserlerinden biri olan *Wagner Olayı*'nda (1888), dekadansın kendi düşünce hayatının başlıca konusu olduğunu belirtir:

*Hiçbir şey beni dekadans sorunundan daha derin bir şekilde meşgul etmedi -bunun için nedenlerim vardı. "İyi ve Kötü" bu sorunun bir çeşitlemesi sadece. İnsan bir kez çöküş semptomlarını dikkatli bir şekilde gözlemlemeye başladıktan sonra, ahlakı anlıyor -insan en kutsal isimlerin ve değer kalıplarının altında saklı olanı anlıyor: yoksullaşmış yaşam, son isteği, büyük yorgunluk. Ahlak yaşamı olumsuzlar.*³¹

²⁸ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 259.

²⁹ Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 171.

³⁰ Saint-Simon, *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Paris: Reimpression, 1865), 210-211'den aktaran Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 117.

³¹ Nietzsche, *Wagner Olayı*, trc. M. Osman Toklu (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 15.

Ecce Homo'da (1888) ise, kendisini ikili doğasından bahisle "aynı zamanda hem bir *dekadan* hem bir başlangıç" olarak niteler ve oldukça anlamlı bir şekilde şöyle devam eder: "Yükseliş ve iniş işaretlerine karşı, önümde duran bütün diğer insanlardan daha hassas bir koku alma duyum var; bunun *par excellence* bir öğretmeniyim –her ikisini de biliyorum, her ikisiyim."³² Nietzsche'ye göre dekadansın stratejisi yalancının stratejisiyle aynıdır. Aslında yaşamdan nefret eden dekadans, daha yüksek bir yaşam hayranlığı maskesini takınır ve baştan çıkarma sanatındaki ustalığı nedeniyle, zayıflığı güç gibi, yorgunluğu tatmin gibi, korkaklığı cesaret gibi göstermeyi başarır. Dekadans kendisini tam tersinin kılığına soktuğu için tehlikelidir. Nietzsche'ye göre dekadansın sonuçları insanlar tarafından hastalığın nedenleri olarak anlaşılmaktadır. Eğer dekadansın kendi sonuçlarını nedenler gibi gösterme aldatmacası ortadan kaldırılmazsa dekadansla mücadele etmek, amacının tam tersine, yani dekadansın övgüsüne yol açmaktan başka bir şeye yaramayan beyhude bir işe dönüşür.³³ Dolayısıyla Nietzsche için dekadans tam anlamıyla bir çöküş değil, çöküşün kabul edilip övülmesi sorunudur.³⁴ Onun dekadans kavramı Alman kültürel modernliğine tepkisinden ve modernlikle ilişkisini ilk vurgulayanlardan biri olduğu romantizm eleştirisinden kaynaklanır. Kısacası Nietzsche romantizmi dekadansın bir dışavurumu olarak değerlendirir ve reddeder. Nietzsche'nin romantizme dair olumsuz değerlendirmesi, romantizmin kötümserliğin ve dekadansın ürünü olmasından kaynaklanır. Kendisini 'romantizm tehlikesi'ne yönelik bir kampanyaya öncülük etmek için mecbur hisseder. Onun için romantizm sorunu (dekadans ve kötümserlik) farkındalıkla alakalıdır: Zira "romantik olmak romantik olduğunu bilmemekten daha az tehlikelidir."³⁵ Nietzsche'nin sözlüğünde kötümserlik terimi nihilizm ve dekadans terimlerinden önce gelir. Nietzsche sırasıyla romantik, modern ve estetik olarak isimlendirdiklerini kötümserlik olarak resmeder. Nietzsche'nin romantizm, kötümserlik ve modernite arasında kurduğu yakınlık en iyi *Şen Bilim*'deki 370 nolu "Romantizm nedir?" başlığındaki soruya verdiği cevapta aydınlığa kavuşur:

Romantizm nedir? Her sanat, her felsefe, gelişen, didinen yaşamın hizmetinde bir ilaç, bir yardım olarak görülebilir. Onlar acı çekmeyi, acı çekenlerin varlığını her zaman önceden kabul ederler. Ama iki türlü acı çeken vardır: İlki, yaşamın aşırı doluluğundan acı çekenler-onlar Dionysosçu bir sanat, trajik bir dünya görüşü, trajik bir anlayış isterler. Sonra yaşamın yoksulluğundan acı çekenler gelir. Bunlar dinlenme, sakinlik, durgun denizler peşindedir; sanat ya da bilgi aracılığı ile ya da kafayı bularak, katılarak, anestezi ile delilikle kendilerinden kurtulmaya çalışırlar. Sanat ile bilginin bütün romantizmi ikinci tipin çifte ihtiyacını karşıladı, bu tip Richard Wagner kadar Schopenhauer'i de içerir. Bunlar benim o zaman yanlış anladığım iki ünlü, önde gelen romantikti.³⁶

Bu pasajda Nietzsche "metafizik, din, ahlak, bilim" ile "sanat" arasındaki her türlü ayrımı bulanıklaştırır. Ona göre bütün sanat ve felsefe acı çekenlere bir devadır. Dinginlik için bilgi peşinde koşanlar ile romantizm; başka bir deyişle 'hayatın yoksullaştırılması' yüzünden acı çekenler Nietzsche'ye göre aynı kefenin içindedir ve Schopenhauer'le Wagner'in romantik karamsarlığını

³² Nietzsche, *Ecce Homo*, trc. Can Alkor (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 13.

³³ Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 198.

³⁴ Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 205.

³⁵ Andrea Gogroff-Voorhess, *Defining Modernism, -Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence, and Wagner* (New York: Peter Lang Publishing, 2004), 107.

³⁶ Nietzsche, *Şen Bilim*, 248.

paylaşır. Bununla birlikte, herkesin bildiği gibi, düşünce hayatı boyunca romantizme saldırmış olan Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*'na 1886'da yazdığı önsözde, yapıta romantizmin bulaşmış olduğunu belirtmekten de çekinmez. Wagner'den medet ummuş olması, böyle demektir artık, budalalıktan başka bir şey değildir.³⁷

Nietzsche'nin romantiklerle arasına mesafe koymasında Habermas'ın da dikkat çektiği gibi modernliğin diyalektiğinden ortaya koyduğu akıl eleştirisinden vazgeçmiş olmasının payı büyük olmalı. Şöyle ki Aydınlanmacı düşünceye karşılık olarak romantikler, her ne kadar bir birlikten söz etseler de görünen o ki, aklın karşısına duyguyu, evrenselin karşısına yereli, açıklamaya karşı anlamayı, toplumsalın karşısına bireysel olanı, yani Aydınlanmanın hor gördüğüne, küçümseydiğine inandıkları bu ikinci değerleri çıkarmanın önünü alamamışlardır. Dolayısıyla romantikler özne-nesne ayırımına dayalı kartezyen düşünceyle girdikleri hesaplaşmada diyalektiğin ağına yakalanmaktan kendilerini kurtaramamış görünüyor. Nitekim yapısökümcü Derrida Hegel'den kaçma diye bir olasılık olmadığını düşünür. Öyle görünüyor ki, diyalektiğe yönelik bir karşı-hakikat tesis etmeye çalışan her girişimi benzer bir kader beklemektedir, çünkü her karşı-hakikat diyalektiğin doymak bilmez ağı tarafından yutuluvordacaktır. Buradan hareketle Nietzsche'nin, modernite karşıtı bir akım olan romantizme yönelik zaman ötesi uyarılarıyla, kendi karşıtını üreten modernitenin ikircikli doğasına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki modernite için; varlığını kendi karşıtına borçlu olan bir yapıdır, yaklaşımdır şeklinde söz edebiliriz. Zira modernite ayrıştırıcıdır, parçalayıcıdır, ötekileştiricidir. Ötekileştiren bu özel yapısı sayesinde kendi karşıtını üretmesi aynı zamanda stratejisi gereğidir. Çünkü modernite hayatın oluş ve bozulmuş üzerine kurulu olduğu bilinciyle hareket eder. Bozulmuş kaçınılmazdır. Bu dekadans (bozulma) dışarıdan; kendisine karşı geliştirilen hareketler aracılığıyla olabileceği gibi kendi içinde de (yani kimse yıkılmaya kalkışmasa bile) yaşanacaktır. Bozulmuş kaçamayacağı bilinciyle hareket eden modernite bunu kendi lehine çevirerek, kendini tahkim etmek ister. Böylece modernite kendisini dekadans sayarak kriz duygusunu dramatikleştirir ve görünüşte çelişkili olan avangard ve dekadans fikirleri neredeyse eş anlamlı hale gelmiş olur. Nietzsche'nin modernite ile dekadansı özdeşleştirilmesi bu yüzden olsa gerektir. Modernite kendi bünyesindeki dekadansı kendine karşıt hareketler üreterek, kendi tekeline alarak ve manipüle ederek cazibe merkezi olmayı başarır. Kısacası gerek romantizm, gerekse avangard hareketler modernitenin karşıtı değil, kendi içinden çıkmış hareketlerdir. *Elma kurdu* misali moderniteyi hem tüketirler, hem de ondan beslenirler. Ayna işlevi görürler. Eleştiriyor olsa da, içinden çıkmış hareketler olarak modernitenin eksiklerini tamamlamasına, düzeltmesine imkân tanımış olurlar. Sonuç olarak, Aydınlanma düşüncesiyle başlayan modernitenin şekillendirdiği dünyaya karşı geliştirilen muhafazakâr tarzdaki romantik eleştirel hareketler modernitenin dümen suyunda yol almıştır.

3. GERİLİĞİN RETORİĞİ VE ROMANTİK İSLAMCILIK

Romantizmi Aydınlanma düşüncesine karşı geliştirilmiş ilk toplu düşünsel hareket olarak tanımladığımızda, bu saptama son dönem Osmanlı aydını için ne kadar geçerlidir? Batı'da ortaya çıkan, sonrasında tüm dünyayı etkisi altına alacak olan Aydınlanma düşüncesinin vaz' ve vaat

³⁷ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 132.

ettiği modern dünyaya dair Osmanlı ne kadar alakadar olmuştur?³⁸ Aydınlanma düşüncesinin eleştirisi etrafında yaşanan tartışmalara ne kadar müdahil olmuştur? Bilimsel gelişmeler, kartezyen düşünce ve Newtoncu evren tasavvuru hakkında ne kadar haberdardı? Buna mukabil insana, topluma, tarihe, evrene ilişkin yepyeni bir söylemle tarih sahnesinde yerini alan modern paradigmaya karşı geliştirilmiş taklitçilikten uzak, özgün bir Osmanlı veya Türk romantizminden söz edebilir miyiz? (eleştirisinin illaki romantik olmasının gerekmediğinin bilinciyle itirazını yaslandığı bambaşka bir varlık tasavvuruna dayanarak da yapabiliirdi) Söz edebilmek için öncelikle Osmanlı ulemasının Avrupa’da hemen yanı başında yaşanan toplumsal, kültürel, siyasi gelişmelerden haberdar olmuş olması, büyük çaplı toplumsal dönüşümlerin merakını cezbetmesi gerekmez miydi? Bu soru(n)lardaki müphemlik tek bir gerekçeyle; Osmanlı’nın askeri sahada karşılaştığı yenilgilerin, her alanda gerilediğini açık etmesiyle ve gerilediğinin farkına varılmasıyla izah edilebilir. Dolayısıyla romantizm Batı’da moderniteye karşıt bir hareket olarak neşvünema bulurken, Osmanlı-Türk düşüncesinde medeniyetten geri kalmışlığın hayıflanması, geriliğin retoriği olarak öne çıkmaktadır.³⁹ Geri kalmışlık hissi içinde, yaralı bir bilinçle ve telaşla başlayan modernleşme serüveni romantizme alan açmıştır. Şerif Mardin’in düşüncesine göre de, gelişmemiş ülkelerin modernleşme süreci içinde romantizmin temel bir fikrî kategori oluşturduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰ Mardin’e göre, “modernleşme akımına giren geri kalmış memleketlerin tepkisi, kendi toplumlarının manevî değerlerini *romantikleştirmek* (italik bize ait), onlara Batı’nın değerlerine oranla bir üstünlük tanımak ve memleketin daha önce prestiji yüksek olduğu devreler üzerinde durmak çabasıdır.”⁴¹ Dolayısıyla ülkemizde modernleşme romantizm üzerinden tecrübe edilmiştir.

Osmanlı’nın Batı’da yaşananlara karşı gösterdiği kayıtsızlık, ‘altın çağı’nın sağladığı üstünlükten kaynaklanmaktadır. Murat Belge, Rusya’nın Batı’yla ve modernleşmeyle karşılaşmasındaki Osmanlı’ya göre avantajını tam da burada görür. Zira Rusya’nın övüneceği bir şanlı geçmiş, ‘reload’ etmeye hevesleneceği bir altın çağı yoktu. Tanıl Bora’nın tabiriyle, Rusya dünya-

³⁸ Ahmed Hamdi Tanpınar’ın ilerleyen sayfalarda ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz Namık Kemal için şu sözleri belli ölçülerde, o dönemin bütün Tanzimat yazarları için geçerlidir. “Garp felsefesi ile hemen hiç alakası yoktu denebilir; bir yazısında kendisini Sokrat’a benzetmesine rağmen, zaten bu felsefe ile temasına sistemi dahi manidir. O Müslümandır ve 18. Asır feylesoflarının fikri hareketinin getirdiği şeyleri, İslam dininde, şeriatla ve fıkhla arayacak kadar Müslümandır. Ziya Bey de bu hususta kendisinden ayrılmaz”. Bk. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Namık Kemal Antolojisi* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1942), 9’dan aktaran Jale Parla, *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 36.

³⁹ Burada Batı düşüncesindeki ilerleme anlayışına kıyasla atıf yapan bir gerilemeyi kast etmiyoruz. Aksi takdirde Osmanlı kültürel ve düşünsel gerilemesine Batılı modernite neden olmuştur gibi bir sonuç çıkar ki bunu kabul edemeyiz. Genelde İslam dünyası, özeldir Osmanlı içinde yaşanan entelektüel gerileme yüzyıllardır yaşanmaktaydı. Ancak Batı’da yaşanan felsefi ve bilimsel gelişmeler için bu gerilemeyi açık etmiştir denilebilir.

⁴⁰ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 26.

⁴¹ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 308,-309.

tarihsel sahneye yeni çıkmaya hazırlanıyordu ve bunun için ne lazımsa yapmaya hevesliydi. Nitekim Rus otokrasisi, modernleştirici reformlara Osmanlı'ya nazaran daha erken, sakinmadan, muazzam bir iştahla ve olağanüstü bir ataklıkla kalkışmıştır.⁴²

Çalışmamızın giriş bölümünde romantizm için *Janus heykeli* gibi hem geçmişe hem geleceğe bakan çift başlı bir yüze sahip olduğunu söylemiştik. Osmanlı modernleşmesinin resmi belgesi niteliğindeki 1839 tarihli Hatt-ı Hümayun, “geçmişteki altın çağa dönüş” için ileriye doğru atılmış bir adım olarak değerlendirmeye müsait bir metindir:

“Herkese malum olduğu üzere Devlet-i Aliyemizin kuruluşundan beri, yüce Kuran'ın hükümlerine ve şer'i kanunlara kemaliyle uyulduğundan, ulu saltanatımızın kuvvet ve kudreti ve bütün halkının refah ve gelişmişliği istenilen dereceye ulaşmışken, yüz elli sene vardır ki, art arda gelen sıkıntılar ve çok çeşitli sebeplere dayalı olarak, ne Şer'i şerife ve ne yararlı kanunlara bağlı kalınmadığı ve uygun hareket edilmediği için, evvelki kuvvet ve gelişmişlik bilakis zayıflık ve fakirliğe dönüşmüştür. Halbuki şer'i kanunlar altında idare olunmayan memleketlerin payidar olamayacağı açıktır. Tahta çıktığımız kutlu günden beri, hükümdarlığımızın hayırlı eserleri ile ilgili fikirlerimiz, sadece memleket ve çevresinin imarı ve halkın ve fakirlerin refahının artırılmasında yararlı işlerle sınırlı ve Devlet-i Aliyemizin memleketlerinin coğrafi mevkisine ve halkın kabiliyet ve yeteneklerine göre lazım olan sebeplere girildiğinde, beş on sene içinde Allah'ın yardımını ile arzu edilen noktaya ulaşılacağı açıktır.”⁴³

Narsist bir ruh hali içinde, “öze dönüşcülükle sıkı teyellenmiş bir yenilenme *pathos*”u⁴⁴ yaratmaya yazgılı bu metin, Batı'yla karşılaşma sonrasında farkına varılan çöküşten kurtuluşun, İslam'ın yozlaştırılması yüzünden, İslam'dan uzaklaşmak yüzünden kurumuş olan öz kaynağın canlandırılması suretiyle mümkün olabileceğini vaz' etmekteydi. Burada, şimdinin (mevcut hâlin) huzursuzluğuyla geçmişe yönelmek şeklinde tipik bir romantik tavrın sergilendiği açıkça ortadadır. Böylece tarihte bulduklarıyla –çoğu zaman hayal ya da inşa ettikleriyle- daha güçlü dönmek; kökleri esas alarak topluma yaşam felsefesi (*lebensphilosophie*) sunmak istendiği anlaşılmalıdır. Pasif bir duruşun alameti olarak değerlendirdiğimiz geçmiş özlemi, dolayısıyla öze dönüşcülük, zayıflık ile yok oluş karşısında (ya da dekadans ile fin de siècle şartlarında) gösterilebilecek romantik bir tepkidir. Gücü ve tarihsel uygunluğu sağlayan kökensel niteliklerin canlandırılıp yeniden inşa edilmesi öze dönüşcülüğün temel ilkesidir. İlerleme, ancak ve ancak, Asr-ı Saadet ilkelerine dönülmesiyle, özün, tarihin getirdiği (ya da zamanın yıkıcılığının yarattığı) bozucu unsurlardan temizlenmesiyle mümkün olabilir.⁴⁵ Genç Osmanlı çevresinde ortaya çıkan bu öze dönüşçü söylemin arkasında romantik bir tarih anlayışı yatmaktadır. Alman ulusunun, çıktığı deniz seferiyle romantik yolculuğunu başlatan Almanya'nın Rousseau'su Herder'e göre de, toplumlar ve uluslar yükselir, geriler, ama ciddi anlamda değişime uğramazlar. İçsel, değişmez, kendi kendine yeten dinamikleriyle (Herder'in *Krafte*'si) ulusal bir bedene sahiptir. Romantik tarih mefhumunun merkezî kavramı ise Arapça karşılığı *asale* olan sahihliktir. Özselci bir söylem olan sahihlik

⁴² Tanıl Bora, *Cereyanlar, Türkiye'de Siyasi İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 23.

⁴³ Halil İnalcık, *Tanzimat ve Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 11.

⁴⁴ Bora, *Cereyanlar*, 25.

⁴⁵ Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, trc Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 152.

kavramı, aynı anda hem kendi kendine yeten hem de aşikâr olan bir tarihsel özne kavramına dayanır. Doğası gereği kudretli olmakla birlikte, çöküş yüzünden güçsüzleşmiş bu özne, başlangıçlarının yeniden canlandırılmasıyla yaşamsal enerjisini yeniden kazanacak, toplumsal düzen, öğretilen canlı biçimde/kendiliğinden (vitalizm) çıkacaktır.⁴⁶ Tam da bu noktada çöküşten kurtuluş bağlamında, modernleşme yarışında geç kaldığını düşünen Alman ulusuna ‘romantizm tehlikesi’ne dair yaptığı uyarılarıyla kültürel modernliğe tepkisini ortaya koyan Nietzsche’deki, moderniteyle özdeşleştirdiği dekadansın soykütüğüne bakmak yerinde olacaktır. Kültür eleştirmenimiz Nietzsche’nin romantizmi dekadansın başlangıç noktası olarak değerlendirdiği için reddettiğini hesaba kattığımızda çözümlemesinin ne kadar haklı ve yerinde olduğu anlaşılacaktır. Çünkü dekadansla mücadele (romantizm şeklinde), kendi sonuçlarını nedenler gibi gösterdiği fark edilmezse şayet, amacının tam tersine, yani dekadansın övgüsüne yol açmaktan başka bir şeye yaramamaktadır. Olan biten, yapılan, çöküşün kabul edilip övülmesinden başka bir şey değildir.

Tanzimat fermanı, Batılılaşmaya yönelik bir dizi girişime meşruluk kazandıran belge olarak bilinir. Fermanın biçimsel ve resmi yanını biraz Fransızca bilen, piyano çalan ve Batı müziğiyle tiyatrosundan hoşlanan Sultan Abdülmecid üstlenmişti. Bu fermanla o zamana kadar yalnızca yabancı ve kâfir değil, aynı zamanda kuşkulu bir düşman da sayılan bir kültür ve medeniyet alanına yönelme gereğini açıkça teslim etmesiyle Abdülmecid’in şahsında beliren, törenselleşme görüntüsünün arkasında uğursuz bir yenilmişlik ve *yabancılaşma* duygusuydu.⁴⁷ Bab-ı Âli’nin rıza göstermesinin ardında ise rejimin ömrünü uzatmak ve imparatorluğun ciddi iç ve dış bunalımlarına çözüm bulmak gibi bir pragmatist –dar anlamıyla- tavır yatıyordu. Bu yarı gönüllü Batılılaşma programının gerçek amacı son derece kuşkulu, aceleci, ürkek ve tedbirli reformcu adımlarla imparatorluğa zaman kazandırmaktı. Mehmet Ali Kılıçbay, “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?” başlıklı makalesinde bu görüşü destekleyici bir yorum ve analiz öne sürer:

“Osmanlı zihniyeti geri çekilmeyi bir “nizam” bozulması, nizamdan bir sapma olarak görmüştür. İşlerin eskisi gibi yürümediğinin ilk kez fark edilmeye başlandığı andan itibaren, padişahlara veya “devletlülere” verilen tezkire ve lâyhaların ana teması *bozulmadır*. (italik bize ait) Bozulma teriminin kullanılması ise, örtülü bir varsayımı, bozulmadan önceki durumun ideal bir hâl olduğu varsayımını gerektirir. Bu da Osmanlı düşüncesinde ‘nizam-ı âlem’ olarak tarif edilen durumdur.”⁴⁸

Kılıçbay’ın da dikkat çektiği gibi, Tanzimat esasında, uzak düşülmüş bir ideal düzene, yitirilmiş bir altın çağa dönebilmek üzere girişilmiş bir harekettir. “Demek ki Tanzimat çoğu zaman sanılanın aksine, yapanlar tarafından, bir modernleşme programının bir parçası olmaktan çok, Osmanlı haşmetinin ihyasına, yani nizam-ı âleme yönelik bir hareket olarak anlaşılmalıdır.”⁴⁹ Anlaşılan o ki, Türk cogitosunun başından itibaren romantik olduğuna dair tezimiz için, modernleşme serüvenimizin miladı konumundaki Tanzimat fermanının bizatihi kendisi *öze dönüşe* yaptığı göndermelerle kanıt niteliği taşımaktadır. Ayrıca, modernleşme teşebbüslerinin ıslah-ıslahat

⁴⁶ Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, 107,-153.

⁴⁷ Parla, *Babalar ve Oğullar*, 10.

⁴⁸ Mehmet Ali Kılıçbay, “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?”, *Argos* 15 (Kasım 1989): 58’den aktaran Parla, *Babalar ve Oğullar*, 10-11.

⁴⁹ Kılıçbay, “Tanzimat Neyi Tanzim Etti?”, 59’dan aktaran Parla, *Babalar ve Oğullar*, 11.

ve nizam, nizam-ı âlem fikrine atıfta bulunan “tanzimat-ı hayriye”, yani Osmanlı kural ve kurumlarının “hayırlı” bir düzenlemesi şeklinde dile getirilmesi, öte yandan modern tarzda teşkilatlanmış kurumlara *Asakir-i Mansure-i Muhammediye*, *Nizam-ı Cedit*, *Nizam-ı Mahkeme* gibi isimlerin verilmesini romantikliğin sonucu olan *kitschleşmeye*⁵⁰ örnek olarak değerlendirmek gerekmektedir.

4. NAMIK KEMAL’DE ROMANTİK İSLAMCILIK

Türkiye gibi geç modernleşen toplumların fikriyatının romantik karakterde olduğunu göstermek adına, Fransız romantizminin önde gelen (Nietzsche’ye göre sinir bozucu⁵¹) kurucu figürlerinden; Türk coğrafyasında; icraatın Ata’sı Mustafa Kemal’de, Mustafa Kemal’in hissiyatının babası dediği *Renan Müdafaaamesini* kaleme alan Namık Kemal’de, fikriyatının babası dediği Ziya Gökalp’te ilham kaynağı olarak Rousseau’nun öne çıkması ilgi çekicidir. Aydınlanmacı aklın despotluğuna dair muhalif söylemleriyle dikkatleri üzerine çeken, aylak, sözüne güvenilmez, çapkın, eğitimsiz bir Cenevrelî, Damrousch’un nitelemesiyle ‘saatçinin haylaz oğlu’ Jean Jacques Rousseau’ya göre insan doğuştan iyi ve özgürdür. XIX. Yüzyıla kazandırdığı dinamik, açık bir tarih fikriyle insanın geri dönmek isteyeceği, cennet gibi bir tarih öncesi düşün varlığını kabul etmeyen Herder’in⁵² aksine Rousseau, geçmişte kalmış daha iyi bir dünyaya dair düşler kurar.⁵³ Mevcut haliyle uygarlığın insan yaşamının çürümüş ve yabancılaşmış bir biçimini oluşturduğu görüşünü dillendirmesiyle *Toplumsal Sözleşme*’nin yazarı Rousseau’nun, aydınlanmış Avrupa’nın sömürgeciliği karşısında, Namık Kemal başta olmak üzere Türk aydınlar arasında anti-modernist yönüyle öne çıktığı anlaşılmaktadır. Uygarlığı yozlaşma olarak gören Aydınlanma karşıtı romantiklerin meramına “doğaya dönüş” teması ile tercüman olan J. J. Rousseau’nun kurucu ideologlarca yakın bulunmasında, onun tüm toplumsal gelişmeyi sahici toplumsal ilişkilerin çökmesi ve ahlaki tutarlılığın yitirilmesi olarak görmesi gibi tipik muhafazakâr tepkisi etkili olmuş olabilir. Dolayısıyla romantik Türk düşüncesinin şekillenmesinde Fransız romantizminin iki öncü ismi edebiyatta, Namık Kemal’in kendisinden bahisle “dünyaya gelme idi, ben belki yazı yazmaya muktedir olamazdım”⁵⁴ dediği, vatansever, hürriyetperver Victor Hugo, politik düşüncede ise Rousseau öne çıkmaktadır.⁵⁵ Bu bağlamda, Cemil Meriç’in Türkiye’deki Rousseauculuğa ilişkin tespiti oldukça dikkat çekicidir.⁵⁶ XIX. Yüzyılın pek çok düşünürü ve edebiyatçısı dururken, Yeni Osmanlılardan

⁵⁰ Kitsch, genellikle romantik dünya görüşüyle bağlantılı birtakım duygusal ihtiyaçlardan beslenir. Bu konuda bakınız. Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, 263. ve özellikle Kitsch bölümü için bk. 251-289.

⁵¹ Gogrof-Voorhees, *Defining Modernism*, 107.

⁵² Safranski, *Romantik*, 22.

⁵³ J. J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, trc. S.Eyüpoğlu (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 34.

⁵⁴ Fevziye Abdullah Tansel, *Hususi Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdülhak Hamid* (Ankara: Güneş Matbaası, 1949), 85.

⁵⁵ Öyle ki, 1876 tarihinde kabul edilen Osmanlı Anayasasının ilk versiyonu üzerindeki “Müslümanlaştırılmış Rousseau” etkisi, diğer herkesten çok Namık Kemal’in ısrarlı talebinin sonucudur. Bk. Aksakal, *Türk Muhafazakârlığı, Terennüm, Tereddüt, Tahakküm* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 86.

⁵⁶ Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 52. Bu eseriyle Türk modernleşmesine –ya da modernleşmemesine- açtığı romantizm penceresinden bakmayı salık veren Hasan Aksakal, kendi deyimiyle sosyal bilimlerde romantizme dair işaret fişeği yakmayı başarmış görünüyor.

İtibaren Türk cogitosuna yön veren isimlerin dönüp dolaşıp, XVIII. Yüzyılda yaşamış olan Rousseau'ya kadar geri gitmeleri hakkında, *Bu Ülke'nin yazarının tespiti şöyledir:*

“On dokuzuncu asrın ikinci yarısı Avrupa düşüncesinin çağlayanlaştığı devir. Şiir hatında Hugo, tenkit tahtında Sainte-Beuve; Balzac ölümünden sonra büyüdükçe büyümekte. Saint-Simoncular, Comte, Le Play, Marx. Ziya Paşa'yla Namık Kemal'in bu devler arasında yüzyıl evveline uzanıp, Rousseau'nun önünde diz çökmeleri dikkate şayan değil mi? Osmanlı İmparatorluğu, bir buhran içindedir. Belki suni bir zelzele, ama zelzele. Enkaz altından neyi kurtaracağız? Ziya Paşa, çocuğu diyor, Namık Kemal, vatandaşı.”⁵⁷

Meriç'in işaret ettiği, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*'de de dikkat çekildiği gibi, Ziya Paşa'nın *Emile*'in tercümesini yapıp, o Rousseau'yu Türk düşüncesinin ilgisine sunması, Kemal'in ise *Toplum Sözleşmesi*'ni didik didik etmekle kalmayıp, onu nasıl İslamileştirebileceği ve Osmanlı ülkesine adapte edebileceği üzerine kafa yorması anlamlıdır.⁵⁸

Namık Kemal'in İslam'ı Batılı değerlerle (ya da Batılı değerleri İslam'la) anlarken ve açıklarken sergilediği bugün bile pek çok İslamcıda gözlemlediğimiz tipik İslamcı tavrına geçmeden önce Türk düşüncesinde bu kült şahsiyetin Türk ve İslamcı aydınlar önündeki liderliğine bakmak yerinde olacaktır. Zira Namık Kemal'in sergilediği önderlik, Herder'in gayet veciz bir ifadeyle, “Bir şair çevresinde bir millet yaratır, ona görülecek bir dünya verir ve o milletin ruhunu bu dünyaya taşımak üzere elinde tutar” şeklinde dile getirdiği milli kültür olgusu, Türkiye özelinde yapılacak her değerlendirmede Namık Kemal'i ayrıcalıklı bir mertebeye taşımaktadır.⁵⁹

Modern Türk politik kültürünün doğuş ve gelişim süreci genellikle Namık Kemal'in (1840-1888) doğumundan birkaç yıl öncesi ile ölümünden birkaç yıl öncesi arasındaki yarım yüzyıllık dönemle ilişkilendirilir.⁶⁰ Bütün Jön Türkler hürriyet ve vatan sevdasını, gizli gizli okuyup ezberledikleri şiirleri dolayısıyla ona borçlu olduklarını bıkmadan usanmadan tekrarlarlarken, Türk romantizminin ön saflarındaki simaları –başta Ziya Gökalp olmak üzere- onu bir önceki yüzyılın en büyük Türkü ilân etmekte âdeta yarışır.⁶¹ İslamcı romantik Süleyman Nazif, “Bizi yaratan Allah, yetiştiren de Namık Kemal'dir” der.⁶² Romantik Türkçülerden Fuad Köprülü, onun *Renan Müdafası*

⁵⁷ Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 197.

⁵⁸ Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, 52.

⁵⁹ Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, 37. Romantizm konusu Avrupa'da oldukça geniş bir literatür oluşturmuşken, ülkemizde bu alanda ve Türk romantizmi üzerine yazılmış kaynak bulmada oldukça zorlandık. Hasan Aksakal'ın çalışmaları, Türk modernleşmesini romantizm üzerinden okumayı amaçladığımız bu makale düzeyindeki çalışmamız için oldukça faydalı oldu. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi ülkemizde romantizm konusu yeterince incelenmiş değildir. Bu nedenle çalışmamızın meseleye ‘romantik İslamcılık’ nazarından yaklaşmasından ötürü önemli bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz. Aksakal'ın kitap düzeyindeki diğer çalışmaları için bk. Hasan Aksakal, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015); *Türk Muhafazakârlığı, Terennüm, Tereddüt, Tahakküm* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017); *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013).

⁶⁰ Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, 37.

⁶¹ Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, 39.

⁶² Süleyman Nazif, *Namık Kemal* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1922), 27.

anamesi'ni yeniden yayına hazırlar. Ahmed Hamdi Tanpınar, Kemal'in şiirlerinden bir antoloji çıkarır.⁶³ XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (1949) ve Edebiyat Tarihi Dersleri'nin çoğunluğunu ona ayırır. Abdülbaki Gölpınarlı "Namık Kemal'in sönmez meş'alesi"nden bahseder.⁶⁴ Kemal'i sürgüne gönderen, ona duyduğu husumeti pek de gizlemeyen dönemin sadrazam ve nazırlarından Keçecizade Fuad Paşa bile, "Şu Kemal'i asmalı sonra ölüsünün altında ağlamalı" der. Kısacası Komünistinden İslamcısına kadar nice kalem erbabı, Kemal'in rahle-i tedrisinden geçmiştir. Kemal'in en üst de- receden taltif edilmesi ise, Mustafa Kemal'in onun hakkında "hissiyatımın babası" demesidir.⁶⁵

Jale Parla, "Ahmet Mithat, Namık Kemal, Rezaizade Mahmut Ekrem, Nâbizade Nazım, hepsi İslam kültürünün Batı kültürüne olan üstünlüğünden bir an bile kuşkuya düşmemiş insanlardı."⁶⁶ şeklinde iddialı bir söylemde bulunur. Hakikaten şurası bir gerçek ki, Tanzimat'ın kültürüyle yetişen nesilde, en seküler görünen suretlerde bile, hâlâ İslam geleneğinin güçlü etkisi sezilmekteydi. Şerif Mardin de Namık Kemal için şöyle der: "Ona göre, Avrupa medeniyeti, başlangıçta İslam dünyasında icat edilmiş olan ve daha sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi içine almaktaydı."⁶⁷ XIX. Yüzyıl Avrupa'sını "gerçekte" İslamî olan fikirlerin ve müesseselerin yeniden hayata geçirilmesi olarak görmek suretiyle Kemal, bize göre tipik bir İslamcı romantizm ve Batı'nın medeniyeti Müslümanlardan öğrendiği yönündeki Garbiyatçı yaklaşımın açık bir örneğini sergilemiştir. Belli ki, Tanzimatçılarda, Namık Kemal'in şahsında yaşanan kültürel travma, değişim için gerekli olanın "bilginin İslamileştirilmesi" şeklinde nitelemeye müsait bir tercihe zorlamış görünüyor. Hâlbuki bu zoraki yöneliş, "İslamileştirme"yi Batının hegemonik entelektüel paradigmasına bir meydan okuma hatta "öze dönüş" gibi sunulmuştu. Oysaki bilginin İslamileştirilmesi, oryantalizmin oksidentalizm şeklindeki tezahürünü kaçınılmaz kılar. "Batıya karşı koymak için Batılılaşmak" şeklinde değerlendirebileceğimiz bir yaklaşım söz konusudur. Günümüz İslamcı ve Türk düşüncesinde de sergilenen Garbiyatçı yaklaşım, bir yandan hem yitik mazi cennetiyle henüz uzaklardaki şanlı gelecek arasında sıkışıp kalan nesillere duygusal bir tatmin sunmayı mümkün kılarken, bir yandan da ihtiyaç duyulan Ben-idraki için kötücül "Öteki"yi temin eder (oryantalist söylemde olduğu gibi). Öte yandan, Batı dünyası karşısında yaşanan geri kalmışlığın yarattığı *hıncın*, mazlumluk kisvesine bürünmek suretiyle geliştirdiği Batı düşmanlığı söylemleri sayesinde yaralı bilinçler tedavi, yapılan tarihi 'hatalar' telafi edilmeye çalışılır. Hâlbuki yapılan oryantalizmin istismar edilmesinden başka bir şey değildir. Ayrıca tarihin romantikleştirilmesi ve edebiyatın romantizasyona tabi tutulması, yitirilen büyüklük hissi karşısında telafi ve tamir edici misyon rolü oynar.⁶⁸ Bunda Türk modernleşmesine öncülük eden şahsiyetlerin ekseriyetinin edebiyatçı olmasının –ayrıca üzerinde durulması gereken– belirleyici bir unsur olduğu görülüyor. Fikir böylece, hamasi ve kültüralist bir söylemle, isyankâr, melankolik, karamsar kitlelere, retorik bir dille şiirleşerek, romanlaşarak, yani romantize edilerek taşınmış olur.

⁶³ Bk. 38 nolu dipnot.

⁶⁴ Ahmet Güner Sayar, *Abdülbaki Gölpınarlı* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2013),155-156.

⁶⁵ Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, 40.

⁶⁶ Parla, *Babalar ve Oğullar*, 36.

⁶⁷ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 356.

⁶⁸ Nitekim Namık Kemal'in *Osmanlı Tarihi* adlı eseri uluslararası çalışmalarda "tarihin romantikleştirilmesi ve "milletin tarihileştirilmesi"ne örnek olarak okutulmaktadır. Bk. Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, 248, 27 nolu dipnot.

Kıscacası geri kaldığını düşünen toplumların “retorik bir inşa”⁶⁹ ile kazandıkları kimlik romantiktir. Bununla da kalmaz, Daryush Shayegan’ın deyişiyle “Galilei-öncesi bir bilinçle Hegel-sonrası bir dünya”ya⁷⁰ uyum sağlamaya çalışırken sergilenen romantizm *kitsch*’e dönüşür; söylem olarak modernleşen fikir, içerik olarak arkaiktir.

Namık Kemal’in yaptığı iş, cumhuriyetçi-demokratik kavramlara İslami karşılıklar üretmekti; veya tersinden İslami kavramların cumhuriyetçi-demokratik yorumlarını geliştirmek. Onda İslami danışma ilkesi *meşveret* demokrasi halini alıyordu, meşveret meclisi demek olan *şûra* parlamentoydu; fakihlerin mutabakatını belirten *icmâ*, demokratik rızaya dönüşüyordu. İslam’da hükümdarın meşru olabilmesi için halktan aldığı bağlılık sözü anlamına gelen *biat*, demokratik temsil demekti, *icthâ* ise parlamentaryasayla denkleştiriliyordu. İnsanoğlunun Allah’ın rablığını kabulünü anlatan *ahd u misak*, toplum sözleşmesi kavramına eş tutuluyordu.⁷¹ Batılı değerlerle İslam’ı sentezlemeye çalışırken İslam’ın üstünlüğünden bir an için bile şüphe duymayan Namık Kemal için XIX. Yüzyıl Avrupa’sının fikri tartışmalarının cevapları, VII. Yüzyılın başlarında Hicaz bölgesinde zaten verilmişti. Anlaşılan o ki, Kemal’in başlıca referansı, şeriatın kökenindeki hikmet ile Aydınlanma çağı düşünürlerinin doğal hukuk-toplumsal yaşamın doğası gibi konular arasında bir bütünlüğün olduğu fikriydi. Bu nedenle, Avrupa Şark’ı tanımaya da, onun “talebeliğini” yapmaktaydı. Benzer şekilde, ‘terakki’ üzerine düşünürken Namık Kemal, Avrupa’daki gelişmelerin peşinden gidilmesi halinde İslam’ın ilk dönemlerine dönüleceğine yürekten inanmıştı. Yani terakki ve medeniyetten bahsederken bile, Kemal’in yüzü geçmişe döndüktür. Bütün meselesi, bozulan eski ideal düzenin yeniden kurulması, yani şeriatın ihyası ve toplumun ruhuna –Volksgeist’a- uygun bir toplumsal düzene kavuşmaktır:

“Medenileşmek demek Çinlilerin sülük kebabını almak veya Avrupalıların dansını, usul-ü münakihatını taklit etmek değildir. Bunları almaya mecbur değiliz. Biz kendi ahlakımızın ilcaatı, kendi ahlakımızın tasvibatı asarı medeniyetin fûruatına maaziyedeten kâfidir. (...) (Medeniyetin merkezlerinden biri olan Osmanlı’da) iş layıkıyla tutulursa mesari bediasına dünyayı hayran edecek yolda bir medeniyet vücuda getirilebilir.”⁷²

Burada Namık Kemal örneğinde olduğu gibi romantik İslamcılık⁷³ açısından Asr-ı Saadet, en kutsal, en ulvî zaman ve mekân düzleminde algılanmaktadır. Dolayısıyla ondan öncesi ve sonrası anlamsızlaşmakta, bu ise kutsalın tahfifine, tahfifi ise tahrifine neden olmaktadır. Hem ‘şimdi’de yaşamış olduğu ıstırapı azaltmak adına basitleştirerek kutsala sarılmakta, hem de onu zamana ve mekâna hapsederek, taşlaştırmak, putlaştırmak tahrif etmiş olmaktadır. Böylece geç-

⁶⁹ Retoriğin yanlış ve aldatıcı ama öyle görünmeyen ve dinleyicilerin manipüle edilmesi şeklindeki tanımları için bk. Michel Meyer, *Retorik*, trc. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Yayınları, 2009), 8-9.

⁷⁰ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, trc. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 68.

⁷¹ Bora, *Cereyanlar*, 25.

⁷² Aktaran Niyazi Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları* (İstanbul: Adam Yayınları, 1985), 195-196.

⁷³ İslamcılık teriminin bizatihi kendisi romantiktir. Bu makalede İslamcılık, modernleşme serüvenimizin ilk dönemi için sergilenen romantiklik bağlamında ele alınmıştır. İslamcılık üzerine daha fazla bilgi edinmek isteyenler şu esere başvurabilir. İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 ve 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

mişin aydınlatılmasından ziyade, kendini bugünün ihtiyaçlarının temellendirilmesi için bir köken icat etmeye zorladığı görünen Kemal, belli ki 'hakiki' İslam ile modern dünya görüşünün aynı amaçları güttüğünü söylemenin stratejik bir üstünlük sağlayacağını da farkındadır. Nostaljinin varsayarak aradığı, aradıkça da yanılması güçlendirdiği 'özyurt', 'altın çağ', daha genel anlamıyla 'püriten' düşüncesine temel itki, katı olan her şeyi buharlaştıran modernitenin değişime açık, baş döndürücü toplumsal hareketliliğe imkân vermesidir. Neticede modernitenin bu olumsuz, kesinlikten yoksun, kırılğan doğası, *fin de siecle* kriz dönemi şartlarında, özünde, şimdinin dışladığı geçmişe özlemi barındıran romantik toplumsal çözümlemeler üretmek durumunda bırakmıştır.⁷⁴

Ülkemizin modernleşme seyrine geriliğin retoriği ve romantik İslamcılık üzerinden baskarken Namık Kemal'i takip etmemizde bir başka önemli etken de, ortaya atıldığı günden bu yana bütün İslam coğrafyasını fazlasıyla meşgul etmiş olan, "İslam terakkiye mani midir?" klişeleşmiş sorusuyla İslam-Bilim tartışmalarında üst çatisının belirlendiği, Ernest Renan'a karşı yapmış olduğu savunmadır. Renan'ın 28 Mart 1883 tarihinde Sorbonne Üniversitesinde *İslam ve Bilim* başlığını taşıyan konferans metni, ertesi gün *Journal des Debats*'de yayınlanmıştı. İslam dünyasından tepkiler gecikmeden, Cemaleddin Afganî, Ataullah Bayezidof gibi dönemin önemli simaları tarafından Renan'a reddiyeler yazıldı.⁷⁵ Namık Kemal de, Renan'ın konferansından üç ay sonra yazmaya başladığı savunmasını 6 Kasım 1883 tarihli mektubunda -21 Temmuz 1883 tarihli mektubunda bitirir bitirmez padişaha sunacağını bildirmesine rağmen-, *Müdâfaa*'yı beğenmediğini ve bastırmak istemediğini söyler. 20 Temmuz 1883'te Mustafa Asım Bey'e yazdığı mektubunda ibadet hükmünde kaleme alırken, "Onu (Renan'ı) gönlümün istediği gibi tepeliyorum"⁷⁶ demekten kendini alamadığı *Renan Müdafaaamesi* ölümünden ancak 20 yıl sonra 1908 yılında yayınlanır.⁷⁷ Bize göre bu savunma, "Batı neden ilerledi, Doğu neden geri kaldı" şeklinde de okuyabileceğimiz İslam dünyasının meselelere artık savunmacı bir refleksle yaklaşacağı dönemin miladı konusunda olduğu için son derece önemlidir. Neticede iki yüz yılı aşkın bir zamandır Batı-Doğu tartışmalarının oryantalizmle girilen diyalogun neticesinde ortaya çıktığı bir durum söz konusudur. İslam dünyasından, İslam'ın bir din olarak ilerlemeye engel olduğuna dair negatif yüklü sorulara maalesef olumlu veya olumsuz türden cevaplar yetiştirilmeye çalışılmıştır. Hâlbuki bu soru sorulduğu andan itibaren, buna verilen cevap ne olursa olsun, Batı dışında kalan bütün bir dünyayı "anormal" olarak kurmaktan kaçınılamaz. Zaten oryantalizmin basit işleyiş mantığı ve bu mantığın içerdiği özcülüğün temeli burasıdır. İslam dünyası topyekûn olarak artık oryantalist söylemce belirlenen 'tanımlanan' konumundadır. Bilerek veya bilmeyerek, isteyerek ya da istemeden İslam dünyasından gelen tepkiler bu konumu tahkim etmiştir. Tepkisel, apolojist, kültüralist, romantik şekliyle günümüze kadar ulaşan bir tipik İslamcı tavır zuhur etmiştir.

⁷⁵ Renan'a reddiyeler üzerine kapsamlı bir bibliyografik çalışma için bk. Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan* 2 (1996): 1-94.

⁷⁶ Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler", 42.

⁷⁷ Namık Kemal, *Renan Müdafaaamesi*, haz. Fuad Köprülü (Ankara: Güven Matbaası, 1962).

SONUÇ

Modernitenin aklın egemenliğinde ortaya koyduğu evrensel olma iddiasındaki dayatmacı paradigmasına karşı olarak dehayı, hayal gücünü, duyguları, yaratma arzusunu öne çıkarmasıyla romantizm, Fransız ve Sanayi Devriminin eşliğinde yaşanan isyankâr, melankolik ve karamsar bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Dekadans ve fin de siècle şartlarında, dünyanın büyüünün bozulduğu, şimdinin sahipsizliğinin yarattığı kaygıyı “altın çağ özlemi” ile gidermenin, dünyayı yeneden büyülemenin telaşı içinde hareket etmesiyle romantizm, XIX. Yüzyıl Avrupa’sının düşünce dünyasına hitap etmiştir. Karşıt bir hareket olarak bilinen romantizme modernite ile arasındaki diyalektik ilişki üzerinden yaklaştığımız bu çalışmamıza, Nietzsche’nin modernitenin diyalektikliğinden kurduğu akıl eleştirisinden vazgeçmesi yönlendirici olmuştur. Nietzsche’nin romantizmi dekadansın dışavurumu olarak reddetmesi, kriz kültüründen beslenen modernitenin ikircikli doğasına bir göndermedir. Romantizm örneğinde olduğu gibi moderniteye karşı saldırılar onu tüketirken, aynı zamanda ondan beslenirler. Modernite de zaten içinden çıkmış olan eleştirileri tekeline alarak, manipüle ederek tahkim etmiş olmaktadır.

Tanzimatla başlayan modernleşme serüvenimizde ise, fikrî bazda Aydınlanmayla, ekonomik bazda sanayileşmeyle, politik bazda devrimci ve milliyetçi oluşumların programlarıyla esaslı bir hesaplaşmanın yaşanmamış olması bir gerçektir. Türk düşüncesinde modern paradigmaya karşı geliştirilmiş eleştirel bir gelenekten söz edemiyoruz. Avrupa’da yaşananlara “üstünlükten” kaynaklanan seyirci kalma durumu, askerî sahada alınan yenilgilerle hınca dönüşmüştür. Şimdide yaşanan çöküşle, çağının sorunlarına çözüm üretemeyişi, geçmişte yaşanan altın çağ arasında kalmışlıkla oluşan melankolik ruh hali, bir tercih durumunda, bir kere geçmişte yaşanmış olmasının taklit edilmesinin kolaylığındaki çekicilik nedeniyle romantik bir dünya görüşüne sevk etmiştir. Dolayısıyla İslamcı-Türk düşüncesinin kült şahsiyeti Namık Kemal’in terakki ve medeniyetten bahsederken bile yönünün geçmişe dönük olması gayet tabidir. XIX. Yüzyıl Avrupa’sını “gerçekte” İslamî olan fikirlerin ve müesseselerin yeniden hayata geçirilmesi olarak görmek suretiyle Kemal, bize göre tipik bir İslamcı romantizm ve Batı’nın medeniyeti Müslümanlardan öğrendiği yönündeki Garbiyatçı yaklaşımın açık bir örneğini sergilemiştir. Geri kalmışlık hissi içinde, telaşla ve yaralı bir bilinçle, hatta romantik olduğunu bilmeden sergilenen bu yaklaşımın kitsch’e dönüşmesi ise kaçınılmazdır. En az bir yüzyıldır gelenek oluşturmaktan uzak olan İslam coğrafyasının bu günkü durumu başka türlü nasıl açıklanabilir?

KAYNAKÇA

- Aksakal, Hasan. *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Aksakal, Hasan. *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Aksakal, Hasan. *Türk Muhafazakârlığı, Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Al-Azmeh, Aziz. *İslamlar ve Moderniteler*. Trc Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Artun, Ali. “Sunuş/Baudelaire’de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm”. Trc. Ali Berktaş. *Modern Hayatın Ressamı*. der. Ali Artun. 7-86. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Baudelaire, Charles. *Modern Hayatın Ressamı*. Trc. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Berkes, Niyazi. *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar, Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Calinescu, Matei. *Modernliğin Beş Yüzü, Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm*. Trc. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

- Cüendioğlu, Dücane. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Divan 2* (1996): 1-94.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Translated and Edited by David E. Linge. London: University of California Press, 1977.
- Gogrof-Voorhess, Andrea. *Defining Modernism, Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence, and Wagner*. New York: Peter Lang Publishing, 2004.
- Gouldner, Alvin W. . "Romanticism and Classicism, -Deep Structures in Social Science", *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. New York: Basic Books, 1973.
- Hobsbawm, Eric. *Devrim Çağı, 1789-1848*. Trc. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Hobsbawm, Eric. *Sermaye Çağı, 1848-1875*. Trc. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017.
- Hobsbawm, Eric. *İmparatorluk Çağı, 1875-1914*. Trc. Vedat Aslan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Hoffer, Eric. *Kesin İnançlılar, Kitle Hareketlerinin Anatomisi*. Trc. Erkil Günür. İstanbul: Tur Yayınları, 1978.
- İnalçık, Halil. *Tanzimat ve Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1ve 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kemal, Namık. *Renan Müdafaaamesi*. haz. Fuad Köprülü. Ankara: Güven Matbaası, 1962.
- Löwy, Michael-Sayre, Robert. *İsyân ve Melankoli, Moderniteye Karşı Romantizm*. Trc. Işık Ergüven. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Megill, Allain. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Trc. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Meyer, Michel. *Retorik*. Trc. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Yayınları, 2009.
- Nazif, Süleyman. *Namık Kemal*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1922.
- Nietzsche, Friedrich. *Wagner Olayı, Nietzsche Wagner'e Karşı*. Trc. M. Osman Toklu. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. Trc. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Trc. Can Alkor. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.
- Özipek, Bekir Berat. *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*. Ankara: Liberte Yayınları, 2017.
- Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Roszak, Theodor. *Çorak Ülkenin Bittiği Yer, Post-endüstriyel Toplumda Politika ve Aşknlık*. Trc. Naim Öztürk. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Rousseau, J. J. . *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*. Trc. Sabahattin Eyüpoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Safranski, Rüdiger. *Romantik, Bir Alman Sorunsalı*. Trc. Ali Nalbant. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013.
- Sayar, Ahmet Güner. *Abdülbaki Gölpınarlı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Trc. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Stendhal, *Racine ve Shakespeare 1823*. Trc. İlkay Atay. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Hususi Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdulhak Hamid*. Ankara: Güneş Matbaası, 1949.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

A5alık / December 2018, 22 (3): 1509-1536

**Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti
Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma**

*The Relations among Job Satisfaction, Job Stress, Burnout and Turnover Intentions of
Employees of Religious Affairs : A Multi-case Study*

Ali Baltacı

Öğr. Gör. Dr., Muş Alparslan Ü., İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Assistant Professor, Muş Alparslan U., Fac of Islamic Sciences, Dept. of Philosophy and Religion Science
Muş, Turkey

a.baltaci@alparslan.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2550-8698

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Eylül / September 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Kasım / November 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1509-1536

Atıf / Cite as: Baltacı, Ali. "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1509-1536. <https://doi.org/10.18505/cuid.458233>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. www.dergipark.gov.tr/cuid

The Relations among Job Satisfaction, Job Stress, Burnout and Turnover Intentions of
Employees of Religious Affairs : A Multi-case Study

Abstract: This research was conducted in order to determine job stress, job satisfaction, burnout, and turnover intention of employees of religious affairs. In addition, within the scope of the research, the interrelationships between related concepts, demographic variables that these employees belong to, and their level of relationship within the concepts are also examined. The research was conducted on 1125 employees of religious affairs from Turkey's seven geographical regions, especially from the metropolitan centers (Istanbul, Ankara, Izmir, Mersin, Gaziantep, Samsun and Erzurum). In order to collect the data, four different scale forms were used and the analysis was interpreted through a statistical analysis program. According to the results of the research, these employees have a low level of job satisfaction while experiencing moderate burnout. The employees of religious affairs, on the other hand, have a high level of job stress and moderate turnover intentions. While there are different researches in the literature that try to determine the burnout and job satisfaction of employees of religious affairs, this research is important because it is a pioneering study aiming to measure the work stress, which is known as the source of job satisfaction and burnout, and the turnover intention, which is the most important result of job stress.

Summary: The diversification of needs in the modern social system necessitated the formation of professional groups serving the society in different fields. The professions that are responsible for offering religious services to the community are religious employees. The various negativities and expectations experienced by the employees in business life constitute different kinds of stress sources; increasing stress, job dissatisfaction, burnout, absenteeism, and turnover intention to quit can lead to negative behaviors and attitudes. It is important to determine the work stress in the officials who are engaged with the society and offer religious services, such as religious employees. With this study, it is aimed to determine the work stresses, job satisfaction, burnout levels, and turnover intentions of religion employees. Plus, it is also aimed to determine the mutual interactions of these concepts.

Job satisfaction is basically the attitudes, behaviors, and reactions of the employees towards their jobs. Burnout is defined as a psychological syndrome involving emotional exhaustion, depersonalization, and a diminished sense of personal accomplishment that occurred among various professionals who work with other people in challenging situations. Job stress is the negative interaction caused by the economic, psychological, social, cultural pressures and tensions on the employees. The turnover intention is that the religious employees think about leaving their job as a result of their dissatisfaction. Although there is a general belief that these concepts are mutually interacting, the fact that there is no study in the literature to examine the interaction between these concepts in the sample of religious employees is the main source of motivation in the realization of the study. In addition, it is aimed to confer different and original data to the religious sciences in particular and to the social sciences literature in general, and also to offer new fields of study. The measurable objectives of this study are shown below: 1. What extent do religion employees demonstrate job stress, turnover intention, job satisfaction, and burnout? 2. Do the employees' views on work stress, turnover intention, job satisfaction and the sub-dimensions of burnout differ significantly in terms of gender, professional tenure, educational status, and

marital status? 3. Is there a significant relationship between employee' job satisfaction, burnout, job stress, and turnover intention?

This study was designed as a relational survey model among quantitative research methods and it was carried out on a group of 1125 people consisting of 517 imams, 373 muezzins and 253 Quran instructors working in the province centers of Istanbul, Ankara, Izmir, Mersin, Gaziantep, Samsun, and Erzurum. The critical case sampling method was used in the selection of the study group. The Maslach' Burnout Inventory, the Minnesota Job Satisfaction Scale, Job Stress Level Scale, and Turnover Intention Scale were used for gathering data. The descriptive analyzes between the concepts were determined by ANOVA and t-test, while the relational analyzes were calculated with correlation coefficients. All findings were interpreted on the basis of $p < .05$ significance level. 79.11% (N=890) of the religion employees who participated in the research were male and 37.51% (N=422) were undergraduate. In addition, 80.71% of the participants were married and 50.76% of them had over 11 years of professional tenure.

According to the study findings, women experience more burnout than men. According to the findings of the present study, single employees experienced more burnout in the dimension of emotional exhaustion and depersonalization; male employees are experiencing burnout in personal success. At the general level of burnout, married employees live more burnout than singles. According to the findings of the study, the increase in professional tenure increases burnout. Moreover, those who are at the graduate level are experiencing more burnout than other groups. At this point, it is determined that general burnout increases as the education level increases. According to the study findings, individual job satisfaction is higher in women than in men. In addition, it is determined that married people have more job satisfaction than singles. According to the findings, the increase in the professional tenure of employees of religious affairs increases their job satisfaction. On the other hand, it was determined that job satisfaction decreased as the level of education increased.

In this study, it is important to find that employees of religious affairs experience high levels of job stress. According to the findings, men experience more job stress than women. Furthermore, it was found that the singles experienced more job stress than the married people. In the study, those with a postgraduate education experience more stress than those in other education levels; it was found that the increase in the level of education also increased the job stress levels. In this study, it was determined that women had more turnover intention than men. In addition, singles are more likely to quit at a higher level than those who are married. As the education level increased, the turnover intentions also increased. Another finding of the study is the finding that the increase in professional tenure reduces the turnover intentions.

Within the scope of the research, it was determined that there was a moderate, negative and significant relationship between job satisfaction and burnout. In addition, job satisfaction, job stress and turnover intentions at a high level, a negative and significant relationship. The increase in job stress leads to a decrease in job satisfaction and an increase in job intention. Burnout and job stress and turnover intention are at a high level positive and meaningful relationship. The increase in job stress causes an increase in the level of burnout and this leads to an increase in turnover intention. The job stress and turnover intention are at a high level, positive and

meaningful relationship. According to this, the increase in job stress has a marked upward tendency to turnover intention.

Keywords: Psychology of Religion, Job Satisfaction, Burnout, Job Stress, Turnover Intention

Din Görevlilerinin İş Doymu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma

Öz: Bu araştırma din görevlilerin iş stresi, iş doymu, tükenmişlik ve işten ayrılma niyetlerine ilişkin durumun belirlenmesi amacıyla yapılmıştır. Ayrıca araştırma kapsamında, ilgili kavramların, din görevlilerinin sahip olduğu demografik değişkenlerle olan etkileşimi ve kavramların kendi içindeki ilişki düzeyleri de incelenmiştir. Araştırma Türkiye'nin 7 coğrafi bölgesinden belirlenen büyükşehir merkezlerinde (İstanbul, Ankara, İzmir, Mersin, Gaziantep, Samsun ve Erzurum) çalışan 1125 din görevlisi üzerinde yürütülmüştür. Verileri toplamak amacıyla dört ayrı ölçek formu kullanılmış ve analizler istatistiksel analiz programı aracılığıyla yorumlanmıştır. Araştırma sonucuna göre din görevlileri, orta düzeyde tükenmişlik yaşarken, düşük düzeyde iş doymuna sahiptirler. Bunun yanında din görevlileri çok yüksek düzeyde iş stresine ve orta düzeyde işten ayrılma niyetlerine sahiptirler. Literatürde din görevlilerinin tükenmişlik ve iş doymalarını belirlemeye çalışan farklı araştırmalar olsa da bu araştırma iş doymu ve tükenmişliğin kaynağı olarak bilinen iş stresini ve stresin en önemli sonucu olan işten ayrılma niyetini ölçmeyi amaçlayan öncü çalışma olması sebebiyle önem arz etmektedir.

Özet: Modern sosyal sistemde ihtiyaçların çeşitlenmesi, farklı alanlarda topluma hizmet sunan meslek gruplarının oluşmasını gerektirmiştir. Topluma din hizmetini sunmakla mükellef meslek grubu ise din görevlileridir. İş yaşamı içerisinde çalışanların yaşadığı çeşitli olumsuzluklar ve beklentiler, farklı türden stres kaynakları oluşturmakta; giderek artan stres, çalışanlarda iş doymusuzluğu, tükenmişlik, işe devamsızlık, işten ayrılma niyeti gibi olumsuz davranış ve tutumlara yol açabilmektedir. Din görevlileri gibi toplumla iç içe yaşayan ve din hizmeti sunan görevlilerde iş stresinin belirlenmesi önemlidir. Bu çalışma ile din görevlilerinin iş stresleri, iş doymaları, tükenmişlik düzeyleri ve işten ayrılma niyetlerinin belirlenmesi hedeflenmektedir. Bununla birlikte, söz konusu kavramların karşılıklı etkileşimlerinin belirlenmesi de amaçlanmaktadır.

İş doymu, temelde çalışanların, işlerine karşı sergilediği tutum, davranış ve tepkilerdir. Tükenmişlik, diğer kişilerle zor şartlar altında çalışan çeşitli profesyoneller arasında meydana gelen duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve azalmış kişisel başarı hissini de içeren psikolojik bir sendrom olarak tanımlanmıştır. İş stresi ise çalışanlar üzerindeki ekonomik, psikolojik, sosyal, kültürel baskı ve gerilimler sonucu oluşan olumsuz etkileşimlerdir. İşten ayrılma niyeti ise çalışanların, işlerine ilişkin tatminsizliği neticesinde işten ayrılmayı düşünmeleridir. Bu kavramların karşılıklı olarak etkileşim içinde olduğuna ilişkin genel bir kanı bulunmakla birlikte, literatürde bu kavramlar arası etkileşimi din görevlileri örneğinde incelemeyi amaçlayan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamış olması bu çalışmanın gerçekleştirilmesindeki temel güdü kaynağıdır. Ayrıca çalışma ile genelde din bilimleri ve özde ise sosyal bilimler literatürüne farklı ve özgün veriler sunulması ve yeni çalışma alanları önerilmesi de hedeflenmektedir. Araştırmanın ölçülebilir amaçları şöyle gösterilmektedir: 1. Din görevlileri iş stresi, işten ayrılma niyeti, iş doymu ve tükenmişlik davranışlarını ne düzeyde göstermektedirler? 2. Din görevlilerinin iş stresi, işten ayrılma niyeti, iş doymu ve tükenmişliğin alt boyutlarına ilişkin görüşleri ile cinsiyet, mesleki

kıdem, eğitim durumu ve medeni durum değişkenleri anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır? 3. Din görevlilerinin iş doyumunu, tükenmişlik, iş stresi ve işten ayrılma niyetleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Bu çalışma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinde kurgulanmış ve İstanbul, Ankara, İzmir, Mersin, Gaziantep, Samsun ve Erzurum il merkezlerinde görev yapmakta olan 517 imam-hatip, 373 müezzin kayyım ve 253 Kur'an kursu öğreticisinden oluşan 1125 kişilik bir grup üzerinde yürütülmüştür. Çalışma grubunun seçiminde kritik durum örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Verilerin toplanmasında Maslach Tükenmişlik Ölçeği, Minnesota İş Doyum Ölçeği, İş Stres Düzeyi Ölçeği ve İşten Ayrılma Niyeti Ölçeği kullanılmıştır. Kavramlar arasındaki betimsel incelemeler ANOVA ve t-testi ile belirlenirken, ilişkisel analizler korelasyon katsayıları ile hesaplanmıştır. Tüm bulgular, $p < .05$ anlamlılık düzeyi temelinde yorumlanmıştır. Katılımcıların % 79,11'i (N=890) erkektir ve %37,51'i (N=422) lisans düzeyinde eğitim almıştır. Ayrıca katılımcıların %80,71'i evli iken %50,76'sının mesleki kıdemi 11 yıldan fazladır.

Araştırma bulgularına göre, kadınlar, erkeklerden daha fazla tükenmişlik yaşamaktadır. Araştırmanın söz konusu bulgusuna göre bekâr din görevlileri duygusal tükenme ve duyarsızlaşma boyutunda daha fazla tükenme yaşarken; erkek din görevlileri kişisel başarı boyutunda tükenme yaşamaktadırlar. Bunun yanında genel tükenmişlik düzeyinde evliler, bekârlara göre daha fazla tükenmişlik yaşamaktadırlar. Araştırma bulgularına göre mesleki kıdemdeki artış, tükenmişliği de arttırmaktadır. Ayrıca lisansüstü eğitim seviyesinde olanlar diğer gruplara göre daha fazla tükenmişlik yaşamaktadırlar. Bu noktada genel tükenmişliğin eğitim seviyesi yükseldikçe arttığı belirlenmiştir. Araştırma bulgularına göre bireysel iş doyumunu kadınlarda, erkeklere göre daha yüksek düzeydedir. Ayrıca evlilerin, bekârlara göre daha fazla iş doyumuna sahip oldukları belirlenmiştir. Araştırma bulgularına göre din görevlilerinin mesleki kıdemlerindeki artış, onların iş doyumlarını da arttırmaktadır. Buna karşın eğitim seviyesi yükseldikçe iş doyumunun da azaldığı belirlenmiştir.

Bu çalışmada din görevlilerinin yüksek düzeyde iş stresi yaşadıkları yönünde elde edilen bulgu önemlidir. Araştırma bulgularına göre erkekler, kadınlara göre daha fazla iş stresi yaşamaktadırlar. Ayrıca bekârların, evlilere göre daha fazla iş stresi yaşadıkları belirlenmiştir. Araştırmada lisansüstü eğitim seviyesine sahip olanların, diğer eğitim seviyelerinde olanlara göre daha fazla stres yaşadığı; eğitim seviyesindeki artışın, iş stres düzeylerini de arttırdığı saptanmıştır. Bu çalışmada kadınların, erkeklere göre daha fazla düzeyde işten ayrılma niyetlerinin olduğu belirlenmiştir. Bunun yanında bekârlar, evli olanlara göre daha fazla düzeyde işten ayrılma niyeti içindedirler. Araştırmada eğitim seviyesi yükseldikçe işten ayrılma niyetinin de arttığı saptanmıştır. Ayrıca araştırmanın bir diğer sonucu olarak mesleki kıdemdeki artışın, işten ayrılma niyetini azalttığı bulgusu da önem arz etmektedir.

Araştırma kapsamında, iş doyumunu ve tükenmişlik arasında orta düzeyde, negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Bunun yanında iş doyumunu, iş stresiyle ve işten ayrılma niyetiyle yüksek düzeyde, negatif yönlü ve anlamlı ilişki içerisindedir. İş stresindeki artış iş doyumunun azalmasına ve bu durum işten ayrılma niyetinin artmasına yol açmaktadır. Tükenmişlik ile iş stresi ve işten ayrılma niyeti yüksek düzeyde pozitif yönlü ve anlamlı ilişki içerisindedir. İş stresindeki artış, tükenmişlik düzeyinde artışa neden olmakta ve bu durum işten ayrılma niyetinde yükselmeye yol açmaktadır. İş stresi ile işten ayrılma niyeti yüksek düzeyde, pozitif yönlü ve

anlamli bir ilişki içindedir. Buna göre iş stresindeki artış, işten ayrılma niyeti üzerinde belirgin bir yükselme eğilimine sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İş Doyumu, Tükenmişlik, İş Stresi, İşten Ayrılma Niyeti

GİRİŞ

Modern sosyal sistemde ihtiyaçların çeşitlenmesi nedeniyle farklı alanlarda topluma hizmet sunan meslek grupları oluşmuştur. Toplumda din hizmetini sunmakla mükellef meslek grubu ise din görevlileridir. Din görevlisi kavramı içerisine vaiz, murakıp, Kur'an kursu öğreticisi ve cami görevlileri (imam-hatip ile müezzin kayyım) girmektedir.¹ Farklı iş tanımları olsa da din görevlileri toplumla iç içe yaşayan ve sosyal yapıda önemli bir görevi ifa eden çalışanlardır. İş yaşamı içerisinde kişilerin yaşadığı çeşitli olumsuzluklar ve beklentiler, farklı türden stres kaynakları oluşturmakta; giderek artan stres, çalışanlarda iş doyumuzluğu, tükenmişlik, işe devamsızlık, işten ayrılma niyeti gibi olumsuz davranış ve tutumlara yol açabilmektedir. Din görevlileri gibi toplumla iç içe yaşayan ve din hizmeti sunan görevlilerde iş stresinin belirlenmesi önemlidir.

Kamu hizmeti sunmaları sebebiyle kurumsal bir yapıya bağlı olan ve Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) bünyesinde hizmet sunan din görevlileri toplumla etkileşim içinde olmalarının yanında, taşra ve merkez teşkilatında farklı makamlara karşı da sorumludurlar. Gerek toplum gerekse DİB bünyesinde yaşanabilen farklı etmenler din görevlilerinde iş doyumunun düşmesine, tükenmişliğin yükselmesine ve dolayısıyla işten ayrılma niyetlerinin de belirmesine yol açabilir. Böylesi girift bir etkileşim içinde olan din görevlilerinin iş stresi, iş doyumuz, tükenmişlik düzeyleri ve işten ayrılma niyetlerinin araştırılması ve bu kapsamda çeşitli önlemlerin alınması, topluma sunulan din hizmetinin kalitesi açısından önem arz etmektedir. Literatürde din görevlilerinin iş doyumuz ve tükenmişlik düzeylerini inceleyen araştırmalar olsa da iş stresleri ve işten ayrılma niyetlerini ele alan çalışmalara rastlanılamamıştır. Bu çalışma ile din görevlilerinin iş stresleri, iş doyumları, tükenmişlik düzeyleri ve işten ayrılma niyetleri belirlenecek ve söz konusu kavramların karşılıklı etkileşimleri incelenecektir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İş Doyumu Kavramı

İş tatmini olarak da anılan iş doyumuz, temelde çalışanların işe karşı sergilediği tutum, davranış ve tepkilerdir. Çalışanın işine yönelik duygu ve düşünceleri, belirli bir iş tutumuz oluşturmasını sağlar. İş doyumuz, çalışanın işyerindeki tecrübe ve etkileşimlerinin, onun üzerinde bıraktığı etkidir. Bu noktada iş, kişisel gereksinimleri karşılamanın yanında çalışanın duygu ve düşüncelerini de olumlu bir şekilde değiştiriyorsa bu çalışanda iş doyumuz vardır denilebilir. Locke'un, "çalışanın işini veya işle ilintili tecrübesini gözden geçirmesi neticesinde eriştiği memnunluk ya da olumlu bir haz"² olarak tanımladığı iş doyumuzunu Davis, "çalışanların işlerine karşı hoşnut olması"³ olarak tanımlamaktadır. Bireyin beklentilerini ön plana çıkaran Weiss,

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği, 2014, madde: 3.

² Edwin A. Locke, "What is Job Satisfaction?", *Organizational Behavior and Human Performance* 4/4 (1969): 332.

³ Louis E. Davis, "Job Satisfaction Research: The Post-Industrial View", *Industrial Relations: A Journal of Economy and Society* 10/2 (1971): 178.

çalışanların iş ile ilgili beklentilerinin karşılanma derecesine verilen tepkinin iş doyumunu olduğunu savunmaktadır.⁴ İş doyumunu “çalışanın işinden haz duyması”⁵ olarak adlandıran İzgar’a benzer bir yaklaşım içinde olan Baltacı, çalışanın işine, iş yerine ve çalışma şartlarına karşı duyduğu hazzın iş doyumunu oluşturduğunu belirtmektedir.⁶

İş doyumunu, bireysel ve örgütsel olarak iki boyuta sahiptir. Bireysel faktörler: çalışanın sahip olduğu kişilik özellikleri ile karakteristik ve demografik niteliklerdir (yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, medeni durum, makam, mesleki kıdem, vb.). Örgütsel faktörler ise çalışma ortamı ve çalışma şartlarına ilişkin nitelikleri kapsamaktadır (işin özelliği, maaş, terfi ve kariyer olanakları, iş ortamının sosyal yapısı, iş ortamının fiziki şartları, çalışanlara sunulan özlük hakları vb.).⁷ Çalışanın cinsiyeti ve yaşı, işe yönelik algısı ile tutumuna etki eder.⁸ İşe yönelik algı ve tutum ise istek ve beklentilerden etkilenir. Bu karşılıklı ilişki neticesinde iş doyumunu, cinsiyete ve yaşa göre farklılık arz etse de birçok değişken bireysel iş doyumunu üzerinde etkilidir.⁹ Çalışanların, eğitim düzeyi, medeni durumu ve yapılan işin kişisel beklentileri karşılama derecesi gibi çok sayıda değişken de bireysel iş doyumunu etkiler.¹⁰ Örgütsel iş doyumunu ise çalışanın iş yerindeki konumu, statüsü, iş yerindeki yönetici tutumları ve çalışanların yaptıkları işin nitelik olarak artması gibi farklı değişkenlerin etkisi altındadır.¹¹ Çalışanın nitelikçe yüksek ve kendi kapasitesine uygun işleri yapması ile işin karşılığı olarak aldığı kazanımları yeterli görmesi de iş doyumunu açısından önem arz eder. Bunun yanında iş ortamının çalışma ve denetim biçimi, iş ortamındaki rekabet, iş arkadaşları ile ilişkiler, yükselme ve taltif imkânları da örgütsel iş doyumunu üzerinde etkilidir.¹² Özetle çalışan için iş doyumunu bireysel ve örgütsel faktörlerin bileşkesidir.

Din görevlileri için iş doyumunu “din görevlerinin, çalışma ortamına karşı tutumu” ya da “işlerinden duydukları hoşnutluk derecesi” kapsamında değerlendirilebilir. Din görevlilerinde bireysel ve örgütsel iş doyumuna etki eden faktörler arasında çalışma saatleri ve yoğunluğu, çalışma ortamı, cemaat ve yöneticilerle ilişkiler, evrak işleri, ücret ve diğer özlük hakları, kendini geliştirme olanakları, yaptığı işe duyduğu saygının azalması, yapılan işi kendi kapasitesinin

⁴ Howard M. Weiss, “Deconstructing Job Satisfaction: Separating Evaluations, Beliefs and Affective Experiences”, *Human Resource Management Review* 12/2 (2002): 174.

⁵ Hüseyin İzgar, “Okul Yöneticilerinde İş Doyumu ve Örgütsel Bağlılık”, *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 319.

⁶ Ali Baltacı, “Okul Müdürlerinin İş Doyumları ile Öz Yeterlik Algıları Arasındaki İlişki”, *İhlara Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017): 51.

⁷ Paul E. Spector, *Job Satisfaction: Application, Assessment, Causes, and Consequences* (New York: Sage Publications, 1997), 15.

⁸ Michael M. Gruneberg, *Understanding Job Satisfaction* (New York: Halsted Press, 1979), 22.

⁹ Weiss, “Deconstructing Job Satisfaction”, 175.

¹⁰ Arne L. Kalleberg, “Work Values and Job Rewards: A Theory of Job Satisfaction”, *American Sociological Review* 42/1 (1977): 134.

¹¹ Baltacı, “İş Doyumu ile Öz Yeterlik Algısı Arasındaki İlişki”, 54.

¹² Kalleberg, “Work Values and Job Rewards”, 139.

altında görme gibi etmenler sıralanabilir.¹³ Ayrıca din görevlilerinin zamanlarının büyük kısmını tek başlarına çalışarak geçirmeleri de iş doyumunu etkileyen önemli bir faktördür.

1.2. Tükenmişlik Kavramı

Freudenberger, tükenmişliği, “çalışanların fazla çalışmalarının bir sonucu olarak çalışamaz duruma gelmeleri ve duygusal olarak çöküntü yaşamaları” olarak tanımlar.¹⁴ Maslach ise tükenmişliğin yalnızca duygusal boyutunun olmadığını, bunun yanında kişinin işe karşı duyarsızlaşması ve kişisel başarı duygusunda eksilme hissi olarak kavramsallaştırılan iki farklı boyutunun da olduğunu savunmaktadır.¹⁵ *Duygusal tükenme*, tükenmişliğin belirgin olarak gözlenebilen yönüdür. Çalışanlar için duygusal tükenme, yıpranma, yaşam enerjisinde azalma, işe karşı isteksizlik, bitkinlik, yorgunluk ve sık tekrarlayan hastalıkları da beraberinde getirmektedir.¹⁶ *Duyarsızlaşma*, çalışanın işine karşı yabancılaşması, iş ortamına karşı ilgisizlik, işleri yürütme çabasında azalma, hizmet sunduğu kişilere ve yöneticilere karşı ilgisizlik gibi durumları içermektedir.¹⁷ *Kişisel başarısızlık hissi* ise çalışanın kendini yetersiz görmesi, yaptığı işin kendisi için çok basit veya çok zor olduğunu düşünmesi, gelecek beklentisinde azalma olarak adlandırılabilir. Bu noktada, kişisel başarısızlık hissi diğer iki tükenmişlik boyutuyla birlikte ortaya çıkmaktadır.¹⁸ Tükenmişliğe bireysel ve örgütsel olarak incelenebilecek çeşitli faktörler neden olmaktadır. Bireysel faktörler: çalışanın işten beklentisi ile var olan durum arasındaki tutarsızlık, çalışanın kişisel özellikleri (acelecilik, kararsızlık, öfke vb.), çalışanın denetim odağı, yaş, eğitim durumu, cinsiyet, medeni durum, çocuk sayısı, işkoliklik, özel yaşantısındaki stres, iş doyumunu olarak sıralanabilir.¹⁹ Örgütsel faktörler ise işin güçlük derecesi, iş ortamının fiziksel koşulları, iş yükü, iş ortamındaki iletişimsel gerilimler, rol belirsizliği, sorumluluk sınırları, yönetimin kontrol derecesi, kurum içi işleyişte yaşanan sorunlar, yetersiz personel ve araç gereç, ödeme yetersizliği, düşük ücret olarak sıralanabilir.²⁰

Davranışlarıyla topluma örnek olması gerektiği düşünülen, din görevlilerinin mesleklerine karşı olumlu tutum geliştirmeleri ve bunu çalışma hayatı boyunca sürdürmeleri önemlidir. Bir meslek olarak din görevliliği ‘sağlığı tehlikeye sokma ve günlük yaşamsal problemler ile mücadeleyle zorlaştırma’ açısından az riskli meslek gruplarından biri olarak gösterilmiştir.²¹ Maslach yapılan işin niteliği, güçlük ve iş riskinin, tükenmişliğe neden olabileceğini bildirmektedir.²² Her

¹³ Muammer Cengil, “Din Görevlileri ve Kur’an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 93; Yakup Coştu, “Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2013): 13.

¹⁴ Herbert J. Freudenberger, “Burnout: Past, Present, and Future Concerns”, *Loss, Grief & Care* 3/1-2: 1.

¹⁵ Christina Maslach, “Burnout: A Multidimensional Perspective”, *Professional Burnout* (2017): 20.

¹⁶ Cary Cherniss, *Staff Burnout: Job Stress in the Human Services* (New York: Sage, 1980), 18.

¹⁷ Maslach, “Burnout”, 23.

¹⁸ Michael P. Leiter, “Burnout as A Developmental Process: Consideration of Models”, *Professional Burnout* (2017): 241.

¹⁹ Ayala M. Pines, “Burnout: An Existential Perspective”, *Professional Burnout* (2017): 33-34.

²⁰ Cynthia L. Cordes - Thomas W. Dougherty, “A Review and an Integration of Research on Job Burnout”, *Academy Of Management Review* 18/4 (1993): 641-642.

²¹ Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, İş Sağlığı ve Güvenliğine İlişkin Tehlike Sınıfları Listesi Tebliği, Madde: 1/a-22.

²² Maslach, “Burnout”, 44.

ne kadar az riskli kategoride olsa da din görevliliği bazı stres kaynakları nedeniyle tükenmişlik yaşama riski fazla olan meslek gruplarındandır. Leiter, hizmet sunduğu kişiler ile yüz yüze ve yakın ilişki içinde olan meslek gruplarının tükenmişlik açısından riskli olduğunu, çünkü insanların diğer insanlarla aktif temasının kişide bezginlik ve yorgunluk yaratabileceğini bildirmektedir.²³ Bu açıdan din görevlilerinin tükenmişlik açısından riskli meslek grubunda olduğunun belirlenmesi daha uygun olacaktır. Kişilik özellikleri, sosyal çevre, iş yükü, çalışma saatleri gibi faktörler din görevlilerinde tükenmişliğe neden olabilir. Bunun yanında, yetersiz ücret, tahammül edilemez cami cemaati, çeşitli kişi ve kurumların baskıları, tehditler, tacizler, iş arkadaşları ile yaşanan sorunlar, yöneticilerle ilgili problemler, aile, sağlık problemleri ve aşağılık duygusuna kapılma gibi faktörler de din görevlilerini tükenmişliğe itebilmektedir.²⁴ Din görevlisinin yaşadığı tükenmişlik, yalnızca o kişiyi değil, aynı zamanda yakın çevresini, iş ortamını ve toplumu da etkileyebilir ve din hizmetlerinin sunumunda belirgin bozulmalar görülebilir.

1.3. İş Stresi Kavramı

Günlük yaşamda varlığını fiziksel ve psikolojik olarak hissettirebilen stres, çalışanları olumsuz olarak etkileyen önemli bir faktördür. Jex (1998), iş stresini, çalışanlar üzerindeki ekonomik, psikolojik, sosyal, kültürel baskı ve gerilimler sonucu oluşan olumsuz etkileşim olarak tanımlar.²⁵ Blau ise (1981) iş stresini, iş kaynaklı talepler ile çalışanın yetenek, beklenti ve ihtiyaçlarının tutarsızlığı sonucu oluşan yıkıcı fiziksel ve duygusal tepki olarak adlandırmaktadır.²⁶ Bu etkileşim sonucunda çalışanda belirgin bir gerilim ve olumsuz psikolojik yüklenme olabileceği gibi fizyolojik ağrı ve rahatsızlıklar da oluşabilir.²⁷ İş stresi, çalışanın iş hayatında kendi sınırlarını zorlaması sonucu ortaya çıkabilir. Ayrıca çalışanın davranışlarını etkileyerek ruh sağlığının bozulmasına, yoğun kaygı ve depresyona da neden olabilir. Stresin uykusuzluk, alkol ve sigara kullanımında artış gibi gözlemlenebilen belirtileri söz konusu iken, yoğunlukla çalışanın tepkilerinde tutarsızlık, psikolojik gerilim durumu ve aşırı terlemesi gibi reaksiyonlar da gözlemlenebilir.²⁸ İş stresi, çalışanın işe ilgisini azaltır ve işe devamsızlık, performans düşüklüğü, işten ayrılma niyetinde artış, işe yabancılaşma, aile ve sosyal yaşantıda sorunlar yaşama gibi etkilere de sahiptir.

Diğer çalışanlardan farklılaşan çalışma saatleri, iş yükü, yönetici ve cami cemaatinden gelen talepler vb., din görevlilerinde iş stresine neden olabilmektedir. Bunun yanında müftülük ve diğer çalışma arkadaşları ile yaşanan sorunlar, atama ve yer değiştirme sistemindeki tutarsızlık

²³ Leiter, "Burnout as A Developmental Process", 244.

²⁴ Cengil, "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeleri", 94; Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Tükenmişlik", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007): 23; Halil Apaydın - Rukiye Eker, "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği.", *Dinbilimleri Journal* (2015):44; Özdemir, Şuayip - Apaydın, Halil - Gün, Ayşegül, "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Amasya Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-AUID* 6/10 (2018): 32-34.

²⁵ Steve M. Jex, *Stress and Job Performance: Theory, Research, and Implications For Managerial Practice* (New York: Sage, 1998), 12.

²⁶ Gary Blau, "An Empirical Investigation of Job Stress, Social Support, Service Length, and Job Strain", *Organizational Behavior and Human Performance* 27/2 (1981): 281.

²⁷ Muhammad Jamal, "Job Stress and Job Performance Controversy: An Empirical Assessment", *Organizational Behavior and Human Performance* 33/1 (1984): 13.

²⁸ Jex, *Stress and Job Performance*, 15.

ve işin kendisi ile ilgili sorunlar da din görevlilerinde iş stresine neden olabilir. Din görevlilerinin yaşadıkları iş stresi onları fiziksel, duygusal ve davranışsal olarak etkileyebilmektedir. Fiziksel etki çoğunlukla süregelen hastalıklar, yorgunluk ve bitkinlik gibi durumlardır. Duygusal etki ise din görevlisinin yaşadığı tedirginlik, unutkanlık, öfke ve sinirlilik, alınganlık ve tutarsız duygu durumlarıdır. Davranışsal etki, din görevlisinin gündelik yaşamında tercih etmediği davranışları sergilemesi, sinirli ve saldırgan kişilik özellikleri göstermesi ve çoğu kez işe geç gelip erken ayrılması gibi durumlardır.²⁹ Din görevlisi için olumsuz sonuçları olabilecek iş stresinin, din hizmetinin düzenli bir şekilde sunulmasını engellemesi ve kurumsal kimliğe zarar vermesi kaçınılmazdır.

1.4. İşten Ayrılma Niyeti Kavramı

İşten ayrılma niyeti, çalışanların, işlerine ilişkin tatminsizliği neticesinde işten ayrılmayı düşünceleridir.³⁰ Başka bir deyişle işten ayrılma niyeti, çalışanın işinden ayrılmasını gerektirecek bir güdülenme içinde olması ve işten ayrılma planını aktif olarak düşünmeye başlamasıdır.³¹ İşten ayrılma niyeti kavramında, çalışanların, yalnız işten ayrılma niyetine sahip olup bu fikri henüz uygulamaya koymamış olmamaları önemlidir.³² İşten ayrılma olgusu belirli bir süreçte gerçekleşmektedir. Çalışanın işten ayrılmayı düşünmesi, sürecin ilk basamağıdır. İkinci safhada çalışan başka bir iş aramaya niyet eder. Son safhada ise çalışan artık işten ayrılma eğilimine sahiptir.³³ İşten ayrılma niyeti olan çalışan, içinde bulunduğu iş ortamının şartlarını değerlendirir; işe ilişkin beklentileri ile beklentilerin karşılanma düzeyini kıyaslar. Bu kıyas sonucunda beklentilerin karşılanma düzeyi düşük olursa işten ayrılma niyetini eyleme dönüştürür ve işinden ayrılır.³⁴ İşten ayrılma niyeti olan çalışanların, bu düşüncelerini eyleme dönüştürmesi durumunda kurumda çalışan devir hızı artacaktır. Böylece çalışanlar kendilerini güvensiz hissedecek ve kurumda belirgin bir korku kültürü egemen olacaktır. Ayrıca çalışan devir hızının yüksekliği, kurumu sürekli yeni personel almaya zorlayacak, bu personellerin eğitilmesi ise zaman ve maddi kaynakların israfına neden olabilecektir. Maliyet yüksekliğinin yanında, personel döngüsünün sonucu oluşacak olası uyum sorunları da söz konusudur.³⁵ Anılan olumsuz durumlardan sakınmak isteyen kurumların, çalışanları işbaşında tutacak etkili insan kaynakları politikaları izlemeleri önemlidir.

Din hizmetlerinde iş devir hızı oldukça yüksektir. Din görevlileri, kariyerlerinin belirli bir aşamasında işten ayrılma niyetinde olmakta ve nihayetinde işten ayrılmaktadırlar. Bu durum,

²⁹ Arnold B. Bakker - Evangelia Demerouti, "Job Demands-Resources Theory", *Wellbeing: A Complete Reference Guide* (New York: Routledge, 2014), 13.

³⁰ William A. Glaser, "Intention and Voting Turnout", *American Political Science Review* 52/4 (1958): 1031.

³¹ David W. Nickerson, "Quality Is Job One: Professional and Volunteer Voter Mobilization Calls", *American Journal of Political Science* 51/2 (2007): 269.

³² Robert P. Tett - John P. Meyer, "Job Satisfaction, Organizational Commitment, Turnover Intention, and Turnover: Path Analyses Based on Meta-Analytic Findings", *Personnel Psychology* 46/2 (1993): 261.

³³ Hansung Kim - Madeleine Stoner, "Burnout and Turnover Intention among Social Workers: Effects of Role Stress, Job Autonomy and Social Support", *Administration in Social Work* 32/3 (2008): 19-20.

³⁴ Thomas Staufenbiel - Cornelius J. König, "A Model for the Effects of Job Insecurity on Performance, Turnover Intention, and Absenteeism", *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 83/1 (2010): 107.

³⁵ Julianne Parry, "Intention To Leave The Profession: Antecedents and Role in Nurse Turnover", *Journal of Advanced Nursing* 64/2 (2008): 158.

topluma din hizmeti sunmakla yükümlü olan Diyanet İşleri Başkanlığı için çeşitli maliyetleri beraberinde getirmektedir. Ancak din görevlisinin işten ayrılma niyeti çoğunlukla düşük ücret, kariyer imkânlarının sınırlı olması, fazla iş yükü, din görevlisi mesleğinin saygınlığı, atama ve yer değiştirmelerde yaşanan sorunlar, dini grup ve oluşumların baskısı, ailevi sorunlar, iş ortamında yaşanan sorunlar gibi unsurlardan etkilenmektedir. Bunun yanında din görevlilerinin işten ayrılma niyeti: iş doyumunu, iş stresi, işe bağlılık, yöneticilerin adil olması, tükenmişlik gibi değişkenlerden de etkilenmektedir. Din görevlilerinin işten ayrılma niyetlerini etkileyen unsurların DİB tarafından belirlenmesi, modern insan kaynakları yönetim ilkelerinin kurumsallaşması açısından önem arz eder. Ayrıca kurumu ileriye taşıyacak vizyon sahibi din görevlilerinin belirlenerek DİB bünyesinde istihdam edilmesi, topluma kaliteli dini hizmet sunumu için de elzemdir.

1.5. Kavramlar Arasındaki Karşılıklı İlişkiler

İş stresinin fazla olduğu bir işyerinde çalışanlar, iş performansında düşme ve işe ilişkin yabancılaşma yaşayabilmekte ve bunun sonucunda iş doyumları azalabilmektedir. İş doyumundaki azalma ise çalışmada iş devamsızlığına ve işten ayrılma niyetine dönüşebilmektedir.³⁶ İş doyumunu ile tükenmişlik arasındaki ilişki incelendiğinde çalışanın işe başladığı dönemde sahip olduğu çalışma şevki ve kurum bağlılığını, iş stresi ve stresle başa çıkma konusundaki yetersizliği sonucu kaybettiği ve işe karşı doyumunsuzluk yaşayarak tükenmişlik eğilimine girmesi söz konusudur.³⁷ İş stresi, iş doyumunu ve tükenmişlik gibi çalışanın yaşayabileceği çok sayıda olumsuzluğun nedenidir; işten ayrılma niyeti ise özünde iş stresinin sonucu olarak görülür. İş stresi artan çalışan, ilkin iş doyumunsuzluğu yaşayacak ve işine yabancılaşacak daha sonra tükenmişlik yaşamaya başlayacaktır. Bu süreç çalışanın işten ayrılma niyeti ile devam edecek ve sonuçta çalışan işini terk edecektir.³⁸

Din görevlileri ve DİB için önemli olumsuzlukları beraberinde getiren ve temelde iş stre-siyle başlayan ve işten ayrılma niyeti ile nihayetlenen sürecin irdelenmesi, din hizmetlerinin sağlıklı bir şekilde topluma sunulabilmesi için önemlidir. Din hizmetlerinin niteliği ve kalitesinin daha iyi noktalara taşınması açısından din görevlilerinin iş doyumları ve tükenmişlik düzeyleri ile ilişkili olan unsurların belirlenmesi gereklidir. Literatür incelendiğinde din görevlilerinin iş stresi, tükenmişlik, iş doyumunu ve işten ayrılma niyetlerine yönelik yurt dışında çok sayıda araştırılma yapılmasına karşın yurtiçinde söz konusu kavramları din görevlileri özelinde inceleyen az sayıda araştırmaya rastlanılmıştır. Yurtiçinde yapılan çalışmaların genellikle tükenmişlik kavramına odaklandığı ve kavramın öncülleri olan iş stresi ve iş doyumunu ile tükenmişliğin önemli bir sonucu olan işten ayrılma niyeti kavramını irdelemedikleri belirlenmiştir. Din görevlilerinin iş stresinin azaltılması ve dolayısıyla tükenmişlik durumunun düşürülmesi ve iş doyumunun yükseltilmesi ile işten ayrılma niyetlerinin engellenebileceğine yönelik inanç bu araştırmanın yürütülmesinde önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bu önemden hareketle çalışmada din görevlilerinin stres düzeyleri, iş tatminleri, tükenmişlik düzeyleri ile işten ayrılma niyetleri araştırılırken, demografik özelliklerinin de söz konusu kavramlar üzerindeki etkisi de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

³⁶ Weiss, "Deconstructing Job Satisfaction", 183-185.

³⁷ Kim - Stoner, "Burnout and Turnover Intention among Social Workers", 21.

³⁸ Parry, "Intention to Leave The Profession", 158-159.

Bu çalışma din görevlilerinin iş stresi, iş doymu ve tükenmişlik düzeyleri ile işten ayrılma niyetlerine odaklanmaktadır. Çalışma ile Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışan imam-hatip, müezzin kayyım ve Kur'an kursu öğreticilerinin görüşleri de araştırmaya dâhil edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, din görevlilerinin iş stresi, işten ayrılma niyeti, iş doymu ve tükenmişlik davranışlarını gösterme düzeylerini belirlemektir. Ayrıca çalışma ile genelde din bilimleri ve özelde ise sosyal bilimler literatürüne farklı ve özgün veriler sunulması ve yeni çalışma alanları açılması da hedeflenmektedir. Araştırmanın ölçülebilir amaçları aşağıda gösterilmektedir:

1. Din görevlileri iş stresi, işten ayrılma niyeti, iş doymu ve tükenmişlik davranışlarını ne düzeyde göstermektedirler?

2. Din görevlilerinin iş stresi, işten ayrılma niyeti, iş doymu ve tükenmişliğin alt boyutlarına ilişkin görüşleri ile cinsiyet, mesleki kıdem, eğitim durumu ve medeni durum değişkenleri anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?

3. Din görevlilerinin iş doymu, tükenmişlik, iş stresi ve işten ayrılma niyetleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

2. YÖNTEM

2.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma, din görevlilerinin (imam-hatip, müezzin kayyım, Kur'an kursu öğreticisi) iş doymu, tükenmişlik, iş stresi ve işten ayrılma niyetleri arasındaki ilişkiyi saptamak amacıyla nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinde kurgulanmıştır. İlişkisel tarama modelinde iki ve daha çok değişken arasındaki etkileşimsel ilişkinin doğasının tespit edilmesi hedeflenmektedir.³⁹

2.2. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Bu çalışma İstanbul, Ankara, İzmir, Mersin, Gaziantep, Samsun ve Erzurum il merkezlerinde görev yapmakta olan 517 imam-hatip, 373 müezzin kayyım ve 253 Kur'an kursu öğreticisinden oluşan 1125 kişilik bir grup üzerinde yürütülmüştür. Çalışma grubunun seçiminde kritik durum örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Kritik durum örnekleme, kişilerin seçim ve davranışları arasındaki ilişkilerin saptanmasında kullanılmaktadır.⁴⁰ Araştırma kapsamında katılımcılara (din görevlileri), 2250 anket gönderilmiş, 1295'i geri dönmüştür. Bu anketlerden 137'si eksik veya hatalı doldurma, 33'ü de aykırı değerler nedeniyle göz ardı edilmiştir. Din görevlilerine ilişkin demografik bulgular Tablo 1'de görülmektedir.

Tablo 1: Din Görevlilerine İlişkin Demografik Bulgular

Değişkenler	Alt Kategoriler	Sayı (N)	%	Toplam
Cinsiyet	Erkek	890	79,11	1125
	Kadın	253	22,49	
Eğitim Durumu	Lise	218	19,38	1125

³⁹ W. Paul Vogt, "Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields", (Columbus: Allyn & Bacon, 2006), 41.

⁴⁰ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 253.

	Meslek	Yüksek	379	33,69	
	Lisans		422	37,51	
	Lisansüstü		106	9,42	
Mesleki Kıdem	1-5 yıl		132	11,73	
	6-10 yıl		422	37,51	1125
	11 yıl ve üstü		571	50,76	
Medeni Durum	Evli		908	80,71	1125
	Bekâr		217	19,29	

Tablo 1 incelendiğinde, katılımcıların % 79,11'i (N=890) erkektir ve %37,51'i (N=422) lisans düzeyinde eğitim almıştır. Ayrıca katılımcıların %80,71'i evli iken %50,76'sının mesleki kıdemi 11 yıldan fazladır.

2.1. Veri Toplama Araçları

Bu çalışma kapsamında verilerin toplanması amacıyla aşağıda ayrıntıları verilen dört ayrı ölçekten oluşan bir anket formu kullanılmıştır. Anket formu, katılımcılara ait cinsiyet, medeni durum, mesleki kıdem ve eğitim durumlarına ilişkin soruların yer aldığı bir kişisel bilgi formunu da kapsamaktadır.

2.1.1. Maslach Tükenmişlik Ölçeği

Maslach ve Jackson (1981) tarafından geliştirilen tükenmişlik ölçeğinin Türkçe uyarlanması Ergin (1993) tarafından yapılmıştır.⁴¹ Türkçe formu duygusal tükenme, duyarsızlaşma, kişisel başarı alt boyutlarından oluşan ölçek, beşli likert tipinde sunulan cevaplardan oluşmaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı (α) duygusal tükenme boyutu için .83, duyarsızlaşma boyutu için .65, kişisel başarı boyutu için ise .72'dir. Bu araştırmada yapılan güvenilirlik çalışmasında Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısını (α) duygusal tükenme .87, duyarsızlaşma .74, kişisel başarı .73 olarak hesaplanmıştır. Maslach Tükenmişlik Envanteri'nin duygusal tükenme ve duyarsızlaşma alt ölçeklerinden alınan yüksek puan ile kişisel başarı alt boyutundan alınan düşük puan tükenmişliği göstermektedir.

2.1.2. Minnesota İş Doyum Ölçeği

Weiss, Davis, England ve Lofquist tarafından (1967) geliştirilen iş doyum ölçeğinin Türkçe uyarlanması Baycan tarafından (1985) yapılmıştır.⁴² Türkçe formu bireysel (içsel) ve örgütsel (dışsal) iş doyumunu olarak iki alt boyuta sahip olan ölçek beşli likert tipinde sunulan cevaplardan oluşmaktadır. Ölçeğin Cronbach Alfa (α) güvenilirlik katsayısı bireysel boyut için .83; örgütsel boyut

⁴¹ Canan Ergin, "Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması". VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları (Türkiye-Ankara, 22 Eylül 1992), ed. Rüveyda Bayraktar- Hasan Dağ (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1993), 143-154.

⁴² Aslı Baycan, *An Analysis of the Several Aspects of Job Satisfaction between Different Occupational Groups*, (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1985), 63.

için .76 ve ölçeğin geneli için .77 olarak hesaplanmıştır. Bu araştırmada genel iş doyum için Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı .86, bireysel iş doymu için .84 ve örgütsel iş doymu için .88 olarak hesaplanmıştır. Ölçekten alınan puanların 1'e yaklaşması iş doyum düzeyinin düştüğünü, 5'e yaklaşması ise yükseldiğini göstermektedir.

2.1.3. İş Stres Düzeyi Ölçeği

Haynes (1994) tarafından geliştirilen iş stres düzeyi ölçeğinin Türkçe uyarlaması Aktaş (2001) tarafından yapılmıştır.⁴³ Tek boyutta yer alan 10 madde ve beşli likert tipinde sunulan cevaplardan oluşan ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı .88'dir. Bu araştırmada ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı .85 olarak hesaplanmıştır. Ölçekten alınan puanların 1'e yaklaşması az düzeyde iş stresine, 5'e yaklaşması ise yüksek düzeyde sahip olunan iş stresini belirlemektedir.

2.1.4. İşten Ayrılma Niyeti Ölçeği

Rosin ve Korabik (1991) tarafından geliştirilen işten ayrılma niyeti ölçeğinin Türkçe uyarlaması Elmas (2012) tarafından yapılmıştır.⁴⁴ Tek boyutta yer alan dört madde ve beşli likert tipinde sunulan cevaplardan oluşan ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı .92'dir. Bu araştırmada ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı .89 olarak belirlenmiştir. Ölçekten alınan puan arttıkça, işten ayrılma niyeti de artmaktadır.

2.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın ana uygulamasında kullanılan anket gerekli etik ve uygulama izinleri alındıktan sonra İstanbul, Ankara, İzmir, Mersin, Gaziantep, Samsun ve Erzurum il merkezlerinde görev yapmakta olan din görevlilerine elden, posta ve e-posta aracılığıyla gönderilmiş ve katılımcılara araştırma konusu hakkında bilgi verilerek yeterli süre içinde anketi doldurmaları istenmiştir. Doldurulan anketler, yine elden araştırmacı tarafından, posta veya e-posta kanalıyla toplanmıştır. Anketle elde edilen veriler, istatistiksel analiz programıyla (SPSS) incelenmiştir. Öncelikle çalışma grubunun normal dağılım gösterme durumu incelenmiştir. Bu çalışmada yapılan normal dağılım analizi sonucunda *çarpıklık* (skewness) = -.576; *basıklık* (kurtosis) = .369 olarak bulunmuştur. Saptanan değerler -1 ile +1 arasında olduğundan, örneklemin normal dağılım içinde olduğu belirlenmiştir. Daha sonra örneklemin homojenliği Levene testi ile incelenmiş; cinsiyet, eğitim durumu, medeni durum ve mesleki kıdem değişkenlerine göre yapılan analizde anlamlılık (p) değerleri .05'ten yüksek çıkmıştır. Elde edilen bu bulgulara sonucunda verilerin analizi için parametrik testler kullanılmıştır.

Yapılan istatistiksel analizlerin tümünde anlamlılık düzeyi (p) < .05 olarak belirlenmiştir. Demografik değişkenlerin çözümlenmesinde ve bağımlı değişkenlerle olan ilişkilerinin belirlenmesinde: cinsiyet ve medeni durum değişkenleri için t-testi ile mesleki kıdem ve eğitim durumu değişkenleri için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. İlişkisel karşılaştırmalardaki farklılıkları incelemek için post-hoc testlerinden Scheffe testi kullanılmıştır. İş doymu, tükenmişlik, iş stresi ve işten ayrılma niyeti arasındaki ilişkileri belirlemek için korelasyon katsayıları

⁴³ Aliye Mavili Aktaş, "Bir Kamu Kuruluşunun Üst Düzey Yöneticilerinin İş Stresi ve Kişilik Özellikleri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/04 (2001).

⁴⁴ Sevgi Elmas, *İşyerinde Mobbing ve Çalışanların İşten Ayrılma Niyeti Üzerine Etkilerine İlişkin Bir Araştırma*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 20-21.

hesaplanmıştır. Tüm bulgular, $p < .05$ anlamlılık düzeyi temelinde yorumlanmıştır. Araştırmada kullanılan beşli derecelendirme ölçeklerinden elde edilen ağırlıklı ortalama puanların yorumlanması için aşağıdaki aralıklar kullanılmıştır:

- 4.20-5.00 çok yüksek (işten ayrılma niyeti, iş stresi, iş doyumunu ve tükenmişlik davranışına çok yüksek düzeyde sahip),
- 3.40-4.19 yüksek (işten ayrılma niyeti, iş stresi, iş doyumunu ve tükenmişlik davranışına yüksek düzeyde sahip),
- 2.60-3.39 orta (işten ayrılma niyeti, iş stresi, iş doyumunu ve tükenmişlik davranışına orta düzeyde sahip),
- 1.80-2.59 düşük (işten ayrılma niyeti, iş stresi, iş doyumunu ve tükenmişlik davranışına düşük düzeyde sahip),
- 1.00-1.79 çok düşük (işten ayrılma niyeti, iş stresi, iş doyumunu ve tükenmişlik davranışına çok düşük düzeyde sahip)

3. BULGULAR

Bu bölümde araştırma kapsamında ulaşılan bulgular yer almaktadır.

3.1. Din Görevlilerinin Tükenmişlik, İş Doyumu, İş Stresi ve İşten Ayrılma Niyetlerine İlişkin Bulgular

Tablo 2’de din görevlilerinin tükenmişlik, iş doyumunu, iş stresi ve işten ayrılma niyetlerine ilişkin bulgular yer almaktadır.

Tablo 2: Tükenmişlik, iş doyumunu, iş stresi ve işten ayrılma niyeti

Boyutlar	Alt Boyutlar	Ortalama	Standard	Sayı
Tükenmişlik	Duygusal Tükenme	3,49	0,69	1125
	Duyarsızlaşma	3,71	0,49	1125
	Kişisel Başarı	2,18	0,74	1125
	Genel Tükenmişlik	3,13	0,64	1125
İş Doyumu	Bireysel İş Doyumu	2,37	0,67	1125
	Örgütsel İş Doyumu	2,01	0,83	1125
	Genel İş Doyumu	2,19	0,75	1125
İş Stresi		4,27	0,39	1125
İşten Ayrılma Niyeti		3,18	1,04	1125

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların, duyarsızlaşma ($\bar{X}=3,71$), duygusal tükenmişlik ($\bar{X}=3,49$) ve kişisel başarı ($\bar{X}=2,18$) davranışına yüksek düzeyde sahip oldukları; genel tükenmişlik düzeyinin ise ($\bar{X}=3,13$) orta düzeyde olduğu belirlenmiştir. Benzer şekilde katılımcıların bireysel ve örgütsel iş doyumları ile genel iş doyumlarının düşük düzeyde olduğu belirlenebilir ($\bar{X}<2,60$). Bununla birlikte katılımcıların iş streslerinin ($\bar{X}=4,27$) çok yüksek düzeyde olduğu ve işten ayrılma niyetlerinin ise ($\bar{X}=3,18$) orta düzeyde olduğu saptanmıştır.

3.2. Din Görevlilerinde Tükenmişliğe İlişkin Bulgular

Tablo 3'te din görevlilerinin cinsiyet ve medeni durum değişkenleri ile tükenmişlik düzeyleri arasındaki etkileşim yer almaktadır.

Tablo 3: Tükenmişlik düzeyinin cinsiyet ve medeni duruma göre değişimi

Alt Boyutlar	Değişkenler	Kategoriler	N	\bar{X}	ss	t	p
Duygusal Tükenme	Cinsiyet	Erkek	890	3,31	0,83	6,50	.016
		Kadın	253	3,67	0,55		
	Medeni Durum	Evli	908	3,54	0,48	-2,50	.025
		Bekâr	217	3,43	0,89		
Duyarsızlaşma	Cinsiyet	Erkek	890	3,85	0,42	-8,95	.038
		Kadın	253	3,56	0,56		
	Medeni Durum	Evli	908	3,76	0,53	-2,82	.042
		Bekâr	217	3,65	0,45		
Kişisel Başarı	Cinsiyet	Erkek	890	2,01	1,03	5,11	.011
		Kadın	253	2,35	0,45		
	Medeni Durum	Evli	908	2,12	0,83	1,99	.013
		Bekâr	217	2,24	0,65		
Genel Tükenmişlik Düzeyi	Cinsiyet	Erkek	890	3,06	0,76	2,55	.047
		Kadın	253	3,19	0,52		
	Medeni Durum	Evli	908	3,14	0,61	2,01	.049
		Bekâr	217	3,11	0,66		

Tablo 3'e göre katılımcıların cinsiyetleri, tükenmişlik davranışının tüm alt boyutları ve genel tükenmişlik davranışı ile anlamlı olarak değişmektedir. Buna göre kadınlar, kişisel başarı ve duygusal tükenme alt boyutunda erkeklere göre daha fazla düzeyde tükenme yaşamaktadırlar ($p < .05$). Duyarsızlaşma alt boyutunda ise erkeklerin kadınlara göre daha fazla tükenmişliğe sahip olduğu görülmektedir. Genel tükenmişlik düzeyinde kadınlar, erkeklere göre daha fazla tükenmişlik sergilemektedirler. Benzer şekilde medeni durum ile tükenmişlik davranışının tüm alt boyutları ve genel tükenmişlik düzeyi anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($p < .05$). Duygusal tükenme ve duyarsızlaşma boyutlarında bekârlar, kişisel başarı boyutunda ise evliler daha fazla tükenmişlik sergilemektedirler. Ancak genel tükenmişlik düzeyinde evlilerin ($\bar{X}=3,14$), bekârlara ($\bar{X}=3,11$) göre daha fazla tükenmişliğe sahip olduğu belirlenmiştir. Tablo 4'te katılımcıların mesleki kıdemleri ile tükenmişlik davranışları arasındaki değişim yer almaktadır.

Tablo 4: Tükenmişlik düzeyinin mesleki kıdeme göre değişimi

Alt Boyutlar	Mesleki Kıdem	N	\bar{X}	ss	F	p
Duygusal Tükenme	1 5 yıl ve altı	132	3,34	0,61	3,58	.028
	2 6-10 yıl	422	3,52	0,72		
	3 11 yıl ve üstü	571	3,61	0,74		
Duyarsızlaşma	1 5 yıl ve altı	132	3,59	0,53	3,17	.042
	2 6-10 yıl	422	3,69	0,44		

	3	11 yıl ve üstü	571	3,85	0,51		
	1	5 yıl ve altı	132	2,03	0,83		
Kişisel Başarı	2	6-10 yıl	422	2,21	0,69	3,62	.027
	3	11 yıl ve üstü	571	2,29	0,71		
	1	5 yıl ve altı	132	2,99	0,66		
Genel Tükenmişlik Düzeyi	2	6-10 yıl	422	3,14	0,62	3,39	.034
	3	11 yıl ve üstü	571	3,25	0,65		

Tablo 4 incelendiğinde, duygusal tükenme ve duyarsızlaşma boyutlarında 11 yıl ve üstünde mesleki kıdeme sahip olan katılımcıların, diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazla tükenmişlik yaşadığı; buna karşın kişisel başarı alt boyutunda 5 yıl ve altında mesleki kıdeme sahip olan katılımcıların, diğer gruplara göre daha fazla tükenmişlik yaşadığı belirlenebilir. Genel tükenmişlik düzeyi ise 11 yıl ve üstünde mesleki kıdeme sahip olan katılımcılarda, diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazladır. Bu noktada mesleki kıdemdeki artışın, tükenmişliği arttırdığı bulgusu önemlidir. Tablo 5'te katılımcıların eğitim durumlarına göre tükenmişlik düzeyleri yer almaktadır.

Tablo 5: Tükenmişlik düzeyinin eğitim durumuna göre değişimi

Alt Boyutlar	Eğitim Durumu	N	\bar{X}	ss	F	p
Duygusal Tükenme	1 Lise	218	3,12	1,07	3,60	.013
	2 MYO	379	3,34	0,83		
	3 Lisans	422	3,57	0,59		
	4 Lisansüstü	106	3,94	0,26		
Duyarsızlaşma	1 Lise	218	3,32	0,61	3,04	.028
	2 MYO	379	3,61	0,48		
	3 Lisans	422	3,89	0,51		
	4 Lisansüstü	106	4,03	0,34		
Kişisel Başarı	1 Lise	218	2,48	0,94	1,39	.244
	2 MYO	379	2,29	0,76		
	3 Lisans	422	2,07	0,69		
	4 Lisansüstü	106	1,89	0,57		
Genel Tükenmişlik Düzeyi	1 Lise	218	2,97	0,87	2,72	.043
	2 MYO	379	3,08	0,69		
	3 Lisans	422	3,18	0,60		
	4 Lisansüstü	106	3,29	0,39		

Tablo 5'e göre, katılımcıların eğitim seviyeleri ile genel tükenmişlik düzeyleri anlamlı bir şekilde değişmektedir ($p < .05$). Duygusal tükenme ve duyarsızlaşma boyutlarında lisansüstü eğitim seviyesinde olanlar diğer gruplara göre daha fazla tükenmişlik yaşamaktadırlar. Genel tükenmişlik düzeyinde ise eğitim seviyesi ile tükenmişlik düzeyi arasında doğru orantının olduğu ve eğitim seviyesi yükseldikçe tükenmişliğin de arttığı belirlenmiştir.

3.3. Din Görevlilerinde İş Doyumuna İlişkin Bulgular

Tablo 6'da din görevlilerinin cinsiyet ve medeni durumları ile iş doyum düzeyleri arasındaki değişime ilişkin bulgular yer almaktadır.

Tablo 6: İş doyumunun cinsiyet ve medeni duruma göre değişimi

Alt Boyutlar	Değişkenler	Kategori-ler	N	\bar{X}	ss	t	p
Bireysel İşdoyumunu	Cinsiyet	Erkek	890	2,11	0,93	1,99	.035
		Kadın	253	2,63	0,56		
	Medeni Durum	Evli	908	2,42	0,83	-2,0	.022
		Bekâr	217	2,31	0,66		
Örgütsel İş Doyumu	Cinsiyet	Erkek	890	2,09	0,56	2,14	.041
		Kadın	253	1,93	0,94		
	Medeni Durum	Evli	908	2,15	0,62	-2,2	.018
		Bekâr	217	1,86	0,87		
Genel İş Doyum Düzeyi	Cinsiyet	Erkek	890	2,10	0,75	2,78	.037
		Kadın	253	2,28	0,75		
	Medeni Durum	Evli	908	2,29	0,73	-3,5	.020
		Bekâr	217	2,09	0,77		

Katılımcıların cinsiyet ve medeni durum ile iş doyumları arasındaki değişime ilişkin bulgular Tablo 6'da yer almaktadır. Buna göre genel iş doyumunu ile cinsiyet ve medeni durum anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($p < .05$). Bireysel iş doyumunu kadınlarda ($\bar{X}=2,63$) erkeklere ($\bar{X}=2,11$) göre daha yüksek düzeydeyken, örgütsel iş doyumunda erkekler ($\bar{X}=2,09$) kadınlara ($\bar{X}=1,93$) göre daha fazla iş doyumuna sahiptirler. Genel iş doyumunda kadınların ($\bar{X}=2,28$), erkeklere ($\bar{X}=2,10$) göre daha fazla iş doyumuna sahip olduğu belirlenmiştir. Bunun yanında evlilerin, bekârlara göre daha fazla bireysel ve örgütsel iş doyumuna sahip olduğu ve genel iş doyumunu düzeyinde yine evlilerin ($\bar{X}=2,29$), bekârlara ($\bar{X}=2,09$) göre daha fazla iş doyumunu yaşadıkları saptanmıştır. Tablo 7'de katılımcıların mesleki kıdemleri ile iş doyum düzeyleri arasındaki değişime ilişkin bulgular yer almaktadır.

Tablo 7: İş doyumunun mesleki kıdeme göre değişimi

Alt Boyutlar	Mesleki Kıdem	N	\bar{X}	ss	F	p
Bireysel İş Doyumu	1 5 yıl ve altı	132	1,98	0,77	3,42	.033
	2 6-10 yıl	422	2,45	0,69		
	3 11 yıl ve üstü	571	2,69	0,56		
Örgütsel İş Doyumu	1 5 yıl ve altı	132	1,62	1,16	3,10	.045
	2 6-10 yıl	422	2,03	0,71		
	3 11 yıl ve üstü	571	2,37	0,63		
Genel İş Doyumu	1 5 yıl ve altı	132	1,80	0,97	3,20	.041
	2 6-10 yıl	422	2,24	0,70		
	3 11 yıl ve üstü	571	2,53	0,60		

Tablo 7 incelendiğinde, katılımcıların genel iş doyum düzeylerinin, mesleki kıdem değişkeni ile anlamlı bir şekilde değiştiği görülmektedir ($p < .05$). Mesleki kıdemi 11 yıl ve üzerinde olan katılımcıların diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazla bireysel, örgütsel ve genel iş doyum düzeylerinin olduğu bulgusu önemlidir. Bu bulgudan hareketle katılımcıların mesleki kıdemlerindeki artışın, onların iş doyumlarını da arttırdığı söylenebilir. Tablo 8’de katılımcıların mezun oldukları eğitim seviyeleri ile iş doyumları arasındaki değişim yer almaktadır.

Tablo 8: İş doyumunun eğitim durumuna göre değişimi

Alt Boyutlar	Eğitim Durumu	N	\bar{X}	ss	F	p
Bireysel İş doyumunu	1 Lise	218	2,73	0,63	3,87	.009
	2 MYO	379	2,64	0,71		
	3 Lisans	422	2,23	0,59		
	4 Lisansüstü	106	1,86	0,75		
Örgütsel İş Doyumu	1 Lise	218	2,32	0,89	3,66	.012
	2 MYO	379	2,15	0,84		
	3 Lisans	422	1,89	0,87		
	4 Lisansüstü	106	1,67	0,73		
Genel İş Doyum Düzeyi	1 Lise	218	2,53	0,76	4,17	.006
	2 MYO	379	2,40	0,78		
	3 Lisans	422	2,06	0,73		
	4 Lisansüstü	106	1,77	0,74		

Tablo 8’e göre katılımcıların mezun oldukları eğitim seviyeleri ile iş doyumları arasında anlamlı bir değişim söz konusudur. Bireysel, örgütsel ve genel iş doyumunu, lise mezunlarında en yüksek seviyede iken, eğitim seviyesi yükseldikçe iş doyumunun azaldığı belirlenmiştir. Bu bulgudan hareketle iş doyumunu ile mezun olunan eğitim seviyesi değişkeni arasında ters orantı bulunduğu ve eğitim seviyesindeki artışın, iş doyumunda azalmaya neden olduğu yönündeki bulgu önemlidir.

3.4. İş Stres Düzeyine İlişkin Bulgular

Tablo 9: İş Stres düzeyinin bağımsız değişkenlere göre farklılaşma durumu

Değişkenler	Alt Kategoriler	N	\bar{X}	ss	t	p
Cinsiyet	Erkek	890	4,41	0,32	-11,53	.003
	Kadın	253	4,12	0,45		
Medeni Durum	Evli	908	4,19	0,41	4,93	.026
	Bekâr	217	4,34	0,37		
Değişkenler	Alt Kategoriler	N	\bar{X}	ss	F	p
Eğitim Durumu	Lise	218	4,07	0,49	3,60	.013
	MYO	379	4,26	0,41		
	Lisans	422	4,33	0,35		
	Lisansüstü	106	4,43	0,32		
Mesleki Kıdem	1-5 yıl	132	4,18	0,48	5,32	.005

6-10 yıl	422	4,24	0,36
11 yıl ve üstü	571	4,38	0,32

Tablo 9 incelendiğinde erkeklerin, kadınlara ($\bar{X}=4,12$) göre ve bekârların ($\bar{X}=4,34$), evlilere ($\bar{X}=4,19$) göre daha fazla iş stresi yaşadıkları belirlenmiştir. Bununla birlikte lisansüstü eğitim seviyesinde olanların ($\bar{X}=4,43$), diğer eğitim seviyelerinde olanlara göre daha fazla stres yaşadığı; eğitim seviyesindeki artışın, katılımcıların iş stres düzeylerini de arttırdığı saptanmıştır. Ayrıca katılımcılardan 11 yıl ve üzerinde mesleki kıdeme sahip olanların, diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazla iş stresine sahip oldukları belirlenmiştir. Mesleki kıdemdeki artışın, iş stresini de arttırdığı bulgusu önemlidir.

3.5. İşten ayrılma niyetine ilişkin bulgular

Tablo 10: İşten Ayrılma Niyetinin bağımsız değişkenlere göre farklılaşma durumu

Değişkenler	Alt Kategoriler	N	\bar{X}	ss	t	p
Cinsiyet	Erkek	890	3,06	1,09	3,02	.017
	Kadın	253	3,29	0,98		
Medeni Durum	Evli	908	2,93	1,02	6,30	.002
	Bekâr	217	3,42	1,06		
Değişkenler	Alt Kategoriler	N	\bar{X}	ss	F	p
Eğitim Durumu	Lise	218	2,33	1,63	4,46	.004
	MYO	379	2,96	1,39		
	Lisans	422	3,34	0,71		
	Lisansüstü	106	4,09	0,44		
Mesleki Kıdem	1-5 yıl	132	3,58	0,94	4,28	.014
	6-10 yıl	422	3,13	1,01		
	11 yıl ve üstü	571	2,82	1,16		

Tablo 10 incelendiğinde, kadınların ($\bar{X}=3,29$), erkeklere ($\bar{X}=3,06$) göre daha fazla düzeyde işten ayrılma niyetlerinin olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte bekârların ($\bar{X}=3,42$), evlilere ($\bar{X}=2,93$) göre daha fazla düzeyde işten ayrılma niyeti içinde oldukları da saptanmıştır. Katılımcıların eğitim durumları ile işten ayrılma niyetleri arasında anlamlı farklılaşma olduğu; eğitim seviyesi yükseldikçe işten ayrılma niyetinin de arttığı bulgusu önemlidir. Ayrıca mesleki kıdem ile işten ayrılma niyeti arasında anlamlı bir değişim olduğu ve mesleki kıdemdeki artışın, işten ayrılma niyetini azalttığı bulgusu da önem arz etmektedir.

3.6. İş Doyumu, Tükenmişlik, İş Stresi ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki Etkileşime İlişkin Bulgular

Tablo 11'de araştırmanın bağımlı değişkenleri olan iş doyumu, tükenmişlik, iş stresi ve işten ayrılma niyeti arasındaki etkileşime ilişkin bulgular yer almaktadır.

