



# **Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**

Cilt: 4 | Sayı: 1 | Haziran 2018

**[BAÜİFD]**

**Journal of Balıkesir University  
Faculty of Theology**

Volume: 4 | Issue: 1 | June 2018

**ISSN: 2149-9969**

**Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Balıkesir University Faculty of Theology**  
**[BAÜİFD]**

Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 1  
Yıl | Year: 2018 Haziran | June 2018

**ISSN: 2149-9969**

**Sahibi/Owner**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT  
On behalf of Balıkesir University Faculty of Theology

**Editör/Editor**

Doç. Dr. Mustafa KOÇ

**Editör Yardımcısı/Editorial Assistant**

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

**Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet A. ÇANAKCI

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Başkan, BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa KOÇ (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Doç. Dr. Savaş KOCABAŞ (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖNAL (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAYRAM (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Esma SAYIN (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. ABDELGHANY (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hesham Moahmed Ibrahim MOTOWA (BAÜN İlahiyat Fakültesi, Türkiye)

**Sekreteryaya/Secretariat**

H. Kübra ÖZUSTA

**Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi/Executive Office and Correspondence Address**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altieylül/Balıkesir

**Telefon:** 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

**E-posta:** balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

**Web:** www.balikesir.edu.tr

**Yayın Türü/Publication Type**

Sürelî Yayın/Periodicals

**Yayın Periyodu/Publication Period**

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında) yayınlanır

Published biannually, June – December

**Yayıncı/Publisher**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Basım Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date**

Ankara, Haziran - June 2018

**Baskı Hazırlık/Printed by:** Ankara Dizgi Evi

**Baskı/Cilt:** Vadi Grafik Tasarım Ltd. Şti., İvedik Org. San. Bölgesi, 88 Oto 3. Bölge

2284. Sokak. No: 101, Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0312 395 85 71, Sertifika No: 33748

### Bilim Danışma Kurulu/Scientific Advisory Board

Abdurrahman KURT, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Habil ŞENTÜRK, Prof. Dr. (Uşak Üniversitesi, Türkiye)	Muhammed TASA, Prof. Dr. (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Abdülhamit BİRİŞİK, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Hamit ER, Prof. Dr. (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)	Muhsin AKBAŞ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Abdülkerim BAHADIR, Prof. Dr. (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)	Hasan KAPLAN, Prof. Dr. (İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye)	Muqtedar KHAN, Prof. Dr. (University of Delaware, İran)
Âdem KORUKÇU, Doç. Dr. (Hitit Üniversitesi, Türkiye)	Himmat KORUR, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Murat ÖZKUL, Dr. Öğr. Üyesi (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Nedim SERİNSU, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)	Hossein GODAZGAR, Prof. Dr. (Al Maktoum Higher Education College, İskoçya)	Musa MUSAİ, Prof. Dr. (Tedova State University, Makedonya)
Ahmet ALBAYRAK, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Hüseyin ESEN, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa KARA, Dr. Öğr. Üyesi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet ALİBASİC, Prof. Dr. (Sarajevo University, Bosna Hersek)	İbrahim GÜRSES, Doç. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa ÖZEL, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	İlhami GÜLER, Prof. Dr. (Ankara Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Ali AYTEN, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	İsmail SAĞLAM, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mustafa YILDIRIM, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Ali KAYA, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	James L. COX, Prof. Dr. (University of Edinburgh, İskoçya)	Orhan YILMAZ, Dr. Öğr. Üyesi (Bozok Üniversitesi, Türkiye)
Anja ZALTA, Prof. Dr. (University of Slovenia, Slovakya)	Mehmet AKBAŞ, Doç. Dr. (Artuklu Üniversitesi, Türkiye)	Osma MOUSA, Doç. Dr. (Menoufia University, Mısır)
Banu GÜRER, Dr. Öğr. Üyesi (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet Akif KILAVUZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Ömer DUMLU, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Bedreddin ÇETİNER, Prof. Dr. (Marmara Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet ALTUNTAŞ, Dr. Öğr. Üyesi (Bozok Üniversitesi, Türkiye)	Ramazan BİÇER, Prof. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet BAYYİÇİT, Prof. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Recep CİCİ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Celil KİRAZ, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet DİLEK, Dr. Öğr. Üyesi (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)	Saffet KÖSE, Prof. Dr. (Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye)
Fahri ÇAKI, Prof. Dr. (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet EVKURAN, Prof. Dr. (Hitit Üniversitesi, Türkiye)	Seyid SHERİN, Prof. Dr. (King's College London, University of London, İngiltere)
Farid ALATAS, Prof. Dr. (National University of Singapore, Singapur)	Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Süleyman AKKUŞ, Prof. Dr. (Sakarya Üniversitesi, Türkiye)
Fatih TOKTAŞ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet YALAR, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)	Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr. (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Fatih YAVUZ, Dr. Öğr. Üyesi (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)	Mehmet TÜRKERİ, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)	

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAÜİFD'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAÜİFD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.



## İÇİNDEKİLER

Editörden..... 7

### Makaleler

- [ *Dinler Tarihi* ] –  
Erdoğan İÇTEN  
YAHUDİLİKTE KETUBA.....13
- [ *Arap Dili ve Belagatı* ] –  
Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI  
ÜMMÎ BİR PEYGAMBERE “OKU” HİTABININ HİKMETİ.....39
- [ *Din Psikolojisi* ] –  
Mustafa KOÇ  
DİASPORİK YAŞAMIN PSİKO-ANATOMİSİ – V:  
MÜSLÜMAN-TÜRK GÖÇMENLERİN YALNIZLIK-ASİMİLASYON-  
ENTEGRASYON BİÇİMLENMELERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA.....51
- [ *Din Psikolojisi* ] –  
Abdullah DAĞCI & Tahir DAĞCI  
CAMİYE İLİŞKİN İMGELER: METAFORİK BİR ARAŞTIRMA.....97
- [ *Tasavvuf* ] –  
Esma SAYIN  
TASAVVUF KÜLTÜRÜNDEKİ ZÜHD ANLAYIŞININ  
TASAVVUFÎ VE PSİKOLOJİK ETKİLERİ..... 121

### Çeviriler

- [ *Din Psikolojisi* ] –  
Mustafa KOÇ  
ANNE-BABA İMGELERİ VE TANRI TEMSİLLERİ ..... 137

### Kitap Tanıtımları

- [ *Din Sosyolojisi* ] –  
Süleyman GÜMÜŞ  
Nezar al-Sayyad & Mejgan Massoumi/FUNDEMENTALİST KENTİN  
OLABİLİRLİĞİ: DİNDARLIK VE KENTSEL MEKÂNIN YENİDEN ÜRETİMİ ..... 161
- [ *Tasavvuf* ] –  
Fatih KIZILHAN  
Esma Sayın/DUA TERAPİSİ ..... 167

### Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri ..... 173

Yazım İlkeleri ..... 174

## CONTENTS

Editor's Note .....	7
---------------------	---

### Articles

- [ <i>History of Religions</i> ] - Erdoğan İÇTEN KETUBA/JEWISH MARRIAGE CONTRACT IN THE JUDAISM.....	13
- [ <i>Arabic Language and Literature</i> ] - Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI THE MEANING OF ADDRESSING THE "READ/IQRA" TO AN ILLITERATE PROPHET.....	39
- [ <i>Psychology of Religion</i> ] - Mustafa KOÇ PSYCHO-ANATOMY OF THE DIASPORIC LIFE-V: A QUALITATIVE STUDY ON TURKISH-MUSLIM IMMIGRANTS' LONELINESS-ASSIMILATION-INTEGRATION FORMATIONS.....	51
- [ <i>Psychology of Religion</i> ] - Abdullah DAĞCI & Tahir DAĞCI IMAGES RELATED TO MOSQUE: A METAPHORICAL STUDY .....	97
- [ <i>Sufism</i> ] - Esma SAYIN SUFISTIC AND PSYCHOLOGICAL EFFECTS OF THE UNDERSTANDING OF ASCETISM IN THE SUFISTIC CULTURE .....	121

### Translates

- [ <i>Psychology of Religion</i> ] - Mustafa KOÇ PARENTAL IMAGES AND REPRESENTATIONS OF GOD .....	137
--	-----

### Book Reviews

- [ <i>Sociology of Religion</i> ] - Süleyman GÜMÜŞ Nezar al-Sayyad & Mejgan Massoumi/THE FUNDAMENTALIST CITY? RELIGIOSITY AND THE REMAKING OF URBAN SPACE.....	161
- [ <i>Sufism</i> ] - Fatih KIZILHAN Esma Sayın/PRAYER THERAPY.....	167

### Journal of Balıkesir University Faculty of Theology

Principles of Publishing .....	173
Principles of Writing.....	174

## Editörden/Editor's Note

Değerli Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BAÜİFD] okuyucuları,

Rabbimize hamd olsun ki Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak akademik dergicilikte her geçen gün olgunlaşıyor ve Türk Teoloji araştırmalarına mütevazı biçimde bilimsel katkı sağlamanın sevincini yaşıyoruz. Dergimizin yedinci sayısı ile tekrar sizlerin huzurunuzdayız.

2015 yılında 'uluslararası hakemli dergi' statüsüyle akademik yayın hayatına başlayan fakülte dergimiz, başta siz kıymetli okuyucularımız olmak üzere yayın kurulu üyelerimiz, hakemlerimiz ve dergimize akademik çalışmalarıyla önemli katkılarda bulunan akademisyen yazarlarımız sayesinde akademik yayıncılık hayatını düzenli biçimde devam ettirmektedir.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu yedinci (2018, 4/1) sayısında da teoloji alanındaki farklı bilim dallarına ait birbirinden değerli akademik ürünleri siz değerli okuyucularımızın hizmetine sunmaya çalıştık.

Bu ilgili sayımızda, her bir akademik ürünün kendi alanında oluşan uluslararası ve ulusal literatüre önemli katkılar sağlayacağını umduğumuz beş telif makale, bir çeviri ve iki kitap tanıtımı olmak üzere toplamda sekiz (n=8) akademik ürün yer almaktadır.

Yukarıda sözü edilen bu akademik ürünlerden ilk olarak *dinler tarihi* bilim dalında dinler tarihi uzmanı Erdinç İçten tarafından kaleme alınan "*Yahudilikte Ketuba*" başlığını taşıyan makalede, Yahudi hukukunda önemli bir yeri bulunan evlilikle bağlantılı, olmazsa olmaz şartlardan sayılabilecek Yahudi evlilik sözleşmesi/ketuba olgusu tarihsel süreci dikkate alınarak detaylı olarak değerlendirilmiştir.

İkinci olarak *Arap dili ve belâğatı* bilim dalında Arap dili uzmanı Mehmet Reşit Özbalıkcı'nın "*Ümmî Bir Peygambere "Oku" Hitabının Hikmeti*" başlıklı makalesi yer almaktadır. Bu makalenin amacı, ümmî bir peygambere yöneltilen "oku" hitabının incelenmesidir. Çalışmada İslam peygamberi Hz. Muhammed (sav)e yöneltilen "oku" hitabının hangi ihtimalleri taşıdığı ve hangileri üzerinde durulması gerektiği hususları açıklanmaya çalışılmıştır.

Ayrıca alana ilişkin teorik ve ampirik diğer çalışmalarının yanı sıra son dönemde diaspora psikolojisi üzerine çalışmalarıyla da tanınan din psikoloğu Mustafa Koç tarafından *din psikolojisi* bilim dalında kaleme alınan "*Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi-V: Müslüman-Türk Göçmenlerin Yalnızlık-Asimilasyon-Entegrasyon Biçimlenmeleri Üzerine Nitel Bir Çalışma*" başlıklı üçüncü makalede de, öncelikle Müslüman-Türk göçmenlerin "yalnızlık" durumları

üzerine elde edilen nitel bulgulara yer verilmiştir. Daha sonra ise adı geçen göçmen çalışma grubunun “asimilasyon ve entegrasyon ile geri dönüş miti” biçimlenmeleri üzerine saptanan diğer nitel verilerin analizleri yapılmıştır. Araştırma konusuna ilişkin yapılan nitel analizler sonucunda; “(a) yalnızlıkla ilgili olarak Müslüman-Türk göçmen katılımcıların çoğunluğunun, dış-göç deneyimi yaşadıkları ülkede diasporik yaşama bağlı yalnızlık duygusuna sahip oldukları; dinsel inançlarının yalnızlıkla başa çıkmada etkili bir faktör olduğu; (b) asimilasyon ve entegrasyon biçimlenmesiyle ilgili olarak da, göçmenlerin birçoğunun psiko-sosyal uyum sorunları sebebiyle kendilerini yaşadıkları ülkeye ait hissetmedikleri; dinsel inançlarının öznel mutluluk algılarını güçlendirdiği; (c) geri dönüş miti biçimlenmesiyle ilgili olarak ise göçmen katılımcıların önemli bir çoğunluğunun ekonomik ve kültürel uyum kaygıları sebebiyle geri dönüş mitini gerçekleştiremedikleri” gibi bulgular elde edilmiştir.

Öte yandan yine *din psikolojisi* bilim dalında “*Camiye İlişkin İmgeler: Metaforik Bir Araştırma*” başlıklı bu dördüncü makale ise alanda genç bir din psikoloğu olan Abdullah Dağcı ve yine genç bir din sosyoloğu olan Tahir Dağcı tarafından kaleme alınmıştır. Bu araştırma, Müslüman-Türk toplumundaki bireylerin camiye ilişkin algılarını ortaya çıkarmak için gerçekleştirilmiştir. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İletişim Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler tarafından, “Cami.....gibidir/benzer, çünkü.....” ibaresinin ve demografik değişkenlerle ilgili soruların tamamlanmasıyla elde edilen ham veriler, hem nitel hem de nicel veri çözümleme teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir.

Son olarak *tasavvuf* bilim dalında “*Tasavvuf Kültüründeki Zühd Anlayışının Tasavvufi ve Psikolojik Etkileri*” başlıklı beşinci makale de, tasavvuf uzmanı Esmâ Sayın tarafından kaleme alınmıştır. Zühd sahibi olmayı başaran mistiklerin tutarlılık, denge ve bütünlük içerisinde hayata yaklaştıkları için duygusal çatışmalarını da çözmüş olduklarının altını çizen makalede, bu mistik tiplerin, daha önce yaptıkları olumsuz alışkanlıkları ortadan kaldırma kararlılığı içerisinde ruhsal uyumla beraber dürüstlük disipliniyle yaşamı içselleştirdikleri belirtilmiştir. Aynı zamanda zühd sahibi olmanın, mistiğin bilişsel tutarlılığı, kendini-keşfetmesi ve kendini-aşma tecrübesi üzerinde yardımcı bir faktör olduğu da belirtilmiştir.

Ayrıca dergimizin tercüme bölümünde ise *din psikolojisi* bilim dalında teorik ve ampirik çalışmalarının yanı sıra alana ilişkin çeviri çalışmaları da yapan din psikoloğu Mustafa Koç’un “*Anne-Baba İmgeleri ve Tanrı Temsilleri*” başlıklı çevirisine yer verilmiştir.

Öte yandan bu sayımızda Süleyman Gümüş ve Fatih Kızılhan tarafından yapılan kitap tanıtımları da yer almaktadır.



Sonuç olarak, dergimizin bu sayısına genel olarak bakıldığında, Türk teoloji araştırmalarında önemli bir yere sahip olan '*dinler tarihi, Arap dili ve belagati, din psikolojisi, din sosyolojisi ve tasavvuf*' bilim dallarında yazılan (n=8) akademik ürünlerin yer aldığını görmekteyiz. Adı geçen bu çalışmaların ilgili bilim dallarında önemli birer boşluğu dolduracağını ümit ediyoruz.

Yayın ekibim adına dergi editörü olarak, öncelikle derginin tüm aşamalarında desteklerini esirgemeyen Balıkesir Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Kerim Özdemir'e ve İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Mehmet Bayyigit'e teşekkür ediyorum. Ayrıca bilimsel çalışmalarıyla dergimize kıymetli katkıları olan akademisyen yazarlarımıza ve yayın kurulu üyelerimize de gönülden teşekkürü bir borç biliyorum.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu yedinci sayısının (2018, 4/1), başta Türk teoloji araştırmaları olmak üzere uluslararası alan literatürüne bereketler getirmesini temenni eder, alan uzmanlığı birikimlerinizi yansıtan değerli akademik çalışmalarınızı ve manevî desteklerinizi beklediğimizi belirtmek isterim.

Sekizinci sayımızda buluşmak ümidiyle efendim...

Doç. Dr. Mustafa KOÇ  
*Editör*



**MAKALELER**  
**[ ARTICLES ]**



- [ *Dinler Tarihi* ] -

## YAHUDİLİKTE KETUBA\*

**Erdinç İÇTEN**

Dinler Tarihi Bilim Uzmanı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, MEB.

Specialist for History of Religions

Religion Teacher in Ministry of National Education

İstanbul, Turkey

erdinciciten@hotmail.com

### ÖZET

Yahudilik, yeryüzünde yaşayan en eski ve etkili dinlerden birisidir. Günümüze kadar birçok zorluktan geçerek yaşama imkânı bulan kural ve kaideler, Yahudiliği ayakta tutmuş, bu değerlerin korunmasında etkili olmuştur. Yahudi hukuku/Alaha oluşma aşamasında yazılı kutsal metinlerin yanında, Rabbi denilen din âlimlerinin bu yazılı metinlerden çıkardıkları “sözlü yasa” oldukça etkili olmuştur. Evlilik, Yahudilik açısından bir anlaşma niteliği taşımaktadır. Ayrıca evlilik, Musa ile Tanrı arasındaki ilişkiye benzetilmiş, kendisine kutsal bir anlam yüklenmiştir. İşte bu yüzden bu çalışmada, Yahudi hukukunda önemli bir yeri bulunan evlilikle bağlantılı, olmazsa olmaz şartlardan sayılabilecek Yahudi evlilik sözleşmesi/ketuba kavramını araştırmak hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, Evlilik, Ketuba, Alaha

### ABSTRACT

#### **Ketuba/Jewish marriage contract in the Judaism**

Judaism is one of the most ancient and influential religions in the World. Passing through many difficulties, preserving its values up to day constitutes the basic forms of the Judaism. Formulating the Jewish Law/Alaha, besides “written law” and rabbis interpretations which the other name “oral law” is very effective in Judaism. Marriage is considered as a testament in Judaism. Also marriage is a holy act like relationship between Moses and God. In this essay we search the Jewish marriage contract/Ketuba which has got great importance and influence on Jewish people.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, Marriage, Ketubah, Jewish Law.

\* Bu makale henüz devam eden “*Yahudilikte Ketuba*” adlı doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

## GİRİŞ

Kendisinin tarihini yaklaşık dört bin yıl öncesine kadar götüren ve millî bir karaktere sahip olma şuuruyla tanımlayabileceğimiz Yahudilik, İbrahimî/Sâmî din geleneği halkası içinde monoteist yapıdaki bir dindir. Tarih boyunca yeryüzündeki belki de hiçbir dinin Yahudilik kadar ilgi çekmediği ve tartışılmadığı iddia edilebilir. Bunun sebebi onların, kendilerini Tanrı'nın seçilmiş ve özel kavmi olarak lanse etmeleridir. Bu dinin ortaya çıkmasında önemli rolü bulunan Filistin bölgesi, çok küçük bir yüzölçümüne sahip olmuş olsa da, geçmişte yaşamış insanların üzerinde, hayata dair konular, düşünce tarihi ve ahlak ilkeleri açısından muazzam bir etki bırakmış ve bu etki bize kadar silsile yoluyla ulaşmıştır.<sup>1</sup> Yahudiliği, bu birikimden ayrı düşünmek mümkün değildir. Yahudilik denince akla ilk gelen Yahudi milleti<sup>2</sup> kavramı İsa'dan çok önce bu topraklarda derin etkiler bırakmış, pratikte çok değerli kültürel bir mirasın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu mirasın Yahudi hukukunun oluşmasında önemli bir yeri vardır. İşte Yahudi hukuku içerisinde Evlilik ve onunla yakından ilişkili *ketuba* kavramı hakkında derinden bir ilişki olduğunu görülür. Evlilik akdi gerçekleşmeden hemen önce damadın, geline vermek zorunda olduğu ve bağlayıcılığı bulunan bu belgenin geçmişte ve bugün hangi şekilde yazıldığını, bu kavramın antikiteden bugüne nasıl konumlandırıldığına bakmak gerekir.

### 1. YAHUDİ EVLİLİKLERİNDE KETUBA'NIN ÖNEMİ

Yahudilik, dünyada bilinen dinler içerisinde evlilik kurumuna en fazla değer veren dinlerdendir. Bu açıdan bakıldığında, evlilik ile ilgili dikkat çeken noktalardan birisi de “evlilik kontratı/sözleşmesi” yani *ketuba*'dır.<sup>3</sup> Bahsi geçen bu evlilik sözleşmesinde ilgili tarafların, kadın (karı), erkek (koca) ve devlet'ten müteşekkil olduğu görülür. Günümüzde devlet'in, evliliğe olan bu ilgisi üst seviyededir ve bu durum diğer ikisini âdeta gölgelemektedir. Evlilik bağına kuran da sonlandıran da devlettir. Tüm bunların yanında devlet, sadece evlilik ilişkilerinin standartlarını belirlemekle kalmaz; aynı zamanda bu birliğin kendisine ciddi bir şekilde etkide bulunmak suretiyle esaslı bir rol oynamaktadır. Bu sebeptendir ki, son zamanlarda ortaya çıkan modern evlilikler, pratikte bir evlilik anlaşmasına veya yazılı bir sözleşmeye ihtiyaç duymazlar.<sup>4</sup>

1 Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 9.

2 Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 140.

3 Kelimenin çoğulu *Ketubot*'dur. İbranice bir kelime olan *ketuba*'nın, literatürde çok sayıda farklı isimlendirmesi mevcuttur. Örneğin, *Ketuba*, *Ketubah*, *Kethubah*, *Khethubba* gibi. Biz, bu çalışmamızda *ketuba* kullanımını tercih ediyoruz. Daha geniş bilgi için bkz. Shalom Sabar, *The Beginnings and Flourishing of Ketubbah Illustration in Italy: A Study in Popular Imagery and Jewish Patronage During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, (Los Angeles: University of Columbia, 1987), 1.

4 M. Louis Epstein, *The Jewish Marriage Contract, A Study in the Status of the Woman in Jewish Law*, (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1927), 1.

Bir eş bulma, evlenme ve aile kurma isteği, hemen hemen bütün dinlerde, kültürlerde olgunluğun ayırt edici bir özelliği olarak karşımıza çıkar.<sup>5</sup> Günümüzde hâlen geçerli olmakla birlikte evlilik, iki tarafın yani kadın ile erkeğin aralarında kurmuş oldukları gönüllü birlikteliktir. Yahudilikte evliliği ve boşanmayı gerçekleştirenin mahkeme değil de koca olması nedeniyle, yüzyıllar boyunca, Yahudi evlilikleri, evlilik sözleşmeleri bağlamında sürekli olarak tartışılmıştır.<sup>6</sup> Bugün bile Yahudiler arasında, evlilik sözleşmesi yazma pratiği, hâlen yürürlükte olsa da, evlilikteki önemi, modern hukukun evlilik üzerindeki etkilerinden dolayı kısmen gölgelenmiştir. Ancak en sık kullanılan ifadesi ile *ketuba*, bugün de varlığını koruyan kadim bir gelenek olarak varlığını devam ettirmektedir.

Tannâitık literatür<sup>7</sup> incelendiğinde, evlilik konusunda karşımıza iki belgenin çıktığını görürüz. Bunlar Şetar Kiduşin ve *Ketuba*'dır. Ancak Kitab-ı Mukaddes'te bu iki belgenin varlığına açık bir şekilde rastlanılmaz.<sup>8</sup> Hayata dair birçok kesit sunan *ketuba*, Yahudilerin geçmişi ve hayat tarzları üzerine de bazı kayıtlar içerir. *Ketuba*, kadın ile erkeğin uzlaştıkları bir belge olarak karşımıza çıkar. Aynı zamanda *ketuba*, karı ile kocanın birlikte yaşama biçiminin Yahudi hukuku/Alaha tarafından da onaylanması anlamına gelir. Yahudi evliliklerinin ne şekilde icra edildiği, karakteristik yapılarını öğrenmek isteyen bir kişinin belki de ilk dikkate alacağı şey *ketuba* olmalıdır. Sadece *ketuba* değil, onun kadar meşhur olmamış ve nişanlanmanın şartlarını taşıyan *tena'im* de günümüze kadar ulaşmış bir belgedir. Tena'im, nişan ile ilgili şartları taşıyan belgedir ve rabbi, grup içindeyken tenaim'i yazmalıdır.

Talmudik dönem<sup>9</sup> süresince, evlilikle ilgili bazı kurumların varlığına rastlanır. Bunların içinde en gösterişli ve ön plana çıkmış olanı Soferim<sup>10</sup> yani

5 Rachel Biale, *Women and Jewish Law, An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, (New York: Schocken Books, 1987), 44.

6 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 2.

7 M.S. I. ve III. yüzyıllar arasında İsrail'de yaşamış olan Mişna bilginlerinin oluşturmuş oldukları yazılı birikime verilen addır. Bazı din bilginleri ilk ve son Tannaim arasında bir ayrım yaparlar. Tannâitık literatür, ilk Tanna Simeon'dan (M.Ö. II. yüzyıl) itibaren Şamma ve Hillel zamanına kadar (yaklaşık 300 yıllık bir dönem) boyunca oluşmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gözlem Yayıncılık Basın ve Yayın A.Ş., 2001, C. III), 713.

8 Solomon Zeitlin, "The Origin of the Ketubah", *JQR*, n.s. 24, (1933-34), 1.

9 Burada kullanılan "Talmudik Dönem", Mişna ve Talmud'un derlendiği periyodu ifade etmektedir. Bu dönem hakkında genel bir tarihî giriş için bkz. S. Safrai, "The Era of the Mishnah and the Talmud", In a History of the Jewish People, ed. Ben Sasson, (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 307-382.

10 İkinci Tapınak Dönemi'nde Sözlü Yasa'yı açıklayan ve Tora'nın ışığında yönergeler (Takanot) yayımlayan bilim adamlarıdır. Bu kişiler daha sonraları kutsal evrakı da yazmışlardır. Yazıcılar, Kutsal Kitap ve sözlü gelenek alanlarında uzmandırlar ve Bâbil sonrası dönemin yazıcıları Yahudi ulusunun liderliğini de üstlenmişlerdir. Soferim, Peygamberler'le Ferisiler arasında bir köprü oluştururlar. Tarihî açıdan Soferim devresi Ezra ile başlamıştır. Ezra dönemi, Yahudilerin Bâbil'den geriye dönüşünden Yeuda'nın üyel-

Yazıcılar olmuştur. Bunlar, aynı zamanda evlilik ile ilgili yazım işlerinde Talmudik dönemi izleyen birkaç yüzyıl boyunca oldukça etkili olmuşlardır. İlk dönemlere bakıldığında evlilik kurumu üzerinde en etkili belgenin şetar kiduşin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte karşımıza evlilikle ilgili başka belgeler de çıkmaktadır. Örneğin; şetar erusin ve nisuin adlı belgenin, şetar pesikata adlı bir başka belgenin benzeri olduğu yönünde görüşlerin var olduğu bilinmektedir. Amoraim<sup>11</sup> de aynı şekilde düşünmüş olabilir. Çünkü bazı yorumcular iki ayrı sözleşmeden bahsederler. Bunlardan biri pesikata diğeri de *ketuba*'dır. Yahudi hukuku'nun konuya bakışı kuvvetle muhtemeldir ki; pesikata kısmı kocanın lehine bazı hükümler, *ketuba* kısmı ise kadının lehine hükümler içerir.<sup>12</sup>

Bazı âlimler *ketuba* hakkında Mişna<sup>13</sup>'da belirtilen/değinen şetar kiduşin'in bir benzeri olduğunu düşünür. Ayrıca bazı âlimler de *ketuba*'nın en eski evlilik sözleşmesi olduğunu vurgular. Fakat bu bakış açısının doğru olduğu yönünde şüphelerimiz vardır. Öncelikle bunun Tanah'ta geçmediğini biliyoruz. Ayrıca Tannâitik literatürde de bu şekilde bir vurguya rastlamıyoruz. O halde şunu açık bir şekilde ifade edebiliriz; *ketuba* ve şetar kiduşin bir ve aynı şey değildir. Aksine şetar kiduşin, *ketubadan* daha eski bir belgedir.<sup>14</sup>

## 2. KETUBA'NIN ANLAMI

Aileler, aralarında anlaşmışlarında bunu yazıya dökerek bunun adına Tenâ'im sözleşmesi adını verirlerdi. Bundan sonraki sürece baktığımızda *ketuba* yani evlilik sözleşmesinin hazırlanması gerekmektedir. *Ketubanın* anlamıyla ilgili ilginç yorumlara da rastlanır. Bunlardan birisi, *ketuba*'nın Tanrı ile Musa arasındaki sözleşme misâli kadın ile erkek arasındaki anlaşmaya

erinden Dürüst Şimon'un ölümüne dek sürmüştür. Bkz. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3: 632. Soferim kelimesinin diğeri bir anlamı da daha özel bir içeriğe sahiptir. Ezra tarafından kurulduğuna inanılan Knesset Ha-Gadol (Büyük Meclis) üyesi sayılan ve Tevrat metninin düzenlenmesinden sorumlu olan kimselere de "soferim" ünvanı verilmiştir. Bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 20.

11 İbrânice "hatip, nakilci" anlamına gelen Amoraim; M.S. 3-5. yüzyıllarda Bâbil ve Filistin okullarına mensup Yahudi fakih ve müfessirlerine verilen isimdir. Bu kişiler, Yahudilerin Sözlü şeriatını derleyen Mişna'nın yorumu niteliğindeki Gemara'yı yazmışlar ve ayrıca Talmud'un oluşumunu sağlamışlardır. Amoraim'e Kudüs'te "Rabbi" ya da "Rabay", Bâbil'de ise "Mar" ünvanı verilmektedir. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 30.

12 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 3.

13 İbrânce "öğreti" anlamına gelir. Yahudi geleneğindeki hukuka ilişkin görüş ve fetvaların Rabbi Akiba ve Rabbi Yudah tarafından toplanarak sistematik şekilde derlenmesinden oluşan kitap. Rabbi Yudah'ın derlediği Mişna, önceki Yahudi din bilginlerinin görüş ve değerlendirmelerini de verdikten sonra ilgili konudaki geçerli hukukî hükmü belirtir. Mişna altı bölümden oluşur. Bunlar tarımla ilgili hukuk, şabat ve bayramlar aile hukuku, sivil ve ceza hukuku, tapınakla ilgili hukuk ve kurbanlar ve temizlik hukuku konularıyla ilgilidir. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 265.

14 Zeitlin, *The Origin of the Ketubah*, 1.



benzetilmesidir.<sup>15</sup> Buradaki Tanrı ile Musa arasındaki sözleşmenin sembolik bir anlam taşıdığına ayrıca belirtilmesine gerek yoktur.

Önemli rabbilerden biri olan Raban Şimon ben Gamliel, *ketuba*'nın Tora'dan çıkarılan kanunlar içerisinde bulunduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup> Yine bir başka etkin bilgin olan Rabbi Meir de benzer bir düşüncededir. Ancak denilebilir ki, *ketuba*, Tora'nın içerisindeki kanunlardan ziyade, rabbiler tarafından geliştirilmiş bir enstrümandır. Görebildiğimiz kadarıyla birçok Yahudi bilgin de bu düşünceye katılmaktadır. Tora yazılmadan önce, evlilik öncesi *ketuba* yazma geleneğine rastlanır. Ancak bunun bugünkü gibi belli bir şekli var mıydı sorusunun cevabını vermek çok da kolay değildir. *Ketuba*'nın şekil yönünden gelişmesi çok daha sonraları olmuş olmalıdır. Erken dönemlerde Yahudilik içerisinde yazılı bir *ketuba* geleneğinin bulunmadığını ifade etmeliyiz. Bunun sebebi de, yazılı bir sözleşmeden çok, erken dönemlerde şahitlerin huzurunda yapılan sözlü anlaşmanın evlilik adına yeterli olmasıdır.<sup>17</sup>

Yüzyıllar boyunca Yahudi evliliklerinin içinde tamamlayıcı bir rol oynayan ve *ketuba* diye anılan bu belge, araştırmamızın temel konusudur. Kelime olarak “yazılı araç”, “yazılmış” anlamlarına gelen “*ketuba*” evliliğin yazılı belgesidir diyebiliriz. *Ketuba* kavramı, “sefer kethubah” (kethubah book) veya “shetar kethubah” (document of the kethubah) ifadelerinin kısaltılmış halidir.<sup>18</sup> Yahudilikte kocanın, ölmesi ya da boşanması durumunda hanıma/karısına vermek üzere taahhüt ettiği ve bunun yanında kadının ekonomik açıdan güvencesini gösteren yazılı bir kayıttır. Bu belgeye göre kadına ait olan ketubada belirlenen miktarın tazmini söz konusu olursa kocanın bütün mal varlığı, hem taşınır hem de taşınmaz tüm malları ipoteklenmiş olmaktadır.<sup>19</sup>

Talmud<sup>20</sup> dönemi ve Talmud sonrası literatürde evlilik ile ilgili araçlar içerisinde en meşhur konuma yükseldiği görülür. Talmud'un içerisindeki “Ketu-

15 Aryeh Kaplan, *Made in Heaven, A Jewish Wedding Guide*, (Jerusalem: Moznaim Publishing Corporation, 1983), 99.

16 B.T. Ket. 10a.

17 B.T. Ket. 7a.

18 Markus Cohn, “Kethubah”, *UJE*, 373.

19 Moses Mielziner, *The Jewish Law of Marriage and Divorce in Ancient and Modern Times and Its Relation to The Law of State*, 2. Baskı, (New York-Cincinnati: Bloch Publishing Company, 1901), 86.

20 Talmud, Yahudi din bilginlerinin (rabbilerin) Kutsal Kitaba yaptıkları şerhlere verilen isimdir. Öğrenim anlamına gelmektedir. Ortodoks Yahudilere göre Tora yazılı, Talmud ise sözlü vahiydir. Muhtevası ahkâm nitelikli Halakhah ve kıssa nitelikli Haggadah'tır. Talmud, Kutsal Kitabın şerhi olan Mişna ve onun şerhi olan Gemara olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mişna, Bâbil ve Kudüs'teki okullarda şerh edildiğinden dolayı bu isimlere uygun olarak Bâbil Talmudu (Talmud Bavli) ve Kudüs (Filistin) Talmudu (Talmud Yerusalmi) meydana gelmiştir ve bu yüzden bu isimleri almışlardır. Talmud'a, esas olarak Mişna'nın şerhi olan Gemara'dan ibaret olduğunu ifade etmek için Gemara, Mişna gibi 6 bölümden oluştuğunu ifade etmek için “Shas” da denir. Bâbil Talmud'u Kudüs Talmud'una göre daha hacimlidir ve daha fazla kullanılmıştır. Bâbil Talmud'unun dili Aramicedir. VIII. yüzyılda İslam dünyasında ortaya çıkan Karaim mezhebi ise Talmud'u reddeder. Bkz. Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 2. Baskı, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 262-266.

bot” risalesi belki de en geniş biçimde çalışılmış olanıdır. Geleneksel çerçevede rabbilerin şetar kiduşin’e daha fazla önem vermelerine ve onu daha eski bir belge olarak görmelerine karşın; yine de “ketuba”nın Yahudilerin en eski evlilik öncesi sözleşmesidir diyebiliriz. “Sefer Ketubah” veya “Şetar Ketubah” isimleriyle anılmış olsa da, onun popüler ve en bilinen ismi Talmud’da “ketuba” olarak karşımıza çıkmaktadır. *Ketuba*’nın dizaynında ve özellikle bize kadar ulaşmasında Rabbi Simon II. ben Gamaliel ve onun çağdaşı Rabbi Yohanan ben Zakkai ikilisi birinci yüzyılda oldukça etkili olmuşlardır.

*Ketuba*’nın içinde birçok teminata rastlanır. Kadın lehine olan garantiler olmazsa olmaz şartlar olarak karşımıza çıkar. Burada *ketuba* ile benzeren bazı belgelere de mevcut olduğu belirtmeliyiz. Örneğin; dul kadınların nafaka haklarının gözetildiği “ketubat isha”, öksüz kızların güvencelerinin belirtildiği “ketubat benin nukban”, ayrıca erkek çocukların belli başlı teminatlarını kapsayan “ketubat benin dikrin” bunlar arasında sayabildiklerimizdir.<sup>21</sup> Bu belgelerle çocuklar da anne ve babalarının mallarına vekil olmuş olurlar.

Daha özel bir ifadeyle, “ketuba” teriminin, sıklıkla “mohar”<sup>22</sup> (mehir) kelimesinin eş anlamlısı yahut “evlilik ücreti” ya da “çeyiz” olarak anıldığını söylememiz yerinde olacaktır. Önemli Yahudi mezheplerinden Karaîler<sup>23</sup> arasında da *ketuba*, “şetar ha-mohar” adıyla bilinir. Bunların yanında “ketuba” evlilik sözleşmesi kendi içinde bazı hükümlere ve dahi bunlardan bazıları da tarihî bir konuma dayanır. Eski evlilik kontratları çoğu zaman, erkek nişanlı adına belirtiliyordu ve kızın ailesine hitap ediyordu. Bâbil’deki kontratlarda durum bu şekildeydi. Mısır’a bakıldığında buradaki kontratların erkekler tarafından kaleme alındığını görmekteyiz. Fakat bunlar da kızın babasına hitap ediyordu. Yahuda çölünde bulunan Yunanca yazılmış bir evlilik kontratında ise kızın babası, kızını eş olarak erkek nişanlısına vermektedir. Bu belge bazı araştırmacıları, evlilik kontratının eski şekliyle, erkek nişanlı adına, kızın babası tarafından hazırlandığı tezini desteklemeye imkân tanır.<sup>24</sup>

Günümüzde “ketuba”nın işlevi kadîm geleneğin devamından pek de farklı bir yapıda ve konumda değildir. Onun belirgin etkisi Yahudi yasası üzerinde

21 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 3.

22 F.T. Ket. 27d.

23 Karaîler diye bilinen, Rabbinik literatürü reddederek öğretilerini Kutsal Kitaba dayandırmayı esas alan bir Yahudi mezhebidir. M.S. 8. yüzyıldan beri bilinen Karaizm’in kurucusunun Anan ben David olduğu söylenir. Anan ben David, yazdığı eseri Sefer Ha-Mitzvah’da Talmud’u reddetmiş ve tüm öğretilerinde Kutsal Kitap’ı ölçü aldığını ifade etmiştir. Eski Ahit’i anlayıp yorumlamada literalizmi, yani zahiren harfi harfine anlamayı ilke edinen Karaîler, şabat’ta ateş yakmaz, hiçbir iş yapmaz, yıkanmaz veya yataklarını yapmazlar. *Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü*, 212.

24 Liliana Vana, *Yahudilik’te Kadın*, trc. Mehmet Aydın, (Konya: NKM Yayınları, 2013), 116.

açıkça görülür. Ancak ilk dönemlerde Yahudi yasası kırılğan ve belli belirsiz, temeli sağlam olmayan bir yapı üzerine inşâ edilmiştir. Her *ketuba* bir diğere keskin bir biçimde benzemektedir. Evliliğin tamamlanması noktasından çok *ketuba*'nın tesiri, haklar ve teminatlar açısından bakıldığında çok daha iyi anlaşılacaktır. En azından ikinci yüzyılın başlarına bakıldığında Tannâitik dönemde durum bu şekildeydi.

*Ketuba*'da geçen "Sen, Musa ve İsrail'in yasasına göre benim karım olacaksın" cümlesi, evliliğin ilânı için değil, olsa olsa evlilik adına bir kayıt olarak alınmıştır. Eğer bu yazıt evliliği tamamlamak için kullanılmışsa, o, *ketuba* değil, *şetar kiduşin*'dir. Geç dönem Rabbinik otoritelerin görüşlerine göre evlilik öncesi kullanılan bu her iki araç da birbirinden farklı bir konumdadır. *Şetar kiduşin* daha basit bir yapıdan oluşmaktaydı. Sıradan, basmakalıp bir evlilik duyurusu olarak da adlandırılabilir. Nişan esnasında geline verildiğinden ve bunun dışında çok da farklı bir fonksiyonunun bulunmadığından söz edilir. Rivayette geçen ifadeler bize bir fikir vermektedir: "Ben, burada seni, kendime Musa ve İsrail'in yasasına göre nişanlıyorum."<sup>25</sup> Bunu şu şekilde de ifade etmemiz mümkündür: Erkek, nişanlı kızın babasına şöyle derdi: "Kızın karım olacak, ben de onun kocası". Bu formüle farklı eski kaynaklarda da rastlanır. Özellikle Tobit kitabında<sup>26</sup>; ayrıca Elephantine (Elefantin) adlı merkezde miladi beşinci asırda bulunan Arâmî evlenme kontratlarında da bu formüller bulunur.

*Ketuba*'nın, *şetar kiduşin* gibi basit ve basmakalıp bir yapıda olmadığını görürüz. O, ayrıca evliliğin ilanı olarak da isimlendirilemez. *Ketubanın* aynı zamanda nişan işlemi esnasında geline verilmesi gibi bir zorunluluğu da bulunmaz. *Ketuba* iptal edilene dek kadının haklarını koruyan yazılı bir anlaşma taslağı bağlamında her dâim evlenecek olan kadın tarafından muhafaza ve kayıt altına alınmaktaydı.

Talmudik dönemde olduğu gibi hem Filistin'de hem de Irak'ta ketubaların nişanla beraber hazırlandığını görmekteyiz. Bet Dinde ve şahitler huzurunda hazırlanan *ketuba*, iki kısımdan oluşmaktaydı: "Asıl *Ketuba*" (İkar) ve "İlave *Ketuba*" (Tosefet). "Asıl *Ketuba*", hukuken kadına ödenmesi gereken asgarî miktarın kayıtlı olduğu *ketuba* idi. Yahudi din adamlarından bazıları *ketubanın* Tevrat'ın bir emri (Çıkış, 23/16) olduğu kanaatinde idiler. *Ketubaya* bakire için 200 dirhem, dul kadın için ise 100 dirhem kaydedildiğini

25 Bu formül Talmud'da bulunan iki ifadenin birleşmesinden oluşmaktadır. Şamma ve Hillel ekollerinin farklı yaklaşımları için bkz. Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 5-6.

26 Yahudi literatürüne ait bu apoktif eserin muhtemelen M.Ö. 200 yılları civarında Aramca ya da İbranice yazılmış olduğu düşünülür. Tobit Kitabı, Ninova tutsağı olan fakir ve kör bir dindar Yahudi'nin kıssasını konu edinir. Kıssaya göre Tobit, oğlu Tobias'ı melek Rafael'in eşliğinde Medye'ye gönderir. Rafael'in de yardımıyla Tobias orada bir akraba kadını bir şeytanın etkisinden kurtarır ve onunla evlenir. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 371.

biliyoruz.<sup>27</sup> Bu miktar evlenilecek kızın bekâretinin karşılığı anlamına gelmekteydi: “Sana bekâretinin bedeli ve Mûsâ’nın İsrail kızlarına ödenmesini emrettiği 200 dirhem (zuz) vermeyi taahhüt ediyorum.” Asıl *ketuba*’nın her durumda yazılması kabul edilmiş ve uygulama da bu doğrultuda yapılmıştı. Kadın, babasının evinden hiçbir şey getirmese dahi, erkek tarafının *ketubaya* 5 veya 12 dirhem/zuz şeklinde sembolik de olsa bir rakam yazması gerektiği belirtilerek mehir vermeksizin kadına sahip olmanın zina olacağı ifade edilmiştir.<sup>28</sup>

İlave *ketubalara* sadece mehirlerin kaydedilmedi görülür. Aynı zamanda *ketuba* sahiplerinin evlenme aşamasında evlilikle ilgili şartları, kızın babasının evinden getirdiği çeyiz listesi de buraya kaydedilirdi. Filistin bölgesine ait *ketubalarda* bazı şartlar dikkat çekicidir. Kadının üzerine düşen vazifeleri yerine getirmesi, âdetli olduğu dönemlerde hizmet etmemesi, sahip olduğu hiçbir çocuğunu Yahudilerden başkası ile asla evlendirmemesi önemli şartlar olarak kayıtlarda yerini almıştır.<sup>29</sup> Diğer mezheplerden veya farklı gruplardan evliliklerde ise mesela Rabbâni-Karaî evliliklerindeki gibi, *ketubalara* tarafların birbirlerinin dinî kurallarına saygı göstermesi gerektiği gibi şartlar da ilave edilmiştir. Asıl (ikar) veya ilave (tosefet) *ketuba* kaybolduğu vakit, mehrin sosyal ve ekonomik açıdan başka benzer bir *ketubaya* bakılarak yeniden belirlenmesi ve bunun da bet dinde kaydedilmesi gerektiği emredilmiştir.

Taraflar, yani erkek ya da kadın bazen evlilikle ilgili üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmediklerinde bet din tarafından önce uyarılırlardı. Bunun doğal sonucu olarak *ketubada* eksiltme veya arttırma yapılabilirdi. Tüm bunların yanında kadın, kocasına karşı kadınlık vazifelerini yapmaz ve ihmalkâr davranırsa veya günahkâr davranışlar sergilerse bunun sonucu olarak koca *ketubasını* vermeksizin karısını boşama hakkına sahipti. Talmud’da kadının, kayınpeder ve kayınvalidesine saygısızlık yapması durumunda, Yahudi hukukuna uygun olmayan gıdalar hazırlaması, sokaklarda boşboğaz davranarak kocasının hoşlanmadığı kişilerle konuşması, başını örtmeden sokağa çıkması, bekâr iken sahip olduğu bir takım hastalıkların veya kusurların evlendikten sonra ortaya çıkması gibi durumlarda, kadınların *ketubası* verilmeksizin boşanabileceği açıkça belirtilmiştir.<sup>30</sup>

*Ketubalar*, konuyla ilgili uzman kâtipler (sofer) tarafından yazılırdı. Burada kullanılan malzeme çok önemliydi. Yahudilikçe temiz kabul edilen hayvan

27 A. Mordechai Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, (Tel Aviv-New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1980), 1: 240.

28 Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler, Abbasi ve Fatımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 365.

29 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 2: 62.

30 B.T., Ket. 72a-b.

derisinden yapılmış parşömenler tercih edilmekteydi. Yahudiliğe zarar getirecek bir suç işleyenlerin *ketubalarının* yenilenmesi şartı da koşulmuştu.

Önemli Yahudi mezheplerinden Karaîlerde evliliğin altı şartından biri de *ketuba* (kitâb) idi. Ancak Karaîler, Kitab-ı Mukaddes dönemi sonrasında ortaya çıkan *ketubayı*, farklı bir temele oturtmaktaydı. Talmudik dönemde başlayan bir uygulama olduğu için Karaîler, Rabbânilerdeki *ketubayı* kabul ettikleri için eleştirilmişlerdir. Bununla birlikte kanaatimizce Karaîler bunu kadının sosyal güvencesinin doğal bir sonucu olarak görmektedirler. Onlara göre *ketuba* her ne kadar atalarından gelen bir kültürel değer olsa da, aynı zamanda boşanma-evlenme gibi olguların tespit edilebilmesi açısından önemli bir belge konumundaydı. Karaîlere göre *ketubanın* yazım işlemi sosyo-kültürel bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı.<sup>31</sup> Karaîlerde, *ketuba* kaybolursa yeniden yazılması konusunda oldukça titiz davranıldığını görmekteyiz. Aslında bu tüm Yahudi yasası için de geçerli bir durumdur. Yine benzer bir sebeple kadın *ketubasından* vazgeçse bile, koca, eski *ketubaya* bakarak ona benzer bir şekilde yenisini yazmakla yükümlüdür. Karaî mezhebine göre *ketubası* kaybolmuş kadına, yeniden *ketuba* yazılması için yakın akrabalarından üç kadının *ketubasına* bakılarak tanzim gerçekleşirdi. Bu kadınların yakınlık derecesi önem arz etmekteydi. Acaba bunlar kadının kız kardeşleri miydi? Eğer bunlar kadının kız kardeşleri ise bu durum Yahudi hukukunda ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Böyle bir hüküm öncelikle Mişna ve Talmud'da bulunmamaktadır. Bu hükmün nereden geldiği ve kaynağı ile ilgili ciddi şüpheler vardır. Yeni yazılacak *ketubada* mehrin ne kadar olacağı ile ilgili tartışmalar genelde İslam dünyasından etkilenerek belirlenmiştir.<sup>32</sup>

### 3. ŞETAR KİDUŞİN-KETUBA AYRIŞMASI

Erken dönem Rabbinik kaynaklara bakıldığında şetar kiduşin ile *ketuba* arasındaki ayrımın pek de bilinmediği ve bunun farkına varılmadığı söylenebilir. Bununla birlikte kontrat o kadar önemli bir noktadadır ki, o, nişanlı kızın haklarını garanti etmekte ve kadına karşı erkeğin yükümlülüklerini açıklamaktadır. Helenistik ve Roma dönemlerinde *ketuba* ismi ile anılan bu anlaşma, erkek-kız nişanlılar tarafından hazırlanıyordu, yani bunu hazırlayan kızın babası değildi. 'Erusin'lerden 'kiduşin'leri ayıran dönemde nişanlı bayan, bir başkası ile evlenme noktasında serbest bırakılmıştı. Ancak bu uygulama Yahuda bölgesinde yasaktı. Bu durum, Eski Hillel'i<sup>33</sup> derin bir kay-

31 Judith Olszowy Schlanger, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza, Legal Tradition and Community Life in Medieval Egypt and Palestine*, (Leiden: Brill 1998), 26-27.

32 Gideon Libson, *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*, (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 157-173.

33 Hillel (M.Ö. 70-M.S.10) Bâbil'de doğan tıp adamı ve din yorumcusudur. Sanhedrin'in başkanı oldu ve Şammai Okulu'na rakip bir okulun önderliğini yaparak, Yasa'yı bağnazlık-

giya ve düşünceye sevketmiş, bunu düzeltmek adına aşağıdaki gibi hareket etmiştir:

Muhtemelen İskenderiyeli bazı erkekler, nişanlanmak için (meqaddes-hin) birtakım kadınlar almışlardı; diğer kişilerde onları almaya geldiler.<sup>34</sup> Problem, İsrail'in hâkimlerine havale edilmişti. Bunların bazıları -böyle bir birliktelik sonucu doğanlara- "mamzerim" (soysuz) ifadesini yakıştırmışlardır. Hillel ise, İskenderiyeli o şahıslara şu şekilde hitap etmiştir: "Annenizin *ketuba'sını* bana veriniz" onlar da bunu O'na verdiler. Hillel, kontratın aşağıdaki maddeyi açıkladığını tespit ederek şunu söylemiştir: "Nişanlı kız evime girdiği zaman, Musa ve İsrail'in şeriatına göre benim karım olacaktır."<sup>35</sup> Bu ifadeden şu rahatlıkla çıkarılabilir: Eski Hillel döneminden bu yana, yani yaklaşık olarak M.Ö I. yüzyılın sonundan beri, *ketuba* nişanlanma esnasında kaleme alınmaktadır. Bu, Tannâitik Kaynaklar<sup>36</sup> ve Philo<sup>37</sup>'nin ifadeleriyle de bir nevi doğrulanmaktadır. Ayrıca Philo'ya göre evlilik; ancak içinde gelinin, damadın isimlerinin geçtiği ve bir anlaşmanın mevcut olması ile geçerli hâle gelmiş olurdu. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Philo'nun şetar kiduşin'i *ketuba*; Hillel'in *ketuba'sı* da şetar kiduşin anlamına gelmekteydi. Bu da bizi o dönemde her iki evlilik aracının "bir" ve "aynı" kabul edildiği fikrine ulaştırılmaktadır.<sup>38</sup>

*Ketuba'nın* gelişim sürecini anlamak için önemli bir safha olarak görülebilecek noktalardan birisi de şudur: Rabbi Meir<sup>39</sup> ve onun iki kuşak selefleri, insanlar arasında *ketubasız* evliliklere rastlandığını ve bu konuda ciddi bir eğilimin meydana geldiğini belirtmişlerdir. Rabbi Meir'in bu konuyla ilgili şu görüşü çok önemlidir: "Bir erkek, sadece bir gün veya bir saat bile *ketubayı* kaleme almadan karısı ile birlikte oturmayacaktır."<sup>40</sup> Buradan çıkan sonuç,

tan uzak, daha hoşgörülü bir anlayışla yorumladı. Hillel, Kral Herod zamanındaki Ferisiler'in lideri ve İkinci Bet Amikdaş döneminin en büyük bilgesidir. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1: 209.

34 Bu tip uygulamalar sıkı şekilde Yahudilerde yasak edilmişti, ayrıldığı bir kadın bir başka adama birlikte olduğu zaman, ilk kocasının onunla yeniden evlenmesi yasaktır. Bkz. Vana, *Yahudilikte Kadın*, 119.

35 Tosefet Ket, 4. 9.

36 B.T., Baba Metsia, 104a.

37 Yaklaşık olarak M.Ö.20- M.S. 50 yıllarında yaşadığı tahmin edilen Philo, Yahudi bilgin ve Kitab-ı Mukaddes yorumcusudur. Helenistik Yahudiliğin önemli bir siması olan Philo, çok eser bırakan bir yazardır. Tanah'a Yunan düşüncesinin uyarılmasına dayalı olarak yaptığı alegorik kutsal metin yorumları oldukça önemlidir. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 307.

38 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 7.

39 Dördüncü kuşaktan bir Tanna, 110-175 dolaylarında yaşadığı ifade edilmektedir. Hocaları arasında Rabbi Akiva gibi büyük âlimler bulunduğu nakledilmektedir. Meir, profesyonel bir sofer (yazıcı) idi ve Ester Megilası'nı ezberden yazdığı ifade edilmektedir. Ayrıca Sefer Toralar'ın kenarlarına çeşitli yorumlar not ettiği söylenmektedir. Meir'in, Mişna'nın oluşturulması safhasında çok önemli katkıları olmuş ve Yuda ha-Nasi, Meir'in düzenlemelerinden yararlanarak Mişna'nın son halini yayınlamıştır. *The Encyclopedia of Judaism*, 474.

40 B.T., Baba Kama, 89a.

Rabbînik literatürün *ketubasız* bir evliliği asla yasal kabul etmediği gerçektir. Rabbi Meir ayrıca, evli bir kadının *ketubaya* sahip olduğunu, bir cariye-  
 nin ise istese bile asla bir *ketubaya* sahip olamayacağını ileri sürmüştür. Büyük Yahudi âlimi Maimonides cariye alımına sıcak bakmamış hatta yeri  
 geldiğinde çok sert muhalefette bulunmuştur. Cariyelik kurumunun yalnızca kral hanedanına yönelik olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>41</sup> Maimonides'e göre  
 Yahudi bir adam cariyesi eğer Yahudi değilse ve onunla cinsel birliktelik ya-  
 şasa bile asla onunla evlenemezdi. Cariye bir *ketubaya* sahip olmadığından, *ketuba* ile güvence altına aldığı ekonomik haklardan da yararlanamayacak  
 ve ne efendisinin/kocasının ne de kendi akrabalarıyla yakınlık bağları olu-  
 şacaktır. Tüm bu nedenlerden dolayı da cariyeye başka bir adamla evlenmesi  
 için prensip olarak get verilmesinin gerekli olmadığı ile ilgili bazı görüşler  
 ileri sürülmüştür. Yahudi hukuku açısından olaya bakıldığında cariyelik, hu-  
 kuka uygun yapılan evliliğe göre değer açısından daha aşağı seviyede kabul  
 edilen bir beraberliktir. Cariyelikle ilgili hükümlerin, Kitab-ı Mukaddes'de  
 bulunmadığını da söylememiz yerinde olacaktır. Posekim<sup>42</sup> adı verilen âlim-  
 lardan bazıları da cariyeliğin Tevrat'ta ve Rabbâni gelenekte yasaklanmadığı  
 görüşündedirler. Ancak yukarıda bahsedilen cariye'nin *ketubası* olamayaca-  
 ğı yönündeki görüşe karşı olan zıt görüşlerin de bulunduğunu görmekteyiz.  
 Örneğin Rabbi Yudah<sup>43</sup> bir cariye'nin de *ketubaya* sahip olabileceğine ancak  
*ketuba* şartlarının bunun içinde yer alamayacağını belirtmiştir. Bu sebepler-  
 den ötürü de cariye'ye başka bir adamla evlenmesi için prensip olarak get<sup>44</sup>  
 verilmesinin gerekli görülmediği belirtilmiştir. Eski/kadim, geleneksel bazı  
 görüşler bu konuda bize farklı düşünebilme imkânları sunmaktadır. *Ketu-  
 basız* evlilik, cariyeliği ve bunun temsil ettiği hayatı güzel gösterme ihtimali  
 olduğu için reddedilmiştir. Bu gelenek en az *ketubanın* kendisi kadar eskidir  
 ve muhtemeldir ki köken itibarıyla Bâbil'e kadar dayanmaktadır. Çünkü ünlü  
 Bâbil kralı Hammurabi (M.Ö. 2200) yasalarına göre de "Eğer bir erkek bir  
 kadınla evlenir ve onu eş olarak alır; bunu da açık bazı düzenlemelerle, an-  
 laşmasız gerçekleştirirse, o kadın erkek için yasal bir eş olamaz."<sup>45</sup>

41 Walter Jacob, *Marriage and Its Obstacles in Jewish Law- Essay and Respona*, Ed: Walter Jacob and Moshe Zemer, (Tel-Aviv: Rodef Shalom Press, 1999), 58-66.

42 Karar veren, hüküm veren. Alaha kanunlarında karar verme yetkisine sahip olan uzmanlar, özellikle Geonim devrinden son zamanlara dek yaşamış büyük din bilginlerine verilen isim. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2: 511-512.

43 Rabbi Yudah, M.S. 135-217," Prens" ve "Büyük Öğretmen" olarak da adlandırılan Yahudi rabbisidir. Yudah'ın Romalılarla dost olduğu ve yaklaşık elli yıl Sanhedrin'in başında bulunduğu söylenir. Yudah, Mişna adı verilen hukuk koleksiyonunu derlemiş ve bu eser Yahudiler arasında kutsal kitaptan sonra en fazla değer verilen kitap olmuştur. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 399.

44 Yahudilikte boşanan çiftlerin boşandıklarını belgeleyen yazılı vesika. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 141.

45 *The Code of Hammurabi*, 128, Yale Law School, Lillian Goldman Law Library, çev: L.W. King, (t.y.)

Yahudi kutsal metinlerinde cariyelik sistemi bir gerçeklik olarak karşımıza durmaktadır. Buna örnek olarak Yakub Peygamberin iki eşine ek olarak, onlara hizmet etmesi şartıyla, iki cariye ile evlenmesini verebiliriz.<sup>46</sup> İbrahim Peygamberin Hacer ile olan evliliği bu konuda meşhurdur.<sup>47</sup> Talmud'da da cariyeliğe yönelik düzenlemelerin mevcut olduğu bilinen bir olgudur. Babil Talmud'una göre cariyeye kiduşın ve *ketuba* gerekli değildir. Ancak Filistin Talmud'una göre ise cariye kiduşın sahibi olabilir ancak *ketubası* yoktur. Yani cariyenin hakları kısmen korunmaya çalışılmış ve evli hür bir kadının sahip olduğu tüm haklara sahip olmasa da orta derecede bir konuma sahip de olsa, fahişe olarak algılanılması engellenmeye çalışılmıştır.<sup>48</sup> Bazı görüşlere göre de cariyelik bir kurum olarak 19 y.y. başlangıcına kadar Yahudi geleneğinde varlığını devam ettirmiştir.

Erken dönemlerde *ketuba*, evliliği yasallaştırmaya yarayan çok önemli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı istisnalar hariç, tüm evlilikler için yasal olarak, daha sonraları ise ilk emir/şart olarak telakki edilmiştir. Bu önemden dolayıdır ki evliliklerin tümünde temel şart olarak yer almaktaydı. Aslında *ketuba*, kadını korumak amacıyla oluşturulmuştur. Kiduşın faslının ilk Mişna bölümünde, çok eski gelenekler hakkında bazı bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Tora'nın vahiy olarak gönderilmesinden önce, bir adam bir kadına rastladığında, eğer her ikisi de rıza gösterirlerse, adam kadını evine götürür ve onunla birlikte olursa, kadın onun eşi olmuş sayılırdı.<sup>49</sup> Tora'nın vahyedilmesinden sonra ise, bir adam bir kadınla evlenmek isterse öncelikle şahitlerin huzurunda bu kadını eş olarak almak zorundaydı. Ancak bu şahitlikten sonra kadın, adamın karısı sayılmaktaydı. Daha sonraları ise alaha/yasa bazı şartlar ihdas etmiştir. "Ya para ile; ya kontrat ile ya da birlikte olma/cinsellik" kadının elde edilebilmesinin şartlarındandır. Mişna'nın en eski yorumlarına baktığımızda Kara'iler arasında da böyle bir geleneğin varlığına rastlanmaktadır.

Yazılı evlilik kontratı/*ketuba* ile ilgili ilk belge Tobit<sup>50</sup> kitabında (M. Ö. 200-175) bulunmaktadır. Fakat bilinen ilk *ketuba*, Elefantin (M.Ö. V. yüzyıl ) Yahudi cemaatinin Aramice Papirus'larından ve Ölüdeniz yakınlarında bulu-

46 Tekvin, 35/22.

47 Tekvin, 25/12.

48 Jacob, *Marriage and Its Obstacles in Jewish Law*, 65-67.

49 Moses Maimonides, *The Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Book Four, C. XIX, Ed. Leon Nemoj, (Yale Judaica Series, 1972), 5.

