

ISSN 2149-9845

E-ISSN 2636-7807

**TÜRKİYE**  
**DİN EĞİTİMİ**  
**ARAŞTIRMALARI**  
**DERGİSİ**

TURKISH JOURNAL OF RELIGIOUS EDUCATION STUDIES (TJRES)

مجلة بحوث التربية الدينية التركية

Sayı 17 / Number 17

Yalova - 2024

# TÜRKİYE DİN EĞİTİMİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Turkish Journal of Religious Education Studies

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları altı ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.  
Turkish Journal of Religious Education Studies is an international, peer reviewed and biannual journal.

Sayı/Number 17 • Haziran/June 2024 • ISSN 2149-9845 • E-ISSN 2636-7807

## İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü / Owner and Chief Executive Officer

Mehmet BAHÇEKAPILI

## Editör / Editor

Mehmet BAHÇEKAPILI

## Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Recep Emin GÜL - Ali İNAN

## Alan Editörleri / Field Editors

Abdurrahman HENDEK (Sakarya Üniversitesi) - Din Eğitimi

Münir ECER (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) - Din Eğitimi

Samet YAĞCI (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi) - Din Eğitimi

## Dil Editörleri / Language Editors

Abdullah Gül (Yalova Üniversitesi) - Türkçe Ali İnan (Yalova Üniversitesi) - İngilizce

## Yayın Kurulu / Editorial Board\*

Ednan ASLAN, Universität Wien (AUSTRIA)	Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TÜRKİYE)
Hamza AKTAŞ, Düzce Üniversitesi (TÜRKİYE)	Nurullah ALTAŞ, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)
Sümeyra ARICAN, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)	Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)
İrfan BAŞKURT, İstanbul Üniversitesi (TÜRKİYE)	Ahmet Ali ÇANAKCI, Balıkesir Üniversitesi (TÜRKİYE)
Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi (TÜRKİYE)	Ayşe Zişan FURAT, İstanbul Üniversitesi (TÜRKİYE)
Christopher G. ELLISON, The University of Texas at San Antonio (USA)	Ahmet GEDİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TÜRKİYE)
Süleyman GÜMÜŞ, Kırklareli Üniversitesi (TÜRKİYE)	Recep Emin GÜL, Balıkesir Üniversitesi (TÜRKİYE)
Nazlı KARABULUT, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)	Recep KAYMAKCAN, Millî Eğitim Müşaviri (TÜRKİYE)
Ahmet KOÇ, 29 Mayıs Üniversitesi (TÜRKİYE)	Siebre MIEDEMA, VU University Amsterdam (HOLLAND)
Michael NIELSEN, Georgia Southern University (USA)	Mahiyenur OĞUZ, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)
Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi (TÜRKİYE)	Mehmet Furkan ÖREN, Millî Eğitim Bakanlığı (TÜRKİYE)
Friedrich SCHWEITZER, Eberhard Karls University (GERMANY)	Murat ŞİMŞEK, Marmara Üniversitesi (TÜRKİYE)
Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi (TÜRKİYE)	Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (GERMANY)
Mustafa USTA, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)	Edmund WEBER, Universität Frankfurt am Main (GERMANY)
Ayşenur YILDIRIM İŞİKER, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)	Mahmut ZENGİN, Sakarya Üniversitesi (TÜRKİYE)
Zeki Salih ZENGİN, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (TÜRKİYE)	Rümeysa ZOR, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)

\*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

## Sekreteryaya

Rümeysa ZOR, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE) Ayşenur YILDIRIM İŞİKER, Yalova Üniversitesi (TÜRKİYE)

## Kapak Tasarımı / Cover Design

Furkan Selçuk Ertargin

## Tasarım / Graphic Design

Mehmet BAHÇEKAPILI

## Baskı / Printed By - Baskı Tarihi / Printed Date

Limit Ofset – 28.06.2024

## Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi (TUDEAR) - İndeksler

**TRIZIN**



**ProQuest**  
Start here.

**ATLA**  
American Theological Library Association

INDEX  COPERNICUS  
INTERNATIONAL

**SOBIAD**



**BASE**  
A BETA PROJECT OF THE AMERICAN THEOLOGICAL LIBRARY ASSOCIATION

**idealonline**

**OpenAIRE**

## Yazım Kuralları

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi (TUDEAR) altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan gerek Türkçe gerek İngilizce makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir. Değerlendirilmesi amacıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve stil açısından gerekli koşulları karşılırsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanma için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar.

Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 9,5 puntoluk Calibri yazı tipi ve 1.15 satır aralığıyla her iki yana dayalı olarak yazılmalıdır.

Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.

Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunlar küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir. Aynı bir sayfa oluşturulmalı ve yazar(lar)ın tam adı ve kurumsal unvanları ile, yazışmayı yapan yazar(lar)ın posta adres(ler)i, iş/cep telefon numarası ya da numaraları, elektronik posta adres(ler)i buraya yazılmalıdır.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-250 kelimelik bir özet.

İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 200-250 kelimelik bir özet.

Ayrıca, Türkçe yazılmış makalelere makalenin Genişletilmiş İngilizce Özeti de eklenmesi gerekmektedir. Bu geniş özet 1500-2000 kelime arasında olmalıdır; makalenin başlığı, alt başlıkları ve tüm referanslarını da içermelidir. Bu bölüm, yapılan çalışma yayımlanmaya kabul edildikten sonra da gönderilebilir.

TUDEAR'ın referans göstermede kullandığı format, APA (American Psychological Association) Style 7th Edition'dır. Gerek alıntılmalarda gerekse de bibliyografya kısmında yazarlar, Amerikan Psikoloji Derneği'nin yayımladığı Amerikan Psikoloji Derneği Yayım Kılavuzu'nda belirtilen yazım kurallarını ve formatını takip etmelidir.

Yayım aşamasının ilk adımı için makalelerinizi <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tudear> linki üzerinden veya derginin e-mail adresi olan [tudearjournal@gmail.com](mailto:tudearjournal@gmail.com) adresine word dosyası halinde gönderiniz. Yazılarınız editörler kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra, değerlendirilmek üzere alanındaki uzman akademisyenlere gönderilecek ve değerlendirme sonuçları tarafınıza gönderilecektir.

TUDEAR yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

## Guidelines for Authors

Turkish Journal of Religious Education Studies (TJRES) is a peer reviewed biannual academic journal publishing articles in both English and Turkish. In order to gain acceptance, all articles submitted to TJRES for evaluation must have never been previously published. Submissions are first reviewed by the editorial board. If an article satisfies the necessary conditions of style and content, reviewers will then proceed to evaluate its suitability for publication.

All articles undergo evaluation by two anonymous reviewers. If necessary, the article may be sent to a third reviewer for further assessment. The publication of an article depends upon the approval of these reviewers. Authors must provide the necessary corrections demanded by reviewers.

In general, any submitted work should provide the following formatting conditions.

Articles should be at least 5000 and at most 8000 words. Manuscripts should be typed in MS Word processor with normal margins, 9.5 point Calibri font and 1.15 line spacing, justified on both sides.

Tables, figures, pictures, and graphs should fit the journal page. If needed, they may be written in a smaller font size and their text may be single spaced.

Tables and graphs should be numbered consecutively in accordance with their appearance in the text. Place footnotes to tables below the table body and indicate them with superscript lowercase letters. Avoid vertical rules. Be sparing in the use of tables and ensure that the data presented in tables does not duplicate results described elsewhere in the article. In a separate first page the full name and institutional affiliation of all author(s) and mailing address(es), work/mobile phone number(s), and e-mail address(es) of the corresponding author(s) should be included.

The study must include the following sections:

A Turkish title and abstract between 200 and 250 words including 5-8 keywords.

An English title and abstract between 200 and 250 words including 5-8 keywords. A long summary in English should be added for the articles in Turkish. This extended summary should be between 1,500-2,500 words, including the English title, sub-topics of the article, and all references. This section may be sent after the study has been accepted for publication.

TJRES uses APA Style 7th Edition in references. The writing rules and format specified by the Publication Manual of American Psychological Association [APA], published by American Psychological Association, are to be followed both in text citations and bibliography.

Authors are invited to submit contributions electronically via the link <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tudear> or as email attachments to the e-mail address of the journal: [tudearjournal@gmail.com](mailto:tudearjournal@gmail.com). Typescripts employing diacritics for transliteration should be submitted in hard copy as well, with an indication of the software used. Authors should reserve one complete copy of their typescript, as hard copies will not be returned in the event that an article is not accepted.

The journal does not demand any article processing or submission charges from authors.



## İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı Ders Kazanımlarının 21. Yüzyıl Becerileri Açısından İncelenmesi*

*Examining The Course Outcomes of The Religious Culture and Ethics Curriculum in Terms of 21st Century Skills*

GÜLSEHER YURTCU & OSMAN AKTAN / 13-50

*Öğretmenlerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerinde Çalışma Nedenleri ve Proje Okul Uygulamasına İlişkin Memnuniyet Algıları*

*Teachers' Reasons for Working at Project Anatolian Imam Hatip High Schools and Their Perceptions of Satisfaction Regarding Project School Implementation*

DAVUT KARAMAN / 51-80

*Apokrif Eserlerden Beslenen Meryem Kültü*

*The Cult of Mary Nourished by Apocryphal Texts*

HÜLYA YILDIZ / 81-103

*Hastane Manevi Danışmanlığına Teolojik Bir Kaynak Önerisi: Buhârî'nin Kitâbu'l-Merdâ Rivayetleri*

*Suggesting A Theological Resource for Hospital Spiritual Counseling: Bukhari's Narrations Qıtab Al-Marda*

SERPİL BAŞAR / 105-130

*The Impact of Islamophobia on the Education and Religious Identity of Muslims in the USA*

*Amerika'da İslamofobi'nin Müslümanların Eğitimine ve Dini Kimliğine Etkisi*

SALİH TUZER / 131-143

*Monoteizm, Dualizm ve Politeizm Arasında: Eski İran'da Teolojinin Evrimi*

*Between Monotheism, Dualism and Polytheism: The Evolution of Theology in Ancient Iran*

NEVFEL AKYAR / 145-170

*Nevevî'nin Tahâret Konularında Kabul Görmeyen Tercihleri*

*Unrecognized Preference of al-Nawawî on The Subject of Cleanliness*

YUSUF KAĞANARSLAN / 171-195

*Deprem Sonrası Ortaya Çıkan Problemlerin Çözümünde Manevi Danışmanlık (Zonguldak Örneği)*

*Spiritual Counseling in the Resolving of Problems After an Earthquake (The Example of Zonguldak)*

SALİH AYBEY / 197-223

*Arap Modernistlerin Vahiy Algısı*

*Arab Modernists' Perception of Revelation*

ABDULKERİM SOLİMAN / 225-246

*İlahiyat Fakültelerinde Hâfızlık Pekiştirme Uygulaması (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı Örneği)*

*Application of Memory Consolidation in Theology Faculties (Example of Istanbul University Faculty of Theology, Department of Qur'anic Reading and Qira'ah Science)*

ESRA YILMAZ / 247-269

*Kur'ân'ın Doğru Anlaşılmasında Önemli Bir Faktör: Şibih*  
*An Important Factor in the Accurate Understanding of the Qur'an: Sibh*  
AKİF YILDIRIM / 271-291

*Seyyid Ahmet Arvası'nın Görüşlerinde İman ve İnsan Psikolojisi*  
*Faith and Human Psychology in the Views of Seyyid Ahmet Arvasi*  
FATMA BALCI ARVAS / 293-319

*Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Başa Çıkmada Din Eğitiminin Rolü*  
*The Role of Religious Education in Coping with Earthquake Induced Post-Traumatic Stress Symptoms*  
EMEL ASOĞLU & ÖMER ÖZDEMİR / 321-348

## **KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS**

*Altun, İ. (2022). Hz. Ebû Bekir. 3. Basım. İstanbul: Ravza Yayınları.*  
EROL YAPRAKDAL / 351-354

## **ETİK BEYANI**

Türkçe / 355-358  
English / 359-362

## **EKLER/ADDS**

EK1: Davut Karaman'ın Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi / 363  
EK2: Salih Aybey'in Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi / 364  
EK3: Esra Yılmaz'ın Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi / 365  
EK4: Emel Asoğlu & Ömer Özdemir'in Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi / 366







**ARAŞTIRMA MAKALELERİ**  
**RESEARCH ARTICLES**





# DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİM PROGRAMI DERS KAZANIMLARININ 21. YÜZYIL BECERİLERİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Gülseher YURTCU\*  
E-mail: benn-gulseher@hotmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0009-0002-4668-5474>

Osman AKTAN\*\*  
E-mail osmanaktan@duzce.edu.tr  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6583-3765>

**Citation/©:** Yurtcu G. & Aktan O. (2024). Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programı ders kazanımlarının 21. yüzyıl becerileri açısından incelenmesi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 13-50.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1414407>

## Öz

Bu araştırmanın amacı 2018 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretim Programı (4-12. sınıflar) kazanımlarının 21. yy. becerilerini yansıtmaya durumlarının değerlendirilmesidir. Araştırmanın modeli olarak durum çalışması desenlerinden değerlendirmeye yönelik durum çalışması deseninden yararlanılmıştır. Araştırmanın veri kaynağını 2018 DKAB Öğretim Programı (4-12. sınıflar) kazanımları oluşturmuştur. Araştırmanın verileri araştırmacılar tarafından hazırlanan 21. yy. becerileri kazanım değerlendirme formu ile toplanmıştır. Araştırma verilerinin çözümlenmesinde içerik analizinden yararlanılmıştır. Araştırma bulgularına göre ders kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerine daha çok yer verildiği; bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin ise kazanımlarda daha az temsil edildiği belirlenmiştir. Alt beceriler bakımından ilkököl

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Düzce Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Düzce, Türkiye.

\*\* Doç. Dr. Düzce Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Özel Eğitim Bölümü, Düzce, Türkiye.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Yazar Katkıları:** Gülseher Yurtcu (%50); Osman Aktan (%50).

kademesi DKAB kazanımlarında en fazla yer verilen 21. yy. becerileri iletişim, öğrenmeyi öğrenme; ortaokul kademesinde öğrenmeyi öğrenme, eleştirel düşünme; lise kademesi DKAB kazanımlarında ise eleştirel düşünme ve öğrenmeyi öğrenme becerilerinin daha fazla temsil edildiği belirlenmiştir. İlkokul kademesi ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin sınırlı olduğu, ortaokul ve lise kademelerinde ders kazanımlarında becerilere daha fazla yer verildiği belirlenmiştir. Araştırma bulgularına dayalı olarak ders kazanımlarında daha az yer verilen ve DKAB Öğretim Programıyla doğrudan ilişkilendirilebilecek iletişim, iş birliği, karar verme, sosyal ve kültürlerarası beceriler gibi becerileri de yansıtan kazanımlara yer verilmesi önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, Beceri temelli öğrenme, 21. yy. becerileri, Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programı, Ders kazanımları.

## EXAMINING THE COURSE OUTCOMES OF THE RELIGIOUS CULTURE AND ETHICS CURRICULUM IN TERMS OF 21ST CENTURY SKILLS

### Abstract

The aim of this study is to examine the objectives of the 2018 Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) Curriculum (grades 4-12) in terms of 21st century skills. The evaluative case study design, one of the case study designs, was used as the research model. The data source of the study consisted of the outcomes of the 2018 RCMK Curriculum (grades 4-12). The data of the study were collected with the 21st century skills attainment assessment form prepared by the researchers. Content analysis was used to analyze the research data. Content analysis was used to analyse the research data. According to the findings of the research, it was determined that learning and renewal skills were more represented in the course outcomes, while information, media and technology skills were less represented in the outcomes. In terms of sub-skills, communication and learning to learn were the 21st century skills that were most represented in the primary school level RCMK learning outcomes; learning to learn and critical thinking were more represented in the secondary school level; and critical thinking and learning to learn were more represented in the high school level RCMK learning outcomes. It was determined that 21st century skills were limited in the course outcomes at the primary school level, while skills were more represented in the course outcomes at the middle and high school levels. Based on the findings of the research, it is recommended that the course outcomes should include outcomes that reflect skills such as communication, cooperation, decision-making, social and intercultural skills, which are less common in the course outcomes and which can be directly related to the RCMK Curriculum.

**Keywords:** Religious education, Skill-based learning, 21st century skills, Religious culture and morals curriculum, Course outcomes.

## Giriş

Değişimin çok hızlı yaşandığı bir dönemin içerisindeyiz. Dijital dönüşüm ve gelişmelerle birlikte, eğitim başta olmak üzere, sağlık, ekonomi ve sanayi gibi birçok unsur da bu durumdan etkilenmiştir. Değişimin her alanda kendini göstermesi, bu duruma kolay uyum sağlayanların küresel rekabette bir adım önde olduğu anlamına gelmektedir. Gerçekleştirilen eğitim uygulamaları ile öğrencilere çağın gerektirdiği becerileri kazandırarak, öğrencilerin bu değişime hazır olması sağlanmalıdır.

İnsanların sahip olduğu beceriler günümüzde yeterli gelmemektedir. Bu durum insanların niteliklerinde de bazı değişimlerin olmasına neden olmuştur. Artık bireylerin dijital ortamı etkin kullanması, yaratıcı düşünme, problem çözme, sözlü ve yazılı iletişim becerilerine sahip olma ile analitik düşünme algoritmalarını anlamaya yönelik becerilere ihtiyacı söz konusudur (Koçak vd., 2021). Sistemli ve planlı olarak bu becerilerin öğrencilere kazandırılması ise ancak eğitim ile mümkündür (Ağaoğlu & Demir, 2020).

Eğitim, sosyal ilişkiler oluşturmaya, toplumun önemli problemlerini çözmeye ve toplumun temelini oluşturarak, istenilen becerilere uygun insan yetiştirmeye yardımcı olur (Apple, 2013). Toplumlar tarafından okulların koruyucu ve toplumu dönüştürücü rolünün fark edilmesiyle, eğitime verilen önem artmaya başlamıştır (Leal Filho vd., 2018). Değişen koşullar ile birlikte dünya çapında her ülkede eğitim daha fazla toplumun odağında yer almaya başlamış ve eğitime ayrılan kaynaklar artmıştır (Nowak & Dahal, 2016). Çünkü eğitim sistemi aracılığı ile okullar günümüzde kültürümüzü, geleneğimizi, değerlerimizi koruma ve toplumdaki yeni dönüşümler arasındaki dengeyi sağlama konusunda önemli sorumluluklar üstlenmektedirler (Varvarigos, 2020).