Tablo 11: Bağımlı değişkenler arasındaki ilişkiler

Değişkenler	\bar{X}	ss	1	2	3	4
-------------	-----------	----	---	---	---	---

1	İş Doymu	2,19	0,75	-			
2	Tükenmişlik	3,13	0,64	-.79*	-		
3	İş Stresi	4,27	0,39	-.86*	.84*	-	
4	İşten Ayrılma Niyeti	3,18	1,04	-.85*	.82*	.83*	-

Not: N=1125; *p < .01

Tablo 11’de araştırmanın bağımlı değişkenleri arasındaki etkileşime ilişkin korelasyon değerleri görülmektedir. Buna göre, iş doymu ve tükenmişlik arasında (.79) orta düzeyde, negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki söz konusudur. Tükenmişlik düzeyindeki artış, iş doyumunun azalmasına yol açmaktadır. Ayrıca iş doymu, iş stresiyle (.86) ve işten ayrılma niyetiyle (.85) yüksek düzeyde, negatif yönlü ve anlamlı ilişki içerisinde. Tükenmişlik ile benzer şekilde iş stresindeki ve işten ayrılma niyetindeki artış, iş doyumunun azalmasına yol açmaktadır. Tükenmişlik ile iş stresi (.84) ve işten ayrılma niyeti (.82) yüksek düzeyde pozitif yönlü ve anlamlı ilişki içerisindedir. İş stresi ve işten ayrılma niyetindeki artış, tükenmişlik düzeyinde de artışa yol açmaktadır. İş stresi ile işten ayrılma niyeti (.83) yüksek düzeyde, pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre iş stresindeki artış, işten ayrılma niyeti üzerinde belirgin bir etkiye sahiptir. Değişkenler arasındaki en yüksek ilişki düzeyinin .86 olması, çoklu bağlantı sorununun bulunmadığına işaret etmektedir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Araştırma kapsamında din görevlilerinin cinsiyetleri ile tükenmişlik arasında bir değişim olduğu belirlenmiştir. Kur’an kursu öğreticisi olarak çalışan kadınlar, kişisel başarı ve duygusal tükenme alt boyutunda imam-hatip ve müezzin kayyım olarak çalışan erkeklere göre daha fazla düzeyde tükenme yaşamaktadırlar. Diyanet işleri başkanlığı bünyesinde farklı birimlerde kadın din görevlileri çalışsa da kadınlar genellikle Kur’an kursu öğreticisi olarak istihdam edilmektedir. Buradan hareketle kadınlardaki tükenme durumunun erkeklere göre daha fazla olduğu bulgusu literatürde çok sayıda araştırmayı desteklemektedir.⁴⁵ Din görevlilerinin medeni durumları ile tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir değişim olması önemlidir. Araştırmanın söz konusu bulgusuna göre bekâr din görevlileri, duygusal tükenme ve duyarsızlaşma boyutunda daha fazla tükenme yaşarken; erkek din görevlileri, kişisel başarı boyutunda tükenme yaşamaktadırlar. Bunun yanında genel tükenmişlik düzeyinde evliler, bekârlara göre daha fazla tükenmişlik

⁴⁵ Mehmet Kamil Coşkun, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 41/41 (2012): 13; Hüseyin İbrahim Yeğin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 58/58 (2014): 330; Coştu, “Din Görevlilerinde Meslekî Doymu”, 53; Apaydın - Eker, “Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik”, 63; Kayıklık, “Din Görevlilerinde Tükenmişlik”, 71; Nazım Bayraktar, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleklerinden Beklentileri Ve Mesleki Tükenmişlik Algıları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/37 (2014): 53.

yaşamaktadırlar. Araştırmanın söz konusu bulgusu literatürdeki farklı araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir.⁴⁶

Din görevlilerinde tükenmişliğin, 'duygusal tükenme' ve 'duyarsızlaşma' boyutlarında 11 yıl ve üstünde mesleki kıdeme sahip olan katılımcıların, diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazla tükenmişlik yaşadığı; buna karşın kişisel başarı alt boyutunda 5 yıl ve altında mesleki kıdeme sahip olan katılımcıların, diğer gruplara göre daha fazla tükenmişlik yaşadığı belirlenmiştir. Genel tükenmişlik düzeyi ise 11 yıl ve üstünde mesleki kıdeme sahip olan katılımcılarda, diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazladır. Bu noktada mesleki kıdemdeki artışın, tükenmişliği arttırdığı bulgusu önemlidir. Bunun yanında kişisel başarı boyutunda yaşanan tükenmişliğin temel nedeni, mesleğe yeni başlayan din görevlilerinin henüz mesleği yeterince içselleştirememesi ve yüksek iş başarımları ile iş yaşamının rasyonel gerçekliği arasında sıkışmalarıdır. Araştırmanın söz konusu bulguları, literatürdeki farklı araştırmalar tarafından desteklenmektedir.⁴⁷

Araştırma bulgularına göre, din görevlilerinin eğitim seviyeleri ile tükenmişlik düzeyleri arasında önem arz eden bir değişim söz konusudur. Buna göre tükenmişliğin, 'duygusal tükenme' ve 'duyarsızlaşma' boyutlarında lisansüstü eğitim seviyesinde olanlar diğer gruplara göre daha fazla tükenmişlik yaşamaktadırlar. Genel tükenmişlik düzeyinde ise eğitim seviyesi yükseldikçe tükenmişliğin de arttığı belirlenmiştir. Buna göre daha üst eğitim seviyesine sahip din görevlileri, işlerine yönelik daha fazla tükenme yaşamaktadırlar. Bu bulgu, Goldthorpe'un (1984) 'eğitimin dikey sosyal hareketliliği artırdığı ve böylece daha üst sosyal sınıf veya iş beklentisine yol açtığı' yönündeki görüşünü de desteklemektedir.⁴⁸ Böylesi bir beklenti karşılanamadığı ölçüde tükenmişlik yaşanması ise yaşamın olağan akışına uygun görünmektedir. Literatürde din görevlilerinin eğitim durumları ile tükenmişlik düzeylerini inceleyen çeşitli araştırma bulguları, bu araştırma bulguları ile benzerlik göstermektedir.⁴⁹

Araştırma kapsamında din görevlilerinde bireysel iş doymu kadınlarda, erkeklere göre daha yüksek düzeydeyken, örgütsel iş doymunda erkekler, kadınlara göre daha fazla iş doymuna sahiptirler. Genel iş doymunda kadınların, erkeklere göre daha fazla iş doymuna sahip olduğu belirlenmiştir. Kadınların işlerinden duydukları doymun temel nedeni erkeklere göre daha kısa olan çalışma süreleridir. Kadınların, erkeklere göre daha az ve genellikle sabahtan öğleye kadar çalışmaları, onların bireysel olarak yaptıkları işten doym sağlamlarına neden olmaktadır. Buna karşın Erkek din görevlilerinin büyük çoğunluğu fazla çalışma süresi, aşırı iş yükü ve düşük ücretler gibi örgütsel gerekçelerle doymusuzluk yaşasalar da çalıştıkları kurumda, kadınlara göre daha fazla iş doymuna sahiptirler. İş doymu ile cinsiyet arasındaki böylesi bir farklılaşma, literatürdeki çeşitli araştırma bulguları ile paralellik göstermektedir.⁵⁰

⁴⁶ Kayıklık, "Din Görevlilerinde Tükenmişlik", 72 ; Apaydın - Eker, "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik.",65.

⁴⁷ Özdemir - Apaydın - Gün, "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik", 30; fKayıklık, "Din Görevlilerinde Tükenmişlik", 74; Maslach, "Burnout", 112.

⁴⁸ John H. Goldthorpe, "Women and Class Analysis: A Reply to the Replies", *Sociology* 18/4 (1984): 494.

⁴⁹ Kayıklık, "Din Görevlilerinde Tükenmişlik", 78.

⁵⁰ Tett - Meyer, "Job Satisfaction", 312; Baltacı, "İş Doymu ile Öz Yeterlik Algısı Arasındaki İlişki",63; Coştu, "Din Görevlilerinde Meslekî Doym", 15; Izzar, "İş Doymu ve Örgütsel Bağlılık", 331.

Bu araştırma bulgularına göre, evlilerin, bekârlara göre daha fazla bireysel ve örgütsel iş doyumuna sahip olması dikkat çekicidir. Benzer şekilde genel iş doyumunu düzeyinde yine evlilerin, bekârlara göre daha fazla iş doyumuna sahip oldukları bulgusu önemlidir. Araştırmanın söz konusu bulgusunun, literatürde farklı çalışmaları destekler nitelikte olduğu görülmektedir.⁵¹ İş doyumunun bekarlarda daha az seviyede olması, bekarların aile sorumluluklarının olmaması sebebiyle iş yaşamını yeterince içselleştirmemesiyle ilişkilendirilmektedir. Evlilerde farklı türden sorumluluklar vardır ve evli bir din görevlisi çoğu durumda işinden doyum olmazsa dahi aile düzeninin bozulmasını istemediği için bu durumu gizleyebilmekte, iş doyumunun düşmesine göz yumarak çalışmayı sürdürmektedir. Bunun dışında evlilerin içinde olduğu sosyokültürel değişkenler ile sosyolojik yapı da iş doyumunu etkileyebilmektedir. Geniş bir aileye sahip olan din görevlisinin aile üyelerine zaman ayırmak istemesi ve buna imkân bulamaması iş doyumunun düşmesine yol açmaktadır.

Araştırmanın bir diğer bulgusu da din görevlilerinin genel iş doyum düzeylerinin, mesleki kıdem değişkeni ile anlamlı bir şekilde değişmesidir. Bu bulgudan hareketle katılımcıların mesleki kıdemlerindeki artışın, onların iş doyumlarını da arttırdığı söylenebilir. Araştırmanın söz konusu bulgusu, literatürdeki çeşitli araştırmalarla benzerlik göstermektedir.⁵² Mesleki kıdem ile iş doyumunu arasındaki bağlantı beklenti teorisine göre açıklanabilir. Buna göre, çalışanlar mesleklerinin ilk yıllarında daha 'idealist' olabilmekte ve meslekten beklentileri de aynı oranda yüksek olabilmektedir. Zamanla karşılanamayan beklentiler, çalışanlarda çeşitli hezeyanlar oluşturmakta bu durum da iş doyum düzeylerinin düşmesine yol açmaktadır.

Din görevlilerinin mezun oldukları eğitim seviyeleri ile iş doyumları arasında anlamlı farklılık olduğu bulgusu önemlidir. Araştırmada bireysel, örgütsel ve genel iş doyumunun, lise mezunlarında en yüksek seviyede olduğu, eğitim seviyesi yükseldikçe iş doyumunun da azaldığı belirlenmiştir. Araştırmanın söz konusu bulgusu, literatürdeki farklı araştırma bulgularıyla paralellik göstermektedir.⁵³ Bu bulgudan hareketle iş doyumunu ile mezun olunan eğitim seviyesi değişkeni arasında ters orantı bulunduğu ve eğitim seviyesindeki artışın, iş doyumunda azalmaya neden olduğu yönünde bir çıkarım yapılabilir. Eğitim durumu ile iş doyumunu arasındaki bu etkileşim Goldthorpe'un 'dikey sosyal hareketlilik' ve Vroom'un 'beklenti kuramı'na göre açıklanabilir. Buna göre, eğitim belirli düzeyde dikey sosyal hareketlilik oluşturma etkisine sahiptir. Bu etki bireyin yaşadığı sosyal sınıf veya çevreyi, eğitim yoluyla değiştirebileceği ve bu dikey değişimin de belirli bir 'beklenti' oluşturabileceği görüşüne dayanır. Bireyin eğitim seviyesindeki artış, onun iş yaşamına yönelik beklentilerini de arttıracak ve eğitim durumunun gerektirdiği zorluk ve kazanımlara sahip bir işte çalışmak isteyecektir. Böylesi bir kazanım ve zorluk eksikliği bireyde özgüven eksikliği yaratacak ve bu durum iş doyumunda azalmaya neden olacaktır.

Bu araştırmada din görevlilerinin yüksek düzeyde iş stresi yaşadıkları yönünde elde edilen bulgu önemlidir. Araştırma bulgularına göre erkekler, kadınlara göre daha fazla iş stresi yaşamaktadırlar. Benzer şekilde bekârların, evlilere göre daha fazla iş stresi yaşadıkları sonucu önemlidir. Araştırmanın söz konusu bulguları literatürde çeşitli çalışmaları

⁵¹ Kalleberg, "Work Values and Job Rewards", 125; Spector, "Job Satisfaction", 59.

⁵² Coştu, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum", 14.

⁵³ Gruneberg, *Understanding Job Satisfaction*, 107; Izgar, "İş Doyumu ve Örgütsel Bağlılık", 328.

desteklenmektedir.⁵⁴ Literatürde evlilerin, bekârlara göre daha az iş stresi yaşamalarının en önemli nedeninin, aile yaşamının bireyi sosyal ve psikolojik olarak dengeleyen doğası ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bunun yanında literatürde erkeklerin, kadınlara göre daha fazla iş stresi yaşamaları, iş yaşamında kadınlara gösterilen görece 'pozitif ayrımcılık' ve kadınların geleneksel olarak daha korunmaya muhtaç oldukları algısı ile bütünleştirilir. Ayrıca erkekler çoğu durumda daha fazla iş yükü ve daha uzun çalışma saatlerine sahiptir ve geleneksel olarak toplum erkeklerin kadınlardan daha fazla çalışmasını hoş görmektedir. Bu açıdan literatürdeki olgular ile benzer şekilde erkek din görevlilerinin daha uzun çalışma saatleri ve daha fazla iş yüküne sahip oldukları, bunun yanında kadınlara karşı daha müsamahakar bir çalışma anlayışının yaygınlığı söz konusudur.

Araştırmada lisansüstü eğitim seviyesine sahip olan din görevlilerinin, diğer eğitim seviyelerinde olanlara göre daha fazla stres yaşadığı; eğitim seviyesindeki artışın, katılımcıların iş stres düzeylerini de arttırdığı saptanmıştır. Araştırmanın bu bulgusu literatürde farklı türden araştırma bulgularını desteklemektedir.⁵⁵ Literatürde eğitim durumu değişkeni çoğunlukla beklenti kuramı temelli bir yaklaşımla ele alınmış ve eğitim seviyesindeki artışın, bireyi daha fazla kazanıma sahip olacağı yönünde bir beklentiye yönlendireceği yönünde bir görüş oluşmuştur. Literatürdeki yaygın görüş birliği dikkate alındığında, din görevlilerinin eğitim seviyelerinde yükselme onları farklı türden beklentiler içine itecek, beklentilerin karşılanma derecesi ise onlarda belirli bir iş stresi oluşturabilecektir. Araştırma ile din görevlilerinden 11 yıl ve üzerinde mesleki kıdeme sahip olanların, diğer mesleki kıdem gruplarına göre daha fazla iş stresine sahip oldukları belirlenmiştir. Mesleki kıdemdeki artışın, iş stresini de arttırdığı bulgusu literatürdeki farklı çalışmaları desteklemektedir.⁵⁶ Literatürde uzun süre belirli bir işi yapan veya aynı iş yerinde uzun süre çalışanların, zaman içinde az seviyede olan iş streslerinin birikerek başa çıkılmaz bir stres seviyesine ulaşabileceğine yönelik yaygın görüş söz konusudur. Din görevlilerinin mesleki kıdemleri arttıkça, işlerine yönelik stres düzeylerinin de artması, zaman içindeki iş streslerinin birikimi ile bağdaştırılabilir.

Bu araştırmada din görevlisi kadınların, erkeklere göre daha fazla düzeyde işten ayrılma niyetlerinin olduğu belirlenmiştir. Araştırmanın bu bulgusu literatür ile benzerlik göstermektedir.⁵⁷ Geleneksel olarak çalışma ortamları cinsiyetçidir ve kadınların iş yaşamına katılımları sınırlıdır. Ancak din görevlisi kadınların çalışma yaşamına katılımları, diğer meslek gruplarından farklıdır. Çoğu kadın din görevlisi Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapmakta ve yine kadınlardan oluşan cinsiyet olarak ayrıştırılmış bir gruba hizmet sunmaktadırlar. Ancak yine de kadınların çeşitli sebeplerle (aile ve çocuk bakımı, düşük ücret, uygun olmayan çalışma saatleri vb.) çalışmak istemedikleri veya çalışma koşulları ve özlük hakları daha uygun olan mesleklere yönelme eğiliminde oldukları bilinmektedir. Bunun yanında bekâr din görevlilerinin, evli olanlara göre daha fazla düzeyde işten ayrılma niyeti içinde oldukları da saptanmıştır. Araştırmanın bu bulgusu literatürdeki çeşitli araştırmaları desteklemektedir.⁵⁸ Literatürde evli çalışanların, daha fazla aile

⁵⁴ Jamal, "Job Stress and Job Performance Controversy", 16.

⁵⁵ Kim - Stoner, "Burnout and Turnover Intention", 22; Jex, Stress and Job Performance, 51.

⁵⁶ Cherniss, "Staff Burnout", 89; Weiss, "Deconstructing Job Satisfaction", 178.

⁵⁷ Parry, "Intention to Leave the Profession", 164; Kim - Stoner, "Burnout and Turnover Intention", 23.

⁵⁸ Staufenbiel - König, "A Model For The Effects Of Job Insecurity", 111; Tett - Meyer, "Job Satisfaction", 275.

sorumluluğuna sahip oldukları ve işlerinden ayrılma niyetlerinin daha az olduğu, bekârların ise genellikle iş yaşamının şartlarına gerçekçi yaklaşarak işten ayrılma niyetlerinin daha fazla olabileceğine yönelik yaygın görüş söz konusudur.

Araştırmada din görevlilerinin eğitim durumları ile işten ayrılma niyetleri arasında anlamlı farklılaşma olduğu; eğitim seviyesi yükseldikçe işten ayrılma niyetinin de arttığı bulgusu önemlidir. Araştırmanın bu bulgusu literatürdeki çeşitli araştırmaları desteklemektedir.⁵⁹ Sosyal etkileşim kuramı ve Beklenti kuramı gereği, eğitim seviyesi, din görevlilerinde çeşitli düzeylerde değişen beklentilere neden olur. Beklentilerin karşılanamaması ise bireyde hezeyan, stres, iş doyumsuzluğu, tükenmişlik ve en nihayetinde işten ayrılma düşüncesinin gelişimine neden olabilmektedir. Ayrıca araştırmanın bir diğer sonucu olarak mesleki kıdem ile işten ayrılma niyeti arasında anlamlı bir değişim olduğu ve mesleki kıdemdeki artışın, işten ayrılma niyetini azalttığı bulgusu da önem arz etmektedir. Mesleki kıdem arttıkça din görevlisinin sorumlulukları ve yaşam tecrübesi de artmaktadır. Çalışan başlangıçta işten ayrılma niyetinde olsa dahi zamanla işine alışacak ve iş bulamama veya sosyal statü kaybı gibi gerekçelerle işinden ayrılmak istemeyecektir.

Araştırma kapsamında, iş doyumunu ve tükenmişlik arasında orta düzeyde, negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Buna göre tükenmişlik düzeyindeki artış, iş doyumunun azalmasına yol açmaktadır. Bunun yanında iş doyumunu, iş stresiyle ve işten ayrılma niyetiyle yüksek düzeyde, negatif yönlü ve anlamlı ilişki içerisindedir. İş stresindeki artış iş doyumunun azalmasına ve bu durum işten ayrılma niyetinin artmasına yol açmaktadır. Tükenmişlik ile iş stresi ve işten ayrılma niyeti yüksek düzeyde pozitif yönlü ve anlamlı ilişki içerisindedir. İş stresindeki artış, tükenmişlik düzeyinde artışa neden olmakta ve bu durum işten ayrılma niyetinde yükselmeye yol açmaktadır. İş stresi ile işten ayrılma niyeti yüksek düzeyde, pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki içindedir. Buna göre iş stresindeki artış, işten ayrılma niyeti üzerinde belirgin bir yükselme eğilimine sahiptir.

Bu araştırma sonuçlarından hareketle aşağıda sunulan öneriler geliştirilebilir:

- Din görevlilerinin stres kaynakları çoğunlukla iş yükü, çalışma zamanları ve ücret politikaları ile ilgilidir. Bu alanda çalışma yürütülerek din görevlileri için geliştirilmiş bir 'performans sisteminin' etkinleştirilmesi gereklidir.
- İş stresinin azaltılması ve din görevlilerinin kuruma uyumlarının sağlanması amacıyla daha deneyimli din görevlilerinden yardım alınarak bir koçluk sistemi oluşturulabilir. Böylece deneyimli personelin iş tecrübeleri yeni nesillere aktarılarak olası stres kaynakları önenebilir.
- Din görevlilerinin iş doyumlarının sağlanması amacıyla kurum içi etkileşim arttırılmalı ve diyanet işleri başkanlığı genelinde bir 'şeffaf yönetim' politikası izlenmelidir. Özellikle atama ve yer değiştirme işlemleri ile ödül ve ceza işlemlerine ilişkin daha belirgin bir iş süreci oluşturulmalıdır.

⁵⁹ Glaser, "Intention and Voting Turnout" 1024; Staufenbiel - König, "A Model for the Effects of Job Insecurity", 276.

- İş doyumunu arttırmak ve iş uyumunu sağlamak için din görevlilerine yönelik müftülüklerce çeşitli sosyal faaliyetler ve spor etkinlikleri (spor turnuvaları, piknik, gezi, sinema ve tiyatro izlenmesi vb.) organize edilmelidir.
- Din görevlilerindeki tükenmişliğin azaltılması amacıyla müftülüklerde psikolojik danışman istihdam edilmeli ve psikolojik sorunlar yaşama ihtimali olan personel için önceden önlemler alınmalıdır.
- Nitelikli din görevlilerinin istihdam edilmesi ve kurum içinde tutulması, yönetim becerisidir. DİB'e bağlı kurum yöneticileri, nitelikli personele uygun işler vermeli, onları kapasitelerinin altında veya çok üzerinde bir iş yüküne maruz bırakmamalıdır.
- Nitelikli din görevlilerinin istihdam edilmesi amacıyla yurt içi ve dışında hizmet içi programlar düzenlenmeli, görevde yükselme sınavları ve diğer kariyer olanakları bu kaliteli iş gücü değerlendirilmelidir.

Bu çalışma, daha önce incelenmeyen kavramları ele alarak literatürdeki önemli bir boşluğa dikkat çekmekte ve ürettiği bilimsel yönteme dayanan veriler ile yeni çalışma alanlarına imkân sağlamaktadır. İleride yapılacak çalışmalarda farklı demografik değişkenler, aracı ve moderatör etkiler veya farklı ölçme araçları ile tükenmişlik, iş doyumunu, iş stresi ve işten ayrılma niyeti kavramları daha detaylı sınanabilir. Bununla birlikte ileride yapılacak araştırmaların nitel desenlerde tasarlanması, gerek kavramların ve örnek olayların daha derinlemesine incelenmesini gerekse nedenlerinin anlaşılması için önem arz etmektedir. Her çalışmada olduğu gibi bu çalışmanın da kendi içinde sınırlılıkları söz konusudur. Bu çalışma 2016-2018 yılları arasında yedi büyükşehirdeki katılımcı sayıları ile temsil edilen hacimde ve görece dar bir örnekleme, din görevlilerinin görüşleri üzerinde yapılan nicel analizler ve karşılaştırmalar üzerine kurgulanmıştır. Daha geniş örneklemler ve daha büyük nicel desenler ile farklı örneklem grupları üzerinde yürütülecek nitel araştırmalar veya boylamsal çalışmalarda farklı ve eşsiz verilere ulaşılabılır. DİB bünyesinde taşra ve merkez teşkilatında görev yapan çok sayıda meslek gurubundan çalışan olması, ileride yapılacak çalışmalar için örneklem seçimi konusunda çeşitlilik sunabilir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Aliye Mavili. "Bir Kamu Kuruluşunun Üst Düzey Yöneticilerinin İş Stresi Ve Kişilik Özellikleri". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/04 (2001): 25-42.
- Apaydın, Halil - Eker, Rukiye. "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Kahramanmaraş Örneği." *Dinbilimleri Journal* 15/01 (2015): 207-234.
- Bakker, Arnold B. - Demerouti, Evangelia. "Job Demands-Resources Theory". *Wellbeing: A Complete Reference Guide*. New York: Routledge, 2014.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri Ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.
- Baltacı, Ali. "Okul Müdürlerinin İş Doyumları İle Öz Yeterlik Algıları Arasındaki İlişki". *İhlara Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017): 49-76.
- Baycan, Aslı. *An Analysis Of The Several Aspects Of Job Satisfaction Between Different Occupational Groups*. Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1985.
- Bayraktar, Nazım. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleklerinden Beklentileri Ve Meslekî Tükenmişlik Algıları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/37 (2014): 40-60.

- Blau, Gary. "An Empirical Investigation Of Job Stress, Social Support, Service Length, And Job Strain". *Organizational Behavior And Human Performance* 27/2 (1981): 279-302.
- Cengil, Muammer. "Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 79-101.
- Cherniss, Cary. *Staff Burnout: Job Stress in The Human Services*. New York: Sage, 1980.
- Cordes, Cynthia L. - Dougherty, Thomas W. "A Review and an Integration of Research on Job Burnout". *Academy Of Management Review* 18/4 (1993): 621-656.
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 41/41 (2012): 11-41.
- Coştu, Yakup. "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2013): 1-18.
- Davis, Louis E. "Job Satisfaction Research: The Post-Industrial View". *Industrial Relations: A Journal of Economy and Society* 10/2 (1971): 176-193.
- Elmas, Sevgi. *İşyerinde Mobbing ve Çalışanların İşten Ayrılma Niyeti Üzerine Etkilerine İlişkin Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Ergin, Canan. "Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik Ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması". VII. *Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları* (Türkiye-Ankara, 22 Eylül 1992). Ed. Rüveyda Bayraktar-Hasan Dağ, 143-154, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1993.
- Freudenberger, Herbert J. "Burnout: Past, Present, and Future Concerns". *Loss, Grief & Care* 3/1-2 (1989): 1-10.
- Glaser, William A. "Intention and Voting Turnout". *American Political Science Review* 52/4 (1958): 1030-1040.
- Goldthorpe, John H. "Women and Class Analysis: A Reply to the Replies". *Sociology* 18/4 (1984): 491-499.
- Gruneberg, Michael M. *Understanding Job Satisfaction*. New York: Halsted Press, 1979.
- Izgar, Hüseyin. "Okul Yöneticilerinde İş Doyumu ve Örgütsel Bağlılık". *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 317-334.
- Jamal, Muhammad. "Job Stress and Job Performance Controversy: An Empirical Assessment". *Organizational Behavior and Human Performance* 33/1 (1984): 1-21.
- Jex, Steve M. *Stress And Job Performance: Theory, Research, And Implications For Managerial Practice*. New York: Sage, 1998.
- Kalleberg, Arne L. "Work Values and Job Rewards: A Theory of Job Satisfaction". *American Sociological Review* 42/1 (1977): 124-143.
- Kayıklık, Hasan. "Din Görevlilerinde Tükenmişlik". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007): 1-19.
- Kim, Hansung - Stoner, Madeleine. "Burnout and Turnover Intention among Social Workers: Effects of Role Stress, Job Autonomy and Social Support". *Administration in Social Work* 32/3 (2008): 5-25.
- Leiter, Michael P. "Burnout as a Developmental Process: Consideration Of Models". *Professional Burnout* (2017): 237-250.
- Locke, Edwin A. "What is Job Satisfaction?" *Organizational Behavior and Human Performance* 4/4 (1969): 309-336.
- Maslach, Christina. "Burnout: A Multidimensional Perspective". *Professional Burnout* (2017): 19-32.
- Maslach, Christina - Jackson, Susan E. "The Measurement of Experienced Burnout". *Journal Of Organizational Behavior* 2/2 (1981): 99-113.
- Nickerson, David W. "Quality is Job One: Professional and Volunteer Voter Mobilization Calls". *American Journal of Political Science* 51/2 (2007): 269-282.
- Özdemir, Şuayip - Apaydın, Halil - Gün, Ayşegül. "Din Görevlilerinde Meslekî Tükenmişlik: Amasya Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-AUID* 6/10 (2018): 7-37.
- Parry, Julianne. "Intention to Leave The Profession: Antecedents and Role in Nurse Turnover". *Journal of Advanced Nursing* 64/2 (2008): 157-167.
- Pines, Ayala M. "Burnout: An Existential Perspective". *Professional Burnout* (2017): 33-51.

1536 | Ali Baltacı. Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti ...

- Spector, Paul E. *Job Satisfaction: Application, Assessment, Causes, And Consequences*. New York: Sage publications, 1997.
- Staufenbiel, Thomas - König, Cornelius J. "A Model for the Effects of Job Insecurity on Performance, Turnover Intention, and Absenteeism". *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 83/1 (2010): 101-117.
- Tett, Robert P. - Meyer, John P. "Job Satisfaction, Organizational Commitment, Turnover Intention, and Turnover: Path Analyses Based on Meta-Analytic Findings". *Personnel Psychology* 46/2 (1993): 259-293.
- Vogt, W. Paul. *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*. Columbus: Allyn & Bacon, 2006.
- Weiss, Howard M. "Deconstructing Job Satisfaction: Separating Evaluations, Beliefs and Affective Experiences". *Human Resource Management Review* 12/2 (2002): 173-194.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri". *EKEV Akademi Dergisi* 58/58 (2014): 315-332.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1537-1561

Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan

Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz

An Analysis on Articles about Religious Education in the Journals Published

by Theology Faculties in Turkey

Adem Güneş

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Recep Tayyip Erdogan U., Fac of Theology, D. of Religious Education

Rize, Turkey

admgunes58@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2369-6541

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Temmuz/July 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Kasım/November 2018

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1537-1561

Atıf / Cite as: Güneş, Adem. “Türkiye’de İlahiyat Fakülteleri Tarafından Yayınlanan Dergilerde Yer Alan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Analiz [An Analysis on Articles about Religious Education in the Journals Published by Theology Faculties in Turkey]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1537-1561. <https://doi.org/10.18505/cuid.439572>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. www.der-gipark.gov.tr/cuid

**An Analysis on Articles about Religious Education in the Journals
Published by Theology Faculties in Turkey**

Abstract: Faculty journals are one of the necessary platforms for qualified academic production. Since 2018, the number of the published journals of theology faculty has reached 56. The purpose of this study is to analyze the articles on religious education published at journals of theology faculty between 1925 and 2017 by virtue of the used research methods such as qualitative and quantitative, and numerical distribution according to the journals, subject area diversity, scientific research methods used, contributions of different science branches, number of author and foreign language writing. Research is a type of descriptive and cross-sectional screening based on document analysis and content analysis. There are 604 articles on religious education published in journal of theology faculty. According to the results of the research, the religious education articles have a very wide subject network and the majority of the articles are the theoretical studies. Research is important in terms of revealing the current state of published works on religious education.

Summary: Religious education is quite old as the practice, but as a scientific discipline is an area that can be considered new in Turkey. However, it should be noted that religious education has left behind a process that lasts nearly 40 years and has been making a rapid progress towards becoming a scientific discipline. In Turkey, the first journal of the Republican period in theology is *The Journal of Dârü'l-Fünûn Faculty of Theology*. it published 25 issues until 1933 in which the Dârü'l-fünûn Faculty of Theology ended its education.

In this research, covering the 92-year period between 1925-2017, articles on religious education published in the journals of the faculty of theology have been evaluated by document analysis and content analysis. During the research, databases of all theology journals were examined through their web pages. There are 604 articles on religious education published in journals of theology faculty. There are only a limited number of studies in the literature that subject the articles in the field of religious education to assessment. The most relevant one to this research is the article by Kaymakcan and Ünsal about the religious education published in the journals of the theology faculty in 1952-2003. A total of 213 articles published in 18 journals of faculties were listed in alphabetical order.

The purpose of this study is to analyze the religious education articles published at journals of theology faculty between 1925 and 2017 by virtue of the used research method such as qualitative and quantitative, and numerical distribution according to the journals, subject area diversity, scientific research methods used, contributions of different science branches, number of author and foreign language writing. Research is a type of descriptive and cross-sectional screening based on document analysis and content analysis. The scope of the research is limited to 57 faculties. All articles of all academicians working / had worked in main science branch of religious education were included in the research. In addition, articles of title of religious education / religious teaching which were written by academicians from other fields were also included in the study.

The evaluation process of the published articles on religious education in the journals of theology faculty from 1925 to 2017 is divided into three parts. The first is the period from 1925 to 1980. In this period, a total of 17 articles have been published and each year an average of 0.3 percent of articles. The second part is between the years 1995 and 1995 when the new divinity magazines

began to be published. In this process, 55 religious education articles were published in the journals of the faculty of theology. In this period, the average number of articles per year is 3,4. The third part is from 1996 to the present. In this period, a total of 532 articles were published and the average of articles per year was 24. One of the results of the study is that the articles on religious education published in the journals of the Faculty of Theology have a wide range of topics. When the subject classification of the articles is examined, it can be seen that the articles are divided into 10 main subject / problem areas. Foundations of religious Education history of religious education, formal religious education, common religious education, informal religious education, ethics and values education, education based on religion, development and religious education, religious education in the countries, person surveys are from these main subject areas. Formal religious education is the area where the most articles are produced (189 article). When we look into the faculty journals the most studies were published in the Journal of Faculty of Theology of Ankara University with 86 articles. With 59 articles Uludag, with 52 articles 19 May, with 51 articles The Republican Journal of Theology follow Ankara University Faculty of Theology Journal.

65% of the articles (368) were written based on the literature review method. 23% of the articles were quantitative, 10% were qualitative and 2% had mixed methods. The number of articles using the qualitative method is 54 and the number of articles using the hash method is 14. According to the academic studies of the authors, the distribution of articles related to religious education is given. According to this, religious education branch constitutes 85% of all articles with 510 articles. 15% of them are composed of 89 articles which are contributed by 23 branches such as theology, philosophy, sociology, literature, educational sciences, and social services. When we look at the distribution of the articles according to the academic study areas of their authors, it is revealed that the science of religious education has an interdisciplinary aspect. It seems that there is an article level contribution to the field of religious education from almost every discipline in theology. When we analyze the articles about religious education published in the faculty of theology journals in terms of the number of authors, it is seen that only 43 of the 604 articles were carried out by more than one researcher. Of the 43 articles with more than one author, 8 were theoretical and the other 35 used empirical methods.

When we look at the publication of the articles published in the journals of Theology Faculty in foreign languages, only 12 articles were published in foreign languages. This ratio corresponds to 2%. 7 of the 12 articles were published in German, 4 in English and one in Arabic. According to the results of the study, the rate of writing in a foreign language on the religious education is clearly insufficient. These two problems not only belong to the field of religious education, but also to all the disciplines of theology. In particular, production of articles in foreign languages is obvious that pose a problem for all academic fields in Turkey. In this issue, individual and institutional developments are highly needed.

Keywords: Religious Education, Faculty of Theology, Journal of Faculty of Theology, Article, Analyze

Öz: Fakülte dergileri nitelikli akademik üretim için gerekli platformlardan biridir. 2018 yılı itibariyle ilahiyat fakültesi dergisi sayısı 56’ya ulaşmıştır. Bu çalışmanın amacı, 1925-2017 yılları arasında ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri; niceliksel gelişim, dergilere göre sayısal dağılım, konu alanı çeşitliliği, kullanılan bilimsel araştırma yöntemleri, farklı bilim dallarından makale katkısı, yazar sayıları ve yabancı dilde yazım durumları bakımından analize tabi tutmaktır. Araştırma, doküman incelemesi ve içerik analizine dayalı betimsel ve kesitsel bir tarama türüdür. İlahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu 604 makale tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre din eğitimi makaleleri konu kapsamı itibariyle oldukça geniş bir yelpazeye sahip olup makalelerin çoğunluğu kuramsal düzeyde çalışmalardır. Makalelerin %23 kadarı nicel yöntemle dayanmaktadır. Elde edilen bulguların işaret ettiği olumsuz bir sonuç ise, akademisyenler arasında ortak çalışmaların ve yabancı dillerde üretilen makale sayısının oldukça az olmasıdır. Araştırma ilahiyat fakültesi dergilerinden hareketle makale düzeyinde din eğitimi konulu araştırmaların son durumunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Özet: Din eğitimi, uygulama olarak oldukça eski tarihlere dayanan, ancak bilimsel bir disiplin olma yönüyle Türkiye’de yeni sayılabilen bir alandır. Bununla birlikte bu bilim dalının yaklaşık 40 yıla dayanan bir süreci geride bıraktığını ve bilimsel disiplin olma yönünde hızlı mesafeler kaydettiğini de belirtmek gerekir. Türkiye’de ilahiyat alanında Cumhuriyet dönemine ait ilk fakülte dergisi *Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsi*’dir. Bu dergi 1925 yılında yayın hayatına başlamış ve *Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi*’nin eğitime son verdiği 1933 yılına kadar 25 sayı yayınlamıştır.

1925-2017 yılları arasındaki 92 yıllık süreci kapsayan bu çalışmada, ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleler, doküman incelemesi ve içerik analizi yoluyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırma sürecinde bütün ilahiyat fakültesi dergilerine ait veri tabanları kendi web sayfaları üzerinde tetkik edilmiştir. İlahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu 604 makale tespit edilmiştir. Literatürde sadece din eğitimi alanındaki makaleleri değerlendirmeye tabi tutan sınırlı sayıda araştırma mevcuttur. Bu çalışmaya en yakın çalışma, Kaymakcan ve Ünsal’ın 1952-2003 yılları arasında ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri ele alan makale araştırmasıdır. 18 fakülte dergisinde yayınlanan toplam 213 makale yazar adlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

Bu çalışmanın amacı, 1925-2017 yılları arasında ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri; niceliksel gelişim, dergilere göre sayısal dağılım, konu alanı çeşitliliği, kullanılan bilimsel araştırma yöntemleri, farklı bilim dallarından makale katkısı, yazar sayıları ve yabancı dilde yazım durumları bakımından analize tabi tutmaktır. Araştırma, doküman incelemesi ve içerik analizine dayalı betimsel ve kesitsel bir tarama türüdür. Araştırma 57 fakülte dergisiyle sınırlıdır. Araştırmaya Din Eğitimi Anabilim Dalı’nda görev yapmış ve hâlihazırda görev yapan akademisyenlerin ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan tüm makaleleri dâhil edilmiştir. Ayrıca diğer alanlardan akademisyenlerin yazdığı din eğitimi/din öğretimi başlıklı makaleler de araştırmaya dâhil edilmiştir.

1925'den 2017'ye kadar ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri yayın sıklığı açısından değerlendirdiğimizde, bu süreci üç kısma ayırmak mümkündür. Birincisi, 1925'ten 1980'e kadar olan dönemdir. Bu dönemde toplamda 17 makale yayınlamış ve her yıla ortalama 0,3 oranında makale düşmektedir. İkinci kısım, 1981 yılı ile yeni ilahiyat dergilerinin yayına başladığı dönem olan 1995 yılları arasındadır. Bu süreçte ilahiyat fakültesi dergilerinde toplam 55 din eğitimi konulu makale yayınlanmıştır. Bu dönemde yıl başına düşen ortalama makale sayısı 3,4'dür. Üçüncü kısmı ise, 1996 yılından günümüze kadar ki dönemdir. Bu dönemde toplam 532 makale yayınlanmış ve yıl başına düşen makale yayın ortalaması 24'dür.

Araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlardan biri de ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin konu kapsamı itibarıyla oldukça geniş bir yelpazeye sahip oluşudur. Makalelerin konu tasnifi incelendiğinde, makalelerin 10 ana konu/problem alanına ayrıldığı görülmektedir. Din eğitiminin temelleri, din eğitimi tarihi, örgün din eğitimi, yaygın din eğitimi, informal din eğitimi, ahlak ve değerler eğitimi, dîni eğitim, gelişim ve din eğitimi, ülkelerde din eğitimi ve kişi araştırmaları bu temel konu alanlarını oluşturmaktadır. Örgün din eğitimi 189 makaleyle en çok makalenin üretildiği alandır. Makalelerin yayımlandığı fakülte dergilerine baktığımızda, en fazla yayın 86 makale ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde gerçekleşmiştir. Bu sonuç Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin en eski ilahiyat fakültesi dergisine sahip olması, derginin yayınlarının kesintiye uğramadan bugüne kadar gelmesinden kaynaklanmaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisini, 59 makaleyle Uludağ, 52 makaleyle Ondokuz Mayıs ve 51 makaleyle Cumhuriyet İlahiyat Dergisi takip etmektedir.

Makalelerin 368'i yani %65'i literatür taraması yöntemine dayalı olarak yazılmıştır. Ayrıca %23'ü nicel, %10'u nitel ve %2'si ise karma yöntemlerle problemlerini ele almışlardır. Nitel yöntemi kullanan makalelerin sayısı ise 54, karma yöntemi kullanan makalelerinin sayısı ise 14'dür. Din eğitimi konulu makalelerin, yazarların akademik çalışma alanlarına göre dağılımları verilmiştir. Buna göre din eğitimi branşı beklendiği üzere 510 makaleyle, tüm makalelerin %85'ini oluşturmaktadır. %15'i ise ilahiyat, felsefe, sosyoloji, edebiyat, eğitim bilimleri, sosyal hizmetler gibi toplam 23 branşın katkısının olduğu 89 makaleden oluşmaktadır. Yazarlarının akademik çalışma alanlarına göre makalelerin dağılımına baktığımızda, din eğitimi biliminin *interdisipliner* yönünün geniş olduğu ortaya çıkar. Öyle ki ilahiyat içindeki hemen her disiplinden din eğitimi alanına makale düzeyinde katkı olduğu burada gözükmektedir.

İlahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri yazar sayısı bakımından analiz ettiğimizde, toplam 604 makaleden sadece 43'ünün birden çok araştırmacı tarafından ortak çalışmayla gerçekleştirildiği görülmektedir. Birden fazla yazarlı 43 makalenin 8'i kurumsal, diğer 35'i ise amprik yöntemleri kullanmıştır. İlahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan makalelerin yabancı dilde yayınlanma durumlarına baktığımızda sadece 12 makale yabancı dilde yayınlanmıştır. Bu oran yaklaşık %2'ye tekabül etmektedir. 12 makalenin 7'si Almanca, 4'ü İngilizce ve biri de Arapça olarak yayınlanmıştır. Araştırmanın ulaştığı sonuçlara göre din eğitimi alanında ortak çalışma ve yabancı dilde makale yazma oranı yetersizdir. Bu iki problemin sadece din eğitimi alanına ait olmayıp ilahiyat disiplinlerinin hepsini ilgilendirmektedir. Özellikle yabancı dilde makale üretimi Türkiye'deki bütün akademik alanlar için bir sorun teşkil ettiği ortadadır. Bu konuda bireysel ve kurumsal gelişmelerin olması kaçınılmazdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Makale, Analiz

GİRİŞ

Fakülte dergileri akademisyenlerin makale düzeyindeki araştırmalarının görünür olmasını sağlayan, görüşlerini ve araştırma bulgularını tartışmaya açtığı ve bu yolla çalışma alanına katkı sağlamayı hedeflediği akademik yazın platformlarıdır. Kitap ve tez düzeyindeki akademik çalışmalar genelde konu ve problemleri geniş bir perspektifte ele alırken, makaleler konu kapsamı itibarıyla daha sınırlı ancak problemin daha çok özıyla ilgilenen, kimi zaman da konuları daha derinlikli ele almayı tercih eden akademik ürünlerdir.

Din eğitimi, uygulama kısmıyla oldukça eski tarihlere dayanan, ancak bilimsel bir disiplin olma yönüyle Türkiye’de yeni sayılabilen bir alandır. Bununla birlikte bu bilim dalının yaklaşık 40 yıla dayanan bir süreci geride bıraktığını ve bilimsel disiplin olma yönünde hızlı mesafeler kaydettiğini de belirtmek gerekir. Din Eğitimi Anabilim Dalı 13 Mayıs 1980 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde akademik bir kürsü olarak kurulmuş ve Türkiye’de bilimsel bir disiplin olarak doğuşunun temelleri böylece resmi olarak atılmıştır.¹ Ancak din eğitimi alanındaki akademik çalışmalar bu tarihten daha eskilere dayanmaktadır.

Türkiye’de ilahiyat alanında Cumhuriyet dönemine ait ilk fakülte dergisi *Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsi*’dir. Bu dergi 1925 yılında yayın hayatına başlamış ve *Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi*’nin eğitime son verdiği 1933 yılına kadar 25 sayı yayınlamıştır.² Dergide Necmettin Sadak tarafından kaleme alınan *Laik Ahlak, Laik Terbiye* isimli makale, din eğitimi kapsamında değerlendirilecek ilk makale niteliğindedir. 1933’ten 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kuruluncaya kadar Türkiye’de yüksek din öğretimi yapılmadığı gibi herhangi bir akademik dini dergi yayın faaliyeti de olmamıştır. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ise 1952 yılında yayın hayatına başlamıştır.³ Dergi hâlihazırda hem ilahiyat alanlarının tümüne hem de din eğitimi alanına makale düzeyinde en çok katkı yapmış ve en uzun süre yayınlanmış akademik dergidir. *Okullarımızda Din Öğretimi Üzerine* isimli makale ise Neda Armaner tarafından 1958 yılında kaleme alınan ve bu dergide yayımlanan din eğitimi konulu ilk makedir. 2001 yılına kadar hakemli olmayan fakülte dergileri bu tarihten sonra dergi formatlarını hakemli hale dönüştürmüşlerdir.⁴ Böylece ilahiyat alanında makale düzeyinde nitelikli bir yazın konusunda önemli bir adım atılmış oldu.

1925-2017 yılları arasındaki 92 yıllık süreci kapsayan bu araştırmada, ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleler doküman incelemesi ve içerik analizi yoluyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırma sürecinde bütün ilahiyat fakültesi dergilerine

¹ Nevzat Aşkoğlu, “Din Eğitimi Bilimi’nin Türkiye’de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi”, *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994): 88; Yıldız Kızılabdullah, “İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1(2009): 309.

² İslamcı Dergiler Projesi, “Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsi”, erişim: 10.8.2018, <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/10/darulfunun-ilahiyat-fakultesi-mecmuasi>.

³ Ankara Üniversitesi Dergiler Veritabanı, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi”, erişim: 14 Mayıs 2018, <http://dergiler.ankara.edu.tr/detail.php?id=37>.

⁴ Recep Kaymakcan -Bilal Ünsal, “İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004): 53.

ait veri tabanları kendi web sayfaları üzerinde tetkik edilmiştir. Ayrıca dergilerin büyük çoğunluğu, bünyesine dâhil oldukları Dergipark veri tabanı üzerinden titizlikle incelenmiştir. Bunlara ilaveten TDV İSAM İlahiyat Makaleler Veri Tabanı da kullanılmıştır.

1. İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Literatürde sadece din eğitimi alanındaki makaleleri değerlendirmeye tabi tutan sınırlı sayıda araştırma mevcuttur. Burada lisansüstü çalışmaları değerlendirmeye tabi tutan birtakım araştırmaların verilerinden de yararlanılmıştır. Bahsettiğimiz bu çalışmaları içeren ilgili literatür hakkında aşağıda bilgi verilmiştir.

Kayadibi, Başkurt ve Furat'ın 2008 yılında yaptığı çalışma, 1923'den 2007 yılına kadar yapılmış olan din eğitimi alanına ait yaklaşık 2500 akademik çalışmayı kapsar. Bu çalışma, alanda yapılmış en kapsamlı literatür çalışmasıdır. İçerisinde 250 kitap, 240 yüksek lisans tezi, 70 doktora tezi ve kalan kısmı birçok farklı dergide yayınlanmış makalelerden oluşmaktadır. Eser, tespit ettiği çalışmaları alfabetik olarak sıralanmakla kifayet etmiştir.⁵

Öcal ise çalışmasında 2008 yılı itibariyle öğretime devam eden 20 ilahiyat fakültesinde ve çoğu Din Eğitimi Anabilim Dalı'nda görev yapan 50 akademisyenin din eğitimine dair kaleme aldıkları araştırma eserlerinin isimlerini ve kısa içerik tanıtımlarını yapmıştır. Çalışmada akademisyenlere ait makalelere yer verilmemiştir.⁶ Yorulmaz'ın 2016 yılında yayınlanan makale çalışmasında ise⁷ Türkiye'de din eğitimi alanında yapılan lisansüstü çalışmaların yöntem ve içerik analizleri değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

2009 yılında yayınlanan çalışmasında Kızılabdullah, ilahiyat fakültelerinin kuruluşundan bugüne uzanan süreç içerisinde din eğitimi alanında yapılan çalışmaların genel bir değerlendirilmesini yapmıştır.⁸ Literatürde yalnızca makaleleri araştırma konusu edinen iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki Yıldız ve Koçyiğit tarafından 2002 yılında yayınlanan kitap çalışmadır. Bu çalışmada 1952-2002 yılları arasında tüm ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan bütün makalelerin künye bilgileri verilmiştir. Bu çalışmada ayrıca makaleler, yazar isimlerine göre de sıralanmıştır. Çalışmada bütün ilahiyat alanında yazılan makaleler kapsama alınarak herhangi bir analize yer verilmemiştir.⁹ Diğer bir araştırma ise Kaymakcan ve Ünsal'ın 1952-2003 yılları arasında ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri ele alan makale araştırmasıdır. 18 fakülte dergisinde yayınlanan 192'si telif, 21'i çeviri olmak üzere toplam 213 makale yazar adlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Çalışmada ayrıca makalelerin

⁵ Fahri Kayadibi v.dğr., *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü (1923-2007)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayınları, 2008).

⁶ Mustafa Öcal, "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 399-430.

⁷ Bilal Yorulmaz, "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (Temmuz 2016): 41-62.

⁸ Kızılabdullah, "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", 305.

⁹ Alim Yıldız - Tahsin Koçyiğit, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

yayınlandığı dergilere, kullandığı referans durumlarına, yazarların unvanına ve branşlarına göre değerlendirmelere de yer verilmiştir.¹⁰

2. AMAÇ VE ÖNEM

Bu araştırmanın amacı, sayıları son yıllarda artan ilahiyat fakültelerinde yayınlanan dergilerdeki din eğitimi konulu makalelerin son durumunu ortaya koymak ve içerik değerlendirmesi yoluyla bu makalelere ait birçok başlıkta analizler yapmaktır. Böylece ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan makalelerin, din eğitimi biliminin hangi araştırma alanlarında ortaya konulduğunu ve hangi konularda yoğunlaştığını, din eğitimi alanında çalışma yapan disiplinleri, makalelerin süreç içerisinde gösterdikleri niceliksel gelişmeleri, kullanılan araştırma yöntemlerindeki çeşitliliğin durumunu, yabancı dildeki makale oranlarını ve makale üretiminde ortak çalışma yapabilme durumlarına ait birçok veriyi görebilme imkânı olabilecektir. Din eğitimine ait ilahiyat fakültesi dergileri dışında da yayınlanan önemli miktarda makale olmasına karşın, mevcut yayınlar açısından bir durum tespiti ortaya koymak, araştırmacılara bundan sonra yapacakları çalışmalarda yol göstermesi açısından önem arz etmektedir.

3. YÖNTEM

Makaleleri konu, içerik ve yöntem açısından inceleyen bu araştırma betimsel türde bir araştırmadır. Betimsel türde araştırmalarda ise en çok tarama modeli kullanılmaktadır.¹¹ Ayrıca bu tarama belli bir zaman dilimini kapsaması itibarıyla kesitseldir. Çünkü kesitsel taramada, betimlenen durumun zamanın belli bir dilimindeki özellikleri ele alınır.¹² Bu çalışma 1925-2017 yılları arasında ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu tüm makaleleri konu edindiğinden literatür taraması ve doküman incelemesine dayalı bir araştırmadır. Ayrıca çalışma, makaleleri içerik analizi yoluyla başta konu ve yöntem olmak üzere birçok açıdan analize tabi tutması bakımından nitel, veriler arasındaki ilişkileri istatistiksel olarak ortaya koyması açısından nicel yöntemi bir arada kullanan karma türde bir araştırmadır. Veri toplama sürecinde hem söz konusu dergilerin veri tabanları incelemeye tabi tutulmuş, hem de verileri sağlamlaştırmak için Din Eğitimi Ana Bilim Dalında görev yapan akademisyenlerin kişisel veya kurumsal web sayfaları da gözden geçirilmiştir. Elde edilen veriler, ilgili literatürün incelenmesi sonucu oluşturulan temel konu alanlarına ayrılmıştır. Birden fazla konu alanına girebilecek makaleler ise hem başlık hem de içerik açısından incelenmiş böylece makale hangi konu merkezinde yoğunlaşmışsa, o konu alanında değerlendirilmiştir. Ayrıca veri toplama sürecinde makaleler yıllara göre de bir tasnife tabi tutulmuş böylece süreç içerisindeki niceliksel durumlarını değerlendirme imkânı ortaya çıkmıştır.

4. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Araştırma, ilk ilahiyat fakültesi dergisi *Darü'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nın yayın hayatına başladığı yıl olan 1925 ile 2017 yılları arasında yayınlan makalelerle sınırlıdır. 2018 yılı

¹⁰ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 51-76.

¹¹ Adnan Erkuş, *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma*, 3. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 93.

¹² Şener Büyüköztürk v.đğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 23. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 186.

başında yayınlanan makaleler kapsam dışı tutulmuştur. Araştırma 57 fakülte dergisiyle sınırlıdır. Araştırmaya Din Eğitimi Anabilim Dalı'nda görev yapmış ve hâlihazırda görev yapan akademisyenlerin ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan tüm makaleleri dâhil edilmiştir. Ayrıca din eğitimi alanının fakültelerde anabilim dalına dönüşmesinden önce, bu alana ait konularda çalışma ortaya koymuş olan akademisyenlerin ilgili makaleleri de araştırmaya dâhil edilmiştir. Bunların yanında halen ilahiyat fakültelerinde Din Eğitimi Ana Bilim Dalı dışındaki branşlarda görev yapan akademisyenlerin, başlığında *din eğitimi* ifadesi geçen veya doğrudan din eğitimi alanına ait yazdıkları makaleler de başlık değerlendirmesi ve içerik analizi yapılarak kapsama dâhil edilmiştir. Aşağıda araştırma kapsamında içeriği incelenen fakülte dergileri, ihtiva ettiği din eğitimi konulu makale sayılarıyla birlikte alfabetik olarak sıralanmıştır.

1. *Ağrı İslami İlimler Dergisi*
2. *Akademik-Us* (Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)-1
3. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-12
4. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-86
5. *Artuklu Akademi* (Mardin Artuklu Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi)-2
6. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*-4
7. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi*
8. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-1
9. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-2
10. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-1
11. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-4
12. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*-51
13. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-2
14. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-33
15. *Dârü'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* (1925-1933)-2
16. *Dergi Abant* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)-8
17. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-3
18. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-35
19. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
20. *Edebali İslamiyat Dergisi* (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)-1
21. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-14
22. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-2
23. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-18
24. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-6
25. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-2
26. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-12

27. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-12
28. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-2
29. İlahiyat Akademi Dergisi (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
30. İlahiyat Tetkikleri Dergisi (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)-20
31. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-11
32. İslam Medeniyetleri Araştırma Dergisi (Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)-2
33. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi (Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
34. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-38
35. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
36. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-12
37. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-1
38. Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi-1
39. Kilis Yedi Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-2
40. Kocaeli İlahiyat Dergisi
41. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-19
42. Mizânü'l-Hak Dergisi (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
43. Mütefekkir (Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)-3
44. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-1
45. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-52
46. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-2
47. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-7
48. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-18
49. Selçuk/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-16
50. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-4
51. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-15
52. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
53. Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi
54. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-59
55. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-1
56. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
57. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-4

5. İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİLERİNDE YAYINLANAN DİN EĞİTİMİ KONULU MAKALELERE AİT ANALİZLER

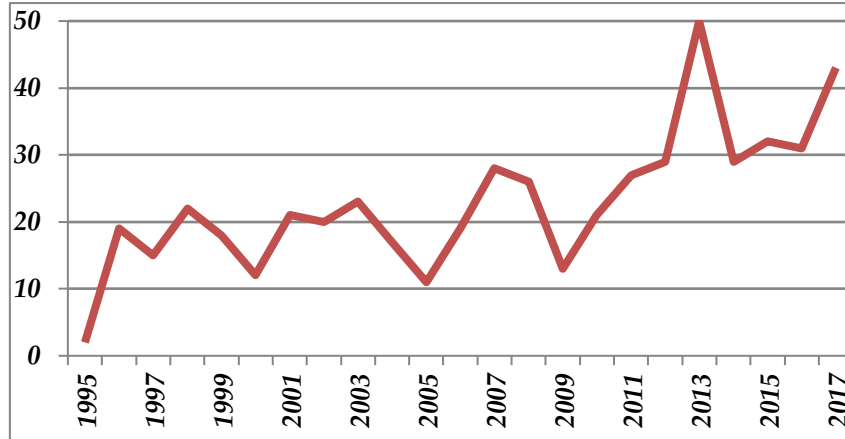
5.1. Makalelerin Yıllara Göre Yayınlanma Durumu

Tablo 1. Yıl Bazında Makale Yayın Ortalamaları

Dönemler	1925-1980	1981-1995	1996-2017
Makale Sayısı	17	55	532
Yıl Bazında Ortalama Makale	0,3	3,4	24

1925'den 2017'ye kadar ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri yayın sıklığı açısından değerlendirdiğimizde, bu süreci üç kısma ayırmak mümkündür. Birincisi, 1925 yılı ile Din Eğitimi Anabilim Dalı'nın akademik kürsü olarak kuruluş tarihi sayılan 1980'e kadar olan dönemdir. Bu dönemde toplamda 17 makale yayınlamış ve her yıla ortalama 0,3 oranında makale düşmektedir. Türkiye'de örgün din eğitiminin yapılmadığı yıllar olan 1933-1949 yılları arasını kapsama dâhil etmediğimizde de bu oran fazla değişikliğe uğramamaktadır (0,4). İkinci kısım, 1981 yılı ile yeni ilahiyat dergilerinin yayına başladığı dönem olan 1995 yılları arasındadır. Bu süreçte ilahiyat fakültesi dergilerinde toplam 55 din eğitimi konulu makale yayınlanmıştır. Bu dönemde yıl başına düşen ortalama makale sayısı 3,4'dür. Ayrıca 1925'ten 1996'ya kadar fakülte dergilerinde toplam 72 adet din eğitimi konulu makale yayınlanmış, bunların 27'si *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yer almıştır. Sürecin üçüncü kısmı ise, 1996 yılından günümüze kadar ki dönemdir. Bu dönemde toplam 532 makale yayınlanmış ve yıl başına düşen makale yayın ortalaması 24'dür.

Şekil 1. Makalelerin Yıllara Göre Yayın Sayıları



Süreçlere baktığımızda din eğitiminin akademik bir bölüm olarak kurulması, beklendiği üzere makale üretimi açısından olumlu bir katkı yapmıştır. Ancak tablo incelendiğinde makale sayılarının 1996 yılından itibaren, önceki sürece göre önemli bir oranda artış gösterdiği görülür. Bu artışta en önemli etken önceki dergilere ilaveten 1992-1994 yıllarında açılmış 12 ilahiyat

fakültesinden¹³ *Harran, Cumhuriyet, Süleyman Demirel, Fırat ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* de 1995-1996 yıllarından itibaren yayın hayatına geçmeleridir. Böylece bu tarihten itibaren din eğitimi konulu makalelerde belirgin bir artış yaşanmıştır. Yani bu dönemde ilahiyat fakültelerinde nicelik olarak gerçekleşen artışın, fakülte dergilerinde sayıca artışı ve buralarda yayınlanan din eğitimi konulu makalelere yansıdığını görmekteyiz.¹⁴ Ayrıca burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta, son beş yılın ortalamasının 37,6 ile süreçte en yüksek ortalamaya sahip oluşudur. Ortalamanın bu süreçte yüksek olmasında, Din Eğitimi Anabilim Dalı’nda görev yapan akademisyen sayılarının¹⁵ sadece devlet üniversitelerinde 96’ya ulaşması¹⁶ ve yayın hayatını sürdüren fakülte dergisi sayısının 56’yı bulmasının yanında, son dönemde değişen doçentlik atama kriterleri ve bazı üniversitelerin yüksek lisans/doktora mezuniyeti için yayın şartı koyması gibi etkenler de bu artışta önemli rol oynamaktadır. Ortaya konulan veriler ve ifade edilen süreçler doğrultusunda ortaya çıkmaktadır ki, din eğitimi alanında ilahiyat fakültesi dergilerinde üretilen makaleler, Türkiye’de ilahiyat fakültelerinin (ve Din Eğitimi Ana Bilim Dalının) geçirdiği niceliksel genişlemeye uygun bir şekilde gelişim göstermiş ve yıllık yayın ortalaması bakımından son dönemlerde önemli gelişmeler kaydetmiştir.

5.2. Makalelerin Konu Tasnifi

Araştırmada 1925-2017 arası ilahiyat fakültesi dergilerinin tüm sayıları taranmış ve din eğitimi konulu makalelerin sayısı 604 olarak tespit edilmiştir. İlk kez 1980 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde akademik kürsü olarak kurulan Din Eğitimi Ana Bilim Dalı’na ait sadece ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan makalelerde kısa sürede bu rakamlara ulaşılması, yukarıda da ifade edildiği gibi, anabilim dalının kısa zamanda hızlı bir gelişme gösterdiğine işaret etmektedir. Görülen söz konusu gelişme Din Eğitimi Bilimi’nin kapsam itibariyle geniş bir problem alanına sahip olmasından da kaynaklanmaktadır. Din Eğitimi Bilimi’nin konu yelpazesinin bu kadar geniş olmasını, makalelerin konu tasnifi ile ilgili tablolardan da anlayabilmekteyiz. Makalelerin konu tespitinin daha anlaşılabilir olması açısından aşağıda zihnin haritalama tekniği kullanılmıştır. Konu sayısının fazlalığından dolayı iki ayrı zihin haritası kullanılmıştır.

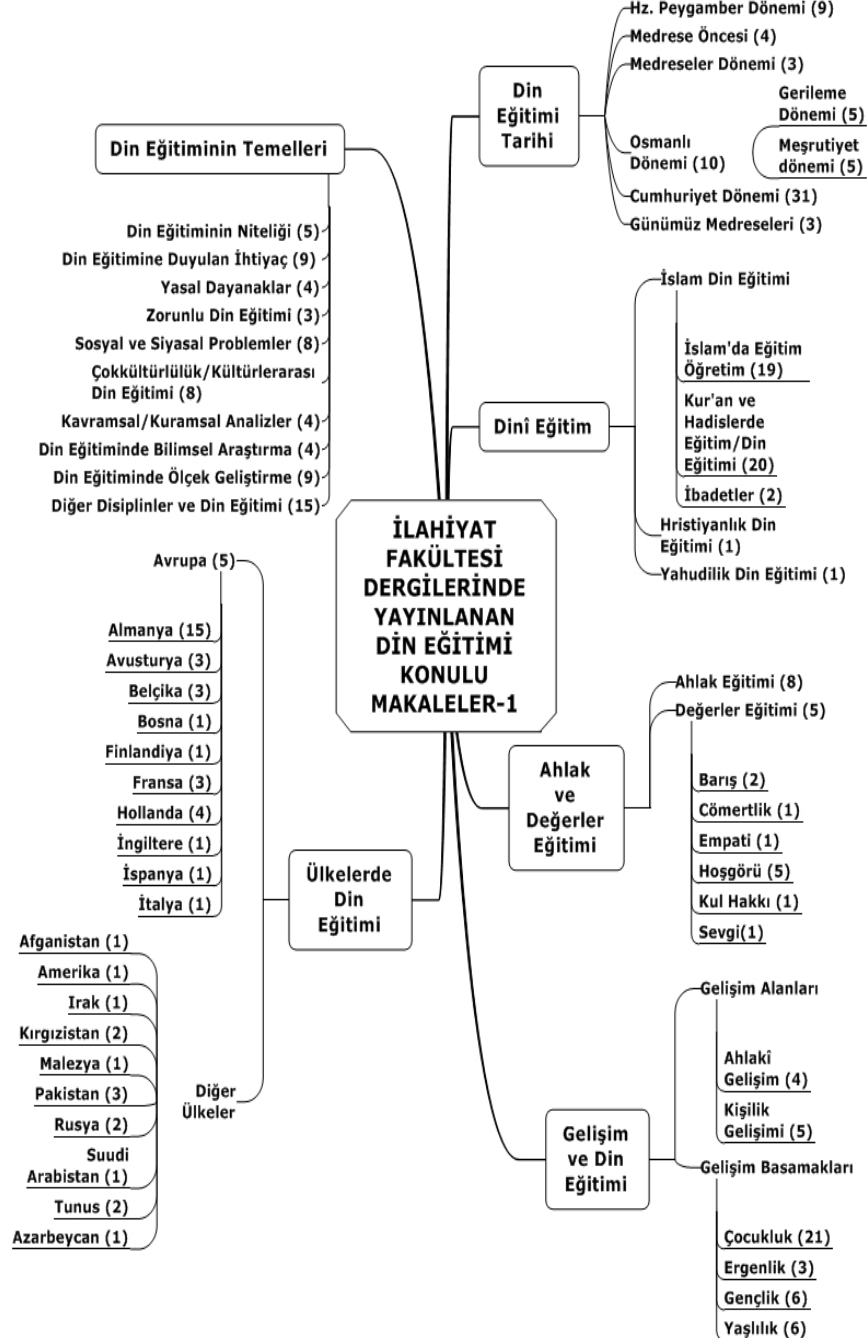
¹³ Turgay Gündüz, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 555.

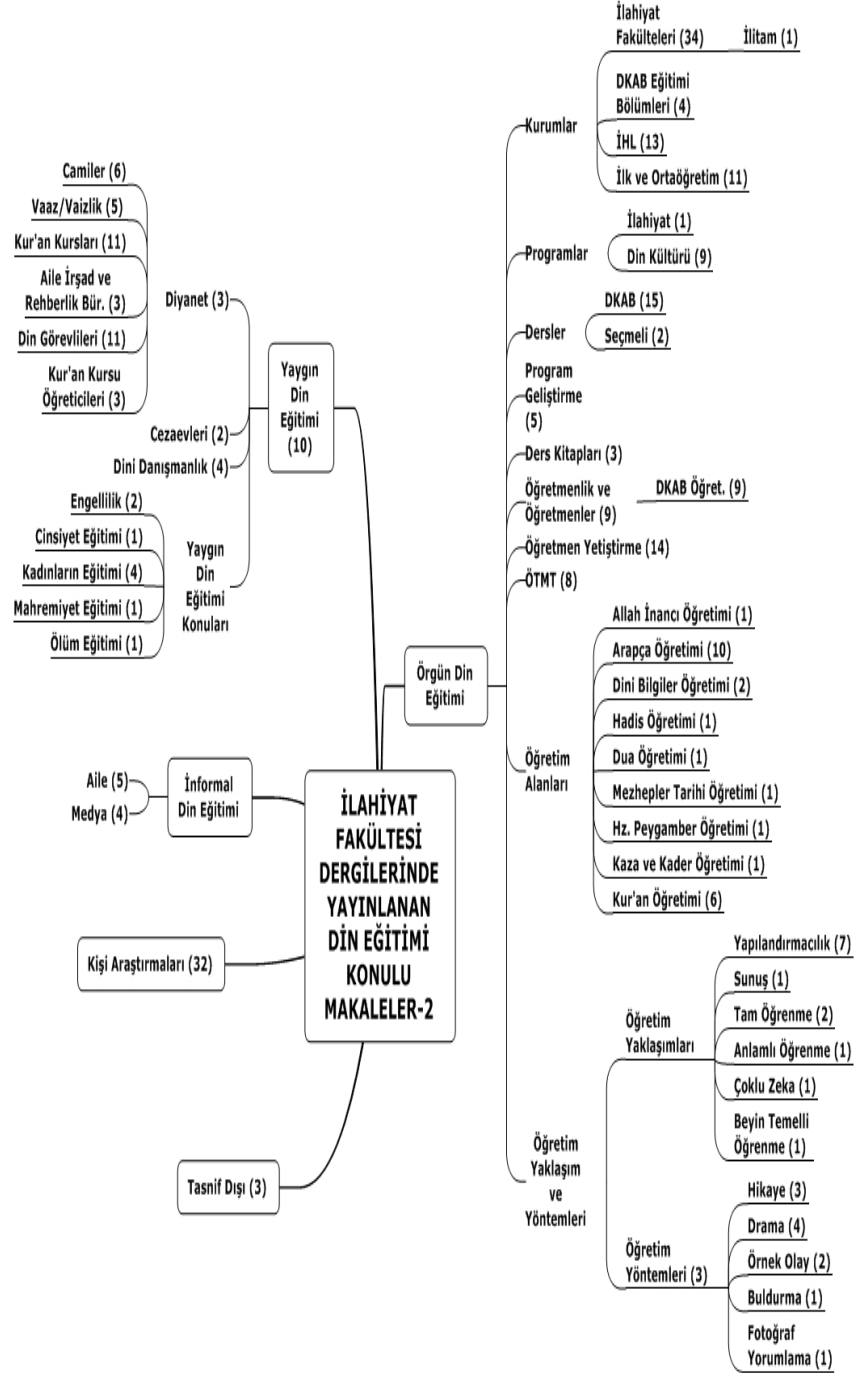
¹⁴ 1996 yılına gelindiğinde 13 ilahiyat fakültesi dergisi yayınlanmaktaydı.

¹⁵ YÖK, “Yükseköğretim Bilgi ve Yönetim Sistemi”, erişim: 22 Mayıs 2018, <https://istatistik.yok.gov.tr>.

¹⁶ Bu rakamlara Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri’nde görev yapan ve branşı Din Eğitimi olan akademisyenler dâhil değildir.

Şekil 2. Makalelerin Konu Dağılımı-1





Makalelerin konu tasnifine yer veren yukarıdaki zihin haritaları incelendiğinde, makalelerin 10 ana konu/problem alanına ayrıldığı görülmektedir. Din eğitiminin temelleri, din eğitimi

tarihi, örgün din eğitimi, yaygın din eğitimi, informal din eğitimi, ahlak ve değerler eğitimi, dînî eğitim, gelişim ve din eğitimi, ülkelerde din eğitimi ve kişi araştırmaları bu temel konu alanlarını oluşturmaktadır. Ayrıca bu 10 temel konu alanının her biri, kendi içerisinde iki veya daha fazla alt konu alanlarına ayrılmaktadır. Örneğin örgün din eğitimi, 10 alt konu alanıyla en fazla alt konu alanına sahiptir. Örgün din eğitimi aynı zamanda sayı bakımından da en çok makalenin üretildiği alandır. 189 makalenin kaleme alındığı bu alan bütün makalelerin yaklaşık 1/3'ünü oluşturmaktadır. Bunda elbette örgün din eğitiminin sahip olduğu yapısal durum etkilidir. Örgün öğretimde öğretim basamaklarının çokluğu, bunlarla ilgili programlar, program geliştirme, dersler, ders kitapları gibi konuların süreç içerisinde değişim ve gelişime uğraması, akademik olarak da yeni değerlendirmeleri gerektirmektedir. Aynı şekilde eğitimin bütününde ve din eğitiminde öğretmen yetiştirme model arayışlarının sürmesi, müfredatların değişikliğe uğramasıyla birlikte ortaya çıkan yeni öğretmen rolleri, değişen ve gelişen öğretim yaklaşım, yöntem ve materyalleri gibi örgün eğitime dair konular, çok sayıda makalede problem olarak ele alınarak tartışılmıştır. Ayrıca hem genel içinde hem de örgün din eğitimi içinde en fazla makale kaleme alınan başlık *İlahiyat Fakülteleri*'dir (35). İlahiyat fakültelerinin geçirdiği sorunlu süreçler, yapısal sorunlar, müfredat tartışmaları, mezunların istihdamı vs. gibi problemler bu başlıkta çokça tartışılan konular arasındadır.

Örgün Din Eğitimi alanından sonra en çok makalenin yazıldığı alan olarak din eğitimi tarihini görmekteyiz. Bu alanda da Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere günümüze kadar din eğitimiyle ilgili birçok problem tartışılmıştır. Din Eğitimi Tarihi kısmında makalelerin daha çok *Cumhuriyet Dönemi* (31) konu başlığında yoğunlaştığına şahit olmaktayız. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişle birlikte din eğitiminin birçok problemle karşı karşıya gelmesi, idarî rejimin ve eğitim ideolojisinin değişmesi, bu bağlamda din eğitimi yeniden yapılandırma çabaları, süreç içinde sosyal-siyasi değişme ve gelişmelerin din eğitimi politikalarını doğrudan etkilemesiyle ortaya çıkan birçok problemi, tarihi ve güncel perspektifle açığa kavuşturma çabası, bu konularda birçok makalenin kaleme alınmasına vesile olmuştur.

Makalelerdeki durum böyleyken lisansüstü çalışmalarındaki konu dağılımlarına bakıldığında, Tosun'un 1980 ile 2006 yılları arasında yapılmış 216 yüksek lisans, 52 doktora teziyle ilgili genel değerlendirmesine göre, yüksek lisans çalışmalarının %30'u, doktora çalışmalarının %24'ünün Din Eğitimi Tarihi'ne yöneliktir.¹⁷ 2015 yılına kadar yapılmış 610 lisansüstü araştırmayı ele alan diğer bir araştırmaya göre ise, lisansüstü tezlerin konu dağılımına göre en fazla çalışma %25 oranıyla yine Örgün Din Eğitimi kapsamındadır. Din Eğitimi Tarihi makalelerinin oranı ise ortalama %7 civarındadır.¹⁸ Farklı araştırmaların bulguları istatistiksel olarak farklılaşsa da çalışmaların ortaya koyduğu genel sonuçlara göre, din eğitimi alanındaki çalışmalarda en çok örgün din eğitimi ve din eğitimi tarihi konuları gelmektedir. Din Eğitimi Bilimi'nin temel konu alanlarından biri olan Yaygın Din Eğitimi ile ilgili makalelerin oranı ise sayısal olarak Örgün Din Eğitimi ve Din Eğitimi Tarihi çalışmalarından daha sonra gelmektedir. Yaygın Din Eğitimi

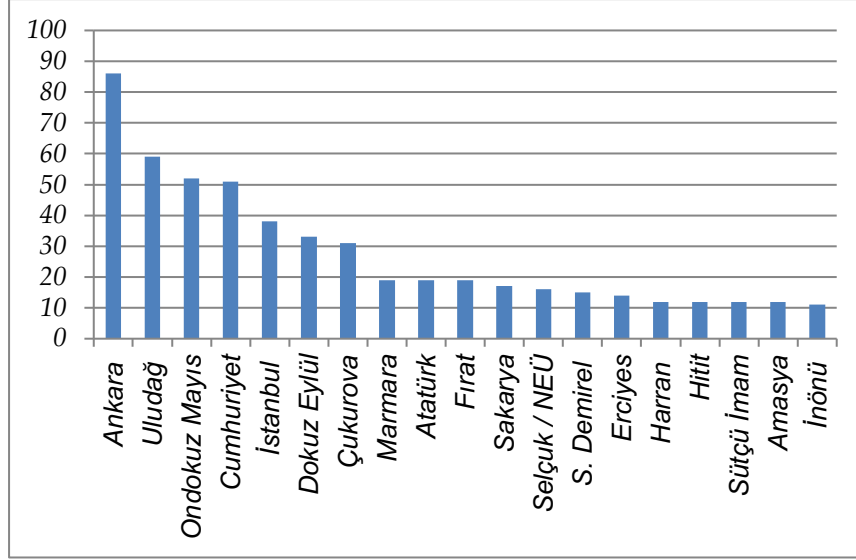
¹⁷ Cemal Tosun, Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 300.

¹⁸ Türkan, *Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi*, 45.

alanında üretilen makalelerin önemli bir kısmı konu itibariyle yaygın din eğitiminin niteliği (10) ve Diyanet İşleri Başkanlığı kapsamındaki kurum ve görevlilerle (42) ilgilidir.

5.3. Makalelerin Fakülte Dergilerine Göre Dağılımı

Şekil 4. Makalelerin Fakülte Dergilerine Göre Dağılımı



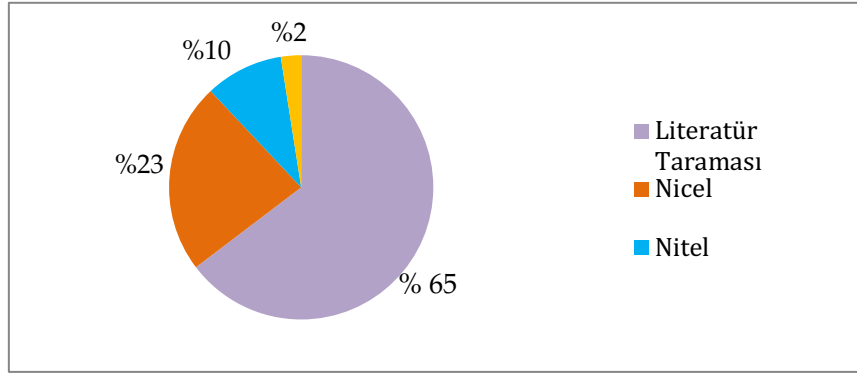
Makalelerin yayımlandığı fakülte dergilerine göre sayıların verildiği tabloya bakıldığında, en fazla yayın 86 makale ile *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde gerçekleşmiştir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin en eski ilahiyat fakültesi dergisine sahip olması, derginin yayınlarının kesintiye uğramadan bugüne kadar gelmesi, ayrıca din eğitiminin anabilim dalı haline gelmesinden önce gerek bu fakülteden gerekse diğer fakültelerden çalışma alanı doğrudan din eğitimi olmayan akademisyenlerin alan literatüründe kabul gören birçok makalesinin de burada yayımlanmış olması dolayısıyla, bu dergi en fazla makale sayısına sahip durumdadır. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'ni, 59 makaleyle *Uludağ*, 52 makaleyle *Ondokuz Mayıs*, 51 makaleyle *Cumhuriyet*, 38 makaleyle *İstanbul*, 35 makaleyle *Dokuz Eylül*, 33 makaleyle *Çukurova*, 19 makaleyle *Marmara Atatürk* ve *Fırat*, 17 makaleyle *Sakarya*, 16 makaleyle *Selçuk/NEÜ*, 15 makaleyle *Süleyman Demirel*, 14 makaleyle *Erciyes*, 12 makaleyle *Harran*, *Hitit*, *Sütçü İmam* ve *Amasya*, 11 makaleyle *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* takip etmektedir. Kaymakcan ve Ünsal'ın 1952-2003 yılları araştırmasında ise fakülte dergilerinde din eğitimi konulu makale yayın sayısı *Ankara* 56, *Uludağ* 37, *Selçuk* 14, *Dokuz Eylül* ve *Cumhuriyet* 12 ve *Ondokuz Mayıs* 10 makale şeklinde ortaya konulmuştur.¹⁹ Tabloda yer verilmeyen diğer fakülte dergilerinde ise 10'dan az sayıda din eğitimi konulu makale yayınlanmıştır. Ayrıca *Ağrı*, *Batman*, *Düzce*, *Gaziantep*, *Adıyaman*, *İzmir Kâtip Çelebi*, *Kafkas*, *Kocaeli*, *Şırnak*, *Tekirdağ*, *Yalova* olmak üzere 11 fakülte dergisinde din eğitimi konulu makaleye rastlanmamıştır. Bu fakülte dergilerinin çok yakın tarihlerde yayın hayatına başlamış olmaları bu sonuçtaki en büyük faktördür.

¹⁹ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 54.

5.4. Makalelerde Kullanılan Yöntemlerin Analizi

Araştırma kapsamında ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan makalelerin kullandıkları bilimsel araştırma yöntemleri de incelemeye tabi tutulmuştur. Toplam 604 makaleden çeviri olan 34'ü ve sadeleştirme (günümüz Türkçesine aktarım) olan 2'si bu kapsamın dışında tutulmuştur. Geri kalan 568 makalenin kullandıkları bilimsel araştırma yöntemleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespit yapılırken eğer belirtilmişse makalelerin içerisinde ifade edilen yöntem kabul edilmiş, belirtilmemişse makalenin yöntemi belirlenmeye çalışılmıştır.

Şekil 5. Makalelerde Kullanılan Yöntemler



Yukarıda verilen analiz grafiğine göre ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlan makalelerin 368'i yani %65'i literatür taraması yöntemine dayalı olarak yazılmıştır. Literatür taraması, ele alınan araştırma problemiyle ilgili olarak daha önceden yazılmış doğrudan veya dolaylı kaynakların taramasına dayalı bir yöntemdir.²⁰ Araştırmalarda nicel, nitel veya karma yöntemler kullanılsa bile bunlar içerisinde çoğunlukla literatür taramasına yer verilir. Burada yöntemini literatür taraması olarak ifade ettiğimiz makaleler, diğer yöntem türlerini kullanmayan makalelerdir. Makalelerin %23'ü nicel, %10'u nitel ve %2'si ise karma yöntemlerle problemlerini ele almışlardır. Nicel yöntemi kullanan makalelerinin toplamı 132 olup bunların 9'u deneysel, diğerleri tarama desenine göre gerçekleştirilmiş araştırmalardır. Nitel yöntemi kullanan makalelerin sayısı ise 54'dür. Bu sayının 10'u doküman analizi, 1 belgesel tarama, 1 film incelemesi, 1 gözlem, kalan 41'i ise görüşme yöntemine dayanmaktadır. Karma yöntem olan nicel ve nitel desenleri bir arada kullanan makalelerinin sayısı ise 14'dür. Bu verilere göre, ilahiyat fakültesi dergilerinde kaleme alınan makalelerin 2/3'si kuramsal(teorik) çerçevede ele alınırken 1/3'i ampirik (deneysel) çerçevede ele alınmıştır. Kaymakcan ve Ünsal'ın 1952-2003 yılları arasındaki araştırmalarında ise 192 telif makalenin 157'si kuramsal çalışma, 32'sinin ise ampirik olduğu sonucuna varılmıştır.²¹ Buna göre 2004 yılına kadar ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan makalelerin yaklaşık 1/5'nin ampirik olduğu görülürken, araştırmamızın verileri gösteriyor ki makale çalışmalarında kuramsal çalışmaların oranı azalmış, ampirik çalışmaların oranı yaklaşık 2/5'ye yükselmiştir.

²⁰ Büyüköztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 47.

²¹ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 56.

Din eğitimi alanında doktora ve yüksek lisans tezlerinde kullanılan yöntem durumuna baktığımızda da yine kuramsal ve literatür taraması türündeki çalışmaların en çok tercih edilen araştırma türü olduğu görülmektedir. Din eğitimi alanındaki lisansüstü tez çalışmalarını incelediği 2015 yılında gerçekleştirilen bir araştırmaya göre de en çok başvuru alan araştırma türü kuramsal olup, araştırmaların %62’sini oluşturmaktadır. Yorulmaz’ın din eğitimi alanındaki doktora çalışmalarını analize tabi tuttuğu çalışmasında ise literatür taramasının, doktora düzeyindeki çalışmalarda da araştırma türleri içinde en fazla başvuru alan olduğu bulunmuştur.²²

Din eğitimi alanında kuramsal ve literatür taraması gibi çalışmalar önemli olmakla birlikte, sosyal problemlerin ele alınmasında nicel, nitel ve karma gibi yöntemlere ağırlık verilmesi önem arz etmektedir.²³ Çünkü din eğitimi alanı, örgün, yaygın, informal gibi birçok farklı kategorideki din eğitimi ve öğretimi uygulamalarını konu edinen bir sosyal disiplindir.²⁴ Makale düzeyindeki din eğitimi araştırmalarında deneysel türde araştırmaların oranının son yıllarda artması olumlu bir gelişmedir. Bu gelişmenin olması, alandaki araştırmacıların uygulamaya dönük bilimsel araştırma süreçlerine gereken önemi verdiği ve bunu pratiğe yansıtmaya çalıştığı söylenebilir. Ancak buna rağmen verilere göre hem makale düzeyinde hem de lisansüstü tezler düzeyinde araştırmalarda kuramsal ve ampirik araştırma oranında dengesizliğin olduğu görülmektedir. Benzer bir sonucun ampirik yöntemlerin kendi içinde de olduğu ve yöntemlerin daha çok nicel desenlerde yoğunlaştığını görmekteyiz. Aynı şekilde araştırmalarda, nicel desen içerisinde büyük oranda tarama modelinin kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Nicel araştırmaların diğerlerine oranla fazla kullanılmasında, bilimsel anlayış üzerinde uzunca bir süredir hâkimiyetini sürdüren pozitivist paradigmanın, sosyal bilimlerde de sayısal verilere dayalı olan nicel yöntemi vazgeçilmez bir araştırma biçimi²⁵ olarak görmesinin önemli bir etkisi olduğu açıktır. Din eğitimi de bir sosyal bilim alanı olarak bundan etkilenmiştir. Pozitivist paradigma yerini yavaş yavaş yorumlayıcı yaklaşıma bırakmakta ve nitel çalışmaların sayısı giderek artmaktadır.²⁶ Nitel araştırmalar, sayısal veri kullanımı ve nesnellikten ziyade olayları kendi ortamında incelenmekte ve derinlemesine yorumlamaya çalışmaktadır. Böylece olay ve olgulara ait katı, kesin ve tek gerçeklik anlayışından uzaklaşmaktadır. Bu yaklaşım sosyal bilimlerin tabiatına daha uygun bir yaklaşımdır.²⁷ Din Eğitimi Bilimi de dini olay ve olguları incelemeye çalışan bir sosyal bilim alanı olarak nitel araştırmalara ağırlık vermelidir. Bundan sonraki süreçte Din Eğitimi Bilimi araştırmalarında hem kuramsal ve uygulamalı yöntemler arasında, hem de uygulamalı yöntemlerin kendi içinde bir dengenin kurulabileceği yöntem tercihlerinin yapılması önem arz etmektedir. Araştırmalarda problemlere daha güvenilir ve sağlıklı çözümler üretmede

²² Yorulmaz, “Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, 55.

²³ Yorulmaz, “Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, 56.

²⁴ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 7. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 68; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Akçağ Yayınları: 2005), 139.

²⁵ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), 26.

²⁶ Philipp Mayring, *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş, trc. Adnan Gümüş-Sezai Durgun* (Ankara: Bilge Su, 2011), 17.

²⁷ Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 30.

nicel yöntemleri de ihmal etmeden karma yöntemlere ağırlık verilmesi en isabetli metodolojik yaklaşım olacaktır.

Din Eğitimi Bilimi'nin bilimsel metodolojik perspektifinin gelişmesi adına, bu konularda yine makale ve tez düzeyinde çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleler *içerisinde Din Eğitiminde Bilimsel Araştırma* kategorisinde biri çeviri olmak üzere sadece dört makale bulunmaktadır. Yakın zamana ait bu konuyla ilgili ele alınmış bir makale çalışması da bulunmamaktadır. Bu konuda yeni ve güncel araştırmaların gerçekleştirilmesi, farklı ve yeni metodolojik yaklaşımların Din Eğitimi Bilimi açısından tartışılması, bu alanın bilimsel temellerine önemli katkılar sağlayacaktır.

5.5. Yazarların Akademik Alanlarına Göre Makalelerin Analizi

Tablo 2. Akademik Alanlara Göre Makalelerin Dağılımı

Anabilim Dalları	Makale Sayısı
Din Eğitimi	510
Din Psikolojisi	19
İslam Tarihi	13
Arap Dili ve Belagati	10
Din Sosyolojisi	8
Kur'an-ı Kerim	6
Hadis	6
Tefsir	5
Kelam	5
İslam Felsefesi	2
İslam Mezhepleri Tarihi	2
İslam Hukuku	1
Tasavvuf	1
Din Felsefesi	1
Dinler Tarihi	1
Türk-İslam Edebiyatı	1
İslam Sanatları	1
Dini Mûsikî	1
Felsefe	1
Sosyoloji	1
Hukuk	1
Edebiyat	1
Eğitim Bilimleri	1
Sosyal Hizmetler	1
Tespit Edilemeyen	5
Toplam	604

Yukarıdaki tabloda ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin, yazarların akademik çalışma alanlarına göre dağılımları verilmiştir. Buna göre din eğitimi branşı beklendiği üzere 510 makaleyle, tüm makalelerin %85'ini oluşturmaktadır. %15'i ise din

eğitimi dışında ilahiyat, felsefe, sosyoloji, edebiyat, eğitim bilimleri, sosyal hizmetler gibi toplam 23 branşın katkısının olduğu 89 makaleden oluşmaktadır. Kaymakcan ve Ünsal’ın 2004 yılında yayınlanan araştırmasına göre ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan 192 din eğitimi konulu makalenin %66’sı din eğitimi alanı akademisyenleri tarafından, %34’ü ise toplam 16 bilim dalına ait akademisyenler tarafından kaleme alınmıştır. Buna göre 2004 yılından bu yana, makalelerde din eğitimi akademisyenlerinin oranı artarken, diğer bilim dallarının hem oranında hem de çeşitliliğinde azalma gözükmektedir. Din eğitiminin bilimselleşme ve branşlaşma sürecinde diğer branşların verdiği katkının fazla olduğu görülmekle birlikte, bundan sonrada bu katkı devam etmiştir. Ancak alana ait akademisyen sayısının giderek artması sebebiyle çalışmaların çoğalması ve çeşitlenmesi, diğer branşların katkısındaki oranı azaltmıştır.

Kaymakcan ve Ünsal’ın araştırmasında olduğu gibi,²⁸ araştırmamızda da din eğitimi konulu makalelere din eğitimi alanından sonra en fazla katkısı yapan branşlar din psikolojisi ve İslam tarihidir. Bunları sırayla Arap dili ve belagati, din sosyolojisi, Kuran-ı Kerim, hadis, tefsir, kelam gibi branşlar takip etmektedir. Din psikolojisi, din eğitimi alanına makale düzeyinde en çok katkı sağlayan disiplindir. Din eğitimi ve din psikolojisi hem konu alanları hem de kullanılan araştırma yöntemleri itibariyle birbirine yakın iki disiplindir. Din psikolojisi dinin inanç boyutunu objektif bir çerçevede incelemeye çalışırken,²⁹ din eğitimi dinin davranış oluşturma ve geliştirme süreçleriyle ilgilenmektedir.³⁰ Buna göre her ikisi de insana ait dini gerçekliklerin birbirinden ayrılmayan iki boyutunu incelemektedir. Bu yüzden her iki disiplin birbirlerinin verilerinden istifade etmek durumundadır.³¹ Din psikolojisi alanı akademisyenlerinin din eğitimi konuları kapsamında kaleme aldığı makalelerin kişilik, değerler, çocukluk-ergenlik dönemi, cinsiyet vs. gibi pek çok ortak konuda olduğu görülmektedir. Din eğitimi alanına makale düzeyinde katkı yapan bir diğer branş ise İslam tarihidir. Din eğitimi tarihi, İslam tarihindeki eğitimle ilgili gelişmeleri, eğitim kurumlarını ve kurumsallaşma süreçlerini kendine konu edinen din eğitimi biliminin bir alt disiplindir.³² Bu sebeple zaman zaman İslam tarihi verilerinden istifade eder. Nitekim İslam tarihi branşının medrese öncesi, medreseler dönemi, Osmanlı dönemi, Cumhuriyet dönemi gibi konularda din eğitimi alanına katkı sunduğu görülmektedir.

Yazarlarının akademik çalışma alanlarına göre makalelerin dağılımına baktığımızda, din eğitimi biliminin *interdisipliner*³³ yönünün geniş olduğu ortaya çıkar. Öyle ki ilahiyat içindeki hemen her disipline din eğitimi alanına makale düzeyinde katkı olduğu burada gözükmektedir.

²⁸ Kaymakcan - Ünsal, “İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme”, 57.

²⁹ Faruk Karaca, *Din Psikolojisine Giriş* (Erzurum: ATA-AÖF Yayınları, 2011), 32; Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100’ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 16.

³⁰ Muhammed Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 87.

³¹ Jesse H. Ziegler, “Din Psikolojisi ve Din Eğitimi”, trc. Hüseyin Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 7/1 (2003): 418.

³² Süleyman Akyürek, “Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz”, *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildirileri (Konya, 8-9 Mayıs 2009)*, haz. Mustafa Tavukcuoğlu - Muhiddin Okumuşlar (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), 106.

³³ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 59; Muhittin Okumuşlar - M. Fatih Genç, “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği”, *Din Eğitimi*, haz. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 76; Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, 34.

Din eğitimi bir ilahiyat disiplini. Diğer ilahiyat disiplinleriyle bölünmez bütünü bir parçası³⁴ olarak da sıkı organik bir ilişkisi mevcuttur. Bilgin'in de ifade ettiği gibi, ilahiyat bilimlerinden gelecek açıklayıcı yorumlar ve prensip kararları olmadan din eğitimi ve öğretimi sağlıklı ve etkili olmayacaktır.³⁵ Ayrıca tablo göstermektedir ki, din eğitiminin ilişkisi sadece ilahiyat disiplinleriyle sınırlı değil eğitim bilimleri, felsefe, sosyoloji, hukuk, sosyal hizmetler, edebiyat gibi sosyal disiplinlerle de bağlantısı mevcuttur. Diğer disiplinlerle iletişim halinde olması sosyal bir bilim olmasının gereğidir. Din eğitimi gerçekliğini ele alırken problemleri geniş bir perspektifte incelemek ve bu alanların verilerinden istifade etmek, problemlere çözümler sunmayı kolaylaştırır.

5.6. Yazar Sayıları ve Yabancı Dilde Yayın Durumlarına Göre Makalelerin Analizi

ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makaleleri yazar sayısı bakımından analiz ettiğimizde, toplam 604 makaleden sadece 43'ünün birden çok araştırmacı tarafından ortak çalışmayla gerçekleştirildiği görülmektedir. Ortak yazarlı makalelerin 6 tanesi (%1) üç araştırmacı tarafından kaleme alınırken, diğer 37'si (%6) ise iki yazar tarafından kaleme alınmıştır. Kaymakcan ve Ünsal'ın 2004 yılı çalışmasına baktığımızda ise birden fazla yazarlı makale sayısı yalnızca ikidir.³⁶ Aslında birden fazla yazarlı makalelerin yayınlanma tarihleri de gözden geçirildiğinde, 3/4 oranındaki önemli bir kısmının 2010-2018 yılları arasında yayınlandıkları ortaya çıkmaktadır. Bu iki farklı araştırma sonucu göstermektedir ki, din eğitimi alanında uzunca bir süre makale düzeyinde ortak araştırma ve çalışma yapma kültürü oluşmamış ancak son yıllarda bu konuda gelişmeler başlamıştır. Muhtemelen bu sonuç ilahiyat alanındaki tüm araştırma alanları için böyledir. (Bunun tespiti için başka araştırmalara ihtiyaç vardır.) Alanda tek yazarlı çalışmaların tercihi sonucunun ortaya çıkmasında, makalelerdeki araştırmacı sayısı arttıkça araştırmalardaki niteliğin azaldığı gibi bir ön yargının olması muhtemeldir. Bu yaklaşımın gerçekliği olmayıp başta eğitim bilimleri, fen bilimleri ve tıp bilimleri gibi alanlar ortak araştırma yapabilme kültürünün daha gelişmiş olduğu alanlardır.

Burada dikkat çeken bir diğer husus ise birden fazla yazarlı 43 makalenin 8'inin kuramsal olarak ele alınmış olması diğer 35'inin ise amprik yöntemleri kullanmış olmasıdır. Birden fazla yazarlı makalelerin konularının başında; 11 makaleyle ilahiyat fakülteleri, 7 makaleyle ölçek geliştirme, 4 makaleyle Kur'an kursları, 3 makaleyle DKAB öğretmenleri konuları gelmektedir. Bu sonuçlara göre amprik yöntemlerle gerçekleştirilen makalelerde araştırmacılar ortak çalışmaya daha fazla başvururken, kuramsal düzeydeki makalelerde ortak çalışma daha az tercih edilmektedir. Başka bir ifadeyle birden fazla araştırmacı tarafından ele alınan makalelerde amprik yöntemin ağırlıklı olarak kullanıldığını ifade edebilmekteyiz.

ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan makalelerin yabancı dilde yayınlanma durumlarına baktığımızda ise, çeviri ve sadeleştirme olan makaleler dışarda bırakıldığında toplam

³⁴ Nurullah Altaş - İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, haz. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 70.

³⁵ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayınları, 1998), 3.

³⁶ Kaymakcan - Ünsal, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", 55.

566 makaleden sadece 12’si yabancı dilde yayınlanmıştır. Bu oran yaklaşık %2’ye tekabül etmektedir. 12 makalenin 7’si Almanca, 4’ü İngilizce ve biri de Arapça olarak yayınlanmıştır. Dergilerde temel yayın dili Türkçe olmakla birlikte, yabancı dilde yayın oranı %2’lerde gözükmektedir. Oranın bu şekilde çıkmasında mevcut dergilerin ulusal düzeyde yayın yapmaları, uluslararası niteliğe sahip olmayışları da bir sebep olarak ifade edilebilir.

Yabancı dilde yazma bir zorunluluk gerektirmemesine rağmen, bir bilimsel disiplin için gerekli hususlardan birisi de ele aldığı konu ve problemleri dünyayla entegre biçimde bir çok farklı dilde tartışabilecek potansiyele sahip olmasıdır. Bu sonuç aynı zamanda gerek din eğitimi alanı, gerek ilahiyat, gerekse bütün yükseköğretimde akademisyenlerin yabancı dilde yazma problemini de ortaya koyan bir veri olarak kabul edilebilir. Bu probleme özel ve genel olarak işaret eden birçok araştırma ve rapor bulunmaktadır. Bu araştırmalara göre akademisyenler yabancı dilde yazabilmeyi önemli bir problem olarak görmektedirler.³⁷ YÖK’ün *Türkiye’nin Yükseköğretim Stratejisi* adlı raporunda da bu problem ortaya konulmuş ve Türkiye’de akademisyenlerin %60’a yakınının yabancı dil sorunu yaşadığını ifade edilmiştir.³⁸ O halde bu sorunun aşılması için yabancı dilde yazmaya önem vermek ve bu konudaki becerilerin hem bireysel çabalarla hem de kurumsal bir takım desteklerle geliştirilmesi gerekmektedir.

SONUÇ

Türkiye’de 1925’de *Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* ile başlayan fakülte dergisi yayınları, ilahiyatların niceliksel artışına uygun olarak bugün itibarıyla sayıları 56’ya ulaşmıştır. Bu süreçte fakülte dergilerinde ilahiyat branşlarının hemen hepsine ait binlerce makale yayınlanmıştır. Dergilerde yayınlanan makalelerin daha nitelikli olması adına 2001 yılından itibaren makale yayınlarına hakem süreçleri de dâhil edilmiştir.

1925-2017 yılları arasında ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu yaklaşık 604 makale tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre Din Eğitimi Anabilim Dalı’nın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde akademik kürsü olarak kurulduğu yıl olan 1980’e kadar yayınlanan makalelerin önemli bir kısmı farklı branştaki akademisyenlerin katkısına dayalıdır. 1995 yılına kadar makale yayın ortalamalarında artış olsa da, asıl artış yeni ilahiyat fakültelerinin kurulması ve yeni dergilerin yayın hayatına geçmesiyle birlikte bundan sonraki dönemde olmuştur. 1996’dan 2017 yılı sonuna kadar yılda ortalama 24 adet din eğitimi konulu makale yayınlandığını görmekteyiz. Son beş yıldaki yayın ortalamalarının 37’ye kadar ulaşmıştır.

Fakülte dergileri nitelikli akademik üretim için gerekli platformlardan biridir. İlahiyat fakültelerindeki sayı artışının dergilere, dergilerdeki sayıca artışında din eğitimi konulu makalelere doğrudan yansıdığı görülmektedir. Din Eğitimi Bilimi kapsamına yeni bir takım problem alanlarının dâhil olması, son yıllarda alandaki akademisyen sayısındaki hızlı artış, YÖK’ün ve

³⁷ Mehmet Tok - Nuray Gönülal, “Akademik Yazma Sürecine İlişkin Bir İhtiyaç Analizi”, *Uluslararası Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Dergisi* 1 (Mart 2016): 155, Ayrıca bkz. Handan Köksal, “Trakya Üniversitesi Öğretim Üyelerinin Yabancı Dil Seviyeleri İle Yabancı Dil Kullanım Amaçları Arasındaki İlişki”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (Haziran 2016): 101-115; Şenel Poyrcxt567azlı - Ali E. Şahin, “Uluslararası Dergiler İçin İngilizce Makale Yazma ve Yayımlama Sürecine İlişkin Temel Öneriler”, *Eğitim ve Bilim* 34/151 (2009): 117-131.

³⁸ YÖK, *Türkiye’nin Yükseköğretim Stratejisi* (Ankara: YÖK Yayınları, 2007), 96.

fakültelerin akademik unvan yeterliklerinde aradığı kriterlerde oluşturduğu yenilikler dikkate alındığında, bundan sonraki süreçte fakülte dergilerindeki din eğitimi konulu makalelerin sayısında da artışa neden olacağı açıktır.

Araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlardan biri de ilahiyat fakültesi dergilerinde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin konu kapsamı itibariyle oldukça geniş bir ağa ulaşmış olmasıdır. Örgün, yaygın ve informal din eğitimi, din eğitimi tarihi, din eğitiminin temelleri, ahlak ve değerler eğitimi, dînî eğitim, ülkelerde din eğitimi, gelişim ve din eğitimi, kişi araştırmaları olmak üzere toplam 10 ana konu ve 121 alt konuda makale neşredilmiştir. Bu sayılar sadece ilahiyat fakültesi dergilerine baktığımızda bile Türkiye’de Din Eğitimi Bilimi’nin hızlı gelişim gösterdiğini ve bir çok yeni ve spesifik problemi makale düzeyinde tartıştığını ortaya koymaktadır.

Makalelerde kullanılan yöntemlerle ilgili sonuçlar gösteriyor ki din eğitimi konulu makalelerin 2/3 si literatür incelemesine dayalı kuramsal araştırmalardan oluşmaktadır. Kalan kısmını oluşturan amprik araştırmaların da büyük çoğunluğu nicel araştırmalara dayanmaktadır. Süreçte nitel ve karma araştırmaların sayısı artmış olsa da makalelerin geneli düşünüldüğünde araştırma yöntemleri arasında bir dengenin henüz oluşmadığı görülmektedir.

Din eğitimi konulu makalelere din eğitimi alanı dışında ilahiyat alanlarından 17, ilahiyat dışındaki alanlardan 6 bilimsel disipline ait akademisyenlerin katkı sağladığı görülmektedir. İlahiyat alanları içerisinde ele aldığı konu ve problemler itibariyle din eğitimine en yakın sayılabilecek alan olan din psikolojisinin en çok katkısı verdiği görülmektedir. Bu sonuç göstermektedir ki, Din Eğitimi Bilimi ilahiyat disiplinleri arasında merkezi bir konuma sahip olarak diğer bütün ilahiyat disiplinleriyle ilgi halindedir. Ayrıca interdisipliner olma özelliğinin karşılığı olarak sadece ilahiyat disiplinleri değil eğitim bilimlerinden felsefeye, sosyolojiden hukuka varıncaya kadar birçok disiplinle irtibat halinde olan Din Eğitimi Bilimi, problemlerini çok geniş perspektiften ele alabildiğini ve diğer disiplinlerle işbirliğine açık olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırmanın ulaştığı sonuçlara göre din eğitimi branşında ortak makale yazma ve araştırma yapabilme kültürü gelişme gayretinde olsa bile yeterli düzeyde değildir. Varolan ortak çalışmaların daha çok amprik araştırmalarda gerçekleştiği görülmektedir. Ortak çalışmaların alanda daha nitelikli araştırma ve makale üretimine katkı sağlayacağı açıktır. Ayrıca araştırma ortaya koymuştur ki yabancı dilde makale üretimi oldukça yetersiz düzeydedir. Bu iki problemin sadece din eğitimi alanına has olmadığı, ilahiyat disiplinlerinin bütününe ilgilendiren bir husus olduğunu da belirtmek gerekir. Özellikle yabancı dilde makale üretimi Türkiye’deki bütün akademik alanlar için bir sorun teşkil ettiği ortadadır. Bu konuda bireysel ve kurumsal çaba ve gelişmelerin olması kaçınılmazdır. Alandaki problemleri akademik makale düzeyinde yabancı dillerde tartışabilmek ve bu yolla dünyadaki gelişmeleri değerlendirebilmek Din Eğitimi Bilimi’ni daha güçlü bir noktaya taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman. “Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz”. *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildirileri (Konya, 8-9 Mayıs 2009)*. Haz. Mustafa Tavukçuoğlu - Muhiddin Okumuşlar. 95-113. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.
- Altaş, Nurullah – Arıcı, İsmail. “Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci”. *Din Eğitimi*. Haz. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 48-79. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Ankara Üniversitesi Dergiler Veritabanı. “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi”. Erişim: 14 Mayıs 2018. <http://dergiler.ankara.edu.tr/detail.php?id=37>
- Aşıkoğlu, Nevzat. “Din Eğitimi Bilimi’nin Türkiye’de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi”. *Diyanet İlmî Dergi* 30/3 (1994): 85-92.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayınları, 1998.
- Büyükköztürk, Şener - Çakmak, Ebru - Akgün, Özcan - Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 23. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.
- Erkuş, Adnan. *Davranış Bilimleri İçin Bilimsel Araştırma*. 3.Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Gündüz, Turgay. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 543-558.
- İslamcı Dergiler Projesi. “Dârü’l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuâsı”. Erişim: 10.8.2018. <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/10/darulfunun-ilahiyat-fakultesi-mecmuasi>
- Kayadibi, Fahri - Başkurt, İrfan - Furat, Ayşe Zişan. *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü (1923-2007)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayınları, 2008.
- Kaymakcan, Recep – Ünsal, Bilal. “İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004): 51-76.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisine Giriş*. Erzurum: ATA-AÖF Yayınları, 2011.
- Kızılabdullah, Yıldız. “İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1(2009): 305-314.
- Kızılgöç, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100’ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Köksal, Handan. “Trakya Üniversitesi Öğretim Üyelerinin Yabancı Dil Seviyeleri İle Yabancı Dil Kullanım Amaçları Arasındaki İlişki”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (Haziran 2016): 101-115.
- Mayring, Philipp. *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. Trc. Adnan Gümüş - Sezai Durgun Ankara: Bilge Su, 2011.
- Okumuşlar, Muhittin - Genç, M. Fatih. “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği”. *Din Eğitimi*. Haz. Recai Doğan - Remziye Ege. 53-79. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öcal, Mustafa. “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 399-430.
- Poyrazlı, Şenel - Şahin, Ali E. “Uluslararası Dergiler İçin İngilizce Makale Yazma ve Yayımlama Sürecine İlişkin Temel Öneriler”. *Eğitim ve Bilim* 34/151 (2009): 117-131.
- Tosun, Cemal. “Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye’de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009): 293-303.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. 7.Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Tok, Mehmet - Gönülal, Nuray. “Akademik Yazma Sürecine İlişkin Bir İhtiyaç Analizi”. *Uluslararası Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Dergisi* 1 (Mart 2016): 142-161.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 8. Baskı. Ankara: Seçkin Yayınları, 2011.
- Yıldız, Alim - Koçyiğit, Tahsin. *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yorulmaz, Bilal. “Türkiye’de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”. *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 12/46 (Temmuz 2016): 41-62.

YÖK. *Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi*. Ankara: YÖK Yayınları, 2007.

YÖK. "Yükseköğretim Bilgi ve Yönetim Sistemi". Erişim: 22 Mayıs 2018, <https://istatistik.yok.gov.tr>

Ziegler, Jesse H. "Din Psikolojisi ve Din Eğitimi". Trc. Hüseyin Yılmaz. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003): 417-429.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (3): 1563-1578

Religion as Maintenance of National Consciousness: Islam in Soviet Azerbaijan

Milli Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam

Behram Hasanov

Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Assistant Professor., Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Zonguldak, Turkey

bahram.hasanov@beun.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0717-173X

Makale Bilgisi / Article Information

Article Types / Makale Türü: Araştırma Makalesi / Research Article

Received / Geliş Tarihi: 05 Ağustos/August 2018

Accepted / Kabul Tarihi : 08 Kasım/November 2018

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayı:** 1563-1578

Cite as / Atıf: Hasanov, Behram. "Religion as Maintenance of National Consciousness: Islam in Soviet Azerbaijan [Milli Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1563-1578. <https://doi.org/10.18505/cuid.451102>

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

www.dergipark.gov.tr/cuid

Religion as Maintenance of National Consciousness: Islam in Soviet Azerbaijan

Abstract: National consciousness emerged among the intelligentsia in Azerbaijan, at the end of the 19th century and the beginning of the XXth century. However, along with Soviet period this process was interrupted and could not spread among the community completely and therefore the “Muslim Identity” continued to survive like a fundamental identity connection for the Azeri society. Along with purge of the intelligentsia and abolition of nationalist symbols and the slogans that they used, Turkish nationalism disappeared as an ideology in Azerbaijan. Politico-ideological nationalism and its slogans were deprived of the chance of keeping the national consciousness alive. In this paper, I will argue that the main factor which sustained national consciousness in Soviet Azerbaijan was Islam and Muslim identity. Despite the fact that the communist regime succeeded in minimizing Islamic intellectual and ideological dimensions, it could not erode its elements that had become a cultural norm and life-style. To be a Muslim in Soviet Azerbaijan was perceived as to be a member of Azeri society and as a devotion to life-style of this society. As a matter of fact, the life-style to which the definition of “Muslim” refers to, was a main factor whereby Azeri society could distinguish itself from the surrounding – Russian, Armenian and Georgian – societies. In this sense, Islam, which refers to common lifestyle and cultural norms, had kept the national consciousness alive by firming the sameness sense of society in Soviet Azerbaijan.

Summary: This study focuses on the role of Islamic identity and Islamic lifestyle in maintaining national consciousness during the Soviet era. The main claim of the study is that Muslim identity and Islamic life style are effective in maintaining national consciousness. In order to prove the accuracy of this claim, analyses of political, social, demographic and cultural issues in a certain historical period are carried out. In this context, the occupation of Russia, the process of nationalization since the second quarter of the XIXth century and the subsequent Sovietization process are discussed in the context of Muslim identity and Islamic lifestyle. This period was discussed and commented on in the light of statistical sources, intelligence reports, propaganda books and academic research on the period.

When the present Azerbaijan region, which was under the influence of Iran politically and culturally until the XIXth century, was occupied by the Russian Empire, the people of the region came under the rule of the Christian rulers for the first time. The Muslim people in Azerbaijan found themselves surrounded by Christian communities for the first time after the Tsarist administration made Armenian and Russian populations migrate to the region to empower its existence. The Azerbaijani society, which was always a part of the Muslim society, had to redefine its own identity in the midst of Christian communities including Russians, Armenians and Georgians. The Tsar administration’s providing a number of privileges both legally and in practice to the Armenians and the Russians, who were brought to Azerbaijan, caused the Azerbaijani Turks to feel themselves under social, cultural, economic and political pressure of Christians. It has been observed that this pressure and favoritism were more intensely felt in the conflicts that broke out between Azerbaijani Turks and Armenians in the years of 1905 and 1918. All these experiences have allowed Azerbaijani Turks to embrace their identity, namely their Muslim identity, towards non-Muslim communities around them.

At the beginning of the twentieth century, the intelligentsia and the bourgeoisie, who not only put efforts to promote the national consciousness of the people to ensure social development but also embraced the Muslim identity, had formed. This process resulted in the establishment of the Republic in Azerbaijan in 1918 with the flag that brought together blue, red and green colors symbolizing the turkization, modernization and Islamization. However, the republic was able to survive for only 23 months, and in 1920, after the Soviet invasion, the nationalist ideology, its ideologists and symbols were completely liquidated and Soviet policies were intensively implemented. Even though nationalism had disappeared in the ideological level during the Soviet era, a number of equipment common to nation-state, which provided homogenization of the people, was provided. A national state apparatus, national borders, national history, and national education system were created, even if they were in the Soviet version. As a result, a nation was formed that shared the same language, the same history consciousness and the same boundaries but lacked a national ideology. A cultural nationalism based on culture and lifestyle developed in Soviet Azerbaijan, where ideological nationalism was a perilous venture. Cultural nationalism has evolved in Soviet Azerbaijan as an attitude defending the people's language, history, and especially the way of life. All of these, namely, cultural characteristics and lifestyle, were the main characteristics of the Azerbaijani society, distinguishing itself from environmental societies- from Russians, Armenians and Georgians. In this sense, to be nationalist and patriotic in the Soviet Azerbaijan meant to embrace the culture and lifestyle of Azerbaijani society. Therefore, cultural nationalism played an important role in maintaining the ethnic borders with the surrounding peoples and keeping the national consciousness alive.

The point that should be emphasized in terms of our research subject is that a significant part of life style and culture in Azerbaijani society is closely related to Islam and Islamic traditions. Although Sovietization policies were largely successful in eliminating the intellectual and ideological dimension of Islam, its cultural norms and elements, which became lifestyles, continued their existence strongly. The failure of the Soviet regime was that they could not offer an alternative culture and lifestyle to the Muslim societies they ruled. Even though, in the Soviet era, the concrete symbols of Islam such as mosques and headscarves etc. were destroyed, the elements that appeared in interpersonal relations, social structure and family relations continued to exist. All these were important cultural elements of the Azerbaijani society to distinguish itself from the ethnic identities surrounding it, from the Russians, Armenians and Georgians, and to maintain its national identity. Life cycle rituals such as *kebin* (Islamic marriage), circumcision, funeral and mourning ceremonies were perceived as very important indicators of being an Azeri. In many of the research carried out by the Soviet atheist ideologues and intelligence reports, it was stated that the people, including the communist party executives, continued their life-cycle rituals as they were national customs. Even the atheists were performing these rituals with the concern that they would be accused of opposing national customs and would be excluded from the society if they did not comply with the life-cycle rituals.

Just because *kebin* was only allowed for Muslim couples and marriages without religious ceremony were not welcomed in the society, the rates of marriage with the Russians, Armenians and Georgians were very low. Circumcision of a male child was perceived as making him a member of the Azeri community and as a means of providing a feature that distinguished him from the

members of other societies. The burial of a deceased person according to Islamic methods was a sign that the funeral belonged to an Azeri, not to a Russian, Armenian or Georgian. Hence, setting boundaries with the surrounding ethnic groups, the life-cycle rituals from the Islamic culture also kept national and ethnic consciousness alive. Thus, the Islamic culture and lifestyle became one of the most important antidote of the Soviet Regime's *Homo Sovieticus* project, which aimed to create a new type of human and society beyond the national and ethnic identities.

Keywords: Sociology of Religion, Soviet Azerbaijan, Islam, Nationalism, Identity

Milli Bilincin İdame Ettiricisi Olarak Din: Sovyet Azerbaycan'ında İslam

Öz: XIX. Yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan'da entelijansiya arasında milli bilinç ortaya çıkmış olsa da Sovyet dönemiyle birlikte bu süreç kesintiye uğramış ve toplumsal tabana yayılamamıştır. Sonuç olarak, var olan "Müslüman Kimliği", Azeri toplumu için temel bir kimlik bağı olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Entelijansiyanın tasfiyesi ile birlikte, kullandıkları sloganlar ve milliyetçi semboller de ortadan kalkmış, Türk milliyetçiliği Azerbaycan'da bir ideoloji olarak varlığını koruyamamıştır. Sonuç itibariyle, politik-ideolojik milliyetçilik ve onun sloganları, milli bilinci canlı tutma imkanından yoksun bırakılmıştır. Bu makalede, Sovyet Azerbaycan'ında milli bilinci besleyen temel faktörün İslâm ve Müslüman kimliği olduğu savunulmaktadır. Komünist rejim İslâm'ın entelektüel ve ideolojik boyutlarını en aza indirmeyi başarmasına rağmen, kültürel norm ve yaşam tarzı haline gelen unsurlarını aşındırma konusunda başarısız kalmaktaydı. Sovyet Azerbaycan'ında Müslüman olmak Azeri toplumunun bir üyesi olmak ve söz konusu toplumun yaşam tarzına bağlılık olarak algılanmaktaydı. Nitekim, Azerbaycan'da "Müslüman" tanımının göndermede bulunduğu yaşam tarzı Azeri toplumunu çevredeki -Ruslar, Ermeniler ve Gürcüler- toplumlardan ayıran temel faktör olmuştur. Bu anlamda, ortak yaşam tarzına ve kültürel normlara atıfta bulunan İslam, Sovyet döneminde Azeri toplumunun özdeşlik duygusunu pekiştirerek milli bilinci canlı tutmuştur.

Özet: Bu çalışma Sovyet döneminde Azerbaycan'da İslam kimliğinin ve İslamî yaşam tarzının milli bilincin sürdürülmesindeki rolü üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmanın temel iddiası milli bilincin varlığını sürdürmesinde Müslüman kimliğinin ve İslami yaşam tarzının etkili olduğudur. Bu iddianın doğruluğunun kanıtlanması için belli tarihsel dönemde gerçekleşen, siyasi, toplumsal, demografik ve kültürel konularla ilgili analizler yapılmaktadır. Bu bağlamda XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Rusya'nın işgali, milletleşme süreci ve arkasından yaşanan sovyetleştirme süreci Müslüman kimliği ve İslamî yaşam tarzı bağlamında ele alınmaktadır. Söz konusu dönem istatistiki kaynaklar, istihbarat raporları, propaganda kitapları, ve dönem üzerine yapılan akademik araştırmalar ışığında ele alınmış ve üzerine yorumlar yapılmıştır.

XIX. Yüzyıla kadar siyasi ve kültürel açıdan İran'ın etkisi altında bulunan şimdiki Azerbaycan bölgesi Rusya İmparatorluğu tarafından işgal edilince bölge halkı ilk kez Hıristiyan yöneticilerin yönetimi altına girmiş oldu. Bölgedeki dayanaklarını güçlendirmek için Çar yönetiminin bölgeye yoğun bir şekilde Ermeni ve Rus nüfusu göç ettirmesi sonrasında ise Azerbaycan'daki Müslüman halk kendini ilk kez Hıristiyan topluluklarla çevrelenmiş olarak buldu. Hep kendisi gibi Müslüman olan toplumun bir parçası olan Azerbaycan toplumu Ruslardan, Ermenilerden ve Gürcülerden oluşan Hıristiyan toplulukların ortasında kendi kimliğini yeniden tanımlamak durumunda kaldı.

Çar yönetiminin Azerbaycan'a göç ettirilen Ermeni ve Ruslar'a hem yasal olarak hem de uygulamalarda bir dizi ayrıcalıklar tanınması Azerbaycan Türklerinin kendilerini toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi açıdan Hıristiyan baskısı altında hiss etmelerine neden olmuştur. Söz konusu baskı ve kayırmanın 1905 ve 1918 yıllarında Azerbaycan Türkleri ile Ermeniler arasında patlak veren çatışmalarda daha yoğun bir şekilde hiss edildiği görülmektedir. Yaşadığı tecrübeler Azerbaycan Türklerini dışlanma nedeni olan kimliklerini, yani Müslüman kimliğini, çevresinde bulunan gayri-muslim topluluklara karşı sahiplenmelerini sağlamıştır. XX. Yüzyılın başında toplumsal gelişimi sağlamak üzere halkın milli bilincini geliştirmeye yönelik faaliyetlerde bulunan, aynı zamanda Müslüman kimliğini de sahiplenen entelejensiya ve burjuvazi kesimi oluşmuştu. Bu süreç 1918 senesinde Azerbaycan'da, türkleşmeyi, çağdaşlaşmayı ve İslamlaşmayı simgeleyen mavi, kırmızı ve yeşil renkleri biraraya getiren bayrağı bulunan Cumhuriyetin kurulması ile sonuçlandı. Fakat cumhuriyet varlığını sadece 23 ay sürdürebildi ve 1920 yılında gerçekleşen sovyet işgali ile birlikte Azerbaycan'da milliyetçi ideoloji, onun ideologları ve sembolleri tamamen tasfiye edilerek yoğun bir şekilde sovyetleştirme politikaları uygulanmaya başladı.

Sovyet döneminde milliyetçilik ideolojik düzlemde ortadan kalkmış olsa bile, halkın homojenleşmesini sağlayan, ulus devlete mahsus bir dizi donanımlar sağlandı. Sovyet versiyonunda olsa bile, milli bir devlet aygıtı, milli sınırlar, milli tarih, milli eğitim sistemi oluşturuldu. Neticede aynı dili, aynı tarih bilincini, aynı sınırları paylaşan fakat milli bir ideolojiden yoksun olan bir millet meydana geldi. İdeolojik milliyetçiliğin tehlikeli bir girişim (perilous venture) olduğu Sovyet Azerbaycanı'nda kültüre ve yaşam tarzına dayanan kültürel bir milliyetçilik gelişti. Kültürel milliyetçilik halkın dilini, tarihini ama özellikle de yaşam tarzını savunan bir tutum olarak Sovyet Azerbaycan'ında gelişme gösterdi. Bütün bunlar, yani kültürel özellikler ve yaşam tarzı Azerbaycan toplumunu kendini çevre toplumlarından –Ruslardan, Ermenilerden ve Gürcülerden– ayırdığı başlıca niteliklerdi. Bu bağlamda Sovyet Azerbaycan'ında milliyetçi ve vatansever olmak Azerbaycan toplumunun kültürüne ve yaşam tarzına sahip çıkmak anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla kültürel milliyetçilik çevredeki halklarla etnik sınırları sürdürme ve milli bilinci canlı tutma açısından önemli bir role sahipti.

Burada araştırma konumuz açısından üzerinde durulması gereken nokta Azerbaycan toplumunda yaşam tarzının ve kültürün önemli bir kısmının İslam ve İslamî gelenek görenekle yakından ilişkili olduğudur. Sovyetleştirme politikaları İslam'ın entelektüel ve ideolojik boyutunu ortadan kaldırma konusunda büyük ölçüde başarılı olduysa da İslam'ın kültürel normları ve yaşam tarzı haline gelen öğeleri kendi varlığını güçlü bir şekilde sürdürmekteydi. Sovyet rejiminin başarısız olduğu nokta, yönettikleri Müslüman toplumlara alternatif bir kültür ve yaşam tarsi sunamamaları idi. Sovyet döneminde İslam'ın cami, başörtüsü vb. somut sembolleri yok edilse de kişiler arası ilişkilerde, sosyal yapıda ve aile ilişkilerinde tezahür eden öğeleri varlığını sürdürmeye devam etmekteydi. Bütün bunlar Azerbaycan toplumunun kendini çevresindeki etnik kimliklerden Ruslardan, Ermenilerden ve Gürcülerden ayırt ettiği, dolayısıyla da milli kimliğinin sınırlarını muhafaza ettiği önemli kültür öğeleri idi.

Kebin olarak bilinen dinî nikah, sünnet, cenaze ve yas merasimleri gibi yaşam döngüsü ritüelleri Azeri olmanın çok önemli göstergeleri olarak algılanmıştır. Sovyet ateist ideologlarının yaptıkları birçok araştırmalarda ve istihbarat raporlarında komünist partisi yöneticileri de dahil olmak üzere halkın söz konusu yaşam döngüsü ritüellerini milli gelenek görenek olduğu gerekçesiyle

sürdürdükleri belirtilmekteydi. Ateistler bile, bahsedilen yaşam döngüsü ritüellerine uymadıkları taktirde milli geleneklere karşı gelmekle suçlanacakları ve toplumdan dışlanacakları endişesiyle ritüelleri yerine getirmekteydiler.

Kebin sadece Müslüman çiftler arasında kıyıldığından ve dini nikahsız yapılan evlilikler toplumda hoş karşılanmadığından Ruslar, Ermeniler ve Gürcülerle evlilik yapma oranları oldukça düşük kalmaktaydı. Erkek çocuğa sünnet yaptırmak o çocuğu Azeri toplumunun bir üyesi yapmak olarak algılandığından çocuğa sünnet yaptırmak onu diğer toplumların üyelerinden ayıran bir özelliğe kavuşturmak anlamına gelmekteydi. Ölen bir kişinin İslamî üsullere göre gömülmesi o cenazenin bir Rusa, Ermeniyeye veya Gürcüye değil, bir Azeriyeye ait olduğunun göstergesi olmaktadır. Dolayısıyla İslamî kültürden kaynaklanan yaşam döngüsü ritüelleri aynı zamanda çevredeki etnik gruplarla sınırları belirlemekte, dolayısıyla milli ve etnik bilinci canlı tutmaktaydı. Böylece İslamî kültür ve yaşam tarzı Sovyet rejiminin milli ve etnik kimliklerin ötesinde yeni bir insan ve toplum tipi oluşturmayı amaçlayan *Homo Sovieticus* projesinin de en önemli panzehirlerinden biri olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sovyet Azerbaycan'ı, İslam, Milliyetçilik, Kimlik

INTRODUCTION

It is a well-known fact that Soviet regime was on bad terms with Islam and nationalism. However, after the collapse of the Soviet Union it was observed that both the feeling of being Muslim and national consciousness managed to survive and they were still alive. This fact was interpreted by a number of foreign researchers as an expression of the *taqiyya* doctrine (the act of precautionary dissimulation) of *Shi'i* Islam.¹ But for the reason that it excludes *Sunni Muslims* who constitute about 40 percent of Azerbaijani population, this interpretation cannot be accepted as appropriate. As a matter of fact there is not any data that proves less faithfulness of *Sunni Muslims* to the lifestyle which arises from Islamic tradition in Azerbaijan. Moreover the *taqiyya* is not characteristic even of the *Shi'i* population of Azerbaijan and it is difficult to observe any cultural peculiarity that results from the *taqiyya* doctrine and differentiate them from *Sunnis*. As a matter of fact, since the conversion to *Shi'ism*, Azerbaijani *Shi'i Muslims* lived under the Iranian *Shi'i* administration, and therefore the doctrine of *taqiyya* did not strike roots as a cultural peculiarity among *Shi'i* population who did not need to resort to *taqiyya*.