50 "Raguel, kızı Sara'yı çağırıldı. Elini tuttu ve kızını Tobyas'a vererek şöyle dedi: Onu sana emanet ediyorum, Musa'nın yasına ve yargısına göre o senin karındır; O'nu götür, sonra kızın annesine döndü ve yazı yazmak için kâğıt istedi. Evlilik sözleşmesi hazırladı." Tobit, 7/14.



nan Babata<sup>51</sup> (M. S. I. ve II. yüzyıl) arşivlerinden gelmektedir. Diğer belgeler Kahire Geniza'sından<sup>52</sup> gelmekte ve bunlar X. yüzyıla tarihlenmektedir.<sup>53</sup>

*Ketuba*'nın gelişim aşamalarından bir diğeri de, onun evlilik anlaşmasından tarihî süreç içerisinde, kadının haklarını güvence altına alan bir şekle dönüşmesidir. Burada belki de en önemli safha sözleşmeye eklenen para kısmıdır. Para mutlaka geline ödenmeli ve ayrıca yine bu para geline mutlaka ulaşmış olmalıydı. Biblik zamanlara bakıldığında iki farklı evlilik işlemi karşımıza çıkmaktadır. Nişan veya erusin Yahudiliğin ilk dönemlerinde evliliğin doruk noktasını temsil etmekteydi. Bu andan itibaren nişanlı, her açıdan kocasının karısı olmuş oluyordu.<sup>54</sup> Nikâhlar, nisuin veya hupa ismiyle anılmaktaydı. Nikâhların, sadakatsizlikten dolayı uygulanabilen ufak tefek birkaç cezalandırmadan başka hiçbir yasal değeri bulunmamaktaydı. Tan-nâitik döneme gelindiğinde ise, Biblik tarzda evlilik, diğerlerine galebe/üstün gelmiş, yaygın bir kullanımla nişan ile nikâh arasında bir yılın (on iki ay) geçmesi uygun görülmüştü. Bu süreçte nikâhlar, evlilikte yasal bir faktör haline gelmişti. Nişanlı yani "aras" terimi, kızın babasının ev halkından çok kocasının ev halkından sayılması gerektiği nokta-i nazarından bize bir fikir vermektedir. Eğer nişan feshedilir ve kız yeminini bozarsa, baba ve damat birlikte uyum içerisinde hareket etmelidir. Damat, din adamı sınıfından ve kızın babası da İsrail'den ise, kız babasının evinde kalmaya, onun ekmeğini yemeye devam edecektir. Yemin bozulduğu için kocasının evindeki kutsal ekmekten yiyemeyecektir.<sup>55</sup> Karısının malları üzerindeki gelirin kullanımını hakkındaki kocanın ayrıcalığı ancak evlilik sayesinde gerçekleşmekteydi. Ancak görebildiğimiz kadarıyla nişanlılıkta erkek/damat böyle bir hakka sahip olmazdı.<sup>56</sup> Tüm bunların yanında, karısının yiyeceğinin tedariki, fidye, gömül-

51 2. yüzyılda yaşamış, Simeon Ben Menahem'in kızı ve Bar-Kohba isyanına katılan bir Yahudi kahraman. Ölü Deniz'in güneyinde Roma istilasından önce Nabatyahlar'ın yaşamış olduğu bölgede oturan bir ailede doğdu. Güçlü karakteri ile yaşamında örnek bir kadın oldu. Bar-Kohba isyanında En-Gedi'deki derin bir mağarada erzak ve eşyaları ile saklanan direnişçilerle beraber açlıktan öldü. Arkeologlar, ölümünden 1825 sene sonra öyküsü ile ilgili belgeleri ve ayrıca insan kalıntılarını buldular. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 1: 91.

52 Geniza tabiri günümüzde özellikle Kahire şehrinin bir banliyösü olan Fustat'taki Ben Ezra Sinagogu'nun deposunu çağrıştırmaktadır. 1896'da iki İskoçyalı bilim kadınının keşfettiği İbrance parşömenler oldukça ilgi çekti. 20. Yüzyıl boyunca bu parçalar üzerindeki çalışmalar sürdü ve Yahudi tarihinin karanlık sayılabilecek birçok bölümü aydınlatılmış oldu. Hem İsrail'den hem de Bâbil'den gelen bu malzemenin keşfi, Kahire Yahudi Cemaa-ti'nin bu bölgelerle diğer Yahudi cemaatleri arasında bilgi alış verişini sağlaması açısından önemlidir. Kahire Genizası'nda bulunan malzeme arasında Filistin Talmudu'nun eski bir metni, birçok Midraş, Karaîler'e ait bazı yazılar, Talmud sonrası döneme ait dualar, Maimonides'e ait el yazısı mektuplar bulunmaktadır. *The Encyclopedia of Judaism*, 282. Ayrıca bkz. Besalel, *Yahudilikte Kadın*, 121.

53 Vana, *Yahudilikte Kadın*, 121.

54 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 12.

55 B.T., Ket. 48/a-b.

56 B.T., Ket. 46b.

me/mezar işlemleri<sup>57</sup>, mehir<sup>58</sup> ve evlilik esnasındaki hediyeler<sup>59</sup> de erkeğin/damadın sorumlulukları arasında yer almaktaydı.

*Ketuba*'nın dışında, nişan esnasında sadece bir şart etkindir ki o da, evlilik cümlesi diyebileceğimiz “Sen, bana Musa ve İsrail'in yasasına göre karı/eş olacaksın” ifadesidir. Bu da nişanı, *ketubanın* yasal/bağlayıcı bir değeri olmadığı dönemlerde, evliliğin kurulması aşamasında yasallaştırmaya yaramaktaydı. Burada şu da eklenebilir: Şetar Kiduşin, evliliklerde isteğe bağlı ve önemsiz bir hâle gelmişti. *Ketuba*'nın kendisi ise evliliğin tamamlanmasını sağlamaktan çok sadece kocanın varsayılan yükümlülüklerini belirlemek adına bir garanti belgesi olarak değerlendirilmiştir.

*Ketuba*'nın ne zaman hazırlanacağı her zaman tartışma konusu olmuştur. *Ketuba*'nın evlilikten önce yazılıp yazılmayacağı konusunda çeşitli tartışmalar da yaşanmıştır. Evliliğin bizzat kendi doğasında olan değişiklikler ve dahi *ketubanın* fonksiyonu açısından daha sonraki gelişmeler, bize onun nişandan nikâha nasıl evrildiği hakkında bazı ipuçları sunmaktadır. Yahudi âlimleri şuna işaret etmişlerdir ki; tannâitik kaynaklarda *ketuba* gelenek olarak yazılmıştır ancak Amoraim ise bu konuda benzer bir delile rastlayamamıştır. Genel uygulama bize *ketuba*'nın, nikâh esnasında yazıldığını göstermektedir.<sup>60</sup> Nişandan nikâha giden bu ayırım her nasılsa Ortaçağ dönemlerinde yürürlükten kalkmış oldu. Bunun sebebi ise halkın ekonomik açıdan her iki kutlamayı/bayramı düzenleyebilecek durumda olmamasıydı. Bu yüzden günümüzde de genellikle nişan ve nikâh bir arada kutlanmakta ve *ketuba* da bu esnada yazılmaktadır.<sup>61</sup>

Belge yani *ketuba* hazırlanırken bir takım masraflar da yapıldığı için bunların kim tarafından karşılanacağı sorgulanmıştır. Bu masrafları damat ve ailesi üstlenmeliydi.<sup>62</sup> *Ketuba* yazılmaksızın yapılan evlilikler Yahudi hukukuna göre geçersiz sayılmış ve evlilik gerçekleşmediği için de böyle bir durumda boşanma işlemine de ihtiyaç duyulmamış olacaktır.<sup>63</sup>

#### 4. KETUBA'NIN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ

Talmud, *ketuba* ve şetar kiduşin'in arasını kesin ve net çizgilerle ayırmıştır. Ayrıca Talmud bu ikisi için de ayrı birer tarihçe isnad etmiştir. Aslına barksak Talmud, şetar kiduşin'in daha eski ve Bibliik kaynaklı olduğuna inanmaktadır. Evliliği tasvir eden Kutsal Kitap metinleri, yani İbrahim'in, İshak'ın

57 B.T., Ket. 67a.

58 B.T., Ket. 89b.

59 B.T., Ket. 54a.

60 B.T., Ket. 7a.

61 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 16.

62 B.T., Baba Batra. 167b.

63 B.T., Yeb. 10b.

ve Yakub'un metinleri evlilik sırasında ne *ketubadan* bahseder ne de diğer yazılmış veya verilmiş başka şeylerden... Zaten bir ketuba kaleme almanın yasal zorunluluğunun kökeninin Kutsal Kitap mı yoksa Rabbinik edebiyat mı olduğu konusu, Mişna ve Talmud dönemi boyunca karşımıza çıkan en önemli tartışma konularındandır. Halen günümüz araştırmacıları tarafından da bu tartışma devam ettirilmektedir.<sup>64</sup>

Kutsal Kitap açıkça bir evlilik enstrümanına değinmemektedir. Ancak boşanma için yazılı bir belge (*get*) gerektiğini biliyoruz. Bir kadınla evlenmek veya onunla boşanmak için benzer işlemlere ihtiyaç duyulmuştur. Aslında bunlar şetar kiduşin ile ilgiliydi, *ketuba* ile ilgili işlemler değildi. Burada cevaplanması gereken sorulardan biri ve belki de en önemlisi şudur: *Ketuba*, Musa öncesi Yahudilikte mevcut muydu? Bu sorunun cevabı Talmud açısından olumsuzdur. *Ketuba*'nın bir Yahudi değeri olarak teyit edilmesinin Biblik dönem sonrası olduğuna yine Talmud'un kendi içinde rastlamaktayız.<sup>65</sup>

Peki, *ketuba* nasıl ortaya çıktı? Onun ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler olduğunu biliyoruz. Bunların içinden belki de en önemlisi onun "Büyük Meclis" ya da "Yaşlılar Konseyi" adlarıyla şöhret bulmuş Sanhedrin<sup>66</sup> öncülüğünde tesis edilmiş olanıdır. Ayrıca birinci yüzyılın hemen başlarında Rabbi Şimon ben Şetah'ın da rolünü inkâr edemeyiz. Çoğu zaman haksız yere *ketuba*, Şimon ben Şetah'a isnat edilmektedir. Buna karşılık, kadının haklarını korumak için, büyük bir halakhik/yasa ile ilgili yeniliğin kaynağını teşkil etmektedir. Şimon ben Şetah gerçekten yeni bir kural ihdas etmiştir: Buna göre, koca ve vârisleri, boşanma veya koca'nın ölümü halinde *ketubada* şart olarak konulan miktarı karısına veya vârislerine verme zorunluluğu vardı. Bu kuralın, Yahudi şeriatı tarafından empoze edilen bir zorunluluk olduğu hususu Mişna'da bulunmaktadır. Bunun için evlilik kontratında bu husus açıkça zikredilmese de uygulanması gerekmektedir.<sup>67</sup>

Evlilik kontratının metni bize, Talmud sonrası dönemlerdeki yasanın kaynağı ile ilgili çeşitli bilgiler de sunmaktadır.<sup>68</sup> Bu yüzden *ketuba*, belki de Yahudi evlilikleri ve Yahudi ailesi ile ilgili, yüzyıllar boyu kadınların değişen

64 M. J. Geller, "New Sources for the Originse of the Rabbinic Ketubah", *HUCA* 49, 1978, 227-245.

65 B.T., Shab. 14b.

66 Yunanca "synedrion" (bir konsil) kelimesinden gelen Sanhedrin, Hz. İsa zamanında Kudüs'te bulunan en yüksek hukuk kurumunu ve Yahudi konsilini ifade eder. Yahudi dünyasının problemleriyle ilgilenmek, vergileri toplamak ve sivil bir mahkeme olarak çalışmak bu kurumun yaptığı başlıca görevler arasındaydı. Nitekim Hz.İsa'ya ölüm cezasını Sanhedrin vermişti. Filistin'in Roma işgali altında bulunduğu bir dönemde kurulan Sanhedrin, yaptığı faaliyetlerle günümüz Yahudiliğinin teşekkülü açısından Ezra'nın reformları sonrası ikinci önemli merhaleyi oluşturur. Sanhedrin ayrıca Tanah'ı da belirlemiştir. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 332.

67 Vana, Yahudilikte Kadın, s. 124.

68 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1: 3.

statüleri bağlamında en etkili ve en önemli belge konumundadır. Bununla birlikte Şetar'ın bir takkana (reform) değilken, Tannâitik edebiyattan *ketuban*ın, takkana, ictihad<sup>69</sup> gibi kurumsal hale geldiğini biliyoruz. Üstelik daha önce de belirtildiği gibi şetar kiduşin'in "gelinin babası tarafından" yazılmış olması icap ederken, *ketuba* ise damat tarafından yazılmış olmalıdır. Şetar kiduşin'in ilk zamanlarda, damat tarafından değil de, gelinin babası tarafından yazılması aynı fasılda ikinci Mişna'da "Yahudi bir köle şu iki yoldan biriyle satın alınabilir: Ya müşteri (alıcı) onu para vermek suretiyle karşılığını ödemek, ya da satıcı satışa ait bir senet imzalar"<sup>70</sup> şeklindeki ibâre tarafından destekleniyor olabilir. Bu yüzden, rahatlıkla ilk Mişna'da bahsedilen Şetar'ın, bir kadının üç şekilden biriyle elde edilebileceğinden söz eden yerde- ki bu yollardan biri Şetar'dır- kızın babası tarafından yazılması zarurî olan satışa ait bir senet olduğu varsayılabilir. İlk dönem Yahudilerinin bu uygulamasını daha önce de belirtilen Tobit kitabındaki pasajlarda görmekteyiz.

Nihayet Mişna'nın, şetar'dan kastettiği şeyin tamamen *ketuba* ile aynı şey olmadığını söyleyebiliriz, çünkü içinde bir kadının eş olarak alınabileceğinin olduğu bu üç yoldan biri evliliği hukukî kılmak için yeterli kabul edilmişti.<sup>71</sup> İlk dönemlerde bir *ketuba* tek başına evlilik bağı kurmak için yeterli değilken, şetar kiduşin tek başına yasal ve geçerli bir evlilik kurmak için yeterli sayılmaktaydı.<sup>72</sup>

Şetar kiduşin ve *ketuba* tek ve aynı şey değilse, o halde *ketuba* ne anlama gelmekteydi? *Ketuba*'nın menşe'i burada ön plana çıkmaktadır. Mişna, Kiduşin'de "Bir kadının eş olarak satın alınmak suretiyle elde edilebileceği" söylenmektedir. Bu durumun ilk dönem Yahudileri arasında bir âdet olduğunu belirtmekte fayda görüyoruz. Yakub, Laban'a kızlarıyla evlenebilmek adına hizmeti ve emeği karşılığında bu bedeli ödedi. Benzer bir durumda, Davud'da, Mikal'ın babası Kral Saul'e kızı karşılığında yüz Filistî'nin sünnet derilerini (ğulfe) başlık parası olarak ödemişti.<sup>73</sup>

Yahudiler arasında Rabbinik dönem öncesi, kökeni beşinci yüzyıla kadar dayanan *ketuba* ile ilgili ikinci bir kayda daha rastlamaktayız. Kısmen okunabilen ve M.Ö. yaklaşık 441'e tarihlendirilen Elefantin el yazması papirüste şu ibâreleri görüyoruz: Krallığın kurucusu Teos oğlu As-hor: "Ben bu eve geldim ve sizin kızınız Miftahiya'yı bana karı/eş olarak vereceksiniz. Bugünden son- suza değil, o, benim eşimdir ve ben de onun kocasıyım. Ben (As-hor), kızınız

69 B.T., Ket. 82b.

70 B.T., Kid. 16a.

71 B.T., Kid. 8b.

72 Solomon Zeitlin, "Ketuba'nın Menşe'i: Yahudilik'te Evlilik Kurumu Üzerine Bir Araştırma", trc. M. Sait Toprak, *The Journal of Mesopotamian Studies*, 1/1, (Yaz 2016), 143-147.

73 I. Samuel, 18/25.

Miftahiya için size toplam 5 şekel verdim.”<sup>74</sup> Burada adı geçen As-hor Mısırlı biriydi. Miftahiya ise Yahudi bir bayandı. Bu evliliğin Yahudi yasalarına göre olduğu ile ilgili bazı delillerin olduğu ifade edilmektedir.<sup>75</sup>

Kesef kelimesinin Mişna’da Şammay<sup>76</sup> ve Hillel ekollerinin kelimeyi tarihliğini yansıtabilecek şekilde tefsir ettiklerini görürüz. Yahudi şeriatını/alaha literal/lafzî yorumlayan Şammay ekolü, Kesef kelimesinin Mişna’da kendisine işaret edilen gümüşü temsil ettiği fikrini ileri sürdüler, bundan dolayı onlara göre bir kadını, o zamanın en küçük gümüş birimi olan 1 dinarla ya da bir dinar değeriyle satın almak mümkündü. Yahudi şeriatını/alaha kendi ruhuna uygun olarak yorumlamaya çalışan Hillel ekolü ise, Mişna’daki kesef kelimesinin genelde para anlamına geldiği şeklindeki fikirlerini devam ettirdiler ve bunun sonucunda onlara göre de, bir adam, para kıymetine hâiz herhangi bir şeyle bir kadını satın alabilirdi.<sup>77</sup> Aynı zamanda bir kadın, söz konusu kızın babası tarafından yazılan şetar’la, yani bir satış akdiyle ya da hibe senedi aracılığı ile eş olarak alınabilirdi. Tobit’in hikâyesinde, Raguel’in kızı Sarah’ı Tobit’e bir eş olarak verdiği zaman, onun bir kontrat yazdığından ve bunun tek başına yeterli ve bağlayıcı kabul edildiğinden daha önce de bahsedilmişti.

Helenistik dönemdeki bilgiler/Tannâim, kadınların toplumdaki statülerinin artması için her zaman istekli davranmışlardır. Bu bilgiler, kendilerini evlilik akdinde yeni bir düzenleme yapmaya girişmekten bilerek uzak tutmuşlardır. Önceden, Yahudi şeriatı/alaha, boşanma ya da kocasının ölümü halinde zevcenin ekonomik anlamda rahat etmesini sağlayacak herhangi bir kural koymamıştı. Kadın, kocasının umursamaz ve şımarık hareketleri karşısında mağdur duruma düşebilmekteydi. Koca, Tosefta<sup>78</sup>’da gördüğümüz kadarıyla kadına kızdığında, hiç düşünmeden aklına estiği gibi karısını boşayabilirdi<sup>79</sup> ve bunun önünde bir engel bulunmuyordu. Ancak kocanın karısını keyfi ve kimseye hesap vermeden bu şekilde boşuyor olması büyük

74 A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, (Oxford: The Clarendon Press, 1923), 44.

75 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 26.

76 M.Ö. 50-M.S.30 dolaylarında yaşadığı düşünülen Erets Yisrael’in bilgilerinden ve Sanhedrin’in “av bet-din”i yani ikinci başkanı. Şammay ve Hillel, Sözlü Yasa’yı nakleden son beş “çift” arasında yer almaktadırlar. Şammay daha katı bir yol izlemiştir. Muhafazakâr görüşü, eski Alaha’yı yansıtır ve Kutsal Kitabı edebî anlamıyla algılar. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3: 62.

77 Zeitlin, “*Ketuba’nın Menşei...*”, 142-147.

78 Mişna’da bulunan ve Tannâim tarafından yazılmış öğretilere ek metinlerin külliyati, Tosefta, Mişna’dan yaklaşık olarak dört misli büyük olup Mişna gibi bölünmüştür, aynı altı “Fasıl”ı içerir ve bunların alt bölümleri de aynı şekilde taksim edilmiştir. Tosefta, Mişna’ya dâhil edilmemiş “Baraitot” adı verilen, Tannâim tarafından yazılmış öğretileri içerir, bunlar herhangi bir konudaki Talmudik tartışma için ona bir kaynakça oluştururlar. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 3: 745.

79 Tosefta Ketuba, 12. 1.

bir haksızlık anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla bu kötülüğün ve keyfliğin önüne geçip engel olabilmek için bilgeler bir takkana/içtihad geliştirdiler. Tannâim'in bu içtihadı sayesinde *ketuba* olarak bilinen ve damadın kızın babasına vermek zorunda olduğu 200 zuzim/dinârı, boşanma ya da kocanın ölümü durumunda kadına geri verilmesi/teslim edilmesi hükmü getirilmiş oldu.<sup>80</sup>

Kadının/karının statüsünü iyileştirmeyi hedefleyen *ketubaya* ait bu içtihat 200 zuzimi/dinârı kazanırken/temin ederken karşılaşılan zorluk yüzünden, fakir olan damat adaylarının üzerine büyük bir yük bindiriyordu. Bu nedenle; evlilik akdi, süresi belli olmayan bir zamana kadar ertelenmiş olurdu. Bu durum Talmud'da açıkça ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Damadın ekonomik açıdan sırtına binen bu yükünü kaldırmak ve aynı zamanda kadının da yine ekonomik anlamda korunmasını sarsmamak için, Yahudi din adamları Tannâ'lar bir adım daha olayı ileri götürerek Takkana'yı/içtihadı –damadın kıza (geline) 200 zuzim/dinar ödemek zorunda olmadığına, ancak bu parayı işinde kullanmak için elinde tutmasına ve bunun yerine de, onun (damadın) sahip olduğu bütün servetini, 200 zuzimin/dinarın teminatı/rehni olarak verdiğini beyan eden bir *ketuba* yazması gerektiği- şeklinde değiştirerek hafifletmiş oldular. İşte Talmud'un bu hükmü Rabbi Şimon ben Şetah'a atfedilmektedir.<sup>82</sup> *Ketubanın* bu değişikliğe uğramış son haliyle, Yahudi din adamları Tannâ'lar kendi dönemlerinin şartları noktasında üzerlerine düşeni yapmışlardır diyebiliriz. Bize göre, kadın (zevce) boşanma halinde yahut kocasının ölümü durumunda ekonomik açıdan güvenli bir duruma gelmiş oldu. Maddî anlamda yük damadın omuzlarından kaldırılmış oldu. Boşanma ise eskiye göre çok daha fazla zorlaştırıldı. Koca, bundan dolayı boşanma halinde kadına/zevceye taahhüt ettiği parayı peşin vermek zorundaydı.

Yukarıda bahsedilen takkana'nın/içtihadın niçin konulduğu ile ilgili bazı görüşler olmakla birlikte bunların en önemlisi boşanma ya da kocalarının ölümü halinde çaresiz ve perişan hale düşebilecek kadınların korunmasıdır. Bu takkana/içtihat, sürekli ve genel uygulanabilirlik adına çok önemliydi. Koca, karısıyla *ketuba* olmaksızın asla birlikte yaşayamayacaktı. Bu sebeple şu rahatlıkla söylenebilir: *Ketuba*, o zamanların ekonomik şartlarından dolayı yani zorunluluk nedeniyle yapılmış bir reformdur.

İster genel anlamda bir yazıt/ilâm, isterse özelde evlilik kontratı/şetar olsun her ikisi de orijinal tarzda Yahudi kurumlarına ait değerler değildirlen.

80 F.T., Ket. 32b-c.

81 B.T., Ket. 82b.

82 Zeitlin, "Ketuba'nın Menşe'i...", 142-147.

Bunların âdiyetinin Bâbil menşe'li olduğu görülür.<sup>83</sup> Eski Bâbil yasalarına göre resmi bir evlilik anlaşmasının dayanağı, kadın ile erkeğin tam olarak sosyal ve yasal anlamda bunun öneminin farkında olmalarıydı. Yahudiliğin Bâbil ile olan etkileşimi sonucu, Yahuda bölgesinde bu şekildeki “yazıt”larla tanışılmış oldu denilebilir. Bâbil ile Yahudîlik arasındaki bu ilişkinin Birinci Mâbed dönemi sonrası siyaseten ve ticari kaygılarla oluşmuş olduğu bir gerçektir. Bu vasıtayla diğer yazılı enstrümanın yanında *ketubanın* da Yahudiler tarafından kabul edildiğini ifade edenler bulunmaktadır.

### 5. KETUBA'NIN YAPISI VE ŞEKLİ

Günümüz dünyasında, insanların aralarında yaptıkları “yazılı anlaşmaların” bir kopyasını kendileri için de istemeleri çok doğal bir durumdur. Modern çağda neredeyse tüm kontratlar, iki tarafın karşılıklı rızaları sonucu birtakım garantileri içermektedir. Bunun yanında yapılan bu anlaşmanın/kontratın birer örneğinin de taraflara verilmesi her zaman ihtimal dâhilinde olmuştur. Ancak bu durum, Yahudilikte evlilik öncesi kontratı *ketuba* için geçerli bir koşul değildir. Çünkü *ketuba* sadece bir âdet yazılmaktadır ve ikinci bir nüshası yoktur. Burada karşımıza *ketubayı* kimin yazdığı ve ona kimin sahip olması gerektiği soruları çıkmaktadır.<sup>84</sup>

*Ketuba* ve dahi diğer kontratlar için herhangi bir dil kullanılabilirdi. Yahudilerin hayatındaki iniş-çıkışlara bakıldığında *ketubanın* düzenli bir şekilde Aramice yazıldığı görülür. Bunun yanında Samîriler ve Karâiler ise *ketubalarını* İbranice yazmaktaydı. İbrânîce, kutsal olan şeylerin yazımında kullanılıyor, Aramice ise seküler yazıtlar için tercih ediliyordu.<sup>85</sup> Bazı dönemlerde Rabbiler kendi ulusal/millî dillerine sadakatle yönelmişler ve yazıtlarında İbranice kullanmaya özen göstermişlerdi. Bu çabanın özellikle Filistin bölgesinde daha etkili olduğu müşahede edilebilir. Aynı zamanda yerli Yahudi yazıtlarında tıpkı şetar kiduşin gibi karşımıza çıkan İbranice, diğer tür yazıtlarda da açıkça izler bırakmıştır.<sup>86</sup>

*Ketuba* metni bir önsöz yani mukaddime ile başlamaktadır. Bu önsöz genelde *ketubanın* kendisinden ayrı bir şekilde ifade edilmektedir. Önsöz, “İyi şanslar” (*mazal tov*) gibi basit ama farklı uzunlukta iyi dilek ifadeleri içermektedir. Ayrıca bunlar çeşitli çarpıcı ve etkileyici tarzda gelin ve damada yönelik tebrikleri de barındırmaktadır. Devamında Kitab-ı Mukaddes'ten bazı ifadeler, Yahudi dinî törenlerinde söylenegelen ve özellikle yaratılışın amacına/ruhuna dönük şiirler, evliliğin bekârlığa göre avantajları, gelinin

83 Samuel Greengus, “The Old Babylonian Marriage Contract”, *Journal of the American Oriental Society*, 89: 3 (Temmuz-Eylül, 1969), 505-532.

84 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 32.

85 B.T., Sanh. 21b.

86 B.T., Kid. 9a.

güzelliği, damadın haşmeti, birlikteliğin kutsallığına yönelik çağrı, çiftler, onların anne-babalarının isimleri gibi birçok unsur da çeşitli uzunluklarda farklılık göstermektedir.<sup>87</sup>

Karaî *ketubalarında* da üç temel unsura rastlamaktayız. Bunlar Tanrı'nın adına yönelik yakarış, Kitab-ı Mukaddes'in içinden alınan ayetlerden kesitler ve âyinlerle ilgili şiirsel alıntılardır. Tüm Karaî *ketubaları* Tanrı'nın adıyla yani O'na bir yakarış/dua ile başlamaktadır. Burada şunu önemle belirtmek gerekir ki; Tanrı'nın ismini anmak ve bununla ilgili ünvanlar en eski korunmuş Yahudi kutsal dokümanlarında - Yahudi evlilik kontratları da dâhil - Elefantın'deki papirüste, Yahuda çölünde bulunan anlaşmalarda bulunmaktaydı. Ortaçağda Bâbil stili *ketubalarda* bazı ünvanların kullanıldığını görmekteyiz ancak bu ünvanlar Tanrı'nın adıyla ilgili değildir. Yukarıda belirtildiği gibi, sıklıkla "İyi Şanslar" ifadesi başlangıç cümlesi olarak kullanılmaktadır.<sup>88</sup> Öte yandan, İbranice bazı ünvanlar Karâilerin kontratlarındakilere de yakından benzemektedirler, ayrıca bunlar Samirî evlilik kontratlarında da karşımıza çıkmaktadırlar.<sup>89</sup>

*Ketuba* metninin kendisi "tarih" ile başlamaktadır. Yasa/alaha tüm özel yazıtlarda kontratın başına "tarih" in belirtilmesini şart koşmaktaydı. Bununla birlikte *ketuba*, mahkeme kararı olarak düşünüldüğünde, onun bu özel konumundan dolayı tarih en başta yer almalıdır. Amoraim'e göre tarih'in zikredilmesinin ihmâli şetar kiduşin açısından mümkün olabilirken, *ketuba* açısından bu asla imkân dâhilinde değildir. Bunun sebebi ise, koca tarafından yapılabilecek tüm taşınmaz malların satışının *ketubanın* tarihi ile ilgili olan ilişkisidir. Ayrıca *ketubanın* bir ipotek ya da geçici haciz gibi durumlarda kullanılabilecek olmasını göz önünde bulundurulduğunda belirtilen tarih de önem kazanmaktadır. Bundan dolayı, tarihin yanlış yazılması veya *ketubaya* geçmiş dönemlerle ilgili tarih atmak da onu geçersiz kılmak anlamına gelmekteydi.<sup>90</sup>

Tarih, haftanın günleri ile ilgili bazı terimlerle, ay, yıl ve bölge belirtilerek verilmekteydi. Mesela burada Kral Ahaşveroş ile Ester'in yasal olarak kabul edilebilecek evliliklerini zikredebiliriz. Öyle ki bu evlilikte tarih ve yer konusunda bilgi de yazılmış ve şu ifadelere yer verilmiştir: "Ahaşveroş krallığının yedinci yılında Tevet diye adlandırılan onuncu ayda, Ester saraya, kralın ya-

87 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 41.

88 Schlanger, *The Karaite Marriage Documents*, 135.

89 Reinhard Pummer, "Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce", *Essays in Honour of G.D. Sixdenier New Samaritan Studies of the Societe' d'Etudes Samaritaines*, vol. III-IV, ed. Alan D. Crown AM-Lucy Davey, (Sydney: 1995), 30.

90 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 41.



nına götürüldü.”<sup>91</sup> Bununla birlikte, Kudüs’te eski bir kullanımda *ketubaya* “saat”in de eklendiği gerektiğini göze çarpmaktadır.<sup>92</sup>

*Ketubada* tarihten sonra yer ismin belirtildiği görülür. Rabbâni dokümanlarında özellikle Geonik periyotta öz ve kısa bir yer tanımlaması yapılmaktaydı.<sup>93</sup> Meselâ bazı Rabbâni Bâbil tarzı *ketubalarda* “nehirin yakınındaki şehir” gibi yer tanımlamalarının kullanıldığını görmekteyiz. “Yer”, coğrafi açıdan tanımlanır, kasabanın yakın komşu bölgesi, çeşitli işaretlemelerle, daha da özel olarak nehirler, okyanus ve ülke olarak da belirtilebilirdi. Detaylı bir şekilde belirtilmesi gereken diğer coğrafi özellikler, bir boşanma davası söz konusu olduğunda Talmud açısından son derece önemliydi.<sup>94</sup> Ortaçağda, her nasılsa, bu gereklilik *ketuba* da dâhil tüm yazılı anlaşmalar açısından bağlayıcı duruma geldi. Avrupa Yahudileri, yine de, birkaç yüzyıl boyunca *ketubalarında* ülke ve kasaba/şehir isimlerini belirterek kendilerini mutlu etmiş gözükmemektedirler.<sup>95</sup>

*Ketuba* metninde yukarıda belirtilenlerden sonra, şahitlerin imzalarına rastlamaktayız. Geç dönem alaha/yasa açısından olaya baktığımızda şetar kiduşin’de şahitlerin imzalarına gerek olmadığı<sup>96</sup> ancak şahitlerin imzalarının *ketuba* için olmazsa olmaz bir unsur olduğunu görmekteyiz. Geniza dokümanlarında ise anlaşmanın el yazısı ile şahitlerin olaya tanıklığının pek de farklı şeyler olmadığıdır. Görünüşe göre yazıcı/sofer şahitlerin isimlerini yazan kişiydi. Mişna’da belirtilen bu Rabbînik yasa -şahitlerin isimlerini imzalamasının zorunluluğu- toplumun da onaylayacağı bir kolaylık haline gelmiş oldu. Tobit kitabındaki ifadenin “şahitliğin” bir göstergesi olabileceği yönünde bazı görüşler vardır ki biz de bu görüşe katılmaktayız. Çünkü burada Raguel eşi Edna’yı çağırılmış ve yazı yazmak için kâğıt istemişti. Evlilik sözleşmesini hazırlamıştı. Burada onlar da evliliğin bizzat şahitleri konumunda bulunmaktaydılar. Eski sistemde, şahitler kişi olarak doğrulanmalı yani onaylanmalıydı. Çünkü herhangi bir anlaşma -buna *ketuba* da dâhil- yeni sistemde reddedilip tanınmadığında, şahitlerin el yazıları mahkeme tarafından kontratın geçerliliği adına tanıklık edecekti. Bu yasanın geçmişi Mabed dönemine kadar dayanmaktadır.<sup>97</sup>

Yazılı anlaşmalarda şahitlerin sayısı ile ilgili çeşitli görüşlere rastlanılır. Bunun bir üst sınırı olduğunu söylemek, zorlama olur. Bunun asgarî sayısı Tesniye’de belirtildiği gibi “iki veya üç”tür. Daha eski kaynaklar şahitlik için en az üç kişinin şahitliğini kabul etmişlerdi. Son dönem alaha/yasa basit

91 Ester, 2/16.

92 B.T., Ket. 93b.

93 Schalenger, *Karaite Marriage Documents*, 164.

94 B.T., Git. 27a.

95 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 43.

96 B.T., Kid. 9a.

97 Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 48.

tarzda yazıtlar için iki kişinin şahitliği kuralını getirmiş, tapu gibi yazıtlarda ise üç kişinin şahitliğini istemiştir. Yukarıda belirtilen esaslar ışığında aşağıda bir *ketuba* metni örneği verilecektir:

Dünya'nın yaratılışından itibaren sayılmak suretiyle, .....’da (yerin adı) saymakta olduğumuz .....yılının.....(İbrâni) ayının.....haftasının .....günü (tanıklık ederiz ki) .....ailesinin oğlu olan damat ....., .....ailesinin kızı, bâkire (veya kadın) .....’a dedi ki “Moşe (Musa) ve Yisrael’in kanunları uyarınca karım ol; karılarını aziz tutan, hürmet eden, geçindiren ve onlara sâdık kalan Yahudi kocaların geleneği uyarınca seni aziz tutacak, hürmet edecek, geçindirecek ve sana sâdık kalacağım. Sana burada kadının evlilik armağanı olarak, Moşe (Musa) ve Yisrael’in kanunları uyarınca sana ait olan iki yüz gümüş zuzim sunuyorum ve sana ayrıca yiyecek, giyecek ve ihtiyaçlarını verecek, evrensel gelenek uyarınca seninle karı-koca olarak yaşayacağım. Ve .....kızı bâkire (kadın) .....onun karısı olmayı kabul etti. Babasının evinden gümüş, altın, ziynet, giyecek, ev eşyası ve yatak çarşafı olarak getirdiği çeyizi, bütün bunları .....’nin oğlu damat..... yüz gümüş zuzim olarak kabul etti ve .....’nin oğlu .....damat, tutarı kendi servetinden yüz gümüş zuzim arttırmayı kabul ederek, toplam iki yüz zuzim yaptı.

.....’nin oğlu....., damat şöyle dedi: “Bu evlilik sözleşmesinin, bu çeyizin ve bu ilâve tutarın sorumluluğunu kendim ve vârislerim adına, gökyüzü altında şimdi sahip olduğum veya daha sonra sahip olabileceğim mal mülkten ödenmek üzere üstleniyorum. Taşınmaz ve kişisel tüm mülküm, hatta sırtımdaki gömlek, bu evlilik sözleşmesinin, bu çeyizin ve ona yapılan ilâvenin ödenmesini garanti altına almak için hayatım boyunca ve ölümüne kadar, bugünden sonsuza kadar ipotek edilecek “.....’nin oğlu damat, bu evlilik sözleşmesinin, çeyizin ve yapılan ilâvenin sorumluluğunu, rahmetli bilgilerimizin gelenekleri uyarınca Yisrael kızları için yapılan tüm evlilik sözleşmeleri ve eklerinin kısıtlamaları gereği, üstlenmiştir. Bu belge önemsiz bir ceza veya basit bir formalite olarak görülmemelidir.

.....’nin oğlu .....ile .....’nin kızı ....., kadın arasındaki teslim ve tesellüm (kinyan) için yasal formaliteyi takip ettik ve yukarıda sözü geçen her şeyi güçlendirmek için amaca yasal olarak uygun bir giysi kullandık.

VE HEPSİ GEÇERLİ ve BAĞLAYICIDIR.

Tasdik: .....Tanık/şahit

Tasdik:.....Tanık/şahit.<sup>98</sup>

98 Aaron Parry, *Talmud Nedir?* trc. Estreya Seval Vali, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2005), 68-69.

## 6. GÜNÜMÜZDE KETUBA

*Ketuba* güncel açıdan değerlendirildiğinde, ayrıntıda çağdaş hayata uygun birtakım yenilikler hemen göze çarpmaktadır. *Ketuba* hakkı olarak doğan tazminat meblağları günümüzde çiftlerin yaşamış oldukları ülkelerin para birimlerine göre kayda geçirilmektedir. Bu da çok doğal bir durumdur. Meblağlar düğün esnasında yüksek sesle okunmamakta, sadece iki şahidin eşliğinde damada imzalatılmaktadır. Oysa İsrail’de eski gelenek sürdürülmekte ve *ketuba* tümüyle yüksek sesle okunmaktadır.

Günümüzde, çiftler yaşadıkları ülkelerin vatandaşları olarak o ülkenin medenî kanunları uyarınca resmi nikâh akdi de imzaladıkları halde, *ketuba* her zaman dikkate alınmış ve bir boşanma halinde ilgili mahkemeye bir delil olarak sunulabilmiştir. Kısaca *ketuba* sadece Yahudiler için değil aynı zamanda laik kurumlar önünde de bir kanıt olma niteliği taşıyan bir belgedir.<sup>99</sup> Bugünkü uygulama açısından olaya bakacak olursak, gerek İsrail devletinde gerekse diasporada evlenen çiftler arasında *ketuba* şartları arasında hiçbir fark yoktur. Günümüzde *ketubaya* konan bir maddede karısı hayatta iken erkeğin bir başka kadınla evlenemeyeceği de yazılıdır.

### SONUÇ

Yahudiliğin temelinde yer alan seçilmişlik ve ahit anlayışı, Yahudilerin kişisel ve aile içi ilişkilerini belirleyen en önemli unsurlardan birisidir. Yahudilerin, Tanrı ile kurmaları istenen bu ilişkiyi Hz. Musa’ya Sina Dağında verilen On Emir desteklemektedir. Yahudi toplumunun temeli kabul edilen aileye büyük önem verilmiş, evliliğe kutsal/kidush bir gözle bakılmış, evliliğin tarafı olan erkek ve kadına karşılıklı görevler ve sorumluluklar yüklenmiştir. Evlilik her zaman desteklenmiş ve aile içi huzur her şeyden üstün tutulmuştur.

Evlilik adına alınan kararlar içerisinde belki de en önemlisi *ketuba*’dır. Bir evlilik sözleşmesi de diyebileceğimiz *ketuba*, kadının ekonomik anlamda özgürlüğü adına atılmış önemli bir adımdır. Kadın, kendisine ait bu hakkı dilediği gibi kullanabilmektedir. Kadın, *ketubaya* eklenen; örneğin ömür boyu geçiminin sağlanması, kendine özel mülkiyetler edinmesi ve bu gibi özel şartlardan isterse vazgeçebilir. *Ketubanın* kaybedilmesi, yeni bir akit düzenlenmesini zorunlu kılar. Bu zorunluluk aslında yine kadının lehine alınmış bir karar olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak *ketuba*, Yahudi hayatını ve aile yapısı ile evlilikleri yansıtmaya adına çok önemli bir belgedir.

99 Suzan Alalu, Klara Arditi (ve diğerleri), *Yahudilik’te Kavram ve Değerler*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 1996), 214.

**KAYNAKÇA**

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Alalu, Suzan, Arditi, Klara (ve diğerleri). *Yahudilik'te Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 1996.
- Arslantaş, Nuh. *İslam Toplumunda Yahudiler, Abbasi ve Fatımî Dönemi Yahudilerinde Hukukî, Dinî ve Sosyal Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. C. I-III. İstanbul: Gözlem Yayıncılık Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Biale, Rachel. *Women and Jewish Law, An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books, 1987.
- Cowley, A.E. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford: The Clarendon Press, 1923.
- Epstein, M. Louis. *The Jewish Marriage Contract, A Study in the Status of the Woman in Jewish Law*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1927.
- Friedman, A. Mordechai. *Jewish Marriage in Palestine*. C. I-II, Tel Aviv-New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1980.
- Geller, M. J. "New Sources for the Originse of the Rabbinic Ketubah". *HUCA* 49, 1978.
- Greengus, Samuel. "The Old Babylonian Marriage Contract". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 89, No. 3 (Temmuz-Eylül, 1969): 505-532.
- Jacob Walter. *Marriage and Its Obstacles in Jewish Law- Essay and Responsa*. Editör: Walter Jacob and Moshe Zemer, Tel-Aviv: Rodef Shalom Press, 1999.
- Kaplan, Aryeh. *Made in Heaven, A Jewish Wedding Guide*. Jerusalem: Moznaim Publishing Corporation, 1983.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1999.
- Kutluay, Yaşa. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. 2. Baskı. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Libson, Gideon. *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Custom During the Geonic Period*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Maimonides, Moses. *The Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. Book Four, C. XIX, Ed. Leon Nemoy, Yale Judaica Series, 1972.
- Mielziner, Moses. *The Jewish Law of Marriage and Divorce in Ancient and Modern Times and Its Relation to The Law of State*. 2. Baskı. New York-Cincinatti: Bloch Publishing Company, 1901.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Parry, Aaron. *Talmud Nedir?* trc. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2005.
- Pummer, Reinhard. "Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce", *Essays in Honour of G. D. Sixdenier New Samaritan Studies of the Societe' d'Etudes Samaritaines*. vol. III-IV, (ed) Alan D. Crown AM-Lucy Davey, Sydney: 1995.
- Sabar, Shalom. *The Beginnings and Flourishing of Ketubbah Illustration in Italy: A Study in Popular Imagery and Jewish Patronage During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Los Angeles: University of Columbia, 1987.
- Safrai, S. "The Era of the Mishnah and the Talmud", *In a History of the Jewish People*. ed. Ben Sasson, Cambridge: Harvard University Press, 1976, s. 307-382.
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Schlanger, Judith Olszowy. *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza, Legal Tradition and Community Life in Medieval Egypt and Palestine*. Leiden: Brill 1998.

- Şinasi Gündüz. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- The Babylonian Talmud*. Ed. Isidore Epstein. London: The Soncino Press, 1938.
- The Code of Hammurabi*. 128, Yale Law School. Lillian Goldman Law Library, trc. L.W. King, (t.y.).
- The Encyclopedia of Judais*. Geoffrey Wigoder (Editor in chief of Encyclopedia of Judaica). Belgium: The Jerusalem Publishing House, 1989.
- The Soncino Talmud*. New York: Judaica Press, 1990.
- The Universal Jewish Encyclopedia*. Ed. Isaac Landman. Universal Jewish Encyclopedia Co., Inc., New York, 1948.
- Vana, Liliana. *Yahudilik'te Kadın*. Trc. Mehmet Aydın, Konya: NKM Yayınları, 2013.
- Zeitlin, Solomon, "Ketuba'nın Menşe'i: Yahudilik'te Evlilik Kurumu Üzerine Bir Araştırma", çev: M. Sait Toprak, *The Journal of Mesopotamian Studies*, C. 1/1, Yaz 2016, ss. 143-147.
- Zeitlin, Solomon. "The Origin of the Ketubah". *JQR*, n.s. 24, (1933-34), 1-30.



– [ *Arap Dili ve Belagatı* ] –

## ÜMMÎ BİR PEYGAMBERE “OKU” HİTABININ HİKMETİ

**Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI**

Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, (Emekli)  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,  
Emeritus Professor, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Literature  
İzmir, Turkey  
m.ozbalikci@hotmail.com

### ÖZET

Bu makalenin amacı, ümmî bir Peygambere yöneltilen “oku” hitabının incelenmesidir. Çalışmamızda Peygamberimize yöneltilen “oku” hitabının hangi ihtimalleri taşıdığı ve hangileri üzerinde durulması gerektiği hususları açıklanmaya çalışılmıştır. Bu da Kur’an’ın Arap dilindeki bütün inceliklerini ve lafzlardaki mana zenginliğini ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Ümmî Peygamber, Oku, Kur’an.

### ABSTRACT

#### **The meaning of addressing the “read/iqra” to an illiterate prophet**

The aim of this article is to investigate the addressing as “read” to the Prophet who is ummi (illiterate). In our study, we tried to explain which possible meanings of this addressing as read are being carried and which of them have to be considered. This also has revealed all the subtleties of Quranic Arabic Language and the richness of the meanings in the utterances of the holy Quran.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Illiterate Prophet, Read, Quran.

## GİRİŞ

Ümmî: Anasından doğduğu gibi kalan; yeni bir bilgi edinmemiş olan; okuma-yazma bilmeyen gibi anlamlara gelir. “Ümm/anne” kelimesinin ism-i mensubu “ümm” kelimesinin sonuna bir nisbet yası ilave edilerek ismi mensubu yapılır. Arap dilinde “ümm/anne” kelimesi aynı zamanda bir şeyin aslı anlamına da gelir.<sup>1</sup> Ümmî kelimesinin sözlük anlamının yanında mecazî anlamları da vardır. Kur’an-ı Kerîm’de anne: asıl/kaynak, dönülecek yer ve süt emziren kadın anlamlarında da kullanılmıştır.<sup>2</sup>

Tefsirlerimizde “ümmî” kelimesi üç anlamda kullanılmaktadır:

1. “Ümm”, anne anlamına gelen bir kelimedir. “Ümmî” kelimesi de, buradan türetilmiş bir isimdir. Böylece ümmî, anasından doğduğu hal üzere kalan, okuma yazma bilmeyen, yaratılışı yeni bir şey öğrenmekle değişmeyen insana denir.
2. Arap milletine de “ümmî” denirdi. Eskiden beri Araplar, yazı ve hesap bilmeyen bir millet olarak tanınır. Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadiste, “Biz yıldızların hareketinden hesap çıkarmayan ve yazı yazmayan bir milletiz” buyurarak bu durumu dile getirir.<sup>3</sup>
3. “Ümmî” Ümmü’l-Kurâ anlamına da gelir; “Mekkeli” demektir. Her üç anlamda da Peygamberimizin okuma yazmayla uğraşmamış olduğu ortaya çıkar. Zaten Kur’an-ı Kerim açıkça Peygamberimizin ümmî olduğunu bildiriyor. Üç ayette “Ümmî Peygamber” ifadesi yer alıyor.<sup>4</sup>

Bunun yanında Peygamberimiz hiçbir âlimden ders almamış, hiçbir kitap okumamış, hiçbir ilim meclisinden bir şey öğrenmemiş; bir kelime de olsa yazı yazmamıştır. Fakat Peygamberimiz ümmiliğiyle beraber bütün ilimlere vakıftı, bilmediği bir şey yoktu. Ona her şeyi öğreten Rabbi idi. Peygamberimiz İslâm’ı anlatmaya başladıktan sonra hiç kimse çıkıp da falan meseleyi ona ben anlatmıştım, ben öğretmiştim” dememiştir. Hâlbuki aksi olsaydı, birçok kişi çıkıp onu benden öğrendi veya eski kitapları okudu, bu bilgileri onlardan aktardı, diyebilirdi. Peygamberimizin ilahi bir hikmet olarak ümmî oluşu, bu muhtemel itirazları ortadan kaldırmıştır.

Peygamberimizin iki tür mucizesi vardır. Birisi, şahsında görülen mucizeler; diğeri de kâinat üzerinde gösterdiği mucizelerdir. Bu ikinci kısma örnek olarak Ay’ı iki parçaya ayırması, parmağından çeşme gibi suların akması ve

1 Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît* (Beirut 1987), “emm” md.

2 Abdurrahman İbnu’l-Cevzî, *Nüzhetu’l’A’yuni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, (Beirut: 1985), 141-142.

3 Ebû Hüseyin Müslim, *Sahihu Müslim*, nşr. M. Fuad Abdülbâki (Siyâm, 1955/1374), 15.

4 Bk. Kur’an-ı Kerim, (A’raf 7/157-158), (Cuma 62/2).



az bir yemekten çok sayıda insanı doyurması verilebilir. Birinci kısma giren mucizelerin en önemlisi ise ümmiliğidir, bir şey okuyup yazmamış olmasıdır.<sup>5</sup>

Fakat işte yaratmanın sahibi olup kâinatı yaratan ve seni yaratıp yetiştiren, sana ve her işine sahip olan Rabb’in seni kudretiyle şu anda bir okur yaptı, okunacak bir Kur’ân, bir kitap indirmeğe başladı. Böyle öğretildiği gibi ona Rabbinin ismiyle başlayarak “oku!” hitabında bulunuldu.

### 1. HZ. PEYGAMBER’İN RİSALET’TEN ÖNCEKİ DURUMU

Hiz. Muhammed (s.a.v.), 571 yılında Mekke’de doğdu. Babası Abdullah, annesi Âmine’dir. Babası Hiz. Muhammed (s.a.v.) doğmadan ölmüştü. Hiz. Muhammed (s.a.v.) doğduktan sonra sütannesi Halime’ye verildi. Altı yaşına geldiğinde annesi ölünce, dedesi Abdülmuttalib’in himayesine girdi. Hiz. Muhammed (s.a.v.) sekiz yaşındayken dedesinin ölümü üzerine, amcası Ebu Talip onu yanına alarak büyüttü.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.), amcası Ebu Talip ile Şam seferine çıkmıştı. Kafile yoluna devam edip Bûsra denilen yere vardıklarında istirahat çektiler. Burada Bahîra adında bir rahip vardı. Kendisi Hristiyanların en büyük bilgini idi. Rahip Bahîra bir ziyafet verip kafileyi davet etmişti. Ziyafette Bahîra, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’e bazı sorular sorduktan sonra amcasına Hiz. Muhammed’in son peygamber olacağını ve gelecek peygambere ait özellik ve belirtilerini bilen Yahudilerce öldürülebileceğini söyledi. Bunun üzerine amcası, Hiz. Muhammed’le birlikte Mekke’ye geri döndü.<sup>6</sup>

Peygamberimiz (s.a.v.) hayatını ve insanlık tarihinde yaptığı büyük inkılâbı kavrayabilmek için, yaşadığı asırda Arabistan’ın genel durumunu ve Arapların yaşayışlarını, ana hatları ile de olsa, açıklamakta fayda vardır.

İslâmiyet’ten önce Araplar, henüz millet hâline gelemedikleri için; kabileler hâlinde yaşıyorlardı. Her kabile, diğerlerinden ayrı bir devlet gibiydi. Kabile başkanına “Şeyh” deniyordu.

Hicaz ve Yemen bölgelerinde bazı şehirler kurulmuşsa da, genellikle çöllerde çadır ve göçebe hayatı geçiriyorlardı. Hicaz bölgesinde üç önemli şehir, Mekke, Yesrib/Medine ve Tâif’ti. Mekke’de Kureyş Kabîlesi, Tâif’te Sakîf Kabîlesi vardı. Yesrib/Medine’de Evs ve Hazreç Arap kabîleleri vardı.

Ayrıca Kaynukaoğulları, Nadîroğulları ve Kurayzaoğulları olmak üzere üç yahûdi kabilesi de orada bulunuyordu. Diğer kabileler genellikle göçebe

5 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), XV: 29.

6 Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Mevsûatu’l-Allâme Nâsirüddîn el-Elbânî*, (yy., ts.), VIII: 243.

idiler. Kabileler arasında kan davası ve sınır anlaşmazlıkları gibi sebepler yüzünden savaş eksik olmazdı. Yalnızca yılın dört ayında Muharrem, Receb, Zilka'de ve Zilhicce aylarında savaşmazlardı. Bu aylara “el-Eşhüru'l-Hurum”<sup>7</sup> “savaşılması, kan dökülmesi haram olan; hürmetli aylar” anlamındadır. Bu esnada, bütün kabileler güvenlik içinde seyahat edebildikleri için, genellikle büyük panayırlar da bu aylarda kurulurdu.

İslamiyet'in doğuşu sırasında yalnız Araplar ve Arabistan değil, bütün dünya zulüm, sefahat ve cehaletin karanlığı içindeydi. Maddî ve manevî sıkıntılar içinde bunalmış olan insanlık, bir mürşit, bir kurtarıcı beklemekteydi. Kur'ân-ı Kerîm “Cahiliyet Devri” denilen bu karanlık dönemi, “İnsanların kendi elleriyle işledikleri kötülükler yüzünden, fesat her tarafı kapladı, kara- da ve denizde yayıldı.”<sup>8</sup> ifadesiyle en vecîz bir şekilde anlatmaktadır.

Hâsılı eskiden beri Mekke'deki Hanif ve zahitler, Recep ayında inzivaya çekilirlerdi. Her biri, Mekke'nin kuzeyindeki Nûr Dağı'nda bir köşeye çekilir, tefekküre daldı. Nitekim Hz. Peygamber otuz beş yaşından, kırk yaşında kendisine vahiy gelinceye kadar, her yıl Ramazan ayında, Mekke'nin kuzey- doğusunda ve Kâbe'ye yaklaşık 5 km. uzaklıkta bulunan Nur dağındaki Hirâ Mağarası'nda inzivaya çekilmeye başlamıştı. Burada düşünceye dalıyor, Allah'ı ve O'nun yaratıcı gücünü düşünerek ibadet (tahannüs) ediyordu. Azığı bitince evine geliyor, yiyeceğini aldıktan sonra tekrar mağaraya dönüyordu. Mağarada inzivâ hayatı sona erince Kâbe'yi tavaf ediyor ve sonra evine geliyordu. Daha önce Hanîflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile Abdülmuttalib b. Hâşim'in de aynı mağarada uzlete çekildikleri bilinmektedir.<sup>9</sup>

## 2. HZ. PEYGAMBER'İN CEBRÂİL İLE İLK KARILAŞMASI

Hz. Peygamber (s.a.v.) 610 yılı Ramazan ayının Kadir Gecesinde, hırkasına bürünüp Hira Mağarası'nda düşünmeye dalmış olduğu bir sırada, bir sesin kendisini ismi ile çağırmakta olduğunu duydu. Başını kaldırıp etrafına baktı; kimseyi göremedi. Bu sırada her tarafı ansızın bir nûr kaplamıştı; dayanamayıp bayıldı. Kendisine geldiğinde karşısında vahiy meleği Cibrâil'i gördü.

Hz. Peygamber (s.a.v.) olayı şöyle anlatır: “Melek bana okumamı emretti. Kendisine okuma bilmediğimi söyledim. Beni kollarının arasına alıp kuvvetle sıktı; sonra ‘Oku!’ dedi. Ben yine, ‘Okuma bilmem’ dedim. Beni tekrar kollarının arasına aldı, kuvvetle sıktı ve ‘Oku!’ diye tekrar etti. Ben yine ‘Okuma bilmem’ dedim. Üçüncü defa kollarının arasına alıp daha kuvvetlice sıktıktan sonra bıraktı ve şöyle dedi:”<sup>10</sup> “*Yaratan Rabb'inin adıyla oku. O, insanı alak-*

7 Bk. Kur'an-ı Kerim, (Tevbe 9/36).

8 Bk. Kur'an-ı Kerim, (Rûm 30/41).

9 Bk. Safiyyu'r-Rahman el-Mubârekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, nşr. Dâru'l-Hilâl, I: 55.

10 Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed M. Şâkir ve Mahmûd M. Şâkir, (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1955/1969), XXIV: 520; Müslim, “İman”, 252.

*tan (embriyodan) yarattı. Oku, kalemle (yazmayı) öğreten, insana bilmediğini belleten Rabb’in sonsuz kerem sahibidir.”<sup>11</sup>*

Meleğin arkasından Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu âyetleri tekrarladı. Heyecanla mağaradan çıkarak evine geldi. Heyecan ve korkunun son haddinde Kâinatın Efendisi bizzat konuştuğu lisanla nâzil olan âyetleri kelimesi kelimesine tekrar etti. Artık, inen âyetler Allah Resulünün hem diline, hem kalbine yerleşmişti. O andaki vazifesi sona eren Hazret-i Cebrail ise oradan ayrılmıştı. Yolda ilerlerken gökyüzünden bir sesin:

“Ey Peygamber! Sen Allah’ın elçisisin, Ben de Cebrail’im” dediğini duydu. Başını kaldırdığı zaman, Cebrâil’i gördü. Korku içinde evine vardı.

### 3. HZ. PEYGAMBER’İN EVE GELDİĞİNDE DURUMU

Hz. Peygamber eve geldiğinde eşi Hz. Hatice’ye:

“Beni örtün, çabuk beni örtün” dedi. Bir müddet dinlenip heyecanı geçtikten sonra gördüklerini Hz. Hatice’ye anlattı: “Kendimden korkuyorum”, dedi. Hz. Hatice, O’nu şu ölmez sözlerle teselli etti.

“Öyle deme. Allah’a yemin ederim ki, Yüce Allah, hiç bir zaman seni utandırmaz. Çünkü sen, akrabaları gözetirsin. İşini görmekten âciz kimselerin işlerini yüklenirsin, fakire yardım edersin, misafiri ağırlarsın...”

Hatice daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.)’i, amcasının oğlu Varaka’ya götürdü. Varaka Haniflerdendi. Tevrat ve İncil’i okumuş, İbrani dilini ve eski dinleri bilen bir ihtiyardı. Varaka Peygamberimiz (s.a.s.)’i dinledikten sonra:

“Müjde sana Ey Muhammed (s.a.v.), Allah’a yemin ederim ki sen Hz. İsa’nın haber verdiği son Peygambersin. Gördüğün melek, senden önce Yüce Allah’ın Musa’ya göndermiş olduğu Cebrail’dir. Keşke genç olsaydım da, kavmin seni yurdundan çıkaracağı günlerde sana yardımcı olabilseydim... Hiç bir Peygamber yoktur ki, kavmi tarafından düşmanlığa uğramasın, eziyet görmesin...” dedi. Aradan çok geçmeden Varaka vefat etti.<sup>12</sup>

### 4. HZ. PEYGAMBERİN “OKU” EMRİNE ANA DİLİYLE MUHATAP OLMASI

Şu bir gerçektir ki, mukaddes kitaplar her peygambere seslendikleri halk topluluğunun diliyle indirilmiştir. Nitekim âyette: “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ: Biz her peygambere, kendi milletinin lisanı ile gönderdik, ta ki onlara hakikatleri iyice açıklasın...”<sup>13</sup> şeklinde buyrulmuştur. Bu sebeple Hz.

11 Kur’an-ı Kerim, (Alak 96/1-5).

12 Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 41-42; İmâdüddîn Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr Kureşî, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, (Dâru İhyâi’l-Kütübil-Arabiyye, yy., ts.), IV: 526-527; Krş. Tecrid-i Sarih Tercümesi, I: 3-10; Ahmet Abdu’l-Vehhâb, *en-Nübüvve ve’l-Enbiyâ fi’l-Yahûdiyyeti ve’l-Mesîhiyyeti ve’l-İslâm*, (Mektebetu Vehbe, yy., ts.), I: 176-177.

13 Kur’an-ı Kerim, (İbrahim 14/4).

Peygamberimiz (s.a.v)'in toplumu Arap diliyle konuştuğu için Kur'an-ı Kerim Arapça olarak indirilmiştir. Kitabı, yaratanın isteği doğrultusunda, konuşulan Arapça ile okuma gerekir. Çünkü Ondan öğrenilecek pek çok hikmet vardır. Girişte geçtiği üzere "Peygamberimiz (s.a.v)'in iki tür mucizesi vardır. Birisi, şahsında görülen mucizeler; diğeri de kâinat üzerinde gösterdiği mucizelerdir. Birinci kısma giren mucizelerin en önemlisi ise ümmiliğidir, bir şey okuyup yazmamış olmasıdır."<sup>14</sup>

Hz. Peygamber'in hadisinde söylendiği üzere yüzünden okumanın sevap ve fazileti, kavrama ve ezberlemeye vesile olmasından dolayıdır. Rasullah'ın kırâati, yazıya ihtiyacı olmaksızın Allah tarafından kendine böyle inmiş olan Kur'ân'ı ezberinden en mükemmel şekilde okumaktır ki, kendi kendine veya namazda ya da diğerlerine tebliğ için okumayı, okutmayı ve yazdırmayı kapsar.

İşte eskiden hiç kitap okumamış, yazı yazmamış olan Ümmî Peygamber'e bu emir ile bir mu'cize olarak okunacak bir kitab verilmeye başlanmış ve kendisine yazmadan okuyacak okutacak, emir yoluyla yazdırtacak bir kırâet kudreti ihsan buyurmuştur.<sup>15</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır: "Bu üç nisbetin üçünde de ümmî okuyup yazmaya uğraşmamış manasına bir vasıftır. Ümmîlik sıradan insanlar hakkında kullanıldığı zaman genelde ilim eksikliğini ifade eden bir noksanlık sıfatı iken, bir ümmînin okuyup yazanlardan daha bilgili olması Allah tarafından olağan durumun aksine olarak, çalışıp çaba göstermeden ilâhî bilgilerle donatılmış olması ve vehbî ilimlere sahip olması peygamber için fitrat yüceliğine delalet eder. İlmî yüceliği ve kemâli, okuyup yazanları aciz bırakan bir peygamber hakkında "ümmî"lik, her türlü şüpheyi ortadan kaldıran ve onun doğrudan doğruya Allah'tan gönderildiğini her türlü şüpheden arınmış olarak ispat eden harikulade bir üstün özelliktir, yani başlı başına bir mucizedir. Bu bakımdan "o resul, o ümmî nebî" vasfıyla anılması, "O, risaleti ve nübüvveti açık olan mucize sahibi peygamber" demekten daha açık seçik bir belagat örneğidir."<sup>16</sup>

Okumaya besmele ile başlanması da emir olunmuştur. Bunun hikmeti, ulûhiyet gereği olduğu da özellikle "senin Rabb'in" izafeti ile anlatılmıştır. Hiç bir kitap okumadan ve kalem ile yazıyı bellemeden böyle bir kırâet mucizesi nasıl mümkün olur? gibi bir şüpheye meydan bırakılmaması için kalem işine kadar gelinmek üzere aşağıdaki gibi yaratıcılık niteliği ve yaratılışın başlangıcı ile uluhiyet hükmü hatırlatılarak ve açıklanarak buyuruluyor ki:

14 Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV: 29.

15 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, (Metâbi'u Ehbâri'l-Yevm 1997), I: 41.

16 Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak dinî Kur'an Dili* (İstanbul: 1979), IV: 2297; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami'li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut 1965), VII: 298-299.

“Yaratan Rabb’inin adıyla oku”,<sup>17</sup> yani olmayan şeyi yaratmak kendisinin vasfı olan, yahut seni ve her şeyi yaratan Rabb’inin adıyla oku. Onun içindir ki, peygamberimiz kendisine inen her ayeti anında kâtipleri vasıtasıyla yazıya geçirmiştir.<sup>18</sup> Bunun yanında kendisi de derhal ezberlemiş ve arkadaşlarına da ezberletmiştir.

Bu ayetler, Hz. Peygamber’e inen ilk vahiy olup Peygamber’e ve onun şahsında tüm Müslümanlara okumayı emretmiş, onları kalemle yazmaya ve ilimde gelişip yetkinleşmeye teşvik etmiştir. İlk vahyin “oku” emriyle başlaması ve bu emrin iki defa tekrar edilmesi, okumanın ve ilmin dinde ve insan hayatında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Kur’an’ın, canlılar arasında insanın farklı ve üstün yerini onun öğrenme özelliği ile tanımlaması son derece anlamlıdır. Bu sebeple “*Yaratan rabbinin adıyla oku*” buyrulurak Hz. Peygamber’in okuma faaliyetine veya herhangi bir işe, başka varlıkların adıyla değil, yaratan rabbın adıyla başlaması ve O’ndan yardım istemesi emredilmiştir. Âyette “*Yaratan rabbinin adına oku*”<sup>19</sup> şeklinde de mâna verilebilir. Sonuçta okumanın veya herhangi bir faaliyetin Allah’ın adıyla, Allah için ve Allah adına yapılması emredilmiştir.