Eğitimin amaçları, bireyin ve toplumun ihtiyaçlarına, zamana, ülkelerin yönetimlerine göre değişebilen dinamik bir yapıya sahiptir (Türkkahraman, 2015). Örneğin, geçmiş yüzyıllarda okuma yazma bilmek, yönergeleri takip etmek ve çalışkan olmak gibi beceriler yeterli görülürken, günümüzde ise kendi kendine öğrenmeyi yönetebilen, yaşam boyu yetkin öğrenen bireyler yetiştirmek daha anlamlı hale gelmiştir (Demirel, 2021; Ertürk,1982; Sönmez, 2010). Yaşam boyu ihtiyaç duyulan bilgi ve beceriler okullarda öğretim programları aracılığı ile öğrencilere kazandırılmaktadır (Maton, 2009; Siuty vd. 2018).

Öğretim programları, uygulayıcılara bir rehber niteliğinde olup, belirlenen ve istenilen hedeflere ulaşabilmek için neleri, nasıl yapmamız gerektiğinin cevabını bize vermektedir (Young, 2018). Bu nedenle öğretim programlarının toplumun, bireyin ve çağın gerektirdiği ihtiyaçları karşılıyor olması beklenmektedir (Macdonald, 2003; Priestley, 2011). Bu kapsam doğrultusunda 2018 yılında MEB, uluslararası sınav sonuçları (PISA, TIMSS), yeterlilik çerçeveleri, şura kararları, kalkınma planları ve 21. yy. becerileri de dikkate alarak yapılandırmacı bir yaklaşımla öğretim programları ve öğrencilere kazandırılacak hedefleri yeniden tasarlama yoluna gitmiştir (Gelen, 2017; Yürük & Topchubaev, 2022).

Öğretim programlarında yer alan hedefler, öğrenci, toplum ve konu alanı gözetilerek belirlenmektedir. Hedefler, ülkenin eğitim anlayışını belirten uzak hedefler, öğretim programlarının ilkelerini belirten genel hedefler ve ders düzeyinde öğrenciye kazandırılması gereken istendik özellikleri kapsayan ders hedefleri olarak sınıflandırılmaktadır (Demirel, 2021). Günümüze kadar öğretim programlarında okuma yazma, aritmetik hesaplama, sözlü ve yazılı kendini ifade edebilme gibi temel akademik becerileri içeren öğrenim hedeflerine ağırlık verilmiştir (Joynes vd., 2019). Bireylere öğrenme özerkliği ve sorumluluğu kazandırılmaya çalışıldığı günümüz toplumunda daha kapsamlı hedeflere ihtiyaç vardır. Günümüzde bireylere iş birliği, problem çözme, iletişim, yaratıcı düşünme, eleştirel düşünme, teknolojik yeterlik gibi çok yönlü becerilerin kazandırılması amaçlanmaktadır (Darling-Hammond vd., 2020). Örneğin iş birliği becerisi; aynı zamanda tutumları, değerleri, bilişsel becerileri ve iş birliğine ilişkin motivasyonu da içerisinde barındıran önemli bir beceridir (Rychen & Salganik, 2003). Her ders düzeyinde hazırlanan öğretim programları aracılığı ile derslerde öğrencilere bu becerilerin kazandırılması amaçlanmaktadır. Bu derslerden biri de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ilkököl 4. sınıftan, lise 12. sınıfa kadar haftada 2 saat zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında öğrencinin aktif, öğretmeninin ise rehber olduğu eğitim anlayışı esas alınmıştır. Bu anlayışa göre; öğrencinin bilgiyi anlamlandırarak zihninde yeniden yapılandırması gerekmektedir. Bunun yanı sıra eleştirel düşünme, etkili iletişim, karar verme ve akıl yürütme, problem çözme gibi becerilerin geliştirilmesi de hedeflenmiştir (MEB, 2018a). Din eğitimi; bilgiyi vermekle birlikte, akıl yürüterek doğru bilgiye ulaşmayı, körü körüne inanmak yerine, sorgulamayı gerektiren bir süreçtir (Plummer vd., 2020). Birey bu süreç içerisinde hayatın anlamını keşfederek, bilinçli dindarlığa ulaşmış olur. Aynı zamanda birey, hayat boyu gerekli olan bilişsel, duyuşsal ve bilimsel becerileri de edinmiş olur (Krok, 2015).

Toplumun sadece var olan iş olanaklarındaki değişimler için değil, aynı zamanda günümüzde henüz var olmayan işler için de eğitilmeleri gerekmektedir (Li, 2022; Weise, 2020). Dünyada başarılı olabilmek ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, herkes tarafından kabul görmüş üst düzey yeterliliklere “yirmi birinci yüzyıl (21. yy.) becerileri” denilmektedir (González-Pérez & Ramírez-Montoya, 2022; Rotherham & Willingham, 2010). Kurum ve kuruluşlara göre bu becerilerde farklılıklar olsa da Tablo 1’de görüldüğü gibi hepsinin ortak olarak üzerinde durduğu beceriler (Van Laar vd., 2020; Voogt & Roblin, 2010) de mevcuttur.

**Tablo1: 21. yy. Becerileri, Benzerlik ve Farklılıklar (Voogt & Roblin, 2010)**

Tüm Çerçevelerde Bahsedilen	Çoğu çerçevede bahsedilen (P21, İSTE, ATCS, EnGauge)	Birkaç çerçevede bahsedilen	Sadece bir çerçevede bahsedilen
İş birliği	Yaratıcılık	Öğrenmeyi öğrenme (ATCS, AB)	Risk alma (One Gauge)



İletişim	Eleştirel düşünme	Kendini yönlendirme (P21, En Gauge, OECD)	Anlaşmazlıkları yönetme (OECD)
Bit Okuryazarlığı	Problem çözme	Planlama (One Gauge, OECD)	Girişimcilik (AB)
Sosyal ve kültürel beceriler	Verimlilik (ATCS hariç)	Esneklik ve uyarlanabilirlik (P21, En Gauge) Temel Konular: Matematik, iletişim, ana dil, bilim (AB, P21, ATCS) Tarih ve sanat (P21, ATCS)	Disiplinerarası Temalar (P21) Temel Konular: Ekonomi, coğrafya, hükümet ve yurttaşlık bilgisi (P21)

Bireyin içerisinde bulunduğu toplumla iletişim ve iş birliği içerisinde olması, yaşam için gerekli yerel ve evrensel bilgi ve beceri ve değerleri kazanması, meslek sahibi olması ve bu ihtiyaçlarının eğitim yaşamı içinde karşılanması gerekmektedir (Appiah, 2008; Mannion vd., 2016). Eğitim, toplumu değiştirme ve geliştirme gücüne sahip olduğu için, toplumun değişen beklenti ve ihtiyaçlarına da hizmet etmelidir. Bu nedenle eğitimin hedefleri durağan bir yapı olmak yerine, zamanla değişerek, tekrar yorumlanması gereken hedefleri içermektedir (Lauder vd., 2006; Shor, 2012). Günümüzde tüm dünyada kabul gören 21. yy. becerilerinin öğrencilere kazandırılması önem kazanmaya başlamıştır. Bu beceriler odak noktalarından dolayı kurumlara göre farklılıklar gösterse de iş birliği içinde çalışma, etkili iletişim gerçekleştirme, bilgi-medya-teknoloji okuryazarlığı, sosyal ve kültürel becerileri ortak 21. yy. becerileri olarak ifade edilmektedir (Greenhill, 2010; Ng, 2023). Öğretim programlarında yer alan hedeflerin de bu becerilerin öğrencilere kazandırılmasına katkı sağlayabilir.

### 1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Öğretim programlarında yer alan hedeflerin 21. yy. becerilerini yansıtmaya durumuna ilişkin çalışmaların son yıllarda yoğunluk kazandığı söylenebilir. Bu bağlamda alanyazında farklı öğretim programlarında 21.yüzyıl becerilerinin incelendiği araştırmalar (Atik & Yetkiner, 2021; Çelebi & Altuncu, 2019; Demir & Özyurt, 2021; Dilekçi & Karatay, 2021; Doğan, 2020; Erdamar & Barası, 2021; Kalemkuş, 2021; Kayhan vd., 2019; Kurata vd., 2022; Kurata, 2023; Ültay vd., 2021; Yüksel vd., 2023) söz konusudur. Bu araştırmalar incelendiğinde fen bilimleri, matematik, Türkçe, İngilizce, sosyal bilgiler gibi derslerin öğretim programlarının ağırlıklı olarak incelendiği görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde 21. yy. becerileri ortaöğretim düzeyinde bir çalışmada ele alınmıştır (Ünal, 2023). Bu çalışmada araştırmazdan farklı olarak, 2018 yılı öğretim programı ile birlikte 1992, 2010 yıllarına ait öğretim programları, program değerlendirme öğeleri, vizyon, açıklamalar, program yapısı gibi başlıklar 21. yy. becerileri bakımından değerlendirilmiştir. Doğan (2020) tarafından yapılan araştırmada ise ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile birlikte Felsefe, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Coğrafya ve İngilizce dersleri 21. yy. becerileri bakımından

değerlendirilmiş, bu becerilere yönelik öğretmenler ile görüşmeler yapılmıştır. Öğretim programlarının yer alan 21. yy. becerilerinin belirlenmesi dışında farklı eğitim kademelerinde öğrenim gören öğrencilerin 21. yy. becerilerinin belirlenmesine yönelik çalışmalar da söz konusudur. Bu bağlamda İder ve İpek (2023) tarafından gerçekleştirilen araştırmada yükseköğretim düzeyinde din eğitimi alan öğrencilerin ileri düzeyde 21. yy. becerilerine sahip oldukları belirlenmiştir. Arıcan ve Mutlu (2023) tarafından gerçekleştirilen araştırmada ise imam hatip lisesi öğrencilerinin 21. yy. becerileri ile algıladıkları okul iklimi arasında düşük düzeyde pozitif yönlü ilişki belirlenmiştir. Araştırmalarda da görüldüğü üzere din eğitimi öğretim programlarının 21. yy. becerileri açısından değerlendirilmesi, farklı kademelerde öğrenim gören öğrencilerin 21. yy. becerilerinin belirlenmesine yönelik çalışmaların arttığı, 21. yy. becerilerinin din eğitiminde ilgi görmeye başladığı söylenebilir.