Survival of both the feeling of being Muslim and national consciousness depended on the mutual relations between them and the appropriate explanation of these relations requires studying of the nationalization process in Soviet Azerbaijan and understanding of how, in the Soviet period, Azeri society connected its national identity and Islamic life style with one another. However, since a comprehensive study of these relations requires more extensive research, this paper focuses only on the role of Muslim identity and Islamic life style in the survival of national con-

¹ Tadeusz Swietochowski, "Azerbaijan: The Hidden Faces of Islam", *World Policy Journal* 19/3 (2001): 72; Chantal Lemercier-Quelquejay, "Islam and Identity in Azerbaijan", *Central Asian Survey* 3/2 (1984): 48.

sciousness. Although a number of valuable studies have examined the creation of national identity in Azerbaijan during the Soviet period,² keeping national consciousness alive by the Islamic life style has not yet been sufficiently examined. Since the national consciousness emerged among the intelligentsia in Azerbaijan at the end of the XIXth century and the beginning of the XXth century, we need to glance at this emergence process.

1. EMERGENCE OF NATIONALISM IN AZERBAIJAN

With the Russian occupation of South Caucasus at the beginning of the XIXth century, the Muslim Turks who lived on the north bank of the river Aras became the subject of the Christian administration for the first time in their history. Following the occupation, the Russian government which wanted to constitute a reliable base in the region, resorted to the policy of emigration of his Armenian coreligionists to the region from Iran and Anatolia, and Russians from Russia.³ As a result, the percentage of Armenian population in Erivan and Nakhchivan provinces increased to 50% in 1832, while it was 20% in 1826. Following the emigration of Anatolian Armenians to those provinces by the Russian Tsar government after the Ottoman-Russian wars in 1855-1856 and 1877-1878, the majority of the population in these provinces was Armenians.⁴ Although in the early years of the occupation Russian inhabitants in Azerbaijan were the Russians who were official there, in the following years ordinary Russian emigrants became inhabitants of the Azerbaijan, too. The influx of Russian emigrants increased gradually. There were 136 settlements belong to Russians in 1912.⁵ While the Armenian emigrants were generally settled along the Anatolian border, some of Russian emigrants along the Iranian border. It was written in a report, which was sent by the central government, that "For the political reasons, settling of the Muslim population along the Iranian border must not be permitted and in accordance with the policy, Russians must settle there."⁶ So, what were the impacts of the emigration policy of the Russian Tsar government on the ethnic and religious identity of the Azeri Muslim people?

First of all, it should be noted that after the Russian occupation Azeri Muslims found themselves amid the Christian society which consisted of Armenians, Russians and Georgians. This factor played an important role in the shaping of the identity of the Azerbaijan society. The Azerbaijanis were the part of Muslim society and did not need to differentiate themselves until

² See: Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule* (Stanford: Hoover Institution Press, 1992); Tadeusz Swietochowski, *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition* (New York: Columbia University Press, 1995); Ebulfez Süleymanlı, *Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri: Rus İşgalinden Günümüze Sosyolojik Bir Değerlendirme* (İstanbul: Ötüken, 2006).

³ See: George Bournoutian, "The Ethnic Composition and the Socio-Economic Condition of Eastern Armenia in the First Half of the Nineteenth Century", *Transcaucasia, Nationalism, and Social Change*, ed. Ronald Grigor Suny (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1983), 78-80; Kemal Beydilli, *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 368, 370; Türyan Ezizov, *Azerbaycan XX. Esrin Evvellerinde* (Baku: s.n., 1997), 37-38.

⁴ Bournoutian, "The Ethnic Composition", 78-80.

⁵ Ezizov, *Azerbaycan XX. Esrin Evvellerinde*, 37-38.

⁶ Ezizov, *Azerbaycan XX. Esrin Evvellerinde*, 38.

the Russian occupation. For the reason that, after the occupation, Azerbaijani society was separated from the context to which it belonged, it needed to redefine its identity. One of the main factors, which determined the characteristics of the new identity, was the relations with the Christian society that surrounded it.

For the reason that the Tsar Administration granted privileges to the Christian population, especially Armenian and Russian emigrants, Azerbaijani Turks felt themselves under the Christian pressure. The pressure was on the social, cultural, economical and political planes. The largest and most fertile lands, which had generally been in use of indigenous people, were assigned to the Armenian and Russian emigrants by the Tsar's administration.⁷ Furthermore, the representatives of the non-Christians of the South Caucasus population in the Duma (Parliament) were limited to 30% in 1892 which was 50% before that time.⁸ Likewise, serving Muslims as civil servants was forbidden in 1899,⁹ while not only Russians but also Armenians, who were also under Russian control, occupied important official positions due to their Christian identity.¹⁰ Accordingly the pressures influenced both ordinary people and leaders of the society. The complaints of the Azerbaijani Muslims to the government about the situation¹¹ and the memories of the intellectuals of the period manifest that the opinion of the Muslim Turks in the South Caucasus was that they were subjected to discrimination in favor of Christians and Russian-Armenian cooperation aimed against the Azerbaijan Muslim population.¹²

The tensions between Christian and Muslim population of the region manifested themselves in 1905 which known as "Armenian-Muslim war". The attitude of the Russian government during the conflict can be defined according to the letter sent to tsar II. Nicola by the governor-general Vorontsov-Dashkov. He wrote in the letter: "... Russian policy has been based from the time of Peter the Great on benevolence toward the Armenians who have rewarded us with their active aid in the course of wars."¹³

The function of the Muslim identity in the context of the relations of the Azerbaijani Turks with the Christians of the region was the mobilization of the indigenous Muslim population on the basis of the ethnic bond. So the Muslim identity played a strengthening role for the ethnic

⁷ Beydilli, *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler*, 373; Ezizov, *Azerbaycan XX. Esrin Evvellerinde*, 37-38; Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan 1905- 1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 16

⁸ Swietochowski, *Russian Azerbaijan 1905- 1920*, 15.

⁹ Hüseyin Baykara, *Azerbaycan'ın İstiklal Mücadelesi Tarihi* (İstanbul: Gençlik Publication, 1975), 114.

¹⁰ Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*, 29-31.

¹¹ In the complaints of the Muslims at the end of the 19th century, it was claimed that in the civil service 50 to 90 percent of the positions occupied by Armenians in the South Caucasus. See: Swietochowski, *Russian Azerbaijan 1905- 1920*, 40.

¹² See: Memmed Seid Ordubadi, *Ganlı İller: 1905-1906-cı İllerde Gafgazda Baş Veren Ermeni-Müselman Davasının Tarixi* (Baku: s.n., 1991); Mir Möhsün Nevvab, *1905-1906-cı İllerde Ermeni-Müselman Davası* (Baku: Azerbaycan Publication, 1993); Naki Keykurun, *Azerbaycan İstiklal Mücadelesinin Hatıraları 1905-1920* (Ankara: İlke Publication, 1998). It can be also observed in the numerous articles of the Azerbaijani intellectuals who immigrated to Turkey after the Soviet occupation in 1920.

¹³ Swietochowski, *Russian Azerbaijan 1905-1920*, 43.

identity consciousness of the Azerbaijani Turks. As Swietochowski writes while interpreting the “Armenian-Muslim War”:

The ‘Tatar-Armenian War’¹⁴ generated for the first time solidarity among Muslims in a cause transcending local or sectarian loyalties, and from now on these divisions ceased to be a serious impediment to political action. The symbol of unity was still the green banner of the Prophet, but the religious appeal functioned mainly as a traditional means of mobilizing the Muslim population for an ethnic conflict.¹⁵

Azerbaijani Turks experienced, once again and more powerfully, the pressure of the Christian alliance in 1918 March. The *Bolsheviks*, who took control in Baku under the leadership of Shaumuyan, who was Armenian originated, declared that the establishment of the proletarian government depended on civil war which would provide superiority over other classes. As a result, the *Bolsheviks* attacked the Muslim Turks, and Azerbaijani Turks incurred grievous losses in the conflict. Paradoxically the ally of *Bolsheviks* was the ultranationalist Armenian *Tashnak Party*. The attitude of the *Bolsheviks*, who continuously declared their opinion against ethnic and religious discrimination, confirmed the belief of Azerbaijani Muslim Turks who believed that they should trust only the people that share their culture.

The cooperation of Russians and Armenians “urged Azerbaijani Muslims to think” as an Azerbaijani intelligent of the period writes in his memories.¹⁶ The activists were the intelligentsia and national bourgeoisie which had just emerged and felt the discrimination more clearly. By using press, school and theatre as influential means, these two groups were seeking the ways to organize their society. During this process, the main characteristics of nationalist ideology also started to be shaped. This process that began in the second half of XIXth century caused the formation of a stratum which included intellectuals and bourgeoisie, and consequently in 1918 established the first democratic republic in the Muslim world. The basic principles of this republic were Turkization, Modernization and Islamization which were symbolized by the blue, red and green colors on its flag. Certainly, the first place of Turkization in this enumeration was not coincidental and was one of the evident sign that nationalism was the baseline of the national ideology. Nevertheless, although Turkism was the dominant ideology among the intellectuals, it does not mean that this ideology was entirely internalized by the people or nationalization process was completed. Consequently, the “Muslim” identity continued to survive like a fundamental identity connection for the Azeri society. The first president of Azerbaijan People’s Republic M. Rasulzade complained this situation in the “First Muslim Congress in Russia” which held in Moscow in 1917: “If you ask any Turk his/her nationality they will say that they are Muslims. This theory is false.”¹⁷

¹⁴ For the reason that Russians called Azerbaijanis “Tatar”, the conflict is known in Russian sources as “Tatar-Armenian War” while in Azerbaijani sources “Armenian-Muslim War”.

¹⁵ Swietochowski, *Russian Azerbaijan 1905-1920*, 42.

¹⁶ See: Keykurun, *Azerbaycan İstiklal Mücadelesinin Hatıraları 1905-1920*, 33.

¹⁷ Mehmet Emin Resulzade, “Memeleket İdare Usulü Hakkında”, *Rusya’da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları (Rusya-Moskova, 1-11 Mayıs, 2017)*, ed. İhsan İlgar (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 164.

Along with Soviet period, the nationalization process was interrupted and could not completely spread among the community. Consequently, although the Azerbaijani Muslims perceived themselves on the basis of their ethnic identity, the “Muslim” identity which intertwined with their lifestyle was the main factor whereby Azerbaijani Turks distinguished their culture from the surrounding – Russian, Armenian and Georgian – cultures. So, “Muslim” identity continued to survive as a fundamental identity connection for the Azeri society.

2. COMMUNIST REGIME AND CULTURAL NATIONALISM

Following the Soviet occupation in 1920, occurred the new socio-political conditions which included serious paradox concerning with the nationalization process in Azerbaijan. In the early years of the Communist regime, because of shortage of staff Soviet government collaborated with nationalist intellectuals and they were represented in the communist government. Nevertheless, after several years Moscow perceived them as a threat and decided to purge all nationalist intellectuals. Along with the massive purge of the intelligentsia and abolition of nationalist symbols and the slogans that they used, Turkish nationalism disappeared as an ideology in Azerbaijan. Consequently, politico-ideological nationalism and its slogans were deprived of the chance of keeping the national consciousness alive. For the reason that the Communist regime severely reacted to any form of nationalism, since the end of thirties, the nationalist ideology was obliged to be completely withdrawn from the scene.

In the ensuing years all equipments, however it was in Soviet version, like the “national government apparatus”, “national borders” and “national history” were provided by Moscow for Azerbaijan. Therefore, the impact of modern institutions, especially the education system shaped a society that shared the same language, same history consciousness and same national boundaries. Consequently, a society, which possessed the characteristics of a nation deprived of a national ideology, came into existence. In Soviet Azerbaijan, where ideological nationalism was a perilous venture, cultural nationalism, in other words nationalism based on culture and life style (not on ideology), became common attitude. As a matter of fact, the specific character of culture and life style was a main factor whereby the Azeri society could differentiate itself from the surrounding – Russian, Armenian and Georgian – societies. In this context, cultural nationalism enabled to maintain national-ethnic boundaries with surrounding societies and kept the national consciousness alive. Consequently, to be a nationalist in the Soviet Azerbaijan was perceived as a devotion to the Azerbaijani society’s life-style and culture which was most important factor that differentiated it from surrounding – Russian, Armenian and Georgian – societies.

The important point here is that the significant parts of the life-style and culture in Azerbaijani society were closely connected to Islam and Islamic traditions. One of the important reasons for the failure of Soviet ideologists was that they could not offer an alternative culture and life style to the Muslim societies whom they controlled. Islam, which refers to common lifestyle and cultural norms, functioned like an antidote to *Homo Sovieticus* project which aimed to shape an identity beyond the national identities. Consequently, in Azerbaijan where Soviet regime was not established by social dynamics, communism could not become a world view, a form of perceiving and evaluating the world and especially a life style. Although along with the collapse of

the Soviet Union communism gained strength in the field of politics in former North Soviet countries, it has disappeared in Azerbaijan as a political-ideological movement. The main reason of this situation is that the Soviet system was perceived in Azerbaijan as the rules which provided the system to work and as the necessary regulations to be obeyed. Consequently, for Azerbaijani people Soviet system was just a form of controlling and being controlled. As Olivier Roy says: "What was stamped on the South was neither communism nor socialism but Sovietism: Sovietism is a form, an apparatus, a technique of power and an organization of the social..."¹⁸

Despite the fact that the communist regime succeeded in minimizing Islamic intellectual and ideological dimensions, it could not erode its elements that had become a cultural norm and life-style. The erosion of the Islamic life style appeared generally in the concrete material embodiments of religious symbols. For example, in the first quarter of XX. century, women were obliged to take off their veil (chadra) which had been perceived as a national label that distinguished Azeri women from surrounding societies' women until the Soviet regime. Nonetheless, special clothes and some other elements continued to be national labels. The speech of a village nobleman addressing village women in 1929 shows how religious and national-ethnic values interplaced with each other. Therefore, to abandon religious values also meant to abandon national-ethnic identity. Nobleman in question, called out to his woman fellow-villagers: "Today they [communists] oblige you to take off your veils, then they will oblige you to wear European clothes and you will not look like a Turkic woman."¹⁹

Despite the fact that the communist regime succeeded in removing concrete embodiments of Islamic life style like veil and mosque, it could not damage the components which appeared generally in inter-personal relations, social structure and domestic relations. These components possessed the characteristics which included national specificity more than any other components and provided the Azeri society to keep its national boundaries which separated it from surrounding – Russian, Armenian and Georgian – societies. One of the Azeri researchers in his book published in 1983 mentioned the inclusion of religious components into national identity and the keeping this situation both religious and national consciousness alive. He writes:

Resulting from mistaken public opinion, religious rituals become "national" and one of the components of national-moral life, so condition for the surviving of the combination of religiousness and feeling of nationalism arise... Consequently, for the successful struggle against religious remnants and nationalist appearances in the contemporary situation, it is necessary to determine mutual relations between national custom and religious rituals and to differentiate them.²⁰

To combine Islamic life style with nationalism was not common only among ordinary people, but among atheists, too. During the first decades of the Communist regime all Islamic elements of cultural values were severely criticized. S. Agamalioglu who was one of the severe

¹⁸ Olivier Roy, *The New Central Asia: the Creation of Nations* (New York: New York University Press, 2000), XV.

¹⁹ "Snimat Chadru!", *Bakinskiy Rabochiy* (newspaper), 16 January 1929.

²⁰ Magsud Celilov, *Meişet, En'ene ve Ateist Terbiye* (Baku: s.n., 1983), 74-75.

atheists of the first Soviet generation criticized the concept of *namus*²¹ (honour) in his book entitled *Namus* which was one of the important atheist works of the period. He claimed that *namus* is one of the main factors that prevents the progression of Muslim societies. In the same way, in 1928, the famous Azeri writer Jafar Jabbarli in his play entitled *Sevil* wrote in the name of *Sevil*, who symbolized the free Soviet woman, that “*namus* was the biggest enemy of women.”²² But in the middle of sixties another severe atheist, in his anti-religious propagandist book blamed a sufi order for defiling the *namus* of its female members.²³ Similarly, the sentence “*namus* is the biggest enemy of women” did not exist in the theatre and cinema version of *Sevil* play.²⁴ The reason was that the norms and values, especially *namus* and *abır-haya* (shame), which were connected with Islamic values, functioned as the national-ethnic boundaries with surrounding – Russian, Armenian and Georgian – societies and emphasized the peculiarities of the Azerbaijani society. In this context, women were important label of both national and religious identity.²⁵ In addition to this, there were other important lifestyle elements that had Islamic roots which sustained national consciousness.

3. ISLAMIC LIFE STYLE AND NATIONAL CONSCIOUSNESS

The main factor that determined the characteristics of relations of the Azerbaijanis with surrounding nations was Islamic life style. According to 1970 official statistics, the percentage of the ethnically mixed marriages were 20.6% in Kazakistan, 10.9% in Uzbekistan, 12.2% in Turkmenistan, 13.2% in Tajikistan, and 14.9% in Kirgizistan, it was 7.8% in Azerbaijan.²⁶ If we take into consideration that marriages of Russians with Armenians are also included to this number it will be clear that Muslim and non-Muslim marriage percentage was lower than 7.8%. As a matter of fact Soviet ethnographer Kozlov also writes that the marriages between Azerbaijanis and Armenians were “particularly rare”.²⁷ The fact that the percentage of mixed marriages was 2% in rural areas, where Russian settlers were very few, and was 12.8% in urban areas²⁸, where Russians and Armenians lived more compact means that the majority of mixed marriages in urban areas were

²¹ The term of *Namus* is related to the sexual honors of women in Azeri society. The woman who has *Namus* is one who has not had any kind of premarital and illegitimate relationships that is associated to sexuality.

²² See: Farideh Heyat, *Azeri Women in Transition: Women in Soviet and post-Soviet Azerbaijan* (New York: RoutledgeCurzon, 2002), 102.

²³ Megsed Settarov, *Sosializm Guruculuğu Dövründe Azərbaycan Xalqında Ateizm Dünyagörüşünün Formalaşması* (Baku: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Publication, 1964), 105.

²⁴ Heyat, *Azeri Women in Transition*, 102.

²⁵ See: Nayereh Tohidi, “Guardians of the Nation”: Women, Islam, and the Soviet Legacy of Modernization in Azerbaijan”, *Women in Muslim Societies*, ed. Herbert L. Bodman and Nayereh Tohidi (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998), 157; Heyat, *Azeri Women in Transition*, 160.

²⁶ Viktor Kozlov, *The Peoples of the Soviet Union*, trans. Pauline Tiffen (London: Indiana University Press, 1988), 203.

²⁷ Kozlov, *The Peoples of the Soviet Union*, 200.

²⁸ Kozlov, *The Peoples of the Soviet Union*, 203.

between Russians and Armenians. Although, according to the statistics of 1979, in all Soviet republics (except Uzbekistan and Tajikistan) the percentage of mixed marriages increased, in Azerbaijan it decreased and receded to 7.6%.²⁹

Due to the patrilineal character of Azerbaijani society that based on Islamic roots, marriages of Azeri women with Russians and Armenians were rare. For the reason that children automatically were characterized according to the identity of father in Azerbaijani society, marriages with non-Muslim men were disapproved by the society and were perceived as a loss of membership of society.³⁰ As a matter of fact, one of the important conditions of *halal* (permitted by *sharia*) marriage was *kebin* (Islamic marriage) which is commitment only for Muslim pairs. Soviet generation regarded *kebin* as a label of Azeri nation. As Seyyid Miriş Habibov who was *akhund*³¹ of Sabirabad, a district of Azerbaijan, made a statement: "Since the religious marriage is not valid in the Soviets, it (*kebin*) is only the indicator of conjoint state of belonging to Islam and Azerbaijani people."³²

In the Soviet Azerbaijan along with *kebin*, other life-cycle rituals, which had Islamic roots and at the same time were the expression of cultural nationalism, were the more insistent elements of lifestyle. An Azerbaijani Soviet researcher needs to discuss differences between religious and national customs in a special chapter in his book which propagandizes atheistic views.³³ Indeed, a lot of elements of the life-style were connected with Islamic traditions and maintained through social dynamics.

One of the important life-cycle rituals for Azerbaijan society was male circumcision. The campaign against circumcision occupied a small space even in the books of Azeri atheist propagandists. As a Soviet researcher states: "Circumcision is perceived as an indication of belonging to Azerbaijani people and being Muslim."³⁴ As a matter of fact, in colloquial language in Azerbaijan the synonym of the phrase of "to circumcise child" is "to make child Muslim" and both of them imply "to make child a member of society." In reality, Soviet generation in Azerbaijan perceives circumcision as entering to the membership of society by gaining one of the main characteristics which distinguish itself from the surrounding societies, rather than as worship.

Another important life-cycle ritual for Azerbaijanis is funeral rituals. In the late years of the Soviets, the representative of Azerbaijan in the Council of Religious Affairs in Moscow confessed failure of the regime relevant to funeral rituals: "Unfortunately the funeral rituals are under the initiative of mullas...we could have not formed any funeral ritual for advising it to people."³⁵ However some advices of the representative about the funeral rituals, which fulfilled only in the official funerals, clarify the failure of the regime. He recommends burying the deceased

²⁹ Kozlov, *The Peoples of the Soviet Union*, 203.

³⁰ Heyat, *Azeri Women in Transition*, 162.

³¹ *Akhund* is a spiritual rank in Shi'i Islam and means the head of regional mullas

³² Abdulla Ehedov, *Azerbaycan'da Din ve Dini Tesisatlar* (Baku: Azerbaycan Devlet Publication, 1991), 112.

³³ See: Celilov, *Meişet, En'ene ve Ateist Terbiye*, 74-81.

³⁴ Ehedov, *Azerbaycan'da Din*, 115.

³⁵ Ehedov, *Azerbaycan'da Din*, 134.

dressed instead of the shroud (*kafan*) and performing sad song, making speeches about the deceased instead of *mulla*'s reciting the Qur'³⁶ All of these rituals that are recommended are known in Azerbaijan as Russian, Armenian and Georgian funeral rituals. Whereas the funeral rituals that fulfilled by Azerbaijani Muslims were one of the main lifestyle components that served society to maintain its specificity amid Christian nations. Therefore, "the religious funerals which are supposed the custom of Azerbaijani people are fulfilled by nonreligious people, too"³⁷ as the abovementioned representative writes. The funerals were not only one of the elements of specific Azeri life-style, but also the places where the knowledge about life-style in question was reproduced by *mullas* who were indispensable to funeral rituals. Religious funeral rituals, which include the meetings in the third, seventh, fortieth days and every Thursday until the fortieth day of a deceased, are also the places which bring the people together in the homes of a deceased instead of mosques which were under the control of the KGB³⁸ in the Soviet period. As an Azerbaijani Soviet researcher writes: "*Mullas* use the funeral rituals as a means of religious propaganda out of mosques. It is talked about the history of Islam there, and religious customs are introduced as the components of national culture."³⁹ Therefore funeral rituals were one the main targets of atheist propagandists and of Communist Party.⁴⁰ In 1971, in an announcement by the Central Committee of Azerbaijan Communist Party, obedience to the traditional funeral rituals of the intellectuals, the members of the Communist Party and even of statesmen was criticized.⁴¹

In an Azerbaijan related report which was written by the inspector of Council of Religious Affairs in Moscow was declared that although neglect of prayers like *namāz* (daily prayers) was not condemned, to neglect circumcision of males or not performing funeral ceremonies according to Islamic traditions were condemned and people could be excluded from society for not obeying these rules. The inspector explains the obedience of Communist Party members to the life-cycle rituals with social exclusion in question.⁴²

Even periodical Islamic worships have been sometimes justified as "customs of people" in Azerbaijan. In 1982, in the eve of *Qurban Bayramı* (The Muslim Festival of Sacrifice- '*Id al-Aḏḩā*) the ritual was introduced in an official newspaper as a holiday of cattle breeders in ancient times which was some time later combined with Islamic elements, and then it was celebrated as a "custom of people" (political circumstances required to use "custom of people" instead of "national custom") which had already lost its religious content.⁴³

³⁶ Ehedov, *Azerbaycan'da Din*, 135-136.

³⁷ Ehedov, *Azerbaycan'da Din*, 133.

³⁸ KGB or Komitet Gosudarstvennoy Bezopasnosti translated in English as Committee for State Security, was the main security agency of the Soviet Union.

³⁹ Ehedov, *Azerbaycan'da Din*, 134.

⁴⁰ See: Megsed Settarov, *İslam Dini Gahıgları Haggında* (Baku: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Publication, 1967), 83-85; Celilov, *Meişet, En'ene ve Ateist Terbiye*, 45.

⁴¹ See: şefahet Hesenov, *Kendde Ateist İş* (Baku: Azerbaycan Devlet Publication, 1973), 32-33.

⁴² Yaacov Ro'i, *Islam in the Soviet Union, From the Second World War to Gorbachev* (London: Hurst & Company, 2000), 509.

⁴³ "Prazdnık doljen prinosit radost", *İzvestiya* (newspaper), 26 August 1982.

CONCLUSION

On account of the pressures of the Soviet regime, a nationalism based on ideological ground could not develop in Azerbaijan and for this reason the society expressed its national-ethnic difference by embracing the specificities that existed in its life style.

Thus, the connection between the life-style and the national-ethnic identity was made and the life style became an explanandum of the national-ethnic identity. For the reason that the specificities in the lifestyle, in particular because of the elements, which differentiate the Azerbaijanis from their neighbors – Russians, Armenians and Georgians –, had arisen from the Islamic values, Islam did not remain only as a lifestyle, it also played an important role in preserving ethnic boundaries. Consequently, the Islamic elements of the life style that helped to conserve peculiarities of the Azerbaijani Turks sustained national consciousness. Because being Muslim in Soviet Azerbaijan was perceived as being a member of Azeri society and as a devotion to life style of this society. So the Islamic elements of the lifestyle that helped to conserve the peculiarities of the Azerbaijani Turks were protected even by “real” communists. In this sense, Islam, which refers to common lifestyle and cultural norms, functioned like an antidote to *Homo Sovieticus* project which aimed to shape an identity beyond the national identities, and kept the national consciousness alive by firming the sameness sense of society in Soviet Azerbaijan. Accordingly, the national consciousness got the chance for surviving through the lifestyle which was the only way in the Soviet conditions.

REFERENCES

- Altstadt, Audrey. *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*. Stanford: Hoover Institution Press, 1992.
- Baykara, Hüseyin. *Azerbaycan'ın İstiklal Mücadelesi Tarihi*. Istanbul: Gençlik Publication, 1975.
- Beydilli, Kemal. *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Bournoutian, George. “The Ethnic Composition and the Socio-Economic Condition of Eastern Armenia in the First Half of the Nineteenth Century”. *Transcaucasia, Nationalism, and Social Change*. Ed. Ronald Grigor Suny. 69-88. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1983.
- Celilov, Magsud. *Meişet, En'ene ve Ateist Terbiye*. Baku: s.n., 1983.
- Ehedov, Abdulla. *Azerbaycan'da Din ve Dini Tesisatlar*. Baku: Azerbaycan Devlet Publication, 1991.
- Ezizov, Türyan. *Azerbaycan XX. Esrin Evvellerinde*. Baku: s.n., 1997.
- Hesenov, Şefahet. *Kendde Ateist İş*. Baku: Azerbaycan Devlet Publication, 1973.
- Heyat, Farideh. *Azeri Women in Transition: Women in Soviet and post-Soviet Azerbaijan*. New York: Routledge Curzon, 2002.
- Keykurun, Naki. *Azerbaycan İstiklal Mücadelesinin Hatıraları 1905-1920*. Ankara: İlke Publication, 1998.
- Kozlov, Viktor. *The Peoples of the Soviet Union*. London: Indiana University Press, 1988
- Lemercier-Quelquejay, Chantal. “Islam and Identity in Azerbaijan”. *Journal of Central Asian Survey* 3/2 (1984): 29-55.

- Nevvab, Mir Möhsün. *1905-1906-cı İllerde Ermeni-Müselman Davası*. Baku: Azerbaijan Publication, 1993.
- Ordubadi, Memmed Seid. *Ganlı İller: 1905-1906-cı İllerde Gafgazda Baş Veren Ermeni-Müselman Davasının Tarixi*. Baku: s.n., 1991.
- "Prazdnik Doljen Prinosit Radost". *İzvestiya* (newspaper). 26 September 1982.
- Resulzade, Mehmet Emin. "Memeleket İdare Usulü Hakkında". *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları (Rusya-Moskova, 1-11 Mayıs, 2017)*, ed. İhsan İlgar. 160-169. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Ro'i, Yaacov. *Islam in the Soviet Union, From the Second World War to Gorbachev*. London: Hurst & Company, 2000.
- Roy, Olivier. *The New Central Asia: the Creation of Nations*. New York: New York University Press, 2000.
- Settarov, Megsed. *İslam Dini Galiqları Haggında*. Baku: Azerbaijan SSR Elmler Akademiyası Publication, 1967.
- Settarov, Megsed. *Sosializm Guruculuğu Dövründe Azərbaycan Xalgında Ateizm Dünyagörüüşünün Formalaşması*. Baku: Azerbaijan SSR Elmler Akademiyası Publication, 1964.
- "Snimat Chadru!". *Bakinskiy Rabochiy* (newspaper). 16 January 1929.
- Süleymanlı, Ebülfez. *Milletleşme Sürecinde Azərbaycan Türkleri: Rus İşgalinden Günümüze Sosyolojik Bir Değerlendirme*. İstanbul: Ötüken, 2006.
- Swietochowski, Tadeusz. *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Swietochowski, Tadeusz. "Azerbaijan: The Hidden Faces of Islam". *World Policy Journal* 19/3 (2002): 69-76.
- Swietochowski, Tadeusz. *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Tohidi, Nayereh. "Guardians of the Nation": Women, Islam, and the Soviet Legacy of Modernization in Azerbaijan". *Women in Muslim Societies*. Ed. Herbert L. Bodman and Nayereh Tohidi. 137-161. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1579-1606

Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi:

Yarı Deneysel Bir Çalışma- Destek Eğitim Odası*

Religious Education for Mentally Disabled Inclusive Students:

Semi-Experimental Study-Support Education Room

Teceli Karasu

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Ü., İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Assistant Prof., Univ of Muş Alparslan, Fac of Islamic Sciences, D. of Religious Education
Muş, Turkey

tecellikarasu@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4218-2802

Eyup Şimşek

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Univ of Atatürk Faculty of Theology, Department of Religious Education
Erzurum, Turkey

eyupsimsek@atauni.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4393-7616

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

* Bu çalışma 2017 tarihinde tamamlanan “Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerinin Din Öğretimi (Bireyselleştirilmiş Öğretim Programının Öğrencinin Başarısına Etkisi)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Erzurum, Türkiye, 2017). / This article is extracted from doctorate dissertation entitled “Religion Education of Mentally Disabled Inclusive Education Students (The Effect of the Individualized Teaching Program on the Success of the Student)” (PhD Dissertation, Atatürk University, Erzurum, Turkey, 2017).

Geliş Tarihi / Received: 29 Ağustos / August 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Kasım / November 2018

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1579-1606

Atıf / Cite as: Karasu, Teceli. “Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma- Destek Eğitim Odası”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1579-1606. <https://doi.org/10.18505/cuid.455861>

Religious Education for Mentally Disabled Inclusive Students:

Semi-Experimental Study-Support Education Room

Abstract: In our country, mildly mentally disabled students are being educated in general education classes by means of integration. An individualized education program (IEP) is being prepared for these students when needed. However, the impact of BEP on students with intellectual disabilities in religious education has not yet been sufficiently discussed. The purpose of this research is to examine the impact of the IEP on the achievement of religious education of mentally disabled students and the level of religious learning of these students. For this purpose, in addition to the education given in the general education class for the 6 mildly mentally disabled integration students studying in the 4th grade of primary school, 2 hours of education were carried out in the support education room per week during the education and training year. Semi-experimental study was designed according to the single-task multiple-start model. Education process was evaluated by Achievement Test, the Teacher Observation Form, the pre-test based on the Self-Assessment Form, post-test and retention tests. As a result, it has been seen that BEP has a positive effect on the achievement of religious education of mentally disabled students (ZEKÖ). In this framework, it has been found that students are influenced by the society, especially by their peers, when they are given time they constitute religious knowledge, they understand normal individuals religious behaviours, they are more emotional, they forget religious information that is not used in everyday life and when they accomplish they increase self-confidence and self-esteem and internalize values.

Summary: People differ in their creation. This difference is greater in people disabled. In terms of individual traits and educational qualifications, individuals with disabilities who are severely different from their peers and who have difficulty in playing the roles they should play are evaluated in several groups. One of these groups is mentally disabled. Mentally handicapped people have various rights as normal individuals. One of these rights is the right to education. National and international laws guarantee the educational rights of individuals with intellectual disabilities. Similarly, Islam and his best practitioner, the prophet Muhammad, did not consent to the transformation of the mentally disabled into begging masses or to their isolation, but rather to integrate them into society. According to Islam, individuals with intellectual disabilities have the "capacity to acquire rights", even if they do not have "capacity to act". This right requires them to receive an education that takes into account their differences, just like normal individuals. Because of their learning characteristics, mentally retarded students differ from their peers, therefore they cannot benefit from the educational activities organized for normal students. So, these students need a special education to ensure that the mentally disabled are successful and live in society without being dependent.

In recent years, in our country as well as in the world, the principle of "least restricted education environment" is taken into consideration for mentally handicapped people who need special education, which approaches to co-education with their peers. This approach is tried to be applied at all educational levels. Due to the diagnosis and evaluation in the Guidance and Research Center, a large number of mentally retarded students are placed in normal schools. These students, like other courses, take the Religious Culture and Moral Knowledge Course together with the

normal students. However, depending on their learning, they have the right to receive separate training as 1-3 people at-the support training room. The instructional adaptations necessary for the education of these students made by the Guidance and Research Centers are carried out by the teacher who plays the basic role in the education of the students. One of the important elements in the education of these mentally retarded students who need special education is the individualized education program. This program is prepared by the cooperation and joint decision of all stakeholders who may contribute to student's education. The status of the student to participate in the learning and teaching activities, the amount and the quality of the education to be received in the support education room are made within the framework of this program.

One of the most important courses in the education of mentally retarded students who are educated by inclusion is the Religion Culture and Moral Knowledge course. Because this course has the potential to make serious contributions to the socialization of students and to maintain their lives independently. However, there are a limited number of studies investigating the quality of religious education at-the scientific level. Furthermore, it has not been observed that these studies have been quasi-experimental. This study aims to reveal the quality of education for the mentally handicapped students. For this purpose, it aims to determine the contribution of religious education in the support education room to the success of the student depending on the individualized education program. It also makes it possible to make conclusions about how mentally handicapped people use their mental skills to learn religion. Depending on the aim of the study, during the 2015-2016 academic year, primary school 4th grade students and 6 mentally disabled inclusion students were educated. The quasi-experimental study was designed according to the single-subject multiple-start model. The process of the education, in other words, the development of mentally retarded students towards religious learning; were evaluated by Success Test, Teacher Observation Form and Self-Assessment Form based on pre-test, post-test and retention tests.

Findings of the study; Faith, worship, the prophet Muhammad, Qur'an and its commentary, are classified according to the fields of morality, religion, and culture. The post-test achievement scores of the students in all learning areas were higher than the pre-test achievement scores. This shows that religious education in the support training room based on individualized education plan contributes positively to the success of the student. The results of the retention test are close to the results of the final test. In addition, it was determined that the students were affected by the society, especially by their peers, structured the religious knowledge when given time, they understood the religious behaviors of the normal individuals, became more emotional, forgot the religious information that is not used in daily life, increased their self-confidence and self-esteem as they succeeded and internalized the values. Based on these results, the following recommendations have been developed.

Support Education Rooms should be functionalized and special attention should be given to individual or group-based religious education based on the nature and objectives of the subject in these rooms.

In religious education, by taking into account the performances of mentally retarded inclusion students (MHIS), the relevant dimension of religion should be given importance according to their contribution to their normal lives and they should be consistent and patient in this process.

Since MHIS has different levels of learning and perception and different developmental characteristics at every stage of life, it should prioritize their proper use of their existing capacities based on their religious education, interests and curiosities.

Since MHIS is influenced by the emotion dimension rather than the information dimension of religion, religious education for them should be oriented towards life, which is not academic, literal or doctrinal, but rather their life and feelings.

Similar studies with different study group students must be done and the results of the study should be interpreted comparatively.

Keywords: Religious Education, Inclusive Religious Education, Mentally Disabled, Support Education Room, Individualized Education Program

Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi:

Yarı Deneysel Bir Çalışma- Destek Eğitim Odası

Öz: Ülkemizde hafif düzey zihinsel engelli öğrenciler kaynaştırma yolu ile genel eğitim sınıflarında eğitim görmektedirler. İhtiyaca binaen bu öğrenciler için bireyselleştirilmiş Eğitim Programı (BEP) hazırlanmaktadır. BEP'in zihinsel engelli öğrencilerin din eğitimlerine etkisi henüz yeterince tartışılmamıştır. Bu araştırmanın amacı, BEP'in zihinsel engelli öğrencilerin din eğitimi başarılarına etkisini ve bu öğrencilerin dini öğrenme düzeylerini incelemektir. Bu amaçla, ilkokul 4. sınıfta okuyan 6 hafif düzey zihinsel engelli kaynaştırma öğrencisine genel eğitim sınıfında verilen din eğitimine ek olarak, destek eğitim odasında bir eğitim ve öğretim yılı boyunca haftada 2'şer saat eğitim yapılmıştır. Yarı deneysel olarak tasarlanan çalışma, tek denekli çoklu başlama modeline göre düzenlenmiştir. Eğitim süreci; Başarı Testi, Öğretmen Gözlem Formu ve Öz Değerlendirme Formuna dayanan ön test, son test ve kalıcılık testleri ile değerlendirilmiştir. Neticede BEP'in zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerinin (ZEKÖ) din eğitimi başarılarını olumlu etkilediği görülmüştür. Bu çerçevede öğrencilerin toplumdaki özellikle de akranlarından etkilendiği, zaman verildiğinde dini bilgiyi yapılandırdıkları, normal bireylerin dini davranışlarını anlamlandırdıkları, daha duygusal oldukları, günlük yaşamda kullanılmayan dini bilgileri unuttukları, başarıkça öz güven ve öz saygılarının arttığı ve değerleri içselleştirebildikleri tespit edilmiştir.

Özet: İnsanlar yaratılışları itibariyle birbirinden farklılık gösterirler. Bu farklılık engelli olarak nitelendirilen insanlarda daha fazladır. Bireysel özellikleri ve eğitim yeterlilikleri açısından akranlarından ciddi derece farklılık gösteren ve bundan dolayı oynaması gereken rolleri oynamakta sıkıntı çeken engelli bireyler birkaç grupta değerlendirilir. Bu gruplardan biri zihinsel engellilerdir. Zihinsel engelliler normal bireyler gibi çeşitli haklara sahiptirler. Bu haklardan biri de eğitim hakkıdır. Ulusal ve uluslararası yasalar zihinsel yetersizliği olan bireylerin söz konusu bu eğitim haklarını güvence altına almıştır. Benzer şekilde İslam dini ve onun en iyi uygulayıcısı Hz. Mu-

hammed de zihinsel engellilerin dilenci kitlelerine dönüşmelerine ya da evlere tecrid edilmele-
rine rıza göstermemiş bilakis onları toplumla bütünleştirmeye çalışmıştır. İslam'a göre zihinsel
yetersizliği olan bireyler "eda ehliyetine" sahip olmasalar bile "hak ehliyetine" sahiptirler. Bu
hak, onların normal bireyler gibi ancak farklılıklarını dikkate alan bir eğitim almalarını gerekli
kılmaktadır. Zira zihinsel engelli öğrenciler öğrenme özellikleri itibariyle akranlarından farklılaş-
tıklarından normal öğrenciler için düzenlenen eğitim öğretim etkinliklerinden yeterince fayda-
lanamamaktadırlar. Bu yüzden zihinsel engellilerin başarılı olmaları ve bağımlı olmadan top-
lumla yaşamaları için bu öğrenciler özel eğitime ihtiyaç duymaktadırlar.

Son yıllarda dünyada olduğu gibi ülkemizde de özel eğitime gereksinim duyan zihinsel engelliler
için "en az kısıtlanmış eğitim ortamı" ilkesi dikkate alınarak akranları ile birlikte eğitim almala-
rını öngören bir yaklaşım benimsenmektedir. Bu yaklaşım tüm eğitim kademelerinde uygulan-
maya çalışılmaktadır. Rehberlik ve Araştırma Merkezinde yapılan tam ve değerlendirmelere
bağlı olarak Zihinsel engelli öğrencilerin büyük bir kısmı normal okullara yerleştirilmektedirler.
Bu öğrenciler, diğer dersler gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini normal öğrenciler ile birlikte
almaktadırlar. Bununla birlikte öğrenmelerine bağlı olarak destek eğitim odasında 1-3 kişi olarak
ayrı eğitim alma hakları da bulunmaktadır. Tanıları Rehberlik ve Araştırma Merkezlerince yapı-
lan bu öğrencilerin eğitiminde gerekli öğretimsel uyarlamalar öğrencilerin eğitiminde temel rol
oynayan öğretmence yapılmaktadır. Özel eğitime gereksinim duyan söz konusu zihinsel engelli
kaynaştırma öğrencilerin eğitiminde önemli unsurlardan biri de bireyselleştirilmiş eğitim prog-
ramıdır. Bu program öğrenci eğitimine katkısı olabilecek tüm paydaşların işbirliği ve ortak kararı
ile hazırlanmaktadır. Öğrencinin öğrenme öğretme etkinliklerine katılma durumu, destek eğitim
odasında alacağı eğitimin miktarı ve niteliği bu programı çerçevesinde yapılmaktadır.

Kaynaştırma yolu ile eğitim alan zihinsel engelli öğrencilerin eğitiminde en önemli derslerden
biri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir. Çünkü bu ders öğrencinin sosyalleşmesinde ve bağımsız
olarak hayatını sürdürmesinde ciddi katkılar sağlama potansiyeline sahiptir. Ancak kaynaştırma
yolu ile yapılan din eğitiminin niteliğini bilimsel düzeyde araştıran sınırlı sayıda çalışma mevcuttur.
Dahası bu çalışmalar içerisinde yarı deneysel olarak uygulamalı yapılabilecek şuna değin rastla-
mamıştır. Bu çalışma zihinsel engelli öğrencilere yönelik kaynaştırma yolu ile yapılan eğitimin
niteliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu temel amaç doğrultusunda bireyselleştirilmiş eği-
tim programına bağlı olarak destek eğitim odasında yapılan din eğitiminin öğrencinin başarısına
katkısını belirlemeyi hedeflemektedir. Ayrıca zihinsel engellilerin din öğrenmelerine yönelik zi-
hinsel becerilerini nasıl kullandıklarına dair çıkarımlar yapmayı mümkün kılmaktadır. Çalış-
manın amacına bağlı olarak 2015- 2016 eğitim öğretim yılı boyunca ilkokul 4. Sınıf öğrencisi 6
zihinsel engelli kaynaştırma öğrencisi ile eğitim yapılmıştır. Yarı deneysel olarak tasarlanan ça-
lışma, tek denekli çoklu başlama modeline göre düzenlenmiştir. Eğitim süreci başka bir ifade ile
zihinsel engelli öğrencilerin dini öğrenmelerine yönelik gelişimleri; Başarı Testi, Öğretmen Göz-
lem Formu ve Öz Değerlendirme Formuna dayanan ön test, son test ve kalıcılık testleri ile değer-
lendirilmiştir

Çalışmanın bulguları; İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Kur'an ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür öğ-
renme alanlarına göre tasnif edilmiştir. Tüm öğrenme alanlarında öğrencilerin son test başarı
puanları ön test başarı puanlarından yüksek bulunmuştur. Bu durum bireyselleştirilmiş eğitim
planına dayalı destek eğitim odasında yapılan din eğitiminin öğrencinin başarısına olumlu katkı

sağladığını göstermektedir. Kalıcılık testi sonuçlarının ise son test sonuçlarına yakın olması ise öğrencilerin edindikleri kazanımları kısa sürede kaybetmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca öğrencilerin toplumdaki özellikleri de akranlarından etkilendiği, zaman verildiğinde dini bilgiyi yapılandırdıkları, normal bireylerin dini davranışlarını anlamlandırdıkları, daha duygusal oldukları, günlük yaşamda kullanılmayan dini bilgileri unuttukları, başardıkça öz güven ve öz saygılarının arttığı ve değerleri içselleştirebildikleri tespit edilmiştir. Bu sonuçlara bağlı olarak aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir.

Destek Eğitim Odaları işlevli hale getirilerek, bu odalarda konunun mahiyetine ve hedeflerine bağlı olarak bireysel ya da grup şeklinde, BEP'e dayalı din eğitimi yapılmaya özel önem verilmiştir.

Din eğitiminde ZEKÖ'lerin performansları dikkate alınarak, normal yaşamlarına katkılarına göre dinin ilgili boyutuna ağırlık verilmeli ve bu süreçte tutarlı ve sabırlı olunmalıdır.

ZEKÖ'ler farklı öğrenme ve algılama düzeyine ve yaşamın her aşamasında farklı gelişimsel özelliklere sahip olduklarından, onlara yönelik din eğitimi, ilgi ve meraklarından hareketle mevcut kapasitelerini doğru kullanabilmelerini incelemelidir.

ZEKÖ'ler dinin bilgi boyutundan ziyade duygu boyutundan etkilendikleri için onlara yönelik din eğitimi akademik, literal ya da doktriner olmaktan ziyade onların his ve duygularına hitap eden yaşama dönük olmalıdır.

Farklı çalışma grubu öğrencileri ile benzer çalışmalar yapılarak konu ile ilgili varılan sonuçlar karşılaştırmalı olarak yorumlanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kaynaştırma Din Eğitimi, Zihinsel Engelli, Destek Eğitim Odası, Bireyselleştirilmiş Eğitim Programı

GİRİŞ

Bireysel özellikleri ve eğitim yeterlilikleri açısından akranlarından ciddi derece farklılık gösteren ve oynaması gereken rolleri oynamakta sıkıntı çeken bireyler engelli olarak nitelendirilir (Karasu, 2013, 12). Birbirinden ciddi derecede farklılaşan birkaç engelli grup vardır. Bu gruplardan en yaygın olanı zihinsel engellilerdir. Zihinsel yetersizliği olan bireyler de diğer bireyler gibi çeşitli haklara sahiptirler. Bu haklardan biri de eğitim hakkıdır. Ulusal ve uluslararası yasalarda olduğu gibi, İslam dini de zihinsel yetersizliği olan bireylerin eğitim (öğrenme) haklarını güvence altına almıştır (Abese 80/1-10). Zira İslam dini açısından zihinsel yetersizliği olan bireyler "eda ehliyetine" sahip olmasalar bile "hak ehliyetine" sahiptirler. Bu hak, onların normal bireyler gibi ancak farklılıklarını dikkate alan bir eğitim almalarını gerekli kılmaktadır. Zihinsel engellilerin eğitimleri toplum için önemlidir. Zira bu kişiler ancak eğitim sayesinde bağımsız olarak hayatlarını ikame etme imkânını elde edebilirler.

Engellilerin eğitimlerinin daha nitelikli olmasında, sosyal hayata uyum sağlamalarında ve engelleri ile başa çıkmasında din eğitiminin ciddi katkısı vardır. Bu katkı dikkate alınarak onların din eğitimleri ile ilgili son yıllarda önemli çalışmalar yapılmıştır (Demir, 2017a; Demir, 2017b; Başkonak, 2016a; Başkonak, 2016b; Dündar, 2016; Gün, 2016; Musayev, 2016; Özdemir, 2016a; Özdemir, 2016b, Özdemir, 2013; Karasu, 2013). Bu çalışmalar hem İslam dininin engellilere yaklaşımını hem de günümüz dünyasında engellilere yönelik daha iyi din eğitiminin nasıl olabileceğine

yoğunlaşmaktadır. Ülkemizde ulaşılan alan yazında, kaynaştırma din eğitimi ile ilgili sınırlı sayıda çalışma tespit edilmiştir (Üzümcü, 2016; Üzümcü-Nazıroğlu, 2016). Zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerinin (ZEKÖ) din eğitimlerinde BEP önemli bir unsurdur. Ancak; BEP'in zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerine uygunluğu ile ilgili bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışma, BEP'in ZEKÖ'lerin din eğitimi başarılarına etkisini ortaya koymayı ve zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerinin dini öğrenimlerinin nasıl gerçekleştiğine dair ipuçları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. ZİHİNSEL ENGELLİLER VE ÖZELLİKLERİ

Zihinsel engellilik için farklı tanımlar geliştirilmiştir. Bu tanımlardan en çok kabul gören “bilişsel yetersizliğe” ek olarak “uyumsuz davranışlardan” söz eden Amerikan Association on Intellectual and Developmental Disabilities (AAIDD) kurumunun 2002 yılında yaptığı tanımdır. Bu tanıma göre zihinsel yetersizlik (Intellectual disabilities); “zekâ geriliği; zihinsel işlevler, kavramsal, sosyal ve pratik uyumsal becerilerde görülen anlamlı sınırlılıklardır”. Ülkemizde 2006 yılında hazırlanan Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği'nde buna benzer bir tanım geliştirildiğini söylemek mümkündür. Yönetmelikte zihinsel yetersizliği olan birey; “zihinsel işlevler bakımından ortalamanın iki birim standart sapması altında farklılık gösteren, buna bağlı olarak kavramsal, sosyal ve pratik uyum becerilerinde eksiklikleri olan ve bu özellikleri 18 yaşından önceki gelişim döneminde ortaya çıkan özel eğitim ile destek hizmetlerine ihtiyaç duyan birey” olarak tanımlanmaktadır (MEB; 2006).

Zihinsel engelliler ile ilgili yapılan tanımlama ve belirlemek için geliştirilen tanıya bağlı olarak toplumdaki yaygınlık oranlarının % 1-3 arası olduğu söylenebilir (Eripek - Vuran, 2010, 255). Hardman v.dğr., (1996), toplumun % 3'ünü zihinsel engelli kabul ederek ağırlık derecesine bağlı olarak şu oranları vermektedirler: Hafif düzeyde zihinsel yetersizliği olan bireyler % 2,5; orta ve ağır düzeyde zihinsel yetersizliği olan bireyler % 0,5. Buna göre zihinsel yetersizliğin ağırlık derecesi arttıkça yaygınlık oranları azalmaktadır (Eratay, 2010, 173).

Zihinsel yetersizliği olan bireylerin gelişim potansiyelleri ve gelişim basamakları, normal olarak tanımlanan kimseler ile benzerlik gösterirler ve gelişim suresinde normal gelişen çocukların izlediği aşamalardan geçerler. Ancak zihinsel engel, çocukların gelişme potansiyellerini sınırlandırıp, gelişme ritmini (hızını) düşürebilmektedir. Bu bireyler geç ve güç olarak gelişim gösterirken bazı durumlarda bir sonraki basamağa da ulaşamayabilmektedirler (Metin - Işıtan, 2014, 163). Bununla birlikte bu bireylerin bazı tipik fiziksel, dil, bilişsel, sosyal ve duygusal özelliklerinden bahsedilebilir.

Zihinsel yetersizliği olan bireylerin yaklaşık yarısının fiziksel gelişimlerinde belirgin olarak gerilik gözlemlenir (Metin ve Işıtan, 2014: 163). İlk yıllardan itibaren bu bireylerin motor gelişimindeki gerilik anlaşılabilir. Genel itibariyle bedensel gelişimleri normal yaşlılarına göre daha yavaş, dolayısıyla normal akranlarından daha zayıf ve kuvvetsizdir (WebMD, 2018, 1-4; Metin - Işıtan, 2014, 163; Çiftçi Tekinarslan, 2012, 151; Eratay, 2010, 184). Zihinsel engelin kişiye etkisi, en çok zihinsel gelişim ve fonksiyonlarda gözlemlenir. Zihinsel yetersizliği olan bireylerin bilişsel ve öğrenme özellikleri; dikkati verememe, zayıf bellek, yavaş öğrenme, öğrendiklerini genelleme güçlüğü, motivasyon ve güdülenme azlığı olarak sıralanabilir (Çiftçi Tekinarslan, 2012,

149-150; Eratay, 2010, 181-182; Heward, 2006, 145-148). Bundan dolayı zihinsel engelli bireyler somut kavramlarda daha az sıkıntı yaşarken soyut kavramları geç ve güç öğrenirler.

Zihinsel yetersizliği olan bireylerde yaygın olarak görülen yetersizliklerden biri de dil ve konuşma yetersizliğidir. Dil bozuklukları gecikmiş konuşma ve sınırlı sözcük dağarcığına sahiptirler değildir. Zihinsel yetersizliği olan bireylerde sıklıkla görülen konuşma problemleri ise artikülasyon bozuklukları, ses bozuklukları, kekemelik, ekolali (başka birisi tarafından çıkarılan seslerin yinelenmesi) olarak sıralamak mümkündür. Zihinsel yetersizlik düzeyi ile dil ve konuşma problemleri arasında doğru orantı vardır. Zihinsel engel düzeyine bağlı olarak dil ve konuşmada yaşanan sıkıntı aynı oranda artmakta ya da azalmaktadır (Metin - Işıtan, 2014, 163; Çiftçi Tekinarslan, 2012,149; Eratay, 2010, 182; Heward, 2006, 145-148).

Zihinsel yetersizliği olan bireyler, sosyal uyum davranışında da yetersizlik durumu ile karşılaşabilmektedirler. Bu bireylerde; öz bakım, sosyal gelişim ve davranış bakımından akranlarına nazaran yetersizlik söz konusudur. Bu bireylerin zihin fonksiyonlarındaki yetersizliğe bağlı olarak ortaya çıkan anlama ve kavramadaki güçlük, onların sosyal ortamlarda uygun davranışları gösterme, sosyal kuralları anlama ve bunlara uyma becerilerini edinmesini zorlaştırır. Kendilerine söylenenleri anlayamama ve söylemek istediklerini tam olarak ifade edememe, zihinsel yetersizliği olan bireylerin hırçınlaşmalarına ve inatçı bir yapıya bürünmelerine neden olmaktadır (Çiftçi Tekinarslan; 2012, 151; Eratay, 2010, 183; Heward, 2006, 145).

2. ZİHİNSEL ENGELLİ ÖĞRENCİLERE YÖNELİK EĞİTİM VE DİN EĞİTİMİ SÜRECİ

Eğitimde doğuştan gelen yeteneklerin önemi büyüktür. Bazı bireyler, beden ve ruh bakımından eğitime o kadar müsaittir ki, eğiticinin az bir gayretiyle başarılar elde edilebilir. Bazı insanlar ise o kadar zayıf olur ki normal başarı elde etmek için bile eğiticinin çok çaba göstermesi gerekir (Altaş - Arıcı, 2014, 61). Başarılı olmaları için modern eğitimin tüm verilerinden yararlanarak eğitim verilmesi gereken gruplardan bir tanesi de zihinsel engelli öğrencilerdir.

Zihinsel yetersizliği olan bireylerin eğitimi için yapılması gereken ilk işlemlerden biri, bu bireylere tanı konulmasıdır. Tanılamada dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de AAIDD'nin önermiş olduğu yöntem kullanılmaktadır. Buna göre tanılamada zekâ düzeyinin belirlenmesi için zekâ testleri olarak Stanford- Binet IV ve Wechsler Çocuklar için Zekâ Ölçeği (WISC III) kullanılmaktadır. Uyumsal beceriler ise uyumsal davranış ölçekleri (AAMR- Uyumsal Davranış Ölçeği, Vineland Uyumsal Davranış Ölçeği) ile belirlenmektedir. Bu işlemi hastanelerde doktorlar gerçekleştirmektedir. Ortalama puanın 100 olarak belirlendiği bu testlerde 70'in altında puan alanların zihinsel yetersizliğe sahip olabileceği kabul edilir. İkinci aşama eğitsel açıdan bireyin değerlendirildiği aşamadır. Bu değerlendirilme Rehberlik Araştırma Merkezleri'nce (RAM) yapılır. Kişinin bağımsız olarak yaşaması için ihtiyaç duyduğu becerileri yerine getirme durumu (sosyal uyum davranışları ve uyum becerileri) incelenir. Bu şekilde tanılanma aşamasından sonra bireyin zayıf ve güçlü yönleri saptanarak hangi tür engelinin olduğu, engelin yoğunluğu ve bireye yapılacak destek eğitiminin niteliği çeşidi ve yoğunluğu belirlenir. Son olarak, bireye uygun eğitim seçenekleri sunulur ve bireysel öğrenme gereksinimleri için plan geliştirme çalışmaları yapılır (Eripek-Vuran, 2010, 255-157; Eratay, 2010, 178-179).

Zihinsel yetersizliği olan bireylerin sınıflandırılması ise çoğunlukla eğitsel gereksinimler, zekâ puanı (IQ-Level), fiziksel iyi oluş ve gereksinim duyulan yardımın yoğunluk düzeyine göre

yapılmaktadır. Eğitimde daha çok eğitsel sınıflandırma dikkate alınmaktadır. Bu sınıflandırma, zekâ bölümü puanları temel alınarak yapılan bir sınıflandırma çeşididir. Bu sınıflandırma sisteminde; hafif derecede zihinsel yetersizliği olan bireyler “eğitilebilir zihinsel engelli”, orta derecede zihinsel yetersizliği olan bireyler “öğretilebilir zihinsel engelli” ve ağır derecede zihinsel yetersizliği olanlar yine “öğretilebilir zihinsel engelli” olarak değerlendirilmektedir (Eratay, 2010, 175-176).

Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği’nde (MEB, 2018), zihinsel yetersizliği olan öğrencinin yerleştirme hizmetleri, onun tanılamalarına bağlı olarak “en az kısıtlanmış eğitim ortamı” ilkesi dikkate alınarak yapılacağı ifade edilmektedir. Zihinsel yetersizliği olan öğrencilere yönelik eğitim ortamları en az kısıtlayıcı ortamdaki en çok kısıtlayıcı ortama doğru normal sınıf, destek eğitim sınıfı, özel eğitim sınıfı, özel eğitim okulu, rehabilitasyon merkezleri, yatılı okul/bakım evleri ve evde sürdürülen eğitim şeklinde sıralanmaktadır (MEB, 2015; MEB, 2014; Çiftçi Tekinarslan, 2012, 151-152; Eripek - Vuran, 2010, 261-262).

Özel eğitime gereksinim duyan öğrenciler tanılarına bağlı olarak RAM yerleştirme birimi tarafından Özel Eğitim Uygulama Merkezlerine, Mesleki Eğitim Merkezi Okuluna ve normal okullara yönlendirilirler. Özel Eğitim Uygulama Merkezlerine veya Mesleki Eğitim Merkezi Okuluna devam eden öğrencilerin dini gelişim ihtiyaçlarının karşılanması için programlarına Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi eklenmiştir. Dersin nasıl işlenebileceğini yönelik orta ve ağır zihinsel engelli ve otizm spectrum bozukluğu olan öğrenciler (4-8 sınıf) için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (2018) da hazırlanmıştır. Ancak bu öğrencilere özel henüz ders kitabı hazırlanmamıştır. Hafif düzey zihinsel engelli öğrencilerin bir kısmı eğitimlerini engel türüne ait ilköğretim, ortaokul ve özel eğitim mesleki eğitim merkezlerinde sürdürürler. Bu öğrenciler yönelik özel eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı doğrultusunda 2013-2014 eğitim öğretim yılında okutulmak üzere Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi (Okulu) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı hazırlanmış ve okutulmaya başlanmıştır. Bu kitap öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda resim ve fotoğraflar ile zenginleştirilmiş, daha rahat okunması için yazı karakterleri büyütülmüştür. Ancak hala ciddi olarak geliştirilmeye ihtiyacı bulunmaktadır (Demir, 2017a, 110). Bunun yanı sıra bu okullara atanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni henüz olmadığından, ders özel eğitim öğretmeni tarafından verilmektedir. Tanıya ve yerleştirmeye bağlı olarak hafif düzey zihinsel engellilerin diğer bir kısmı ise eğitimlerini akranları ile okullarda kaynaştırma yolu ile almaktadırlar.

3. ZİHİNSEL ENGELLİ ÖĞRENCİLERE YÖNELİK KAYNAŞTIRMA DİN EĞİTİMİ

Her çocuk, farklı özelliklere sahiptir. Bu farklılıklar belli sınırları aştığında genel eğitim hizmeti yetersiz kalmakta özel eğitim hizmetlerine ihtiyaç duyulmaktadır (Canöz, 2011, 1). İhtiyaç duyulan hizmetlerden biri bireysel olarak planlanmış, bireyin bağımsız yaşama olasılığını en üst düzeye çıkarmayı hedefleyen ve bireye akranlarıyla beraber eğitim alma imkânı sunan kaynaştırma eğitimidir (Sucuoğlu-Kaygın, 2012, 25; Gürgür, 2005, 23). Son on yılda pek çok ülkede kaynaştırma eğitimi, özel eğitime ihtiyaç duyan engelli öğrencilere eşit öğrenme imkânı sağlayan temel ve faydalı yaklaşım olarak kabul edilmektedir (Yan-Fung, 2014, 72-85). Kaynaştırma eğiti-

minde amaç; çocuğun yararının gözetilerek, ilgi ve yeteneklerini en iyi şekilde kullanmasını sağlamak ve toplum içerisinde bağımsız bir şekilde yaşayabilir duruma getirmektir. Kaynaştırma yolu ile verilen eğitimin önemli bir disiplini de din eğitimine yönelik derslerdir. Bu dersler Milli Eğitimin genel amaçlarına kaynaştırma yolu ile katkı sağlamaktadırlar.

Kaynaştırma eğitimi, 1950'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde öğrenci velilerinin demokratik haklarını talep etmeleri sonucu uygulamaya geçirilen ve sonra yasal dayanakları oluşturulan bir modeldir. Türkiye'de bu modelin uygulanması, hem kabul edilen uluslararası anlaşmalara hem Türkiye'nin iç yasalarına ve bu yasalara dayalı çıkarılan yönetmeliklere dayanılarak yapılmaktadır.

Kaynaştırma din eğitimi, sayıları azımsanmayacak kadar olan kaynaştırma öğrencilerinin temel eğitim hakkı olarak değerlendirilmelidir. Özel gereksinimli öğrencilerin (ÖGÖ) eğitimlerini sadece benzer özellikler taşıyan akranlarıyla beraber alması bir süre sonra bireyin toplumdan ayrışmasına neden olabilir. Bireyin toplumla bütünleşerek sosyal hayatta varlık gösterebilmesi için örgün eğitim sistemi içinde akranlarıyla beraber genel eğitim olanaklarından yararlanması gerekir. Dolayısıyla kaynaştırma din eğitimiyle bireyin toplumla bütünleşmesinin sağlanarak kendilerini ve diğerlerini kabul etmeleri ve çevrelerinden de kabul görüp sosyalleşmelerinin sağlanması hedeflenir (Atıcı, 2014, 283). Kaynaştırma ile engelli öğrencilerin akranlarıyla akademik ve sosyal yönden bütünleştirilerek onların sosyal ve duygusal gereksinimleri karşılanabilmektedir (Sabuncuoğlu-Özokçu, 2005, 42). Başarılı bir kaynaştırma uygulamasında, özel gereksinimli öğrencinin yanında, normal gelişim gösteren öğrencinin gereksinimi de karşılanabilmekte ve bireysel kapasitelerine uygun eğitsel fırsatlar yaratılabilmektedir (Atkın, 2011, 20). Genel eğitim sistemi içinde yer alan bir öğrenci, doğru yönlendirme ile özel gereksinimli öğrenciler ile empati kurabilmektedir. Kaynaştırma din eğitiminde de etkin rol oynayan unsurların kaynaştırmaya karşı olumlu tutum ve görüş birliği içerisinde olmaları önemlidir. Alan yazın incelendiğinde bu unsurların; öğretmenler, normal öğrenciler, kaynaştırma öğrencileri, aileler, okul idaresi, fiziksel ortam, bireyselleştirilmiş eğitim programları olarak ifade edildiği görülmektedir (Sadioğlu, 2011, 8).

Örgün eğitimde Türk Milli Eğitiminin temel amaçlarını karşılamada önemli bir disiplin alanı din ile ilgili derslerdir. Ayrıca bu dersler kaynaştırma eğitiminin hedeflerini de karşılayabilecek durumdadır. Dolayısıyla din eğitimi derslerinin kaynaştırma yolu ile verilmesi bütün eğitim paydaşlarına ciddi katkı sağlayabilir.

4. ZİHİNSEL ENGELLİ ÖĞRENCİLERE YÖNELİK BİREYSELLEŞTİRİLMİŞ EĞİTİM PROGRAMININ HAZIRLANMASI VE DİN EĞİTİMİ

Bireyselleştirilmiş Eğitim Programı (BEP), özel eğitime gereksinim duyan öğrencilerin eğitsel ihtiyaçlarının en az kısıtlanmış eğitim ortamında nasıl sağlanacağını ortaya koyan programdır. MEB. Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği'ne göre özel eğitim gerektiren birey için geliştirilen ve ailesi tarafından onaylanan BEP; "bireyin, ailenin, öğretmenin gereksinimleri doğrultusunda hazırlanan ve hedeflenen amaçlarda verilecek destek eğitim hizmetlerini içeren özel eğitim programı" şeklinde tanımlanmaktadır (Madde: 62). Bu program, öğrenciye, öğrenci ailesine, öğretmene ve okul personeline bir eğitim dönemi sonunda öğrencinin neleri kazanabileceği hakkında bilgi verir (Avcıoğlu, 2011, 67). Öğrencinin eğitimi ile ilgilenen her bireyin BEP'i dikkate

alması beklenir. Bununla birlikte BEP, ilgili dersin öğretmeni açısından öğrencinin eğitimi noktasında rehber hükmündedir. BEP kapsamlı, öğrenci merkezli, işbirliğine dayalı ve ulaşılabilir olmasıyla özel eğitime gereksinim duyan öğrencinin eğitiminde önemlidir (Avcıoğlu, 2015, 25). Zira kaynaştırma uygulaması sırasında; engelli öğrencinin sadece normal akranlarıyla eğitime terk edilmesi kaynaştırma eğitiminden beklenen başarının elde edilmesinde yetersiz kalmaktadır.

Zihinsel yetersizliği olan birey, eğitim kurumlarının programlarını takip etme ile birlikte, kendisi için hazırlanmış BEP dâhilinde eğitim alır. Orta ve hafif derecede zihinsel yetersizliği olan ve kaynaştırma yoluyla normal okul bünyelerinde eğitimlerini sürdüren öğrenciler için, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan okul programında yer alan derslerin programları esastır. Ancak öğrencinin durumuna bağlı olarak gerektiğinde “destek eğitim odası” yardımı ile öğrencilere uygun gerekli düzenlemeler yapılır. Burada amaç, bireyi aktif ve üretken bir kişi olarak, kimseye bağlanmaksızın toplumsal yaşama hazırlamaktır (Çiftçi Tekinarslan; 2012, 154-155).

Öğrencinin yerleştirildiği okulda müdür veya görevlendireceği müdür yardımcısı başkanlığında, öğrenci velisi, öğrenci, rehber öğretmen, özel eğitim öğretmeni, ders/sınıf öğretmeni ve öğrenci ile ilgili diğer bilgi sahiplerinin üyesi olduğu BEP birimi oluşturulur. Bu birim bir araya gelerek öğrencinin gereksinimlerini inceleyerek öğrenci için hangi derslerde BEP hazırlanacağına karar verir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni de dersine girdiği öğrenci için BEP kuru- lundadır. Ders ile ilgili öğrenci performansı, öğrencinin yıllık olarak başarması beklenen uzun dönemli hedefler ve uzun dönemli hedeflerin aşamalandırılması ile belirlenen kısa dönemli hedefler, değerlendirme yöntemi, öğretimsel uyarlamalar, destek eğitim odası gibi konularda görüş bildirir. Daha sonra alınan kararlar gereği kendi dersi ile ilgili olan bölümün raporunu hazırlayarak BEP birimi üyelerine ulaştırır. BEP'in öğrencinin eğitimine katkısını, BEP biriminin sorumluluklarını yerine getirme düzeylerini belirlemek ve değişen öğrenci gereksinimlerinin tespiti için yılda en az bir defa izleme ve değerlendirme çalışması yapılır (Kargın, 2010,101).

İyi hazırlanmış işlevsel bir BEP özel gereksinimli öğrencinin gelişimine katkı sağladığı gibi normal öğrencilere, öğretmenlere ve topluma da katkı sağlar. BEP, öğretmenlerin kendilerini aile ve idareye karşı savunma aracı olmaktan ziyade ailenin öğrencinin gelişimi ile ilgili eğitim paydaşlarının görev ve sorumluklarını yerine getirmesinin belgesi olarak kabul edilmelidir (MEB, 2004, 33).

5. YÖNTEM

5.1. Araştırma Modeli

Deneyisel modelde tasarlanan bu çalışmada, tek denekli araştırma desenlerinden, deneklerarası çoklu başlama modeli kullanılmıştır. Tek denekli desenler; akademik başarının alt yapısını belirleyen stratejileri ortaya çıkarmak, bireyin sosyal davranış edinmesini kolaylaştırmak, problemleri davranışları azaltmak için kullanılan bir desendir (Horner, 2005, 172).

Tek denekli araştırma modellerinin birçok çeşidi vardır. Bunlardan biri de deneklerarası çoklu yoklama modelidir. Bu model; bir beceri, işlem ya da kavram öğretimi programının etkiliğinin belirlenmesinde kullanılan bir modeldir. Başlama düzeyine geri dönülemeyen ya da konunun birden fazla hedef, ortam ve denekle araştırıldığı durumlarda çoklu başlama düzeyi desenine müracaat edilir (Büyüköztürk v.dğr., 2011, 214; MIECHV, 2012, 6). Bu model, genelleme yapabilmek

olanağı verdiği gibi, gerçekleşen değişimin uygulanan yöntemden kaynaklanıp kaynaklanmadığının anlaşılmasına da imkân verir. Bu modelde aynı beceri üzerinde yapılan deneysel uygulamanın etkililiğinin genellenebilmesi için en az üç denek üzerinde sınanması gerekmektedir (Horner v.dğr., 2005, 171).

5.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu zihinsel engelli olup kaynaştırma yoluyla eğitim alan 5 asil 1 yedek, toplam 6 öğrenci oluşturmaktadır. Bu öğrenciler; 2015-2016 Eğitim-Öğretim yılında Muş Merkezde, Rehberlik ve Araştırma Merkezi (RAM) tarafından eğitsel tanılama sonucu kaynaştırma öğrencisi olarak belirlenen 4. Sınıf 50 hafif düzey zihinsel engelli öğrenci arasından seçilmiştir. Öğrencilerin belirlenmesi amacıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri, okul idarecileri ve aileleri ile birebir görüşülmüş, çalışmanın kapsamı, zamanı, öğrenciye etkisi gibi konularda detaylı bilgi verilerek izinleri alınmıştır. Böylece ilk aşamada öğrenci sayısı, 6 farklı okuldan 20 kişiye düşürülmüştür. Daha sonra, RAM'daki uzmanlar ve öğrenciler ile yapılan görüşmeler neticesinde BEP'leri birbirlerine yakın olan 6 öğrenci çalışma grubu olarak belirlenmiş ve çalışma bu öğrenciler ile yürütülmüştür.

Çalışmada öğrencilerin hassasiyetleri dikkate alınarak; isimleri kullanılmak yerine kodlamaya gidilmiştir. Erkek öğrencilerin isimleri E, Kız öğrencilerin isimleri K şeklinde kodlanarak kullanılmıştır. Uygulamada yer alan E1, E2, E3, E4, K1 ve K2 kodlu katılımcıların demografik özellikleri, eğitim ve sağlık geçmişlerine dair bilgiler aşağıda yer almaktadır.

Tablo 1: Çalışma grubuna ait eğitsel bilgiler

Kişiler	Cinsiyet	Yaş	Leiter Zekâ testi	Sınıf tekrar durumu	Okuma yazma bilme durumu	Rehabilitasyona girme durumu	Okul öncesi eğitim alma durumu
E1:	Erkek	12	73	2	Bakarak yazabilir. Basit kelimeleri heceleyerek okuyabilir.	Hayır	Hayır
E2	Erkek	11	75	1	Bakarak yazabilir. Basit kelimeleri heceleyerek okuyabilir.	Hayır	Hayır
E3	Erkek	10	65	-	Okuma yazma bilmemektedir.	Hayır	Hayır
E4	Erkek	11	Zekâ testi kaydına ulaşılmamıştır.	2	Bakarak yazabilir. Basit kelimeleri heceleyerek okuyabilir.	Evet	Evet
K1	Kız	10	62	-	Bakarak yazabilir. Basit kelimeleri heceleyerek okuyabilir.	Hayır	Hayır
K2	Kız	11	66	1	Bakarak yazabilir. Basit kelimeleri heceleyerek okuyabilir.	Hayır	Hayır

Eğitimci: Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak 7 yıl çalışmıştır. Bu süreçte birkaç hafif düzey zihinsel engellinin bulunduğu sınıflarda eğitim vermiştir. Araştırmayı yaptığı esnada Din Eğitimi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmıştır. Erkektir.

5.3. Uygulama Ortamı

Bu çalışma, Muş il merkezinde yer alan Selçuklu ve EKO İnşaat İlkokullarında gerçekleştirilmiştir. Selçuklu İlkokulu'nda 3 öğrencinin (E1, E2, K1) dâhil olduğu çalışma ortamı destek eğitim odasıdır. Çalışmanın yürütüldüğü EKO İnşaat İlkokulu'nda ise 3 (E3, E4, K2) öğrenci bulunmaktadır. Bu okulda eğitim, ilk birkaç hafta öğretmenler kantininde daha sonra özel eğitim sınıfında yapılmıştır.

5.4. Veri Toplama Araçları

Yapılan çalışmada verilen eğitimin, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi başarılarına etkisini belirlemek için ön test, son test ve kalıcılık testi verilerine ihtiyaç duyulmuştur. Bu amaçla, araştırmacı ve öğretmenler tarafından İDKAB dersi öğretim programının 6 öğrenme alanından kazanımlar belirlenmiştir. Bu kazanımları test etmek üzere Başarı Testi Formu, Öğretmen Gözlem Formu, Öz Değerlendirme Formu hazırlanmıştır. Veriler bu formlar aracılığı ile toplanmıştır. Programda yer alan beceriler ve değerler ise kazanımların içerisinde yer aldıklarından onlara özel form oluşturulmamıştır.

5.5. Öğretim Materyalinin Hazırlanması ve Uygulama Süreci

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. sınıf ders kitabı ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. sınıf Öğretmen Kılavuz Kitabı, öğrenci seviyesi ve ihtiyaçları ve BEP biriminin önerileri dikkate alınarak 6 öğrenme alanına ait 21 kazanım belirlenmiştir ve bu kazanımlara yönelik öğretim materyali hazırlanmıştır. Her bir öğrenme alanı için; 3 saat ders işleme, 2 saat ön test, 2 saat son test ve 2 saat kalıcılık testi zamanı ayrılmıştır. Öğrenciler ön test, son test ve kalıcılık testlerine teker teker alındıkları için bu bölüm uzun zaman almıştır.

Başlangıç düzeyi belirleme işlemleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenin yıllık çalışma takvimi esas alınarak, öğretim programında yer alan konuların işlenmesinden hemen öncesinde yapılmıştır. Öğrencilerin başlangıç düzeylerinin belirlenmesi için ön koşul beceriler olarak öğrencilerin 4. sınıfta olması ve hafif düzey zihinsel engelli tanısı ile kaynaştırma öğrencisi olarak eğitim alması yeterli görülmüştür.

Destek eğitim odasında öğretim oturumları ise; okul idaresinin, ders öğretmenin ve ailelerin görüşleri dikkate alınarak cuma günleri gerçekleştirilmiştir. Destek eğitim odasında; ön test, son test ve kalıcılık testleri seanslarına öğrenciler birer birer alınırken, öğrenci düzeylerinin birbirlerine yakın olması eğitim seanslarının 3'er kişilik 2 grup şeklinde yapılmasını mümkün kılmıştır.

Ön test, son test ve kalıcılık testleri aynı sorular ile gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında iki ayrı grup öğrenciye 24 saat ön test, 36 saat uygulama, 24 saat son test ve 24 saat kalıcılık testi olmak üzere, toplamda 108 saat zaman ayrılarak öğrencilerin gelişimleri takip edilmiştir. Ancak değerlendirmenin büyük bir kısmı süreç içerisinde yapılmıştır.

5.6. Verilerin Analizi

Tek denekli araştırmalarda; gözlem, başarı testi, öz değerlendirme, akran değerlendirme, portfolyo gibi ölçme değerlendirme yöntemlerinden yararlanılabilir (Horner v.dğr., 2005: 171; MIECHV, 2012: 1- 4). Yapılan bu çalışmada uygulanan programın etkililiği; gözlem, başarı testi, öz değerlendirme formlarının ön test, son test ve kalıcılık testleri sonuçları karşılaştırılarak ortaya konmaya çalışılmıştır.

Veri toplama araçlarından elde edilen veriler toplanıp bir bütün olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra bu veriler yüzdeler şeklinde dönüştürülerek bulgular kısmında ifade edilmiştir. Bununla beraber kimi zaman grafik ve sayısal olarak ifade edilmesi mümkün olmayan öğrencilere has durumlar ile karşılaşmıştır. Zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerine ait bu durumlar betimsel olarak verilmiştir. Böylece onların öğrenmelerini nasıl gerçekleştirdikleri, genellemelerde bulunurken nasıl bir yol izledikleri, toplumdaki etkilenme durumları ve duyuşsal davranış özelliklerine dair yorumlarda bulunmak mümkün olmuştur.

6. BULGULAR

Öğrencilerin hedeflenen temel kazanımlara ulaşma dereceleri farklı veri toplama araçlarından elde edilen bulguların birlikte değerlendirilmesi sonucu elde edilmiştir. Öğrenci başarıları yüzdeler olarak ifade edilmiştir. Bunun yanında öğrencilerin gelişimini ve öğrenme biçimini analiz etmeye yardımcı olabileceği düşünülen bilgiler betimsel olarak verilmiştir.

6.1. İnanç Öğrenme Alanına İlişkin Bulgular

İnanç öğrenme alanına ilişkin İDKAB dersi öğretim programında 4. sınıf öğrencilerine yönelik kazanımlar, sekiz (8) maddede verilmiştir. Bu çalışmada ise zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilere uygunluklarının test edilmesi için; aşağıda yer alan üç kazanım seçilmiştir.

- Dini ifadelerin günlük konuşmalarımızda nerede ve nasıl kullanıldığını fark eder.
- Selamlaşmanın iletişimdeki önemini fark eder.
- Güzel söz söyleme ve güzel davranış sergilemeye istekli olur.

Tablo 2: İnanç öğrenme alanı kazanımlarına ilişkin test sonuçları

Öğrenme alanı		E1			E2			E3			E4			K1			K2		
		Ön test	Son test	Kalıcılık testi	Ön test	Son test	Kalıcılık testi	Ön test	Son test	Kalıcılık testi	Ön test	Son test	Kalıcılık testi	Ön test	Son test	Kalıcılık testi	Ön test	Son test	Kalıcılık testi
İnanç	1.K	55	81	89	22	89	93	25	55	63	33	66	63	15	60	55	18	62	77
	2.K	44	71	88	22	95	90	33	77	77	33	55	66	10	65	65	33	55	77
	3.K	44	72	66	30	89	78	33	77	83	22	61	64	20	65	75	27	66	77

İnanç öğrenme alanıyla ilgili Tablo 2’de yer alan üç kazanıma ilişkin ön test ve son test sonuçları karşılaştırıldığında, BEP’e dayalı yapılan eğitimin ZEKÖ’lerin kazanımları elde etmesine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca son test ve kalıcılık testi sonuçları karşılaştırıldığında öğrencilerin öğrendiklerini unutmadığı bilakis kimi kazanımları daha iyi edindikleri ve kalıcı hale getirdikleri ifade edilebilir.

Ölçü araçlarından elde edilen verilere daha ayrıntılı bakıldığında öğrencilerin öğretimsel hedeflere ait başarıları arasında farklılık göze çarpmaktadır. E1’in “Allah şifa versin”, “Allah razı olsun”, “Bismillah” ve “Elhamdulillah” ifadelerinin nerede ve nasıl kullanıldığını fark eder” öğretimsel hedefleri kolay elde ettiği, “Allah’a ismarladık” ifadesini nerede ve nasıl kullanıldığını fark eder” öğretimsel hedefini elde etmede zorlandığı ve bu kazanımlar ile ilgili öğrendiklerini de kısa sürede unuttuğu görülmüştür. Bu durum, öğrencinin günlük hayatta kullanmadığı dini ifadeleri davranış haline getirmede zorlandığını göstermektedir.

E3’ün “Allah rahmet etsin ifadelerinin nerede ve nasıl kullanıldığını fark eder” öğretimsel hedefi kolay elde ettiği görülmüştür. Muhtemel sebepleri incelendiğinde öğrencinin babasının yakın zamanda vefat ettiği ve öğrencinin bu durumu anlamlandırıldığı fark edilmiştir. Öğrencinin yaşadığı bölge itibarıyla taziye kültürünün olması ve dolayısıyla taziyeye gelen erkek- kadın herkesin “Allah rahmet etsin” ifadesini kullanması öğrencinin bu bilgiyi yapılandırmasına olanak sağladığı ifade edilebilir. Bu durum sosyal öğrenmenin etkililiğine de delil olarak ileri sürülebilir.

E4’ün başlama düzeyinin (ön test) düşük olması öğrencinin Türkçe ifadeleri az bilmesine bağlamak mümkündür. Zira öğrenci selamlaşma ifadelerini Kürtçe olarak ifade edebilmektedir. Örneğin, kendisine merhaba diyen birine “Serçava” (Başım üstüne), ya da kendisine bir iyilikte bulunan birine “Xwede jî te raza be” (Allah senden razı olsun) diyebilmektedir. E3’ün selamlaşma ifadelerinden olan “Selamün aleyküm”ü sürekli kullandığı gözlemlenmiştir. Sebebi olarak destek eğitim odasında eğitim veren öğretmenin taklit edilmesi olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, hafif düzey zihinsel engelli öğrencilere sevgi ile yaklaşıldığında ve onların kendilerini ifade etmelerine müsaade edildiğinde özetle değerli oldukları kendilerine sezdirildiğinde, daha iyi güdülendikleri, sevdiklerini taklit ettikleri ve dolayısıyla daha iyi öğrendiklerini göstermektedir.

İçine kapanık K2’nin zamanla açıldığı ve bu durumun onun başarı grafiğinin hep yukarı doğru bir seyir izlemesini etkilediği görülmüştür. Ayrıca zamanla öğrencinin iletişime başlama ve devam ettirme noktasında selamlaşma ifadelerinden bir kısmını kullandığına ve davranış haline getirdiğine şahit olunmuştur. Öğrencinin zamanla dışa açılması, kendisine güvenini artırmıştır. Derste yeterince kendini ifade etme imkânı bulamadığından içine kapanık öğrenci, destek odası eğitimi ile bu fırsatı elde etmiştir. Öğrencinin derse katılmasının, konuşmasının ve tartışmasının bilgiyi yapılandırmasına dolayısıyla başarısına olumlu katkı sağladığı söylenebilir.

Çalışma gurubunda yer alan ZEKÖ’ler, “Güzel davranışın ne olduğunu bilir”, “Güzel sözün ne olduğunu bilir” gibi daha çok tanım gerektiren öğretimsel hedefleri edinmede zorlanırken, “Güzel davranışa örnek verir”, “Güzel söze örnek verir” gibi kazanımları ise daha kolay edinmiştir. E3 “iyi davranış nedir?” sorusunu, arkadaşına kalem vererek açıklamaya çalışmıştır. E1 ise gelip öğretmeni öperek “işte budur” şeklinde yanıt vermiştir. Bu durum öğrencilerin konuyu anladıklarını ancak yeterli sözcük dağarcığına sahip olmadıklarından ifade edemediğini göstermektedir. K1, “İyi davranış nedir” sorusuna, “İp atlama oyunu oynanırken oynamayı çok az bilen

arkadaşı da oynatmaktadır” şeklinde yanıt vermiştir. Bu durum bir taraftan öğrencilerin sosyal katılıma duyduğu ihtiyacı gösterirken, öte taraftan empati becerilerini nasıl kullandıklarını ortaya koymaktadır. E1, “Kötü davranış nedir?” sorusuna “şaka” şeklinde cevap vermiştir. Cevap ile ilgili verilere detaylı bakıldığında; çoğu zaman arkadaşlarının şakalarına maruz kaldığı ve bu durumdan rahatsız olduğu için şakayı kötü davranış olarak algıladığı görülmektedir. Dahası, bu yanlış anlayışın değiştirilmesi oldukça zaman almıştır.

6.2. İbadet Öğrenme Alanına İlişkin Bulgular

İbadet öğrenme alanına ilişkin İDKAB dersi öğretim programında 4. sınıf öğrencilerine yönelik kazanımlar, sekiz (8) maddede verilmiştir. Bu çalışmada hafif düzey zihinsel engelli öğrencilere uygunluklarının test edilmesi için beş kazanım seçilmiştir.

- İslam dininin temizliğe verdiği önemin farkında olur.
- İbadet ve temizlik arasında ilişki kurar.
- Beden ve giysi temizliğine önem verir.
- Çevreyi temiz tutmaya ve korumaya önem verir.
- Beden ve çevre temizliğinin sağlık açısından önemini açıklar.

Tablo 3: İbadet öğrenme alanı kazanımlarına ilişkin test sonuçları

Öğrenme alanı	E1			E2			E3			E4			K1			K2			
	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	
İbadet	1.K	50	83	83	22	88	80	-	-	-	27	83	72	44	83	77	33	83	77
	2.K	33	75	75	22	90	80	-	-	-	22	88	72	22	80	80	22	77	66
	3.K	65	65	65	72	90	85	-	-	--	80	80	80	73	90	80	66	73	73
	4.K	60	60	60	70	70	70	-	-	-	66	83	75	70	90	75	66	75	75
	5.K	60	95	95	65	90	90	-	-	-	33	66	66	66	90	90	33	66	66

İbadet öğrenme alanıyla ilgili Tablo 3'te yer alan beş kazanıma ilişkin ön test ve son test sonuçları karşılaştırıldığında, BEP'e dayalı yapılan eğitimin ZEKÖ'lerin kazanımları elde etmesine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca son test ve kalıcılık testi sonuçları karşılaştırıldığında öğrencilerin öğrendiklerini unutmadığı bilakis kimi kazanımları daha iyi edindikleri ve kalıcı hale getirdikleri ifade edilebilir.

Ölçü araçlarından ZEKÖ'lerin öğrenmelerine ilişkin aşağıdaki bulgulara rastlanmıştır.

ZEKÖ eğitiminde dikkat çeken hususlardan biri davranış değişikliğinin zorluğudur. Tablo 2 incelendiğinde “Beden ve giysi temizliğine önem verir.” ve “Çevreyi temiz tutmaya ve korumaya önem verir.” kazanımlarında ilerlemenin görece az olduğu görülür. Dolayısıyla bu öğrencilere öğretilecek ilk bilgi, davranış vb. doğru olması çok önemlidir. Öğrencilerin deneyimleri üzerinden konu ile ilgili bildiklerini ortaya koymaya çalıştığı görülmüştür. E1: “Ellerimiz ve tırnaklarımız kirli ise kraker yerken pislik ağızımıza girer.” demiştir.

ZEKÖ'ler çoğunlukla toplumdaki edindikleri hazır kalıplar ile sorulara cevap vermeye çalışmışlardır. E2 "Niçin temiz olmalıyız?" sorusuna "Allah temiz ol demiş" ve "Niçin yere çöp atmamalıyız?" sorusuna "Allah yere çöp atma demiş" şeklinde cevap vermiştir. Öğrencinin bu cevapları onun öğrendiği kalıp ifadeleri pek çok durumda kullandığını göstermektedir. Bu durum öğrenci eğitiminde doğru kavramları kullanmanın önemini ortaya koymaktadır.

K1 "Ben kalemimi çöp kutusunun yanında açarım ve çöplerimi bu kutuya atarım" demiştir.

ZEKÖ'ler konuyu bilmekte ancak ifade etmekte zorlanmaktadırlar. E4'ün namaz için abdest almanın gerekliliğini, ailesinde gördükleri üzerinden ifade etmeye çalıştığı görülmüştür. "Babam suyu açar burayı burayı yıkar." şeklinde abdesti ifade etmeye çalışmıştır. Ayrıca öğrencinin abdest almayı bildiği ama bunu ifade edemediği gözlemlenmiştir.

ZEKÖ'ler normal akranları gibi çevreden etkilenmektedirler. E4, "Niçin temiz olmalıyız?" sorusuna; "Elbiselerimiz kirli ise çocuklar bize güler" yanıtını vermiştir. Kendisine gülünmesinin kötü bir durum olduğunu deneyimleyen öğrencinin, bu kaygı ile temiz olmaya çalışması anlaşılır bir durumdur.

Öğrencilerin çoğu zaman dıştan güdümlü olarak hareket ettikleri gözlemlenmiştir. E4 "Ayakkabılarımız çamurlu ise öğretmen kızar" yanıtını vermiştir. Oysa içten güdümlü olarak yetiştirilmek öğrencinin başkalarından bağımsız olarak doğru bildiğini yapmasına ve dolayısıyla özgüven edinmesine daha çok katkı sağlar.

ZEKÖ'ler bazen normal öğrenciler gibi zihinsel becerilerini kullanabilmektedirler. K1 "Niçin temiz olmalıyız?" sorusuna "Allah bizi sevsin. Allah bizi severse duamızı kabul eder" şeklinde cevap vermiştir. Benzer şekilde "Namazda niçin olmalıyız" sorusuna; "Allah'ın yanına temiz gitmek için" cevabını vermiştir. Bu örnekler fırsat verildiğinde zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerinin düşünme becerilerini geliştirebildiklerini ortaya koymaktadır.

6.3. Hz. Muhammed Öğrenme Alanına İlişkin Bulgular

Hz. Muhammed (sav) öğrenme alanına ilişkin İDKAB dersi öğretim programında 4. sınıf öğrencilerine yönelik kazanımlar, sekiz (8) maddede verilmiştir. Bu çalışmada ise zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerine uygunluklarının test edilmesi için; aşağıda yer alan iki kazanım seçilmiştir.

- Hz. Muhammed'in aile büyüklerini tanır.
- Kevser suresini ezbere okur ve anlamını söyler.

Tablo 4: Hz. Muhammed (sav) öğrenme alanı kazanımlarına ilişkin test sonuçları

Öğrenme alanı	E1			E2			E3			E4			K1			K2			
	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	
Hz. Muhammed	1.K	16	100	94	0	100	83	0	100	78	0	94	76	0	94	83	0	94	83
	2.K	0	75	75	0	50	53	0	58	58	0	41	58	0	83	75	0	83	75

Hz. Muhammed öğrenme alanıyla ilgili Tablo 4'te yer alan iki kazanıma ilişkin ön test ve son test sonuçları karşılaştırıldığında, BEP'e dayalı yapılan eğitimin ZEKÖ'lerin kazanımları elde etmesine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Ancak son test ve kalıcılık testi sonuçları karşılaştırıldığında öğrencilerin öğrendiklerinin bir kısmını unuttukları söylenebilir. Öğrenme alanı kazanımlarının bilişsel düzeyin bilgi düzeyinde olması, çevreden yeterli desteğin alınmaması ve öğrenilen bilgilerin yaşama aktarmaması çabuk unutulmaya gerekçe olarak ileri sürülebilir.

Ayrıca ölçü araçlarından ZEKÖ'lerin öğrenmelerine ilişkin aşağıdaki bulgulara rastlanmıştır.

ZEKÖ'ler Hz. Muhammed'in aile büyükleri ile Mustafa Kemal Atatürk'ün aile fertlerini karıştırmaktadırlar. K1 Hz. Muhammed'in annesinin adı nedir? sorusuna "Zübeyde" diye yanıt vermiştir. Eğitim sürecinde doğruyu öğrenmiştir. Son testte de öğrendiği doğru yanıtı tekrarlamıştır. Ancak iki hafta sonra yapılan kalıcılık testinde öğrencinin başlangıçta ifade ettiği yanlış cevaba geri döndüğü görülmüştür.

Benzer şekilde E4, Peygamberimizin adının "Abbas" olduğunu ifade etmiştir. Doğrusu söylenmesine rağmen haftalık olarak eski bilgisini tekrarlamıştır. Bu bilgi düzeltme 4 hafta devam etmesine rağmen başarı kaydedilememiştir. Bu durum ZEKÖ eğitiminde yanlış bilginin düzeltilmesinin zorluğunu göstermektedir.

ZEKÖ'ler "kevser" ile "kesmek" kavramlarını aynı kodladıkları gözlemlenmiştir. Kevser ne anlama gelmektedir?" diye sorulduğunda E1, "yani kurban kesmek" demiştir. Benzer şekilde K1 Abdulmuttalip ve Ebu Talip isimlerinin telaffuzunda çok zorlanmıştır. Alıcı dil ve ifade edici dil becerileri yeterince gelişmediğinden öğrenciler, bu isimleri hem telaffuzunda hem de birbirinden ayırmada problem yaşamış ve problemin çözümü zaman almıştır.

ZEKÖ'ler bazen olay akışını mantıklı bir şekilde kendi kavramları ile özetleyebilmektedirler. K1, "Kevser Kur'an surelerinden bir tanedir. Allah peygambere söylemiştir. Peygamberde yanındakilere söylemiştir. Onlarda sonraki insanlara söylemiştir. Onlar da bizlere söylemiştir." şeklinde Kur'an'ın aktarılma sürecini ifade etmiştir.

K2 "Allah bize su vermiş, bu kevserdir; Allah bize vücut vermiş, bu kevserdir; Allah bize elbise vermiş, bu kevserdir" vb. şeklinde cevaplar verdikten sonra "Yani Allah bize her şeyi vermiş ve her şey kevserdir" genellemesinde bulunmuştur.

6.4. Kur'an ve Yorumu Öğrenme Alanına İlişkin Bulgular

Kur'an-ı Kerim ve Yorumu öğrenme alanına ilişkin İDKAB dersi öğretim programında 4. sınıf öğrencilerine yönelik kazanımlar beş (5) maddede verilmiştir. Bu çalışmada ise zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilere uygunluklarının test edilmesi için; aşağıda yer alan iki (2) kazanım seçilmiştir.

- Kur'an'ın Allah tarafından insanlara gönderilen son ve evrensel kitap olduğunu açıklar.
- Hz. Lokman'ın öğütlerinden çıkarımda bulunur.

Tablo 5: Kur'an ve Yorumu öğrenme alanı kazanımlarına ilişkin test sonuçları

		E1			E2			E3			E4			K1			K2		
Öğrenme alanı		Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi
Kur'an ve Yorumu	1. K	55	85	88	55	88	96	33	74	81	22	77	74	27	81	85	18	74	74
	2. K	38	72	72	33	77	83	27	61	72	27	61	66	22	61	66	33	72	72

Kur'an ve Yorumu öğrenme alanıyla ilgili Tablo 5'te yer alan iki kazanıma ilişkin ön test ve son test ve sonuçları karşılaştırıldığında, BEP'e dayalı yapılan eğitimin ZEKÖ'lerin kazanımları elde etmesine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca son test ve kalıcılık testi sonuçları karşılaştırıldığında öğrencilerin öğrendiklerini unutmadığı bilakis kimi kazanımları daha iyi edindikleri ve kalıcı hale getirdikleri ifade edilebilir.

ZEKÖ'ler vahyin geliş amaçlarını kendileri ile yaşam temelli cevaplamışlardır. "Allah niçin vahiy göndermiştir?" sorusuna E1; "öğretmenin sözünü kesmemek, ablamızın sözünü kesmemek, annemizin sözünü kesmemek" şeklinde yanıt vermiştir. E2, "insanlar köpeklerin yanına gitmesin diye, gece geç saatlerde dışarı çıkmasın diye ve kavga etmesinler diye" şeklinde yanıt vermiştir. Öğrencilerin verdiği cevaplar incelendiğinde daha çok yanıtları üzerinden yorum yaptıkları görülür. Ancak vahyin sadece öğrencinin yanıtlarına indirgenmesi yanlıştır. "Vahyin" olumsuz bir şekilde algılanmaması için eğitim paydaşlarının dikkat etmeleri gereklidir.

Ölçü araçlarından elde edilen verilere daha ayrıntılı bakıldığında öğrencilerin, Hz. Lokman'ın oğluna öğütlerini bağlamdan çıkaramadıkları görülmüştür. Ancak bölümlere ayrıldıklarında ve öğrenci seviyesine uyarlandıklarında öğrencinin öğütleri yorumlayabildiği ve kendisine uyarlayabildiği görülmüştür.

6.5. Ahlak Öğrenme Alanına İlişkin Bulgular

Ahlak öğrenme alanına ilişkin İDKAB dersi öğretim programında 4. sınıf öğrencilerine yönelik kazanımlar, dokuz (9) maddede verilmiştir. Bu çalışmada ise zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilere uygunluklarının test edilmesi için; aşağıda yer alan dört (4) kazanım seçilmiştir.

- Sevgi ifadesi olan davranışlara örnekler verir.
- Sevginin Allah tarafından insanlara verilen bir nimet olduğunu örnekler ile açıklar.
- Allah'ın yarattıklarını sevdiğine dair örnekler verir.
- Dostça ve kardeşçe yaşamaya özen gösterir.

Bu kazanımlardan “Dostça ve kardeşçe yaşamaya özen gösterir.” kazanımı İDKAB dersi öğretim programında özel eğitim alanı ile ilişkili bir kazanım olarak belirtilmiştir.

Tablo 6: Ahlak öğrenme alanı kazanımlarına ilişkin test sonuçları

Öğrenme alanı		E1			E2			E3			E4			K1			K2		
		Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi
Ahlak	1. K	66	88	88	55	88	88	55	88	88	66	77	77	33	77	77	66	88	88
	2. K	66	77	77	66	77	77	33	66	66	55	88	88	33	66	66	66	77	77
	3. K	77	88	88	66	88	88	66	88	88	66	88	88	55	77	77	77	88	88
	4. K	66	88	88	66	88	88	33	66	66	33	77	77	44	77	77	77	88	88

Ahlak öğrenme alanıyla ilgili Tablo 6’da yer alan dört kazanıma ilişkin ön test ve son test sonuçları karşılaştırıldığında, BEP’e dayalı yapılan eğitimin ZEKÖ’lerin kazanımları elde etmesine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca son test ve kalıcılık testi sonuçları karşılaştırıldığında öğrencilerin öğrendiklerini unutmadığı bilakis kimi kazanımları daha iyi edindikleri ve kalıcı hale getirdikleri ifade edilebilir. Ayrıca ölçü araçlarından ZEKÖ’lerin öğrenmelerine ilişkin aşağıdaki bulgulara rastlanmıştır. ZEKÖ’ler sevgiyi çevrelerinden ve medyadan öğrendikleriyle açıklamaya çalışmışlardır. E1, “Köpeğim vardı, kendim kadar onu sevdiğim için ona Lalib ismini koydum (öğrenci isminin tersten yazımı). K2, “Sevgisi olmayan insan Yüzüklerin Efendisi filmindeki “Smego”ya benzer. E3, “Suriyeli kadınlar, çocukları için dilencilik yapmaktadırlar. Yani onları sevmektedirler.”

ZEKÖ’ler kavramları daha çok literal olarak anlamlandırmaktadırlar. E1, “Arkadaşın ile kanları birleştiriyorsun, kan kardeşi oluyorsun. Sonra onunla dostça geçiniyorsun.” E2, “Annenin ayaklarını öpmezsen cennete giremezsin, çünkü cennet annelerin ayakları altındadır.” E4, “Muhakkak ki Müminler kardeşler.” hadisini yorumlarken; “Yani babam ve asker arkadaşı kardeş gibidirler.” demişlerdir.

Bazen de zihinsel becerileri çok iyi kullanabilmektedirler. E4, “Annem soğuk olduğunda dışarı çıkmama izin vermiyor ama aslında benim iyiliğimi düşünüyor. Ben hasta olmayayım diye izin vermiyor”. Benzer şekilde “... Arkadaşım beni seviyor, çünkü Allah ona sevgi vermiş o da beni seviyor.” K2 “Allah insan için demiri ve ağacı yarattı. İnsan demirden ve ağaçtan parayı yapar.” demiştir. Eğitim esnasında “öğrendiklerimizi resimleştiriyorum” etkinliği yapılırken, E2

insan resimlerini farklı renkte boyalar kullanarak yapmıştır. Bu durumun sebebini, “insanlar birbirinden farklıdır. Onun için resimde her insanı farklı çizdim.” şeklinde yanıtlamıştır.

6.6. Din ve Kültür Öğrenme Alanına İlişkin Bulgular

Din ve Kültür öğrenme alanına ilişkin İDKAB dersi öğretim programında 4. sınıf öğrencilerine yönelik kazanımlar, dokuz (9) maddede verilmiştir. Bu çalışmada ise zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerine uygunluklarının test edilmesi için; aşağıda yer alan iki kazanım seçilmiştir.

- Aile içinde kendi sorumluluklarını yerine getirmeye istekli olur.
- Sorunlarını aile bireyleri ile birlikte çözer.

Tablo 7: Din ve Kültür öğrenme alanı kazanımlarına ilişkin test sonuçları

		E1			E2			E3			E4			K1			K2		
Öğrenme alanı		Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi	Öntest	Son test	Kalıcılık testi
Din ve Kültür	1. K	55	85	80	60	90	85	50	80	80	30	60	55	55	75	75	40	75	70
	2. K	25	60	55	45	85	85	40	70	65	25	55	55	45	65	60	35	65	60

Din ve Kültür öğrenme alanıyla ilgili Tablo 7’de yer alan iki kazanıma ilişkin ön test ve son test ve sonuçları karşılaştırıldığında, BEP’e dayalı yapılan eğitimin ZEKÖ’lerin kazanımları elde etmesine olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Ayrıca son test ve kalıcılık testi sonuçları karşılaştırıldığında öğrencilerin öğrendiklerini unutmadığı bilakis kimi kazanımları daha iyi edindikleri ve kalıcı hale getirdikleri ifade edilebilir.

Ayrıca ölçü araçlarından ZEKÖ’lerin öğrenmelerine ilişkin aşağıdaki bulgulara rastlanmıştır.

Bağımlı yetiştirilen ve sorumluluk almayan öğrencilerin gelişimleri daha yavaştır. E4 diğer öğrencilere göre daha az gelişim göstermiştir. E4 “Ben evde oyun oynuyorum ev dağınık oluyor. Ben toplamıyorum. Annem topluyor. Tırnaklarımı annem kesiyor. Ayakkabılarımı annem giydiriyor.” şeklinde bu durumu ifade etmiştir.

Öğrenciler yaptıkları davranışların farkındadırlar. Evden ayrılırken izin alma ile ilgili E1, : “Annemden izin almazsam annem üzülür, ağlar ve zanneder ki ben kaybolurum.” K1, Arkadaşlarım beni oyuna almıyorlar, sadece benim ipim olunca onların da olmayınca benimle oynuyorlar.” demiştir.

ZEKÖ’ler korkularını ve üzüntülerini paylaşma noktasında toplumsal engel ile karşılaşmaktadırlar. E1 “Ben korktuğumda kimseye söylemiyorum. Benim ile alay ediyorlar.” K1 Öğretmenler sürekli sınav parası istiyor, annem de paramız yok diyor, ben çok üzülüyorum”. K2 “Bana korkak demesinler diye kimseye korktuğumu söylemiyorum.”

Öğrenciler sevgi, yardımlaşma, merhamet, sahip çıkma gibi değerlerin farkındadırlar. E1'e mutlu aile resimleri gösterilip yorumlaması istenirken; "Keşke o çocuğun yerinde olsaydım" demiştir. K1, "Ben kardeşime saçını taramada yardım ediyorum, o da bana ödevlerimde yardım ediyor." E2, "Ailede şiddet olmamalı, çünkü bazıları güçsüzdür. Onlara şiddet uygularsak bu günahdır." ve "Kardeşim evde değilse gidip onu dışarıdan eve getiriyorum. Dışarıda boş gezmesine izin vermiyorum, başına bir şey gelebilir." Sevgi evinde kalan E3, "Köydeki abimi dövme istiyorum. Çünkü beni görmeye hiç gelmiyor. Üzülüyorum kimseye söyleyemiyorum." demiştir. E3 "Ben küçükler ile kavga etmem, çünkü onlara yazığım geliyor". ve "Ben öğretmenlere kavga ettiğimi söylersem ceza verirler, onun için ben hep Fatoş ablaya söylüyorum. Çünkü o beni çok seviyor.

K2 Ben okul ile ilgili her şeyi anneme söylerim. Çünkü okul ile anneler ilgilenir." demiştir. K1: "Ben sabah kalkıyorum. Annem diyor kardeşinin saçını tara. Ben onun saçını tarıyorum. Onun için bazen okula geç kalıyorum. Geç kalınca öğretmenim kızıyor, kardeşimin saçını taramayınca annem kızıyor."

7. BULGULAR

Bu araştırmayla BEP'e dayalı verilen din eğitiminin hafif düzey zihinsel engelli kaynaştırma öğrencilerinin başarılarına olumlu etkide bulunduğu sonucuna varılmıştır. Sadioğlu (2011) yaptığı çalışmada kaynaştırma öğrencilerine yönelik BEP ve BÖP'lerin, başarılarını arttırdığı sonucunu elde etmiştir. Boston-Kemple (2012) ise kaynaştırma öğrencilerine destek eğitiminin verilmesiyle akranlarından geri kaldıkları konular ve sıkıntı yaşadıkları davranışlarda onlara yardımcı olunabileceğini ileri sürmüşlerdir. Başkonak (2016) akranlarından ayrı özellik gösteren öğrencilere yönelik olarak hazırlanan BEP'lerin eğitimde önemli olduğunu ve bu planların yaygın din eğitiminde de kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Sadioğlu (2011) yaptığı çalışmada sınıfın fiziki koşullarının öğrenmeyi ciddi etkilediği sonucuna ulaşmıştır. Batu (1998) ise iyi hazırlanmış bir kaynaştırma ortamında yapılan eğitimden zihinsel engelli öğrencilerin verim elde ettiklerini tespit etmiştir.

Takdir edilme, değerli görülme, sevildiğini hissetme gibi unsurlar ZEKÖ'lerin başarısını olumlu etkilemektedir. Nitekim yapılan çalışmalar anne baba ya da bir yetişkinin sıcak temasından yoksun olarak yaşayan çocukların yoksunluğun süresine ve derecesine bağlı olarak zihinsel açıdan gerilediklerine işaret etmektedir. Çerezci (2015) deneysel olarak yaptığı çalışmada; samimi bir aile ortamında yapılan eğitimin bireyin başta sosyal gelişim olmak üzere, özbakım becerileri, dil, bilişsel ve motor gelişim alanlarına olumlu katkı sağladığı sonucuna varmıştır. Atıcı (2014) yaptığı çalışmada benzer sonuçlara ulaşmıştır. O, değer verilmeyen kaynaştırma öğrencilerinin içe kapanık, pasif, isteksiz olarak sınıfta yer aldığını belirtmektedir. Ayrıl ve arkadaşları (2013) ise kaynaştırma öğrencilerinin sosyal kabul düzeylerinin diğer öğrencilere nazaran düşük olduğunu tespit etmişlerdir. Berg (2004) akranlarının kaynaştırma öğrencilerini kabul etmesi, onların başarılarını ciddi etkilediğini ortaya koymuştur. Peters (2004) çevrenin, engellilerin gelişiminde temel rol oynadığını tespit etmiştir. Güngür (2005) engelli öğrenciler için aile desteğinin ve teşvikinin öğrenci başarısında önemli bir unsur olduğu sonucuna varmıştır. Smit v.dğr., (2010)

ise, kaynaştırma öğrencilerinin kendilerini güvende hissetmelerinin ve başkalarına güvenmelerinin, din eğitimleri için oldukça önemli olduğu ve sevgi, kabul edilme, güven, biriciklik ve değer vermenin vaz geçilmez olduğunu iddia etmektedir.

ZEKÖ'ler ilgili konuyu yaşam deneyimleri üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Bu durum, öğrencilerin deneyimlerine dayalı hayat merkezli eğitim vermenin önemini ortaya koymaktadır. Özen ve Ergenekon (2011) etkinlik temelli eğitimin, öğrencinin başarısını olumlu etkilediğini tespit etmişlerdir. Smit v.dğr., (2010) tarafından yapılan çalışmada da deneyimsel din eğitimi yapılması gerektiği ileri sürülmektedir.

Öğrenciler günlük hayatta kullanmadıkları bu bilgileri çabuk unutmuşlardır. Benzer şekilde Sadioğlu (2011) yaptığı çalışmada kaynaştırma öğrencilerinin öğrendiklerini çabuk unuttukları sonucuna ulaşmıştır.

ZEKÖ'lerin, toplumdan kültürel olarak aldıkları kalıp yargılara dayanan bir düşünce geliştirdikleri görülmüştür. Bu kalıp yargıların kimi zaman öğrencilerin dini öğrenmelerini güçleştirdiği tespit edilmiştir. Rose (1997) yaptığı çalışmada yanlış teolojik yorumların özel gereksinimli bireylerin engellerini arttırdığı sonucunu elde etmiştir. Peters (2004) toplumun ekonomik, sosyal ve dini yapısının kaynaştırma eğitimini etkilediği sonucuna varmıştır.

ZEKÖ'lerin soyut dini kavramları özellikle Allah kavramını edinmede zorlandıkları görülmüştür. Ancak, öğrencilerin düşünmeleri için ortam sağlandığında ve dini bilgi verildiğinde zamanla kurumsal dinin istediği anlamları yapılandırdıkları görülmüştür. Blank - Smith (2009) ZEKÖ'lerin eğitimlerinde dinin ihmal edilmesinin öğrencinin dini düşünce geliştirmesini güçleştirdiğini iddia etmektedir. Oruç (2014) normal öğrencilerin de böyle sorunlar yaşadıklarını, ancak Allah'ın evrene verdiği sünnetullah kuralları üzerinde öğrencinin düşünmeleri sağlandığında, zamanla bu sıkıntıyı aşacaklarını belirtmektedir.

ZEKÖ'lerin empati kurabildikleri; ancak empatilerinin daha ziyade sıkıntılı öğrenci örnekleri üzerinden olduğu tespit edilmiştir. Bu konuda Peters'in (2004) elde ettiği sonuç çok manidardır. O, çalışmada okula devam etmeyen öğrencilerin büyük bir kısmının öğrenmede sıkıntı yaşayanlar olduğunu ve onların birbirlerini daha iyi anladıklarını tespit etmiştir.

ZEKÖ'lerin öğretmenin tutum ve davranışlarından çok etkilendiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç; Smit, v.dğr., (2010) tarafından yapılan araştırmanın sonuçları ile de örtüşmektedir. Onlar tarafından yapılan bir çalışmada din eğitimcisinin öğrencilerin hissediş, söz ve davranışlarını ciddi olarak etkilediği sonucu elde edilmiştir. Üzümcü (2006) kaynaştırma din eğitiminde öğretmenlerin çok önemli olduklarını ancak, bir kısmının yetkin olmadıklarını tespit etmiştir. Sucuoğlu - Akalın (2010) da yaptıkları çalışmada öğretmenin kaynaştırma eğitiminde yetersiz olduğu sonucunu elde etmişlerdir. Engin v.dğr., ise (2014) hem öğretmenlerin hem de velilerin engelli eğitiminde yeterli olmadıkları tutum ve davranışlarıyla öğrencilere örnek olamadıkları sonucuna ulaşmışlardır.

ZEKÖ'ler korkularını paylaşmaktan, alay edilmekten ve başarısız olarak değerlendirilmekten korkmaktadırlar. Berg (2004) iyi hazırlanmamış programların, yetkin olmayan öğretmenlerin ve kaynaştırma öğrencisini kabul etmeyen normal öğrencilerin olduğu bir sınıfta, kaynaş-

tırma öğrencisinin daha da kötüye gittiği sonucuna ulaşmıştır. Eripek (2004) kaynaştırmaya ilişkin hazırlık yapılmadan ZEKÖ'lerin normal sınıflara yerleştirilmelerinin hem kendileri hem diğer öğrenciler hem de öğretmenler için olumsuz sonuçlar doğurduğunu ileri sürmüştür.

Çalışma grubunda yer alan 4. sınıf düzeyindeki ZEKÖ'lerin kendi aralarında zihinsel olarak bireysel farklılık gösterdikleri ve farklı öğrenme stillerine sahip oldukları görülmüştür. Dahası bu öğrencilerin aynı olay ile ilgili farklı zamanlarda farklı çıkarımlarda bulduklarına şahit olunmuştur. Bu çıkarımlar, bazen kendilerinden beklenenin üzerinde anlamlı iken, bazen anlamsız ve ilgisiz olmuştur. Bununla birlikte özel etkinlik ve materyaller ile öğrencilerin bireysel ilerleme kaydettikleri görülmüştür. Nitekim Sadioğlu (2011) yaptığı çalışmada kaynaştırma öğrencileri için özel programların ve öğretim materyallerinin önemini ortaya koymuştur. Berg (2004) yaptığı çalışmada kaynak temin edilmeden, öğretmene destek verilmeden, ek zaman ayrılmadan ve diğer personeller eğitilmeden yapılan kaynaştırma eğitiminin başarıya ulaşmadığı sonucuna varmıştır.

Medya ve kitle iletişim araçlarının ZEKÖ'lerin öğrenmelerine önemli derecede etkilediği görülmüştür. Bu, Oruç'un (2013) elde ettiği sonuç ile benzerlik göstermektedir. O, medyanın çocuk dindarlığı ve maneviyatı açısından çok önemli olduğu sonucuna ulaşmıştır.

ZEKÖ'ler oyun oynamayı, akranlarıncı oyuna alınmayı çok istemektedirler. Eğitim esnasında bu öğrencilerin oyun temelli bir yaklaşımla, ihtiyaç duyduğu dini bilgi ve beceriyi kazandıkları tespit edilmiştir. Benzer şekilde Zengin (2002) ve Arslan (2016) oyunun, bir öğretim aracı ve tedavi tekniği olarak öğrencilerin başarılarını etkilediğini ortaya koymuşlardır.

SONUÇ ve ÖNERİLER

DeneySEL çalışmaya katılan öğrencilerin inanç, ibadet, Hz. Muhammed (Sav), Kur'an ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür öğrenme alanında yer alan kazanımlarla ilgili son test başarı puanları ön test başarı puanlarından yüksek bulunmuştur. Bu bulgu, BEP'e dayalı verilen din eğitiminin ZEKÖ'leri olumlu etkilediğini göstermektedir. Kalıcılık testi sonuçlarının son test sonuçlarına yakın olması ise öğrencilerin edindikleri kazanımları kısa sürede kaybetmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte Hz. Muhammed öğrenme alanında yer alan "Hz. Muhammed'in aile büyüklerini tanır." kazanımına ilişkin son test başarı puanı ile kalıcılık testi başarı puanı arasında ciddi bir farklılık olduğu görülmüştür. Bu farklılık, bilişsel düzeyin bilme seviyesinde edinilen bilgilerin kullanılmaması neticesinde çabuk unutulmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Ahlak öğrenme alanında öğrencilerin ön test ve son test başarı puanları arasındaki fark diğer öğrenme alanlarındaki kazanımlara nazaran daha azdır. Bu durumun temel nedeni olarak kazanımların duyuşsal alan ile ilgili olması ve öğrencilerin bu alandaki ön test başarı puanlarının yüksek olması ileri sürülebilir.

Yukarıda yer alan sonuçlara bağlı olarak aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir.

Kaynaştırma din eğitiminin tüm paydaşları eşgüdüm halinde çalışmalıdır. Bunu sağlamak için gerektiğinde bu paydaşlar eğitim almalıdırlar.

Destek Eğitim Odaları işlevli hale getirilerek, bu odalarda konunun mahiyetine ve hedeflerine bağlı olarak bireysel ya da grup şeklinde, BEP'e dayalı din eğitimi yapılmaya özel önem verilmelidir.

Din eğitiminde ZEKÖ'lerin performansları dikkate alınarak, normal yaşamlarına katkılarına göre dinin ilgili boyutuna ağırlık verilmeli ve bu süreçte tutarlı ve sabırlı olunmalıdır.

ZEKÖ'ler farklı öğrenme ve algılama düzeyine ve yaşamın her aşamasında farklı gelişimsel özelliklere sahip olduklarından, onlara yönelik din eğitimi, ilgi ve meraklarından hareketle mevcut kapasitelerini doğru kullanabilmelerini öncelemelidir.

ZEKÖ'ler dinin bilgi boyutundan ziyade duygu boyutundan etkilendikleri için onlara yönelik din eğitimi akademik, literal ya da doktriner olmaktan ziyade onların his ve duygularına hitap eden yaşama dönük olmalıdır.

Farklı çalışma grubu öğrencileri ile benzer çalışmalar yapılarak konu ile ilgili varılan sonuçlar karşılaştırmalı olarak yorumlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 48-74. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Amerikan Association on Intellectual and Developmental Disabilities (AAIDD). "Frequently Asked Questions on Intellectual Disability". Erişim:10 Ağustos 2018. <https://aaidd.org/intellectual-disability/definition/faqs-on-intellectual-disability>
- Aslan, Kemal. "Dini Bilgi Öğrenmede Yöntem ve Teknikler Öğretimde Eğitsel Oyunlar". Erişim: 9 Ağustos 2018. <https://www.facebook.com/420753898109696/photos/a.420763061442113.1073741828.420753898109696/423539137831172/?type=3>
- Atıcı, Recep. "Kaynaştırma Öğrencilerinin Okul Hayatında Yaşadığı Zorluklar". *Turkish Studies* 9/5 (2014): 279-291.
- Avcıoğlu, Hasan. "Bireyselleştirilmiş Eğitim Programı (BEP)". *İlköğretimde Özel Eğitim*. Hasan Avcıoğlu. 65-144. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Avcıoğlu, Hasan. *A'dan Z'ye BEP Bireyselleştirilmiş Eğitim Programlarının Geliştirilmesi*. Ankara: Vize Yayıncılık, 2015.
- Ayral, Mustafa- Özcan, Şadan - Can, Rahmi - Ünlü, Ahmet - Bedel, Haydar - Şengün, Gökhan - Demirhan, Şenol - Çağlar, Kemal. "Kaynaştırma Öğrencilerinin Sosyal Kabul Düzeyleri." *ELMIS 2013 Uluslararası Özel Eğitim Kongresi* (Konya, 19-21 Haziran 2013). Erişim: 9 Ağustos 2018. https://www.researchgate.net/publication/284369559_Kaynastirma_Ogrencilerinin_Sosyal_Kabul_Duzeyleri
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016a.
- Başkonak, Mustafa. "İşitme Engellilere Kur'an Öğretiminde Karşılaşılan Güçlükler ve İşitme Engellilere Özel Elifbâ: Elfabe". *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçıkma ve Din Eğitimi* (İstanbul-Bağcılar, 18-20 Kasım 2016). Ed. Abdülkerim Bahadır. 627-640. İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık, 2016b.
- Batu, Sema. *Özel Gerekli İhtiyaçlı Öğrencilerin Kaynaştırıldığı Bir Kız Meslek Lisesindeki Öğretmenlerin Kaynaştırmaya İlişkin Görüş ve Önerileri*. Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi, 1998.

- Çerezci, Özlem. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Yapılan Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarının Kaynaştırma Kriterleri Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2015.
- Çiftçi Tekinarslan, İlknur. "Zihinsel Yetersizliği Olan Öğrenciler". *Özel Eğitime Gereksinimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim*. İbrahim Halil Diken. 137-165. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Demir, Rıdvan. "Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Çeşitli Açılardan İncelenmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017a): 103-132.
- Demir, Rıdvan. Hafif (Eğitilebilir Zihinsel Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi. *Akademik Bakış Dergisi* 64 (2017b):2009-235.
- Dündar, Mahmut. "Özel Eğitimde Din Eğitimcisi Yetiştirme". *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçıkma ve Din Eğitimi* (İstanbul-Bağcılar, 18-20 Kasım 2016). Ed. Abdülkerim Bahadır. 641-659. İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık, 2016.
- Eratay, Emine. "Zihinsel Yetersizliği Olan Çocuklar ve Eğitimleri". *Öğretmenlik Programları için Özel Eğitim*. Necate Baykoç. 170-196. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2010.
- Eripek, Süleyman. "Türkiye'de Zihin Engelli Çocukların Kaynaştırılmalarına İlişkin Olarak Yapılan Araştırmaların Gözden Geçirilmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 5 /2 (2004): 25-32.
- Eripek Süleyman - Vuran, Sezgin. "Zihinsel Yetersizliği olan Çocukların Eğitimleri". *Genel Eğitim Okullarında Özel Eğitimi Olan Öğrenciler ve Özel Eğitim*. Gönül Akçamete. 245-282. Ankara: Kök Yayıncılık, 2010.
- Gün, Ayşe. "İşitme Engelli Öğrencilerin Öğrenme İlkeleri Işığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi". *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu Engellilik Bağlamında Dini Yaklaşım, Dini Başaçıkma ve Din Eğitimi* (İstanbul-Bağcılar, 18-20 Kasım 2016). Ed. Abdülkerim Bahadır. 599-626. İstanbul: Yeditepe Ofset Yayıncılık, 2016.
- Gürgür, Hasan. *Kaynaştırma Uygulamasının Yapıldığı İlköğretim Sınıfında İşbirliği İle Öğretim Yaklaşımının İncelenmesi*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2005.
- Hardman, Michael L.- Drew, Clifford J.- Egan, M. Winston. *Exceptionality and the Family Human Exceptionality*. London: Allyn and Bacon,1996.
- Heward, William L. *Excerpt from Exceptional Children an Introduction to Special Education*, Pearson Allyn Bacon Prentice Hall, 2006.
- Horner, Robert H.- Carr, Edward G. - Halle, James - Mcgee, Gail - Odom, Samuel - Wolery, Mark. "The Use of Single-Subject Research to Identify Evidence-Based Practice in Special Education". *Exceptional Children*, 71/2 (2005): 165-179.
- Karasu, Teceli. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Sürecinde Engelliler*. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Kargın, Tevhide. "Kaynaştırma Eğitimi". *Öğretmenlik Programları İçin Özel Eğitim*. Necate Baykoç. 66-90. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2010.
- Maternal, Infant and Early Childhood Home Visiting (MIECHV) in New York. Erişim: 10 Ağustos 2018. https://www.scaany.org/documents/home_visiting_fundingopps_mar2012.pdf

- Rose, Avi. "Who Causes the Blind to See: Disability and Quality of Religious Life". *Disability and Society* 12/3(1997): 395-405. Erişim: 13 Ağustos 2018. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/09687599727245?needAccess=true>
- Sadioğlu, Ömür. *Sınıf Öğretmenlerinin Kaynaştırmaya İlişkin Sorunları, Beklentileri ve Önerilerine Yönelik Nitel Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Smit, Johan – Schuitemaker, Erik – Brongers, Piet. "Inclusive Religious Education in Local Churches in the Netherlands", *Journal of Religion, Disability and Health* 14 (2010): 223-237. Erişim: 14 Ağustos 2018. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15228961003622385?needAccess=true>
- Sucuoğlu, Bülbün- Kargın, Tevhide. *İlköğretimde Kaynaştırma Uygulamaları Yaklaşımlar, Yöntemler, Teknikler*. İstanbul: Kök Yayınları, 2012.
- Sucuoğlu, Bülbün - Akalın Selma. "Kaynaştırma Sınıflarına Alternatif Bir Bakış: Çevresel Davranışsal Değerlendirme İle Öğretimsel Özelliklerin İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 11/1 (2010): 19-37.
- Sucuoğlu, Bülbün. - Özokçu, Osman. "Kaynaştırma Öğrencilerinin Sosyal Becerilerinin Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 6 /1 (2005) : 41-57.
- Sucuoğlu, Bülbün. *Etkili Kaynaştırma Uygulamaları*. Ankara: Ekinoks Yayınları, 2006.
- Üzümcü, Muzaffer. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.
- Üzümcü Muzaffer- Nazıroğlu Bayram. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 /43 (2016): 1546-1557.
- Zengin, Halise Kader. *Eğitsel Oyunlar ve İlköğretim DKAB Dersinde Kullanımı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- WebMD, "Intellectual Disability". Erişim: 12 Ağustos 2018. <http://www.webmd.com/parenting/baby/intellectual-disability-mental-retardation#1>

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1607-1632

Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin?