Ayrıca, söz konusu âyette “*Yaratan rabbinin adıyla oku*” buyrulurak özellikle yaratma sıfatına vurgu yapılmıştır. Çünkü hem insandaki okuma yeteneği ve imkânını hem de onun okuduğu, incelediği, anlamaya ve kavramaya çalıştığı objeleri, nesnelere yaratan Allah’tır. İnsan, bilgi edinme sürecinde Allah’ın verdiği imkân ve yetenekleri kullanmakta, O’nun yarattığı şartlarda ve onun yarattığı varlıklar üzerinde bilimsel inceleme ve araştırmalar yapmaktadır.

Bir başka deyişle Peygamberimizin, okuma bilmemesine rağmen, “Oku!” emrine muhatap olması, “Ey Peygamber! Okuma bilmiyorsan da Allah’ın emriyle şimdi okuyabilecek, gökleri ve yeri yaratan Rabbini seni okumaya muktedir kılacaktır.” anlamına gelmektedir. Bu emir, ümmî Nebiyi okur hale getirmiş, ilk vazifenin Rabbinin adıyla okumaya başlamak olduğunu anlatmış ve okunacak bir kitabı; Kur’an’ı indirmeye başlamıştır. Okuma hakiki anlamda gözle gerçekleştirilen bir eylem olduğu gibi, mecazî olarak zihinden hatırlamayı, ezberden söylemeyi de ifade eder. Rasulullah’ın kırâati, yazıya ihtiyacı olmaksızın Allah tarafından gönderilen Kur’ân’ı ezberinden en mükemmel şekilde okumaktır ki; kendi kendine, namazda veya diğerlerine tebliğ için okumayı, okutmayı ve yazdırmayı kapsar. Bu bağlamda, “Oku!” emri, vahy edilen şeyleri okuma anlamındadır.

17 Kur’an-ı Kerim, (Alak 96/1).

18 Bk. Nâsır b. Abdillâh el-Kıfârî, *Usûlü Mezhebi’s-Şî’ati’- İmâmîyeti el-İsnâ Aşerîyye*, (yy., 1414), III: 1026.

19 Kur’an-ı Kerim, (Alak 96/1).

Aynı zamanda bu emrin altında, zımnen, “Kalbine yazılan vahyin ışığında hakikatin parçaları arasında bağ kur! Parçanın bütüne aidiyetinin illet ve hikmeti üzerinde düşün! Varlığı Allah merkezli bir okumaya tabi tut!” anlamı yatmaktadır. Âyette geçen “Yaratan Rabbinin adıyla oku!” emri, Allah’tan bağımsız bir bilgi ve bilim anlayışını reddetmektedir. İnsan, bilgi edinme sürecinde Allah’ın verdiği imkân ve yetenekleri kullanmakta, O’nun yarattığı şartlarda ve onun yarattığı varlıklar üzerinde bilimsel inceleme ve araştırmalar yapmaktadır. Yani hem insandaki okuma yeteneğini ve okuma imkânlarını veren, hem de okunacak nesnelere yaratan Allah’tır. Bu anlamda, Rabbimizin yaratma sıfatına vurgu yapılması manidardır.

Bazıları da okumanın davet etme, çağırma anlamına geldiği üzerinde durmuştur.

Namaz kılma, tebliğ etme vb. emre muhatap kılındığımız bütün amellerin ilimle yapılması gerekir. Kur’an’da, “فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: *Bil ki Allah’tan başka ilah yoktur.*”<sup>20</sup> âyetinde, öncelikle “bilme”nin emredilmiş olması önemlidir. Peygamberimizin şahsında tüm Müslümanlara ilim öğrenmenin gereğini vurgulayan bir manayı ihtiva etmektedir.

Dünya ve ahiretteki kurtuluşumuz, hayatımızın istikamet kaynağı Kur’an’ı okumaktan geçiyor. Yaratan Rabbimizin adıyla vahyi okuyacak ve aldığımız feyzle kâinat kitabını ve onun fihristesi olan insanı da doğru olarak okumalıyız.

“وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا تُرَاتِبُ الْمُبْتَطَلُونَ: *Sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, bâtıla uyanlar kuşku duyarlardı.*”<sup>21</sup> Aynı zamanda âyette: “مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ: *Sen önceleri kitap nedir iman nedir bilmezdin.*”<sup>22</sup> buyurulmaktadır.

Dolayısıyla yaratmak denilen eylemin sahibi olan, kâinatı yaratan ve seni yaratıp yetiştiren, sana ve her işine sahip olan Rabbi’nin seni kudretiyle şu anda bir okur yaptığını, okunacak bir Kur’ân, bir kitap indirmeğe başladığını düşün. Böyle öğretildiği gibi o Rabbi’nin ismiyle başlayarak oku! Zira Rabbimiz bunu şu şekilde dile getirmektedir: “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ: *Kur’ân okumak istediğin zaman, Allah’ın rahmetinden kovulmuş şeytanın şerrinden Allah’a sığın.*”<sup>23</sup> âyetinde de geçtiği üzere Kur’ân okumanın hakikati, sözü rastgele söylemeksizin daha güzel bir şekilde düzgün olarak bağlayarak birbiri ardınca ağızdan sesle çıkarmaktır ki, gerek ezberden ve gerek yüzünden, gerek gizli ve gerek açık mutlak olarak okumak demektir. Kitabın kitap olması için, gerçekten yazılmış olması şart olmadığı gibi, okumak için

20 Kur’an-ı Kerim, (Muhammed 47/19).

21 Kur’an-ı Kerim, (Ankebût 29/48).

22 Kur’an-ı Kerim, (Şûrâ 42/52).

23 Kur’an-ı Kerim, (Nahl 16/98).

de mutlaka yazı şart değildir. “وَأِنَّهُ لَنَزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ: وَإِنَّهُ لَنَزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ: *Elbette bu Kur’ân Rabbülâlemin’in indirdiği bir kitaptır. Onu Rûhu’l-emin, uyaran nebîlerden olman için, senin kalbine açık ve vâzih bir Arapça ile indirmiştir.*”<sup>24</sup> âyetlerinde de buyurulduğu gibi, Kur’an-ı Kerim sözlü olarak Peygamberimizin kalbine inmekteydi ve onu ezber olarak bilmekteydi. Âyetinde de buyurulduğu gibi, Kur’an-ı Kerim sözlü olarak Peygamberimizin kalbine inmekteydi ve onu ezber olarak bilmekteydi.

Durum böyle iken, yani O’nun yarattığı yeteneklerle O’nun yarattığı varlık âlemini incelerken, bütün bu lütufları görmezlikten gelerek Allah’a şükretmemek, O’nu tanımamak, üstelik bunu bilim adına yapmak büyük bir nankörlüktür.

Peygamberimiz (s.a.v.) hiçbir âlimden ders almamış, hiçbir kitap okumamış, hiçbir ilim meclisinden bir şey öğrenmemiş; bir kelime de olsa yazı yazmamıştır. Fakat Peygamberimiz ümmiliğiyle beraber bütün ilimlere vakıftı, bilmediği bir şey yoktu. Ona her şeyi öğreten rabbiydi.

Peygamberimiz (s.a.v.) İslâmı anlatmaya başladıktan sonra hiç kimse çıp da “Falan meseleyi ona ben anlatmıştım, ben öğretmiştim.” dememiştir.

Hâlbuki Kur’ân-ı Kerim’de çok çeşitli bilim dallarına ait bilgiler, ilmî prensipler, neticeler, atıflar veya işaretler vardır. Sadece Yahudi ve Hristiyan dinlerine ve kutsal kitaplarına dair bilgileri göz önünde bulunduracak olursak büyük bir yekûn teşkil eder. Bu konulara girmek, hele hele o alanın ilim adamları arasındaki ihtilafı konularda görüş bildirmek, eleştiri yapmak, karar verip hükme bağlamak, bilgi sahiplerinin bile yanaşamayacağı bir iştir.

Bu emrin ilk kez kendisine verildiği Hz. Peygamber (s.a.v.) ayeti tam da bu manada okumuş; o andan sonra her anı ve her şeyi “rabbinin adıyla” okuma gayretiyle yoğrulmuştu. Öyle ki, Alman şair Rilke’nin deyimiyle, “meleklerin bile hayran kaldığı” bir okumaydı bu. O, ümmî bir peygamberdi, okuma yazma bilmiyordu. Ama kâinat kitabını, fitrat kitabını ve Kuranı en güzel o okumuştur.

Yüce Rabbimiz burada aynı zamanda peygamberimizin Kur’ân okuması gerektiğini de ifade etmektedir. Bu âyetler daha sonra indiğine göre ilk “oku” emri daha sonra incek olan o âyetlere hazırlık niteliğinde olabilir.

Arapçada “اِقْرَأْ: oku” emri muhatap tarafından iki şekilde anlaşılmasına müsaittir: Birincisi, yazılı bir metnin okunmasıdır.

İkincisi, hafızasından, ezberden okunmasıdır. Bu ilk vahiyde yazılı metin olmadığına göre “oku” emri Peygamberimizin kendisine okunacak ayetlerin ezberletilmesine yönelik bir emir olduğu düşünülmelidir.

## SONUÇ

Şu halde Kur'ân'daki bu bilgilere bir merci/kaynak lâzımdır. Kur'ânı tebliğ eden ve kırk yıllık ömrünü kendi hemşerilerinin arasında geçiren Hz. Peygamberin (s.a.v)'in; okul, öğretmen görmediği, hatta yazma bile bilmediği kesindir. Zira Kur'ân, sayısız muhaliflere karşı bu âyeti bildirmiş, hiçbir düşman çıkıp da onun yazı bildiğini ileri sürememiştir. Öyleyse Kur'ân'ın her şeyi bilen Yüce Allah tarafından gönderildiği konusu kesinlik kazanmaktadır.

Peygamberimizin "ümmi" oluşunun pek çok hikmeti vardır. Bunlardan birisi şudur: Şayet Peygamberimiz yazı yazıp okuyabilseydi, Kureyşliler, "O, bu kadar bilgiyi eski kitapları okudu da, oradan öğrendi, Kur'an'ı da eski bilgilerine dayanarak yazdı" diyeceklerdi.

Ebul Hasan Ali Hasani en-Nedvi'nin de dediği gibi, "oku" emrinin, İslâm'ın her şeyi ile ilim üzerine kaim olacağına işaret ettiğini göstermektedir. Nazil olan ilk ayetlerde "oku" emrinin iki defa tekrarlanmasının ve ilmin en önemli vasıtası olan kaleme yemin edilmesinin, ilim ve kalem olmadan hiçbir hedefe ulaşamayacağını da göstermektedir. Dolayısıyla bu emir, Peygamberimizin şahsında tüm Müslümanlara ilim öğrenmenin gereğini vurgulayan bir manayı da ihtiva etmektedir.



**KAYNAKÇA**

- Ahmet Abdu'l-Vehhâb, en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ fi'l-Yahûdiyyeti ve'l-Mesfihyyeti ve'l-İslâm, Mektebetu Vehbe, yy. ts.
- Ahmet Naim, Sahih-i Buhâri Tecrid-i Sarih Tercümesi, Ankara 1970.
- Ali el-Müttekî, Kenzu'l-Ummal, Halep 1970-1977.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, Sahihu'l-Buhârî, Bulak 1311-1313.
- Ebü't-Tâhir Mecdüddîn muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, el-Kamûsu'l-Muhît, Beyrut 1987.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak dinî Kur'an Dili, İstanbul 1979.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, Nüzhetu'l A'yuni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir, Beyrut 1985.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr el-Kureşî, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, Dâru İhyâi'l-Kütübil-Arabiyye, yy., ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut 1965.
- Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, Mevsûatu'l-Allâme Nâsirüddîn el-Elbânî, yy., ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn, Sahihu Müslim (nşr. M. Fuad Abdülbâki), 1374/1955.
- Nâsır b. Abdillâh el-Kifârî, Usûlü Mezhebi's-Şî'ati'l- İmâmiyyeti el-İsnâ Aşeriyye, yy, 1414.
- Safiyyu'r-Rahman el-Mubârekfûrî, er-Rahîku'l-Mahtûm, Dâru'l-Hilâl, yy., ts.
- eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, Tefsîru's-Şa'râvî, Metâbi'u Ehbâri'l-Yevm, yy., 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân (nşr. Ahmed M. Şâkir ve Mahmûd M. Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, Kahire 1955-1969.



– [ *Din Psikolojisi* ] –

**DİASPORİK YAŞAMIN PSİKO-ANATOMİSİ – V:  
MÜSLÜMAN-TÜRK GÖÇMENLERİN  
YALNIZLIK-ASİMİLASYON-ENTEGRASYON BİÇİMLENMELERİ  
ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA**

**Mustafa KOÇ**

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Psikolojisi Bilim Dalı &  
Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü  
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,  
Department of Psychology of Religion &  
Director for Spiritual Counselling Application and Research Center  
Balıkesir, Turkey  
mustafakoc@balikesir.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-1299-7963

**ÖZET**

Yedi ayrı makale dizisinden oluşan araştırmanın bu beşinci makalesinde, öncelikle Müslüman-Türk göçmenlerin “yalnızlık” durumları üzerine elde edilen nitel bulgulara yer verilmiştir. Daha sonra ise adı geçen göçmen çalışma grubunun “asimilasyon ve entegrasyon ile geri dönüş miti” biçimlenmeleri üzerine saptanan diğer nitel verilerin analizleri yapılmıştır. Araştırma konusuna ilişkin yapılan nitel analizler sonucunda; “ (a) yalnızlıkla ilgili olarak Müslüman-Türk göçmen katılımcıların çoğunluğunun, dış-göç deneyimi yaşadıkları ülkede diasporik yaşama bağlı yalnızlık duygusuna sahip oldukları; dinsel inançlarının yalnızlıkla başa çıkmada etkili bir faktör olduğu; (b) asimilasyon ve entegrasyon biçimlenmesiyle ilgili olarak da, göçmenlerin birçoğunun psiko-sosyal uyum sorunları sebebiyle kendilerini yaşadıkları ülkeye ait hissetmedikleri; dinsel inançlarının öznel mutluluk algılarını güçlendirdiği; (c) geri dönüş miti biçimlenmesiyle ilgili olarak ise göçmen katılımcıların önemli bir çoğunluğunun ekonomik ve kültürel uyum kaygıları sebebiyle geri dönüş mitini gerçekleştiremedikleri” gibi bulgular elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Göçmen, Diasporik yaşam, Azınlık grup, Yalnızlık, Asimilasyon, Entegrasyon, Geri dönüş miti

## ABSTRACT

### **Psycho-anatomy of the diasporic life-V: A qualitative study on Turkish-Muslim immigrants' loneliness-assimilation-integration formations**

This fifth article of the research, composed of seven individual articles, initially provides the obtained qualitative findings on Turkish-Muslim immigrants' "loneliness". It, then, analyses the other qualitative findings, based on the mentioned sample group's 'assimilation, integration and myth of return' formations. As a result of the qualitative analysis of the research, some of the findings are as follows: "(a) regarding the loneliness, the majority of Muslim-Turkish immigrant participants have a sense of loneliness based diasporic life in the country where they experience foreign-migration; their religious beliefs are an effective factor in the coping with loneliness; (b) regarding the assimilation and integration formations, many of the immigrants do not feel themselves belong to the country they live in due to psycho-social adjustment problems; their religious beliefs have strengthened their perception of subjective happiness; (c) regarding the myth of return formations, and significant majority of immigrant participants also could not fulfil the myth of return because of their concerns about economic and cultural adaptation.

**Keywords:** Immigrant, Diasporic life, Minority group, Loneliness, Assimilation, Integration, Myth of return

## GİRİŞ

Göç, birey veya grubun, ulusal veya uluslararası sınırları aşarak gerçekleştirildikleri bir nüfus hareketidir. Adı geçen bu olgu, dünyanın farklı bölgelerinde artarak yaşanan siyasi krizler, çatışma ve savaşlara bağlı olarak hemen hemen tüm toplumların karşı karşıya oldukları yaşamsal bir gerçeklik haline gelmiştir (Türker & Yıldız, 2015: 23). Göçün temel öznesi olan insan faktörü bağlamında bütün sosyolojik kuramların özünde yer alan tema; toplumsal olguların veya süreçlerin, neden-sonuç ilişkisi bağlamında açıklanarak toplumların ilerlemesi ve gelişmesi için öncelikle değişmesi gerektiğine dayanmaktadır. Aksi durumda toplumların gelişip ilerleyemeyeceği savunulmaktadır. Bu açıdan temelinde yatan nedenleri ve sonuçları dikkate alındığında göç olgusuna, sosyo-kültürel bir değişim aracı olarak da bakılabilir.

Göç olgusu, algılardaki bu değişimlerden hareketle yer değiştirme davranışlarıyla varılan yere/ikinci vatana uyum içinde tamamlanan bir süreçler

bütünüdür. Tüm göç süreçlerinin temelinde bireyin davranışları yatmaktadır. Şayet bu davranış süreçleri uyum içerisinde yaşanmadığı zaman göç eyleminin işlevselliğinden söz etmek mümkün değildir. Bir başka aktarımla, yerleşilen yerlere uyum gerçekleşemediği zaman göç eylemi tamamlanmamış olacaktır. Çünkü bireylerin veya grupların vardıkları yerlere uyum sağlayamamaları, ilk fırsatta yeniden yer değiştirme eğilimine sahip potansiyel göçmenlerin varlığını ortaya çıkaracaktır. Bu bakımdan, neden ve ne şekilde göç edildiği, göçmenin davranışını şekillendiren bir durumdur. Bu nedenle göçün deneyime dönüşmeden önceki davranış sürecine odaklanması önemlidir (krş. Nocera & Mat, 2018).

Sosyo-psiko-antropolojik yönleriyle toplumsal alandaki yansımaları sonucunda bireyin özel yaşamındaki etkileri üzerinde göç olgusundan en çok etkilenen ve uyum sürecinin baş aktörü olan hiç şüphesiz insandır. Farklı kültürlerden gelen bireylerin etkileşimi, ortaya çıkan kültürel uyum sorunlarını beraberinde getirebilmektedir. Göç sayesinde pek çok açıdan birbirinden farklı geçmişe sahip bireyler dil, din, gelenek ve kültür gibi bileşenlerle birlikte aynı yabancı bir ortamda yaşamını sürdürmek durumunda kalmışlardır. Bir kültürden başka bir kültürde kendine yer bulan bireylerin uyum sağlamakta karşılaştıkları güçlükler, sıkıntılar, bunalımlar ve gösterdikleri tepkiler 'kültür şoku' olarak ifade edilmektedir. Bu kapsamda benlik saygısı, yaşam doyumu ve sosyal destek gibi psiko-sosyal değişkenler, göçmenin yaşadığı kültür şokunu atlatmada oldukça önemli rol oynamaktadır. Göçmenlerin içinde yaşadıkları ikinci vatandaki toplumsal uyumu yakalayamaması, sosyal düzenin ve bizzat göçmenin kendisinin "modern yaşamın gerekliliklerine uygun" hareket edememesi olarak değerlendirilmektedir. Etnik ön yargıların yok olduğu ve kültürel zenginliklerin rahatça sunulabildiği toplumsal düzende, varılan ülkenin kültürüne katkıda bulunabilmek oldukça önem arz etmektedir (Akıncı ve ark., 2015: 67-68).

Birleşik Krallık sınırları içerisinde yaşayan Müslüman-Türk diasporası üzerinde çalışıldığı için bu makalede öncelikle diasporik bir durum tespiti ve ardından bir karşılaştırma yapılmasının yararlı olacağı kanısından hareketle bazı psiko-sosyo-antropo-teolojik değerlendirmelere yer verilmiştir.

Türkiye'den yurtdışına düzenli olarak işçi göçleri, II. Dünya Savaşı'nın ardından Avrupa'da işgücüne duyulan ihtiyaç ve bu konuda yapılan uluslararası düzenlemelere dayandırılarak 1960'lı yıllarda başlamıştır. 1961 Anayasası'nın ilanından sonra işgücünün dışarıya gönderilmesinin ülkenin döviz ihtiyacını karşılayacağı ve işsizliği azaltacağını vurgulayan I. Beş Yıllık Kalkınma Planı (1962-1967) çerçevesinde, 31 Ekim 1961 tarihinde Almanya'yla imzalanan anlaşma sonucunda Türkiyeli göçmenlerin geçici olarak bu ülke-

ye gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Daha sonra benzer anlaşmalar ise 1964 yılında Avusturya, Hollanda ve Belçika, 1965 yılında Fransa ve 1967 yılında İsveç ve Avustralya'yla imzalanmıştır. Ayrıca yine aynı konuda daha düşük profilli anlaşmalar ise 1961 yılında İngiltere, 1971 yılında İsviçre, 1973 yılında Danimarka ve 1981 yılında Norveç'le imzalanmıştır. Bugün Türkiye dışında yaşayan Türkiyeli göçmen nüfusun yaklaşık 6 milyon olduğu, bunların % 50'sinin Almanya'da yaşadığı tahmin edilmektedir. Geriye kalan Türk göçmenlerin ise Avrupa'nın diğer ülkelerinde, ABD, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerde yaşadıkları saptanmıştır.

Almanya'nın 1973 yılında dışarıdan göçmen alımını durdurmasına, bir yıl içinde ise diğer Batı ülkelerinin de benzer kararlar almalarına rağmen aile birleşmeleri ve düzensiz göçler yoluyla Avrupa'daki Türkiyeli göçmen nüfus artmaya devam etmiştir. Türk göçmenler 1973 petrol krizi sırasında, Türkiye'ye dönmek yerine buldukları ülkelerde kalmayı tercih etmişlerdir. 1980'li yıllardan itibaren ise Türkiye'den yapılan dış-göç, karakter değiştirerek politik sebepli sığınmalar Türkiye'den göçün en önemli sebebinin oluşturmuştur. Özellikle 1990'lı yılların başından itibaren ise Kürt sığınmacıların yurtdışına göçü başlamıştır. 2001 yılında Türkiye'de yaşanan ekonomik krizin ardından yurtdışına yapılan dış-göçlerde görece yeniden bir artış gözlenmiştir.

Türkiyeli göçmenlerin nüfusu, İngiltere'de 1990'lı yıllar boyunca artmaya devam etmiştir. Literatürdeki tartışmalı konulardan biri de Birleşik Krallık'taki yaşayan Türkiyeli nüfusun ne kadar olduğudur. Çeşitli kaynaklarda 500 bin kişilik bir Türk göçmen nüfusundan söz edilmektedir. Ancak konuyla ilgili olarak 2011 nüfus sayımı, vize başvuruları ve yerleşme izni verilenlerin sayıları dikkate alınarak Sirkeci & Açık (2015) tarafından yapılan hesaplamayla, Birleşik Krallık'ta yaşayan Türkiyeli göçmen nüfusunun 200-250 bin civarında olabileceği tespit edilmiştir. Söz konusu bu İngiltere'de yaşayan Türkiyeli nüfusun çoğunluğunun da Londra'da yaşadığı tahmin edilmektedir.

Göç açısından İngiltere'yi diğer Avrupa ülkelerinden ayıran en önemli farklılıklardan biri, 1980 yılından sonra bu ülkeye gelen politik sığınmacıların diğer ülkelere kıyasla daha yüksek oranda olmasıdır. Bu yıllarda Türkiye'de yaşanan ülke içi huzursuzluklar sebebiyle özellikle ülkedeki Kürt nüfus, politik sığınmacı olarak İngiltere'ye dış-göç deneyimi yaşamıştır. Bu da Türkçe konuşan topluluk adı altında sınıflandırılan Kürt nüfusun, İngiltere'deki istatistiklerde çoğunlukla yer almamasına ve "görünmez topluluk/invisible community" olarak nitelendirilmelerine neden olmuştur.

Londra'nın özellikle kuzey ve doğu yerleşim bölgelerinde yaşamlarına devam eden Türkiyeli göçmenler, bu bölgelerdeki tekstil fabrikalarında çalış-

maya başlamışlardır. Zaman içerisinde küçük tekstil işletmelerinin sahipleri de olan Türkiyeli göçmenler, tekstil sektörünün Londra'dan çekilmesiyle 'süpermarket, kebab lokantası ve cafe-shop' türlerindeki hizmet sektörüne yönelmişlerdir. Türkiyeli bu azınlık, Birleşik Krallık'taki diğer göçmen gruplarıyla kıyaslandığında eğitim düzeyi ve mesleki özellikler açısından en düşük profile sahip göçmen gruplarından biridir. Dolayısıyla Türk göçmenler, bu sözü edilen kısıtlamaların yol açtığı zorunluluklardan dolayı İngiltere'deki tekstil sektöründe çalışırken biriktirdikleri sermayeyle kendi ticari işletmelerini kurmaya yönelmişlerdir.

Özellikle Londra'daki nüfusu ve etkinliği bakımından önem arz eden bir başka Türk göçmen topluluğu da Alevi cemaatidir. İngiltere'ye yapılan dış-göçün daha çok Alevilerin yoğun olarak yaşadığı K. Maraş, Sivas, Kayseri ve Malatya gibi illerden gerçekleşmiş olması, Londra'da ciddi bir Alevi göçmen topluluğun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Öte yandan Alevilik; etnik kökeni, dili ve kimlikleri çapraz kesen bir oluşumda bu ülkede konumlanmıştır (ayrıca krş. Hızlı, 2009: 463-465). Londra'da yaşayan Kürt nüfusun büyük bir kısmı Alevi olmakla birlikte Kürtlerin bir kısmının kendilerini daha çok etnisiteleriyle ifade etmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Londra'da yaşayan Sünni topluluğun camilerle ve dini cemaatlerle güçlü bir ilişkisi bulunmaktadır. İngiltere'deki Türk kimliği ile Müslüman kimliğinin adeta iç içe geçtiğine vurgu yapan din sosyoloğu Küçükcan (2006), göçmenlerin sosyalleşmesinde camiler ve dini cemaatler ile bu yapıların kurdukları derneklerin rolüne dikkat çekmektedir (Bilecen & Araz, 2015: 192-193).

İngiltere'deki Türk diasporasının Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinden en önemli karakteristik farklarından biri de Almanya örneği gibi bir işgücü anlaşması olmaksızın bireysel çabalarla ve çoğunlukla yasadışı yollardan bu ülkeye girenlerden oluşmasıdır. Bu sebeple işgücü göçü anlaşmasıyla oluşmaya başlayan Almanya Türk diasporası artık üçüncü kuşağı geride bırakırken, 1980'li yıllardan itibaren temellenmeye başlayan İngiltere Türk diasporası ise 1989 yılından başlayarak hız kazanmış ve henüz ikinci kuşak göçmenler yeni oluşmaya başlamıştır (Adıgüzel, 2010: 98).

Türkiye kaynaklı dış-göçün kronolojik olarak oluş tarihi, süresi, zorunlu veya gönüllü olması, yoğunluğu ve hukuksal boyutu, İngiltere'de Türkiye'deki Türk toplumundan daha farklı bir sosyolojik yapı ortaya çıkarmıştır. Söz konusu bu göç tipolojileri, göçmen Türk toplumunun sosyal yapısını, kültürel kimlik algısını ve genç kuşaklarda kimliğin yeniden üretilmesini etkileyen faktörleri kapsamaktadır. Bu noktada Türk göçmenlerin oluşturdukları sivil toplum kuruluşları da bir taraftan Türkiye'yle ilişkileri sağlayan bir köprü olurken öte yandan İngiliz toplumundaki Türk göçmenlerin sosyalleşmesine

ve genç kuşakların kimliklerinin yeniden üretimine katkıda bulunabilmektedir.

Öte yandan Türk diasporasının yerleştikleri Avrupa ülkeleri karşılaştırıldığında, göçmen Türklerin Almanya'da ortalama oturma sürelerinin 21.1 yıl, İngiltere'de oturma sürelerinin ise 10.4 yıl olduğu saptanmıştır. 1961 yılında Türkiye ve Federal Almanya Cumhuriyetlerinin karşılıklı işçi anlaşmalarıyla başlayan Almanya'ya göç süreci ile 1989 yılında Türkiye'ye vize uygulanması ve Türkiye'deki terör ve siyasi konjonktürün sonucu olarak başlayan İngiltere göç süreci arasında 28 yıl gibi önemli bir kronolojik zaman farkı bulunmaktadır. İngiltere'deki Türk göçmenlerin % 84'ü 1989'dan sonra bu ülkeye giriş yapmıştır. Antropolog Atay (2006), Londra'daki Türkler üzerine yaptığı çalışmada, 1985'li yılları anlatan göçmen bir Türk'ün, "O zamanlarda bu ülkede bir Türk'le karşılaşmak olağan bir durum değildi," dediğini aktarmıştır (Atay, 2006: 59).

Türkiye'den Almanya'ya yapılan dış-göç yasal, kitlesel ve gönüllülük temeline dayalıyken; İngiltere'ye yapılan dış-göç, yasadışı, bireysel ve zorunlu göç özelliklerini taşımaktadır. Almanya, yurtdışında yaşayan Türkiye kökenlilerin en yoğun olduğu ülkeyken, İngiltere bu konuda 5. sıradadır. Avrupa'daki Türkiye kökenlilerin % 65'i Almanya'da, % 7'si ise İngiltere'de yaşamaktadır. Türkiyeli göçmenler, Almanya'da ülke nüfusunun % 3.2'sini oluştururken; İngiltere'de Kıbrıs Türk kökenliler de dikkate alında edilse bile nüfusun ancak binde 5'ini oluşturmaktadır.

İngiltere'ye göçmen olarak ilk gelen Türkler, Kıbrıslı Türkler olmuştur. Bugün bile göçmen Türk nüfusun yaklaşık yarısını Kıbrıslılar oluşturmaktadır. İngiltere'de göçmen nüfusun % 75'i sadece başkent Londra'da yaşamaktadır. Almanya'da ise Türkiyeli göçmenler, ülkenin çok farklı kentlerine dağılmışlardır. İşgücü göçü olarak başlayan Almanya göçü, aile birleşmeleriyle devam etmişken; İngiltere göçü, daha çok siyasi nedenler ve terör olayları sonucunda ortaya çıkmıştır.

Almanya'da yaşayan göçmen Türk toplumu, İngiltere'ye göre daha muhafazakâr bir sosyo-teolojik yapı ortaya çıkarmıştır. Göçmen sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkması ve çalışmaları açısından bakıldığında ise Almanya'da milli ve manevi değerleri kapsayan, özellikle genç kuşaklara yönelik derneklerin yoğunluğu dikkati çekmektedir. İngiltere'de ise Türk göçmen topluluk, yasadışı yollardan gelen siyasi sığınmacıların yoğun olması nedeniyle farklı etnik kimliklerini öne çıkaran, Türkiye'deki siyasi ve dini inançlara daha karşıt bir sosyo-teo-politik içerik taşımaktadır. Konuyla ilgili yapılan göç araştırmaları, göç tipolojilerinin Almanya ve İngiltere'deki göçmen Türk toplumlarının kültürel kimlik algılamalarını etkileyen en önemli faktör olduğunu ortaya koymaktadır (Adıgüzel, 2010: 117-119).



Bu makalede betimsel olarak analiz edilen diasporik yaşam dokusunu etkileyen olgulardan biri “yalnızlık”tır. Yalnızlık/loneliness; bireyin ötekilerle kurmuş olduğu sosyal ilişkilerinin kalitesiyle birlikte başarısızlıkları sonucunda oluşan öznel memnuniyetsizlik duygusudur (Güney, 1998; 292). Sosyal psikologlar yalnızlığı, yalnız olma biçiminde değil de daha çok kendini yalnız hissetme anlamında kavramsallaştırmaktadırlar. Dolayısıyla bireyin yaşamının belirli bir anında ve belirli bir süreliğine isteyerek diğerlerinden uzaklaşması türündeki soyutlamalar, bu tanım kapsamı dışındadır (Bilgin, 2003: 422). Bu bağlamda göçmen bireyin psikolojik anlamda mutluluğunu ve iyilik durumunu etkileyebilecek yaşantılardan biri de yalnızlıktır. Özellikle gelişmiş Batı toplumlarında, kendilerini yalnız hisseden bireylerdeki istatistiksel artış uzmanların ilgisini çekmektedir. Yalnızlık sorunu günden güne artan bir ilgiyle yeni boyutları da içerecek şekilde sosyal bilimler araştırmalarına konu olmaya devam etmektedir.

Psikolog Peplau & Perlman’a (1982) göre yalnızlık, “bireyin sosyal ilişki ağında niceliksel ve niteliksel eksiklikler sonucu ortaya çıkan sıkıntı verici bir duygudur.” Bu bağlamda göçmenlerdeki yalnızlık duygusu, kişiler arası ilişkilerin göçmenlerin sosyal ihtiyaçlarını karşılayamadığı, kişisel ihtiyaçlarını doyumayı başaramadığı ve sosyal ödüllerin azaldığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Psikolog Peplau & Perlman (1982) tarafından yapılan yalnızlık tanımında kavramın üç önemli özelliğinin altı çizilmiştir. Buna göre yalnızlık; “anamlı ilişkiler yokluğundan kaynaklanan, nesnel sosyal soyutlanmaya benzemeyen öznel bir yaşantı ve hoş olmayan, sıkıntı veren bir duygudur.” Birçok duygusal, bilişsel, ailesel ve psiko-sosyal faktör tarafından etkilenmesine karşın; yalnızlık duygusu daha çok göçmen bireyin içinde yer aldığı sosyal ilişkilerinden aldığı doyum ve bunu algılama biçimiyle yakından ilişkili görülmektedir (Peplau & Perlman, 1982’den akt. Duru, 2008: 16).

Bu nedenle psikologlar, yalnızlık çalışmalarında geniş bir şekilde “bireysel faktörler, derin sosyal ilişki yokluğu ve kişilik faktörü” üzerine odaklanma eğilimindedirler. Konuyla ilgili oluşturulan literatüre bakıldığında, ‘yalnızlık duygusu ile psiko-sosyal değişkenler’ arasındaki ilişki üzerine yapılan çalışmalarda yalnızlığın, “anamlı etkileşim, sosyal destek, kendine güven, yaşlılarla ilişki ve sosyal doyumsuzluk, güvenli bağlanma ve sosyal açıklık ve sosyal ağ” gibi değişkenlerle anlamlı düzeyde ilişkili olduğu görülmektedir. Konuya ilişkin çalışmalar bir bütün olarak düşünüldüğünde, bireyin kendini daha az yalnız hissetmesinde “ilişki kurulan birey sayısı, ilişki sıklığı ve ilişkinin türünden” daha çok kurulan ilişkinin niteliğinin daha önemli olduğu vurgulanmaktadır.

Yukarıdaki kuramsal bilgilere ek olarak yalnızlık yaşantısını farklı kuramsal perspektiflere bağlı biçimde değerlendirebilecek çalışmalara da ihtiyaç

duyulduğu görülmektedir. Örneğin psikolog Peplau & Perlman'ın (1982) "birey kalabalık içinde kendisini yalnız hissedebileceği gibi tek başına iken yalnızlık hissetmeyebilir," şeklindeki yalnızlıkla ilişkili kuramsal açıklamaları henüz önemini yitirmemiştir. Hâlbuki bazılarının oldukça geniş sosyal destek ağlarına sahip olmalarına rağmen niçin yalnızlık hissettikleri veya daha dar ve küçük ilişki ağlarına sahip olmalarına rağmen niçin yalnızlık hissetmedikleri konusuna, psikolog Kohut'un (1977) "benlik psikolojisi" yaklaşımının bir açıklık getirebileceği söylenebilir (Duru, 2008: 16). Bunun yanı sıra psikolog May (1967) ise yalnızlık hissi ve anlamsızlık duygularının eş zamanlı gittiğini düşünmektedir. Yalnızlığı Batı toplumlarında yaygın bir durum olarak kabul eden May'a (1967) göre, Batılı bireyler daha çok kendi kişisel dünyalarında yaşamaktadırlar. Bu kişisel dünyalarındaki anlamlı ve katlanılabilir bağların yoksunluğundan ortaya çıkan yalnızlık korkusu, bireylerde bir belirsizliğe ve yaygınlıkla da duygusal çöküşe neden olabilmektedir (May, 1958).

Öte yandan psikolog Frankl (1946/1963), II. Dünya Savaşı sırasında bir Nazi toplama kampında kendi deneyimleri hakkında yazdığı yazılarda yalnızlık olgusunu tartışmıştır. Psikolog Frankl, yalnızlığı en dehşetli anlarında anlam arayışı içerisinde olan bireylerin, bu zor şartlarla başa çıkmalarına hizmet eden etkili bir araç olarak değerlendirmiştir. Ona göre bireyin anlam arayışı, öznel yaşamı için yeni yollar getirmektedir. Kendi düşünceleriyle yalnız olmayı arayan mahkûmlar, aslında her zaman yalnız kalmamışlardır. Çünkü onlar, geçmişleri ve hayalini kurdukları gelecekleriyle birlikte yaşamışlardır. Nazi kamplarındaki mahkûmlar, kendi yalnızlıklarında korkunç şartlar altında yaşamın anlamını bulma çabası içerisine girmişlerdir. Sahip oldukları inançlarını hatırlayan ve yeni olasılıkların hayallerini kuran mahkûmlar, toplama kampındaki kendi olumsuz şartlarıyla başarılı biçimde başa çıkabilmişlerdir. Bu durum da onlara, yalnızlığın ortasında yaşamlarına yeni anlamlar yüklemelerine yardımcı olmuştur (Frankl, 1946/1963).

Literatürde yalnızlığın kapsayıcı bir betimlemesinin yapılabilmesi için pek çok yaklaşım biçimleri ortaya konulmuştur. Ancak literatürde yalnızlığın, üzerinde anlaşılmış ve tutarlı bir tanımının yapılamamış olması, araştırmacıların bu olguya bireysel bakış açısıyla yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Psikolog Peplau & Perlman (1982), yalnızlığı "psiko-dinamik, fenomenolojik, varoluşçu-hümanist, sosyolojik, etkileşimci, bilişsel, mahremiyet ve sistematik" biçiminde sekiz farklı teorik yaklaşımla betimlemişlerdir. Temelde bu kategorik ayrımlar, örtüşen ve üzerinde anlaşılan bir olgunun geniş biçimde betimlenmesidir (Peplau & Perlman, 1982; May, 1958, 1967; Frankl, 1963'den akt. Paula, 2011: 223-224).

Diasporik yaşamın psiko-anatomisine bakıldığında yalnızlık olgusunun sosyal bağlılık ve sosyal destekle yüksek düzeyde ilişkisinin olduğu görülmektedir. Özellikle son dönem literatür dikkate alındığında, yalnızlık ve sosyal ilişki değişkenleri üzerine yapılan pek çok görgül çalışma, yalnızlık deneyiminde öteki/lerle oluşturulan sosyal bağların önemli olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili yapılan alan araştırmalarında, birbirinden farklı destek türlerinin bireylerin öznel iyilik durumları üzerinde farklı şekillerde pozitif etkilerde bulunduğu; “sosyal bütünleşme ve bağlılık desteğinin sosyal yalnızlığı; rehberlik desteğinin ise duygusal yalnızlığı” yordamada daha önemli değişkenler olduğu saptanmıştır. Konuyla ilgili çalışmalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde de, göçmen bireyin kendini daha az yalnız hissetmesinde farklı destek kaynaklarının ve türlerinin farklı işlevleri olabileceği görülmektedir. Dolayısıyla yalnızlığın duygusal ve sosyal ilişkilerde yaşanan aksama ve yoksunluklarla ilişkili olduğu düşünüldüğünde; farklı sosyal ve duygusal gereksinimlerini karşılayan göçmen bireylerin, bu gereksinimlerini karşılayamayan bireylere göre kendilerini daha az yalnız hissetmeleri beklenebilir (Duru, 2008: 16-17).

Psikoloji alanındaki literatür, yalnızlığın “fiziksel yalnızlık, depresyon, yabancılaşma, psiko-patolojik ve yalnızlık hakkındaki psiko-dinamik yaklaşımın belirtileri” gibi konulara değinmiştir. Aynı zamanda psiko-patolojinin bir semptomu olarak görülen yalnızlık duygusu hakkında bilimsel metodoloji kullanılarak öngörülen çeşitli değişkenler farklı içeriklerde analiz edilmiştir. Psikolog Frankl’ın (1946-1963) çalışmaları dışarıda tutulursa, psikoloji literatürü genellikle “yalnızlığın tecrübesini” veya “yalnızlık hissini”, acı veren bir mutsuzluk olarak betimlemiş ve bundan dolayı da olumsuz bir duygu yüklemesi yapmıştır. Birçok farklı yaklaşımlar dikkate alındığında, çoğunlukla indirgemeci, nedensel ve durum tanımlayıcı bir nitelikte görülen yalnızlık, çok yönlü bir fenomen olarak kabul edilmiştir (Paula, 2011: 227).

Göçmen bireyin yalnızlık deneyimi, yalnızlığın olumlu veya olumsuz algılanmasına bağlı olarak farklı tanımlanabilmektedir. Ayrıca tarihsel süreç içerisinde farklı medeniyet algılarına, değerlere ve kültürel yapıya sahip toplumlar tarafından farklı yüklemeler de yapılmıştır. Örneğin; Batı dünyasında yapılan çalışmalarda, yalnızlığın ‘kaygı, stres, ümitsizlik ve intihar’ gibi olumsuz duygularla ilişkili olduğu ve psikolojik bir sorun olarak işlendiği görülmektedir. Yine Batı toplumlarında, tek başınalık anlamında bir yalnızlığın veya mistik bir pratik olarak yalnızlık deneyiminin genellikle din adamlarının ve bazı düşünürlerin belli dönemlerde başvurdukları bir tecrübe olduğu, bireyin eğitiminde sistematik bir eğitim aracı olarak kullanılmadığı bilinmektedir. Buna karşın Doğu medeniyetinde ise yalnızlığın mistik yaşamda eğitsel bir metot olarak işlendiği görülmektedir. Psikolojik anlamda pozitif

bir deneyime vurgu yaptığı, tasavvuf literatüründe yalnızlık olgusunun sistematik biçimde analizinden de anlaşılmaktadır. Bu çerçevede yalnızlık deneyiminin kültürel dünyadaki anlamlarının toplumdaki topluma veya aynı toplum içerisinde dönemlere göre bile farklılık gösterebileceği söylenebilir (Kızılgöçer, 2012: 145-146). Sonuç olarak göçmen birey, yetiştiği kültürel kodlardan farklı bir yapı gösteren diasporik yaşam içerisinde zaman zaman karşı karşıya kaldığı yalnızlık durumlarını, pozitif yüklemeler yaparak kişisel gelişimine yardımcı bir tarzda kullanabilir.

Makalede betimsel analizi yapılan olgulardan bir diğeri ise “asimilasyon”-dur. Diasporik yaşam dokusunu etkileyen asimilasyon/assimilation, dış-göç deneyimi yaşayan göçmenlerin ev sahibi ülkenin toplumundan ayırt edilemez biçimde bütünleşmesi sürecidir. Azınlık grubun, ev sahibi toplumun beklentilerine uyum sağlamaya çalışması anlamına gelen asimilasyon, göçmenlerin ev sahibi toplumun değerlerini ve kültürünü kabul etmesi durumudur (Marshall, 1999: 42).

Diasporik yaşamda toplumsal uyum ve sürekliliği sağlamanın farklı politikalarını geliştirme arayışlarının ulaştığı sonuç, “çok-kültürlülük” temeline dayalı “farklılıklar temelinde birlik” anlayışını esas alan bir toplumsal model ve bu modelin gerektirdiği politikaların uygulanmasıdır. Temelde tikelci bir yaklaşımı öngören çok-kültürlülük politikası, ‘kültürde, dilde, etniklikte, yaşam biçiminde ve dinde’ farklılıkların onandığı ve bu farklılıkların oluşturduğu sosyo-politik zemin üzerinde bir toplumsallık oluşturmaya çalışmaktadır. Diasporik yaşamın temeline oturtulan çok-kültürlülük politikasını doğru anlamak için öncelikle asimilasyonu dikkate almakta yarar vardır. Çünkü bu iki yaşam formu birbirlerine karşıt bir karaktere sahiptirler.

Psiko-sosyal bir olgu olarak asimilasyon, toplumun egemen kültüründen farklı olan göçmenlerin, içinde yaşadıkları ev sahibi topluma ayırt edilemez bir şekilde uymaları anlamına gelmektedir. Toplumun egemen kültürüyle benzeşmelerini sağlama anlamına gelen asimilasyon sürecinde, farklı olan göçmen kültürü ve dinamikleri, baskın olan toplumsal yapıda eritilmektedir. Dolayısıyla göçmenlerin yaşam pratiklerinde bilişsel ve davranışsal bir dönüşüm gerçekleştiği için ev sahibi toplumun herhangi bir bireyi haline getirilmektedir. Bu durumda, “eritme” ve “yutma” gibi terimler, asimilasyona ilişkin betimlemelerin eksenini oluşturmaktadır. Asimilasyonun bu olumsuz ve tepki çeken içeriği, göç sosyal psikolojisinde zamanla farklı model arayışlarını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda biraz daha farklı anlamı içeren toplumsal bütünleşme, söz konusu arayışların bir sonucu olarak ortaya atılmıştır. Diasporik yaşam bağlamında sosyolojik bir olgu olarak toplumsal bütünleşmenin kendisi, ev sahibi toplumda bütünlüğün oluşması için tüm

tarafının ortaklaşa paylaştıkları inanç ve pratikler zemininde, göçmenler ve ev sahibi üyeler arasında yoğun bir etkileşimin oluşturulması ve ortak amaçlara katılmanın sağlanması olarak tanımlanabilir.

Adı geçen olgunun yukarıdaki bu betimlemesinden hareketle, toplumsal bir politika olarak “bütünleşme” üzerine şu analizler yapılabilir: Sosyal bütünleşme, ayrımlı özellikler ve nitelikler gösteren toplum kesimlerini (örneğin; göçmenlerin oluşturduğu azınlık gruplar) tek parça yaparak aynı özellikleri ve nitelikleri taşıyıcı duruma getirmektir. Aynı zamanda bir toplum kesimini örneğin; göçmen azınlık topluluğu bütüne katma anlamını da taşıyan sosyal bütünleşme sorunludur. Yani “ortak biçimde paylaşılan inanç ve pratikler zemini” şartı, kolaylıkla toplumsal gruplardan birisinin kendisini toplumun kurucu topluluğu (ev sahibi toplum) olarak kabul edip diğer toplulukları (göçmen azınlık topluluklar) asimile etme sürecini başlatmasına açık kapı bırakabilmektedir. Örneğin; konuyla ilgili ABD’de yapılan bir araştırma, İngiliz kökenlilerin, kendilerini ABD’nin “kurucu ulus”u olarak algıladıklarını ve siyasi yapıyı, dili, çalışma ve yerleşim kalıplarını, göçmenlerin uymak zorunda kalacakları düşünce alışkanlıklarının çoğunu belirlemeyi doğal hakları olarak gördüklerini ortaya koymuştur. Yine konuyla ilgili Kanada’da yapılmış iki ayrı araştırmada da ABD’dekine benzer sonuçlar saptanmıştır (Vatandaş, 2001: 102-103).

Göç sosyal psikolojisinde, psiko-sosyal uyum konusu etno-kültürel ve teolojik açılarından farklı grupların bir arada yaşadığı toplumlarda her zaman önemli durum olmuştur. Uyum konusundaki tartışmaların niteliği, önemli ölçüde ilgili toplumların ve devletlerin göç pratiği karşısındaki yaklaşımlarına bağlı olarak gelişmiştir. Örneğin; “göç ulusu” olarak tanımlanan Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerde “uyum” konusu her zaman tartışılan ve hakkında politikalar üretilen güncel bir konu olmuştur. Sosyolog Park’ın ünlü ‘İrk İlişkileri Döngüsü/Race Relations Cycle’ adlı teorisi, ev sahibi topluma yeni giren azınlık göçmen grupların uyum süreçlerinde sırasıyla (i)-karşılaşma ve ilişki kurma; (ii)-sınırlı kaynaklar üzerinde rekabet; (iii)-devletin yeni gelenlere barışçıl şekilde kamusal alanda yer vermesi ve (iv)-isteğe bağlı veya zorunlu asimilasyon/uyum’ biçiminde dört farklı aşamadan geçildiğini vurgulamaktadır.

Yukarıda kısaca betimlenen bu teorinin dördüncü aşamasında, yabancı bir ülkeye yeni gelen azınlık grupların ev sahibi toplumun toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel süreçlerine tam olarak eklenmesi beklenmektedir. Sosyolog Park’ın uyum konusundaki vurgusu, göçmenlerin daha çok ev sahibi toplumdaki yapısal, toplumsal, ekonomik ve siyasal süreçlere katılımları konusundadır. “Uyum ve Amerikan hayatı: İrk, din ve ulusal kökenin etkileri”

başlıklı ünlü çalışmasında, sosyolog Gordon (1964) uyum sürecinin “(i)-kültürel ve davranışsal uyum (akültürasyon); (ii)-yapısal uyum: çoğunluk toplumunun örgütsel ve kurumsal yapısı içine karışması; (iii)-evlenme yoluyla uyum (amalgamasyon); (iv)-toplumsal bütünü parçası olma anlamında uyum; (v)-egemen davranış kalıplarını özümseme anlamında uyum: ön yargılardan arınma; (vi)-çoğunluk toplumunun ayrımcı olmadığına ikna olma bağlamında uyum ve (vii)-ortak yurttaş kimliği edinme anlamında uyum” şeklindeki yedi farklı yönüne vurgu yapmıştır (Kaya, 2014: 12-13).

Göç sosyal psikolojisi literatürüne bakıldığında, başta ABD olmak üzere çok etni-siteli toplumlardaki göçmenlerin yaşantıları üzerine olgulara dayalı bazı modeller ortaya atılmıştır. Bu modellerden birincisi, ‘asimilasyon/assimilation’ teorisidir. Adı geçen bu teori, göçmenlerin kendi gelenek ve yaşam tarzlarını terk ederek ev sahibi çoğunluğun normlarına uyumunu ifade etmektedir. Göçmenlerin durumuyla ilgili diğer yaklaşımlar ise ‘erime potası/melting pot’ yaklaşımı ve ‘kültürel çoğulculuk/cultural pluralism’ modelleridir. Sosyolog Gordon’un yorumuna göre, erime potası yaklaşımının asimilasyon teorisinden en önemli farkı, göçmenlerin kültürel farklılığının da eritilerek yok edilmesidir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için belirli bazı sosyal psikolojik süreçlerden geçilmesi gerekmektedir. Öte yandan kültürel çoğulculuk yaklaşımı ise farklı kültürlerin birlikte yaşamasına olanak sağlamaktadır (Eren, 2007: 268-269).

Göç sosyolojisi bağlamında dünya uygulamalarına bakıldığında ABD, Kanada ve Avustralya üçlüsü 1970’lere kadar ‘Anglo-uyum modeli’ adı altında tipik bir asimilasyon modeli uygulamışlardır. Ancak toplumsal bütünleşme ile asimilasyon arasındaki çok geçirgen yapı sebebiyle uyguladıkları modelin aslında bir toplumsal bütünleşme modeli olduğunu ısrarla ve kolaylıkla savunabilmişlerdir. Asimilasyonu çağrıştıran, ancak temelde farklı bir eksene sahip olan toplumsal bütünleşme modelinin ötesinde yer alan bir başka toplumsal uyum modeli ise –yukarıda sözü edilen- ‘erime potası/melting pot’ modelidir. Erime potası ile asimilasyon, birbirleriyle tamamen örtüşmezler. Bu kapsamda erime potası, “göçmenlerin geleneklerinin daha önceden orada yaşayan nüfus arasında baskın olan gelenek yararına çözülmesi yerine bunların hepsinin yeni ve evrim geçiren kültür kalıpları yaratacak biçimde karışması” temeline dayanmaktadır. Buna karşın asimilasyon, göçmenleri ev sahibi toplumdaki baskın gelenek içerisinde eritmeye dayanmaktadır. Erime potasında ise ev sahibi ülkedeki bütün geleneklerin, yaşama tarzlarının ve kültürlerin birbirleriyle karışarak hepsinin yapısal bir dönüşüme uğraması söz konusudur (Vatandaş, 2001: 103-104).

Öte yandan yaz tatili döneminde Türkiye’ye gelen Türkler örnekleme kullanılarak Çil ve ark. (2011) tarafından yapılan görgül bir araştırmada, göç-

men Türklerin sorun ve beklentileri incelenmiştir. Birey ve aile temelinde algılanan sorunların, ortaya çıktığı alanlara ilişkin beklenti düzeylerinin değerlendirildiği bu saha çalışmasında, bu alandaki çözüm önerilerinin ve geleceğe dönük çalışmaların neler olabileceğinin saptanması amaçlanmıştır. Söz konusu bu ampirik çalışmadaki "Avrupa'da yaşayan Türklerin sorunları" başlığı altında sorulan 'Kültürel farklılıklarınızı koruyarak yaşadığınız toplumda yer edinebileceğinizi düşünüyor musunuz?' soruna verdikleri cevaplar analiz edildiğinde, "göçmenlerin % 70.5'i kültürel farklılıklarını koruyarak yaşadıkları toplumda yer edinebileceklerini düşünürken, % 14.9'u bunun kısmen olabileceğini belirtmişlerdir. Kültürel farklılıkları koruyarak yer edinmeyeceğini düşünenlerin ise % 11.7 oranında olduğu saptanmıştır (Çil ve ark., 2011: 36; ayrıca krş. Topkara-Karsu, 2009: 769-774; Kütük, 2009: 779-784). Dolayısıyla elde edilen bu araştırma verilerinin, asimilasyon modelinden daha çok eritme potası modeline dayanarak yorumlanabileceği söylenebilir.

Göç sosyolojisi literatüründe eritme potası modeli, temelde ülkeye yeni gelen göçmenlerin etno-kültürel ve dinsel kimliklerinden belli ölçüde uzaklaşarak ev sahibi toplumdaki egemen yapıya katılmaları tezini savunmaktadır. Ancak bilindiği üzere Amerikan eritme potası modeli, uzun soluklu olamamıştır. Öyle ki, zaman içerisinde ülkeye gelen göçmenler etnik, kültürel ve dinsel kimliklerini belli ölçüde de olsa unutmak yerine ülkenin ortaya çıkardığı yapısal ve psikolojik zorluklar sebebiyle bu tür geleneksel kimliklerine daha fazla sarılma eğilimi sergilemişlerdir. Bu nedenle giderek güçlenen etno-kültürel ve dinsel kimliklenmelerin baş göstermesiyle birlikte 1960'lı yıllardan itibaren çok-kültürcülük modeli uygulanmaya başlanmıştır (Kaya, 2014: 13).

Yeni bir toplumsal uyum modeli arayışı amacıyla asimilasyon ve erime potasının yanı sıra bir de çok-kültürlülük modeli geliştirilmiştir. Çok-kültürlülük modeli, kısmen erime potasıyla örtüşen toplumsal uyum modelleri arasında yeni bir model olarak açığa çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından 'mozaik' veya 'salata kâsesi/salad bowl' isimleriyle de nitelenen bu yeni modelde, olguyu oluşturan unsurlardan hiç birisi eriyerek veya eriterek diğeriyle yeni bir oluşuma girmez. Ortaya çıkan bu karışım, her faktörün öz niteliğini koruduğu farklı tarz bir karışımdır. Dolayısıyla karışımında her bir faktör, kendi özgünlüğünü korumaya devam ederek aralarındaki bazı ortak unsurların da yardımıyla yeni bir aroma oluştururlar. Hâlbuki mikserden geçirilmiş sebze çorbasına benzeyen erime potası, hiçbirinin özgün tadı alınmayacak değişik bir bileşimi vurgulamaktadır (Vatandaş, 2001: 104; teolojik bir perspektif için ayrıca bkz. Taşçı, 2007: 103-118).

Makalede betimsel analizi yapılan bir diğer kavram da “entegrasyon”dur. Diasporik yaşam dokusunu etkileyen olgulardan biri olan entegrasyon/integration ise toplumsal sistemin düzenli biçimde işlemlerini beslemek için işbirliği yapan sosyal sistem birimlerinin ilişki tarzını açıklamaktadır. Dolayısıyla göç literatüründe entegrasyon, daha esnek biçimde toplumsal uzlaşının eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır (Marshall, 1999: 201). Göç edilen ülkenin göçmenlere karşı nasıl bir entegrasyon stratejisi ve yaklaşımına sahip olduğu konusu, göçmenlerin geldikleri yeni ülkelerde karşı karşıya kaldıkları problemlerin çözümünde ve farklı kültürlerden gelen göçmenler arasındaki toplumsal uzlaşının oluşumunda belirleyici rol oynamaktadır. Entegrasyon olgusu, ev sahibi toplumda göçmenlerin kendi özgün kimliklerini sürdürmelerinin yanı sıra bu toplumla uyumlu ilişkiler kurabilmelerinin de çok değerli olduğu bir etkileşim stratejisi üzerine kurgulanmaktadır. Göçmenler tarafından da en çok tercih edilen strateji olan entegrasyon stratejisinin başarılı bir şekilde uygulanabilmesi, olgunun tüm boyutlarıyla bütüncül olarak analizine dayanmaktadır (Türker & Yıldız, 2015: 26; krş. Göktuna-Yaylacı, 2009: 793-802).

Göçmen topluluğun kendi kültürel ve dinsel değerlerini koruyarak ev sahibi toplumun yaşadığı ikinci ülke vatandaşlarıyla bütünleşmesi anlamına gelen entegrasyonun karşıt kavramı olan asimilasyon ise göçmen topluluğun kendi kültürel ve dinsel değerlerini terk ederek ev sahibi toplumun içinde yaşadığı ikinci ülke vatandaşlarının içinde etnik ve dinsel kimlik erozyonuna uğraması durumudur. Entegrasyon kavramının bu sosyal psikolojik tanımına rağmen Danimarka’daki bazı Müslüman göçmen grupların kendi inanç ve değerlerini bırakarak yaşadıkları ülkenin değerlerini kabul etmelerinin istenmesi sebebiyle entegrasyon konusundaki tartışmalar devam etmektedir. Kuyucuoğlu (2016) tarafından Danimarka örneği dikkate alınarak Avrupa’da İslam ve Müslümanlar üzerinde yapılan nitel bir çalışmada, entegrasyon kavramıyla Müslümanlardan asimile olmalarının istendiğini vurgulayan Danimarka’daki Müslüman dernek üyelerinden X “-Müslüman arkadaşarımdan biri, Danimarkalıların eğlence partilerine katılıp diskoteklerde dans edip bira içerek topluma entegre olduğunu gösterdi” şeklindeki ironik ifadelerle diasporik yaşam formunu eleştirmektedir (M. T. 10.08.2015; Kuyucuoğlu, 2016: 145-146).

Göç sosyal psikolojisi literatüründe entegrasyonun boyutları konusunda birbirinden farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Buna göre, bütünleşmenin “psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik, yasal/politik, sosyo-ekonomik ve kültürel/dinsel boyutları” olduğu görülmektedir. İlgili literatürdeki tipolojilerden hareketle Şekil-1’de tüm bu boyutlar geniş kapsamlı biçimde gösterilmiştir (bkz. Ek-8; Şekil-1). Buna göre entegrasyon olgusu, ‘hukuksal/



siyasal bir zemin üzerinde bireylerin ekonomik, sosyal, kültürel ve psikolojik ana boyutları ile sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik ara boyutları' dikkate alınarak yaşantılanmalıdır (ayrıca krş. Yıldız, 2017: 36-67).

Yukarıdaki şematik yaklaşımdan hareketle bir entegrasyon boyutu olarak sosyo-psikolojik entegrasyon, göçmen bireyin hem kendi göçmen grubunun hem de içinde yaşadığı ev sahibi toplumun gösterdiği olumlu tutum ve sosyal bağlantılarla gelişen bir olgudur. Bu olgu, göçmenlerin yeni sosyal ortamlarına uyum süreçlerinde, göçmenlere destek sağlayan sosyal ve kültürel ağların varlığıyla göçmenlerin ve toplumun gerçekleştirdiği kültürel etkinliklere katılım gibi bileşenleri içermektedir. Sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel perspektifleri birleştirdiği görülen bu yaklaşımın sosyal psikolojinin sunduğu sistematik bakış açısıyla ele alınması gerekliliği ortadadır (Türker & Yıldız, 2015: 26-28; Koşer-Akçapar, 2009: 165-174).

Entegrasyon ya da asimilasyon gibi göç süreçleri, bir topluma sonradan katılmış olan azınlık grup ile ev sahibi toplumun tümünden dil, din ve daha birçok sosyo-kültürel nitelikleri bakımından farklılaşması nedeniyle oluşan psiko-sosyal durumları betimleyen yaşamsal süreçlerdir. Ev sahibi toplumun genellikle göçmen topluluklar üzerinde etkisinin daha fazla olduğu düşünülmele beraber, yine de bu süreçler hem çok taraflı etkileşim sonucu oluşmakta, hem de tüm tarafları aktif biçimde etkilemektedir. Zira ne göçmenin kültürü, ülkesinden getirdiği orijinallikte kalmaktadır ne de ev sahibi toplumun kültürü, kendini göçmenlerin kültürlerinden uzak tutabilmektedir. Dolayısıyla söz konusu bu karşılıklı etkileşimler, diasporik yaşam süreçleri boyunca devam etmektedir. Ancak, bütün bunlara rağmen gerek göçmen gerekse ev sahibi toplumun kültürü, kendine özgü yapısını koruma arzusunu taşımaktadır (Özmen, 2011: 397; ayrıca bkz. Kanber, 2009: 761-763).

Sosyolojinin toplum, psikolojinin ise birey düzeyinde gerçekleştirdiği analizleri bir noktada toplayarak grup dinamiklerini dikkate alan sosyal psikoloji, göçmen birey davranışlarını bu grup bağlamında ele almaktadır. Bu kapsamda sosyo-psikolojik boyutta, kimlik olgusu göçmenlerin sahip oldukları çeşitli grup üyelikleri ve gruplar arası karşılaştırmalarla yakından bağlantılı olup göçmenler bilişsel bir süreç kapsamında içinde yer aldıkları sosyal ve fiziksel çevreyi kategoriler halinde bölümlenmekte ve çevrelerindeki varlıkları bu kategorilere ayırmaktadırlar. Evrim sürecinde kazanılan temel bir özellik olarak düşünülebilecek bu kategorik ayrıma dayalı çeşitli davranış formları, karmaşık yaşamı kolaylaştırmak gibi bir işlev görmektedir. Bunun yanı sıra göçmenleri, basitçe Türk veya Alman, beyaz veya siyah, kadın veya erkek olarak gruplayarak onlar hakkındaki yargıları etkileyebilmektedir (krş. Tol, 2009: 249-270; Kaya, 2009: 271-286).

Göçmenlik durumu söz konusu olduğunda göçmenin, kendisinin aidiyet hissettiği azınlık grup ile ev sahibi toplum arasındaki farklılıklara vurgu yapan keskin sınırlar çizerek, benlik algısını bu olumsuz kategorileştirme üzerinde yapılandırması, ev sahibi topluma uyum gösteremeyen ve kendi içine kapanan bir göçmen azınlık topluluğun oluşmasına neden olmaktadır. Örneğin, Almanya'daki göçmen kimliklerini sınıflandıran araştırmacılar, bu tür göçmen tiplerini, 'anne-babanın kültürünü çoğunluk kültürüne göre daha ideal bulan ve kendi azınlık grubuna yönelen kimlik' kategorisinde ele almaktadırlar. Dolayısıyla bu yaklaşım da, Alman kültürüne karşı barışık/iç içe olmayan bir tutumun söz konusu olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, toplumun da bu göçmen bireylere yönelik önyargılar geliştirmeleri, kutuplaşmalara yol açmakta ve zaman zaman hedefte genellikle göçmenlerin olduğu çeşitli şiddet olayları baş gösterebilmektedir (Türker & Yıldız, 2015: 28-29; bkz. Yardım, 2017: 100-136).