İlgili alanyazını incelendiğinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında 21. yy. becerilerinin müstakil olarak ele alındığı araştırmalarda söz konusudur. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında eleştirel düşünme (Çetin, 2013; Demirel Uçan, 2022; Gök, 202; Karagöz & Doğan, 2016), problem çözme (Yiğit, 2021) gibi alt düşünme becerilerinin ele alındığı çalışmalar söz konusudur. İlgili alanyazını incelendiğinde ortaöğretim düzeyinde araştırmalar olmakla birlikte, ilkökul ve ortaokul kademesi öğretim programı kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından incelenmesine yönelik, 21. yy. becerilerin öğretim programları kazanımlarında kademelere göre dağılımını yansıtan, bir bakıma müfredat incelemesi yönüyle boylamsal sayılabilecek kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte ortaöğretim ve yükseköğretimde din eğitiminde 21. yy. becerilerine yönelik bazı araştırmalar yapılmış olmasına karşın (Arıcan & Mutlu, 2023; Doğan, 2020; İder & İpek, 2023; Tosun, 2019), ilkökul ve ortaokul kademesinde araştırmaların sınırlı olmasının da önemli bir eksiklik olduğu görülmektedir. Bununla birlikte günümüzde 21. yy. becerilerinin bu kadar revaçta olduğu bir süreçte bu çalışmanın yapılmamış olması alanda eksiklik olarak görülmektedir. Ayrıca DKAB Öğretim programında yer alan kazanımlarının 21. yy. becerilerini yansıtmaları durumlarının değerlendirilmesi sonucu elde edilen bulguların din eğitiminde program geliştirme çalışmalarına katkı sağlaması beklenmektedir. İlkokuldan liseye DKAB Öğretim programı ders kazanımlarının 21. yy. becerilerini yansıtmalarına ilişkin bulguların, bu becerilerin kademelere göre derslerde öğretimine ilişkin öğretmenlere ve program geliştirme uzmanlarına önemli katkılar sağlaması muhtemeldir. Bu bağlamda araştırmada temel problem “DKAB Öğretim programı (4-12. sınıf) ders kazanımları, 21. yy. becerilerini ne kadar yansıtmaktadır?” olarak ifade edilmiştir. Bu temel amaca yönelik aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır:

1. DKAB Öğretim programı ilkökul kademesi ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?

2. DKAB Öğretim programı ortaokul kademesi ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?

3. DKAB Öğretim programı lise kademesi ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?

4. DKAB Öğretim programı ilkokul, ortaokul ve lise ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?

## 2. Sınırlılıklar

DKAB Öğretim programı (4-12. sınıf) ders kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından incelendiği bu araştırmanın sonuçları aşağıdaki sınırlılıklar dikkate alınarak değerlendirilmelidir. İlk olarak araştırma nitel yöntem ve nitel veri araçlar ile ulaşılan bulgularla sınırlıdır. Araştırmada 21. yy. becerilerinin sınıflandırılmasına yönelik Partnership for 21 Century Skills (Alismail & McGuire, 2015; Erdamar & Barası, 2021; OECD, 2012; Trilling & Fadel, 2009) beceri sınıflandırmasının esas alınması ikinci bir sınırlılıktır. Üçüncü bir sınırlılık olarak, beceri sınıflandırması doğrultusunda kazanımların beceriler ile ilişkilendirilmesi, iki araştırmacı ve üç uzmanın görüşleri ile sınırlıdır.

## 3. Yöntem

### 3.1. Araştırmanın Modeli

DKAB Öğretim programı (4-12. sınıf) ders kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından incelenmesinin amaçlandığı araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması olarak desenlenmiştir. Durum çalışmalarında ele alınan konu veya durum, farklı boyutları ile ele alınarak derinlemesine araştırılır (Merriam, 2013). Bu araştırma da durum çalışmaları açısından değerlendirici durum çalışmaları kapsamında yer almaktadır. Değerlendirici durum çalışmalarında, ele alınan konu veya durumun tanımlanması, açıklanması ve elde edilen bulgulardan hareketle bir sonuca varılmasını ifade eder (Merriam, 2013). Bu çalışmada da DKAB Öğretim programı (4-12. sınıf) ders kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından karşılaştırılması amaçlandığı için değerlendirici durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Durum çalışmaları ile ulaşılan sonuçlardan uygulama süreçlerinin iyileştirilmesi ve sonraki araştırmalara veri sağlanması amaçlanmaktadır (Hesse-Biber & Leavy, 2011).

### 3.2. Araştırmanın Veri Kaynağı

Araştırmanın verilerini DKAB Öğretim programı (4-12. sınıflar) ders kazanımları oluşturmaktadır. Ders kazanımları 21. yy. becerileri açısından değerlendirilmiştir. Sınıf düzeyinde ders kazanımlarının sayısı aşağıda Tablo 2’de görülmektedir.

**Tablo 2: DKAB ders kazanımların eğitim kademesi ve sınıf düzeylerine göre dağılımı**

Eğitim Kademesi	Sınıf	Kazanım sayısı
İlkokul	4.sınıf	19

Ortaokul	5.sınıf	29
	6.sınıf	24
	7.sınıf	25
	8.sınıf	28
Lise	9.sınıf	21
	10.sınıf	29
	11.sınıf	17
	12.sınıf	22

Öğretim programlarında kazanım sayıları incelendiğinde, ilkokul kademesinde 19, ortaokul kademesinde 106, lise kademesinde 109 olmak üzere farklı sınıf düzeylerinde toplam 214 ders kazanımı incelenmiştir. Araştırmanın verileri araştırmacılar tarafından hazırlanan 21. yy. becerileri kazanım değerlendirme formu ile toplanmıştır. Hazırlanan 21. yy. becerileri kazanım değerlendirme formunda sınıf düzeyi, kazanım, ilişkili olduğu 21. yy. becerisi ve alt beceriler başlıkları yer almaktadır.

### 3.3. Verilerin Analizi

Araştırma verilerinin çözümlenmesinde içerik analizinden yararlanılmıştır. İçerik analizi, bir araya getirilen verilerin sıklığı incelenerek kategoriler üzerinden çözümlenmesidir (White & Marsh, 2006). Araştırma kapsamında ilk olarak sınıf düzeyinde ders kazanımları tablosu oluşturulmuştur. Araştırmada 21. yy. becerileri olarak Partnership for 21 Century Skills (P21) 21. yy. beceri sınıflaması esas alınmıştır. Bu beceri sınıflamasında 21. yy. becerileri; öğrenme ve yenilenme becerileri (problem çözme, yaratıcılık, eleştirel düşünme, yenilikçilik, iletişim, iş birliği, karar verme, öğrenmeyi öğrenme), bilgi, medya ve teknoloji becerileri (bilgi okuryazarlığı, bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı, medya okuryazarlığı) ile yaşam ve kariyer becerileri (esneklik ve uyum, girişimcilik, özyönetim, üretkenlik, hesapverilebilirlik, liderlik ve sorumluluk, sosyal ve kültürlerarası beceriler) boyutları ve alt becerilerden oluşmaktadır (Alismail & McGuire, 2015; Erdamar & Barası, 2021; OECD, 2012; Trilling & Fadel, 2009). Araştırmacılar tarafından bağımsız olarak her bir ders kazanımını ilgili 21. yy. becerileri ayrı ayrı kodlanmıştır. Daha sonra iki araştırmacı tarafından yapılan kodlar karşılaştırılarak, görüş birliği ve ayrılıkları belirlenmiştir. Görüş ayrılığı olan ve görüş birliği sağlanamayan kodlara ilişkin tekrar uzman görüşü alınarak tek bir kazanım ve 21. yy. beceri tablosu oluşturulmuştur. Kazanım ve 21. yy. becerilerine ilişkin karşılaştırmaların doğruluk ve uyumunu ölçmeye yönelik olarak üç alan uzmanından ayrıca görüş alınmıştır. Uzmanlardan alına görüşler sonucu kazanım ve beceri tablosuna son şekli verilmiştir. Bu kapsamda kazanımlara ilişkin ulaşılan 21. yy. becerilerine ilişkin sınıf düzeyinde karşılaştırma tabloları sunularak, yorumlanmıştır.