Psikoterapilerdeki Dini İzler

Psychology vs Religion: How Deep is the Cliff Really? Traces of Religion in Psychotherapy

Zuhâl Ağılkaya Şahin

Dr. Öğr. Ü., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik
Danışmanlık Anabilim Dalı

Asst. Professor, Istanbul Medeniyet University, Faculty of Education Sciences, Guidance and Psychological
Counselling Program

Istanbul, Turkey

zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3111-0336

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2018

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1607-1632

Atıf / Cite as: Şahin, Zuhâl Ağılkaya. "Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler [Psychology vs Religion: How Deep is the Cliff Really? Traces of Religion in Psychotherapy]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1607-1632. <https://doi.org/10.18505/cuid.466215>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Psychology vs Religion: How Deep is the Cliff Really?

Traces of Religion in Psychotherapy Abstract

Abstract: Since the emergence of psychology, its relation with religion has been inconsistent. Their different sources and methodologies but common aims made them close or distanced. Today these disciplines acknowledged and learned to benefit from each other. The affect of religion/spirituality on human's lives raised the attention of psychology and required the integration of these into psychotherapy. In order to approach the psychology-religion relation via the traces of religion within psychotherapy the paper deals with the necessity, the knowledge needed, the principles when integrating religious/spiritual principles and practices into psychotherapy; finally the religious traces in psychotherapy. The paper comprises few Turkish examples together with the huge body of theoretical and practical examples on the topic. These theories and practices should be important examples for Turkey. By addressing the religious traces in psychotherapy the aim of the paper is to show that the cliff between psychology and religion is in fact not that deep.

Summary: It can be argued that psychology and religion have common interests relating the well-being of individuals. There is a huge body of research that emphasizes the implementation and necessity of cultural, religious, spiritual principles in professional psychology. The proprium of these models is to integrate the client's religious/spiritual sources into therapy. Especially religious clients benefit from therapies that define their treatment goals around their religious views. However, it must be considered that if the disorder has a biological dimension and/or is severe psychopathologic pure religious interventions will not be sufficient. This paper traces the religious/spiritual principles within psychotherapies and shows that the cliff between religion and psychology is not that deep.

At different places in the world therapy is done according to western standards. However, determining mental health or disorders according to western criteria might be problematic. In societies in which religious/spiritual life is an essential part of culture, religion plays a crucial role in people's perception of disease and treatment. In mental health, spirituality is an important and primary source for coping. Empirical studies reveal the positive outcomes of religious practices such as personal prayer, repentance, meditation, and dhikir on mental and physical health. In light of this data it becomes clear that psychotherapies should be revised socio-culturally and culturally sensitive psychotherapies that cover belief and religious practices should be developed. Another need for the integration of religion, belief, and spirituality with psychotherapy is the significant effect of these experiences on individual's lives. With regard to the broad impact of religion, psychological interventions solely might not be sufficient to fulfill human psychological needs. As studies show, religious clients expect religious practices in treatment as well as a therapist who is open and respectful to religious principles, ready to talk about own religious beliefs, willing to integrate religious matters into therapy. To fulfill these expectations therapists, need to be trained and educated in religious/spiritual matters. Additionally, the therapist must acknowledge and be conscious about her/his own worldview, religious commitment, and spiritual life. However, the therapist needs not to be religious him/herself or share the same religion as the client. It is sufficient that the therapist is open and receptive to the client's beliefs so that these can be used as effective sources in therapy. Spiritual psychotherapy considers spirituality

as one of the main sources of clients. Thus, it might be critical when the therapist has poor knowledge about religion when the client considers it as significant. This source might be helpful for the client in coping with his/her problems and limitations. Having knowledge about the client's religion and culture might also be important to acknowledge his/her perceptions and beliefs. Because individuals' understanding of disease, their beliefs about reasons for mental disorders, their expectations from the health system are important factors in seeking help and choosing therapy.

Therapists who decide to integrate spiritual/religious principles into psychotherapy have to adhere to some ethical principles. The source and the degree of the psychological disorder are important, too. Even though the efficacy of religious rituals and spiritual interventions are extensive in each case it has to be investigated whether religiosity/spirituality is part of the problem or the solution. Certain aspects will guide the therapist in deciding whether to integrate religiosity/spirituality into the therapy process or not. Additionally, he/she has to gather information about the client's religious/spiritual life (spiritual anamneses) in order to choose the most appropriate religious method and intervention. Today psychotherapy deals with coping, questions about the meaning, purpose, and way of life. Actually, these are issues with which religious traditions has dealt and proposed solutions for thousands of years ago. For example, ethical principles for mental health professionals correspond to those of religious teachings. The attitudes and the type of relationship recommended by the client-centered approach are also commended by religious teachings for all human relations. Beginning with the 1960's an increasing interest in Buddhist teachings is observable among psychotherapists. Mental exercises (especially meditation) cause transformations in the self-perception and lead to enduring changes in consciousness. Religions such as Islam, Judaism, and Buddhism recommend meditation technics like contemplation, dhikr, and yoga.

Confession in the Catholic Church has similarities with psychotherapeutic catharsis. Many cultures own one kind of forgiveness rituals of confessions. As studies report people benefit from these rituals. Forgiveness is a multifaceted issue with psychological and spiritual dimensions and involves cognitive, emotional, relational, and spiritual processes. Research indicates the religious and psychological functions of forgiveness. Many subjects such as personal prayer, hope, empathy, love, and tolerance are common issues of both, psychotherapy and religion/spirituality. Different psychotherapeutic approaches and especially positive psychology integrate these values that are valued by religion/spirituality into their theories and practices.

In conclusion, the cliff between psychology and religion/spirituality is not that deep at it seems at first sight. They have many subjects in common. Individuals turn to religion and spirituality in times of crises. This makes it inevitable to include religion and spirituality into the therapeutic process. Because religions provide ways of coping, hope, and meaning in difficult times. This fact is recognized and accepted abroad and lead to the religious/spiritual psychotherapy movement, which will hopefully an inspiration for Turkish psychology as well.

Keywords: Psychology of Religion, Counseling, Psychology of Spirituality, Psychology, Psychotherapy

Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin?

Psikoterapilerdeki Dini İzler

Öz: Psikolojinin dinle ilişkisi ortaya çıktığı dönemlerden bugüne kadar “bir dargın bir barışık kardeşler” şeklinde seyrederken, amaçlarındaki ortaklık kaynak ve metodolojilerindeki ayrılık onları üvey kardeşler gibi göstermektedir. Zaman içinde birbirinin varlığını tanıyan bu disiplinler birbirinin bilgi ve uygulamalarından yararlanma yoluna gitmişlerdir. Din ve maneviyatın insanların hayatlarındaki belirleyici etkileri psikolojinin de dikkatini çekmiş ve dini/manevi unsurların psikoterapilere dahil edilmesini gerektirmiştir. Bu makalenin amacı, din-psikoloji ilişkisine psikoterapilerdeki dini izler açısından bakmaktır. Bunun için öncelikle psikoterapilere dini/manevi unsurları dahil etmenin gerekliliği konusu ele alınacaktır. Devamında psikoterapilerle dini/manevi prensip ve pratiklerle entegre edebilmek için psikoterapistlerin sahip olması gereken bilgiler; pratikte psikoterapilerle dini/manevi unsurları bütünleştirirken dikkat edilmesi gerekenlerle çeşitli psikoterapilerde bulunan dini/manevi izler konuları işlenecektir. Makale bu konudaki sınırlı Türkiye çalışmalarıyla birlikte yurt dışında psikoterapileri dini/manevi prensip ve pratiklerle bütünleştiren örnekleri kapsamaktadır. Bu konudaki teori ve pratikler, ülkemize örnek teşkil etmesi bakımından önem taşımaktadır. Makalenin amacı psikoterapilerdeki dini izlere işaret ederek psikolojiyle din arasında aslında o kadar da derin bir uçurumun olmadığını göstermektir.

Özet: Din ve psikolojinin hedeflerindeki ortak yön bilimsel olarak ortaya konmuş durumdadır. Kültürel, dini, manevi unsurların profesyonel ve klinik psikolojik müdahaleler, psikoterapiler ve ruh sağlığı hizmetlerinde kullanımını ve gerekliliğini vurgulayan ve uygulamalar sunan çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu çalışmalarda danışanın dini/manevi kaynaklarının terapi sürecine dahil edilmesi esastır. Bu çerçevede gerçekleştirilen terapilerin özellikle dindar danışanların tedavilerinde, tedavi hedefleri dini görüşleri çerçevesinde ele alındığında olumlu sonuçlar verdiği kanıtlanmıştır. Ancak rahatsızlığın biyolojik boyutunun ve/veya aşırı psikopatolojik olması durumunda sadece dini müdahalelerin yeterli olmayacağı bilinmelidir. Bu makalenin konusu dini/manevi prensiplerin psikoterapilerdeki izlerini sürerek psikoloji ve dinin arasında sanıldığı kadar derin bir uçurumun olmadığını göstermektir.

Dünyanın birçok yerinde Batı standartlarında terapi yapılmaktadır. Oysa Doğu insanının ruh sağlığı veya bozukluğunun Batı kriterlerine göre belirlenmesi bazı sakıncaları beraberinde getirir. Dini/manevi yaşantının kültürlerinin önemli bir parçası olduğu toplumların hastalık ve tedavi algısında din belirleyici bir unsurdur. Bozulan ruh sağlığı veya psikolojik rahatsızlıklarda maneviyat önemli ve birincil bir başa çıkma kaynağıdır. Toplumsal ve kültürel gerçeklerle beraber empirik çalışmalar da dua, tövbe, meditasyon, zikir gibi dini uygulamaların ruh ve beden sağlığına olan olumlu etkilerini ortaya koyar. Bu bilgiler ışığında psikoterapilerin sosyo-kültürel açıdan gözden geçirilmesi ve inanç ile dini uygulamaları da kapsayan kültüre duyarlı psikoterapilerin geliştirilmesi önemlidir. Din, inanç, maneviyat gibi konuların psikoterapilerde işlevselleştirilmesinin bir başka gereği bu tecrübelerin insanların hayatları üzerindeki belirleyici etkileridir. Dinin geniş etkisi söz konusuysen sadece psikolojik müdahalelerin insanın psikolojik ihtiyaçlarını gidermede yetersiz kalacağı ortadadır. Dindar danışanlar terapide doğrudan dini uygulamalar bekleyebildikleri gibi dini prensiplere açık ve saygılı, kendi dini inancı hakkında konuşabilen, terapiye dini unsurları katan bir terapisti bekledikleri bulunmuştur.

Dini/manevi unsurlarla terapinin bütünleştirilmesi için terapistler din/maneviyat konularında bilgili ve eğitilmiş olmalıdır. Bununla beraber terapist kendi dünya görüşü, dini bağlılığı ve manevi

dünyası hakkında bilgili ve bilinçli olmalıdır. Ancak terapistin de dindar olması veya danışanıya aynı dini paylaşması gerekmez. Danışanın inancında bulunduğu güç ve desteği terapide etkin ve verimli birer kaynak olarak kullanabilmek için terapistin bu unsurlara açık ve anlayışlı olması yeterlidir. Terapistin din konusunda bilgisiz olması danışanın dini önemsemesi durumunda sakıncalı olabilir. Çünkü psikoterapilerde manevi yaklaşım, danışanların ana kaynaklarından birinin maneviyatları olduğuna dayanır. Bu kaynak terapide danışanın sorunlarıyla ve engelleriyle başa çıkmasına yardımcı olabilir. Danışanın dini ve kültürü hakkında bilgi sahibi olunması danışanın algı ve kabullerini öğrenmek adına da önemli olabilir. Çünkü insanların hastalık anlayışları, ruh hastalığının sebepleri hakkındaki inanışları, sağlık sisteminden beklentileri önemlidir ve terapi seçimiyle yardım arama yollarını etkiler.

Psikoterapiyi manevi/dini prensiplerle entegre ederken terapistlerin bir takım etik prensiplere uymaları gerekir. Aynı zamanda psikolojik rahatsızlığın kaynağı ve derecesi de önemlidir. Dini ritüellerin ve manevi müdahalelerin faydaları yaygın olsa da her halükârda her vakada dindarlığın/maneviyatın sorunun mu çözümün mü bir parçası olduğuna bakılmalıdır. Dindarlığın/maneviyatın terapi sürecine dahil edilip edilemeyeceğine belirli kriterlere göre karar verirken kişinin dini/manevi yaşantısı hakkında bilgi toplamak (manevi anamnez), uygun dini yöntem ve müdahalelerin seçilmesinde faydalı olacaktır.

Bugün psikoterapilerde anlam, hayatın amacı, yaşam biçimi, başa çıkma gibi konulara yer verilmektedir. Aslında bunlar dini geleneklerin de binlerce yıl öncesinden çözüm yollarıyla birlikte ortaya koydukları konulardır. Örneğin, ruh sağlığı çalışanları için belirlenmiş etik prensiplerin dini öğretilerle büyük ölçüde örtüştüğü görülür. Kişi merkezli psikoterapi yönteminde önerilen tutum ve ilişki şeklinin dini öğretilere bakıldığında insan ilişkilerinin tamamı için ön görüldüğü anlaşılır. 1960'larda başlamak üzere psikoterapide Budist öğretilere bir ilgi gözlemlenir. Budist zihin egzersizleriyle (özellikle meditasyon) kendilik algısında dönüşümler ve kalıcı bilinç değişimleri elde edilebilir. İslamiyet, Yahudilik ve Budizm gibi farklı dinler tefekkür, zikir, yoga gibi meditasyon teknikleri önerir. Katolik kilisesinde günah çıkarma olarak anılan ritüelin psikoterapideki katarsis ile benzer yanları vardır. Birçok kültürde günah itiraflarında bağışlama ritüellerinin bir şekli bulunur ve bu ritüellerin insana iyi geldiği açıklanır. Bağışlama, psikolojik ve manevi boyutları olan kompleks bir meseledir ve bilişsel, duygusal, ilişkisel ve manevi süreçleri içerir. Bu bakımdan çok sayıdaki araştırmalarda bağışlamanın dini ve psikolojik işlevlerine dikkat çekilir. Dua, şükür, umut, empati, sevgi, hoşgörü gibi birçok konu psikoterapiyle din/maneviyatın ortak ilgi alanında bulunur. Farklı psikoterapi yaklaşımlarıyla beraber özellikle pozitif psikoloji dini/manevi açıdan da değerli bulunan bu erdemleri teori ve uygulamalarına dahil etmiştir.

Sonuç itibarıyla, ilk bakışta aralarında derin uçurumlar var gibi görünen psikolojiyle din ve maneviyatın arasında aslında birçok ortak nokta bulunmaktadır. İnsanların zor zamanlarında dine ve maneviyata yönelmeleri bu alanları terapi sürecine dahil etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü dinler, özellikle zor zamanlarda umut, anlam, başa çıkma yolları sunmaktadır. Bu gerçek, yurt dışında fark ve kabul edilerek psikoterapilerle dini/manevi uygulamaları entegre etme hareketini doğurmuştur. Bu yabancı kaynakların ülkemiz için ilham kaynağı olması ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, Maneviyat Psikolojisi, Psikoloji, Psikoterapi

GİRİŞ

Freud'la arkadaşlığıyla tanınan psikanalist ve rahip Pfister (1929, 89) rahiplik göreviyle psikanaliz arasındaki yakınlığı fark ettiğinde şöyle demiştir: “Giderek daha net, bana İsa'nın harikulade manevi danışmanlık müessesinin bilimsel bir eğitimi gibi gelen Freud'un görüşlerine göre, bilinçaltında bulunsalar bile, ahlaki-dini düğümleri çözmeyi, görevim olarak görüyordum.” Pfister'in dikkat çektiği sadece manevi danışmanlık ve psikanaliz gibi iki farklı alanın aslında sahip oldukları benzerlik değil, bundan ziyade birbirine uzak görünen iki dünya görüşünün benzerlik noktasıdır. Pfister'in psikanalizle geniş manada psikolojiyi, manevi danışmanlıkla da dini kastettiği varsayılırsa, yukarıdaki ifadesi aslında 'dinle psikoloji aynı işleve, yani ruhsal sıkıntıları giderme görevine sahiptir' şeklinde yorumlanabilir. Kurduğu yeni ekolün o kadar karşı olduğu dinle aynı işleve sahip görülmesi Freud'da kim bilir ne tepkiler uyandırmıştır. Ancak psikoloji ve din arasında gerçekten de o kadar derin bir uçurum var mıdır? Bu çalışmada din-psikoloji ilişkisine yeniden bir bakışla psikolojinin doğrudan uygulaması olan psikoteraplere dini/manevi unsurların dahil edilmesi meselesi ele alınarak psikoteraplilerdeki dini uygulamaların izi sürülecektir.

Tarihi incelendiğinde, doğduğu yıllarda psikolojinin dinle ilişkisi adeta birbirine düşman, yıllar içinde “bir dargın bir barışık” (Köse, 2006), bugün ise artık birbirinin varlığını tanıyan ve geçinebilen iki kardeş gibidir. Fakat çıkış noktalarının farklılığı ve aralarındaki geçimsizliğe rağmen yine de bir noktada birleşmeleri ilişkilerini üvey kardeş ilişkisine benzetir. Bu ortak nokta her ikisinin de varoluş sebebi ve amacında yatar: insanın iç dünyasını anlamak, sıkıntılı durumlara çarelere sunmak. Farklı epistemolojik çıkış noktaları ve felsefeleri olsa da din de psikolojisi de insanın işleyişi, ruhsal özellikleri, sorunları, çareleri, duygu-düşünce-davranışları, güçleri ve zaafı üzerinde durur ve bu konuda fikirler öne sürer; ikisinin de amacı insanların mutluluğunu, sağlığını, iyi oluşlarını sağlamak, desteklemek ve korumaktır. Hatta dinin hedefi bu dünyayı da aştığı için psikolojininkinden daha da kapsamlıdır. Haque'un (2006, 49-50) aktardığı gibi her din ve psikolojik analiz iki temel soruda birleşir: “Biz kimiz?” ve “Biz nasıl değışiriz?” Din, bu soruları metafizik bir bakış açısıyla cevaplar, psikoterapistler davranışçı, bilişsel, intrapsişik perspektiften cevaplar.

Din ve psikolojinin hedeflerindeki ortak yön son dönemlerde bilimsel olarak da ortaya konmuştur. Din psikolojisi araştırmaları dini/manevi inanç ve pratiklerin ruh sağlığına olan katkılarını vurgularken (Yapıcı, 2007; Koenig, 2012; v.dğr., 2001) din/maneviyat ve psikolojiyi teorik ve empirik düzlemde ilişkilendiren birçok çalışmanın (Paloutzian - Park, 2005; Hood v.dğr., 2009; Miller, 2012) yanında kültürel, dini, manevi unsurların profesyonel ve klinik psikolojik müdahaleler, psikoterapiler ve ruh sağlığı hizmetlerinde kullanımını ve gerekliliğini vurgulayan ve uygulamalar sunan çok sayıda çalışma mevcuttur (Genia, 2000; Helminiak, 2001; Berry, 2002; Richards - Bergin, 2005; Haque, 2001a,b; 2006; Pargament, 2007; Plante, 2008; Hamdan, 2008; Wilson, 2009; Knapp, 2009; Vasegh, 2009; Huguluet - Koenig, 2009; Ting - Ng, 2012; Haque - Kamil, 2012; Sayar - Köse, 2012; Keshavarzi - Haque, 2013; Haque - Keshavarzi, 2014; Abu-Raiya, 2014, 2015; Utsch - Frick, 2015; Haque v.dğr., 2016; Utsch v.dğr., 2018). Bunların arasında Asya ülkelerine ve Müslüman danışanlara yönelik terapi modelleri dikkat çekmektedir. Çalışmaların bazıları kültürel/geleneksel duyarlılığı vurgularken bazıları din/maneviyatla bütünleştirilmiş veya doğrudan

dini psikoterapilere işaret etmektedir. Önerilen bu yaklaşımlarda danışanın dini/manevi kaynaklarının terapi sürecine yani hedeflenen davranış ve düşünce değişimine etkin bir şekilde dahil edilmesi esastır. Danışan sorunuyla ilgili dini/manevi endişelerini dile getirme ve dini/manevi güçlerini kullanma imkanı bulurken, danışman, danışanın dini prensiplerinden hareketle doğrudan müdahaleler yapar. Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlere duyarlı psikoterapi için önerilen dini/manevi unsurlar şu şekilde sıralanabilir: tefekkür, meditasyon, zikir; dini/kutsal metinler okuma; tövbe, bağışlanma; ibadet, ritüeller; Allah'ın hikmeti, sevgisi; şükür, tevekkül; ahiret inancı; manevi danışmanlarla/din görevlileriyle iş birliği. Ancak rahatsızlığın biyolojik boyutunun ve/veya aşırı psikopatolojik olması durumunda sadece dini müdahalelerin yeterli olmayacağı bilinmelidir.

Psikoterapilerin din/maneviyatla birleştirilmesinde en yaygın olarak bilişsel davranışçı terapilerin (BDT) farklı dini/kültürel uyarlamaları karşımıza çıkar. BDT'ler danışanın dini değerlerini kullanmaya uygun çerçeve sunan terapiler arasında görülür. BDT'lerin genel dini (Pearce v.dğr., 2015), manevi (Tan - Johnson, 2005; Hodge, 2006) ve kültürel (Naeem v.dğr., 2004; Habib v.dğr., 2015; İrfan v.dğr., 2017) uyarlamalarının yanında belirli bir dine özgü uyarlamaları da mevcuttur (Razali v.dğr., 1998; Zhang v.dğr., 2002). Bu dini/manevi uyarlamalar da BDT'nin genel prensiplerine göre işler, ancak danışanın zararlı düşünce ve davranışlarının belirlenmesi ve değiştirilmesinde dini geleneğinden yararlanır. Danışandaki dönüşümü sağlayabilmek adına terapi sürecinde kutsal metin okumaları, dini ritüeller/pratikler (dua, şükür, affetme) gibi dini unsurlardan istifade edilir.

Farklı isim ve tekniklerden oluşsalar da psikoterapiye dini/maneviyatı entegre etmeyi ön gören çalışmalarda vurgulanan ortak noktalar şunlardır:

1. Manevi/dini uygulamalar insanların yaşamlarında genelde ve özellikle zor dönemlerde önemli bir işleve sahiptir ve ruh sağlıkları üzerinde belirleyici etkileri vardır.
2. Manevi/dini yaşantıların terapötik etkileri vardır ve tedavide ilave bir kaynaktır.
3. Danışanların manevi/dini özellikleri onların psikolojik durumlarını aydınlatıcı işleve sahiptir.
4. Hastalık ve iyileşme algısı, tedavi şeklini tercih etme gibi konularda danışanların kültür, din ve maneviyatlarının belirleyici etkileri vardır.
5. Danışanların dini/manevi yaşantılarını paylaşma, terapiye dahil etme arzu ve ihtiyaçları vardır, dolayısıyla dini/manevi yaşantılarını paylaşabilecekleri terapistleri ve terapi modellerini önemserler.
6. Psikoterapilerle manevi/dini unsurlar bütünleştirilmelidir.
7. Psikoterapilerle manevi/dini unsurların bütünleştirilmesinin yararları olduğu gibi sakıncaları da olabilir.
8. Psikoterapilerle manevi/dini unsurların bütünleştirilmesi için danışman dini/manevi uygulamalar hakkında bilgili, eğitilmiş ve hoşgörülü olmalıdır.
9. Psikoterapilerle manevi/dini unsurların bütünleştirilmesi için bir takım etik prensiplere uyulmalıdır.

Bu çerçevede gerçekleştirilen terapilerin özellikle dindar danışanların tedavilerinde, tedavi hedefleri dini görüşleri çerçevesinde ele alındığında olumlu sonuçlar verdiği kanıtlanmıştır. Psikoterapilerle dini/manevi prensiplerin birleştirilme çalışmaları Batıda özellikle 2000'li yıllardan sonra büyük bir artış göstermiştir. Bu artışta şüphesiz Amerikan Psikoloji Derneğinin (APA) "Bölüm 36: Din ve Maneviyat Psikolojisi Birliği"nin kurulması etkili olmuştur. Yine APA'nın bir konferansında katılımcılarının bir talebi de bütün psikolojik uğraşlarda kültürel yeterliğin sağlanması olmuştur. Konferansta gündeme gelen konuların arasında "insanlık halinin temel bir boyutu olarak maneviyat" yer almış ve psikolojinin tek boyutlu bir bilim olmaktan uzaklaşmak ve insanların kültürel ve manevi varlıklar olduğunu anlamak zorunda olduğu açıklanmıştır (Sue v.dğr., 1999). APA'nın meslek ahlak kurallarında "Psikologlar... kültürel, ... ve dini farklılıkları dikkate alır ve saygı duyar ve bu faktörleri bu gruptan insanlarla çalışırken dikkate alır" (APA, 2002, 163) ifadesi yer alır. Son yıllarda ABD ve Avrupa'da "manevi müdahaleler" ve bunların etik çerçevesi üzerine tartışmalar yapılmaktadır (Utsch - Frick, 2015, 453). İngiliz "Royal College of Psychiatrist" grubu da artan katılımı psikiyatri ve maneviyat konusunda eğitimler sunmaktadır ve APA'ninkine benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Amerika'da ise klinik psikoloji programlarına maneviyat konularının dahil edilmesi maneviyat psikolojisinin klinik uygulamalar arasında yer almasını sağlamıştır.

Bu gelişmeler ve prensipler, psikoloji-din-maneviyat ilişkisi üzerine sayısız araştırmayı beslemiştir. Haque ve arkadaşlarına (2016) göre din ve maneviyat temelli psikoterapiler üzerinde duran Amerikan ve İngiliz araştırmacılar, bulgularını daha geniş teorik ve klinik psikoloji bağlamına yerleştirme çabasında dırlar (örneğin Pargament, 2007). Aslında Haque'un (2006) bir başka yorumuna göre de, Amerikan halkının büyük bir oranının dindar olması psikolog ve psikoterapistlere din ve manevi unsurları çalışmalarına katmaktan başka bir alternatif bırakmamıştır. Bu Türkiye için de geçerli değil midir? Türkiye'de halkın çoğunluğu kendini dindar ve İslam'ın temel kaynaklarına inanan olarak nitelerken (Çarkoğlu - Kalaycıoğlu, 2009) profesyonel psikoloji alanında din ve maneviyat çalışmalarının yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Psikoloji-din ilişkisi konusunda Türkiye'de çok sayıda din psikolojisi çalışmaları bulunsa da bunlar din-maneviyat-ruh sağlığı ilişkisini anlamaya yönelik önemli katkılarıyla beraber profesyonel psikoloji çalışmaları olarak değerlendirilemez. Psikoloji ve psikiyatri alanındaki dergilerin dizinlendiği Türk psikiyatri dizininde 23.09.2018 tarihinde yapılan taramada psikoterapiye dini/manevi unsurların alınmasıyla doğrudan ilişkili bir tek yayın tespit edilmiştir. Ekşi ve arkadaşlarına (2016) ait olan bu çalışmada sekiz psikolojik danışmanla yapılan görüşmeler neticesinde bunların danışmanlık sürecinde maneviyata önem verdikleri ve maneviyatın terapi sürecine katılması gerektiğini düşündükleri bulunmuştur. Bunun dışında psikiyatrik uygulamalarda, psikoterapiler ve psikolojik danışmada kültürel duyarlılığa ve kültürel faktörlerin etkisini anlatan çalışmaların sayısı biraz daha fazladır (Güleç, 1991, 1999; Ünal, 2000; Baker, 2007; Beyazyüz - Göka, 2010; Karairmak, 2012). Bu çalışmalarda birer cümleyle de olsa danışmanın, danışanın inanç/anlam sistemlerine/kalıplarına duyarlı olması gerektiğine değinilmiştir. Türk psikiyatri/psikoloji çevrelerinin inanç-din-maneviyat gibi kavram ve olguları akademik çalışmalarına kısıtlı dahil etmeleri dikkat çekici bir bulgudur. Bunun olası sebeplerine ileriki bölümlerde değinilecektir. Ülkemizde psikoloji-din/maneviyat ilişkisi üzerine kitap yayını yapan Türk psikolog/psikiyatrist sayılı iken konumuzla doğrudan ilgili iki kitap yine Ekşi editörlüğünde karşımıza çıkmaktadır. Yazarlarının çoğu rehberlik ve psikolojik danışmanlık alanında doktora öğrencisi/araştırma görevlisi olan "Manevi Yönelimli

Psikoterapi ve Psikolojik Danışma” (Ekşi - Kaya, 2016) ile “Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat” (Ekşi, 2017) isimli kitaplar ülkemizde genç akademisyenlerin konuya ilgisini göstermesi bakımından gelecek çalışmalar için ümit vaadedicidir.

Yurtiçi kaynak ve örneklerinin bu kadar sınırlı olması nedeniyle bu makalede aktarılan bilgiler, araştırmalar ve sonuçları yurt dışına aittir. Psikoterapilerle dini/manevi uygulamaları entegre etmeye açıklık Amerika ve İngiltere’de daha yaygın iken, Almanya’da henüz başlayan bir ilgi mevcuttur. Batının manevi ve dini prensiplere olan bu psikolojik ilgisini Plante (2008, 432), profesyonel psikoloji hizmetleriyle bütünleştirmek için hayatın bir yönü olan maneviyat ve dini yenilenmiş bir ilgiyle yeniden keşfetmesi şeklinde yorumlar ve bunun nasıl yapıldığını şöyle açıklar: “Sanki psikoloji, dini ve manevi geleneklerden prensipleri ve teknikleri aldı, onları sekülerize etti ve onları modern, empirik olarak desteklenmiş pozitif psikoloji müdahaleleri olarak yeniden paketledi.”

Bu makalenin konusu da bu “yeniden paketlenmiş” dini/manevi prensiplerin psikoterapilerdeki izlerini sürerek psikoloji ve dinin arasında sanıldığı kadar derin bir uçurumun olmadığını göstermektir. Bu konuya geçmeden önce psikoterapilerde dini/manevi unsurların kullanılmasının gerekliliği, faydaları ve sakıncalarıyla bunu gerçekleştirirken nelere dikkat edilmesi gerektiği anlatılacaktır.

1. PSİKOTERAPİLERİN DİNİ/MANEVİ UNSURLARLA BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ

Psikoterapilere dini/manevi prensip ve uygulamaların bütünleştirilmesi incelendiğinde ilk önce böyle bir birleşimin gerekliliği sorusu akla gelir. Bu bölümde bu gerekliliğinin açıklanmasından sonra bu gerekliliğin yerine getirilmesi için terapistin sahip olması gereken özellikler, din-psikoterapi birleşimin fayda ve sakıncalarıyla bu birleşimin uygulamasına dair bilgiler verilecektir.

1.1. Psikoterapilerle Dini/Manevi Unsurların Bütünleştirilmesinin Gerekliliği

Psikolojinin öncü isimleri, bireyi anlama ve tedavi etmede dini/manevi boyuta dikkat çeker. Adler’e göre (aktaran Utsch, 2006, 301) insan ruhunun dinamiğini aşkın-dini boyutu görmeden tamamen anlamak mümkün değildir. Çünkü her birey bağlanmaya muhtaçtır ve sosyal ve kozmik bir çevreye dahildir. Jung (1991) ise tedaviye dini sembolleri dahil eder. Bu tür bir tedavi metodunda bireyleşme, anlam, ıstırap ve ölümle ilgili varoluşsal sorular cevaplanmadan başarılamaz. Klasik görüşlerle birlikte günümüzde de iyileşme ve erdem bakımından büyümenin maneviyat ve danışmanlığın ortak ilgileri olduğunu ileri sürenler vardır. Helminiak’a (2001) göre tıpkı bugün psikoterapinin yaptığı gibi geleneksel olarak dinden doğan maneviyat da erdem bakımından büyümeyi sağlar. Böylece maneviyatın, tabiatı gereği psikoterapi için önemli olduğu ve hatta her terapinin manevi meselelere götürdüğü iddia edilerek danışanın psikolojik varlığına ilişkin anahtar kaynak olarak görülmesi talep edilmiştir (Helminiak, 2001; Haque, 2006; Ting - Ng, 2012). Dolayısıyla din ve maneviyat insan davranışını anlamadaki önemine binaen terapi için de önemli sayılabilir. Ancak Helminiak’a (2001) göre psikoloji insanın bütünüyle ilgilendiğini iddia edebilmesi için, maneviyatla yakından ilgili olan hayatın anlamı gibi varoluşsal sorularla da ilgilienmelidir. Burada psikolojinin bu sorulara bir cevap bulmasından ziyade insanın var olma çaba

ve mücadelesinde bu tür soruları “insan tecrübesinin kaçınılmaz bir yönü olarak görmesi” (Helminiak, 2001, 171) önemlidir. Helminiak (2001, 179) maneviyatı herhangi bir dini bağlamdan soyutlanmış olarak “insan doğasına özgü bir gerçeklik” olarak görür. Aynı zamanda danışanın dini veya teolojik ilgilerini psikolojik-manevi meseleler olarak doğrudan seküler psikoterapinin yetkinlik alanına koyar. Hatta “akademik disiplinler olarak psikoloji ve maneviyat aynı şeydir” (Helminiak, 2001, 179) diyecek kadar ileri gider ve her psikoterapinin ancak manevi meselelerle ilgilendiğinde verimli olacağını savunur. Aslında Helminiak’ın önerdiği gibi maneviyat “içkin insani bir fenomen” sayıldığında onun psikolojinin doğal bir konusu olarak kabul edilmesine itirazlar olmasa gerek. Dolayısıyla psikoterapik müdahalelerde de bu insani yönünün ele alınması, konu edinilmesi ve saygı gösterilmesine de karşı çıkılmayacaktır.

Ancak maneviyatın bu denli “psikolojikleştirilmesi” ve “sadece” psikolojik bir fenomene indirgenmesi manevi tecrübenin aşkın ve kutsal boyutunu göz ardı etmek demek olur. Maneviyatın insani bir yönü vardır ve bu bakımdan psikolojinin konusu olabilir ancak maneviyatın sadece psikolojiyle açıklanması yetersiz kalacaktır. Helminiak’ın dini/manevi yaşantıların teolojik boyutlarından kopartılarak sadece psikolojik olarak ele alınmasını önerdiği *maneviyat psikolojisi* bu bakımdan indirgemeci bir yaklaşım gibi durmaktadır. Helminiak’ın (2001, 181) başka yazarların da teyidiyle her psikoterapötik sisteme içkin bir metafizik dünya görüşü atfederken maneviyatı metafiziki boyutundan koparması pek da anlaşılır değildir.

Psikoterapilerin aşkın bir yanı olup olmadığı tartışma konusu olabilecekken Batı ürünü tedavi yöntemleri oldukları üzerinde mutabakat vardır. Dünyanın birçok yerinde ruh sağlığı uzmanları Batı standartlarında psikoloji eğitimi almış olarak yine Batılı tekniklerle terapi yapmaktadır. Oysa geleneksel Doğu toplumlarında ruh sağlığı kriterleri, tedavi arayış şekilleri, tedavilerin kendileri ve sağlayıcıları Batıya göre çok farklıdır. Örneğin, Asya’da psikolojik rahatsızlıklar daha çok somatik olarak dışa vurulur. Dolayısıyla Doğu insanının ruh sağlığı veya bozukluğunun Batı kriterlerine göre belirlenmesi bazı sakıncaları beraberinde getirir. Bunların en başında Doğu toplumlarının Batı kaynaklı müdahale ve psikoterapilere karşı çekinceli olmaları gelir. Doğulu, hastalık ve şifaya kendi kültürel, yerel anlayışıyla yaklaştığında kişisel ve sosyal bir sorun yaşamazken, psikolog veya psikiyatriste gitmekle çevresi tarafından damgalanma riskini yaşar. Bu nedenle Doğu toplumlarında modern ve “yabancı” yöntemler yerine yerel, geleneksel uygulamalar öncelikle tercih edilir (Güleç, 1999; Ting - Ng 2012; Sayar - Köse, 2012; Haque, 2016). Modern psikolojinin ürünü olan psikoterapilerin Doğuda ve Batıda yaygınlaşmasından önce insanlar ruh sağlığı sorunlarında dini şahsiyetlere (rahip, şaman, büyüci, hoca, şifacı) başvuruyor ve onlardan yardım umuyordu. Dini/manevi yaşantının kültürlerinin önemli bir parçası olduğu toplumların hastalık ve tedavi algısında din belirleyici bir unsurdur. Bozulan ruh sağlığı veya psikolojik rahatsızlıklarda maneviyat önemli ve birincil bir başa çıkma kaynağıdır. Dini inancı gereği hissettiği, düşündüğü şeylerin cin, şeytan, kötü ruhlar gibi nedenlere; başa gelenlerin Tanrının cezası, birinin bedduası, ölümlerin laneti, başkalarının nazarına bağlamak ve bundan dolayı profesyonel yerine dini içerikli yardımlar aramak inanç ve kültürün günlük yaşama olan etkilerindedir. “Hocaya” gitme, muska yazdırma, kendini okutma, okunmuş sular içme, türbelere gitme, adak adama gibi uygulamalar Türk kültürü için olduğu gibi birçok geleneksel kültüre sahip başka ülkeler için de geçerlidir. Belirtildiği gibi bu tür dini yardım arayışlarında damgalanma riskinin olmayışı, dini

yardımları sağlayacak kişinin “halden” anlayan biri olarak kabul edilmesi, toplumsal çevrede güvenilir ve sorunları çözmede etkili biri olarak görülmesi bu tür çare ve kişilere başvurmayı kolaylaştıran ve yaygınlaştıran etmenler olarak görülebilir.

Toplumsal ve kültürel gerçeklerle beraber empirik çalışmalar da dua, tövbe, meditasyon, zikir gibi dini uygulamaların ruh ve beden sağlığına olan olumlu etkilerini ortaya koyar (Poloma - Pendleton, 1991; Walsh - Shapiro, 2006; Wilson, 2009; Vasegh, 2009; Seyhan, 2013; Irfan, 2017; Bonelli 2018a, b; Utsch, 2018a). Bu bilgiler ışığında psikoterapilerin sosyo-kültürel açıdan gözden geçirilmesi ve inanç ile dini uygulamaları da kapsayan kültüre duyarlı psikoterapilerin geliştirilmesi önemlidir (Güleç, 1999; Ting - Ng 2012; Sayar - Köse, 2012; Haque, 2016).

Din, inanç, maneviyat gibi konuların psikoterapilerde işlevselleştirilmesinin bir başka gereği bu tecrübelerin insanların hayatları üzerindeki belirleyici etkileridir. Belirtildiği gibi din ve maneviyat bireyin duygu, düşünce ve davranışlarını anlamada olduğu kadar bu alanlarda bir bozukluğun meydana gelmesi durumunda iyileştirmede de önemli bir kaynaktır. Çünkü dinin, insanın maddi-manevi varlığı üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Din, insanın ve hayatının bir çok yönüne etki eden bir özelliğe sahiptir. Dindar insanın yeme-içme, giyinme, boş vakitleri değerlendirme, insan ilişkileri gibi pek çok yönü dini tarafından belirlenir ve şekillenir. Bunun yanında din ve inanç, insanların hayatlarında temel bazı psikolojik ihtiyaçları giderme özelliğine de sahiptir. Bağlanma, sığınma ve korunma ihtiyacı, güçsüzlük ve çaresizlik, anlam arayışı, korku ve kaygı, ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusu, suçluluk duygusu gibi psikolojik etmenler insanları yüce bir varlığa inanmaya götürür. İnanç ve dini pratiklerin beden ve ruh sağlığına olan etkileri de eklendiğinde insanın hayatında bu denli etkili olan bir olgunun psikolojik sağlığın koruma veya iyileştirme yöntemlerine katılmaması adeta düşünülemez. Din, inanç, maneviyat ve bunlara dair pratiklerin bu iyileştirme potansiyeli varken, bunları kullanmamak Utsch ve Frick’in (2015, 462) deyişimiyle “profesyonellik dışı olurdu.” Çünkü insanlar zor zamanlarında dine yönelirler dolayısıyla terapide de din ve manevi meselelerle karşılaşılır (Pargament, 1997; Helminiak, 2001; Haque, 2006; Wilson, 2009; Karekla - Constaninou, 2010; Karasu, 2015).

Dinin bu geniş etkisi söz konusuysen sadece psikolojik müdahalelerin insanın bu psikolojik ihtiyaçlarını gidermede yetersiz kalacağı ortadadır. Ancak 2000’li yıllara kadar psikoterapistlerin böyle bir ilgi ve çabaları gözlemlenmemektedir. Psikoterapistlerin dini konular da dahil olmak üzere tarafsızlıklarını korumaları kuralı bunun başlıca bir sebebi olabilir. Bu kuralın gerekliliği ve içeriği tartışılabilirken varoluşsal soruların psikolojik olarak yeterince cevaplanamayacağı konusunda mutabakat vardır (Helminiak, 2001; Myers, 2015, 12; Utsch - Frick, 2015). Temel varoluşsal sorular, anlam arayışını yansıtan *ne için* sorusunu, suçlu arayışını yansıtan *neden* sorusunu ve ölümle ilgili olan *nereye* sorusunu kapsar (Utsch - Frick, 2015). Bu konudaki yetersizliklerini fark etmiş olmalıydılar ki birçok psikoterapist artan oranda maneviyat psikolojisiyle ilgilenmeye başlamıştır.

Din psikolojisi çalışmalarının gösterdiği ve bu makalede de yer yer değinildiği üzere din ve maneviyatın ruh sağlığı üzerinde ve bazı hastalıkların tedavisinde çoğunlukla olumlu etkileri söz konusudur (Etkileri kanıtlanmış dini ve manevi müdahaleler için bk. Hook, v.dğr. 2010). Bunlarla birlikte insanların dini/manevi meselelerini psikoterapilerde açıklama, paylaşma, tartışma arzusu içinde oldukları tespit edilmiştir. Dindar danışanlar terapide doğrudan dini uygulamalar

bekleyebildikleri gibi (örn. dua; Pfeifer, 2018) dini prensiplere açık ve saygılı bir terapisti arzularları/tercih ettikleri, terapistin kendi dini inancı hakkında konuşmasını, terapiye dini unsurları katmasını bekledikleri bulunmuştur (Genia, 2000; Frick v.dğr., 2006; Plante, 2008; Post - Wade, 2009; Keshavarzi - Haque, 2013; Goh v.dğr., 2014).

Yapılan açıklamalardan özetle manevi/dini uygulamaları psikoterapilerle birleştirmeyi gerektirecek birçok geçerli sebep bulunmaktadır. Ancak bu gerekliliğın yerine getirilebilmesi için bazı şartlar sağlanmalıdır. Bu şartların başında danışmanın bilgisi gelir. Bir sonraki bölümde terapistin dini konulardaki bilgisi ve ilgisi ele alınacaktır.

1.2. Psikoterapistlerin Dini Bilgilere İhtiyacı

Dini/manevi unsurlarla terapinin bütünleştirilmesi için terapistler din/maneviyat konularında bilgili ve eğitimli olmalıdır. Ancak araştırmalara göre Batıdaki psikologlar din konusunda ilgi ve eğitim bakımından yetersizdir (Genia, 2000; Plante, 2008; Vasegh, 2009; Wilson, 2009; Haque - Kamil, 2012; Ting - Ng, 2012; Goh, 2014). Psikolog ve psikiyatrların din konusunda eğitimsiz ve ilgisiz olmaları kendi seküler yaşantıları nedeniyle olabilir. Amerika'da yapılan araştırmalara göre (Shafranske - Malony, 1990) psikoterapistlerin dindarlık ölçümlerinde puanları düşüktür; özel ve iş hayatlarında maneviyatı önemseyen Alman psikoterapistlerin oranı ise %50'dir (Hofmann - Wallach, 2011; Marquardt - Demling, 2015). Türkiye için böyle bir araştırma tespit edilememiştir. Batılı yazarlara göre (örn. Plante, 2008) toplumun aksine psikologların din-den/maneviyattan uzak olmaları ilginç bir durumdur. Belki bu durumun sebepleri psikolojinin tarihinde bulunabilir. Psikoloji doğduğı yıllarda empirik, objektif yeni bir bilimsel disiplin olarak rüştünü ancak insan ve davranışları hakkında felsefi ve dini açıklamaları redderek ispatlayabileceğine inanmış ve din gibi sübjektif bir alanla ilgilenmeyi kendine yakıştıramayıp dine karşı adeta düşmanca bir tavır almıştır.

Terapide din ve maneviyatı kullanabilmek için terapistin sahip olması gereken bilgi ve eğitimle beraber kendi dünya görüşü, dini bağlılığı ve manevi dünyası hakkında bilgili ve bilinçli olmalıdır. Kendi insan tasavvuru, varoluşsal soru, cevap ve krizleri, bunlarla başa çıkma düzeyi, manevi gelişimi, inanç(sızlık) krizleri, başka din ve inanç biçimlerine karşı hoşgörü düzeyi, kendi dini/manevi güç kaynakları hakkındaki farkındalıkları terapistte uygun bir tutum geliştirmesine yardımcı olacaktır. Bunları kendi için netleştirmiş bir terapist ancak danışanında bunlara karşı duyarlılık ve empatik bir anlayış geliştirebilecektir.

Psikoterapilere dini/manevi bir boyut katabilmek terapistin de dindar olmasını veya danışanıla aynı dini paylaşmasını gerektirmez. Danışanın inancında bulduğı güç ve desteğı terapistin etkin ve verimli birer kaynak olarak kullanabilmek için terapistin bu unsurlara açık ve anlayışlı olması yeterlidir. Kendi dini, görüş veya yaşantısına farklı düşünce ve uygulamalarla karşılaşsa da terapist terapiyi kendi dini inançlarını savunmak veya danışanına empoze etmek için kullanmamalıdır. Haque ve Kamil'e göre (2012) terapistin ve danışanın aynı dine bağlı ve her ikisinin de dindar olması ise terapi için verimli kılınabilecek daha derin bir ilişki, başka kaynaklar ve imkanlar doğurabilir (birlikte yapılabilecek dini ritüeller örneğın). Genel olarak temel dini prensip ve uygulamalar hakkında bilgilerin, bunların üzerinde konuşulmasına açıklığın, karşılıklı kabulün olması, terapötik ilişkiyi güçlendirecek, danışanın kendisini açmasına yardımcı olacak, böylelikle terapötik sürecin ilerleyebileceğı bir zemin oluşacaktır (Wilson, 2009; Haque - Kamil, 2012).

Burada ancak şu gözden kaçırılmamalıdır. Terapilerde genel olarak kişinin kendi ve hayatı üzerinde yine kontrol sahibi olması, özerklik ve bağımsızlık kazanması hedeflenir, ancak dini/manevi yönünün güçlendirilmesi yatmaz. Böyle bir hedefin güdülmesi danışan-danışman arasındaki ilişkiyi terapötik bir ilişkiden çıkarır ve dini/manevi duygu ve ritüellerin yoğun bir şekilde paylaşılabilirdiği manevi bakım ve danışmanlığa taşır. Psikoterapinin belirtilen hedefi karşısında maneviyatın/dinlerin kabul, teslimiyet, tevekküle önem vermesi yer alır (Utsch - Frick, 2015). Bu nedenle terapistin genelde manevi/dini yaşantıların ruh sağlığına olan katkıları/zararlı konusunda bilimsel veriler ve özde muhatabının dini referansları hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Çünkü belirtildiği üzere manevi ve dini unsurların “bir iyileştirme potansiyeli vardır, bunları kullanmamak profesyonellik dışı olur” (Utsch - Frick, 2015, 462). Bu nedenle psikoterapilere manevi ve dini prensiplerin alınmasını savunan yazarlar psikoterapi eğitimlerinde din ve maneviyat konulu derslerin eklenmesini önerir. Yoksa Helminiak’ın (2001, 182) iddia ettiği üzere “bunlar [eğitimler] olmadan terapist insanlarla ancak bir makinayı tamir eder gibi tedavi edebilir.” Böyle bir tedavide ise danışan belki asgari düzeyde ruh sağlığı standartlarına kavuşur ancak Helminiak’a (2001, 183) göre bu içsel bir iyileşme, gerçek bir denge ve yaşamaya değer bir hayata kavuşmak için yeterli değildir.

Terapistin din konusunda bilgisiz olması (özellikle danışanın dini görüşleri doğrultusunda) danışanın manevi yaşantıyı önemsememesi durumunda sakıncalı olabilir. Çünkü psikoterapilerde manevi yaklaşım, danışanların ana kaynaklarından birinin maneviyatları olduğuna dayanır. Bu kaynak terapistin danışanın sorunlarıyla ve engelleriyle başa çıkmasına yardımcı olabilir (Haque - Kamil, 2012; Utsch - Frick, 2015; Haque, 2016; Utsch, 2018c).

Danışanın dini ve kültürü hakkında bilgi sahibi olunması sadece tedavi sürecini desteklemek ve zenginleştirmek açısından değil, danışanın algı ve kabullerini öğrenmek adına da önemli olabilir. Çünkü insanların hastalık anlayışları, ruh hastalığının sebepleri hakkındaki inanışları, sağlık sisteminden beklentileri önemlidir ve terapi seçimiyle yardım arama yollarını etkiler (Güleç, 1999; Nestler v.dğr., 2002; Shaikh - Hatcher, 2005; Utsch - Frick, 2015; İrfan v.dğr., 2017). Bütün bu bilgiler ışığında terapistin danışanın, hizmet verdiği toplumun dini, manevi, kültürel inançları hakkında bilgi ve eğitim sahibi olmasının ne denli önemli olduğu ortadadır.

1.3. Pratikte Psikoterapilerin Din/Maneviyatla Bütünleştirilmesi

Psikologlar, kendileri dindar olmasa veya danışanlarından farklı bir dine mensup olsalar da dini/manevi prensiplerden faydalanarak danışanlarına daha iyi hizmet verebilirler. Çünkü danışanın manevi yaşantısı onun iç dünyasını anlamada önemli bir anahtardır (Plante, 2008; Wilson, 2009; Haque - Kamil, 2012). Batılı terapi modellerine Doğunun geleneksel uygulamalarının (örn. tasavvufi yaklaşımları) dahil edilmesi sadece Batılı terapilerin daha çok kabul edilmesini değil, danışanların da manevi ihtiyaçlarının karşılanmasını getirecektir (Abu-Raiya, 2014; İrfan v.dğr., 2017). Ancak bu konuda çekincelerin ortaya konduğu bir tartışmada maneviyatın bilimsel psikoterapinin değil, saygı gösterilmesi gereken kişisel inancın bir meselesi olduğu savunulur. Utsch’a (2018b) göre bu tartışmayı yürütenler, terapist-danışan arasındaki inanç birliğinden doğabilecek bir ritüelle alışlagelmiş yöntemlerle elde edilemeyecek kaynakların aktive edildiğini gözden kaçırmaktadırlar.

Dini/manevi prensipler psikoterapilere yardımcı olabildiği gibi tersi de mümkündür. Utsch'a (2006) göre, psikolojik yardımlar da inanç gelişimini destekleyebilir, psikoloji ve din birbirini tamamlayabilir. Psikolojik gözlemler, örneğın bireyin dini tecrübelerinin etkileri hakkında bilgi verebilir. Bu gibi fayda ve sakıncaları nedeniyle psikoterapiyi manevi/dini prensiplerle entegre ederken uyulması gereken etik prensiplerin önemi vurgulanır (Hamdan, 2008; Utsch - Frick, 2015; Utsch, 2018b). Çünkü böyle bir birleşim oldukça hassasiyet gerektiren bir konudur. Danışanların dünya görüşleri ve inanç konularına karşı tutumları, terapistin bu konuları nasıl ele alacağında belirleyicidir. Manevi/dini konu veya pratikleri gelişı güzel kullanmak yerine terapist bu konudaki bilimsel verileri göz önünde bulundurmalıdır. Hamdan (2008), Utsch ve Frick'ten (2015) derlendiği üzere psikoterapistler dini/manevi uygulamaların kullanımında şu etik prensiplere dikkat edebilir:

- Danışanların manevi/dini gelenekleri hakkında bilgi
- Maneviyata saygı göstermek ve onun başka kültürel faktörler (etnik köken) tarafından etkilendiğine dikkat
- Kendi dünya görüşleri ve değer sistemlerinin bilincinde olmak ve bunların başka değer ve dünya görüşündeki danışanları etkileyebileceğine dikkat
- Kendi dünya görüşlerini danışana empoze etmemek, dayatmamak
- Mesleki sınırları aşıp sadece dini hedefler gütmemek
- Dini bir otorite rolünü üstlenmemek
- Daha uygun/gerekli müdahaleler varken sadece dini müdahalelere yönelmemek

Dini/manevi uygulamaları kullanırken danışanın psikolojik rahatsızlığının kaynağı ve derecesi önemlidir. Dini ritüellerin, manevi müdahalelerin faydaları yaygın olsa da her halükarda her vakada dindarlığın/maneviyatın sorunun mu çözümün mü bir parçası olduğuna bakılmalıdır (Vasegh, 2009; Haque - Keshavarzi, 2014; Utsch - Frick, 2015). Barnett ve Johnson (2011) terapi sürecine dindarlık/maneviyatın dahil edilip edilmeyeceği konusunda karar verirken yararlanabilecek sekiz madde önerir:

1. Danışanın manevi/dini inanç ve tercihlerinin saygıyla araştırılması
2. Mevcut problemle dini/manevi inanç arasındaki olası bağın araştırılması
3. Danışana gözlemlerin geri bildirimini
4. Danışanın dindarlığıyla ilgili karşı aktarımın dahil edilmesi
5. Kişisel (mesleki ve dini) yeterliğin değerlendirilmesi
6. Gerektiğinde din psikolojisi veya din uzmanlarına (manevi danışman) danışma/iş birliği
7. Tedavi planı
8. Değerlendirme

Vasegh (2009) ise danışanın sorununda dini inançlarının ne kadar etkili olduğunun anlaşılması gerektiğini vurgular. Bunun içinse cevaplanması gereken iki soru önerir:

1. Dini çatışmalar, danışanın probleminin bir parçası mıdır ve hangi öneme sahiptir?
2. Danışan için dini bir teknik gerçekten ne kadar anlamlıdır?

Birinci soruda örneğin danışanın depresyonunda günahkarlık duygusu önemli bir rol oynuyorsa önce bunun üzerinde çalışılması daha faydalı olacaktır. Eğer danışanda belirli bir fobi söz konusu ise, dini tekniklerin çok bir faydası olmayacaktır. İkinci soru ise daha önemlidir, çünkü dini teknikler, danışanın dine hayatında yer verdiği ve dini önemsendiği ölçüde faydalı olacaktır. Örneğin, kurumsal bir dindarlık yerine bireysel bir dindarlık yaşayan bir danışana kitabi bir takım bilgi veya uygulamalar çok anlam ifade etmeyecektir ve hatta belki dirence bile yol açacaktır.

Bu gibi ayrımların iyi yapılabilmesi için kişinin dini/manevi yaşantısı hakkında bilgi toplamak, uygun dini yöntem ve müdahalelerin seçilmesinde faydalı olacaktır. Bunun için *manevi anamnez* bir yöntem olabilir. Tıbbi tedavinin başında hastadan hastalık öyküsü alındığı gibi psikoterapi sürecinde de danışanın manevi öyküsü alınabilir. İngilizce olarak geliştirilen "FICA-Interview" (Puchalski - Romer, 2000) dört adımda danışanın manevi ihtiyaç ve kaynaklarını tespit etmede kullanılan bir araçtır. FICA'nın açılımı şu şekildedir:

- İnanç (F=faith)
- Bu inancın danışanın hayatındaki önemi/yeri (I=importance)
- Manevi/dini bir cemaate/gruba olan bağlılık (C=community)
- Danışman/hekimin rolü (A=address in care)

Türkçeye İYBR olarak aktarılabilecek olan bu yöntemle dört adımda şu soru gruplarıyla manevi öykü alınabilir (Utsch - Frick, 2015):

İnanç:

- Kendinizi geniş anlamda inançlı (dindar/manevi) biri olarak görüyor musunuz?
- Umudunuzu besleyen ne/kimdir?
- Nereden güç buluyorsunuz?
- Hayatınıza anlam katan şey nedir?

Yer:

- İnançlarınız, hayatınız ve mevcut durumunuz için önemli midir?
- İnançlarınızın, kendinize nasıl davrandığınız ve sağlığınıza nasıl dikkat ettiğinize etkisi nedir?
- İnançlarımız, rahatsızlığınız boyunca davranışlarımızı nasıl belirledi?
- İyileşmenizde inançlarınızın rolü nedir?

Bağlılık:

- Bir cemaat/dini grup bağlılığınız var mı?
- Bu size destek oluyor mu? Ne ölçüde?
- Sizin için gerçekten önemli olan bir kişi veya grup var mı?

Rol:

- Danışman olarak bu sorularla nasıl ilgilenmeliyim?
- Manevi/dini inanç konularında başvurduğunuz en önemli kişi kimdir?
- İnançlarınızın tedavi sürecinde rolü ne olmalıdır?
- Maneviyat ve inanç soruları hastalık ve iyileşmede önemli bir konudur. İnançlarınız hakkında arzu edeceğimiz şekilde konuştuk mu?
- Eklemek istediğiniz bir şey var mı?

Utsch ve Frick'e (2015) göre pragmatik nedenlerle tıp alanı için geliştirilen FICA çok rahat bir şekilde psikiyatri ve psikoterapide de kullanılabilir. Amaç hastaya/danışana terapi şeklinin

kararlaştırılması, başa çıkma ve kişilik haklarının korunmasında manevi/dini yönelimi hakkında rahatça konuşabilmesini sağlamaktır. Çünkü yapılan bir araştırmaya göre (Huguelet v.dğr., 2011) hastalar psikiyatristlerinden manevi anamnezleriyle ilgili proaktif bir şekilde ilgilenmelerini beklemektedirler.

Bu soruları standart bir şekilde danışana yöneltmekten ziyade danışanın dil kullanımı ve kültürüne göre uyarlamalar yapılmalıdır. Yanlış anlaşılmaları önlemek için özellikle *manevi*, *dini*, *cemaat* gibi kelimelerin danışan tarafından anlaşılıp anlaşılmadığına dikkat edilmelidir. Ayrıca bu konuda danışmanlar oldukça dikkatli, anlayışlı ve yargısız davranmalıdırlar, çünkü maneviyat/din konuları insanlarda oldukça mahremdir ve hassasiyet gerektirir. Dindar insanlar bu konuda daha rahat davranabilirken inanç veya dini yaşantısı olmayan kişiler için din/maneviyat konuları bir tabu olabilir. Dolayısıyla terapinin danışanda direnç, utanç ve suçluluk duygularına yol açmaması için ilgili sorular doğru zaman ve şekilde sorulmalıdır.

2. PSİKOTERAPİLERDEKİ DİNİ İZLER

Buraya kadar psikoterapilerde manevi/dini unsurların gerekliliği ve faydası üzerinde dururken bu bölümde konuya bir başka açıdan bakılacaktır. Plante (2008, 433) şu soruyu sorar: Acaba psikolojik yaklaşımlar ve psikoterapiler dinlerin öne sürdüğü değerler veya prensiplerden bir şeyler öğrenemez mi? Abu-Raiya (2014, 326) insan ruhu hakkında bilgilerin birçok kaynaktan elde edilebileceğine ve bunun için dini metinlerin araştırılması gerekliliğini savunur. Bugün psikoterapilerde anlam, hayatın amacı, yaşam biçimi, başa çıkma gibi konulara yer verildiğini görüyoruz. Aslında bunlar dini geleneklerin de binlerce yıl öncesinden çözüm yollarıyla birlikte ortaya koydukları konular değil midir? Ve onlar aslında Plante'in (2008, 432) ifade ettiği gibi sadece "yeniden paketlenip" modern psikoloji müdahaleleri olarak önümüze konulmamış mıdır? Bu bölümde psikoterapilerde dini prensiplerin izleri sürülerek dinle psikolojinin ne kadar iç içe olabileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1. Etik Prensipler

Ruh sağlığı çalışanları için belirlenmiş bir dizi etik prensip vardır. Örneğin, Türk Psikologlar Derneği Etik Yönetmeliğinde¹ yetkinlik/yeterlilik, yararlı olmak ve zarar vermemek, sorumluluk, dürüstlük, insan haklarına saygı ve ayrımcılık yapmama ilkeleri "Genel Etik İlke ve Kurallar" arasında sayılır. Aynı ilkeler APA'nın etik prensipleri arasında da bulunur.² Başkalarına iyilik yapma, dürüst, adil olma, sorumluluk üstlenme, sadakat ve ehliyet içinde çalışma prensiplerine bakıldığında bunların dini öğretilerle büyük ölçüde örtüştüğü görülür. İslamiyet'te güzel söz söylemek (el-İbrâhîm 14/26; el-Bakara 2/28), güzel işler yapmak (el-Kehf, 18/30, ez-Zümer, 39/10; en-Nahl 16/90), yakınlarla iyi davranmak (el-Bakara 2/28; 83), işini layığıyla yapmak³ (en-Nisâ 4/58) vurgulanır. Hristiyanlıktaki "çoban" metaforu, birbirine kötülükle karşılık vermemeye (1.Selanikliler 5/15), insanlara hizmet etmeye (Matta 20/26-28) dair âyetler de aynı prensibi ha-

¹ <https://www.psikolog.org.tr/turkey-code-tr.pdf>

² <http://www.apa.org/ethics/code/>

³ İhsanla ilgili Cibril hadisi, "Hepiniz çobansınız ve hepimiz güttüğü sürüsünden sorumludur" (Buhârî, "Cum'a", 11) hadisi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

tırlatır. “Kötülük yapma, iyiliği artır ve aklı saflaştır” ilkesi de Budist ahlak anlayışının yansımasıdır. Budizmin insanı merkeze alan ve doğru düşünce, eylem, anlayış, niyet vs. üzerine kurulu olan öğretisi de bu bağlamda değerlendirilebilir (Kumar, 2002; Özcan, 2016).

APA'nın etnik, dil ve kültür bakımından farklı olan insanlara psikolojik hizmet verme ilkelerine⁴ göre “psikologlar, danışanların dünya görüşleri, psikolojileri ve rahatsızlıklarını açıklama biçimini etkilediği için dini/manevi inanç ve değerlerine saygı gösterirler.” İnsanların dini inançlarına saygılı olmak, onlara bu yüzden farklı davranmamak İslam'ın prensipleri ve uygulamaları (özellikle hadisler) arasında sıkça görülen bir husustur. Bu bağlamda başkalarına zarar vermekten sakınma, başkalarının sıkıntılarını giderme, mümin kardeşliği ve başkalarının iyiliğini isteme konusundaki hadisler özellikle dikkat çekicidir. İnsanlardan iyi, samimi, anlayışlı, merhametli ve ılımlı olmaları İbrahimi dinlerde olduğu gibi Budizm'de de beklenir. Bugün pozitif psikoloji “iyilik dolu davranışlarda bulunma”, “kendini daha az düşünme”, “saygılı iletişim kurma” gibi uygulamalarla (bk. Bannink, 2017) insanların iyi oluşlarını yükseltmeye çalışır.

2.2. Kabul, Anlayış, Anlam

Hümanist psikolojinin temsilcilerinden Rogers'un ortaya koyduğu üzere saygı, kabul ve sıcak ilişkiler herkesin ihtiyacıdır. Bu yaklaşımdan hareketle geliştirdiği *kişi merkezli psikoterapi* yönteminde Rogers, danışan ve danışman arasında koşulsuz olumlu kabul ve saygı-uygun empatik anlayış-içtenlik ve tutarlılık koşullarına bağlı bir ilişki önerir. Böyle bir ilişki danışanda kişisel büyüme ve gelişme meydana getirir, kişisel kaynakları harekete geçirir ve yaşadığı duygusal olayları kelimelere dökmeye yardımcı olur. Dini öğretilere bakıldığında Rogers'in terapötik ilişki için şart koştuğu bu tutumun insan ilişkilerinin tamamı için ön görüldüğü anlaşılır. Örneğin, Yahudi-Hristiyan geleneğindeki on emir, Kitâb-ı Mukaddes'teki öğütler (1.Selanikliler 5/12-15); İslamiyet'te salih amelle ilgili emirler (el-Bakara 2/83), takva sahiplerinin özellikleri (en-Nahl 16/30), din kardeşliğiyle birbirinin sıkıntısını giderme ve ayıbını örtme, kimseyi küçük görmeme, başkasına sevgisini söylemeyle ilgili hadisler, kabul, sevgi, saygı, dürüstlük ve samimiyeti çağırır. Rogers'in kişi merkezli yaklaşımı içinde ön gördüğü tutumların Hristiyan prensiplerine o kadar benzer olması onu Hristiyan manevi bakım ve danışmanlık alanında en fazla kabul gören psikoterapi yaklaşımı yapmıştır (bk. Ağlıkaya Şahin, 2017).

Kabul, terapilerde sadece terapistin danışanını değil, danışanın da kendisini, duygularını, düşüncelerini, olayları kabul etmesiyle de ilgilidir. Psikoterapilerde insanlara değiştiremedikleri şeyleri kabul etme ve değiştirebileceklerini değiştirme konusu telkin edilir ki neticede yaşam kalitelerini arttırabilsinler (Plante, 2008). Hayes ve arkadaşlarının (1999) geliştirdikleri *Kabul ve kararlılık terapisi* olayların uyandırdığı duygulardan ziyade gerçekten ne olduklarına odaklanmayı; duygu, düşünce ve duyguları değiştirmeye uğraşmaktansa onları oldukları gibi kabul etmeyi; davranışları uzun vadeli, önem verilen değerlere göre şekillendirmeyi öngörür (Yavuz, 2015; Vatan, 2016). Genelde bilişsel terapiler gibi kabul ve kararlılık terapisi de dini/manevi unsurların rahatlıkla entegre edilebildiği terapiler arasında görülür (Andersson - Asmundson, 2006; Karekla - Constantinou, 2010; Haque, 2016). Bu terapinin kabul, değerler, bağlılık, kararlılık, niyet, anlam

⁴ <http://www.apa.org/pi/oema/resources/policy/provider-guidelines.aspx>

gibi (bk. Hayes v.dđr., 1999) kavramların dinlerdeki karşılıkları kolayca bulunabilir. Örneğin, Hristiyanlıktaki *dinginlik duası* seküler psikoterapiyle dini geleneğin ortak bir seslenişı gibidir: “Tanrım, değiştiremeyeceğim şeyler için bana dinginlik ver; değiştirebileceğim şeyleri değiştirmek için cesaret ve bunların arasındaki farkı görebilecek bilgelik ver.” İslamiyet’teki *tevekkül* anlayışı, olayların görünür sebep ve sonuçlarının dışında farklı bir iç yüzü olabileceğine inanmaya dair âyetler (el-Bakara 2/156, 216; el-İnşirâh; el-Fecr 27-28; el-Enbiyâ 21/35) de insanların olanları olduğu gibi kabul etme yolundaki telkinler olarak değerlendirilebilir.

Kabul ve kararlılık terapisi anlamlı bir hayat yaşanmasını da önemser. Anlam arayışı, anlam bulma konusu farklı yönelimli psikoterapilerde üzerinde durulan bir konudur. Pozitif psikoloji uygulamaları ise doğrudan anlam arayışı ve bulmada pratik öneriler sunar (bk. Bammink, 2017). Psikoterapiler arasında anlam konusunda en tanınan terapi şekli ise Varoluşçu Frankl (1959) tarafından geliştirilen *logoterapi*dir. Anlam yoluyla terapi olarak açıklanan bu yaklaşımın özünde yaşanılan en zor şartlarda bile bir anlam bularak hayatı yaşanılır ve devam ettirilir kılma yatar.

Dinler hayatı anlamlandırmaya dair açıklamalar, sebepler ve değerler sunar. İnsanlar dinlerinin kendilerine söyledikleri veya bekleedikleri sayesinde yaradılış sebeplerini ve dolayısıyla yaşamdaki amaçlarını bulabilirler. İnsanın bu anlam arayışında olması ve neticesinde hayatı için bir anlam bulması ruh sağlığının elde edilmesi ve korunmasında önemli bir yere sahiptir. Bahadır’ın (2000, 193) aktardığı üzere logoterapi, psikoloji ve teoloji arasındaki en verimli iş birliği alanıdır.⁵ Bulka (1972) Yahudi inancıyla logoterapi arasında derin benzerliklerini yattığını yazar. Yahudilikte hayatın anlamı, hayatın anlamını bulmaya çabalamakla eş değer görülmesi, logoterapinin özünüle uyumludur. Logoterapinin Hristiyan diniyle farklarıyla beraber genelde uyumlu olduğu çeşitli çalışmalarda ortaya konulmuştur (bk. Okan - Ekşi, 2017). İslamiyet ve logoterapi arasında da anlayış olarak büyük ayrımların olmadığı söylenebilir. “Biz yeri, göğü ve arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık” (el-Enbiyâ 21/16; ayrıca el-Mu’minûn 23/115, el-Mülk 67/2) gibi âyetler adeta insanı yaradılıştaki anlamı aramaya davet eder niteliktedir.

2.3. Farkındalık, Meditasyon

1960’larda başlamak üzere psikoterapide Budist öğretilere bir ilgi gözlemlenir. Budist öğretileri psikoterapistlerce özellikle narsistik bozukluklar konusunda faydalı bulunur. Çünkü Budist zihin egzersizleriyle (özellikle meditasyon) kendilik algısında dönüşümler ve kalıcı bilinç değişimleri elde edilebilir (Utsch - Frick, 2015; Utsch, 2018a).

Fromm (v.dđr., 1960), Zen Budizmi düşüncelerinin psikanalizin teori ve pratiği için ne kadar önemli ve ufuk açıcı olduğunu bildirir. Ona göre, Zen Budizmi de tıpkı psikanaliz gibi insanın doğasıyla, onun dönüşümüyle ilgili uygulamalarla ilgilenir ve Freud’un düşünceleriyle Zen Budizm arasında benzerlikler vardır. Bunlar, bilginin dönüşüme yol açacağı, kendini bilmenin, kendini dönüştürmeyi sağlayacağı; mantıki düşünme yerine serbest çağrışımın vurgusu; bir danışanla yıllarını geçirmeye hazır olma. Zen Budizm’in ve psikanalizin bu özelliklerine bakıldığında

5 Dinlere göre logoterapinin uygulama biçimleri için bk. Okan - Ekşi, 2017.

Müslüman okuyucunun aklına “kendini bilen Rabbini bilir” sözü ve tasavvuftaki mürid-mürşit ilişkisi gelir.

Budizm’in dünya görüşü bilişsel davranışçı yaklaşımla da uyumludur. Budist görüşe göre insanın acı çekmekten kendisini kurtarmak için psikolojik potansiyeli vardır. Böylece meditasyon gibi Budizm’in pratiklerinin bilişsel davranışçı modellere entegre edilmesiyle birçok terapi modeli geliştirilmiştir. Dikkat temelli bu uygulamaların amacı rahatsız edici yaşam durumlarının ve duyguların kabulüyle intrapsişik süreçlerin duygulardan arınmış olarak gözlemlenmesinden iyileşmeler kazanmaktır (bk. Utsch - Frick, 2015, 456).

İslamiyet, Yahudilik ve Budizm gibi farklı dinler tefekkür, zikir, yoga gibi meditasyon teknikleri önerir. Meditasyonun bu farklı uygulamalarının hepsinde farkındalık, dikkatin toplanması, benlik ve evrenin bütünleştirilmesi, aşkın olarak kabul edilenle (Tanrı, evren, doğa) içsel bir bağ kurulması vardır. Walsh ve Shapiro (2006) meditasyonun Batı psikolojisiyle buluşmasını karşılıklı zenginleştirici bir diyalog olarak niteler. Araştırmalar (Andresen, 2000; Çelen, 2017; Plante, 2008; Utsch, 2018a) düzenli meditasyonun beden ve ruh sağlığına birçok olumlu katkılarını ortaya koyar. Bu nedenle kronik ağrı, anksiyete, depresyon, uykusuzluk, yeme bozuklukları, travma ve bağımlılık konularında destek tedavi olarak meditasyonun farklı şekilleri geniş kabul görmüştür (Bleick, 1994; Plante, 2008; Çelen, 2017; Utsch, 2018a). Bunlardan seküler terapiler içinde en çok kabul gören teknik Budist geleneğinden *farkındalık meditasyonu* olmuştur. Bu meditasyon türü olanları yargısız şekilde izleme uygulamasıdır ve stres azaltmada ve bilişsel terapilerde kullanılır (Plante, 2008; Çelen, 2017; Utsch, 2018a).

Çeşitli meditasyon tekniklerinin yanında doğrudan manevi/dini öğeler taşıdığı söylenebilen başka uygulama *on iki basamak tedavileri* ile *sekiz madde programıdır*. Daha çok bağımlılıkların tedavisinde kullanılan on iki basamak tedavileri bireylerin kendilerinden daha yüce bir varlığa olan bağlılık ve inançlarına dayanır. Bu yüce güce dayanma sayesinde yıkıcı davranışlarını terk etmede güç bulurlar. Programların en belirgin özellikleri dini/manevi bir temele dayanmalarıdır. Önerilen adımların yaklaşık yarısı yüce bir varlığa/Tanrıya başvurma, ona teslim olma, af dileme, şükretme, maneviyatını yükseltme şeklindedir (Genia, 2000; Plante, 2008; <https://www.e-psikiyatri.com/12-adimda-alkol-bagimlilikina-son-27912>, 13.09.2018).

Maneviyatın psikolojik müdahalelere dahil edildiği bir başka örnek sekiz madde programıdır. Bu program 1960’lı yıllarda Easwaran (1991) tarafından geliştirilmiş ve seküler psikoloji uygulamalarında geniş kabul görmüştür. Programın öne sürdüğü sekiz madde, stres, kişiler arası ilişkiler, psikolojik işleyiş ve iyi oluştaki iyileşmeler meydana getirir. Danışanlar, meditasyon, zikir, sakinleşme, dikkat, duyuların eğitilmesi, başkalarını önceleme, manevi birlik, ilham verici okumadan oluşan sekiz maddeyi günlük yaşamlarına entegre etmeyi öğrenir ve neticesinde daha iyi beden ve ruh sağlığı ve kişiler arası ilişkilere kavuşur. Dini/manevi geleneklerin kadim bilgeliklerinden doğan bu sekiz maddeyi psikoterapilerde dini bağlılığı olan veya olmayan farklı danışanlar üzerinde uygulama imkanı vardır (Flinders v.dğr., 2007; Oman v.dğr., 2008).

2.4. Katarsis, Günah Çıkartma, Bağışlama

Zileli (Yüksel, 2001) en ağır psikozlardan karakter bozukluklarına kadar analitik psikoterapinin son derece önemli olduğunu vurgular. Bunu ise analitik psikoterapide danışanın kendini ifade etmesine tanınan imkana bağlar. Serbest çağrışım, katarsis gibi tekniklerle kendini özgürce

ifade edebilmenin getirdiği rahatlama psikanalizin önemli buluşlarından. Yunanca anlamı temizlenme, arınma olan *katarsis* psikanalizde geçmiş duygusal krizlerin güvenli bir ortamda (terapistin odası) yeniden deneyimlenmesini (Sheff, 1979, 23) ifade eder. Acı veren, başa çıkılması zor, bastırılmış deneyim ve duyguların bu şekilde dışa vurulması danışanda bir rahatlama meydana getirir. Sheff'e göre (1979, 13) *katarsis* olmadan terapötik değişim meydana gelemmez.

Peki bu güvenli ortamı sadece terapist odası mı sağlar? Kilisede bir kulübede bir perdenin arkasından rahibe yapılan itiraflar da aynı etkiyi uyandırmaz mı? Katolik kilisesinde günah çıkarma olarak anılan bu ritüelin psikoterapiyle oldukça benzer yanları vardır. Günah çıkarmada günah işlediğini düşünen kişi rahibe pişmanlık içinde günahını itiraf eder. Bu pişmanlığı Bonelli (2018b) psikodinamik açıdan yas çalışması olarak değerlendirir. Ellenberger'in (1973, 49-53) psikoterapi tarihini yazdığı klasik eserinde "Günah çıkartmayla şifa" isminde bir bölüm bulunur. Burada birçok kültürde günah itiraflarında bağışlama ritüellerinin bir şekli bulunduğu ve bu ritüellerin insana iyi geldiği açıklanır. Bonelli'nin (2018, 124) yorumuna göre burada insanın bağışlanmaya olan psikolojik ihtiyacı kültürel olarak yerleşmiş ve bir ritüel halini almıştır. Bunu Ellenberger (1973, 50) "günah çıkartmanın terapötik etkisi göz ardı edilemez" diyerek teyit eder. Bir rahibin oğlu olan Jung da psikanalizi günah çıkartmanın gelişmiş bir hali olarak görerek metodunun, tıpkı Freud'unki gibi, günah çıkartmaya dayandığını belirtir (Bonelli, 2018b, 124). Bonelli'ye (2018b) göre günah çıkartmayla psikoterapi arasında benzerlikler ve farklılıklar vardır. Bu benzerlikler şunlardır: her ikisi de ritüelleştirilmiş birer görüşmedir; her ikisinde de kişilerin (danışan) sübjektif bir ıstırap algısı, asimetrik bir ilişki (danışan-danışman arasında), aynı danışan beklentisi, danışmanların özeline girilmemesi bulunur. Wilson (2009) danışanların terapistlerine günahlarını itiraf ettiklerinin ve bağışlanma beklediklerinin örneklerini aktarır. Bu örnekler terapötik etkisi ve dini izleri olan bağışla(n)ma konusuna götürür.

Bağışlama, psikolojik ve manevi boyutları olan kompleks bir meseledir (Hamman, 2012, 439) ve bilişsel, duygusal, ilişkisel ve manevi süreçleri içerir (Hill - Mullen, 2000, 289). Bu bakımdan çok sayıdaki araştırmalarda bağışlamanın dini ve psikolojik işlevlerine dikkat çekilir (Brandsma, 1982; Kara, 2009; Kumar - Nandal, 2015). Bu çalışmalar çoğunlukla pastoral ve pozitif psikoloji alanına aittir. Pozitif psikoloji bağışlama veya affediciliği, iyi oluş teorisi kapsamında güçlü karakter özelliklerinden birisi sayar. Çeşitli erdemlerin altında sıralanan bu karakter özelliklerinin kullanılması yaşama bağlılık, olumlu duygular, hayatın anlamı, iyi ilişkiler ve başarılar getirir (Bannink, 2017).

Bağışlamanın bu denli etkili olması onun iyileştirici gücüne bağlanır. Affetme, adeta bir panzehir gibi, öfke, korku, düşmanlık ve kızgınlıktan doğan acıyı hafifletir (Hamman, 2012; Plante, 2008). Affetmenin bu psikolojik özelliğine "Onlar ki bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da (böyle) güzel davranışta bulunan (muh-sin)leri sever" (Âl-i İmrân 3/134) âyetinde de işaret edilir. Bir insanı veya bir haksızlığı affetmek insanın bilişsel bir yeteneğidir ve psikoterapilerde bir kaynak olarak kullanılır; bu bakımdan affetme dini bir fenomenden çok psikolojik bir eylem olarak görülür. Araştırmalarda affetmenin kendi suçluluğunu kabul etmekle yakından ilişkili olduğu bulunmuştur. Kendilerinin hata yapabilirliğinin bilincine varan bireyler başkalarını daha kolay affedebilmektedirler. Böylece affetmenin psikodinamik süreci, çekilen bir acının, görülen bir zararın yeniden yaşam öyküsüne yerleştirilmesi ve yeni bir sayfanın açılmasına imkan verir (Exline v.dđr., 2000; Bonelli, 2018a).

Kendinin de hatalarından dolayı bir başkasını affetme yolunun açılması İncil'deki "ilk taşı günahsız olanınız atсын" hikayesini (Yuhanna 8/1-11) hatırlatmıyor mu? Bunun dışında gerek Kur'an-ı Kerim'de (el-A'râf 7/199; eş-Şûrâ 42/40; et-Teğâbun 64/14) gerek Kitâb-ı Mukaddes'te (Matta 6/15; 18/21, 35) kötülük veya intikam yerine affetme tavsiye edilmiştir. Budizm ve Hinduizm'de ise bağışlama, ahlakın bir yansıması olarak görülmüş ve bununla beraber öfke, kin gibi olumsuz duygulardan kurtardığına ve acıları dindirdiğine inanılmıştır (Erol, 2017).

Pozitif psikolojide daha mutlu bir yaşam için "öfkenize hakim olun", "özür dileyin", "afetmeyi öğrenin" egzersizleri (Bannink, 2017); affetme konusunda önemli çalışmaları olan Worthington (<http://www.evworthington-forgiveness.com>, 29.09.2018) tarafından başkalarını affetme için "REACH" ve altı adımda kendini affetme modelleri; Enright'ın (<https://international-forgiveness.com>; 29.09.2018) "bağışlama süreç modeli" önerilmektedir. Bu modellerde bahsedilen dini izleri görmek mümkündür (örn. Enright "bağışlama süreç modelin"de öfkeden vazgeçme Âl-i İmrân 3/134 âyetini; kendini suçlunun yerine koyma Yuhanna 8/1-11 âyetlerini; olumsuz duygulardan kurtulma Hinduizm ve Budizm ilkelerini).

Psikoterapilerdeki dini izler elbette burada açıklananlarla sınırlı değildir. Dua, şükür, umut, empati, sevgi, hoşgörü gibi birçok konu psikoterapiyle din/maneviyatın ortak ilgi alanında bulunur. Farklı psikoterapi yaklaşımlarıyla beraber özellikle pozitif psikoloji dini/manevi açıdan da değerli bulunan bu erdemleri teori ve uygulamalarına dahil etmiştir.

SONUÇ

İlk bakışta aralarında derin uçurumlar var gibi görünen psikolojiyle din ve maneviyatın arasında gösterilmeye çalışıldığı üzere aslında birçok ortak nokta bulunmaktadır. İnsanların zor zamanlarında dine ve maneviyata yönelmeleri bu alanları terapi sürecine dahil etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü dinler, inananlarına hayatın genelinde fakat özellikle zor zamanlarda umut, anlam, başa çıkma yolları sunmaktadır. Kutsal metinler, sosyal ilişkilerin (kişiler arası ilişkiler, evlilik, aile) ve bireysel ruh halinin sağlığı (benlik değeri, suçluluk, bağlanma ihtiyacı, çaresizlik, bağışla(n)ma) üzerinde etkili bireysel ve sosyal prensip ve çözüm yolları göstermektedir. Bu gerçek, yurt dışında fark ve kabul edilerek psikoterapilerle dini/manevi uygulamaları entegre etme hareketini doğurmuştur. Birçok çalışmada dini/manevi unsurların insanların psikolojisine olan etkilerine binaen bu içkin insani boyutun psikoterapilere dahil edilmesi gerekliliği, bunun faydaları ve nasıl sağlanacağı konusunda örnekler verilmiştir. Ancak Frankl'ın (2014) şu ifadesi bir noktaya dikkat çekmektedir: "Din insana psikoterapiden daha fazlasını verir ve ondan daha fazlasını talep eder. Birbirini tamamlayan, amaçları açısından birbirine yabancı olan bu alanların kirlenmesi, ilkesel olarak reddedilmelidir." Psikolojinin dinle ne kadar ortak amaçlar güttüğü tartışma konusu olsa da gerekliliği ve faydaları bir yana psikoterapiler dini/manevi müdahalelerle sınırlandırılmamalıdır. Din/maneviyat-psikoterapi ilişkisi kabul ve anlaşmaya dayalı, yani birbirleri üzerinde hakimiyet ve üstünlük kurmadan, her ikisinin de birbirinden faydalanması şeklinde olmalıdır. Bu tür bir ilişki, terapistlerin dini, teologların da bilimsel konularda eğitilmiş olmasını gerektirir. Bu bakımdan ikisi de ortak amaçlarını-ruh halinin iyileştirilmesi-yerine getirmede daha başarılı olurlar. Nitekim gösterilmeye çalışıldığı üzere geleneksel ve modern psikoterapi uygulamalarında birçok dini iz bulunmaktadır.

Terapinin dini kaynaklarla bütünleştirilmesi özellikle Batılı modern toplumların dışındaki Doğulu geleneksel toplumlar için önem taşır. Çünkü Batı anlayışıyla geliştirilen psikoterapi yöntemleri, din, maneviyat, gelenekle içe içe yaşayan bu insanlarla ilgilenirken yetersiz kalabilmektedir. Dünya çapında Müslüman göçmen sayılarındaki artış göz önünde bulundurulduğunda bu konu ayrı bir önem ve gereklilik göstermektedir.

Psikolojik müdahaleleri dini ve manevi prensiplere duyarlı hale getirirken dikkat edilmesi gereken diğer hususlar din ve maneviyatın kişinin problemindeki etki derecesi, bunların danışanın hayat ve anlam dünyasındaki yeri ve en önemlisi bunların psikolojik sorunun sebebinin mi çözümünün mü üzerindeki etkisidir. Çünkü dini inançlar ruh sağlığı için önemli bir kaynak teşkil edebileceği gibi ruh sağlığının bozulmasına da sebep olabilirler. Bütün bunların anlaşılması için her terapide kişinin manevi öyküsünün alınması yanlış anlaşılması ve sakıncalı müdahaleleri bertaraf edebilir.

Bu noktaları göz önünde bulundurarak yabancı kaynakların ülkemiz için ilham kaynağı olması ümit edilmektedir. Son dönemde hem psikoloji-din/maneviyat ilişkisine hem de psikoterapiye dinin/maneviyatın entegre edilmesine yönelik yayınlanmış birçok araştırma ve farklı modeller bulunmaktadır. Bunların içinde Doğu/Asya kültürüne olduğu kadar Müslüman danışanlar için uyarlanmış modeller dikkat çekmektedir. Ülkemizde ise bu çalışmaların uygulanması veya uyarlamasına ait örnekler veya bu konuda yeni çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bunun sebebi genelde psikoloji tarihinde yatabileceği gibi özelde Türkiye’de katı bir seküler eğitimden geçen psikolog ve psikiyatrların din ve maneviyat konularına mesafeli durmaları da olabilir. Oysa dini ve manevi geleneklerin yüzyıllar boyu korudukları hikmetlerin daha çok araştırılması ve kullanılması çağdaş psikoterapiler ve danışanlar için verimli kılınabilir. Zira geleneksel toplumların yaşantı, ruh sağlığı kriterleri, yardım ve tedavi yolları arama davranışları büyük ölçüde kültür ve dini inançları tarafından belirlenmektedir. Türk toplumunun üzerinde de inancın etkileri oldukça büyüktür. Batıda psikoloji ve din arasındaki uçurum kapatılmışken Türkiye’nin de en kısa zamanda bu aşamaya gelmesi ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abu-Raiya, Hisham. “Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue”. *Journal of Religion and Health*. 53/2(2014): 326-338.
- Abu-Raiya, Hisham. “Working with Religious Muslim Clients: A dynamic, Qur’anic-based Model of Psychotherapy”. *Spirituality in Clinical Practice* 2/2(2015):120-133.
- Ağılkaya Şahin, Zuhâl. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi, 2017.
- Ahmed, Sameera - Amer, Mona. *Counseling Muslims*. New York: Taylor & Francis, 2012.
- Akca Erol, Fatma. “Bağışlama Terapisinde Manevi Yönelimli Müdahale”. *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Manevîyat*. Haz. Halil Ekşi. 233-249. İstanbul: Kaknüs, 2017.
- APA. “Ethical principles of psychologists and code of conduct”. *American Psychologist* 57 (2002): 1060-1073.
- Andersson, Gerhard - Asmundson, Gordon. “CBT and Religion”. *Cognitive Behavior Therapy* 35/1(2006): 1-2.
- Andresen, Julie. “Meditation Meets Behavioral Medicine”. *Journal of Consciousness Studies* 7(2000): 17-74.
- Bahadır, Abdülkerim. “Hayatın anlam kazanmasında psiko-sosyal faktörler ve din”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000): 185-230.
- Bannink, Fredrike. *201 Pozitif Psikoloji Uygulaması*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, 2017.
- Barnett, Jeffrey - Johnson, Brad. “Integrating Spirituality and Religion Into Psychotherapy”. *Ethics & Behavior* 21/2(2011): 147-164.

- Berry, D. "Does Religious Psychotherapy Improve Anxiety and Depression in Religious Adults?". *International Journal of Psychiatric Nursing Research* 8 (2002): 875-890.
- Beyazyüz, Murat - Göka, Erol. "Kültüre Duyarlı Yaklaşımın Obsesif Kompulsif Bozukluktaki Önemi". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 11/4 (2010): 360-366.
- Bleick, Cathrine. "Using the Transcendental Meditation Program with Alcoholics and Addicts". *Alcoholism Treatment Quarterly* 11/3-4 (1994): 243-269.
- Bonelli, Raphael. "Schuldgefühle, Psychotherapie und Beichte". *Psychotherapie und Spiritualitaet*. Haz. Michael Utsch - Raphael Bonelli - Samuel Pfeifer. 119-126. Berlin: Springer, 2018b.
- Bonelli, Raphael. "Verbitterung und Vergebung". *Psychotherapie und Spiritualitaet*. Haz. Michael Utsch - Raphael Bonelli - Samuel Pfeifer. 237-244. Berlin: Springer, 2018a.
- Brandsma, Jeffrey. "Forgiveness: A Dynamic, Theological and Therapeutic Analysis". *Pastoral Psychology* 31/1(1982): 40-50.
- Bulka, Reuven. "Logotherapy and Judaism". *Tradition* 12/3-4 (1972): 72-89.
- Çarkoğlu, Ali - Kalaycıoğlu, Ersin. "Türkiye'de Dindarlık". Sabancı Üniversitesi, 2009. <http://ipc.sabanciuniv.edu/publication/turkiyede-dindarlik-uluslararası-bir-karsilastirma/>
- Çelen, Zeynep. "Mindfulness Meditasyonun Bilimsel Yanı". Erişim: 12 Eylül 2018, <https://zeynepce-len.com/mindfulness-meditasyonunun-bilimsel-yani/>
- Easwaran, Eknath. *Meditation: A Simple Eight-Point Program for Translating Spiritual Ideals into Daily Life*. Tomales: Nilgiri, 1991.
- Ekşi, Halil - Kaya, Çınar. *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. İstanbul: Kaknüs, 2016.
- Ekşi, Halil - Takmaz, Zeynep - Kardaş, Selami. "Psikoterapi Sürecinde Maneviyat: Türk Sağlık Çalışanlarının Deneyimleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma". *Spiritual Psychology and Counseling* 1/1 (2016): 89-108.
- Ekşi, Halil, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*. İstanbul: Kaknüs, 2017.
- Ellenberger, Henry. *The Discovery of the Unconscious*. London: Fontana, 1994.
- Baker, Özgür. "Psikolojik Danışma ve Kültürel Faktörler". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/27 (2007):109-122.
- Exline, Julie - Yali, Ann - Sanderson, William. "Guilt, Discord, and Alienation". *Journal of Clinical Psychology* 56/12 (2000): 1481-1496.
- Flinders, Tim - v.dğr. "The Eight-Point Program of Passage Meditation". *Spirit, Science, and Health: How the Spirituality Fuels Physical Wellness*. Haz. Tom Plante - Carl Thoresen. 72-93. Westport: Praeger, 2007.
- Frankl, Viktor. *Man's Search for Meaning*. New York: Buccaneer, 1959.
- Frankl, Viktor. *Psikoterapi ve Din*. Trc. Zeynep Taşkın. İstanbul: Say, 2014.
- Frick, Eckhard - v.dğr. "A clinical interview assessing cancer patient's spiritual needs and preferences". *European Journal of Cancer Care* 15(2006): 238-243.
- Fromm, Erich - Suzuki, Daisetz - De Martion, Richard. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper and Brothers, 1960.
- Genia, Vicky. "Religious Issues in Secularly Based Psychotherapy". *Counseling and Values* 44/3 (2000): 213-221.
- Goh, Anita - v.dğr. "Pastoral care in old age psychiatry". *Asia-Pacific Psychiatry* 6 (2014): 127-134.
- Güleç, Cengiz. "Kültür ve Psikoterapiler". *Türk Psikiyatri Dergisi* 2/2 (1991): 96-102.
- Güleç, Cengiz. "Transkültürel Açından Psikoterapiler". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 2/1 (1999): 5-11.
- Hamdan, Aisha. "Cognitive Restructuring: an Islamic Perspective". *The Journal of Muslim Mental Health* 3 (2008): 99-116.
- Hamman, Jaco. "Revisiting Forgiveness as a Pastoral Theological "Problem". *Pastoral Psychology* 61 (2012): 435-450.
- Haque, Amber - Kamil, Najeeb. "Islam, Muslims, and Mental Health". *Counseling Muslims*. Haz. Sameera Ahmed - Mona Amer. 3-14. New York: Taylor & Francis, 2012.

- Haque, Amber - Keshavarzi, Hooman. "Integrating Indigenous Healing Methods In Therapy". *International Journal of Culture and Mental Health* 7/3 (2014): 297-314.
- Haque, Amber - Khan, Fahad - Keshavarzi, Hooman - Rothman, Abdallah. "Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology". *Journal of Muslim Mental Health* 10/1 (2016): 75-100.
- Haque, Amber. "Interface of Psychology and Religion". *Counseling Psychology Quarterly* 14/3 (2001b): 241-253.
- Haque, Amber. "Psychology and Religion". *North American Journal of Psychology* 3/1 (2001a): 61-76.
- Haque, Amber. "Soul Searching". *Psychoanalytic Perspectives* 4/1 (2006): 49-58.
- Hayes, Steven - Strosahl, Kirk - Wilson, Kelly. *Acceptance and Commitment Therapy*. New York: Guilford, 1999.
- Helminiak, Daniel. "Treating Spiritual Issues in Secular Psychotherapy". *Counseling and Values* 45(2001): 163-189.
- Hill, Wayne - Mullen, Paul. "Contexts for Understanding Forgiveness and Repentance as Discovery". *Journal of Pastoral Care* 54 (2000): 287-296.
- Hodge, David. "Spiritually Modified Cognitive Therapy: A Review of Literature". *Social Work* 51 (2006): 157-166.
- Hofmann, Liane - Walach, Harald. "Spirituality and Religiosity in Psychotherapy-A Representative Survey among German Psychotherapists." *Psychotherapy Research* 21/2 (2011): 179-192.
- Hood, Ralph - Hill, Peter - Spilka, Bernard. *The Psychology of Religion*. New York: The Guilford, 2009.
- Hook, Joshua - v.dğr. "Empirically Supported Religious and Spiritual Therapies". *Journal of Clinical Psychology* 66 (2010): 46-72.
- Huguelet, Philipp - Harold Koenig. *Religion and Spirituality in Psychiatry*. New York: Cambridge University, 2009.
- Huguelet, Philippe - v.dğr. "A Randomized Trial of Spiritual Assessment of Outpatients with Schizophrenia". *Psychiatric Services* 62/1 (2011): 79-86.
- Irfan, Muhammad - v.dğr. "Psychological Healing in Pakistan:From Sufism to Culturally Adapted Cognitive Behaviour Therapy". *Journal of Contemporary Psychotherapy* 47 (2017): 119-124.
- Jung, Gustav. *Psychologie und Religion*. München: dtv, 1991.
- Kara, Elif. "Dini ve Psikolojik Açidan Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/8 (2009): 222-229.
- Kararımak, Özlem. "Çok Kültürlülük, Kültürel Duyarlılık ve Psikolojik Danışma". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/29 (2008): 115-129.
- Karasu, Byram. "Of God and Psychotherapy". *American Journal of Psychotherapy* 69/4 (2015): 357-360.
- Karekla, Maria - Constantinou, Marios. "Religious Coping and Cancer". *Cognitive and Behavioral Practice* 17 (2010): 371-381.
- Keshavarzi, Hooman - Haque, Amber. "Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Muslim Mental Health Within an Islamic Context". *The International Journal for the Psychology of Religion* 23 (2013): 230-249.
- Knapp, Charles. "Psychiatric Treatments Involving Religion: Psychiatric Care Using Buddhist Principles". *Religion and Spirituality in Psychiatry*. Haz. Philipp Hugueluet - Herold Koenig. 317-331-300. New York: Cambridge University, 2009.
- Koenig, Harold - McCullough, Michael - Larson, David. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University, 2001.
- Koenig, Herold. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications". *International Scholarly Research Notice Psychiatry* (2012): 1-33.
- Köse, Ali. "Psikoloji ve Din: Bir Dargın Bir Barışık Kardeşler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): I-II.
- Kumar, Satish - Nandal, Teenu. "Forgiveness, Faith and Health Connection". *International Journal of Education & Management Studies* 5/4 (2015): 310-314.
- Kumar, Satish. "An Introduction to Buddhism for the Cognitive-Behavioral Therapist". *Cognitive and Behavioral Practice* 9 (2002): 40-43.
- Marquardt, Michael - Demling, Joachim. *Psychotherapie und Religion. Eine Erhebung unter Psychotherapeuten in Süddeutschland*. Münster: Lit, 2015.

- Miller, Lisa. *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. New York: Oxford University, 2012.
- Mullet, Etienne - Azar, Fabiola. "Apologies, Repentance, and Forgiveness". *International Journal for the Psychology of Religion* 19/4 (2009): 275-285.
- Myers, David. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Nobel, 2015.
- Naeem, Farooq - v.dđr. "A Qualitative Study to Explore Patients', Carers' and Health Professionals' View to Culturally Adapt CBT for Psychosis (CBTp) in Pakistan". *Behavioral Cognitive Psychotherapy* 44/1 (2014): 43-55.
- Nestler, Eric - v.dđrl. "Neurobiology of Depression". *Neuron* 34/1 (2002):13-25.
- Okan, Nurullah - Ekşi, Halil. "Logoterapi ve Maneviyat İlişkisi". *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*. Haz. Halil Ekşi. 163-187. İstanbul: Kaknüs, 2017.
- Oman, Doug - v.dđr. "A College Course for Learning from Community-based and Traditional Spiritual Models.". *Pastoral Psychology* 55 (2007): 473-493.
- Özcan, şevket. "İnsana Verilen Değer Ekseninde şeşitli Dinlerde İnsan". *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016): 203-224.
- Paloutzian, Ray - Park, Christal. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford, 2005.
- Pargament, Kenneth. *Spiritually Integrated Psychotherapy*. New York: Guilford, 2007.
- Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford, 1997.
- Pearce, Michelle - v.dđr. "Religiously Integrated Cognitive Behavioral Therapy". *Psychotherapy* 52/1(2015): 56-66.
- Pfeifer, Samuel. "Das Gebet - Psychodynamik, Wirksamkeit, Therapie". *Psychotherapie und Spiritualitaet*. Haz. Michael Utsch - Raphael Bonelli - Samuel Pfeifer. 227-236. Berlin: Springer, 2018.
- Pfister, Oskar. "Psychoanalyse und Seelsorge". *Psychotherapie und Seelsorge*. Haz. Volker Laepple - Joachim Scharfenberg. 87-98. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1929.
- Plante, Thomas. "What Do The Spiritual and Religious Traditions Offer The Practicing Psychologist?" *Pastoral Psychology* 56 (2008): 429-444.
- Poloma, Margaret - Pendleton, Brian, "The Effects of Prayer and Prayer Experiences on Measures of General Well-Being". *Journal of Psychology and Theology* 1 (1991): 71-83.
- Post, Brian - Wade, Nathaniel. "Religion and Sprituality in Psychotherapy". *Journal of Clinical Psychology* 65(2009): 131-146.
- Puchalski, Christina - Romer, Anna. "Taking a Spiritual History Allows Clinicians to Understand Patients More Fully". *Journal of Palliative Medicine* 3 (2000): 129-137.
- Razali, S. - Hasanah, C. - Aminah, K. - Subramaniam, M. "Religious-Sociocultural Psychotherapy in Patients with Anxiety and Depression". *Australian and New Zealand Jounal of Psychiatry* 32 (1998): 867-872.
- Richards, Scott - Bergin, Allen. *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington: American Psychological Association, 2005.
- Sayar, Kemal - Köse, Samet. "Psychopathology in the Middle East." *Journal of Mood Disorders* 2/1 (2012): 21-27.
- Seyhan, Beyazıt. "Dua Tutumu ile Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 17/2 (2013): 157-183.
- Shafranske, Edward - Malony, Newton. "Clinical Psychologists' Religious and Spiritual Orientation and their Practice of Psychotherapy". *Psychotherapy* 27 (1990): 72-78.
- Shaikh, Babar - Hatcher, Juanita. "Health Seeking Behaviour and Health Service Utilization in Pakistan". *Journal of Public Health* 27/1 (2005): 49-54.
- Sheff, Thomas. *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. California: University of California, 1979.
- Sue, Derald - Bingham, Rosie - Porche-Burke, Lisa - Vasquez, Melba. "The diversification of psychology". *American Psychologist* 54 (1999): 1061-1069.
- Tan, Siang-Yang - Johnson, Brad. "Spiritually Oriented Cognitive-Behavioral Therapy". *Spiritually Oriented Psychotherapy*. Haz. Lenn Sperry - Edward Shafranske. 77-103. Washington: American Psychological Association, 2005.

- Ting, Rachel - Ng, Alvin. "Use of Religious Resources in Psychotherapy from a Tradition-Sensitive Approach". *Pastoral Psychology* 61 (2012): 941-957.
- Torello, Johannes. *Psychoanalyse und Beichte*. Wien: Fassbaender, 2005.
- Ünal, Süheyla. "Psikiyatrik Uygulamalarda Sosyokültürel Duyarlık". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* ¼ (2000): 225-230.
- Utsch, Michael - Bonelli, Raphael - Pfeifer, Samuel. *Psychotherapie und Spiritualitaet*, Berlin: Springer, 2018.
- Utsch, Michael - Frick, Eckhard. "Religiositaet und Spiritualitaet in der Psychotherapie." *Psychotherapeut* 60 (2015): 451-466.
- Utsch, Michael. "Achtsamkeit - eine Brücke zwischen Psychotherapie und Spiritualitaet?" *Psychotherapie und Spiritualitaet*. Haz. Michael Utsch - Raphael Bonelli - Samuel Pfeifer. 245-252. Berlin: Springer, 2018a.
- Utsch, Michael. "Ausschluss oder Einbeziehung spiritueller Interventionen". *Psychotherapie und Spiritualitaet*. Haz. Michael Utsch - Raphael Bonelli - Samuel Pfeifer. 128-138. Berlin: Springer, 2018b.
- Utsch, Michael. "Herzensgebet als therapeutische Ressource." *Fallbuch Spiritualitaet in Psychotherapie und Psychiatrie*. Haz. Eckhard Frick - v.d.ğr. 126-127. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018c.
- Utsch, Michael. "Religion und Psychologie". *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Haz. Birgit Weyel - Wilhelm Graeb. 296-314. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Vasegh, Sasan. "Psychiatric Treatments Involving Religion: Psychotherapy from an Islamic Perspective". *Religion and Spirituality in Psychiatry*. Haz. Philipp Huguluet - Herold Koenig. 301-316. New York: Cambridge University, 2009.
- Vatan, Sevginar. "Bilişsel Davranışçı Terapilerde Üçüncü Kuşak Yaklaşımlar." *Psikiyatri Güncel Yaklaşımlar* 8/3 (2016): 190-203.
- Walsh, Roger - Shapiro, Shauna. "The Meeting of Meditative Disciplines and Western Psychology". *American Psychologist* 61/3 (2006): 227-239.
- Watson, James. *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*. Dover: Frances, 1983.
- Wilson, William. "Psychiatric Treatments Involving Religion: Psychotherapy from a Christian Perspective". *Religion and Spirituality in Psychiatry*. Haz. Philipp Huguluet - Herold Koenig. 283-300. New York: Cambridge University, 2009.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan, 2007.
- Yavuz, Fatih. "Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT)". *Türkiye Klinikleri* 8/2 (2015): 21-27.
- Yüksel, Nevzat. "Söyleşi - Prof. Dr. Leyla Zileli ile Psikanaliz, Psikoterapi, İç Görü Geliştirme Üzerine". *Klinik Psikiyatri* 4 (2001): 219-224.
- Yurduseven, Rabia. *Hız Peygamber'in Hadislerinde Empati*. Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Zhang, Yalin - vd.ğr. "Chinese Taoist Cognitive Psychotherapy in the Treatment of Generalized Anxiety Disorder in Contemporary China". *Transcultural Psychiatry* 39/1 (2002): 115-129.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1633-1655

Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe:

Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği

Religious Experience As An Argument For The Existence Of God:

The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims

Hakan Hemşinli

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Van Yuzuncu Yıl Univ., Fac of Theology, Department of Philosophy of Religion

Van, Turkey

hakanhemsinli@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4977-9054

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Temmuz/July 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Aralık/December 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2018

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1633-1655

Atıf / Cite as: Hemşinli, Hakan. "Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği [Religious Experience As An Argument For The Existence Of God: The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1633-1655. <https://doi.org/10.18505/cuid.448346>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

**Religious Experience As An Argument For The Existence Of God:
The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims**

Abstract: The efforts to prove God's existence in the history of thought have been one of the fundamental problems of philosophy and theology, and even the most important one. The evidences put forward to prove the existence of God constitute the center of philosophy of religion's problems not only philosophy of religion, but also the disciplines such as theology-kalam and Islamic philosophy are also seriously concerned. When we look at the history of philosophy, it is clear that almost all philosophers are interested in the evidence in favour of and against the existence of God. Especially in recent times, religious experience has often been regarded as evidence of the existence of God. Studies in the field of religious and mystical experience have put forward many arguments concerning the use of religious experience as evidence. However, this study has been limited to experience of sense and pure consciousness claims rather than examining all of these arguments. In this study firstly, the analogy between experience of sense and religious experience will be deal with, and then claims that consciousness can be emptied by a number of methods which are defended by mystics. In addition, it will be tried to defend the opinion that the mystical experiences which are the common point of the two approaches are valid. The main emphasis of the article will be that these arguments can be used as evidence for the existence of God.

Summary: Religious experience - which has not been considered as one of the classical evidences regarding the existence of God before being popular by recent studies - is started to be called one of the arguments. The most important reason for not arguing religious experience among the evidences of God's existence is that it is a personal experience and therefore contains subjective perspectives. However, many researchers, who refuse to accept the criticism raised against religious experience with restricting to subjectivity, emphasized the importance of religious experience by highlighting the objective aspects of such experiences. This emphasis was not only on its significance, but also on the fact that it had a cognitive feature and thus it could provide evidence for the existence of God.

The argument of religious experience is generally defined as an effort for demonstrating to existence of God with reference to several feelings such as spiritual experiences of human in face of creator and sacred Being, encounter with God, uniting, and annihilating selfness in Him. The emergence of such efforts, especially after the XVIIIth century, indicates that the history of the evidence does not go back much earlier. However, even if not as evidence, it is possible to extend the traces of religious and mystical experience to the history of religions such as Buddhism and Hinduism. Considering a great amount of the previous literature focused on religious experience in the West, It is easily seen that such research is still new. The main purpose in addressing such a controversial issue is to make the argument on the religious experience more current and to show whether the religious experience would be able to use as evidence for the existence of God.

First title of this study comprises many different claims such as Walter T. Stace's *The Argument from Unanimity* Richard Swinburne's *The Principle of Credulity*, William P. Alston's *Perceiving God*, John Hick's *Experience-as*. However, instead of briefly giving out very different claims, the study chooses to focus on two arguments which are less discussed and can be given in more detail. The

first is the argument based on the analogy between the religious experience and the sense experience.

The fundamental point of this argument is sense experience. With reference to the similarities between the sense experience and the religious experience, it can be argued that religious experience is also cognitive and may function as an evidence for the existence of God. In other words, being perceptual and noetic, namely cognitive, of sense experience is addressed as a similar side of religious experience. Whether it is imaginary or real, eventually, it is necessary for an experience to have an object and being experience of something. Therefore, the religious experience includes the perception of a Transcendent Being that is beyond and in excess of the individual who experiences. Perception of the sense experience will definitely be different from the perception of religious experience. Researchers who think that the five sense organs do not run the perception of Sacred Beings, identified broader and various meanings for the perception. Thereby, in this approach, where the semantic field of perception is expanded, it was contended that human beings were able to perceive the transcendent, eternal, and unlimited God, and this can be explained in the epistemological sense. In order to use religious experiences as an evidence for the existence of God, it is necessary to determine whether such experiences are caused by God rather than something else. This raises the issue of the validity of religious experience. The researchers in this area have propounded various criteria to identify whether religious experience is existed or not. Experiences, which do not meet the criteria, are not considered existed even if they claim to be religious experience.

The second is the argument that discusses whether it is possible to suggest an evidence for the existence of God by utilizing pure consciousness events. In general, this argument claims that the consciousness gets clear, and thus, mystic or Sufi experiences the Divine One with pure consciousness by discharging consciousness from all sensual contents and removing it from secular desire and wishes. The argument, which claims the experience of Divine One is direct, therefore uninterpretable, and experienced by pure consciousness, believes clearing the consciousness of mystics from sensual qualities such as seeing, hearing, and tasting. It is stated that it is possible for mystics to empty their sensory images and get rid of them, and thus, their desires and wishes could be lost. Especially, the thinkers who are connected with the philosophy of perennialism and defend this approach, thought that people, who have distinct religion, culture, and beliefs in different parts of the world and in various time periods, had the same experience and considered such experiences were universal by suggesting that this similarity could be called as common essence.

Even though the claim which offers that the events of pure consciousness are the same everywhere have been criticized in many respects, the advocates of this approach have argued that the experience has the common essence, but the interpretation is different. This relationship, which was tried to be established between experience and commentary, caused a lot of work for both the thinkers who put forward the claims of pure consciousness and the researchers who opposed it. However, examining the relationship between experience and interpretation requires serious studies in socio-psychological, cultural and religious fields. Therefore, in order not

to exceed the limits of the article, the relationship between experience and interpretation is briefly mentioned.

While discussing two arguments, the main claims of the arguments were addressed, and the criticisms directed to this argument were not discussed as much as possible. However, some fundamental criticisms have been mentioned shortly for a better understanding of the discussion. Since such western-oriented claims mostly were deployed in a western context, the study excluded the comparison of the claims across different cultures.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Mystic, Argument from Religious Experience, Experience of Sence, Pure Consciousness.

Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği

Öz: Düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığını ispat etme gayretleri, özellikle felsefe ve ilahiyatın temel problemlerinden biri, hatta en önemlisi olmuştur. Tanrı'nın varlığını ispat etmek için ortaya konulan deliller, din felsefesi problemlerinin merkezini oluşturmaktadır. Delillerle sadece din felsefesi değil, aynı zamanda teoloji-kelam ve İslâm felsefesi gibi disiplinler de ciddi bir şekilde ilgilenmektedir. Felsefe tarihine bakıldığında, hemen bütün filozofların Tanrı'nın varlığının lehine ve aleyhine delillerle ilgilendikleri açık bir şekilde müşahede edilmektedir. Özellikle son dönemlerde dinî tecrübenin de Tanrı'nın varlığına dair deliller arasında sayıldığı sıklıkla görülmektedir. Dinî ve mistik tecrübe alanındaki çalışmalar, dinî tecrübenin bir delil olarak kullanılmasyla ilgili bir çok argüman ortaya çıkarmıştır. Ancak bu çalışma, bu argümanların tamamını incelemekten ziyade, sadece duyu tecrübesi ve saf bilinç iddialarıyla sınırlandırılmıştır. Bu çalışmada ilk olarak, duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında kurulan analogi, daha sonra ise mistiklerin birtakım yöntemlerle bilincin boşaltılabileceğini savunan saf bilinç iddiaları ele alınacaktır. Ayrıca iki yaklaşımın ortak noktası olan mistik tecrübelerin geçerli olduğuna ilişkin görüş savunulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın temel vurgusu, bu argümanların Tanrı'nın varlığı için delil olarak kullanılabilmesi olacaktır.

Özet: Tanrı'nın varlığına dair klasik delillerden sayılmayan ama son dönemlerdeki çalışmalarda popülerlik kazanan dinî tecrübe de deliller arasında anılmaya başlamıştır. Dinî tecrübeye deliller arasında son dönemlere kadar yer verilmeyişinin en önemli nedeni, onun kişisel bir tecrübe olması, dolayısıyla öznel unsurlar içermesidir. Ancak dinî tecrübeye yönelik eleştirilerin onu öznelliğe mahkum edilmesini kabul etmeyen birçok araştırmacı, bu tür tecrübelerin nesnellik taşıyan yönlerini ön plana çıkararak, dinî tecrübenin önemine vurgu yapmışlardır. Bu vurgu sadece onun önemi üzerine olmamış aynı zamanda bilişsel bir özellik taşıdığı ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığı için bir delil oluşturabileceği üzerine de olmuştur.

Dinî tecrübe delili genel olarak, insanın yaratıcı veya kutsal kabul ettiği Varlık karşısında yaşadığı manevî tecrübeler, Tanrıyla karşılaşma, birleşme, benliğini O'nda yok etme gibi farklı hislerden hareket ederek, Tanrı'nın varlığını ispat etme gayreti olarak tanımlanabilir. Bu tür çabaların özellikle XVIII. Asırdan sonra ortaya çıkması, delilin tarihinin çok eskilere dayanmadığını da göstermektedir. Ancak delil olarak olmasa bile, dinî ve mistik tecrübe konusunun izlerini Budizm, Hinduizm gibi dinlerin tarihine kadar geri götürmek mümkündür. Batı'da dinî tecrübe alanında yapılan çalışmaların yoğunluğu dikkate alındığında, Türkiye'de bu tür çalışmaların henüz başlangıç

seviyesinde olduğu rahatlıkla görülebilir. Böyle tartışmalı bir konunun seçilmesindeki temel amaç, dinî tecrübeye dair alanın daha canlı bir hale getirilmesinin yanı sıra, Tanrı'nın varlığına bir delil olarak dinî tecrübenin kullanılıp kullanılmayacağını göstermektir.

Bu çalışmanın ilk başlığı, Walter T. Stace'in *İttifak (Oydaşlık) Argümanı*, Richard Swinburne'ün *Saf-dillik İlkesi*, William P. Alston'ın *Tanrı'yı Algılamak*, John Hick'in *...gibi tecrübe etmek* vb. argümanlar gibi çok farklı iddiaları da içerecek bir niteliktedir. Ancak birbirlerinden çok farklı iddiaları kısaca vermek yerine, bu iddiaların dışında, daha az tartışılmış olan ve daha detaylı bir şekilde verilebilecek iki argümanın esas alınması tercih edilmiştir. Bunlardan ilki, dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasında kurulan analogiyi esas alan argümandır.

Bu argümanın iddiasının temel hareket noktasını duyu tecrübeleri oluşturmaktadır. Duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasındaki benzerliklerden yola çıkarak dinî tecrübenin de bilişsel olduğu ve Tanrı'nın varlığına bir delil teşkil edebileceği iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle, duyu tecrübesinin algısal ve noetik yani bilişsel olması, dinî tecrübeye benzetilen yönü olarak düşünülmüştür. İster hayali ister gerçek olsun, neticede tecrübe, bir nesneye sahip olmak ve bir şeyin tecrübesi olmak durumundadır. Bu nedenle dinî tecrübe, tecrübe eden bireyin ötesinde ve onu aşan Aşkın bir Varlığın algısını içermektedir. Elbette ki duyu tecrübesindeki algı ile dinî tecrübeye kullanılan algı birbirlerinden farklı olacaktır. Kutsal Varlığın algılanmasında beş duyu organının geçerli olmadığını düşünen araştırmacılar, algıya daha geniş ve farklı anlamlar yüklemişlerdir. Böylece algının anlam haritasının genişletildiği bu yaklaşımda, insanın aşkın, sonsuz ve sınırsız olan Tanrı'yı algılayabileceği ve bunun da epistemolojik anlamda açıklanabileceği ileri sürülmüştür. Dinî tecrübelerin Tanrı'nın varlığına bir delil olarak kullanılabilmesi için bu tür tecrübelerin başka bir şeyden değil de Tanrı'dan kaynaklanıp kaynaklanmadığının tespit edilmesi gerekir. Bu da dinî tecrübenin geçerliliği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu alandaki araştırmacılar, dinî tecrübenin geçerli olup olmadığını tespit etmek için çeşitli kriterler ileri sürmüşlerdir. Dinî tecrübe olduğu iddiasını taşısa bile, kriterlere uymayan tecrübeler geçerli olarak kabul edilmezler.

İkincisi ise saf bilinç olaylarından hareket ederek, Tanrı'ya dair bir delil ortaya konulup konulamayacağını tartışan argümandır. Bu argüman ise genel olarak, mistik veya süfînin bilincini tüm duysal içeriklerden boşaltıp dünyevî arzu ve isteklerden uzaklaştırması sonucunda, bilincinin saflaştığını ve böylece bilincin saf haliyle Tanrısal olanı tecrübe ettiğini iddia etmektedir. İlahî olanın tecrübesinin vasıtasız, dolayısıyla yorumsuz olduğunu, saf bir bilinç tarafından tecrübe edildiğini öne süren argüman, mistiklerin bilinçlerini görme, işitme, tatma gibi duysal niteliklerden arındırabileceklerine inanır. Mistiklerin bilinçlerindeki duysal suretleri boşaltıp onlardan kurtulmalarının mümkün olduğu ve böylece arzu ve isteklerinin kaybolabileceği dile getirilir. Özellikle perenniyalist felsefe geleneğine bağlı ve bu yaklaşımı savunan düşünürler, dünyanın farklı yerlerinde farklı zaman dilimlerinde birbirlerinden bağımsız farklı din kültür ve inançlara sahip kişilerin aynı tecrübeye sahip olduklarını, bunun da ortak öz olarak nitelenebileceğini öne sürerek bu tür tecrübelerin evrensel bir nitelikte olduğunu düşünmüşlerdir.

Saf bilinç olaylarının her yerde aynı olduğu iddiası, çeşitli açılardan eleştirilere uğramış olsa bile, bu yaklaşımı savunanlar aslında tecrübenin aynı ortak özü taşıdığını fakat yorumun farklılaştığını savunmuşlardır. Tecrübe ve yorum arasında kurulmaya çalışılan bu ilişki, hem saf bilinç iddialarını ortaya atan düşünürleri hem de bunun karşısında duran araştırmacıları önemli dere-

cede uğraştırmıştır. Çünkü tecrübe ve yorum arasındaki ilişkiyi incelemek, sosyo-psikolojik, kültürel ve dinî alanlarda ciddi çalışmalar yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, makalenin sınırlarını aşmamak için tecrübe ve yorum arasındaki ilişkiye kısaca değinilmiştir.

İki argüman da ele alınırken, argümanların temel iddiaları dile getirilmeye gayret edilmiş ve mümkün olduğu kadar bu argümanlara yöneltilen eleştiriler dikkate alınmamıştır. Ancak çok önemli görülen ve tartışmanın daha iyi anlaşılması için, yer yer bazı eleştirilere de kısaca değinilmeye çalışılmıştır. Çoğunlukla Batı eksenli olan bu tür iddialar, kendi çerçevesinde ele alındığı için, farklı kültürlerdeki iddiaların karşılaştırılması çalışmanın dışında tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Mistik, Dinî Tecrübe Delili, Duyu Tecrübesi, Saf Bilinç.

GİRİŞ

Birçok düşünür, Tanrı'ya inanmanın fitrî olduğunu ve Tanrısız hiçbir toplumun olamayacağını¹ kabul etmesine rağmen, yine de Tanrı'nın varlığına dair delillere ihtiyaç duyulmuştur.² Bunun en önemli sebeplerinden biri, "Tanrı'nın var olduğu akılla gösterilebilir mi?" sorusu ve bu soru etrafında şekillenen problemlerdir. Örneğin, Tanrı vahyin dışında sadece akılla veya tecrübeyle bilinebilir mi? Duyu tecrübesine konu olmayan Sonsuz, Sınırsız ve Aşkın bir varlık olarak Tanrı tecrübeyle nasıl bilinebilir? Tanrı'nın akılla bilinebileceğini iddia edenlerin ortaya koyduğu deliller konumuzun dışında olduğu için burada sadece, Tanrı'nın tecrübe edilmesini konu edinen dinî tecrübe delili incelenmeye çalışılacaktır.