Öte yandan göç sosyal psikolojisinde bir entegrasyon çeşidi olarak kültürel entegrasyon olgusu, hem göçmenlerin ve göçmen topluluklarının yerel değerlerle, kurullarla ve davranış modelleriyle ilişkisi ve uyumuyla ilişkili bir durumdur. Hem de ev sahibi toplumun göçmenlerin kültürel yaşamlarının dışavurumlarına yönelik oluşturdukları reaksiyonlarla ilişkili bir durumdur (Cebeci, 2015: 155; ayrıca göç sosyolojisinde yeni bir kavram olarak 'segregasyon' hakkında ayrıntılı sosyolojik çözümler için bkz. Soyupek ve ark., 2015: 259-269).

Dünya üzerindeki bütün göç hareketlerinde görüldüğü gibi göç ettikleri Avrupa toplumlarından farklı bir sosyo-kültürel yapıya sahip olan göçmen Türkler de gittikleri ülkelerde bazı psiko-sosyal uyum problemleri yaşamışlardır. İkinci vatanlarına göçle birlikte başlayan bu uyum ve bütünleşme süreci, her ne kadar göçün ilk dönemleri kadar şiddetli değilse de diasporik yaşam boyunca hala devam etmektedir. Bazı göç araştırmacılarına göre diasporik yaşamda uyum problemleri yaşadıklarını söyleyen göçmenlerin oranı istatistiksel olarak oldukça yüksektir. Psiko-sosyal uyum problemleri kapsamında ortaya çıkan problem alanları ise oldukça karmaşık ve çeşitlilik göstermektedir. Ancak sorunun sosyo-kültürel boyutu dikkate alındığında, göç araştırmalarında en önemli sorun alanlarının başında 'dinsel tutum ve davranışlar, ibadetler, kültürel tutum ve davranışlar, günlük ilişkilerde karşılaşılan ön yargılar, dil sorunu ve yabancı düşmanlığı' gibi konuların geldiği görülmektedir. Yine bazı göç araştırmaları sonuçlarında, diasporik yaşama ilişkin sözü edilen bu sorun alanlarından bazılarının son yıllarda artış gösterdiği görülmektedir.

Genel olarak bakıldığında sosyo-kültürel bütünleşme, toplumları oluşturan bireylerin kendi kimlikleriyle içinde buldukları topluma katılmaları

sürecini betimlemektedir. Ortak duygu ve değerler üretmekle yakından ilişkili olan bu psiko-sosyal tabloda, Müslüman-Türk diasporası örnekleminde yapılan bazı ampirik araştırma verilerine göre göçmenler arasında dinsel yaşamın birçok sosyo-kültürel yapı bileşenlerinden daha önemli bir yeri olduğu açıkça görülmektedir. Diasporik yaşam içerisinde bir gruba aidiyetin son derece önem kazandığı durumlardaki 'bütünleşme, akültürasyon, asimilasyon, adaptasyon, kültürleşme, marjinalleşme ve içe kapanma' gibi sosyo-kültürel olguların deneyimlendiği dönemlerde din olgusu daha fazla önem kazanmaktadır (Yavuz, 2013: 622-623).

Diasporik yaşamdaki dış-göç olgusunun açıklanmasında din temel bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda din, anavatanında olduğu gibi göç edilen ikinci vatanda da 'sosyalleştirici ve bütünleştirici' fonksiyonlarını korumaktadır. Dinin bu dinamik karakterine bağlı olarak göçmenlerin beraberlerinde getirdikleri her türlü dinsel ve kültürel değer ve sembolleri, ikinci vatanda değişik koşullar altında da olsa deneyimleme eğilimleri devam etmektedirler. Dolayısıyla göçmenlerin entegrasyon deneyimlerinin başarısı veya başarısızlığı, azınlık kimliğinin en önemli vurgularından biri olan dinsel referanslardan hareketle değerlendirilebilir (Perşembe, 2005: 51-52).

Diasporik yaşamda din olgusu, göçmen Müslüman-Türkler arasında çoğu kez sadece kutsal inanç ve uygulama alanı olarak görülmeyip içinde yaşadıkları ev sahibi toplumda kendi etnik kimliklerinin tamamlayıcı bir parçası olarak kullanılmıştır. Örneğin; yurtdışında bulunan bazı dernek veya vakıf üyesi Müslüman-Türkler, kendi durumlarını, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) Mekke'den Medine'ye hicretine benzeterek konumlandırma yoluna gitmişlerdir. Yaşadıkları ülkede psiko-sosyo-etno-ekonomik birçok problem yaşayan Müslüman-Türkler, böyle bir yorum yaparak yeni bir kadercilik anlayışı geliştirmişler ve yaşadıkları sorunları kutsal yönden tanımlayarak kendi kendilerine ikinci vatanda karşılaştıkları problemlerle başa çıkmalarında sabretmeyi bir başa çıkma mekanizması olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla din, Müslüman-Türklerin diasporik yaşam problemlerini yorumlama da 'bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme' modeli olarak fonksiyon görmektedir (Eren, 2007: 278).

Göç uzmanı Sağlam (2017) tarafından Avusturya'ya göç etmiş Türklerin en yoğun şekilde bulunduğu Viyana'da yaşayan Türkler üzerine nitel bir çalışmada yapılmıştır. Bu çalışmada gerçekleştirilen yüz yüze mülakatlar (n=33) yoluyla burada yaşayan Türk göçmenlerin ev sahibi topluma entegrasyon konusundaki algıları ve bir entegrasyon sorunu yaşayıp yaşamadıklarına ilişkin durumları analiz edilmiştir.

Araştırmada, katılımcıların entegrasyon kavramına yaklaşımlarına ilişkin öne çıkan ilk nitel bulgu, söz konusu olgunun Avusturya toplumu tarafından

algılanış biçimi ile Türk göçmenlerin bu kavramdan anladıkları arasında büyük farklılıklar olduğudur. Avusturya’da kültürel farklılıkların yaşatılması ve desteklenmesi anlamında çok-kültürlü denebilecek yaklaşım sergileyenlerin çoğunlukta olduğunu düşünenlere karşın, katılımcıların çok büyük bir kısmı, Avusturya tarafından uygulanan entegrasyon politikalarının temelde göçmen Türklerin ev sahibi topluma tek taraflı uyumunu vurgulayan asimilasyonu çağrıştırdığını dile getirmektedir. Bu göçmen Türk katılımcılara göre, Avusturya, göçmen Türklerin ülkedeki toplumsal bütünlüğe kendi kimliklerinden vazgeçerek katılımlarını beklemektedir. Yine bu göçmen Türk katılımcılara göre, göçmenlerin yeni sosyo-kültürel sistem içinde eritilmeleri ve böylece kendilerine özgü kültürel kimliklerini kaybetmeleri hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra, adı geçen bu çalışmada, entegrasyon kavramının belirsiz sınırlarından faydalanan Avusturya’nın, entegrasyon kriterlerini zamanla değiştirdiği ve entegrasyonu Türk göçmenler üzerinde sürekli bir suçlama ve baskı gücü olarak kullandığı bulgusuna da ulaşılmıştır.

Yukarıda sözü edilen bu araştırmada, katılımcıların öznel entegrasyon tanımları ise göçmen Türklerin geldikleri bu yeni ülkede, ‘yasal kurallara uyması, çalışıp ekonomik sisteme katılması, oturum hakkı elde edip vergilerini ödemelerini’ vurgulayan kültürel bir türdeşliği ve asimilasyonu reddeden çok-kültürlülüğe daha yakındır. Bunun yanı sıra, yaşanan toplumun dilini ve kültürünü öğrenmenin ve sosyal entegrasyonun boyutlarından kültürler ve bireyler arası etkileşimle yaşanabilecek bir uyumun da genel kabul gördüğü saptanmıştır. Ancak bunun bir “etkilenme”den daha çok çift taraflı bir “etkileşim” olması gerektiği ve etnik-kültürün de tanınıp kabul edilmesini öngören bir yaklaşımın daha uygun olduğu sıklıkla vurgulanmıştır.

Yine aynı nitel çalışmada, Türk göçmenlerin ev sahibi topluma entegrasyon problemleri yaşadıklarını ifade eden birkaç katılımcı dışında, göçmen Türk katılımcıların büyük çoğunluğu, ‘iş piyasasına katılım, yasalara uyum ve temel yaşam yeterliliklerini kapsayan sistem entegrasyonu’ konusunda bir problem yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte göçmen Türkler arasında toplumsal katılım ve dil, eğitim ve iş becerileri gibi bazı diasporik yaşam yeterlilikleri noktasında sorunlar yaşandığı görülmüştür. Ancak bu yetersizliklerin göçmenlerin kendilerinin dışında ayrımcılık ve yabancı düşmanlığı gibi sebepleri olabileceği bulgulanmıştır (Sağlam, 2017: 165-166).

Diasporik yaşam süreçlerine entegrasyonun önemli parametrelerinden biri de göçmenlerin içinde yaşadıkları ev sahibi toplumun gündelik yaşamıdır. Gündelik hayattaki en çarpıcı değişimler, diasporik yaşam süreçlerinde meydana gelmektedir. Özellikle ulus aşırı göçle birlikte tamamen farklı bir dünyaya adım atan göçmenler, kimi zaman yaşam tarzlarını bütünüyle deş-

tirmek durumunda kalabilmektedirler. Dolayısıyla göçmenlerin başlangıçta kültürel bagajlarındaki etnik formlara sahip olan gündelik hayat pratikleri, zamanla göç edilen kültür içerisinde yeni yüklemelere açık duruma gelebilmektedir. Sosyolog Sili-Kalem (2016) tarafından Londra’da yaşayan Türkiye’li göçmenlerin gündelik hayatlarını konu edinen nitel bir çalışmada, göç süreci ve sonrasında göçmenlerin gündelik yaşam pratiklerindeki değişimler ve yaşam stratejileri incelenmiştir. Nitel metodoloji kullanılan bu çalışmadan (n=37) elde edilen verilerin analizi sonucunda; “özellikle Kuzey Londra’da yakın ilişkiler kurarak yaşayan göçmenlerin, gündelik hayatlarını neredeyse Türkiye’deki gibi yaşadıkları, giyim, yemek, seyredilen TV kanalları, komşuluk ilişkileri gibi gündelik tercihleri ve sosyal ilişkilerinde ciddi bir dönüşüm geçirmediikleri” sonucuna ulaşılmıştır. Bireysel olarak göç edip Kuzey Londra dışında yaşayan Türk göçmenlerin ise gündelik yaşam tercihlerinin ve pratiklerinin göç öncesi dönemden büyük ölçüde farklılaştığı görülmüştür (Sili-Kalem, 2016: 43-71).

Öte yandan göçmenlerin ana ve ikinci dil kullanımları da yine entegrasyon olgusu üzerinde etkili olan diasporik yaşam durumlarından. Göç uzmanı Özdemir (2016) tarafından İskoçya’da yaşayan Türk göçmenler üzerine yapılan ampirik araştırma sonuçlarına göre; yapılan işin dil kullanımı ve tercihinde anlamlı farklılıklar ortaya çıkardığı belirlenmiştir. Yani işsiz olanların ve kendi işini yapan göçmenlerin, öğrencilerden ve profesyonellerden daha çok Türkçe kullandıkları belirlenmiştir. Türkçeyi önemli bulan deneklerin kendi işini yapanlar ve ücretli çalışanlar olduğu, en az önemli bulanların ise ikinci kuşak göçmen Türk öğrenciler olduğu görülmüştür. İskoçya’da kendi işini yapan göçmenler genellikle berber, kebabçı veya terzidirler. Ücretli çalışanlar da genellikle göçmen Türklerin işyerlerinde çalışmaktadırlar. Müşteri kitlelerinde ise Türklerin yanı sıra İskoçlar da vardır. İş yeri sahibi göçmen Türklerin, iş yerlerine müşteri olarak gelen göçmen Türklerle Türkçe konuşmaları, bu göçmen deneklerin Türkçeye önem vermesinde etkili olabilir. İngilizceyi iyi düzeyde konuşabilen ikinci kuşak göçmen Türk öğrenciler ise İskoçya’da doğup büyüdükleri için Türkçeyi kullanma ortamları aile ve Türkiye’deki akrabalarıyla sınırlı düzeydedir (Özdemir, 2016: 779).

Diasporik yaşamın psiko-anatomisine ilişkin Türk göçmenlerin deneyimlediği yalnızlık, asimilasyon ve entegrasyon süreçleriyle direkt veya dolaylı yönden ilişkisi olan dış-göç olgusunun anlamı üzerine sosyolog Dil (2015) tarafından nitel bir çalışma yapılmıştır. Göç olgusunun anlamına ve göçmen ile ev sahibi toplum arasındaki ilişkilere Türk göçmen deneyimleri üzerinden sosyolojik bir değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada, Fransa’da yaşayan 18 ve İsviçre’de yaşayan 7 Türkiyeli göçmen (n=25) üzerinde nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen nitel bulgular sosyolojik olarak ‘(i) göç

olgusunun anlamı ve (ii) göçmenler ile ev sahibi toplum arasında kurulan ilişkiler' bağlamında değerlendirilmiştir.

Göç olgusunun tanımının mekânsal yer değişikliğinden toplum-konumsal yer değişikliği biçiminde genişletilebileceği ve bazı diasporik dinamiklerin, ortak mekânda farklılıklar arasında oluşan dışlayıcı önyargıların kültürel zenginlik algısına dönüşümünde rol oynayabileceği' biçiminde iki temel çıkarıma ulaşılan –yukarıdaki- bu nitel çalışmada;

- a. Türk göçmenleri dış-göçe yönlendiren nedenlere ve beklentilere ilişkin olarak; (i) göç öncesi yerleşim yerlerinde yaşanan ekonomik sıkıntıların ve göçmen ağlarının özendirici etkisinin erkek ve kadın göçmenlerin göç hareketliliğinde önemli bir etken olduğu; (ii) siyasal ortamın farklılıklara ilişkin baskıcı tutumunun özellikle erkek göçmenlerin göç hareketliliğine neden olduğu;
- b. Türk göçmenlerin yabancı dil yeterliliği ve ekonomik durumlarına ilişkin olarak; (i) diasporik yaşamda karşılaşılan sorunların başında ekonomik yetersizliklerin yanında göç ettikleri ülkenin dilinin bilinmemesinin geldiği; (ii) ev sahibi toplumun dilini bilme ile bilmeme açısından göçmen Türkler arasında farklılıkların olduğu; (iii) bu sorunlarla başa çıkma pratiklerinde, dil bilen Türk göçmenlerin dil bilmeyenlere göre ekonomik, sosyal, politik, kültürel ve psikolojik açılardan daha yüksek bir sosyo-ekonomik konumda oldukları;
- c. Göç olgusunun anlamıyla ilgili olarak; (i) göçün sadece coğrafi anlamda bir yer değişikliğinden çok daha derin anlamlar içerdiği; (ii) göçün coğrafi yer değişikliğini de kapsayan toplum-konumsal bir değişim olduğu; (iii) göçün mekânsal yer değişikliğiyle birlikte ekonomik, sosyal, kültürel ve politik konumlardaki değişimleri içeren bir kavram olarak tanımlanması gerektiği;
- d. Göçmen Türklerin sosyal ilişkileriyle ilgili olarak; (i) göçmen Türklerin yeni yerleşim yerlerinde çeşitli problemlerle karşılaştıklarında, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde günlük yaşamlarını sürdürebildikleri; (ii) göçmen ağlarının çok etkili işlev gördüğü; (iii) göçmen ağlarının bu kadar etkili çalışmasının göçmenlerin kendi içlerine kapanmalarına, ev sahibi toplumla etkileşime geçebilecekleri araç olan yerel/yabancı dili öğrenememelerine neden olduğu; (iv) yerel dili bilmenin Türk göçmen ile ev sahibi toplum arasındaki etkileşime pozitif katkı sağladığı; (v) bu etkileşim sonucunda ortak mekânı paylaşan farklılıklar arasında 'dışlama, asimilasyon, ayrışma' gibi olumsuz diasporik algılamaların pozitif düzeyde dönüşüme uğradığı; (vi) yerelin dilini

bilen Türk göçmenlerin kurduğu ilişkilerde, kendi etnik aidiyetleriyle var olabilmeyi yanı sıra yerelin olanaklarıyla da kendi etnik kimliğini zenginleştirebilme fırsatı yakalayabildiği” sonuçlarına ulaşılmıştır (Dil, 2015: 149-171).

Bu detaylı teorik giriş bağlamında, ‘özel, sosyal, dinsel’ vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının temel özelliklerinin yanı sıra ‘kimlik, anomi, yalnızlık, sosyal dışlanma, asimilasyon ve entegrasyon’ gibi diasporik olgular ile ‘kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon’ gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkında, diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin öznel görüşlerini ortaya koymayı amaçlayan bu nitel çalışmanın –devam niteliğindeki- beşinci makalesinde ise konuyla ilgili olarak Müslüman-Türk göçmenlerin “yalnızlık-asimilasyon-entegrasyon biçimlenmeleri” üzerine elde edilen nitel veri analizlerine devam edilmiştir (araştırmayla ilgili önceki makaleler için bkz. Koç, 2016a: 89-128; Koç, 2016b: 271-313; Koç, 2017a: 65-112; Koç, 2017b: 295-348).

#### **d. Bulgular (devam)**

Diasporik yaşamın psiko-anatomisini konu alan makalenin bu bölümünde, Birleşik Krallık sınırları içerisinde yaşayan Müslüman-Türk göçmenlerin “yalnızlık-asimilasyon-entegrasyon biçimlenmeleri” üzerine bilgi toplamak amacıyla oluşturulan yapılandırılmış röportaj soruları (n=11 [soru=45-55]) esas alınarak kayda geçirilen röportaj metinlerinin alt temalarına göre çözümlerine yer verilmiştir (bu makalede kullanılan röportaj soruları için ayrıca bkz. Ek-7: Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj Soruları).

Bu makalede, içerik analizi sonucunda elde edilen bulgular, “(a) yalnızlık; (b) asimilasyon (c) entegrasyon, (d) diasporik yaşam sorunları, (e) geri dönüş miti, (f) yaşam doyumu” biçimlenmeleri olmak üzere altı nitel tema altında toplanmıştır. Temalandırma bağlamında katılımcı düşünceleri aşağıda sunulmuştur.

#### **\* Röportajlar – [Mülakatlar]**

*“Araştırmacı:* Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O halde kaldığımız yerden devam ediyoruz. Eğer izin verirseniz biraz da diasporik yalnızlık, asimilasyon ve entegrasyon biçimlenmeleriniz üzerinde konuşalım istiyorum.”

#### **viii. Yalnızlık**

[Soru] = 45. *Bu ülkede bazen kendinizi yalnız hissettiğiniz zamanlar oluyor mu? Niçin?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Mutlaka oluyor. Her imkân var. Fakat Türk topluluğu içinde saygı ve sevgi temeline dayalı ilişkiler kurulamadığı için buradaki her Türk vatandaşı kadar bende bu ülkede yalnızlık duygusunu yaşıyorum. Her şey saman gibi, tadı tuzu yok yani."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "Yalnızlık hissediyorum her zaman. Yalnızım zaten. Çok yalnızlık hissediyorum evet. Niçin? (gülüyor) Yalnız olduğum için. Yalnızlık hissediyorum. Samimi bir dostunuz, samimi bir çevreniz, samimi arkadaşınız ve samimi bir şekilde oturup samimi sohbet edebileceğiniz kimseler yoksa etrafınızda, bu ülkede mutlaka yalnızlık hissedersiniz. Çay içiyorum ama o çayın arkasında bana ne gelecek diye düşünmediğim, samimi çevrem olduğu zaman canım sıkılmaz ve yalnız kalmam. Üzüntümüzü de paylaşıyoruz sevincimizi de. Fakat buradaki Türk toplumumuzda ne yazık ki, bu samimi ortam çok nadir olduğu için harbiden yalnızlık yaşıyorum. Allah'a çok şükür kızım var bir tane boşandığım İskoç eşimden. Yalnızlığımı çoğu kez onunla paylaşıyorum ve burada yalnız kalmamaya çalışıyorum yani."

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] "Yok her şeyden önce, kişilerden önce Rabbim var benim yanımda her zaman. Ben buna inanırım. İnançlı bir insan kendini öyle ümitsiz hissetmez, yalnız hissetmez. Çok şükür, mutlu bir aile yaşantımız var. Çoğumuz var, çocuğumuz var. Bu Londra'da eşimiz, dostumuz var. Yalnız değiliz Allah'a şükür."

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] "Yakınlarım yanımda olmadığı için yalnızlık hissediyorum elbette. Sonuçta burası benim anavatanım değil yani."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Hayır, kendimi bu ülkede yalnız hissetmedim. Sanıyorum bunun sebebi, düzenli bir aile hayatı yaşamam, dine olan düşkünlüğüm ve seçici olarak oluşturduğum sosyal çevrem olabilir."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "Bu soruya bazen mi diye soruyla cevap vermek istiyorum. (gülüyor). Zaten yalnızız bu ülkede. Bunun nedeni yok. Yani annemden babamdan ayrı kaldığımız için kısacası yalnız olduğumuz için yalnız hissediyorum kendimi."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] "Evet. Annem babam kardeşlerim, arkadaşlarım, sevdiğim insanların % 70'i Türkiye'deyken tabii ki hep bir tarafım eksik oldu bu ülkede."

[Soru] = 46. *Bu yalnızlık duygusunu, Türkiye'deki ruh halinizle karşılaştırabilir misiniz? Yani Türkiye'de yaşadığınız dönemde mi, yoksa bu ülkede mi daha fazla yalnızlık hissediyorsunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Türkiye'de yaşadığımdan daha fazla İskoçya'da yalnızlık yaşadığımı hissettim."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "Burada yalnızlığı daha çok yaşıyoruz bu çok açık. Burada yalnızlık daha etkili, daha kuvvetli diyeyim. Yani belki Türkiye'yle aynıdır. Çünkü anandan doğarsın göbek bağın kesildiğinde direk sen Allah'la baş başasındır artık. Anan vardır, baban vardır, kardeşin vardır ama hayatın da bir gerçeği vardır, o da sen artık sadece Allah'la baş başasın, yani Allah'la sen varsın artık. B...da da ben yalnızdım. Anam yok, babam yok, kardeşim yok, mahallemdeki A...



ablanın oğlu beraber büyüdüğüm T... yok K... yok. Tek başıyaydım, orada da yalnızlık hissettim. Yani Türkiye’de arkadaşım yoktu, burada da yok. Aynı sorunlar aslında. Şimdi birbirini tanımadığın için beraber bazı şeyleri paylaşmadığın için diyelim orada da yalnızsın. Fakat gurbetin içinde gurbet var aslında. Buradaki gurbettir. Edinburgh’ta daha çok yalnızlık var ve şiddeti daha kuvvetli oluyor. Yani orada da yalnızdım, burada da yalnızım böyle. Bu yalnızlığın içinde özlem oluyor. Ah diyorsun şimdi bir buradan çıksam da bir orman kebabı yiyebileceğim bir yere gitsem. Ben A...lıyım. Bazen öyle daralıyorum ki yalnızlığımı bir A... kebabıyla bile paylaşmak istiyorum.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] “Tabi şimdi insanın kendi doğduğu, büyüdüğü, dini, ırkı, örf ve adetleri aynı olan yerde yaşamak başka, Avrupa’da yaşamak başka. Kendi ülkemin avantajları daha fazla tabi ki ama oradaki olumlu değerleri buraya taşıyabilmek de önemli. Güzellikleri taşıyıp yaşatabilmek bu ülkede çok önemlidir. Gücümüz yettiğince yaşatmaya çalıştık, yaşatacağız inşallah.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] “Türkiye’de insanların mantalitesi ve oradaki sistem farklı olduğu için Türkiye’de iken daha çok gergindim. Fakat etrafımda daha fazla yakınlarım olduğu için daha iyiydim. Hâlbuki İskoçya’da ise kafa olarak daha rahat olmama rağmen ve daha iyi ekonomik imkânlarla sahip olmama rağmen bazen kendimi yalnız hissediyorum.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] “Yok, hayır. Hayatımın hiçbir döneminde kendimi yalnız hissetmedim elhamdulillah.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] “Türkiye’de yalnız olmadığım için hiçbir zaman bu duyguya kapılmadım ama burada Edinburgh’ta yalnızım şimdi. Yanımda sadece eşim var ve o da gününün çoğunu işinde geçiriyor. Sosyal çevrem de yok. Yani kısaca genelde yalnızlık hissim her zaman var yani.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] “Burada daha fazla yalnızım.”

## ix. Asimilasyon ve Entegrasyon

[Soru] = 47. *Birleşik Krallık sınırları içinde yaşayan bir göçmen olarak kendinizi bu içinde yaşadığınız Batı kültürüne ait bir göçmen birey olarak mı tanımlıyorsunuz, yoksa hâlâ bu kültüre uyum sağlayamamış bir yabancı mı?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] “Aslında çok güzel bir soru bu. Düşünüyorum şöyle. Ne buraya ait hissediyorum kendimi ne de doğup büyüdüğüm topraklara. Yani bu kültüre hala yabancıyım. Fakat bakıyorum Türk kültürüne de bazı konularda yabancılaşmışım. Yani iki kültür arasında sıkışmış gibi hissediyorum kendimi. Nedendir bilmiyorum ama ben kendimi daha çok uzak doğuya daha yakın hissediyorum. Mesela Japon kültürüne daha yakın hissediyorum kendimi. Çünkü bu kültürde sevgi ve saygı daha belirgin bana göre.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] “İnsan öyle bir şey ki farklı bir yapımız var. Kış gelir soğuğa alışırız. İlk aylarda soğuk deriz, donarız, sonra alışırız. Derken yazın sıcakta sıcaklar başlar. Bunalırız ama sonra ona da alışırız. Bu ülkeye geldim. Ne oldu? Daha gelmeden buranın kültürünün farklı olduğunu biliyordum, sürpriz yok. Kimse kimseyi kandırmıyor. Eee, buraya gelirken beyninde nereye geldiğini biliyorsun? Ona ait olacağını biliyorsan iki kültür içinde mutlu bir şekilde yaşarsın. Peki, zorluklar olmayacak mı? Olacak tabi ki de. Kendine sorular sormayacak

mısın? Soracaksın. Bazı şeyleri yapacaksın. Bazı ortamları öğreneceksin. Senin de örfüne âdetine ters gelecek bazı şeyler. Bu tarz durumlara hazırlıklı olduğun zaman sıkıntı yok. Sıkıntı olsa da psikolojik olarak seni fazla yıpratmaz diyeyim artık. Sonuç itibariyle, başta biraz zorlansam da bu ülkenin yaşam koşullarına ve kültürüne adapte oldum diyeyim. Yani kendimi adapte ediyorum, adapte etmeye çalıştım. Çünkü burada yaşadığım için bu ülkenin kültürü bir gerçektir. Burada yaşıyorum. Yani ya kendimi buraya adapte edecektim ya da mutsuz bir şekilde, yalnız bir şekilde yaşayacaktım. Yalnız bir şekilde, mutsuz bir şekilde yaşamak istiyorsan bu kültüre kendini adapte etmemeye çalışırsın veya kendini geliştirmemeye, bu kültürü anlamamaya çalışırsın. Tembel bir kişiliğin varsa kendi kültüründen kendi çevrenden Türk arkadaşlarıyla arkadaşlık yaparsın. Bizim buradaki Türk topluluğundaki vatandaşlarla arkadaşlık yaptığımda daha fazla psikolojim bozuluyor yani. Bu bir gerçektir.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] “Yirmi yıllık geçmişe rağmen ben kendimi bu topraklara yabancı hissediyorum. Evet, isterse elli yıllık geçmiş olsun. Çünkü ben hiçbir zaman değerlerimden ödün vermedim, vazgeçmedim. Hiçbir millet kendi değerlerinden vazgeçmez, hiçbir insan geçmemelidir bence. Ama yaşadığın topluma da ayak uydurmasını bilmelisin. Her şeyden önce o ülkenin dilini öğrenmek durumundasın. İnsanlarla sağlıklı iletişim kurabilmek için dil çok önemli. Benim ilk geldiğim senelerde ben bu sıkıntıları aştım kanaatindeyim.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] “Buranın kültürü her şeye rağmen benim kültürümle karşılaştırılınca farklı. Ben sadece kendimden fazla ödün vermeden buraya adapte olmaya çalışıyorum...”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] “...Anladım. Evet, kendimi Batı’ya ait olmayan birisi olarak hissediyorum.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] “Batı kültürüne ait birey olmak zor bir iş. Her ne kadar bu kültürde yaşasak da, ilk başta verdiğimiz tepkileri zamanla yitirip bazı şeyleri bu ülkede kabullensek de, kendi kültürümüzü silerek başka bir kültürü benimsemek zor açıkçası. Ben buraya geldim geleli sanki daha evrensel oldum (gülüyor) desem de hala Batı yaşam tarzına ve kültürüne tamamıyla zıt özellikler taşıdığımı söyleyebilirim.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] “...Karakter yapım çevremdeki insanlara çabuk uyum sağlayabiliyor. Şu anda yabancılık çekmiyorum. Zaten İskoç bir erkekle birlikte yaşıyorum şu an.”

[Soru] = 48. (Eğer kendinizi bir yabancı hissediyorsanız), buradaki yaşam kültürünün hangi boyutları sizi buraya ait hissetmekten alıkoyuyor? Yani bir göçmen olarak sosyal, ekonomik, ailesel vs. bu ülkedeki hayatın içselleştirmekle en çok zorlandığınız boyutları nelerdir?

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] “Sosyal boyutu çok ilginç bu ülkenin. Mesela alkol aldıkları zaman sağa sola saldırmaları, sokak ortasında cinsel davranışlarda bulunmaları gibi şeyler oluyor burada. Eğlence kültürü ve tarzları çok sınırsız diyebilirim bu ülkede. Bu ülke, alkolün ürettiği sorunlara engel olamıyor artık. Uyuşturucu da oldukça yaygın kullanıyor. Bu sosyal hayatın içindeki sorunlar beni rahatsız ediyor bu ülkede.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "Aile ilişkileri, bizimkiyle tamamen farklıdır. Yani tamamen demeyeyim de daha özgür bir toplum olduğu için daha ekonomik bize göre. Bizim memlekette annene babana saygı duyarsın. Eğer o kültürü aldıysan çevrenden annene babana saygı duyarsın. Eğer çevrenden o kültürü almadıysan kendi memleketinde olsan da annene babana saygı göstermezsin. Büyüğüne saygın olmaz. Burada nedir? İnsanlar ayrı bir âlemde çocuk yaşayken gelişirken anne baba nasıl davranırsa, anne baba onu nasıl yetiştirirse sonucunu da burada yaşayan İskoçyalı veya İngiliz çocuk çok güzel yetişmiş olabiliyor. Biz Türk'üz. Bizim bunlardan daha gelişmiş, daha üstün olduğumuz konular var. Ama bu toplumda da değerli insanlar var yani. Yani ailevi değerler olarak Türk ve İngiliz toplumunda çok büyük farklılıklar var. Sosyal ilişkiler kendi aralarında nasıl? Bize göre Türkiye'yle kıyasladığımda bu alanda da farklılıklar var. Nedir? Örneğin; birisi senden büyüktür, ona abi dersin ve saygı duyarsın, onun yanında ayak ayaküstüne atmazsın falan. Bu toplumda bu tip şeyler yoktur."

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] "Bir kere zaten onlar, sizi sistemlerine katmıyorlar. O insanlarla paylaşabileceğin çok fazla bir şey yok. Ne yapabilirsin? Bu insanlar vakitlerini genelde işte ve hafta sonunda publarda geçirirler. Değişik sosyal aktivitelerle geçirirler. Ama bizim öyle bir alışkanlığımız yok. Ailevi açıdan belki dağınık bir hayatları var, bize çok ters çok yani. Yani bizimle mukayese bile edilemez. İster istemez ben katılmak istemiyorum, iyi ki de katılmamışım diyorum. Çünkü onların hayat felsefeleriyle bizimkiler tamamen değişik. Onlar çok zevk ve bencil odaklı bir hayatı seçmişler, biz ise dayanışmalı, sevgi ve saygı üzerine, inanç üzerine kurmuşuz binamızı. Onların binası farklı, bizimki farklı yani..."

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] "Ailevi yönü..."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Evet, kendimi buraya yabancı hissediyorum. Hemen hemen tüm bu boyutlarda farklı düşünüyorum ve kendimi Batıdan farklı hissediyorum. Kısaca, sosyal yaşam şartları ve buna bağlı olarak gelişen hayata bakış açısı diyebilirim."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "Öncelikle ailevi yaşamları bana ters bunların. Anne çocuk ilişkileri olsun, çocuklarının saygıdan yoksun olması olsun, tüm bunlar benim bir kadın ve anne olarak kabullenemediğim konular. Belki de çocuğa bizim toplumumuz onların baktığı gibi özgür bir birey olarak bakamıyor. Belki burada biz, Türk milleti olarak hatalı da olabiliriz. Ben onların yaptığı kesin yanlıştır, demiyorum ama ben her zaman çocuk çocukluğunu, anne-baba da anne-babalığını bilmeli ve o sınır hiçbir zaman eşit olmamalı diye düşünüyorum."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] "Tabi ki ait olduğum yer ve kültür Türkiye. Çocuğum olmadığından kültürel ve sosyal sorunları biliyorum ama hissetmiyorum galiba!"

## x. Diasporik Yaşam Sorunları

[Soru] = 49. *Yurtdışında yaşayan birisi olarak size, bu ülkede göçmen sınıftıyla yaşamının temel problemleri nelerdir diye sorsam neler söyleyebilirsiniz? Yani, bu ülkede günlük yaşamınızı devam ettirirken en çok hangi konularda sorun yaşadınız veya yaşıyorsunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Bu ülkeye kaçak yollardan giriş yapan birisi olarak kolay oturma alamama ve British vatandaşı olamama benim için çok ciddi sorunlar oldu. Çünkü Birleşik Krallık'tan dışarı çıkış yapamadım tam 12 yıl bu sebeple. Bu beni aşırı derecede bunalıma soktu. Bu süreçte burada kaçak statüsünde olduğum için kendi işimi kuramadım. Bu vize işlemleri devlet tarafından ya bilerek göçmenlere göz açtırmamak için yapılıyor veya gerçekten çok talep var ve bu talebe karşılık vermek yıllar alabiliyor. Eğer benim yıllar evvel oturma sorunlarım çözülmüş olsaydı. Ben şimdi bu görmüş olduğum maddi zararı yaşamazdım."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "Yabancıysın işte biliyorsun yabancı olduğun... Yani göçmenlik zaten başlı başına buradaki hayat için bir problem mi? Hem problem hem değil. Karşına sorunlar çıkıyor, problemliler insanlar çıkıyor, sen milletin ne olduğunu biliyorsun. Bu iki iki daha dörtse bu da bir gerçektir. Bunu biliyorsun sen kendini geliştirirsen rahat edersin. Kendini geliştiremezsen rahat edemezsin. Ne kadar da rahat etsen, ne kadar da bir düzen kursan, ne kadar da kendini buraya adapte etmiş olsan, göçmen olarak burada yaşadığın sürece karşına problemler çıkacak bu ülkede ne yazık ki."

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] "...Temel sorun yabancı dildi. Dünyanın neresine gidersen git, o ülkede yaşayabileceğin temel sorun o ülkenin dilini konuşamamandır. Eğer yaşayacak olduğun ülkenin dilini bilmiyorsan çok zorluklar yaşarsın. Dili bildikten sonra zaten önemli bir aşama kaydetmişsindir, mesafe almışsındır. Ondan sonrası zaten kolaylaşır."

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] "...Yakınlarıma uzak olmanın vermiş olduğu bir yalnızlık..."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Yurtdışında yaşayan birisi olarak benim bu ülkeye ilgili en temel problemim, ait olduğumuz dünyaların farklı olmasıdır. Meşhur bir söz vardır. 'East is East, and West is West/Doğu Doğudur, Batı Batıdır' derler ya. Bu görüşe katılıyorum. Çünkü kafa yapılarımız çok farklı. Belki de böyle olmalı. Bilemiyorum yani. Biz asla bunlar gibi olamayız veya belki de olmamalıyız. Yani, kısaca bu ülkede en çok karşılaştığım sorun bana ait olmayan bir ortamda yaşıyor olmak diyebilirim."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "Dürüst olmak gerekirse hiçbir zaman sorun yaşamadım bu ülkede. Fakat bu İskoçların Müslümanları küçümseyen bir algı taşıdıklarını düşünüyorum. Bu durum da beni açıkçası rahatsız ediyor."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] "Şu ana kadar hiçbir sorunla karşılaşmadım..."

[Soru] = 50. *İngilizceyi hangi düzeyde konuşup anlayabiliyorsunuz? Şayet yabancı dille ilgili sorunuz varsa, bunun sizin öz-güven, kendinize saygı, hayallerinizi gerçekleştirme ve toplumsal hayatınızın uyum sürecine yaptığı olumsuz etkilerini biraz açıklayabilir misiniz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Orta düzeyde İngilizce konuşabiliyorum. Yabancı dilimin istenen düzeyde olmaması benim bütün hayatımı olumsuz etkiledi. İş konusunda, alış-veriş konusunda, seyahat konusunda, yabancı insanlarla diyalog konusunda. Örneğin bir espiri konusunda bile hayatımı çok etkiledi. İnsanın, içinde yaşadığı toplumun dilini mutlaka öğrenmesi gerekir."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "İngilizcemiz çok iyi olmasa da çok da kötü değil. Allah'a çok şükür girdiğimiz toplumda ortamda kendimi gerektiği gibi ifade ediyorum. Soruları cevaplıyorum, İskoçlarla sohbetlere giriyorum. Rahat bir yapım var zaten kişisel olarak. Kişisel açıdan pek zorluk çekmiyorum yani."

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] "İletişimde çok büyük bir sorun yaşamıyorum. Kendimi ifade etmekte, iletişim kurmakta çok profesyonel değilim, çok akademik de değilim. Temel yaşamda gerekli iletişimi kurmak için yabancı dili bildiğim kanaatindeyim. Tabi yaşadıkça da tecrübeler öğreniyoruz, her gün yeni şeyler öğreniyoruz. Öğrenmeye de devam edeceğiz. O gözle bakmak lazım."

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] "İngilizcem Türkçemden daha iyi olduğu için böyle bir problemim yok burada..."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Akademisyen olduğum için çok şükür dil sorunun yok bu ülkede. Zaten geldiğimde de yoktu yani."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "İngilizceyi iyi derecede anlayıp konuştuğumu düşünüyorum. Kendimi ifade etmede ve anlamada pek problemim olmuyor o yüzden de bu konuda pek yorum yapamayacağım."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] "Advanced/ileri düzeyde İngilizce konuşuyorum. Çünkü yüksek eğitimimi burada tamamladım..."

## **xi. Geri Dönüş Miti**

[Soru] = 51. *İskoçya/İngiltere'de hangi T.C. vatandaşımızla sohbeti derinleştirsek artık buralarda yaşanmayacağını, Avrupa'nın artık eski tadının olmadığını, kendilerinin de en kısa zamanda bu ülkeyi terk ederek Türkiye'ye kesin geri dönüş yapacağını söylüyorlar. Fakat bunu söyleyen hiç kimse kolay kolay bunu gerçekleştiremiyor. Yani Türkiye'ye kesin olarak geri dönüş yapamıyorlar. Sizce bunun temel sebebi nedir? Yani burada yaşayan vatandaşlarımız, bu ülkenin hayat şartlarından şikâyetçi oldukları halde neden Türkiye'ye kesin olarak geri dönüş yapamıyorlar?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Evet, buradaki arkadaşlar Türkiye'ye geri dönüş konusunda başarısızlar. Çünkü bu ülkedeki arkadaşlar bugüne kadar maddi anlamda bir şeye sahip olamadıkları için Türkiye'deki çevrelerine karşı mahcup olmaktan korkuyorlar. Çünkü buradan Türkiye'ye kesin dönüş yapan birisine geldin ama neyle geldin? diye soracaklar. Bu kişinin de verecek cevabı yok. Çünkü burada yaşayan arkadaşların, buradayken geleceğe dair hayatlarında hiçbir plan yapmamış olmaları, bence geri dönüşlerine en büyük engeldir. Çünkü burada işi olmayanlar, en kötü ihtimalle belediyeden işsizlik maaşı alıyorlar. Devlet evini veriyor. Cebine harçlığını koyuyor. Ama Türkiye'ye döndüklerinde böyle bir şey olmayacak. Yani tren kaçacak, istasyon çökecek (gülüşmeler). İkinci bir sebebi de kültürel uyum sorunudur. Yani bu ülkede uzun süre yaşayan bir Türk, Türkiye'ye dönüş yaptığı zaman kolay kolay oranın sistemine adapte olamıyor. Şayet çocukları varsa, çocukların Türkiye'ye uyumu başlı başına bir sorundur. Kısaca iki temel sebebi vardır: birincisi ekonomik sebep. Arkadaşlar, kendilerini garanti alamadıkları için geri dönme cesareti gösteremiyorlar. İkincisi sosyal sebeptir.

Buranın sosyal yaşam düzenine alıştıkları için Türkiye'deki sosyal hayata uyum sağlayamayacakları düşüncesidir.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] “Şimdi yurt dışında yaşayan birisi olarak, şimdi Avrupa'ya çıktın, valizini aldın ve Türkiye'den çıktın. Hangi şartlarda çıktın? Geriye dönmek lazımdır. Niye çıktın yurt dışına? Çıkarken sebeplerin nelerdir? Buraya gelirken yani Avrupa'ya çıkarken hedefin neydi? Sen ne şekilde geldiysen geldin. Amacın neydi buraya gelirken yani mesela para kazanmak mıydı? Çalıştın paramı kazanıyorsun. Burası eskisi gibi değil artık. Hayatta senin ne aradığın önemlidir. Mutluluk mu arıyorsun? Para mı arıyorsun? Aşk mı arıyorsun? Hepsini bir arada mı arıyorsun? Memleketimden çıktım ve ne hayalle geldim buraya? Şayet çok zengin olayım, arabam, yatım, katım olsun diye gelmedim. Geldim ufaktan bir kirada evim var, arabam var. Türkiye'de yaşadığım hayatı burada da yaşıyorum. Allah'ıma çok şükür sağlığım sıhhatim yerinde. Türkiye'ye gitmeyi düşünmüyor muyum? Düşünüyorum ama şimdi gerçeklerle konuşmak gerekirse şu anda gide-mem. Türkiye'ye niçin dönüş yapılamıyor? Sebepleri nelerdir? Buradaki yaşam tarzına alışmışlar. Adapte olamama değil, Türkiye'ye adapte olursun belki ama. Ben sekiz-dokuz yıldır buradayım. Yani dokuz yıl önce memleketimden çıkmışım. Türkiye'den çıktım. Zaten orada eşim dostum, kimsem, çevrem kalmamış. En son B...da kalmış. Dokuz yıldır gitmiyor muyum? Gidiyorum. Ziyaret etmiyor muyum? Ziyaret ediyorum. Arkadaşlarımı tatillerde görmüyor muyum? Görüyorum. Ama hayat değişiyor, insanlar değişiyor. Hayat, insanları değiştiriyor. Ben oraya gitsem insanlardaki eski samimiyetleri bulabilir miyim, bulamaz mıyım? Bin tane de tanışan iki tanesi seninle samimidir. Zaman insanların ilişkilerini soğutuyor. İnsanlara bir bakıyorsun ilişkileri değişiyor. Buradan çıksam gitsem şimdi Türkiye'ye yine ben yalnızım. Yalnızlık bekliyor beni. Sen ne zaman yalnız olmazsın? Cebine koyarsın paraları, o şekilde yalnız olmazsın. Burada hazır hayatı kurmuşsun bir mahalleden öbür mahalleye taşınmak zor. Türkiye'de de olsan bir mahalleden öbür mahalleye taşınmak zor işte. Şimdi biz burada ülke değiştirmekten bahsediyoruz. Yani sen Türkiye'den buraya gelirken nasıl ülkeni değiştirdin? O heyecan, o korku, o endişe nasıldı? Ankara'da evim var, örnek veriyorum. Ulan ben gittim Antalya'ya evimi orda bıraktım, çocuğumu bıraktım orda veya ben kendi açımdan çocuğum var. Öbürünün torunu var. Bencil bir kişiysen dönersin, bırakırsın, gelirsın veya gidersin. Altı ayda bir gelirsın ve iki ay kalırsın. O da senin kendi duyguna bağlıdır. Yani o zaman da düzensiz bir hayatın olur. Nasıl döneceksin her zaman zor olur. Gurbetçi insan Türkiye'ye gidersin, Türkiye'de yabancısın. Buraya gelirsın burada yabancısın. Ne Türkiye'de benimsenmişsin, ne burada benimsenmişsin. Kaybolmuş bir nesilsin yani. Kaybolmuş gitmişsin...”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] “Çünkü bu ülkeye çoğumuz tek geldik ama gidecek olsak tek gitmiyoruz. Bir aile olduk. Kendimden bahsediyorum. Benim, dediğim gibi iki tane çocuğum var, üniversiteye gidiyorlar. Bu insanları bir anda bu hayattan koparıp, yeni bir bilinmez hayata götürmek büyük bir risk. Öncelikle en büyük sebep ailevi şartlar. Tabi bunlar okullarını bitirirler, mesleklerini ellerine alırlarsa inşallah bizde döneceğiz. Ölmez de sağ kalırsak. Ekonomi yok, bu dönüşün engelleyen sebeplerde benim için. Çünkü ekonomiyi bir sorun olarak görmedim. Bizim orada bir atasözü vardır, affedersin eşek olduktan sonra nerede olsan binerler.”

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] "Ekonomik sebepler.."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Bunun birçok sebebi olabilir. Yani sosyal bilimci değilim. Bu konularda öyle akademik olarak kafa yormuş değilim ama. Aklıma hemen bir iki şey geliyor konuyla ilgili tecrübelerimden hareketle. Mesela, insanların hayatlarında alışılmış olanı terk etmeleri çok kolay bir şey değildir. Bu olabilir. Başka, buralarda bir düzen kurmuşlar iyisiyle kötüsüyle. Sosyal devlet olgusu bu ülkede daha güçlü olduğu için maddi yardım alıyorlar vs.. Belki bu olabilir bir başka neden de."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "...çünkü Türkiye'de garanti olan hiçbir şey yok yani. Buradaki gibi sizin bugününüzü ve geleceğinizi garanti altına almıyor. Hep bir gelecek kaygımız var Türkiye'de. Bu da ister istemez orayı güvenilmez yapıyor. Bence en büyük neden budur."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] "Maddiyat! İnsanlar buraya geldikten sonra kendilerini geliştirmiyorlar. Buradaki çoğu Türk'ün İngilizce konuşma seviyesi en alt düzeydir. Gündemdeki haberlerden bile haberleri yoktur. Buradan maddi açıdan birikimsiz Türkiye'ye geri döndüklerinde ne çalışacak iş garantileri, ne de gündelik masraflarını karşılayacak birikimleri var."

## xii. Yaşam Doyumu

[Soru] = 52. (Öncelikle şunu sormak istiyorum) *şu an yabancı bir ülkede yaşamaktan dolayı kendinizin şanslı ve mutlu olduğunu düşünüyor musunuz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Evet, şanslı olduğuma inanıyorum ama mutlu olduğumu düşünmüyorum."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "Şimdi yabancı ülkede yaşadığım için şanslı ve mutlu muyum? Yabancı ülkede yaşıyorum ve buranın kültürünü öğrendiğim için memnunum. Buradaki insanlara karıştığım için memnunum. Buradaki insanların dilini konuştuğum için memnunum. Buradaki insanlarla sosyal aktivite yaptığım için tabi ki memnunum. Niye memnun olmayayım ki? Mutlu muyum? Mutsuz muyum? Zaman zaman mutluyum, zaman zaman mutsuzum. Bir gün kalkarsın psikolojin iyi olur bazen kalktığın zaman hissedersin elektrik eksikliği vardır. Bir şeyler yanlış gidecek. Bakarsın çok güzel şeyler olur, bakarsın çok güzel şeyler olmaz. Zaman zaman mutluyum zaman zaman mutsuzum."

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] "...Yaaa şans mans bunlar tabi Allah'ın takdiri. Demek ki kısmetimiz, rızığımız buradaymış. Hiçbir şey dünyada tesadüf değildir. Buraya gelmemiz, burada yaşamamız, bir şeyleri yaşatabilmemiz, yaşatmaya çalışmamız. Ama hiçbir şey boş değildir. Çok şükür inançlıyım ve mutluyum, yani mutluluğun sınırı olmaz."

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] "Mutlu değilim..."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Bu ülkede bir göçmen olarak yaşamanın şahsen kendime bir katkı sağladığını düşünmüyorum."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "...bu ülkede şanslı ve mutlu olmak, ikisi de duruma göre değişir. Mutsuzum diyemem, çünkü çocuğum ve eşimden oluşan güzel bir aile kurdum burada. Ama dersenez ki imkânım olsa bunların Türkiye'de olmasını isterdim. Şanslı mıyım? Burayı iyi değerlendirebilirim şanslı olurum. Me-

sela vatandaşlığımla alabilirsem, eğitim imkânlarından faydalanabilirsem. Mesela mastırımı ve doktoramı burada tamamlayabilirsem, çocuğuma iyi bir özel okulda eğitim aldırabilirsem, evet o zaman şanslıyım, diyebilirim.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] “Hem hayır, hem evet (gülüyor). Şanslıyım. Çünkü burada güzel bir hayatım var. Hem sosyal hem de maddi olarak. Şanssızım. Çünkü ailemden uzaktayım.”

[Soru] = 53. *Yurtdışına çıktığınız güne geri dönecek olsak, -bu ülkede yaşadıklarınızı dikkate alarak- tekrar yurtdışına çıkar mıydınız? Niçin?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] “Evet, tekrar yurtdışına çıkardım. Fakat Avrupa kültürüne değil kesinlikle. Başka bir kültüre göç etmeyi isterdim. Özellikle uzak doğu kültürüne olurdu. Çünkü daha huzurlu, daha saygılı, daha sevgi dolu bir yaşam biçimi var orada.”

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] “Geriye gitsek acaba o günlerde, geri buraya gelir miydim tekrardan? Evet, ilginç bir soru. Bunu bilsem zaten... Herkes kendi olduğu yere aittir. Herkes kendi yaşadığı yerde, yaşadığı topluma aittir. Aslanlar aslanlarla yatar, atlar atlarla yatar. Zaten hayvanlar âleminde bile öyledir yani. İnsanoğlunda biraz daha yamyamlık olduğu için geldik, yaşıyoruz işte buralarda. Buraya tekrar gelmek istesem gelir miydim? Evet, gelirdim ama tatile gelirdim, gezip görmeye gelirdim ama yaşamaya gelmezdim. Ne yapacağım burada? Gider memleketimde yaşardım, öyle diyeyim yani.”

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] “Çıkardım. Çünkü dediğim gibi buradaki insanlara, buradaki toplumlara bir model oluşturmak için çaba harcıyorum kendimce. Şimdi Türkiye’de dini yaşamak ve yaşatmak daha kolaydır. Yani Avrupa’da bu daha zor bir durumdur. Bu yönde çalışmalar yaptığım için ben kendimi şanslı hissediyorum. İyi ki gelmişim diyorum.”

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E/38] “Çıkardım ama çıkış şartlarımı daha iyileştirmek için de çaba gösterirdim.”

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] “Evet, tekrar çıkardım. Çünkü ben Türkiye’den yurtdışına çıkarken kariyer amaçlı çıkmıştım. Akademik kariyerimi ilerletiyim, diye. Geriye dönüp baktığımda iyi de olmuş. İyi ki çıkmışım. Ancak, tabi ki bu ülkede yaşayan tüm Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, benim kadar şanslı olmayabiliyor. Hiçbir kalifiye mesleği olmayan arkadaşların birçoğu, bu ülkeye para biriktirmek amacıyla gelip nice sıkıntılarla karşılaştıklarını düşünüyorum.”

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] “Kesinlikle hayır çıkmazdım. Eşim C... duymasın (gülüyor). Pişman değilim ama her şey daha iyi olabilirdi. Aile özlemi çok zor bir şeymiş. Eğer buraya ilk geldiğim güne dönebilsem böyle bir aşk yaşamazdım ve o yüzden de buraya savrulmazdım.”

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] “Evet, eğitimin benim hayatımdaki önemi yüksek. Buradaki yükseköğretim imkânını Türkiye’de çok zor şartlar altında alırdım, diye düşünüyorum.”

[Soru] = 54. *Yaşam mücadelesi için sizin bu ülkede ödediğiniz bedelleri ödemek şartıyla- aile yakınlarınızdan birisini (kardeş, amca, dayı, yeğen vs.) şu anda bu ülkeye getirmek ister misiniz?*



+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Hayır, getirmek istemem."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "Hiç getirmek istemem gelmeleri için tavsiye bile etmem."

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] "Eğer benim yaşadığım çizgiler içinde yaşayacaksa getirttiririm. Ki getirdim de zaten. Yeğenimi getirdim. Getirtmeden önce de konuştuğum, pazarlık yaptım. Geldikten sonra da konuştum. Çok şükür oda beni mahcup etmedi. O da kazandı, ben de kazandım. Yani ben manevi açıdan kazandım, o hem maddi hem manevi açıdan kazandı. Yani getirtirdim."

+Denek-4=R-4: [Y.K.; E/38] "Kesinlikle hayır."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Şayet benim şartlarımda olması kaydı ile 'evet', değilse 'hayır'. Yani benim gibi akademik gelişim için gelecek olurlarsa olabilir. Ancak hiçbir mesleği olmadan ne iş olursa yaparım abi türünden bir mantıkla bu ülkeye gelirse, işleri zor. Kebapçı, kafeci, berber, terzi vs. bu işler sıkıntılı işler bana göre. Böyle bir işte buralarda göçmen olarak yaşamaktansa, kendi ülkemizde karın tokluğuna çalışmayı tercih etmeliler, diye düşünüyorum."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "Ben burada bir bedel ödemedim ama eşimi görüyorum. Resmen adamın yaşamı çalışarak tükeniyor. Çoğu zaman yedi gün çalışıyor. O yüzden hayır, kimseyi buraya getirmek istemezdim."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] "Gelmek isterlerse neden olmasın, ben yol gösteririm ama buraya gelmeleri için zorlamam."

[Soru] = 55. *Her şeye rağmen bu ülkede yaşamaktan dolayı kendimi mutlu hissediyorum diyebilir misiniz?*

+Denek-1=R-1: [S. Y.; E/46] "Bu ülkede olduğum için mutlu değilim ama kendimin ekonomik olarak güvencede olduğunu hissediyorum."

+Denek-2=R-2: [M. K.; E/36] "Ülke kötü değil, bu ülke çok güzel. Yeşilliği güzel, havası soğuktur, ama suyu güzeldir. Dolayısıyla mutluyum, huzurluyum. Ama insanın ne istediğine bağlıdır biraz da bu. Hayatta neyle mutlusun? Hava güzel, oksijeni güzel, suyu güzel, insanı mutlu etmeye yetiyor. Yetiyorsa mutlusundur, ama yetmiyorsa o psikolojiyle yaşıyorsan mutsuzsundur. Karadeniz'de nasıl yaşıyorsan İskoçya'da da böyle yaşarsın. Ama nedir? Dili farklıdır. Sadece Karadeniz, Türkiye sınırları içerisindedir. Öyle diyeyim, ben mutluyum. Çünkü kendini mutsuz profiline uydurduğun zaman hayatın içinde sen mutsuz olursun. Problemler karşına çıkacak, sorunlar karşına çıkacak. Çünkü mutsuz olduğuna kendini inandırmışsın. Ne olacak? Önüne mutsuzluklar çıkacak. O yüzden ben mutluyum. Niye mutsuz olayım ki, mutsuz olmak için bir sebep yok. Hayat, her şeye rağmen güzel yaşamaya değer."

+Denek-3=R-3: [Ü. Ç.; E/45] "Tabi ki mutluyum. Mutluluk gökten zembille inmiyor. Mutluluğun da şartları var. Bunları yerine getirdikten sonra kendisi geliyor zaten. Mutluluk aynı akarsu gibidir, nerede boşluk varsa oraya gelir. Çok şükür o yönde bir sıkıntımız yok."

+Denek-4=R-4: [Y. K.; E/38] "Bu ülkede olduğum için değil, sağlıklı olduğum için mutluyum."

+Denek-5=R-5: [M. E. A.; E/44] "Dediğim gibi, ekstra katkısı olmamıştır mutluluğuma burada yaşamamın."

+Denek-6=R-6: [D. V.; K/26] "Bu kadar şikâyete rağmen diyebilirim ki (gülüyor) yalnızım ama mutluyum şükürler olsun ki."

+Denek-7=R-7: [S. S.; K/32] "Şu anda mutluyum."

## SONUÇ

Ulusal kimlik, modern dönemin toplumsal boyutta anlam kazanan üst kimliklerinden biri ve en başat olanıdır. Ancak ulusal kimlik, zaman içerisinde çeşitli tarihsel ve toplumsal koşulların değiştirici ve yıpratıcı etkileriyle ciddi bir yapısal değişime uğramıştır. Dolayısıyla kültürel kimliklerin üzerinde baskı kuran ulusal kimlikler, bu modern dönemde küreselleşme adı altında toplanabilecek bir süreçler karmaşası ve değişim güçleri aracılığıyla güçlü bir erozyona da uğramıştır. Literatürde "zaman-mekân sıkışması", "zamanın uzamdan ayrılması" veya "toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından koparılması ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılması" biçiminde de betimlenebilen küreselleşme, "yerinden çıkarma" süreçleri olarak da tanımlanabilmektedir. Küreselleşme bağlamında bazı ülkelerdeki dış göçlerin de etkisiyle daha özel dinamiklere sahip olan diasporik yaşam koşullarına bağlı psiko-sosyo-antropo-politik oluşumlar, ulusal kimliğin daha da farklı düzeylerde değişime ve dönüşüme uğramasına neden olabilmektedir.

Uluslararası nüfus hareketlerinin hedefi durumundaki bazı ülkeler, sahip oldukları dış göç alımı deneyimlerinin doğal bir sonucu olarak çok-kültürlü yeni bir toplum modelinin oluşumuna ev sahipliği yapmışlardır. Dünyadaki yasal göçlerin yarısından fazlasını alan Avustralya, ABD ve Kanada gibi ülkeler, yoğun göç sebebiyle hiçbir zaman herhangi bir ulus-devletin sahip olduğu düzeyde kültür, din, dil ve etnik yaşam biçimi türdeşliğini deneyimleyememişlerdir. Ancak bu ülkeler, göçmen ülkesi olmalarını sağlayan özel şartları nedeniyle oldukça zengin çok-kültürlü yaşam deneyimlerine sahiptirler. Bu kapsamda toplumsal uyum ve düzeni sağlamanın farklı politikalarını geliştirme arayışlarının ulaştığı sonuç ise "çok-kültürlülük" temeline dayalı "farklılıklar zemininde birlik" anlayışını ön gören bir toplumsal modeldir (Vatandaş, 2001: 101-102).

Öte yandan toplumsal yapının yeniden şekillenebilmesi açısından dış-göç hareketlerinin rolü yadsınamaz. Toplumsal yapı, temelde içerisinde değişik grupları ve kültür öğelerini barındıran geniş bir sosyal sistem ve ilişkiler ağından oluşmaktadır. Bu bağlamda dış-göç olgusu, ev sahibi toplumun bu farklılığını bir çerçeve içerisinde alarak göç edilen yerin yaşanılır duruma getirilmesine yardımcı olmalıdır. Söz konusu durumda dış göç alan ülkelerin sosyal bütün-

leşme ve entegrasyon düzeyinin artırılmasına yönelik rasyonel politikalar oluşturmaları son derece önemlidir. Öyle ki devletler, göç olayları karşısında gerekli planları yapmakla ve toplumların yapısına yansiyacak olası olumsuzlukları minimize etmekle sorumludurlar. Bu doğrultuda gerçekleştirilebilecek sosyal politikalar, göç eden azınlık grupların göç ettikleri ev sahibi toplumun düzenini bozmayıp hayatlarının devamını sağlayacak düzeyde olmalıdır. Yıkıcı ya da yapıcı toplumsal bir etkiye sahip olabilen dış-göç deneyimi, hangi nedenle ve ne şekilde olursa olsun göç alan ya da göç veren toplumları yakından ilgilendiren doğru ve gerçekleştirilebilir politikalarla çözümlenebilecek evrensel bir olgudur (Akıncı ve ark., 2015: 60; ayrıca krş. Ek-8; Tablo-1).

Göç sosyal psikolojisi literatürüne bakıldığında, göçe yönelik farklı analizler yapıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, göçü toplumsal bir gerçeklik olarak ortaya koyan analiz biçimleridir. İkincisi, tarihsel süreç ile göç arasında ilişki kuran tarihselci analiz biçimleri olmuştur. Üçüncüsü ise ortak mekânda, göçün neden olduğu farklı kültürel ve etnik oluşumların ortaya koyduğu psiko-sosyo-antropo-teolojik pratikleri çözümleyen analizlerdir. Bu analizlerin yapıldığı araştırmalar ise ilgili literatürde 'asimilasyoncu, entegrasyoncu ve çok-kültürcü' çalışmalar olarak sınıflandırılmıştır (krş. Kızıltuğ & Uğur-Göksel, 2018).

Göç literatüründeki asimilasyoncu göç çalışmaları, ortak mekânı paylaşan farklı kültürel ve etnik aidiyetlerin ortaya koyduğu yaşamsal pratiklerin, sosyo-kültürel, ekonomik ve politik düzeyde temsil eden ev sahibi toplumun önceliklerine göre biçimlendirildiğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla bu türden çok-kültürlü bir yaşam sürecinin, azınlık topluluğu eritmeyi amaçlayan yaklaşımları hedeflediğini belirtmektedir. Özellikle göçlere dayalı etnik ve kültürel farklılıklara ilişkin bu asimilasyoncu yaklaşımların pratikte geçersiz olduğunu ortaya koyan akademik araştırmalar, göç olgusuna ilişkin entegrasyoncu yaklaşımlar olarak değerlendirilmiştir. Ev sahibi topluma uyum sağlamanın önemli olduğunun altını çizen bu yaklaşımlar, azınlık grup üyesi olarak göçmenlerin etnik ve kültürel aidiyetlerini yaşama isteklerinin bu uyum süreciyle çelişmediğini, aksine bu psiko-sosyal uyumun kendine özgü belli bir süreci ve pratikleri içerdiğini öne sürmüşlerdir.

Çok-kültürlülük üst başlığında yapılan göç çalışmaları, ev sahibi toplum açısından göçmenlerin tehlike oluşturmadıklarını, aksine sahip oldukları kültürel ve yaratıcı etnik zenginlikleriyle içinde yaşadıkları toplumsal gelişmeye katkıda bulduklarını ortaya koymuştur. Tüm bu yaklaşımların farklı açılardan göç olgusuna ilişkin zengin nitel veriler oluşturdukları bir gerçektir. Bunun yanı sıra modernleşmeyle birlikte ortaya konulan yeni düşüncelerin ve artan bilimsel gelişmelerin, bir yandan sosyo-kültürel, ekonomik ve politik açıdan ülkeler arasında farklı gelişmişlik düzeyleri oluşturduğu, diğer

yandan da ülkeler arasındaki göç olgusuna yeni psiko-sosyo-antropo-politik anlamlar yüklediği ileri sürülmektedir (Dil, 2015: 151-153).