### 3.4. Geçerlik ve Güvenirlik

Nitel desende yürütülen çalışmalarda geçerlik çalışmaları, inandırıcılık, aktarılabirlik; güvenirlik ise güvenilebilirlik, doğrulanabilirlik kavramları ile ifade edilmektedir (Merriam & Tisdell, 2016). Araştırmanın geçerlik ve güvenirlik sürecine ilişkin çalışmalar aşağıda özetlenmiştir:

İnandırıcılık çalışmaları kapsamında araştırmada veri setinin oluşturulması ve analizinde, veriler üzerinde uzun süreli çalışma ve etkileşim sağlanmış, veriler ayrıntılı betimlenmiş ve veriler araştırmacılar tarafından toplanmıştır. Aktarılabirlik çalışmaları kapsamında araştırmacının verileri, verilerin toplanması, kodlama, eşleştirme tablolarının oluşturulması ayrıntılı olarak betimlenmiştir. Güvenilebilirlik bağlamında araştırmacının amaç ve yöntemi ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Araştırmacının ham verilerini DKAB Öğretim programı (4-12.sınıf) ders kazanımlarından elde edilmiştir. Araştırmacılar tarafından yapılan her türlü kodlamada ham verilere sadık kalınmıştır. Kodlamalara ilişkin araştırmacılar arası denetim ve uzman denetimi sağlanmıştır. Doğrulanabilirlik kapsamında ise elde edilen ham veriler, kodlamalar, tablolar, araştırmacılar arasında alınan notlar ile bilgi alışverişleri gerektiğinde teyit edilmek amacıyla elektronik ortamda arşivlenmiştir.

#### 4. Bulgular

##### 4.1. DKAB Öğretim Programı İlkokul Kademesi Ders Kazanımlarında 21. yy. Becerileri

Araştırmacının birinci alt problemi “DKAB Öğretim programı ilkököl kademesi ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?” şeklinde ifade edilmiştir. İlkokul 4. sınıf DKAB Öğretim programında yer olan kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine Tablo 3’ te yer verilmiştir.

Tablo 3: DKAB 4. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. Becerileri

Beceriler	Alt beceriler	N	%	İlişkili kazanımlar
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	0	0	-
	Eleştirel düşünme	2	11	4.3.1. Bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü fark eder. 4.3.2. İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur.
	Yenilikçilik	0	0	-
	İletişim	1	5.5	4.1.1. Dinî ifadeleri, günlük konuşmalarda doğru ve yerinde kullanır.
	İş birliği	0	0	-
	Karar verme	0	0	-
	Öğrenmeyi öğrenme	14	78	4.1.2. Tekbir ve salavatı söyler. 4.1.3. Dilek ve dualarda kullanılan dinî ifadelere örnekler verir. 4.1.4. Sübhaneke duasını okur, anlamını söyler. 4.2.1. İslam’ın inanç esaslarını sıralar. 4.2.2. İslam’ın şartlarını söyler. 4.2.3. Kur’ân-ı Kerim’in iç düzeni ile ilgili kavramları tanımlar. 4.2.4. Âmentü duasını okur, anlamını söyler. 4.3.3. Fâtiha suresini okur, anlamını söyler.

					4.4.6. Salli ve Barik dualarını okur, anlamını söyler.
					4.4.1. Hz. Muhammed'in (as) doğduğu çevrenin genel özelliklerini açıklar.
					4.4.2. Hz. Muhammed'in (as) aile büyüklerini tanıır.
					4.4.3. Hz. Muhammed'in (as) doğumu, çocukluk ve gençlik yıllarını özetler.
					4.4.5. Hz. Muhammed'in (as) Mekke ve Medine yıllarını özetler.
					4.5.1. İslam dininin temizliğe verdiği öneme örnekler verir.
2. Bilgi,	Bilgi okuryazarlığı	0	0	-	
Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	-	
	Medya okuryazarlığı	0	0	-	
	Esneklik ve Uyum	0	0	-	
	Girişimcilik	0	0	-	
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Özyönetim	1	5.5	-	4.5.2. Temiz ve düzenli olmaya özen gösterir.
	Üretkenlik	0	0	-	
	Hesapverilebilirlik	0	0	-	
	Liderlik ve sorumluluk	0	0	-	
	Sosyal ve kültürlerarası beceriler	0	0	-	

DKAB 4. sınıf kazanımlarında en çok öğrenme ve yenilenme becerilerinin temsil edildiği, yer verildiği, daha sonra sırasıyla yaşam ve kariyer becerilerinin temsil edildiği belirlenmiştir. Bilgi, medya ve teknoloji becerileri boyutunun ise öğretim programında temsil edilmediği belirlenmiştir. DKAB kazanımlarının 21. yy. becerileri yansıtma durumları bakımından dengeli bir dağılım göstermediği belirlenmiştir. Program kazanımlarında en fazla ilişkilendirilen beceriler öğrenmeyi öğrenme (N=14) ve eleştirel düşünme (N=2) becerileridir. İlkokul kademesinde birçok 21. yy. becerisinin ders kazanımlarında yer almadığı görülmektedir.

#### 4.2. DKAB Öğretim Programı Ortaokul Ders Kazanımlarında 21. yy. Becerileri

Araştırmanın ikinci alt problemi "DKAB Öğretim programı ortaokul ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?" şeklinde ifade edilmiştir. DKAB Öğretim programında yer alan ortaokul kademesine ilişkin kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine sınıf düzeyinde sırası ile yer verilmiştir.

#### 5. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu

DKAB 5.sınıf kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine Tablo 4'te görülmektedir.

**Tablo 4: DKAB 5. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. Becerileri**

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	1	3.45	5.1.3. Allah'ın (c.c.) <i>Rahmân ve Rahîm isimlerinin yansımalarına örnekler verir.</i>
	Eleştirel düşünme	7	24.15	5.1.1. Evrendeki mükemmel düzen ile Allah'ın (c.c.) varlığı ve birliği arasında ilişki kurar.
				5.1.2. Allah'ın (c.c.) her şeyin yaratıcısı olduğunu fark eder.
				5.1.4. Allah'ın (c.c.) her şeyi işittiğinin, bildiğinin, gördüğünün ve her şeye gücünün yettiğinin farkında olur.
				5.1.5. Allah'a (c.c.) imanın, insan davranışlarına etkisini fark eder.
	Yenilikçilik	0	0	5.2.1. Ramazan ayı ve orucun önemini fark eder.
				Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile fertlerinin güzel davranışlarını değerlendirir.
				5.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile fertlerinin güzel davranışlarını değerlendirir
				5.5.4. Örf ve âdetlerimizde yer alan dinî unsurları fark eder
İletişim	0	0	-	
İş birliği	0	0	-	
Karar verme	0	0	-	
Öğrenmeyi öğrenme	12	41.4	5.1.6. Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar.	
			5.1.7. Hz. İbrahim'in (a.s.) tevhide davetini özetler	
			5.1.8. İhlâs suresini okur, anlamını söyler	
			5.2.2. Ramazan ayı ve oruçla ilgili kavramları örneklerle açıklar.	
			5.2.5. Rabbena dualarını okur, anlamını söyler.	
Öğrenmeyi öğrenme	12	41.4	5.3.6. Tahiyat duasını okur, anlamını söyler.	
			5.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. Hatice (r.a.) ile evlilik sürecini özetler.	
			5.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir.	
			5.4.5. Kevser suresini okur, anlamını söyler.	
			5.2.4. Hz. Davud'un (a.s.) hayatını özetler.	
Öğrenmeyi öğrenme	12	41.4	5.5.2. Musikimizde dinin izlerine örnekler verir	
			5.5.5. Hz. Süleyman'ın (a.s.) hayatını özetler.	

2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi okuryazarlığı	2	6.90	5.5.1. <i>Mimarimizde yer alan dinî motifleri inceler.</i> 5.5.3. <i>Edebiyatımızdan dinin izlerine örnekler bulur.</i>
	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	-
	Medya okuryazarlığı	0	0	-
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Esneklik ve Uyum	5	17.20	5.2.3. <i>Kültürümüzde Ramazan ve oruçla ilgili gelenekleri tanıır.</i> 5.3.1. <i>Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir.</i> 5.3.2. <i>Selamlaşma adabına riayet eder.</i> 5.3.3. <i>İletişim ve konuşma adabına uygun davranır.</i> 5.3.4. <i>Sofra adabına riayet eder.</i>
	Girişimcilik	0	0	-
	Özyönetim	2	6.90	5.3.5. <i>Hz. Lokman'ın (a.s.) öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir.</i> 5.4.4. <i>Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) ahlaki erdemlerini kendisine örnek alır.</i>
	Üretkenlik	0	0	-
	Hesapverilebilirlik	0	0	-
	Liderlik ve sorumluluk	0	0	-

DKAB 5.sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin en fazla temsil edildiği, yaşam ve kariyer becerileri ile bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin ise kazanımlarda daha sınırlı sayıda temsil edildiği belirlenmiştir. DKAB 5. sınıf kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı belirlenmiştir. DKAB Öğretim Programı 5. sınıf ders kazanımlarında en fazla ilişkilendirilen beceriler öğrenmeyi öğrenme (N=12), eleştirel düşünme (N=7) ile esneklik ve uyum (N=5) becerileridir.