Tanrı'nın varlığına dair klasik deliller arasında yer almayan dinî tecrübe delilinin tarihi, çok eskilere gitmemesine rağmen, konu ve muhteva açısından kökleri, felsefe ve teoloji tarihindeki yeri ve önemi çok eski dönemlere kadar geri götürülebilmektedir. Bu nedenle dinî tecrübe delilini, *uzun bir geçmişe fakat çok kısa bir tarihe sahip* olarak nitelemek mümkündür. Tanrı'nın varlığına bir delil olarak dinî tecrübe; "Doğayı konu alan gözlemlerden yola çıkan ilk neden kanıtıyla, düzen ve amaç kanıtından, doğa ya da dış dünya yerine, inanan bir varlık olarak insandan hareket etmek bakımından farklılık gösteren ve inanç sahibi insanın Tanrı'yla ilişki içinde olma, Tanrı'ya yaklaşma, Tanrı'yla birleşme, bireysel varlığının Tanrısal varlıkta yok olma deneyiminden, insan varlığının yaşadığı vecd halinden hareketle, Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkartan kanıt"³ şek-

¹ Kur'an selim fitrat üzere olanın Allah'ı tanıyacağını bildirir. Bk. er-Rûm: 30/30. Yazır, din ve Tanrı fikrinin fitrî olduğunu, insanların ilk andan itibaren dinsiz ve toplumsuz yaşamadığını; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam ve dğr. (İstanbul: Hikmet Neşriyat Yay., 2007), 1: 257, 367, 507, 508; a.mlf. *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 77) aynı şekilde Bergson, tarihin hiçbir döneminde dinsiz bir toplumun olmadığını; Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, trc. M. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Doğu Batı Yay., 2013), 91; Tolstoy ise hiçbir toplumun ve akli başında olan hiç kimsenin dinsiz yaşamayacağını; Leo Nikolayeviç Tolstoy, *Din Nedir?*, trc. Murat Çiftkaya (İstanbul: Kaknüs Yay., 1998), 11, Şeriatî de tarihin hiçbir dönemde dinsiz bir topluma tanıklık etmediğini ifade etmektedir. Bk. Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, trc. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yay., 2016), 10, 43, 46.

² Delillere niçin ihtiyaç duyulduğuna dair bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002), 20-23.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2010), 466.

linde tanımlanmaktadır. Richard Swinburne ise, “epistemik anlamda nesneye Tanrı’nın ya da tabiatüstü bir şeyin/gücün gerçekten orada bulunması/bir şey yapması” şeklinde algılanan bir tecrübe olarak tarif etmektedir.⁴

Sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın, sonsuz, sınırsız ve aşkın olan Tanrı’ya yaklaşma, O’nunla birleşme ve O’nda yok olma gibi bir ilişkisi, birçok problemi beraberinde getirmiş olsa da, Tanrı’nın varlığıyla ilgili deliller açısından dinî tecrübe delilini savunanlar, bu delili daha güvenli bir yol olarak görmüşlerdir. Dinî tecrübe, dinin, fertlerin duygu, davranış ve kişisel tecrübeleri olarak tanımlanan yönüne işaret etmektedir. Dinî tecrübeye dair yapılan bu tür tanımlar, genel olarak akıl yürütme ve analitik bir yolla elde edilen bilgiyi kabul etmeyip, vasıtasız, bir kavrayış ve sezgiye güvenen düşünürlerin iddialarını dile getirmektedir. Ayrıca, Tanrı’nın kavranıp bilinmesini ve O’na ulaşmanın imkânını savunarak tüm delillere şüpheyile yaklaşanların tutumunu anlatmaktadır.⁵

Dinî tecrübe delili sadece şekil bakımından değil, aynı zamanda muhteva bakımından da ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilden farklılık göstermektedir. Örneğin kozmolojik ve teleolojik deliller, evreni temel çıkış noktası olarak kabul edip ondan hareketle bir Tanrı fikrine ulaşmayı amaçlarken; dinî tecrübe delili ise bir Tanrı inancına sahip olan yani inançlı bir insandan hareketle Tanrı’ya ulaşmayı amaç edinmektedir. Aslında bu delil, “belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki bir inanç derecesine ulaşmayı” ister. Bu nedenle bu delil, Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden bir delil olarak tanımlanmaktadır.⁶ Dolayısıyla herhangi bir dinî tecrübe yaşayabilmenin ön şartı, bir Tanrı inancını kabul etmektir. Dinî tecrübenin Tanrı’nın varlığı için bir delil olup olmadığı tartışmasının temelinde yatan problemin kaynağı budur. Dinî tecrübeyi eleştirenlerin bir kısmı, bu tecrübenin sadece tecrübe sahibi insanın “dinî” olarak nitelediği/yorumladığı bir tecrübe geçirmiş olduğunu delillendirdiğini ve bundan dolayı da herhangi bir şeye delil oluşturmadığını savunur.

Dinî tecrübenin ortaya çıkması veya rağbet görmesi, Batıda Kant ve Hume’un klasik delillere yönelttiği şiddetli eleştirilerden sonra olmuştur.⁷ Ayrıca çağdaş İslâm düşünürlerinden Muhammed İkbâl de bu delilleri ciddi bir şekilde eleştirmiş ve skolastik felsefenin Tanrı’nın varlığını ispatlamak için ontolojik, kozmolojik ve teleolojik olmak üzere üç temel delil ortaya koyduğunu ve bu delillerin, düşüncenin Mutlak’ın peşindeki hakikî bir arayış hareketini somutlaştırdığını dile getirmiştir. Bu üç temel klasik delili eleştiren İkbâl, bunların tecrübenin daha çok sun’i bir

⁴ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yay., 2001), 116-117; ayrıca bk. a.mlf. *The Existence of God* (New York: Oxford University Press, 2004), 295-296.

⁵ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yay., 2000), 96.

⁶ Bk. Aydın, *Din Felsefesi*, 85. Aydın, ‘bazıları’ nın dinî tecrübeyi “Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden bir delil” olarak gördüklerini söyler fakat burada herhangi bir isme atıfta bulunmaz. Burada kullanılan “bazıları” kanaatimizce A. E. Taylor’a bir gönderme yapmaktadır. Fakat ne Taylor’ın adı ne de eseri burada zikredilmiştir. Taylor’ın bu görüşünü savunduğu makalesi için bk. A. E. Taylor, “The Vindication of Religion”, *Essays Catholic and Critical*, ed. E. Gordon Slwyn (New York: Macmillan Publishing, 1926), 70.

⁷ Bk. Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (London: University of California Press, 1985), XII-XIII; Ronald W. Hepburn, “Religious Experience Argument for the Existence of God”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York & London: Macmillian Publishing, 1967), 7: 163-164.

yorumunu ortaya koyduklarını savunmuş ve bu delilleri Tanrı'nın varlığını ispatlamada yetersiz görerek, dinî tecrübe delilini ön plana çıkarmıştır.⁸

Aydınlanma felsefesi, genel itibarıyla, salt duyu-deneyim ve aklî çıkarımlardan hareket ettiği için, vahyi kesin olarak ispatlamanın ve vahiyden haektle bir teoloji ortaya koymanın imkânsızlığını savunmuştur. Bu felsefe anlayışı, dini reddetmesine rağmen Tanrı'ya inanmayı korumuştur. Ancak bu inanç, teistik bir Tanrı tasavvurundan ziyade, deistik bir Tanrı tasavvuru şeklinde yaygınlaşmış ve rasyonel teolojinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aydınlanma felsefesinin her şeyin temel kriteri olarak aklî ve bilimi göstermesiyle şekillenmeye başlayan “katı akılcı” anlayışa bir tepki olarak, içsellik ve duygusal yaşamın değerini her şeyin üstünde gören romantizm akımı doğmuştur. Bu akımın katı akılcılığa gösterdiği tepkinin, dinî tecrübenin felsefî bir ilgiye muhatap olmasına ve dinin özünü akıl yerine duyguda gören bir harekete sebep olduğu söylenebilir. Zira sorgulayıcı, şüpheli, çözümleyici ve nesnelci tutumuyla aydınlanma döneminde yıkıcılığını gösteren bu akıl, dinin özünü ve biricikliğini sağlayamaz. Bu romantik tepkinin en önemli savunucularından biri, Tanrı'nın aracı kavranmasını ifade eden tecrübenin, Tanrı'nın ispat edilmesi için mümkün bir yöntem ve inanan insanlar için de bir delil olduğunu savunan Alman teolog F. Schleiermacher'dır. Bununla birlikte W. James, R. Otto ve M. Buber gibi düşünürler de, dinî tecrübeyi dinin özü kabul edenler arasında sayılan önemli kişiler olarak bilinmektedir.⁹

Dinî tecrübeye ilginin artmasında önemli bir katkı yapan, son dönem din felsefecilerinden John Hick, İncil'de formüle edilmemiş bir dinî epistemolojinin varlığından bahsetmekte ve Peygamberlerin Tanrı'yı akıl yoluyla değil, tecrübe ettikleri bir hakikat olarak kavradıklarını savunmaktadır. Böyle bir yaklaşım, Tanrı'nın aklî bir çıkarsama ile ulaşılan zorunlu ve soyut bir varlık olmayıp insanların yaşamlarına anlam katan bir gerçeklik olduğunu öne sürer.¹⁰ “Delilsiz rasyonel inanç” dediği bu yaklaşım, Kant'ın Tanrı'nın varlığını bir postula olarak önceden koymasına benzetilir. Ancak Kant, buradan hareketle ahlâk deliliyle, Hick ise dinî tecrübe delili ile Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışmaktadır.¹¹

⁸ Bk. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, trc. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yay., 2013), 61 vd.

⁹ Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım* (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 41 vd; Taylan, *Tanrı Sorunu*, 100.

¹⁰ Bk. John Hick, *Argument for the Existence of God* (New York: Herder & Herder 1971), s. 101-103; Taylan, *Tanrı Sorunu*, 100; “Kant” a Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç” için bk. Hick, *Argument for the Existence of God*, 101-120, Hick'in eserinin son bölümünü oluşturan bu kısmın Türkçe çevirisi için bk. John Hick, “Kant’a Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç” trc. Ferit Uslu, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2002): 305-324; Sülemî, “(içlerinden bazıları) İbrahim denilen bir gencin onları (putları) diline doladığını duyduk” (Enbiya 21/60) ve “Onlar Rablerine inanmış gençlerdi (fetalardı)” el-Kehf 18/13 ayetlerinden hareketle Allah'ın seçkin kullarını bu isimle (feta) andığını söyler. Böyle kişilerin nefsinin bütün şeylerden (masiva) arındırıldığını ve bütün sevgilerini Allah'a yönelttiklerini dile getiren Sülemî, el-Kehf 18/13'deki ayeti vasıtasız ve delilsiz (bila vasita vela istidlâl) olarak iman ettikleri yorumuyla açıklamaktadır. Sülemî'nin bu yorumu ile Hick'in “delilsiz inanç” şeklindeki yaklaşım arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Sülemî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Ebu Abdî'r Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, *Kitabü'l Fütüvve*, neşr-trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1977), 10-11.

¹¹ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 100.

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanılması, çok çeşitli argümanlarla desteklenmektedir. Örneğin Walter T. Stace'in *oybirliği/ittifak argümanı* (*the argument from unanimity*) ve *evrensel öz* (*universal core*),¹² Richard Swinburne'ün *safdıllık ilkesi* (*the princible of credulity*)¹³ ve Rudolf Otto'nun *numinous tecrübesi*¹⁴ bunlar arasında sayılabilir. Bu çalışmanın sınırlarını aşmak için bu tür argümanlara burada yer verilmeyecek, problem, sadece *duyu tecrübesi* ve *saf bilinç* iddiaları üzerinden irdelenmeye çalışılacaktır.

1. DUYU TECRÜBESİ-DİNİ TECRÜBE ANALOJİSİ

Dinî ve mistik tecrübelerin mahiyeti ve Tanrı'nın varlığı için bir delil oluşturma imkânından bahsetmek, bu tür tecrübelerin epistemolojik bir değere sahip olup olmasını ele almayı gerektirmektedir. Eğer dinî tecrübenin epistemolojik yetersizliği ve imkânsızlığı açık bir şekilde gösterilebilirse, o zaman böyle bir tecrübenin Tanrı'nın varlığına bir delil teşkil etmesi söz konusu olamaz.

Dinî tecrübe, epistemolojik olarak, Tanrı'nın tezahür/tecelli yoluyla algılanması, tecrübe edilmesi veya farkına varılması şeklinde meydana gelmektedir. Bu yolla elde edilen bilgilerin duyu yoluyla elde edilen bilgilerin mahiyetiyle aynı olmadığını unutmamak gerekir. Fakat bu dususal yoksunluk, ne dinî tecrübenin imkânını ne de epistemik değerini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bilinen duyu, deney ve aklın verilerinden başka bilgi kaynaklarının da var olduğu birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bu kaynaklardan biri de "sezgi" kavramıyla karşılık bulmaktadır. Her ne kadar aralarında önemli farklar olsa bile, birçok sûfî, mistik ve filozof en geçerli bilgi kaynağı olarak sezgiyi kabul etmişlerdir.

Sezginin genellekle, hakikati anlama ve anlamlandırmada akli yetersiz gören ve katı akılcı anlayışın Tanrı-insan-evren ilişkisinin bütünlüğünü sağlayamadığını ve bir yönüyle eksik bıraktığını savunanlar tarafından kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu yüzden bazı felsefi ve teolojik yaklaşımlar duyu, deney ve aklın yanında sezgiyi de kullanma eğiliminde olmuştur. İşte bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen sezginin dinî tecrübenin temelinde olması, bu tecrübenin epistemolojik olarak ele alınabileceğine ve bir Tanrı kanıtlanması olarak da işlev görebileceğine dair yaklaşımları destekleyecektir.

Eğer teoloji, akli, sırf delil üretme ve bu delillerden bir takım mantıksal çıkarımda bulunma gücü olarak işleyen disiplinler gibi işletmiş ve böyle bir akılla yetinmiş olsaydı, teolojinin bu tür disiplinlerden farkı kalmayacaktı. Bu yüzden eğer akıl (*ratio/logos*) düşünce işlevi yürüten mekanizma olarak görülürse, arzu edilen teolojik bir takım işlevlerin yürütülmesi imkânsız hale gelecektir. Birbiriyle yakından ilişkili, hatta iç içe geçmiş karmaşık bir bütünden, bu bütünü meydana getiren parçaların bilgisinin çok ötesinde bir bilgi elde etmeye imkân tanıyan şey, entelektüel (*nous*) bilgidir. Aklın ve intellektin birlikte kullanımı, temel özelliği bilişsellik olan bir bilgi verecektir. Eğer dış dünyanın kendi dışındaki aşkın bir varlık ile bağlantısı yoksa o aslında parça halindedir. Dolayısıyla bu parçalı haliyle dış dünyayla ilgili çıkarımlar, ancak bilimin/deney-göz-

¹² Bk. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan Publishing, 1961), 41-146.

¹³ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 120 vd.

¹⁴ Rudolf Otto, *The Idea of The Holy*, Trans. J. W. Harvey (London: Oxford University Press, 1936), 1-113.

lemin elde ettiği parçacı soyut bilgiler olabilir. İşte sezginin dolayısıyla dinî tecrübenin, bu parçanın kendi dışındaki varlık ile bağlantı noktasını sağladığı ve bilgiyi soyut ve parçacı bilgi olmaktan kurtardığı söylenebilir. “Bu bütünlük, varlık alanını tek başına rasyonel veya sezgisel kılmaz. Gözlemlenen varlık alanı ve bu alanın işaret ettikleriyle oluşturulan bütüne dair bilimiz teolojik bir bilgi, ilgimiz de tecrübemizdir.”¹⁵

Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* adlı eserinin “Dinî Tecrübe Delili” bölümünde temel sorunun dinî tecrübelerin tecrübelerde görüldüğü gibi, nihaî varlık için bir delil oluşturup oluşturmadığı sorusu olduğunu söyler. Ona göre eğer tecrübeler bir delil oluşturuyor veya dinî tecrübe delili böyle bir nesnel gerçekliğin var olduğuna inanmak için epistemik gerekçelendirme oluşturuyorsa o zaman bu tecrübeler, Tanrı'nın varlığı veya en yüce gerçeklik için iyi bir delile uygun temel olarak hizmet edebilecektir.¹⁶

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına dair bir delil olmasının bir takım epistemik gerekçelendirmeler sağlamasına bağlı olduğunu söyleyen Gale, “(a) dini tecrübeler meydana gelmektedir (b) dinî tecrübeler, Tanrı vb. gibi tecrübelerle konu olan varlıklar için bir delil oluşturmaktadır; bu nedenle (c) Tanrı ve benzeri varlıklar hakkında delil bulunmaktadır” diyerek bunu formüle etmektedir. Ona göre delilin statüsünün bu türüne sahip olmak için bu tecrübeler sadece geçerli değil aynı zamanda bilişsel de olmalıdır.¹⁷

Dinî tecrübenin delil olarak işlev görmesi, bu tecrübenin bilişsel olup olmadığıyla yakından ilişkilidir. Dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasındaki benzerliklerden yola çıkarak iki tecrübenin de bilişsel olduğu iddiası gündeme gelmektedir.¹⁸ Gale, bu benzerliklerden hareketle, dördüncü şekilden bir kıyas formuyla şöyle bir akıl yürütme yapıldığını söyler:¹⁹

1. Dinî tecrübeler duyu tecrübelerine benzemektedir.
2. Duyu tecrübeleri bilişseldir.
3. O halde dinî tecrübeler de bilişseldir.

Gale'in bu formülünden hareketle, dinî tecrübelerin meydana geldiği iddiasının, bu alandaki literatür bilgisine bakılarak, kabul edilebileceği söylenilebilir. Bu tür tecrübelerin yanlış, ya-

¹⁵ Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf* 13 (2004): 105.

¹⁶ R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 286-287.

¹⁷ Gale, *On the Nature and Existence of God*, 287.

¹⁸ Bu iddialar ve eleştiriler için bk. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 70-77; Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, 207 vd. 216 vd; Alston, *Perceiving God*, 102-145; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 268-308; Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience* (London: Sheldon Press, 1979), 42-44; Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 93-109; Gale, *On The Nature and Existence of God*, 288 vd; D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience* (London: George Allen&Unwin, 1939), 24-29; Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, (Ankara: Fecr Yay., 2004), 19-72; Wainwright, “Mysticism and Sense Perception”, 257-278.

¹⁹ Gale, *On The Nature and Existence of God*, 288; dördüncü şekilden bir kıyas formunun geçerli olup olmadığı ve kimlerin hangi kıyasları neye göre geçerli saydıkları vb. tartışmalara değinmek konunun sınırlarının dışında görüldüğü için burada değinilmemiştir. Konuyla ilgili önemli ve ayrıntılı bir çalışma için bk. Hüseyin Atay, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 35-66.

nılsama ve öznel olduğu tartışmaları ilk etapta önemli değildir. Zaten birçok insan, dinî tecrübelerin yaşanmadığını değil, bunların öznel olduğunu savunmaktadır. Ayrıca günlük hayatta kullanılan birçok bilginin başkalarının bilgi, algı ve tecrübelerine bağlı olduğu bir gerçektir. Örneğin aya çıkıldığının, suyun bir hidrojen ve iki oksijenden oluştuğunun bilgisi başkalarının bize aktardığı düşüncelerdir. Dolayısıyla bazıları bunları bilimsel olarak tecrübe ederken, bazıları ise bunlara inanır ve bu inançtan hareketle bunları bildiğini söyler. Dinî tecrübe yaşadığını söyleyen insanların anlattıklarını da mümkün olarak görmek kabul edilemez değildir.

Dinî tecrübelerin gerçekten meydana geldiğinin teistik gelenek açısından en önemli dayanağı vahiydir. Çünkü dinî tecrübelerin zirvesi olan vahiy, peygamberlerin Tanrı ile iletişim kurduğu ve ilahî dinlerin vazgeçilmez unsuru olan bir vasıta konumundadır. Öyle ki vahiy, dinî tecrübenin epistemolojik yönünü oluşturmakla birlikte, insanla Tanrı arasındaki ontolojik aralığa köprü olmaktadır. Bu nedenle vahyin/nübüvvetin, Tanrı ile insan arasındaki epistemolojik bir köprü olduğu söylenebilir. Ancak burada şu soruların makul bir tarzda cevap bulması, konunun temellendirilmesi açısından son derece önemlidir. Böyle tecrübelerin meydana geldiğini söylemek veya onlara inanmak, dinî tecrübelerin Tanrı'nın varlığı için güvenilir bir delil olduğuna yeterli bir kanıt sağlayacak güçte midir? Ya da dinî tecrübelerin yaşandığını ve Tanrı ile ilişkisini ortaya koyabilecek makul gerekçeler var mıdır?

Swinburne bu tür sorulara olumlu yanıt vermekte ve genel olarak eğer bir Tanrı varsa, O'nun vahiy göndermesinin insanların dua ve ibadetlerine karşılık vermesinin ve onlara hitap etmesinin uygun bir beklenti gibi görüldüğünü dile getirmektedir.²⁰ Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla vahiy göndermesi veya mucizeler gerçekleştirmesi, Swinburne'ün ifade ettiği beklentinin bir göstergesi olarak görülebilir. Fakat bu sefer de vahyin, mucizelerin ve dinî tecrübelerin Tanrı tarafından mı yoksa başka bir şey tarafından mı kaynaklandığı problemi ile karşı karşıya kalınmaktadır. Tanrı'nın dinî tecrübeye neden olan bir varlık olduğu iddiası gerekçelendirilebilir mi? sorusu konuyu yönlendirecek temel bir soru niteliğindedir.

Genellikle bir tecrübenin bilişsel olabilmesinin ilk önce tecrübeye konu olan varlığın tecrübeden ayrı olmasına, yani tecrübeye neden olan varlığın zihinsel bir olay olan tecrübeden (zihinden) ayrı bir gerçekliğe sahip olmasına bağlı olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte, tecrübenin, tecrübeye konu olan varlıkla doğru bir nedensel ilişki içinde olması gerekir. Zira doğru bir nedensel ilişki, tecrübedeki yanılısamanın önüne geçmektedir. Örneğin bir masanın duyu tecrübesine (burada görme ve hissetme duyularına) konu olan bir varlık olduğunun iddia edilmesi ve bu tür bir tecrübenin bilişsel olması, her şeyden önce gerçekten mevcut bir masanın varlığına ve tecrübenin de bu varlık (masa) tarafından nedenlenmiş olduğuna bağlıdır.²¹

Her ne kadar aralarında bir takım benzerlikler olsa da, duyu tecrübesinde aranan bu şartların dinî tecrübenin bilişselliğinde de aranması, makul olmakla birlikte, bir takım problemleri de beraberinde getirecektir. Özellikle duyu tecrübesiyle dinî tecrübe arasındaki benzerlikten hareketle, dinî tecrübenin nesnel olduğu yönünde birtakım iddiaların bulunduğu malumdur. Ancak

²⁰ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 111-112.

²¹ Mehmet S. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yay., 2004), 147-148; ayrıca bk. Richard Swinburne, *The Existence of God* (New York: Oxford University Press, 2004), 303; a.mlf. *Is There a God?* (New York: Oxford University Press, 1996), 130-132; a.mlf. *Tanrı Var mı?* 117-119.

burada, ayrıntıya girilmeden şu noktanın vurgulanması önem arz etmektedir. Duyu tecrübesine konu olan varlık ile dinî tecrübeye konu olan varlık, ontolojik olarak birbirinden farklıdır. Zaten dinî tecrübeyi bir delil olarak görenlerle nesnel olduğunu iddia edenler hemen hemen aynı bakış açısına sahiptirler. Bu tür tecrübeleri eleştiren ve öznel olduğunu savunanlar da, dinî tecrübeye aynı yerden bakmaktadırlar. Vergote'un da önemle vurguladığı gibi, psikoloji dinî tecrübenin ontoloji ile bağlantısını incelemektedir.²² Yani psikoloji, dinî tecrübenin ontolojik gerçekliğini aramazken; felsefe, bu gerçekliğin peşinden koşmaktadır. Duyusal ve bilişsel bir varlık olarak insan, sadece psişik veya sadece rasyonel tutumlarla sınırlandırılmaz. Bu yönüyle insan, psikoloji ile epistemolojinin karşısında durmaktadır.²³ Dinî tecrübenin hem duyusal hem de epistemolojik tarafının olması, insanın bu duyusal ve bilişsel yapısıyla da yakından ilişkilidir.

Dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasındaki farkları hemen herkes kabul etmektedir. Ancak bu iki tecrübenin farklı olduğunu kabul etmek, dinî tecrübenin bilişselliğini inkâr etmek anlamına gelmemelidir. Alston, bu noktada, dinî tecrübenin de aynen duyu tecrübesinde olduğu gibi, bir varlığın bazı özelliklerle kendisini tecrübenin öznesine sunmasıyla meydana gelen algıya (perceiving) dayandığını söylemektedir. O, bazılarının yaptığı gibi, algıyı yalnızca duyu algısıyla sınırlamanın epistemik bir güvenceden yoksun; dolayısıyla bunun da keyfi olduğunu savunarak, Tanrı'nın kendisini kudret, iyilik, adalet gibi özelliklerle özneye sunmasının mümkün olduğunu dile getirir. Bu yüzden eserini *Tanrı'yı Algılamak (Perceiving God)* olarak isimlendirmiştir.²⁴

Wayne Proudfoot'un da belirttiği gibi, "algısal tecrübe ve dinî tecrübe, tecrübenin bünyesine gömülmüş belli iddialar tarafından inşa edilmesi açısından benzerdir. Özne, tecrübesini algısal veya dinî olarak belirleme konusunda belli inançları varsaymaktadır."²⁵ Acaba dinî tecrübenin belli inançları varsayması ile algısal tecrübenin belli inançları varsayması aynı mıdır? Örneğin birinin algısal olarak yaşadığı bir tecrübe ile dinî olarak yaşadığı tecrübe aynı tür varsayımlardan mı hareket etmektedir veya aynı tür inançları mı varsaymaktadır? Böyle bir durumda, dinî olarak tecrübe yaşadığını iddia eden herkese inanmak makul olabilir mi? Ayrıca özellikle günümüzde, bu tür durumların sürekli ve yoğun bir şekilde suistimal edildiği inkâr edilemez bir gerçeklik olarak müşahade edilmektedir. Bu tür tecrübelerin doğruluklarını tespit etmek için kritere gerek duyulmayacak mı? Bu tür dinî tecrübeler yaşadığını iddia edenlerin verdikleri bilgi, epistemolojik açıdan bir değer taşır mı? Elbette ki bu tür soruların cevaplarının tamamını burada verebilmek mümkün değildir. Ancak bazı önemli noktalara değinmek suretiyle konuyu farklı bir yönden sürdürmek problemin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Dinî tecrübe üzerine önemli bir eser yazan Caroline F. Davis, William J. Wainwright'in "Mysticism and Sense Perception" adlı çalışmasından hareketle, dinî tecrübelerin bilişsel değerini tartışmakta ve çeşitli çıkarımlarda bulunmaktadır. Davis, duyu algısının tecrübenin bilişsel bir tür paradigması olarak kabul edildiğini iddia ederek, eğer mistik tecrübeler ile duyu algısı

²² Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, trc. Veysel Uysal (İstanbul: MÜİFAV Yay., 1999), 105-107.

²³ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 99; Bu iki disiplin hakkında bk. Jean Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji Bir Bilgi Kuramına Doğru*, trc. Seçkin Selvi (İstanbul: Sarmal Yay., 1992).

²⁴ William P. Alston, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience* (New York: Cornell University Press, 1991), 14-20, a.mlf, "Tanrı'yı Algılamak", trc. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999): 299-308.

²⁵ Proudfoot, *Religious Experience*, 179.

arasındaki benzerlik çok yakınsa, o zaman mistik tecrübenin de muhtemelen bilişsel olduğunu savunmaktadır. Hem mistik tecrübenin hem de duyu algısının noetik (bilişsel) bir tecrübe olduğunu öne süren yazar, iki tecrübenin de yönelimsel bir nesneye sahip olduklarını ve nesnenin gerçekten dışsal olarak var olduğu inancını gerektirdiklerini benimsemektedir. Her iki tecrübenin de olayların dış durumu hakkında düzeltilebilir ve bağımsız bir şekilde denetlenebilir iddialara sebep olduğunu düşünen Davis'e göre iki durumda da yönelimsel nesnelere gerçek olup olmadığı ve tecrübenin bu nesnenin hakiki bir algısını oluşturup oluşturmadığını tespit etmek için, denetleme süreci bulunmaktadır. Ona göre bu tecrübeler, gerçek olarak bilişseldir ve aşkın bir gerçeklik tecrübesine sahip olmakla ilişkili mistik iddialara inanmak için, bağımsız nedenlere sahip olma şartıyla da kabul edilebilir tecrübelerdir. İşte buradan hareketle Davis, doğal teoloji ve akıl sağlığı ile mistiklerin kutsallığı ve zekâsının bu tür nedenleri sağladığı, bu yüzden mistik tecrübelerin ilahî gerçeklik bilgisinin bir kaynağı olduğunun çıkarılabileceğini iddia eder.²⁶

Yukarıda zikredilen ifadelerden anlaşılmaktadır ki, iki tecrübe arasında kurulmaya çalışılan benzerliğin temelinde, duyu tecrübesinin taşıdığı bazı niteliklerin dinî tecrübenin de geçerliliğini göstermede kullanılabileceği düşüncesi yatmaktadır. Bu benzerliklere yakından bakıldığında şöyle bir tablo ile karşılaşmak mümkündür: 1. Nasıl ki duyu tecrübesi yaşayan kişi, algıladığı şeyin tamamen zihnin ürünü olmayıp onun dışındaki bir varlığa tekabül ettiğine inanıyorsa, dinî tecrübe sahibinin de aynı şekilde algıladığı şeyin zihnin ötesinde gerçek bir varlığı temsil ettiğine inanması örnek olarak verilir. 2. Her iki tecrübenin de, yani gerek duyu tecrübesinin gerekse de dinî tecrübenin *vasıtasız* yani doğrudan bir tecrübe olduğu kabul edilir. 3. İster dinî tecrübe ister duyu tecrübesi olsun, her ikisinde de, algılayan/tecrübe eden kişinin ötesinde ve ondan bağımsız olan bir objenin *vasıtasız* olarak görünmüş, sunulmuş ve de verilmiş olduğu kabul edilmektedir. 4. Hem dinî tecrübe hem de algısal tecrübe sahibi kişinin, algıladığı/tecrübe ettiği objenin bilincinde olduğu düşünülür. Yani algılayan/tecrübe eden özne, idrak ettiği nesnenin/objenin farkındadır. 5. Her iki tecrübeye konu olan objenin gerçeklik değerini ve algının yanılıp yanılmadığını göstermek amacıyla çeşitli kriterler ortaya konulabilir.²⁷

Wainwright, dinî tecrübenin gerçek olup olmadığını tespit edebilmek için, bu kriterlerin genellikle Hıristiyan özellikle de Katolik dünyada kullanılabileceğini ve buna benzer kriterlerin diğer toplumlarda da işletilebileceğini savunarak, altı kriter önermektedir: a. Tecrübenin sonuçları, mistik için iyi ve olumlu olmalıdır. Başka bir şekilde dile getirilecek olursa, tecrübe, hikmet, insanlık, hayırseverlik vb. gibi değerler ile yeni bir yaşamı pekiştirmeli veya meydana getirmelidir. b. Tecrübenin diğer insanlara yönelik etkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Yani mistiklerin davranışları, sözleri ve örneklerinin toplumu inşa ediyor veya yıkıyor olup olmadığı sorulmalıdır. c. Mistiklerin ifadelerinde tecrübenin gerçekliği lehinde sayılan derinlik, enginlik, 'nezaket' gibi unsurlar bulunmalıdır. d. Mistiklerin ifadelerinin onların tecrübelerinin bağlamında incelenmesi gerekir. Onların ifadelerinin ortodoks ifadelerle uygun olup olmadığı kontrol edilmelidir. e. Tecrübenin aynı konuda dinî topluluk içerisinde paradigmatik olarak diğer mistik tecrübelerle

²⁶ Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* (New York: Oxford University Press, 1989), 70; William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Religious Studies* 9/3 (1973): 272-273.

²⁷ Bk. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 269-270; Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", 258 vd.

benzer olup olmadığı belirlenmelidir. f. Manevî lider, rehber, üstat gibi otoriterlerin beyanları esas alınmalıdır.²⁸

Çağdaş algı teorilerinden hareket ederek tasavvufî tecrübenin epistemolojisini inceleyen Ertürk, tasavvufî tecrübenin epistemolojik temellendirmesini tasavvufî tecrübe ile duyu tecrübesi arasında kurduğu analogi yoluyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. O, tasavvufî tecrübenin, sunuluş, doğrudanlık ve bazı fenomenolojik özellikler açısından duyu tecrübesine oldukça benzediğini iddia etmektedir. Dolayısıyla, tasavvufî tecrübenin, evrensellik, test edilme ve paylaşılabilirlik açısından -duyu tecrübesine oranla daha fazla öznel unsurlar içermesine rağmen- özü itibarıyla nesnel bir tecrübe olduğu sonucuna ulaşan yazar, bu nesnellığın, özneliğin hiç karışmadığı mutlak bir nesnellikten ziyade, kısmî olarak olsa da, paylaşılabilirlik ve öznelarasılık anlamında bir nesnellik barındırdığı uyarısını da yapmaktadır.²⁹ O, iddiasını şu ifadelerle dayandırarak açıklamaktadır: "...nasıl duyu tecrübemiz fizik (mülk) âlemi ile ilgili algısal inanç ve kanaatlerimiz doğru ve haklı kabul edilmesi için meşru bir temel ve haklılık kaynağı kabul ediliyorsa, aynı şekilde, benzer yapıdaki sûfî tecrübe de metafizik âlem (melekût âlemi) için meşru bir temel ve haklılık kaynağı kabul edilmelidir... Eğer duyu tecrübesine dayalı inanç ve kanaatler bir bilgi değeri taşıyorsa, sûfî tecrübeye dayalı inanç ve kanaatler de bilgi değeri taşırlar, taşımalıdır. Peki, birinci kısımdaki inanç ve kanaatlerin epistemik değeri kabul edilip de, ikinci kısımdakilerinki kabul edilmezse ne olur? ...Benzer tecrübelerle çifte standart uygulanmış ve tabi ki sûfî tecrübeye haksızlık edilmiş olur".³⁰

Tecrübeye konu olan varlıkların maddî olup olmaması, bu iki tecrübe arasında kurulan benzerliğin en temel problemi olarak canlılığını korumaktadır. Mahiyeti itibarıyla farklı varlıkların tecrübe edilmesi, bu iki tecrübe arasındaki en önemli farklardan birini oluşturmaktadır. Örneğin, duyu tecrübesinin bilişselliği tecrübeye konu olan varlıkların beş duyuya algılanabilir olmasına bağlıken, dinî tecrübeye algılanan varlık, duyularla algılanamaz bir mahiyete sahiptir. İki tecrübe arasındaki farklılıkların varlığını kabul etmek, ne dinî tecrübenin bilişselliğini inkâr etmek, ne de bunun bir delil olarak kullanılmasını imkânsız görmek anlamına gelmelidir. Ayrıca bu bağlamda, şunu da söylemek mümkün gözüküyor: Genel olarak her bilginin içerisinde belirli bir düzeyde inancın olması yadırganamaz bir gerçektir. Çünkü insanlar ancak kendi tecrübelerini tam anlamıyla test edebilirler. Başkalarının tecrübelerini de çeşitli akıl yürütmelerle kavrayarak tecrübe ederler. Buradan hareketle, herkes bir doğruya inanır. Duyu tecrübesinde bir inancın olması, onu anlamsız yapmıyorsa, dinî tecrübeye başkalarından aktarılanlara inanmak da onu anlamsız ve değersiz kılmaz. Ancak her anlatılanın doğru olup olmadığının kriteri nasıl araştırılması gerekiyorsa, dinî tecrübe anlatımlarının da, dışarıdan ve pozitivist bir paradigmanın kriterleri

²⁸ Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", 261-262; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve M istisizm*, 273; Bu kriterlerin bir değerlendirilmesi için bk.. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 71-77; farklı kriterler için bk. Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience* (New York: Cambridge University Press, 1993), 266-270; Ertürk, duyu tecrübesinde geçerlilik kriterlerinin tasavvufî tecrübeden de aynı şekilde beklenilmesini eleştirir. Bununla birlikte tasavvufî tecrübeye kullanılabilecek kriteri duyu tecrübelerindekilerle kıyaslayarak değerlendirmeler yapar. Ayrıntılı olarak bk. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 126-137.

²⁹ Bk. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 17-114.

³⁰ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 121.

dayatılmaksızın, kendi iç dinamikleriyle oluşmuş kriterleri göz önünde tutularak bir değerlendirme yapılmalıdır. Bu tür eleştirel bir değerlendirmeden çıkan sağlıklı bilgilerin Tanrı'nın varlığı için bir delil oluşturmasının, oluştur(a)mamasından daha makul olduğunu söylemek mümkündür.

2. SAF BİLİNÇ ARGÜMANI

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığı için bir delil olduğunu savunanlar arasında farklı alanlarda çalışma yapanları görmek mümkündür. Kai-man Kwan, "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy", adlı makalesinde, dinî tecrübenin ilk savunucuları arasında H. H. Farmer, S. L. Frank, E. S. Waterhouse ve A. C. Knudson gibi teolog ve felsefecilerin, 1950'lerden 1970'lere kadar ki dönemde ise A. C. Ewing, J. Hick, H. D. Lewis, E. Trueblood, J. Baillie, R. Edwards ve H. P. Owen gibi isimlerin olduğunu söylemektedir. Ayrıca Swinburne, C. F. Davis, W. Alston, W. Wainwright, M. Martin vb. filozofların argümanları ve bunlara yöneltilen eleştirileri üzerine yoğunlaşır. O, bu filozof ve teologların yanı sıra, E. D'Aquili ve A. Newberg gibi tıpçıların nöropsikolojik ve nörolojik mistik kuramlarını da ele alır.³¹ Dinî tecrübenin delil olarak kullanılabilirliğini savunan filozof ve teologların yanı sıra, farklı alandan gelen görüşleri de ele almak çeşitli bakış açıları kazandıracaktır. Bu iddialardan biri de *saf bilinç* iddiasını gündeme getiren çağdaş düşünürlerdir.

D'Aquili ve Newberg, Mutlak Tek Varlığın tam gerçek olduğunu ve belki de metafizik olarak duyumlardaki gerçekliğin sıradan uyanık bilinçteki görünen dünyadan daha fazla gerçek olduğunu savunurlar. Mistik tecrübelerin epistemolojik statüsü değerlendirildiği zaman, d'Aquili ve Newberg, Mutlak Tek Varlığın dış bir perspektif veya öznel perspektiften ötürü delile bakmaksızın gerçek olarak kabul edilebileceğini iddia ederler.³² Onlar mistik tecrübelerin beynin hem sağ hem de sol yarımkürelerinin PSPL'lerin (Posterior Superior Parietal Lobules) ya kısmî ya da bütün olarak deferantasyonlara³³ neden olduklarını ileri sürerler. PSPL'lerin bütünsel fonksiyonel deferantasyonu Mutlak Tek Varlığın tecrübesine götürürken, PSPL'lerin kısmî fonksiyonel deferantasyonu daha az mistik tecrübeler ile sonuçlanır. Onlara göre sağ ve sol PSPL'ler, farklı işlevler yapmaktadırlar. Bu yüzden her birinin deferantasyonu mistik tecrübelerin fenomenolojilerinin

³¹ Bk. Kai-man Kwan, "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy", *Philosophy Compass* 1/6 (2006): 640-661; özellikle bk. 641-42, 653; ayrıntılı bilgi için bk. Norman Prigge-Gary Kessler, "Is Mystical Experience Everywhere the Same", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 269-287; Mark B. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 254-268; Stephen Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?" *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 220-236; Dinî bilinç için bk. Thomas N. Munson, *Religious Consciousness and Experience* (Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague 1975).

³² Jonathan Scott Miller, "Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaluating Eugene d'Aquili and Andrew Newberg's Argument for Absolute Unitary Being", *Florida Philosophical Review* 9/1 (Summer 2009): 42.

³³ Deferantasyon: Vücudun herhangi bir bölgesinde afferent sinir liflerinin uyarıları iletememesi hali.

farklı yönlerinden sorumludur. Sağ PSBL bir kişinin mekândaki yönelimlere sahip olduğu genel duyuyu oluşturmadan sorumludur. Onun nöronları farklı olarak, bir kişi ve belli nesnelere arasındaki mekânsal ilişkiye dayanarak ateşlenir ve çevresindekileri algılar. PSPL'lerin sağ kısmı tamamen fonksiyonel olarak deferantasyon olduğu zaman bu, mekânsızlığın bir duyusu veya hissi olarak tecrübe edilir. PSPL'lerin sol kısmı benlik ve dünya arasındaki ayrımın genel duygusunu oluşturmaktan sorumludur. Onun nöronları çevredeki nesnelere kavranılabilir mesafede algılanıp algılanmadığı temeline dayanarak ateşlenir. Benlik ve dünya arasındaki ayrımın genel duygusu, nesnelere kavranılabilir mesafede olduğu veya olmadığı arasındaki bu farklılık temeline dayanır. PSPL'lerin sol kısmı tamamen fonksiyonel olarak deferantasyona uğradığı zaman bu, benlik ve dünya arasındaki ayrımdan yoksun olma şeklinde tecrübe edilir.³⁴

İslam tasavvuf geleneğinde, maddî/dünyevî/duyusal unsurların kalpten temizlenerek kalbin saflaştırılması havuza akan suların kesilerek temizlenmesine benzetilmektedir. Görme, işitme gibi tüm verilerden uzaklaşılmasıyla kalbin saflaşacağına dair verilen örnekler³⁵ ile Stace'in mistisizmin ortak bir özünün³⁶ olduğu iddiasını dayandırdığı özelliklerden *ayrışmamış birlik* hakkında ifade ettiklerinin örtüştüğünü görmek ilgi çekici olacaktır. Forman, bu iddiayı tartışırken özellikle *saf bilinç olayı* Almond ise *içeriksiz tecrübe* ifadesini kullanmaktadır.³⁷ Stace, mistiklerin bilincini tatma, koklama, görme, duyma ve dokunma duyularına kapatabileceğini ve bütün duyusal suretleri zihinden boşaltmaya ve onları bastırmaya güçlerinin yetebileceğini savunur. Suretlerin, duyguların ve düşüncelerin empirik içeriklerinden tamamen sıyrıldıktan sonra, duyguların arzu ve iradelerin de kaybolacağını savunan Stace, bunların, yalnızca bilişsel içeriğin eklentileri olarak bulunduğunu düşünmektedir. Bilincin içeriğinin tamamen boşaltılması, içe dönük ve dışa dönük diye ikiye ayırdığı mistik tecrübenin birinci çeşidinin temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Böylece bilincin saflaşması yoluyla boşaltılması durumunda, mistiğin bilincinden geriye, bilincin çökmesi, dolayısıyla öznenin uykuya dalması, bilinçsizliğe gömülmesi hali kalacaktır. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken en önemli nokta, bilincin çökmesi halinde söz konusu olan bütün bilincin yok olması değil, yalnızca duygusal-zihinsel bilincin yok olması ve onun yerine mistik bilincin geçmesidir. Mistiklerin duygusal-zihinsel bilinçlerinden sıyrılmak için riyâzet, dua, yoga, tefekkür ve terk gibi farklı metotları kullandıklarını dile getiren Stace'e göre bilincin saflaştırılması yoluyla elde edilen mistik tecrübeler, anlatılamaz, tarif edilemez nitelikte, duyguların ve kavrayışın ötesindedir.³⁸

³⁴ Miller, "Are Mystical Experiences ...?", 40-41.

³⁵ Bk. Gazzâlî, *İhyâ-û Ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Huzur Yay., b.y.), 3: 44-46 ve 174-175.

³⁶ Evrensel veya ortak öz tartışması ve buna yöneltilen eleştiriler hakkında ayrıntılı olarak bk. Fatma Yüce, *Dinî ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz* (Ankara: Elis Yay., 2016).

³⁷ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, trc. Abdüllatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yay., 2004), 36, 86, 97-103, 234 vs.; Robert K. C. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 21-25; Philip C. Almond, "Mysticism and Its Contexts", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 216.

³⁸ Walter T. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", trc. Cenan Kuvancı, *Bilimname* 10/1 (2006): 120-125; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 84-98. Mistisizmin özellikleri hakkında bk. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Books, 1985), 380 vd.

Dinî tecrübenin yorumdan bağımsız saf bir tecrübenin ürünü olup olmadığı tartışması, tecrübe ve yorum ilişkisiyle yakından ilgilidir. Dinî tecrübenin vasıtasız, dolayısıyla yorumsuz olduğunu, saf bir bilinç tarafından tecrübe edildiğini, bütün din ve kültürlerde evrensel bir özünün olduğunu iddia eden perennyalistlerin karşısında yapısalcı, bağlamsalcı veya inşacı olarak nitelendirilen yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşım, çoğunlukla mistisizmin bağlamlarının irdelemesine, metinlerin özüne, pratiklere, kültürel, toplumsal ve tarihî geleneklere vurgu yapmaktadır. Bağlamsalcıların ortak vurgusu ise yorumsuz bir tecrübenin mümkün olamayacağı üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca onlar, kültürel ve dinî geleneklerin, bireysel ve toplumsal farklılıkların tecrübeleri çeşitlendirdiğini ve biçimlendirdiğini iddia etmektedirler.³⁹

Yorumdan bağımsız saf veya vasıtasız bir tecrübenin olup olmadığı problemini, perennyalistlerin izini sürerek, Katz'ın iddiaları bağlamında ele alan Bernhardt'ın temel iddiası, oldukça çeşitli mistik geleneklerin mistiklerinin fenomenolojik olarak aynı olan tecrübeler hakkında farklı yorumlar sunmaları üzerinedir. O, Katz'ın "bütün tecrübeler yorumludur" veya "yorumdan bağımsız bir tecrübe yoktur"⁴⁰ şeklindeki itirazına karşı çıkarak, saf tecrübelerin olmadığını ve onların yorumlandığını tecrübenin yorumla birlikte olduğunu söyler. Ancak Bernhardt, Katz'ın düşünceleriyle kendisini bu noktada iyice ayırtırmak için, "tecrübe etmek (en azından kısmen) yorumlamaktır. Ancak ben saf bilinç hadisesinin bazı anlamda yorumsuz olduğunu iddia ediyorum"⁴¹ diyerek saf bilinç hadisesinin evrensel olduğunu iddia eder.⁴²

Farklı kültür ve dinlerdeki mistik iddiaların içeriksiz olduğu için fenomenolojik olarak aynı olduğunu düşünen Mark B. Woodhouse, Bernhardt'ın tezine benzer bir şekilde, saf bilincin evrensel olduğunu zira onun içeriksiz yani bir anlamda başka etkilerden uzak bir şekilde oluştuğunu savunur. Woodhouse mistiklerin bir bilinç içeriği olmaksızın bilinçli olmalarının mantıksal ve fenomenolojik olarak imkân dahilinde olduğunu ileri sürerek bir adım daha atmış olur. Bilincin suje ve obje arasındaki bir ilişki olup olmadığının ciddi bir problem olduğunu düşünen Woodhouse'a göre eğer bilinç bir ilişkiyse ve ilişkiler onların kavramları olmaksızın yoksa o zaman objesiz bir bilinç mantıksal olarak imkânsızdır. Diğer yandan, objesiz bir bilinç mantıksal olarak mümkünse, o zaman bilinç bir ilişki değildir.⁴³

Bununla birlikte mistik geleneklerde, geleneğin yapılarını bile yapısöküme uğratan⁴⁴ bu nedenle dinî ve kültürel bağlamın etkisiyle meydana gelmeyen, muhtevasında belirli düşünce, imge, kavram ve sembolün olmadığı, içeriksiz saf bilinç olaylarının olduğu, özellikle perennyalist

³⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 22-74; R. L. Franklin, "Experience and Interpretation in Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 288-304; Almond, "Mysticism and Its Contexts", 211-219.

⁴⁰ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 26.

⁴¹ Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?", 227.

⁴² Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?", 229.

⁴³ Bk. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254 vd.

⁴⁴ Tasavvuf ile yapısöküm arasındaki ilişki hakkında bk. Ian Almond, *Tasavvuf ve Yapısöküm -İbn Arabî ve Derida*, trc. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012).

felsefecilerin iddialarıyla benzer düşünen araştırmacılar tarafından da savunulmuştur. Bu yaklaşıma göre bağlamsalcılar, önyargılı ve apriori bir tutum içerisine girerek saf bilinç tecrübelerini inkâr ederler. Ancak onların analizleri, bu tür olayları veya tecrübeleri tam anlamıyla açıklamakta yetersiz kalmıştır.⁴⁵

Bernhardt, Katz'ın yorumdan bağımsız tecrübenin olmadığı görüşüne karşı çıkarak, saf bilinç tecrübesinin, öznenin harici bir fenomenin düşünce, duyum, duygu veya farkındalık taşımayan bilincin bir nesnesi veya içeriği olmaksızın uyanık ve bilinçli olduğu şeklinde karakterize edilebileceğini düşünür.⁴⁶ Katz'ın saf bilincin, vasitasız tecrübenin dolayısıyla evrensel mistik bir tecrübenin ve dinî/mistik tecrübelerde evrensel bir özün olamayacağı şeklindeki iddialarını detaylı bir şekilde inceleyen Bernhardt,⁴⁷ tecrübelerin tüm farklılığına rağmen, çeşitli kültür ve dinlerdeki İlahi Güç'ün tecrübesinin aynı, ancak yorumlanmasının farklı olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸

Benzer düşünceleri saf bilincin imkânını savunan ve yukarıda bahsettiğimiz Woodhouse'un düşüncelerinde de takip etmek mümkündür. O, tarih boyunca büyük kültürel din sınırlarının karşısında birçok insanın, muhteva ve yönelimden azade saf bir bilince sahip olduğunu dile getirdiklerini savunmaktadır. Saf bilincin var olduğunu, içeriksiz ve evrensel olduğunu düşünen ve büyük manevî geleneklerin, bu tür tecrübelerin varlığı ve onlara ulaşmanın etrafındaki önemli yolları üzerine inşa edildiğini söylemektedir.⁴⁹ Farklı kültür ve dinlerde filizlenen mistik geleneklerde saf bilincin içeriksiz olması nedeniyle, fenomenolojik olarak aynı olan mistik tecrübelerin var olduğunu ve mistiklerin bilincin içeriği olmaksızın bilinçli olmalarının mantıksal ve fenomenolojik olarak da imkan dahilinde olduğunu savunur.⁵⁰

Mistisizmin temel iddialarına yönelik en ciddi eleştirileri yapan Katz'ın bağlamsalcı tarzda yaptığı felsefi analizlere yönelik eleştirilerden biri, onun yaptığı analiz ve eleştirilerin mistik tecrübelerin temel özelliklerinden bazılarını izah etmede yetersiz kaldığı şeklindedir. Mistik tecrübe sahipleri, diğer nesne ve kendilerinin farkındalığının kaybolduğu bir hale ulaştıklarını söylerler. Örneğin farklı yöntemlerle yoga yapanlar, maddî nesnelere, görünmez şeyler, benlik ve bilinç gibi şeyleri müşâhede ettiklerini dile getirirler. Dereceli olarak *samadhîye* (teemmül) erişilen ve bir çeşit içe doğru yoğunlaşma olan bu halde, bilincin muhtevasının/içeriğinin kaybolması

⁴⁵ Bk. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 168; Bağlamsalcı yaklaşıma yönelik eleştiriler hakkında bk. Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", 3-49; Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990) 163-210; Almond, "Mysticism and Its Contexts", 211-219; Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?", 220-236; Anthony N. Perovich, "Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 237-253; Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254-268; Prigge-Kesler, "Is Mystical Experience Everywhere the Same?", 269-287.

⁴⁶ Bernhardt, "Are Pure Consciousness Event Unmediated?", 220.

⁴⁷ Bk. Bernhardt, "Are Pure Consciousness Event Unmediated?", 221-232.

⁴⁸ Bernhardt, "Are Pure Consciousness Event Unmediated?", 223.

⁴⁹ Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254.

⁵⁰ Bk. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 256 vd.

söz konusudur. Zaten bu nedenle, bu hâl “muhtesaz/ıçeriksiz tecrübe” olarak isimlendirilmiştir.⁵¹ Geçmiş, şimdi ve geleceği, her şeyi birleştirdiği gibi birleştiren böyle bir hâlin son aşamasında bilinç, saf bir hâle gelmiş olur. Saf bilinç haline erişmek için mistikler, kültürden kültüre değişen farklı metotlarla önceki tecrübelerini veya anlama kategorilerini “unutur” veya paranteze alırlar. Dünyevî arzu ve isteklerden uzaklaşma, evlenmeme, nefesine hâkim olma gibi farklı kaçınma tarzındaki bir hayat tarzı, ahlâkî ilkelere bağlı kalma ve belli bedensel hareketler ve iç-dış kontrol mekanizmaları gibi çeşitli metotlarla bu yola giren mistik, bu tür uygulamaların tecrübe nesnesine kavramsal ve algısal bir karşılık vermelerini engelleyerek onları sonlandırdığını düşünür. Bu nedenle, bilincini saflaştıran mistik, artık tüm algısal, kavramsal, kategorileri, düşünceleri ve dışarıdan gelen her şeyi “unutur.”⁵²

Unutulan her şey aslında tecrübe sonrasında geri dönmekte ve hatırlanmaktadır. Tecrübe-sonraki durumda hatırlanan tüm içerik, dile getirilen tecrübeye giydirilir. Bu sorun beraberinde tecrübe ve yorum ilişkisini gündeme taşır. Bir analizci “saf bir tecrübe” ile “yorum” arasında kesin bir ayırım yapmayı başarmış olsa da, bu ayırımın dinî tecrübeye zarar vereceğinin çok açık olmadığı söylenebilir. Dünyanın neye benzediğinin bir delili olarak benimsenen birçok önemli tecrübenin, yorum unsurları taşıyacağını söylemek abartı olmayacaktır. Dolayısıyla dinî tecrübenin yorumsal unsurlar taşıması, onu öteki tecrübe çeşitlerinden zorunlu olarak daha az güvenilir kılmayacağını söyleyen Evans’a göre birçok tecrübe, bir şeyi bir şey olarak tecrübe etmez. Birisi, algılanabilir şeylerin çeşitli türlerini tanımalıdır. Algılama belli kavramlar ve yeteneklerin elde edilmesini varsayar. Bu yüzden nasıl ki bir mikrobiyologun, mikroskop aracılığıyla bir bakterinin hangi tür ve şekilde olduğunu tanıması için bazı eğitim ve yeteneklere sahip olması gerekliyse, aynı şekilde dinî tecrübelerin de belli yetenekleri gerektirmesi mümkündür. Bunun uygunsuz ve zararlı olduğu düşünülmemelidir.⁵³

J. H. Leuba tecrübe ile yorum arasındaki ayrımı açık bir şekilde, mistik tecrübelerin öznel olduğu görüşünü desteklemek için kullanır. Leuba, James’in saf tecrübeyi, mistikler tarafından bu tecrübelerle ekledikleri çeşitli işlemler ve yorumlarla karıştırmasının sonucunda, mistik tecrübelerin nesnel olduğu inancına karşı bir sempati göstermiş olduğunu söyleyerek onu bu konuda eleştirir.⁵⁴ Leuba’nın James’e yönelik bu eleştirisine karşı Stace, Leuba’nın saf tecrübeyi pratik

⁵¹ Bk. Almond, “Mysticism and its Contexts”, 216.

⁵² Bk. Michael Peterson ve dğr., *Akil ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yay., 2006), 41-42; krş. Rothberg, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, 179-186; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 172-174. Mistisizmde bu anlamdaki “unutma” için bk. Forman, “Mysticism, Constructivism and Forgetting”, 30-43; mistisizmdeki “unutma”nın tasavvuf geleneğindeki “terk” ve “terki terk” anlayışına benzediğini söylemek mümkündür. “Unutma” terimi “bütün yaratılmışların unutulması”, (bk. Forman, 30); “terk” ise “dünyevi bağlardan kurtulmak” anlamında kullanılır. Bk. Seyyid Cafer Seccadî, *Tasavvuf ve İrfân Terimler Sözlüğü*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Yay., 2007), 474; Yunus’un “Yunus canını terk et, bildiklerini terk et/Fenâ olmayan sûret şahına vasil olmaz” ifadelerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bk. Yunus Emre Divanı, haz. Selim Yağmur (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 155.

⁵³ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion, Thinking about Faith* (Leicester: Intervarsity Press, 1982), 85-86.

⁵⁴ Bk. James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism* (London-New York: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925), 308-311; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 33-34; Valentina, Leuba’nın Tanrı ile kastedilen bütün şeylerin

olarak uygulamayla ilgili aşırı zorlukları iyice anlamadan üstün körü konuştuğunu ve onun tecrübe ve yorum arasındaki bu ayrımı, yalnızca W. James'i döveceği bir sopa olarak kullandığını öne sürer.⁵⁵

Katz, saf bilincin imkânını savunanların sıkça başvurdukları *verili*, *böylelik* veya *gerçek* kavramlarını, mistik tecrübelerin saf halini betimlemek için kullandıklarını, bu tecrübelerin ise tüm bağlamsal epistemolojik renklemenin üstünde olduğuna inandıklarını dile getirir. Bu terimlerin ne anlama geldiğini soran Katz, onlarla ilgili yapılacak olan bir analizin onların göreceli olduğunu ortaya koyacağını iddia eder. O, tüm *verili* olanların, *biçim verme*, *biçim alma* ve *seçim* süreçlerinin bir ürünü olduğuna inanır. Yani *verili*, verilmiş kavramsal oluşumu anlaşılır yaptığımız ve bağlamsal ihtiyaçlara ve alıcının bilinç mekanizmasına cevap verebilmek için yapısal formlara biçim veren hareketler yoluyla tahsis edilerek oluşturulmuştur. Dolayısıyla mistik, yeniden belirlenen bilinciyle kendi tecrübesine biçim verir bu yüzden bilinç, *nihâî* ya da *verili* olan üzerine bir *tabularasa* değildir. "Bu nedenle, x ister Tanrı ister Nirvana olsun, x tecrübesi, *tecrübe edilecek olan şeyin beklentisini içeren* çeşitli unsurlar tarafından hem linguistik hem de bilişsel olarak belirlenmiştir."⁵⁶

SONUÇ

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına bir delil olup olmadığı sorunu, din felsefesinde güncelliğini koruyan önemli bir konudur. Bunun en açık göstergesini, son dönemlerde yazılan din felsefesiyle ilgili eserlerde, dinî tecrübe konusunun daha fazla yer alması oluşturmaktadır. Öyle görünüyor ki, dinî tecrübeye olan bu yoğun ilgi, onu deliller arasında ele almaya zorlayacaktır. Her ne kadar, dinî tecrübeye yönelik farklı cenahlardan eleştiriler gelse de bu, delillerin gelişmesine ve yeniden şekillenmesine de katkı sağlayacaktır. Ayrıca klasik delillere yönelik eleştiriler, onların gücünü zaman zaman zayıflatsa da, varlığını ortadan kaldırmamıştır. Aynı şekilde dinî tecrübe deliline yönelik eleştirilerin olması da, doğal karşılanmalı ve bu tür eleştiriler göz önünde bulundurulurken delil yeniden gözden geçirilebilmelidir. Dinî tecrübeye yönelik eleştiriler, ne kadar güçlü olursa olsun, gelecekte dinî tecrübe konusuna olan ilgiyi azaltmak yerine, konuyu daha da ilgilendirir bir alan kılacaktır.

Tanrı'nın irade, kuvvet, ilim gibi sıfatları yoluyla insanın tecrübesine konu olması, ya da insanların bu yolla O'nu tecrübe etmesi düşünüldüğünde, dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına bir delil oluşturabileceği söylenebilir. Elbette ki bu delil, mantıkçı pozitivist yaklaşımın beklediği olgusal bir delil niteliğinde olmayacaktır. Zaten sosyal bilimlerde kullanılan kesinlik ile pozitif bilimlerdeki kesinlik aynı türden bir kesinlik değildir. İki farklı alanın kendine ait yöntemleri ve amaçları bulunmaktadır. Dolayısıyla pozitif bilimlerde kullanılan delillerden istenilen şartların sosyal bilimlere dayatılması, gözün duyması veya kulağın görmesi gibi -en azından yöntemsel- bir hatadır.

insanın kendi zihninin bir ürünü ve gerçekliğin dışında bize verilen nesnenin bir yorumu olduğunu savunduğunu söyler. Bk. Cyril H. Valentine, *What Do We Mean By God?* (New York: Macmillian Company, 1929), 21.

⁵⁵ Stace, *Misticizm ve Felsefe*, 34.

⁵⁶ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 58-59.

Tanrı hakkındaki apriori bilgilerden hareketle, O'nun tecrübe edilmesi veya tecrübeye hazır bir varlık olarak algılanması mümkün görülmektedir. Tanrı'nın tecrübe edilmesi, zâtının değil fiillerinin/tecelliyâtının tecrübe edilmesi şeklinde ele alındığında, ancak makul olabilir. Çünkü Tanrı'nın zaman ve mekân dışı olması, zaman ve mekâna bağlı olan mistik/sûfinin O'nu zâtı ile tecrübe etmesini imkânsız kılar. Ayrıca Tanrı ile bir olma, benliği yok etme, birleşme gibi ifadelerin ontolojik olarak ele alınması yerine, epistemolojik, psikolojik ve ahlâkî olarak değerlendirilmesi daha az problemlili görülmektedir. Çünkü ontolojik birliği/birleşmeyi kabul etmek, başka bir ifadeyle, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırmak, kimin kimi tecrübe ettiği ve bu tecrübenin kimin varlığını delillendirdiğini açıklanamaz bir hale getirmek demektir. Ayrıca bu durum, özne-nesne ayrımını ortadan kaldırarak panteizme de kapı aralayabilir.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan birincisi, dinî tecrübenin, daha çok fiziksel boyutta tecrübe edilen duyu tecrübesini aşan bir tecrübe olduğu gerçeğidir. İkincisi ise dinî tecrübenin duyu tecrübesinin bir alternatifi olarak değerlendirilmemesi gerekliliğidir. Duyu tecrübesi ve dinî tecrübe arasında kurulmaya çalışılan analogi, çok güçlü bir analogi olmasa bile, göz ardı edilebilecek bir analogi de değildir. Çünkü duyu tecrübelerimizin doğruluğunu ispatlamak için başvurduğumuz temel kriter, yine duyu tecrübesidir. Dinî tecrübelerin de doğruluk kriteri olarak dinî geleneği sunmak, bu anlamda onu, kendi kendisini ispat eden bir delil niteliğine dönüştürmüş olsa bile değerini düşürmez. Nasıl ki, duyu tecrübesinin kriterini dışarıdan aramak safdillik olacaksa, dinî tecrübelerin de kriterini, pozitivistlerin dayattığı deney ve gözlem gibi, dışarıdan bir yöntemle belirlemek aynı oranda bir safdillik olacaktır. Dolayısıyla dinî tecrübe iddialarında, iç tutarlılığın hesaba katılarak ahlâkî, felsefî ve dinî doğrulama gibi temel doğruluk kriterlerini aramak daha makul olacaktır.

Saf bilinçle ilgili olarak ortaya konulan temel düşüncelerin Tanrı'nın tecrübe edilmesine imkân tanıdığını söylemek mümkün görülmektedir. Özellikle farklı din ve kültürlerde, birbirlerinden bağımsız, farklı zaman ve mekânlarda dile getirilmiş dinî veya mistik tecrübelerle dair ifadelerin ortak bir öz sunduğu, ilginç bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrensel nitelikte sayılabilecek bu özün varlığı, Tanrı'nın ispat edilmesine dair bir delil niteliği taşımaktadır.

Saf bilincin olamayacağını savunan bazı tartışmalar da göz önünde bulundurulduğunda, yorumdan bağımsız saf bir tecrübenin olmasının imkânının zorlaştığı söylenebilir. Ancak tecrübenin mutlak anlamda yoruma bağlanması da kabul edilebilir değildir. Bu nedenle tecrübe, tecrübeden önceki haliyle yorum almaya açık iken, asıl yorumlama işi tecrübeden sonra devreye girmektedir. Çünkü yaşanan tecrübeyi anlatmak için *dil*, dili kullanmak için *düşünce* ve düşünceyi oluşturabilmek için *varlık* ihtiyaç duyulmaktadır. Bir tecrübenin aktarılması veya dile getirilmesi de, ancak kavram, imge, sembol vb. unsurlar aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Bu unsurların ise yorumdan ve bağlamdan bağımsız olamayacağı da inkâr edilemez bir gerçektir.

Her ne kadar farklı akıl yürütmelerin dinî tecrübeye kullanılmadığı iddia edilse bile, böyle bir tecrübe sahibi mistik veya sûfî, yaşadıklarını, Tanrı'nın varlığına bir delil olarak saymaktadır. Ancak bunu diğer delillerin bir takım öncül ve sonuçlar yoluyla yaptıkları gibi yapmamaktadır. Sonuçta, dinî tecrübe Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak kullanılabilirliği gibi, bir Tanrı'nın varlığı da dinî tecrübeye kaynaklık edebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Almond, Ian. *Tasavvuf ve Yapısöküm: İbn Arabî ve Derrida*. Trc. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Almond, Philip C. "Mysticism and Its Contexts". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 211-219. New York: Oxford University Press, 1990.
- Alston, William P. "Tanrı'yı Algılamak". Trc. Ramazan Ertürk. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999): 299-308.
- Alston, William P. *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*. New York: Cornell University Press, 1991.
- Atay, Hüseyin. "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 35-66.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Bergson, Henri. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*. Trc. M. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Bernhardt, Stephen. "Are Pure Consciousness Events Unmediated?". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 220-236. New York: Oxford University Press, 1990.
- Cevzci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Cyril, Valentine H. *What Do We Mean By God?*. New York: Macmillian Company, 1929.
- Davis, Caroline Franks. *The Evidential Force of Religious Experience*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Donovan, Peter. *Interpreting Religious Experience*. London: Sheldon Press, 1979.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu". *Tasavvuf* 13 (2004): 99-118.
- Evans, C. Stephen. *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*. Leicester: Intervarsity Press, 1982.
- Ertürk, Ramazan. *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2004.
- Forman, Robert K. C. "Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 3-49. New York: Oxford University Press, New York 1990.
- Franklin, R. L. "Experience and Interpretation in Mysticism". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 288-304. New York: Oxford University Press, 1990.
- Gale, R. M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Gazzâlî. *İhyâ-û Ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, ts.
- Heck, Poul L. "Sûfîsm-What is It Exactly?". *Religion Compass* 1/1 (January 2007): 148-164.
- Hepburn, Ronald W. "Religious Experience Argument for the Existence of God". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 7: 161-168. New York-London: Macmillian Publishing, 1967.
- Hick, John. "Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç". Trc. Ferit Uslu. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002): 305-324.
- Hick, John. *Argument for the Existence of God*. New York: Herder & Herder, 1971.
- İkbâl, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. Trc. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books, 1985.
- Katz, Steven T. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven T. Katz. 22-74. New York: Oxford University Press, 1978.
- Kwan, Kai-man. "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy". *Philosophy Compass* 1/6 (2006): 640-661.
- Leuba, James H. *The Psychology of Religious Mysticism*. London-New York: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925.
- Miller, Jonathan Scott. "Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaluating Eugene d'Aquili and Andrew Newberg's Argument for Absolute Unitary Being". *Florida Philosophical Review* 9/1 (Summer 2009): 40-55.
- Munson, Thomas N. *Religious Consciousness and Experience*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1975.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Trans. J. W. Harwey. London: Oxford University Press, 1936.
- Perovich, Anthony N. "Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 237-253. New York: Oxford University Press, 1990.

- Peterson, Michael ve dğr. *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Trc. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Piaget, Jean. *Epistemoloji ve Psikoloji: Bir Bilgi Kuramına Doğru*. Trc. Seçkin Selvi. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1992.
- Prigge, Norman-Kessler, Gary E. "Is Mystical Experience Everywhere the Same". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 269-287. New York: Oxford University Press, 1990.
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. London: University of California Press, 1985.
- Reçber, Mehmet S. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Rothberg, Donald. "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 163-210. New York: Oxford University Press, 1990.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfân Terimler Sözlüğü*. Trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Stace, Walter T. "Mistiklerin Öğretileri". Trc. Cenan Kuvancı. *Bilimname* 10/1 (2006): 117-132.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. Trc. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Stace, Walter T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillian Publishing, 1961.
- Sülemî, Ebu Abdi'r Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn. *Kitabü'l Fütüvve*. Neşr-Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Richard, Swinburne. *Is There a God?*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*. Trc. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Şeriatî, Ali. *Dine Karşı Din*. Trc. Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Taylor, A. E. "The Vindication of Religion". *Essays Catholic and Critical*, ed. E. Gordon Slwyn. 29-82. New York: Macmillan Publishing, 1926.
- Tolstoy, Leo Nikolayeviç. *Din Nedir?*. Trc. Murat Çiftkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Trueblood, D. Elton. *The Trustworthiness of Religious Experience*. London: George Allen & Unwin, 1939.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Uyanık, Mevlüt. *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, Gazzâlî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Wainwright, William J. "Mysticism and Sense Perception". *Religious Studies* 9/3 (September 1973): 257-278.
- Woodhouse, Mark B. "On the Possibility of Pure Consciousness". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 254-268. New York: Oxford University Press, 1990.
- Yandell, Keith E. *The Epistemology of Religious Experience*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam ve dğr. 10 cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat Yayınları, 2007.
- Yunus Emre Divanı. Haz. Selim Yağmur. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- Yüce, Fatma. *Dinî ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (3): 1657-1668

A Study on Compilation of Religious Musical Works:

The Case of Anatolia And Balkans

Dinî Mûsikî Derleme Kültürü Üzerine: Anadolu ve Balkanlar Örneği

Ubeydullah Sezikli

Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Istanbul Univ, Fac of Theology, Department of Islamic History and Arts Istanbul, Turkey

ubeydullahsezikli@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7312-6737

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Araştırma Makalesi / Research Article

Received / Geliş Tarihi: 19 Semptember / Eylül 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 09 December / Aralık 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 Aralık/December 2018

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfalar:** 1657-1668

Cite as / Atıf: Sezikli, Ubeydullah. "A Study on Compilation of Religious Musical Works: The Case of Anatolia And Balkans [Dinî Mûsikî Derleme Kültürü Üzerine: Anadolu ve Balkanlar Örneği]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1657-1668. <https://doi.org/10.18505/cuid.461321>

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

A Study on Compilation of Religious Musical Works: The Case of Anatolia And Balkans

Abstract: Compilation of religious musical works is a survey that needs to be implemented promptly. In order to carry out such a survey, a connection is to be established between the last representatives of a great civilization and the modern members of the same society. To forge a link between these two groups of people is an incumbent upon the people of today. If we cannot derive the musical culture from the last representatives of this great civilization this musical and cultural heritage will be lost forever. In this respect source persons are of great importance in this process. They preserve the heritage in their memories. Other cultural assets such as; mosques, bridges and books can be restored decades later whereas the oral tradition and musical culture living in the memories of source persons gets lost in such a time. The lifetime of source persons comes out as a significant criteria in the urgency and importance of the issue. As a result, collection of oral tradition and musical culture has a higher ranking of importance among the other cultural assets beforementioned. In this study rules and methods of compiling religious musical works will be examined.

Keywords: Religious Music, Compilation, Hymn, Sufi Lodges, Balkans, Anatolia, Oral Tradition.

Dinî Mûsikî Derleme Kültürü Üzerine: Anadolu ve Balkanlar Örneği

Öz: Dini mûsikî ilmî çalışma sahasında yapılacak olan çalışmalar arasında en acil ve önemli olanı derleme çalışmalarıdır. Böyle çalışmaların icrası, büyük ve köklü medeniyetimizin son temsilcileri ile günümüz insanı ilgilileri arasında kurulacak bir bağ ile mümkün olabilir. Bu bağı kurmak günümüz insanının aslı vazifelerindedir. Eğer bizler bu muazzam medeniyetin mûsikî mirasını son temsilcilerinden derleyip kayıt altına almazsak bu kültür mirası yok olacaktır. Bu bağlamda mûsikî mirasımızı hâvi kaynak kişiler çok büyük önem arz etmektedirler. Bu kuşak kaybolduğu zaman artık zaten ilahilerden ve geçmişin mûsikî kültüründen söz edemeyiz. Camiler, köprüler gibi taşınamayan kültürel varlıklar ve kitaplar gibi yazılı kaynaklar on yıllar sonra da restore edilip ihya edilebilir fakat kaynak kişilerin hafızasında saklı sözlü gelenek ve mûsikî kültürü böyle bir zamanda kaybolmaya mahkumdur. Aslında bu olay zamana karşı nasıl bir yarış içerisinde olduğumuzu da göstermektedir. Bu noktada insan ömrü meselenin aciliyetini ve ehemmiyetini belirleyen en önemli kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak sözlü geleneğin ve mûsikî kültürünün derlenmesi zaman, tahrif edilme ve hatta yok olma tehlikesinden ötürü bahsedilen diğer kültürel varlıklardan ehem ve mühim sıralamasında daha önde gelmektedir. Kültürel varlıkların muhafazası hususunda sırayı bu şartlar belirler. Bu çalışma sözlü gelenek ve mûsikî kültürü, husûsen dinî mûsikî derleme çalışmalarının nasıl yapılacağını, derleme çalışmaları sırasında riayet edilecek kuralları ve uygulanacak metodları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Mûsikî, Derleme, İlahi, Tekke, Balkanlar, Anadolu, Sözlü Gelenek.

INTRODUCTION

Turkish culture has achieved a new perspective with the adoption of “Islam” and this perspective has shown its effects more particularly in the field of art. The existing knowledge and the experience before “Islam” has been reinterpreted within the boundaries of religion. The new understanding has been effective in the emergence of a civilization of love and tolerance

which we call as “wisdom”. The love and tolerance; main components of our civilization, have reached today with the language of art. Today, one can still come across the extensions of this civilization in the Balkans. For this reason, these extensions which are mainly; cultural assets, oral tradition and musical culture (religious music & folk music), needs to be studied, recorded and collected. Detailed information on collecting religious musical works from the Balkans will be given in latter pages.

In order to mention about the existence of a civilization in some place, the need for science, culture and art is relatedly more obvious than the people inhabited there, stuck among the stones, land and buildings. Also for the settlement of a civilization in such place there is need for people with spiritual ripeness who we call as “Mânâ Erenleri”¹. The presence of these people is the fact that revives the place and saves it from being just a heap of stones. These people, friends of God, are a life-giving spirit for the land they live on. They convert the society into a civilization by glorifying the values it already has. They gave life, blood and spirit to the land they live on and enlightened there as a candle continuously. They also contributed to science, art and culture but obviously the contribution has not been limited only with aforementioned.²

The culture of “wisdom” stands in the center of the life of Anatolian people. This culture has constituted the masterpieces of art, aesthetic and wisdom in its basin with the heritage of thousands of years in which the proverbs, mânîs, hymns and the folk songs are merged into each other. Therefore, Anatolia is the name of the land where the soil is watered with the wisdom of “İslam”.³

A nation can only preserve itself by adopting its cultural values and preventing them of being lost.⁴ The birth of a culture or civilization happens on its own motion in social environments if not intervened. However, the outputs of them should be recorded. Throughout the history mankind has always tried to collect the products of culture and civilization. The oral tradition has been collected, the written works has been collected but the music has always been neglected and been the least collected phenomenon. In this article we will seek answers to the questions: Why music has been neglected? What are the reasons beyond this? How the collection of musical works should be done? Why it needs to be done immediately?

To begin with, the first notion is the dominance of popular culture over tradition. The ruthless effect of popular culture on our traditional culture has created a fear in our minds that, traditional culture is going to be forgotten and lost. When looked in retrospect, especially the last century, it is almost impossible to come across with newly produced traditional musical works. In this respect, collection activities of oral tradition and musical culture transferred through decades are of great importance.

Poetry, a sub-branch of oral tradition, has always been together with music before and after the Islam. Anonymous poem, minstrel and lodge poem have always been with melodies.

¹ People with divine wisdom and profundity.

² Eren Köksal, *Amasya'da Dinî Mûsikî Geleneği* (Master's Thesis, Istanbul University, 2015), 7.

³ Ender Doğan Sivas *Türküleri'nde İrfani Boyut* (Master's Thesis, Istanbul University, 2015), 3.

⁴ Coşkun Polat, *Başlangıcından Günümüze Ülkemizde Derleme Çalışmaları* (Master's Thesis, Hacettepe University, 1999), 2.

Musical instruments have differentiated in time but the poetry has never been aparted from melodies.⁵ In collecting oral tradition, it should be noted that the “word” or “poem” can be told in a poetic measure and recorded or memorized easily but for the music it is not the same.

Once to record the music was very difficult. Firstly, there were not enough technological equipments and opportunities as we have today. Secondly the perspective then was not suitable for such a study. The education system called “Meşk” that is simply: to learn traditional music with personal and one to one guidance of a master, has continued to operate until the beginning of our century. At the beginning of the century the World with growing wars and evolving technology has been the biggest enemy of the tradition in fact.

Many of the religious musical works, left to rot in the dusty pages of history, do not live at the moment. We come across many immovable cultural assets in the Ottoman Empire as it was a state founded as a civilization of waqfs. Ottomans builded elements of this civilizations everywhere under its governance such as places of worship, public baths, libraries, madrasahs and sufi lodges. However, these architectural elements were loaded with culture and civilization. For sure these buildings bear importance for us. They are symbols of Ottoman lands standing over different geographical areas today. But one issue we need to consider is the collection of the oral culture of a civilization, accumulated for centuries in these structures. One of the biggest mistakes we do is the belief that we urgently need to restore still standing buildings. This is a false perception. What really urgent is the collection of transferrable oral culture. Recording this culture is a race against time literally. What we experienced repeatedly in the periods of our collecting projects, was to see that the source persons we derive this oral tradition passed away till our next visit there. Merely, people competent in art and culture can understand the importance of this issue. As a country you can only have a say in the future if you own and protect your past oral tradition because the works collected are the heritage of the centuries. It will bring us nothing to spend this heritage as a spendthrift, instead we need to earn this heritage and bring it to light.

Religious music actually developed parallel to the Qur’an. It has continuously renewed and developed itself within the circle Islam allowed. To adopt and collect religious musical works, will bring us a lot academically and enrich our repertoire. This will be understood more smoothly with the statistics to be given latter.

1. COMPILATION EFFORTS OF MUSIC IN ANATOLIA

In the recent past, the collection activities started with a questionnaire about folk melodies and information about Folk Music made by “Darüelhân”, the first official music school of Ottoman Empire, in 1922. This is the first formal attempt of folk music studies in Turkey.⁶ There has been no remarkable improvement on behalf of our music until the congress of music held in 1934

⁵ Umay Günay, *Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi* (Ankara: Atatürk High Council of Culture, Language and History, 1986), 13.

⁶ Halil Bedi Yönetken, “Folklor Dersleri (III)”. *Orkestra* 95 (1971): 34-35

Music policy, shaped with the idea of improvement of musical life, led to the establishment of State Conservatory at Ankara University which can be regarded as the first important step. This was decided at the first Music Congress convened with Atatürk's order in 1934.⁷

After the establishment of a State Conservatory at Ankara University in 1936, a "Folklore Archives Office" was established within the conservatory. The organizational goals and tasks of this Office were: to plan field researches all around the country, compile musical Works and take records of them, to create a database, to classify obtained data, prepare academic publications, collect information (documents - instruments and related material about music tradition) and protect them.⁸

Today we urgently need an institution of "Religion and Music" to function as "Folklore Archives Office" and to perform the same tasks. This institute should also be the center for all compilation activities.

Talking of the music compilation activities in Anatolia, Turkish Folk Music comes to mind first. Bela Bartok, a composer, pianist and a specialist in compiling folk music, is sent to Turkey by Hungarian Government to compile folk music. Bartok visited fourteen places for compilation activities. He sought for information about Turkish Folk Music from the printed publications and other sources available in Budapest before coming to Turkey and had knowledgeable of the field. He started to learn Turkish. During his visits through Anatolia Ahmed Adnan Saygun joined Bartok in compilation activities. To find source persons and convince them to sing to the phonographs was a huge problem needs to be solved. They thought that "sound recording device" was a "tool of satan". Considering the social and traditional structure of Anatolia, it was an important obstacle to overcome then. However they managed to compile many folk songs from thirty people in fourteen different places and recorded them by phonographs.⁹

Although compilation activities started with Bela Bartok, it is Muzaffer Sarısözen who compiled the folk songs in a broader sense. He has made the biggest movement of the last century on behalf of Turkish Music by compiling ten thousand musical works.

However Sarısözen and his team could not collect much religious musical works apart from some Bektashi hymns we cannot say that the political situation between 1938-1955 has no effect on this because at that time nothing related with "wisdom" such as "hymns" or "religious musical works" was recorded. Moreover such musical works registered in the repertoire were not even allowed to be performed.

In this respect, people doing compilation activities with such ideology cannot be expected to compile works of religious music. Today this ideology has come to an end and the value of religious music is appreciated more.

⁷ Süleyman Şenel, *İstanbul Çevresi Alan Araştırmaları* (Ankara: Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism, 1988), 55.

⁸ Şenel "İstanbul Çevresi Alan Araştırmaları", 55.

⁹ Mûsikî Dergisi, "Bela Bartok (1881-1945): "Türkiye'deki Derleme Gezilerim 1936", 08 January 2018, www.musikidergisi.net/?p=2019.

2. EFFORTS AND ACADEMIC STUDIES ABOUT RELIGIOUS MUSIC COMPILATION

As a result of the situation stated above we can say that Safer Dal, the Jerrahi Sheikh, is the first person to do compilation activities in religious music field. Safer Dal, born in 1926, became a dervish of Jerrahi Sheikh Fahreddin Efendi, after his military service in 1950. He has collected hymns from the Sheikhs coming from Balkans to visit the lodge and from some other sheikhs he visited who knew a lot of hymns. In this way he recorded many hymns. In order to compile more hymns sometimes he gave little presents to source persons. For example a case in point with his own words from my interview with Hakan Alvan: “*This sheikh loves Turkish delight with rose flavor. Let’s take some to him so that he sings us some hymns*”. Safer Dal has made many contributions to religious music by compiling many hymns, but unfortunately there is no inventory of the hymns he compiled in the Jerrahi Lodge archives.

An important regional study on the subject is of Urfa region. The study called “Şanlı-urfa’da Dinî Mûsikî” written by Hüseyin Akpınar. From this study we see that regions with strong folk music culture has strong religious musical culture as well. Another compilation study all around Anatolia is done by Fatih Koca in 2017 named “İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavat Gele-neği”. He compiled many different examples of “salâ”¹⁰, an important form of religious music, performed in many cities of Anatolia and published as a book. Some researchers published articles on compiled religious music forms and works of different regions. “Tamjid” is another of these forms. Ferdi Koç published an article about the tamjid performed in Sakarya named “Türk Din Mûsikîsi’nde Temcidler ve Sakarya İli Taraklı İlçesinde Okunan Temcid Örnekleri”. Eren Köksal has compiled the tamjid and tamjid hymns performed in Ziyaret Town of Amasya in his study named “Amasyalı Fahrî Müezzin Hacı Yunus Atak Beyefendi’den Derlenen Amasya İlahîleri ve Temcid Kültürü (Ziyaret Kasabası Örneği)”. Ahmet Hakkı Turabi has many studies about the religious musical culture of Amasya and compiled many hymns from the region some of which are published in the article named “Keçeci Hoca’nın Hayatı ve İlahileri” and the music album “İlahi Anadolu – Amasya İlahileri”. Mehmet Nuri Uygun has compiled hymns from Kütahya and published books and music albums named “Kütahya İlahileri” and “Halvetî (Şa’bânî) İlahîleri (Eskişehir, Uşak, Kütahya)” from Eskişehir and Uşak.

In 2009, we compiled a few hymns in Çorum and made a music album consisting of our compilations as a cultural service with the support of the municipality but it was actually just a spark. Later on we have compiled a magnificent tradition and our studies has turned into book “Religious Music Tradition in Çorum” and three serialized music albums “İlahi Anadolu Çorum İlahileri 1 (2010), İlahi Anadolu Çorum İlahileri 2 (2011) (The musical writing of one of the hymns in this album “Allah Adın Uludur” is given in appendix 1), İlahi Anadolu Çorum İlahileri 3 (2013)” where we have performed the hymns other forms of religious music we compiled from the region.

At the same time the master theses prepared in our consultation makes a sum: “Religious Music Tradition in Amasya”; a study on religious musical life and regional practises of religious music forms of the city; “The Research of Sufism Understanding of Khalwati Sheikh Mehmet

¹⁰ Texts that wish the Prophet Mohammad (peace and blessings be upon him) mercy and salutation from God, eulogize him and wish his intercession. Performed as improvisation or compositions.

Dumlu Kutahyevî as Part of Guide and Music Relevance”; a study on religious music tradition of Kùtahya are some of the completed studies.

3. RELIGIOUS MUSIC (MOSQUES AND SUFI LODGES) AND FOLK MUSIC COMPILATION PROJECT IN BALKAN REGION: MACEDONIA – BOSNIA HERZEGOVINA

All the reasons mentioned above about the urgency and the importance of compilation of religious musical works led us to take responsibility on the issue. Up to this project we have made many studies in Anatolia and had a lot of experiences about the compilation of religious musical works and still there is a huge sum of musical heritage waiting to be compiled. On the other hand and gladsomely there was a huge sum waiting to be compiled in Balkan region too. As a region stayed under the influence of the Ottoman civilization for a long time Balkans had the same musical cultural heritage inherent even today despite the Ottoman administration’s absence. Therefore we decided to carry out a project of compilation regarding this region. We have conducted a Project in cooperation with the Scientific Research Project Department of Istanbul University and T.R.T. Our research team has made visits two times to the Balkan region and we mostly visited the sufi lodges that are still alive and preserve the cultural and musical heritage of Ottoman civilization. Our primary concern in this Project was to record the musical culture and understand the cultural ties between Turkey and Balkan region today. We have come up with very interesting results at the end of our project. We have seen that the sufi lodge culture is still alive as in the past and they preserve what they inherited from their elders. Sufi traditions, hymns performed in *dhikr* ceremonies and other musical forms of religious music can be listed as preserved traditional cultural assets.

As the musical outcome of the Project we have compiled over a thousand hymns from the sufi lodges in Macedonia (Struga-Skopje-Tetovo-Strumica-Gostivar) and Bosnia Herzegovina (Sarajevo-Kaçuni). Some of these hymns were published as music album named as “İlahi Nga Balkani – Hymns of Balkan Region” (In two compact disks including twenty nine hymns compiled from the region in Turkish and other languages spoken in the region.) (The musical writing of two of the hymns in this album “O İnalti Perendi” and “Ölümnden Kaçarsın” are given in appendix 2-3)

In another phase of the Project we have shooted a documentary film about the sufi culture and religious music culture of the Balkan region named “Sounds of the Balkans” broadcasted in TRT Music Channel in thirteen episodes. We have documented the sufi lodges we visited and made interviews with responsables and dervishes of these lodges. We have recorded the source persons performing the hymns and sufi culture existing in the sufi lodges.

Aforementioned project deliverables have proved us that our concern at the beginning was accurate and necessary. During the project we have experienced many difficulties. In some phases of the compilation process and we needed to find sudden solutions to these problems. In order to inform researchers doing compiling activities we wanted to give an outline plan of the compiling process to overcome possible emerging problems.

There are some points needed to be paid much attention in such a long and tiring academic study or field research. These can be listed as below:

1. Source persons should be determined in advance.
2. Determined source persons must be knowledgeable in the field.
3. Researchers compiling the musical works and putting them into notation must be specialists of the subjects.
4. The lyrics of the compiled musical works must be found in diwans (traditional book for poems) or other poetry books and matched with the original text because they are deformed since transferred orally from person to person. It is a common problem to encounter.
5. Some source persons have lyrics notebook. Photographs of them must be taken. Your source person could not remember some of the hymns or musical piece but some other person can remember it.
6. Women are important source persons. They gather in religious nights and for other social events more often than men. They perform the hymns and other musical pieces in these gatherings within themselves repeatedly. They preserve many hymns, etc.
7. Determine the authenticity of the compiled religious musical work of the region.
8. One should not regard language as an obstacle while compiling religious musical works since the geographical areas Ottoman Empire governed were multi-lingual areas. The music should be the main element compiled. Works in every language should recorded and put into notation.
9. Musical and mystical history of the areas must be researched in advance.
10. Audio and video recording must be done in compilation activities.

After many years of work in the field searching and trying to compile and record religious musical works, we have come up with some outputs. Here are some features of the religious musical works compiled from Anatolia and Balkans as below;

1. Compiled religious musical works (hymns, other musical forms) are closer to folk music.
2. These musical works are hymns sang for centuries within the influence area of Ottoman civilization.
3. These works are generally preserved in sufi lodges in Balkans and in Anatolia they are preserved by women and religious officers.
4. Differences in tune when analyzed according to maqam and other musical criteria, show us the local musical characteristics of the region musical piece compiled & recorded from.
5. These works should be classified according to the region compiled from in order to constitute an inventory. They should be named as the city or town performed and recorded. As an example: Hymns of Bosnia, Hymns of Çorum, Hymns Of Tetovo.
6. These works generally have simple rhythm scales (Nim Sofyan, Semâî, Sofyan) however they show us the characteristics of local musical culture. As an example: In Balkan region syncopated rhythm scales (Aksak) are more common in use.

7. Lyrics are sometimes translated from Turkish to other languages.

The regions we went to do compilation activities have important figures of dhikr as important as hymns. Additionally the prayers reached up today is another important issue. We are actually forming the inventory of a civilization. Compilation of religious music is truly one of the most important things to be done on behalf of the religion and music. We understand this from the reaction of people in Balkans during our compilation project there. They asked us: “*Have you really come all this way here just to collect these hymns?*” with eyes full of tears. This reaction proves that what we do is quiet a right job but a very late one.

Compilation is a race against time and must urgently be done. A simple example is enough to explain the urgency of the situation. When we went to a Khalwati sufi lodge to collect hymns in Tiran Albania, they told us that an old person died four months ago who knew three hundred hymns. We asked if they had any records of these hymns but they had no records. However they told us that the son of this person lives in Italy and he might have the records of these hymns. They called his son but unfortunately we learned that there were only a few hymns recorded at a cassette. As understood from this example three months of delay has costed us three hundred hymns.

CONCLUSION

The religious musical tradition which have lived continuously in mosques and sufi lodges, have reached today from generation to generation by the means of oral culture. Naturally this transferring process has changed the formation of the musical works, lyrics of the hymns and the other oral cultural assets up to a point and caused losses in the oral cultural mind. The deformation in the musical works compiled confronts in two ways. One is the melodic destruction or loss depending on the geography you study on. The other is the distortion of the lyrics stemming from the difference of language spoken in the area and the difference of mother tongue between the close generations. Compilation of these cultural assets enable to treat the deformed cultural disorders. This is exactly the same as the restoration of historical structures. What we have made is the restoration of the musical and oral culture and renovation of cultural codes. This is the most fundamental step to be taken in closing the gap between the generations.

As explained above; collection of religious musical works is a survey that needs to be implemented urgently in many parts of Anatolia and the geography that İslamic Civilization has flourished and lived all around the world. In this study we tried to analyse the collection & compilation process of musical & oral culture. We tried to explain the important points to be considered in this process. Depending upon our experiences, we have tried to give the striking examples we have experienced in our compilation activities. The common features of our compilations from Anatolia and Balkan region are listed as well. Finally we wanted to give few examples of our compilations from Anatolia and Balkan region and raise awareness on the significance of the issue. This study will be a guideline for the musicologists, musicians, compilers and the researchers from other related sub-branches of social sciences.

Appendix 1

HİCAZ İLÂHİ
Allah Adın Uludur

Usûl: Sofyan

Gîfte: Yunus Emre
Kaynak Kipi: Hâfız Recep Camcı
Yüre: Çorum
Derleyen: Ubeydullah Sezikli

Aranağme...

Al lah a dın u lu dur Al lah a dın u lu dur

Em rin tu tan ku lu dur em rin tu tan ku lu dur

Müs lü man lar yo lu dur Müs lü man lar yo lu dur

Di ye lim Al lah Al lah Al lah di ye lim Al lah

Allah adın uludur,
Emrin tutan kuludur
Müslümanlar yoludur
Diyelim Allah Allah,
Allah diyelim Allah

Allah demek âr olmaz
Mü'min kalbi dar olmaz
Allah gibi yâr olmaz
Diyelim Allah Allah,
Allah diyelim Allah

Allah adı dillerde
Sevgisi gönüllerde
Şol karanlık yerlerde
Diyelim Allah Allah,
Allah diyelim Allah

Ey Muhammed ümmeti
Terk cyleme sünneti
Umarız şefaati
Diyelim Allah Allah,
Allah diyelim Allah

Yunus Emrem ölmeden
Ölüp kabre girmeden
Münkir Nekir gelmeden
Diyelim Allah Allah,
Allah diyelim Allah

Appendix 2

HİCAZ İLAHİ
O inaltı perendi

Bölge: Makedonya
Derleyen: Ubeydullah Sezikli
Abas Jahja

Usul: Düyek



O i madhi perendi
Na fal jeten lumturine
Ne çdo vend te shohim ty
La ilahe il-lallah

Kur ec ne jete o njeri
Ne ersire mos mbetesh ti
Ban dua kno ilahi
La ilahe il-Jallah

Fale te qofshim perendi
E krijove gjithesine
Yjet token dhe njerzın
La ilahe il-lallah

Appendix 3

KARCIĞAR İLAHI
Ölümden Kaçarsın

Usul: Devrihindi

Yöre: Makedonya
Derleyen: Ubeydullah Sezikli
Abas Jahja



Ö lüm den ka çar sın tu tar lar se ni
Bir ka ran lık yer de ko yar lar se ni



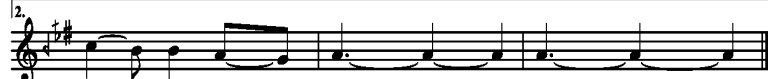
Ha ra mi ler gi bi
Ö lüm sa na ça re



so yar lar se ni Ha ra mi ler
ça re bu lun maz Ö lüm ni çin



gi bi so yar lar se ni
sa na ça re bu lun maz



so yar lar se ni ya Hu
ça re bu lun maz ya Hu

REFERENCES

- Doğan, Ender. *Sivas Türküleri'nde İrfani Boyut*. Master's Thesis, Istanbul University, 2015
- Günay, Umay. *Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Atatürk High Council of Culture, Language and History, 1986.
- Köksal, Eren. *Amasya'da Dinî Müsiki Geleneği*. Master's Thesis, Istanbul University, 2015.
- Polat, Coşkun. *Başlangıcından Günümüze Ülkemizde Derleme Çalışmaları*. Master's Thesis, Hacettepe University, 1999.
- Şenel, Süleyman. *İstanbul Çevresi Alan Araştırmaları*. Ankara: Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism, 1988.
- Yönetken, Halil Bedi. "Folklor Dersleri (III)". *Orkestra* 95 (February 1971): 25-46. Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (3): 1669-1686

An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsîqî *

Şâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Tıraşcı

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniveristesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi
Assoc. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Univ, Fac. of Theology, D. of Turkish Religion Music
Sivas, Turkey

mtirasci@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-7047-8136

Makale Bilgisi / Article Information

Article Types / Makale Türü : Translated Article / Çeviri

* This article has been published previously in Turkish: Tıraşcı, Mehmet . “Şâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (June 2018): 141-162. <http://dx.doi.org/10.18505/cuid.379332>

Received / Geliş Tarihi: 19 September / Eylül 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 09 December / Aralık 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2018

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1669-1686.

Cite as / Atıf: Tıraşcı, Mehmet. “An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsîqî ”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1669-1686. <https://doi.org/10.18505/cuid.497565>

An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsîqî

Abstract: Şâlih Nâbî (d. 1914) is a person who lived in the last periods of the Ottomans and is a medical graduate and interested in Turkish music. In 1910, he received a work called *al-Falsafa al-Mûsîqî* (Philosophy of Musica). In this study, the effects of music on the human soul, music history, and musical understanding in the Ottoman period were found. Throughout history, many musical compositions have been received and reflected some philosophical thoughts. But an independent study of philosophy and music is not found before the 20th century. For this reason, Şâlih Nâbî's *al-Falsafa al-Mûsîqî* work is remarkable in terms of its title. There are brief explanations about various issues in the work but the most important issue that attracts our opinion is the musical perception of the period. Because Şâlih Nâbî, as a witness at that time, thinks that music has been neglected for a long time in the Ottoman Empire. This is the reason why he has already taken him to a work. In this article, it has been tried to be given to today's musical literalism.

Keywords: Turkish music, History of music, Music in Ottoman Empire, Şâlih Nâbî, al-Falsafa al-Mûsîqî .

Sâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Sâlih Nâbî (ö. 1332/ 1914), Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan tıbbiye mezunu bir Türk mûsikîsi meraklısıdır. 1910 yılında *Felsefe-i Mûsikî* isimli bir eser kaleme almış, bu çalışmasında mûsikînin insan ruhu üzerindeki etkisi, mûsikî tarihi ve kendi döneminde Osmanlı'da mûsikî anlayışı gibi konularda incelemelerde bulunmuştur. Ayda bir yayınlanması düşünülen bu çalışması, ilk neşrinden sonra birtakım sebepler yüzünden devam edememiştir. Bu makalede Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli eserini tanıtılacak olup, yazarın mûsikî hakkındaki bilgileri değerlendirilecektir. Tarih boyunca kaleme alınan mûsikî eserlerinde pek çok felsefî düşüncenin mûsikî anlayışına yansdığı görülmekle birlikte müstakil olarak felsefe-mûsikî ilişkisini konu edinen bir çalışmaya XX. Yüzyıl öncesinde rastlanmaz. Bu sebeple Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli çalışması, başlığı açısından dikkat çekicidir. Eserde pek çok mesele hakkında kısa açıklamalar yer almakla birlikte, kanaatimizce ilgi uyandıran en önemli konu, dönemin mûsikî algısıdır. Çünkü Sâlih Nâbî, o dönemin şahidi olarak Osmanlı'da mûsikînin uzunca bir süredir ihmal edildiğini düşünmektedir. Zaten onu, bir eser kaleme almaya iten sebep de budur. İşte bu makalede, daha önce hakkında bir çalışma yapılmayan Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli eseri tanıtılmış ve incelemeye tabi tutularak yazarın mûsikî anlayışı kendinden önceki literatürle karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Mûsikîsi, Mûsikî Tarihi, Osmanlı'da Mûsikî, Sâlih Nâbî, Felsefe-i Mûsikî.

INTRODUCTION

The first person who referred to the philosophy and music relationship in Islamic history was Al-Kindî (d. 252/866). He divided the doctrine of lore into two as human science and theology, and then explained the sciences of dialectic, philosophy, geometry, math, astronomy and music

as separate branches of human science.¹ Essentially this understanding is the product of a thought that has continued since the Old Greeks. A connection was worked up between this way of thinking that also corresponds to Islamic world and many scientific disciplines, and some works which we may entitle as interdisciplinary were written. After positivism, the division of science into individual areas and specialization understanding came to the fore, but the increase in the interest in interdisciplinary studies at the present time has made this kind of thoughts come to the agenda again.

Philosophy means thinking freely without a subject limitation. Such a way of thinking is not random or meaningless, but rather means filtering information that passes through the logic filter through linear propositions within. Therefore, within a philosophical thought, a number of schools have been formed in almost all scientific fields throughout history, and scientists have shaped their thoughts around some of the ideas that they consider fundamental. For this reason, when we speak of a historical personality, we use expressions such as Pythagorean, Platonist or Aristotelian.

This form of thought is also seen in the history of music. This process, which we can start with Al-Kindī based upon the written works that we now have, was followed by Al-Fārābī (d. 339/950), the Brethren of Purity (C IV/X), Ibn Sīnā (d. 428/1037), Avempace (d. 533/1139), Nasir al-Din al-Tūsī (d. 672/1274), Qutb al-Din al-Shirāzī (d. 730/1311) and by many more Islamic philosophers. As described by Üçok, the ones who wrote about music between the 10th and 16th centuries were mostly Islamic philosophers.² Other authors who wrote about music also included such ideas in their works even if they did not deal with philosophy.

In spite of all these, we do not encounter any work that classifies these historical thoughts and examines the relationship between philosophy and music, earlier than the 20th century. In this sense, the subject of this article called *Philosophy of Musica* by Şālih Nābī is also important by its name.

The target population of this study is limited to Şālih Nābī's life, introduction of his work titled *Philosophy of Musica* and the evaluation of the information in his work. In this article, information about the life of the author was compiled his works were examined and classified according to their topics, with an aim to present his world of thought about music. With the information obtained, not only the music studies before the author but also some information of that period were compared; therefore, accuracy of the data presented by the author was discussed and the Ottoman music concept of the period was examined within the framework of the ideas of Şālih Nābī. Therefore, in this article, methods concerning social sciences such as historical method, text analysis, comparison and descriptive sampling are used.

¹ Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindi'nin Musiki Risaleleri* (Master Thesis, Marmara University, 1996), 64.

² Bahriye Üçok, "İslam'da Musiki Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966): 85.

1. LIFE AND WORKS OF ŞÂLİH NÂBÎ

In his work *Mental Illnesses and Bel-Air Hospital in the Twentieth Century* that he published in 1911, he briefly wrote about his own life under the topic of "History of My Life and Thanks". According to his expression he was born in Istanbul Yedikule in April 23th 1302 (May 5th 1886). His father artillery captain Hüseyin Efendi was a member of Zigardelâkizâde family from the subprovince of Creta named Chania. After his primary education in Yedikule Imrahor İlyas Celebi Mekteb-i İbtidâiyesi, Şâlih Nâbi graduated from Rum, French and German middle schools in seven years and in February 28th 1316 (March 13th 1901), he started to military medicine located in Cengelkoy. He graduated in 1911, after studying for five years in high school³ and another five years for licence.⁴ Prior to graduation, he worked as an assistant at the Bel-Air Hospital (mental hospital) in Switzerland for a while.⁵

Even though he applied for the Bel-Air Hospital in Geneva in order to complete his masters degree on psychiatry with mental illness lecturer Dr. Rashit Tahsin Bey's reference after his graduation, he could not achieve this goal, afterwards he worked as internal medicine doctor for a while in Gulhane Hospital. Right after having taken part in the Balkan Wars in 1912 and 1913, he worked as a doctor in Adrianople and then he was transferred to Ankara. However, he succumbed to the typhus disease and died in 1914 at the age of 28.⁶

In a photograph taken at his graveside and belongs to the Şeref Etker's collection, there is a mawlawi fez carved on his gravestone. The writing on this tombstone is as follows: "Doctor Captain Seyyid Şâlih Nâbi, Date of Birth April 2th 1302, Date of Death The fifth lunar month 1332."⁷

Although the grave of Şâlih Nâbi, who died at a young age, is in Ankara, it is not known exactly where his grave is located in the city. Having lived in somewhere around Istanbul Yenikapı Mawlawi Dervish Lodges and that a mawlawi fez was found on his tombstone indicates that Şâlih Nâbi established intimacy with mawlawiyah. The fact that Osman Sevki Uludag used the expression "dede" (a title in mawlawiyah) after his name when he was talking about Şâlih Nâbi in an article also confirms this idea.⁸

Due to the lack of detailed information about his life, author's tutors and his depth of music cannot be revealed clearly. But these expressions in Uludag's article are remarkable regarding this subject:

"During those days, in Tıbbiye-i Şâhâne (Istanbul Faculty of Medicine) in the leadership of Şâlih from Defterdar, a group formed of Şâlih from Yedikule (died of typhus disease in Ankara after the Balkan Wars), Idris from Davutağa (after the World War he played kemenche in

³ Şâlih Nâbi, *Yirminci Asırda Melce-i Mecanin ve Bel-Air Bimarhanesi* (Istanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye, 1327), 6.

⁴ Rıza Tahsin, *Mir'at-ı Mekteb-i Tıbbiye* (Istanbul: Necm-i İstikbal, 1330), 2: 247.

⁵ Şâlih Nâbi, *Yirminci Asırda Melce-i Mecanin*, 6.

⁶ Şeref Etker, "Dr. Zigardelakizade Şâlih Nâbi: Psikiyatri ve Müzik", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/ 2 (2009): 137-138.

⁷ Etker, "Dr. Zigardelakizade Şâlih Nâbi: Psikiyatri ve Müzik", 138

⁸ Osman Şevki Uludağ, "Eski Askeri Tıbbiye'de Musiki An'anesi", *Poliklinik* 8/95 (1941): 376.

Dâruttâlim-i Mûsikî), Necatî from Besiktaş and Cemal were playing music together. However, they did not give weekly concerts in accordance with the old traditions of the school. As a matter of fact, once in a blue moon, when the students were mostly permitted after their special examinations, they held some concerts in the schoolyard. ... At some nights, Şâlih from Yedikule who always surprised me with his vibrant and sonorous voice that comes out of his narrow and small chest, performed call to prayer. All of the students ran to give an ear to it immediately.”⁹

In this article of his, Uludağ also expresses that he learned the song sets of mahur maqam and Isfahan maqam from Şâlih Nâbî but he taught Ferahnak maqam song sets to Şâlih Nâbî. In this respect, it can be stated that Salih Nâbî had a special interest in Turkish music. Before finishing the section about his life, we must indicate that it is wrong to make mention of him with the last name Kastarlak as it has been in some sources.¹⁰ Şâlih Nâbî died long before the Turkish surname law.

Şâlih Nâbî has two works. The first one of these, which is also the subject of this article is *Philosophy of Musica* while the other work is Mental Illnesses and Bel-Air Hospital in the Twentieth Century (Geneva). Detailed information about *Philosophy of Musica* will be given below. His work titled as Mental Illnesses and Bel-Air Hospital in the Twentieth Century (Geneva) is Şâlih Nâbî's dissertation which he prepared in the tenth semester of medical school while he was studying. This study, which was prepared regarding the relationship between music and psychiatry, was published in Istanbul in 1911. A copy of this work, which was signed by Şâlih Nâbî, is in the State Library of Bayezid. Another copy is among the academic dissertations in the Swiss National Library.¹¹ This work, which consists of 103 pages, elaborates on the situation and the functioning of the Bel-Air Hospital located in Geneva in those days after giving historical information about madhouses and treatment of mental illnesses. Then, the treatment procedures and some suggestions about how to build a hospital in the 20th century are presented.¹²

2. ON PHILOSOPHY OF MUSICA

Şâlih Nâbî's work *Philosophy of Musica* is a printed work which was published in 1910. This work, which was written in Turkish with the alphabet that was used in Ottoman era, consisted of 32 pages and the following expressions are read on its binding: "*Philosophy of Musica, Writer: Cretan Zıgarelâkizâde Şâlih Nâbî, Contents:*

Entry, General Music and Soul Issues, the Relation of Music with Sociology and History, Istanbul, Hurriyet Printing Hose, 1910."¹³

Şâlih Nâbî makes the following statements for this piece, which he intends to publish once a month: "My magazine will be released once in every thirty days for now. However, in the

⁹ Uludağ, "Eski Askeri Tıbbiye'de Musiki An'anesi", 376-377.

¹⁰ Gülten Dinç, *Mekteb-i Tıbbiye Matbaası'nda Basılan Arap Harfli Türkçe Yayın Faaliyetleri Üzerinde Bir Değerlendirme (1844-1928)* (Doctorate Thesis, Istanbul University 2003), 175.

¹¹ Etker, "Dr. Zıgarelâkizade Şâlih Nâbî: Psikiyatri ve Müzik", 135.

¹² Bk. Şâlih Nâbî, *Yirminci Asırda Melce-i Mecanin ve Bel-Air Bimarhanesi*.

¹³ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî* (Istanbul: Hürriyet, 1910), cover page.

event that there is more demand, despite all my engagements I promise that I will spread on effort to publish a work once in fifteen days."¹⁴ However, despite these statements, we think that Şâlih Nâbî could not have a second issue other than this fascicle. It is also remarkable that he never referred to *Philosophy of Musica* in his life story which he relates under the title of "*History of My Life and Thanks*", which is included in his work *Mental Illnesses and Bel-Air Hospital in the Twentieth Century*. In our opinion, Şâlih Nâbî was not able to continue with his work because he was in his senior year of medical school, in those days he went to Switzerland in order to do research. Then, he fought in the Balkan Wars after his graduation and later on he died at a young age.

Philosophy of Musica can be found in some antic bookshops since it is a published work. In fact, we found this work through the instrument of a bibliopole in Istanbul as well. Yet for the convenience of researchers, it is important to note that there is a copy in Hakkı Tark Us Library at number 2196.

Philosophy of Musica consists of three parts, one of which is the introduction. In the introduction section called Medhal, the purpose of writing the work is explained by mentioning the culture and the music environment in which the Ottoman Empire was in those days. The title of second chapter is General Music and Soul Issues. In this section, the following topics are examined: Music's effect on the soul, the importance and services of the Ancient Greeks to music, some notes respecting music in history. The title of the last chapter is The Relation of Music with Sociology and History. Among the topics covered in this section are the place of music in the social life, the origin of the word music, the invention of some musical instruments (lyre in particular) that were used by the ancient Greeks, the services of ancient Greeks to music, the development of music in the Arab world and the pioneers of this subject, the effect of the invention and propagation of note, the relation between music and literature.

So, what is the reason behind writing Philosophy of Musica for Şâlih Nâbî? Author complains about the lack of musical studies of his period and emphasizes that the reason for this is the fault of the followers of Turkish music. Turkish music is also very rich in scientific terms, but except for a few people there is no one who aspires to the science of music (the study of theoretical music). In this sense, Şâlih Nâbî expresses that even small works will fill a big gap. Thus the enthusiasm for Turkish music will increase.¹⁵

Şâlih Nâbî makes a self-criticism on behalf of his own nation by indicating that the musicians of his period were merely engaged with playing music. In fact they found those who were engaged with theoretical music funny. In fact, this correct diagnosis was also expressed by Kantemiroglu two centuries earlier¹⁶ but still, scientific studies about music could not reach the desired level. As a matter of fact, in the face of the necessities of the period, even if Dada Mehmed Atallah, Dada Mehmed Celaleddin and Dada Hussein Fahreddin, who was the sheikh of Bahariye Mawlawi Lodge, came to grips with theoretical music studies, the one who managed to put those

¹⁴ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî*, 11.

¹⁵ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî*, 8.

¹⁶ Eugenia Popescu-Judet, *Prens Dimitrie Cantemir*, translated by S. Alimdar (Istanbul: Pan, 2000), 37.

in writing was Rauf Yekta Bey, the disciple of these three.¹⁷ Şālih Nābī finds the studies aimed to contribute to the development of Turkish music in scientific aspects important and emphasized it stating that music is not only composed of playing instruments or singing. These thoughts led to the writing of *Philosophy of Musica* and he decided to work on the philosophy of music, which was an area that had not been studied nor dwelled on before in the Ottoman geography.¹⁸

3. THE REVIEW OF PHILOSOPHY OF MUSICA

In this section, the work titled *Philosophy of Musica* will be examined and discussed. Although the author penned the book in two main chapters, the content of the chapters consists of many different subjects. For this reason, we have found it more appropriate to contextualize the work by scanning and classifying it by the subject.

3.1. Origin of the Word Music

Şālih Nābī states that claims that the origin of the word music is based on the ancient Greeks are not true. According to him, the word music had been used before the ancient Greeks. One of the claims was that it derived from the Mousai (Muse), who was thought to be one of the musical goddesses in ancient Greeks. Şālih Nābī, who does not accept this idea, criticises that the efforts to originate everything in the ancient Greeks. Therefore, according to Şālih Nābī the ancient Greeks used this word but the original use of this word dates back to older times. Another opinion is that the word music derived from an extinct bird which had a sweet voice named Musikar.¹⁹ Nonetheless, according to Şālih Nābī, this idea is not certain and is just a rumor.²⁰

Şālih Nābī describes the technical meaning of the word music as "the harmony found in each sparklet of the universe". Music does not only mean the sound that comes out from the instruments. This idea propounded by the author suggests that he might have been influenced by the Pythagorean (495 B.C) school because the opinion that advocates that music in fact is a phenomenon that exists in the essence of the whole universe belongs to Pythagoras. Moreover, those who follow this school also express that there is a universal music that can only be heard by those who are aware of the secret of the universe. This idea that entered into the Islamic world with Al-Kindī²¹ had an influence on Brethren of Purity²² and many more Islamic philosophers in the following periods and also exedrted itself in most of the written works regarding music.

3.2. Idea of Music in this Study

Şālih Nābī describes music as the art that can tell the deepest sense of the soul. The development of this art, which is directly related to the rise of civilization, will show the progress

¹⁷ Nuri Özcan, "Rauf Yekta Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2007), 34:469.

¹⁸ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 9.

¹⁹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitapevi, 2017), "mūsikâr", 802; Mehmet Kanar, "Mūsikâr", *Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say, 2015), 1604.

²⁰ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 21-22.

²¹ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 6.

²² Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 6.

of a country.²³ This idea dates back to Ibn Khaldun as well.²⁴ Şālih Nābī states that music takes part at every stage of human life, and that human is born and grows up with music and that music is an inseparable translator of the soul of human until death. In infancy, the human feels relieved with the music s/he listens to on his mother's lap and falls asleep. This effect continues in childhood. When they reach youth, music makes them hold onto life by adding joy to their soul. And in older ages, it prompts people to contemplate by revealing the sorrow and blues that remained hidden in their souls. In this respect, the author quotes Alfred de Musset's words: "*Music has been the only apparatus for me to acknowledge and honour the existence of god and conscience.*"²⁵

Şālih Nābī makes the following statement, which means that music is a divine sound: "In actuality, many of us have witnessed at least one time in our lifetime that at a time when our souls are in a state of crisis we hear a touching melody, which comes out of the strings of an instrument, pleases us greatly and rehabilitates us. Then, our conscience reprimands us for our courage and we regret our suchlike thoughts. At such a moment, we will have to acknowledge the existence of God because our souls comprehend their incapability and cannot find a better resort than seeking refuge in God."²⁶ As it can be seen, Şālih Nābī describes music as a crucial art for the relief of the soul. We think that he focused on this aspect of music since he was a doctor and worked especially in the field of psychology.

Şālih Nābī attaches importance to music in child upbringing and also asserts that philosophers built a consensus on this matter and, furthermore, that they described those who were detached from music as numb. While human appears as a being of the body, his essence is in fact his soul, and morality can only develop through the edification of that essence.²⁷ This is where music comes into play and makes people spiritually amiable, lenient and sensitive. It gives human a lead to knowledge with the expression of mysticism (Taşawwuf). The idea of benefiting from music in child upbringing can also be seen in Plato (d. 347 BC). Plato expresses that music is a useful and indispensable element of character education.²⁸

3.3. History of Music

In some of the adwar type works written in the Turkish Islamic geography, the beginning of the history of music is dated back to the creation of Adam. This understanding can also be seen in Abd al-Qadir Marāghī.²⁹ Şālih Nābī, on the other hand, approaches to this matter similarly but with a unique understanding. According to him, the sound existed before the creation of Adam.

²³ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 6.

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Edited by Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh, 1982), 2: 992; Tıraşçı, "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Mûsikî", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (June 2014): 99-115.

²⁵ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 13.

²⁶ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 14.

²⁷ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 17.

²⁸ Nesrin Akan, *Platon'da Müzik* (İstanbul: Bağlam, 2012), 103.

²⁹ Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Meragî ve Câmîu'l-Elhân'ı* (Doctorate Thesis, Marmara University., 2007) 2.

This sound came into being with the creation of Adam, and thus, with the sound, which is the key element of music, the history of the earthly music emerged.³⁰

3.3.1. Services of the Ancient Greeks to Music

Although Sâlih Nâbî states that the ancient Greeks had contributed to the history of science by studying in many scientific fields, he does not approve giving all the credit to them in every matter, in the last resort. By conveying this issue to music as well, he states that the Ancient Greeks had carried out important works related to music but they were not the only representatives of this field. It is obvious that such thoughts, which existed at that time, disturbed Şâlih Nâbî. He describes the studies of the ancient Greeks in the field of music, with the following statements: When we compare the situation of music in that era with other nations, the ancient Greeks progressed much more. The music in that era was not very accessible for the public, but for statesmen in palaces and clergymen in temples. However, as a result of their studies, the ancient Greeks opened it to the public and popularized it, by attributing a scientific discipline feature to music.³¹

Şâlih Nâbî, who gives examples from the ancient Greek music history, also makes some explanations about the discovery and spread of instruments. According to him, the first instruments that appeared in history were percussion instruments, later on wind instruments were discovered and with the increase of the knowledge on music, stringed instruments were invented.³²

Pythagoras is cited as a reference in music science and history in many adwar-music theory books that are written in Turkish Islamic world. In a story of hime, he tells that he entered in a state of contemplation by the seaside as a result of the dreams he had for three consecutive nights. Pythagoras reached the wisdom of the music there and heard the music of the skies.³³ We encounter with this story in *Philosophy of Musica*, in a different way regarding its conclusion. Pythagoras, who is engaged in many sciences and contemplating on some ideas about the relationship between the earth and the sky, incidentally passes by a blacksmith. Blacksmiths forges with hammers with different weights. At that time, they make sounds that are different from each other, yet have a great harmony in between. This situation attracts the attention of Pythagoras and he immediately goes into the shop, grabs the hammers and measures their weights. He calculates the proportions of the hammers by weight and reaches the numbers six, eight, nine and twelve. On top of that, he begins to study sound physics by applying the ratios between these numbers. Finally, he invented the quartet, quintet and octave ranges.³⁴ We do not know how Şâlih Nâbî reached these kinds of narratives. But this story also requires some corrections. The aforementioned ratios refer only to the ranges that occur in different divisions on a wire. In other

³⁰ Şâlih Nâbî, al-Falsafa al-Mûsîqî , 21.

³¹ Şâlih Nâbî, al-Falsafa al-Mûsîqî , 27.

³² Şâlih Nâbî, al-Falsafa al-Mûsîqî , 20.

³³ *Zikr-i Edvâr-ı Kadîm*, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eseler Kütüphânesi, III. Ahmed Yazmalar Bölümü, nr. 2069, 1b-2a.

³⁴ Şâlih Nâbî, al-Falsafa al-Mûsîqî , 23.

words, it is not calculated according to weight ratios. The wire drawn in a certain chord is divided into twelve equal parts. The intervals to be reached by dividing it are as follows: The number six finds the octave and the eight finds the quintet while the nine finds the quartet. This sound level meter, whose name was given by the ancient Greeks as *monocord*,³⁵ is called *mikyās-i savt* in the Islamic world.³⁶

3.3.2. Effect of the Music on the Soul

In the work of Şālih Nābī, the majority of the information given about the history of music is the historical examples that exemplify the influence of music on the soul. Before passing on to make explanations about history, the author mentions the importance given to music by the ancient Greeks, and states that they carried out valuable works in this field. Regarding this issue he states: "In every book written about music you will see in the first line of the first page that it is written that the ancient Greeks brought this art to life." He presents the following historical examples on the discovery of the influence that music has on the spirit, and the studies made in this field by the ancient Greeks: In a Greek war before the common era, Epaminondas (d. 362 BC) won the war by encouraging the soldiers with some of his musical instruments, and thus became famous in the Greek geography. Music was Socrates' companion until his death, Pythagoras' music-harmony idea was taught in Platonic Academies³⁷, the first time in history, the subject of treatment with music was mentioned, and also Aristotle (d. 322 BC) mentioned the relationship between the feeling of harmony and sound.³⁸

In Philosophy of Musica, it is stated that the use of the influence of music was seen also in the ancient Arabs. For this issue, the Battle of Uhud, which took place in 625, is given as an example. In this battle where the Muslims and pagans of Mecca skirmished, Hind the wife of Abu Sufyan ibn Harb, who was the commander of the pagans, and the other pagan women helped their soldiers win the battle which they were about to lose³⁹, encouraging them through the instrument of their martial music.⁴⁰ We think that such statements made by Şālih Nābī were just epic statements made in order to praise music. Thus, if a war is to be won with the help of music, why cannot they win the other wars in the same way? To win a war, the parties must have a strong army that consists of soldiers, who wholeheartedly believe in victory and put their lives at stake for this cause. This question may come to mind; if martial music had no effect, why did numerous countries form military bands in order to use them in wars? In our opinion, contribution of music in the military field cannot be denied. This issue was given importance especially in the Turkish history. Even if the Tug music, which emerged with the establishment of the regular army by Modu Chanyu in 209 BC⁴¹, changed its character, it continued without being interrupted

³⁵ Akan, *Platon'da Müzik*, 93-94.

³⁶ Rauf Yekta, *Türk Müsikîsi Nazariyatı* (İstanbul: Mahmut Bey, 1924), 15.

³⁷ Akan, *Platon'da Müzik*, 88-99.

³⁸ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 17-19.

³⁹ Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 326-327.

⁴⁰ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 20.

⁴¹ Mahmud Ragıp Gazimihal, *Türk Vurmalı Çalgıları* (Ankara: Republic of Turkey Ministry Of Culture And Tourism, 1975), 9-13.

throughout the Turkish military history.⁴² Our objection to this issue is that Şālih Nābī giving all the credit to music, for winning the war. Music is an auxiliary element to encourage the military and to put fear in enemy's heart in wars.

3.3.3. The Case of Two People Who Served Music in Islamic History

Şālih Nābī expresses that Muslims, like other nations, have a contribution to the science of music. He divides the studies of the Muslims in the field of music into two categories: one of them is their research regarding the effect of the music on the soul, which is the reason why hospitals were built. The other one, however, is the works written on theories of music. Şālih Nābī states that Arabs, who discovered that music is the food of the soul, wrote hundreds of books about music. And he also indicates that the first scholar to discover the effect of the music on the soul was Ibrāhīm al-Asmayeh. The person he actually meant is Abū Ishāq Ibrāhīm al-Mawşilī.⁴³ He briefly expresses Abū Ishāq Ibrāhīm al-Mawşilī's contribution to music and his life with the following statements: "He was born in the city of Rey in Baghdat in the Abbasid era, 169 years after the birth of the Prophet (571)⁴⁴. He composed so many that his name is still praised in the Arabic music history books. However, due to the fact that the notes were not used at the time, these works fell into oblivion. Abū Ishāq Ibrāhīm al-Mawşilī gave lectures in his special music academy at certain times, and thanks to the many disciples that he trained, he shaped the Arabic music.⁴⁵ In addition, there is a zodiac calendar showing the influence of the music on the soul that created by Ibrāhīm al-Mawşilī."⁴⁶

Şālih Nābī, who stated that one of the most important people, who put their stamps in the music history of Islamic world, was Al-Fārābī, mentions briefly of his life and states that he was the inventor of the qanun instrument.⁴⁷ Şālih Nābī enumerates his works as follows: *Kitāb al-Musiqa al-kabir*, *Kalām fi musiqi*, *Kalām fil al-alhan*.⁴⁸ He states that *Kitāb al-Musiqa al-kabir* was published in Paris in 1368.⁴⁹ Yet we do not have any information to confirm the assertion of Salih

⁴² Türk askerî mûsikî tarihi için bk. Tıraşçı, 28. *Mûsikî Alayı Mûsikî Serçavuşu Ahmed Salih'in Bando Defteri* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015), 21-55.

⁴³ Bk. Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (June 2005): 177-193.

⁴⁴ İbrahim el-Mevsilî'nin 900 kadar bestesi olduğu ifade edilir. Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî", 189.

⁴⁵ İbrahim el-Mevsilî'nin talebelerinden bazıları şunlardır: İshak el-Mevsilî, Hammad b. İshak, Ahmed b. İsmail, Mühârik, Allûye, Muhammed b. Hamza Ebû Cafer, Barsûma, Mütteyyemü'l-Hâşimiyye, Süleym b. Selâm, Amr b. Bânâ, Mu'allâ b. Ayyub b. Tarîf ve Leys. Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî", 189.