‘Özel, sosyal, çalışma, cinsel ve dinsel’ vb. çeşitli diasporik yaşam boyutlarının yanı sıra, ‘yalnızlık, asimilasyon ve entegrasyon’ gibi diasporik olgular ile ‘kendini gerçekleştirme, yaşamı sürdürme nedenleri, ümitsizlik, kaygı ve depresyon’ gibi çeşitli ruh sağlığı parametreleri hakkındaki öznel algılarına bağlı olarak diasporik yaşam süren Müslüman-Türk göçmenlerin görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan bu nitel çalışmanın beşinci makalesinde; Müslüman-Türk göçmenlerin “yalnızlık, asimilasyon, entegrasyon, diasporik yaşam sorunları, geri dönüş miti, yaşam doyumu” biçimlenmeleri üzerine elde edilen nitel bulgular çerçevesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

#### viii. Yalnızlık

- Yalnızlık hissetme: Diasporik yaşam, doğası gereği göçmenler için yalnız yaşam sürmeye uygun bir psiko-sosyal yapıya sahiptir. Araştırmaya katılan Müslüman-Türk göçmenlere, yalnızlık durumlarıyla ilgili açık uçlu sorular sorulmuştur. Bu bağlamda öncelikle göçmenlere kendilerini yalnız hissettikleri zamanların olup olmadığıyla ilgili bir soru yöneltilmiştir (bkz. Soru-45). Dolayısıyla elde edilen bulgulara ilişkin nitel yorumlar ise şu şekildedir: Öncelikle katılımcı göçmenlerin yalnızlık durumlarına yönelik verdikleri cevaplarına bakıldığında, büyük çoğunluğunun (n=5) diasporik yaşam sürdükleri bu ülkede kendilerini yalnız hissettikleri görülmüştür (bkz. Soru-45; Denek: 1 & 2 & 4 & 6 & 7). Örneğin; “Mutlaka oluyor. Her imkân var. Fakat Türk topluluğu içinde saygı ve sevgi temeline dayalı ilişkiler kurulamadığı için buradaki her Türk vatandaşı kadar bende bu ülkede yalnızlık duygusunu yaşıyorum. Her şey saman gibi, tadı tuzu yok yani.” (E/46); “Yalnızlık hissediyorum her zaman. Yalnızım zaten. Çok yalnızlık hissediyorum evet. Niçin? (gülüyor) Yalnız olduğum için. Yalnızlık hissediyorum...” (E/36); “...Zaten yalnızız bu ülkede. ...Yani annemden babamdan ayrı kaldığımız için kısacası yalnız olduğumuz için yalnız hissediyorum kendimi.” (K/26); “Evet. Annem babam kardeşlerim, arkadaşlarım, sevdiğim insanların % 70’i Türkiye’deyken tabi ki hep bir tarafım eksik oldu bu ülkede.” (K/32). Göçmen deneklerin yalnızlık nedenlerinin ise başta kendi aileleri olmak üzere akraba, arkadaş ve anavatan özlemleri olduğu saptanmıştır. Ayrıca yine konuyla ilgili verilen cevaplarda Diasporik yaşamda kendilerini yalnız hissetmediklerini söyleyen deneklerin (n=2) de olduğu tespit edilmiştir (bkz. Soru-45; Denek: 3 & 5). Örneğin; “Yok her şeyden önce, kişilerden önce Rabbim var benim yanımda her zaman. Ben buna inanırım. İnançlı bir insan kendini öyle ümitsiz hissetmez, yalnız hissetmez. Çok şükür, mutlu bir aile yaşantımız var. Çoluğumuz

var, çocuğumuz var. Bu Londra'da eşimiz, dostumuz var. Yalnız değiliz Allah'a şükür." (E/45); "Hayır, kendimi bu ülkede yalnız hissetmedim. Sanıyorum bunun sebebi, düzenli bir aile hayatı yaşamam, dine olan düşkünlüğüm ve seçici olarak oluşturduğum sosyal çevrem olabilir." (E/44). Kendilerini yalnız hissetmediklerini söyleyen deneklerin buna sebep olarak sağlıklı bir aile yaşamı sürdürmeleri, seçici arkadaş ortamına sahip olmaları ve dinsel inançlarının güçlü olmasını gösterdikleri görülmüştür. Tüm bu yalnızlığı ortadan kaldıran yaşamsal faktörlerin, literatürdeki bulgularla uyumlu olduğu söylenebilir.

- Yalnızlık durumunun karşılaştırılması: Dış-göç deneyimi yaşadığı İskoçya/İngiltere'de kendisini Türkiye'den daha fazla yalnız hissedenlerin oranı (n=6) hissetmeyenlere göre daha fazla bulunmuştur (bkz. Soru-46; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 6 & 7) Örneğin; "Türkiye'de yaşadığımdan daha fazla İskoçya'da yalnızlık yaşadığımı hissettim." (E/46); "Burada yalnızlığı daha çok yaşıyoruz bu çok açık. Burada yalnızlık daha etkili, daha kuvvetli diyeyim..." (E/36); ...Hâlbuki İskoçya'da ise kafa olarak daha rahat olmama rağmen ve daha iyi ekonomik imkânlarla sahip olmama rağmen bazen kendimi yalnız hissediyorum." (E/38); "Burada daha fazla yalnızım." (K/32). Bu nitel bulguların yanı sıra dinsel inançları güçlü olan bir deneğin (n=1) ise hiçbir zaman hiçbir yerde yalnızlık hissetmediğini belirttiği görülmüştür (bkz. Soru-46; Denek: 5). Sözü edilen bu nitel bulgu, din psikolojisindeki bağlanma kuramı kapsamında, dinsel inançları güçlü göçmen bireyin inandığı aşkın varlık (Allah) ile diasporik yaşamda güçlü bir bağlanma deneyimine sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.

#### ix. Asimilasyon & Entegrasyon

- Dış-göç deneyimi yaşadığı ülkeye kendini ait hissetme durumu: Katılımcılardan kendilerini dış-göç deneyimi yaşadıkları ülkeye uyum sağlamaya çalışıp Batı kültürüne ait hissetmediğini düşünenler (n=4) olduğu gibi (bkz. Soru-47; Denek: 1 & 3 & 5 & 6) uyum sağlamada sorun yaşamayıp kendilerini ev sahibi topluma ait hissedenler (n=3) de olmuştur (bkz. Soru-47; Denek: 2 & 4 & 7). Örneğin; [Ait hissetmeyen (-)]-"Aslında çok güzel bir soru bu. Düşünüyorum şöyle. Ne buraya ait hissediyorum kendimi ne de doğup büyüdüğüm topraklara. Yani bu kültüre hala yabancıyım. Fakat bakıyorum, Türk kültürüne de bazı konularda yabancılaşmışım. Yani iki kültür arasında sıkışmış gibi hissediyorum kendimi..." (E/46); "Yirmi yıllık geçmişe rağmen ben kendimi bu topraklara yabancı hissediyorum. Evet, isterse elli yıllık geçmiş olsun. Çünkü ben hiçbir zaman değerlerimden ödün vermedim, vazgeçmedim..." (E/45); "...Anladım. Evet, kendimi Batı'ya ait olmayan biri-

si olarak hissediyorum.” (E/44); [Ait hisseden (+)]-“Sonuç itibariyle, başta biraz zorlansam da bu ülkenin yaşam koşullarına ve kültürüne adapte oldum, diyeyim. Yani kendimi adapte ediyorum, adapte etmeye çalıştım. Çünkü burada yaşadığım için bu ülkenin kültürü bir gerçektir. Burada yaşıyorum. Yani ya kendimi buraya adapte edecektim ya da mutsuz bir şekilde, yalnız bir şekilde yaşayacaktım...” (E/36); “...Karakter yapım çevremdeki insanlara çabuk uyum sağlayabiliyor. Şu anda yabancılik çekmiyorum.” (K/32). Katılımcı deneklerin cevaplarına baktığında, kendilerini göç ettikleri ülkeye ait hissedenlerin sorunlu da olsa ruh sağlıklarını koruyabilmek amacıyla uyum sağlamayı bir ölçüde başarabildikleri söylenebilir. Fakat araştırmacının öznel gözlemlerine göre her ne kadar göçmen denekler, ev sahibi topluma bu psiko-sosyal uyum süreçlerinde kendi etnik değerlerinden ödün vermediklerini söylemiş olsalar da ölçülebilir bir asimilasyonun olduğunu ve başarılı bir entegrasyonun olamadığını rahatlıkla söylemek mümkündür.

- Psiko-sosyal uyumsuzluk alanları: Öncelikle dış-göç deneyimi yaşadığı ülkenin yaşam kültürünün ürettiği aile değerleri ve aile ilişkilerini içselleştirmekte zorlandığını düşünen göçmen katılımcıların fazlalığı dikkati çekmektedir. Yani konuya tersinden bakılacak olursa göçmen katılımcıların önemli bir kısmının (n=4) aile değerleriyle ilgili etnik hassasiyetinin devam ettiği söylenebilir (bkz. Soru-48; Denek: 2 & 3 & 4 & 6). Örneğin; “Aile ilişkileri, bizimkiyle tamamen farklıdır...”; (E/36); “...Ailevi açıdan belki dağınık bir hayatları var, bize çok ters çok yani. Yani bizimle mukayese bile edilemez...” (E/45); “Ailevi yönü...” (E/38); “Öncelikle ailevi yaşamları bana ters bunların. Anne çocuk ilişkileri olsun, çocuklarının saygıdan yoksun olması olsun, tüm bunlar benim bir kadın ve anne olarak kabullenemediğim konular...” (K/26); Bunun yanında bazı katılımcılar da (n=2) konuyu daha geniş değerlendirerek içinde yaşadıkları Batı kültürünün üretmiş olduğu sosyal ilişkileri içselleştiremediklerini belirtmişlerdir (bkz. Soru-48; Denek: 1 & 5). Örneğin; “Sosyal boyutu çok ilginç bu ülkenin. Mesela alkol aldıkları zaman sağa sola saldırmaları, sokak ortasında cinsel davranışlarda bulunmaları gibi şeyler oluyor burada. Eğlence kültürü ve tarzları çok sınırsız diyebilirim bu ülkede. Bu ülke, alkolün ürettiği sorunlara engel olamıyor artık. Uyuşturucu da oldukça yaygın kullanıyor. Bu sosyal hayatın içindeki sorunlar beni rahatsız ediyor bu ülkede.” (E/46); “Evet, kendimi buraya yabancı hissediyorum. Hemen hemen tüm bu boyutlarda farklı düşünüyorum ve kendimi Batıdan farklı hissediyorum. Kısaca, sosyal yaşam şartları ve buna bağlı olarak gelişen hayata bakış açısı diyebilirim.” (E/44).

#### x. Diasporik Yaşam Sorunları

- Diasporada gündelik yaşam sorunları: Müslüman-Türk göçmen katılımcıların diasporada gündelik yaşam sorunlarına ilişkin duygu ve düşüncelerinde de çeşitlilik bulunmuştur. Yani gündelik diasporik yaşamda hiç sorun yaşamadığını belirten deneklerin (n=1) yanı sıra (bkz. Soru-49; Denek: 7), birbirinden farklı çeşitli sorunlar yaşadığını belirtenlerin (n=6) olduğu da bulgulanmıştır (bkz. Soru-49; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6). Örneğin; [yasa dışı yollarla giriş yapma sebebiyle oturma ve vatandaşlık alamama]-“Bu ülkeye kaçak yollardan giriş yapan birisi olarak kolay oturma alamama ve British vatandaşı olamama benim için çok ciddi sorunlar oldu. Çünkü Birleşik Krallık’tan dışarı çıkış yapamadım, tam 12 yıl bu sebeple. Bu beni aşırı derecede bunalıma soktu. Bu süreçte burada kaçak statüsünde olduğum için kendi işimi kuramadım...” (E/46); [göçmenlik psikolojisiyle yaşamın yıpratıcılığı]-“Yabancıysın işte, biliyorsun yabancı olduğun... Yani göçmenlik zaten başlı başına buradaki hayat için bir problem...” (E/36); [yabancı dil bariyeri]-“...Temel sorun yabancı dildi. Dünyanın neresine gidersen git, o ülkede yaşayabileceğin temel sorun o ülkenin dilini konuşamamandır. Eğer yaşayacak olduğun ülkenin dilini bilmiyorsan çok zorluklar yaşarsın...” (E/45); [yalnızlık]-“...Yakınlarıma uzak olmanın vermiş olduğu bir yalnızlık...” (E/38); [hayat felsefesi ve kültürel yaşam farklılığı]-“Yurtdışında yaşayan birisi olarak benim bu ülkeyle ilgili en temel problemim, ait olduğumuz dünyaların farklı olmasıdır. Meşhur bir söz vardır. ‘East is East, and West is West/Doğu Doğudur, Batı Batıdır’ derler ya. Bu görüşe katılıyorum. Çünkü kafa yapılarımız çok farklı...” (E/44); [İslamofobik tutum ve davranışlar]-“...bu İskoçların Müslümanları küçümseyen bir algı taşıdıklarını düşünüyorum. Bu durum da beni açıkçası rahatsız ediyor.” (K/26); [sorun yaşamama]-“Şu ana kadar hiçbir sorunla karşılaşmadım...” (K/32).
- Yabancı dil bariyeri ve olumsuz etkileri: Göçmen katılımcıların hepsinin farklı düzeylerde İngilizce konuştukları bulgulanmıştır. Bu bağlamda orta düzeyde İngilizce konuşabildiğini söyleyen (n=3) katılımcıların (bkz. Soru-50; Denek: 1 & 2 & 3) ileri düzeyde İngilizce konuşabildiğini söyleyen katılımcılardan (n=4) daha az olduğu gözlenmiştir (bkz. Soru-50; Denek: 4 & 5 & 6 & 7). Örneğin; [orta düzeyde İngilizce konuşabilen]-“Orta düzeyde İngilizce konuşabiliyorum. Yabancı dilimin istenen düzeyde olmaması benim bütün hayatımı olumsuz etkiledi. İş konusunda, alış-veriş konusunda, seyahat konusunda, yabancı insanlarla diyalog konusunda...” (E/46); “İngilizcemiz çok iyi olmasa da çok da kötü değil. Allah’a çok şükür girdiğimiz toplumda ortamda kendimi

gerektiği gibi ifade ediyorum...” (E/36); “...Temel yaşamımda gerekli iletişimi kurmak için yabancı dili bildiğim kanaatindeyim...” (E/45); [ileri düzeyde İngilizce konuşabilen]- “İngilizcem Türkçemden daha iyi olduğu için böyle bir problemim yok burada...” (E/38); “Akademisyen olduğum için çok şükür dil sorunun yok bu ülkede. Zaten geldiğim de yoktu yani.” (E/44); “İngilizceyi iyi derecede anlayıp konuştuğumu düşünüyorum...” (K/26); “Advanced düzeyde İngilizce konuşuyorum. Çünkü yüksek eğitimimi burada tamamladım...” (K/32). Araştırmaya katılan deneklerden sadece birisinin (n-1) dil bariyerinin diasporik yaşamın tüm alanlarına olumsuz etkilerinin olduğunu belirttiği saptanmıştır (bkz. Soru-50; Denek: 1). Ayrıca konuyla ilgili elde edilen nitel sonuçlara bakıldığında, ileri düzeyde yabancı dil yeteneğine sahip olan göçmenlerin üniversite mezunu olduğu görülmüştür.

#### xi. Geri Dönüş Miti

- Geri dönüş mitini gerçekleştirememeye durumu ve nedenleri: Göçmen katılımcıların geri dönüş mitiyle ilgili düşüncelerinde de bazı çeşitlilikler tespit edilmiştir. Bu kapsamda deneklerin tamamının (n=7) çeşitli sebeplerle geri dönüş mitini gerçekleştiremedikleri saptanmıştır (bkz. Soru-51; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7). Katılımcıların, Türk göçmenlerin Türkiye’ye geri dönüş mitini gerçekleştirememeye nedenlerini ise ‘(a) yeterli düzeyde ekonomik birikime sahip olmamaları (n=5), (b) etnik kültüre psiko-sosyal uyum sorunu yaşamaktan korkmaları (n=4), (c) ailesel şartlar (n=1) ve (d) gelecek kaygısı (n=1)’ olarak belirttikleri tespit edilmiştir (bkz. Soru-51; Denek: 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7). Örneğin: (a+b)-“Evet, buradaki arkadaşlar Türkiye’ye geri dönüş konusunda başarısızlar. Çünkü bu ülkedeki arkadaşlar bugüne kadar maddi anlamda bir şeye sahip olamadıkları için Türkiye’deki çevrelerine karşı mahcup olmaktan korkuyorlar. Çünkü buradan Türkiye’ye kesin dönüş yapan birisine geldin ama neyle geldin? diye soracaklar. Bu kişinin de verecek cevabı yok. Çünkü burada yaşayan arkadaşların, buradayken geleceğe dair hayatlarında hiçbir plan yapmamış olmaları, bence geri dönüşlerine en büyük engeldir. Çünkü burada işi olmayanlar en kötü ihtimalle belediyeden işsizlik maaşı alıyorlar. Devlet evini veriyor. Cebine harçlığını koyuyor. Ama Türkiye’ye döndüklerinde böyle bir şey olmayacak. Yani tren kaçacak, istasyon çökecek (gülüşmeler). İkinci bir sebebi de kültürel uyum sorunudur. Yani bu ülkede uzun süre yaşayan bir Türk, Türkiye’ye dönüş yaptığı zaman kolay kolay oranın sistemine adapte olamıyor. Şayet çocukları varsa, çocukların Türkiye’ye uyumu başlı başına bir sorun. Kısaca iki temel sebebi vardır: birincisi ekonomik sebep. Arkadaşlar, kendilerini garantiye alamadıkları için dönme



cesareti gösteremiyorlar. İkincisi sosyal sebeptir. Buranın sosyal yaşam düzenine alıştıkları için Türkiye'deki sosyal hayata uyum sağlayamayacakları düşüncesidir." (E/46); "...Gurbetçi insan. Türkiye'ye gidersin, Türkiye'de yabancısın. Buraya gelirsin, burada yabancısın. Ne Türkiye'de benimsenmişsin ne burada benimsenmişsin. Kaybolmuş bir nelsin yani. Kaybolmuş gitmişsin..." (E/36); (c) "...Benim, dediğim gibi iki tane çocuğum var, üniversiteye gidiyorlar. Bu insanları bir anda bu hayattan koparıp, yeni bir bilinmez hayata götürmek büyük bir risk. Öncelikle en büyük sebep ailevi şartlar." (E/45); (d) "...çünkü Türkiye'de garanti olan hiçbir şey yok yani. Buradaki gibi sizin bugününüzü ve geleceğinizi garanti altına almıyor. Hep bir gelecek kaygımız var Türkiye'de." (K/26).

## xii. Yaşam Doyumu

- Öznel mutluluk algısı: Müslüman-Türk göçmen katılımcıların verdikleri cevaplara bakıldığında öznel mutluluk algılarının değiştiği görülmüştür. Yani şu anda yabancı bir ülkede yaşamaktan dolayı kendilerini mutsuz hisseden deneklerin (n=3) yanı sıra bazen mutlu bazen de mutsuz hisseden deneklerin (n=2) de olduğu saptanmıştır (bkz. Soru-52; Denek: 1 & 2 & 4 & 5 & 7). Öte yandan tüm bu diasporik yaşamın ortaya çıkardığı sorunlara rağmen kendini mutlu hisseden katılımcıların (n=2) varlığı da dikkati çekmektedir (bkz. Soru-52; Denek: 3 & 6). Örneğin; [mutsuz (-)]- "...mutlu olduğumu düşünmüyorum." (E/46); "Mutlu değilim..." (E/38); [bazen mutlu (+) bazen mutsuz (-)]- "...Zaman zaman mutluyum, zaman zaman mutsuzum..." (E/36); "Hem hayır, hem evet..." (K/32); [mutlu (+)]- "...Çok şükür inançlıyım ve mutluyum, yani mutluluğun sınırı olmaz." (E/45); "...Mutsuzum diyemem, çünkü çocuğum ve eşimden oluşan güzel bir aile kurdum burada." (K/26). Kendilerini mutlu hisseden göçmen deneklerin dinsel inançlarının güçlü olduğu ve aile yaşamına sahip oldukları görülmektedir. Söz konusu bu nitel sonuç ise konuyla ilgili literatür bulgularıyla uyumludur.
- Yeniden dış-göç deneyimi motivasyonu: Katılımcıların önemli bir çoğunluğunun (n=5) tekrar geriye gitme imkânları olsa yeniden dış-göç deneyimi yaşamak istedikleri belirlenmiştir (bkz. Soru-53; Denek: 1 & 3 & 4 & 5 & 7). Ayrıca yeniden bir dış-göç deneyimi yaşamak isteyenlerin olduğu da bulgulanmıştır (bkz. Soru-53; Denek: 2 & 6). Tespit edilen yeniden dış-göç deneyimi yaşamak isteyenlerin motivasyonlarının ise akademik kariyer ve Batı toplumuna örnek olma amaçlı olduğu saptanmıştır. Örneğin; [akademik kariyer]- "Evet, tekrar çıkardım. Çünkü ben Türkiye'den yurtdışına çıkarken kariyer amaçlı çıkmıştım. Akademik kariyerimi ilerleteyim diye. Geriye dönüp baktığımda iyi de

olmuş...” (E/44); “Evet, eğitimin benim hayatımdaki önemi yüksek. Buradaki yükseköğretim imkânını Türkiye’de çok zor şartlar altında aldım diye düşünüyorum.” (K/32).

- Akrabaya dış-göç deneyimi yardımı: Göçmen deneklerin çoğunluğu (n=4), bu ülkede ödedikleri bedelleri ödemek şartıyla- aile yakınlarından birisini (kardeş, amca, dayı, yeğen vs.) şu anda bu ülkeye getirmek istemediklerini belirtmişlerdir (bkz. Soru-54; Denek: 1 & 2 & 4 & 6). Bunun yanı sıra şarta bağlı olarak akrabalarına dış-göç deneyimi için yardım edebileceklerini belirten deneklerin de olduğu tespit edilmiştir (bkz. Soru-54; Denek: 3 & 5 & 7). Ayrıca akrabalarını şu anda yaşadıkları ülkeye şartsız olarak getirmek isteyen hiçbir denegın bulunmaması da oldukça dikkat çekici nitel bir veri olarak değerlendirilebilir. Şarta bağlı olarak getirebileceklerini söyleyen deneklerin öznel şartlarının ‘(a) ahlaki zayıflık göstermemesi (denek: 3); (b) akademik kariyer yapması (denek: 5)’ olduğu belirlenmiştir. Örneğın; “Eğer benim yaşadığım çizgiler içinde yaşayacaksa getirttiririm. Ki getirdim de zaten. Yeğenimi getirtirdim. Getirtmeden önce de konuştum, pazarlık yaptım. Geldikten sonra da konuştum. Çok şükür o da beni mahcup etmedi.” (E/45); “... Yani benim gibi akademik gelişim için gelecek olurlarsa olabilir. Ancak hiçbir mesleğı olmadan ne iş olursa yaparım abi türünden bir mantıkla bu ülkeye gelirlerse, işleri zor...” (E/44).
- Toplam öznel mutluluk duygusu: Göçmen katılımcıların çoğunluğunun (n=4), tüm diasporik yaşam sorunlarına rağmen kendilerini mutlu hissettiklerini belirtmesinin (bkz. Soru-55; Denek: 2 & 3 & 6 & 7) yanı sıra mutlu olmadıklarını söyleyen deneklerin (n=3) de olduğu tespit edilmiştir (bkz. Soru-55; Denek: 1 & 4 & 5). Örneğın; [toplam mutluluk (+)]-“...O yüzden ben mutluyum. Niye mutsuz olayım ki, mutsuz olmak için bir sebep yok. Hayat, her şeye rağmen güzel yaşamaya değer.” (E/36); “Tabi ki mutluyum...” (E/45); “...ama mutluyum şükürler olsun ki.” (K/26); [toplam mutluluk (-)]-“Bu ülkede olduğum için mutlu değilim...” (E/46); “Bu ülkede olduğum için değil sağlıklı olduğum için mutluyum.” (E/38). Elde edilen bu nitel verilerden, yaşanan dış-göç deneyiminin amacına ve şu anda diasporik yaşam sürdürdükleri ülkenin psiko-sosyal ve ekonomik şartlarına uyum düzeylerine göre göçmenlerin toplam öznel mutluluk duygularının değıştiğı yorumunu yapmak mümkündür.

Sonuç olarak Müslüman-Türk göçmenlerin diğeri yaşam alanlarının yanı sıra “yalnızlık, asimilasyon ve entegrasyon” biçimlenmelerinin de doğası gereğı psiko-patolojik semptomları çok karmaşık olan diasporik yaşamın olumsuz yönlerinden etkilendiğı görülmüştür.

**KAYNAKÇA**

- Adıgüzel, Y. (2010). Diasporadaki kimlik algılamalarına göç tipinin etkisi: Almanya ve İngiltere Türk toplumlarının karşılaştırması. *Sosyoloji Dergisi*, 20 (1), 97-119.
- Akıncı, B. ve ark. (2015). Uyum süreci üzerine bir değerlendirme: Göç ve toplumsal kabul. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1 (2), 58-83.
- Atay, T. (2006). *Türkler Kürtler Kıbrıslılar: İngiltere’de Türkçe yaşamak*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bilecen, T. & Araz, M. S. (2015). Londra’da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin etnik ve mezhepsel aidiyetlerinin siyasal tutum ve davranışlarına etkisi. *Göç Dergisi*, 2 (2), 189-207.
- Bilgin, N. (2003). *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar & Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Cebeci, M. (2015). Sosyolojik açıdan göç ve göçmenlerin sosyal kültürel entegrasyonları: Kavramsal bir çalışma. [içinde] K. Canatan ve ark. (ed.), *Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu/29 - 30 Mayıs 2015* (ss. 135-157). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Çil, Ş. A. ve ark. (2011). *Avrupa’da yaşayan Türkler: Yaz tatili döneminde Türkiye’ye gelen Türkler örneği*. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları.
- Dil, K. (2015). Göç olgusuna göçmenlerin deneyimleri üzerinden bakmak. *İdeal Kent Dergisi*, 6 (15), 149-171.
- Duru, E. (2008). Yalnızlığı yordamada sosyal destek ve sosyal bağlılığın rolü. *Türk Psikoloji Dergisi*, 23 (61), 15-24.
- Eren, S. (2007). Göç, toplumsal değişme ve din: Avrupa’ya göç eden Türkler bağlamında bir değerlendirme. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 267-288.
- Frankl, V. (1963). *Man’s search for meaning*. (çev. I. Lasch). New York: Pocketbooks. (Orijinal baskı 1946).
- Göktuna-Yaylacı, F. (2009). Batı Avrupa ve Türkiye’de uyum sürecinde Türk göçmenler. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum/Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 793-802). Ankara: Orion Kitabevi.
- Güney, S. (1998). *Davranış bilimleri ve yönetim psikolojisi terimler sözlüğü*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Hızlı, A. (2009). Avrupa’da Aleviler ve Avrupa’da Alevi sorunu. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum/Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 463-465). Ankara: Orion Kitabevi.
- Kanber, H. (2009). Yeni göçmen ve uyum politikaları ve İsviçre’deki Türk göçmenler. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum/Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 761-763). Ankara: Orion Kitabevi.
- Kaya, A. (2014). Türkiye’de göç ve uyum tartışmaları: Geçmişe dönük bir bakış/Debates on migration and integration in Turkey: A retrospective evaluation. *İdeal Kent Dergisi*, 14, 11-28.

- Kaya, İ. (2009). Immigration and struggle for integration: The case of Turkish Americans. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 271-286). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Kızılgöç, M. (2012). Modern psikolojide ve tasavvufta yalnızlık. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 131-150.
- Kızıltuğ, M. & Uğur-Göksel, G. (2018). *Göçmen entegrasyonu ve tanınma teorisi & Adil entegrasyon*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Koç, M. (2016a). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-I: Müslüman-Türk göçmenlerin özel ve sosyal yaşamları üzerine nitel bir çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 89-128.
- Koç, M. (2016b). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-II: Müslüman-Türk göçmenlerin çalışma ve cinsel yaşamları üzerine nitel bir çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 271-313.
- Koç, M. (2017a). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-III: Müslüman-Türk göçmenlerin dinsel yaşamları üzerine nitel bir çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1), 65-112.
- Koç, M. (2017b). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-IV: Müslüman-Türk göçmenlerin kimlik-anomi-sosyal dışlanma biçimlenmeleri üzerine nitel bir çalışma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2), 295-348.
- Kohut, H. (1977). *The analysis of the self*. New York: International Universities Press.
- Koşer-Akçapar, Ş. (2009). Comparison of integration policies of Germany and the United States. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum/Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 165-174). Ankara: Orion Kitabevi.
- Kuyucuoğlu, İ. (2016). *Avrupa'da İslam ve Müslümanlar: Danimarka örneği*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Küçükcan, T. (2006). The making of Turkish Muslim diaspora in Britain. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24 (2), 243-258.
- Kütük, Z. (2009). Finlandiya göç tarihi, uyum ve Türkler. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum/Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 779-784). Ankara: Orion Kitabevi.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. (çev. O. Akınhay & D. Kömürçü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Martikainen, T. (2010). Din, göçmenler ve entegrasyon. (çev. N. Özmen). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (1), 263-276.
- May, R. (1958). *Man's search for himself*. NewYork: W.W. Norton.
- May, R. (1967). *The meaning of anxiety*. NewYork: W.W. Norton.
- Nocera, L. & Mat, F. (2018). *Manikürlü eller Almanya'da elektrik bobini saracak: Toplumsal cinsiyet perspektifinden Batı Almanya'ya Türk göçü (1961-1984)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özdemir, S. (2016). İskoçya'da yaşayan Türklerin dil kullanımları ve dil tercihlerinde bireysel etmenler/Individual factors in language use and choice among Turkish people living in Scotland. *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11 (4), 761-782.
- Özmen, N. (2011). Göçün 50.yılında entegrasyon ve din ilişkisinin dönüşen parametreleri: Almanya'da Türkler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (19), 395-412.

- Paula, K. (2011). Yalnızlık hissi: Teorik yaklaşımlar/Feeling lonely: Theoretical perspectives. (çev. S. Zengin & M. Kızılgeçit). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (3), 217 – 229.
- Peplau, L. & Perlman, D. (ed.). (1982). *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy*. New York: Wiley-Interscience.
- Perşembe, E. (2005). *Almanya’da Türk kimliği: Din ve entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Sağlam, E. (2017). Avusturya’daki Türk göçmenlerin entegrasyon algıları. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 140-169.
- Sili-Kalem, A. (2016). Türk çayına süt katmak: Londra’da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin gündelik hayatları. *İnsan & Toplum Dergisi*, 5 (10), 43-71.
- Sirkeci, İ & Açık, N. (2015). İngiltere’de göçmenlerin ekonomik uyumu ve işgücü piyasasındaki azınlıklar. *Göç ve Uyum*, 143-164.
- Soyupek, Y. ve ark. (2015). Bir göç politikası olarak segregasyon. [içinde] K. Canatan ve ark. (ed.), *Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu/29 - 30 Mayıs 2015* (ss. 259-269). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları.
- Taşçı, Ö. (2007). Entegrasyon ve asimilasyonun Kur’an açısından değerlendirilmesi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5 (1), 103-118.
- Tol, G. (2009). Integration of the Turks in Germany and the Netherlands. [içinde] T. Kucukcan & V. Gungor (ed.), *Turks in Europe: Culture, identity, integration* (ss. 249-270). Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Topkara-Karsu, S. (2009). Çok-kültürlülük, ulusal kimlik ve göçmen entegrasyonu: Kanada’dan dersler. [içinde] M. Erdoğan. (ed.), *Yurtdışındaki Türkler: 50. yılında göç ve uyum/Turks abroad: Migration and integration in its 50th year* (ss. 769-774). Ankara: Orion Kitabevi.
- Türker, D. & Yıldız, A. (2015). Göçmenlerde sosyo-psikolojik entegrasyon analizi. [içinde] D. Şeker ve ark. (ed.), *Göç ve uyum* (ss. 23-34). London: TP.
- Vatandaş, C. (2001). Çok-kültürlü yapıda ulusal/etnik kimlikler: Kanada örneği. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2), 101-116.
- Yardım, M. (2017). Göç ve entegrasyon politikaları ışığında Fransa’da toplumsal kabul. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 100-136.
- Yavuz, S. (2013). Göç, entegrasyon ve din: Avrupa’da yaşayan Türkler bağlamında bir değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (26), 610-623.
- Yıldız, A. (2017). Göç ve entegrasyon politikalarında vatandaşlık. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 36-67.

## E k l e r

### Ek-7:

#### Diasporik Yaşamın Psiko-Anatomisi Üzerine Röportaj Soruları

-----

[Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O halde kaldığımız yerden devam ediyoruz. Eğer izin verirseniz biraz da diasporik yalnızlık, asimilasyon ve entegrasyon biçimlenmeleriniz üzerinde konuşalım istiyorum.]

-----

#### • *Yalnızlık:*

45. Bu ülkede bazen kendinizi yalnız hissettiğiniz zamanlar oluyor mu? Niçin?
46. Bu yalnızlık duygusunu, Türkiye'deki ruh halinizle karşılaştırabilir misiniz? Yani Türkiye'de yaşadığınız dönemde mi yoksa bu ülkede mi daha fazla yalnızlık hissediyorsunuz?

#### • *Asimilasyon & Entegrasyon:*

47. Birleşik Krallık sınırları içinde yaşayan bir göçmen olarak kendinizi bu içinde yaşadığımız Batı kültürüne ait bir göçmen birey olarak mı tanımlıyorsunuz, yoksa hâlâ bu kültüre uyum sağlayamamış bir yabancı mı?
48. (Eğer kendinizi bir yabancı hissediyorsanız), buradaki yaşam kültürünün hangi boyutları sizi buraya ait hissetmekten alıkoyuyor? Yani bir göçmen olarak sosyal, ekonomik, ailesel vs. bu ülkedeki hayatın içselleştirmekte en çok zorlandığınız boyutları nelerdir?

#### • *Diasporik Yaşam Sorunları:*

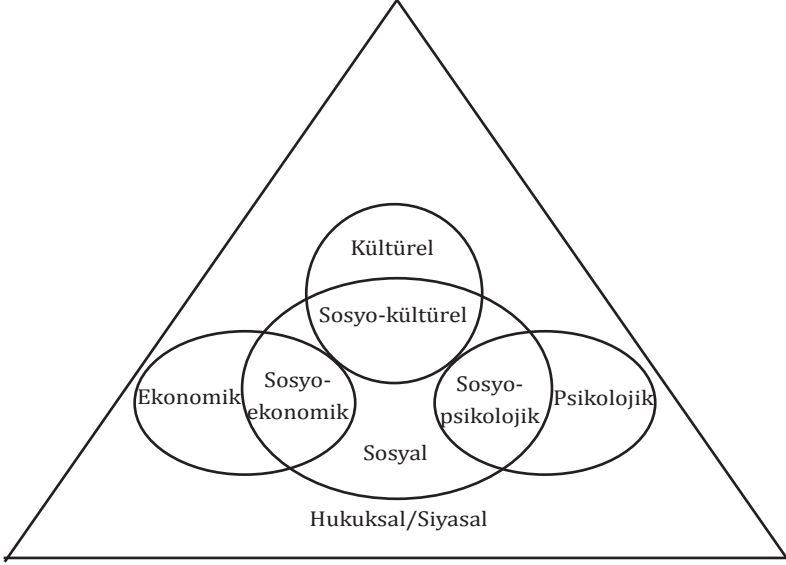
49. Yurtdışında yaşayan birisi olarak size, bu ülkede göçmen sıfatıyla yaşamın temel problemleri nelerdir diye sorsam neler söyleyebilirsiniz? Yani, bu ülkede günlük yaşamınızı devam ettirirken en çok hangi konularda sorun yaşadınız veya yaşıyorsunuz?
50. İngilizceyi hangi düzeyde konuşup anlayabiliyorsunuz? Şayet yabancı dille ilgili sorunuz varsa, bunun sizin öz-güven, kendinize saygı, hayallerinizi gerçekleştirme ve toplumsal hayatınızın uyum sürecine yaptığı olumsuz etkilerini biraz açıklayabilir misiniz?

• *Geri Dönüş Miti:*

51. İskoçya/İngiltere’de hangi T.C. vatandaşımızla sohbeti derinleştirsek artık buralarda yaşanmayacağını, Avrupa’nın artık eski tadının olmadığını, kendilerinin de en kısa zamanda bu ülkeyi terk ederek Türkiye’ye kesin geri dönüş yapacağını söylüyorlar. Fakat bunu söyleyen hiç kimse kolay kolay bunu gerçekleştiremiyor. Yani Türkiye’ye kesin olarak geri dönüş yapamıyorlar. Sizce bunun temel sebebi nedir? Yani burada yaşayan vatandaşlarımız, bu ülkenin hayat şartlarından şikâyetçi oldukları halde neden Türkiye’ye kesin olarak geri dönüş yapamıyorlar?

• *Yaşam Doyumu:*

52. (Öncelikle şunu sormak istiyorum) şu an yabancı bir ülkede yaşamaktan dolayı kendinizin şanslı ve mutlu olduğunu düşünüyor musunuz?
53. Yurtdışına çıktığınız güne geri dönecek olsak, -bu ülkede yaşadıklarınızı dikkate alarak- tekrar yurtdışına çıkar mıydınız? Niçin?
54. Yaşam mücadelesi için sizin bu ülkede ödediğiniz bedelleri ödemek şartıyla- aile yakınlarınızdan birisini (kardeş, amca, dayı, yeğen vs.) şu anda bu ülkeye getirmek ister misiniz?
55. Her şeye rağmen bu ülkede yaşamaktan dolayı kendimi mutlu hissediyorum diyebilir misiniz?

**Ek-8:****Entegrasyona ilişkin şekil ve tablolar**

Şekil 1. Entegrasyon stratejisinin boyutları  
(Türker, 2013'den akt. Türker & Yıldız, 2015: 27)

Göçmenler/Göçmen toplulukları	Ev sahibi toplum
Kültürel entegrasyon	Kültürel entegrasyon
Kültürel mesafe	Yeni öğelerin kabul edilebilirliği
Dil becerileri	Etnik ilişkiler ve ırkçılık
Sosyal ağlar	Yapısal entegrasyon
Yapısal entegrasyon	Ekonomik durum
Eğitim geçmişi	Eğitim imkânları
Ekonomik katılım	Politik entegrasyon
Konut yerleşiminin ayrılması	Vatandaşlık
Politik entegrasyon	Yasal haklar
Yasal statüler	Birleştirme stratejileri
Göç	
İstekli veya zorunlu göç	
Hedefler, beklentiler	

Tablo 1. Göçmen entegrasyonunu etkileyen temalar  
(Martikainen, 2010: 268)



– [ *Din Psikolojisi* ] –

## **CAMIYE İLİŞKİN İMGELER: METAFORİK BİR ARAŞTIRMA**

**Abdullah DAĞCI**

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
PhD Student, Ankara University, Faculty of Theology,  
Department of Psychology of Religion  
Ankara, Turkey  
adagci@ankara.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-1540-1256

**Tahir DAĞCI**

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
PhD Student, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Department of Sociology of Religion  
Konya, Turkey  
tdagci@konya.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-1560-8268

### **ÖZET**

Bu araştırma, Müslüman-Türk toplumundaki bireylerin camiye ilişkin algılarını ortaya çıkarmak için gerçekleştirilmiştir. 2014-2015 eğitim-öğretim yılında Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İletişim Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler tarafından, “Cami.....gibidir/benzer, çünkü.....” ibaresinin ve demografik değişkenlerle ilgili soruların tamamlanmasıyla elde edilen ham veriler, hem nitel hem de nicel veri çözümleme teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre, 156 katılımcı tarafından cami kavramına ilişkin olarak toplam 92 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforlar ortak özellikleri bakımından irdelenerek ‘hayat verici, tedavi edici ve destekleyici bir yer olarak cami’, ‘hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami’, ‘arınma ve korunma yeri olarak cami’, ‘rahatlatıcı ve huzur verici bir yer olarak cami’, ‘eğitici ve öğretici bir yer olarak cami’, ‘bir değer olarak cami’, ‘yol ve yön gösterici bir yer olarak cami’, ‘araç olarak cami’ ve ‘diğer’ olmak üzere 9 farklı kavramsal kategori altında toplanmıştır. Aynı zamanda, araştırmanın sonuçlarına göre oluşturulan kategoriler ile cinsiyet, yerleşim yeri, öğrenim görülen fakülte, cami algısına etki eden faktör ve camiyi algılama değişkenleri arasında önemli ilişkilere ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, İmge, Cami Algısı, Metaforik Araştırma, Dinî Araştırma, Dinî Semboller, Üniversite Öğrencileri.

## ABSTRACT

### Images related to mosque: A metaphorical study

This study investigates the perceptions of individuals in Muslim-Turk population, related to mosque. Sample group was selected from students at the Theology and Communication Faculties of Gümüşhane University in 2014-2015 academic year. Data from both the fulfilled phrase "Mosque is like/similar..., because..." and demographic variable questions were analyzed through qualitative and quantitative methods. According to the study findings, total 92 different metaphors related to mosque concept was produced by the 156 participants. In terms of common features, by examining these results, those were fallen into 9 different conceptual categories: 'mosque as a place to live and to be cured and supportive', 'mosque as a place of tolerance, solidarity and integration', 'mosque as a place of purification and protection', 'mosque as a relaxing and peaceful place', 'mosque as an instructive and informative place', 'mosque as a value', 'mosque as a guiding and leading place', 'mosque as a means' and 'other'. Also, these results revealed very important relationships between the categories and gender, settlement area, faculty at which they study, factors affecting on mosque perception and perceiving mosque.

**Keywords:** Psychology of Religion, Image, Mosque Perception, Metaphorical Research, Religious Study, Religious Symbols, University Students.

## GİRİŞ

Bir kültürün sahip olduğu değerler, o kültürdeki kavramların metaforik yapılarıyla uyumludur. Aynı toplumda yaşayan bireyler, sadece öz-deneyimlerini ve öz-düşüncelerini değil aynı zamanda öz-imgelerini ve öz-anlamlandırmalarını da ifade etmek için, algılama biçimlerine göre farklı ya da benzer sözcük yapılarını kullanır. Bu nedenle dilde kullanılan metaforik ifadelerin kullanım biçimleri hakkında fikir edinmek, dinî simgelerin algısıyla ilgili kavramların yapısına yönelik bir kavrayış sağlayabilir. Çünkü bireyler, bazı kavramlar hakkındaki düşüncelerini doğrudan ifade etmekte zorlanabilir ve zihinsel imgelerini benzetmeler yoluyla belirtmeyi daha kolay bulabilirler. Benzetmelerden yola çıkarak, somutlaştırılmakta zorlanılan düşüncelerin zihinsel şemaları elde edilebilir ve bu sayede bireylerin dinî kavramlara yönelik algıları keşfedilebilir.

Konuşma dilinin doğasında var olan sosyo-kültürel arka planı incelemek, bireylerin tutumlarını açıklamada yardımcı olabilir.<sup>1</sup> Çünkü tutumlar, bireyin

1 Ludwig Wittgenstein & Bertrand Russell, *Tractatus Logico-Philosophicus* Translated: D. F. Pears and B. F. McGuinness, (New York: Routledge Pub., 2001), 22.

içsel haritalarına bağlı olarak, bir yandan kültürden kültüre farklılık gösterirken diğer yandan hem metafor üretmeye yönelik anlamlandırmaları hem de deneyimlerin iç dünyamızda meydana getirdiği zihinsel süreçleri etkilemektedir.<sup>2</sup> Bu bağlamda, metaforik düşünce bir yandan üretkenliği artırarak daha derin keşiflere ulaşılmasına<sup>3</sup> diğer yandan yüksek düzeyde soyut ve ayrıntılı kavramlar inşa edilmesine imkan sunmaktadır.<sup>4</sup> İslam tarihinde her türlü İslamî faaliyetin merkezinde yer alan camiler, İslam'ın kültür merkezleri olmasının yanında halk eğitimi ve toplumun aydınlatılması yönüyle de ayrı bir öneme sahiptir.<sup>5</sup> İslamî hayatta da önemli bir yere sahip olan camiye ilişkin algının, metaforlar üzerinden araştırılması akademik çalışmalara konu edilebilir. Çünkü İslam'ın ilk günlerinden itibaren, camiler hem toplumun merkezinde yer almış hem de birliktelik şuurunu aşlamıştır. Camiler bir yandan Müslümanlar arasında yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleştiği, diğer yandan insanların problemlerine cevap bulduğu bir işleve sahiptir. Camiye verilen bu önem, günümüze kadar artarak devam etmiş ve bu nedenle Müslüman toplumlarda anahtar camiler bir rol oynamaktadır.

Literatürde, din ve metafor ilişkisiyle ilgili yapılmış ve bu çalışmanın konusuyla dolaylı olarak ilgili olabilecek birkaç araştırmaya ulaşılmıştır. Tokur'un Kur'an'daki metafor ifadelerini incelediği araştırmada, Kur'an tarafından sık sık benzetmelere başvurulduğu tespit edilmiş ve Kur'an'ın kullandığı metaforik yapıların işlevsel bir yönünün olduğu ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Kartopu ve Tanrıverdi'nin yaptığı çalışmada, çocukluk deneyimlerinin dinle ilgili algıların şekillenmesinde önemli bir etken olduğuna ulaşılmış ve camide sözlü veya fiilî şiddete uğrayan çocukların camiye yönelik olumsuz algılara sahip olduğu tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Ayrıca çalışmamızda faydalandığımız gibi metaforlar yoluyla veri toplama yöntemi kullanarak, Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'e yönelik algıları araştıran iki tane çalışmaya ulaşılmıştır.<sup>8</sup> Sonuç olarak,

- 2 Robert Dilts, *Dil İllüzyonları* Çev. A. Volkan Çubukçu, (İstanbul: T. İş Bankası Yayınları, 2008), 89.
- 3 Gregory Bateson, Jackson, D. D., Haley, J., & Weakland, J. "Toward a theory of Schizophrenia". *Behavioral Science* 1/4 (1956): 251-264.
- 4 George Lakoff & Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, (İstanbul: Paradigma Yay, 2010), 135.
- 5 Lütfi Doğan, "Camiler ve Eğitim", *Diyanet İlmî Dergi* 4/12 (1965): 231.
- 6 Behlül Tokur, "Kur'an'da Soru Kalıpları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/ (2011): 105-118.
- 7 Saffet Kartopu & Hasan Tanrıverdi, "Dini Kavramlarla İlgili Algıların Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013): 621-656.
- 8 Abdullah Dağcı, & Saffet Kartopu, "University Students' Perceptions Regarding The Holy Qur'an: A Metaphorical Study On Muslim Turk Sample", *Turkish Studies* 11/7 (2016): 101-120; Saffet Kartopu & Abdullah Dağcı, "Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed'e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma", *The Journal of Academic Social Science Studies* 34/2 (2015): 217-235.

bu çalışmadakine benzer bir yöntem yoluyla veri toplayarak, cami algısını ortaya çıkarmayı amaçlayan bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu nedenle, kıyaslama imkânı olmaması nedeniyle bir dezavantaja sahip olmasına rağmen, bu yöntemle ilk defa araştırmaya tabi tutulduğu için, cami algısı çalışmamızın literatürde önemli bir boşluğu doldurma kapasitesine sahip olduğunu düşünmekteyiz.

### 1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Türk toplumunun camiye ilişkin algılarını benzetmeler aracılığıyla ortaya çıkarmak bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Bu çalışmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Camiye ilişkin algıları açıklamada kullanılan metaforlar nelerdir?
2. Ortak özellikler bakımından, üretilen bu metaforlar kavramsal olarak nasıl kategorilendirilebilir?
3. Sosyo-demografik değişkenler ile bu metafor kategorileri arasında herhangi bir ilişki var mıdır?
  - a. Cinsiyet değişkeni ile oluşturulan kategoriler arasında bir ilişki var mıdır?
  - b. Yerleşim yeri değişkeni ile oluşturulan kategoriler arasında bir ilişki var mıdır?
  - c. Öğrenim görülen fakülte değişkeni ile oluşturulan kategoriler arasında bir ilişki var mıdır?
  - d. Cami algısına etki eden faktör ile oluşturulan kategoriler arasında bir ilişki var mıdır?
  - e. Camiyi algılama değişkeni ile oluşturulan kategoriler arasında bir ilişki var mıdır?

### 2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Tarama modelinde betimsel olarak yapılan bu araştırmada, elde edilen ham veriler hem nitel hem de nicel veri çözümleme teknikleri kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın çalışma evrenini ise 2014-2015 eğitim öğretim döneminde Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (92) ve İletişim Fakültesinde (64) öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmadaki veri toplama cümlesinin amaca daha uygun bir şekilde doldurulması amacıyla, bilişsel seviye olarak daha dinamik bir yapıya sahip olduğunu düşündüğümüz üniversitedeki öğrenciler, örneklem olarak seçilmiştir. Araştırmanın Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilmesinde ise, araştırmanın imkanları dahilinde örnekleme kolay ulaşılabilmesi etkili olmuştur. Bunun yanında örnekleme, heterojen bir katılım ile daha çeşitli verilere ulaşmak amacıyla

la, ağırlıklı olarak dinî içerikli dersler alan İlahiyat Fakültesindeki öğrenciler ile dini içerikli dersler almayan İletişim Fakültesindeki öğrencilerden oluşturulmuştur. Örneklemenin genel özellikleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine göre dağılım

Değişken			<i>f</i>	%
1	Cinsiyet	Kız	96	61.5
		Erkek	60	38.5
		Toplam	156	100.0
2	Yerleşim Yeri	Köy/Kasaba	42	26.9
		İlçe	54	40.2
		İl Merkezi	60	38.5
		Toplam	156	100.0
3	Fakülte	İlahiyat	92	59.0
		İletişim	64	41.0
		Toplam	156	100.0

Tablo 1'deki dağılıma göre, kız katılımcıların sayısı erkek katılımcılardan daha fazla iken, en fazla katılımcı il merkezinde ikamet edenlerden oluşmaktadır ve İlahiyat fakültesindeki örneklem iletişim fakültesindekinden daha fazladır.

### 2.1. Verileri Toplama Süreci ve Analiz

Mecazlar yoluyla veri toplamada, bir yandan benzerlik ve farklılıkları belirli tematik başlıklar altında toplama oldukça kolay iken diğer yandan bu yöntem konular, olgular, olaylar ve durumlar hakkında zengin imajlar elde etme şansı sunabilir. Bu amaçla, araştırmada *nitel* veri toplama yaklaşımına dayalı *mecaz yoluyla veri toplama* yöntemi kullanılmıştır. Verileri toplarken, “*Cami benim için... gibidir/benzer, çünkü...*” cümlesini ve sosyo-demografik değişkenleri içeren bir formdan yararlanılmıştır. Toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmak için *veri analizi* yapılmış ve verilerin yorumlanmasında *içerik analizi* tercih edilmiştir.<sup>9</sup> Böylece benzer veriler ortak özellikler çerçevesinde bir araya getirilmiş ve anlaşılır bir dilde yorumlanmıştır.

Anket formunun anlaşılabilirliğini artırmak amacıyla katılımcılara, uygulama yapmadan önce bu katılımcılara, formda yer alan cümledeki boşluğun nasıl doldurulacağı ile ilgili birkaç kısa bilgi verilmiştir. Ayrıca, açık

9 Yöntemlerle ilgili bkz; Paul D. Leedy & Jeanne E. Ormrod, *Practical Research: Planning and Design*, (New Jersey: Pearson Merrill Pub., 2010), 144-146.

uçlu cümle doldurulurken katılımcılardan sadece bir cümle ile gerekçelerini belirtmeleri istenmiştir. Dolayısıyla her bir örneklem, açık uçlu cümledeki *çünkü* kelimesinden sonra sadece bir gerekçe belirtmiştir.

Çalışma yapılırken, 217 anket formu dağıtılmasına rağmen, katılımcılar tarafından 61 form boş bırakılmıştır. Bu nedenle araştırma 156 katılımcının doldurduğu veriler üzerinde yapılmıştır. Elde edilen veriler Excel ve SPSS programına aktarılmıştır. Üretilen metaforlar, belirlenen ortak özelliklerine göre kategoriler şeklinde Excel programında manuel olarak gruplandırılmış ve sayısal veriler ise SPSS programıyla analiz edilmiştir. Metaforların tablolara yerleştirilme işlemi frekanslar (f) ve yüzdeler (%) göz önünde bulundurulmuştur. Araştırmanın güvenilirliğini sağlamak amacıyla, elde edilen metaforlar dört alan uzmanı<sup>10</sup> tarafından incelenmiş ve belirlenen kategorilere yerleştirilmiştir.

### 3. BULGULAR VE TARTIŞMA

Hız. peygamber döneminden itibaren sosyal, dinî, kültürel ve eğitsel aktivitelerin yürütülmesinde camiler önemli görevler icra etmiştir.<sup>11</sup> Çünkü camiler hem dinî pratiklerin usulüne uygun olarak yerine getirilmesine imkân sunar, hem de her tabakadan insana kucak açtığı için en sosyal yerlerden biridir. Böyle bir ortamda, camiye devam ederek cami kültürünü alan bireyler, sadece sosyal yardımlaşma duyarlığına sahip olmaz aynı zamanda birlik ve beraberlik duygularını da paylaşır. Toplumsal açıdan bakıldığında, cami bir yönüyle manevî doyum sağlarken diğer yönüyle de vaazlar yoluyla bilinçlenen cemaate kâinatla ilgili bir bakış açısı sağlar. Ayrıca farklı gelişim dönemlerinden insanın toplandığı camilerde, bir yandan model alma yöntemiyle, büyüklere saygı-küçüklere sevgi doğal bir süreçle kazanımlara dönüştürülürken diğer yandan dinî konularda camiye başvuranlara yol ve yön gösterilir.<sup>12</sup> Bu nedenle camiler, sadece bireysel açıdan değil aynı zamanda toplumsal açıdan da çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu bağlamda, caminin bu işlevselliğini ve bireyin hayatında oynadığı rolü derinlemesine tespit etmek için, veri toplama formundan elde edilen ifadeler kategorilere ayrılmıştır. Katılımcıların sadece birer cümle ile belirttikleri gerekçeleri ise, sıralı cümleler halindeki *italik* yazılı bir paragrafla, her bir kategori başlığından sonra belirtilmiştir. Yani, *italik* yazılı paragraflardaki her bir cümle farklı katılımcılar tarafından sunulan farklı gerekçeleri ifade eder.

10 Alan uzmanları; İslam Edebiyatı, Kelam, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi Anabilim Dallarında çalışan öğretim üyelerinden oluşmaktadır.

11 Hüseyin Yılmaz. "Cinsiyet Algısının Müslüman Kadınların Cami Eğitimine Yansımaları", *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, (İstanbul, 21-22 Mayıs 2012), 273-289.

12 Ali Murat Daryal, "Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme", *İslam Medeniyeti* 2/24 (1969): 27.

Tablo 2. Metaforların kategorilere göre dağılımı

Oluşturulan Kategoriler	f	(%)	Metaforlar	f	(%)
1 Hayat verici, tedavi edici ve besleyici bir yer olarak cami	30	19.2	İlaç (4), İkrâm yeri (3), Yaşam kaynağı (3), Ekmek (2), Kalp (2), Hastane (2), Doktor (2), Sağlık, Oksijen, Aşk, Kan, Ağrıkesici, Deniz, Akciğer, Yağmur, Toprak, Oksijen tüpü, Atardamar	18	19.5
2 Hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami	25	16.0	Buluşma yeri (5), Mahalle (3), Mahşer (2), Gül bahçesi (2), Aşure (2), Akvaryum (2), Yapıştırıcı, Gökkuşluğu, Gökyüzü, Otogar, Galaksi, Kaynak makinası, Mevlana, Bayrak	14	15.2
3 Arınma ve korunma yeri olarak cami	24	15.4	Allah'ın evi (5), Su (3), Nehir (3), Sığınak (3), Uyarıcı, Kerpeten, Çamaşır makinası, Abdest, Rafineri, Zırh, Koruma kalkanı, Kale, Aile, Kurtarılmış bölge	14	15.2
4 Rahatlatıcı ve huzur verici bir yer olarak cami	22	14.1	Huzur yeri (7), Huzur kaynağı (4), Evim (4), Rahatlama yeri (2), Nefes, Serotonin, Huzurun başkenti, Huzur evi, Limonata	9	9.7
5 Eğitici ve öğretici bir yer olarak cami	13	8.3	Okul (4), Fabrika (2), Kütüphane, Sözlük, Ansiklopedi, Aşçı, Torna, Pazarcı, Fırın	9	9.7
6 Değer olarak cami	13	8.3	Güneş (6), Altın (2), Elmas, Alyans, Madenci, Nar	6	6.5
7 Yol ve yön gösterici olarak cami	11	7.1	Yol haritası (2), Pusula (2), Işık (2), Mıknatıs, Trafik levhası, Deniz feneri, Saat	7	7.6
8 Araç olarak cami	9	5.8	Nuh'un gemisi (2), Köprü (2), Anahtar (2), Araba, Bankamatik, İlkbahar	6	6.5
9 Diğer	9	5.8	İslam'ın sembolü, Mola yeri, Rasathane, Çiçek, Tuz, Gözlük, Osmanlı, Kumbara, Pencere	9	9.7

Camiye ilişkin geliştirilen 92 farklı metafor, bir yandan hem literatüre hem de dinî kaynaklara dayalı olarak oluşturulan 9 kategoriye dağıtılmış, diğer yandan da bu metaforların frekans<sup>13</sup> ve yüzde<sup>14</sup> dağılımları gösterilmiştir. Buna göre en çok 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici bir yer olarak cami (%19.2, f:30)' ve en az 'araç olarak cami (%5.8, f:9)' kategorilerinde metafor üretilmiştir. Bu kategoriler ve sunulan gerekçeler de sırayla analizlere tabi tutulmuştur.

### 1. Kategori: Hayat verici, tedavi edici ve besleyici bir yer olarak cami

Bu kategori, 30 (%19.2) katılımcı ve 18 (%19.5) metafor temsil edilmektedir. *İlaç* (4), katılımcılar tarafından en çok ifade edilen metafordur. Bu kategorideki metaforların üretilme gerekçeleri şunlardır:

*"Suyun, yaşayan canlılara hayat sunduğu gibi cami de müm'inlere hayat sunar. Onunla rahat bir nefes alırız. Bereket verir. Tüm insanları bir araya getirerek kâmil mü'mine çevirir. İslamiyet'in devamı için cami şarttır. Maneviyatımızı besler. Manen kirlenenler camide arınır. Cami olmazsa manevi hayat da olmaz. Cami ol-*

13 Kategori için verilen frekans genel örneklem içindeki durumunu; metafor için verilen frekans ise ilgili kategori içindeki durumunu gösterir.

14 Kategori için verilen yüzdelik oran genel örneklem içindeki durumunu; metafor için verilen yüzdelik oran ise ilgili kategori içindeki durumunu gösterir.

*madan dinimizi yaşayamayız. Ruhumuzu besler. Ne kadar dikkat edersek o kadar iyi yaşarız. Beslenmeyince fiziksel açıdan nasıl çok zayıflıyorsak, camiye gitmeyince manevi hayatımız zayıflar. Evimize gelen misafirlere ikram yaptığımız gibi cami de cemaate çok şey ikram eder. Amaca ulaşmada depomuzu doldurduğumuz bir yerdir. Camiye giden insanlar rahatlayarak geri döner. Ruhun gidasıdır. Ne kadar sık camiye gidersek o kadar maneviyatımız artar. Rahatsızlıkları giderir. Acil ihtiyaç halinde bizi hayata bağlar. Manevi sağlığımızı korur. Hayat dersi verir. Problemiyle giden, bundan kurtularak geri döner. Zor zamanları atlatmayı sağlar. Dertleri yok eder. Hastanede fiziksel olarak rahatladığımız gibi camide de manevi olarak rahatlarız. Ne için gidilirse, o bulunur.”*

Mescitlere devam edenlere cennette ikramlar hazırlanacağı (Buhari, Ezan 37) ve cemaatle namaz kılmak için camiye gelene Allah'ın özel mükâfatının olacağı (Buhari, Ezan 38) ile ilgili hadisler, bu kategori ile paralellik arz eder. Camiler, bireyleri ruhen ve bedenen olgunlaştıran, sosyo-kültürel yönden nitelikli nesillerin yetiştirilmesine katkı sunan mekanlardır (Akin, 2016: 202).

## 2. Kategori: Hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami

Bu kategoriyi 25 (%16.0) katılımcı ve 14 (%15.2) metafor temsil etmektedir. Katılımcılar tarafından en çok *buluşma yeri* (5) tercih edilmiştir. Bu kategorideki metaforların üretilme gerekçeleri şunlardır:

*“Farklı insanlar birlikte bir güzellik oluşturur. İnsanları birbirine bağlar. Ne olursan ol gel der. Çok farklı insanlar barışçıl bir şekilde bir arada bulunur. Özellikle Cuma, bayram ve kandil gecelerinde camiler dolunca mahşer yeri gibi olur. Toplumsal kaynaşma camide sağlanır. Siyah, beyaz, esmer vb. her insanı camide görebiliriz. Her kesimden insanın birlikte var olduğu yerdir. Camide her çeşit insan bir arada bulunur. Farklı farklı olmasına rağmen bir arada yaşarlar. Bütün bölgelerden insanları aynı anda görebilirsiniz. Her Müslüman mutlaka camiye gelir. Müslümanları birbirine bağlar. Her türlü güzelliklere şahit olunur. Herkesin birlikte olduğu yerdir. Dinî bilgilerimizin temeli camide atılır. Cami, mü ‘minin rabbiyle buluştuğu yerdir. İnsanları tek amaç için toplar.”*

Hadislere bakıldığında, kadın-erkek herkesin camiye gitmesinin teşvik edilmesi (Müslim, Salat'ül-İdeyn 11) ve kadınların mescitlere gitmesi için kolaylık sağlanması (Müslim, Salât, 136) tavsiye edilir. Beraberlik ve uzlaşma sembolü olan camiler, ait olma ve birlik duygusu sağladığı için, cami ve toplum bir arada var olur ki bu nedenle camiler İslam toplumunda önemli bir yer sahiptir.<sup>15</sup> Camilerde zengin-fakir, köle-efendi fark ortadan kaldırıldığı için, cami cemaati Müslümanlar arasındaki birlik ve dayanışmayı temin eden bir öğedir.<sup>16</sup> Cami merkezli olarak yürütülen faaliyetler ise hem dinî

15 Müşirul Hak, “İslam Toplumu ve Toplum Hayatında İslam'ın Yeri”, çeviren: Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991): 290.