### 6. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu

DKAB 6.sınıf kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 5: DKAB 6. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. Becerileri

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	0	0	-
	Eleştirel düşünme	8	33.42	6.1.3. <i>Peygamberlerde insanlar için güzel örnekler olduğunu fark eder.</i> 6.3.2. <i>Zararlı alışkanlıkların başlama sebeplerini sorgular.</i> 6.3.3. <i>Zararlı alışkanlıklardan korunma yollarını tartışır.</i>



				<p>6.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin Mekke Dönemini değerlendirir.</p> <p>6.4.2. Medine'ye hicretin sebep ve sonuçlarını irdeler.</p> <p>6.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin Medine Dönemini değerlendirir.</p> <p>6.5.1. Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder.</p> <p>6.5.2. Dinî bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar.</p>
	Yenilikçilik	0	0	
	İletişim	0	0	-
	İşbirliği	0	0	-
	Karar verme	0	0	-
				<p>6.1.1. Peygamber ve peygamberlik kavramlarını tanımlar.</p> <p>6.1.2. Peygamberlerin özelliklerini ve görevlerini açıklar.</p> <p>6.1.5. İlahi kitapları ve gönderildiği peygamberleri eşleştirir.</p> <p>6.1.6. Hz. Âdem'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla özetler.</p> <p>6.1.7. Kunut dualarını okur, anlamını söyler.</p> <p>6.2.2. Namazları, çeşitlerine göre sınıflandırır.</p> <p>6.2.3. Namazın kılınışına örnekler verir.</p> <p>6.2.4. Hz. Zekeriya'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıır.</p> <p>6.2.5. Fil suresini okur, anlamını söyler.</p> <p>6.3.1. İslam dininin yasakladığı zararlı alışkanlıklara ayet ve hadislerden örnekler verir.</p> <p>6.3.5. Hz. Yahya'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıır.</p> <p>6.3.6. Tebbet suresini okur, anlamını söyler.</p> <p>6.4.4. Nasr suresini okur, anlamını söyler.</p>
	Öğrenmeyi öğrenme	13	54.10	
				<p>6.1.4. Vahyin gönderiliş amacını araştırır.</p> <p>6.2.1. İslam'da namaz ibadetinin önemini, ayet ve hadislerden örneklerle açıklar.</p>
	Bilgi okuryazarlığı	2	8.32	
2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	-
	Medya okuryazarlığı	0	0	-
	Esneklik ve Uyum	0	0	-
	Girişimcilik	0	0	-
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Özyönetim	1	4.16	6.3.4. Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur.
	Üretkenlik	0	0	-
	Hesapverilebilirlik	0	0	-

Liderlik ve sorumluluk	0	0	-
------------------------	---	---	---

DKAB 6.sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin en fazla temsil edildiği, yaşam ve kariyer becerileri ve bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin ise birer kazanımla ilişkilendirildiği görülmektedir. DKAB 6.sınıf kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı, kazanımlarda öğrenme ve yenilenme becerilerinin yoğunlukta olduğu görülmektedir. DKAB 6.sınıf kazanımları ile en fazla ilişkilendirilen beceriler öğrenmeyi öğrenme (N=13) ve eleştirel düşünme (N=8) becerileridir.

### 7. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu

DKAB Öğretim programında yer alan 7. sınıf kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 6: DKAB 7. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. Becerileri

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	0	0	-
	Eleştirel düşünme	7	28	7.1.3. Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi yorumlar. 7.1.5. Allah'ın adil, merhametli affedici olması ile ahiret inancı arasında ilişki kurar. 7.2.1. İslam'da hac ibadetinin önemini ayet ve hadisler ışığında yorumlar. 7.2.4. Kurban ibadetini İslam'ın yardımlaşma ve dayanışmaya verdiği önem açısından değerlendirir. 7.3.2. Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir. 7.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insani yönünü ayetlerden hareketle yorumlar. 7.5.1. Dinin farklı yorum biçimleri olabileceğinin farkına varır.
	Yenilikçilik	0	0	-
	İletişim	0	0	-
	İşbirliği	0	0	-
	Karar verme	0	0	-
	Öğrenmeyi öğrenme	16	64	7.1.1. Varlıklar âlemini özelliklerine göre ayırt eder. 7.1.2. Melekleri özellikleri ve görevlerine göre sınıflandırır. 7.1.4. Ahiret hayatının aşamalarını açıklar. 7.1.6. Hz. İsa'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıır. 7.1.7. Nâs suresini okur, anlamını söyler. 7.2.2. Haccın yapılışını özetler. 7.2.3. Umre ibadeti ve önemini açıklar.

				7.2.5. Hz. İsmail'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanır.
				7.2.6. En'âm suresi 162. ayeti okur, anlamını söyler.
				7.3.4. Hz. Salih'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanır.
				7.3.5. Felak suresini okur, anlamını söyler.
				7.4.2. Hz. Muhammed'in peygamberlik yönüyle ilgili özelliklerini ayırt eder.
				7.4.3. Kâfirun suresini okur, anlamını söyler.
				7.5.2. İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorum biçimlerini sınıflandırır.
				7.5.3. Kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumları ayırt eder.
				7.5.4. Alevilik-Bektaşilikle ilgili temel kavram ve erkânları açıklar.
	Bilgi okuryazarlığı	1	4	7.3.1. Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar.
2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	-
	Medya okuryazarlığı	0	0	-
	Esneklik ve Uyum	0	0	-
	Girişimcilik	0	0	-
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Özyönetim	1	4	7.3.3. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.
	Üretkenlik	0	0	-
	Hesapverilebilirlik	0	0	-
	Liderlik ve sorumluluk	0	0	-

DKAB 7. sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin en fazla temsil edildiği, yaşam ve kariyer becerileri ile bilgi, medya ve teknoloji becerileri boyutlarının ise öğretim programında temsil edilmediği belirlenmiştir. DKAB 7. sınıf kazanımlarında 21. Yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı, kazanımlarda yoğunluklu olarak öğrenme ve yenilenme becerilerinin temsil edildiği belirlenmiştir. DKAB 7. sınıf kazanımlarında en fazla ilişkilendirilen beceri ise öğrenmeyi öğrenme (N=16) ve eleştirel düşünme (N=7) becerileridir.

### 8. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu

DKAB Öğretim programında yer alan 8. sınıf kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 7: DKAB 8. Sınıf Kazanımları ile ilişkilendirilen 21. yy. becerileri

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
	Problem çözme	0	0	-

	Yaratıcılık	0	0	-
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Eleştirel düşünme	11	39.30	<p>8.1.2. İnsanın ilmi, iradesi, sorumluluğu ile kader arasında ilişki kurar.</p> <p>8.1.3. Kaza ve kader ile ilgili kavramları analiz eder.</p> <p>8.1.4. Toplumda kader ve kaza ile ilgili yaygın olan yanlış anlayışları sorgular.</p> <p>8.2.1. İslam'ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önemi ayet ve hadisler ışığında yorumlar.</p> <p>8.2.3. Zekât, infak ve sadakanın bireysel ve toplumsal önemini fark eder.</p> <p>8.3.1. Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.</p> <p>8.3.2. İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.</p> <p>8.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğruluğu ve güvenilir kişiliği ile peygamberlerin özellikleri arasında ilişki kurar.</p> <p>8.4.7. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek davranışlarının toplumsal hayattaki önemini değerlendirir.</p> <p>8.4.8. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hikmetli söz ve davranışlarıyla insanları iyiye ve güzele yönlendirdiğini fark eder.</p> <p>8.5.3. Kur'an-ı Kerim'in temel özelliklerini değerlendirir.</p>
	Yenilikçilik	2	7.20	<p>8.3.3. Hz. Yusuf'un (a.s.) örnek hayatından ilkeler çıkarır.</p> <p>8.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) istişareye verdiği önemi ortaya koyan örnek olaylardan hareketle gündelik hayatla ilgili çıkarımlarda bulunur.</p>
	İletişim	0	0	-
	İşbirliği	0	0	-
	Karar verme	0	0	-
	Öğrenmeyi öğrenme	12	42.8	<p>8.1.1. Kader ve kaza inancını ayet ve hadislerle açıklar.</p> <p>8.1.5. Hz. Musa'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanır.</p> <p>8.1.6. Ayet el-Kürsi'yi okur, anlamını söyler.</p> <p>8.2.2. Zekât ve sadaka ibadetini ayet ve hadislerle açıklar.</p> <p>8.2.5. Maûn suresini okur, anlamını söyler.</p> <p>8.2.4. Hz. Şuayb'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanır.</p> <p>8.3.4. Asr suresini okur, anlamını söyler.</p> <p>8.4.5. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hakkı gözetmedeki hassasiyetine örnekler verir.</p> <p>8.4.6. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insanlara verdiği değeri örneklerle açıklar.</p> <p>8.4.9. Kureyş suresini okur, anlamını söyler</p> <p>8.5.1. İslam dininin temel kaynaklarını tanır.</p>

				8.5.4. Hz. Nuh'un (a.s.) tevhide davetini özetler.
				8.4.4. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) cesaret ve kararlılığını örnek olaylarla açıklar.
				8.5.2. Ayetlerden hareketle Kur'an'ın ana konularını sınıflandırır.
2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi okuryazarlığı	2	7.13	
	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	-
	Medya okuryazarlığı	0	0	-
	Esneklik ve Uyum	0	0	-
	Girişimcilik	0	0	-
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Özyönetim	1	3.57	8.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) merhametli ve affedici oluşunu davranışlarında yansıtmaya özen gösterir.
	Üretkenlik	0	0	-
	Hesapverilebilirlik	0	0	-
	Liderlik ve sorumluluk	0	0	-

DKAB 8. sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin en fazla temsil edildiği, yaşam ve kariyer becerilerinin sadece bir kazanımda temsil edildiği, bilgi, medya ve teknoloji becerileri boyutunun ise öğretim programında temsil edilmediği belirlenmiştir. DKAB 8.sınıf kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı, kazanımlarda yoğunluklu olarak öğrenme ve yenilenme becerilerine yer verildiği görülmektedir. DKAB 8. sınıf kazanımlarında öğrenmeyi öğrenme (N=12) ve eleştirel düşünme becerileri kazanımlarla en fazla ilişkilendirilen 21. yy. becerileridir.