⁴⁶ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 24-25.

⁴⁷ Ezel Acar, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Kullanılan Türk Mûsikîsi Sazları* (Master Thesis, İstanbul Teknik University, 2004), 13.

⁴⁸ Only two of them are correct. Correct writing is as follows: *Kitāb ihsāü al-ikāāt*, *Kitāb fi al-ikāāt*. Bk. Alaeddin Jebrini, "Fārābî-Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1995), 12:162.

⁴⁹ Şālih Nābī, *al-Falsafa al-Mūsīqī*, 25.

Nâbî, who refers to this date as 1368. Kitab al-Musiqa al-kabir was translated into French for the first time in 1883, and in this translation solely the part about instruments was translated.⁵⁰

3.3.4. History of the Notes

Touching upon the significance of the note in the history of music, Şâlih Nâbî states that numerous musical works were saved from oblivion thanks to the notes. In addition, the notes contributed to the progression of music in every field. Likewise, the progression of Turkish music also took place by virtue of the notes becoming widespread.⁵¹ From these statements, it is understood that Salih Nâbî means that the improvement of music came true by dint of knowing and using the notes. However, these statements are quite simple judgments. The idea, which advocates that the progress of music came true after the 19th century, when the notes became widespread, requires explanation, due to the fact that the notes have been known in Islamic world since Al-Kindî.⁵² The (musical) pitches were determined in virtue of the Arabic letters, and from that point on continued growingly. Safî al-Din al-Urmawî developed this system and explained the 17-note scale sound system in his period, with the letters called abjad numerals.⁵³ It is also known that Turks used notes before Islam.⁵⁴ In our opinion, Sâlih Nâbî argues that the use of the notes would bring a progression because, in that case, the compositions would not be lost or falsified. According to this point of view, old compositions and repertoire will expand and the treasure of melody will be enriched. Otherwise, it is not a correct judgment to regard the old periods when the note was not used in execution, as weak in terms of music. After all, the majority of ancient works did not reach the present day, it is not therefore, easy to make comparisons between the old and the new. In this respect, if the criticism of Şâlih Nâbî is about the loss of the repertoire because the notes are not used in execution, he is obviously right in his claim.

Şâlih Nâbî examined the history of the Western note, which became popular in his period and would be used in order to express Turkish music in years to come. However, stating that the notes did not completely belong to a Western understanding, he expressed that the ancient Chinese had a unique musical notation system as well.

The ancient Chinese⁵⁵ enumerate the five pitches in the pentatonic line (except the octave) from low-pitch to high-pitch as follows: Konng, tschang, tâbî, umr al-nâs, mîr'ad al-sama.⁵⁶

Regarding the history of notes, Şâlih Nâbî makes the following statements: Also the ancient Greeks had a set of unique signs, which were similar to the notation. These consisted of giving different names to each tone. However, this understanding of theirs was forgotten afterwards.

⁵⁰ İsmail Rızvanoğlu, *Farabî'de İnkâ Teorisi* (Doctorate Thesis, Marmara University, 2007), 16.

⁵¹ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî*, 30.

⁵² Turabi, "el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri", 75.

⁵³ Mehmet Nuri Uygun, *Safiyuddîn Abdulmu'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı* (Istanbul: Kubbealtı, 1999), 58-59.

⁵⁴ Ali Uçan, *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi, 2000), 31.

⁵⁵ For detailed information please see: Ahmet Muhtar Ataman, *Mûsikî Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim, 1947), 20-26.

⁵⁶ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî*, 28.

Therefore, Sâlih Nâbî argues that Western note, which was used in his time, appeared after a long time. Şâlih Nâbî, who emphasizes that this rudimentary state of the notes was invented by Gregorius in Rome, expresses that Gregorius, who was a cantor in Senegal in the 780's that took inspiration from a passage read in a psalm, formed a basic chant notation by means of a set of signs located in two line, and that he referred to those as "neumes". And when it comes to the tenth century⁵⁷, Italian Guido of Arezzo invented the five-line note system called staff notation.⁵⁸

Expressing that thanks to this notation system, the 13th-century works of the British have not been forgotten and that they have reached to his period, Şâlih Nâbî complained that the compositions of Turkish music were being lost. On the other hand, by quoting from Rauf Yektâ Bey, he emphasized that the Turks had been using this notes for two centuries at the earliest, and that we have got behind in this matter.⁵⁹ In fact, as mentioned above, the Turks knew the note earlier. However, the notes were not used as assistants in execution but as tools for the expression of the theoretical system. As far as we understood, the expression "two centuries" ago is used to refer to Ali Ufkî Bey (d. 1086/1675). However, it should be noted that the Western notes⁶⁰ used by Ali Ufkî Bey could not become widespread in the Ottoman Empire; moreover, the Ottoman musicians were unaware of *Mecmuâ-i Sâz u Soz*, in which Ali Ufkî Bey recorded the compositions of his period. Western notes were recognized in the Ottoman Empire only after *Mızika-yı Humâyun*, and Western notes became widespread especially after the 1850s with the acceleration of the notational system.⁶¹

3.4. Ottoman Music in the Early 20th Century

In his *Philosophy of Musica*, Şâlih Nâbî makes some explanations about the Ottoman social structure and the perception of the music in that era. The author states that a number of developments in the field of music came true with the constitutionalism, and that this field once again started to thrive. However, stating that the present state is not yet at a sufficient level, Şâlih Nâbî expresses that a book related to music has not yet been published.⁶² In our opinion, the issue that Şâlih Nâbî complains about is the decrease in interest in Turkish music in the process, which started with *Mızika-yı Humâyun* in the Ottoman Empire. In fact, if we are to give an example, the interest in Western music increased in the period of Sultan Abdülmejid (1839-1861), besides military music, exemplary works of oral music from Italian operas and operets started to be taught on the first floor in the music education spaces in both Çırağan Palace and Dolmabahçe Palace. These works were also performed in the presence of the sultan himself.⁶³ On the other hand, even though some old band musicians that were engaged with Turkish music tried to continue

⁵⁷ For detailed information please see: Mehmet Öncel, "Türk Mûsikîsindeki Notasyonun Tarihsel Seyri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/2 (December 2015): 211.

⁵⁸ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî*, 28-29.

⁵⁹ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî*, 28-31.

⁶⁰ Bk. Şükrü Elçin, *Ali Ufkî Hayatı Eserleri ve Mecmuâ-ı Sâz ü Söz* (Istanbul: Milli Eğitim, 1976).

⁶¹ For detailed information please see: Ferruh Gençer, "Mûsikî Yayıncılığı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Istanbul: Republic of Turkey Ministry Of Culture And Tourism, 1994), 5: 538.

⁶² Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mûsîqî*, 3.

⁶³ M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi* (Istanbul: MEB., 2000), 1: 59.

their existence, they could not have the attention they were expecting with the decrease of their popularity in the Palace. We want to make another correction here. It is not true that there was no written work that was published related to Turkish music. For instance, Hashim Bey's work named *Mecmuâ-i Kârhâ ve Sharkiyya* was published in 1852.⁶⁴ However, Şâlih Nâbî might also imply that there was not a work which was published during the developments that took part after the Second Constitutional Era. Şâlih Nâbî also states that the stagnation in publications regarding Turkish music did not arise from the lack of qualified individuals⁶⁵ but from the lack of such effort from those individuals on this matter. In fact, this is the reason why Şâlih Nâbî penned his work. The science of music had been neglected for a long time, and the author wished to open up these sorts of issues for discussion by bringing vitality to musical publications.⁶⁶

In his work, Salih Nâbî draws attention to the fact that Turkish music is experiencing homesickness in its own country by the hands of the State. In order to express this, he makes the following statement: "One of the things that our decadent administration wanted to eradicate was the music, that poor art." Şâlih Nâbî expresses that music was seen as an art that existed merely for the statesmen. In fact, music does not exist for the use of a certain social class; on the contrary, it is an art in which even the poorest may be interested. Şâlih Nâbî defines this attitude of the former rulers as a conscious effort to keep the people in ignorance and numbness, and he indicates that the people felt a relief regarding this matter in his period. In addition, he expresses that the oppressions disappeared and the performing area of Turkish music gained importance once again in his period; and furthermore, he states that some works on Turkish music began to be published with this sense of relief.⁶⁷ In our opinion, the criticism of the author relates to the fact that Western music was once influential in the Ottoman court, and the public that was not interested in this type of music was being ignored. Besides the fact that the Western influence on Turkish music gave its first examples in the period of Selim III (1789-1807)⁶⁸, this influence accelerated in the reign of Mahmud II (1808-1839) through *Mızıka-yı Humâyun*, and increasingly continued in the reigns of both Sultan Abdulmejid (1839-1861) and Sultan Abdulaziz (1861-1876). However, according to the statements of Şâlih Nâbî, a relief can be seen in the reign of Abdul Hamid II (1876-1909) in comparison to the former governments, and coalescence begins to exist between the Court and the public, regarding the execution of Turkish music.

For these reasons, Şâlih Nâbî gives importance to the studies to be made on music in his period, and also emphasizes that he, in fact, penned his work in order to create enthusiasm among the public. Stating that Ottoman Empire has been in difficult conditions for a long time, he argues that the scientific and cultural studies to be made would trigger development in this sense. . Şâlih Nâbî cites studies on music in France to point out the scarcity of studies on music in

⁶⁴ Gökhan Yalçın, *Haşim Bey Mecmuası* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016), 16.

⁶⁵ For detailed information please see: Fazlı Arslan, *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları* (İstanbul: Beyan, 2015), 42.

⁶⁶ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mūsîqî*, 3.

⁶⁷ Şâlih Nâbî, *al-Falsafa al-Mūsîqî*, 4-5.

⁶⁸ For detailed information please see: Mahmut Ragıp Gazimihal, *Türk Askerî Muzikaları Tarihi* (İstanbul: Maarif, 1955), 41; Emre Aracı, *Donizetti Paşa Osmanlı Sarayının İtalyan Maestrosu* (İstanbul: Yapı Kredi, 2006), 56-57.

his period. Expressing that in France there are more than forty daily and weekly publications solely related to music; including papers, magazines etcetera, he states that the number of publications in Istanbul, including daily and weekly publications besides the publications on notes, are not more than seventy in total. As a matter of fact, this shows the weakness of the Ottoman Empire regarding publications, as well as in music theories. But Şālih Nābī adds that this deficiency in the field of music is a treasure waiting to be discovered. The Oriental culture is unaware of its own values and there is no excuse for this. And if this awareness may be created, it would be very possible to pull ahead of the West.⁶⁹

Despite these facts, Şālih Nābī states that the efforts of Rauf Yektā Bey, Emin Bey, Mehmed Baha Bey and Mustafa Refik Bey, who have composed valuable works during his period, are promising. Among those, he especially mentions the name of Rauf Yektā Bey, as a nice example. According to Şālih Nābī, Rauf Yektā Bey was a person of note in his time regarding both singing and instrument playing, besides having impressive writing skills and a profound knowledge of Turkish music.⁷⁰

3.5. The Relation between Music and Literature

In his work, Şālih Nābī speaks briefly about the relation between music and literature, and adds that a poet must also be a good musician. A poet must be as versatile in the field of music as he is in poetry in order to increase the effect of his poetry on the soul. Emphasizing that Doctor Abdullah Cevdet once said in his statement on this subject that a doctor who is not a poet is a murderer; the author argues that music should also be added in such a statement, claiming that a doctor who is far from music would not be able to practise his profession properly.⁷¹ He states that music is a guide for doctors towards politeness and clemency.⁷²

While explaining the relation between music and literature, Şālih Nābī expresses these: Even though the word is valuable by itself, it can only show its real effect when it is combined with music. Words are not sufficient to reveal the essence of our feelings, alone by themselves. Even though music is not a creature that can speak, when combined with word, it reveals a deep emotion that has influence on soul. From these words, it can be stated that Şālih Nābī took music into consideration as a complement to literature.

CONCLUSION

Despite the fact that philosophy and music appear as nested at many points in many written works throughout the history, we cannot encounter an independent study on this matter, prior to the 20th century. In this manner, Şālih Nābī's work is remarkable in respect of its name. But unfortunately, the knowledge and ideas that will reveal the relation between philosophy and

⁶⁹ Şālih Nābī, al-Falsafa al-Mūsīqī , 7-8.

⁷⁰ Şālih Nābī, al-Falsafa al-Mūsīqī , 7-8.

⁷¹ For detailed information please see: İbrahim Edhem, *Netâyic-i Mûsikâr*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphânesi, İsmail Saib Efendi Yazmalar Bölümü, nr. 1513, 2a-2b.

⁷² Şālih Nābī, al-Falsafa al-Mūsīqī , 17-18.

music relation cannot satisfy readers. Perhaps, if Salih Nâbî could have the opportunity to publish his work on a monthly basis, a significant study would probably have reached the present day.

The first and only edition of the work contains some issues concerning the history of music and effects of music on soul. However, in terms of the effect of music on the soul, presenting only result-oriented information has not been able to transfer knowledge on therapy with music to the present day. Moreover, most of the historical information requires correction. On the other hand, this statement is not a criticism on Şâlih Nâbî. We do not find it appropriate to argue that a work published in 1910 is full of mistakes given the information and documents that are available today. In this respect, as stated by Şâlih Nâbî, there were almost no musical studies in the Ottoman Empire in the 20th century. For this reason, writing works regarding the subjects mentioned is like "digging a well with a needle" (an attempt to do the impossible).

The significant matters in Şâlih Nâbî's work can be enumerated as follows: The author rejects that the origin of the word "music" was based on the ancient Greeks. Moreover, he argues that this attribution is the expression of an understanding which gives all the credit to ancient Greeks in every field. The word "music" was already known and used before the ancient Greeks. Yet we must say that Şâlih Nâbî does not refer to a source for this idea.

Due to the fact that he was a doctor and interested in music, the effect of music on the soul was given importance in the work, and the idea suggesting that human is essentially a being in need of music was emphasized with the help of some historical examples.

The author, who stated that important studies about music were made and many important musicians were raised in the Islamic world, did not give any examples except for Abû Ishâq İbrâhîm al-Mawşîlî and Al-Fârâbî.

Şâlih Nâbî, who stated that the notes were essential for the progression of music, complained that historical examples of the Western music did not exist in Turkish repertoire of music.

In our opinion, the most noteworthy issue in the work of Şâlih Nâbî is the perception of music in the Ottoman era and its reflection. The author accuses former rulers of neglecting Turkish music, although he mentions some relief during the reign of Abdul Hamid II. In addition, he criticizes the musicians of his time because of being merely engaged in singing and playing instruments. Even though music was neglected by the state, the musicians of his period also were not scientifically well-equipped; and for this reason, Turkish music could not reach the point it deserved, in the eyes of public as well. The best example of this is the fact that there were almost no publications on Turkish music in that period.

REFERENCES

- Acar, Ezel. *XV ve XVI. Yüzyıllarda Kullanılan Türk Müsîkîsi Sazları*. Master Thesis, İstanbul Teknik University, 2004.
- Akan, Nesrin. *Platon'da Müzik*. İstanbul: Bağlam, 2012.
- Aracı, Emre. *Donizetti Paşa Osmanlı Sarayının İtalyan Maestrosu*. İstanbul: Yapı Kredi, 2006.
- Arslan, Fazlı. *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları*. İstanbul: Beyan, 2015.
- Ataman, Ahmet Muhtar. *Müsîkî Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim, 1947.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

- Can, Cihat. "Eski Grek Dört Unsur Nazariyesi ve Türkçe Müzik Yazmalarına Etkisi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (December 2002): 133-143.
- Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan, 2001.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 2017.
- Dinç, Gülten. *Mekteb-i Tıbbiye Matbaası'nda Basılan Arap Harfli Türkçe Yayın Faaliyetleri Üzerinde Bir Değerlendirme (1844-1928)*. Doctorate Thesis, İstanbul University, 2003.
- Elçin, Şükrü. *Ali Ufkî Hayatı Eserleri ve Mecmûâ-ı Sâz ü Söz*. İstanbul: Milli Eğitim, 1976.
- Etker, Şeref. "Dr. Zîgâdelâkîzâde Sâlih Nâbî Psikiyatrisi ve Müzik". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/2 (December 2009): 134-145.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp. *Türk Askerî Muzikaları Tarihi*. İstanbul: Maarif, 1955.
- Gazimihal, Mahmud Ragıp. *Türk Vurmalı Çalgıları*. Ankara: Republic of Turkey Ministry Of Culture And Tourism, 1975.
- Gençer, Ferruh. "Mûsikî Yayıncılığı". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5: 538-540. İstanbul: Republic of Turkey Ministry Of Culture And Tourism, 1994.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. nşr. Süleyman Uludağ. 2 Vol.. İstanbul: Dergâh, 1982.
- İbrahim Edhem. *Netâyic-i Mûsikâr*. İsmail Saib Efendi Yazmalar Bölümü, 1513: 1a-10b. Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphânesi.
- Jebrini, Alaeddin. "Fârâbî Mûsikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 162-163. Ankara: TDV, 1995.
- Kanar, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say, 2015.
- Öncel, Mehmet. "Türk Mûsikisindeki Notasyonun Tarihsel Seyri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 19/2 (December 2015): 207-222.
- Özalp, M Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. 2 Vol.. İstanbul: MEB., 2000.
- Özcan, Nuri. "Rauf Yektâ Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 468-470. Ankara: TDV, 2007.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. 2 Vol.. Ankara: Republic of Turkey Ministry Of Culture And Tourism, 1990.
- Popescu-Judetz, Eugenia. *Prens Dimitrie Cantemir*. trans. Selçuk Alimdar. İstanbul: Pan, 2000.
- Rızvanoğlu, İsmail. *Farabî'de İnkâ Teorisi*. Doctorate Thesis, Marmara University, 2007.
- Sâlih Nâbî. *Felsefe-i Mûsikî*. İstanbul: Hürriyet, 1910.
- Sâlih Nâbî. *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Bel-Air Bîmârhânesi*. İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye Matbaası, 1327.
- Sezikli, Ubeydullah. *Abdülkâdir Merağî ve Câmîu'l-Elhân'ı*. Doctorate Thesis, Marmara University, 2007.
- Şenel, Cahid. "Tanzimattan Günümüze Felsefe Dergileri Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi". *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 9/17 (2011): 433-488.
- Tahsin, Rıza. *Mir'at-ı Mekteb-i Tıbbiye*. 2 Vol.. İstanbul: Necm-i İstikbal, 1330.
- Tıraşçı, Mehmet. 28. *Mûsikî Alayı Mûsikî Serçavuşu Ahmed Salih'in Bando Defteri*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.
- Tıraşçı, Mehmet. "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Mûsikî". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (June 2014): 99-115.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*. Master Thesis, Marmara University, 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (June 2005): 177-193.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "Mûsikî". *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Haz. Abdullah Kahraman, 1: 131-160. İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Uçan, Ali. *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi, 2000.
- Uludağ, Osman Şevki. "Eski Askerî Tıbbiye'de Mûsikî An'anesi". *Poliklinik* 8/95 (1941): 375-378.
- Uygun, Mehmet Nuri. *Safiyuddîn Abdulmu'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı*. İstanbul: Kubbealtı, 1999.
- Üçok, Bahriye. "İslâm'da Mûsikî Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966): 83-93.
- Yalçın, Gökhan. *Haşim Bey Mecmuası*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2016.

1686 | An Assessment on Şâlih Nâbi's Work of al-Falsafa al-Mûsîqî

Yekta, Rauf. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*. İstanbul: Mahmut Bey, 1924.

Zîkr-i Edvâr-ı Kadîm. III. Ahmed Yazmalar Bölümü, 2069: 1b-22a. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eseler Kütüphânesi.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (3): 1687-1710

**An Empirical Research on the Relationship Between ‘Umra Worship and
Meaning in Life and Hopelessness ***

Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma

Sema Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Ü., İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Dept of Psychology of Religion
Sivas, Turkey

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5076-1500

Makale Bilgisi / Article Information

Article Types / Makale Türü : Translated Article / Çeviri

* This article has been published previously in Turkish: Yılmaz, Sema . “Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 / 1 (Haziran 2018): 543-570. <http://dx.doi.org/10.18505/cuid.417623>

Received / Geliş Tarihi: 01 October / Ekim 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 03 December / Aralık 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 Aralık / December 2018

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1687-1710

Cite as / Atıf: Yılmaz, Sema. “An Empirical Research on the Relationship Between ‘Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1687-1710. <https://doi.org/10.18505/cuid.480178>

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
www.dergipark.gov.tr/cuid

An Empirical Research on the Relationship Between ‘Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness

Abstract: One of the important areas of study of religious psychology is to examine the reflection of worship in the spiritual life of individuals in the context of worship psychology. In this field survey, the relations between the level of meaning in life and hopelessness of individuals who performed the ‘umra worship are examined. The study is conducted with 214 Turkish participants who performed ‘umra in Saudi Arabia. The collected data is analyzed by questionnaire technique. "Personal Information Form", "Meaning in Life Questionnaire (MLQ)" and "Beck Hopelessness Scale" are used as data collection tools. The obtained data is analyzed in the SPSS 23.0 statistical program. One Sample t-Test, Pearson Moments Multiplication Correlation Analysis, Independent Sampling t-Test, One Way ANOVA and Tukey HSD tests are used to analyze the data. It is found that the research group's level of meaning in life is above average; the level of hopelessness is below average significantly. There is a significant negative correlation between meaning in life and hopelessness, feelings about the future, loss of motivation, expectation about the future. There is a significant positive correlation between searched meaning and hopelessness and loss of motivation.

Keywords: Psychology of Religion, Psychology of Worship/Religious Rituals, ‘Umra Worship, Meaning in Life, Hopelessness

Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma

Öz: Din Psikolojisinin önemli çalışma alanlarından birisi de ibadet psikolojisi bağlamında ibadetlerin bireylerin ruhsal yaşantısındaki yansımalarını incelemektir. Bu alan araştırmasında umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerde Yaşam Anlamı ve Umutsuzluk düzeyi arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Suudi Arabistan’da umre ziyaretinde bulunan 214 Türk katılımcı üzerinde gerçekleştirilen araştırmada anket tekniği ile toplanan veriler analiz edilmiştir. Veri toplama aracı olarak “Kişisel Bilgi Formu”, “Yaşam Anlamı Ölçeği” ve “Beck Umutsuzluk Ölçeği” kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS 23.0 istatistik programında analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde çalışmanın amacına uygun olarak Tek Örneklem t-Testi, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi, Bağımsız Örneklem t-Testi, Tek Yönlü ANOVA ve Tukey HSD testleri kullanılmıştır. Araştırma grubunun Yaşam Anlamı düzeyinin anlamlı olarak ortalamanın üstünde; Umutsuzluk düzeyinin ortalamanın altında olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Yaşam Anlamı ile Umutsuzluk ve alt boyutlarından Gelecekle İlgili Duygu; Motivasyon Kaybı ve Gelecekle İlgili Beklenti arasında negatif yönde; Aranan Anlam ile Umutsuzluk ve Motivasyon Kaybı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İbadet Psikolojisi, Umre İbadeti, Hayatın Anlamı, Umutsuzluk

INTRODUCTION

The Psychology of Religion makes researches “in order to understand and describe the religious phenomenon that manifests upon spiritual experiences and behaviors of the individual, and to define it within the most common conceptual frameworks.” Its research topics also

include “the nature of worship; the relationship between faith and worship, and the effects and functions of religious rituals.”¹

“Faith and religious rituals keep the individual and the society alive and sustain relations with God. The religion of Islam, as a way of living, orientates emotions, thoughts and behaviors of the individual. Religion enables the individual to live a life reconciled both with himself and the individuals around him by involving in life through faith and worship, thus, preventing the individual to fall into void and despair.”² Worships can be performed individually or collectively. In both cases, it is possible to state that worship has influence over all of the psychological mechanisms such as “perceiving worship as duty, protecting the spiritual health, gaining a balanced personality, preventing behaviors harmful to others, strengthening the will, reducing the excessive dependency to the material, empowering the senses like mercy and compassion, fortifying sympathy, respect and loyalty to others, and erasing the feelings of guilt and depravity.”³

The worshipping experience can also be seen as a natural, and often mandatory, reflection of a sincere faith to the higher being; a lively expression of devotion. Worship, as one of the two indispensable dimensions (faith-action) of religion, is a symbolic behavioral indication of the spiritual devotion to the higher being.⁴ “A variety of factors such as innate feelings, cases of incapability and desperation, intellectual activities, individual needs, fears, concerns, the customs of the society, can affect the foundation of piety in tandem or alone and at different levels.”⁵

Over the course of life, the individual comes across many difficulties and drawbacks and may lose his/her strength to strive, the meaning of his/her life, and his/her hopes. Faithful individual resorts to religious ways of coping with things and try to overcome loss of meaning and hopelessness through worship and prayers. ‘Umra, including almost all types of worships, is a special way of worshipping with a potential to encourage the individual to experience intense emotions, to gain cognitive awareness, and to develop new behaviors to cope with difficulties. The individual experiences various occasions in which s/he will question his/her cause to exist, the meaning of his life, and his/her future expectations from the moment s/he sets off to perform the ‘umra worship until s/he returns home. In the meantime, s/he fathoms the deeper meanings of worship while s/he carries out the rituals with symbolic meanings. The individual has the opportunity to come abreast with others by removing all the differences by entering a state of *ihrām*; and to quest for the existential meaning of both him/herself and of life, living beings, and the universe during circumambulation. While performing sa’y, s/he can test his/her physical and psychological potential. During this ritual that demands patience and endurance, the individual can reveal the power within him/herself for duties requiring hope, tenacity and determination. Thus, s/he can adopt a superior perspective, so that s/he can overcome the helpless situation that s/he is in: hopelessness and loss of meaning; thus, s/he can renovate his/her hope. One of

¹ See Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Eskişehir: Anadolu University, 2012), 9-10.

² See Ali Rıza Aydın, “İnanma İhtiyacı Ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 87.

³ See Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca, 2003), 119-122.

⁴ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan, 2011), 155.

⁵ See Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 91.

the participants of our research has stated her feelings as follows: “I felt the benevolence and compassion of my Lord more deeply when He rewarded me with ‘umra. I got married about two years ago. My dear father passed away twelve days before my wedding. While the man that had been existed in my life was gone, another man came into it and my trial started. I was thinking about getting divorced from my husband when my God invited me and I went to ‘umra as a worker” (Female, age: 39).

In this study, the following questions were sought to answer: Does the ‘umra worship contribute to the psychological health of the individual as expected? Does it affect the level of loss of meaning and hopelessness which accompany all psychological problems? Do demographical variables change the levels of meaning of life and hopelessness of individuals who perform the ‘umra worship? It was tried to find answers to these questions with measurable and repeatable quantitative research methods.

The number of studies on the psychological effects of the ‘umra worship is limited. And many of these studies base upon qualitative research data. The study is crucial for its sample size and that it produces a multi-dimensional and cross-sectional analysis with quantitative data. Besides, the study, with its descriptive quality, is a field research done by the relational scan model. The purpose of the study is to put reveal the levels of meaning in life and hopelessness of individuals who perform the ‘umra worship, to find out whether there is a significant correlation between these two concepts, and to define the direction of this correlation, if there is. The literature with regards to the matter was investigated and enlightening data was obtained. The matter was discussed in the context of studies related to the worship of pilgrimage (Hajj), which includes ‘umra. The worship of ‘umra and the concepts of need for meaning and hopelessness with regards to it were discussed theoretically. In the study, it is projected that there would be a positive correlation between the ‘umra worship and the meaning of life, which is regarded as one of the indicators of psychological health; and that there would be a negative correlation between pessimism in emotions and thoughts concerning future and hopelessness involving lack of motivation for goals and objectives in life. In another words, it is believed that the ‘umra worship would increase the levels of meaning in life of individuals, and reduce the levels of hopelessness. As well, a difference is expected in the states of meaning of life and hopelessness when taken into consideration the demographical variables such as gender, civil status, and educational status.

1. WORSHIP OF ‘UMRA, MEANING OF LIFE and HOPELESSNESS

1.1. Worship of ‘Umra

“Subjective events happening in areas of belief, thought, and emotion of the individual, religious experience in the depths of heart in other words, manifest themselves as actions, which are called worship in general terms.”⁶ “All acts that symbolize the faith and devotion to Allah can be named as worship. Worship is the manifestation of the love between the individual and Allah as a system of certain words, gestures, actions and the visible side of the relationship.”⁷ It is defined as specific rituals that have modal shape and certain performance time and place. Salah,

⁶ See Peker, *Din Psikolojisi*, 116.

⁷ See Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 233.

fasting, pilgrimage, ‘umra, zakāt, prayer in Islam; baptism, holy supper in Christianity; worshipping in front of the wailing wall in Judaism are the forms of worship included within the context of this meaning.⁸

In the dictionary; “derived from the root of “a-m-r” meaning “to visit, to have a long life, to build up house, to reside in somewhere, to preserve, to own assets, to serve Allah,” the word “Umra” is a term related to pilgrimage and a form of worship conducted respectively by visiting Ka’ba at an unspecific time, to enter the state of *iḥrām* and perform circumambulation and sa’y, and to shave oneself and to exit the state of *iḥrām*.”⁹

The ‘umra worship is a sophisticated form of worship which includes various worships; it has psychological, sociological, physical and financial properties. “It has religious rules and physical conditions that are harder and require patience, compared to other worships.” Every worship and action performed during pilgrimage has a symbolic expression in ‘umra and these expressions affect the individual. Upon this effect, it is possible for the individual to have religious experiences during pilgrimage and to undergo an inward religious shift after pilgrimage. In this sense, redemption through repentance (tawbah), remembering death, and consolidating certain moral values can be considered as prominent religious experiences in pilgrimage.”¹⁰

Sharing several common elements with pilgrimage, ‘umra has many advantages in terms of worship psychology, although seeming shallower compared to pilgrimage. Owing to that ‘umra is more economical than pilgrimage, that it is not subject to a limited quota, and that it is possible to conduct any period of the year, and those facts combined with the increase in the level of economic wealth, the interest towards ‘umra has increased.¹¹ Upon observing the statistics of the Department of Religious Affairs and tourism agencies, it is possible to say that more than five thousand people visit Makka and Madina for the ‘umra worship in a year and that this number increases each year.¹² Thus, ‘umra is a more accessible worship in which more people participate when compared to pilgrimage, which is ruled to be realized by the individual at least one in his/her lifetime and can only be done at certain times of the year. In addition, it enables the individual to obtain same experiences and achievements with pilgrimage, except waqfa, devil

⁸ Halil Apaydın, “İbadet”, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent, 2016), 127.

⁹ See Halil Altuntaş- İsmail Karagöz -Mehmet Keskin, *Hac İlmihali* (İstanbul: DİB, 2010), 193.

¹⁰ See Ahmet Rifat Geçilioğlu, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (October 2016): 219.

¹¹ Faruk Karaca, “Karaca Umrah Motivations And Effectts Scale”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/7 (Spring 2016): 320.

¹² See T. C. The number of outgoing Presidency of Religious Affairs of Umrah from Turkey in 2016, according to statistics a total of 443 487 (188 656 men and 254 831 women). The total number of people going on a pilgrimage in the same year was 57,041 (25,960 men, 31,081 women). Presidency of Religious Affairs, “Statistics”, access: 25 May 2018, <http://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyaret-isleri-baskanligi-istatistikleri>. The number of pilgrims entering Saudi Arabia has increased by more than 100% compared to November last year, Makka Sky News Arabia reported on November 17, 2016. In the same period of the previous year, compared to 45,634 persons entries, 102,480 persons were registered and a total of 56,846 persons entered the visa application Sky News Arabia, “ارتفاع-نسبة-دخول-عدد-المعمرين-باكتر-”, access: 9 April 2018, <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/893321>

stoning and sacrificial rites. It is known that many individuals perform ‘umra even though they do not perform daily worships, and that they choose worship of ‘umra so that they can isolate themselves from worldly concerns and be alone with the higher being in times of difficulty.

Religion “is a crucial answer to search for meaning and hopelessness of the individual by shaping his/her life, explaining his/her actions, and surrounding his/her life as a whole.”¹³ As the individual turns towards religion in search for meaning, religion helps answering questions like “Who am I?”, “For what and whom do I live?”, “Does my life has a purpose and meaning?” etc. For instance, Qur’an says “He who created death and life—to test you—as to which of you is better indeed. He is the Almighty, the Forgiving,” (al-Mulk 67/2); and “Say, “My prayer and my worship, and my life and my death, are devoted to Allah, the Lord of the Worlds” (al-An’am 6/162) to state that both life and death have meaning for the faithful. The role of faith in preventing hopelessness is recalled by the following verse: “Say, “O my servants who have transgressed against themselves: do not despair of Allah’s mercy, for Allah forgives all sins. He is indeed the For-giver, the Clement,” (al-Zumar 39/53). Including nearly all forms of worship, the ‘umra worship gives the chance to individual to move away from life for a period of time, to clear his/her mind and observe him/herself by being intensely busy with the worship, so that they can deal with loss of meaning and hopelessness.

1.2. Search for Meaning

One of the fundamental problems that the individual is faced at modern times is the loss of meaning. While scientific and technological progress has presented a more comfortable life, it also has torn away the meaning and purpose of the individual’s existence, condemning him/her to anxiety and hopelessness.

“Meaning is the network of connections, significances and interpretations that help us be aware of our experiences and organize our plans, and that guide us to achieve the desired future. Meaning gives us a chance to sense that life is important and it does not mean seconds, days, and years only.”¹⁴ “Meaning enables the individual to answer his/her experiences that shapes his/her life. Thus, meaning is a source that makes human life consistent.”¹⁵

Yalom answers the question “What is the meaning of life?” with *cosmic meaning and secular meaning*¹⁶; and sees meaninglessness as one of the ultimate concerns of the individual. For him, living without meaning, purpose, values, or ideals causes a significant amount of stress. Meaninglessness at critical levels can make individual to end his/her life. “Meaning” refers to significance or consistency. The search for meaning is to search for consistency. “Purpose” refers to intention,

¹³ See Saffet Kartopu, “Dini Yaşayıta Hayatı Sorgulama Ve Anlam Arayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (February 2013): 87.

¹⁴ See Ahmet Akın - İbrahim Taş, “Yaşam Anlamı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Turkish Studies* 10/3 (Winter 2015): 30.

¹⁵ See Cüneyd Aydın, et al., “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015): 40.

¹⁶ *Cosmic meaning* refers to an order that exists outside and beyond Man, and speaks of the magical or spiritual order of the universe. *Worldly meaning* can have completely non-religious resources, and man can have a sense of personal meaning without the cosmic meaning system. See Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 654.

objective and function. When we question the purpose of something, we question its role or function.¹⁷ The words “meaning” and “purpose” are used interchangeably and synonymously, as well.

According to Logotherapy, which is a psychotherapy technique developed by Frankl, an important figure on the meaning and purpose of life, the search for meaning “is a fundamental motive in the life of the individual. This meaning is unique and special in its form as it can only be found out by the individual him/herself; only then s/he achieves the significance that satisfies the demand for meaning. There is nothing more effective in helping the individual to sustain his/her life even in direst situations than the knowledge of a meaningful life.” For Frankl, “the individual has lost the meaning at the latest period of progress when customs that shape behaviors rapidly disappeared. No custom tells him/her what to do, and s/he does not know even what to desire.” Frankl defines this as “the existential gap.”¹⁸

According to Göka, to have a religious belief “is not a guarantee to be a moral individual, but it is obvious that it offers a safe course for a fruitful search for meaning.”¹⁹ Religious individuals receive major support from religious beliefs in the process of explaining the meaning of their lives and turning towards positive-permanent purposes. Religion presents its followers existing purposes and objectives and shows the way to explain the meaning of their lives, while nonbelievers have to find out by themselves their needs in this sense through tough trials and quests.²⁰ Psychiatrist Karasu phrases the difference between an atheist and a believer in terms of meaning by the following metaphor: “The difference between an atheist and a believer is like a bush in the desert and a tree near the river. The bush in the desert withers when it has drained its inner sources, but the near source, which is river, replenishes the reserves of the tree and it never dries up.”²¹ “It is indisputable that religious faith plays an important part in the discovery of the meaning in life. All forms of inner and outer piety contribute to the process of finding out the meaning of life, as well as the nature of piety.”²²

The meaning of life is related with several important variables such as depression, anxiety, hope, and satisfaction. Meaning and hope is concentric most of the time. Frankl says that “a meaning can always be inferred from life, even when encountered with a hopeless situation or an unchangeable fate.”²³ The individual searches for forms of self-expression after turning towards Allah with the desire to realize his/her wishes and to be saved from the distress s/he is in. Devoting him/herself to worship as a result, the individual gets pleased and feels safe. Since a

¹⁷ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, trans. Zeliha İ. Babayiğit (Istanbul: Kabalıcı, 2014), 654.

¹⁸ See Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, trans. Selçuk Budak (Istanbul: Edesos, 2007), 95-101.

¹⁹ See Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (Istanbul: Timaş, 2014), 105.

²⁰ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, Logoterapik Bir Araştırma*, 161.

²¹ Bayram Toksöz Karasu, *Huzurlu Yaşama Sanatı*, trans. Handan Balkara (Istanbul: Boyner, 2003), 186.

²² See Ferdi Kıracı, “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”, *Mukaddime* 7 (2013):166.

²³ See Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 106.

meaningful life is possible through satisfaction of desires and needs of the individual, devotion to religion and fulfillment of religious deeds can deliver this purpose.²⁴

1.3. Hope and Hopelessness

Hope is defined as “the personal and social expectation that has not yet come true and causes positive bonds when is, and that is expected to take shape in the future due to an individual, an incident, or a being.”²⁵ According to Fromm, hope “is like the crouching tiger that is ready to jump when the time comes. It is to hope, to be ready for something that has not been born but to not fall into desperation and despair if the birth is not happened in our life time.”²⁶ According to Frankl, hope is crucial for the meaning of life and the commitment to life. “Hopelessness is a negatively affecting feeling and the individual needs a positive mental state in order to be active and to confront the difficulties of individual and social life. Thus, some psychologists state that deep faith is one of the components of hope.”²⁷

“Hope is an element that exists in the nature of life, in the dynamics of human soul. It is closely connected to faith, another element that creates the nature of life. Faith is to believe that something that is yet to be proven is true, to believe in possibilities, and to realize the concept of gestation. Faith is to be sure about the reality of possibility. Hope is a state of mind that accompanies faith. Faith cannot stand without the state of hopefulness. Hope can only be built upon the foundation of faith.”²⁸

Hope and hopelessness represent converse expectations. While hope is the idea of success in future plans, hopelessness is the idea of failure. This two expectations vary according to individuals and situations.²⁹ For Kierkegaard, hopelessness is “a fatal disease. The torture by this disease is to not be able to die like the person who agonizes and fights for his/her life, rather than to die from this disease or for this disease to end with physical death. Hopeless individual constantly agonizes for his/her life. The essence of hopelessness is that life means nothing.”³⁰ Having the morale and motivation in order to fight without losing hope in dire situations is one of the elements of a spiritually healthy individual.³¹

The expectation of a negative future, according to Beck, is one of the cognitive components that cause depression. Negative expectations for the society and a negative opinion on oneself are considered as other components. Beck points out to a significant loss in life as the

²⁴ Adem Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005): 14.

²⁵ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100’ü* (Ankara: Otto, 2017), 178.

²⁶ Erich Fromm, *Umut Devrimi*, trans. Şemsa Yeğin (İstanbul: Payel, 2012), 23.

²⁷ Akt. Merve Kızıroğlu, “Sınıf Öğretmenlerinin Sosyodemografik Özelliklere Göre Umutsuzluk Düzeyleri” (Master’s Thesis, Atatürk University, 2012), 8.

²⁸ See Fromm, *Umut Devrimi*, 27- 29.

²⁹ Veysel Uysal - Ali Ayten, “Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı? Ruhsallık - Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 16. *National Social Psychiatry Congress - Congress Book* (Karabük: 2009), 318-330.

³⁰ See Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, trans. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı, 2017), 8.

³¹ Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Dem, 2008), 162.

initiating cause of this process.³² When in depression, “the individual thinks when looking into future that the current situation will last forever. Therefore, s/he feels that there is no light of hope for him/her, s/he thinks ‘What does it mean? It is better if I die’ in misery. Sometimes, s/he may even attempt suicide to end this pain. Hopelessness is the side of depression most related with suicidal tendencies and attempts.”³³ Religion “can undertake functioning as a protective factor against depression, directly or indirectly. That religion directly affects preserving spiritual health is related with the individual effects of piety and faith.”³⁴

“Studies on the effects of religious faith and rituals on hopelessness and optimism have concluded that there is a significant and positive correlation between these two concepts, while showing that there have been no study suggesting that pious individuals are less hopeful or optimistic than those who are not.”³⁵ “All the potential emotions of the individual, these mainly being fear, love, respect, gratitude, comfort, joy, hope and trust, are activated when the individual is in touch with Allah.” Religious faith and values play a substantial part in protecting and transforming meaning, which connects individuals to life and makes life easier and difficulties endurable.³⁶

Allah wants individuals to praise him fearfully and hopefully: “And do not corrupt on earth after its reformation, and pray to Him with fear and hope. Allah’s mercy is close to the doers of good.” (al-A’raf 7/56). “To hope eliminates the idea of desperation and infuses the idea that there are no doors that cannot be opened. Besides, it empowers the spiritual state of the individual against the important mental diseases of our time, such as anxiety, stress, depression, meaninglessness, and loneliness.”³⁷

To sum up, the ‘umra worship, like any other worship, is extremely effective in order for individuals to not sink into despair by helping them to shape up their personality, to strengthen their individuality, to gain fighting spirit in the face of difficulties, and by providing coherence between the inside and the outside of the individual, self-trust and trust to others, intimacy with Allah and other individuals, the peace that comes with fulfilling duty for Allah, relaxation in situations of extreme tension and distress, the spiritual balance of the organism, and the sense of obligation.³⁸

1.4. Relevant Studies

³² Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili* (İstanbul: Kaknüs, 2014), 397.

³³ See Ivy M. Blackburn, *Depresyon ve Başaçıkma Yolları*, trans. Nesrin H. Şahin, R. Neslihan Ruhancı (İstanbul: Remzi, 2008), 114.

³⁴ See Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan, 2013), 138.

³⁵ See Harold G. Koenig - Michael E. McCullough- David B. Larson, *Religion and Health: a Century of Research Reviewed* (New York: Oxford University Press, 2001), 99.

³⁶ Ali Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Publishing, 2012), 11.

³⁷ See Akif Hayta, “U.Ü İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000) 498; Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, 343-345.

³⁸ Nurten Kınter, *Dinî İnanç, İbadet ve Dua’nın Umutsuzlukla İlişkisi - Üniversiteli Gençlerde Umutsuzluk Psikolojisi ve Din Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Kriter, 2012), 94.

When we look at the studies on worship psychology, there are related studies in various samples on the effect of religious practices on treatment processes, psychological well-being, self-respect, and hopelessness. Among the study results there are conclusions that patients infected with HIV that had continued worshipping have been positively affected for compliance to treatment; and that the worship of salah have positively contributed to the self-respect and psychological well-being of individuals.³⁹ Hopelessness has been studied with plenty of variables, such as depression, suicide attempts, suicide probability, reasons to maintain life, loneliness, just world perception, and fear of death.⁴⁰ Meaning of life has been discussed with multiple variables such as piety education, psychological health, and self-realization. Studies have found out that piousness supports the meaning of life and psychological health and that there is a positive relation between the sense of meaning and self-realization.⁴¹

There has been no empirical study on the psychology of ‘umra in our country; yet, the subject has been studied mainly in the context of pilgrimage worship. There are studies in Christian and Buddhist samples on pilgrimage worship.⁴² The studies in Turkey have been conducted

³⁹ Sharon K. Parsons, v.dğr., “Religious Beliefs, Practices and Treatment Adherence Among Individuals With Hiv in the Southern United States”, *Aids Patient Care And Stds.* 20/2 (2006) 97-111; Mustafa Koç, “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi” *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005): 75; Nurten Kimter, “Ruh Sağlığı Bağlamında Namaz ve Benlik Saygısı İlişkisi”, *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 7/27: 36-65; Nurten Kimter, “Namaz Ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”, *Ekev Akademi Dergisi* 20/68 (2016): 299-332; Ahmet Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi-Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları* (İstanbul: Düşünce, 2013).

⁴⁰ Aaron T. Beck, et al., “Hopelessness and Eventual Suicide: A 10-Year Prospective Study of Patients Hospitalized with Suicidal Ideation”, *American Journal of Psychiatry Am J Psychiatry* 142 (May 1985): 559-563; Lyn Y. Abramson, et al., Hopelessness Depression: A Theory-Based Subtype of Depression, *Psychological Review by the American Psychological Association* 2 (1989): 358-372; Adem Şahin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002) 154-156; Ayşegül Durak Batıgün, “İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 16/1 (2005): 29-39; Uğur Düzgün, *Dünyayı Adil Algılamak ve Geleceğe Dair Umut/Umutsuzluk: Depresyon Tanısı Alan ve Almayan Kişilerde Adil Dünya İnancı* (Master’s Thesis, Mersin University, 2007); Abdulvahit İmamoğlu, Adem Yavuz, “Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011/1): 205-244; Murat Yıldız, “Tutuklu ve Hükümlülerde Umutsuzluk, Ölümüne İlişkin Depresyon ve Ölüm Kaygısı İlişkisi” *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/1 (2011): 1-7; Muhammed Kızılgöç, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Doctoral Thesis, Atatürk University, 2011); Mustafa Koç, “Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 415-444.

⁴¹ Ferdi Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık* (Master’s Thesis, Ankara University, 2011); Kırac, Ferdi. “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”. *Mukaddime* 7 (2013): 165-177; Behlül Tokur, “Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 249-162; Habil Şentürk, Selahattin Yakut, “Hayatın Anlamı ve Din”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2014): 45-60.

⁴² Notermans, C. D., “Loss and healing: A Marian pilgrimage in secular Dutch society. *Ethnology*” 46/3 (2007), 217-234. Tewari, S., v. dğr., “Parti-Cipation in Mass Gatherings Can Benefit Well-Being: Longitudinal and Control Data From a North Indian Hindu Pilgrimage Event.” *Plos One* 7/10 (2012): 47291.

mostly in Religious Education and the Sociology of Religion. Comprehensive information has been given below about relevant studies.

In a study by Doğan, in which pilgrimage seminars held by muftiates were investigated, the effects of demographical features (such as gender, age, social environment, educational status, and occupation) on the worship and the education of pilgrimage were examined. It was seen at the end of the seminars that 455 pilgrimage candidates, who had participated in the 2009 pilgrimage seminars held by Kocaeli, Sakarya and Tekirdağ provincial muftiates, had more knowledge on the worshipping aspects of pilgrimage than that on the practical aspects.⁴³ The study made by Bayyigit is a separate study for the survey and evaluation of pilgrimage event in its religious-social and historical aspect, its function, its socio-cultural framework, and its relation with the environment, by a field study.⁴⁴ Şahin's postgraduate thesis, in which pilgrimage worship was investigated in terms of social relations, is a field study made by sociological methods.⁴⁵ PhD thesis laid out by Tırabzon aimed to investigate pilgrimage worship, which is described as a hard duty to fulfill in the minds of Muslims, and practices forbidden in this worship on the basis of verses about pilgrimage in Qur'an and the Farewell Sermon of the Prophet Muhammad.⁴⁶

In a study, Şen investigated how the personalities, emotions, thoughts and behaviors of pilgrims who performed pilgrimage worship were psychologically affected. The data obtained from 78 subjects were evaluated psycho-socially.⁴⁷ Geçioğlu examined the effects of pilgrimage worship on individual life. According to the findings obtained from interviews done with 50 pilgrims, it is concluded that this newly had experience can be a turning point that can be summed up as "before and after pilgrimage" in the life of the individual."⁴⁸ The longitudinal study of Yalçinkaya was done to investigate the effects of pilgrimage on individuals and determining the effects on intrinsic religious motivations of pilgrims.⁴⁹ The study, which was based upon "the individual perception of Turkish Diaspora pilgrims from England," aimed to quantitatively analyze the psychology of pilgrimage. The study subjects were put to a specific education program named "Understanding Pilgrimage in Saudi Arabia: Psychological Approaches" and the Open-ended Questionnaire on Pilgrimage Psychology was used at the end of the program. The quantitative data obtained from 27 subjects in the 2011 England pilgrimage group were included in the findings on the individual perceptions in the psycho-theological content of Individual Aspect-Pilgrimage practice."⁵⁰

⁴³ Ertuğrul Bayram Doğan, *Hacı Adaylarına Verilen Eğitim Seminerlerinin Yeterliliği* (Master's Thesis, Sakarya University, 2010), 8.

⁴⁴ Mehmet Bayyigit, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998) 240.

⁴⁵ Hacer Şahin, *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi* (Master's Thesis, Gazi University, 2006), 187.

⁴⁶ Abdullah Tırabzon, "Hac İbadetinde Yasak Davranışlar" (Doctoral Thesis, Istanbul University, 2008), 232.

⁴⁷ Nuran Şen, *Hac İbadetinin Psiko - Sosyal Yönden Değeri* (Master's Thesis, Sakarya University, 2003), 142.

⁴⁸ See Ahmet Rifat Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü* (Master's Thesis, Çukurova University, 2010), 135.

⁴⁹ Erenşah Yalçinkaya, *Hac Psikolojisi* (Master's Thesis, Atatürk University, 2011), 130.

⁵⁰ See Mustafa Koç, "Hac Psikolojisi I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/ 27 (2013), 49-74.

In a study on the relationship of pilgrimage and physical health, compliance to treatment and drug uses of pilgrims with chronic diseases was examined in the context of piousness variable. It was found out that drug use behavior before and after pilgrimage significantly changed, and that piousness did not have any effect on the change.⁵¹

In the study of Karaca, two different perspectives, one being before ʿumra and other being after ʿumra, were used and two different scales were developed to measure these two different states. The first scale was developed to analyze life before ʿumra, motivations that lead to the ʿumra worship and the preparations for ʿumra; and the second scale was developed to determine the changes in lives of individuals after ʿumra.⁵²

In this study, the ʿumra worship was investigated with the variables of meaning in life and hopelessness, which are considered to be two indicators of psychological health. After the theoretical infrastructure of the subject handled, a broad literature study was included. In the second part, the field study process and the analysis of the data of the study were presented. In the last part, the results were evaluated and the findings were discussed in light of the literature.

2. METHOD

2.1. Research Group

The research group of this study consists of 214 Turkish voluntary participants who were about to perform the ʿumra worship in the cities of Mecca and Medina of Saudi Arabia in May 2015. The age average of the participants was determined as 48,77 and the standard deviation value related to age to be 16,09. The age interval is 18-82. When looked to the gender dispersion in the research group, a homogeneous distribution is seen as the percentage of woman participants is 52,3% (N=112) and that of man participants is 47,7% (N=102). As age independent variable constantly changes, it was defined according to the development periods in the analysis process. Other information on participants is given in Table 1.

Table 1. Demographical Information on the Research Group

Variables	(n)	(%)
Age (Development Period)		

⁵¹ Feride Taşkın Yılmaz et al., “The Effect of Hajj Pilgrimage on Treatment Compliance in Individuals with Chronic Diseases”, *J Relig Health*, (March 2018): 1.

⁵² Karaca, “Karaca Umrah Motivations And Effetcts Scale”, 315-330.

18-30 Young adulthood	39	18,2
31-60 Adulthood	115	53,7
60 + Old Age	60	28,0
Civil Status		
Single	31	14,5
Married	177	82,7
Divorced/Widow	6	2,8
Educational Status		
Only Literate	13	6,1
Elementary Graduate	59	27,6
Middle School Graduate	15	7,0
High School Graduate	59	27,6
College/Master's Graduate	68	31,8
Total	214	100,0

2.2. Data Collection Tools

In this study, Personal Information Form, Meaning in Life Questionnaire, and Beck Hopelessness Scale were used. The information on the scales used in the study is given below.

2.2.1. Personal Information Form

The personal information form made by the researcher consists of demographical questions thought to predict the meaning of life and hopelessness states of the individuals that perform the 'umra worship. The form includes open ended questions on age variable and close ended questions on gender, civil status and educational status variables.

2.2.2. Meaning in Life Questionnaire

The validity and reliability study of the scale⁵³, developed by Steger, Frazier, Oishi, and Kaler, was done by Akin and Taş. "MLQ is made up of 10 articles. The scale consists of two subscales as the Presence of Meaning and the Search for Meaning. High scores from the subscales of the scale show that the individual's level of possessing the feature of that scale. The internal consistency reliability coefficients of the scale are .82 for the presence of meaning subscale, .87 for the search for meaning scale; and the test-retest reliability coefficients obtained four weeks apart are respectively .70 and .73. It was seen in the studies investigating the criterion-based validity of MLQ that meaning of life is positively correlated with life satisfaction, love, extroversion, and responsibility; and is negatively correlated with fear, hate, shyness, and depression."⁵⁴

2.2.3. Beck Hopelessness Scale

⁵³ Michael F. Steger, et al., "The Meaning in Life Questionnaire: Assessing The Presence Of And Search For Meaning in Life", *Journal Of Counseling Psychology* 53/1 (2006), 80-93.

⁵⁴ See Ahmet Akin, İbrahim Taş, "Yaşam Anlamı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 31.

The scale, developed in 1974 by Aaron T. Beck et al., measures the depression sensitive psycho-metrical features of the sample composed of various patient groups.⁵⁵ The validity and reliability study of the scale in Turkish was made by Seber et al. The scale “consists of 20 true-false premises that have 11 true and 9 false answers. 1 point is given for each answer compatible with the key, and 0 point for each incompatible answer. The arithmetical total obtained by the scale is considered as “the Hopelessness score”. The probable score variability is between 0 and 20. The premises 1, 6, 13, 15, and 19 state future related emotions; the premises 2, 3, 9, 11, 12, and 16 state loss of motivation; and the premises 4, 7, 8, 14, 18 states future expectations.”⁵⁶

2.3. Process

The field study was realized during 15-day ‘umra visit where the researcher also participated in May 2015. Data were collected by the questionnaire method from a total of 230 Turkish participants, who had been performing the ‘umra worship in the cities of Mecca and Medina in Saudi Arabia. After sorting out the unusable questionnaire forms, 214 forms were taken under evaluation and analyzing process were performed. The questionnaire forms, the details of which are given above, were given to the participant by the researcher during free times and between worships, and the forms were answered in 20 to 30 minutes. In the practice, based on confidentiality of personal information and voluntariness, the questionnaire articles were read to the participants who were old and illiterate, in order for them to answer. It was observed that participation and voluntariness to the study were high outside of the busy worship program.

2.4. Data Analysis

All data collected by the forms applied to the research group was turned into numerical values in SPSS 23.0 statistics packaged software and required analysis were done by using the relevant modules of the program. In the analysis of the data, $p < 0,01$ and $p < 0,05$ significance levels were taken as basis.

In analyzing the data, the scores that the participants obtained from Meaning in Life Questionnaire and Beck Hopelessness Scale were put to outlier test for the realization of normal distribution. The outliers that disturbed the homogeneity were excluded from evaluation. One Sample t-Test was applied in order to analyze the variation of the levels of Meaning of Life and Hopelessness of the research group from the average. Pearson Moments Multiplication Correlation Analysis was made in order to find out whether there is a relation between Meaning of Life and Hopelessness, and to explain the intensity and the direction, if there is. One Way ANOVA and Tukey HSD and Post Hoc statistical analysis techniques from multiple comparison tests were used in order to define whether there is a relation in the significance level between the averages. The descriptive statistics of the relevant variables were also included in the study.

2.5. Findings and Analysis

⁵⁵ Aaron T. Beck et al., “The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42/6 (1974): 861.

⁵⁶ See Gülten Seber, et al., “Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği”, *Kriz Dergisi* 1/3: 139-142.

The pattern mentioned in this field study, which aimed to investigate the relationship between the levels of meaning of life and hopelessness of the individuals performing the 'umra worship, was examined primarily with by the One Way t-Test analysis.

Table 2. One Way t-Test

Variables	t	df	p	Average	Average Difference
Meaning in Life	20,50	213	,000**	7,51	2,51
Hopelessness	-29,80	213	,000**	4,40	-5,59

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

When looked at the analysis result in Table 2; it is seen that the level of *Meaning of Life* average is $\bar{X} = 7,51$ and since the value estimated as the average score that can be taken in the scale is 5,00; there is a positively significant difference between the generated value and the estimated value ($t = 20,50$; $p = ,000$; $p < 0,01$). On the other hand, the level of *Hopelessness* average of the research group is $\bar{X} = 4,40$ and that it differs negatively significantly from the estimated value as it is -5,56 ($t = -29,80$; $p = ,000$; $p < 0,01$). Pearson Moments Multiplication Correlation Analysis was made in order to examine the relational pattern between the levels of *Meaning of Life* and *Hopelessness* of the research study, and *Meaning in Life* scale and *Presence of Meaning* and *Search for Meaning* subscales were taken as the independent variable; and *Hopelessness* scale and *Future Emotions*, *Loss of Motivation*, and *Future Expectation* subscales were taken as dependent variables. Analysis results are presented in Table 3.

Table 3. Correlation Analysis Results between Meaning in Life and Its Subscales and Hopelessness and Its Subscales

	1	2	3	4	5	6	7	
Hopelessness	1							
	n	214						
Future Emotions	r	,548**	1					
	p	,000						
Loss of Motivation	r	,779**	,132	1				
	p	,000	,054					
Future Expectations	r	,735**	,329**	,344**	1			
	p	,000	,000	,000				
Meaning in Life	r	-,008	-,151*	,125	-,035	1		
	p	,904	,028	,068	,607			
Presence of Meaning	r	-,288**	-,155*	-,239**	-,148*	,440**	1	
	p	,000	,023	,000	,030	,000		
Search for Meaning	r	,169*	-,070	,285**	,053	,832**	-,132	1
	p	,014	,306	,000	,445	,000	,053	

According to the correlation analysis in Table 3; there is a negatively significant correlation ($r = -,151$; $p < 0,05$) between the levels of *Meaning in Life* and *Future Emotions*, one of the subscales of *Hopelessness*, of the individuals who perform the 'umra worship. It is seen that there is a negatively significant correlation between *Presence of Meaning*, one of the subscales of *Meaning in*

1702 | Sema Yılmaz, An Empirical Research on the Relationship Between ‘Umra Worship and ...

Life, and *Hopelessness* ($r = -,288$; $p < 0,01$); between *Presence of Meaning* and *Future Emotions*, one of the subscales of *Hopelessness* ($r = -,155$; $p < 0,05$); and *Loss of Motivation* ($r = -,239$; $p < 0,01$) and *Future Expectation* ($r = -,148$; $p < 0,05$). It is seen that there is a positively significant correlation between *Search for Meaning*, one of the subscales of *Meaning in Life*, and *Hopelessness* ($r = ,169$; $p < 0,05$) and *Loss of Motivation* ($r = ,285$; $p < 0,01$). Difference analysis between demographical variables and *Meaning in Life* and *Hopelessness* in order to strengthen the results collected from correlation analysis and to obtain additional findings. The results are presented in the Table 4 and Table 10:

Table 4. t-Test Results of *Meaning in Life* and Its Subscales According to Gender

Variables	Gender	n	Average Score	Std. Deviation	t	p
Meaning in Life	Female	112	,733	,174	-1,497	,136
	Male	102	,770	,183		
Presence of Meaning	Female	112	,860	,198	,425	,671
	Male	102	,849	,203		
Search for Meaning	Female	112	,607	,317	-1,923	,056
	Male	102	,692	,329		

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

As a result of the independent sample t-Test in Table 4 realized according to gender variable for the comparison between the levels of *Meaning in Life* of individuals who perform the ‘umra worship, there found no significant difference between the males’ and females’ score of *Meaning in Life* and its subscales ($p > 0,05$).

Table 5. t-Test Results of *Hopelessness* and Its Subscales According to Gender

Variables	Gender	n	Average Score	Std. Deviation	t	p
Hopelessness	Female	112	,196	,125	-2,708	,007**
	Male	102	,246	,145		
Future Emotion	Female	112	,080	,127	-2,328	,021*
	Male	102	,131	,189		
Loss of Motivation	Female	112	,181	,186	-2,579	,011*
	Male	102	,252	,213		
Future Expectation	Female	112	,291	,189	-1,319	,189
	Male	102	,327	,213		

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

When examined the empirical findings given in Table 5, the average scores of *Hopelessness* presents a significant difference according to gender ($t = -2,708$; $p < 0,01$). Therefore, the level of *Hopelessness* of males ($\bar{X} = ,246$) is higher than that of females ($\bar{X} = ,196$). There is a significant difference according to gender variable between *Future Emotions* ($t = -2,328$; $p < 0,05$), one of the subscales of *Hopelessness*, and *Loss of Motivation* ($t = -2,579$; $p < 0,05$); the arithmetical average of males ($\bar{X} = ,131$) on *Future Emotions* subscale is higher than that of females ($\bar{X} = ,080$); and also, the

arithmetical average of males ($\bar{X} = ,252$) in *Loss of Motivation* subscale is higher than that of females ($\bar{X} = ,181$). There is no significant difference between male and female participants in the scale of *Future Expectations*, one of the subscales of *Hopelessness* ($t = -1,319$; $p > 0,05$).

Table 6. *Meaning in Life ANOVA Test Results According to Age-Development Period*

Source of Variance	Sum of Squares	sd	Average of Squares	F	p	Sign. Difference
Between-Group	44,214	2	22,107	7,274	,001**	1-2
Within-Group	641,243	211	3,039			1-3
Total	685,458	213				

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

As a result of the variance analysis study done in order to determine the difference between the averages of *Meaning in Life* scores according to the development periods of the individuals who perform the 'umra worship, it was found that there is a statistically significant difference between *Meaning of Life* scores of the individuals from different development periods ($F = 7,274$; $p < 0,01$). As a result of the Tukey HSD multiple comparison test done to determine among which groups there are differences, it was found that the difference is between the periods of *age 18-30 - Young Adulthood* ($\bar{X} = 6,666$) and *age 31-60 - Adulthood* ($\bar{X} = 7,530$); and *age 18-30 - Young Adulthood* ($\bar{X} = 6,666$) and *age 60+ - Old Age* ($\bar{X} = 8,033$). According to these results, *Meaning of Life* scores significantly increase as the age/development periods diverge.

Table 7. *One Way ANOVA Results of Hopelessness Scores According to Age-Development Periods*

Source of Variance	Sum of Scores	sd	Sum of Averages	F	p	Sign. Difference
Between-Group	114,741	2	57,370	8,119	,000**	1-3
Within-Group	1490,890	211	7,066			2-3
Total	1605,631	213				

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

As a result of the variance analysis study done in order to determine the difference between the averages of *Hopelessness* scores according to the development periods of the individuals who perform the 'umra worship, it was found that there is a statistically significant difference between *Hopelessness* scores of the individuals from different development periods ($F = 8,119$; $p < 0,01$). As a result of the Tukey HSD multiple comparison test done to determine among which groups there are differences, it was found that the difference is between the periods of *age 18-30 - Young Adulthood* ($\bar{X} = 3,205$) and *age 60+ - Old Age* ($\bar{X} = 5,383$); and *age 31-60 - Adulthood* ($\bar{X} = 4,304$) and *age 60+ - Old Age* ($\bar{X} = 5,383$). According to these results, *Hopelessness* scores significantly increase as the age/development periods diverge.

Table 8. *One Way ANOVA Test Results of Meaning in Life Scores According to Civil Status*

Source of Variance	Sum of Squares	sd	Average of Squares	F	p	Sign. Difference
Between-group	24,189	2	12,095	3,859	,023*	1-2
Within-group	661,269	211	3,134			
Total	685,458	213				

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

According to the data in Table 8, as a result of the variance analysis study done in order to determine the difference between the averages of *Meaning in Life* scores according to civil status of the individuals who perform the ‘umra worship, it was found that there is a statistically significant difference between *Meaning in Life* scores of the individuals. ($F = 3,859$; $p < 0,05$). As a result of the Tukey HSD multiple comparison test done to determine among which groups there are differences, the *Meaning in Life* scores of married participants ($\bar{X} = 7,666$) is higher than that of single participants ($\bar{X} = 6,741$).

Table 9. One Way ANOVA Test Results of Hopelessness Scores According to Civil Status

Source of Variance	Sum of Squares	sd	Average of Squares	F	p	Sign. Difference
Between-group	50,307	2	25,153	3,412	,035*	1-2
Within-group	1555,324	211	7,371			
Total	1605,631	213				

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

As a result of the variance analysis study done in order to determine the difference between the averages of *Hopelessness* scores according to civil status of the participants who perform the ‘umra worship, it was found that there is a statistically significant difference between *Hopelessness* scores of the participants ($F = 3,412$; $p = 0,035$; $p < 0,05$). When looked to Tukey HSD multiple comparison test results, between-group difference was found insignificant for [$p = 0,51$; $p > 0,05$].

When examined the *Meaning in Life* scores of the research group according to educational status, there was found no significant difference between the score averages of groups ($F = 1,274$; $p = 0,281$; $p > 0,05$) as a result of the variance analysis study. *Hopelessness* scores of the group according to educational status are given below:

Tablo 10. One Way ANOVA Test Results of Hopelessness Scale According to Educational Status

Source of Variance	Sum of Squares	sd	Average of Squares	F	p	Sign. Difference
Between-group	76,849	4	19,212	2,627	,036*	2-4
Within-group	1528,782	209	7,315			
Total	1605,631	213				

Note: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

As a result of the variance analysis study done in order to determine the difference between the averages of *Hopelessness* scores according to educational status of the participants who perform the 'umra worship, it was found that there is a statistically significant difference between *Hopelessness* levels of the participants ($F = 2,627$; $p < 0,05$). As a result of the Tukey HSD multiple comparison test done to determine among which groups there are differences, it was found that the difference is between participants who are *Elementary Graduates* ($\bar{X} = 5,322$) and *High School Graduates* ($\bar{X} = 3,847$). According to these results, *Hopelessness* scores significantly decreases as the educational status increases.

DISCUSSION and CONCLUSION

In this study, the 'umra worship, which is a physical and financial worship that thousands of people from our country perform every year; which brings together various worships; which awakes multiple emotions of the individual, such as hope, respect, fear, anxiety, tenacity, devotion; which contains symbolical meanings; and which influences world of meaning of the individual, was examined in terms of psychology of religion by quantitative methods. The relation of the 'umra worship with the concept of meaning in life, which shapes the life of the individual and enables him/her to find consistent answer to questions, and the state of hopelessness, which includes pessimism, loss of motivation for goals and objectives in life for future expectations and emotions, was measured in the time and place in which the worship is done, and the results were analyzed.

When looked at the results obtained by the study, the most important finding is that the individuals who perform the 'umra worship have above average Meaning in Life scores, and below average Hopelessness scores. It was found that there is a negatively significant correlation between Hopelessness scale and Presence in Life subscale; and positively significant correlation between Hopelessness scale and Search for Meaning subscale; two subscales of Meaning in Life scale. In other words, the values that indicate hopelessness of the participants decrease as the values that indicate meaning in life increase.

It is known that the individual may resort to religion and concentrate on worshipping at times when the meaning of life is lost as a consequence of weakness, hopelessness, and traumatic life events. In this sense, the 'umra worship has potential to meet many psychological needs. Study findings show that the 'umra worship can affect the meaning of life positively; and can affect hopelessness negatively. 'umra can have rapid and intense effects on the psychology and the meaning in life of the individual, for both that it is a journey and a collective form of worship,

and that it includes worships such as salah, prayer, repentance, Qur’an reading, apart from specific rituals such as entering the state of iḥrām, tawaf, and s’ay. The studies in literature also support this finding. In a similar study by Notermans, it is stated: “that the worship of pilgrimage is effective in relieving the pain of individuals who have lost their relatives, and in coping with grief.” On a longitudinal study on Hindu pilgrims, it has been detected that collective worships, such as pilgrimage, where large amounts of people come together increase the psychological well-being of individuals.⁵⁷ In a study on the psychological effects of pilgrimage, it has been seen that 90,3% of the participants agree on the premise “I think that the worship of pilgrimage will change my perspective in life.” Almost all of the pilgrim candidates think that pilgrimage have such importance that it can change their forms of perceptions.⁵⁸

Meanwhile, the effects of ‘umra can vary, as in any other worship, accordingly with individual differences. Individual’s awareness on piousness, meaning of life, and hopelessness, demographical differences such as life standards, age, gender, educational status can affect the outcome. For instance, it has been found in a different sample in which the relationship between piety and meaning of life for university students that the sense of meaning scores of individuals with intrinsic piety is higher than those of individuals with extrinsic piety.⁵⁹ Likewise, in the study of Koç on the Muslim-Turkish minority in France, it has been found that the hopelessness level of the Muslim-Turkish minority, who has high intrinsic piety level, is higher than that of the group, who has high extrinsic piety level.⁶⁰ In the study of Yıldız, it has been concluded that “there is a positively significant correlation between hopelessness of the convicted and the rate of suicide attempt, which is closely related with loss of meaning, while there is no significant correlation in terms of age, civil status, and educational status variables.”⁶¹ Similarly, there was found no significant difference between meaning in life scores according to educational status and gender variables. However, it was concluded that the meaning in life scores of married individuals is higher than those of single individuals and that meaning in life and hopelessness scores significantly increases as age/development periods progress. Both meaning in life and hopelessness being high in old age period is compatible with the phase of hopelessness against the personality integrity, which is the last phase of Erikson’s psychosocial development theory. At this phase, the individual can experience both the satisfaction of objectives completed throughout life and the remorse of the past; and the hopelessness of future and after death.⁶²

⁵⁷ Akt. Geçilioğlu, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, 219-243. Notermans, C. D., “Loss and healing: A Marian pilgrimage in secular Dutch society. *Ethnology*”, 217-234. Tewari, S., v. dğr., “Participation in Mass Gatherings Can Benefit Well-Being: Longitudinal and Control Data From a North Indian Hindu Pilgrimage Event.”, 47291.

⁵⁸ Yalçinkaya, “Hac Psikolojisi”, 73.

⁵⁹ Kırac, Ferdi, “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”, 165-177.

⁶⁰ See Koç, “Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 415.

⁶¹ Yıldız, “Tutuklu ve Hükümlülerde Umutsuzluk Ölümü İlişkin Depresyon ve Ölüm Kaygısı”, 1.

⁶² Mustafa Doğan Karacoşkun, “Gelişim Kuramları ve Dönemlerine Genel Bir Bakış”, *Din Psikolojisi El Kitabı*, Editör Mustafa Doğan Karacoşkun, (Ankara: Grafiker, 2015), 103.

In a study in which religious changes in the individual after the worship of pilgrimage were handled, 92% is the rate of the participants who states that they experienced a change in their religious emotions and behaviors.⁶³ In another study, it was observed in the places of pilgrimage that the participants experienced the pleasure of being in a different world and a spiritual atmosphere that they feel a different kind of joy and happiness for their long-awaited hopes realized.⁶⁴ Religious faith and values is extremely helpful for individuals to look at future with hope and to have an optimistic attitude in life by helping them make sense of their life, gain a strong personality and by giving them a sense of safety. In a study on the relation between hopelessness and religious faith, worship and prayer, it was seen that 77,3% of the sample have high levels of hope with a high level of pioussness.⁶⁵

In our study, it has been found a negatively significant correlation between educational and hopelessness level of the participants performing the ‘umra worship. Hopelessness level of males is significantly higher than that of females. The study made by Kiziroğlu on a sample of teachers shows that male teachers are more hopeless than female teachers.⁶⁶ These findings indicate that individual differences, such as age, education, gender, are important for the ‘umra worship, apart from contributing to reducing hopelessness generally.

The fact that there are few empirical studies on the ‘umra worship obstructs the comparing the findings with those of other studies. For this reason, the results have been discussed with findings about the worship of pilgrimage and of the studies where meaning of life and hopelessness have been examined on different samples. On the other hand, other limitations to the study includes the conditions in which the study data has been collected, the research group, and measurement tools and methods used. Apart from that, reaching to the participants in periods during which the worship is being performed and places unique to this worship and measuring their levels of meaning of life and hopelessness considered to be related with the ‘umra worship presents importance and authenticity. The most important finding of the study is that the ‘umra worship contributes to improving the meaning of life level of individuals and reducing hopelessness. The factors like gender, age, and civil status alter the meaning of life and hopelessness levels of individuals who perform the ‘umra worship. The results concluded can be put to use in interdisciplinary studies. The effect of factors, such as stress, social adaptation issue, old age, and disease, on the psychology of ‘umra can be investigated. Studies on various psychological effects of the ‘umra worship can be enriched by longitudinal studies.

REFERENCES

- Abramson, Lyn Y. et al.. Hopelessness Depression: A Theory-Based Subtype of Depression. *Psychological Review by the American Psychological Association* 2 (1989): 358-372.
- Akın, Ahmet - Taş, İbrahim. “Yaşam Anlamı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/3 (Winter 2015): 27-36.

⁶³ Geçioğlu, Ahmet Rifat, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, 95-104.

⁶⁴ Şahin, Hacer, *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*, 166.

⁶⁵ Kımter, Dinî İnanc, *İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi - Üniversiteli Gençlerde Umutsuzluk Psikolojisi ve Din Üzerine Bir Araştırma*, 148.

⁶⁶ Kiziroğlu, *Sınıf Öğretmenlerinin Sosyodemografik Özelliklere Göre Umutsuzluk Düzeyleri*, 3.

- Akıncı, Adem. “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005): 7-24.
- Altuntaş, Halil – Karagöz, İsmail - Keskin, Mehmet. *Hac İlmihali*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
- Albayrak, Ahmet. *Gençlerde Dua Psikolojisi-Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2013.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent, 2016.
- Aydın, Ali Rıza. “İnanma İhtiyacı Ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 87-99.
- Aydın, Cüneyd et al., “ Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015): 39-55.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan, 2011.
- Bayyığıt, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Beck, Aaron T. et al.. “The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42/6 (1974): 861-865.
- Beck, Aaron T. et al., “Hopelessness and Eventual Suicide: A 10-Year Prospective Study of Patients Hospitalized with Suicidal Ideation”. *American Journal of Psychiatry* 142 (May 1985): 559-563.
- Blackburn, Ivy M. *Depresyon ve Başa Çıkma Yolları*. trans. Nesrin H. Şahin, R. Neslihan Ruhancı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “İstatistikler”. Access: 25 May 18. <http://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/De-tay//6/diyanet-isleri-baskanligi-istatistikleri>
- Doğan, Ertuğrul Bayram. *Hacı Adaylarına Verilen Eğitim Seminerlerinin Yeterliliği*. Master's Thesis, Sakarya University, 2010.
- Durak Batıgün, Aysegül. “İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk Ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme”. *Türk Psikiyatri Dergisi* 16/1 (2005): 29-39.
- Düzgün, Uğur. *Dünyayı Adil Algılama ve Geleceğe Dair Umud/Umutsuzluk: Depresyon Tanısı Alan ve Almayan Kişilerde Adil Dünya İnançları*. Master's Thesis, Mersin University, 2007.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. trans. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Psikoloji, 2007.
- Fromm, Erich. *Umud Devrimi*. trans. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınevi, 2012.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (October 2016): 219-243.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. “Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü”. Master's Thesis, Çukurova University, 2010.
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?*. İstanbul: Timaş, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu University, 2012.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- İmamoğlu, Abdülvahit - Yavuz, Adem. “Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011/1): 205-244.
- Karaca, Faruk. “Karaca Umrah Motivations And Effects Scale”. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/7 (Spring 2016): 315-330.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Gelişim Kuramları ve Dönemlerine Genel Bir Bakış”. *Din Psikolojisi El Kitabı*. Editör Mustafa Doğan Karacoşkun. Ankara: Grafiker, 2015.
- Kartopu, Saffet. “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama Ve Anlam Arayışı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (February 2013): 67-90.
- Kayıklık, Hasan *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kınter, Nurten. “Namaz Ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”. *Ekev Akademi Dergisi* 20/68 (2016): 299-332.
- Kınter, Nurten. “Ruh Sağlığı Bağlamında Namaz ve Benlik Saygısı İlişkisi”. *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 7/27: 36-65.

- Kimter, Nurten. *Dini İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi - Üniversiteli Gençlerde Umutsuzluk Psikolojisi ve Din Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012.
- Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (2013): 165-177.
- Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı Ve Psikolojik Sağlık*. Master's Thesis, Ankara University, 2011.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto, 2017.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Doctoral Thesis, Atatürk University, 2011.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. trans. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı, 2017.
- Kızıroğlu, Merve. *Sınıf Öğretmenlerinin Sosyodemografik Özelliklere Göre Umutsuzluk Düzeyleri*. Master's Thesis, Atatürk University, 2012.
- Koç, Mustafa. "Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 415-444.
- Koç, Mustafa. "Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua Ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005): 75.
- Koç, Mustafa. "Hac Psikolojisi I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 49-74.
- Koenig, Harold G. - McCullough, Michael E. - Larson, David B. *Religion and Health: a Century of Research Reviewed*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarmın Dili*. İstanbul: Kaknüs, 2014.
- Necati, Muhammed Osman. *Hadis ve Psikoloji*. trans. Mustafa Işık. Ankara: Fecr Yayınevi, 2000.
- Parsons, Sharon K. v. dğr., "Religious Beliefs, Practices and Treatment Adherence Among Individuals With Hiv in the Southern United States". *Aids Patient Care And STDs* 20/2 (2006) 97-111.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca, 2003.
- Sayar, Kemal. Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem, 2008.
- Seber, Gülten, et al., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği". *Kriz Dergisi* 1/3 (1998): 139-142.
- Sky News Arabia. "ارتفاع نسبة دخول عدد المعمرين - باكثر 100-المئة". Access: 9 April 2018. <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/893321>.
- Steger, Michael F., et al., "The Meaning in Life Quetionnaire: Assesing The Presence Of And Search For Meaning in Life". *Journal Of Counseling Psychology* 53/1 (2006): 80-93.
- Şahin, Adem. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002) 154-156.
- Şahin, Hacer. *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*. Master's Thesis, Gazi University, 2006.
- Şen, Nuran. *Hac İbadetinin Psiko - Sosyal Yönden Değeri*. Master's Thesis, Sakarya University, 2003.
- Şentürk, Habil- Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2014): 45-60.
- Tirabzon, Abdullah. "Hac İbadetinde Yasak Davranışlar". Doctoral Thesis, İstanbul University, 2008.
- Toksöz Karasu, Bayram. *Huzurlu Yaşama Sanatı*. trans. Handan Balkara. İstanbul. Boyner, 2003.
- Tokur, Behlül. "Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 249-162.
- Uysal, Veysel - Ayten, Ali. "Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı? Ruhsallık- Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *16. National Social Psychiatry Congress- Congress Book, Karabük (2009)*: 318-330.
- Yalçınkaya, Erenşah. "Hac Psikolojisi". Master's Thesis, Atatürk University, 2011.
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. trans. Zeliha İyidoğan Babayigit. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yıldız, Murat. "Tutuklu ve Hükümlülerde Umutsuzluk, Ölümüne İlişkin Depresyon ve Ölüm Kaygısı İlişkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/1 (2011): 1-7.
- Yılmaz, Feride Taşkın. Sabancıoğulları, Selma. Karabey, Gülseren. "The Effect of Hajj Pilgrimage on Treatment Compliance in Individuals with Chronic Diseases". *J Relig Health* (March 2018): 1-13.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (3): 1711-1745

Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage *

Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı

Yahya Turan

Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı
Assistant Professor, Ordu Univ, Divinity Faculty, Department of Psychology of Religion
Ordu, Turkey

yahyaturans@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7441-4914

Translator / Çeviren

Ahmet Çekiç

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü
Assistant Professor Dr., Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Education, Department of Foreign Languages
Sivas, Turkey

acekic@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7292-3301

Makale Bilgisi / Article Information

Article Types / Makale Türü : Translated Article / Çeviri

* This article has been published previously in Turkish: Turan, Yahya . “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (June 2018): 395-434.

<http://dx.doi.org/10.18505/cuid.406750>

Received / Geliş Tarihi: 01 October / Ekim 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 03 December / Aralık 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2018

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1711-1745

Cite as / Atıf: Turan, Yahya. “Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage”. Trans. Ahmet Çekiç. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1711-1745. <https://doi.org/10.18505/cuid.491804>

Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage

Abstract: Loneliness that has spread rapidly today and has adversely affected the quality of life and happiness of people, has become one of the most important social problems especially in America and Europe. This fact led to the establishment of a ministry responsible for loneliness in England, and this research comprises loneliness as one of the main research topics, to comprehend the level of loneliness among university students who are representatives of a young generation in Turkey. This study was conducted on a 416 students sample from different faculties of the University of Ordu. In the questionnaire form; UCLA loneliness scale, religious coping and life satisfaction scales were used. In addition, questions were asked to determine the participants' perceptions of individual religiousness and social media use. As a result of analyzes made with SPSS statistical program; there is a negative relationship between perception of religiousness and loneliness, negative religious achievement, level of visibility in social media, and the number of social media in use; a positive relationship was found between religiousness and positive religious achievement. It has also been understood that the subjective perception of religiousness does not lead to a difference in gender but leads to a difference in life satisfaction. While a negative relationship between loneliness and positive religious coping, life satisfaction and messaging is detected, a positive satisfaction between life satisfaction and positive religious achievement, the negative relationship between negative religious coping and the presence of interaction was detected. This study is important in that many variables deal with each other and their interactions.

Keywords: Psychology and Religion, Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction, Social Media, Internet.

Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı

Öz: Günümüzde hızla yayılan, insanların hayat kalitesini ve mutluluğunu olumsuz olarak etkileyen yalnızlık, özellikle Amerika ve Avrupa'da en önemli toplumsal sorunlardan birine dönüşmüştür. İngiltere'de yalnızlıktan sorumlu bakanlık kurulmasına kadar varan bu olgunun, Türkiye'de özellikle genç nesli temsil eden üniversite öğrencilerinde ne düzeyde olduğu, bu araştırmanın temel araştırma konularından birini oluşturmaktadır. Bu araştırma, Ordu üniversitesinin değişik fakültelerinde öğrenim gören 416 öğrenci örneklemini üzerinde yürütülmüştür. Anket formunda; UCLA yalnızlık ölçeği, dini başa çıkma ve hayat memnuniyeti ölçekleri kullanılmıştır. Ayrıca katılımcıların bireysel dindarlık algıları ve sosyal medya kullanım düzeylerini belirlemeye yönelik sorular oluşturulmuştur. SPSS istatistik programıyla yapılan analizler sonucunda; dindarlık algısı ile yalnızlık, olumsuz dini başa çıkma, sosyal medyada görünürlük düzeyi ve kullanılan sosyal medya sayısı arasında negatif yönde; dindarlıkla olumlu dini başa çıkma arasında ise pozitif yönde bir ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca öznel dindarlık algısı cinsiyet üzerinde farklılığa açmazken, hayat memnuniyeti üzerinde farklılığa yol açtığı anlaşılmıştır. Yalnızlık ile olumlu dini başa çıkma, hayat memnuniyeti ve mesajlaşma arasında negatif yönde ilişki ve etkileşim tespit edilirken, hayat memnuniyeti ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif,

olumsuz dini başa çıkma arasında negatif yönde ilişki ve etkileşimin varlığı bulgulanmıştır. Bu çalışma birçok değişkenin birbiri ile ilişki ve etkileşimini ele alması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti, Sosyal Medya, İnternet.

INTRODUCTION

Peplau and Perlman try to explain the phenomenon of being lonely, which is defined in the dictionaries as “the state of being alone, solitude”,¹ by dividing it into parts. Concerning those parts, loneliness is known in our present society, above all, as the sentiment derived from the difference between the level of social relation people expect to achieve and the one they actually achieve, which is lower than their expectations. This feeling, which could be described as the perception of subjective loneliness that evolves out of being isolated from everyone despite being surrounded by a crowd, shows up when a person’s need of emotional proximity cannot be fulfilled. Loneliness, in other words, is an extremely unpleasant,² undesirable and agonizing experience.³ It is a state representing emotional uneasiness/discomfort,⁴ and an unsettling pathological occurrence that makes people feel useless and aimless and that renders life unbearable for the sufferers.⁵

Rapid increase of loneliness in today’s Western societies, even the establishment of a ministerial department in charge with the problem of loneliness in the UK, displays the crucial levels the perception of loneliness would get in the coming years. Loneliness, mounting in parallel with the spread of the social media and communicational devices, also gives rise to thought that these communicational instruments, rather than reducing the loneliness, in fact, promote it.⁶ Continuous and adequate analyze of the phenomenon of loneliness which is likely to have such significance and influence in the life of future societies, along with determining the elements that could constitute positive effects on loneliness, are of vital importance for the health and happiness of the future world. In this sense, “coping” tendencies for evading the state of disturbance and negative feelings caused by the loneliness that people experience can be said to have an important place in recovery of the lost peace and happiness, hence life satisfaction.

People may face many events in life that worsen their living, shatter their dreams and goals. They may fall into some negative emotions in the face of these problems, such as anger, sadness and anxiety. They may also feel relieved or content regarding various related advantages and gains, or even experience eagerness, excitement or optimism if some expected achievements

¹ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010), “Yalnızlık”, 2515.

² Letitia Anne Peplau - Daniel Perlman, “Perspectives on Loneliness”, *Loneliness: A book Of Current Theory, Research and Therapy*, ed. Daniel Perlman et al (New York: A Wiley Interscience Publication, 1982), 3-4.

³ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü* (İstanbul: Bağlam, 2003), 422.

⁴ Benedict T. McWhirter, “Loneliness: A Review of Current Literature, With Implications for Counseling and Research”, *Journal of Counseling & Development* 68/4 (March 1990): 418.

⁵ Murat Ruhat Yaşar, “Yalnızlık”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (January 2007): 243.

⁶ “BBC”, accessed: 04 February 2018, <http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-4271326>; Erol Göka, “‘Uyandım ben ipissiz bir tokatla’: Yalnızlık”, accessed: 04 February 2018, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/erol-goka/uyandim-ben-ipissiz-bir-tokatla-yalnizlik-2040678>.

come true. Namely, people may go through a set of feelings from negative to positive.⁷ The negative events that affect people physically, socially and psychologically may lead them to exhaustion, weariness and lassitude. Thus occurs the coping process, when a person feels himself under intense stress, when he/she loses due power to solve the problems and when his/her negative emotions begin to dominate.⁸

The word “cope” is a verb that is defined as “to change” in Webster Dictionary and derived from the Latin word “colpus”, which is utilized in *psychological paradigm* to mean “to deal with the problems and difficulties, try to overcome them”.⁹ Coping is an emotional process that begins to control the stressful and negative emotions, and to regenerate the damaged, lost or threatened goals when a person’s ability to withstand and overcome is constrained.¹⁰

Human’s orientation system has the potential to advance, shape and limit this type of coping process in many ways. Coping methods are the instruments that gain importance when the stressful events are encountered, which arise from concrete thoughts, emotions, behaviors and interactions that take place during certain difficult situations. During coping process, orientation system should be transformed into certain coping methods.¹¹ These orientation systems are understood as the phenomena that shape and manage human thoughts, actions and emotions such as religion, ideology and personality orientations. Within the scope of mentioned values, the individual determines a coping approach guided by his/her orientation system against various stressful events he/she faces.

To deal with the stressful situations, a person may step into religion-based activities such as worshipping, praying or secular occupations such as doing sports, chatting with friends and travelling, or even may turn to both of these depending on his/her general tendencies in life. Within the frame of these orientations, the coping process including religion or divine motives can be called “religious coping”.¹²

How much are religious-based coping methods are used in dealing with loneliness, which spoils the individual’s spiritual integrity? While many researchs on secular and religious methods to cope with loneliness are conducted abroad, the studies covering these subjects are still very new in our country.

⁷ Susan Folkman - Judith Tedlie Moskowitz, “Positive Psychology From A Coping Perspective”, *Psychological Inquiry* 14/ 2 (2003): 122.

⁸ Ali Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz, 2012), 37.

⁹ “Type of Psychology: Stress”, *Salem Press Encyclopedia of Health* (2013), 4, accessed: 23 October 2017, <http://eds.b.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=5&sid=1f62442d-7e00-4eff-aca5-7d84a4740130%40sessionmgr102&bdata=jmxhbm9dH1mc2l0ZT1lZHMtG12ZQ%3d%3d#AN=93871865&db=ers>.

¹⁰ Susan Folkman - Judith Tedlie Moskowitz, “Coping: Pitfalls and Promise”, *Annual Review of Psychology* 55 (2004): 747

¹¹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 104 Google.books, accessed: 21 September 2017, https://books.google.com.tr/books?id=Vn5XObcpnd4C&printsec=frontcover&hl=tr&source=qbs.ViewAPI&redir_esc=v#v=onepage&q&f=false.

¹² Ali Ayten - Zeynep Sağır, “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisinde Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 6.

Research on loneliness was first systematically carried out by Zilboorg in 1938 in England.¹³ Written by Peplau and Perlman -during their own editorship period-, who have made significant contributions to the literature with many empirical and theoretical studies in the field, the work named “Loneliness” is an extremely important study in the field. Peplau conducted or contributed to 23 studies between 1978 and 1998. While in many of these studies, the concept of loneliness were covered within the theoretical framework, in one of them, the relationship between the loneliness and depression were examined, yet in another study, college students’ level of loneliness was investigated.¹⁴

In studies conducted abroad, the relationship of loneliness with many different phenomena has been examined. Its relationship with depressive tendencies, which is an indicator of life dissatisfaction particularly in adolescence and old age periods, has been extensively analyzed.¹⁵ In the studies on loneliness and social media use, although it has not yet been precisely clarified whether loneliness leads to social media use or this latter drags people into loneliness, the existence of a linear correlation between these two concepts has been clearly ascertained.¹⁶

The relationship between loneliness and piety has also been discussed in plenty of studies, in particular, the connection between loneliness and different dimensions and orientations of religiosity has been analyzed.¹⁷ In some studies, secular approaches in coping with loneliness have been covered,¹⁸ whereas in others, negative and positive religious coping abilities have been examined. These efforts are of great value for the literature in terms of comprehending the

¹³ Muhammed Kızılgöç, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 5.

¹⁴ “UCLA Loneliness Studies”, accessed: 03 May 2018, https://www.academia.edu/20638948/UCLA_Loneliness_Studies.

¹⁵ Frances K. Barg and et al., “A Mixed-Methods Approach to Understanding Loneliness and Depression in Older Adults”, *Journal of Gerontology: Social Science* 61B/ 6 (Nov 2006): S329–S339; Jennifer Lau, *Social Intelligence and The Next Generation* (2016), accessed: 23 October 2017, <http://www.ncsyes.co.uk/sites/default/files/Social%20Intelligence%20Report%20FINAL.PDF>; David G. Weeks and et al., “Relation between loneliness and depression: A structural equation analysis”, *Journal of Personality and Social Psychology* 39/6 (Dec 1980):1238-1244.

¹⁶ Laura R. Green and et al., “Network correlates of social and emotional loneliness in young and older adults”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 27 (March 2001): 281-288; Mehmet Harma, “Yalnızlık Paylaşılmaz, Paylaşılsa Yalnızlık Olmaz” (2013), accessed: 4 January 2015, <http://ucbucukinchdisket.blogspot.com.tr/2013/03/yalnizlik-paylasilmaz-paylasilsa-yalnizlik.html>; Mu Hu, “Social Use of The Internet and Loneliness” (Doctoral Dissertation, Ohio State University, 2007); Brian A. Primack and et al., “Social Media Use and Perceived Social Isolation Among Young Adults in the U.S”, *American Journal of Preventive Medicine* 53/ 1 (Jul 2017): 1-8; Tracii Ryan - Sophia Xenos, “Who uses Facebook? An investigation into the relationship between the Big Five, shyness, narcissism, loneliness, and Facebook usage”, *Computers in Human Behavior* 27 (September 2011):1658–1664.

¹⁷ Raymond F. Paloutzian - Aris S. Janigian, “Interrrelationships Between Religiousness and Loneliness”, *Psychotherapy and the Lonely Patient*, ed. S. M. Natale (London: Routledge, 2013), 3-15, accessed: 28 August 2017, <https://www.kobo.com/us/en/ebook/psychotherapy-and-the-lonely-patient>; Sunshine Rote and et al. “Religious Attendance and Loneliness in Later Life”, *The Gerontologist* 53/ 1 (Feb 2013): 39-50.

¹⁸ Daniel Perlman - Letitia Anne Peplau, “Loneliness Research: A Survey of Empirical Findings”, *Preventing the Harmful Consequences of Severe and Persistent Loneliness*, ed. Letitia Anne Peplau et al. (U.S. Government Printing Office, 1984), 13-46, accessed: 23 October 2017, <https://www.researchgate.net/publication/242557070>; Ami Rokach - Heather Brock, “Coping With Loneliness”, *The Journal of Psychology* 132/ 1 (1998): 107-127.

nature of loneliness concept.¹⁹ Besides, there is a number of findings revealing that the people who are able to utilize the religious coping methods are mostly satisfied with life.²⁰ Social media may also be considered among the factors that have significant impact on a quality and satisfaction in life.

Communication and the new communicational instrument, social media use, have been covered in many aspects. Especially, there are plenty of studies concerning the relations between social media use and mental health, which is an indicator of the life satisfaction.²¹

Loneliness, religious coping, life satisfaction and social media use have been included in many researchs in our country as well. Kılavuz states in his study, where he delves into the emotion of loneliness in the period of old age in Western culture, that the support and trust provided from friends is an effective factor in reducing the loneliness.²² Yapıcı, who investigated the relations between loneliness and different aspects of religiosity, found neutral relations in 87,97% of 133 findings, positive relations in 3,1% and negative relations in 9,2%.²³ In another study, where the issue of loneliness is addressed in the framework of sociological tafseer (exegesis), loneliness is treated as a problem stemming from the system of values.²⁴ The study covering how loneliness, which is defined in psychology as an undesirable and negative feeling, is described in tasawwuf (Islamic mysticism) and the difference between loneliness definition of two disciplines is among the several studies conducted in our country on the concepts of religiosity and loneliness.²⁵ Another study that deals with alienation, loneliness and religiosity has significantly contributed to the literature by analyzing, apart from the correlation and interaction between abovementioned phenomena, their relation with the means of communication such as television, internet, cellphone etc. and people's daily occupational status.²⁶ Yet another study, again, addressing the relationship between the loneliness and religiosity, includes, above all, the semantic analysis of

¹⁹ Lisa Boss and et al., "Biobehavioral Examination of Religious Coping, Psychosocial Factors, and Executive Function in Homebound Older Adults", *Religions* 7/ 42 (April 2016): 1-13.

²⁰ Ahmed M. Abdel-Khalek, "Religiosity, subjective well-being, self-esteem, and anxiety among Kuwaiti Muslim adolescents", *Mental Health, Religion & Culture* 14/ 2 (2011): 129-140; Angeliki Leondari - Vasilios Gialamas, "Religiosity and psychological well-being", *International Journal of Psychologie* 44/ 4: 241-8.

²¹ Chiungjung Huang, "Time Spent on Social Network Sites and Psychological Well-Being: A Meta-Analysis", *Cyberpsychol Behav Soc Netw.* 20/ 6 (Jun 2017): 346-354; Harris Hyun-soo Kim, "The impact of online social networking on adolescent psychological well-being (WB): a population-level analysis of Korean schooled children", *International Journal of Adolescence and Youth* 22/3 (2017): 364-376; Robert Kraut - Moira Burke, "Internet Use and Psychological Well-Being: Effects of Activity and Audience", *Communications of the ACM* 58/ 12 (2015): 94-100; Jaime E. Sidani and et al., "Social media use linked to depression" (2016): accessed: 05 November 2017, <https://www.utimes.pitt.edu/?p=38616>.

²² M. Akif Kılavuz, "Batı Kültüründe Yaşlanma Dönemi Yalnızlık Duygusunu Azaltma ve Arkadaş İlişkilerini Geliştirme Açısından Dinî Etkinliklerin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2: 25-39.

²³ Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (December 2011): 181-205.

²⁴ İshak Özgel, "Sosyolojik Tefsir Bağlamında "Yalnızlık Sorunu" Karşısında Kur'an", *Ekev Akademi Dergisi* 18/ 59 (Spring 2014): 339.

²⁵ Muhammed Kızılgeçit, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012): 131-150.

²⁶ Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* (Doctoral Dissertation, Süleyman Demirel University, 2016).

loneliness concept and discusses the reasons of loneliness and process of coping with it.²⁷ In this context, coping with loneliness, an undesirable feeling, in the period of recovery is of great importance.

It is also noticeable that many studies have been conducted on coping with loneliness in our country. Ayten, in one of her study, addresses the relationship between negative/positive religious coping, life satisfaction and the variables of depression.²⁸ The literature includes studies of correlation between religiosity and religious coping, mental and physical health,²⁹ activities of religious coping and depressive tendencies,³⁰ religious coping and shukur (gratitude),³¹ religious coping and LGBT people,³² relationship between religious coping and psychopathology³³.

Although social media, which forms another aspect of this study, has been covered in our country with its effects on advertisement, commerce and politics, and mostly within the frame of addiction; it has not been analyzed adequately in respect of the elements affecting the social media addiction. Cevherli and Şentepe portrays theology students' habits of social media use.³⁴ A further research on social media, carried out in our country, reveals how our people perceive certain incidences shared on Twitter as cases that could be interpreted as "Islamophobia".³⁵ Another study touching on religiosity and social media, seeks an answer for the kind of elements people use to specify the religiosity and how religious users' religious perception and discourses are shaped on social media.³⁶

The studies on life satisfaction, particularly within theology, are rather new in our country. Relational research by Ayten et al, conducted on patients, patient relatives and hospital staff, addressing individuals' thankfulness, religious coping activities and the levels of life satisfaction can be considered among the first studies in the field.³⁷ Yet another study examining the relationship and interaction between religiosity, health-related behavior and life satisfaction can

²⁷ Muhammed Kızılgeçit, "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi", *Din, Değerler ve Sağlık*, Ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem, 2017), 517-555

²⁸ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*.

²⁹ Ali Ayten, "Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi?", *Din, Erdem ve Sağlık*, Ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca, 2015), 21-90.

³⁰ Ayten - Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon".

³¹ Ali Ayten at al., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/ 2 (2012): 45-79.

³² Ali Ayten - Evrim Anık, "Dini İnanç/İnançsızlık, Din ve Tanrı Tasavvuru ve Dini/Manevi Başa Çıkma: LGBT Bireyler Üzerine Bir Araştırma", *Din, Erdem ve Sağlık*, Ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca, 2015), 313-344.

³³ Ayşe Murat - Muhammed Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (June 2017): 111-151.

³⁴ Kübra Cevherli - Ayşe Şentepe, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları", *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri 7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Abdullah İnce (İstanbul: Ensar, 2016): 123-143.

³⁵ Ece Ünür - Didem Doğanyılmaz Duman, "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansımaları: #Gerçekislam", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/ 3 (2016): 37-61.

³⁶ Nihat Oyman, "Sosyal Medya Dindarlığı", *Kahramanmaraş Sütçü İman Ü. İlahiyat Dergisi* 28 (2016): 125-167.

³⁷ Ayten, "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi".

be given as an example to the studies addressing life satisfaction.³⁸ The study on retired individuals and dealing with relationships and interactions between religiosity, religious coping and life satisfaction is another substantial source for comprehension of the variables associated with life satisfaction.³⁹ In another study, the relations and interactions between individual religiosity, praying and life satisfaction are examined on a sample of university students.⁴⁰ And a different study based on adults, discussing the relations of religious coping with hope, life satisfaction and psychological resilience is among the research that has made serious contributions to the literature.⁴¹

As easily understood from the literature review, despite the fact that the variables of loneliness, religious coping, life satisfaction and social media usage have been intensely studied in abroad, this field of study is rather recent in our country.⁴²

Overcoming the hardships that life brings will enable people to lead a happy life. As explained above, it can be said that people's success in overcoming loneliness-related negative feelings they face will increase their life satisfaction. Dealing with the problems in daily life properly will lead to a decrease in depressive tendencies and elevate life satisfaction, hence, levels of happiness.⁴³ The ones who utilize the coping abilities correctly, whether they are secular or religious, will be able to live a happier life. In a study conducted abroad, individuals who suffer loneliness are determined to lean towards one of three methods to deal with loneliness, which are specified as watching TV or listening to music, finding something to do, and chatting with each other.⁴⁴ Along with these, religious-oriented coping activities can be seen as one of the important methods to deal with loneliness as well.

Individual's feeling himself/herself close to and under the auspices of Allah may lead his/her sentiments of happiness and confidence to intensify.⁴⁵ Tawbah (penitence), another religious tendency, is a religious action that could help individual to be purified from the feelings of guilt, achieve inner peace and happiness.⁴⁶ Therefore, regarding dealing with loneliness, individuals that manage to employ religious coping techniques can be thought to find happiness and be content with their lives.

³⁸ Ali Ayten, "Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/ 3 (2013): 7-31.

³⁹ Ali Ayten - Refik Yıldız "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/ 1 (2016): 281-308.

⁴⁰ Feim Gashi, "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Ü. İlahiyat ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/ 2 (2016): 1-29.

⁴¹ Veysel Uysal at al., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (June 2017): 139-160.

⁴² Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler", 188

⁴³ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 119.

⁴⁴ De Wayne Moore - Morman R. Schultz, "Loneliness at Adolescence Correlates Attributions, and Coping", *Journal of Youth and Adolescence* 12/ 2 (Apr 1983): 95-100.

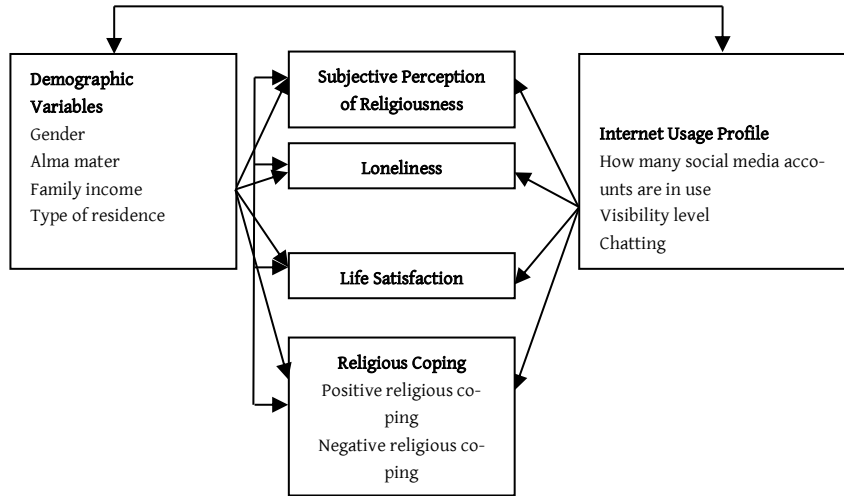
⁴⁵ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, translated by Hayati Aydın (Ankara: Fecr, 1998), 262.

⁴⁶ Mustafa Koç, "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki, Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname* 16/1 (1983): 174.

1. SUBJECT, AIM AND HYPOTHESES

This study mainly focuses on the relations and interactions between the phenomena such as loneliness and subjective perception of religiosity, religious coping, life satisfaction and orientation towards Internet and social media use. Within this framework, the principal goal of the study is to seek answers for the following questions: *How the students from Ordu University perceive religiousness?, how lonely are they ?, how often do they resort to religious coping activities?, how satisfied are they with life and to what extent do they tend to use social media?* Other questions that the study tries to find answers for in its limits are as follows: *What are the relations and interactions between the loneliness and religious coping tendencies, or life satisfaction? How related are the employment of religious coping methods and life satisfaction? How much influence does the perception of religiousness have on life satisfaction? To what degree the internet and social media is utilized to deal with loneliness? What are the effects of the perception of religiousness on internet and social media use?* There are several studies that cover the relations and interactions between religiousness and loneliness.⁴⁷ Unfortunately few studies on the loneliness and religious coping are available.⁴⁸ Moreover, there are also studies concerning the relations and interactions between religiousness, religious coping and life satisfaction.⁴⁹ However, no study that discusses the connection and interaction between all five phenomena, which are loneliness, religiousness, life satisfaction, religious coping and social media, has been yet carried out in our country. Research model is given below in Figure 1.

Figure 1. Research Model



⁴⁷ Kızılgöçüt, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*; Yakut, "Öğretmenlerde Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi".

⁴⁸ Semra Sarı Çam, *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkma Dinin Rolü* (Master Dissertation, Dokuz Eylül University, 2016).

⁴⁹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*; Yasemin Yılmaz Çıtır, *Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti* (Istanbul Pendik Örneği) (Master Dissertation, Marmara University, 2016).

Hypotheses

H₁- Subjective religiosity varies by gender.

H₂- There is a linear relationship between subjective perception of religiosity and loneliness. The loneliness level of individuals having high perception of religiosity is low.

H₃- Subjective perception of religiosity is an effective factor on religious coping. Individuals having high perception of religiosity utilize positive religious coping methods more.

H₄- Social media use varies in accordance with subjective perception of religiosity. People with high perception of religiosity;

Use less social media accounts.

Have accounts with lower visibility level (hidden).

H₅- People with high perception of religiosity are more satisfied with life.

H₆- There is a negative relationship between positive religious coping and loneliness, whereas the relationship between negative religious coping and loneliness is positive.

H₇- There is a positive relationship between positive religious coping and life satisfaction and negative relationship between negative religious coping and life satisfaction.

H₈-There is a negative correlation between loneliness and life satisfaction. Life satisfaction rises when the feelings of loneliness reduce.

H₉- There is a negative relationship and interaction between texting over internet and loneliness. Individuals with high levels of loneliness tend to text more.

2. METHOD

Survey model is employed in the research. Data about variables were obtained through a questionnaire.

2.1. Sampling

416 students from Ordu University participated in the study. 238 (57,2%) of the subjects were female and 178 (42,8%) were male. 80 (19,2%) of the students were enrolled in the Faculty of Theology, 75 (18%) in the Faculty of Agriculture, 84 (20,2%) students in the Faculty of Medicine, 89 (21,4%) in the Faculty of Education Department of Elementary Mathematics Teaching, 88 (21,2%) in the Faculty of Music and Performing Arts Music Department. 97 (23,4%) of the participants were in 1st grade, 112 (27%) in 2nd year, 104 (25,1%) in 3rd year and 102 (24,6%) in 4th grade. 20 (4,8%) of the participants were married while 395 (95,2%) were single. 208 (50%) of the students were living at dormitory, 113 (27,2%) in an apartment alone or with friends and 95 (22,8%) were residing with family. As for the family income status, 64 (15,6%) of the students stated their family income to be less than 1300 TRY, 154 (37,5%), between 1300 and 2500 TRY, 106 (25,8%), between 2500 and 3500 TRY, 54 (13,1%), between 3500 and 5000 TRY and 33 (8%) of them declared their family income to be more than 5000 TRY.

2.2. Data Collection Tools

Questionnaire form, which was composed in compliance with the research model, was designed as data collection and survey tool. The first part of the form includes demographic variables, as well as the question, "how would you assess yourself in the point of religious commitment?", which seeks to determine participants' subjective perception of religiosity. A scale from

1 to 7 is given to the participants to evaluate themselves. Points close to 7 indicate high subjective perception of religiosity, while points close to 1 signify a low perception of religiosity.

Loneliness Scale: In this study, UCLA (University of California Los Angeles) Loneliness Scale developed by Russell, Peplau and Ferguson in 1978 was administrated to determine the loneliness level of the participants. The scale is comprised of 10 negative and 10 positive questions. Regarded to be one-dimensional, the scale was first adapted to Turkish by Yaparel in 1984 and later by Demir in 1989. This study employed the version that was adapted by Demir.⁵⁰ The scale was prepared in 4-Points Likert type and scored according to the lifestyle of participant as 1- Never, 2-Rarely, 3-Sometimes and 4-Often. In the evaluation of the scale, positive questions were scored again with SPSS program as 4-1, 3-2, 2-3, 4-1 and the mean score of the subjects were calculated. According to this, the increase of the mean from 1 to 4 will be considered as an increase in loneliness level. Cronbach alpha internal consistency coefficient indicating the scale reliability was found to be .881, meaning, the scale is a reliable means to measure loneliness.

Religious Coping Scale: "Dini Başa Çıkma Ölçeği", which was created by Ali Ayten based on "Religious Coping Scale" developed by Pargament, Koenig and Pereaz and which was used in Ayten's book named "Tanrı'ya Sığınmak (Seeking Refuge in God)", is administrated in this study to specify the participants' coping activities and their frequency in applying these activities in difficult and distressed situations.⁵¹The dimension of the scale in the mentioned study was preserved. The scale consists of nine sub-dimensions. These factors were subjected to a comprehensive analysis once more and it was determined that nine dimensions were collected in two upper factors, which were named 1- Positive religious coping and 2- Negative religious coping. Positive religious coping was ascertained to be comprised of the qualities that are expressed as inclination towards Allah, favorable interpretation, religious closeness, religious imploration, religious transformation or search for a religious path, whereas negative religious coping includes the phenomena such as inner dissatisfaction, negative interpretation and interpersonal religious displeasure.

In the scale which was prepared in 5-Points Likert type, following choices were given to find out the frequency of the participants' resorting to religious coping: 5- Always, 4- Frequently, 3- Sometimes, 2- Rarely and 1- Never. Separate arithmetic means were calculated for each upper dimension. According to this, high rates for each upper dimension indicated the frequency of the activities included in the mentioned dimension is high, lower values, on the other hand, expressed a decrease. Cronbach alpha internal consistency coefficient of the test was fixed as .883. In the factor analysis, carried out in an attempt to specify the construct validity of the scale, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) value was found as .777, while Bartlett's Test of Sphericity was determined as $\chi^2 = 1976,212$, $p=000$.⁵²According to this result, religious coping scale is a convenient measurement tool for the study.

Life Satisfaction Scale: In order to survey the participants' levels of life satisfaction, the study used a scale consisting of five expressions, which was developed by Diener, Emmons, Larsen

⁵⁰ Kızılgöçer, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*, 122.

⁵¹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 29-33.

⁵² Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 30.

and Griffin (1985) and translated into Turkish by Ali Ayten who also carried out validity and credibility tests for the mentioned scale. In Likert type, a parameter ranging from 1 to 7 was scored. The mean score close to 7 indicated a high life satisfaction, while it signified dissatisfaction when it is close to 1.⁵³ Regarding the results of the tests, which were conducted to find out if the life satisfaction scale is a credible measurement instrument, the scale was understood to be a reliable tool with the ability of measuring the life satisfaction ($\alpha = .818$; KMO=.081; Bartlett's Test of Sphericity= $\chi^2=323,367$; $p=000$).

Questionnaire for Social Media Use: The questionnaire was developed by Nilüfer Ercan in her doctoral thesis named "Facebook'ta Benlik: Kullanım ve Doyum Kuramı Çerçevesinde Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım (Selfness on Facebook: A Psychological Approach in the Frame of Usage and Satisfaction Theory)" with the purpose of data collection. It was developed on a 17 question survey form, in 5-Points Likert type containing 8 questions that investigate the subject activities on social media.⁵⁴The survey form, questioning users' social media usage frequency along with their actions on social media, was used in this study as a data collection form, while two original questions were left out.

2.1. Data Collection and Analysis

After data collection form was composed, the form was approved to be ethically appropriate by Ordu University Social and Human Sciences and Research Ethics Committee with decision number 05, dated 17/05/2017. Data were collected using questionnaires that were filled indiscreetly, face to face, at the beginning and end of the lectures between 25th September and 15th November, 2017. Acquired data were evaluated through IBM SPSS Statistics program. The categories with frequency rate lower than 5 were included in other categories. If any of the participants left 3 or more questions blank in any of the scales, his/her responses related to that scale were ignored so that the means would not be affected.

T-test and ANOVA analysis were applied for the intergroup comparisons, Scheffe test to determine the differences between the groups, Pearson correlation analyses to reveal the relations between variables and regression analysis was used to examine the interactions between the groups. Analyses were carried out on the mean scores obtained from the scales.

3. FINDINGS

Table 1. Means Based on Variables

Variables	N	Min.	Max.	Mean	SD
Religiosity (subjective)	406	1	7	4,36	1,355
Loneliness	404	1,00	3,60	1,8299	,49990
Life Satisfaction	393	1,00	7,00	4,2230	1,27949
Religious Coping	400	1,30	4,45	3,2935	,50680
Positive Religious Coping	400	1,24	4,96	3,6872	,64741
Negative Religious Coping	400	1,00	4,25	2,0623	,59906

⁵³ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 32-33.

⁵⁴ Nilüfer Ercan, *Facebook'ta Benlik: Kullanım ve Doyum Kuramı Çerçevesinde Sosyal Psikolojik Bir İnceleme* (Doctoral Dissertation, Orta Doğu Teknik University, 2016), 69-73.

According to Table 1, 406 students stated their perception of subjective religiosity. The maximum score to be received from this scale is 1 and the maximum score is 7. The mean score for the subjects' religiosity is 4,36 (SD=1,36). Considering that the maximum mean score is 7, it can be said that Ordu University students perceive themselves to be more religious than average.

In another similar study on the perception of subjective religiosity, Syrian refugees were asked to assess themselves by scoring a scale between 1-7 in response to the question, "How is your relationship with religion?". Mean score for the subjects' perception of religiosity was fixed as 5,87.⁵⁵ Compared to 4,36 mean score attained from this study, Syrian refugees can be said to describe themselves more religious, which may be linked with the fact that the war taking place in their country has led them to attach to their beliefs which they could rely on and fall back upon. The earthquake disaster that occurred in our country on August 17,1999, causing a social trauma like wars do, showed that people turn to religious beliefs and acts more when coping with difficult situations they face.⁵⁶

In another study on the perception of subjective religiosity, whether people consider themselves religious was questioned using the expression "I see myself as a religious person". Scoring "neither agree nor disagree", 37% of the participants described themselves as mildly religious people. 27,6% of them, on the other hand, described themselves as religious, 16,7% designate themselves as very religious, whereas 11,4% considered themselves hardly religious by scoring "disagree" and 7,3% declared that they have no concern with religion at all.⁵⁷ In this study, which was conducted within a university sampling, 56,9% of the students regarded themselves religious, 14,2% of them saw themselves not religious and 28,2% remained irresolute in terms of the perception of subjective religion.⁵⁸ In another study performed by Kartopu, 1,8% of the participants describe themselves very religious, 51,6%, religious and 36,9%, hardly religious and 9,7% perceive themselves to be not religious.⁵⁹ Kızılgeçit, who carried out a meta-analytic study on religiosity in an Eastern Karadeniz sampling, figured out through several surveys that there are various results in the perception of religiosity context.⁶⁰

A study conducted on adolescents in Kuwait, another Muslim sampling area, asked the participants to score a value between 0 and 10 in response to question "How religious are you in general?" In this study, males' perception of individual religiousness was determined as

⁵⁵ Ayten - Sağır "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon", 11.

⁵⁶ Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 245; Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 142-143.

⁵⁷ Mehmet Emre Çubukçuoğlu - Selçuk Burak Haşiloğlu, "Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerinde Etkisi", *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/ 1 (June 2012): 10.

⁵⁸ Saffet Kartopu - Hızır Hacikeleşoğlu, "Dindarlık Eğiliminin Kimlik Duygusu Kazanımındaki Rolü", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/29 (August 2016):256.

⁵⁹ Saffet Kartopu, "Narsızmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (June 2013):641

⁶⁰ Muhammed Kızılgeçit, "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (April 2016):1163

mean=6,61, while females' perception of individual religiousness found to be mean=6,33.⁶¹ How would be the loneliness levels of the sample whose religious conditions are described?

When the participants' loneliness levels are examined, the lowest mean score is seen to be 1,00, while the highest is 3,60. Mean score for loneliness, on the other hand, is 1,83. Low mean score indicates a decrease in the feeling of loneliness while high score implies an intense feeling of loneliness. Mean score that subjects get (Mean=1,83, SD=50) can be interpreted to mean that the loneliness feelings of the students from Ordu University are rather low.

In a study conducted with university students, the loneliness level was ascertained to be mean=11,97.⁶² Another study on loneliness resulted with 37,39 average over the total score. Considering the fact that the maximum mean score that can be possibly obtained from the scale is 80, survey participants can be said to possess the feeling of loneliness on an average level.⁶³ When compared to the findings of this study, however, Ordu University students can be regarded to have a lesser degree of loneliness. In another study carried out on 6-8 grade subjects from Imam hatip secondary school, the mean score participants obtained from the loneliness scales was seen to be 47,90.⁶⁴ The results of other research that examine the loneliness levels of university students, statistically revealed that males (Mean=38,36) are more lonely than females (Mean=35,59).⁶⁵ In a similar study conducted on university students, average loneliness level of males are fixed as 40,28 while the average of females was 36,72.⁶⁶ Findings, however, showed the loneliness level average in a sample consisting of university students to be 35,73.⁶⁷

Many research studies on loneliness using similar or different scales have been conducted abroad. In an online survey carried out in the UK with 5000 participants, 45% of the respondents stated that they had felt more or less lonely in the last two weeks prior to survey.⁶⁸ Another study conducted over a 90 secondary school student sample in India reports 46,19 mean score obtained from the loneliness scale.⁶⁹ In a survey with 495 participants in the United Arab Emirates University of Science and Technology, the loneliness mean score was determined as 43,38.⁷⁰ In the study conducted on 1635 Australian internet users, "Social and Emotional Loneliness Scale for Adults" was administrated. The subjects were asked to make a self-assessment by scoring a scale between

⁶¹ Abdel-Khalek, "Religiosity, subjective well-being", 135.

⁶² Mehmet Ali Yıldız, Cemal Karadaş, "Multiple Mediation of Self-Esteem and Perceived Social Support in the Relationship Between Loneliness and Life Satisfaction", *Journal of Education and Practice* 8/ 3: 133.

⁶³ Kızılgöçer, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*, 136.

⁶⁴ Hüseyin Certel at al., "Öğrencilerde Yalnızlık Problemi", *İnsan ve Toplum Bilimleri* 5/ 8 (2016): 3074.

⁶⁵ Abdullah Atli at al., "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma İle Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2015): 154.

⁶⁶ Emel Yılmaz, at al., "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Destek ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi", *Celal Bayar Üniversitesi Manisa Sağlık Yüksekokulu Genel Tıp Dergisi* 18/ 2 (2008): 74.

⁶⁷ Mustafa Buluş, "Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık", *Pamukkale Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (1997): 85.

⁶⁸ David Marjoribanks - Anna Darnell Bradley, "You're Not Alone The Quality of the UK's Social Relationships", *Relationships Scotland* (2017):14 accessed: 16 November 2017, https://www.relate.org.uk/sites/default/files/the_way_we_are_now_-_youre_not_alone.pdf.

⁶⁹ Hameeda Shaheen and et al., "A Study of Loneliness in Relation to Well-Being Among Adolescents", *International Journal of Education and Psychological Research (IJEPR)* 3/ 4 (2014): 47

⁷⁰ Saleh A. Al Khatib, "Exploring the Relationship Among Loneliness, Self-esteem, Self-efficacy and Gender in United Arab Emirates College Students", *Europe's Journal of Psychology* 8/ 1 (2012): 165-168.

1-7 points for each item. According to the findings, respondents' mean score for loneliness was found to be 3,12.⁷¹ Consequently, the students from Ordu University can be said to have relatively lower loneliness feelings in comparison with the other samples mentioned. The reflections of this inference on life satisfaction have also been evaluated within the frame of this research.

It is understood from the analysis results that the participants' minimum mean score that can be obtained from the life satisfaction scale is 1 and maximum mean score is 7. The average score of the all participants seem to be 4,22 (SD=1,28), which demonstrates that along with the presence of discontent students (Mean= 1), there are overjoyed students (Mean= 7) in the university as well. Obtained mean score points to the fact that the students are satisfied with their life on a moderate level.

In a study conducted on 314 adult subjects residing in various districts of Istanbul, it was found that the subjects had life satisfaction at an average level of 3,20.⁷² The high average for life satisfaction (Mean=4,22) reached in this study that was carried out on Ordu University students, who represent the young generation, can be attributed to the fact that they do not yet take the responsibilities brought by life and they live in Ordu province which is not a metropolitan city. In a survey conducted by Ayten and Yıldız on aged people, life satisfaction level of the participants was determined as mean=4,8.⁷³ Yet another study over university students and measuring life satisfaction levels reported a mean score of 4,46.⁷⁴ The results from this study bear similarities with previous research results.

Ayten, in an assessment he did over total score that could be obtained from the life satisfaction scale, established men's mean score as 21,4 and women's score as 23,8.⁷⁵ In view of the fact that the highest possible score on this scale is 35, respondents' life satisfaction levels can be evaluated to be above average. In an assessment made through a 5-points scoring for a comparative research intended for academics working in the UK and Turkey, female participants' life satisfaction level was measured mean=3,36, while males' was mean=3,34.⁷⁶ In another survey using 7-point scale, Ayten determined that the mean score for life satisfaction was 4,5.⁷⁷ In another study carried out on a sample comprised of hospital employees, patient relatives and patients, hospital employees were identified to be the most satisfied with life with mean score 5,03, whereas the scores for the patient relatives and patients were respectively 4,82 and 4,77.⁷⁸ These findings are worthy of attention seeing that the mean score obtained by Ordu University students, who constitute the sample for this study, is even lower than the life satisfaction levels of people that are sick, which can be attributed to the fact that patients might feel self-satisfied seeing other ill people in worse condition. Moreover, the living conditions of students, who leave behind

⁷¹ Ryan, "Who uses Facebook?", 1660-1661.

⁷² Uysal, "Dinî Başa Çıkma ile Umut", 149.

⁷³ Ayten, "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir?", 293.

⁷⁴ Gashi, "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 11

⁷⁵ Ayten, "Din ve Sağlık", 18.

⁷⁶ Lale Mustafayeva, *İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Türkiye ve İngiltere'deki Akademisyenlerin Karşılaştırılması* (Doctoral Dissertation, Sakarya University, 2013), 180.

⁷⁷ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 115.

⁷⁸ Ayten, "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", 66.

their families and the environment they grew up, to receive university education in another city, where they live a life in relatively unfavorable conditions, can be seen among the factors reducing their life satisfaction levels. Yıldız and Karadaş, in a study conducted on university students, found the mean score 22,31 using a 5-Points Likert Scale.⁷⁹

In a study carried out abroad, participants were asked to score the scale ranging from 0 to 10 in response to the question, "How satisfied are you with life in general?" According to findings, although not at a level of statistical significance, women (Mean=7,24) were ascertained to be more satisfied with life compared to men (6,83).⁸⁰ According to OECD's 2015 life satisfaction survey, OECD life satisfaction average is 6,5 out of 10. Turkey, however, remains below aforementioned OECD average with 5,5 average, while Norway (Mean=7,5) takes the lead and South Africa (Mean=4,8) seems to be the last in the ranking.⁸¹ Taking these data into consideration, Ordu University students' life satisfaction levels are seemingly higher than Turkey's OECD average.

When religious coping abilities, which is another variable in the study, is examined, students' average level of having recourse to religious coping methods in dealing with their problems is understood to be considerably high. Mean score for 400 students who replied the scale seem to be 3,29 (SD=,51). As seen in Table 1, the lowest score obtained from the scale was mean=1,30 whereas the highest score was mean=4,45. Accordingly, Ordu University students seemingly turn to religious coping orientations to get through the problems they face in their lives and to recover their mental/spiritual integrity.