16 Mustafa Baktır, “Câmi ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 28/4 (1992): 92; Vejdi Bilgin, “Dinî Sosyalleşme ve Dini Bilinçlenme Camiinin Yeri ve Önemi”, *Sosyal ve*



ve millî kimliğin korunmasına ve iç dayanışmanın artmasına hem de yaşanılan ülkeye entegrasyon sürecine büyük katkı sağlamaktadır.<sup>17</sup> Camilerin değişim, dönüşüm ve sosyal hayata katılıma yönelik işlevselliğinin kullanılması, göç yoluyla mekan değiştiren bireylerin yeni kültürel ortama uyum sağlamasına, topluma ve sosyal hayata ayak uydurmasına, yabancılaşma psikolojisinden kurtulmasına yardımcı olur.<sup>18</sup> Cuma ve bayramlarda insanların ibadet niyeti ile bir araya gelerek tanışma ve kaynaşmaları, bir dinî sosyalleşme eğitimidir.<sup>19</sup> Camilerin çok geniş bir kitleyi bünyesinde toplaması, Müslüman halkın dini yönden bilinçlendirilmesi ve pek çok sosyo-kültürel faaliyetin camilerde yapılması<sup>20</sup> camilerin dayanışma ve kaynaşma yönüne işaret eder.

### 3. Kategori: Arınma ve korunma yeri olarak cami

Bu kategoriyi 24 (%15.4) katılımcı ve 14 (%15.2) metafor temsil etmektedir. *Allah'ın evi* (5) katılımcılar tarafından en sık ifade edilen metafordur. Bu kategorideki metaforların öne çıkan gerekçeleri ise şunlardır.

*"İnsana zarar veren şeyleri çekip alır. Camisiz bir Müslüman hayatı olamaz. Ezanlarla cemaat kurtuluşa çağrılır. Dünyevi meşguliyetleri unuttuğumuz yerdir. Susuz bir hayat olmadığı gibi camisiz bir dinî hayat da olmaz. İnsanların manevi olumsuzluklardan kurtulmasına yardım eder. Her insan kendince motive olur. İnsanları günahlardan arındırır. İnsanın kalbini temizler. Günahlardan bağışlanma için duanın topluca yapıldığı yerdir. Camiye giren küfürden arınır. İslami hayatta olmazsa olmaz. Camiye giden manevi açıdan güvende olur. Zararlı etkilerden korur. Kendini güvende hissetmeye yardımcı olur. Olumsuz şartlardan bizi korur. Şeytandan bizi korur. Ahireti hatırlatır. Kendimi Allah'a en yakın orda hissediyorum. Allah'ın misafiri olduğumu hissedirim. Derin bir hışı içinde ve rahat bir ortamda Allah ile başa kalırız. Dünyanın kötülükleri, cami kapısının dışında bırakılır."*

Kur'an'da, açıkça ifade edilir ki mescitler Allah'a aittir (Cin, 18) ve onlar manevî olarak temizlenme yerleridir (Tevbe, 108). Ayrıca bir hadiste, mescitlerin Allah'ın yeryüzündeki evleri olduğu belirtilir (el-Heysemî, Mecmau'z-Zevâid 1/208). Bu argümanlar, caminin bir arınma ve korunma yeri olarak algılanmasıyla paralellik gösterir.

*Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami* (İstanbul, 18-19 Ekim 2008), 196; Şükrü Keyifli, "Camilerde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Ed.: Mustafa Köylü & Nurullah Altaş, 336. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.

17 Yakup Coştu & Süleyman Turan, "İngiltere'deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Sosyo-Kültürel Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009): 51.

18 İrfan Başkurt, "Dinî ve Sosyal Hayata Katılım Projesi Olarak Cami Dersleri", *Diyanet İlmî Dergi* 45/3 (2009): 39; Özcan Güngör, "Amerika'daki Türk Gençleri için Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (2012): 135-136.

19 Keyifli, "Camilerde Din Eğitimi", 346.

20 Hüseyin Yılmaz, "Asr-ı Saadet Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5/6 (2008): 131-152.

#### 4. Kategori: Rahatlatıcı ve huzur verici bir yer olarak cami

Bu kategoriyi 22 (%14.1) katılımcı ve 9 (%9.7) metafor temsil etmektedir. Bu kategoride *huzur yeri* (7), katılımcılar tarafından ortak olarak en fazla tercih edilen metafordur. Bu kategorideki metaforların üretilme gerekçelerinden bazıları şunlardır:

*“Rahatlamamı sağlar. Dünyadan ve dünyalıklardan uzaklaştırır. Cami Allah’ın huzurunda olduğumuzu hissettirir. İbadetler dışarıyı düşünmeden rahatlıkla yapılır. Mutlu eder. Allaha ibadet edilen ve dünyanın düşünülmediği bir yerdir. Müslümanların camideki birbirine olan muhabbeti ortama huzur verir. Camide huzursuz olmak imkânsızdır. Camide, manevî mutluluğun içinde oluyorum. Camideki atmosfer başka hiçbir yerde yok. Günahlara tövbe edilerek temizlendiği için insanlar orda huzur bulur. Camide rahat ve huzurlu olunur. Bir tek orda huzur buluruz. Ferahlatır. Sıcak bir ortam vardır. Camide sıkıntılımdan uzaklaşıyorum. Camide evimde olduğum gibi rahat ve huzurlu olurum”*

Cami cemaatine devamlılığın teşvik edilmesi amacıyla, uzak mesafelerden gelerek mescitlerde namaz kılanların çok sevap kazanacağına müjdelenmesi (Buhârî, Ezan 31), cemaatin manevî açıdan rahatlamasına ve huzur bulmasına katkıda bulunabilir. Dolayısıyla söz konusu hadisin bu kategoriye dayanak oluşturduğu ifade edilebilir.

#### 5. Kategori: Eğitici ve öğretici bir yer olarak cami

Bu kategoriyi 13 (%8.3) katılımcı ve 9 (%9.7) metafor temsil etmektedir. *Okul* (4) katılımcılar tarafından ortak olarak en çok tercih edilen metafordur. Bu kategorideki metaforların üretilme gerekçelerinden bazıları şunlardır:

*“Din öğretimi camide yapılır. Her türlü dinî bilgiye camide ulaşılr. İnsanların ilim öğrendiği yerdir. Aynı amaç için insanlar bir araya gelir. Dinî konuları camide öğreniriz. İsteyenler aradığını camide bulur. Doğru malzemeleri kullanılırsa çok güzel bir cemaat ortaya çıkar. Müslümanların nasıl olduğunun fotoğrafını sunar. Problemleri giren düzelererek çıkar. Ne kadar almak isterseniz o kadarını size verir. Müslümanları faydalı hale getirir. İnsanları yoğurarak en uygun kıvama getirir.”*

Hız. Peygamber’in camiye eğitim-öğretim yeri olarak kullanması (Müslim, Birr ve Sıla 152) ve sahabenin bazı surelerin açıklamalarını camide verilen vaazları dinleyerek öğrenmesi (Müslim, Cuma 52) caminin eğitici ve öğretici yönüne vurgu yapar. Camiler önceleri geniş manasıyla ele alınarak hem ibadet, öğretim ve muhakeme yeri olarak kullanılmış hem de başlıca öğretim yeri olarak kullanılmıştır.<sup>21</sup> Ayrıca camiye devam etmenin kişideki dinî duygunun gelişimine katkı sunmaktadır.<sup>22</sup> Camilerin bir eğitim yeri olarak

21 Doğan, “Camiler ve Eğitim”, 231.

22 Bilgin, “Dinî Sosyalleşme ve Dini Bilinçlenmede Caminin Yeri ve Önemi”, 193.

değerlendirilmesi şeklindeki sistem, günümüze kadar devam etmiş<sup>23</sup> ve halk eğitiminin en yaygın ve sürekli yürütüldüğü eğitim kurumlarının başında camiler gelmiştir.<sup>24</sup> Ülkemizde yıllar içinde cami sayılarındaki nüfusa paralel olarak sürekli bir artış,<sup>25</sup> eğitim ve öğretim yeri olması açısından camilere verilen önemi açıklayabilir.

### 6. Kategori: Değer olarak cami

Bu kategoriyi 13 (%8.3) katılımcı ve 6 (%6.5) metafor temsil etmektedir. Katılımcılar tarafından en çok *güneş* (6) benzetmesi üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların bazı gerekçeleri şunlardır:

*“Olumlu duygular barındırdığı için çok kıymetlidir. Çok değerlidir. Değerli Müslümanlar camide bulunur. İçi dolu olursa değeri olur. İçindeki cemaatle değeri artar. Allah’la iletişimde sıcaklığı sağlar. Müslümanları aydınlatır. İnsanları aydınlatan bir mekândır. Müslümanları aydınlatır. Her zaman ışığı ile maneviyatımızı artırır. İnsanlığı aydınlatır. Verdiği hayat ışığı ile insanlara umut verir.”*

Müslümanların iman ettiğini gösteren alametlerden biri olarak mescitlerin imar edilmesi (Tevbe, 17), camiyi bir değer olarak algılamayı açıklayabilir. Toplumun ortak değer kabul ettiği kurumlar olan camiler, insanların dinî ve ahlaki değerleri kazanmasında rehberlik görevi yapar.<sup>26</sup>

### 7. Kategori: Yol ve Yön gösterici olarak cami

Bu kategoriyi 11(%7.1) katılımcı ve 7 (%7.6) metafor temsil etmektedir. *Yol haritası* (2), *pusula* (2) ve *ışık* (2) katılımcılar tarafından en çok ifade edilen metaforlardır. Bu kategorideki metaforların açıklamaları ise şunlardır:

*“Yol ve yön gösterir. Bize Allah’ın yolunu gösterir. İnsanları dine çeker. Gitmemiz gereken yönü gösterir. Camiye yönelen çıkmazlardan kurtulur. Camiyi gördüğümde kimliğimin nasıl olması gerektiğini hatırlıyorum. Doğru yola götürmeye yardımcı olur. Maneviyatın nurlarını saçar. Her zaman doğruyu gösterir.”*

Bir hadiste, yıldızların yeri aydınlattıkları gibi mescitlerin de Allah dostlarını aydınlatacağını (el-Heysemî, Mecmau’z-Zevâid 1/208) ifade edilmesi, camilerin yol ve yön gösteren bir işlevinin olduğuna işaret eder. Hz peygamber zamanında camiler, parlamento, idare yeri, hükümet yeri, toplantı yerleri olarak kullanıldığı için Müslümanlara yerleştikleri her yere bir cami inşa edilmesi tavsiye edilmiştir.<sup>27</sup> Cemaate devam etmek ise kişinin kendisini sor-

23 Chickh Boumrane, “İslâm Tarihinde Eğitim-Öğretim Kurumları”, çeviren: Nesimi Yazıcı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/(1988): 281.

24 Ahmet Akın, “Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016): 202.

25 Yusuf Ziya Özcan, “Ülkemizdeki Cami Sayıları Üzerine Sayısal Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar* 4/1 (1990): 5-20.

26 Keyifli, “Camilerde Din Eğitimi”, 345.

27 Hak, “İslam Toplumu ve Toplum Hayatında İslam’ın Yeri”, 290.

gulaması, eğitmesi ve disipline etmesi açısından son derece önemlidir. Camiler insanların kıyafetlerinin, davranışlarının ve düşüncelerinin kınanmadığı; hoşgörülle yaklaşma ortamının olduğu, empati kurabilen ve aynı mü'minler topluluğunun bir parçası olduğunun idrak edilebildiği ortamlardır.<sup>28</sup>

### 8. Kategori: Araç olarak cami

Bu kategoriyi 9 (%5.8) katılımcı ve 6 (%6.5) metafor temsil etmektedir. Bu kategoride *Nuh'un gemisi* (2), *köprü* (2) ve *anahtar* (2) katılımcılar tarafından ortak olarak üretilen metaforlardır. Bu metaforların gerekçeleri ise şöyle ifade edilmiştir:

*"Güzelliklerin kapısını açar. Allah ile kurulan irtibattan güzel duyguların çıktığı yerdir. Cennet kapılarını açar. İç dünyamızı Allah'a, camideki dua ile anlatırız. Bu dünya ile ahiret arasında bağlantı kurar. Nereye ulaşmak istiyorsan oraya götürür. Hesabına yükleme yaparsın. Camiye gelen kurtulur. Namaz vaktinde camide olanlar kurtulur."*

Allah'ın mescid inşa edenlere cennette bir ev yapacağı (Müslim, Mesâcid 4), en faziletli amellerden olan namazı vaktinde kılmanın (Tirmizi, Salat 13) ve mescitlere gitmeyi alışkanlık hâline getirmenin kâmil mü'minin işaretlerinden olduğunu (İbn Mâce, Mesâcid 19) bildiren hadisler, cenneti kazanmak için camilere devam edilmesinin önemine vurgu yapar. Bu da camiye bir araç olarak algılamaya dayanak oluşturabilir.

### 9. Kategori: Diğer

Bu kategoriyi 9 (%5.8) katılımcı, 9 (%9.7) metafor ile temsil etmektedir. Bu kategorideki metaforların gerekçeleri şunlardır:

*"Müslümanları tek çatı altında toplar. Cuma namazında cemaatin uğradığı yerdir. Müslümanları camide gözlemlersiniz. İç dünyamızı güzelleştirir. Camiye gitmeyen Müslümanın tadı olmaz. İnsanlığa bakış açını belirler. Heybetiyle insanları mest eder. Her Müslüman gönlünden geldiği ölçüde camiye gelir. Toplumda olup biteni gösterir."*

## 4. BAĞIMSIZ DEĞİŞKENLERİN KATEGORİLER İLE İLİŞKİSİ

Ki-kare ( $x^2$ ) analizi sonuçlarına göre söz konusu beş değişken ile metafor kategorileri arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmıştır ( $p<.01$ ). Aşağıdaki tablolarda, istatistiksel olarak anlamlı çıkan bu sonuçlar verilmiştir.

#### 4.1. Cinsiyet ile Kategori İlişkisi

Tablo 3. Cinsiyet-kategori ilişkisi

Cinsiyet		Kategori									Toplam
		Hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami	Arınma ve korunma yeri olarak cami	Rahatlatıcı ve huzur verici olarak cami	Hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami	Eğitici ve öğretici olarak cami	Değer olarak cami	Yol ve yön gösterici olarak cami	Araç olarak cami	Diğer	
Kız	N	14	16	19	16	5	8	8	4	6	96
	Cinsiyet %	%14,6	%16,7	%19,8	%16,7	%5,2	%8,3	%8,3	%4,2	%6,3	%100,0
	Kategori %	%56,0	%66,7	%86,4	%53,3	%38,5	%61,5	%72,7	%44,4	%66,7	%61,5
	Toplam %	%9,0	%10,3	%12,2	%10,3	%3,2	%5,1	%5,1	%2,6	%3,8	%61,5
Erkek	N	11	8	3	14	8	5	3	5	3	60
	Cinsiyet %	%18,3	%13,3	%5,0	%23,3	%13,3	%8,3	%5,0	%8,3	%5,0	%100,0
	Kategori %	%44,0	%33,3	%13,6	%46,7	%61,5	%38,5	%27,3	%55,6	%33,3	%38,5
	Toplam %	%7,1	%5,1	%1,9	%9,0	%5,1	%3,2	%1,9	%3,2	%1,9	%38,5
Toplam	N	25	24	22	30	13	13	11	9	9	156
	Cinsiyet %	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
	Kategori %	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0
	Toplam %	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Ki-kare (x2)		X=49.12 Sd=8 p=.000 p<.01									

Din psikolojisi literatüründe yapılan anket çalışmalarında, genellikle kadınlar ile erkekler arasında dindarlık bakımından farklılaşmalar olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>29</sup> Bu durumun cami ile ilgili metafor üretmeye de yansıtacağı varsayılmıştır. Bu tablodaki sonuçlara göre camiyi, *kız* öğrenciler daha çok 'rahatlatıcı ve huzur verici (*n:19*)'; *erkek* öğrenciler ise 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici (*n:14*)' yerler olarak algılamışlardır. Dolayısıyla kız öğrenciler ve erkek öğrencilerin camiye ilişkin imgeleri farklılık göstermiştir.

Hz. Peygamber zamanında caminin kadın-erkek ayrımı olmaksızın eğitim-öğretimin merkezinde yer aldığı göz önünde bulundurularak, hem ka-

29 Abdullah Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014: 90; Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008: 196; Ayşe Şentepe, *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dinî Başaçıkma*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009: 43.

dın hem de erkeklerin sağlıklı bir şekilde bilgilenmesinde cami eğitiminden faydalanılması gerektiği yapılan araştırmalarda da ifade edilmiştir.<sup>30</sup> Camiler, Müslümanların maddî ve manevî konuları paylaşmaları için bir araya gelebildikleri dinî ve sosyal yerler olmasının yanında, kadınlarla erkeklerin camiden beklentilerinin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Kadın ve erkeklerin camiye yönelik algılarını şekillendiren bu durum, kategoriler arasında cinsiyete göre farklılık oluşmasını açıklayabilir.

#### 4.2. Yerleşim Yeri ile Kategori İlişkisi

Tablo 4. Yerleşim yeri-kategori ilişkisi

Yerleşim Yeri	Kategori									Toplam	
	Hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami	Arınma ve korunma yeri olarak cami	Rahatlatıcı ve huzur verici olarak cami	Hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami	Eğitici ve öğretici olarak cami	Değer olarak cami	Yol ve yön gösterici olarak cami	Araç olarak cami	Diğer		
Köy/ Kasaba	N	9	3	7	9	3	3	3	2	3	42
	Yerl. yeri %	%21,4	%7,1	%16,7	%21,4	%7,1	%7,1	%7,1	%4,8	%7,1	%100,0
	Kategori %	%36,0	%12,5	%31,8	%30,0	%23,1	%23,1	%27,3	%22,2	%33,3	%26,9
	Toplam %	%5,8	%1,9	%4,5	%5,8	%1,9	%1,9	%1,9	%1,3	%1,9	%26,9
İlçe	N	7	8	6	9	5	8	3	5	3	54
	Yerl. yeri %	%13,0	%14,8	%11,1	%16,7	%9,3	%14,8	%5,6	%9,3	%5,6	%100,0
	Kategori %	%28,0	%33,3	%27,3	%30,0	%38,5	%61,5	%27,3	%55,6	%33,3	%34,6
	Toplam %	%4,5	%5,1	%3,8	%5,8	%3,2	%5,1	%1,9	%3,2	%1,9	%34,6
İl Merkezi	N	9	13	9	12	5	2	5	2	3	60
	Yerl. yeri %	%15,0	%21,7	%15,0	%20,0	%8,3	%3,3	%8,3	%3,3	%5,0	%100,0
	Kategori %	%36,0	%54,2	%40,9	%40,0	%38,5	%15,4	%45,5	%22,2	%33,3	%38,5
	Toplam %	%5,8	%8,3	%5,8	%7,7	%3,2	%1,3	%3,2	%1,3	%1,9	%38,5
Toplam %	N	25	24	22	30	13	13	11	9	9	156
	Yerl. yeri %	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
	Kategori %	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0
	Toplam %	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Ki-kare (x2)	X=54.08 Sd=16 p=.000 p<.01										

30 Yılmaz, "Cinsiyet Algısının Müslüman Kadınların Cami Eğitimine Yansımaları", 273-289; Yaşar Kurt, "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri". *Ekev Akademik Dergisi* 7/16 (2003): 103-120.

Yerleşim yeri değişkeninin cami ile ilgili metafor üretmede farklılık oluşturacağı varsayılmıştı. *İl merkezinde* ikâmet edenler ‘arınma ve korunma yeri olarak cami (n:13)’; *köy/kasabada* ikâmet edenler ‘dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami (n:9)’ ile ‘hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami (n:9)’; *ilçede* ikâmet edenler ‘hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami (n:9)’ kategorilerinde daha fazla metafor üretmiştir. Dolayısıyla, ikamet edilen yerleşim yerinin farklılığı, camiyi algılamaya etki etmiştir.

Yerleşim yeri ile kategori ilişkisi analizinde, il merkezinde ikamet eden katılımcıların “arınma ve korunma yeri olarak cami” ile ilgili başlıkta en çok metafor ürettiği ortaya çıkmıştır. Çünkü kent merkezleri ikincil ve soğuk ilişkilerin egemen olduğu, her şeyin kategorilendirildiği, insanın kendine ve ailesine ayırdığı zamanın azaldığı yerleşim yerleridir. Özellikle iş hayatının yoğunluğu modern insanı kendine yabancılaştırmıştır. Bu durum sekülerleşmenin görüngüsü olan kent hayatında din, aile, dostluk, kardeşlik gibi insanın manevi tatmin araçlarının zayıflamasına neden olmuştur. Bu nedenle maneviyatı parçalanan kentli insan, içinde bulunduğu bunalımı aşmak için dinî arınmaya ve korunmaya ihtiyaç duyacağı muhtemeldir. Tablo 2’de il merkezlerindeki katılımcıların cami algısında arınma ve korunma metaforunun en yüksek değer çıkması, seküler dünya insanının bunalımını aşmak için camiyi araç olarak görmesinin işareti olabilir. İkinci sıradaki yüksek değer (n:12) hayat verici ve tedavi edici kategorisinde çıkması modern şehir insanının söz konusu buhrandan kurtuluş arayışını göstermektedir.

Camiler, farklı yaşlardaki Müslümanların kardeşlik, sevgi ve samimiyet duyguları içerisinde bir araya geldikleri, sosyal yardımlaşmanın en güzel örneğinin sergilendiği mekânlardır.<sup>31</sup> Köy ve kasaba gibi kırsal yerleşim yerleri ile nüfus yoğunluğu fazla olan il ve ilçe merkezlerinde caminin oynadığı fonksiyon farklılık gösterir. Bu nedenle bir değişken olarak yerleşim yeri, katılımcıların camiye ilişkin algılarını etkilemektedir. Dolayısıyla bu durum, araştırmada ortaya çıkan camiye ilişkin algı farklılaşmalarını açıklayabilir.

31 Yılmaz, “Cinsiyet Algısının Müslüman Kadınların Cami Eğitimine Yansımaları”, 273-289.

### 4.3. Öğrenim Görülen Fakülte ile Kategori İlişkisi

Tablo 5. Fakülte-kategori ilişkisi

Fakülte	Kategori									Toplam
	Hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami	Arınma ve korunma yeri olarak cami	Rahatlatıcı ve huzur verici olarak cami	Hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami	Eğitici ve öğretici olarak cami	Değer olarak cami	Yol ve yön gösterici olarak cami	Araç olarak cami	Diğer	
N	15	12	13	19	6	7	10	4	6	92
İlahiyat %										
Fakülte	%16,3	%13,0	%14,1	%20,7	%6,5	%7,6	%10,9	%4,3	%6,5	%100,0
Kategori	%60,0	%50,0	%59,1	%63,3	%46,2	%53,8	%90,9	%44,4	%66,7	%59,0
Toplam	%9,6	%7,7	%8,3	%12,2	%3,8	%4,5	%6,01	%2,6	%3,8	%59,0
N	10	12	9	11	7	6	1	5	3	64
İletişim %										
Fakülte	%15,6	%18,8	%14,1	%17,2	%10,9	%9,4	%1,6	%7,8	%4,7	%100,0
Kategori	%40,0	%50,0	%40,9	%36,7	%53,8	%46,2	%9,1	%55,6	%33,3	%41,0
Toplam	%6,4	%7,7	%5,8	%7,1	%4,5	%3,8	%0,6	%3,2	%1,9	%41,0
N	25	24	22	30	13	13	11	9	9	156
Toplam %										
Fakülte	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Kategori	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0
Toplam	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Ki-kare (x2)	X=48.54 Sd=8 p=.000 p<.01									

Araştırmanın varsayımlarında, yüksek öğrenimde din eğitimi alınan cami ile ilgili metafor üretmeye yansıtacağına yer verilmişti. Tablo incelendiğinde *İlahiyat* öğrencileri, 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami (n:19)' kategorisinde, *İletişim* öğrencileri ise 'arınma ve korunma yeri olarak cami (n:12)' kategorisinde daha fazla metafor üretmiştir. Diğer kategorilerde ise din eğitimi alma ile öğrenim görülen fakülte değişkeni arasında belirgin farklılaşmanın olmadığına ulaşılmıştır.

İslam tarihi boyunca, insanlığın ihtiyaç duyduğu birçok ilim camilerde müzakere edilmekteydi. Günümüzde ise bu fonksiyonundan uzaklaşmakla birlikte, yaygın din eğitimi ve öğretimi hâlâ camilerde yapıldığı için camiler, dinî eğitimde önemli bir yere sahiptir.<sup>32</sup> Bunun yanında, ilahiyattan mezun

32 Kurt, "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri", 103-120.



olanların iş imkânı buldukları yerler arasında camiler olduğu için, ilahiyat eğitimlerinde camilerde görev yapmaya yardımcı olacak dersleri ilahiyat eğitimleri kapsamında alırlar. Dolayısıyla ilahiyat eğitiminin doğası gereği ilahiyat öğrencilerinin diğer fakültele nazaran cami ile daha çok ilişkili olacağı ifade edilebilir. Bu nedenle, İlahiyat öğrencilerinin camiye ilişkin algılarının diğer fakültelerdeki öğrencilerden farklı olması beklenir. Bu durum camiye yönelik geliştirilen metafor kategorileri arasında farklılık oluşmasını açıklayabilir.

#### 4.4. Cami Algısına Etki Eden Faktör ile Kategori İlişkisi

Tablo 6. Cami algısına en çok etki eden faktör-kategori ilişkisi

Cami algısını en çok etkileyen faktör	Kategori										
	Hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami	Arınma ve korunma yeri olarak cami	Rahatlatıcı ve huzur verici olarak cami	Hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami	Eğitici ve öğretici olarak cami	Değer olarak cami	Yol ve yön gösterici olarak cami	Araç olarak cami	Diğer	Toplam	
Din Görevlisi	N	9	8	3	9	5	3	4	3	1	45
	Etken %	%20,0	%17,8	%6,7	%20,0	%11,1	%6,7	%8,9	%6,7	%2,2	%100,0
	Kategori %	%36,0	%33,3	%13,6	%30,0	%38,5	%23,1	%36,4	%33,3	%11,1	%28,8
	Toplam	%5,8	%5,1	%1,9	%5,8	%3,2	%1,9	%2,6	%1,9	%0,6	%28,8
Din Kült. Öğretmeni	N	0	1	1	3	0	1	0	2	2	10
	Etken %	%0,0	%20,0	%20,0	%30,0	%0,0	%20,0	%0,0	%20,0	%20,0	%100,0
	Kategori %	%0,0	%4,2	%4,5	%10,0	%0,0	%7,7	%0,0	%22,2	%22,2	%6,4
	Toplam	%0,0	%0,6	%0,6	%1,9	%0,0	%0,6	%0,0	%1,2	%1,3	%6,4
Anne-Baba	N	11	11	13	12	8	7	6	2	6	76
	Etken %	%14,5	%14,5	%17,1	%15,8	%10,5	%9,2	%7,9	%2,6	%7,9	%100,0
	Kategori %	%44,0	%45,8	%59,1	%40,0	%61,5	%53,7	%54,5	%22,2	%66,7	%48,7
	Toplam	%7,1	%7,1	%8,3	%7,7	%5,1	%4,5	%3,8	%1,3	%3,8	%48,7
Diğer	N	5	4	5	6	0	2	1	2	0	25
	Etken %	%20,0	%16,0	%20,0	%24,0	%0,0	%8,0	%4,0	%8,0	%0,0	%100,0
	Kategori %	%20,0	%16,7	%22,7	%20,0	%0,0	%15,4	%9,1	%22,2	%0,0	%16,0
	Toplam	%3,2	%2,6	%3,2	%3,8	%0,0	%1,3	%0,6	%1,3	%0,0	%16,0

N	25	24	22	30	13	13	11	9	9	156
Etken	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Toplam %	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0
Kategori	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Toplam	%16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Ki-kare (x2)	X=163.27 Sd=32 p=.000 p<.01									

Çalışmanın başında, cami algısına etki eden faktörlerin cami ile ilgili metafor üretmede farklılık oluşturacağı varsayılmıştı. Tablo incelendiğinde cami algısını *anne-babasının* etkilediğini belirtenler 'rahatlatıcı ve huzur verici olarak cami (n:13)' kategorisinde daha fazla metafor üretmiştir. Cami algısını *din görevlisinin* etkilediğini ifade edenler 'hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami (n:9)' ve 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami (n:9)' kategorilerinde daha fazla metafor üretmiştir. Bu soruya *diğer* cevabını verenler ise 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami (n:6)' kategorisinde daha fazla metafor üretmiştir. *Diğer* grubundakilerin cami algılarında en çok rol oynayan etkenleri, "çevre, yakın çevrem, arkadaşım, sosyal çevre, cemaat, medya, caminin kendisi, İHL eğitimi, okuduğum kitaplar, Hz Peygamberin ve ashabının hayatı, ablam, okuduğum fakülte, cami atmosferi, mü'minler, edindiğim bilgiler, toplum ve kendi görüşüm" olarak belirtmişlerdir.

Tabloda cami algısına etki eden faktör ile kategori arasındaki ilişkide, cami ile ilgili metaforların frekans bakımından en yüksek değerleri *anne-baba* cevabını verenlerde iken, daha sonra *din görevlisini* tercih edenlerde görülmektedir. Genel olarak Türk toplumunda modern yaşamın örüntülerine sahip aile yapısı görülmekle birlikte, geleneksel aile hayatı baskın unsur olarak hala devam etmektedir. Bu noktada toplumsallaşmayı ilk önce aile içinde öğrenen bireyler, temel dinî bilgilerini, günlük ibadetlerini, cami alışkanlıklarını öncelikle ailelerinde öğrenmektedirler. Dolayısıyla, üniversite öğrencilerinde cami metaforunun en sık tercih edildiği *anne-baba* kategorisi, Türk toplumunda geleneksel aile yapısının halen etkin olduğunu ve dinin sosyalleşmesinde ailenin en başat unsur olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ayrıca cami algısına etki eden faktör ile kategori arasındaki ilişkide, *din görevlisinin* *anne-babadan* hemen sonra gelmesi dikkate değer bir veridir. Çünkü yurdun farklı bölgelerinde din hizmeti sunan din görevlileri, cami ve cami dışı sosyal mekânlarda günün değişik saatlerinde bireylere dinî rehberlik yapmaktadır. Bulunduğu mahalledeki insanlarla beraber gündelik yaşamını sürdüren din görevlileri dinî, sosyal ve kültürel anlamda insanların gelişmesine yardımcı olmaktadır. Din görevlileri toplumsal ilişkilerdeki usul

ve esasların yerleşmesinde, âdâb-ı muâşeret kurallarının öğretilmesinde ve uzlaşa sağlanamayan noktalarda fonksiyonel bir görev icra etmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca din görevlileri, eğitici konuşmaları ve davranışları ile birer rehber konumundadır.<sup>34</sup> Her din görevlisi insanları aydınlatma, onlara rehberlik etme ve bunları hakkıyla yapma gibi amaçlarının olduğunun farkındadır. Bu bağlamda cami algısına etki eden faktör ile kategori arasındaki ilişkinin analizinde, din görevlileri frekansının, anne-babadan hemen sonra gelmesi anlamlıdır.

#### 4.5. Camiyi Algılama ile Kategori İlişkisi

Tablo 7. Camiyi algılama-kategori ilişkisi

Camiyi algılama	Kategori									
	Hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami	Arınma ve korunma yeri olarak cami	Rahatlatıcı ve huzur verici olarak cami	Hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami	Eğitici ve öğretici olarak cami	Değer olarak cami	Yol ve yön gösterici olarak cami	Araç olarak cami	Diğer	Toplam
N	8	13	13	18	5	8	6	4	4	79
Yakın %	Öz algı %10,1	%16,5	%16,5	%22,8	%6,3	%10,1	%7,6	%5,1	%5,1	%100,0
	Kategori %32,0	%54,2	%59,1	%60,0	%38,5	%61,5	%54,5	%44,4	%44,4	%50,6
	Toplam %5,1	%8,3	%8,3	%11,5	%3,2	%5,1	%3,8	%2,6	%2,6	%50,6
N	12	8	3	6	5	3	3	1	4	45
Normal %	Öz algı %26,7	%17,8	%6,7	%13,3	%11,1	%6,7	%6,7	%2,2	%8,9	%100,0
	Kategori %48,0	%33,3	%13,6	%20,0	%38,5	%23,1	%27,3	%11,1	%44,4	%28,8
	Toplam %7,7	%5,1	%1,9	%3,8	%3,2	%1,9	%1,9	%0,6	%2,6	%28,8
N	5	3	6	6	3	2	2	4	1	32
Uzak %	Öz algı %15,6	%9,4	%18,8	%18,8	%9,4	%6,3	%6,3	%12,5	%3,1	%100,0
	Kategori %20,0	%12,5	%27,3	%20,0	%23,1	%15,4	%18,2	%44,4	%11,1	%20,5
	Toplam %3,2	%1,9	%3,8	%3,8	%1,9	%1,3	%1,3	%2,6	%0,6	%20,5
N	25	24	22	30	13	13	11	9	9	156
Toplam %	Öz algı %16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
	Kategori %100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0	%100,0
	Toplam %16,0	%15,4	%14,1	%19,2	%8,3	%8,3	%7,1	%5,8	%5,8	%100,0
Ki-kare (x2)	X=67.29 Sd=16 p=.000 p<.01									

33 Tahir Dağcı, *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi 2010: 105-106.

34 Keyifli, "Camilerde Din Eğitimi", 345.

Camiyi algılamanın, cami ile ilgili metafor üretmede farklılık oluşturulacağı varsayılmıştı. Bu tablo incelendiğinde kendini camiye *yakın* algılayan katılımcılar, 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami (n:18)'; *normal* algılayanlar 'hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami (n:12)'; *uzak* algılayanlar 'rahatlatıcı ve huzur verici olarak cami (n:6)' ve 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici olarak cami (n:6)' kategorilerinde daha fazla metafor üretmiştir.

## SONUÇ

İslam'ın en önemli sembollerinden biri olan cami, Müslüman'ın gündelik yaşamında önemli bir yere sahiptir. Aynı kültür havzasında yaşayan bireyler, ilgi, ihtiyaç ve yaşantıları doğrultusunda, camiye bazen benzer bazen de farklı şekilde algılar. Bireylerin algılarına ulaşmak amacıyla metaforun bir araç olarak kullanılması, onların cami algılarını daha derinlemesine tespit etmeye imkân sağlar. Mecaz yoluyla veri toplama tekniği kullanılarak yapılan bu metafor çalışmasında da camiye ilişkin algılarla ilgili çok önemli verilere ulaşılmıştır.

İlk olarak, bu çalışmanın sonuçlarına göre, seçilen örneklemin camiye ilişkin 92 farklı metaforu olduğuna ulaşılmıştır. Bu metaforlardan, 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici bir yer olarak cami', 'hoşgörü, dayanışma ve kaynaşma yeri olarak cami', 'arınma ve korunma yeri olarak cami', 'rahatlatıcı ve huzur verici bir yer olarak cami', 'eğitici ve öğretici bir yer olarak cami', 'değer olarak cami', 'yol ve yön gösterici olarak cami', 'araç olarak cami' ve 'diğer' olmak üzere 9 farklı kategori oluşturulmuştur. Bu kategorilerin dini referanslardaki cami ile ilgili ifadelerle de desteklendiğine ulaşılmıştır.

İkinci olarak, *kız* öğrenciler camiye daha çok 'rahatlatıcı ve huzur verici' bir yer olarak algılamışken, *erkek* öğrenciler ise 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici' olarak algılamışlardır. *İl merkezinde* ikamet eden katılımcılar, 'arınma ve korunma yeri'; *köy/kasabada* ikamet eden katılımcılar, 'dayanışma ve kaynaşma yeri'; ve *ilçede* ikamet eden katılımcılar 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici' olarak camiye ilişkin algılarını ifade etmişlerdir. *İlahiyat* öğrencileri camiye 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici' olarak ve *İletişim* öğrencileri ise 'arınma ve korunma yeri' olarak algılamışlardır.

Son olarak, cami algısına etki eden faktör değişkenine göre cami algısını *anne-babasının* etkilediğini belirten katılımcılar 'rahatlatıcı ve huzur verici'; *din görevlisi* cevabını veren katılımcılar ise 'dayanışma ve kaynaşma yeri' olarak camiye algılama eğilimindedirler. Camiyi algılama açısından bakıldığında, kendini camiye *yakın* hissedenler, 'hayat verici, tedavi edici ve besleyici'; *normal* hissedenler 'dayanışma ve kaynaşma yeri'; *uzak* hissedenler ise 'rahatlatıcı ve huzur verici' olarak camiye algılama eğilimindedirler.

Özetle, camiye yönelik algının araştırıldığı bu çalışmada birçok önemli sonuca ulaşılmıştır. Müslüman-Türk toplumda caminin nasıl algılandığıyla ve bunun gerekçeleriyle ilgili önemli bilgiler elde edilmiştir. Elde edilen veriler, katılımcıların cami ile ilgili çok çeşitli metaforlar ürettiklerini göstermiştir. Demografik değişkenlere göre cami algısının farklılaştığına ulaşılmıştır.

Araştırmanın sonuçlarından yola çıkılarak şu önerilerde bulunulabilir: cami algısı farklı yöntem ve teknikler yoluyla incelenebilir. Bu çalışmamızdaki ile aynı metot kullanılarak, farklı örneklem gruplarında, cami algısı ile ilgili çalışmalar yapılabilir. Farklı kültürlerde yaşayan Müslümanların cami algıları birbiriyle kıyaslanarak incelenebilir. İkili görüşme tekniğiyle, cami algısıyla ilgili veri analizine dayalı nitel araştırmalar yapılabilir.

**KAYNAKÇA**

- Akın, Ahmet. "Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016): 177-209.
- Baktır, Mustafa. "Câmi ve Cemaatin Hayatımızdaki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi* 28/4 (1992): 75-96.
- Başkurt, İrfan. "Dinî ve Sosyal Hayata Katılım Projesi Olarak Cami Dersleri". *Diyanet İlmî Dergi* 45/3 (2009): 23-40.
- Bateson, Gregory, Jackson, D. D., Haley, J., & Weakland, J. "Toward a theory of Schizophrenia". *Behavioral Science* 1/4 (1956): 251-264.
- Bilgin, Vejdi. "Dinî Sosyalleşme ve Dini Bilinçlenmede Caminin Yeri ve Önemi". *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami* (İstanbul, 18-19 Ekim 2008), 187-209.
- Boumrane, Chikh. "İslâm Tarihinde Eğitim-Öğretim Kurumları". Çeviren: Nesimi Yazıcı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/(1988): 279-285.
- Coştu, Yakup & Turan, Süleyman. "İngiltere'deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Sosyo-Kültürel Katkıları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009): 35-52.
- Dağcı, Abdullah. *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi. 2014.
- Dağcı, Abdullah & Kartopu, Saffet. "University Students' Perceptions Regarding The Holy Qur'an: A Metaphorical Study On Muslim Turk Sample". *Turkish Studies* 11/7 (2016): 101-120.
- Dağcı, Tahir. *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi. 2010.
- Daryal, Ali Murat. "Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme". *İslam Medeniyeti* 2/24 (1969): 24-27.
- Dilts, Robert. *Dil İllüzyonları*. Çev. A. Volkan Çubukçu. İstanbul: T. İş Bankası Yayınları, 2008.
- Doğan, Lütfi. "Camiler ve Eğitim". *Diyanet İlmî Dergi* 4/12 (1965): 231-234.
- Güngör, Özcan. "Amerika'daki Türk Gençleri için Cami ve Dini Sosyalleşme (New Jersey Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 48/4 (2012): 117-136.
- Hak, Müşhirul. "İslam Toplumu ve Toplum Hayatında İslam'ın Yeri". Çeviren: Ahmet Güç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991): 287-292.
- Kartopu, Saffet & Tanrıverdi, Hasan. "Dinî Kavramlarla İlgili Algıların Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013): 621-656.
- Kartopu, Saffet & Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed'e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 34/2 (2015): 217-235.
- Keyifli, Şükrü. "Camilerde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. Ed.: Mustafa Köylü & Nurullah Altaş. 326-348. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri". *Ekev Akademik Dergisi* 7/16 (2003): 103-120.

- Lakoff, George & Johnson, Mark. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. İstanbul: Paradigma Yay., 2010.
- Leedy, Paul D. & Ormrod, Jeanne E. *Practical Research: Planning and Design*. New Jersey: Pearson Merrill Pub., 2010.
- Özcan, Yusuf Ziya. "Ülkemizdeki Cami Sayıları Üzerine Sayısal Bir İnceleme". *İslâmî Araştırmalar* 4/1 (1990): 5-20.
- Şentepe, Ayşe. *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dinî Başaçıkma*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Tokur, Behlül. "Kur'an'da Soru Kalıpları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/(2011): 105-118.
- Wittgenstein, Ludwig & Russell, Bertrand. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Translated: D. F. Pears and B. F. McGuinness). New York: Routledge Pub., 2001.
- Yılmaz, Hüseyin. "Cinsiyet Algısının Müslüman Kadınların Cami Eğitimine Yansıması". *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul, 21-22 Mayıs 2012), 273-289.
- Yılmaz, Hüseyin. "Asr-ı Saadet Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5/6 (2008): 131-152.





- [ *Tasavvuf* ] -

## TASAVVUF KÜLTÜRÜNDEKİ ZÜHD ANLAYIŞININ TASAVVUFÎ VE PSİKOLOJİK ETKİLERİ\*

**Esmâ SAYIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tasavvuf Bilim Dalı Öğretim Üyesi  
Assistant Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology,  
Department of Basic Islamic Studies  
Balıkesir, Turkey  
esmasayin16@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-9420-700X

### ÖZET

Zühd kavramı, tasavvuf kültürünün söz ve davranış tutarlılığı kazandırması yönünden en önemli kavramlarından birisidir. Zühd, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak ve O'nun dışındaki hiçbir varlığa hak ettiğinden daha fazla değer vermemektir. O, ne varlığa sevinmek; ne de yokluğa üzülme. Allah ile zengin olmaktır. Allah ile değerli ve yüce olmaktır. Aslında hayatta hal, fiil, zihin, duygu tutarlılığı ve kararlılığına sahip olmanın yolu, zühd kavramının farkına varmak ve onu tecrübe etmekten geçer. Bütün bu yönleriyle hal, fiil, zihin ve duygu kararlılığı, istikrarı ve tutarlılığı olan zühd, aynı zamanda aşırı uç tutumlardan kaçarak duygusal ve zihinsel dengeyi yakalamaktır. Bu nedenle özünde duygusal ve zihinsel dengenin olduğu dürüstlüğü, istikrarlı tutumu içerdiği için zühd anlayışı, ruh sağlığını gerçekleştirmenin bir ön şartıdır. Zühd sahibi insanlar, zihin ve gönül dengesini kurarak onları hayata dair kararlarında güçlü kılan ve yaşam enerjisinin sağlanmasında mutlu eden tedavi edici bir güçle hayata bakarlar. Bu nedenle zühd sahibi olmayı başaran insanlar tutarlılık, denge ve bütünlük içerisinde hayata yaklaşımları için, duygusal çatışmalarını da çözmüş olurlar. Yine onlar, daha önce yaptıkları olumsuz alışkanlıkları ortadan kaldırma kararlılığı içerisinde ruhsal uyumla beraber dürüstlük disipliniyle yaşamı içselleştirirler. Aynı zamanda zühd sahibi olmak, kişinin bilişsel tutarlılığı, kendini-keşfetmesi ve kendini-aşma tecrübesi üzerinde yardımcı bir unsurdur.

**Anahtar Kelimeler:** Zühd, Tasavvuf, Bilişsel Tutarlılık, Kendini-Keşfetme.

\* Bu makale, 5-6 Mayıs 2018 tarihinde Alanya Üniversitesinde gerçekleştirilen 2018 ASOS Congress'de gerçekleştirilen "*Tasavvuf Kültüründeki Zühd Anlayışının Tasavvufî ve Psikolojik Etkileri*" adlı bildirinin bazı ilavelerle birlikte gözden geçirilmesi sonucunda hazırlanmıştır.

**ABSTRACT****Sufistic and psychological effects of the understanding of ascetism in the sufistic culture**

The notion of asceticism, is one of the most important notion, in the sense of a person gaining verbal and behaviour consistency through sufistic culture. Asceticism is to take away everything except Allah and it is not give any more value to God than he deserves, except in Allah. It is pleased with what is; nor is it to worry about absence. It is to be rich with Allah. It is with Allah to be precious and sublime. In fact, the way to have positional, action, mental, emotional consistency and tenacity goes through becoming aware and experiencing the notion of asceticism. With all of these aspects, the asceticism which has positional, action, mental, emotional tenacity, stability and consistency is to catch emotional and mental balance, with avoiding the extreme attitude as well. For this reason, sense of asceticism is a prerequisite of achieving mental health including stable attitude and honesty which has the emotional and mental balance in itself. People with a sense of asceticism establish a balance of mind and soul, and approach life with a healing power, which enhances their decisions on life and creates a joyful energy of life. Therefore, as people who succeed in having a sense of asceticism approach life with consistency, balance and integrity, they also solve their emotional conflicts. Again, through the determination to eliminate their previous negative habits, as well as employing spiritual harmony, they internalize life with the discipline of sincerity. Possessing a sense of asceticism is also a contributing element on one's cognitive consistency, self-realization, and self-challenging experiences.

**Keywords:** Ascetism, Sufism, Cognitive Consistency, Self-Discover

**GİRİŞ**

“Zühd, Arapça z h d fiilinin mastarı olup, lügatte bir şeye meyletmemek, rağbet etmemek, yüz çevirmek, ilgisiz davranmak ve terk etmek manalarına gelir.”<sup>1</sup> “Bütün dildiler, z h d kökünden türeyen kelimelerde azlık veya azla yetinme manasının ortak olduğu konusunda müttefiktirler.”<sup>2</sup> Kısaca, zühd, isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik, terk etmek, kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyaya buğzetmek, mâsivâyı terk anlamlarına gelmektedir.

- 1 Ebu'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâru'l-Beyrût, 1955), “zhd” md., 3: 196-197. Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Mu'cemu Istılâhâti's-Süfyye*, thk. Abdulâl Şahin (Kahire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti, 1992), 216.
- 2 Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, (İstanbul: Matbaatü Bahriyye, 1304/1305), “zühd” md., 1: 1155-1156.

“Tasavvufî ıstılah olarak zühd, dünyadan yüz çevirmek, nefsi Allah dışındaki her şeye karşı olan sevgilerden alıkoymak<sup>3</sup>, hırslı, ihtirashlı, çıkarıcı, menfaatperest, bencil, günaha, harama, insanı Allah Teâlâ’dan uzaklaştırmaya vesile olacak her şeye isteksizliktir.”<sup>4</sup>

“Bazı batılı araştırmacılar, tasavvuf tarihinde zühd hareketinin tamamen Hıristiyan kaynaklı olarak ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Örneğin, Nicholson, İslâm’daki zühd ve takva eğiliminin, Hıristiyanlığın ortaya koyduğu nazariye ile uyum halinde bulunduğunu ve bu nazariyeden beslendiğinin açıkça bilindiğini iddia etmektedir.”<sup>5</sup>

“Aynı şekilde Goldziher, bu zühd hareketini İslâm’ın ruhuna uygun görmekle beraber, büyük oranda Hıristiyanlığın etkisiyle ortaya çıktığını ima etmektedir.”<sup>6</sup> “Ebu’l-Ala Afifi ise, İslâm’da zühd hareketinin İslâmî öğretiler, müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzene tepkileri vasıtasıyla ortaya çıktığını iddia etmektedir.”<sup>7</sup>

Ebu’l-Vefâ Taftazânî, Affî’nin, zühdün kaynağı olarak belirttiği, İslâm’ın ve müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzene başkaldırıışlarının kabul edilebileceğini, ancak, zühdün fıkıh ve kelama karşı bir başkaldırıış sonucu doğduğu, Hıristiyanlığın tesiriyle ortaya çıktığı şeklindeki yaklaşımının kabul edilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>8</sup> Buna rağmen Peygamberimizin yaşam tarzı olan zühd anlayışı, Kur’an ve sünnet merkezlidir.

## 1. TASAVVUF KÜLTÜRÜNDEKİ ZÜHD ANLAYIŞININ TASAVVUFÎ ETKİLERİ

### 1.1. Zühd Anlayışının İttisâl Üzerindeki Etkisi

“Zühd, dünya hırslarını terk ederek kimin eline geçerse geçsin ona aldırnamak olduğu gibi elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.”<sup>9</sup> Zühd, kalpte dünya ve menfaat sevgisitaşımayarak maddenin ve menfaatin kalbe soğuk gelmesine dikkat çekmektedir.<sup>10</sup> Bu noktada Gazâlî, herhangi bir

3 Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf* (Beyrût: Darû'l-Hayr, 1993), 116.

4 Abdulah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, thk. Habiburrahman Azamî (Beyrût: Darû'l-Hayr, 1386), 85.

5 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (U.K.: Oxford University Press, 1959), 10.

6 Reynold A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Tarihihi*, trc. Ebu’l-Ala Afifi (Kâhire: 1375/1956), 3.

7 Ebu’l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Devrim*, trc. H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 78.

8 Ebu’l-Vefâ Taftazânî, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî* (Kâhire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti, 1991), 63.

9 Ebu Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 1992), 110.

10 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, 116.

şeyden vazgeçmenin zühd olmadığını, asıl hünerin onun yerine daha iyi ve daha güzelini koymak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>11</sup>

Zühd anlayışıyla insan, kalbinde dünya ve menfaat sevgisini taşımadığı için onun kalbinde ittisâl hali meydana gelir. İttisâl halinde ise, kulun kalbiyle Allah'tan başka her şeyden ayrılması, kalbinde Allah Teâlâ'dan başka bir varlığı görmemesi ve O'ndan başkasından bir şey dilememesidir. Yani ittisâl, kulun Yaratıcısından başka bir varlığı görmemesi ve Allah Teâlâ'dan başkasına ait olan hayalin kalbinden geçmemesidir.<sup>12</sup>

"İttisâl anlayışı vasıtasıyla insan, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurar. O'ndan hayalini, kalbini ve zihnini ayıramaz. Zira kesret (görünen çokluk) arkasında hakiki bir birlik (tevhid) vardır. Bu manada tasavvufi anlayışa göre, bütün âlem ve bütün insanlar bir beden gibidir."<sup>13</sup>

Zühd, insanın dünyadan yüz çevirmesi; nefsi mâsivâya olan meyilve sevgiden alıkoyması ve hırslı, ihtiraslı, çıkarıcı, menfaatperest, bencil, narsist, materyalist, kapitalist, ihtiras sahibi olmayı insanın kendi kalbine yasaklaması olduğu için Hz. Muhammed'in yaşam tarzını hissetmek ve yaşamaktır. "Nitekim Hz. Muhammed, bütün ömrü boyunca zâhidâne bir hayat yaşadı. Yünlü, pamuklu, yamalı, yamasız, giysiler giydi. Ne varsa onu yedi. Hz. Peygamber peş peşe birkaç gece aç sabahlar, hane halkı da çoğu zaman akşamları yiyecek bir şey bulamazdı. Zaten ekmekleri arpa ekmeğiydi."<sup>14</sup> "Zengin fakir herkesle görüşür, el sıkışırdı. Kendi hayvanını sağar, merkebe binerdi. Aylarca hanesinde ocağın yanmadığı, sofrasında sıcak bir yemeğin bulunmadığı olurdu."<sup>15</sup>

"Zühdün başka şeyde değil, sadece helâlde olabileceğini söyleyen Ebu Hafs, dünyada helâlin ender olması nedeniyle zahitlerin de nadir bulunduğuna dikkat çekmektedir."<sup>16</sup> "Bu durumda kişinin nasibine düşenin azıyla yetinip, artanı fakirlere sadaka vermek gibi bir fazilet vardır."<sup>17</sup> Bu anlamda zühd, kalbe Allah Teâlâ'nın sevgisi koyarak dünya sevgisini kalbe koymamak ve dünya nimetleri kimin eline geçerse geçsin ona aldırılmamak olduğu için gerçek ittisâl anlayışı zühd sayesinde yaşanır.

İnsanın ittisâl anlayışı vasıtasıyla Rabbiyle kurduğu güçlü bağ ve bütünlük, onun sadece Rabbine odaklanmasına ve yönelmesine neden olur. İttisâl

11 Muhammed Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ-ı Ulûmî'd-dîn* (Beyrût: Daru'l-Cilî, 1992), 5: 80.

12 Kelâbâzî, *Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 64.

13 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, "*Mesnevî-i Mânevî*", haz. A. Nicholson (Tahran: İntişârât-ı Hermes, 2003), 287.

14 İbn Sa'd Muhammed, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dârû's-Sâdır, Beyrût, trz., c. 1, s.400.

15 Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Luma fi't-Tasavvuf* (Kâhire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadise, 1960), 136.

16 Ebû Hafs Şihabuddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1973), 442.

17 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları,1997), 787.

vasıtasıyla insan, sadece Rabbini diler; tüm samimiyeti ve içtenliğiyle O'na yönelir. Böylece insan, ittisâl anlayışı nedeniyle Allah Teâlâ'dan başka bir varlığı görmez olur.

İttisâl anlayışı zühdün kazandırmış olduğu Allah dışındaki her şeyi kalpte ilk sırada yer vermemek sebebiyle gerçek tevhid düşüncesini zihinde uyanıdırır. "Kaynağını Kur'ân'dan alan İslam tasavvufunda da birlik (tevhid) anlayışı, âlemde canlı-cansız kategorisine karşı çıkar. En küçüğünden en büyüğüne kadar her şey, canlı ve bilinçli olarak kabul edilir."<sup>18</sup>

### 1.2. Zühd Anlayışının Müşâhede Üzerindeki Etkisi

"Dünyaya rağbet, gam ve kederin artmasına sebep olurken, züht, kalp ve beden huzur bulmasını sağlayan bir faktördür. Zira Enes b. Malik'ten rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber, gayesi ahiret olanların kalbine, Allah'ın, zenginliği yerleştireceğinden, dünyanın kendisine rağbet edeceğinden, gayesi dünya olanların gözlerinin önüne fakirliği yerleştireceğinden ve iki yakasını bir araya getirmeyeceğinden bahsetmektedir."<sup>19</sup> "Bu anlayışın sonucu Hasan-ı Basri, 'Zühd, dünyaya karşı isteksiz olmak, dünyaya karşı isteksiz olup ahirete karşı istekli olmaktır.'<sup>20</sup> Buna karşılık Ebu Süleyman de, 'Bir kalbe dünya gelip yerleşirse, ahiret oradan göç edip gider' demektir."<sup>21</sup>

"Zühd kelimesi anlam bakımından dünya nimetlerine bir materyalist gibi yaklaşamamaktır. Bu anlamda zühd, dünyayı küçük görmek ve kalpten maddenin tesirini silmektir."<sup>22</sup> "Aynı zamanda zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır."<sup>23</sup> Dolayısıyla, gerçek zâhid, dünyalığasahip olup elinde bulundurduğu halde onu kalbine sokmayandır.

Zühd anlayışıyla insan, dünyaya bir kapitalist ve materyalist gibi yaklaşmayacağı ve dünyanın sarhoş edici etkilerini kalpten çıkaracağı için müşâhede hali insanın iç dünyasında hissedilir. "Bu noktada müşâhede, Allah Teâlâ'yı anlayıp bilerek O'ndan başka hiçbir şey görmemektir. Yani o, inanç ve bilgi yönünden birliğe yönelip, bu tevhit ile Allah Teâlâ'ya kavuşmak ve Allah Teâlâ'nın kalpte hazır olmasıdır."<sup>24</sup> Böylece müşâhedeyle insanın kalbinde Allah Teâlâ, her an vardır ve insan, O'nu gözler.

18 H. Yücer - M. S. Yılmaz, "Şeriat ve Tasavvuf Bağlamında Din-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/4 (Aralık 2012): 329.

19 Veki' b. Cerrâh, *Kitâbu'z-Zühd*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî, (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1994), 2: 638.

20 Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim thk. İbrahim Dessûkî, (Kâhire: Dâru't Turâsî'l-Arabî, 1974), 108.

21 Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd*, trc. Enbiya Yıldırım (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 59.

22 Kuşeyrî, *Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, 117.

23 Kelâbâzî, *Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 110.

24 Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 223.

“Müşâhede anlayışı vasıtasıyla insan, hiçbir şey yok iken Rabbi'nin var olduğunu görür. Yani o, Allah Teâlâ'nın eşsiz ve tek olduğunu; ezelde kendisinden başka asla hiçbir şeyin mevcut olmadığını görmektir.”<sup>25</sup> “Böylece insan, müşâhede hali nedeniyle kâinatta ilâhi isim-sıfatların tecellilerini fark ederek zühd anlayışını bir yaşam tarzı haline getirebilir. Bu bağlamda tasavvuf anlayışına göre, ister canlı ister cansız olsun, çevreyi teşkil eden her varlık, Allah'ın isim ve sıfatlarının birer aynası olarak kabul edilir.”<sup>26</sup> Müşâhede anlayışıyla kâinattaki her varlığı Allah'ın isim ve sıfatlarının birer aynası olarak gören bir insan, zühd anlayışını içselleştirebilir.

“Gerçek zühd, ahiret konusunda da zahitçe davranmayı gerektirir. Zâhid cennet nimetlerine ve mertebelerine ilgi ve alâka duymamalıdır. Zira ahiret de mahlûktur. Yaratan varken yaratıkla ilgilenmek boş bir iştir. “Nasrabâzî, zâhid, dünyada garip olduğunu, Allah Teâlâ hakkında irfan sahibi olan arifin ise, ahirette de garip olduğunu ifade eder.”<sup>27</sup>

“Zühd ve uzlet, insanların arasına çok fazla karışmamak, onlardan ayrı yaşamak, Allah Teâlâ ile yalnız ve baş başa kalarak inzivâya çekilmektir. Aslında gerçek zühd, toplum içerisinde gereğinden fazla kalarak günaha girmemek ve zamanın çoğunu daha samimi tarzda ibadet etmek için toplumdaki ayrılıp ıssız ve kimsesiz yerlere çekilerek geçirmektir. Mutasavvıfların uzletten amaçları; ihtiyaçtan fazla toplum içerisinde kalmamak, boş zaman geçirmemek, zamanını bir köşeye çekilerek ibadet ve tefekkürle değerlendirmektir.”<sup>28</sup>

Tasavvuf yoluna giren kişiye, başlangıç halinde uzlet gerekir. Bu durum, insanların onun kötülüğünden veya insanların da onların kötülüğünden korunması için değildir. Bu durumun sebebi, onun kötü ahlakından kurtulmasını sağlamaktır. Zühd anlayışıyla sadece Allah Teâlâ ile baş başa kalan bir insan, müşâhede halini içselleştirir. Materyalizmin ve kapitalizmin yıkıcı etkilerinden arınan bir insan, müşâhede vasıtasıyla maddede Allah'ın ilahi isim ve sıfatlarını fark eder.

Rabbini müşâhede yoluyla tanıyan insan, ruhsal bütünlüğü yakalar. Gerçekten de her iş ve olayda Allah'ın eserini görme hali olan müşâhede, ancak bu ruh bütünlüğü gerçekleştirilebildiği zaman yapılabilir. Ruhun birlik ve bütünlüğünü gerektiren bu müşâhede hali, birleştirici ve bütүнleştiricidir.<sup>29</sup> Müşâhede anlayışı sayesinde insan, Allah Teâlâ'nın ilahî isim ve sıfatlarını

25 İbn Kayyım Cevziyye, *Medâricu's-Salikîn* (Beyrût: Darü'n-Nifâs, 1979), 64.

26 Necmettin Ergül, “Tasavvufta Çevre Algısı”, *The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science*, 2/34 (Spring 2015): 206.

27 Kuşeyrî, *Risâletu'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, 116; Gazâlî, *İhyâ-ı Ulûmi'd-dîn*, 5: 113.

28 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 543.

29 Eva de Vitray Meyerovitch, *Duanın Ruhı*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Şûle Yayınları, 2004), 65.

daki tecellileri fark eder ve seyreder. Bu farkındalık, insanın zühd anlayışını hayatına geçirmesine neden olur.

### 1.3. Zühd Anlayışının İstikâmet Üzerindeki Etkisi

“Uzleti tercih eden bir kimse için gerçek olan şey, insanlardan ayrı yaşamaktan amacın insanların kötülüklerinden korunmak değil, insanların kendi kötülüklerinden korunması gerektiğine inanmasıdır. Nefsini taniyan ve hakir gören kişi, mütevazı; kendisinin herhangi bir kimseden üstün olduğuna inanan kimse ise, kibirlidir.”<sup>30</sup>

Zühd ve uzlet anlayışını en iyi fark edenlerden biri olan Cüneyd, “Dini selâmete, bedenini ve kalbini rahata erdirmek isteyen kimse, insanların yanından ayrılınsın.”<sup>31</sup> demektedir. Allah dışındaki her şeyden Allah’a kaçan insanın tavrı, bu ayette tasvir edilen şekildedir: *‘Sizi ve Allah dışında çağır-dıklarınızı terk ediyorum.*<sup>32</sup> Bu terk ediş, Allah dışındaki her duygu, düşünce ve bağımlılık yaratan her unsuru terk ediştir.

“Zühd ve uzlet, dünyaya karşı isteksiz olmak ve dünyaya dair istekleri en aza indirmektir. Zühd, dünya gözde küçük görünsün de; yüz çevirmek kolay olsun diye, dünyaya geçici bir gözle bakmaktır. Bu manada o, kalbi hırslardan temizleyerek; elleri mal ve mülkten silkelemektir. Aslında zühd, elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.”<sup>33</sup>

Kalbi hırslardan temizleyerek; elleri mal ve mülkten silkeleyen bir insan için istikâmet anlayışı daha rahat yaşanabilir hale gelir. Çünkü istikâmet; inançta, ibadette ve bütün yapılan işlerde, aşırılığa kaçmamak ve orta yolu tutmaktır.<sup>34</sup> (Ankaravî, 1996: 254). İstikâmet anlayışıyla maddeden ve dünya hırslarından kendini kurtaran bir insan, bütün işlerinde doğruluğu ve orta yolu yakalayabilir. Lüksün, israfın ve materyalist yaşamın olumsuz etkilerinden arınabilir

“Dünya, süslü bir gelin gibidir. Dünyaya aşırı ilgi gösterenler, onu taramak ve süslemekle meşguldürler. Dünyaya düşkün olamayan ve dünya hırslarından özgürleşmiş olan zahit ise, bu gelinin yüzünü kömürle karartır, saçlarını yolar, elbisesini yırtar.

Allah dostunun gönlü ise, Allah Teâlâ ile meşgul olduğu için bu geline ilgi göstermez. Bu bağlamda zühd, elde mal hırsların; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır.”<sup>35</sup> Aslında hayatta insanın en değerli vasfı ve ün-

30 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fî İlmi't-Tasavvuf*, 217.

31 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 672.

32 Kur'an-ı Kerim, (Meryem 19/48).

33 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fî İlmi't-Tasavvuf*, 216.

34 İsmail Ankaravî, *“Minhâcü'l-Fukara”*, haz. Saadettin Ekici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 254.

35 Kelâbâzî, *Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 142.

vanı, kulluktur. İnsan, kuldur. Kul olan kimsenin de, dünya hırslarıyla gönlü yanmaz.