#### 4.3. DKAB Öğretim Programı Ortaöğretim Kademesi Ders Kazanımlarında 21. yy. Becerileri

Araştırmanın üçüncü alt problemi "DKAB Öğretim programı lise kademesi ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?" şeklinde ifade edilmiştir. DKAB Öğretim programında yer alan lise kademesine ilişkin kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda sınıf düzeyinde sırası ile yer verilmiştir.

#### 9. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu

DKAB Öğretim programında yer alan 9.sınıf kazanımları ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 8: DKAB 9. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. Becerileri

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
1. Öğrenme ve	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	0	0	-

Yenilenme Becerileri	Eleştirel düşünme	14	66.62	9.1.3. İsrâ suresi 36. ayet ile Mülk suresi 23. ayetlerinde verilen mesajları değerlendirir.			
				9.2.2. İnsanın doğası ile din arasında ilişki kurar.			
				9.2.3. İman ve İslam kavramları arasındaki ilişkiyi fark eder.			
				9.2.4. İslam'ın inanç esaslarının özelliklerini ayet ve hadisler ışığında analiz eder.			
				9.2.5. Nisâ suresi 136. ayette verilen mesajları değerlendirir.			
				9.3.2. İslam'da ibadetlerin yapılaş amacını ve önemini fark eder.			
				9.3.4. İslam'da ibadetlerin temel ilkelerini değerlendirir.			
				9.3.5. İbadetlerin, bireyin ahlaki gelişimi üzerindeki etkisini yorumlar			
				9.3.6. Bakara suresi 177. ayette verilen mesajları değerlendirir.			
				9.4.1. Değerlerin oluşumuna etki eden unsurları analiz eder.			
9.4.3. Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir.							
9.4.4. İsrâ suresi 23-29. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.							
9.5.2. İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder.							
9.5.3. Hucurât suresi 13. ayette verilen mesajları değerlendirir.							
Yenilikçilik	0	0	-				
İletişim	0	0	-				
İşbirliği	0	0	-				
Karar verme	0	0	-				
Öğrenmeyi öğrenme	5	23.8	9.1.1. İslam'da bilginin kaynaklarını açıklar.				
			9.2.1. Kaynağı ve unsurları bakımından din tanımlarını karşılaştırır.				
			9.3.1. İslam'da ibadet kavramını ve ibadetin kapsamını açıklar.				
			9.3.3. İbadet yükümlülüğü ile ilgili bazı kavramları sınıflandırır.				
			9.5.1. İslam medeniyeti kavramını izah eder.				
2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi okuryazarlığı	2	9.52	9.1.2. İslam inancında imanın mahiyetini araştırır.			
				9.4.2. Gençlerin kişilik gelişiminde dinî ve ahlaki değerler ile örf ve âdetlerin yerini tartışır.			
				Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	-
Medya okuryazarlığı	0	0	-				
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Esneklik ve Uyum	0	0	-			
				Girişimcilik	0	0	-
				Özyönetim	0	0	-
				Üretkenlik	0	0	-

Hesapverilebilirlik	0	0	-
Liderlik ve sorumluluk	0	0	-
Sosyal ve kültürlerarası beceriler	0	0	-

DKAB 9.sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin en fazla temsil edildiği, bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin sadece bir kazanımda temsil edildiği, yaşam ve kariyer becerileri boyutunun ise öğretim programında temsil edilmediği belirlenmiştir. DKAB 9.sınıf kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı, kazanımların çoğunluğunda öğrenme ve yenilenme becerilerinin temsil edildiği görülmektedir. DKAB 9.sınıf kazanımlarında eleştirel düşünme (N=14) ve öğrenmeyi öğrenme (N=5) kazanımlarla en fazla ilişkilendirilen 21. yy. becerileridir.

### **10. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu**

DKAB Öğretim programında yer alan 10. sınıf kazanımları ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

**Tablo 9: DKAB 10. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. Becerileri**

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	1	3.12	<i>10.2.2. Hz. Muhammed'in gençlik yıllarındaki erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir.</i>
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Eleştirel düşünme	19	59.39	<i>10.1.1. Allah inancının insan hayatındaki yeri ve önemini yorumlar. 10.1.2. Allah'ın varlığı ve birliği konusunda akli ve nakli delilleri analiz eder. 10.1.5. İnsanın Allah ile irtibat yollarını fark eder. 10.1.6. Rûm suresi 18-27. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir. 10.2.2. Hz. Muhammed'in gençlik yıllarındaki erdemli davranışlarını kendi hayatıyla ilişkilendirir. 10.2.3. Hz. Muhammed ile genç sahabiler arasındaki iletişimi değerlendirir. 10.2.5. Âl-i İmrân suresi 159. ayette verilen mesajları değerlendirir. 10.3.1. İslam dininin aile kurumuna verdiği önemi fark eder. 10.3.2. İslam dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder. 10.3.3. İslam dininin çevre sorunlarına yaklaşımını ve çözüm önerilerini değerlendirir.</i>

				10.3.4. İslam dini ve sosyal değişim arasında ilişki kurar.
				10.3.5. İslam dininin ekonomik hayatla ilgili ilkelerini yorumlar.
				10.3.7. Âl-i İmrân suresi 103-105. ayetlerdeki mesajları değerlendirir.
				10.4.2. Ahlak ile terbiye arasındaki ilişki kurar.
				10.4.5. Hucurât suresi 11-12. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.
				10.5.1. Din ve dinin yorumu arasındaki farkı ayırt eder.
				10.5.2. İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının sebeplerini tartışır.
				10.5.3. Dinî yorumlarla ilgili bazı kavramları değerlendirir.
				10.5.6. Nisâ suresi 59. ayette verilen mesajları değerlendirir.
	Yenilikçilik	0	0	-
	İletişim	0	0	-
	İşbirliği	0	0	-
	Karar verme	0	0	-
				10.1.3. İsim ve sıfatlarının yansımalarıyla Allah'ı tanıır.
				10.1.4. İnsanın özelliklerini ayetlerle açıklar.
				10.2.1. Kur'ân-ı Kerim'den gençlerle ilgili ayetlere örnekler verir.
				10.3.6. İslam dininin sosyal adaletle ilgili ilkelerini açıklar.
	Öğrenmeyi öğrenme	8	25	10.4.1. İslam ahlakının konusu ve gayesini açıklar.
				10.4.3. İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar.
				10.5.4. İslam düşüncesinde itikadi ve siyasi yorumları genel özelliklerine göre sınıflandırır.
				10.5.5. İslam düşüncesindeki ameli fıkhi yorumları tanıır.
	Bilgi okuryazarlığı	1	3.12	10.2.1. Kur'ân-ı Kerim'den gençlerle ilgili ayetlere örnekler verir.
2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	-
	Medya okuryazarlığı	0	0	-
	Esneklik ve Uyum	1	3.12	10.2.4. Bazı genç sahibilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır.
	Girişimcilik	0	0	-
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Özyönetim	2	6.25	10.2.4. Bazı genç sahibilerin öne çıkan özelliklerini örnek alır.
				10.4.4. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.
	Üretkenlik	-	-	-
	Hesapverilebilirlik	0	0	-



Liderlik ve sorumluluk	0	0	-
Sosyal ve kültürlerarası beceriler	0	0	-

DKAB 10.sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin daha fazla temsil edildiği, yaşam ve kariyer becerileri boyutunun 3 kazanımda temsil edildiği, bilgi, medya ve teknoloji becerileri boyutlarının ise öğretim programında temsil edilmediği belirlenmiştir. DKAB 10.sınıf kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı, kazanımların çoğunluğunda öğrenme ve yenilenme becerilerinin temsil edildiği görülmektedir. DKAB Dersi Öğretim Programı'nın 10.sınıf kazanımlarında eleştirel düşünme (N=19) ve öğrenmeyi öğrenme (N=8) becerileri öne çıkan 21. yy. becerileridir.