When Ordu University students are evaluated in terms of appealing to positive or negative religious coping activities, the mean score for positive religious coping orientation (Mean=3,69, SD=,65) can be inferred from the Table 1 to be higher than the negative religious coping orientation (Mean=2,06, SD=,60). These results comply with the expectations. Seeing these findings, the students from Ordu University mostly seem to avail themselves of religious orientations rather than negative ones when encountering problems in life.

In a study carried by Ayten with a sample of 558 adults residing in different districts of Istanbul, the mean scores for the positive and negative religious coping were found to be 3,7 and 2,1, respectively.⁸² It is rather noteworthy that the results of this study, which included university students, obtained almost the same scores. Besides, these findings also demonstrate that this scale is a reliable measure that could be used both with grown-up and young groups.

According to the results from a research study carried out with 553 Syrian migrants, the mean for positive religious coping activities was found as Mean=23,98 and negative religious coping activities were determined to have a mean of 23,98.⁸³ Therefore, similar to the results of this study, it can be said that the participants tend to positive religious activities about twice as much. In another similar study, it was determined that the participants got mean scores of mean=3,35

⁷⁹ Yıldız, "Multiple Mediation", 133.

⁸⁰ Abdel-Khalek, "Religiosity, subjective well-being", 135.

⁸¹ OECD, accessed: 11 January 2018, <http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/life-satisfaction/>.

⁸² Ayten, "Tanrı'ya Sığınmak", 90.

⁸³ Ayten, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon", 11.

for positive religious coping activities, mean=1,73 for negative religious coping activities and mean=2,54 for religious coping activities in general.⁸⁴

In a survey of 340 Muslim participants, the mean scores for the usage of positive and negative religious coping methods were found respectively as mean=23,12 and mean=9,54.⁸⁵ Another research study abroad asked participants to respond 34 items in a scale between 0-3. They consequently found mean=1,55 for positive religious coping and mean=,08 for negative religious coping.⁸⁶

To sum up, it can be inferred from the data given in the Table 1 that Ordu University students identify themselves as religious, they do not feel lonely, they are mostly satisfied with their lives, they adopt religious coping methods to overcome their problems in parallel with their perception of religiousness, and when it comes to the positive and negative religious coping orientations, they predominantly turn to positive religious coping methods rather than negative religious coping activities.

Apart from general perception of religiousness, does gender affect the perception of religiousness? In order to find an answer for this question, t-test was applied and the data are displayed in Table 2.

Table 2. Difference in Religiousness with regard to Gender (t-test)

Gender	N	Mean	SD	t	p
Female	233	4,31	1,174	-,830	,407
Male	173	4,42	1,567		

As revealed by the study, males consider themselves more religious than women do. Males' score for perception of religiosity is 4,42 (SD=1,57), while females' score is 4,31 (SD=1,18). In t-test analysis, which applied to establish whether there is difference between two groups, it was understood that this difference between mean scores is not great enough to be statistically significant ($p>0,05$). According to these results, the predictions suggesting that gender would lead to differences in the perception of religiousness are not supported by the findings of the study.

In some research on religiosity carried out in Turkey, regardless of the level of statistical significance, the mean score for females' religiousness was found higher compared to males'

⁸⁴ Uysal, "Dini Başa Çıkma ile Umut", 149.

⁸⁵ Hisham Abu Raiya et al., "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity", *The International Journal for the Psychology of Religion* 18 (2008): 304.

⁸⁶ Kenneth I. Pargament et al., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal For The Scientific Study of Religion* 37/ 4 (1998): 714.

score,⁸⁷ while in others males' religiousness was higher.⁸⁸ In his meta-analytic study on religiousness, Yapıcı discovered that women are partially more religious than men and the difference between genders is not so significant; yet in other studies, he found the difference between genders can reach up to 20%.⁸⁹ Abdel-Khalek, in a study on Muslim adolescents in Kuwait, revealed that males are more religious than females.⁹⁰ Some studies in Europe, on the other hand, present findings that female religiosity is higher than male religiosity.⁹¹

Since religiosity and loneliness have similar characteristics in human life, it is necessary to question the potential relations between these two. Religion is individual in many aspects and deals with fundamental issues in human life. Likewise, loneliness is an intense personal experience. It is, therefore, crucial to investigate whether these two phenomena are in interaction, and if so, how they interact.⁹² Accordingly, in an attempt to set forth the relations and interactions between the two phenomena, Pearson Correlation Analysis was carried out, the results of which are given below in Table 3.

Table 3. Pearson Correlation between Religiosity and Loneliness

		Loneliness
Religiosity	Pearson Correlation	-,199**
	Sig. (2-tailed)	,000
	N	394

** The correlation between 0.01-level (2-tailed) variables is significant.

According to Pearson Correlation analysis, it is understood from the Table 3 data that there is a relationship at $p < 0.001$ significance level between two variables. The Pearson Correlation Coefficient was found as $r = -,199$. Negative value of the coefficient shows that there is an inverse relationship between religiosity and loneliness. Although the coefficient does not show a strong relationship ($r = 20\%$), we can say that the level of loneliness decreases as religiosity increases. Similar studies have produced findings suggesting that religiosity reduces the loneliness. Kızılgeçit considered religiosity as a multidimensional phenomenon and analyzed the total scores of loneliness with each dimension. In the results of the analysis, it was determined that

⁸⁷ Ali Ayten, *Empati ve Din* (Istanbul: İz, 2013), 139; Ayten, "Din ve Sağlık", 18; Ayten, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon", 12; Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Doctoral Dissertation, Uludağ University, 2008), 191; Merve Halıcı Kurtulan - Özlem Kararımak, "Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Spiritual Psychology And Counseling* 1/ 2 (August 2016): 171; Ayşe Şentepe - Metin Güven, "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (June 2015): 35; Veysel Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (June 2015): 45; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan, 2007), 179.

⁸⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (Istanbul: Dem, 2004), 161-162; Ahmet Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim* (Istanbul: Dem, 2004), 103; Yahya Turan, *Kişilik ve Dindarlık* (Istanbul: Ensar, 2017), 142; Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın* (Istanbul: Dem, 2006), 199.

⁸⁹ Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 22.

⁹⁰ Abdel-Khalek, "Religiosity, subjective well-being", 135.

⁹¹ Leonardari - Gialamas, "Religiosity and psychological well-being", 245.

⁹² Raymond F. Paloutzian - Aris S. Janigian, "Interrrelationships Between Religiousness and Loneliness", *Psychotherapy and the Lonely Patient*, Ed. Samuel M. Natale (London and New York: Routledge, 2013), 3-4, accessed: 28 August 2017, <https://www.kobo.com/us/en/ebook/psychotherapy-and-the-lonely-patient>.

loneliness levels of people with high religiousness were lower in all dimensions of religiosity.⁹³In another study conducted on the sample of teachers, Spearman Correlation analysis was applied between the scores of religiousness and loneliness, which revealed that while loneliness increases, the levels of religiosity decrease ($r = -207$; $p = ,000$).⁹⁴

Religious people are not expected to feel lonely because the God they believe in, is always with them. Accordingly, the Qur'anic verse, "We (Allah) are closer to him than (his) jugular vein"⁹⁵ expresses that a believer is not alone in universe. A believer in grievance who feels lonely has chance to open his/her hands and seek shelter from his/her creator. In another verse, Allah ordains: "And when My servants ask you, [O Muhammad], concerning Me - indeed I am near. I respond to the invocation of the supplicant when he calls upon Me. So let them respond to Me [by obedience] and believe in Me that they may be [rightly] guided".⁹⁶In this verse, Allah reveals that, besides being close to His servants, He is also in touch with His servants and He will respond to their prayers if they pray to Allah. This state of communication will eliminate the feelings of loneliness for the believer, because praying means speaking to Allah.⁹⁷The devotion for and trust in Allah will subconsciously stick to the mind of those who wholeheartedly believe and connect to Him. This will also have an impact on all of their feelings and living. In fact, according to Fromm, when humans abandon the illusion of paternal god, they will comprehend the universal loneliness and futility.⁹⁸In addition, as previously stated, religion promoting community and togetherness, along with religious activities performed jointly will increase communication among people, thus reducing loneliness.⁹⁹

Paloutzian and Janigian benefited from case analyses in their studies in order to demonstrate the interaction between religiosity and loneliness. For example, in a case, a person who experiences lack of love and loneliness becomes a member of the church in his neighborhood, where he attends some activities. As a result, loneliness drops as the sense of belonging to the church rises.¹⁰⁰ The effect of the community factor, which is essential for all religions, on loneliness is further elucidated by this case study.

In another case study, a man in his twenties lives through a religious experience, in which he believes that "he united with the god". Then he tries to abstract from society, to live alone and to relive this experience,¹⁰¹ which can be said to express the same meaning and belief with the verses in direction of the expression "Allah is always beside His servant".

⁹³ Kızılgöçüt, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*, 203.

⁹⁴ Yakut, "Öğretmenlerde Yabancılaşma", 181.

⁹⁵ Qur'an, Kaf, 50/16.

⁹⁶ Qur'an, Bakara, 2/186.

⁹⁷ Hasan Tanrıverdi, *İnançın Rasyonelliği Sorunu* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 105.

⁹⁸ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din* (İstanbul: Arıtan, 1993), 33.

⁹⁹ Şevket Pekdemir, "Namazın Karakter İnşasındaki Yeri", *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal, v.dğr. (Ankara: Ordu İlahiyat Vakfı, 2017), 388

¹⁰⁰ Paloutzian - Janigian, "Interrlationships Between Religiousness and Loneliness", 5.

¹⁰¹ Paloutzian - Janigian, "Interrlationships Between Religiousness and Loneliness", 6

Paloutzian and Janigian tried to explain the relationship and interaction between religiousness and loneliness in six cases. Each case shows that loneliness is likely to reduce or disappear when religious feelings and/or behaviors increase.¹⁰²

Religious people are expected to tend to religious coping more than secular coping methods. Within the framework of this remark, Pearson Correlation Analysis was conducted to investigate whether there is a linear relationship between religiosity and positive, negative and general religious coping. The findings are given in Table 4.

Table 4. Pearson Correlation between Religiousness and Positive, Negative or General Religious Coping

Variables		Positive Religious Coping	Negative Religious Coping	Religious Coping
	Pearson Correlation	,524**	-,167**	,457**
Religiosity	Sig. (2-tailed)	,000	,001	,000
	N	391	391	391

** Correlation between 0.01-level (2-tailed) variables is significant.

When data in Table 4 are examined, it can be said that there is a significant relationship between subjective perception of religiousness and positive religious coping at $p < 0.01$ level. The Pearson Correlation coefficient seems to have a strong relationship in a positive way ($r = .52$). Considering these findings, it can be stated that as individuals' perceptions of religiosity increase, they tend to get involved more in positive religious coping activities, namely, there is a linear relationship in-between.

Significant relationship between the perception of subjective religiosity and negative religious coping at $p < .001$ level can be deduced from the data in Table 4. The direction of the relationship between two variables is negative. In view of the Pearson Correlation coefficient ($r = -.17$), we can say that there is a weak yet statistically significant relationship. It is understood from this data that as the perceptions of subjective religiosity rise, negative religious coping tendencies fall.

When religious coping scale is evaluated as a whole, without being divided into sub-dimensions, again, we can mention a statistically significant relationship ($p < .001$). The correlation coefficient is seen to be weaker than positive religious coping but much stronger than negative religious coping ($r = .46$). The relationship being on a positive direction may allow us to note that the religious coping tendencies rise linearly in accordance with the perception of religiosity.

Every person faces a lot of distressing situations in daily life. This is the nature of life. The moments where human beings are unhappy, when they confront with the problems that need to be overcome and when their psychological resistance and endurance power fall and times when they are happy, continue to exist in the natural flow of life. The situations producing negative emotions disrupt human's mental balance. In these instances, self-preserving spiritual structure turns to some coping methods in an attempt to redress this balance and to get rid of resulting emotional strain.¹⁰³ The preference of these activities is related, on the one hand, to the characteristics of the problem that disrupts the balance, and on the other hand, to the way human is

¹⁰² Paloutzian - Janigian, "Interrrelationships Between Religiousness and Loneliness", 5-6

¹⁰³ Koç, "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri", 143.

raised, their values and orientations. An individual raised by religious values is expected to resort to coping activities which include religious references in the process of reestablishing his/her deteriorated inner peace¹⁰⁴ because the sole existence that a faithful person could rely upon and ask for help for the solution of his/her problems is Allah. As the entity who knows human best, Allah, the creator of human, has informed mankind over the provisions of religion, of every method that can meet their all physiological and psychological requirements and help them overcome the agonizing situations only in return of faithfulness, wholehearted devotion and reliance. Many verses in Quran contain information that can guide human to deal with his/her troubles.¹⁰⁵ Total belief in this knowledge, alongside reliance and devotion to the creator will turn the individual's mood positive. The findings shown in Table 4 also support this function of religion. Individuals with stronger religious beliefs and devotion are understood to put the religious coping activities to use more and resort to these methods, especially positive religious coping methods to the extent that they perceive themselves to be.

Similar studies have examined the relationship between religiosity and religious coping with different statistical techniques. In a study conducted by Ayten and Yıldız, positive and negative religious coping, taken as separate dependent variables, and religiosity, as independent variable, were subjected to regression analysis. As a result of the analyses, religiosity was discovered to be a significant predictor for positive religious coping but not for negative religious coping.¹⁰⁶

Does religiosity also have influence on the internet and social media use, which has recently grown into the most important problem of our age? Rapidly spreading social media is drawing people from all walks of life under its influence. While the use of the internet and social media in some way reaches the level of disturbance, in other respects, it causes people to procrastinate their essential duties responsibilities. Religion and religiosity can be considered as an important orientation in preventing the damages on human personality and mental development caused by the social media, which we can regard as one of the significant elements generating negative experiences and livings, it even has some positive effects. In this context, I try to describe the impacts of the perception of subjective religiosity on the use of internet and social media within the limitations of the research. The analyses made with this design are given in Table 5.

Table 5. Pearson Correlation between Religiosity, Visibility and the number of Social Media Accounts

Variables	Visibility	The Number of Social Media Accounts
Pearson Correlation	-,135**	-,121*
Religiosity Sig. (2-tailed)	,007	,015
N	396	404

** Correlation between the 0.01-level (2-tailed) variables is significant.. * Correlation between 0.05-level (2-tailed) variables is significant.

¹⁰⁴ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 111.

¹⁰⁵ C.f. Qur'an; Bakara, 2/45, 155, 216, 286; Maide, 5/101; Hacc, 22/60; Şura, 42/25, 30 verses can be given as examples.

¹⁰⁶ Ayten - Yıldız "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir?", 297.

As can be seen from the Table 5, there is a negative-oriented ($p < .001$) significant relationship between religiosity and visibility on social media. Even though Pearson Correlation coefficient indicates a weak relationship at -14%, it is statistically significant. And the value's being negative amounts to the fact that as the social media users' levels of religiousness rise, the limitations in his/her visibility and accessibility on social media mount as well. In other words, individuals who consider themselves more religious open their accounts to more specific people who are special for them, rather than everyone. They put privacy limitations on their accounts.

In today's society where everyone is following or, so to say, spying on each other, opening social media accounts to a limited amount of followers could reduce some negative impacts of the internet that individual may face. Such limitation can be said to be of great importance in the world of the internet and social media where everything is explicitly spoken and shared. As inferred from a number of studies, on the internet and social media where aggression and sexuality are shared without hesitation, users' sharing their accounts only with the people they know in real life will lower the likelihood of encountering such negativities.¹⁰⁷

According to Pearson Correlation Analysis, individuals with high perception of religiosity use less numbers of social media. It can be said that there is a negative relationship between religiosity and the number of social media used. Pearson Correlation coefficient -.12 indicates a weak but significant correlation. Therefore, the number of social media that is registered reduces as people's perception of being religious increases.

This result complies with the predictions of the study because religiosity is a phenomenon that brings order into human life. Religiosity has a great influence on the life of a Muslim individual since it recommends what to eat, drink, whom to speak or be friend. In fact, religiousness, among other factors, is considered to be the most important criterion of equilibrium in marriage.¹⁰⁸ Such consideration clearly displays the value of religiousness in people's life. Therefore, a person with high perception of religiousness is expected to bring his/her life in compliance with the principles and laws of religion.

As a set of principles that give human life its meaning and aim to make people happy in this world and in hereafter, religion is a variable that is expected to have positive impacts on life satisfaction. Do the findings obtained from the sample of this study respond to the expectations in this respect? The results of the ANOVA analysis carried out to seek an answer for this question are given in Table 6.

Table 6. Religiosity - Life Satisfaction (ANOVA)

	Sum of Squares	SD.	Mean	F	p
Intergroup	50,853	6	8,476		
Within group	566,537	377	1,503	5,640	,000
Total	617,390	383			

¹⁰⁷ Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Çemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim, 2017), 268-269.

¹⁰⁸ Şevket Pekdemir, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015): 146-147

ANOVA analysis made to find out whether the perceptions of subjective religiosity affect life satisfaction levels, revealed a significant difference between the groups at $p=,000$ ($F=5,640$) level. Scheffe test, on the other hand, trying to disclose the direction of the difference showed that the religiousness levels constitute two groups regarding the mean scores for life satisfaction.

Table 7. Religiosity - Life Satisfaction (Scheffe Test)

Religiosity	N	Subsets (alpha) = 0.05	
		1	2
2	24	3,7333 ^b	
3	49	3,9265 ^b	
4	118	4,0267 ^{ab}	4,0267 ^{ab}
1	12	4,0500 ^{ab}	4,0500 ^{ab}
5	113	4,2664 ^{ab}	4,2664 ^{ab}
7	22	4,4364 ^{ab}	4,4364 ^{ab}
6	46		5,0913 ^a
p		,544	,078

According to Table 7, the mean scores of those who consider themselves religious at level 6.(a) significantly ($p<,005$) differ from the scores of the ones who see themselves religious at level 2 and 3 (b). The group that is most satisfied with life is the one consisting of those who consider themselves religious at the level 6 (Mean=5,09). The group that is the least satisfied with life are those who perceive themselves as religious at the level 2 with a mean score of 3,73. Life satisfactions of the groups 3,4 and 5 are seen to be linearly increased. However, the average life satisfaction level of the group that evaluates itself indifferent to religion, at the bottom of the list of religiousness (1. level), is above the general average. This result may indicate virtual satisfaction perceived by the individuals who live their lives free from religious principles and restrictions and experience all kinds of opportunities of life without limitations, or that they try to suppress the agony they live in due to the lack of religious belief by glorifying their perceptions of life satisfaction. Nevertheless, the perceptions of high (7) and low religiosity (1) may also result from the intention to see themselves on the edges. We can consequently say that the perception of high religiosity explains the life satisfaction.

In his regression analysis on the relationship between religiosity and life satisfaction, Ayten found that religiosity is a significant predictor of life satisfaction and revealed a positive relationship between two variables.¹⁰⁹ In another study conducted by Ayten and Yıldız on retired participants, again, it was determined that the religiosity is a significant predictor of life satisfaction and there is a positive relationship between these two.¹¹⁰ Yet another study carried out by Gashi, concluded with that there is a significant difference between the life satisfaction levels of those who has a decent level of religiousness (Mean= 4,98) and those with medium level of religiousness (Mean= 4,29).¹¹¹ In another study, both participants' religious devotion and religious

¹⁰⁹ Ayten, "Din ve Sağlık", 25.

¹¹⁰ Ayten - Yıldız, "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir?", 298.

¹¹¹ Gashi, "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 15.

identity, as well as their life satisfaction, were subjected to regression analysis. According to findings, both religious devotion and identity were understood to be the predicting variables for life satisfaction. A positive relationship was discovered between both variables and life satisfaction.¹¹² Yet another study addressed the life satisfaction levels of academics living in Turkey and the UK. There was no difference between religious and nonreligious academics living in Turkey, as for the participants from the UK, however, being religious was reported to constitute a statistically significant difference ($p < .05$) in terms of satisfaction with life and thus it was determined that the academics who are religious are more satisfied with their lives.¹¹³

A study carried out on a Christian sample found a significant relationship between belief ($p < .05$), regular attendance to church ($p < .01$) and life satisfaction.¹¹⁴ In another study on religiosity and life satisfaction, a sample of Anglican priests and church members was given a scale of religiosity, as well as a scale of life satisfaction. No correlation was found after the implementation of Pearson Correlation Analysis.¹¹⁵ In another study based on university students, however, a positive-oriented correlation was reported between religiosity and life satisfaction.¹¹⁶

When positive religious coping is regarded as a process of dealing with problems, it can be qualified as an efficient factor in getting rid of loneliness, which is a negative and unpleasant state. A negative correlation was concordantly anticipated between positive religious coping and loneliness. The results of Pearson Correlation Analysis are shown in Table 8.

Table 8. Pearson Correlation between Positive Religious Coping and Loneliness

		Loneliness
Positive Religious Coping	Pearson Correlation	-,200**
	Sig. (2-tailed)	,000
	N	394

*Correlation between the 0.01-level (2-tailed) variables is significant.

Table 8 data reveals a statistically significant correlation between positive religious coping and loneliness at $p=0,00$ level. The correlation coefficient being in a negative (-) direction indicates a reverse linear relationship, as anticipated. It can be therefore said that as subjects' positive religious coping tendency increases, namely, as they utilize positive religious coping strategies in a better way, their feelings of loneliness would be reduced. Consequently, the results obtained are consistent with the predictions.

What are the average life satisfaction levels of the participants who have positive and negative religious coping orientations? To seek an answer for this question, correlation analysis was made between three variables. The results are given Table 9.

¹¹² Ali Ayten, "Dini Bağlılık ve Dini Kimliğin Ruh Sağlığına Katkısı Nedir? Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma", *Din, Erdem ve Sağlık*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca, 2015), 108-109.

¹¹³ Mustafayeva, "İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi", 200-202.

¹¹⁴ Leondari - Gialamas, "Religiosity and psychological well-being", 244.

¹¹⁵ Christopher Alan Lewis and et al., "Religion and Happiness: still no association", 235.

¹¹⁶ Sarah French - Stephen Joseph, "Religiosity and its association with happiness, purpose in life, and self-actualisation", *Mental Health, Religion & Culture* 2/ 2 (1999): 119.

Table 9. Pearson Correlation between Positive/Negative Religious Coping and Life Satisfaction

	Positive Religious Coping	Negative Religious Coping
Life Satisfaction	,176**	-,256**

** Correlation between the 0.01-level (2-tailed) variables is significant.

According to the findings, there is a statistically significant correlation between positive religious coping and life satisfaction at the level of ($p < .01$). Correlation coefficient is seen to be $r = .176$. A positive-oriented, weak yet statistically significant relationship appears between two variables. Within the framework of these findings, it can be expressed that the average life satisfaction levels increase when positive religious coping tendencies scale up.

On the other hand, a stronger ($r = -.256$) negative relationship between variables of negative religious coping and life satisfaction can be inferred from Table 9. The relationship between two different variables is understood to be significant at $p < .01$ level. This suggests that as negative religious coping orientations go up, life satisfaction levels will reduce. The results are consistent with the predictions.

In a similar study on a Polish sample, the correlation between positive religious coping and negative religious coping was examined. Findings showed that there is a positive but not significant relationship between positive religious coping and life satisfaction (Psychological Well-Being) ($r = 0.09$), while there is a negative significant correlation between negative religious coping and total life satisfaction at $p < .001$ level ($r = -.42$), which indicates that as negative religious coping rises, the life satisfaction is getting low.¹¹⁷ A study on Turkish subjects, on the other hand, showed that healthy people resort to positive religious coping more, whereas negative religious coping is employed more by the people with psychopathology.¹¹⁸

People are satisfied with life when they can fulfill their expectations. However, it would be erroneous to say that those who are satisfied with their lives never face problems or difficulties. Rather than expecting not to encounter any problems and difficulties that burden our psychological state, dealing with these adversities we face in a proper manner is important. Therefore, as also verified by research, people who can employ the religious coping methods effectively are more satisfied with their lives, while those who are pessimistic and lean towards a negative orientation in religious coping are understood to be less satisfied with their livings.

As a number of problems encountered in daily life do, the feeling of loneliness that people live inside would prevent them from enjoying the life, hence, would affect their life satisfaction negatively. Pearson Correlation Analysis was performed between loneliness and life satisfaction to find out whether this prediction was confirmed. Findings are given in Table 10.

¹¹⁷ Dariusz Krok, "The Role of Meaning in Life Within the Relations of Religious Coping and Psychological Well-Being", *J. Relig Health* 54 (2015): 2297-2300.

¹¹⁸ Murat - Kızılgöç, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", 111-151.

Table 10: Pearson Correlation between Loneliness and Life Satisfaction

	Life Satisfaction (N=384) (p=000)
Loneliness	-,444**

When the data in Table 10 are analyzed, we can mention a strong correlation between loneliness and life satisfaction ($p=,000$; $r=-,44$). Negative value of the correlation coefficient indicates that there is a negatively-oriented relationship between two variables, which means as the feeling of loneliness increases, the satisfaction with life drops. The results obtained tallies with predictions. Do people who feel lonely and are not satisfied with life make an effort to establish new relationships to get rid of their loneliness? Does a lonely individual who forms a relationship worse than he/she expects and who cannot reach a decent level of satisfaction in this relationship, opt for different communicational mediums instead of face-to-face communication? In order to seek answers for these questions, regression analysis was carried out between texting and loneliness. Results are given in Table 11.

Table 11. Relationship between Texting and Loneliness (Regression analysis and Enter method)

R ²	Δ R ²	β	T	F	p
,020	,017	-,140	-2,799	7,837	,005

Dependent Variable: Texting

Independent Variable: Loneliness

When Table 11 is examined carefully, loneliness seems to be a significant predictor of texting ($p<,05$). Loneliness explains only 1.7% of the change in texting. Considering that the beta coefficient is negative, there is a negative relationship between the two phenomena. In other words, loneliness will decrease as the act of texting increases.

Concerning loneliness and use of social networks, various results have been found. Primack et al., found that participants who use social media more, experience more social isolation than those who use it less.¹¹⁹ A study on the feelings of loneliness of those who use Facebook and those who do not, revealed that, although not on a significant level, non-users feel more total loneliness than those who use Facebook.¹²⁰ Another study, again, conducted abroad discovered a negatively-oriented significant relationship between the social media overuse (size of network) and social loneliness.¹²¹ In a study where the correlation of loneliness with face-to-face communication and computer-based communication was examined, people with high trait loneliness were reported to be more active on computer-based communication, while individuals with low trait loneliness were seen to tend to face-to-face communication more.¹²²

Whereas in some studies, a positive relationship and interaction was observed between the social media usage and loneliness, in some others, this relationship and interaction was determined to be positive. This kind of fluctuation in the results can be caused by the measurement

¹¹⁹ Primack and et al., "Social Media Use and Perceived Social Isolation", 3.

¹²⁰ Ryan - Xenos "Who uses Facebook?", 1661.

¹²¹ Green and et al., "Network correlates of social and emotional loneliness in young and older adults", 286.

¹²² Hu, "Social Use of The Internet and Loneliness", 72.

tools or the sample, yet it can also be explained as follows. With regard to the strategies towards dealing with loneliness, individual may seek to establish satisfactory relationships either by changing his/her real-life social relations and desires, or by disparaging the perceived importance of social deprivation. Perhaps, the outright and satisfying way to cope with loneliness is the modification of social relationships by the individuals, which can be achieved by setting off new relationship forms. People can actualize these relationship forms either by governing their current social relations correctly or by establishing additional relationships alongside their normal connections. What is to be understood here is the means over which a lonely individual attempts to improve his/her social relations.¹²³ Social media can be considered as one of the new relationship forms where people share their loneliness. It can be thought that people build a new social relation network through their virtual communicational environment in the social media to compensate for the lack of warm and satisfying social relationships, which they are not able to attain in real life. And we can, therefore, deduce from the Table 11 that their loneliness will also be decreased. However, spending more time in social media, on the one hand, harms the real, namely, warm relationships, on the other hand, the numerousness of the virtual friends on social environments does not reduce the feeling of loneliness in a real sense. Besides, people in such situation are in a delusion that they are social and do not realize their loneliness.¹²⁴ Just as religiosity, the loneliness is a highly subjective experience as well. Each individual lives their loneliness inside. A person might not feel lonely when he/she is alone, or in contrast, might go through the deepest experience of the loneliness when surrounded by the crowd.¹²⁵ The feeling of loneliness, explaining only a very small portion of texting (%1,7), can be explained with these motives.

DISCUSSION AND CONCLUSION

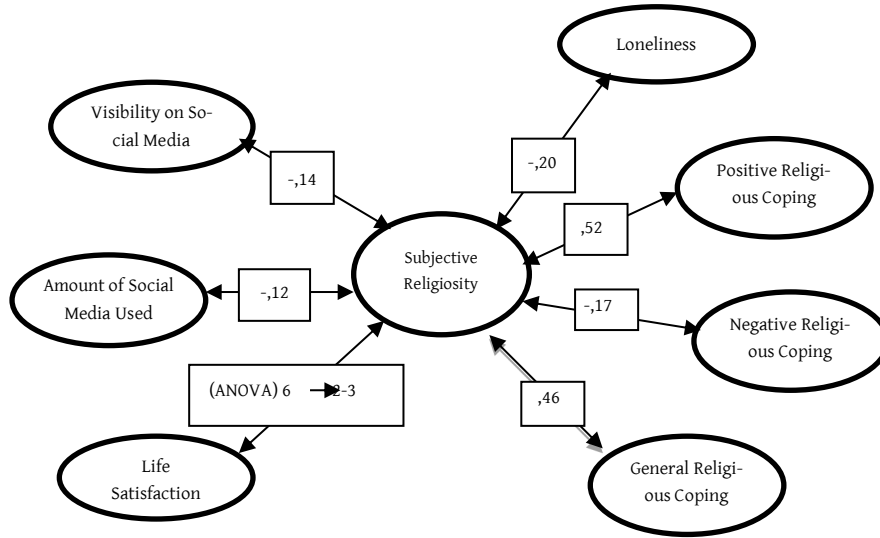
The findings of the study suggest that there are relationships and interactions between religiosity and loneliness, which is one of the principal problems of the study, between positive and negative religious coping, life satisfaction and social media tendencies. Figure 2 is given below to explain these relations and interactions better.

¹²³ Peplau - Perlman, "Perspectives on Loneliness", 13.

¹²⁴ Kemal Sayar, "Sosyal Medya Bağımlılığı", *YEĞİTEK* 16 (2016): 18.

¹²⁵ Kızılgöçer, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", 134.

Figure 2. Relationship and Interaction between Variables



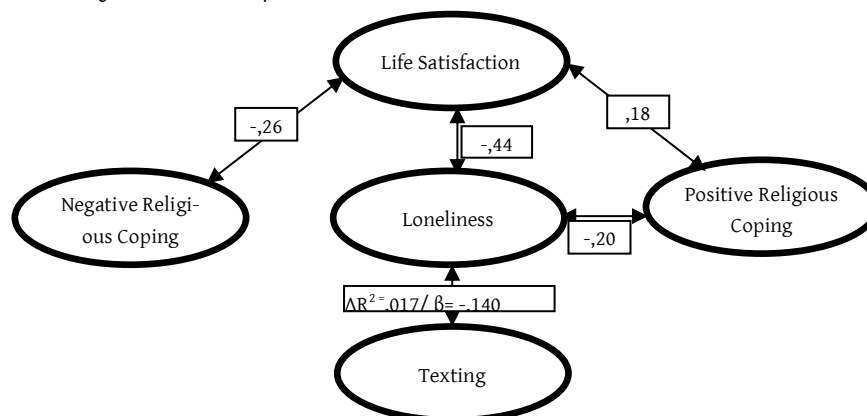
When the data given in Figure 2 are closely examined, we can infer that the perception of subjective religiosity is in a relationship and interaction with all the scales used in the study. According to Pearson Correlation Analysis results, the perception of subjective religiosity is in a negative relationship with loneliness, negative religious coping, visibility on social media and the amount of social media in use. However, it has a positive relationship and interaction with general religious coping and especially with positive religious coping. When the ANOVA analysis results of the perception of religiosity and life satisfaction are examined, religious people are understood to be more satisfied with their lives. In this case, it can be argued that the influence of religiousness on individual's life is considerably high, and that it affects every aspect in his/her life from coping with the problems encountered and the feeling of loneliness to life satisfaction and the instruments to which people attach importance etc. Reducing the loneliness, which is a negative phenomenon, supporting the religious emotions and thoughts in order to increase life satisfaction, which stands at the opposite pole of depressive tendencies, along with improving the quality of religious education to make it more active and productive are of crucial importance for a potent and healthy society.

Religiousness also has significant influence on the use of social media, which has become a major threat to the mental health of the society. This study also aimed to determine the relationship between religiosity and visibility on social media,¹²⁶ which has grown into an instrument for spying people.. According to the research results, as individual becomes more religious, he/she tends to share his/her privacy only with a closer social circle by increasing the privacy levels on social media accounts. In addition, perception of religiosity, which reduces the amount

¹²⁶ Yusuf Bahri Gündoğdu, "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7 / 2 (July 2017): 387-394.

of social media use, would also decrease the influence of these instruments that occupy a serious place in social life and take people's valuable time. The findings reached in this research are therefore of great significance.

Figure 3. Relationship and Interaction between Variables.



When Figure 3 is examined life satisfaction can be observed to be in a negative relationship and interaction with negative religious coping tendency and loneliness, and positive relationship with positive religious coping activities. A negative relationship can also be mentioned between loneliness and positive religious coping. In the light of these conclusions, it can be said that contrary to negative religious coping, the individuals who manage to utilize positive religious coping methods sufficiently will become more satisfied with their lives. Furthermore, as the sense of loneliness decreases, life satisfaction will increase. Analysis on the presumption that people may seek to compensate their loneliness by turning to texting, showed loneliness to be a positive predictor of messaging, albeit having a low explanation percentage.

In conclusion, individuals with increased religiousness are likely to feel less lonely, perform positive religious coping activities better, resort to social media less and share their accounts with people in their immediate circle.

The results of t-test revealed that there is no difference between gender groups in terms of perceptions of religiosity. H_1 therefore was not supported by research findings.

H_2 that was designed for the possible correlation between the perception of subjective religiosity and loneliness, which is a negative feeling, was accepted according to the Pearson Correlation Analysis results. It is accordingly understood that there is a reverse relationship between loneliness and religiousness and that increasing religiousness leads to a decrease in loneliness.

Built on the presumption that people who consider themselves more religious would have better religious coping abilities, H_3 was supported by the Pearson Correlation Analysis results. While a positively-oriented and relatively strong correlation was obtained between religiosity and positive religious coping, the relationship between religiosity and negative religious coping was found to be weaker and in a negative direction.

The sub-hypotheses of the hypothesis 5 which argues that perception of religiosity also have a control over social media usage preferences, suggest that people with high perception of

religiosity would spend less time in social media, would share fewer amounts of posts containing picture, news, videos etc. These sub-hypotheses were not backed up by the research findings. While other sub-hypotheses arguing that those people would have lesser social media accounts and their visibility levels would be low were supported by the results. This also indicates that H_4 was partially confirmed.

Hypothesis 5, built on the argument that the existence of religion is aimed to make human happy in this world and in afterlife, was supported by the findings. According to ANOVA analysis results, the group with high perception of religiosity is more satisfied with their lives compared to the groups that claim to be less religious.

Positive religious coping is grounded on a positive effect and emotion basis, while loneliness is among negative and unwanted feelings. Accordingly, H_6 was formulated in the study. Pearson Correlation Analysis verified this hypothesis. We can therefore infer that performing positive religious coping activities would lessen a negative feeling like loneliness, or that individuals who are not going through a negative emotional and mental state such as loneliness incline more towards positive religious coping activities.

The results also supported the hypothesis H_7 , which was based on the approaches that individuals who are capable of utilizing positive religious coping activities sufficiently, who have a positive vision and who can overcome their problems through positive orientations would be satisfied with life, yet, on the contrary, those who are not able to solve their problems over positive activities would be less satisfied. Correlation analysis revealed that people who are satisfied with life tend to positive religious coping activities rather than negative religious coping methods.

Correlation analysis results also verified H_8 , which was designed over the argument that loneliness is a negative and unpleasant feeling, while life satisfaction is a positive expectation. According to the findings, loneliness is reduced as life satisfaction increases.

The feeling of loneliness occurs when social relationships cannot be established in an expected level and quality. Individual who wants to get rid of the feeling of loneliness, which is considered as an undesirable emotion, would turn to various coping methods. In this context, messaging, which aims to build a new communication channel, can be regarded as a secular coping process. And accordingly structured H_9 was endorsed by the regression analysis. Negative beta coefficient expresses a reverse relationship between messaging and loneliness.

In conclusion, the results have been presented, obtained in line with the subject and purpose of this research, which was carried out on the perception of subjective religiosity, loneliness, religious coping, life satisfaction and internet and social media usage tendencies. It was concluded that the perception of religiousness is of vital importance as it embraces human beings' entire life and that a rise that will occur in people's perception of religiousness will eventually enhance their life quality. In line with these results, the application of an instructional program where quality is brought to the forefront and where religion is promoted with its impact and emotionality aspects especially within educational institutions associated with Ministry of National Education and non-formal instructions run by Directorate of Religious Affairs appears to be a strategically significant issue for a healthy society and future.

REFERENCES

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Religiosity, subjective well-being, self-esteem, and anxiety among Kuwaiti Muslim adolescents". *Mental Health, Religion & Culture* 14/2 (2011): 129-140.
- Abu Raiya, Hisham – Pergament, Kenneth I. – Mahoney, Annette – Stein, Catherine. "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity". *The International Journal for the Psychology of Religion* 18 (2008): 291-315.
- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010.
- Al Khatib, Saleh A. "Exploring the Relationship Among Loneliness, Self-esteem, Self-efficacy and Gender in United Arab Emirates College Students". *Europe's Journal of Psychology* 8/1 (2012): 159-181.
- Atli, Abdullah – Keldal, Gökay – Sonar, Osman. "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma İle Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Mustafa Kemal Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2015): 149-160.
- Ayten, Ali – Anık, Evrim. "Dini İnanç/İnançsızlık, Din ve Tanrı Tasavvuru ve Dini/Manevi Başa Çıkma: LGBT Bireyler Üzerine Bir Araştırma". *Din, Erdem ve Sağlık*. Ed. Ali Ayten. 313-344. İstanbul: Çamlıca, 2015.
- Ayten, Ali – Yıldız, Refik. "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016): 281-308.
- Ayten, Ali – Göcen, Gülüşan – Sevinç, Kenan – Öztürk, Eyüp E. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2012): 45-79.
- Ayten, Ali – Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisinde Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 5-18.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013): 7 -31.
- Ayten, Ali. "Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi?". *Din, Erdem ve Sağlık*. Ed. Ali Ayten, 21-90. İstanbul: Çamlıca, 2015.
- Ayten, Ali. "Dini Bağlılık ve Dini Kimliğin Ruh Sağlığına Katkısı Nedir? Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma". *Din, Erdem ve Sağlık*. Ed. Ali Ayten, 91-121. İstanbul: Çamlıca, 2015.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din*. İstanbul: İz, 2013.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz, 2012.
- Barg, Frances K. – Huss-Ashmore, Rebecca – Wittink, Marsha N. – Murray, Geneva F. – Bogner, Hillary R. – Gallo, Joseph J. "A Mixed-Methods Approach to Understanding Loneliness and Depression in Older Adults". *Journal of Gerontology: Social Science* 61/6 (Nov 2006): 329-339.
- BBC. (2018): Accessed: 04 February 2018, <http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-4271326>.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: Bağlam, 2003.
- Boss, Lisa – Branson, Sandy – Duck-Hee Kang, Stanley Cron. "Biobehavioral Examination of Religious Coping, Psychosocial Factors, and Executive Function in Homebound Older Adults". *Religions* 7/42 (April 2016): 2-13
- Buluş, Mustafa. "Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık". *Pamukkale Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (1997): 82-90.
- Certel, Hüseyin – Yakut, Selahattin – Yakut, İdris – Gülsün, Bilal. "Öğrencilerde Yalnızlık Problemi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016): 3069-3084.
- Cevherli, Kübra – Şentepe, Ayşe. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları". *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri 7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri (Sakarya, 14-15 May 2016)*. Ed. Abdullah İnce. 124-143. İstanbul: Ensar, 2016.
- Christopher, Alan Lewis – Maltby, John – Burkinshaw, Sue. "Religion and Happiness: still no association". *Journal of Beliefs & Values* 21/2 (2000): 233-236.
- Çam, Semra Sarı. *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkma Dinin Rolü*. Master Dissertation, Dokuz Eylül University, 2016.

- Çıtır, Yasemin Yılmaz. *Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür Ve Hayat Memnuniyeti İstanbul Pendik Örneği*. Master Dissertation, Marmara University, 2016.
- Çubukçuoğlu, Mehmet Emre – Haşiloğlu, Selçuk Burak. “Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerinde Etkisi”. *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (June 2012): 1-18.
- Ünür, Ece – Duman, Didem Doğanılmaz. “Sosyal Kimlik Olarak İslam’ın Sosyal Medyaya Yansması: #Gerçekislam”. *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2016): 37-61.
- Ercan, Nülüfer. *Facebook’ta Benlik: Kullanım ve Doyum Kuramı Çerçevesinde Sosyal Psikolojik Bir İnceleme*. Doctoral Dissertation, Orta Doğu Teknik University, 2016.
- Folkman, S. – Moskowitz, J. Tedlie. “Coping: Pitfalls and Promise”. *Annual Review of Psychology* 55 (2004): 745-74.
- Folkman, Susan – Moskowitz, Judith Tedlie. “Positive Psychology From A Coping Perspective”. *Psychological Inquiry* 14/2 (2003): 121-125.
- French, Sarah – Joseph, Stephen. “Religiosity and its association with happiness, purpose in life, and self-actualisation”. *Mental Health, Religion & Culture* 2/2 (1999): 117-120.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. İstanbul: Arıtan, 1993.
- Gashi, Fehim. “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016): 1-29.
- Göka, Erol. “‘Uyandım ben ıppissiz bir tokatla’: Yalnızlık”. Accessed: 04 February 2018, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/erolgoka/uyandim-ben-ipissiz-bir-tokatla-yalnizlik-2040678>.
- Green, Laura R. – Richardson, Deborah S. – Lago, Tania – Schatten-Jones, Elizabeth C. “Network correlates of social and emotional loneliness in young and older adults”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 27 (March 2001): 281-288
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. “Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (July 2017): 387-394.
- Harma, Mehmet. “Yalnızlık Paylaşılmaz, Paylaşılsa Yalnızlık Olmaz”. Accessed: 4 January 2015. <http://ucbucukinchdisket.blogspot.com.tr/2013/03/yalnizlik-paylasilmaz-paylasilsa-yalnizlik.html>.
- Hu, Mu. *Social Use of The Internet and Loneliness*. Doctoral Dissertation, Ohio State University, 2007.
- Huang, Chiungjung. “Time Spent on Social Network Sites and Psychological Well-Being: A Meta-Analysis”. *Cyberpsychol Behav Soc Netw* 20/6 (2017): 346-354.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem – Çemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim, 2017.
- Kartopu, Saffet – Hacikeleşoğlu, Hızır. “Dindarlık Eğiliminin Kimlik Duygusu Kazanımındaki Rolü”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/29 (August 2016):244-268.
- Kartopu, Saffet. “Narsizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (June 2013):625-649.
- Kılavuz, M. Akif. “Batı Kültüründe Yaşlanma Dönemi Yalnızlık Duygusunu Azaltma ve Arkadaş İlişkilerini Geliştirme Açısından Dinî Etkinliklerin Önemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 25-39.
- Kızılgöçer, Muhammed. “Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012): 131-150.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. Ankara: Gece Kitablığı, 2015.
- Kızılgöçer, Muhammed. “Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (April 2016): 1143-1163.
- Kızılgöçer, Muhammed. “Yalnızlık Dindarlık İlişkisi”. *Din, Değerler ve Sağlık*, Ed. Hayati Hökelekli, 517-555. İstanbul: Dem, 2017.

- Kim, Harris Hyun-soo. "The impact of online social networking on adolescent psychological well-being (WB): a population-level analysis of Korean school aged children". *International Journal of Adolescence and Youth* 22/3 (2017): 364-376.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doctoral Dissertation, Uludağ University, 2008.
- Koç, Mustafa. "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Bilimname* 16/1 (2009): 140-182.
- Kraut, Robert – Burke, Moira. "Internet Use and Psychological Well-Being: Effects of Activity and Audience". *Communications of the ACM* 58/12 (2015): 94-100.
- Krok, Dariusz "The Role of Meaning in Life Within the Relations of Religious Coping and Psychological Well-Being". *J. Relig Health* 54 (2015): 2292–2308.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 234 – 255.
- Kurtulan, Merve Halıcı – Kararımak, Özlem. "Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Spiritual Psychology And Counseling* 1/2 (2016): 163–187.
- Küçükcan, Talip – Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Lau, Jennifer. "Social Intelligence and The Next Generation". (2016). Accessed: 23 October 2017. <http://www.ncsyes.co.uk/sites/default/files/Social%20Intelligence%20Report%20FINAL.PDF>.
- Leondari, Angeliki – Gialamas, Vasilios. "Religiosity and psychological well-being". *International Journal of Psychology* 44/4 (Aug 2009): 241-8.
- Marjoribanks, David – Bradley, Anna Darnell. "You're Not Alone The Quality of the UK's Social Relationships". *Relationships Scotland*. (2017). Accessed: 16 October 2017. https://www.relate.org.uk/sites/default/files/the_way_we_are_now_-_youre_not_alone.pdf.
- McWhirter, Benedict T. "Loneliness: A Review of Current Literature, With Implications for Counseling and Research". *Journal of Counseling & Development* 68/4 (1990): 417-422.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem, 2004.
- Moore, De Wayne – Schultz, Morman R. "Loneliness at Adolescence Correlates Attributions, and Coping". *Journal of Youth and Adolescence* 12/2 (Apr 1983): 95-100.
- Murat, Ayşe – Kızılgöçer, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (June 2017): 111-151.
- Mustafayeva, Lale. *İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Türkiye ve İngiltere'deki Akademisyenlerin Karşılaştırılması*. Doctoral Dissertation, Sakarya University, 2013.
- Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. Translated by H. Aydın Ankara: Fecr, 1998.
- OECD. Accessed: 11 January 2018. <http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/life-satisfaction/>.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem, 2004.
- Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 28 (2016): 125-167.
- Özgel, İshak. "Sosyolojik Tefsir Bağlamında 'Yalnızlık Sorunu' Karşısında Kur'an". *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (Spring 2014): 331-353.
- Paloutzian, Raymond F. – Janigian, Aris S. "Interrrelationships Between Religiousness and Loneliness". *Psychotherapy and the Lonely Patient*. Ed. Samuel M. Natale, 3-15. London and New York: Routledge, 2013. Accessed: 28 August 2017. <https://www.kobo.com/us/en/ebook/psychotherapy-and-the-lonely-patient>.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997. Accessed: 21 September 2017. https://books.google.com.tr/books?id=Vn5XObcpnd4C&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=v#v=onepage&q&f=false.
- Pargament, Kenneth I. – Smith, Bruce W. Koenig, Harold G. – Perez, Lisa. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal For The Scientific Study of Religion* 37/4: 710-724.

1744 | Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and ...

- Pekdemir, Şevket. "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015): 113-149.
- Pekdemir, Şevket. "Namazın Karakter İnşasındaki Yeri". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal, Şevket Pekdemir, Yusuf Bahri Gündoğdu, Orhan İyibilgin, Sait Kar, 371-391. Ankara: Ordu İlahiyat Vakfı, 2017.
- Peplau, Letitia Anne – Perlman, Daniel. "Perspectives on Loneliness". *Loneliness: A book Of Current Theory, Research And Therapy*. Ed. Daniel Perlman and Letitia Anne Peplau, 1-20. New York: A Wiley Interscience Publication, 1982.
- Perlman, Daniel – Peplau, Letitia Anne. "Loneliness Research: A Survey of Empirical Findings". *Preventing the Harmful Consequences of Severe and Persistent Loneliness*. Ed. Letitia Anne Peplau and S. Goldston. U.S: Government Printing Office, 1984. Accessed: 23 October 2017. <https://www.researchgate.net/publication/242557070>.
- Primack, Brian A. – Shensa, Ariel – Sidani, Jaime E. – Whaite, Erin O. – Lin, Liu yi – Rosen, Daniel – Colditz, Jason B. – Radovic, Ana – Miller, Elizabeth. "Social Media Use and Perceived Social Isolation Among Young Adults in the U.S.". *American Journal of Preventive Medicine* 53/1 (Jul 2017): 1-8.
- Rokach, Ami – Brock, Heather. "Coping With Loneliness". *The Journal of Psychology* 132/1 (1998): 107-127.
- Rote, Sunshine – Hill, Terrence D. – Ellison, Christopher G. "Religious Attendance and Loneliness in Later Life". *The Gerontologist* 53/1 (Feb 2013): 39-50.
- Ryan, Traci – Xenos, Sophia, S. "Who uses Facebook? An investigation into the relationship between the Big Five, shyness, narcissism, loneliness, and Facebook usage". *Computers in Human Behavior* 27 (September 2011): 1658-1664.
- Salem Press Encyclopedia of Health. "Type of Psychology: Stress". Accessed: 23 October 2017.
- Sayar, Kemal. "Sosyal Medya Bağımlılığı". *YEĞİTEK*. 16 (2016): 16-19.
- Shaheen, Hameeda – Jahan, Musaddiq – Shaheen, Sayeeda. "A Study of Loneliness in Relation to Well-Being Among Adolescents". *International Journal of Education and Psychological Research* 3/4: 46-49.
- Sidani, Jaime E. – Shensa, Ariel – Radovic, Ana – Miller, Elizabeth – Colditz, Jason B. – Hoffman, Beth – Giles, Leila M.. "Social media use linked to depression" (2016). Accessed: 05 November 2017. <https://www.utimes.pitt.edu/?p=38616>.
- Şentepe, Ayşe – Güven, Metin. "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (June 2015): 27-44.
- Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar, 2017.
- Uysal, Veysel – Göktepe, Ayşe Kaya – Karagöz, Sema – İlerisoy, Melike. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (June 2017): 139-160.
- Uysal, Veysel. "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (June 2015): 35-56.
- Uysal, Veysel. *Psikol Sosyal Açıdan Oruç*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem, 2006.
- Weeks, David G. – Michela, John L. – Peplau, L Anne – Bragg, Martin E. "Relation between loneliness and depression: A structural equation analysis". *Journal of Personality and Social Psychology* 39/6: 1238-44.
- Whitehouse, Andrew J.O. – Durkin, Kevin – Jaquet, Emma – Ziatas, Kathryn. "Friendship, loneliness and depression in adolescents with Asperger's Syndrome". *Journal of Adolescence* 32/2 (2009): 309-322.
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Doctoral Dissertation, Süleyman Demirel University, 2016.
- Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 1-34.

- Yapıcı, Asım. "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (December 2011): 181-205.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan, 2007.
- Yaşar, Murat Ruhat. "Yalnızlık". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (January 2007): 237-260.
- Yıldız, Mehmet Ali – Karadaş, Cemal. "Multiple Mediation of Self-Esteem and Perceived Social Support in the Relationship Between Loneliness and Life Satisfaction". *Journal of Education and Practice* 8/3 (2017): 130-139.
- Yılmaz, Emel – Yılmaz, Ela – Karaca, Fatoş. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Destek ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi". *Celal Bayar Üniversitesi Manisa Sağlık Yüksekokulu Genel Tıp Dergisi* 18/2 (2008): 71-79.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (3): 1747-1763

God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides *

Tanrı'nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

Özcan Akdağ

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion
Kayseri, Turkey

ozcanakdag@erciyes.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7156-401X

Makale Bilgisi / Article Information

Article Types / Makale Türü : Translated Article / Çeviri

* This article has been published previously in Turkish: Akdağ, Özcan . “Tanrı'nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 / 1 (Haziran 2018): 9-32. <http://dx.doi.org/10.18505/cuid.389180>

Received / Geliş Tarihi: 19 Septemer / Eylül 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 09 December / Aralık 2018

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1747-1763

Cite as / Atıf: Özcan, Akdağ. “God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1747-1763. <https://doi.org/10.18505/cuid.4497589>

God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides

Abstract: Whether God has a knowledge is a controversial issue both philosophy and theology. Does God have a knowledge? If He has, does He know the particulars? When we assume that God knows particulars, is there any change in God's essence? In the theistic tradition, it is accepted that God is wholly perfect, omniscience, omnipotent and wholly good. Therefore, it is not possible to say that there is a change in God. Because changing is a kind of imperfection. On God's knowledge, another controversial issue is whether God knows particulars or not. Most of theist thinkers argued that God is wholly perfect; because of perfectness, He must have perfect attributes. Knowing and goodness are a kind of perfect attributes. Ignoring and evil are a kind of imperfectness. If God is perfect being, He should have the perfect attributes and must know the particulars. For me in this subject, there are some similarities between al-Ghazālī and Maimonides. In this study I took into consideration the idea of al-Ghazālī and Maimonides on this subject. Based on Griffel and Stroumsa's argument, I tried to show similarity between al-Ghazālī and Maimonides on God's knowledge.

Keywords: Philosophy of Religion, God's Attributes, Omniscience, Particulars, al-Ghazālī, Moses Maimonides.

Tanrı'nın İlimi: Gazzālī ve İbn Meymun'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

Öz: Gerek felsefede gerekse teolojide Tanrı'nın ilim sahibi bir varlık olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Eğer Tanrı ilim sahibi bir varlık ise, bu durumda O'nun tikelleri bilmesi mümkün müdür? Tanrı'nın tikellerini bildiğini iddia ettiğimizde bu durum O'nun zatında bir değişimi gerektirir mi? Tesitik düşüncede Tanrı kâmil bir varlıktır ve O, mutlak manada âlimdir, kâdirdir ve iyilik sahibidir. Dolayısıyla O'nun zatına bir değişim söz konusu olamaz. Tanrı'nın ilmi konusunda tartışılan mesellerden birisi de bu ilmin tikelleri kapsayıp kapsamadığıdır. Pek çok teist düşünür Tanrı'nın mutlak manada kâmil olduğunu iddia etmekte ve bu kemali temele alarak O'nun kemal niteliklere sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Bilmek ve iyilik gibi nitelikler kemal niteliklerdir. Cehalet ve kötülük ise nakıs hallerdir. Şayet Tanrı kâmil bir varlık ise bu tür kemal niteliklere de sahip olmalı, nakıs niteliklerden de hâli olmalıdır. Tanrı'nın ilmine dair Gazzālī ve İbn Meymûn'un görüşleri arasında birtakım paralellikler olduğu kanaatindeyiz. Bu çalışmada, Gazzālī ve İbn Meymun'un konuya yaklaşımını ele aldık ve Griffel ve Stroumsa'nın iddiasını temele alarak Tanrı'nın ilmi konusunda Gazzālī ve İbn Meymun'un görüşleri arasında benzerlikler olduğunu göstermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İlahi Sıfatlar, Mutlak İlim, Tikeller, Gazzālī, İbn Meymun.

INTRODUCTION

Does God have knowledge? If He has, is He omniscient? If he has, what is the nature of His knowledge? We are experiencing a constant change in everything. Considering that God knows of this change, is there any change in His knowledge? These questions have occupied the minds of many philosophers throughout history. Both Muslim theologians and Christian and Jewish philosophers have pondered on this question and have argued different ideas. In fact, Muslim thinker al-Ghazālī (died 1111) and Jewish philosopher Maimonides, who were born in a Muslim

geography, did not stand idly by these matters and got involved in discussions. We have evaluated the matter within the scope of the ideas of al-Ghazālī and Maimonides as we think that Maimonides might be influenced by the idea of al-Ghazālī, who had lived before himself, regarding these discussions on God's knowledge. In this context, we have tried to exhibit the similarities and differences between the ideas of these two philosophers, based on the argument of contemporary authors, such as Griffel and Stroumsa.¹

Knowledge is as generally defined as justified belief, meaning that, for a proposition to be knowledge, a) it must be true, b) it must be believed by the subject, and c) it must be justified epistemically.² Therefore, is it possible for God to have knowledge on something by this manner? In other words, is it possible that God has certain beliefs and that He has knowledge through justifying them? If we think that God is acquiring this kind of knowledge, some problems will arise. If God has a belief and that He requires epistemical processes in order to justify His beliefs, this does not comply with the theistic description of the perfect being. If God's knowledge based on the changeable states, then His knowledge is temporal and open to change. Such viewpoint would harm the principle of God's immutability, which is considered as one of the main attribute of perfect being.

Some philosophers argued that God has no knowledge upon changing matter, since matter constantly changes in terms of both quality and quantity. This change emerges new knowledge about it. For example, the proposition of "The leaves of the plane tree in the garden are green," is now true, but will not be so in a few months. In this regard, if God had knowledge upon changing matter, the knowledge of them would constantly be renewed, God's knowledge would change, and thus His essence also change. Such viewpoint would harm the principle of God's immutability, which is fundamental to the idea of perfect being. Therefore, God is not a temporal being and it is impossible for Him to know temporal occurrences.³

God being omniscient, although not limited within time, can be considered as Him knowing all the propositions that have same phenomenal contents.⁴ For example, the propositions of "John is in the hospital", "I am in the hospital" said by John about himself, and "Michael knows that John is in the hospital" indicate the same phenomenon, albeit they have different modes. Similarly, the proposition of "The weather is sunny in Ankara on March 11, 2018" and the statement of "Today is sunny in Ankara" by John on that day refer to the same phenomenon. Therefore, God knowing that John is in the hospital or that the weather is sunny in Ankara on

¹ Frank Griffel, "Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Sholomo Pines' "Translator's Introduction" *Pines' Maimonides: The History of the Translation and Interpretation* erişim:14.05.2017, <https://lucian.uchicago.edu/blogs/ccjs/events-and-performances/2582-2/>. Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton: Princeton Uni. Press, 2009), 25. Bekir Karlığa, *Batı'yi Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rushd* (İstanbul: Mahya, 2014), 174. Birgül Bozkurt, "Endülü's'te Al-Ghazālī Algısı" *Bevtulhikme: An International Journal of Philosophy* 7 (Temmuz 2017): 297.

² Joshua Hoffman-Gary Rosenkrantz, *The Divine Attributes* (Oxford: Blackwell Pub. 2007), 111-114.

³ Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi* (PhD Thesis, Ankara Ü., 2006), 33-34.

⁴ Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*, 47.

that day may not hinder Him to know propositions with different modes.⁵ If God knows the moment/date when the weather is sunny in Ankara – despite him being out of time – He would know that the weather is sunny on the mentioned day. Therefore, according to the philosophers arguing that He is eternal, He knows temporal statements/propositions as equivalent propositions that are non-temporal and of the same truth value, and this does not indicate any imperfection in His knowledge.⁶

Another issue upon which the discussions on God's knowledge have concentrate on whether God's eternal knowledge prevents human freedom or not. Some philosophers have suggested that God has no knowledge upon possible occurrences in future in order to save human freedom. For instance, according to Swinburne, God knowing everything of future does not only harm human freedom, but also prevents Himself being free in terms of perfectness.⁷ Knowing everything eternally would cause some kind of necessity. This would rule out alternative possibilities and the idea of free choice, which are the fundamental elements of freedom, leading to a deterministic perception of universe.

In sum, the discussions on God's knowledge center upon the following questions: "Does He know everything?"; "If He does, how does He know?"; "Does His eternal knowledge prevent human freedom?" After a brief introduction to the discussions on God's knowledge, we can look at the idea of al-Ghazālī and of Maimonides on God's omniscience ruling out the third question on the human freedom.

1. AL-GHAZALI'S APPROACH TO THE ISSUE

Like many theist philosophers, al-Ghazālī thinks that God is a perfect being and He must be referred with the attributes of perfectness. According to him, omniscience is certainly an attribute of perfectness, and ignorance is an imperfection. A being that does not know things that are emanated from itself and are involved in action by its essence is not perfect by any means.⁸ If God is a perfect being, He must be omniscient. An omniscient being knows both himself and the rest. Universe, an orderly work of God, refers to His power and knowledge. For example, when we see a uniform writing, we can conclude that it is written by a writer and that the writer has knowledge about how to write. Similarly, we can conclude that there is an agent who organizes

⁵ Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları" *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç-M. Sait Reçber (Ankara: Grafiker, 2014), 105.

⁶ Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*, 48-49.

⁷ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 164-165. Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 106. Ayrıca bk. Zikri Yavuz, "Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti İlişkisi Bağlamında Frankfurtçu Liberalizmin Eleştirisi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009): 61-62; Hoffman-Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 134. Yaşar Türkben, "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV (2010): 118.

⁸ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsife*, ed. Selahaddin el-Hevari (Beyrut: al-Maktabat al Asriyye, 2010), 127. See also Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük: Gazālî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme* (Ankara: Elis Publishing, 2016), 119.

the universal order and that He has knowledge on organizing.⁹ Therefore, universe has existed by will. The attribute of will refers to the attribute of knowledge. A being that has the attributes such as Omniscience, Will, and Power must fundamentally be *hayy* (eternally alive).¹⁰

Al-Ghazālī bases God's omniscience on His perfectness and the creation of the universe. Since it is proven that God is omniscient, then how does God know the things in time? God ontologically is different from human being, in which case His knowledge is different than ours in terms of involving eternity, being perfect and not being subject to what can be known.¹¹ Furthermore, the relationship between His knowledge and existence is also different from the relationship between our knowledge and the things.¹² Our knowledge of something derives in past, present, and future tenses, however, this is not the case for God's knowledge. Although His knowledge includes many things, this does not change the simplicity of His knowledge. For instance, the notion of the universe that will come into being, before it has come into being, and the notion of the universe has come into being is one in God's knowledge.

Similarly, it does not remove the simplicity of knowledge of the three phases of the solar eclipse, being that it takes place in the past, present or future. al-Ghazālī describes this situation with the following example: If we have the knowledge that Zayd will come when the sun is rising, we have single knowledge that Zayd will come, that he is coming, and that he has come. This single knowledge includes all three phases and this does not require a change in the existence of the knower. This is not a change in the status of the being, but of the knowable. Although relations change, this does not require a change in the God. Therefore, God knows the plurality in the universe as a single knowledge.¹³ Despite the case above is worded in different manners according to tenses, the knowledge of it refers to a single fact. For al-Ghazālī, the fact that the case changes according to tenses does not harm the singularity of the fact. Thus, God knows timely facts as a single knowledge without being in the course of time. In other words, God knows that the universe will occur, that it is occurring at the moment and it will disappearance as single knowledge. Therefore, a suggestion that "God has to be in time in order to know what occurs in time" is not a suggestion that will bind al-Ghazālī.

As seen, al-Ghazālī constitutes a similarity between God's knowledge and our knowledge of Zayd's arrival. As al-Ghazālī stated, if there is a difference between God's knowledge and our knowledge, then, is it correct to compare the singularity of God's knowledge to the knowledge of human beings? In my opinion, it is an issue related to the possibilities and boundaries of the religious language. Although al-Ghazālī says that God's knowledge is different than ours, he is forced to use a comparative language to clarify the issue.

⁹ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi-l-itiqād*. ed. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Ankara University Faculty of Theology Publishing, 1962), 99-100.

¹⁰ Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 142, 147, 148. See also Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. (Ankara: Otto Publishing, 2017), 242.

¹¹ Al-Ghazālī, *al-Maqsad*. (Beyrut: Dār al-kutub al-ilmiyye, Tarihsiz), 62. See also *İlahî Ahlak*, trans. Yaman Arıkan (İstanbul: Elif Ofset, 1983), 178-179.

¹² Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 170.

¹³ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 149-150. See also *Tahāfut*, 153. Griffel, *Gazālî'nin Felsefî Kelâmı*, 306.

As we stated above, God's knowledge does not take place upon being subjected to objects. On the contrary, the existence of things is by His knowledge. Human's knowledge of a thing is subject to that thing, while God's knowledge is not. This difference can be likened to the knowledge of the creator of the chess game about the game and that of the player of the game. The creator of the game has the knowledge before the game is played, in fact, this knowledge is the cause of the game's existence. However, the knowledge of the player takes place after the game has come into existence. Thus, God's knowledge on existence should be evaluated in the context of the creator's knowledge on the chess game.¹⁴

Making mention of God's omniscience when explaining His name *Hakim*, al-Ghazālī says that this name derives from the word *hikmah*, which means wisdom, and the word implies organizing reasons and drawing conclusions. God induces both general and particular reasons, as He assesses everything within a certain extent. al-Ghazālī refers to something called time box (clock) in order to explain the extent which exists in the universe. In this box which shows times of *salah*, there is a cylinder which contains a definite amount of water, an empty container and a string whose one end is tied to the cylinder while the other end is tied to the vessel.¹⁵ The mechanism works as follows:

"When all the pieces of the mechanism come together, a hole of a definite size is pierced at the bottom of the cylinder so that the water runs out of it drop by drop. As the water is depleted, the hollow device placed on the surface of the water will be lowered, thus pulling the string attached to it and moving the vessel with the ball in it which nearly tilts it over. Once it is tilted, the ball rolls out of it and falls into the metal container and tinkles. At the end of each hour, a single ball falls. The working of mechanism is a result of calculation. The size of the hole through which the water flows is determined. And that is known by calculation. So the level of the water decreases by that amount, thereby regulating the descent of the hollow device, and so effectuating the string tied to it and initiating the movement of the vessel with the ball in it. All this happens as a result of calculation and determination. It is also possible that the falling of the ball into the container cause the next movement, and this cause a third, and so on through many levels to the point where remarkable movements are initiated by it. And their first cause is the outflow of the water according to a definite amount."¹⁶

According to al-Ghazālī, the occurrences in the universe are similar to the movements of the time box described above. Everything occurs when its appointed time comes and all these take place according to a definite plan. As in the clock example where there is a predestined measure and time for every piece, everything in the universe has a certain measure and time predestined by God.¹⁷ Therefore, as the one who sets up the water clock above knows the movements of pieces, like the string, the ball, etc., every occurrence in the universe, such as benevolence-malice, harm-benefit, good-bad, etc., is known by God and happens within His will.¹⁸ Every

¹⁴ Al-Ghazālī, *al-Maqsad*, 62; *İlahi Ahlak*, 179.

¹⁵ Al-Ghazālī, *al-Maqsad*, 66-67; *İlahi Ahlak*, 190-91.

¹⁶ Al-Ghazālī, *al-Maqsad*, 68-69; *İlahi Ahlak*, 192.

¹⁷ Al-Ghazālī, *al-Maqsad*, 69; *İlahi Ahlak*, 194.

¹⁸ Al-Ghazālī, *al-Maqsad*, 69; *İlahi Ahlak*, 195.

occurrences happening in the universe are predetermined by a certain measure and appointment and this is the result of God's name *al-Hakim*.

Since every occurrence in the universe is the necessity of the attribute *al-Hakim*, how is the relationship between particulars constituting the existence and God's knowledge? In other words, does God know particulars individually? If He knows particulars individually, is there a change or a plurality in His knowledge? For al-Ghazālī, God knows everything individually and if the number of things increases, God's knowledge on them is single. As known, al-Ghazālī harshly criticizes the philosophers, especially the approach of Avicenna, on God's knowledge on particulars.¹⁹ Avicenna thinks that God does not know things according to their status of change. If God knows changing things at the moment which they exist and then at the moment which they do not, or at the moment they do not exist and then at the moment which they do, this causes a change in His essence. Thus God knows everything generally.²⁰ Although particulars change constantly, their knowledge do not and are perpetual.²¹ Avicenna tends to solve this issue without harming God's perfectness because a change in the essence of a perfect being will harm its perfectness. As pointed out by Adamson, who is known by his studies on Islamic philosophy, Avicenna tries to find solutions based on the principle of "effects are included in causes" because God is the first cause and at the exact moment He knows himself, He knows all effects caused by Himself, thus all of the things in the universe.²² Despite the fact that Avicenna argues that God knows everything in the universe by knowing himself, according to Adamson, the argument that God knows particulars in a universal manner may not include the knowledge regarding the accidents which are particulars. For instance, even if God knows the existence of Zayd universally, He cannot know if the skin color of Zayd is white or not.²³

This approach of Adamson is problematic in my opinion, to know a thing is to know the cause of that thing in medieval epistemology, contrary to modern epistemology.²⁴ God is the cause of everything. Therefore, God knows everything naturally when He knows himself. In addition, Avicenna states clearly that no particular can hidden to God's knowledge, as we have stated earlier. Therefore, the criticism of Avicenna by Adamson is not built upon a steady foundation.

¹⁹ Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sīnā Yorumunun Değerlendirilmesi" *Divan: İlmî Araştırmalar* 20 (2006): 99-118. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera, 2010), 97. Özcan Akdağ, "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazālī İmajı". *Bilimname* 34 (2017): 502. Özcan Akdağ, "Roma'lı Giles Ve "Errores Philosophorum" İsimli Eser Üzerine". *Bilimname* 30 (2016): 232-33.

²⁰ İbn Sīnā, *Metafizik II*, trans. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2005), 104-105. See also Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sīnā'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi" *İslam Araştırmaları* 13 (2005): 1-23. İbn Sīnā, *an-Nacāt*, II. ed. Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Dār al Cīl, 1992), 133.

²¹ Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005): 266.

²² Adamson, "On Knowledge of Particulars", 274.

²³ Adamson, "On Knowledge of Particulars", 276. See also Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sīnā Yorumunun Değerlendirilmesi" 99-118. See also Hasan Akkanat, "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi-II" *Dinî Araştırmalar* 12 (2009): 47-85. Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sīnā-Şehristānî Merkezli Bir Tartışma" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2006): 111-130.

²⁴ Aristot, *Metafizik*, trans. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal, 2010), 80. See also İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, trans. Muhittin Macit (İstanbul: Litera, 2016), 56

According to al-Ghazālī, the fact that God knows particulars in a universal manner harms his perfectness. That is, if God does not know Amr and Zayd separately, meaning as particulars, he does not know whether their actions are in accordance with the Sharia. In addition, the fact that God does not know particulars will eliminate the phenomenon of prophethood, which is the basis of the Sharia because if God knows particulars in a universal manner, he could not know particulars individually, and He also cannot know whether who the prophet will be and to whom he will reveal.²⁵ If God is a perfect being, he must know things outside of his essence. As stated by al-Ghazālī, even the intellects that have been emanated from the First Principle know more than He does, from the perspective of philosophers. While the First Principle knows only himself, the first intellect that is emanated from itself knows the second intellect that is emanated from Him, the soul of sphere, and the body of the sphere. As seen, the first intellect knows more than the First Principle, which is its reason of existence. Accordingly, the emanated beings know more than the First Principle and thus, become more perfect than Him.²⁶

Averroes' idea is different from al-Ghazālī about the claims of philosophers on God's knowledge on the particulars. According to him, the claim that God knows particulars in a universal manner is not mean that God does not know particulars. The reason why philosophers use this expression is to draw attention to the fact that God does not know particulars as discursive kind of knowledge. Because eternal knowledge is not a kind of knowledge that succeeds beings, like innovative knowledge. Eternal knowledge is not an innovation of the being, but rather its reason.²⁷ Therefore, this accusation against the peripatetic philosophers is unacceptable. For the peripatetic think that the eternal knowledge of God not only surrounds particulars, but also is the reason for things such as dreams and inspiration.²⁸

2. MAIMONIDES' APPROACH TO THE ISSUE

Maimonides is also of the opinion that God is perfect and that, therefore, all that is perfect should be attributed to Him and all that is imperfect should be excluded from Him. In fact, this situation is one of the first principle (*ma'kul al avval*). Similarly, ignorance is an imperfect attribute, and it is unthinkable that God, a perfect being, is ignorant and does not know things. Likewise, this is also one of the things that are firstly conceived.²⁹ We cannot comprehend the essence of God; but we can obtain some knowledge about Him. Just as we can have knowledge that He is the most perfect of beings, that there is no deficiency in Him, that there is no change in Him, and that He is not subject to any kind of effect, we can also have knowledge that there is no limit of His knowledge on innovation, reproduction, and knowledge. In addition, we can have knowledge that nothing in existence is hidden from His knowledge, and that God's knowledge on

²⁵ Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 151.

²⁶ Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 98 ve 128.

²⁷ İbn Rüşd, "Damīme", 125. See also *Tahāfut at tahafut*, 287 / *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 525-26.

²⁸ İbn Rüşd, "Damīme", 126.

²⁹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, ed. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara University Faculty of Theology Publishing, 1974), 3: 19, 539.

things does not disregard their nature.³⁰ God is a perfect being, and because He is perfect, He has the attribute of knowledge, which is a quality of perfectness. According to Maimonides, there is neither renewal nor plurality in God's knowledge.³¹ because, when we ground our opinion on the basis that God is omniscient by single knowledge, which does not change or multiply, that He knows changing things, that there is no change or innovation in His knowledge and that the knowledge of a thing before its existence and that of the thing after its existence is single knowledge, we accept that God is not omniscient by a kind of knowledge perceived by us.³² Thus, Maimonides expresses this issue in his work as follows;

“It is generally agreed upon that God cannot at a certain time acquire knowledge which He did not possess previously; it is further impossible that His knowledge should include any plurality, even according to those who admit the Divine attributes. As these things have been fully proved, we, who assert the teaching of the Law, believe that God's knowledge of many things does not imply any plurality. His knowledge does not change like ours when the objects of His knowledge change. Similarly we say that the various events are known to Him before they take place, He constantly knows them, and therefore no fresh knowledge is acquired by Him. E.g., He knows that a certain person is non-existent at present, will come to existence at a certain time, will continue to exist for some time, and will then cease to exist; however, this does not cause any increase. This theory implies that God's knowledge extends to things not in existence, and includes also the infinite.”³³

According to Maimonides, some philosophers thought that God's knowledge did not relate to things that were not present, and that His knowledge did not embrace things that were eternal.³⁴ Those who argue this view pointed out that there was no renewal in God's knowledge, thus, it is not possible for Him to know things that constantly renew. Hence, they claimed that God knew only the unchangeable things. According to the statements of Maimonides, some philosophers claim that God does not know also the unchangeable things. If God has known them, there would be a plurality in His knowledge accordingly with the proportion of the things that are unchanging.³⁵

Roughly summarized, Maimonides believes that based on God's perfect nature, He must be an omniscient being. He also thinks that the plurality of the things that occur does not obstruct God from knowing them as a single knowledge.³⁶ Although existing things change constantly,

³⁰ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 546. Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 544-45. For Al-Farabi's idea on this matter see Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi, 2003), 170. Fehrrullah Terkan, “Does Zayd Have the Power not to Travel” *The Muslim World* 94 (2004): 50.

³¹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 543.

³² Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 1: 60, 150-51. See also Mehmet Aydın, *Farabi-Ibn Sina Sistemi Işığında Ibn Meymun'un Din Felsefesi* (PhD Thesis, Dokuz Eylül University, 2003), 148.

³³ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 543.

³⁴ Metin Özdemir, “Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 6 (2002): 212-213.

³⁵ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 16, 524-25. See also İbn Rüşd, “Damîme” 122.

³⁶ See for Saadya Goans' idea on this matter Gaon, *al-amanāt va'l-itikadāt*, ed. Samuel Landauer. (Brill, Leiden, 1880), 108. See also Feldman, “The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge” 107-108.

God's knowledge does not. Therefore, God knows the things that are changing or unchanging, and even the things that do not exist at present.

As is known, one's knowledge on a thing he has done is different from the other's knowledge on that thing that has been done. The existence of a thing that is done is subject to the knowledge of the person that has done it, while the other person's knowledge is subject to what is done. This is the difference between God's knowledge and our knowledge. In order to explain the difference, Maimonides gives the example of a mechanism called time box (clock), like al-Ghazālī. Accordingly,

“An artisan makes a box in which certain amount of weight move with the running of the water, and thus indicate how many hours have passed of the day and of the night. The whole quantity of the water that is to run out, the different ways in which it runs, every thread that is drawn, and every little ball that descends. All this is fully perceived by him who makes the clock, and his knowledge is not the result of observing the movements as they are actually going on. The situation is quite the opposite.”³⁷

The movements of the clock are produced in accordance with the artisan's knowledge. But another person who looks at that instrument will receive fresh knowledge at every movement he perceives, the longer he looks on, the more knowledge he acquires. He will gradually increase his knowledge till he fully understands the machinery. Besides, he cannot know any of the movements before they take place, since he only knows them from their actual occurrence.³⁸ The same is the case with every object, and its relation to our knowledge and God's knowledge of it. Whatever we know of the things is derived from observation. These things that become subject to our knowledge occur by God's knowledge. Therefore, it is impossible for us to know what will take place in future, or what is infinite. Besides, our knowledge is acquired and increased in proportion to the things known by us. This is not the case with God. His knowledge of things is not derived from the things themselves, if this were the case, there would be change and plurality in His knowledge. Hence, God's knowledge is of kind that comes before the existence of knowable things and that determines the existence as is.³⁹

If God's knowledge does not take place depending on objects and particulars take place at a certain time, how does God know particulars? Maimonides holds a similar opinion to al-Ghazālī on God knowing particulars.⁴⁰ According to him, a claim such as "God does not know particulars" is unacceptable. Those who argue that God does not know particulars have acted boldly by stating what God knows and what He does not.⁴¹ According to Maimonides, they have based their claims

³⁷ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 21, 547.

³⁸ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 21, 547.

³⁹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 21, 547. Seymour Feldman, “The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge” 111.

⁴⁰ Kevin Lim, “God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides” *Journal of Islamic Philosophy* 5 (2009): 83. See also Adnan Küçükali, *İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Farabi ve İbn Sina İle Karşılaştırılmalı Olarak)* (PhD Thesis, Ataturk University, 2005), 170.

⁴¹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 19, 539. Yehuda Halevi, *al-Hucce va ad-dalil fi nasr ad-dini az-zalil (Kitābu Huzāri)* (Kahire, 2014), 126.

on the disparity among human beings and have concluded from this that God does not have the knowledge of particulars.⁴² According to the proponents of this idea, some of the righteous and good people suffer in their lives, while some of the bad people live good lives. If God knows that people are virtuous or evil, and He is well able to organize this in the best way, why does He not remove this disparity?⁴³ Then, by his perfect knowledge, He must show mercy to things and must arrange them accordingly. This disparity and evil will also prove that God has no knowledge of the states of human beings, in other words, that He has no knowledge of particulars.

In terms of Maimonides' opinion, such claim is unacceptable because, according to him, the evil and disparity that occurs among humans is not due to God's providence, but because of the extreme desire of humans or the essence of matter.⁴⁴ Therefore, the idea that God does not know the states of human beings, that He has no knowledge of particulars cannot be grounded on the disparity among men.

According to Maimonides, some philosophers attributed the impossibility of God's knowledge on the universe to the lack of God's sense organs because particulars can be perceived not by reason but by senses. God does not have any sense organs, such as eye, ear, etc. Therefore, God cannot comprehend particulars.⁴⁵ Some philosophers say that God only knows species, but not individuals, while some others say "God does not know by any means the things that are outside of His essence."⁴⁶ However, Maimonides opposes all this, and states that God knows everything, that nothing is hidden from Him.⁴⁷ Therefore, God knows all things as well as the state of human individuals. For grace requires the existence of knowledge of things which need mercy. However, the mercy shown to individuals can be at different levels. This difference arises from the preparation and effort of the substance of the human individuals because humans take share from the providence according to its substance and preparation. Hence, divine providence is not equal for all individuals of the human species. Therefore, God's grace is shown differently to the prophets, to the virtuous, and to the ignorant. While the grace for virtuous and the righteous is greater, the grace for the ignorant and the rebellious is less. The abundance that comes from the divine mind makes the prophets speak, regulates the acts of the righteous and matures the knowledge of the virtuous.⁴⁸ Although Maimonides thinks as mentioned on the providence to human individuals, he follows the Aristotelian idea about the animals and inanimate objects in the sublunary world. As he states, there is no grace of God concerning things in the sublunary

⁴² Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 19, 539. Eliezer Schweid, *The Classic Jews Philosophy*. Trans. Leonard Levin (Boston: Brill, 2008), 347.

⁴³ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 16, 522. See also Hatice Doğan, *Maimonides'un Hayatı, Eserleri ve Delāletü'l-Hāirīn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme* (PhD Thesis, Selcuk University, 2009), 178.

⁴⁴ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 16, 523.

⁴⁵ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 16, 523.

⁴⁶ Aristo, *Metafizik*, 519-22.

⁴⁷ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 16, 524. Schweid, *The Classic Jews Philosophy*, 347.

⁴⁸ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 18, 536. See also *Dalālat al-hāirīn*, 1: 65, 166.

world, according to Aristotle. The occurrences here take place with the influence of forces from destiny⁴⁹ Maimonides explains the issue as follows:

“I agree with Aristotle with regard to all other living beings, and with regard to plants and all the rest of earthly creatures. I do not believe that it is through the interference of God that a certain leaf drops from a tree, nor do I hold that when a certain spider catches a certain mosquito, that this is the direct result of a special decree and will of God in that moment. Divine Providence is connected with Divine intellectual influence, and the same beings which are benefited by the latter so as to become intellectual, and to comprehend things comprehensible to rational beings, are also under the control of Divine Providence, which examines all their deeds in order to reward or punish them. As told by Aristotle, it may be by mere chance that a ship goes clown with all onboard, as in the above-mentioned instance, or the roof of a house falls upon those within, but it is not due to chance, according to our view, the men gets on board, or stays in the house in line with the will of God, and is in accordance with the law of justice in His judgments, the method of which the mind is incapable of understanding. I have been induced to accept this theory as I have not encountered a description of God's Providence of divine grace granted anything other than human beings in any of the prophetic books.”⁵⁰

As can be seen from the statements above, Maimonides follows Aristotle on the subject of animals and inanimate objects in the sublunary world. On the other hand, he has a different opinion than Aristotle on the subject of grace shown to human species and bases its opinion on the expressions in prophetic books.⁵¹ It seems that there is no providence of God concerning the animals and other objects in the sublunary world. Then it cannot be said that God has knowledge of these things, since mercy to something requires knowledge of that thing. Although Maimonides states that God knows everything and that nothing is hidden from His knowledge, the above statements regarding providence disaffirms his narrative.⁵²

In terms of the problems that arise with regard to God's knowledge, Maimonides thinks like Averroes⁵³ and states that the problem arises from the comparison between God's knowledge and men's knowledge. Those who have expressed their views about God's knowledge have explored what is possible in our knowledge and thought that the same is true for God's knowledge, or that it is difficult to explain God's knowledge of these matters. The philosophers who argue this idea have evidenced the argument that God's knowledge is His own essence, and His own essence

⁴⁹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 17, 525-26. Aristot, *Metafizik*, 520-523. See also Carlos A. Casanova, “Is There Divine Providence According To Aristotle?” *Nova et vetera* 14 (2016): 213. Aydın Topaloğlu, “Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004): 109-110.

⁵⁰ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 17, 532-33. English translation quoted from Pines' translation of Guide.

⁵¹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 17, 532-34. See also Seymour Feldman “Synopsis of Book Four” *The Wars of the Lord II*, 140.

⁵² Ivry, “Providence, Divine Omnisicience and Possibility: The Case of Maimonides”, 149-150.

⁵³ İbn Rüşd, “Damıme”, 124-126. See also İbn Rüşd, *Tahāfut at-tahāfut*, 234/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 407.

is His own knowledge, and that our minds are flawed in comprehending the truth of the essence of God.⁵⁴

Maimonides opposes the aforementioned argument about God's knowledge and His essence, and asks the following to those who argue this argument: "If God's knowledge is nothing other than His essence, how can you comprehend His knowledge?"⁵⁵ If we cannot comprehend the essence of God, then we cannot comprehend His knowledge. The limitation of our mind in comprehending God's essence is also valid for the comprehension of His knowledge. If we cannot comprehend God's knowledge and the attribute of omniscience is identical with His essence, then one cannot speak of the comprehension of God's knowledge. God's knowledge is not a knowledge of our kind. Therefore, His knowledge cannot be compared to ours. In fact, there is a complete difference between God's knowledge and our knowledge. God comprehends everything outside Himself and nothing that exists is hidden from His knowledge.⁵⁶ Just as the essence of the earth and the essence of the sky are different from each other, God's knowledge and our knowledge are different from each other in terms of essence.⁵⁷ For this reason, God's knowledge covers many different types of things, it relates to things that does not exist at present and includes all the infinite things and encompasses all the things that occur.⁵⁸

Since there is no parity between the essence of God and that of us, there is no parity between His knowledge and ours. The resulting problems arise from the combined use of the word "knowledge".⁵⁹ Similarly, words *intent* and *providence* are used only by means of participation both for God and for us. However, there is no uniformity or a complete correspondence between these in terms of meaning. For this reason, the words *knowledge*, *intent*, and *providence* denote different meanings when used for God in comparison to us. Such problems arise when the knowledge of God and the knowledge of human beings, the providence of God and the providence of human beings and the intent of God and the intent of human beings indicate the same meaning. But if it is considered that these words indicate different meanings for God and human beings, then the truth will emerge.⁶⁰

As we have seen, Maimonides draws attention to the fact that our minds are flawed at the point of realizing God's knowledge and opposes to the arguments of some philosophers on the issue of God's knowledge. Although Maimonides has such a critique of some philosophers, he adopts a similar approach on the relationship between essence and attribution when trying to base God's simplicity. In fact, according to him, God is the Living without life, the All-Powerful without power, and the All-Knower without knowledge. All of these attributes indicates a single

⁵⁴ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 544.

⁵⁵ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 544.

⁵⁶ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 544.

⁵⁷ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 545.

⁵⁸ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 545. Feldman, "Synopsis of Book Three" *The Wars of the Lord II*, 78.

⁵⁹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 544-546.

⁶⁰ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 20, 546.

meaning without causing plurality.⁶¹ The meaning of the knowledge of God is identical to the meaning of life. God does not consist of two different things as “one who comprehends” and “one who does not comprehend”. Therefore, when we say “God is omniscient” for God, we also mean that “He is the one who comprehends His essence”.⁶²

Well, if our minds are flawed as Maimonides claims, how can we say that the qualities of God, such as life, knowledge, etc. are identical to his own essence? How do we know that His attributes of life and knowledge relate to the same meaning? As we see, Maimonides says that our minds are flawed in realizing God's knowledge and argues that God's attributes are identical with His own essence. If our minds are flawed in comprehending God's knowledge, it is hardly possible to justify that the attributes in general, and the attribute of knowledge in particular are identical to His essence based on the information in the mind. Therefore, the point that he takes as a basis when Maimonides criticizes philosophers does not coincide with the claim that God's essence and the attributes are identical, which he states in another part of his work.⁶³

Even though there was an inconsistency between Maimonides' claims on God's essence and His attributes and the method he had based on his criticisms to other philosophers on the matter of God's knowledge, he thinks that when God knows His unchanging essence, He also knows the existence, which is the result of His actions. Therefore, even if we express that God knows the existence, we cannot demand to know what the nature of this knowledge is. To make such a demand is like wanting to be God and for our comprehension to be as His. According to Maimonides, a person who is merciful accepts that nothing is hidden from God's knowledge and that all things are encircled by God's knowledge, which is His essence. However, knowing how God's comprehension is an act of opposition because such mode of comprehension only pertains to God.⁶⁴ Therefore, when seen from the perspective of Maimonides, it is reasonable to think that God knows everything and that this knowledge also includes particulars, as there is no evidence brought up against this opinion. Therefore, there is no harm in adopting this view.⁶⁵

CONCLUSION

There are many similarities between the views of Maimonides and the views of al-Ghazālī on God's knowledge. Both al-Ghazālī and Maimonides derive their opinion from similar premises and ground the idea that God is an omniscient being based on His perfectness. In addition, according to them, attributes of imperfectness, such as ignorance, should be excluded from God, as God is a perfect being and God must possess the attribute of knowledge, which is one of the attributes of perfectness.

⁶¹ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 1: 57, 139.

⁶² Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 1: 53, 129.

⁶³ Maimonides' idea on this matter see Osman Bayder, “İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi: Şer'i Hükümler ve İletleri Bağlamında” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2017): 302.

⁶⁴ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 21, 548. See also İbn Rüşd, *Tahāfut at tahāfut*, 167/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 256-57.

⁶⁵ Maimonides, *Dalālat al-hāirīn*, 3: 21, 548.

Both philosophers agree that God knows particulars, and they target and criticize some philosophers who claim that God does not know them. If God is perfect, then He must know particulars because being perfect includes knowing particulars. As we mentioned earlier, al-Ghazālī states that if God does not know particulars, the phenomenon of prophethood, which is the basis of Sharia, is demolished and that this idea will dynamite the basis of religion. Similarly, Maimonides also states that intellectual influence is brought from the divine intellect to each individual and by grace, this intellectual influence is in different amounts and that the amount of intellectual influence from the divine intellect makes the prophets speak, regulates the acts of the righteous and matures the knowledge of the virtuous. If God had no knowledge of particulars, the prophethood, which was the foundation of religion, would have disappeared. Although Maimonides based this claim on the concept of intellectual influence, the result he deduced is the same with that of al-Ghazālī.

Both al-Ghazālī and Maimonides adhere to the traditional theological understanding, and in this context, they state that God has all the knowledge as one; that His knowledge does not change with the occurrences. Therefore, God knows what is temporal without being included in time - in an eternal sense. The example of the arrival of Zayd used by al-Ghazālī was the example of proving that God knows the things that occurred, although He is eternal. It seems that, according to both philosophers, God knows time-based propositions without being included in time and this does not cause any change in His essence. Thus, the idea that God is perfect is also preserved.

Another noteworthy similarity between the two philosophers is the representation of God in His knowledge of things. The clock representation used by Maimonides and the time box representation used by al-Ghazālī are the same. Therefore, although Maimonides does not mention the name of al-Ghazālī, in some of his works, as noted by Griffel, in some respects it is similar to al-Ghazālī. In this context, it is possible to say that Maimonides followed al-Ghazālī on the issue of God's knowledge.

REFERENCES

- Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sina Yorumunun Değerlendirmesi". *Divan: İlmî Araştırmalar* 20 (2006): 99-118.
- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". *İslam Araştırmaları* 13 (2005):1-24.
- Adamson, Peter. "On Knowledge of Particulars". *Proceedings of Aristotelian Society* 105 (2005): 273-294.
- Akdağ, Özcan. *Tanrı ve Özgürlük: Gazali ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*. Ankara: Elis, 2016.
- Akdağ, Özcan. "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazzali İmajı". *Bilimname* 34 (2017): 499-510.
- Akdağ, Özcan, "Roma'lı Giles Ve "Errores Philosophorum" İsimli Eser Üzerine". *Bilimname* 30 (2016): 223-237.
- Akkanat, Hasan. "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* 12 (2009): 47-85.
- Akyol, Aygün. "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sina-Şehristani Merkezli Bir Tartışma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006): 111-130.
- Aristo. *Metafizik*. trans. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir Faculty of Theology Publishing, 2003.

1762 | God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides

- Aydın, Mehmet, *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un DİN Felsefesi*. PhD Thesis, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003.
- Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Bayder, Osman. "İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi: Şer'i Hükmeler ve İletmeler Bağlamında". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2017): 293-312.
- Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Gazali Algısı". *Beytulhükme: An International Journal of Philosophy* 7 (2017):245-309.
- Casanova, Carlos A., "Is There Divine Providence According To Aristotle?" *Nova et vetera* 14 (2016): 199-226.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera, 2010.
- Doğan, Hatice. *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delaletü'l-Hairin Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*. PhD Thesis, Selçuk University, 2009.
- Feldman, Seymour. "The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. ed: Tamar Rudavsky. Philadelphia: Springer-Science Media, 1985.
- Gaon, Saadya. *al-amanāt fi al-itikadāt*. ed: Samuel Landauer. Leiden: Brill, 1880.
- Gazzālī. *al-Maṣṣad al-esnā fi sharh asmaillahi al-husnā*. Beyrut: Dār al kutub al-ilmiyye, Tarihsiz. *İlahi Ahlak*. trans. Yaman Arıkan. İstanbul: Elif Ofset, 1983.
- Gazzālī. *al-Iqtisād fi-l-itiqād*. ed: Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Gazzālī. *Tahāfut al-falāsife*. ed: Selahaddin el-Hevvari. Beyrut: al-Maktaba al-Asriyye, 2010.
- Gersonides. *The Wars of The Lord*. trans. Seymour Feldman. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1987.
- Griffel, Frank. "Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Scholomo Pines' "Translator's Introduction". Unpublished Lecture, 2014.
- Griffel, Frank, *Gazzālī'nin Felsefi Kelamı*. trans. İbrahim Halil Üçer- M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik, 2012.
- Halevi, Yehuda. *e al-Huce va ad-dalil fi nasr ad-dini az-zalil (Kitābu Huzāri)*. ed: Leyla İbrahim. Kahire: Metābi'l-āmiriyye, 2014.
- Hoffman, G.- Rosenkrantz J. *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Maimonides. *Dalālat al-hāirin*. ed: Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Rushd. "Damime". *Faslu'l-Makal*. trans. Bekir Karlığa, 119-127. İstanbul: İşarat, 1999.
- İbn Rushd. *Metafizik Büyük Şerhi I*. trans. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2017.
- İbn Rushd. *Tahāfut at tahāfut*. Beyrut: al-Maktaba al-Asriyye, 2010.
- İbn Rushd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. trans. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar, 1998.
- İbn Sīnā. *an-Necāt*. ed: Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Dāru'l-Cil, 1992.
- İbn Sīnā. *Metafizik II*. trans. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2005.
- Ivry, Alfred L. "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. ed: Tamar Rudavsky. Philadelphia: Springer-Science Media, 1985.
- Küçükali, Adnan. *İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında)*. PhD Thesis, Atatürk Üniversitesi, 2005.
- Lim, Kevin. "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides and Gersonides". *Journal of Islamic Philosophy* 5 (2009): 75-98.
- Karlığa, Bekir, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya, 2014.
- Özdemir, Metin. "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (2002): 2009-226.
- Reçber, Sait. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed: Recep Kılıç-Sait Reçber, 83-120. Ankara: Grafiker, 2014.
- Schweid, Eliezer. *The Classic Jews Philosophy*. trans. Leonard Levin. Boston: Leiden, 2008.
- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University, 2009.
- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Terkan, Fehrullah. "Does Zayd Have the Power not to Travel". *The Muslim World* 94 (2004):45-64.

Topaloğlu, Aydın, "Tanrısal İnanetin Felsefi Anlamı ve Tarihsel Arka Planı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004): 105-119.

Türkben, Yaşar. "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2010):117-125.

Yavuz, Zikri. *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*. PhD Thesis, Ankara University, 2006.

Yavuz, Zikri. "Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti İlişkisi Bağlamında Frankfurtçu Liberalizmin Eleştirisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December 2018, 22 (3): 1765—1788

*The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion **

Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti

Adil Bor

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Presidency of Religious Affairs, Istanbul, Turkey

adilbor@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-8784-5035

Çeviren

Harun Şahin

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Fac of Islamic Sciences, Dept of Tafsir

Ankara, Turkey

hsahin@ybu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2834-2339

Makale Bilgisi / Article Information

Article Types / Makale Türü : Translated Article / Çeviri

* This article has been published previously in Turkish: Bor, Adil. "Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1671-1704. <http://dx.doi.org/10.18505/cuid.296749>

Received / Geliş Tarihi: 26 July / Temmuz 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 03 December/Aralık 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 Aralık/December 2018

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1765—1788

Cite as / Atıf: Bor, Adil. "The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion". Trans. Harun Şahin. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1765—1788. <https://doi.org/10.18505/cuid.448089>

The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

Abstract: The thought of the Qurʾān consists of certain concepts. The concept of “fitrah”, which expresses the physical and spiritual side of people, is one of crucial concepts which stands for the conception of the Qurʾān. It is for this very reason that the concept has caught the attention of scholars from the earliest times of Islam. Usually, the concept of “fiṭra” is interpreted as the religion of Islām and the initial creation or the potential of human’s acception to religion and whether they can change or not. In this context, a connection has been established between the “word of khalqullah” in the Sura al- Rūm and the same word in Nisā. In this study, the essence of “fiṭrah” will be examined and the basic elements of “fiṭrah” will be elaborated on. Moreover, whether wisdom, affection, love and ugliness are among the basic components of fitrah or not will be discussed. In addition, possible connections between the verse of “Fiṭrah” and the words of “tabdil” and “taḡyir” will be investigated.

Keywords: Qurʾān, Religion, Human, Disposition, Basic properties of disposition, Changing.

Din ile İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti

Öz: Kur’an tasavvuru belli kavramlardan meydana gelmektedir. İnsanın fiziki ve manevî yönünü ifade eden fitrat kavramı, Kur’an tasavvurunu ifade eden önemli kavramlarından biridir. Fitrat kavramının ilk günden itibaren tefsircilerin ilgi odağı olması da bundandır. Genellikle fitrat, İslam dini, ilk yaratılış ve insanın dini kabul etme potansiyeli olarak yorumlanmış ve bunların değişip değişmeyeceği üzerinde durulmuştur. Rum sûresinde geçen “khalqullah” ile Nisâ sûresinde geçen “khalqullah” terkiplerinin bulunduğu âyetler arasında bu çerçevede bağlantı kurulmuştur. Bu çalışmamızda fitratın mahiyeti ile fitratla ilgili âyetlerin birbiriyle ilişkilendirilmesi irdelenecek ve fitratın temel unsurları üzerinde durulacaktır. Akıl, sevgi, aşk, güzel şeylere ilgi duyma ve çirkinliklerden kaçınmanın, insan fitratının temel bileşenleri arasında yer alıp almadığı tartışılacaktır. Ayrıca fitrat âyetinde geçen tebdil kavramı ile Nisâ sûresinde geçen taḡyir kavramının, aynı manayı ifade edip etmediği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Din, İnsan, Fitrat, Fitratın Temel Özellikleri, Değişim.

INTRODUCTION

Human beings are the most honorable being, particularly due to their spiritual *fiṭrah* like conscience and reason along with physical *fiṭrah*. Human beings resemble other living creatures with respect to their biological characteristics as they need food and shelter, reproduce and eventually die. However, they are different from other creatures in terms of the soul and body that they possess. Humans are created uniquely in terms of their physical aspects and are blown into from the divine spirit.¹ In fact, it is the divine spirit that grants a privilege to humans. Because of this divine spirit, reflections of Allah’s attributions, such as talking, hearing, seeing and willing, are observed in humans except for His al-Qayyum characteristic (everything’s existence is

¹ al-Hijr 15/29.

dependent on Him, the administrator of the universe). However, it is impossible to think that there is a similarity between Allah and human because of their physical characteristics.

Among important features of human *fitrah* are humans' characteristics such as thinking, believing, conveying their thoughts to others, recording their experiences, producing information, seeking for the truth, loving, falling in love, creating civilization, making future plans, using their rational potential, inclining to beautiful things, making new inventions and adapting themselves and so forth. The intellectual and philosophical trends that took place in the history of humanity and discoveries and creation of civilizations are the results of these features of human *fitrah*. However, even though humans understand some sort of objects with their inborn potential, understanding the real meaning of objects is limited for them. Therefore, humans need the guidance of revelation.

Associating human *fitrah* with religion in Qur²ān² shows that there is a relationship between revelation and human *fitrah*. Ibn Taymiyyah (728/1328) also states that the reason why prophets were sent was to remind the aforementioned qualities of human *fitrah* to humans and to support the requisite of human *fitrah*.³ Thus, the basic mission of revelation is also guiding humans.⁴

In this study, we will try to determine the aspects the notion '*fitrah*' that is mentioned in the surah ar-Rūm as discussed in classic tafsirs and analyze the interpretations that are made in this regard. In general, *Fitrah* was interpreted in various ways, such as the religion of Islam, first creation of the human being, tattooing, women's act of depilation, hair transplantation and castrating animals, in tafsir books. Whether the notion '*fitrah*' consists of these situations only or not will be discussed. Likewise, it will be examined whether *fitrah* consists of human's rational potential, power to produce, seeking for truth and basic factors like love and passion. Along with these, it will be questioned whether the connection that is being established between the verse⁵ in which "khalqullah" is mentioned in the surah al-Rūm and the verse⁶ in which "khalqullah" is mentioned in the surah al-Nisā is correct or not. In this context, it will be discussed whether the concepts "conversion" and "alteration" that are mentioned together with "khalqullah" have the same meaning.

There are some studies related to this matter. However, our study is quite different from others. For example, although our study and the other study "*Fitrah* Concept In Qur²ān"⁷ show some similarities in details, they differ from each other methodologically. As it can be inferred from the title of our article, we discuss the interpretations that are made in tafsirs about the 30th verse of the surah ar-Rūm and try to determine the nature of *fitrah* by making a comparison

² al-Rūm 30/30.

³ Ibn Taymiyyah, Abū al-Abbās Takayod Ahmad b. Abd al-Hālīm. *Majmu' fatwā* (al-Riyād: Maktabat al-'Ubaykān, 1997), 16: 347.

⁴ See, al-Īsrā 17/9; al-Baqarah 2/2.

⁵ al-Rūm 30/30.

⁶ al-Nisā 4/119.

⁷ See for details, Yaşar Kurt, "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Journal of Academic Researches in Religious Sciences* 5/2 (2005): 72-104.

between them. Likewise, we put emphasis on the coherence between notions and compositions, which are associated with the notion of *fitrah*, and the context. The lexical, terminological and hadith meanings of *fitrah* are discussed in the aforementioned study. Furthermore, there are two more studies on this topic, yet these studies are also different from ours in terms of the way they discuss the issue. One of these is the study named as “*The Effect of Fitrah and Social Environment on the Development of Personality (in the perspective of the verse of Isra 17/84)*”⁸. This article seeks to understand the effects of social environment on human individualism by commenting the word ‘shākile’, which is mentioned in the aforementioned verse, and the interpretations and ta’wils that are done in glossaries and tafsirs. Another one is the study named as “*On the Understanding of the Concepts on Sunnatullah, Fitratullah and Sibgatullah*”⁹. This is a study that is conducted within the scope of interpreting Muhammad Asad’s Sunnatullah, Fitratullah, Sibgatullah, Bazm-i alast (agreement) and fatrah concepts and comparing them with the meanings of M. Hamdi Yazır and O. Rıza Doğrul, and it is completely different from our study in terms of methods because fitratullah is mostly discussed in terms of the science of Kalām in this study. Another one is the study entitled “*Fitrah and the Islamic Psychology*”¹⁰, and in this study, *fitrah* is discussed and interpreted in terms of metaphysics (oneness), epistemology, ethics, psychology, will and principles of law. Briefly, our study is about the 30th verse of the surah ar-Rūm. It is different from the studies that are conducted about human *fitrah* in terms of the way they discuss the issue and content.

1. INTERPRETATION OF FITRAH AND RELATED COMPOSITIONS

A message in communication is expressed with specific concepts. The message in Qur’ān that is revealed as in the form of humane language is delivered to the people who were asking for by concepts, such as Allah, prophet, messenger, Qur’ān, taqwa and beneficence. It will be hard for them to understand the messages of Qur’ān without understanding the concepts of the message. One of the concepts of Qur’ān that attracts attention is the notion of *fitrah*. Therefore, commentators have been interested in the notion of *fitrah* since the early period of Islam have defined it in different manners. It is possible to discuss the notion ‘*fitrah*’ and interpretations about the verses that contain *fitrah* within three main sections.

1.1. Fitrah

It is seen that various interpretations about *fitrah* have been made since the earliest studies of tafsir. The ability to recognize Allah and accept Islam is one of these interpretations. Accordingly, *fitrah* is humans’ potential to know that Allah is the creator of the universe and its conductor is only Allah and that all children are born as Muslims. However, it is the parents who make him / her a Jew or Christian.¹¹ Abu Ubaidah (209/824) expresses *fitrah* as paint from Allah

⁸ See. Musa Bilgiz, “Kişiliğin Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra 17/84 Ayeti Ekseninde)”, *Journal of Atatürk University Faculty of Theology* 25 (2006): 129-148

⁹ See. Mustafa Akçay, “İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fitrat”, *Journal of Sakarya University Faculty of Theology* 17 (2008): 125-158.

¹⁰ See. Yâsin Muḥammād, “Fitrat ve İslam Psikolojisi”, Translated by F. Mahvash Kayani, *İslami Social Science Magazine* 3/2 (1995): 43-61.

¹¹ Farrā, Abū Zakariyā Yahya b. Ziyād, *Maāni al-Qur’ān* (Beirut: Alem Al-Kitāb, 1983), 2: 324.

(sibgatullah).¹² The aforementioned composition that is used in relation to *fiṭrah* indicates that human *fiṭrah* is capable of recognizing Allah. Taberī (310/923) defines *fiṭrah* as a human's creation in such a form that it can be accepted by Islam. However, *fiṭrah* also means the religion of Islam in the commentaries done by al-Tabarī.¹³ On the other hand, al-Maturidi (333/944) interprets *fiṭrah* as our ability to recognize Allah, the ability to be accountable and tested eventually and accepting Allah's divinity when alone with his own mental aptitude.¹⁴

Al-Shawkānī (1250/1834) defines *fiṭrah* as a human's possessing of an in-born faith. However, this in-born faith is not enough for someone to be regarded as a Muslim. A religious faith is needed to fulfill mundane judgements. Another interpretation made by ash-Shawkani is that it is seen as humans' first creation, their ability to live and die and their being created in a form that they can be happy and miserable based on the lexical meaning of on *fiṭrah*, "the genesis of something".¹⁵

Fiṭrah is also interpreted as the tawhid belief and an oath that is taken human beings. Muqatil ibn Sulayman (150/767), who was supposedly the owner of the first printed tafsir, states that *fiṭrah* is the tawhid belief which inherently exists at a human's creation and the promise (mīsāq) that humans made before the soul takes the form of body (agreement).¹⁶ Also, Abū Hayyān al-Andalūsī (745/1344) says that *fiṭrah* means the ability to believe and the first covenant which is performed with mankind at his creation.¹⁷ Ibn Kathir (774/1373) says that *fiṭrah* means divine tawhid by also commenting on some hadiths.¹⁸

¹² Abū 'Ubayda, Ma'mar b. Musannā, *Majaz Al-Qur'ān*, Ed. Fuad Sezgin (Cairo: Dār Haniji, nd.), 2: 122.

¹³ al-Imām Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān* (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyah, nd), 16: 495-497.

¹⁴ Māturidī, *Te'vilāt' al-Qur'ān*, ed. Ali Haydar Ulusoy ve Bekir Topaloğlu (Istanbul: Mizan, 2008), 11: 185-186. Also see. Ibn 'Aṭiyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, *al-Muḥarrar al-wajīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 4: 336; Nasafee, Abū-al-Barakāt Hafez al-Dīn 'Abdullāh b. Ahmad b. Mahmūd. *Madārik al-Tanzil and haka'ek al-ta'weel*, ed. Muhid-den Deeb Misto and Yūsuf Adil Badawī (Beirut: Dār Ibn Kathir nd.), 2: 700.

¹⁵ Shawkānī, Muhammad b. 'Ali b. Muhammad, Fath al-Qadīr, ed. Abd al-Rahmān Amire (Dār al-wafah. 1994), 4: 295-296. Māwardā, Abū Al-Hasan Alī Hābib. *al-Nukat ve'l-uyūn*, Translated by Sayyid b. Abdulkaksāt b. Abdurrāhīm (Beirut: Dār al-kutüb), 4: 312; Sam'ānī, Mansūr b. Muhammad b. Abu jabbār, *Tafsīr al-Qur'ān*, Translated by Abū Bilāl Gunayim b. Abbās Gunayim (Medār Al-Watan, 2011), 2: 210-211; Baghavi, Muhialsunnah Abū Muhammad al-Husain b. Mas'ud, *Maālim al-tanzil*, Ed. Muhammed Abdullah al-Nemr-Osman Cuma Hamire and Sulayman Muslim al-Harsh (Riyādh: Dār Tayba, 1993), 6: 268-269.

¹⁶ Abū al-Hasan Mukātil b. Sulayman b. Basheer al-Azdee, *Tafsīru Mukātil b. Sulaymān* (Beirut: Dār al-kutüb, 2003), 3: 11. Ayrıca bk. Ibn al-Jawzī, Abū Al-Faraj Jamal al-Dīn Abd al-Rahmān b. Ali b. Muhammad Baghdādī, *Zād al-masīr fi ilm al-tafsīr* (Beirut: al-Maktabah al-Isalāmiyah, 1987), 6: 300-301; Rāzī, Abū Abdullāh Fahr al-dīn Muhammad b. Omar, *Mafātihu'al-gayb* (Beirut: Dār al-Fikir, 1981), 25: 121.

¹⁷ Abū Hayyān Muhammad b. Yūsuf al-Andalusī, *al-Bahr al-muhīt*, Ed. Adil Ahmad Abdalmawjūd and Ali Muhammed Ya'ud (Beirut: Dār al-kutüb 1993), 7: 167.

¹⁸ Ibn Kathīr, 'Imaduddīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, Ali Ahmad Abdulkāki, Hasan Abbas Kutub, Mustafa Seyyid Muhammed, Muhammed Seyyid Reşād ve Muhammed Fadlullah al-Ajmāriyyi (Ciyza: Mektebetü Kurtuba), 12: 26-27.

1770 | The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

According to al-Ālūsī (1270/1854), *fitrah* is a human's ability to recognize Allah and also the promise he made.¹⁹ al-Tafayyish (1385/1965) states that *fitrah* is accepting the truth, the ability to recognize the truth and the religion of Islam, and he goes on to say that *fitrah* is the promise obtained from humans in *bazm-i alast* in the comments he made anonymously. For him, if kids were not taught about denying Allah, they would not accept a religion other than Islam because human mind is coherent with Islam.²⁰

Ibn Āshur (1390/1970), who discusses the *fitrah* notion broadly, considers *fitrah* as the human's creation in such a form that they can accept the religion and the harmony between religious values and human structure. He states that the tawhid belief, which is the basis of Islam, is approved by reason and also accepted by correct thought. According to him, when a human is alone with his *fitrah*, no superstitious belief is instilled, it is not possible for him to accept a faith other than tawhid. Adopting a critical approach, Ashur claims that no convincing interpretation has been made as to explain what is meant with the notion of *fitrah* in the Qur'ān, and he explains the relationship between religion and *fitrah* as follows: "*Fitrah*, in general, is the expression of the order that exists in the universe of beings. *Fitrah*, specifically, expresses the structure of the human that consists of the body and mind. For him, the human's walking with his feet is an inborn action, but human's trying to take something with his feet is against *fitrah*. Obtaining results from reasons and consequences from premises forms the rational dimension of *fitrah*. Trying to obtain results without reasons is against *fitrah*. Likewise, accepting the reality of the existence of an object is due to *fitrah*. Yet sophists' idea that "Everything is imagination, and nothing has reality" is against *fitrah*."²¹

On the other hand, there are scholiasts who think that *fitrah* means the religion of Islam. We will only mention several of these whom we think are important. As mentioned before, many scholiasts think that it is religion that is meant by *fitrah* according to the comments done by al-Tabarī.²² Al-Baydawī (685/1286) states that *fitrah* can also mean the religion of Islam, besides the ability to accept the truth and the first agreement done with humans.²³ Al-Hāzin (741/1341) comments that *fitrah* means the religion of Islam, and along with this, it is also interpreted as the ability to accept the religion.²⁴

¹⁹ Ālūsī, Abū al-Fadl shihabudden Mahmūd, *Ruh al-ma'ānī*, Ed. Adnān Darweesh W Muhammad al-Misri (Beirut: Mouassasit Al-Resalah, 2015): 21: 40.

²⁰ Muhammad b. Yūsuf Attafeesh, *Taysir al-tafsir*. Ed. İbrahim b. Muḥammād Tilay (Ummān: Shirket Metabi' al-Batine, 2006), 11: 119.

²¹ Ibn Āshūr, Muḥammad Tahir b. Muḥammad b. Muḥammad Tunūsī, *al-Tahrir w'al-tanweer* (Dār Sahun, Tunisia, 1984), 10: 88-90.

²² Ṭabarī, *Jāmi al-bayan an ta'wil ayah al-Qur'ān*, 10: 183-184. Also see. Samarkandī Abū al-Lais, Nāshir b. Muḥammad b. İbrāhīm, *Tafsir al-bahr al-'ulūm*, Ed. 'Alī Muḥammad Mu'arrid ve 'Ādil Ahmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut : Dār al-Kutub al-'İlmīyah, 2006), 3: 11-12; Baghavi, *Ma'ālim al-tanzil*, 4: 313; Tabarsī, Abū Ali Al-Fadl b. al-Hasān, *Majmu'u al-bayān fi tafsir al-Qur'ān* (Beirut: Musasit al-Ala, 1995), 7: 45.

²³ Baydawī, Abū al-Khair Abdullah b. Omar b. Muḥammad al-Shirāzī, *Anwār al-tanzil* (Beirut: Dār Al-Marifa, 2013), 795.

²⁴ 'Aladdin 'Alī b. Muḥammad b. İbrahim al-Baghdādī al-Hazen, *Lubāb al-ta'wil*, Ed. Muḥammad Hasan Halebī, Hasan Hilmi Kutubi (Dār al-Fikr nd.), 3: 208.

Also according to some scholiasts, *fiṭrah* is the determination of human's fate in the past-eternity. We will only mention two glossators who think in this way. According to Yahya Ibn Sallam (200/815), who is one of the first scholiasts of tafsir bil-riwayah, *fiṭrah* is the determination of human as being infidel (rebel) or believer (blessed) in bazm-i alast²⁵. For him, the fate that is decided in mother's womb will get actualized regardless of human's actions.²⁶ When Ibn Sallām does this interpretation, he associates the verse that includes *fiṭrah* concept with the bazm-i alast verse and supports the aforementioned interpretation with it. Al-Qushayri (465/1072), who is one of the important sufi scholiasts, states that *fiṭrah* is writing down the good ones as good (blessed) in Allah's eternal wisdom and the bad ones (rebel) as bad. For him, *fiṭrah* is human's creation as being good (blessed) or miserable (rebel) within divine knowledge.²⁷

In the light of the discussions presented earlier, we can say that *fiṭrah* is defined in tafsirs generally as the religion of Islam, the ability of believing, creation of humans as a believer or infidel and the promise obtained from humans. However, just as Ibn Ashur stated, *fiṭrah* is human's specific creation and the harmony between this form of human and ethical and humane values, and particularly the tawhid belief which embodies religion.

1.2. The Constancy of Khalqullah

One could observe that there are different interpretations of the statement "There can be no change in Allah's creation,"²⁸ لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ. In fact, this idea is in connection with the *fiṭrah* concept which expresses that there will be no change in what Allah created (khalqullah). Al-Tabarī comments that khalqullah is the religion; therefore, there will be no change in the religion of Islam. Along with this, the aforementioned sentence is thought to be a reaction against some sort of physical changes like castrating animals.²⁹ According to what al-Maturidi commented, most scholiasts think that the constancy of khalqullah means the religion.³⁰ Al-Mawardi (450/1058) thinks that the sentence that expresses the constancy of khalqullah means the changelessness of human fate that is determined in religion and past-eternity.³¹ Al-Tusi (460/1067) interprets the constancy of khalqullah as the belief of tawhid and feeling of justice that exist in human's *fiṭrah* and worship's pertaining to Allah.³²

Al-Rāzī (606/1209) interprets the constancy of khalqullah that is about *fiṭrah* as the changelessness of the creed of tawhid in human *fiṭrah*. In addition, al-Rāzī also reports other

²⁵ Bazm-i alast (misaq/covenant) is a concept that expresses the dialogue between man and God. According to this, all human, before coming to existence, had accepted God's divinity. See, al-A'rāf 7/172.

²⁶ Yahyā b. Sallām, *Tafsīr Yahyā b. Sallām*, Ed. Hind Shablī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004).

²⁷ Kushayrī, Abū-l-Kāsim Abd al-Karīm b. Havāzin b. Abdulmalik, *Latīf al-Isharāt*, ed. Abdullatif Hasan Abd al-Rahmān (Beirut: Dār al-Kutub Al-Ilmiyah, 2000), 3: 9.

²⁸ al-Rūm 30/30

²⁹ al-Ṭabarī. *Jāmi al-bayān*, 25: 495-497.

³⁰ Māturidī, *Ta'vīlāt al-Qur'ān*, 11: 187. Sa'labī, Abū Ishāq Ahmad b. Muhammad b. Ibrāhīm Nisābūrī, *al-Kashf wa al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Ed. Abū 'Abdullāh Sayyid b. Kasravī b. Hasan (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 5: 38.

³¹ Māveridī, *al-Nukatū wa al-uyūn*, 4: 312.

³² Tusī, Abū Jafer Muhammad b. al-Hasan, *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ağa Buzürk al-Tahrānī (Beirut: Müesseset al-'Alā, 2013), 7: 177.

interpretations about a bad person's remaining as bad and a good one's as good and the constancy of the ability to believe that exists in human *fitrah*.³³ Ibn Kathir says that even though the sentence that expresses the constancy of *khalqullah* is formally *haberiyye* (informative sentence), it is semantically *inṣāi* (constitutive). Accordingly, the meaning of the aforementioned sentence is 'Do not change what Allah created'.³⁴ Ibn Atiyah (541/1147) states that the constancy of divine creature is the constancy of children's ability to recognize Allah. For him, when the composition of *khalqullah* is interpreted as being religion, it means that there will be no change in the basic principles of religion. In addition to this, Ibn Atiyah comments that the change of *khalqullah* means the *tawils* that are done such as castrating animals and the promise obtained from Hz. Adam's children, but he does not make any interpretations about these.³⁵

Ebusuūd (982/1574) states that the sentence that expresses the constancy of *khalqullah* is a reason for fulfilling the necessity of *fitrah*, and it is an emphasis about the necessity of not distorting *fitrah* by obeying Satan and sensual desires. Also according to Ebusuūd, the aforementioned sentence can be interpreted as not replacing *fitrah* with another *fitrah* by changing it.³⁶ According to this interpretation, conversion means removing something and replacing it with something else.

According to al-Ālūsī, the conversion that is mentioned together with the composition of *khalqullah* means someone's obeying sensual desires or removing a *fitrah* and replacing it with another. However, al-Ālūsī states that while a change of *fitrah* is possible by obeying sensual desires, it is impossible to remove a *fitrah* and replace it with another one. For him, it is more accurate to interpret the conversion of *fitrah* as obedience to sensual desires.³⁷ Accordingly for al-Ālūsī, the conversion mentioned in the verse is about *fitrah*'s changeable conditions (accidental), not about its basic features (essential), and it does not mean removing something's basic features and substituting them with others.

Sem'ānī (489/1096), who considers the constancy of *khalqullah* as the changelessness of human fate³⁸ that is determined as good (blessed) or miserable (rebel), interprets the constancy of *khalqullah* that is expressed in the aforementioned verse as not practicing castration on animals.³⁹

Al-Qasimī (1283/1866) interprets the *fitrah* concept by establishing connections between the notions mentioned in the *fitrah* verse. For him, the hanafi concept mentioned in the verse means the God is one because the reason, which is a part of human *fitrah*, concludes that only one creator is needed for the existence of creature, and there cannot be more than one. According to

³³ Rāzī, *Mafātih al-ghayb*, 26:105.

³⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīm*, 12: 26-27.

³⁵ Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, *al-Muḥarrar al-wajīz*, 4: 336.

³⁶ Abussuūd *Irshād al-akīl al-salīm and mazayāʾ al-Qurʾān al-karīm*, ed. Abdulkādir Ahmad 'Ata (Riyādh: Maktabatu al-Riyādh al-Hadise. nd), 4: 263.

³⁷ Ālūsī, *Ruh al-ma'ānī*, 21: 40.

³⁸ Sam'ānī, Mansūr b. Muhammad b. Abd al-Jabbār. *Tafsīr al-Qurʾān*, Ed. Abū Bilāl Gunayim b. Abbās Gunayim, (Medār al-Watan. 2011), 4: 210-211; Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīm*, 14: 336.

³⁹ Sam'ānī, *Tafsīr al-Qurʾān*, 2: 211.

al-Qasimī (d.1332/1914), committing shirk means changing (alteration) this form of *fitrah* because the tawhid in human *fitrah* is replaced with shirk. However, the change of reason that necessitates the tawhid in human *fitrah* is not even a matter of discussion.⁴⁰

Finally, the aforementioned composition that expresses the constancy of *khalqullah* is interpreted as the religion of Islam, the ability to accept Islam, the creed of tawhid and unchanged nature of the human fate that is destined in the past-eternity. However, because some cases such as religion, the belief of tawhid and the constancy of fate that are associated with human *fitrah* do not exist in human *fitrah*, we think that it is more accurate to interpret that there will be no change in the aforementioned composition's being appropriate in human *fitrah*'s accepting tawhid, the ability to accept Islam and accepting the true religion.

1.3. The Connection That is Established Between the Compositions of Khalqullah

A connection is established between the *khalqullah* composition which comes after the *fitrah* verse⁴¹ and the *khalqullah* composition that is mentioned in the verse an-Nisā⁴² and interpreted. Al-Maturidi puts forward important interpretations about the sentence "I will command people, and they will change what Allah created"⁴³, which is mentioned in the surah an-Nisā and associated with *fitrah* verse. For him, the change that Satan swears to make in Allah's creations means worshipping other Gods like idols by abandoning to worship Allah that exists in human *fitrah* and sacrificing animals, which are created to be benefited, to these idols. Also, al-Maturidi comments on other interpretations, such as the meaning of changing Allah's creation, castrating animals, women's act of depilation, tattooing, having some plastic surgeries on their teeth and cutting some parts of animals (*müsle*). However, al-Maturidi also states that these interpretations are not consistent with the context of the verse.⁴⁴

According to al-Tusi, the meaning of *khalqullah*'s change in the surah al-Nisā is replacing the religious feeling in human *fitrah* with another feeling. In addition, al-Tusi comments interpretations of the change of *khalqullah*, such as castrating animals, women's act of depilation, tattooing and getting their teeth thinned.⁴⁵ According to Sam'ani, the manifestation of the change of Allah's creations is the shifting of permissible and non-permissible in religion, the change of religious feeling in *fitrah*, individual's being linked with someone else in terms of lineage and dying hair black.⁴⁶

Ibn Atiyah comments that various interpretations were made about the change of Allah's creations that is mentioned in the surah an-Nisā. According to Ibn Abbas (68/687), Mujahid

⁴⁰ Qāsimī, Muhammed Jamal al-Dīn. *Mahasen al-tawīl*, ed. Muḥammād Fuād Abdūlbākī (Cairo: Dār Ihyā al-Kutūb al-Arabiyya, 1957), 13: 4777.

⁴¹ al-Rūm 30/30.

⁴² al-Nisā 4/119.

⁴³ The situation that the devil wants to realize on human beings in Surah an-Nisa is expressed clearly and indirectly it is demanded that the person is awake to the devil. See. an-Nisā 4/119.

⁴⁴ Māturīdī, *Ta'vīlāt al-Qur'ān*, 4: 42-43. Also see. Qurtubī, Abū Abdullāh Muḥammād b. Ahmad al-Ensārī, *al-Jāmi'u li ahkāmi al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2013), 14: 31.

⁴⁵ Tūsī, *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, 3: 334.