Allah dostları, dünya ve ahiretin arzularından özgürleşmek isteyen kalplere şöyle seslenirler: “Dünyaya da ahirete de yoğun ilgi gösterme. Zira dünyaya yoğun ilgi göstermek, geçici olan bir şeyle Allah Teâlâ’dan yüz çevirmektir. Ahirete yoğun ilgi göstermek ise, kalıcı olan bir şeyle Allah Teâlâ’dan yüz çevirmektir. Yüz çevirme işi ve sebebi ‘geçici’ bir şey olunca, geçici olan her şey, kaybolur gider.”<sup>36</sup>

Dünyaya ve ahirete yoğun ilgi göstermeme ve elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmaması durumu istikâmet anlayışının kalpte yerleşmesini sağlar. “Çünkü istikâmet, özünde duygusal ve zihinsel dengenin olduğu dürüstlük, doğruluk ve istikrarlı tutumdur.”<sup>37</sup> İstikâmet anlayışıyla şekillenen zühd hali sayesinde insan, dünyaya da ahirete de kalbini bağlamaz. Sadece doğruluk, dürüstlük ve istikrarla Rabbine kul olmayı hedefler. Böylece o, maddenin ve mananın esaretinden kurtulur. “Zira İslâm, sadece inanç ve ibadet konularında fertlere birtakım görevler yükleyip de hayatın diğer alanlarını göz ardı etmez.”<sup>38</sup>

## 2. TASAVVUF KÜLTÜRÜNDEKİ ZÜHD ANLAYIŞININ PSİKOLOJİK ETKİLERİ

### 2.1. Zühd Anlayışının Bilişsel Tutarlılık Üzerindeki Etkisi

Zühd ve uzlet, Allah’tan başka her şeyi gönülden çıkarmak ve O’nun dışındaki hiçbir varlığa hak ettiğinden daha fazla değer vermemektir. O, ne varlığa sevinmek; ne de yokluğa üzülme. Allah ile zengin olmaktır. Allah ile değerli ve yüce olmaktır.

“Zühd; dünyayı terk etmek, ahireti terk etmek ve en önemlisi ‘terki’ terk etmektir. Sorumlu olduğu ibadetin hakkını vererek yapanlara ve gerçek kulluk sahiplerine ‘âbid’ denildiği gibi, dünyanın zinet ve süsüne aldırmayanlara da, ‘zâhid’ denilir.”<sup>39</sup>

İnsanın arzuları, sınırsızdır. Arzuların doyurularak tatmin edilmesi, yeni arzuları doğurur. Aslında zühd, haz ve lezzet veren şeyleri büsbütün terk etmek değil; o arzuları azaltmak ve onların içine dalmamak, sevgisini gönle koymamaktır. Bu anlamda onlarsız yapamayacak kadar, onların esiri olmaktır.<sup>40</sup>

36 Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 334.

37 Esmâ Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014).

38 S. Aybey, “İslâm’ın Penceresinden Çevre Etiği ve Mutluluk İlişkisi”, *3. International Symposium on Environment and Morality* (Alanya-Turkey, ISEM 2016), 217.

39 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 478.

40 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 179.



Zühd anlayışı sayesinde insan, haz ve lezzet veren şeyleri büsbütün terk etmeyerek o arzuları azalttığı ve onların sevgisini gönlüne koymadığı için bilişsel tutarlılığı yakalayabilir. Duygusal-zihinsel denge, kararlılık ve istikrar yetilerini insana kazandırdığı için zühdanlayışı, kişiye bilişsel tutarlılık denilen bir yetenek kazandırır. “Bilişsel tutarlılık kişinin inançları, tercihleri, tutumları vb. arasında tutarlılık olmasıdır. Bu tutarlılık, hayat tarzımıza ve tercihlerimize uyum ve istikrar olarak yansır. Eğer bilişsel tutarlılık, manevî ve ruhsal dünyamıza hâkim olmazsa ne yazık ki bölünmüş kişilik tarzı hayatımızı etkisi altına alır.”<sup>41</sup>

Zühd elin, dünyanın malından ve mülkünden; kalbin de, onların peşine düşmekten hür olmasıdır. Zühd, dünyada olan bütün şeylerden nefsin hazlarını terk etmektir. Bu tarif; malı, mevkii, insanlar yanında makam sahibi olma arzusuyla adının övülüp yüceltilmesini de içine almaktadır. Yani zühd, bütün bu şeylerden nefsin alacağı zevki terk etmektir.<sup>42</sup> “Aslında gerçek samimiyet ve doğruluk, ancak insanların ve dünyanın hırslarından kaçınıp; onlara olan sevgiyi kalpten söküp atmakla mümkündür.”<sup>43</sup>

“Sıradan insanların zühdü, haramı terk etmektir. Seçkin insanların zühdü, zaruret haricindeki ihtiyacı terk etmektir. Allah dostlarının zühdü ise, Allah dışındaki her şeyi terk etmektir.

Bir kimse Allah dışındaki her şeye ait geçici sevgileri kalbinden atarak; kalbine sadece Allah'ın sevgisini yerleştirmişse, o kimsenin malı mülkü ne kadar olursa olsun, dünya nimetlerinin ona herhangi bir zararı olamaz. Zira o kimse, kalbini Allah Teâlâ'ya bağlamıştır.”<sup>44</sup> Bu nedenle mal, mülk ve dünya hırsları o kimse ile Allah Teâlâ'nın sevgisi arasına giremez. Zühd insanın mala ve makama sahip olmaması değil; malın ve makamın insana sahip olmamasıdır. Mal ve makam insana sahip olursa, insan onların esiri olmuş anlamına gelir.

Malını ve makamını bilinçli bir şekilde yöneten ve gönlüne Allah sevgisini yerleştiren bir insan için zühd anlayışı en mükemmel bir şekilde yaşanıyor demektir. Zühd anlayışını yaşayan bir insan için duygusal ve zihinsel denge nin olduğu bilişsel tutarlılığı tecrübe etmek mümkün olur. Bilişsel tutarlılığının bulunmadığı noktada bölünmüş kişilik özellikleri ortaya çıkar. “Bu manada bölünmüş kişilik, davranış ve algılayış tutarsızlıkları ve dengesizlikleri yaşayan zayıf bir kişiliktir.”<sup>45</sup> Bu kişilik tarzı, insana zayıf bir mü'min figürünü

41 D.L. Dunner, *Current Psychiatric Therapy* (Philaldephia: Saoundes Company Press, 1993), 87.

42 Sühreverdi, *Avârifü'l-Mâârif*, 2: 246.

43 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, 231.

44 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara*, 242.

45 M.L. Gunther - J.C. Jackson, *The Cognitive Consequences of Critical Illnes* (New York: The Career Press, 2000), 67.

hatırlatır. Bu nedenle zühd anlayışı, bölünmüş kişilik yapısının yerine bilişsel tutarlılığı yerleştirerek, duygusal-zihinsel denge ve tutarlılık ölçüsü olmaktadır.

## 2.2. Zühd Anlayışının Kendini Keşfetme Üzerindeki Etkisi

“Zühdün dünyadan ve dünyadaki şeylerden vaz geçmek, haram ve şüpheli şeylerden vaz geçmek, baş olma sevdasından vaz geçmek gibi çeşitleri vardır. Zühdün hakikati, kulun Allah’tan başka her şeyden zühd etmesi, onlara yönelmemesidir.”<sup>46</sup> Dünya hırslarından, haramlardan ve lider olma hırslarından vaz geçen bir insan için kendini-keşfetme süreci başlar.

“Kendini keşfetme süreci, insanın kendini inşa etme sürecinin ilk adımıdır. Kişinin kendini keşfetme süreci geliştikçe, insan kendini daha iyi anlayabilir ve niçin böyle davrandığını ve nasıl böyle hissettiğini fark edebilir.”<sup>47</sup> Bu nedenle kendini keşfetme süreci insanın hem Rabbini, hem de kendini fark ederek hırslarından vaz geçme sürecidir. “İnsanın kendisini-keşfetme süreci, kişinin başkalarından ayrı bir insan olarak kendi sosyal kimliğinin farkında olmasıdır.”<sup>48</sup>

“Zâhidlerin gönlünde dünyalığın varlığı ile yokluğu bir ve eşittir. Allah’a kavuşmak için Allah’tan dışındaki her şeyin terki esastır. Zira tasavvufta dört çeşit terk vardır:

1. *Terk-i dünya*: Zâhidlerin bütün dünya nimetlerini, malı ve mülkü âhiret için terk etmeleridir.

2. *Terk-i ukbâ*: Âriflerin cenneti ve oradaki nimetleri, ilâhî cemâli görmek için terk etmeleri.

3. *Terk-i hestî*: Sâliklerin kendi varlığını da terk ederek, Allah Teâlâ’da fânî olmaları.

4. *Terk-i terk*: Kâmil âriflerin terki de terk etmeleri, aklında ve zihninde terk diye bir kavramın kalmamasıdır.”<sup>49</sup> Böylece insan önce dünya hırslarını sonra cennet ve cemâlullah hırslarını, sonra kendi bencil egoist hırslarını en son olarak da bütün bu hırsları terk etmesi yönündeki kaygı ve hırslarını ter eder. Böylece insan kendini ilahî özünü keşfetmeye ve kendini-tanımaya başlar.

Psikolojideki kendini-tanımaya süreci ile tasavvuftaki kendini-tanımaya süreci, bazen bakış açılarındaki sapmaya rağmen birbirini tamamlar. “Bu mana-

46 Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Sülemî’nin Risaleleri-Tasavvufun Temel İlkeleri*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1981), 24.

47 P. Herring - P. O’Connor, *The Effects of Self-Discovery* (New York: American Psychiatric Association Press, 1994), 27.

48 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000), 576.

49 Kuşeyrî, *Risâletu’l-Kuşeyrîyye fi İlmi’t-Tasavvuf*, 119; Serrâc, *Luma fi’t-Tasavvuf*, 73; Gazâlî, *İhyâ-ı Ulûmî’d-dîn*, 5: 113.

da psikolojideki kendini tanıma, insanın kendisi hakkındaki bilinç duygusu olarak tarif edilir.”<sup>50</sup> Ancak tasavvufî bakış açısı, ‘Kendini bilen, Rabbini bilir.’ bilgisiyyle tabir edilir ki, bu da en yoğun haliyle zühd anlayışındaki Allah dışındaki her şeyden vazgeçerek O’nunla kurulan bütünlük duygusu anında tecrübe edilir.

### 2.3. Zühd Anlayışının Kendini Aşma Üzerindeki Etkisi

“Zühd; dünya hırslarına karşı soğuk durup ahiret isteklerine ve Allah’a yönelme olarak anlaşılmıştır.”<sup>51</sup> Bu manada zühd, insanın mala ve makama sahip olmaması değil, malın ve makamın insana sahip olmaması yani onu yönlendirmemesidir. “Hz. Mevlânâ’ya ‘dünya nedir?’ diye sorduklarında o, ‘Allah’dan gâfil olmaktır’ cevabını vermiştir.”<sup>52</sup>

“Zâhidlere yönelik eleştiri malzemesi olarak kullanılan ‘bir lokma bir hırka’ anlayışı, bir üretim ölçüsü değil, infak ve isâr sınırı olarak düşünülmelidir. İddiaların aksine, gerçek anlamda bir zühd hayatı, kişiyi pasifize etmez. Tarihte gördüğümüz gerçek sûfiler, en üretken ve diğerkâm insanlardır. Sûfilerin çoğu geçimlerini normal mesleklerde çalışarak sağlıyorlardı.

Sakatî (Seyyar satıcı), Hallâc (Hallâc), Nesec (dokumacı), Varak (kitap satıcısı ya da el yazması), Kavâirî (camcı), Haddâd (demirci), Bennâ (duvarcı) gibi sûfî unvanları buna kanıttır. Kimi düzenli çalışır ve kazancının küçük bir bölümünü ancak kendine harcar, geri kalanını fukaraya dağıtırdı.”<sup>53</sup>

Mal ve makam hırslarından vazgeçerek malın ve makamın esiri olmayan üretken ve diğerkâm insanlar, kendini-gerçekleştirme ve kendini-aşma yolunda en mükemmel adımı atmışlardır. “Nitekim kendini gerçekleştirme yoluyla, güç ve kapasitelerini sonuna kadar geliştiren kişiler, şüphesiz ki böyle olmayanlara göre daha iyi durumdadırlar.

Oysaki insanın asıl değerini ortaya koyan ve insan var oluşunun temel özelliklerinden birisi kendini gerçekleştirme değil, kendini aşmadır.”<sup>54</sup> Yani insan, ben-merkezli çıkar ve ilgilerinden kurtulma anlamında kendinden ödün verirse, hakiki bir varoluş tarzı kazanacaktır. Kendi güç ve yeteneklerini anlamlı ve değerli hedeflere yönelik olarak gerçekleştiren kişiler, tam ve olgun hâle gelirler.

50 William Mcgaughey, *Rhythm and Self-Consciousness* (Minneapolis: Thistlerose Press, 2001), 78.

51 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, (Kâhire: Mektebetü't- Dârü't-Türas, 2001), 2: 417.

52 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, trc. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 101.

53 Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trc. Ender Güral (Ankara: Akçağ Yayınları, 1982), 199.

54 Victor Frankl, “*Kendini Gerçekleştirme ve Kendini-İfade Etmenin Ötesinde*”, haz. Kemal Saryar (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 315.

“Zâhidlerin gayesi, aza kanaat etmek değil, çok kazanıp insanlık için harcamaktır. Yunus Emre; “Düriş, kazan ye, yedir Bir gönül ele getir” derken, sûffilerin dünya hayatını da ortaya koymaktadır.”<sup>55</sup> Zühd, taparcasına mala bağlanmamak, her türlü lüks ve israftan uzak, hoş, temiz, rahat bir şekilde Allah’a kulluk görevlerini yerine getirebilecek siyasal, sosyal ve ekonomik ortam hazırlamak için çaba harcamak; sadece kendisi için değil, toplumu için yaşamak, devletin malını kullanırken bütün Müslümanları gözönünde bulundurarak harcamalarda bulunmaktır.

Aynı zamanda zühd; helâl kazanmak, İslâm’ın sosyal güvenlik emirlerini bütünüyle yerine getirmek, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak, Allah yolunda mal ve canı ile cihad etmek; özet olarak İslâm’ı, dünyadan ve toplumdan sıyrılarak değil, dünya hayatının ve toplumun içinde yaşamaya çalışmaktır.<sup>56</sup>

Zühd anlayışının etkisiyle taparcasına mala bağlanmayan, her türlü lüks ve israftan uzak duran ve hakkıyla Allah’a kulluk görevlerini yerine getiren bir insan, sağlıklı bir dindarlık tipini uygulayıp içselleştirebilir. “Bu noktada dindar bireyler, diğerlerine göre daha az ruhsal rahatsızlıklarla karşılaşmaktadırlar. Korku belirtileri altında sıkıntı çeken birisi için dine dayalı bir hayat düzenlemesi korkuları hususunda hafifletici olabilir. Ayrıca, acı veren pek çok tecrübe, dinî bir inanç yapısının yardımıyla atlatılabilir. Böyle bir durumda Allah Teâlâ, her şeyi en iyi yönlendiren bağışlayıcı bir varlık olarak tecrübe edilebilir.”<sup>57</sup>

55 Mustafa Tatçı, *Tasavvuf ve Rumûz, Yesevîlik Bilgisi* (Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı Yayınları, 1998), 26.

56 Yunus Vehbi Yavuz, *Çalışma Hayatı ve İslâm* (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1992), 150-151.

57 L. Gerald Schroeder, *The Science of God*, Free Press, New York, 1997, s. 62.

**KAYNAKÇA**

- E. K., Abdurrezzâk. *"Mu'cemu Istilâhâti's-sûfiyye"*. Thk. Abdulâl Şahin, Kahire: Dârû'l-Kutubî'l-Hadiseti, 1992.
- Afifi, E.A. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*. Trc. H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmed, E.B., el-Beyhakî, H. *Kitâbü'z-zühd*. Trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Ankaravî, İ. *"Minhâcü'l-fukara"*. Haz. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Asım, E. *Kâmus tercümesi*. 1. Cilt. İstanbul: Matbaatü Bahriyye, 1304/1305.
- Aybey, S. (2016). "İslâm'ın Penceresinden Çevre Etiği ve Mutluluk İlişkisi". 3. *International Symposium on Environment and Morality (ISEM 2016, 217)*. Alanya-Turkey.
- Budak, S. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000.
- Cebecioğlu, E. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cerrâh, V. b. *"Kitâbu'z-zühd"*. Thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî, Medine: Mektebetü'd-Dâ, 1994.
- Cevziyye, İ. K. *Medâricü's-salîkîn*. Beyrût: Darü'n-Nifâs, 1979.
- Dunner, D.L. *Current Psychiatric Therapy*. Philaldephia: Saoundes Company Pres, 2001.
- el-Mekkî, E.T. *Kûtü'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü't- Dârü't-Türas, 2001.
- Ergül, N. "Tasavvufta çevre algısı". *The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science*, 2/34 (Spring 2015): 206.
- es-Sülemî, E.A. *Sülemî'nin Risaleleri-Tasavvufun Temel İlkeleri*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1981.
- Eva de Vitray, M. *Duanın Ruhü*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Şûle Yayınları, 2004.
- Frankl, V. *"Kendini Gerçekleştirme ve Kendini-İfade Etmenin Ötesinde"*. Haz. Kemal Sayar, İstanbul: İz Yayıncılık 1991.
- Gazâlî Muhammed, E.H. *İhyâ-ı ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Cîlî.
- Gunther, M.L., Jackson, J.C. *The Cognitive Consequences of Critical Illnes*. New York: The Career Pres, 2000.
- Herring, P., O'Connor, P. *The Effects of Self-discovery*. New York: American Psychiatric Association Pres, 1994.
- Hucvirî, A.O. *Keşfu'l-mahcûb*. Trc. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Azâim Thk. İbrahim Dessûkî. Kâhire: Dârü't Turâsi'l-Arabî, 1974.
- Kelâbâzî, E.B.M. *Tarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, 1992.
- Kuşeyrî, A. *Risâletü'l-kuşeyrîyye fi ilmi't-tasavvuf*. Beyrût: Darû'l-Hayr, 1993.
- Mcgaughey, W. *Rhythm and self-consciousness*. Minneapolis: Thistlerose Pres, 2001.
- Muhammed, İbn Sa'd *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dârû's-Sâdir, Beyrût, trz., c. 1, s.400.
- Mübârek, A. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâi*. Nşr. Habiburrahman Azamî. Beyrût: Darû'l-Hayr, 1386.
- Nicholson Reynold A. *Fi't-tasavvufi'l-islâmî ve Tarihihi*. Trc. Ebu'l-Ala Afifi. Kâhire: 1375/1956.
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. U.K.: Oxford University Pres, 1959.
- Rûmî, M. C. *Fîhi Mâ Fîh*. Trc. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- Rûmî, M.C. “*Mesnevî-i Mânevî*”. Haz. A. Nicholson. Tahran: İntişârât-ı Hermes, 2003.
- Sayın, E. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Schimmel, A. *Tasavvufun Boyutları*. Trc. Ender Güral. Ankara: Akçağ Yayınları, 1982.
- Schroeder, L.G. *The Science of God*. New York: Free Pres, 1997.
- Sühreverdî, E.H.S. *Avârifü'l-Maârif*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1973.
- Taftazânî, E.V. *Medhal ile't-tasavvufi'l-islâmî*. Kâhire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti, 1991.
- Tatçı, M. *Tasavvuf ve Rumûz, Yesevîlik Bilgisi*. Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı Yayınları, 1998.
- Tûsî, E.N.S. *Luma fi't-tasavvuf*. Kâhire: Dârû'l-Kutubi'l-Hadiseti, 1960.
- Uludağ, S. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Vehbi Yavuz, Y. *Çalışma Hayatı ve İslâm*, İstanbul: Feyiz Yayınları.
- Yılmaz, H.K. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Yücer H. - Yılmaz M.S. (2012). “Şeriat ve Tasavvuf Bağlamında Din-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2002).

**ÇEVİRİLER**  
**[TRANSLATIONS]**





– [ *Din Psikolojisi* ] –

## ANNE-BABA İMGELERİ VE TANRI TEMSİLLERİ

**Antoine VERGOTE & Catherine AUBERT\***<sup>1</sup>

Çev. Mustafa KOÇ

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi &  
Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü  
Assoc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,  
Department of Psychology of Religion &  
Director for Spiritual Counselling Application and Research Center  
Balıkesir, Turkey  
mustafakoc@balikesir.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-1299-7963

### ÖZET

Son on yıl içinde Louvain'deki "Din Psikolojisi Merkezi", çağdaş konular içerisinde Tanrı temsilinin araçları olarak anne-baba figürleri üzerine yapılan ampirik çalışmalara odaklanmıştır. Konuyla ilgili geliştirilen ölçme aracı, adı geçen kavramlara ilişkin 36 özelliğin bir listesini içermektedir. Bunlardan 18 özellik açıkça babayla ilgilidir. Yani bir diğer ifadeyle, genellikle Baba figürüne atfedilen nitelikleri kapsamaktadır. Diğer 18'i ise ilk olarak anne-baba görüntüsünü ve daha sonra da, Tanrı figürüyle ilintili anneye ait niteliklerden oluşmaktadır. Araştırmada kullanılan söz konusu ölçme aracı, tek kutup üzerinde 7 dereceli bir ölçeklidir. Ulaşılan verilerin analizinde ise, başlıca semantik uzaklıklar açısından elde edilen kavramsal görüntüleri karşılaştırmak için

\* Bu çalışma, Antoine Vergote & Catherine Aubert'in "*Parental Images and Representations of God*" başlıklı ortaklaşa kaleme aldıkları makalenin tercümesidir. {Kaynak: Vergote, A. & Aubert, C. (1972). Parental images and representations of God. *Social Compass*, 19 (3), 431-444}

1 Antoine Vergote ve Catherine Aubert tarafından yapılmış bir tarama çalışması: Bu makale, Louvain'de bulunan "Din Psikolojisi Merkezi"nde yürütülmüş olan aşağıdaki araştırmaların tümünü kapsamaktadır: + M. R. Pattijn & A. Custers, "Het Vadersymbool en het Moedersymbool in de Godsvoorstelling", (Psikoloji Yüksek Lisans Tezi), Louvain-1964 + M. Bonami, "Etude Differentielle sur la Correspondence Entre les Images du Pere, de la Mere et de Dieu", (Psikoloji Yüksek Lisans Tezi), Louvain-1966 + A. Tamayo & L. Pasquali, "Symbolization of the Image of God by the Parental Images: Genetic and Differential Study", (Psikoloji Yüksek Lisans Tezi), Louvain-1967 + A. Tamayo, "Structure Psychologique des Images Parentales et leur Symbolisme Religieux: Etude Interculturelle", (Psikoloji Doktora Tezi), Louvain-1970 + L. Pasquali, "The Parental Images and the Concept of God: Formulation of a Measurement Instrument in the Psychology of Religion", (Psikoloji Doktora Tezi), Louvain-1970  
*Not-1:* Çeviren tarafından, metnin daha iyi anlaşılabilmesi için makaleye ana ve ara başlıklar eklenerek numaralandırılmış ve –metnin orijinal dipnotlarının dışında– parantezli harf sistemi kullanılıp dipnot verilerle metinde geçen teknik kavramların kısa açıklamaları yapılmıştır. Ayrıca, orijinali Fransızca olan makale özetinin, Türkçe ve İngilizce çevirisi de verilmiştir.

*Not-2:* Bu makale çevirisinde, teknik açıdan kavram kargaşalığına yol açmamak ve ilgili kavramların içeriklerine ilişkin birlikteliği sağlamak amacıyla, kullanılan psikolojik kavramların İngilizce orijinallerinin Türkçe karşılıkları/çevirileri için Türk Psikologlar Derneği'nin yayınladığı "*Psikoloji Terimleri Sözlüğü*" referans alınmıştır (bkz. Ayvaşık, H. B. ve ark., 2000).

nicelleştirme ölçümleri yapabilmek ve bunların anlamlarının yüklenmesine olanak sağlayabilmek amacıyla Osgood semantik farklılıklar tekniği kullanılmıştır. Konuyla ilgili oluşturulan semantik ölçek, önce Flemenkçe olarak geliştirilmiş ve daha sonra da, Fransızca, İspanyolca ve İngilizce'ye uyarlanmıştır. Araştırmanın en önemli sonuçlarından birisi, anneye ilişkin figürün açıklığına karşın babaya ait figürün büyük deneysel karmaşıklığa sahip olmasıydı. Dolayısıyla, Tanrısal figür üzerinden Baba imgesinin sembolik gücünün oluşturulmasıydı. Bu yapılan genel analize ek olarak, çalışma kapsamında kullanılan çeşitli araştırmalar, cinsiyet, yaş ve entelektüel geçmişleriyle ilişkili değişkenlere dayanan ayrımsal çalışma içerisinde tolere edilmiştir. Çalışmanın ileriki aşamasında, 32 özelliği de içine alan daha kapsamlı bir tasarım yapılmış ve özellikle bir dizi faktör analiziyle de bu doğrulanmıştır. İngilizce yürütülen bu araştırmada, Flemenkçe konuşan Belçika örnekleme üzerinde uygulanan orijinal anket, Kuzey Amerika zihniyetini daha yakın bir biçimde yansıtmıştır. Sonuç olarak, daha önceki araştırmalardan toplanmış tüm verileri dikkate alarak biz, dört kıtayı kapsayan kültürlerarası bir çalışmayı üstlendik. Böylelikle konuyla ilgili önceki araştırmalardan elde edilen sonuçların, kültürel faktörlere ne ölçüde dayandığını doğru bir biçimde tespit etmeyi amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Anne-Baba İmgeleri, Tanrı Temsilleri

## ABSTRACT

### Parental Images and Representations of God

Over the past decade, the "Centre for Psychology of Religion" of Louvain has focused on the empirical study of parental figures as mediators of the representation of God in contemporary subjects. The developed instrument consists of a list of 36 qualities, 18 paternal qualities that is to say, generally attributed to the figure of the Father, and 18 maternal qualities that subjects must first involve the two parental images and then to the figure of God. And on a scale unipolar to 7 degrees. Data analysis was conducted mainly through the technique of Osgood differential semantics, allows the imposition of meanings and quantitative measurements to compare the profiles in terms of semantic distance. The semantic scale was developed in the Dutch and later adapted into French, Spanish and English. One of the most important results was the establishment of greater experimental complexity of the paternal figure compared to the sharpness of the maternal figure and, therefore, the symbolic power of the largest image of the Father in mediating the divine figure. In addition to this overall analysis, the various researches indulged in a very

thorough differential study, based on the relevant variables of sex, age and intellectual background. Then we devised a more complete (32 qualities) and especially better validated through a series of factor analysis. This survey, conducted in English, reflects more closely the North American mindset that made the original questionnaire on a Dutch-Belgian population. Finally, collected all data from previous studies, we undertook a cross-cultural study, involving four continents, in order to ascertain to what extent the results obtained by previous research were dependent on cultural factors.

**Keywords:** Psychology of Religion, Parental Images, Representations of God

## GİRİŞ

Yaklaşık on yıldır, Louvain’de bulunan Din Psikolojisi Merkezi’nde, ane-baba imgelerimiz yoluyla ortaya çıkardığımız güncel Tanrı temsillerini,<sup>[a]</sup> ne boyutta ve hangi modellemelere göre oluşturduğumuzu tespit edecek pozitif bir metod üzerinde çalışılmakta ve söz konusu bu metod, geliştirilmektedir.

Tüm dinler tarihi çalışmaları, kutsal olanla ilişkilendirilen bazı insan karakterlerinin önemini vurgulamaktadır. Bunlardan özellikle Yahudi ve Hıristiyan öğretileri, Baba imgesini, Hz. İsa’nın babası olarak da kabul edilen yaratıcı, sözün ve seçimin tek sahibi olan Tanrı’nın sembolik bir aracı olarak örnek göstermektedir. Öte yandan antropolojik, psikolojik ve etnolojik içerikli çalışmalar, Baba figürünün karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Söz konusu bu figür, kültürel yapı, sosyal kaynaklar ile genetik ve cinsel içerikli bazı psikolojik gerçekliklerden etkilenmektedir. Buna karşın babalık olgusu da, kültürel kalıp ve modeller ile bireyin psikolojik içerikli kimlik gelişimini biçimlendiren önemli bir kavramdır. Bu bağlamda şayet babalık fonksiyonu Tanrı’ya yüklenirse, dinin de, etkileşimsel açıdan kültür ve kişilikle çift yönlü bağımlı bir ilişki sürdürdüğünü varsayabiliriz. Günümüzde ise, babalık olgusunun kültürel ve psikolojik anlamı, en tartışmalı gerçekliklerden biridir. İşte bu çalışmada, babalık kavramının psikolojik çağrışım-

[a] Temsil/Representation: Bireyin zihninde olayları, olguları ve nesnelere temsil eden, sembolleştiren veya onların yerini alan kavram, imge veya düşünce ile bunlara ilişkin bellek izleridir. Bilişsel psikolojide birey zihninin, nesnelere doğrudan oluşturmadığı, dolayısıyla söz konusu nesnelere, temsil ettiği düşünülen fikirler ve imgeler aracılığıyla kavradığı ve somutlaştırdığı kabul edilmektedir. Bu bağlamda oldukça öznel bir süreci içeren temsil olgusu, bireysel yaşantıya bağlı olarak toplumsal bir ortamda şekillenmektedir (Budak, 2000: 740-741). Bu kapsamda metinde geçen “Tanrı Temsili/Representation of God”: Bireyin, kişisel yaşantısına bağlı olarak içinde yaşadığı psiko-sosyo-antropo-teolojik ortamda/bağlamda, inandığı aşkın varlığa ilişkin oluşturduğu kavram, imge, düşünce ve bellek izlerini ifade etmektedir.

larının ve bunun Hıristiyanların Tanrı'sına aracı olma konusundaki gerçek gücünün incelenmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu yönüyle araştırma, pozitif ve yorumlayıcı bir çalışmadır. Böyle bir yaklaşımla biz, Babanın anlamını ve Hıristiyan geleneği içerisindeki baba-erki imgenin Tanrı'ya transfer edilmesiyle ne anlatılmak istendiğini tam olarak öğrenmek istedik. Bu çalışmayla, birçok ideolojik tartışmanın ihtiyacı olan pozitif bilgilendirmenin ortaya çıkacağını umuyoruz.

Elbette ki bu çalışmada, 'anne-baba imgesi'<sup>[b]</sup> ifadesi, salt olarak gerçek psikolojik anlamıyla kullanılmaktadır. Örneğin; zihinsel bir temsil olarak imge, kişilerarası ilişkileri açıklamakta ve bu sebeple duyuşsal ve kişisel kimlik yapısı alanlarıyla ilgili eğilimleri içermektedir.

Psikolojik içerikli bir araştırma olan bu çalışma, anne-baba imgesi sunumunun, arzular, duyuşsal deneyimler, ahlakî ve vicdanî yapılar ile bireysel kimliklerin giderek gelişmesi kapsamında, katılımcılar için ne anlama geldiğini analiz etmektedir. Ayrıca bu araştırma, bireyin asla psişik dinamiklerin gizli bir sığınağı olmaması bağlamında kültürel ilişkilerde psikolojinin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Tıpkı Freudyen psikanaliz<sup>[c]</sup> gibi, anne-baba figürlerinin bireysel kimlikler üzerindeki etkilerini oldukça yakından inceleyen bu çalışma, psikanalize çok şey borçlu olsa da, tam olarak ona dayanmamıştır. Bunun yanı sıra, öncelikle bilinçli konular içerisinde bir açıklama niteliği taşıyan bu araştırma, bilinçsiz biçimlenmelerin problemlerini de dikkate almayan pozitif bir çalışmadır. Böyle bir yaklaşımla, konuyla ilgili bazı sonuçlara ilişkin Freudyen tezlerin tartışılması da, sınırlandırılmış olacaktır.

Bu çalışmadaki amacımız, araştırmaya ilişkin olarak 'Tanrı imgesi'<sup>[d]</sup> oluşumunda anne ve baba imgeleri rol oynar mı? Eğer oynar ise bunun boyutu nedir?' gibi sorularla ortaya çıkan problemlere tümüyle nesnel olarak yaklaşmaktır. Bu nedenle bu çalışmada biz, özellikle anneliğe ilişkin bir dizi açıklama yapan Jung'un<sup>[e]</sup> çalışmalarını da dikkate aldık.

[b] Anne-Baba İmgesi/Parental Image: Bireyin zihninde varlığını devam ettiren, ancak bilişsel olarak genel veya özel ayrıntılarda gerçeğe uyması gerekmeyen resmedilmiş bir anne-baba temsildir (Budak, 2000: 246).

[c] Psikanaliz/Psychoanalysis: Psikoloji bilimi içerisinde bir insan gelişimi ve davranışı ekolüdür. Psikoloji tarihi açısından bakıldığında ise, başlangıçta S. Freud tarafından ortaya atılan psikanalitik teorisinin daha sonraki süreçte birçok farklı alt ekollerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak hepsinin ortak noktası; bireyin kişilik gelişimine ve davranışlarına dinamik bir bakış açısıyla yaklaşmalarıdır. Hepsi de çocukluk döneminin ve bu dönemde yaşanan deneyimler ile bilinçaltı etkenlerinin hem kişiliğin hem de patolojinin gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığını savunmaktadır (Budak, 2000: 619).

[d] Tanrı İmgesi/Image of God: Bireyin zihninde varlığını devam ettiren, ancak bilişsel olarak genel veya özel ayrıntılarda gerçeğe yakın ama mutlak anlamda gerçeğe uyması gerekmeyen bir Tanrı (aşkın/kutsal varlık) temsildir.

[e] Carl Gustav Jung (1875-1961): İsviçreli bir psikiyatr olan Jung, Freud'un ekolüne bağlanan ilk öğrenci olmuştur. Mitoloji ve gizemcilik alanında oldukça derin bir bilgi biriki-

Çalışmanın başında, anne-baba imgelerine dayandırılarak deneklerin düzeylerinin ne olduğunun sorulmasına ilişkin karar verme problemiyle karşı karşıya geldik. Bu bağlamda geçmiş tecrübeler tarafından biçimlenen 'bellek imgesi'<sup>2</sup> kavramı veya bireyin kültürel arka planından, arzu ve ümitleri ile aile bireylerinin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan unsurları kapsayan 'sembol imgesi' kavramı tercih edilebilirdi. Araştırma bulguları üzerinde bireysel farklılıkların etkilerini azaltmaya daha uygun olması sebebiyle, araştırmacılar tarafından ikinci seçenek olan sembol imgesi kavramı daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Öte yandan bu çalışmada, deneklerden anne-babalarını, bildikleri gibi değil düşündükleri gibi tanımlamaları istenmiştir.

### 1. ARAŞTIRMADA KULLANILAN ÖLÇME ARAÇLARI

Araştırmada kullanılan ölçme aracı, aşağıdaki iki teknikten elde edilmiştir: (1) Q sıralama tekniği gibi değerlendirme ölçekleri; (2) Anlamlar için nicel ölçümleri düzenli olarak uygulamak ve aradaki terimlerde yer alan karakterleri karşılaştırabilmek amacıyla Osgood ve arkadaşları tarafından geliştirilen Osgood semantik farklılıklar tekniğidir. Adı geçen bu teknik, bilgilerin analizinde bizim temel aracımız olmuştur. Böylelikle denekler tarafından Anne, Baba ve Tanrı imgelerinin tanımlanması sayesinde ölçek metodu ve kontrollü çağrışımların bir kombinasyonu sağlanmıştır.

Anket formunun birinci ve şu ana kadar genel olarak kullanılan versiyonu, 18 adedi babayla ilgili, 18 adedi de anneye ilgili sıfatları kapsayan ortak isimler ve dolaylı anlatımlarla ifade edilen 36 nitelikten oluşan bir listedir. Başarıyla sonuçlanan bu anket uygulamasında, ilk olarak Belçika toplumunun konuşma dili olan Felemenkçe kullanılmıştır. Dolayısıyla deneklerden öncelikle, anne-baba imgeleri ve daha sonra ise Tanrı imgesi olmak üzere toplam bu 36 niteliğin her birini, tek sütunlu ve yedi düzeyli bir ölçek üzerinde ilişkilendirmeleri istenmiştir.

Çalışmanın bu aşamasında, Osgood, iki sütunlu bir ölçek kullanmışken bu çalışmada niçin tek sütunlu bir ölçek kullanılmıştır? Şeklinde bir soru ortaya atılabilir. Ölçek maddelerinde önemsiz farklılıklar meydana geldiğinde ve bu üç imge ve kavramlarla ilgili maddeler üzerindeki değişiklikler tamamlandı-

mine sahip olan Jung, bu alanda simgeliğin rolünü araştırmaya başlamıştır. O'na göre; horanta zinasına bağlı isteklerin cinsellikle bir ilgisi yok, çocuktaki fantazm mitolojisinin bir ürünü olup yeniden doğuş isteminin, ilk örnekleri/arketipini canlandırmak için başvurduğu bir gerileme belirtisidir. Jung'un, hocası olan Freud ile anlaşmazlığı 'libido' konusunda daha da belirginleşmiş olup bir süre sonra Freud ile yolları ayrılmıştır. Jung, oluşturduğu derinlik psikolojisinde bilinç, kişisel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı olmak üzere üç ayrı boyuttan söz etmiştir (Gürün, 1996: 79-81).

- 2 "Bellek İmgesi/Memory-Image" ve "Sembol İmgesi/Symbol-Image" ifadeleri, A. Vergote'nin 'Dindar İnsan: Dinsel Tutumlar Üzerine Psikolojik Bir Çalışma' adlı kitabından uyarlanmıştır. [The Religious Man: A Psychological Study of Religious Attitudes, Dublin, Gill & Macmillan, 1969 ve Dayton (Ohio), Pflaum Press, 1969].

ğında, karşıt boyutları tam anlamıyla meydana çıkarmak oldukça zor olduğu için böyle bir yöntem benimsenmiştir. Bunun yanı sıra ayrıca her bir imge, karşıtlığın iki sütununu içerebilir. Bu durum da, söz konusu bu kavramların değerini arttırmaktadır. Burada düzeylerin toplamı, -yani 7 puan- dikkate alındığı sürece, tereddütlerin ve rastsal seçimlerin etkisini mümkün olduğunca azaltan bir bakış açısıyla seçilm yapılmış olur.

Şimdi ise anket formunun oluşturulmasında yaptığımız çeşitli aşamaları kısaca tanımlayalım:

1. Aynen Tanrı'ya tahsis edilenlerde olduğu gibi Baba ve Anneyle bağlantılandırılan özelliklerden büyük bir veri elde etmek amacıyla psikoloji, felsefe, fenomenoloji ve din alanındaki çalışmalar ile konuyla ilgili romanlardan bilgiler derlenmiştir.
2. Yukarıda sözü edilen bu özelliklerin ana kategoriler ve alt kategoriler şeklinde gruplandırılması öznel faktörizasyon metodu/subjective factorisation method'dur. İleride, anket formunun yeniden işlenmesi sürecinde kullanılan bu metod, faktör analizlerine<sup>[f]</sup> daha sağlıklı bir şekilde öncelik tanımıştır.
3. Yetkili bir grup uzman tarafından sıralanan iki kutup ve 10 düzeyli ölçek, baba ve anne imgelerinin oluşturduğu iki kutbu kapsamıştır.

Öznel faktörizasyonun bu iki taraflı işlemi ve uzmanlar tarafından test edilerek 15'i Baba, 15'i de Anneyle ilgili özelliklerin denenmesi, tercih edilen bir uygulamadır. Bu taslak form, tatmin edici önemli sonuçlar ortaya koyan ancak aralarında, 15 yerine 18 gibi iki grubun her birine eklenmiş olan 3 özelliğin de bulunduğu bazı değişiklikleri kapsayan ortak bir teste yönelik olarak uygulanmıştır.

Bu doyurucu sonuçlar bize, herbir özellik grubunun kendi kavramları kapsamında yüksek düzeyli bir yoğunlukla uygulandığını göstermiştir. Bu bağlamda Anne kavramı, konuyla ilgili araştırılan özellikler için bir 'malzeme' olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra yine konuyla ilgili araştırılan özellikler için Baba kavramı ise, "babasal-babaerkil" olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla, özelliklerin yüksek doyum noktasına ulaşmasını, onların kendilerine karşılık gelen kavramlar içerisinde ifade edebiliriz. Bu anlamda özelliklerin her bir grubu, aynı zamanda kendi kavramlarına daha geniş ölçüde bağlıdır. Bu durumda, adı geçen kavramların karşılaştırılması, araştırmada

[f] Faktör Analizi/Factor Analysis: Çok değişkenli bir analiz tekniği olan faktör analizi, bir değişken setini daha az sayıda ilişkisiz ve anlam ifade eden hipotetik değişkenle göstermeyi amaç edinen psikometrik bir tekniktir. Söz konusu bu teknikle, değişkenler arasındaki ilişkinin açıklanarak birbirleriyle yüksek ilişkisi olan değişken grupları belirlenir. Adı geçen bu teknik kapsamında kullanılan bazı faktör analizi çeşitleri vardır. Bunlar içerisinde en çok kullanılan faktörleştirme tekniği ise temel bileşenler analizidir (Köklü, 2002: 49).

kullanılan ölçekteki maddelerin tanımlanmış gücü konusunda yorum yapma olanağı vermektedir.

Çalışmanın daha sonraki sürecinde, Felemenkçe olarak düzenlenen anket formu, bir dizi süreçten geçirildikten sonra Fransızca, İspanyolca ve İngilizce'ye uyarlanmıştır:

1. Anket formunda yer alan her bir maddenin çevirisi, her iki dili de çok iyi düzeyde bilen uzmanlar tarafından yapılmıştır. Soru olarak kullanılan her bir maddenin çevirisi yapılırken son tercih olarak mülakatlar ve ön araştırmalar izlenmiştir.
2. Bireysel veya grup tartışmaları bağlamında mülakatlar süresince çeviri test edilerek, denekler tarafından maddelerin anlaşılabilirliği kontrol edilmiştir. Ayrıca yine böyle bir uygulamayla, bir veya diğer kavramın anlamlarını değiştirme olanağıyla birlikte maddelere yüklenen anlamları tam olarak belirleyip imgelere uygulamaya çalışmanın yanı sıra duygusal olarak yan anlamlarını keşfetmek de amaçlanmıştır.
3. Deneysel pratikler, istatistiksel veriler elde etmeyi, henüz çözülmemiş problemlere tanımlayıcı cevaplar bulmayı, uygulama koşulları ile yönergelerin anlaşılabilirliğini test etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca yine bu türden çalışmalar, ölçek maddelerinin tanımlayıcı güçleri konusunda olduğu gibi kavramın yerini tutan maddelerin doyum düzeylerini araştırmayı da amaçlamaktadır.

Bu çalışmada kullanılan anket içerisinde, geçerlik<sup>[g]</sup> ve güvenilirlik<sup>[h]</sup> açısından standartlaştırmanın gerektirdiği içsel, dışsal ve içerik gibi üç temel ihtiyacı da giderecek değişik versiyonların olduğunu söyleyebiliriz. Bir anket formundan ötekine birçok benzerlikler gösteren ve bir anket formuyla özdeşleşen anket yönergeleri, standartlaştırma açısından yüksek bir yarar sağlamaktadır. Burada anket maddelerinin biri veya hepsi tanıtılmaktadır. Öte yandan anketin cevaplama süreci de, bir kutuplu ve yedi düzeyli bir ölçek formatında aynı biçimde yapılmaktadır. Anket formundaki sayısal düzenlemeler, anket metnini düzenleyen kişinin öznel düzenlemeleri yapmasını engeller. Sonuç olarak bu çalışmada bilgi toplama süreci, özellikle istatistiksel yöntemlerle yapılmıştır. Veri toplama aracının güvenilirliğinden vazgeçilemez. Bu önerge kapsamında konuyla ilgili hiçbir çalışma yapılmamıştır. Bunun yanı sıra aynı araştırma bulguları kapsamındaki karşılaştırmanın sonuçları, ön araştırma bulguları ve bu çalışmalarda kullanılan anket formunun tanımlanmış ve birbirini takip eden versiyonları arasında kısmen

[g] Geçerlik/Validity: Bir değişkenin ölçülmesi isteneni ölçme derecesidir (Köklü, 2002: 53).

[h] Güvenirlik/Reliability: Bir ölçme aracının ölçme sonuçlarındaki kararlılık derecesidir. Aynı ölçme aracının, aynı deneklere iki kez uygulanması durumunda, bu iki ölçme sonuçlarının tutarlılığı, o ölçeğin güvenilirliğini gösterir (Köklü, 2002: 59).

de olsa güvenilirliği sağlamaya yönelik bazı belirtiler vardır. Ölçme aracının iç geçerliği ise; (a) anket maddelerinin, kavramlara uygun düşecek düzeyde doyurucu olmaları, (b) özelliklerdeki detayların imgeler aracılığıyla, (c) imgelerdeki ayrıntıların da özellikler aracılığıyla ayırt edilmeleri gibi bu üç ölçüte göre tanımlanmıştır. Tüm araştırmalarımızda bu ölçütler vardır. Bu çalışmadaki geçerlilik durumu, konuyla ilgili değişik çalışmaları karşılaştırarak ölçülmüştür. Fakat yine de, konuyla ilgili çeşitli çalışmaların örneklemi<sup>[1]</sup> arasında bazı farklılıklar olduğu için bunu yaparken dikkatli olmak gerekmektedir. Bunun yanı sıra ölçek maddelerinin çevirisi sırasında bazı anlam kaymaları ortaya çıkabilmekte ve süreç içerisindeki bazı duyuşsal çağrışımlar kaybolabilmektedir.

Öte yandan bütün çalışmalarda, konuyla ilgili tanımlamaların aynı olduğu söylenebilir. Çalışmada kullanılan anketteki tüm maddelerin metinsel çevirisinden daha çok anne-baba sembollerinin kültürel açıdan eşdeğerlerini bulmaya çalıştık. Bu bağlamda içeriğin geçerliği, sonuçlandırılmış anketlere dayalı literatür çalışmaları tarafından doğrulanmıştır. Literatür içerisindeki maddeler, kültürel geleneğin belirgin görünümüleri ışığında doğrulanmış gibi görünmektedir. Bunun yanı sıra, kavramların temel boyutları için bir araya toplanmış özelliklerden meydana gelen anket listesinin bu yolu izlediğini ispatlamaya izin veren istatistiksel kanıtlar yoktur.

## **2. KONUYLA İLGİLİ AMPİRİK ARAŞTIRMALARDAN ELDE EDİLEN VERİLER**

Ölçme araçlarının olanakları ve çalışmaların orijinalliklerini göz önünde bulundurarak Louvien Araştırma Merkezi'nde, konuyla ilgili yapılan birçok araştırma arasından beş adet çalışmayı seçtik. Söz konusu bu araştırmalardan özellikle üç adedi birbiriyle karşılaştırılabilir özelliktedir. Dolayısıyla bunlardan Felemenkçe olan orijinal çalışma ile bu çalışmanın Fransızca konuşan Belçikalı deneklerde uygulanarak Fransızca'ya ve Amerikalı deneklerde uygulanarak İngilizce'ye uyarlanan versiyonları kolaylıkla birbirleriyle karşılaştırılabilir. Öte yandan özellikle seçilen bu çalışmalardan dördüncüsü, etki ve kapsam alanı çok geniş olup Avrupa, Afrika, Amerika ve Asya kıtalarından denekleri içeren kültürlerarası bir çalışma özelliğini taşımaktadır. Söz konusu bu çalışmada, araştırmayı biçimlendiren verilerin, kültürel faktörlerden ne düzeyde etkilendiğinin kontrol edilmesi hedeflenmiştir. Öte yandan Amerikalı denekler üzerinde uygulanan beşinci araştırma ise, öncelikle düzeltilmiş ve genişletilmiş anket ölçümlerimi içeren yeni bir gelişmeyi ortaya çıkarmıştır. Söz konusu bu gelişim iki yönde olmuştur. İlk olarak bu çalışma, özellikle Kuzey Amerika bölgesiyle ilgili yeni boyutları veya hiç

[1] Örneklem/Sample: Ampirik araştırmalarda, bir evrenin tüm özelliklerini yansıtan alt gruptur (Köklü, 2002: 106).



olmazsa anket formunun orijinal versiyonu kapsamında olmayan boyutları bütünleştirmiştir. İkinci olarak ise bu araştırmada, öznel faktörizasyon metodunun yerine faktör analizi metodu kullanılmıştır.

Tüm bu araştırmalarda kullanılan örneklemeler, geniş olarak Katolik bir çevrede ve Katolik eğitiminin verildiği öğrenci evreninden<sup>[j]</sup> çıkarılmıştır. Konuyla ilişkili olarak, deneklerin cinsiyet, yaş ve entellektüel geçmişleri olmak üzere toplam üç değişken değerlendirmeye alınmıştır. Öte yandan Fransızca konuşan Belçikalılar üzerinde yapılan çalışma ise sadece evli olan aile reisleri ve iş hayatına aktif olarak katılan yetişkin denekleri kapsamaktadır.

Yukarıda sözü edilen ilk üç çalışmadan belli ölçüde bazı bulgulara ulaşılabilir. Bu bağlamda çalışmalardan elde edilen yoğunluk puanları, bize aşağıdaki sonuçları kesin ve açık olarak göstermektedir:

1. Babaya ait özelliklerle karşılaştırıldığında anneye ait özelliklerin daha ilgi çekici olduğu bulunmuştur. Söz konusu bu bulgu; anneye ait özelliklerin, babaya ait özelliklere göre üç imge ile daha çok bağlantılı olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu fenomen, sembolik olarak aşağıdaki eşitliklere çevrilebilir: “Mm>Pp”. [Anneye ait özelliklere ‘m’, Anne imgesine ‘M’ şeklindeki bir yükleme, belirtilen babaya ait özelliklerin ‘p’, Baba imgesine ise ‘P’ şeklinde yapılan yüklemeden daha yaygındır. Aynı şekilde yine “Pm>Mp” formülünde, Baba imgesinin anneye ait özelliklerle birleşmesi, Anne imgesinin babaya ait özelliklerle birleşmesinden daha yaygındır. Son olarak ise, “Dm>Dp” şeklindeki bu eşitlik, Amerikan araştırması kapsamında doğrulanmamıştır. Zira söz konusu bu çalışmaya göre Tanrı imgesi, anneye ait özelliklerden daha çok babaya ait özelliklerle birleşmektedir (Dp>Dm)].
2. Özelliklerin bu birbirlerinden farklılık gösteren dağılımları, her bir anne-baba imgesiyle bağlantılı yapıya açıklık getirmektedir. Anneyle ilgili imge, çok açık bir şekilde kendi karakteristik özelliklerine uygun bir biçimde tanımlanmış olarak sonuçlanmıştır. Öte yandan buna karşın Baba imgesindeki, babayla ilgili boyutun Anne imgesindeki babayla ilgili boyuttan daha önemli olmasına rağmen, Baba imgesinin daha verimli ve daha karmaşık bir içeriğe sahip olduğu saptanmıştır.
3. Gerçekte “Mp>Mp ve Dm>Pm” şeklinde formüleleştirilebilecek olan Tanrı imgesi, dengeli bir biçimde Baba imgesinden daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Aslına bakılırsa tespit edilen özellikler, Tanrı imgelerinden daha çok anne-baba imgelerine atfedilmiştir. Ayrıca yine saptanan bu özellikler, birbirine taban tabana zıt olan imgelerden daha çok Tanrı

[j] Evren/Population: Bazı genel gözlenebilir özelliğe sahip olduğu kabul edilen verilerin toplandığı bireyler vb. ölçmeler setidir (Köklü, 2002: 45-46).

imgesiyle ilişkilendirilmiştir. Bunun yanı sıra, babaya ait bazı özellikler, Baba imgesinden daha çok güçlü bir biçimde Tanrı imgesine bölüştürülmüştür. Bazı psikolog ve psikanalistlere göre söz konusu bu özelliklerin, Babalık kavramının ana çatısını oluşturan öğeler olan bilgi, güç, iktidar, adalet, otorite, model, kanun ve düzen gibi özellikler olmaları oldukça ilginçtir. Bunun ötesinde, yoğunluk puanlarındaki korelasyon faktörleri, babayla ilgili özelliklerin Anneye ve Tanrı'ya çok değişik bir biçimde yüklendiğini göstermektedir. Benzer özellikler için Baba ve Tanrı arasındaki korelasyon rastsal iken "rDp Dm" korelasyonu, istatistiksel açıdan anlamsız olarak saptanmıştır. Söz konusu bu durum, araştırmacıları, anne-baba yapısı ve Tanrısal yapı olarak isimlendirilen babaya ait özellikler için iki yönlü yapı varsayımını formüle etmeleriyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada yer alan beşinci araştırma, sözü edilen bu hipotezin aydınlatılmasına imkân sağlamıştır.

Şimdi ise katılımcıların 'cinsiyet, yaş ve entelektüel geçmişleri'nden oluşan konuyla ilgili değişkenlere dönelim:

1. Konuyla ilgili incelenen tüm alan araştırmalarında, kızların puanları, erkeklerden daha yüksek bulunmuştur. Bununla birlikte Fransızca konuşan Belçikalı denekler ile Amerikalı deneklerin tutumları arasında önemli bir fark dikkati çekmektedir. Bu noktada, kendi cinsiyetlerine ilişkin anne-baba imgelerine eski değeri verilirken; başka bir ifadeyle en yüksek puanlar, deneklerin cinsiyetine bağlı olurken; ikinci aşamada ise, hem erkeklerde hem de kızlarda anne-baba imgesi daha büyük bir değer kazanmıştır. Öte yandan, erkek denekler, daha kesin ve açık bir şekilde babalarını daha babaya özgü; annelerini de daha anneye özgü özelliklerle betimledikleri için anne-baba imgelerini, kızlardan daha net bir biçimde tanımlamışlardır. Buna karşın kız denekler ise, Baba imgesinin anneye özgü boyutuna, Anne imgesinin ise babaya özgü boyutuna erkek deneklerden daha fazla eğilim göstermişlerdir. Dolayısıyla kız denekler, babaya özgü değerlere ilişkin güncel çalışmaların bir sonucu olarak yorumlanabilecek bir özellik olan anne-baba rolleri ve fonksiyonları arasındaki farklılaşmayı kesin bir şekilde çözüme kavuşturmuşlardır. Bunun yanı sıra, Tanrı imgesine ilişkin Amerikalı erkek denekler, babayla ilgili imgelere sahipken; Amerikalı kız denekler, Tanrı imgesinin her iki boyutunun da altını çizdikleri için bu olgu, Tanrı imgesiyle bağlantılı olarak tekrar ortaya çıkmıştır.
2. Konuya genetik bakış açısından yaklaşıldığında ise, 16-18 yaşları arasını kapsayan 'geç ergenlik' ile 18-20 yaşları arasını kapsayan 'ergenlik sonrası' dönemleri arasında bir dönüşüm meydana gelmektedir. Yaşla-

rı ilerledikçe her iki cinsiyete ait olan Amerikalı denekler, anneye özgü değerleri, daha yoğun olarak Tanrı imgesiyle bütünleştirirler. Böyle yaparak bu denekler, Tanrı imgesinin daha yoğun, daha karmaşık ve belki de daha bireysel olmasını sağlamış olurlar. Bunun yanı sıra, öğrenciliği devam eden yetişkin denekler ile yaşları 35-38 arası olan evli, aile reisi ve aktif olarak iş hayatını devam ettiren yetişkin denekler arasında konuyla ilgili herhangi bir istatistiksel farklılık saptanamamıştır.

3. Deneklerin entelektüel geçmişlerini içeren üçüncü faktörün etkisi, konuyla ilgili yapılan çalışmalarda çok net olmadığı gibi, söz konusu bu faktör, bir araştırmadan diğerine tek yönlü bir tutarlılık göstermemiştir.

Çalışmanın bu aşamasında, uzaklık puanlarının analiz edilmesi, bize aşağıdaki bu ilk sonuçları ortaya çıkarmamıza yardımcı olmuştur:

1. Genel anlamda Baba, Tanrı imgesiyle bağlantılı olarak en tutarlı sembolü ifade etmektedir. Anne imgesinden daha yoğun ve daha karmaşık olduğu için Baba imgesi, babayla ilgili özellikleri birleştirebildiği kadarıyla Tanrı imgesine daha yakındır. Bunun yanı sıra babayla ilgili özelliklerin birleşmesi noktasında Anne imgesi, Tanrı imgesinden uzak iken; anneye ilgili özelliklerin bütünleşmesinde Baba imgesi ise, Tanrı imgesine daha yakındır.
2. Öte yandan Baba, Tanrı imgesine uygun olan tek sembol değildir. İkinci olarak anne-baba imgelerinin her ikisi de, kendi özgünlükleri çerçevesinde cisimleştirilmişlerdir. Konuyla ilgili imgelere karşılık gelen özellikler kadar Tanrı imgesi de, özellikle Fransızca konuşan Belçikalılar araştırmasındaki Anne imgesi ve Amerikalılar üzerine yapılan alan araştırmasındaki Baba imgesinde olduğu gibi her bir imgeye daha yakındır.
3. Anneye ilişkin özellikler, istatistiksel olarak Babayla ilgili özelliklerden daha az farklılaşmaktadır. Aslında onların yapılanması, üç imge içerisinde çok benzer bir tablo ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla bu durum, anneye ilgili özelliklerle bağlantılı imgeler arasındaki uzaklık puanlarının genellikle düşük düzeyde olmasını da açıklamaktadır. Babayla ilgili özelliklere gelince, Baba ve Tanrı imgeleri arasındaki çok küçük uzaklıklar ve sıklıkla da en küçük uzaklığı kapsarken; söz konusu bu özellikler, Anne ve Tanrı imgeleri arasındaki uzaklığı arttırmaktadırlar.

Konuyla ilgili yapılan kültürlerarası bu araştırmanın öncelikli amacı, hem kültürün anne-baba ve Tanrı imgeleri üzerindeki önemli etkilerini; hem de anne-baba imgelerinin, Tanrı imgesiyle ilişkilerindeki esas gücünü ortaya koyarak açığa çıkarmaktı. Hemen gerçekte şuna da vurgu yapmak gerekir

ki; coğrafi kapsamda ele alınan Avrupa, Afrika, Amerika ve Asya'da yer alan altı topluluk, anaerkil topluluklar içerisinde yer almayıp, ailedeki otorite sorumluluğunu babanın temsil ettiği çekirdek tipi ailelere<sup>[k]</sup> sahip toplumlar içerisinde seçilmişlerdir. Bunun yanı sıra, bu altı topluluk içerisinde yaşayan çocuklar, yaşamları boyunca sadece bir annelik figürü/maternal figure ile yakın bir ilişki içerisinde olmuşlardır.

Bu çalışmayı yapan araştırmacı, çalışmasında, ölçme araçlarının Fransızca, İngilizce ve İspanyolca uyarlamalarını kullanmıştır. İmgelerin yapısı ile kültürün bu yapı üzerinde ortaya çıkardığı etkiyi daha iyi anlayabilmek amacıyla araştırmacı, -istatistiksel işlemler kapsamında- her imge için birer adet olmak üzere her toplum için üçer adet faktör analizi serisi kullanmıştır. Söz konusu bu işlem, her bir faktör analizinden üç imge ile altı toplulukta gözlenen varyansın % 52'sinden daha fazlasını açıklayan dört faktör üzerinde çalışılarak gerçekleştirilmiştir. Bu bilgi işleme süreci, Tucker uyum oranı bağlamında istatistiksel ve semantik olmak üzere iki temel kriter üzerine gruplanan 72 faktör ortaya çıkarmıştır. Çalışmada daha sonra saptanan bu faktörlerin psikolojik çerçevesi belirtilmiştir. Bu kapsamda araştırmada, belirlenen faktörlerin semantik analizini yapmak amacıyla tartışma oturumlarında yer alması için 450 denek davet edilmiştir. Yapılan bu işlemler sonucunda belirlenen faktörlerin, üç imge için tek sözcükle değerlendirilmedikleri ortaya çıkmıştır. Fakat her bir değer, özel bir çağrışımla desteklenmiştir. Tespit edilen bu faktörler, Tanrı imgesine uygulandığında ise, genellikle Baba ve Anne çağrışımlarının her ikisini de temsil etmişlerdir. Hatta bazen de, Tanrı imgesiyle özel bir bağlantısı olan yeni bir boyutu da kapsamışlardır.

Tüm bu yapılan analizler sonucunda, çekirdek/merkezsiz ve yan/çevresel olmak üzere iki temel faktör grubu ortaya çıkmıştır. Burada da, iki çekirdek faktör vardır. Bunlardan birincisi, anneyle ilgili olanıdır.<sup>3</sup> Söz konusu bu faktör, altı topluluk içerisinde ortaya çıkan temelde üç imge içerisinde kutlaştırılmıştır. 'Çocuk-için-olmak' şeklinde isimlendirilen bu faktör, Anne imgesine özgü olarak değerlendirildiğinde; çocuğu ağırlayan, onun bakımını üstlenen ve onun yaşamına katılan aktif fakat sahip olmayan bir varlık anlamını taşımaktadır. Aynı şekilde Baba imgesi de, kendi tarzında 'çocuk-için-olmak' boyutunu yüklenmiştir. Söz konusu bu boyutta Baba, çocuğuna kendisini, bir model, özdeşim<sup>[l]</sup> kurmaya bir davet ve onu kabul söylemi ola-

[k] Çekirdek Aile/Nuclear Family: Geleneksel aile tipinden farklı olarak, anna-baba ve çocuklardan meydana gelen aile tipine denir (Budak, 2000: 179, 319).

3 Bu faktör, temelde anneyle veya babayla ilgili maddeler tarafından belirtilen bir anlam taşımaya göre anneyle veya babayla ilgili olduğu ifade edilen faktördür.

[l] Özdeşim/Identification: Bireyin sosyal bir kimliği, kendi benliğine katma sürecidir. Özdeşim süreci, her zaman kimlik sunan ve sunulan kimliğe özenen olmak üzere en az iki tarafı gerektirir. Bireyler arasındaki özdeşim kurma, genellikle başarılarıyla dikkati çeken bireylerle kurulur (Budak, 2000: 576).

rak sunmasının yanı sıra özerkliğin,<sup>[m]</sup> geleceğin, mutluluğun ve başarının bir sembolü olarak da sunmaktadır. Ayrıca çocuğun anlam dünyasına, ona iş yaşamını, sosyal ve akılcı dünyayı anlatmak için de girmektedir. Sonuç olarak Baba, kendi çalışmalarıyla hayatta kalabilmesini güvence altına almaktadır. Sözü edilen bu faktör, Tanrı imgesine özgü olduğunda ise, iki farklı fakat aynı zamanda Baba ve Anne sembollerinin yapılarıyla ilişkili olduğunda birbirilerini tamamlayan anlamı da cisimleştirmektedir. Burada Tanrı, tam bir hazır bulunuşluktur. Eş zamanlı bir biçimde Tanrı, insanı dinleyerek onun arzularını yatıştırır ve konuşarak onu, Tanrı'nın oğlu olduğuna inandırır.