⁴⁶ Sam'ānī, *Tafsīr al-Qur'ān*, 1: 481.

1774 | The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

(103/721) and Hasan of Basra (110/728), change of khalqullah means changing the religion of Allah. The sentence “There can be no change in the creation of Allah” which is mentioned in the surah ar-Rūm is shown as evidence for that. According to this interpretation, alteration (tağyir) means conversion (tebdil).⁴⁷

Al-Rāzī interprets the change of khalqullah spiritually and physically that is mentioned in the surah an-Nisā. Spiritual change is the denial of tawhid in human *fitrah*. Physical change, on the other hand, is making the permissible one, as forbidden; and the impermissible as permissible in Islam, and this appears as some sort of physical conditions like women’s act of depilation and castrating animals.⁴⁸

Ash-Shawkani states that all interpretations that are made in tafsirs about the change of khalqullah which is associated with the verse of *fitrah* and mentioned in the surah an-Nisā are possible and there are no obstacles in this matter.⁴⁹

As a result, according to the comments in tafsirs and the interpretations, *fitrah* is the religion of Islam, human’s natural form and human’s ability to accept the religion. The sentence, which is in the verse that includes *fitrah* concept and expresses that there will be no change in the creation of Allah, generally means changing religion and some sort of aesthetical changes, such as, women’s having hair transplant, depilation and having their teeth thinned, and cases, such as attributing divine qualities to some creatures and castrating animals, are considered to be against *fitrah*. However, it is difficult to say that these conditions reflect the nature and basic components of *fitrah*, which is identified with religion. For this reason, the nature of *fitrah* and the determination of its relation to religion is important.

2. THE NATURE OF FITRAH AND ITS RELATION TO RELIGION

Lexical meaning of *Fitrah*’ فطر and its different derivatives are penetrating, the genesis of something, new invention, the ability to accept Allah’s unity and rububiyyah and camel’s teething its first teeth. Also, the first milk that is milked from animals is called as الفطور.⁵⁰ According to Abū Hilāl al-Askarī (400/1009), the first meaning of f-t-r is to bring something to existence from nothing. Accordingly, the sentence فطر الله الخلق means “Allah created humans from nothing”⁵¹.

In Arabic language, there other verbs that are near-synonyms of the verb فطر, and these are intensively used in the Qur’an. Because knowing these verbs’ semantic nuances helps in understanding the verb فطر better, it is helpful to know meanings of these verbs. One of these verbs is بدع, and its vaz’i meaning is inventing something for the first time without taking anything as a model or stringing along with someone else. This act is Allah’s creating something independent

⁴⁷ Ibn ‘Atīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*, 2: 114.

⁴⁸ Rāzī, *Mafātīh al-ghayb*, 11: 50.

⁴⁹ Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, 1: 818.

⁵⁰ Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997), 10: 285-289.

⁵¹ Abū Hilāl al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh ‘Askarī, *al-Furūq al-lughawīyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010.), 152.

of matter, time and space when it is related to Allah.⁵² Another verb that is a near-synonym of فَطَرَ is the verb خَلَقَ. Its lexical meaning is to create something by ordaining / determining it.⁵³ However, this verb means creating something from nothing without taking anything as a model just as the creation of earth and skies and creating something from something as in the verses⁵⁴ like “He has created human from a sperm-drop”⁵⁵. Accordingly, the act of creation in the meaning of اِبْدَاع is used for Allah, but the act of creation خَلَقَ also means to create something by transforming it just as in the example of the verse “And behold! thou makest out of clay, as it were, the figure of a bird, by My leave, and thou breathest into it and it becometh a bird by My leave”⁵⁶ which was referred to Jesus.⁵⁷ All these show that the common meaning of these verbs is to “create”. In addition, there are semantic nuances between these verbs. Accordingly, فَطَرَ expresses the first creation, the verb بَدَعَ expresses the invention of something without having similarities and the verb خَلَقَ expresses creating something by determining its amount. Also, one of the notions that has near-synonyms with fitrah is şakile. Shakila has meanings like character, nature and creation.⁵⁸

Sharif al-Jurjāni states that fitrah means human’s creation in a form that he can accept the religion.⁵⁹ Ibn al-Athir (606/1210), who states that fitrah reflects the first and original form or creation, claims that Ibn Abbas does not know the meaning of “Fātir”, which is derived from the same root with fitrah. He states that he learned the meaning of fitrah when one of two bedouins, who approached him to solve their problems, said “I dug that well first” اَنَا فَطَرْتُهَا.⁶⁰ According to Ibn Abbas, this shows that the word “fātir” is one of the strange words whose meanings are not known very much.⁶¹

It will be helpful to examine fitrah in terms of grammar and syntax in the context of Qurʾān to understand that concept better because the rules of grammar and syntax are valuable technics in understanding a text correctly. According to science of grammar, fitrah is an infinitive that means variety. For example, while “celseten” expresses a normal act of sitting, “cilseten” expresses a special type of sitting,⁶² and this shows that fitrah means the specific manner human beings are created.

⁵² Isfahānī, al-Allame Al-Raghib. *Mufradāt alfāz al-Qurʾān*. Ed. Safvān Adnān Dāvūdī (Damascus, Dār al-kalem, 2002), 110.

⁵³ Qazwīnī, Aḥmad Ibn Fāris, *Muʿjam maqāyis al-lughah*. Ed.. Muhammad ‘Avd Murib - Anīse Fatime Muhammad Aslan (Beirut: Dār Iḥyā’ al-turath al-‘Arabīyah, 2001), 311.

⁵⁴ al-Enbiyā 21/37.

⁵⁵ al-Nahl 16/4.

⁵⁶ al-Māide 5/110.

⁵⁷ al-Iṣfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qurʾān*, 297.

⁵⁸ See. Bilgiz, “Kişiliğin Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (al-İsrā 17/84 Ayeti Ekseninde)”, 142-143.

⁵⁹ Sayyid Shereef al-Jurjāni. *al-Tarifāt* (Beirut: Mektebetu Lebanon, 1985), 175.

⁶⁰ Ibn al-Asir, Abū Al-Sa‘adāt Majduddīn Mubarek b. Muhammed, *al-Nihaya fī gharip al-hadith*. Ed. Muhammed Al-Tabahī, Tahir Ahmad Rāzī (Beirut: Dār al-hayāt al-turath al-Arabī, nd.), 3:457.

⁶¹ Fahd b. Abd al-Rahmān b. Sulaymān al-Rumī, *Buhūsun fī usūl al-tafsīr wa manāhicih* (Riyādh: Maktabat al-Tawabah, 1419), 120.

⁶² Taftazānī, Masud b. Omar, *Sharh Mukhtasar al-Tasrif al-Izzī*, ed. Salīm Mukram (Cairo: al-Maktabat al-zah-niyat li al-Turas, 1997), 191.

The fitratullah composition that is mentioned in the surah al-Rūm is an incentive (urging) wording according to some commentators in terms of grammar. According to this ta'wil, a sentence, such as اِشْبِغْ (be subjected), اِزْمِ (be adhere) or اِزْمُوا (keep being adhered), is ordained before the notion of *fitrah*, and the wording of *fitrah* is its complement.⁶³ In this case, the composition of *fitrah* is an independent sentence, and the meaning of the verse that contains it is this: "Turn your face towards the hanif religion. Adhere to *fitrah*, which Allah created specially." In addition, there are also scholars who think that *fitrah* is a complement that is derived from the verb "فَطَّرَ" mahzuz.⁶⁴ Accordingly, the composition of fitratullah is an independent sentence and it means: "Allah has created human in a perfect form."

Ibn Ashur thinks that *fitrah* is explained and completed with the hanif concept, which is derived from the wording of religion that is mentioned in the verse.⁶⁵ For him, religion and the aspects of *fitrah* coincide with each other. A kind of i'rab like this evokes an image in which the essential law-maker is the human *fitrah*, not the religion at first sight, but such an inference is not correct because the aforementioned complement is bedelu'l-iṣṭimāl, not bedelu'l-kül. Bedelu'l-iṣṭimāl does not involve the sameness of two things, as in bedelu'l-kül, and something's belonging to others, as in bedelu'l-cüz. As Hasan Abbas has mentioned, bedelu'l iṣṭimal is not the essential component of the one from which the complement is made; it exists in its extent accidentally.⁶⁶ According to this ta'wil, it is possible to say that religion contains all humane and ethical values that human *fitrah* has.

One of the methods that al-Ālūsī commented about i'rab of the *fitrah* word is its being the tafsir of its preceding sentence. According to this form of i'rab, *fitrah* is the complement of the verb اَعْنِي , which is ordained before it and includes the meaning of tafsir.⁶⁷ According to this method of i'rab, there is a strong connection between human *fitrah* and religion because there is a close relation between tafsir and what is commented on. In any case, these i'rab methods show that there is an important relationship between religion and human *fitrah*, but as Ahmad Abdüsselām has mentioned, *fitrah*'s being bedelu'l iṣṭimal from religion is more reasonable.⁶⁸

Within the context of Qurʾān, *fitrah* contains spiritual qualities, such as human's ability to know Allah and piety rather than physical features⁶⁹, such as human's need for food, drink, rest, sexuality and sheltering.⁷⁰ As Saadi mentioned (1376/1956), religion and human *fitrah* are connected. Just as the relation of religion and *fitrah* is via religion's practical aspects, such as prayer,

⁶³ Zamakhsharī, Mahmūd b. Omar, *al-Kashshāf* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2015), 2: 222; Baghavi, *Maālim al-tanzil*, 6: 269. Ibn ʿAteya, *al-Muhararu'l-Veciz* 7: 23; Ālūsī, *Ruh al-Maʿāni*, 21: 40.

⁶⁴ Saʿlabī, *al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, 5: 37; Akhfesh, Abū al-Hasan Sāed b. Masade al-Balkhī, *Maʿāni al-Qurʾān*, ed. Abdulemir Muhammad Amin al-Werd (Beirut: ʿAlem al-Kutub, 1985), 2: 657.

⁶⁵ Ibn Āshūr, *Makāsīd al-sharia al-Islāmiyyah*, Ed. Muhammad al-Tahīr al-Miysārī (Beirut: Dār al-Banen, 2011), 197.

⁶⁶ ʿAbbas Hasan, *al-Nahv al-wāfi* (Egypt: Dār al-Maʿrifah, 1979), 3: 669.

⁶⁷ Ālūsī, *Ruh al-maʿāni*, 21: 40.

⁶⁸ Ahmad Abudussalām Ebu Mazirk, *Irshād al-hayrān and tawjihāt al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Madāri al-Islami, 2011), 9: 317.

⁶⁹ See. Okumuşlar, Muhiddin, *Fitratın Dine* (Konya: Yediveren, 2002), 82-92.

⁷⁰ Ibn Āshūr, *Makāsīd al-sharia al-Islāmiyyah*, 200-201.

fasting and hajj, they are also intertwined via the qualities that form the spiritual aspect of religion, such as love, fear and inclination towards Allah. Also human reason, which is an important component of human *fitrah*, approves that the religion of Islam's practical aspect like prayer and spiritual ones like love are appropriate for human *fitrah*. Human's congenitally accepting the truth and having the ability to choose the truth originate from this.⁷¹ Also, Ibn Kathir notes that religion and human *fitrah* are harmonious and that the sentence *ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ* (This is the true religion), which comes after the verse about *fitrah*, confirms this.⁷² Also, the word *ذَٰلِكَ*, which is in the aforementioned verse and is a demonstrative pronoun indicates the notion *fitrah*⁷³, and this is the evidence of that everything exists in the religion also exists in human *fitrah* and there is no contradiction between religion and human *fitrah*. On the contrary, essential duty of religion is to protect human *fitrah*. Furthermore, there will be no change in the relation of religion and human *fitrah*.⁷⁴

One of the verses which show that the content of revelation and human *fitrah* are coherent is the verse "Nay, here are Signs self-evident in the hearts of those endowed with knowledge: and none but the unjust reject Our Signs."⁷⁵ that is mentioned in the surah of al-Ankabut. According to al-Maturidi, while the *hüve* *هُوَ* pronoun that is mentioned in this verse can indicate Prophet Muhammad, it can also indicate Qur'an. When the aforementioned pronoun indicates Prophet Muhammad, the verse means: "Every part of Prophet Muhammad's life from his birth to his prophethood is a verse/miracle." If the verse indicates the Qur'an, then it means: "There is much evidence about Allah's oneness and the matter of resurrection in Qur'an. The same of the evidence and thoughts exist in the hearts and minds of those who are given wisdom."⁷⁶ According to this interpretation, the origins of the values that Qur'an has also exist in human *fitrah*, and the sameness of religion and human *fitrah* is allegorically expressed.⁷⁷

Still another verse that expresses the coherence between religion and human *fitrah* is the verse "Mankind was one single nation, and Allah sent Messengers with glad tidings and warnings; and with them He sent the Book in truth, to judge between people in matters wherein they differed."⁷⁸ that is mentioned in sure of al-Baqarah. In tafsirs, there are different interpretations of the sentence "Humans were a single ummah" that is mentioned in this verse.⁷⁹ Rashid Rida (1354/1935) with reference to Abū Muslim al-Isfahāni (322/936), argues that what is meant with the phrase "humans as a single ummah" is that human beings behave in line with their *fitrah*. Reason as an important component of human *fitrah* determines its creed and deed. Good and evil and right and wrong are

⁷¹ Sādi, Abd al-Rahmān b. Nasir, *Taysir*, ed. Muhammed Z. Al-Najar (Beirut: Alam al-Kutüb, 1988), 6: 125-126.

⁷² Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'azim*, 12: 26-27.

⁷³ Ālūsī, *Ruh al-ma'āni*, 21: 29.

⁷⁴ Makārim Sheraze *Tafsir al-Numūne* (Tahran: Dār al-Kutüb al-Islamiyah, 1342), 16: 417-418.

⁷⁵ al-Ankabūt 29/49.

⁷⁶ Māturidī, *Ta'velātu'l-Kur'an*, 2: 113.

⁷⁷ Kadı Abd al-Jabbār, *Mutashabihāt al-Qur'an*, Ed. Adnān Muhammed Zerzūr (Cairo: Dār Al-turath. 1969), 556.

⁷⁸ al-Baqarah 2/213.

⁷⁹ Rāzī states that the concept of the Ummah in context of the verse "The people are one ummah" is interpreted as the right religion, superstition, and disposition. In addition he shows these comments belong to whom with proofs. For extensive information see. Rāzī, *Mafātih al-ghayb*, 6: 22.

distinguished from each other in this way. Because of the lack of a divine guidance, the results that are obtained by human reason can sometimes be contradictory to human *fitrah*. The dispute among humans originates from this. Rashid Rida reports earlier opinions mentioned about the *ummah* concept in tafsirs and views them from a critical perspective. He concludes that Abū Muslim's opinion about the aforementioned verse is right.⁸⁰

Another verse that shows the religion and human *fitrah* are coherent and support each other is the verse that mentions the dialog between Allah and children of Hz. Adam.⁸¹ This verse is considered in its real meaning by many scholars and therefore commentators thought that a real dialog between Allah and human has in fact occurred.⁸² However, there are also scholars who think that human's ability to accept Allah's oneness and rububiyah because of his *fitrah* is allegorically expressed in this verse. For them, a real dialog between Allah and human never took place⁸³, and the aforementioned verse means humans' accepting the oneness of Allah because of their nature.

In short, religion and the build of humans are coherent and support each other. Therefore, it is important to pay attention to correctly understanding the ethical and humane values that religion proposes. Otherwise, wrong interpretations may result in a contradiction to human *fitrah*.

3. MAIN FACTORS OF FITRAH

Fitrah concept expresses human's both physical and spiritual aspects. *Fitrah* generally means the religion of Islam and the ability to believe in tafsirs, but these are not main factors of human's spiritual *fitrah* per se. These are the facts that are approved by reason, which is a spiritual part of *fitrah*. If human mind is not blocked by the conditions, such as imitation, faith and education, it has the potential of understanding that the universe has a creator and such a creator has all virtues, and thus He is worthy of being worshipped.

Body, which is the physical aspect of human *fitrah*, constitutes the apparent aspect of human *fitrah*. Features like reason and love, on the other hand, constitutes the spiritual aspect of human *fitrah*, but what is essential is not the physical aspects of human *fitrah*, but those features of human *fitrah*, such as reason, seeking for truth, inclination to truth and worshipping, which are the components of spiritual *fitrah*. This situation is stated in a hadith in this way: "Allah does not look at your builds and bodies; instead, He looks at your hearts and deeds."⁸⁴ According to this hadith, what is essential is not the physical aspects of humans, but the acts that are performed as a result of reason and human will that constitute human's spiritual *fitrah*.

Since mentioning all features of human's spiritual *fitrah* is beyond the scope of this article, we will put emphasis on the qualifications, such as reason, seeking for truth, love, innovation,

⁸⁰ Muhammad Rashid Rizā, *Tafsīr al-menār* (Beirut: Dār al-Marifah, nd.), 2: 278.

⁸¹ al-A'rāf 7/172.

⁸² Mukātil b. Sulayman al-Balkhī, *al-Tafsīr*, 1: 423; al-Ṭabarī, *Jāmi al-bayan an ta'wīl ayah al-Qur'ān*, 2: 625.

⁸³ Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an haqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, 2: 129.

⁸⁴ Abū al-Husayn Muslim b. Hajjaj Kushayrī al-Nisāburī, *al-Jāmiḥ al-sāhiḥ*, Ed. Muhammed Fuad Abdulbāki (Dār al-Hayāt al-Turath al-Arabī, nd), "Kitābu'l-Birr ve's-Silla ve'l-Adāb", 4656.

worshipping and inclination towards beautiful things, which are the prominently essential features of spiritual *fitrah*. These are also the essential components of *fitrah* and change in them is not possible. However, these inborn abilities can be developed in contrast to the requirements of human *fitrah*.⁸⁵

Reason as one of the spiritual components of *fitrah* means to preclude, incarcerate, hold and diet. The rope that is used to tie the camel is called 'ikāl.⁸⁶ As is understood from its lexical meanings, if a normal process of reasoning is not prevented⁸⁷, reason is an important power that has the attribution of protecting human from unfavorable conditions.

Frequently emphasizing the reason, which is the most important part of human *fitrah* and individualism, Qurʾān emphasizes the protection and functional use of reasoning. Therefore, people who do not use their reasons are condemned in Qurʾān.⁸⁸ Also, it is understood that there is a relationship between the rational potential and wisdom⁸⁹, taqwa⁹⁰, propriety⁹¹, Qurʾān⁹² and heart⁹³ in Qurʾān.⁹⁴ However, in order for the reason to function properly in the aforementioned cases, it always needs to be active. Otherwise, humans can deviate from the tawhid belief that is not coherent with their creation and can violate others' rights. The intense criticism of imitation in Qurʾān⁹⁵ is about protecting the human reason's functionality and productivity. Al-Qasimi (1332/1914) states that the fitratullah, which is mentioned in the surah ar-Rūm⁹⁶ and which expresses the creation of human, means reason. For him, reason is the fundamental component of the tawhid belief which is the basis of religion, and it potentially exists in human *fitrah*.⁹⁷

Qurʾān refers to wisdom and reasoning with verb forms rather than using noun forms as it expects human beings to use their reasoning all the time, because verbs refer to actions (appearing) and innovation (renewal), while nouns connote fixed meanings (certainty).⁹⁸ In brief, it is possible to say that overemphasis of Qurʾān on the function of reasoning shows that reason is an important factor of human *fitrah*.

Another important component of spiritual *fitrah* is seeking for the truth. A human's trying to understand the objects around him since early ages and asking relevant questions⁹⁹ is a

⁸⁵ Murtaza Muttahiri. *Fitrat Üzerine*, translated by Ömer Çiçek (Istanbul: Bengisu, 1992), 17.

⁸⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 9: 327.

⁸⁷ Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *KADER* 14/2 (2016): 322-342.

⁸⁸ al-Baqarah 2/44-72; al-Āl-i İmrān 3/65; al-Māidah 4/58; al-A'rāf 7/169-179; al-Anfāl 8/22; al-Yūnus 10/16-100; al-Hūd 11/51.

⁸⁹ al-Zumar 39/9.

⁹⁰ al-An'ām 6/32; al-A'rāf 7/169.

⁹¹ al-Hujurat 49/4.

⁹² al-Yūsuf 12/2; al-Anbiyā 22/10; al-Zukhruf 43/3; al-Muhammad 47/24.

⁹³ al-Hajj 22/46.

⁹⁴ See. Muhammed Bessām Ruşdī ez-Zeyn, *al-Mu'jam al-Mufahras* (Dār al-fikr, 1995), 2: 821-822.

⁹⁵ al-Māi'dah 4/104-105; al-Yūnus 10/79; al-Anbiyā 23/54; al-Shu'arā 26/74; al-Luqmān 31/21.

⁹⁶ al-Rūm 30/30.

⁹⁷ Kasimī, *Mahasin al-ta'wil*, 777

⁹⁸ 'Abdulqāher al-Jurjāne. *Dalīl al-Ijāz*. Ed. Muhammad Abduh. (Beirut: Dār al-Marifa, 2001).

⁹⁹ Ahmad Izzet Rājih, *Usūl Ilm al-Nafs* (Cairo: Dār al-Kutub al-Arabi, 1967), 71.

1780 | The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

manifestation of seeking for the truth in human *fitrah*. Philosophical trends, scientific research and the data obtained from them are results of this attribute of human beings. Travelling through space by the technological vehicles manufactured by humans is also an indication of seeking the truth and what is new that exist in human *fitrah*.

Prophet Abraham, commonly known for his hanifism, always sought for the truth. Prophet Abraham struggle with the king¹⁰⁰, his requesting resurrection of the dead from Allah to satisfy his heart¹⁰¹, criticizing his father, Azar, for abandoning Allah and worshipping idols¹⁰² and concluding that owner of the universe is Allah by thinking about entities like the Moon and the Sun¹⁰³ indicates that he had always sought for the truth.¹⁰⁴ This exactly because Abraham is characterized with the concept *hanif*, which expresses this meaning.

It is also possible to understand that seeking for the truth is a part of human *fitrah* from the *hānif* concept that is mentioned in the *fitrah* verse itself. While for some scholiasts, the *hānif* concept, which is mentioned together with the *fitrah* that is mentioned in the surah al-Rūm, comes from Prophet Muhammad, who is the doer of the verb *أَفَم* that is mentioned in the verse, for other scholars, the *hānif* concept is the case of the religion concept that is mentioned in the verse.¹⁰⁵ Whether the concept *hānif* refers to the condition of addressee or the religion itself, it is a notion that is in relation to human in any case. Even though *hānif* is the condition of religion, it is indirectly the condition of a human because religion is directed towards human *fitrah*. In conclusion, as Motahhari mentioned, seeking for the truth (hanafism) shows that it is a part of human *fitrah*.¹⁰⁶

One of the spiritual components of human *fitrah* is the ability to accept the tawhid belief.¹⁰⁷ This attribute is an important qualification that constitutes the spiritual aspect of human *fitrah*. The tawhid belief is based on the creed that the only creator of beings is Allah, and therefore, only He is worthy of being worshipped. The tawhid belief not only ensures human's mental and emotional integrity, but it also prevents human individuality from being broken into pieces in terms of thought and emotion because it has reflections, such as sincerity, justice, beneficence, mercy, balance between matter and soul and coherence between individual and social life.¹⁰⁸

Humans' daily unfavorable experiences and his relevant reactions are indications of the tawhid belief in his *fitrah*. There are many examples about this issue that are presented from answerer's lives in Qur'ān. An extract from the lives of addressees in the surah of Yunus about this issue is follows: "And We brought the Children of Israel across the sea, and Pharaoh with his hosts pursued them in rebellion and transgression, till, when the (fate of) drowning overtook him, he exclaimed: I

¹⁰⁰ al-Baqarah 2/258.

¹⁰¹ al-Baqarah 2/260.

¹⁰² al-An'ām 6/74.

¹⁰³ al-An'ām 6/76-77-79.

¹⁰⁴ Ozan, Saliha, "Fitrat (Dini Kabiliyet) Kavramının Psikolojik Açılımı" (Master Thesis, Recep Tayyip Erdoğan University, Social Sciences Institution, 2012): 89.

¹⁰⁵ Ibn Āshūr, *al-Tahrir wal-tanwir*, 21: 89.

¹⁰⁶ Murtaza Muttahiri, *Fitrat Uzerine*, 17.

¹⁰⁷ Yâsin Muhammad, "Fitrat ve İslam Psikolojisi", 45.

¹⁰⁸ Muḥammād Husayin Fadlullāh, *Min Wahyi'l-Qur'an* (Beirut: Dār al-malak, 1998), 18: 127.

believe that there is no God save Him in Whom the Children of Israel believe, and I am of those who surrender (unto Him)".¹⁰⁹ In the historical event that is mentioned in this verse, the tawhid belief of Pharaoh, who claimed to be a God and had this belief in his *fitrah*, emerged because of what he experienced.

Another important component of human *fitrah* is love. It is stated in Qurʾān that while *al-alaq*, from which human is created, means blood clot, or early stage of embryo, it also expresses love. Man's loving woman is also indicated by the word 'alaqa (attached).¹¹⁰ According to Ebū'l-Bekā (1094/1683), 'alaqa is the love that permanently exists in heart.¹¹¹ It is understood that love is one of the important meanings of the word 'alaqa from which human is created. Ibn Ashur says that 'alaqa means the fertilization of female's egg with male's sperm,¹¹² and this shows that before men and women take the form of a human, they are related to weak creatures that make up them. Affection is a human's intrinsic inclination towards something in which s/he finds pleasure. When this inclination strengthens, affection increases to the level of love. There is passionate desire in love, while there is no strong desire in affection, and this is the difference between love and affection.¹¹³

Love is generally expressed with the word 'hubb' in Qurʾān, and it indicates that loving the things mentioned in a given context is a part of human *fitrah*. It is stated in the surah of al-Baqarah that the idols that are divinized are loved by pagans as much as Allah.¹¹⁴ It is mentioned in the surah of Āl 'Imrān that women, children, gold, silver, animals and crops that man desires are endeared to human.¹¹⁵ However, according to Islam, the level of love that exists in the human *fitrah* should differ according to beings. It is necessary to love Allah, Prophet Muhammad and Islam more than relatives, children and possessions.¹¹⁶ Likewise, the notions, such as ihve (siblings),¹¹⁷ mevedde (love),¹¹⁸ ulfet (familiarity)¹¹⁹ and ehullā' (friends)¹²⁰, which are mentioned in Qurʾān also express love. Parental love, spousal love and friend's loving each other are expressed with the concept hubb.¹²¹ In conclusion, it is possible to say that love is a part of human's spiritual *fitrah*.

Human's inclination towards benevolence and malice is also because of human *fitrah*. In the surah of Shams, Allah ordains as follows: "And inspired it (with conscience of) what is wrong for it

¹⁰⁹ al-Yūnus 10/90.

¹¹⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 9: 357.

¹¹¹ Abū al-Bekā, Eyyub b. Musa al-Kafawī, *al-Kulliyat: Mujam fī al-mustalahāt*, Ed. Muhammad Karīm Rācih (Beirut: Dār Iqraa, 1985), 397.

¹¹² Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-tahrīr wa-al-tanwīr* 30: 437.

¹¹³ Abū al-Bekā, *al-Kulliyāt*, 398.

¹¹⁴ al-Baqarah 2/165.

¹¹⁵ al-Al-i Imrān 3/14.

¹¹⁶ al-Tawba 9/24.

¹¹⁷ al-Al-i Imrān 3/103.

¹¹⁸ al-Tawba 9/71.

¹¹⁹ al-Anfāl 7/63.

¹²⁰ al-Zukhruf 43/67.

¹²¹ 'Afef al-Turk Huseyin, "Al-Hubb fellāh fe al-kitāb wa al--Sunne" (Master degree, Nejah University, 2011), 13.

1782 | The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

and (what is) right for it.”¹²² According to al-Maturidi, the meaning of this verse can be interpreted in different ways. According to one interpretation, human beings are endowed with knowledge of negativity and taqwa in their nature. According to this approach, it is undeniable that human beings are knowledgeable at their creation. Accordingly, Allah featured human’s *fitrah* with an ability to understand the beauty of beautiful things and the ugliness of ugly things. Therefore, humans can understand objects’ beauty or ugliness by their reasoning, but it is impossible for reason to absolutely comprehend the beauty and ugliness of everything. The beauty (*hüsun*) and ugliness (*kubuh*) of object can be understood by revelation or contemplation. According to another interpretation, the aforementioned verse states that beneficence and evil are personal, and no one will be punished because of others’ evil acts, or exploit another someone else’s taqwa.¹²³ Al-Zamakhshari says that the meaning of this verse is individual’s ability to reason with respect to beneficence and evil.¹²⁴ Al-Qurtubi, on the other hand, says that what is meant in this verse is the inspiration of taqwa and immoral to human, and human beings are taught beneficence and evil.¹²⁵

In the verse “And guide him to the parting of the mountain ways?”¹²⁶ that is mentioned in the surah of al-Balad, it is stated that humans can incline towards beneficence and evil¹²⁷ because of their *fitrah*. Referring to some sources, al-Qasimi interprets this verse as follows: “We placed beneficence and evil in the human’s *fitrah* and made the human’s reasoning and conscience an evidence for its existence. Then, the human is free to choose one of these paths.¹²⁸ Likewise, the verse “Lo! We have shown him the way, whether he be grateful or disbelieving.”¹²⁹ that is mentioned in the surah of al-Insān shows that human *fitrah* has the attribution of inclining towards beneficence and evil. al-Rāzī interprets the sentence “We showed human the right path” that is stated in the aforementioned verse as the invention of evidences for human to find the truth, creation of reason and revelation of books. All these show that human *fitrah* can incline to beneficence and evil.

Another important attribute of human *fitrah* is inclination towards aesthetically beautiful things and hating ugly things. Human does not only congenitally incline towards physical beauty but also inclines towards spiritually beautiful things such as reason, wisdom, chastity and bravery. In Arabic, the concept *jamal* is used for both physical and spiritual beauty. *Zeenah*, which is used for beauty mostly expresses the subsequently acquired beauty like adornment. Accordingly, beauty splits into two as being inborn and manmade.¹³⁰

Qur’ān addresses both the human’s spirit and the aesthetic aspect in human *fitrah*. It is possible to see this both in the phonetic structure of Qur’ān’s rhetoric and tafsirs of heaven and hell. When the beauties in heaven are described in Qur’ān, golden trays and chalices used for

¹²² al-Shams 91/8.

¹²³ Māturīdī, *Ta’vīlāt al-Qur’ān*, 17: 222.

¹²⁴ Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 4: 258.

¹²⁵ Qurtubī, *al-Jāmi’u li ahkām al-Qur’ān*, 20: 76-77.

¹²⁶ al-Balad 90/10.

¹²⁷ Firuzubādī, *Majd al-dīn Basa’iru zavi’t-tamyiz*, Ed. Muhammad Alī Al-Najjār (Beirut nd.), 5: 16.

¹²⁸ Qāsimī, *Mahasin al-ta’wīl*, 6162.

¹²⁹ al-Insān 76 /3.

¹³⁰ Izzidhār bint Mahmūd b. Sabir al-Madānī, *Ahkām tajmīl al-nisā* (Riyādh: Dār al-fadīlah, 2002), 59.

serving for food and drinks, and eye-pleasing beauties are mentioned.¹³¹ Likewise, in the descriptions of hell in Qurʾān, chains, clothes made of tar, humans whose faces are covered with fire,¹³² people who bite their fingers¹³³ and the hellfire's burning in flames¹³⁴ are mentioned. These descriptions in Qurʾān's rhetoric shows that human *fitrah* inclines towards beautiful things and hates unpleasant ones.

One of the important inborn features of human is creativity and innovation of knowledge. Because creation means bringing something to existence from nothing, the act of creating is metaphorically correlated to human. This is because the human can invent something from the object that Allah created although he is actually not able to perform the act of creating. The lexical bundle 'ism-i tafdil', which expresses the correlation, is used in two verses¹³⁵ of Qurʾān, and even if we suppose that there are other creators, it is stated that Allah is the best one. The aforementioned verses with their linguistic forms state that the human is capable of inventing. All inventions that humans have come up with until today are a result of the ability of inventing in human *fitrah*. Otherwise, it would not be possible for humanity to reach its current level. In conclusion, it is understood that there is the quality of creating in human *fitrah*.

4. THE CONVERSION AND ALTERATION OF FITRAH

The sentence in the Surah al-Nisa that expresses the change of the creatures and the composition in the Surah al-Rum which expresses the immutability of the common people is related to each other and certain comments are made in this frame. While the sentence mentioned in the surah an-Nisā, which expresses the change of creature is associated with the composition that is mentioned in the Surah al-Rūm, which indicates the constancy of khalqullah, the sentence that is mentioned in the Surah ar-Rūm and expresses the constancy of khalqullah is associated with the aforementioned sentence that is stated in the surah an-Nisā, and some interpretations are made within this perspective. Thus, Qurʾān is interpreted by Qurʾān, but as a result of the analyses, it is seen that the connection that is established between these verses is not very consistent because in the relevant verse of the surah an-Nisā, while the verb *يُغَيِّرُونَ*, which means change, is used together with khalqullah composition, the infinitive of conversion is negatively used together with the khalqullah in the *fitrah* verse that is in the surah ar-Rūm, and it is stated that there will be no change in Allah's creations. Also, we think that it is not correct to interpret the conversion concept with alteration that is mentioned in the surah an-Nisā because semantic analyses show that conversion (tabdil) and alteration (tağyir) are not synonymous.

Verb patterns that consist of *b-d-l* letters show differences in terms of meaning. *tabdil* that is derived from *tefil* is replacing something with something else in general. In addition, the removed thing is not always replaced with something else,¹³⁶ but in *tebdil*, changing something's

¹³¹ al-Zukhruf 43/71.

¹³² al-Ibrāhīm 14/50.

¹³³ al-Furqān 25/27.

¹³⁴ al-Humazah 104/6.

¹³⁵ al-Mu'minūn 23/14; al-Şāffāt 37/125.

¹³⁶ Ibn al-Fāris, *Mu'jam maqāyis al-lughah*, 101.

1784 | The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

quality is essential, not itself. The verb pattern *ibdāl* that is in the rhythm of *if'āl* expresses removing something and placing something else to its former position. Accordingly, for *tabdīl*, changing the quality of something and for *ibdāl*, changing main component of something is essential. *Tebeddūl* that is derived from *tefā'ul* means to change the quality of something, such as pulling-apart mountains from surface, mixture of seas and earth's being flat, just as in the verse "One day, earth will transform to another earth and skies will transform to other skies"¹³⁷. However, sometimes *tebdīl* is used metaphorically in the meaning of *ibdāl* just as in the verse "Allah will replace their evil deeds with the good"¹³⁸ because the good and evil that are mentioned in this verse are two different factors. In short, *tebdīl* is the change in something's form and quality provided that its main component remains the same. *Ibdāl*, however, is replacing the main component of something with another factor.¹³⁹ However, al-Isfahani says that *ibdāl*, *tebdīl*, *tebeddūl* and *istibdāl* generally mean to change something, and he does not discuss the semantic nuances of these verb patterns.¹⁴⁰

As al-Isfahani stated, alteration (*tağyir*) that is mentioned together with *khalqullah* in the surah an-Nisā has two different meanings. The first is to change the form of house but not affecting its origin just as in the sentence "I changed my home". The second is to change something's essence just as in the example "I changed my slave".¹⁴¹ While the change of the form and plan of the house is the matter of discussion in the first example, a change in the essence of something is mentioned in the second example, and this shows that alteration is a change that is about both quality and essence. On the other hand, conversion (*tebdīl*) that is interpreted as an alteration (*tağyir*) is a change about quality. In the "تغيير" it may not always be the case that something is removed and something else replaced. But in the "تبدیل" the case is not the same. Removing something and replacing it with something else may not always be a matter of discussion in alteration, but this is not the case in conversion.

Women's having a disposition toward aesthetics, such as depilation of unwanted hair and having their teeth thinned that are mentioned in tafsirs, and situations like castrating some animals are consistent with alteration concept that is mentioned together with *khalqullah* composition in the surah an-Nisā because alternation is a change that is about both quality and essence. Therefore, interpreting the concept conversion, which is mentioned in the *fitrah* verse, with alteration is correct in terms of quality, but it is not consistent with the meaning of alteration about essence. When meaning nuances of conversion and alteration concepts are taken into consideration, then the contradiction whose existence is apparently felt between aforementioned verses that are stated in an-Nisā and ar-Rūm surahs will be solved. Accordingly, the meaning of conversion that is used with a negation word meaning "not" in *fitrah* verse means not changing qualities like recognizing Allah and the religion of Islam whose background exists in human *fitrah*, because these are the characteristics of the rational potential that is the main component of human *fitrah*.

¹³⁷ al-Ibrāhīm 14/48.

¹³⁸ al-Furqān 25/70.

¹³⁹ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 342-344.

¹⁴⁰ Isfahānī, *Al-Mufradāt*, 110.

¹⁴¹ Isfahānī, *Al-Mufradāt*, 619.

Thus, the thing in which conversion will not happen that is mentioned in the verse is the religion of Islam and existence of Allah that is accepted by reason which is the essential factor of human's spiritual *fitrah*. The harmony of religion and human *fitrah* is the content of religion's being accepted by rational potential, which is in human *fitrah*. However, this rational potential can direct humans in a way that could cause them to refuse the religion. The verse that is mentioned in the surah an-Nisā, on the other hand, can be attributed to human *fitrah*'s physical aspects, such as aesthetic operations done on women and castrating animals, and it becomes consistent with alteration concept. Thus, the apparent contradiction which is seen between the verses that are mentioned in the surahs ar-Rūm and an-Nisā disappears. As a result, we can say that while there is no change in the main components of human *fitrah*, other beliefs can be substituted for the tawhid belief in which main factors like reason are necessary, and therefore, it is consistent with the meaning of conversion concept.

CONCLUSION

Fitrah concept in tafsirs is generally interpreted as the religion of Islam, the human's first creation form, the ability to accept the religion, human fate's being constant, humans' being created as good (blessed) and evil (rebel) and their accepting Allah's rububiyyah in the Hereafter. It can be said that the human's first creation and human beings' potential to accept the religion constitute a part of the content of *fitrah*. However, directly interpreting *fitrah* as the religion of Islam is an assertive tawil because religion does not per se exist in human *fitrah*. The content of the religion of Islam and human *fitrah* are coherent, and thus human *fitrah* is metaphorically mentioned as religion in Qur'ān.

It does not seem quite reasonable to consider the *fitrah* verse and the verse which mentions the alteration of khalqullah that is mentioned in the surah an-Nisā as tafsirs of each other because these verses that are associated with each other are different in terms of context and content. While the constancy of khalqullah is mentioned in the *fitrah* verse, the change of khalqullah is mentioned in the surah an-Nisā. Likewise, considering the conversion (tebdil) and alteration (tağyir) concepts that are stated in the aforementioned verses as synonyms is not consistent with their meanings because while alteration expresses a change both in essence and quality, conversion is a change generally about quality.

The foundation of tawhid, ethical and humane values that the religion of Islam represents exist in human *fitrah*. This qualification of human *fitrah* does not show any changes. The religion and *fitrah* concepts that are mentioned in the *fitrah* verse also support this, but humans can act contradictory to inborn belief by being tempted by sensual desires.

The values that the religion of Islam contains show that human *fitrah* has fundamental components. In the rhetoric of Qur'ān, cases, such as tawhid, rational potential, love, invention, inclination towards beautiful things and hating ugly things and choosing beneficence and evil, come into prominence. From this perspective, it is possible to say that the most important components of human *fitrah* are the ability to accept tawhid, reason, love, humane and divine love, productivity, adopting the beneficence, avoiding the evil, paying attention to beautiful things and avoiding ugly things.

REFERENCES

- Hasan, 'Abbas. *al-Nahv al-wāfi*. Egypt: Dār al-Ma'rifah, 1979.
- Abū 'Ubayda, Ma'mar b. Musannā. *Majaz Al-Qur'an*. Ed. Fuad Sezgin. Cairo: Dār Hanji, nd.
- Abū al-Beqā, Eyyub b. Musa al-Kafawī. *al-Kulliyat: Mujam fi al-mustalahāt*. Ed. Muhammad Karīm Rācih. Beirut: Dār Iqraa, 1985.
- Abussuūd. *Irshād al-akl al-salīm and mazayaā al-Qur'an* al-Karīm. Ed. Abd al-Qadīr Ahmad 'Ata. Riyādh: Maktabat al-Riyādh al-Hadise, nd.
- Abū al-Husayin Muslim b. Hajjaj Kushayrī al-Nisāburī. *al-Jāmi' al-sāhīh*. Ed. Muhammad Fuad Abd al-Bāqī, Dār al-Hayāt al-Turath al-Arabī, nd.
- Abū Hilāl, al-Hasan b. Abdullāh b. Sahl al-Askarī. *al-Furūk*. Ed. Muhammed Bāsīl Uyūn al-Suud. Beirut: Dār al-kutūb, 2010.
- Abū Hayyān, Muhammad b. Yūsuf al-Andalusi *al-Bahr al-muhīt*. Ed. Adil Ahmad Abd al-mawjūd and Alī Muhammed Ya'ud. Beirut: Dār al-kutūb, 1993.
- Abū Al-Hasan, Mukātil b. Sulayman b. Basheer al-Azdee. *Tafseeru Mukātil b. Sulaymān*. Beirut: Dār al-kutūb, 2003.
- 'Aladdin 'Alī b. Muhammad b. Ibrāhīm al-Baghdādī al-Hazen. *Lubāb al-ta'wal fi mā'ni al-tanzīl*. Ed. Muhammad Hasan Halebī, Hasan Hilmi Kutubi. Dār al-Fikr, nd.
- Akçay, Mustafa. "İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fitrat". Journal of Sakarya University Faculty of Theology. P. 17 (2008): 125-158.
- Akhfesh, Abū al-Hasan Sāed b. Masade al-Balkhī. *Ma'āni al-Qur'an*. Ed. Abd al-Emīr Muhammad Amin al-Werd. Beirut: 'Alem al-Kutūb, 1985.
- 'Afez al-Turk Huseyin, *al-Hubb fellāh fi al-kitāb wa al-sunnah*. Master degree, Nejāh University, 2011.
- 'Abdulqāher al-Jurjāne. *Dalīl al-Jjāz*. Ed. Muhammad Abduh. Beirut: Dār al-Marifa, 2001.
- Ahmad Abudussalām Ebu Mazirk. *Irshād al-hayrān and tawjihāt al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Madār al-Islami, 2011.
- Ālūsī, Abū al-Fadl shihab al-dīn Mahmūd. *Ruh al-Ma'āni fe tafsīr al-Qur'an al-azīm and sab al-masāni*. Ed. Adnān Darwish W Muhammad al-Misrī. Beirut: M. al-Risalah, 1998.
- Ahmad Izzet, Rājih. *Usūl ilm al-Nafs*. Cairo: Dār al-Kutub al-Arabī, 1967.
- Isfahānī, al-Allame al-Raghib. *Mufradāt alfāz al-Qur'an*. Ed. Safvān Adnān Dāvūdī, Damascus, Dār al-Qalam, 2002.
- Baghavī, Muhialsunnah Abū Muhammad al-Husain b. Mas'ud. *Maālīm al-tanzīl*. Ed. Muhammed Abdullah al-Nemr, Osman Cuma Hamire and Sulayman Muslim al-Harsh. Riyādh: Dār Tayba, 1993.
- Baydawī, Abū al-Khair Abdullah b. Omar b. Muhammad Al-Shirāzī *Anwār al-tanzīl and asrār al-tawīl*. Beirut: Dār al-Marifa, 2013.
- Bilgiz, Musa. "Kişiliğın Oluşumunda Fitrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra 17/84 Ayeti Ekseninde)". Journal of Atatürk University Faculty of Theology 25 (2006): 129-148.
- Düzgün, Şaban Ali, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine". KADER 14/2 (2016): 322-342.
- Farrā, Abū Zakariyā Yahya b. Ziyād. *Ma'āni al-Qur'an*. Beirut: Alam al-Kitāb, 1983.
- Feeruz Abadī, Majd al-Dīn Muhammed b. Yakub. *Basa'iru zavi al-tamyiz fi lata'if al-kitāb al-aziz*. ed. Muhammad Alī al-Najjār. Beirut: Maktabt al-alameah. nd.
- Fahd b. Abd al-Rahmān b. Sulaymān al-Rumī. *Buhūsun fi usūli't-tafsīr*. Riyādh: Maktabt al-Tawabah, 1419.
- Ibn Āshūr, Muhammad Tahir b. Muhammad b. Muhammad Tunūsī. *al-Tahrīr wa'l-tanwīr*. Tunisia: Dār Sahun, 1997.
- Ibn Āshūr, *Maqāsid al-sharī'ah al-Islāmiyah*. Ed. Muhammad Al-Tahīr al-Miysārī. Beirut: Dār al-Banen, 2011.
- Ibn 'Ateya, Abū Muhammad Abdullhak b. Gālib Al-Andalusi. *al-Muhareru'l-wajiz*. Ed. Abdussalām Abd al-Shāfi Muhammad. Beirut: Dār al-kutūb al-Almeah, 2001.
- Ibn al-Asir, Abū Al-Sa'adāt Majduddīn Mubarek b. Muhammed. *al-Nihaya fi gharip al-hadith*. Ed. Muhammed Al-Tabahī, Tahir Ahmad Rāzi. Beirut: Dār al-hayāt al-turath al-Arabī. nd.

- Ibn Al-Jawzī, Abū Al-Faraj Jamal al-Dīn Abd al-Rahmān b. Ali b. Muhammad Baghdādī. *Zād al-masīr fi ilm al-tafsīr*. Beirut: al-maktabah al-Isalāmiah, 1987.
- Ibn Kathīr, ‘Imaduddīn. *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*. Ed. Sāmi Muhammad Salāme. Riyādh: Dār Taybah, 1999.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1997.
- Ibn Taymiyyah, Abū’l-Abbās. *Majmū fatwā Ibn Taymiyyah*. Riyādh nd.
- Izdihār bint Mahmūd b. Sabir al-Madānī. *Ahkām tajmīl al-nisā*. Riyādh: Dār al-fadilah, 2002.
- Kurt, Yaşar. “Kur’an’da Fitrat Kavramı”. *Journal of Academic Researches in Religious Sciences* 5/2 (2005): 72-104.
- Kushayrī, Abū-al-Qāsim Abd al-Karīm b. Havāzin b. Abdulmalik. *Latāif al-isharāt*. Ed. Abd al-Latif Hasan Abd al-Rahmān. Beirut: Dār Al-Kutūb al-İlmiyah, 2000.
- Mātūrīdī, Abū Mansūr Muhammad bin Muhammad. *Ta’vīlāt al-Qur’ān*. Ed. Bekir Topaloğlu. Istanbul: Mizan Yayın Evi, 2008.
- Māwardī, Abū Al-Hasan Alī b. Muhammad b. Habib. *al-Nukat wa al-uyūn*. Ed. al-Sayyid b. Abd al-Maqsād b. Abd al-rāhīm. Beirut: Dār al-kutūb. nd.
- Makārim Sheraze *Tafsīr al-numūnah*. Tahran: Dār al-Kutūb al-Islamiyah, 1342.
- Muhammad b. Yusūf Attafayyish *Taysīr al-tafsīr*. Ed. İbrāhīm b. Muḥammād Tilay. Ummān: Shirkat Metabi’ al-Batina, 2006.
- Rashid Rizā, Muhammad. *Tafsīr al-manār*. Beirut: Dār al-Marifah. nd.
- Murtaza Muttahiri. *Fitrat Üzerine*. Translated by Ömer Çiçek. Istanbul: Bengisu, 1992.
- Muḥammād Husayin Fadl Allāh. *Min wahy al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-malak, 1998.
- Muḥammed Bassām Rushdī el-Zain. *al-Mu’jam al-mufahras li ma’ani al-Qur’ān*. Dār al-fikr, 1995.
- Nasaḫī, Abū al-Barakāt Hafiz al-Dīn ‘Abdullāh b. Ahmad b. Mahmūd. *Madārik al-tanzil*. Ed. Muḫyī al-dīn Dīb Misto and Yūsuf Adil Badawī. Beirut: Dār Ibn Kathir, nd.
- Okumuşlar, Muhiddin. *Fitratın Dine*. Konya: Yediveren, 2002.
- Ozan, Saliha. *Fitrat (Dini Kabiliyet) Kavramının Psikolojik Açılımı*. Master Thesis. Recep Tayyip Erdoğan University, Social Sciences Institution, 2012.
- Qādī Abd al-Jabbār *Mutashabihāt al-Qur’ān*. Ed. Adnān Muhammed Zerzūr. Cairo: Dār al-turath, 1969
- Qāsimī, Muhammed Jamal al-Dīn. *Mahasin al-ta’wīl*. Ed. Muḥammād Fuād Abdalbākī. Dār ihyā kutūb, 1957.
- Qurtubī, Abū Abdullāh Muḥammād b. Ahmad al-Ensārī. *al-Jāmi’ li ahkām al-Qur’ān*. Ed. Hishām Samir al-Bukhārī. Riyādh: Dār alem al-kutūb. nd.
- Qazwīnī, Aḥmad İbn Fāris. *Mu’jam maqāyis al-lughah*. Ed. Muhammad ‘Avd Murib - Anise Fatime Muhammad Aslan. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabiyah, 2001.
- Rāzī, Abū Abdullāh Fahr al-Dīn Muhammad b. Omar. *Mafātih al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikir, 1981.
- Sādi, Abd al-Rahmān b. Nasir. *Taysīr al-Karīm al-Rahmān*. Ed. Muhammed Zahri al-Najar. Beirut: Alem Al-Kutūb, 1988.
- Sallabī, Abū Ishāk Ahmad b. Muhammad b. İbrāhīm. *al-Kashf wa-l-bayān*. Ed. Sayyid Kusrāvī Hasan. Beirut: Dār al-kutūb, 2004.
- Samarkandī, Abū-l-Lais Nāshir b. Muhammad b. İbrāhīm. *Tafsīr al-bahr al-‘ulūm*. ed. ‘Alī Muhammad Mu’arrid ve ‘Ādil Ahmad ‘Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyah, 2006.
- Sam’ānī, Mansūr b. Muhammad b. Abd al-Jabbār. *Tafsīr al-Qur’ān*. Ed. Abū Bilāl Gunayim b. Abbās Guneyim. Medār al-Watan, 2011.
- Samīn Al-Halabi, Ahmad b. Yūsuf Abduddāim. *‘Umdat al-huffāz*. Ed. Muhammad Basil Uyūnu’s-Suūd. Beirut: Dār Al-kutāb al-alameah, 1996.
- Sayyid Sharīf al-Jurjānī. *al-Tarifāt*. Beirut: Mektebetu Lebanon, 1985.
- Shawkānī, Muhammad b. ‘Alī b. Muhammad. *Fath al-qadīr*. Ed. Abd al-Rahmān Amire. Dār al-wafah, 1994.
- Tabarī, Abū Jafer Muhammad b. Jarīr. *Jāmi al-bayān*. Ed. Abdullāh b. Abd al-Muhsin al-Turkī. Cairo: Dār Hijr, 2001.
- Tabarsī, Abū Ali Al-Fadl b. al-Hasān. *Majmu’ al-bayān fi tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Musasit al-Ala, 1995.

1788 | The Nature of Disposition (Fitrah) in Relation with Religion

Taftazānī, Masud b. Omar. *Sharh Mukhtasar al-Tasrif al-Izzī*. Ed. Salim Mukram. Cairo: Al-Maktabat al-zahniyat li al-Turas, 1997.

Tusī, Abū Jafer Muhammad b. al-Hasan. *al-Tibyān fi tafsīr al-Qurʿān*. Ed. Ahmad Habīb Kasir al-Amilī. Beirut: Dār Ihya al-Turath al-Arabī, 1963.

Yahyā b. Sallām. *Tafsīr Yahyā b. Sallām*. Ed. Hind Shablī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmīyah, 2004.

Yāsin Muḥammād, "Fitrat ve İslam Psikolojisi". Translated by F. Mahvash Kayani. *Fitrah and Islamic Psychology* 3/2 (1995): 80-110.

Zamaksharī, Mahmūd b. ʿOmar. *al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Fikir, nd.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1789-1790

Doktora Tez Özetleri / Summaries of Doctoral Dissertations

Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği

Providence in Classical Philosophy and Islamic Philosophy: The Case of Avicenna

Taşçi Yıldırım, Emine. *Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017.

Emine Taşçi Yıldırım

Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Science, Department of Islamic Philosophy

Yalova/Turkey

emine.tasci@yalova.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8520-8545

Öz: İnâyet kavramı, felsefenin en temel kavramlarından biridir. Çok geniş bir anlam zenginliğine sahip olan inâyet kavramı, Tanrı-âlem ve insan ilişkisine ışık tutmaktadır. Antik çağdan beri inâyet düşüncesine ilişkin lehte (Stoacılar, Eflatuncular, Peripatetikler ve Helenistik Okul) ve aleyhte (Epikürcüler) çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. İslam filozofları arasında Kindî, inâyeti nizam delili, tedbir kavramıyla; Fârâbî, sudûr teorisi ve erdemli toplum düşüncesiyle ilişkilendirerek değerlendirmektedir. Âmirî'ye gelince o da meseleye sudûr teorisi ekseninde yaklaşmaktadır. İbn Sînâ'ya geldiğimizde inâyet, İbn Sînâ felsefî sistemi içerisinde ontolojik, epistemolojik ve ahlakî boyutları olan merkezi bir kavram haline almıştır. Ona göre inâyet, Allah'ın her şeyi mutlak bilgisiyyle bilmesi (hikmet), yaratması ve yarattıklarının varlığını sürdürmesi (cömertlik) ve mümkün en mükemmel iyilik düzenini var etmesidir (kudret). İbn Sînâ, ayrıca inâyetin neredeyse bütün tanımlarında iyilik düzenini vurgulamakta, kötülük problemini de İlk Sebeb dışındaki varlıklardaki çokluk ve bilkuvveliğe dayandırarak çözmeye çalışmaktadır. Kötülüğün âlemin tamamında var olan inâyetin genişliği içerisinde bir nevi yok mesabesinde olduğunu göstermeye çalışarak bu problemi minimize etmektedir. Sonuç olarak şu söylenebilir ki, onunla birlikte inâyet, kötülük problemi içerisindeki dar bağlamından sıyrılmakta ve felsefenin bütün konularıyla ilişkili olan varlık, zorunluluk gibi bir kavram haline gelmektedir. Başka bir deyişle İbn Sînâ felsefesinde bütün yollar bir şekilde inâyete çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İnâyet, İbn Sînâ, Tanrı, Âlem, İnsan, Kötülük

Taşçi Yıldırım, Emine. "Providence in Classical Philosophy and Islamic Philosophy: The Case of Avicenna". PhD. Dissertation. Ankara University Institute of Social Sciences, Ankara 2017.

Abstract: The concept of providence (‘ināya) is one of the central notions of philosophy. This notion which has rich meanings, sheds light on the relationship between God, the world and human beings. Since ancient times, many varying ideas have been proposed concerning thought of providence (‘ināya), some favorable (Stoics, Platonists, Peripatetics, Hellenistic School) and some unfavorable (Epicureans). Among the Islamic philosophers, providence (‘ināya) is interpreted and associated with the proof of order (niẓām), pre-causation (tadbīr) by Kindī, the theory of emanation (ṣudūr) and the idea of virtuous society by Fārābī. As for Āmirī, he also approaches it through the axis of the theory of emanation (ṣudūr). As for Ibn Sīnā, providence (‘ināya) has become a central concept within his philosophical system, including the ontological, epistemological and moral dimensions. According to him, providence (‘ināya) is handled in such a way that God knows all things with pure knowledge (wisdom/ ḥikmet), creates and sustains their existence (generosity/cūd) or creates the most perfect world possible (power/qudra). Avicenna emphasizes the order of good in all his definitions of providence (‘ināya) and he tries to solve the problem of the evil based on the plurality and potentiality (bi'l-kuwwa) outside the First Reason. He tries to show that the evil is almost nonexistent within providence (‘ināya), and as a result the problem is minimized. Consequently, it can be said that providence (‘ināya) is being stripped of its narrow context in the problem of evil, and associated with all matters of philosophy, and thus becomes a concept like necessity (wujūb), or existence (wujūd). In other words, all the discussions in Ibn Sīnā’s philosophy end up with providence (‘ināya) in some regards.

Keywords: Islamic Philosophy, Providence(‘Ināya), Ibn Sīnā (Avicenna), God, World, Human, Evil

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December /Aralık 2018, 22 (3): 1791-1810

Technical Briefs / Teknik Not

Turkey-Based Academic Writing And Referencing Style: ISNAD *

Türkiye Merkezli Akademik Yazım ve Kaynak Gösterme Sistemi: İSNAD

Abdullah Demir

Dr. Öğr. Ü., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam
Ankara, Turkey

abdillahdemir@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7825-6573

Abdussamet Özkan

Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Research Assistant, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy
Nevşehir, Turkey

abdussametozkan@nevsehir.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4014-5733

The ISNAD is a Turkey-based academic writing and referencing style developed to be used in studies done in the fields of Humanities and Social Sciences. "Citation" is one of the essentiality of the scientific nature of knowledge as well as a requirement of respect for intellectual property and copyrights. It is a crime of publication ethics when the original source of the text is not cited (plagiarism). Therefore, the sources of a scientific study must be cited correctly and completely with its bibliographic components so that other researchers can easily access to them.

The ISNAD citation style, as a Turkey-based citation style, has been developed to meet the reference requirements in the fields of Humanities and Social Sciences such as Anthropology, Archeology and Art History, Geography, Language and Literature, Education, Philosophy, Folklore, Law, Economics and Administrative Sciences, Theology, Psychology, Arts, Social Work, Sociology and History.

The ISNAD citation style contains all the rules necessary to know and apply in academic writings such as how to determine the title of an academic work, what information should be included in its abstract, how to select the keywords, how the outlining format should be, how to create the tables and figures, how to write the names of authors and the titles of studies carried out in Arabic, Persian or English, how to indicate dates and centuries, what should be considered

* DOI: [10.18505/cuid.501066](https://doi.org/10.18505/cuid.501066)

The ISNAD citation style is supported by the Scientific Research Project Fund of **Sivas Cumhuriyet University** under the project number RGD-015.

in the context of publication ethics, how to quote directly or indirectly from the source work, how to cite the references in the text or footnotes and how to create the bibliography.

The word “isnād” (pl. asānīd) is derived from the root “sanad (pl. asnād)” in Arabic, meaning “to rely on, to lean, to put one’s trust in” in dictionary. Therefore, it means “to ground, to base upon, to take the word back to its owner, to indicate the way through which a word or a narration has been arrived, or to take it back to its origin.” It is used to question and indicate the source of a word as in the example of “what is the origin of your word?” In this sense, the word “ISNAD” was chosen as a name for the citation style by the majority (70.4%) of editors who work for the journals publishing in the field of Theology in Turkey.

The ISNAD citation style was developed first as “Theology Citation Style” between 2017-2018 and its first version was published on 12/03/2018 in printed form and online and was put into service free of cost. This style, upon gaining interest in the journals belong to the field of Theology and also upon being demanded in other fields in Turkey and Turkic Republics, was put into service, updated to be used in all of social sciences in September 2018 as the second version of *the ISNAD*. From now on, *the ISNAD* can be used in all the fields Humanities and Social Sciences.

The ISNAD citation style has been created by Dr. Abdullah Demir, as a part of RGD-015 numbered Project called “The National İlahiyat Citation Index Project” which is supported by the administration of Sivas Cumhuriyet University within the scope of Sivas Cumhuriyet University Religious Sciences Implementation and Research Center (DIMER). This citation style has been developed by considering the views, suggestions and evaluations of the editors and of academicians who are specialists in the academic publications and peer-reviewed journals. Among the popular citation styles, APA has been upgraded by American Psychology Association, and Chicago by the Modern Languages Association and both have been launched for marketing.

The ISNAD is a style that was developed within Turkey and was launched in 12/03/2018. It is a style that has been, within a short period of time, adopted by peer-reviewed academic journals and book publications as well as by the faculty deans (in writing graduation thesis) and the Administration of the Institutes of Social Sciences (in writing Master and PhD theses). It is also a style that has been integrated as one of the forms of citation in indexes and journal platforms such as TUBITAK (*The Scientific And Technological Research Council of Turkey*) *TR Index* and TUBITAK *DergiPark (JournalPark Platform)*. In this citation style, the templates are created in the similar fashion as those of the library and citation management programs like Zotero, Mendeley and End-Note, which have been used worldwide. It is the only style which have been provided free of charge for the first time and is the only local and national citation style in Turkey. Therefore, from this point of view, it is very important. If Turkish is targeted to become a scientific language, development of a scientific citation style is mandatory to achieve this target. *The ISNAD citation style*, that has been developed in Turkish language and is free to be used, is more convenient and easier to be learnt and used by the middle school and university students, as compared to the other citation styles, that are English in origin and are unaffordable. The scientists in Turkish speaking countries will help strengthen Turkish as a scientific language by preparing their scientific researches like symposium papers, articles and books according to *the ISNAD citation style*.

By *the ISNAD citation style*, it is targeted to use a common citation style in Turkey and Turkic Republics in the publications prepared in the fields of Humanities and Social Sciences such as;

Anthropology, Archeology, Geography, Language and Literature, Philosophy, ethnology, Law, Economic and Administrative Sciences, Theology, Music, Psychology, Art History, Social Services, Sociology and History. The use of *the ISNAD citation style* will help detect the citations and the degree of influence by standardizing the citation style in the fields of Humanities and Social Sciences in Turkish speaking countries and will make the scientific communication easier in Turkish speaking World.

The ISNAD citation style has been initiated for students, academicians, writers who research and write in the Humanities and Social Sciences and for those institutions and organizations publishing in the same field. Many journals who publish in the field of Social Sciences have started using *the ISNAD citation style*. The number of universities who prefer using *the ISNAD citation style* in BA graduation thesis, MA and PhD thesis is increasing. Furthermore, institutions and organizations organizing national and international symposiums and conferences have started asking their participants to prepare their papers according to *the ISNAD citation style*. This style, that has been initiated free of cost, having user-friendly interface and citation software add-ons, is gaining acceptance and being adopted rapidly. Students, writers, researchers and academicians can carry out their “reference and citation” processes easily, fast and free of mistake with the help of *the ISNAD’s* citation management software add-ons like EndNote, Zotero and Mendeley. The use of *the ISNAD citation style* continues to increase in Turkey and Turkic Republics.

In the ISNAD citation style, the information about the cited source, following the general rule of its use in the relevant field of social science, can be given as follows: in the text as “Writer – Date” information (same as APA) or in the footnote as “Writer –Title” information (same as that in Chicago, MLA and Turabian style). But according to *the ISNAD citation style*, the title information can be written in the footnote in a single way divided by a dot. For example, in an article written in the field of psychology, the citation can be shown within the paragraph in accordance with *the ISNAD citation style* as “Topaloğlu (2014, 11). In articles written in the fields of Anthropology, Archeology, Geography, Language and Literature, Philosophy, Folklore, Law, Economic and Administrative Sciences, Theology, Music, Psychology, History of Art, Social Services, Sociology and History, the work benefited from can be cited in the footnote as “Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar’s Kelâm Yöntemi* (Ankara: ISAM Publications, 2018), 44”. On the other hand, in researches where *The ISNAD In-Text Citation* or *The ISNAD Footnote Citation* styles are preferred, “References” have to be given only in the form as “Surname, Name. Title. Place of Publication: Publisher, Year”. This aspect of *the ISNAD*, will make the job for the writers much more easier. It will also help the institutions and organizations in doing bibliometric calculations such as identification of citations and level of impact by transferring the sources in the published materials to the databases. The databases which then, can provide meaningful and clear data that can be broken into pieces by computer softwares.

The main target is to make Turkish a scientific language and works are being carried out for this purpose. In achieving this goal, a citation style for scientific writings prepared in Turkish was required. *The ISNAD citation style*, that has been developed in Turkish language and is free of cost, is more convenient and easier to be learnt and used by Secondary Education and University students as well as researchers and writers as compared to the other citation styles that are English in origin. In our country, although many state institutions and universities have been

1794 | Turkey-Based Academic Writing And Referencing Style: ISNAD

publishing books for years, there has been no common academic writing and citation style. Furthermore, it can be noticed that different citation styles have been used in the writings published in the same institution. Many a time, the forms of citation do not fit even the international standards. The common mistake is that they only change ‘Surname, Name’ and leave the rest information as it is after copy-pasting the first footnote into the references. However, in the international citation styles, as can be seen below, the information about the work are generally separated by a “comma” in footnotes, and by “dot” in the references.

APA	Yeşilyurt, T. (2018). Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22 (1), 93-111. DOI: 10.18505/cuid.405516
MLA	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111 < http://dergipark.gov.tr/cuid/issue/36586/405516 >
Chicago	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111
RIS	TY - JOUR T1 - Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık AU - Temel Yeşilyurt Y1 - 2018 PY - 2018 N1 - doi: 10.18505/cuid.405516 DO - 10.18505/cuid.405516 T2 - Cumhuriyet İlahiyat Dergisi JF - Journal JO - JOR SP - 93 EP - 111 VL - 22 IS - 1 SN - 2528-9861-2528-987X M3 - doi: 10.18505/cuid.405516 UR - http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516 Y2 - 2018 ER -
EndNote	%0 Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %A Temel Yeşilyurt %T Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %D 2018 %J Cumhuriyet İlahiyat Dergisi %P 2528-9861-2528-987X %V 22 %N 1 %R doi: 10.18505/cuid.405516 %U 10.18505/cuid.405516
ISNAD	Yeşilyurt, Temel . "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 / 1 (Haziran 2018): 93-111. http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516

In the references, the separation of the title and its information by a “dot” is necessary for citation index soft-wares for analyzing and interpreting the title and its information in order to make them meaningful. Whereas the mistake mentioned above can also be seen even in the writings published by state institutions. Widespread use of *the ISNAD citation style* can reduce such kind of mistakes in citations. Furthermore, the use of *the ISNAD* by academicians in writing their articles, books, projects and similar scientific studies in Turkish speaking countries can help strengthen Turkish as a common scientific language.

In the field of Social Sciences, widely used citation styles like APA, Chicago and MLA, are unfortunately not being used in Turkish academic studies, as they should be used in English. For example, there are 1949 journals registered in TUBITAK JournalPark. When the journals using the Chicago Style are examined, it can be seen that in many of them the Chicago Style has not been used properly. Among 694 Social Scientific Journals, the number of journals accepted into TUBITAK TR Index is 372. The first condition for journals to be accepted into TR Index or international indexes is that they should use the citation style they have enounced properly, in all their editions. However, this condition has not been fulfilled by the journals published in Turkish. Spread of *the ISNAD* will make the job easier for researchers and writers as well as will help journals to get acceptance into the indexes. Many Social Sciences journals among A class international indexes have already started using *the ISNAD* since September 2018.

The citation and reference styles like APA, MLA and Chicago that were supposed to be used in studies carried out in English have not been able to be taught to students at secondary, undergraduate and postgraduate educational levels because of their paid printed and online versions and also because of the weak English language skills of the students. For example, starting

from September 2018, the price of APA user guide is 40 TL and yearly online individual membership of Chicago citation style is 39 Dollars and printed copy of it is 49 Dollars.

The ISNAD citation style has been created in Turkey in Turkish language. The Online as well as the full text access to *the ISNAD* is free of cost. Therefore, students and academicians from Turkey and Turkic Republics can easily learn and have unlimited access to *the ISNAD*. Furthermore, template extensions compatible to Zotero, Mendeley and Endnote citation management softwares have been prepared and introduced to be used for free.

Some citation expressions in citation styles that are prepared for studies carried out in English do not fit the Turkish writing and punctuation rules. For example, in Chicago style, while citing a “Book Section”, the preposition “in” is used before the title name. However, reference to the title name is not possible by writing “içinde (in)” before it in Turkish.

John D. Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War,” in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

John Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War,” içinde *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

Another example is as follows: in the references in Chicago style, first, a full stop is used at the end of the article and title names and then inverted commas are used, whereas full stop is used after the inverted commas in Turkish.

Kelly, John. “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War.” In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Citation styles like APA, MLA and Chicago are unable to be used properly in studies other than those carried out in English. Because expressions like “s.n. (publisher is unknown)”, “s.l. (Publishing place is unknown)”, “et. al. (and others)”, “Id (same author)”, “p. (page)”, “trans. / Translated by”, “no. (issue)”, “Review of”, “reviewed by”, and “PhD diss” and “master thesis” have to be translated into Turkish and other languages and their correspondent abbreviations are needed to be created. Due to no agreement in translation, we can encounter different types of translations for the same abbreviations. However, in *the ISNAD citation style* the abbreviations have already been determined in Turkish and English in order to have common writing rules. *The ISNAD* has also been translated into Arabic, German, French and Turkic languages and the counterparts of all the abbreviations in these languages have been defined in order to standardize the use of *the ISNAD*.

Template add-ons have been created for citation management softwares like Endnote, Zotero and Mendeley so that they can easily be used in English writings in citation styles like APA, MLA and Chicago. The researchers who have installed on their computers the softwares like Endnote, Zotero and Mendeley, have been freed from preparing footnotes and references one by one. Template plugins for these softwares have been created to be used in English writings. However, it’s not possible for users, speaking Turkish or other languages who use Endnote and Zotero to use APA or Chicago citation management software plugins in the same way. For expressions and markers in software templates as shown below continue to appear in English.

IEEE ACM APA Chicago MLA BibTeX

DEMİR, A. (2014). *Ebu İshak Zahid es Saffar in Kelam yöntemi* (Ph.D. dissertation). CUMHURİYET UNIVERSITY.

IEEE ACM APA Chicago MLA BibTeX

DEMİR, ABDULLAH. 2014. "Ebu İshak Zahid Es Saffar In Kelam Yöntemi." Ph.D. dissertation, CUMHURİYET UNIVERSITY.

As it can be seen above, in APA and Chicago templates, there is an expression "PhD dissertation", whereas this expression in Turkish references is used as "Doktora tezi" (PhD thesis) or "Yayınlanmamış Doktora tezi" (Unpublished PhD thesis). The template plugins that are belong to *the ISNAD citation style* are, however, compatible to English as well as Turkish and therefore more suitable for Turkish users. Adaptation of *the ISNAD* to other languages is also ongoing.

Academic writing styles already available in English like APA, MLA and Chicago, as most people think, do not include only footnote and bibliography rules. These citation styles include also the rules and regulations that are required while writing an academic essay such as how the headline format of an academic writing should be, how to do an indirect and a direct quotation and how to create tables and figures. However, this aspect is not known enough. Their printed copies and online access to their full texts being for a certain fee and being prepared in English may be effective in this unawareness. In the same way, while preparing an academic essay, *the ISNAD citation style* includes all the rules for accomplishing different tasks in an academic writing such as how to give a title, what information is required in the abstract section, how to choose effective keywords for an article, how will be the headings, how to create tables and figures, how to write the names of works written in Arabic, Persian, English and other languages and their authors, in which format the dates and centuries should be indicated, what to pay attention about the publication ethics statement, how to cite sources directly and indirectly, how to write the references in-text and in the footnotes and how to generate a bibliography. Widespread use of *the ISNAD citation style* will contribute to writing and citation unity and will ease the job of writers in academic writings, particularly in social sciences. Furthermore, all the details that needs to be observed and followed when writing an academic writing can easily be reached and learnt by readers, students and researchers. Currently, publishers, publishing boards, advisory boards and editors have to put a lot of effort in correcting writing and citation mistakes of students and writers as these details of academic writing haven't yet been taught widely under an academic writing style like *the ISNAD*. Furthermore, lack of a Turkish originated citation style and software template plugins hinders the widespread use of citation styles in academic writings. Unfortunately, institutes and boards, publishing hundreds of writings every year, don't have citation management software plugins prepared within framework of the "Writing and Citation Rules" they follow like EndNote, Zotero and Mendeley. *The ISNAD*, on the other hand, is easily reachable both online and in printed and also facilitates writers with its computer software plugins.

In Turkey and Turkic Republics, thousands of writings are published in the fields of Humanities and Social Sciences every year, containing millions of citations. Accurate and complete identifying and biometrical analysis of these references is very important. However, because of no common reference and citation style in the fields of social sciences and humanities in Turkey and Turkish Republics, citations are unable to be identified correctly and cannot be recorded.

The widespread use of *the ISNAD citation style* will help in writing the titles of works and references in a certain order, providing a clear data to the indexes that will perform a bibliometric analysis such as “TUBITAK TR Index (www.trdizin.gov.tr)” and “DAVET Theology Citation Index (www.davet.org.tr)”.

In citation styles like APA and MLA, writer’s name is abbreviated (for example: Yeşilyurt, T.), whereas in *the ISNAD citation style* writer’s name and surname are written out in full without abbreviation (for example: Yeşilyurt, Temel). *The ISNAD’s* choice is very advantageous in a way that it helps to see the connection between the writer and his work and avoids mix-ups among other names. Otherwise, readers will not be able to grip quickly the writer’s exact name from a reference like “Yeşilyurt, T.” as there are many possibilities (for example, Tacettin, Taha, Talip, Tank, Tayyip, Temel, Tuncay etc.)

APA	Yeşilyurt, T. (2018). Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22 (1), 93-111. DOI: 10.18505/cuid.405516
MLA	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111 <http://dergipark.gov.tr/cuid/issue/36586/405516>
Chicago	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111
RIS	TY - JOUR T1 - Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık AU - Temel Yeşilyurt Y1 - 2018 PY - 2018 N1 - doi: 10.18505/cuid.405516 DO - 10.18505/cuid.405516 T2 - Cumhuriyet İlahiyat Dergisi JF - Journal JO - JOR SP - 93 EP - 111 VL - 22 IS - 1 SN - 2528-9861-2528-987X M3 - doi: 10.18505/cuid.405516 UR - http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516 Y2 - 2018 ER -
EndNote	%0 Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %A Temel Yeşilyurt %T Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %D 2018 %J Cumhuriyet İlahiyat Dergisi %P 2528-9861-2528-987X %V 22 %N 1 %R doi: 10.18505/cuid.405516 %U 10.18505/cuid.405516
ISNAD	Yeşilyurt, Temel. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 / 1 (Haziran 2018): 93-111. http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516

In academic writing styles like APA, MLA and Chicago, in the presence of two or more than two authors, “and” or “&” is used between their names. However, these conjunctions are not used in Turkish alphabet. *The ISNAD citation style*, that has been prepared in Turkish, separates the names of authors with a “the long dash (—)”. Therefore, the ISNAD has the flexibility to be used in Turkish, in the first place, and in any other language without translation.

In studies carried out in Social Sciences, while citing the critical editions (based on manuscripts and early editions in Arabic script), the abbreviation “thk. (in Turkish)” is used before the name of the *muhaqqiq* (the editor). (Example: Ebû İshâk es-Saffar, *Telhisü'l-edille*, thk. Angelika Brodersen). In academic citation styles like APA, MLA and Chicago, “Edited by” or “ed.” is used instead of “tahrîk”. (Example: Abû Ishâq al-Saffâr, *Talkhis al-adilla*, ed. Angelika Brodersen). However, a critical edition work is different than an editorial publication and to show the difference, the abbreviation “thk. (in Turkish)” an “Crit. Ed. (in English)” are needed. Therefore, in *the ISNAD citation style*, the abbreviation “thk. (in Turkish)” an “Crit. Ed. (in English)” are preferred while citing the critical editions.

In Chicago citation style, while citing master and PhD theses, the thesis name is written in inverted commas. Turkish writers, on the contrary, are used to write the thesis names in *italic* form without using inverted commas. Considering the user preferences thereupon, it is preferred to write the thesis names in *italic* form in *the ISNAD citation style*.

Chicago: Cynthia Lillian Rutz, “*King Lear and Its Folktale Analogues*” (PhD diss., University of Chicago, 2013), 99–100.

ISNAD: Cynthia Lillian Rutz, *King Lear and Its Folktale Analogues* (Ph.D. thesis, Chicago University, 2013), 99–100.

When writing the titles of articles and books in APA style in bibliography, only the first word of the titles starts with capital letter; other words are written in lowercase. Starting words of titles with lowercase letters is neither suitable for Turkish nor among usage habits of Turkish researchers. Therefore, in *the ISNAD citation style*, taking into consideration the Turkish language case and end punctuation rules and Turkish users' usage habits, it is preferred to start all the words in the titles of articles and books with capital letters.

APA: Yılmaz, O.K. (2018). *İSAM tahkikli neşir kılavuzu*. Ankara: İSAM yayımları.

ISNAD: Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

There is no difference in citing the “ḥadīth” collections and other books in citation styles like APA, MLA and Chicago. However, in Islamic studies, basic books of “ḥadīth” like those that belong to Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī (*al-jāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar*), Abū Dāwūd al-Sijistānī (*al-Sunan*), Ibn Māja (*al-Sunan*), Muḥammad b. ‘Īsā al-Tirmidhī (*al-Sunan*), Aḥmad b. Shu‘ayb al-Nasā‘ī (*al-Sunan*) and ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī (*al-Sunan*) are cited in the following style: Writer’s name, “Title of Chapter”, unit number. As for Muslim’s *al-Ṣaḥīḥ* and al-Imām Mālik’s *Kitāb al-Muwaṭṭa*, they are cited in the following style: Title of Book, number of ḥadīth. In *the ISNAD citation style*, the general practice of specialists working in this field is preferred as the rule for citing “ḥadīth” collections.

As for the Qur’ānic verses, they are cited as, for example, “the Qur’ān 5: 3-4” in APA citation style. However, researchers working in this field cite the Qur’ānic verses by writing the name of the Chapter (Sūrah) and the number of the Chapter and the verse (Āya, pl. āyāt). In *the ISNAD citation style*, the practice of the experts on the field is adopted: “The name of the Chapter the number of the Chapter/the number of the verse” (Example: Al-Baqara 2/14).

The way of citation followed by publication houses, publishing books and journals or encyclopedias in the field of Social Sciences in Turkey is not compatible with the international citation styles, because international citation styles like APA, Turabian, Vancour, Chicago and MLA, as can be seen below, use a style that divides the components of a citation by dots in the bibliography. But the publishers who publish in the field of Social Sciences prefer such formats that divide the components by comma in bibliography in the same way as it is the footnotes. However, these citing formats do not have any international equivalency. Usage of dot in the bibliography helps index and database softwares in analyzing, scanning and searching the bibliographic information of the works correctly. With the help of this method, up to the first dot the writer’s name, up to the second dot the title of the work and up to the final dot the publication information all is transformed into a meaningful data through scanning computer softwares. In creating a bibliography, if the components of a citation are not divided by a dot, the database and index softwares are unable to scan and transform them into a meaningful data. In this case, an article getting tens of citations is counted as if it hasn’t been cited at all. Therefore, it can rightly be said that thousands of citations cannot be identified correctly in case of not following an international

recognized citation style in Turkey based journals. The followings are bibliography examples that do not have any international equivalency:

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Publications, 2003.

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İnsan Publications, İstanbul 2003.

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İnsan Publications, İstanbul, 2003.

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, (İnsan Pub., İstanbul 2003).

ÖZDEŞ, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. (İnsan Publications, İstanbul 2003).

Özdeş Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Publications, 2003).

Every citation given above has been taken from an academic journal. As it can be seen, these examples, are the broken use of Chicago style. The correct analysis of Citations to the writers' studies and the impact factors of journals depends upon the use of a citation style that is compatible to the international standards. ICS has been formulated to fulfill such requirements of the journals.

The citation styles are generally based upon two approaches. One of them is the "Author-Date" based in-text referencing style like APA in which citations are placed in the context of discussion using the author's last name and date of publication. The other one is the "Author-Title" based footnote referencing style like Chicago, MLA and Turabian in which citations are placed in footnotes using the author's name and surname (only surname in subsequent references) and title of his/her work. Citation and bibliography formatting are different in these styles. It is difficult for researchers to learn and use the both styles. Furthermore, since bibliography is created in different styles in both styles, the computer softwares that detect citations have to be designed according to the both styles. In *the ISNAD citation style*, the elements of the cited source can be formatted both in in-text style based on "Author-Date" information as well as in the footnotes based on "Author-Title" information in accordance with the recognized usage of respective field in Social Sciences. However, the components of references in bibliography, according to the ISNAD, can only be formatted in the standard way of dividing them by a dot. Although the both forms of citation (in-text and in footnote) are possible, but the creation of bibliography being in a single format is one of the strong and original aspects of *the ISNAD citation style*. For instance, according to the ISNAD, a cited source in an article written in the field of psychology can be formatted in in-text style as "Topaloğlu (2014, 11-15)". Also a cited source in articles written in the fields of theology, history or other fields of Social Sciences can be formatted in footnotes as "Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: ISAM Publication, 2018), 44". All the same, the bibliography, whether *the ISNAD In-Text Style* or *the ISNAD In-Footer Style* be used, has to be created in a single form: "Surname, Name. *Title of Work*. Publishing Place: Publisher, Date." With the help of this original aspect of *the ISNAD*, indexes like TUBITAK TR Index and Theology Citation Index can get clear, analyzable and machine-readable bibliographical data.

The citation style to be followed in an academic writing is not determined by its writer; instead it's determined by the publisher who accepts the work for publishing like an institute, a university or a foundation. This pushes the writer into a difficult condition. It is possible that the publisher, institute or university might ask the writers to prepare their work in a commonly followed citation style, or to follow any particular style having no international recognition. With this, the writer is confronted with changing the footnotes and bibliography from the very

1800 | Turkey-Based Academic Writing And Referencing Style: ISNAD

beginning. Preferring *the ISNAD* in all the sub-branches of the Humanities and Social Sciences, will remove such difficulties that researchers might have to face. A researcher once has formatted his work in accordance with *the ISNAD citation style*, can send his work to any journal or publishing house that recognizes the ISNAD in its publications. In this respect, the usage of the ISNAD by publishers and boards in Turkey and Turkic Republics is of capital importance.

The ISNAD citation style has been published by Sivas Cumhuriyet University and is free to be used by researchers. *The ISNAD* can also be downloaded in e-book format from its website. In the meantime, *The ISNAD-Online*, having a user-friendly interface, can be used on smartphones and computers.

The first goal is to put *the ISNAD citation style* into service in Turkey and Turkic Republics. Besides, translations into English, German, French and Arabic languages are going on in order to make it widely adopted internationally.

The ISNAD citation style has been developed to be followed by journals publishing in the field of theology, being in the first place, and in publications in the fields of Humanities and Social Sciences in Turkey and Turkic Republics in order to have a common citation style. *The ISNAD* has already begun to be used in the journals being published in Kirgizstan and Kazakhstan. The use of *the ISNAD* in Turkish speaking countries is the main target. The use of a common citation style in Turkey and Turkic Republics will help in saving data and citation, and therefore pave the way for easy bibliometric calculations like impact factor and citation rate. Unfortunately, there is no a database and index service that can record and put to use the scientific data produced in Tukey and Turkic Republics. The spread of *the ISNAD citation style* in Turkic Republics will set up a common citation language and will also help computer softwares and databases in providing a clear and healthy data. After this stage, it will be more possible to develop an index that can record scientific data produced in Turkey and Turkic Republics.

Template plugins in *the ISNAD citation style*, compatible to library and reference management softwares like Zotero, Mendeley and EndNote, have been prepared and put into service free of cost in the ISNAD website. Furthermore, *the ISNAD* has been accepted and systematically integrated as a citation style by TUBITAK TR Index and TUBITAK DergiPark (JournalPark Platform) and related index and journal platforms.

www.isnadsistemi.org/en

Türkiye Merkezli Akademik Yazım ve Kaynak Gösterme Sistemi: İSNAD

İSNAD, sosyal ve beşeri bilimler alanında hazırlanan çalışmalarda kullanılmak üzere Türkiye merkezli olarak geliştirilen akademik yazım ve kaynak gösterme sistemidir. “Kaynak gösterme”, bilginin bilimselliğinin bir gereği olduğu kadar fikrî mülkiyet ve telif haklarına saygının da bir gereğidir. İstifade edilen bir kaynağın araştırmada belirtilmemesi yayın etiği suçudur (intihal / plagiarism). Bu sebeple ortaya konulan bilimsel bir çalışmanın kaynakları,

başka araştırmacılar tarafından tekrar ulaşılabilir ve kontrol edilebilir olacak şekilde bibliyografik bileşenleri ile doğru ve eksiksiz olarak yazılmak durumundadır.

Yaygın şekilde kullanılan kaynak gösterme biçimleri şunlardır.

AAA	Antropoloji
MLA	Dil ve Edebiyat
Chicago	Beşeri Bilimler
APA	Psikoloji
ASA	Sosyoloji
NLM, AMA	Tıp
AIP	Fizik
İSNAD	Sosyal ve Beşeri Bilimler

Belirtilen bu stiller, ilgili disiplinlere özgü gereksinimler sebebi ile ortaya çıkmıştır. İSNAD atıf sistemi ise Türkiye merkezli olarak Antropoloji, Arkeoloji ve Sanat Tarihi, Coğrafya, Dil ve Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Halkbilimi, Hukuk, İktisadi ve İdari Bilimler, İlahiyat, Psikoloji, Sanat, Sosyal Hizmetler, Sosyoloji ve Tarih gibi sosyal ve beşeri bilimler alanında görülen atıf ve kaynak gösterme gereksinimlerinin giderilmesi amacıyla geliştirilmiştir.

İSNAD atıf sistemi; akademik bir yazının başlığının nasıl belirleneceği, özetinin hangi bilgileri içermesi gerektiği, anahtar kavramların nasıl seçileceği, başlıklandırma formatının nasıl olması gerektiği, içerdiği tablo ve şekillerin nasıl oluşturulacağı, çalışmada kullanılan Arapça, Farsça, İngilizce ve diğer eser adlarının ve müellif isimlerinin nasıl yazılacağı, tarih ve yüzyılların hangi şekilde gösterileceği, yayın etiği kapsamında nelere dikkat edilmesi gerektiği, istifade edilen kaynak eserden dolayı veya doğrudan nasıl alıntı yapılacağı, atıf yapılan kaynakların metin içinde veya dipnotta nasıl yazılacağı ve kaynakçanın nasıl oluşturulacağı gibi akademik yazımla ilgili bilinmesi ve uygulanması gerekli tüm kuralları içermektedir.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak, itimat etmek” manasındaki “sened” kökünden türeyen İSNAD, “temellendirmek, dayamak; sözü söyleyenine kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek” anlamlarına gelmektedir. “Sözünün senedi nedir?” örneğinde olduğu gibi sözün kaynağını sorgulamak ve belirtmek için kullanılmaktadır. Bu anlamda İSNAD, akademik yazımda atıf veya alıntı yapılan kaynağı belirtmek için geliştirilen atıf sistemine, Türkiye merkezli yayın yapan ilahiyat alan dergilerinde görev üstlenen editörlerin çoğunluğunun (%70,4) kararı ile ad olarak seçilmiştir.

İSNAD atıf sistemi, 2017-2018 yıllarında “İlahiyat Atıf Sistemi” olarak geliştirildi ve ilk versiyonu 12/03/2018 tarihinde matbu ve online olarak yayımlanarak ücretsiz olarak kullanıma sunuldu. Sistemin Türkiye’de ve Türk Cumhuriyetlerinde ilahiyat alan dergileri arasında ilgi görmesi ve ilahiyat alanı dışında da kullanımına dair talepler gelmesi üzerine İSNAD’ın ikinci versiyonu, tüm sosyal bilimler alanında kullanılabilir şekilde geliştirildi ve Eylül 2018 itibari ile hizmete sunuldu. İSNAD artık sosyal ve beşeri bilimlerin tüm alanlarında kullanılabilirliktedir.

İSNAD atıf sistemi, Dr. Abdullah Demir tarafından Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü’nce desteklenen RGD-015 numaralı “Ulusal İlahiyat Atıf Dizini Projesi” kapsamında, Sivas

Cumhuriyet Üniversitesi Dini İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMER) bünyesinde, akademik yayıncılık alanında uzman öğretim üyelerinin ve hakemli dergi editörlerinin görüş, öneri ve değerlendirmeleri alınarak geliştirildi. Yaygın atıf biçimlerinden APA, Amerika Psikoloji Derneği (American Psychology Association) ve Chicago ise Modern Diller Derneği (Modern Languages Association) tarafından geliştirilerek satışa sunulmuştur.

İSNAD; Türkiye merkezli olarak geliştirilen, kullanıma sunulduğu 12/03/2018 tarihinden kısa bir süre sonra hakemli akademik dergi ve kitap yayıncıları ile Fakülte Dekanlıkları (mezuniyet tezlerinin yazımında) ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüklerince (Yüksek Lisans ve doktora tezlerinin yazımında) kullanımı benimsenen TÜBİTAK TR Dizin ve TÜBİTAK DergiPark (Journal-Park Platform) gibi akademik yayıncılıkla ilgili indeks ve dergi platformlarınınca kaynak gösterme biçimlerinden biri olarak sistem entegrasyonu yapılan, Zotero, Mendeley ve EndNote gibi dünya çapında kullanılan kütüphane ve referans düzenleme yazılımlarına uygun şablonları hazırlanan ve ücretsiz olarak kullanıma sunulan ilk ve tek yerli-millî kaynak gösterme sistemidir ve bu açıdan oldukça önem arz etmektedir. Türkçe'nin bir bilim dili haline gelmesi hedefleniyorsa, bu hedefe ulaşmada, Türkçe olarak hazırlanan bir bilimsel yazım ve kaynak gösterme sisteminin bulunması da bir zorunluluktur. Ortaöğretim ve üniversite öğrencilerinin Türkçe olarak hazırlanan ve ücretsiz olarak kullanıma sunulan *İSNAD* atıf sistemini öğrenmeleri ve kullanmaları, aslı İngilizce olan ve satın alma imkanı da elde edemeyecekleri sistemleri öğrenmelerine kıyasla daha elverişlidir ve kolaydır. Türkçe konuşan ülkelerin bilim insanlarının bildiri, makale, kitap, proje ve benzeri bilimsel çalışmalarını *İSNAD* atıf sistemini kullanarak hazırlamaları, Türkçenin ortak bir bilim dili olarak güçlenmesine katkı sağlayacaktır.

İSNAD atıf sistemi ile Türkiye'de ve Türki Cumhuriyetlerde; Antropoloji, Arkeoloji, Coğrafya, Dil ve Edebiyat, Felsefe, Halkbilimi, Hukuk, İktisadi ve İdari Bilimler, İlahiyat, Müzik, Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyal Hizmetler, Sosyoloji ve Tarih gibi sosyal ve beşeri bilimler alanında hazırlanan yayınlarda ortak bir atıf sisteminin kullanımını sağlamak hedeflenmektedir. *İSNAD* atıf sisteminin kullanımı, Türkçe konuşan ülkelerde sosyal ve beşeri bilimler alanında kaynak göstermede standartlaşmayı sağlayarak atıf ve etki değeri tespitine olanak sağlayacak ve Türk dünyası arasında bilimsel iletişimi kolaylaştıracaktır.

İSNAD atıf sistemi, sosyal ve beşeri bilimler alanında araştırma yapan ve yazı kaleme alan öğrenciler, akademisyenler ve yazarlar ile bu alanda yayın yapan kurum ve kuruluşların hizmetine sunulmuştur. Sosyal bilimler alanında yayın yapan birçok dergi *İSNAD* atıf sistemini kullanmaya başlamıştır. Lisans mezuniyet tezi, yüksek lisans tezi ve doktora tezlerinin yazımında *İSNAD* atıf sisteminin kullanılmasını öngören ve bunu tez yazım kılavuzlarına dahil eden üniversitelerin sayısı artmaktadır. Ayrıca ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongre düzenleyen birçok kurum ve kuruluş, katılımcıların bildirimlerini *İSNAD* atıf sistemine uygun olarak hazırlamalarını talep etmeye başlamıştır. Ücretsiz olarak kullanıma sunulan bu sistem, kullanıcı dostu arayüzü ve kaynak gösterme yazılım eklentileri ile hızla kabul görmekte ve benimsenmektedir. Öğrenciler, yazarlar, araştırmacılar ve akademisyenler; *İSNAD*'ın EndNote, Zotero ve Mendeley gibi kaynak gösterme yazılım eklentileri sayesinde daha kolay, daha hızlı ve hatasız olarak "atıf ve kaynak gösterme" işlemlerini yapabilmektedirler. Bu sisteminin Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde kullanımı yaygınlaşmaya devam etmektedir.

İSNAD atıf sisteminde atıf yapılan kaynağa dair bilgiler, metin içinde “Yazar - Tarih (Author - Date)” bilgisi (APA benzeri) veya dipnotta “Yazar - Eser (Author - Title)” bilgisi ile (Chicago, MLA ve Turabian stillerinde olduğu gibi) ilgili sosyal bilim dalının genel kullanımına uyularak verilebilmektedir. Ancak İSNAD’a göre eser künye bilgileri kaynakçada, tek bir biçimde nokta ile bölünerek yazılabilmektedir. Örneğin psikoloji alanında hazırlanan bir makalede İSNAD’a uygun olarak paragraf içinde “Topaloğlu (2014, 11)” şeklinde atıf gösterilebilmektedir. Antropoloji, Arkeoloji, Coğrafya, Dil ve Edebiyat, Felsefe, Halkbilimi, Hukuk, İktisadi ve İdari Bilimler, İlahiyat, Müzik, Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyal Hizmetler, Sosyoloji ve Tarih gibi sosyal ve beşeri bilimler alanında hazırlanan makalelerde ise kullanılan esere dipnotta “Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar’ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 44” şeklinde atıf yapılabilmektedir. Buna karşın gerek İSNAD Metin İçi ve gerekse İSNAD Dipnotlu sistemin tercih edildiği çalışmalarda, “Kaynakça” tek bir biçimde “Soyad, Ad. Eser Adı. Basım Yeri: Yayıncı, Tarih.” formunda oluşturulmak durumundadır. İSNAD’ın bu yönü, yazarlara kolaylık sağlayacağı gibi yayınlarda yer alan kaynakçaları veri tabanlarına aktararak atıf tespiti ve etki değeri gibi bibliyometrik hesaplamalar yapan kurum ve kuruluşlara, bilgisayar yazılımlarınca parçalanarak anlamlandırılabilir temiz veri sunarak kolaylık sağlayacaktır.

Türkçe’nin bir bilim dili haline gelmesi hedeflenmekte ve buna dönük çalışmalar yürütülmektedir. Bu hedefe ulaşmada, Türkçe olarak hazırlanan bir bilimsel yazım ve kaynak gösterme sisteminin bulunması da bir zorunluluktur. Ortaöğretim ve üniversite öğrencileri ile araştırmacı ve yazarların Türkçe olarak hazırlanan ve ücretsiz olarak kullanıma sunulan İSNAD atıf sistemini öğrenmeleri ve kullanmaları, aslı İngilizce olan sistemleri öğrenmelerine kıyasla daha elverişli ve kolaydır. Ülkemizde birçok devlet kurumu ve üniversite, yıllardır kitap yayınladıkları halde, ortak bir akademik yazım ve kaynak gösterme sistemi üzerinde birliktelik sağlanamamıştır. Hatta aynı kurumun farklı tarihlerde yayınladığı eserlerde bile farklı kaynak gösterme sistemlerinin kullanıldığı görülebilmektedir. Çoğu zaman kullanılan kaynak gösterme biçimleri, uluslararası aslına uygun da değildir. En çok yapılan hata ise ilk dipnotun “Kopyala-Yapıştır” komutu ile kaynakçaya aynen taşınarak “Soyad, Ad” değişimi yapıldıktan sonra diğer bilgilerin olduğu gibi bırakılmasıdır. Oysa uluslararası yaygın kaynak gösterme biçimlerinde aşağıda da görüldüğü üzere eser bilgileri dipnotta genel olarak “virgül”; kaynakçada ise “nokta” ile ayrılmaktadır.

APA	Yeşilyurt, T. (2018). Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22 (1), 93-111. DOI: 10.18505/cuid.405516
MLA	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111 <http://dergipark.gov.tr/cuid/issue/36586/405516>
Chicago	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111
RIS	TY - JOUR T1 - Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık AU - Temel Yeşilyurt Y1 - 2018 PY - 2018 N1 - doi: 10.18505/cuid.405516 DO - 10.18505/cuid.405516 T2 - Cumhuriyet İlahiyat Dergisi JF - Journal JO - JOR SP - 93 EP - 111 VL - 22 IS - 1 SN - 2528-9861-2528-987X M3 - doi: 10.18505/cuid.405516 UR - http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516 Y2 - 2018 ER -
EndNote	%0 Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %A Temel Yeşilyurt %T Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %D 2018 %J Cumhuriyet İlahiyat Dergisi %P 2528-9861-2528-987X %V 22 %N 1 %R doi: 10.18505/cuid.405516 %U 10.18505/cuid.405516
ISNAD	Yeşilyurt, Temel . "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 / 1 (Haziran 2018): 93-111. http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516

Kaynakçada eser künye bilgilerinin “nokta” ile ayrılması, atıf dizini yazılımlarının eser bilgilerini anlamlı veriler olarak parçalayabilmesi ve anlamlandırabilmesi için gereklidir. Oysa belirtilen hatalı kullanım, devlet kurumlarınca yayımlanan eserlerde bile görülebilmektedir. *İSNAD* atıf sisteminin kullanımının yaygınlaşması, bu ve benzer atıf gösterme hatalarını asgari düzeye inmesine olanak sağlayacaktır. Ayrıca Türkçe konuşan ülkelerin bilim insanlarının makale, kitap, proje ve benzeri bilimsel çalışmalarını *İSNAD* atıf sistemini kullanarak hazırlamaları, Türkçenin ortak bir bilim dili olarak güçlenmesine katkı sağlayacaktır.

Sosyal Bilimler alanında yaygın olarak kullanılan APA, Chicago ve MLA gibi kaynak gösterme biçimleri, Türkçe akademik çalışmalarda, bu sistemlerin İngilizce asıllarına tam mutabık olarak ne yazık ki kullanılmamaktadır. Örneğin TÜBİTAK DergiPark (JournalPark Platform) sisteminde kayıtlı 1949 dergi bulunmaktadır. Bunların içinde Chicago sistemini kullandığını belirten dergilere göz atıldığında büyük bir kısmının Chicago’yu aslına uygun ve doğru olarak kullanmadığı görülebilmektedir. 694 Sosyal Bilim Dergisi’nden TÜBİTAK TR Dizin’e kabul edilenlerin sayısı ise 372’dir. Dergilerin TR Dizin’e veya uluslararası indekslere kabul edilmelerinin ön şartı, beyan ettikleri atıf gösterme sistemlerini tüm yayınlarında kullanıyor olmalarıdır. Oysa bu şart, Türkçe yayın yapan dergiler tarafından tam olarak karşılanamamaktadır. *İSNAD* atıf sisteminin yaygınlaşması, araştırmacıların ve yazarlarının işini kolaylaştıracağı gibi dergilerin taranırlığına bu açıdan olumlu katkıda bulunacaktır. Zaten Eylül 2018 itibari ile uluslararası A sınıfı indekslerce de taranan önemli oranda sosyal bilimler dergisi *İSNAD*’ı kullanmaya başlamış durumdadır.

APA, MLA ve Chicago gibi asıl olarak İngilizce kaleme alınacak çalışmalarda kullanılmak üzere hazırlanan atıf ve referans sistemleri; bu stillerin kitap formlarının ve online tam metin erişimlerinin ücretli olması ve öğrencilerin İngilizce dil becerilerinin yetersiz olması gibi nedenlerle ortaöğretim, lisans ve lisansüstü eğitim-öğretim aşamalarında yeterince öğretilmemektedir. Örneğin Eylül 2018 itibari ile APA Kılavuzu 40 TL, Chicago atıf sisteminin online bir yıllık bireysel abonelik ücreti 39 Dolar ve matbu nüshası 49 Dolar’dır.

İSNAD atıf sistemi ise Türkiye merkezli olarak Türk dilinde geliştirilmiştir. *İSNAD*’ın hem tam metin erişimi hem de online kullanımı tamamen ücretsizdir. Türkiye ve Türki

Cumhuriyetlerdeki öğrenci ve akademisyenlerin, İSNAD'a sınırsız olarak erişim sağlamaları ve öğrenmeleri bu açıdan daha mümkündür. Ayrıca İSNAD'ın Zotero, Mendeley ve EndNote yazılımlarına uygun şablon eklentileri de hazırlanarak ücretsiz olarak kullanıma sunulmuştur.

Asıl olarak İngilizce kaleme alınan çalışmalar için geliştirilen bu sistemlerde kullanılan bazı atıf ifadeleri, Türkçe yazım ve imla kurallarına uymamaktadır. Örneğin Chicago stilinde "Kitap Bölümü" kaynak gösterilirken kitap isminden önce "in (içinde)" edatı kullanılmaktadır. Oysa Türkçede kitap adından önce "İçinde" yazarak kitap bölümüne atıf yapmak mümkün değildir.

John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War," in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

John Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War," içinde *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

Bir diğer örnek ise şudur: Chicago stilinde kaynakçada makale adları ve bölüm adlarından sonra nokta işareti konulmakta ve akabinde çift tırnak işareti kullanılmaktadır. Oysa Türkçede nokta, çift tırnak işaretinin dışına yazılmaktadır.

Kelly, John. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War." In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

APA, MLA ve Chicago gibi atıf sistemleri, İngilizce olarak kaleme alınan çalışmalar haricinde başka bir dilde aynen kullanılmamaktadır. Çünkü eser künye bilgilerini belirtirken İngilizce olarak geçen "s.n. (yayıncı bilinmiyor)", "s.l. (basım yeri yok)", "et al. (ve diğerleri)", "Id (aynı müellif)" ve "p. (sayfa)", "trans. / Translated by (çeviren)", "no. (sayı)", "Review of (kritik eden)", "interview by (Röportaj yapan)" ve "PhD diss. (doktora tezi)", ve "master thesis (yüksek lisans tezi)" gibi ifadelerin Türkçeye veya ilgili dile çevrilmesi ve kısaltma olarak karşılığının uyarlanması gerekmektedir. Çeviri konusunda bir mutabakat olmadığı için bu sistemlerde kullanılması gerekli kısaltmaların farklı çevirileri ile karşılaşmak mümkündür. Oysa İSNAD atıf sisteminde, kullanılan kısaltmaların Türkçe ve İngilizce karşılıkları belirlenerek yazım ve kullanım birliğinin sağlanması hedeflenmiştir. İSNAD'ın Arapça, Almanca ve Fransızca ve Türki dillere de çevirisi yapılarak aynı ifadelerin farklı dillerdeki karşılıkları İSNAD sistemi içinde belirlenmiş ve standartlaşmaya böylece katkı sunulmuştur.

APA, MLA ve Chicago gibi atıf sistemlerinin İngilizce olarak kaleme alınan metinlerde kolaylıkla kullanılabilmesi için EndNote, Zotero ve Mendeley gibi kaynak gösterme yazılımlarına ait şablon eklentileri geliştirilmiştir. Bilgisayarlarına EndNote, Zotero ve Mendeley gibi yazılımları yükleyen araştırmacılar, elle tek tek dipnot ve kaynakça oluşturma zahmetinden kurtulmaktadır. Bu yazılımlara ait şablon eklentileri İngilizce metinlerde kullanılacak şekilde geliştirilmiştir. Oysa EndNote veya Zotero kullanan Türk veya diğer dilleri konuşan kullanıcıların, APA veya Chicago yazım eklentilerini aynen kullanmaları mümkün olamamaktadır. Çünkü yazım şablonlarındaki ifadeler ve belirteçler aşağıda belirtildiği üzere İngilizce olarak görünmeye devam etmektedir.

IEEE ACM APA Chicago MLA BibTeX

DEMİR, A. (2014). *Ebu İshak Zahid es Saffar ın Kelam yöntemi* (Ph.D. dissertation). CUMHURİYET UNIVERSITY.

IEEE ACM APA Chicago MLA BibTeX

DEMİR, ABDULLAH. 2014. "Ebu İshak Zahid Es Saffar In Kelam Yöntemi." Ph.D. dissertation, CUMHURİYET UNIVERSITY.

Yukarıda görüldüğü gibi APA ve Chicago şablonlarında "Ph.D. dissertation" ifadesi durmaktadır. Oysa Türkçe atıflarda bu ifade "Doktora tezi" ve "Yayınlanmamış Doktora tezi" şeklinde kullanılmaktadır. *İSNAD* atıf sistemi şablon eklentileri ise İngilizce ile birlikte Türkçe dil uyumuna da sahiptir ve bu açıdan Türk kullanıcılar için daha uygundur. *İSNAD*'ın diğer dillere uyum çalışmaları da sürdürülmektedir.

APA, MLA ve Chicago gibi aslı İngilizce olarak kullanıma sunulan akademik yazım sistemleri, çoğu kişinin zannettiği gibi sadece dipnot ve kaynakça oluşturma kurallarını içermezler. Bu atıf sistemleri, akademik yazının başlık formatının nasıl olması gerektiği, dolaylı ve doğrudan alıntının nasıl yapılacağı, tablo ve şekillerin nasıl oluşturulacağı gibi akademik bir yazı kaleme alınırken dikkat edilmesi gerekli tüm kural ve belirlemeleri içerirler. Oysa bu husus, yeteri kadar bilinmemektedir. İlgili stillerin İngilizce olarak hazırlanmış olmaları ile matbu nüshaları ve online tam metin erişimlerinin ücretli olmasının bu bilinmezlikte etkili olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde *İSNAD* atıf sistemi de akademik bir çalışma hazırlanırken başlığının nasıl belirleneceği, özet kısmında asgari olarak hangi bilgilerinin yazılması gerektiği, anahtar kavramların nasıl belirleneceği, başlıklandırmanın nasıl olacağı, tablo ve şekillerin nasıl oluşturulacağı, çalışmada kullanılan Arapça, Farsça, İngilizce ve diğer eser adlarının ve müellif isimlerinin nasıl yazılacağı, tarih ve yüzyılların hangi formatta gösterileceği, yayın etiği kapsamında nelere dikkat edilmesi gerektiği, istifade edilen kaynak eserden dolaylı veya doğrudan nasıl alıntı yapılacağı, atıf yapılan kaynakların metin içinde veya dipnotta nasıl yazılacağı ve kaynakçanın nasıl oluşturulacağı gibi akademik yazımla ilgili bilinmesi gerekli tüm kuralları içermektedir. *İSNAD* atıf sisteminin yaygınlaşması, akademik yazımda sosyal bilimlerde özelinde yazım ve atıf birliğinin sağlanmasına katkı sağlayacak ve yazarların işini oldukça kolaylaştıracaktır. Ayrıca akademik bir yazı kaleme alınırken dikkat edilmesi ve uyulması gerekli tüm bu incelikler; okurlar, öğrenciler ve araştırmacılar tarafından rahatlıkla ulaşılabilir ve öğrenilebilir olacaktır. Halihazırda akademik yazımla ilgili bu incelikler *İSNAD* atıf biçimi gibi bir sistem başlığı altında yaygın şekilde öğretilmediği için yayıncılar, yayın kurulları, danışmanlar ve redaktörler; öğrenci ve yazarların yazım ve atıf hatalarını tashih etmek için yoğun çaba sarfetmek zorunda kalmaktadırlar. Ayrıca Türkiye merkezli bir atıf sisteminin ve bu sisteme ait yazılım şablon eklentilerinin bulunmaması, akademik bir yazı hazırlanırken kaynak gösterme yazılım kullanımının yaygınlaşmamasına yol açmaktadır. Ne yazık ki her yıl yüzlerce yayın yapan kurum ve kuruluşların, kullandıkları "Yazım ve Atıf Kuralları" çerçevesinde hazırlattıkları EndNote, Zotero ve Mendeley gibi yazılım eklentileri bulunmamaktadır. *İSNAD* atıf sistemi ise matbu ve online olarak ulaşılabilir olduğu gibi bilgisayar yazılım eklentileri ile yazarlara kolay bir kullanım imkanı da sunmaktadır.

Türkiye'de ve Türk Cumhuriyetlerinde sosyal ve beşeri bilimlerde her yıl binlerce yayın yapılmaktadır. Bu yayınlar ise milyonlarca atıf içermektedir. Bu atıfların doğru ve eksiksiz

olarak tespiti ve bibliyometrik olarak analizi önem taşımaktadır. Buna karşın, Türkiye’de ve Türk Cumhuriyetlerinde sosyal ve beşeri bilimler alanında ortak bir atıf ve kaynakça gösterme sistemi kullanılmaması nedeni ile atıflar doğru olarak tespit edilememekte ve kayıt altına alınamamaktadır. İSNAD atıf sisteminin kullanımının yaygınlaşması, eser adlarının ve atıfların belli bir düzen içinde yazılmasını sağlayacak ve bu durum “TR Dizin” ve “İlahiyat Atıf Dizini” gibi bibliyometrik analizler yapacak dizinlere temiz veri sağlayacaktır.

APA ve MLA gibi atıf sistemlerinde yazar adı kısaltılarak kullanılmaktadır (Örnek: Yeşilyurt, T.). İSNAD atıf sisteminde ise yazar ismi ve soyadı kısaltılmadan açıkça yazılmaktadır (Örnek: Yeşilyurt, Temel). Bu tercih, yazar ve eseri arasındaki bağlantının daha rahat kurulabilmesine ve başka isimlerle karıştırılmasının önlenmesi olarak sağlaması açısından oldukça avantajlıdır. Aksi halde okurlar, “Yeşilyurt, T.” şeklinde belirtilen yazarın adının tam olarak ne olduğunu mevcut ihtimallerden dolayı (Tacettin, Taha, Talip, Tarık, Tayyip, Temel, Tuncay vb.) hızlıca kavrama imkanından yoksun olacaklardır.

APA	Yeşilyurt, T. (2018). Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22 (1), 93-111. DOI: 10.18505/cuid.405516
MLA	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111 <http://dergipark.gov.tr/cuid/issue/36586/405516>
Chicago	Yeşilyurt, T. "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (2018): 93-111
RIS	TY - JOUR T1 - Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık AU - Temel Yeşilyurt Y1 - 2018 PY - 2018 N1 - doi: 10.18505/cuid.405516 DO - 10.18505/cuid.405516 T2 - Cumhuriyet İlahiyat Dergisi JF - Journal JO - JOR SP - 93 EP - 111 VL - 22 IS - 1 SN - 2528-9861-2528-987X M3 - doi: 10.18505/cuid.405516 UR - http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516 Y2 - 2018 ER -
EndNote	%0 Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %A Temel Yeşilyurt %T Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık %D 2018 %J Cumhuriyet İlahiyat Dergisi %P 2528-9861-2528-987X %V 22 %N 1 %R doi: 10.18505/cuid.405516 %U 10.18505/cuid.405516
ISNAD	Yeşilyurt, Temel . "Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 / 1 (Haziran 2018): 93-111. http://dx.doi.org/10.18505/cuid.405516

APA, MLA ve Chicago gibi akademik yazım sistemlerinde eserin iki veya daha fazla yazarının bulunması halinde, yazar isimleri arasında “ve” bağlacına karşılık olarak “and” bağlacı ya da “&” işareti kullanılmaktadır. Oysa bu bağlaçlar, Türkçede ve diğer dillerde kullanılmamaktadır. Türkçe olarak hazırlanan İSNAD atıf sisteminde yazarların isimleri “kısa çizgi (-)” ile ayrılmaktadır. Bu hali ile İSNAD, Türkçe başta olmak üzere İngilizce ve diğer dillerde çeviriye gerek kalmadan kullanılabilir bir esnekliğe sahiptir.

Yazma bir metnin, mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanarak müellifin kaleminde çıkmış haline ulaşma çalışmasına tahkik denir. Sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda tahkik çalışmalarına atıf yapılırken muhakkik (tahkik eden kişinin) isminden önce “thk.” kısaltması kullanılmaktadır (Örnek: Ebû İshâk es-Saffar, *Telhîsü'l-edille*, thk. Angelika Brodersen). APA, MLA ve Chicago gibi akademik yazım sistemlerinde ise “tahkik” yerine “Edited by” ifadesi ve “ed.” kısaltması tercih edilmektedir (Örnek: Ebû İshâk es-Saffar, *Telhîsü'l-edille*, ed. Angelika Brodersen). Oysa tahkik çalışması, editöryal yayından farklıdır ve bu farklı belirtmek için “thk.” kısaltmasının kullanılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. İSNAD atıf sisteminde tahkik çalışmalarına atıf yapılırken “thk.” kısaltmasının kullanımı benimsenmiştir.

Chicago atıf sisteminde yüksek lisans veya doktora tezlerine atıf yapılırken tez adı çift tırnak içine alınarak yazılmaktadır. Oysa Türk yazarlar arasında tez adlarının çift tırnak içine alınmadan italik yazılması şeklinde bir kullanım alışkanlığı yaygındır ve yerleşmiştir. Kullanıcı tercihleri dikkate alınarak *İSNAD* atıf sisteminde tez adlarının italik yazılması tercih edilmiştir.

Chicago Tez Atıf Örneği: Cynthia Lillian Rutz, “*King Lear and Its Folktale Analogues*” (PhD diss., University of Chicago, 2013), 99–100.

İSNAD Tez Atıf Örneği: Cynthia Lillian Rutz, *King Lear and Its Folktale Analogues* (Doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2013), 99–100.

APA stilinde kaynakçada makale ve kitap adları yazılırken bu eser adlarının sadece ilk sözcüğü büyük harfle başlar; diğer sözcükler ise küçük harfle yazılır. Eser adında yer alan sözcüklerin küçük harfle başlaması, Türkçe’ye ve Türk araştırmacıların kullanım alışkanlıklarına uygun değildir. *İSNAD* atıf sisteminde Türk dili ve Türk kullanıcıların kullanım alışkanlıkları dikkate alınarak makale ve kitap adlarında yer alan tüm sözcüklerin büyük harfle başlayacak şekilde yazılması uygulaması tercih edilmiştir.

APA Kaynakça Yazım Örneği: Yılmaz, O.K. (2018). *İSAM tahkikli neşir kılavuzu*. Ankara: İSAM yayınları.

İSNAD Kaynakça Yazım Örneği: Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: İSAM yayınları, 2018

APA, MLA ve Chicago gibi atıf sistemlerinde hadis kitaplarına atıf ile normal eserlere atıf arasında herhangi bir fark gözlemlenmemektedir. Oysa İslam araştırmaları alanında temel hadis kitapları kaynak gösterilirken Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî’nin eserlerine müellif isimlerinden sonra virgöl, sonrasında Kitâb (Bölüm) adı ve Bâb numarası şeklinde; Müslim’in *Sahîh* adlı eseri ile İmam Mâlik’in *Muvatta*’na ise Kitâb adı ve hadis numarası belirtilerek atıf yapılmaktadır. *İSNAD* atıf sisteminde, bu alanda çalışan uzmanların genel kullanımı, hadis eserlerine atıf kuralı olarak aynen benimsenmiştir.

APA atıf sisteminde Kur’an-ı Kerim’de yer alan âyetlere “Kur’an-ı Kerim 5:3-4” şeklinde atıf yapılmaktadır. Oysa bu alanda çalışan araştırmacılar; âyetlere, sûre adı ile sûre ve âyet numarasını belirterek atıf yapmaktadırlar. *İSNAD* atıf sisteminde, alan uzmanlarının kullanımı esas alınarak âyetlere, “Sûre Adı Sûre Numarası/Âyet Numarası” şeklinde atıf yapılmaktadır (Örnek: el-Bakara 2/14).

Türkiye’de sosyal bilimler alanında yayın yapan birçok yayıncının kitap, dergi veya yayınladığı ansiklopedilerde kullandığı kaynak gösterme usulleri, uluslararası kaynak gösterme biçimleri ile uyumlu değildir. Zira APA, Turabian, Vancouver, Chicago ve MLA gibi uluslararası referans stilleri aşağıda da görüldüğü üzere, kaynakçada eser künye bilgilerini nokta esaslı olarak parçalayan bir sistem kullanmaktadır. Oysa sosyal bilimler alanında yayın yapan çoğu yayıncı, kaynakçayı da aynen dipnotta olduğu gibi virgöl ile bölerek yazan uluslararası bir karşılığı olmayan yazımları tercih etmektedirler. Kaynakçada nokta kullanılması, indeks ve veri tabanı yazılımlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak parçalamasına, taramasına ve bulmasına imkân sağlamaktadır. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veriye dönüştürülebilmektedir. Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanılmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı

veriler olarak tarayamamaktadır. Bu durumda ise gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi ölçülmektedir. Türkiye merkezli yayın yapan dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir atıf stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, (İnsan Yay., İstanbul 2003).

ÖZDEŞ, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. (İnsan Yayınları, İstanbul 2003).

Aktarılan örneklerden her biri akademik bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stiline bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, uluslararası standartlara uygun bir atıf sisteminin kullanılmasına bağlıdır. İSNAD atıf sistemi, dergilerinin bu ihtiyacı karşılayabilecek niteliklere haiz olarak geliştirilmiştir.

Kaynak gösterme sistemleri genelde iki yaklaşıma dayanır. Bunlardan biri “Yazar-Tarih (Author-Date)” bilgisinin metin içinde verilmesine dayanan APA benzeri metin içi sistemdir. Diğer ise “Yazar-Eser (Author-Title)” bilgisinin numerik rakamdan sonra dipnotta belirtildiği Chicago, MLA ve Turabian stillerinde olduğu gibi dipnotlu sistemdir. Bu sistemlerde atıf gösterimi ve kaynak yazımı farklıdır. Araştırmacıların her ikisini de öğrenmesi ve uygulaması güçtür. Ayrıca her iki stilde kaynakça farklı oluşturulduğu için atıf tespitine dair bilgisayar yazılımlarının farklı parçalama ihtimallerine göre hazırlanması gerekmektedir. Oysa İSNAD atıf sisteminde atıf yapılan kaynağa dair bilgiler, hem metin içinde “Yazar-Tarih” bilgisi şeklinde hem de dipnotta “Yazar-Eser” bilgisi olarak ilgili sosyal bilim dalının genel kullanımına uyularak verilebilmektedir. Ancak kaynakçada İSNAD’a göre eser künye bilgileri, tek bir biçimde nokta ile bölünerek yazılabilmektedir. Atfın her iki biçimde yazılabilmemesine karşın kaynakçanın tek bir biçimde oluşturulması İSNAD atıf sisteminin güçlü ve özgün yanlarından birisidir. Örneğin İSNAD’a uygun olarak psikoloji alanında hazırlanan bir makalede atıf paragraf içinde “Topaloğlu (2014, 11-15)” şeklinde yazılabilir. İlahiyat, tarih veya diğer sosyal bilim alanlarında hazırlanan makalelerde ise kullanılan esere dipnotta “Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 44” şeklinde atıf yapılabilir. Buna karşın gerek İSNAD Metin İçi ve gerekse İSNAD Dipnotlu sistemin tercih edildiği çalışmalarda “Kaynakça” tek bir biçimde “Soyad, Ad. Eser Adı. Basım Yeri: Yayıncı, Tarih.” formunda oluşturulmak zorundadır. İSNAD'ın bu özgün yönü sayesinde TR Dizin ve İlahiyat Atıf Dizini gibi dizinler; temiz, parçalanabilir ve makine yardımı ile okunabilir kaynakça verisi elde edebileceklerdir.

Akademik yazılarda hangi kaynak gösterme biçiminin kullanılacağı yazar tarafından değil eseri yayınlayacak veya kabul edecek yayıncı, enstitü, üniversite veya kurum tarafından belirlenmektedir. Bu ise yazarı oldukça güç bir duruma düşürmektedir. Yayıncı, enstitü, üniversite veya kurum, kullanımda olan herhangi bir biçimde eserin hazırlanmasını isteyebilmekte veya uluslararası bir karşılığı olmayan kendi yazım kurallarına uyulmasını mecbur tutabilimektedir. Bu durum, yazarı, hazırladığı metnin dipnot ve kaynakçasını baştan sona değiştirme zorluğu ile karşı karşıya bırakmaktadır. Oysa sosyal ve beşeri bilimler alanının tüm alt disiplinlerinde kullanılabilecek şekilde geliştirilen İSNAD atıf sisteminin kullanımının tercih edilmesi,

araştırmacıların karşı karşı oldukları sıkıntıyı da gidermiş olacaktır. Araştırıcı çalışmasını *İSNAD* atıf sistemine uygun olarak hazırladıktan sonra bu sistemi kullanan dilediği dergi, yayınevine ve kuruma gönderebilecektir. Bu açıdan Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde *İSNAD*'ın yayınları ile kurum ve kuruluşlar tarafından kullanımının benimsenmesi önem taşımaktadır.

İSNAD atıf sistemi matbu olarak Sivas Cumhuriyet Üniversitesi tarafından yayınlanmış ve ücretsiz olarak araştırmacıların kullanımına sunulmuştur. *İSNAD* atıf sistemi, web sayfası üzerinden e-kitap formatında ücretsiz olarak indirilebilmektedir. Aynı zamanda kullanıcı dostu bir arayüze sahip *İSNAD-Online*, mobil cihazlar ve bilgisayarlardan kullanılabilir.

İSNAD atıf sisteminin öncelikle Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde kullanılması hedeflenmektedir. Ayrıca uluslararası alanda kullanımının yaygınlaşması için de İngilizce, Almanca, Fransızca ve Arapça dillerine çevirisi devam etmektedir.

İSNAD Atıf Sistemi, ilahiyat alanında yayın yapan dergiler başta olmak üzere Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde sosyal ve beşeri bilimler alanında hazırlanan yayınlarda ortak bir atıf sisteminin kullanımını sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. *İSNAD*, Türkiye dışında Kırgızistan ve Kazakistan gibi ülkelerde yayınlanan dergilerinde kullanılmaya başlanmıştır. *İSNAD*'ın Türkçe konuşan ülkelere yaygınlaşması hedeflenmektedir. Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde ortak bir kaynak gösterme sisteminin kullanılması, verilerin kolaylıkla kayıt altına alınması ve atıf yapılması ile etki değeri ve atıf oranı gibi bibliyometrik hesaplamaların daha rahat yapılmasına olanak sağlayacaktır. Ne yazık ki Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde üretilen bilimsel verileri kayıt altına alan ve kullanıma sunan bir veri tabanı veya dizin hizmeti bulunmamaktadır. *İSNAD* atıf sisteminin Türk Cumhuriyetlerinde yaygınlaşması, ortak bir referans dilinin oluşmasına ve hazırlanacak bilgisayar yazılımlarının ve veri tabanlarının temiz ve sağlıklı veri temin etmesine olanak sağlayacaktır. Bu aşamadan sonra Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerinde üretilen bilimsel verileri kayıt altına alan bir dizin geliştirilmesi daha mümkün hale gelecektir.

İSNAD atıf sisteminin Zotero, Mendeley ve EndNote gibi kütüphane ve referans düzenleme yazılımlarına uygun şablon eklentileri hazırlanarak ücretsiz olarak *İSNAD* web sayfasından kullanıma sunulmuştur. Ayrıca *İSNAD* TÜBİTAK TR Dizin ve TÜBİTAK DergiPark gibi akademik yayıncılıkla ilgili indeks ve dergi platformlarınınca kaynak gösterme biçimi olarak kabul edilerek sistem entegrasyonu yapılmıştır.

www.isnadsistemi.org