İkinci merkezî faktör olan 'kanun' içeriğine sahip babayla ilgili faktör, birincisiyle tam olarak simetrik değildir. Söz konusu bu faktörün, altı topluluğu kapsayan örneklemdaki Baba ve Tanrı sembollerinin esas bileşeni olduğu yeterince doğrudur. Fakat bu, sadece dört topluluk içerisinde bulunan Anne sembolünün ikincil bir parçasıdır. Söz konusu bu durum, diğer Babayla ilgili boyutların Anne imgesi üzerinde oynadıkları ikincil rol ile paralellik göstermektedir. Aslında, burada Anne, Babayla ilgili bazı temel yönleri cisimleştirmiş, ancak söz konusu bu yönleri kendisininmiş gibi üstlenmemiştir. O, anelik değeri yüklerken ve babayla ilgili kökenini belirtirken bunları çocuğun yaşamına yansıtır. Bunların yanı sıra, Baba sembolünün bir bileşeni olarak 'kanun' faktörü, altı topluluk içerisinde de tamamıyla aynı değildir. Elbette ki bu faktörün semantik puanı, her yerde bulunmuştur. Bu faktör, eş zamanlı olarak bir uzaklık ölçümü sunan ve çocuğa bağımsız bir varoluş yükleyerek serbestlik veren bir kanunu ifade etmektedir. Fakat çalışma kapsamındaki her bir toplum, söz konusu bu faktöre bir dereceye kadar farklı bir içerik katmıştır. Kanun yapıcı bir Babayla ilgili olarak Endonezyalılar, bunun gücünü, Amerikalılar ise bilgisine vurgu yaparken; Kongolular ve Filipinliler de, şiddetinin altını çizmişlerdir. Sonuçta, Kongolular ve Belçikalılar arasında, söz konusu bu faktörün iki ucu vardır. Adı geçen bu iki toplum da, kanun yapıcılığın babasal fonksiyonu ile koruma ve kabul etme olarak isimlendirilen anneye ilişkin fonksiyonların bazı tanımlanmış yönleri arasındaki karşıtlığın altını çizmişlerdir.

Tanrısal kanuna/divine law gelince, o, babaerkil kanunun otoriter karakterinden yoksun olarak babaerkil kanun motifine göre yapılandırılmış ise de, bu ikincisinden farklılık göstermiştir. Burada Tanrısal kanun, maruz kalınan kanundan daha çok teklif edilen bir kanun olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bilinçli bir şekilde kapsamlı bir boyun eğişi isteyen Tanrısal kanun, temelde sevgi kanunu/love law olduğunu ileri sürmektedir. İnsanoğlunun

[m] Özerklik/Autonomy: Bireyin, başkalarının gereksiz etkisi altında kalmadan kendi bireysel tercihlerini yapabilme ve kendini yönetebilme yetisidir. Bunun yanı sıra doğru ve yanlış konusundaki kendi değer yargılarını oluşturabilme, kendi inançlarına ve değer yargılarına uygun hareket edebilme yetisidir (Budak, 2000: 579).

manevîleşme ve sevgi bulma çabasından kaynaklanan ve buna neden olan Tanrısal kanun aslında, bir kanundan daha çok bir umut olarak deneyimlendiği için babaerkil kanunun ötesine uzanmıştır.

'Kadınsılık, koruma, sevgi,<sup>[n]</sup> sıcak hassasiyet ve arabuluculuk'<sup>4</sup> gibi anneye ilgili faktörler ile 'herşeye gücü yeten, büyük adam, bilgi, disiplin, gelecek ve kural' gibi babayla ilgili faktörlerden oluşan yan/çevresel faktörler, büyük ölçüde kültürel faktörlere bağlıdır. Söz konusu bu faktörler, imgelelerin algılanma yollarındaki temel farklılıkları açıklamaktadırlar.

Çalışmanın bu aşamasında ise, imgelerin ilişkisel durumları üzerinde duralım. Toplam olarak araştırmada analiz edilen tüm imgeler dikkate alındığında, anneyle ve babayla ilgili özelliklerin her ikisi üzerindeki bilgisayar hesaplamalarına göre, istatistiksel olarak en küçük psikometrik aralıklar Baba ve Tanrı imgeleri arasında ortaya çıkmıştır. Çoğu kez bu iki anne-baba sembolleri, birbirinden ayrıdır (PD. MD. PM.). Ortaya çıkan bu duruma aykırı olan sonuçlar, araştırmaya katılan iki Asya topluluğundan elde edilmiştir. Söz konusu bu topluluklar, anne-baba sembolleri ile Anne-Tanrı kutupluluğu arasındaki ilişkiyi korumaktadırlar. Öte yandan Belçikalı ve Kongolu denekler, daha keskin bir şekilde üç imgeyi diğer örneklemelerden farklılaştırmışlardır. Aynı zamanda bu denekler, Baba ve Anne arasındaki kutupluluğa özel bir vurgu yapmışlardır. Amerikalılar ile Kolombiyalılar ise, böylesi bir birleşimin arasında yer almışlardır.

Bundan sonra ise, konuyla ilgili altı topluluktaki imgelerin ortak nominal değerlerini içeren çekirdek faktörler kapsamında ortaya çıkan imgeler üzerinde yoğunlaşacağız. Bu bağlamda ilk olarak, tespit edilen 'kanun' faktörü çeşitli örneklem gruplarında farklılaşan çağrışımlar ortaya çıkarsa da, 'çocuk-için-olmak' faktörünün tüm gruplarda özdeş olduğunu hatırlamalıyız. Örneğin; çeşitli kültürler üzerinde, adı geçen bu iki faktörün, Anne-Tanrı aralığında değişmez bir değere sahip olması, sonuçlar içerisinde en çok dikkat çeken konular arasında yer almıştır. Yukarıda sözü edilen bu iki faktörün, istatistiksel olarak Baba-Tanrı ve Baba-Anne aralıkları üzerindeki etkileri, kültürlerle birlikte eşit şartlarda değişiklik gösterebilir. Kültürel kaynak tasarımından daha çok bireysel tecrübeler dayanan bu etkiler, 'kanun' faktörü üzerinde, 'çocuk-için-olmak' faktöründen daha fazla bir kesinliğe sahiptir.

'Çocuk-için-olmak' faktörü, Baba ile Tanrı arasındakine göre Anne ile Tanrı arasında daha büyük bir benzerlik meydana getirmiştir. Dolayısıyla

[n] Sezgi/Intuition: Akıl yürütmeye ve mevcut bulgulardan sonuç çıkartmayla değil de; dolaysız kavrayışla, algıyla veya anlamayla elde edilen biliş veya bilgi türüdür (Budak, 2000: 673).

4 Bu faktör, sadece Anne imgesinde mevcuttur. Burada Anne, babayla ilgili fonksiyonu birleştirir.

bu faktör, Anne sembolü tarafından kuvvetli bir biçimde birleştirilen Tanrı figürünü tanımlamamıza yardımcı olmaktadır. Araştırma kapsamında değerlendirilen tüm topluluklarda, Annenin daha büyük olan sembolik gücü, Anne ile Tanrı arasında azımsanmayacak bir istatistiksel aralığa neden olan 'kanun' faktöründen daha çok, 'çocuk-için-olmak' faktörüyle ilişkilidir. Elbette ki, Tanrı imgesi, Baba imgesine göre daha temel bir şekilde cisimleştirilirken; istatistiksel olarak Anne, ikincil bir yol içerisinde sadece bu son faktörü yüklenmiştir. Dolayısıyla burada iki çekirdek faktörden elde edilen iki değişmez değere sahip sonuçlar söz konusudur.

İstatistiksel olarak 'kanun' faktörüne göre, Baba-Tanrı aralığı, bu faktöre bağlı olarak Anne-Tanrı aralığının azaldığı 'çocuk-için-olmak' faktöründen elde edilen etkiyi tekrarlamamıştır. Bu noktada, çalışmaya katılan gruplar arasında farklılıklar, hatta karşıtlıklar bile ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Amerikalı grup içerisinde en küçük Baba-Tanrı aralığı ortaya çıksa da bu faktör, Filipinliler içerisinde babayla ilgili faktörler dikkate alınarak analizi yapılan tüm istatistiksel aralıkların en büyüğüne neden olmuştur. Bu sebeple Amerikalıların, Filipinlilere göre Tanrı imgesini, daha çok 'kanun' olarak anladıkları söylenebilir. Veya daha önce gördüğümüz gibi Amerikalılar, kanun yapıcı Babanın önemini vurgulayan Filipinliler'e göre, Tanrısal kanun ve babayla ilgili kanun aralıklarında istatistiksel anlamda daha yakın olarak bulunmuşlardır. Öte yandan Filipinliler, Tanrısal kanunu bir talepten daha çok bir müracaat olarak tecrübe etmişlerdir. Dolayısıyla bunun sonucunda, onlara göre kanun faktörü temelinde Baba ve Tanrı arasında göreceli olarak yüksek bir istatistiksel aralık beklenebilir. Bunun tersine, 'kanun' faktörünün 'bilgi' boyutuna vurgu yapan Amerikalılar için aynı istatistiksel aralık ise çok daha küçüktür.

Bu alan araştırmamızın bundan sonraki aşaması, anne-baba imgelerinin anlamlarıyla sembolleştirilen Tanrı imgesinin başlıca kültürel farklılıklarına işaret etmeye ayrılmıştır.

Araştırmaya katılan Belçika toplumunda, anne-baba imgelerinin sembolik gücü, temelde deneklerin cinsiyetine bağlı gibi görünmektedir. Bunun yanı sıra, bir başka analitik çalışma ise, kız deneklerin anneye ilgili imgelerini kapsayan tercihlerinin imgenin genel yapısını içermediğini ortaya çıkarmıştır. Fakat söz konusu bu yönelim, gizem ve güvenlik sunan bir varlık olarak annenin daha çok kadınsı ve koruyuculuk boyutlarını kapsamaktadır. Öte yandan erkek denekler ise, temelde Kanun ve Büyük Adam bileşenlerini tercih etmişlerdir. Sonuç olarak, gerek erkekler gerekse kızlar, her zaman hazır bulunan bir varlık olarak Annenin Tanrı imgesiyle olan güçlü bir arabuluculuğunu ortaya çıkarmışlardır. Kongolu kız denekler, her iki anne-baba

imgesine simgeleştirme<sup>[0]</sup> gücünü eşit bir biçimde yüklemişlerdir. Fakat konuya ‘çocuk-için-olmak’ ve koruyuculuk olarak isimlendirilen özel bileşenler açısından bakıldığında yine de anne ilk sırada gelmiştir. Öte yandan Kongolu erkek denekler ise, çekirdek faktörü de içine alan annenin özel bileşenleri üzerine semantik oranlara dayandığı zaman bile anne de, sadece basit bir sembolik güç bulmuşlardır. Bu bağlamda Kongolu erkek ve kız denekler arasında, özellikle kanun görünümünün melek boyutu üzerinden bakıldığında, Babaya ilişkin oluşturulan imge, güçlü bir şekilde Tanrı imgesini birleştirmiştir.

Öte yandan Kolombiyalılar ve Kuzey Amerikalılar için cinsiyetler arasında anlamlı farklılıklar olmaksızın Anne ve Baba imgelerinin tamamı, İlahîliği/Tanrısallığı simgelemektedir. Dolayısıyla Kolombiyalılar arasında, özel bileşenler çerçevesinde anne-baba imgelerine yaklaşım, bir sembolün sembolik gücünün diğerlerinin yerine geçmesiyle sonuçlanmıştır. Amerikalı denekler arasındaki bu farklılık ise, sadece çekirdek faktörler dikkate alındığında ortaya çıkmıştır.

Araştırmaya katılan iki Asya topluluğu içerisindeki erkek katılımcılar arasında olduğu kadar kız katılımcılar arasında da, özellikle babayla ilgili özel bileşenler göz önüne alındığında Tanrı imgesi, anneye ilgili özelliklerden daha çok, açık bir şekilde babayla ilgili özellikleri yansıtmıştır. Tüm bunlara rağmen, analitik yaklaşım anneye ilgili imgelerin sembolik gücünü ortaya çıkarmıştır. Öte yandan, hazır bulunuşluk ve sezgi yönleri dikkate alındığında Endonezyalılarda, Tanrı imgesini sembolleştirmenin bir anlamı olarak annenin babaya karşı daha üstün geldiği saptanmıştır. Filipinliler ise, aynı sonucu başarmak için ‘çocuk-için-olmak’ boyutunu dikkate almak durumunda kalmışlardır. Fakat Filipinli kız denekler, annenin koruyuculuk bileşenleri içerisinde sembolik bir güç bulmuşlardır.

Konuyla ilgili son olarak bu çalışmada incelenen beşinci alan araştırması ise, ölçme aracının genişletilmesi ve geliştirilmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Felemenkçe konuşan Belçika evrenine yönelik geliştirildiği için çalışmada kullanılan orijinal anket formunun daha da geliştirilmesine ihtiyaç hissedilmiştir. Bu çalışmada, Belçika formu olmasına rağmen Fransızca adaptasyon çalışmalarında bazı zorluklarla karşı karşıya gelinmiştir. Anne-baba imgesinin temel bileşenleri, bir kültürden diğerine değişme gösterebildiğinden dolayı anket formunun İngilizce versiyonunun kullanımında ortaya çıkan psikometrik problemler diğerlerinden daha da büyük olmuştur. Söz konusu bu çalışmanın Kuzey Amerika ayağında çalışan yazar/araştırmacı, özellikle

[0] Simgeleştirme/Symbolization: Genel anlamıyla yapısal bir ilişki, çağrışım, anlaşma, rastlantısal benzerlik vb. yollarla başka bir şeyi simgeler aracılığıyla anlatım biçimidir. Krş. Sembol md. (Budak, 2000: 662).



bu sosyal çevreyle ilişkili veya en azından orijinal metnin ilk versiyonunda olmayan anne-baba imgelerinin yeni boyutlarını kapsamasına karar vermiştir. Bunu başarabilmek amacıyla araştırmacı, Kuzey Amerika'da yazılan ve sadece özel olarak aile konusuna ayrılmış çok sayıda kitap gözden geçirmiştir. İncelemiş olduğu bu kitaplar, araştırmacıya, değerlendirmeye alınan 375 adet alternatif özellik ortaya çıkartmıştır. İstatistiksel olarak faktörizasyon çalışmaları sonucunda, bu tespit edilen özellikler 72'ye düşürülmüştür. Söz konusu bu psikometrik çalışma sürecinde araştırmacı, öncelikle değişkenlerin sırasıyla dizilmiş olabileceği temel ve bağımsız ölçekler içerisinde yer alan ölçek maddelerindeki cümleleri gramatikal açıdan incelemeyi amaçlamıştır. Konuyla ilgili olarak, Mm ve Pp olarak kodlanan belirli imgeler ile Ppm ve Mmp olarak kodlanarak tüm imgeleri kapsayan bu iki faktör analizinden her birisi, her bir imge için 20 faktör<sup>[p]</sup> sınıflandırmayı amaçlamıştır. Ayrıca yine bu faktörlerin her birisinin, istatistiksel açıdan varyansın<sup>[r]</sup> birer parçası olarak hesaplanması düşünülmüştür.

Çalışmada, istatistiksel olarak matriks varyansının bütününe % 50'sini, bu 20 faktörün dışında, her bir imge içindeki ilk beş faktörün sağladığı görülmüştür. İmgelerin temel boyutlarının açıklandığı bu beş faktör göz önünde bulundurulursa araştırmacı, bu yüzden bunlar üzerine sadece bir faktör analizi yapmıştır. Söz konusu bu faktörizasyon işlemi, sunulan üç imge içerisindeki beş faktörün dışında yer alan üç faktör daha ortaya çıkarmıştır.

Araştırmanın FI (P1=M1=D1) şeklinde formülize edilen sonuçları, anneye ilgili tespit edilen değerler setini simgelemiştir. Anneye ilişkin söz konusu bu değerler ise 'güvenlik', 'yakın olma', 'şefkatle sevgi dolu bakım', 'hassasiyet' ve 'duygulu olma' gibi kavramlarla karakterize edilmiştir.

FII – FIV (P2=M3=D2, D4) şeklinde formülize edilen sonuçlar ise 'disiplin', 'ölçü' ve 'koruma' gibi değerler ile karakterize edilmiştir. Bu sonuç, direkt olarak otoriteyi, fakat aynı zamanda kanun anlamına gelen otoriteyi temsil etmektedir. Gerçekten de, FII'nin temel özelliği, 'kanun ve düzen' kavramları üzerine vurgu yapmasıdır. Anne-baba imgeleriyle ilgili FII'nin bu iki görünümü arasındaki her faktör ayrımı kanıt sayılmaz. Fakat burada Tanrı imgesi, 'kanunun yürürlüğe konulması' (D2) ve 'yargılama' (D4) olarak açık biçimde fark edilmiştir. Burada FII'nin 'kanun' boyutu, temelde D4'den ortaya çıkmış-

[p] Faktör/Factor: Herhangi bir ampirik çalışmanın faktörü, çalışmayı yapan araştırmacı tarafından düzeyleri kurulan bir değişken; kontrol edilmiş bir bağımsız değişkendir. Dolayısıyla bir faktör, işlemlerin genel tipi ya da kategorisidir. Farklı işlemler, bir faktörün farklı düzeylerini gösterir. Bu anlamda bazı ampirik araştırmalar, birden fazla faktöre sahip olabilirler (Köklü, 2002: 48-49).

[r] Varyans/Variance: İstatistiksel olarak bir araştırmada elde edilen puanların ortalamadan olan sapmalarının kareleri toplamının evren için N'e, örneklem için serbestlik derecesi olan n-1'e bölümüdür. Varyans aynı zamanda, standart sapmanın karesidir (Köklü, 2002: 140).

tır. Söz konusu bu faktör, aynı zamanda Baba'nın herşeye gücü yeten karakteri üzerine dayanan 'koruma' ve 'tedbir' boyutlarını da kapsamaktadır.

Öte yandan çalışmada, FIII (P3=M2=D3) şeklinde formülize edilen sonuçlar da, 'özerklik', 'dinamizm' ve 'zihinsel yeti'<sup>[s]</sup> gibi değerlerle karakterize edilmiştir.

Konuyla ilgili son olarak, FV (P4) şeklinde formülize edilen sonuçta ise 'gerçekçilik', 'sistematik akıl' ve 'kararlılık' gibi değerler temsil edilmiştir.

Yukarıda ifade edilen ilk üç faktör, beş faktör tarafından ortaya çıkarılan varyansın % 80'ini açıklamıştır.

Eğer tespit edilen özelliklerin 36'dan 72'ye yükseltilmesinin, gerçekte istenilen sonuçlara neden olup olmadığını merak edecek olursak, konuya ilişkin elde edilen cevaplar, görünürde olumludur. Bu bağlamda ilk Amerikan versiyonu ile mevcut olanlardan birisinin karşılaştırılması, bir kural olarak önceki yoğunluk puanlarının yenilerinden daha yüksek olduğunu göstermiştir. Fakat istatistiksel anlamda aynı zamanda elde edilen en yüksek ve en düşük puanlar, cevaplar arasındaki çeşitliliğin daha geniş bir ölçeğin içine katılmasıyla kazanılan yeni maddeler tarafından ortaya çıkarılmıştır. Öte yandan bu çalışmada FIII olarak kodlanan 'özerklik' ile FV olarak kodlanan 'gerçekçilik' faktörleri, yeni değişkenler ortaya çıkarmıştır. Söz konusu bu değişkenler, aynı zamanda daha ağırlıklı bir biçimde FI olarak kodlanan 'mahremiyet' ve FII olarak kodlanan 'kanun ve düzen' faktörlerini de istatistiksel olarak anlamlı bir düzeye ulaştırmışlardır. Sonuçta, daha önceki maddelere temel oluşturan D2 olarak kodlanan 'disiplin' faktörü ile yeni maddelerin dışında ilk olarak değerlendirmeye alınan D4 olarak kodlanan 'hukuk' faktörü, Tanrı imgesi kapsamındaki iki faktör içerisinde FII'nin dağılmasından sorumlu olarak bulunmuştur.

Bağımsız ölçekler geliştirmenin de ötesinde, konu ile ilgili yapılan bu faktör analizleri, aynı zamanda anne-baba imgelerinin, başarıyla yapılmış madde analizlerinden daha yüksek sembolik bir güçle bu çalışmada, betimlenmelerine olanak sağlamıştır.

İstatistiksel olarak anlatılan söz konusu bu durum, Anne'nin öncelikle FI olarak kodlanan 'mahremiyet' özelliği ile tanımlanmıştır. Daha sonra FIII olarak kodlanan 'özerklik- dinamizm-aksiyon' özellikleri ile en sonda da, FII olarak kodlanan 'otorite, kanun ve düzen' özellikleri gelmiştir. Bu bağlamda çalışmada temel olarak Anne, 'sığınılacak güvenli bir yer'in sembolü, 'birlik-telik' ile 'kalp-his-yakınlık' duygularını veren bir imge olarak görünmektedir.

[s] Zihinsel Yeti/Mental Ability: Anlama, hatırlama, akıl yürütme, problem çözme, karar verme, algı hızı, sözel-sayısal ve görsel kavrama gibi alanlarda, genellikle testlerle ölçülen bireysel yeteneklerdir (Budak, 2000: 856).

Dolayısıyla aynı zamanda Anne imgesi, 'öncülük etme, bağımsızlık ve başarı eğilimli' kadınlığın güçlü bileşenlerini cisimleştirmiştir.

Öte yandan çalışmadaki Baba'nın ilk farklı özelliği ise, FII olarak kodlanan 'otorite, kanun ve düzen' kavramlarıyla ortaya çıkmıştır. İkincisi ise, FIII olarak kodlanan 'özerklik, dinamizm ve aksiyon' özellikleridir. Baba'yla ilgili üçüncü özellik ise, FV olarak kodlanan 'gerçekçilik ve sistematik tutumlar'dır. Buradaki son özelliği de, FI olarak kodlanan 'mahremiyet ve güvenlik' olarak bulunmuştur. Konuyla ilgili yapılan bu faktör analizleri, Baba'yı, maddelerin yoğunluk puanlarından daha doğru bir yöntemle 'otoritenin bekçisi' ile kanun ve disiplinin bir sembolü olarak ortaya çıkarmıştır. Bunun yanı sıra araştırmada Baba, 'özgürlük, özerklik, gerçekçilik, karar verme ve dış dünyadaki olup-bitenlere karşı sistematik bir yaklaşım'ın sembolü olarak analiz edilmiştir. Daha düşük bir düzeyde de olsa aynı zamanda Baba'nın, mahremiyet ve duyuşsal güvenliğin bazı bileşenlerini içerdiği de saptanmıştır.

Tanrı imgesi, yukarıdan aşağıya doğru gittikçe azalacak bir biçimde sırasıyla FIV olarak kodlanan 'otorite ve kanun'; FII olarak kodlanan 'kanun ve düzen'; FIII olarak kodlanan 'özerklik, dinamizm, aksiyon' ile FI olarak kodlanan 'mahremiyet ve güvenlik' özellikleriyle betimlenmiştir.

Bu çalışma kapsamında istatistiksel olarak tersine sıralama yapılan faktörlerle anne-baba imgeleri birleştirildiğinde, Tanrı imgesi Baba imgesine daha yakın görünmektedir. Konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalara bakıldığında, Tanrı imgesinin anneyle ilgili sembollerden daha geniş oranda anne-baba sembollerine atıf yapıldığını öğrenmekteyiz. Bunun yanı sıra, konuyla ilgili bu durumu, çalışmalardaki soyut olarak düzenlenen ölçek maddeleri, pratik/somut ölçek maddelerinden daha açık bir biçimde sembolize etmektedir. Ancak bununla birlikte genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, babaya ilişkin değerlere göre Tanrı, terimler içerisinde sembolleştirmeye daha az uygun olan anneyle ilişkin değerlere kıyasla tüm anne-babayla ilgili değerleri temsil etmektedir. Ancak daha önceden sözünü ettiğimiz gibi sonuncusu arasında bile çift katlı yapısal çizgi boyunca bir ayırım olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı imgesi içerisindeki en karakteristik babayla ilgili değerler, Baba imgesini en iyi betimleyen değerler değildir. Burada Baba imgesi, temelde FII olarak kodlanan 'kanun ve düzen, FIII olarak kodlanan 'özerklik, dinamizm' ile FV olarak kodlanan 'gerçekçilik ve sistematik tutumlar'a dayanırken; Tanrı imgesi de, temelde FIV olarak kodlanan 'otorite ve kanun' olarak tanımlanmıştır. Gerçekte ise, konuyla ilgili elde edilen bulgulara bakıldığında Tanrı imgesi, FII olarak kodlanan 'kanun ve düzen'e ait ilahî bir faktör olan FIV ile normal düzeyde babaya ilişkin özellikler ve daha düşük düzeyde ilahî olana ait bir faktör olan FII arasında dağılım göstermiştir.

Yukarıdaki sonuçlardan hareketle, birbirleri üzerinde kutuplar tarafından dönüşümlü bir biçimde kullanılarak meydana gelen zıt etkilenme sebebiyle babaya ilişkin değerler kapsamında, dinamik bir semantik/anlamsal kutupluluğun<sup>[t]</sup> ortaya çıkması sonucunu elde ettiğimiz için kendimizi haklı hissedebiliriz. Öte yandan Tanrı imgesinde yer alan daha derin köklere sahip bazı çağrışımların/yan anlamların Babanın üstlenmesini sağlayan kültürel bileşenlerin, aile bireyleri üzerinde belirgin bir etkisinden söz etmek mümkündür. Onun bazı temel bileşenlerinde yer alan Baba imgesi ise, kendisinde olduğundan daha çok Tanrı imgesi kapsamında ortaya çıkmıştır.

## SONUÇ

Bu makale kapsamında konuyla ilgili elde edilen bulgulara göre, Baba, Tanrı'nın bir sembolüdür. Yine elde edilen bu bulgular, özellikle Babanın yapısal bir fonksiyonu olan kanun ve otoritesinin çok özel değerleri bağlamında analitik varsayımı doğrulamaktadır.<sup>5</sup> Dolayısıyla söz konusu veriler, din alanındaki temel Freudyen varsayımlara ilişkin yeni ve eleştirel bir yaklaşıma çağrıda bulunmaktadır. Bilindiği gibi Freud bize, Tanrı'nın bir sembolü olarak Babanın, çocuğun korunma, tedbir alma ve bakım gibi istek ve ihtiyaçlarına ilişkin yetki sahibi olduğunu vurgulamıştır. Burada sözü edilen bu değerler, babadan daha çok anneye ilişkin değerlerdir. Dolayısıyla buradaki Baba, Tanrı'yı, anneye ilişkin mahremiyet ve güvenlik değerlerinin tam zıddı olan spesifik özellikler üzerinden sembolize etmektedir. Ancak buradaki karşıtlık, aynı zamanda Tanrı sembolünün geniş ölçüde anneye ilişkin değerlerin temel bileşenlerini kapsaması sebebiyle dışarıda bırakma anlamına gelmemektedir.

Böyle bir betimsel durum karşısında biz, görünüşteki nevrotik bir yapı veya aşılabilir bir suçluluk ve günahkârlık duygusundan kaynaklanan herhangi bir dinsel tutuma göre açıklama yapma iddiasında değiliz. Öte yandan dinsel tutumlar, babasal sembolün yapısal gücünden ve yapısal değerlerinden kaynaklanan aşkın bir hareket boyunca, anneye ilişkin değerleri yeniden keşfetme ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır.<sup>6</sup>

[ Fransızca'dan çeviri yapan Jean HOUARD ]

[t] Kutupluk/Polarity: Genel anlamıyla + ve - gibi karşıt kutuplardan oluşma durumudur. Psikoloji terimi olarak ise, sevgi-nefret, dostluk-düşmanlık ve depresyon-mani gibi duygularda ve kişilik özelliklerinde gözlemlenen ikilik durumunu vurgular (Budak, 2000: 481-482).

5 Biz, bu çalışmada, babayla ilgili fonksiyonun yapısal değerini merkeze alan bir psiko-analitik yorum benimsedik. Dolayısıyla söz konusu yorumun geçerliliği konusu, bu makalenin kapsamı dışındadır.

6 Bu makalede yer verdiğimiz araştırma sonuçları, "Göstergeler: Din Psikolojisi Çalışmaları/ Semeion: Etudes de Psychologie de la Religion" isimli bir monografi derlemesi içerisinde yer alarak en kısa zamanda basılacaktır. [Kaynak: Semeion: Etudes de Psychologie de la Religion, Louvain: Louvain University Press].

**KAYNAKÇA**

- Bonami, M. *Etude Differentielle sur la Correspondence Entre les Images du Pere, de la Mere et de Dieu*, (Psikoloji Yüksek Lisans Tezi), Louvain-1966.
- Pasquali, L. *The Parental Images and the Concept of God: Formulation of a Measurement Instrument in the Psychology of Religion*, (Psikoloji Doktora Tezi), Louvain-1970.
- Pattijn, M. R. & Custers, A. *Het Vadersymbool en het Moedersymbool in de Godsvoorstelling*, (Psikoloji Yüksek Lisans Tezi), Louvain-1964.
- Tamayo, A. & Pasquali, L. *Symbolization of the Image of God by the Parental Images: Genetic and Differential Study*, (Psikoloji Yüksek Lisans Tezi), Louvain-1967.
- Tamayo, A. *Structure Psychologique des Images Parentales et leur Symbolisme Religieux: Etude Interculturelle*, (Psikoloji Doktora Tezi), Louvain-1970.
- Vergote, A. *The Religious Man: A Psychological Study of Religious Attitudes*, Dublin: Gill & Macmillan, 1969 -- Dayton (Ohio): Pflaum Press, 1969.
- [Yazarsız], Semeion: *Etudes de Psychologie de la Religion*, Louvain: Louvain University Press, (tarihsiz).

**Dipnot Kaynakçası –**

- Ayvaşık, H. B. ve ark. (2000). *Psikoloji terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gürün, O. A. (1996). *Psikoloji sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Köklü, N. (2002). *Sosyal bilimler için açıklanmalı istatistik terimleri sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları.



**KİTAP TANITIMLARI**  
**[BOOK REVIEWS]**





- [ *Din Sosyolojisi* ] -

NEZAR AL-SAYYAD & MEJGAN MASSOUMİ  
**FUNDEMENTALİST KENTİN OLABİLİRLİĞİ:  
DİNDARLIK VE KENTSEL MEKÂNIN YENİDEN ÜRETİMİ**

(İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015)

Çeviri: Şevket Emek ATAMAN

**Süleyman GÜMÜŞ**

Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Research Assistant, Istanbul University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Education  
Istanbul, Turkey  
suleymangumus@yahoo.com  
orcid.org/0000-0003-2202-5121



Fundamentalist Kentin Olabilirligi

**DİNDARLIK VE KENTSEL  
MEKÂNIN YENİDEN ÜRETİMİ**

Nezar AlSayyad  
Mejgan Massoumi



Nezar Al-Sayyad ve Mejgan Massoumi'nin editörlüğünü yaptığı ve farklı uzmanlık alanlarından kişilerin katkı sunduğu eser, temelde dindarlığın kamusal biçimi ile mekân arasındaki ilişkiyi analiz etme amacını taşımaktadır. Bu bağlamda özelde radikal olarak imlenen dini düşüncelerin yeniden yapılandırılmış olduğu Ahmedabad, El-Halil, Peşaver ve Knoxville gibi farklı coğrafyalara ait şehirler, genelde radikallik-kent ilişkisi bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır. Kitap, üç kısım ve 12 alt bölümden oluşmaktadır. Kitabın, Woodrow Wilson Uluslararası Akademisyenler Merkezi'nin sponsor olduğu ve antropoloji, mimarlık tarihi, kültürel coğrafya, planlama, siyaset bilimleri, sosyoloji ve kent tarihi gibi farklı alanlardan akademisyenlerin dahil olduğu "Kentler ve Radikal Dincilik Türleri" isimli çalışma grubunun faaliyetlerinin bir ürünü olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir (s. 13). Bu bağlamda radikal dinciliğe ait dinamiklerin kentsel, soysal, dini ve siyasi biçimleriyle modern bir olgu olan kentte/modern şehirde nasıl üretildiğini, insanlara nasıl sunulduğunu ve bu yolla çevrenin nasıl düzenlendiğini araştırmakta ve o tuhaf soruya, "Radikal dinin kentini yaratmak mümkün müdür?" sorusuna cevap vermeye çalışmaktadır (s. 14-15).

Kitap sadece dile getirdikleriyle değil, demek istedikleri ve ifade etmekten ısrarla kaçındıklarıyla da ilgi çekmektedir. Öncelikle Batıda ortaya çıkan fenomenleri izah eden ve modern bir kavram olmasına rağmen bütün dini geleneklere uygulanan bir kavram olan radikal dinciliğin kapsamı konusunda çok belirgin bir kendine güven bulunmaktadır. İkinci olarak seçilen kentler arasında mutlak bir asimetri bulunmasına rağmen, sanki aynı dinamiklerle biçimlendirilmiş gibi bir tavır söz konusudur. Yani söz gelimi, Knoxville ve Ahmedabad gibi, egemen toplumun kendi içinde tepki mekânları veya egemen toplumun alt kültürlerle karşı şiddet içeren asimilasyon mekânları ile Peşaver ve Beyrut gibi, sömürgecilik amacıyla işgal edilen ve zulümle karşı karşıya kalan kentlerin yarı-zorunlu tercihleri; asimilasyon uygulayanlar ya da kendi toplum yapılarına kendi iradeleri adına tepki gösterenler, aynı ilişki ağı içerisinde değerlendirilmektedir. Metinde bundan başka da okuyucuyu 'huzursuz' edici detaylar bulunmaktadır. Taliban lideri Molla Ömer'e verilen fahri doktora konusunda medrese yöneticisine yöneltilen bir soruya "Molla Ömer'i barışa yaptığı katkılar dolayısıyla onurlandırdık, tıpkı sizin üniversitelerinizin Rahibe Teresa'ya yaptığı gibi." cevabı aktarıldıktan sonra okuyucuya bırakılması gereken yargı, "Radikal dinci bir örgütün lideri ile hayatını Hindistan'ın yoksullarına yardım etmeye adanmış bir kadın arasındaki karşılaştırmanın geçerliliği bu bölümün sınırları dışında kalmaktadır." denilerek (s. 358) sınırları doğrudan ihlal etmektedir. Bundan başka, "Şeriat kanunlarının cezalandırma eylemlerinin gösteri olarak kullanımını gerektirmemesi hatta bunu yanlış bulması" gibi kitabının ufkunu ve amacını çok fazla aşan

yargılara yer verilmektedir. Kudüs konusunda da, Yahudi bakış açısı “Kentın kutsal kitaplarda belirtilen geçmişı” denilerek sanki nesnel bir gerçek gibi sunulurken söz konusu Müslüman kabulü olduğunda “İslami mit Muhammed’in cennete aynı tapınaktan yükseldiğini söylemekte” denilerek (s. 314-315) gerçeklik problemi taşıyan bir geçmiş gibi nitelenmektedir.

Kitap, içeriğindeki çeşitlilik ve uyum nedeniyle konuya akademik çalışmalar ya da okuryazarlık adına ilgi duyan herkesin istifadesine imkân tanımaktadır. İçeriği dışında yer verilen kaynaklarla da konuyu detaylı olarak çalışmak isteyenler için doğru bir başlangıç noktasıdır. Kitabın birbirinden farklı alanlarda çalışan akademisyenlerin katkılarıyla ortaya çıktığından bahsedilmişti. Bu durum, okuyucuda bütünlüğün nasıl korunduğu sorusunu akla getirebilir. Kitabın bu konuda oldukça başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle radikal dincilik kavramı, Appleby ve Marty’nin 1992-3 yıllarında yayınlanan üç ayrı eserine (The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World, Fundamentalism and Society, Fundamentalism and the State: Remarking Politics, Economics and Militance) yapılan sık atıflarla sabit bir çerçevede tutulmuştur. Ayrıca, konuya içkin ‘bir kavram seti’nden de sürekli bahsedilmektedir. Kavramın geçmişı ile ilgili verilen bilgilere göre, ABD’de 1920’li yıllarda “Hıristiyan İncancının Esasları” isimli bir yayın yapan, “Protestanlara referansla ortaya çıkmış” ve 1980’li yıllardan itibaren “dini aşırı ciddiye alan”, onu kamusal hayatın düzeninin birincil referansı haline getirmeye çalışan insan ve grupları nitelendirmek için kullanılmaya başlanmıştır (s. 58).

Üç kısımdan oluşan kitabın birinci kısmı, “Radikal Dincilik Türleri: Kent Ve Ulus Arasında” başlığını taşımakta ve üç bölümden oluşmaktadır. Bu kısım, radikallik ve kent arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Buna göre kent, modernlikle ilgili bütün fenomenlerin gerçekleştiği uzamı teşkil etmektedir. Fakat artık erken ve orta modernliğin kırılma noktasıdır da. Başka bir deyişle, başarısız olduğuna dair bütün yargılar, kırsalda değil kentte tezahür etmektedir. Kırsallıkta gözlemlenen dini, büyüsel ya da metafiziksel fenomenler, beklenenin gerçekleşmesidir ama kent, modernliğin bütün iddiasıdır ve aksi şekildeki bütün gözlemler, kristalleştiği yerlerde onun içine çöktüğüne dair ‘söylentileri’ ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla kitaptaki tartışma da bilindik hikâyeye başlamaktadır: “küreselleşme ve zaman-mekân sıkışması, insanlar ile mekânların arasındaki standart ilişkiyi temelden değiştirmiştir.” (s. 21). Ne var ki bu değişimler, sadece sekülerliği değil, ulusal ve dini bağlılıkları da güçlendirmiştir. Radikal dinciliğin de, bu çok karmaşık dönüşüm içerisinde kök saldığı varsayılabilir; fakat kitabın bu ilk kısmı, başka varsayımları dile getirmektedir. Radikal dincilik, iki yüzyıl öncesine kadar, o kadar da radikal olarak görülmemektedir ve hatta evrensel bir olgudur (s. 25). Son iki yüzyıl-

da niçin radikal oldukları açıkça dile getirilmese de, modern devletin kurum-sallaşması ve insanların başka bir biçimde medenileşmeleri, onları zorunlu olarak radikal yapmaktadır çünkü onlar, modern olana muhaliftirler. Geçmiş zamanın belli belirsiz bir anında demir atmış olsalar da üzerinde durdukları gemi, modernliğin üretim mekânlarından çıkmıştır. Bu da onları başka yönden modern (ortaçağ modern) yapmaktadır. Özellikle enformasyon araçlarını profesyonelce kullanmaktadırlar (s. 27). Bütün kitap boyunca radikaller, bu özellikleri nedeniyle ikiye bölünmüş olarak imlenmektedir. Bu oldukça tuhaf kaçan, taraflı ve de romantik bir suçlama gibi görünmektedir zira maddi bir amaç için en uygun araçların kullanılması bir zorunluluktur. Üstelik modern kurumların, örneğin Ahmedabad'da, radikal dinciliği yani en nihayetinde dini kendisini, siyasi amaçları için kullandığı da aktarılmaktadır.

Metne göre radikal dincilik, modernliğe üç temel prensipte karşı çıkmaktadır: Seküler akılcılık, bireyselliğe verilen imtiyaz ve dinin özünü uyumsuz görecelik ve hoşgörü (s. 28). O zaman radikal dinin kenti de bu üç muhalefeti içinde barındırmalıdır. İşin doğrusu, kitap bunu yeter ölçüde kanıtlanamamaktadır; en azından belli açılardan bu ilkelerin benimsenmesine dair oldukça fazla örnek yine bu kitapta zikredilmektedir. Yazarlara göre radikal dinin kentinin özellikleri şöyledir: i) muayyen bir etnik köken ile muayyen bir dini inanç özdeşleşerek, başka olanı dışlamaktadır; bu yönüyle olabildiğince dışlayıcıdır. ii) azınlıklar, çoğunluğun tayin ettiği kurallara uymaları konusunda zorlanırlar. iii) erkek egemendir ve kadınların kamusal alana erişimi çok çok azdır. iv) azınlıklar ve kadınlara yönelik ayrımcılık, sorgulanmayacak kadar standartlaşmıştır (s. 40-41). Bu özelliklerine bağlı olarak radikal kentlerde vatandaşlar –ki metinde vatandaş, türdeş insan varlıklarını olduğu kadar, medenî insana da göndermeler yapmaktadır- gayri-medenî kurallar dizgesine göre yeniden sınıflandırılır. Eşitsizlik ilkeleri, yasal bir prosedür olarak belirlenir ve hem öteki hem de hakim sınıfın kendi içerisinde dağıtımlar yapılır; böylelikle radikallik, medenilikle karşıt bir kavrama dönüşmüş olmaktadır (s. 94). Bu bağlamda metin, medenilikle ilgili şu ifadeleri içermektedir: “Medenilik, vatandaşların belirli bir vatandaşlık rejimi ile tutarlı olan yetkilerin dağıtımını idare eden kategorileri doğrulayan pratikleri üretmesine izin veren ve fiziksel eylem ve sözlü ifade alışkanlıklarının içine kazınmış olan –ve bu yüzden algı, beklenti ve düşüncelerin için de kazınmıştır- eğilimler kümesidir. Bu eğilimler bazen zor kullanarak düzenlenir ve genellikle zor kullanan kurumlar tarafından ayarlanır (örneğin polis)” (s. 99). İlerleyen sayfalarda, medeniliğin modern bir olgu olduğunu vurgulamak için XVI. Yüzyıla ait bir anekdota yer verilmektedir: Aristocu bir bilim adamı olan Sepúlveda ile Piskopos Bartolomé de Las Casas, sömürgecilikle ilgili bir konuda mahkemede karşı karşıya gelmiştir. Sepúlveda, Amerika'daki yayılcılı-

ğın haklı sebeplerini savunmaktadır ve ona göre bazı insanlar efendi bazıları ise köle olarak dünyaya gelmektedir. Eşitsizlik, Tanrının iradesine uygun olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan, yerlilerin yamyamlığı, insan kurban etmeleri, çoktanrılı dinlerinin olması, özel mülkiyetin yokluğu, kıyafet, yazı, mahkeme ve evcil hayvan sahibi olmamaları, onların ne kadar aşağı tabiatlı olduklarını göstermektedir. Bu argümanları, Sepúlveda'nın hipotetik önermelerinden oluşmaktadır. Bunlara ilaveten o, Augustinus'un bir mektubunu referans gösterir: "vaftiz edilmeden ölen tek bir insan, masum bile olsalar sayısız insanın ölümü demektir". Metne göre bu kategorik hüküm, 'bireyin' varoluşunu o kadar indirger ki tek bir ruhun kurtuluşu için sayısız insanın katledilmesini 'doğrular'. Las Casas ise, bir piskopos olarak insan yaşamının doktrinlerden daha değerli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, doğal bir hak olarak bütün insanlar eşittir. Ruhun kurtuluşu iddiasıyla insan yaşamına son vermek büyük bir günahdır. Sepúlveda'nın yaklaşımı konusunda kitabın vereceği hükmü tahmin etmek kolaydır. Ne var ki metin, Sepúlveda'dan çok Las Casas'ın fikirleri üzerinde yoğunlaşarak onun da yerlileri kendi idealleri ile anlamak istediğini dile getirmektedir. O, istilanın araçlarına (baskı ve zulüm) karşı çıkmıştır fakat kendisini bütünüyle onaylamaktadır. Normları Kilise tarafından belirlenecek olan bir değerler dizgesi, herkesi aynılaştıracak ve böylelikle eşitlik evrensel olabilecektir. Yerliler, muhtemel Hıristiyanlar olarak bir tür ılımlılığı hak etmektedirler. Las Casas, onları gerçekten 'sevmektedir' çünkü onları asimile edebileceklerine inanmaktadır. Aslında o da farklılıktan nefret etmektedir ve bunun en açık kanıtlarından birisi, Türkler gibi Hıristiyanlaştırılma umudu olmayanların gerçek birer barbar olduklarını ve gazabı hak ettiklerini düşünmesidir (s. 104-112). Metnin Las Casas'a olan ilgisi, böylelikle açığa çıkmış olur. Las Casas, açıkça modern radikalliğin tarihsel momentlerinden birisini teşkil etmektedir.

"Radikal Dincilik Türleri ve Kent" imini taşıyan ikinci kısım, radikalliğin kentlerini çeşitli örnekler üzerinden ele almaktadır. Batıda ve Batı inançları içerisinde ortaya çıkan radikallikte 'şimdi' ve 'burada'dan uzaklaşmak görece olarak üstündür. Özellikle Protestanlık içerisinde ortaya çıkan radikallik, dinin duygusal ve öznel bir anlaşılmasını içermektedir (s. 134-135). Protestan radikalliği, kendi toplumlarının yozlaşması ile kentin gittikçe artan oranda heterojen bir yapıya bürünmesi olmak üzere modern dünyanın iki ayrı yapısal değişikliğine itiraz etmektedirler. Onlar, kendi okullarını inşa etme gibi yollarla kendilerini, bozulmuş olandan ayırmaktadırlar. Protestan radikalliği, dini inançlarıyla Amerikalı olmayı özdeşleştirmektedir. Kader, Amerika'nın amacını gerçekleştirmesine zorladığı gibi din de, ulusun kaderini ifşa ederek onlara yol göstermektedir (s. 155). Ahmedabad ise, Hindistan tutuculuğunun teolojik-politik tasavvurunun bir yansıması olan Hindutva siyaseti ile mekân

düzenlemesine konu olan bir şehir olarak dikkat çekmektedir. Hindutva da, Protestan tutuculuğunda olduğu gibi, coğrafi birlik, ırksal özellikler ve ortak kültürün bileşiminden oluşan Hindu radikalliğidir (s. 168). Ahmedabad, 1411 yılında Sultan Ahmed Şah tarafından kurulmuş ve bölgenin İngiliz hâkimiyetine girmesine kadar, Müslüman kimliğini taşımaya devam etmiştir. 1969 yılı ve sonrasında ortaya çıkan ayaklanma ve kargaşa ortamında pek çok Müslüman öldürülmüş, çok sayıda kadın taciz ve tecavüze uğramış, ev ve dükkânları yağmalanmıştır. Bu süreç içerisinde kentin tamamına ayrışma ve gettolaşma hâkim olmuştur. Arkeolojik çalışmalar ve mimari düzenlemelerle kentteki Müslüman izi silinirken mekân, Hindutva teolojik-politiğinin gelişme ve yerleşmesine olanak verecek şekilde yeniden yapılandırılmıştır (170-200). Hindu ırkı ile dini birleştiren unsurlara dair görsel ve işitsel pek çok gösterge, kentin Müslüman kimliğinin üzerini kaplamıştır. Beyrut, radikalliğin meskûn olduğu bir diğer kent olarak kitapta yer almaktadır. Hizbullah, yerel ve uluslararası destek ve imkânları kullanarak, Lübnan'ın güneyinde Şiî düşüncesine göre kenti dönüştürmekte oldukça başarılı olmuştur. Lübnan'ın güneyi (Dâhiye) metinde Şiî, yoksul, çağdışı, kırsal, sınırda, anarşik, yasadışı ve İslamcı olarak nitelenmektedir (s. 212). Şehitler Örgütü (İran kaynaklı), Yaralılar Örgütü ve diğer mikro yapılanmalarla Hizbullah, eğitimden kredi sağlamaya kadar pek çok hizmeti profesyonelce sağlamaktadır. Humeyni'nin velayet-i fakih doktrinine bağlı olarak kurumsallaşan Hizbullah, toplumu askeri mantığa göre -katı ve disiplinli- yönetmektedir -bu özelliği, askeri olan toplumun geneline yayarak onu medeniliğin sınırlarına taşımaktadır çünkü medeni hayat sivildir. Bu kısmın ilerleyen bölümlerinde ve "Kimlik, Gelenekler ve Radikal Dincilik" isimli üçüncü kısımda Gazze, el-Halil, Peşaver ve Knoxville gibi kentlerin durumu ele alınmakta ve kamusal hayatın zorla nasıl dönüştürüldüğü, modernliğin yüzünü geleneksel ve modern araçların bir arada kullanımıyla nasıl yeniden inşa edildiği ve yönetildiği dile getirilmektedir.

Metin, radikalliği ve medeniliği, sivilite, heterojen toplum yapısına saygı, ataerkilliğin baskın olmaması, modern devletin siyasetine tabi olma ile bunların karşıtları üzerinden tanımlayarak radikal dini inancı açıklamaya çalışmaktadır. Bir kısmı delillendirilmiş bir kısmı ise iddia düzeyinde kalan çok sayıda hipotez içermektedir ve bu özelliğiyle verimli olacak bir tartışma platformu sunmaktadır. Her bir bölümün sonunda yer alan kaynakçalar da, konuyu detaylı bir şekilde çalışmak isteyenlere yardımcı olacaktır. Bize göre kitap, radikallikle ilgili önemli bir boşluğu doldurmuştur fakat Müslüman hâkimiyetinde olmayan coğrafyalardaki radikallikle ve Müslüman coğrafyalarda ortaya çıkan radikallik aynı karakterde değildir ve metnin bunu göz ardı etmiş olması, kayda değer bir hatadır.

– [Tasavvuf] –

ESMA SAYIN

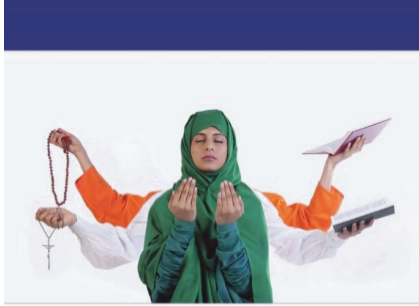
## DUA TERAPİSİ

(İstanbul: Nesil Yayınları, 2013)

(Almanya: Lambert Academic Publishing, 2017)

**Fatih KIZILHAN**

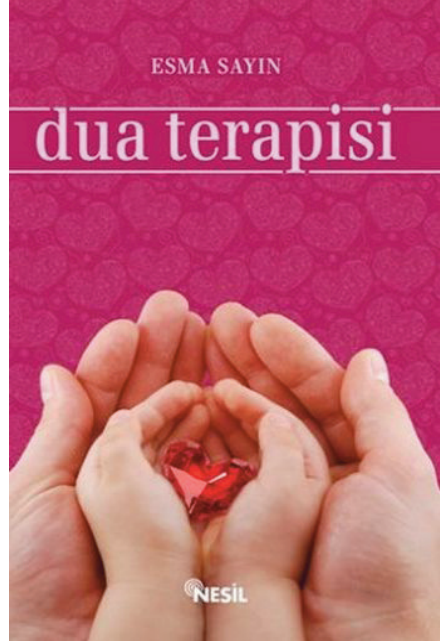
Lisans Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Undergraduate Student, Balıkesir University, Faculty of Theology,  
Balıkesir, Turkey  
fkzlhsan66@gmail.com



Esmâ Sayın

**Prayer Therapy**

LAP LAMBERT  
Academic Publishing



Tanıtaçığımız bu eser, Türkiye’de tasavvuf ve psikoloji alanında çalışmalarıyla tanınan Esmâ Sayın’ın “Dua Terapisi” isimli çalışmasıdır. Bu çalışma 2013 yılında Nesil yayınları tarafından basılmakla birlikte uluslararası yayın kuruluşu olan Lambert Academic Publishing tarafından “Prayer Therapy” isminde İngilizce olarak da basılmıştır.

Dua Terapisi kitabı giriş, altı bölüm ve her bölüm kendi içinde muhtelif sorulardan oluşmaktadır.

Söze başlarken adlı giriş bölümünde yazar; duayı özgürlük olarak tanımlayarak aşk, ölüm ve samimiyet kavramları ile irtibatlandırmaktadır.

“Zihin açıklığı ve başarı duaları” başlıklı ilk bölüm üç sorudan oluşmaktadır.

Yazar “hafızamdaki bilgiyi hangi dua ile koruyabilirim” sorusuna; Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye verdiği dua üzerinden açıklamaktadır. Bu soruda yazarın önemle üzerinde durduğu nokta kişinin masivayı terk ederek zihnini maneviyat ile meşgul etmesinin yanı sıra ilahi sıfatlarla bütünleşerek manevi destek sağlayabileceğini ifade eder.

“Zihin açıklığı ve başarı için hangi duayı etmeliyim” şeklindeki ikinci soruya yazar; tevekkül ve sebat kavramlarının zihin ve huzur üzerindeki etkisine dikkat çekerek ilahi isimler den Fettah isminin zihin açıklığı ve başarıya olan katkısını gözler önüne serer.

Son olarak “içimdeki heyecanı nasıl yenebilirim” sorusuna yazar; tövbe, istiğfar ve rahmet kavramlarının etkin ve zihinsel dikkatin manevi bir ön koşulu olarak kabul etmektedir.

Eserin “ruh sağlığının anahtarı olan dualar” adlı ikinci bölümü sekiz sorudan müteşekkildir.

Yazar “stres, depresyon ve sıkıntılarımı hangi dua ile son veririm” şeklindeki ilk soruya cevap olarak; insanın korku ve ümit arasında olması gerektiğini vurgulayarak duha ve inşirah surelerinin sebep-i nüzulü üzerinden yorumlamaktadır.

Stres, depresyon ve sıkıntıların nedenlerinden biride kıskançlık ve haset duyguları belirten yazar, ibn’ül vakt, ebu’l vakt, kanaat ve tevekkül ile kolayca aşılabileceğini ifade eder.

“Vesvese, kaygı ve güvensizlik duygusundan hangi dua ile kurtulurum” sorusuna yazar, vesvese ve kaygı bozukluğunun özellikle boş ve gafil zihinlerin üzerinde etkili olduğunun altını çizerek en iyi çözümün Allah’a sığınmak olduğunu vurgular. Güvensizlik duygusu gibi paranoyak hastalıklardan kurtulmanın yolu olarak insanın Allah’a tevekkül ve teslimiyet içerisinde olması gerektiğini ifade eder.



Yazar, dünyevi kaygı ve korkuların tedavisi olarak kulun fakirliğini ve aczini bilmesinin yanı sıra Allah ile yakınlık kurması gerektiğinin üzerinde durur. Aksi takdirde kalbin rabbiyle yakınlık kurmadığı an sıkıldığının altını çizer.

*“Maddi-manevi şifaya hangi dua ile kavuşabilirim”* sorusuna yazar; Allah’a sığınan her kulun şifası öncelikle gönlünde ve zihninde saklı olduğunun farkındalığını yakalayan bir kul için her duanın manevi terapi olduğunu ifade ederek İsrâ suresine dikkat çeker.

*“Muhabbet ve mutluluk duaları”* adlı üçüncü bölüm sekiz sorudan oluşmaktadır.

*“İlahi sevgiyi hangi dua ile yakalayabilirim”* şeklindeki ilk soruya Allah’ı sevmenin marifet ve muhabbetin sırrına ermek olarak gören yazar, marifeti vecd ve ilham yoluyla Allah’ın sıfatlarını, isimlerini ve ğayb âlemi hakkında elde edilen bilgiler olarak tanımlar.

Allah’ı sadece isim, sıfat ve fiilleriyle tanıyabileceğimizin altını çizen yazar, O’nu tanıdığımız oranda seveceğimizi ve yine o oranda yakın olacağımızı ifade eder. Yakın duygusunu da müşahede ve mükâşefe olarak tanımlayarak Allah’ın isim ve sıfatlarını keşfetmekten geçtiğini vurgular. Yazar bu noktada namaz ibadetinin çözümlemesini yaparak yakın duygusuna nasıl ulaştırdığını ortaya koyar.

*“Peygamberin sevgisine hangi dua ile kavuşabilirim”* sorusuna yazar; Allhümmealli ve Allhümmebarik dualarının çözümlemesini yapar.

*“Mutlu bir evlilik için hangi duayı etmeliyim”* şeklindeki soruya yazar; rabbinin yasaklarından sakınan dindar aile tipolojilerinin oluşması gerektiğini belirterek Allah’a dua ederken iki cihan saadeti için eşler istememiz gerektiğine dikkat çeker.

Yazar *“modern dünya karmaşasında mutluluğu ve huzuru hangi dua ile yakalayabilirim”* şeklindeki son soruya, modern toplumun aşırı tüketici olmasına karşı Allah’ın Hz. Süleyman’a hitaben kanaat, teslimiyet ve yaradılış amacı olan hikmeti istemesini emrettiğinin altını çizerek ayetin çözümlemesini yapar. Modern dünyada mutlu olmayı üç şarta bağlayan yazara göre bunlar; kanaat, teslimiyet ve Allah’a sığınmaktır.

*“Sığınma ve korunma duaları”* isimli dördüncü bölüm dört soruda oluşmaktadır.

*“En sinsi düşmanlarımın kötülüğünden hangi dua ile sığına bilirim”* şeklindeki ilk soruda en sinsi düşman olarak nefis ve şeytanı ele alan yazar, insanın bunlara karşı güzel ahlak, şefkat, teslimiyet kavramları çerçevesinde nefsin ve şeytanın köleliğinden kurtulup hakiki özgürlüğe kavuşacağını ifade ede-

rek insanın istikamet olması gerektiğini vurgular. Nefsin her an sinsi tehlikelerine karşı kulun Allah'a sığınması gerektiğinin altını çizen yazar, nefsin en zehirli duyguları olan haset ve kibrin bu dualarla terapi yapılarak etkisiz hale getirilebileceğini vurgular.

*“Gaflet, isteksizlik ve tembellikten hangi dualarla ile Allah'a sığınabilirim” sorusuna yazar; Allah'a güven ve muhabbetin yanı sıra az yemek, az uyumak, az konuşmak, çok zikir, çok tefekkür ve çok şükür ile bu hastalıklardan kurtulabileceğini ifade eder. Bir başka tedavi yöntemi olarak yazar, insanı hem ilahi isim ve sıfatlarının aynası olmak hem de o aynadan yansıyan insan-ı kamilin aynası olarak terapi yapılabileceğini vurgular.*

Son olarak yazar, insanların olumsuz bakış söz ve enerjilerinin yanı sıra doğal afetlerden korunmak için öze dualar vermektedir.

Eserin *“ibadetleri güzelleştiren dualar”* adlı beşinci bölümü dört sorudan müteşekkildir.

*“Namazın içinde huşuyu hangi dua ile katabilirim”* şeklindeki ilk soruya yazar; namazın ikamesine dikkat çekerek şeklen değil manevi ve ruhsal odaklanarak kılınması gerektiğini ifade eder.

Yazar, namazın ikamesini istikamet, aşk ve muhabbet ile beraber bilinç ve şuurla namaza bağlanmak olarak görmektedir. Huşuya engel olarak da gaflet, dikkat dağınıklığı ve odaklanma problemlerinin nasıl etkisiz hale getirilebileceğini ifade eder. Namazda derinliği yakalamada empatinin altını çizen yazar, ilahi isimlerden 'vedud' ve 'veli' isminin önemine vurgu yapar.

Son olarak bu bölümde yazar, yatağa girince, sabah kalkınca, kadir gecesi ve bayramı karşılamak için özel dualar vermektedir.

Eserin *“ahlakı güzelleştiren dualar”* adlı altıncı ve son bölümü dört sorudan müteşekkildir.

*“Ahlakımı hangi dua ile güzelleştirebilirim”* şeklindeki ilk soruya yazar; insanın ahlakına güzelleştirme imkanı veren içindeki ilahi isim ve sıfatlarla bütünleşeceği özü fark ederek *kendini aşma* tecrübesini yaşatan duaları vermektedir.

*“İçimdeki öfkeyi nasıl dindirebilirim”* sorusuna yazar; öfkenin hem manevi hem psikolojik bir hastalık olduğunu dikkat çektikten sonra öfkeyi yenmek için Allah'ın gazabını hatırlatıp, O'ndan dilemenin yanı sıra Gazalinin öfkeyi yenmek için ortaya koyduğu altı çözüm yolu vermektedir.

Kanaatimizce bu kitap yakın zamanlarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın desteğiyle kurumsal ihtisas alanı oluşturulan ve pilot uygulaması yapılan 'manevi danışmanlık ve rehberlik' adı altında hastane, kredi öğrenci yurtlar

kurumu, cezaevi gibi psikolojik açıdan desteğe ihtiyacı olan insanlara dini kaynaklar perspektifinden hastanın sağlıklı ruh halini geri kazandırmayı amaçlayan bu projede yararlanabilecek önemli bir eser olarak göze çarpmaktadır. Yazar da '*söze başlarken*' adlı giriş kısmında eserin meydana gelmesinde cezaevi mahkûmları ve öğrencilerin meraklı ve ilgili soruları sonucu ortaya çıktığını ifade etmektedir.



**Balıkesir Üniversitesi**  
**İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri**

- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD), yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan bilimsel ve uluslararası hakemli akademik bir dergidir.
- Dergi, BAÜİF tarafından yayına hazırlanmaktadır.
- Derginin yayın dili Türkçe'dir. Diğer dillerdeki yazılar da Yayın Kurulu kararıyla yayımlanabilir.
- Dergide telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı ve kongre-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazılar geri iade edilmez.
- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
- Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtmişse, alan uzmanı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı hakkındaki son karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına geri iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'ne aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden alıntılanamaz.
- Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Balıkesir Üniversitesi**  
**İlahiyat Fakültesi Dergisi Yazım İlkeleri**

- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'nde yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD Atıf Sistemi/The ISNAD Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre dipnot veya metin içi APA formatında yazılmış yazılar kabul edilir.
- Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)'nde yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:
- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
- Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
- Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
- Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
- Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
- Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 5 cm, alttan 5 cm, sol 4,5 cm, sağ 4,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Garamond yazı tipi, 12 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 11 punto ile yazılmalıdır.
- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.

- Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir. Örnek:

Esmâ SAYIN

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tasavvuf Bilim Dalı

Assistant Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology,

Department of Sufism

Balıkesir, Turkey

esmasayin16@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9420-700X

- Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 11 punto Garamond yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi ve amaçları belirtilmelidir.
- Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/Keywords” yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.
- *Dipnot Sistemine Göre Atıf Kuralları:*

#### A. Dipnotların Gösterilmesi

##### 1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, Eser Adı (italik), tercüme ise Tercüme Edenin, tahkikli ise Tahkik Edenin, sadeleştirme ise Sadeleştirenin, edisyon ise Editörün veya Hazırlayanın Adı, Baskı Sayısı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), Cilt: Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, Eser Adı, Cilt: Sayfa Numarası.

##### 2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, tercüme ise Tercüme Edenin Adı, Dergi veya Eser Adı Cilt/Sayı Numarası (Yayın Ayı Yılı): sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, “Makale Adı”, Sayfa Numarası.

##### 3. Ansiklopedi Maddesi

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, “Madde Adı” (yazar sadece madde- nin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), Ansiklopedinin Adı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), (varsa) Cilt: Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların Soyadı, Madde Adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), Cilt: Sayfa Numarası.

#### 4. Tez

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, Tez Adı (Yüksek Lisans Tezi/Doktora Tezi, Üniversite Adı, Yıl), Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, Tez Adı, Sayfa Numarası.

#### 5. Bildiri

İlk geçtiği yerde: Yazar Adı Soyadı, "Tebliğ Başlığı", Kitap Adı, Editör Adı Soyadı (Baskı Yeri: Yayınevi, Yayın Tarihi), (varsa) Cilt: Sayfa Numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar Soyadı, "Tebliğ Başlığı", Sayfa Numarası

- *APA Sistemine Göre Atıf Kuralları:*

1. Metin içinde atıf gösterme şu şekildedir: Yazar, Yayın yılı: Sayfa.
2. Kaynakça, İSNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile aynı şekilde oluşturulmalıdır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
3. Birincil kaynaklara ulaşılamamışsa, atıf yapılırken önce asıl kaynak, sonra da alıntılanan ya da aktarılan kaynak belirtilir: (Topaloğlu, 2001: 210'dan akt. Demir, 2014: 50-55).

#### *Not:*

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD Atıf Sistemi/The ISNAD Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz. <https://www.isnadsistemi.org/>