### 11. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu

DKAB 11. sınıf kazanımları ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 10: DKAB 11. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. becerileri

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	0	0	-
	Eleştirel düşünme			11.1.1. Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının önemini fark eder. 11.1.2. Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında ilişki kurar. 11.1.3. Ahiret hayatının aşamalarını ayet ve hadislerle temellendirir. 11.1.5. Bakara suresi 153-157. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir. 11.2.3. Hz. Peygamber'e bağlılık ve itaati ayet ve hadislerden hareketle yorumlar. 11.2.4. Ahzâb suresi 45-46. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir. 11.3.1. Kur'ân'ı Kerim'de geçen bazı kavramları yorumlar. 11.3.2. Kur'ân'ı Kerim'de geçen kavramları tanınanın İslam'ı doğru anlamadaki önemini fark eder. 11.3.3. Kehf suresi 107-110. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir. 11.4.1. İnançla ilgili yaklaşımları tartışır. 11.4.2. Yeni dinî akımların özelliklerini değerlendirir.
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri		12	70.58	

				11.4.3. <i>En'âm suresi 59 ve Lokmân suresi 27. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.</i>
Yenilikçilik	0	0	-	
İletişim	0	0	-	
İşbirliği	0	0	-	
Karar verme	0	0	-	
Öğrenmeyi öğrenme	5	29.41		11.1.4. <i>Cenaze uğurlama ile ilgili dinî uygulamaları örneklerle açıklar.</i> 11.2.1. <i>Hz. Muhammed'in örnek şahsiyetini tanıır.</i> 11.2.2. <i>Hz. Muhammed'in peygamberlikle ilgili görevlerini açıklar.</i> 11.5.1. <i>Yahudiliğin doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.</i> 11.5.2. <i>Hıristiyanlığın doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.</i>
2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi okuryazarlığı	0	0	-
	Bilgi ve iletişim teknoloji okuryazarlığı	0	0	-
	Medya okuryazarlığı	0	0	-
	Esneklik ve Uyum	0	0	-
	Girişimcilik	0	0	-
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Özyönetim	0	0	-
	Üretkenlik	0	0	-
	Hesapverilebilirlik	0	0	-
	Liderlik ve sorumluluk	0	0	-
	Sosyal ve kültürlerarası beceriler	0	0	-

DKAB 11. sınıf kazanımlarında sadece öğrenme ve yenilenme becerilerinin temsil edildiği, bilgi, medya ve teknoloji becerileri ile yaşam ve kariyer becerilerinin temsil edilmediği belirlenmiştir. DKAB 11. sınıf kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı, kazanımlarda sadece öğrenme ve yenilenme becerilerinin temsil edildiği görülmektedir. DKAB 11. sınıf kazanımlarında sadece eleştirel düşünme (N=12) ve öğrenmeyi becerilerine yer verilmiştir.

### 12. Sınıf Kazanımlarında 21. yy. Becerilerine Yer Verilme Durumu

DKAB Öğretim programında yer alan 12. sınıf kazanımları ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 11: DKAB 12. Sınıf Kazanımları ile İlişkilendirilen 21. yy. Becerileri

Beceriler	Alt beceriler	N	Yüzde (%)	İlişkili kazanımlar
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Problem çözme	0	0	-
	Yaratıcılık	0	0	-
	Eleştirel düşünme	11	50	12.1.1. <i>Din-bilim ilişkisini tartışır.</i>

				<p>12.1.2. İslam medeniyetinde bilim ve düşüncenin gelişim sürecini değerlendirir.</p> <p>12.1.5. Fâtır suresi 27-28. ayette verilen mesajları değerlendirir.</p> <p>12.2.3. Nisâ suresi 69. ayette verilen mesajları değerlendirir.</p> <p>12.3.1. İslam düşüncesinde tasavvufi düşüncenin oluşum sürecini değerlendirir.</p> <p>12.3.2. Tasavvufi düşüncede ahlaki boyutun önemini fark eder.</p> <p>12.3.5. Hucurât Suresi 10. ayette verilen mesajları değerlendirir.</p> <p>12.4.1. Dinî meselelerin çözümünüyle ilgili temel ilke ve yöntemleri analiz eder.</p> <p>12.4.2. İslam'ın ekonomik hayatta ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar.</p> <p>12.4.4. Sağlık ve tıpla ilgili bazı meseleleri dinî ve ahlaki ölçüler çerçevesinde yorumlar.</p> <p>12.4.5. En'âm suresi 151-152. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.</p>
Yenilikçilik	0	0	-	
İletişim	0	0	-	
İşbirliği	0	0	-	
Karar verme	0	0	-	
Öğrenmeyi öğrenme	10	45.4		<p>12.1.3. İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanıır.</p> <p>12.1.4. Müslümanların bilim alanında yaptığı özgün çalışmalarını sınıflandırır.</p> <p>12.2.1. Türklerin Müslüman olma sürecini açıklar.</p> <p>12.2.2. Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında etkili olan bazı şahsiyetleri tanıır.</p> <p>12.3.3. Kültürümüzde etkin olan bazı tasavvufi yorumları tanıır.</p> <p>12.3.4. Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanıır.</p> <p>12.5.1. Hinduizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.</p> <p>12.5.2. Budizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.</p> <p>12.5.3. Konfüçyanizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.</p> <p>12.5.4. Taoizm'in doğuşunu ve gelişim sürecini özetler.</p>

2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi okuryazarlığı	1	4.6	12.4.3. Gıda maddeleri ve bağımlılık konusundaki dinî ve ahlaki ilkeleri açıklar.	
	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0		-
	Medya okuryazarlığı	0	0		-
	Esneklik ve Uyum	0	0		-
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Girişimcilik	0	0	-	
	Özyönetim	0	0	-	
	Üretkenlik	0	0	-	
	Hesapverilebilirlik	0	0	-	
	Liderlik ve sorumluluk	0	0	-	
	Sosyal ve kültürlerarası beceriler	0	0	-	

DKAB 12. sınıf kazanımlarında sadece öğrenme ve yenilenme becerilerinin temsil edildiği, bilgi, medya ve teknoloji becerileri ile yaşam ve kariyer becerilerine yer verilmediği belirlenmiştir. DKAB 12.sınıf kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı, kazanımlarda sadece öğrenme ve yenilenme becerileri boyutunda iki beceride temsil edildiği görülmektedir. DKAB Dersi Öğretim Programı'nın 12.sınıf kazanımlarında ilişkilendirilen beceriler eleştirel düşünme (N=11) ve öğrenmeyi öğrenme (N=10) becerileridir.

#### 4.4. DKAB Öğretim Programı İlkokul, Ortaokul ve Lise Kademesi Ders Kazanımlarında 21. yy. Becerileri

Araştırmanın dördüncü alt amacı "DKAB Öğretim programı ilkökul, ortaokul ve lise ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dağılımı nasıldır?" şeklinde ifade edilmiştir. İlkokul 4. sınıf DKAB Öğretim programında yer olan kazanımlar ile ilişkilendirilen 21. yy. becerilerine aşağıda yer verilmiştir.

**Tablo 12: DKAB Öğretim Programı (4-12.sınıflar) Kazanımlarla İlişkili 21. yy. Becerilerinin Eğitim Kademelerine Göre Dağılımı**

Beceriler	Alt beceriler	İlkokul	Ortaokul	Lise	Toplam	
		N	N	N	N	Yüzde
1. Öğrenme ve Yenilenme Becerileri	Problem çözme	0	0	0	0	0.00
	Yaratıcılık	0	1	1	2	1.05
	Eleştirel düşünme	2	33	56	91	47.64
	Yenilikçilik	0	2	2	4	2.09
	İletişim	1	0	0	1	0.52
	İşbirliği	0	0	0	0	0.00
	Karar verme	0	0	0	0	0.00
	Öğrenmeyi öğrenme	14	53	28	67	35.08
Bilgi okuryazarlığı	0	7	4	11	5.76	

Yurtcu & Aktan, Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programı ders kazanımlarının 21. yüzyıl becerileri açısından incelenmesi

2. Bilgi, Medya ve Teknoloji Becerileri	Bilgi ve iletişim teknolojileri okuryazarlığı	0	0	0	0	0.00
	Medya okuryazarlığı	0	0	0	1	0.52
3. Yaşam ve Kariyer Becerileri	Esneklik ve Uyum	0	5	1	6	3.14
	Girişimcilik	0	0	0	0	0.00
	Özyönetim	1	5	2	8	4.19
	Üretkenlik	0	0	0	0	0.00
	Hesapverilebilirlik	0	0	0	0	0.00
	Liderlik ve sorumluluk	0	0	0	0	0.00
Sosyal ve kültürlerarası beceriler	0	0	0	0	0.00	
<b>Genel toplam</b>		17	106	99	222	100

DKAB Öğretim Programı kazanımları incelendiğinde eğitim kademelerine göre en çok ortaokul, en az ise ilkokul kademesinde kazanımlarda 21. yy. becerilerine yer verildiği görülmektedir. Lise kademesinde ise ortaokul kademesine yakın düzeyde 21. yy. becerilerine yer verildiği görülmektedir. İlkokul kademesinde en çok öğrenmeyi öğrenme becerisi yer almakta, öğrenmeyi öğrenme becerisi dışında eleştirel düşünme, iletişim ve özyönetim becerilerine yer verildiği, diğer becerilerin ders kazanımları ile ilişkilendirilmediği görülmektedir. Ortaokul kademesinde en çok öğrenmeyi öğrenme, eleştirel düşünme, bilgi okuryazarlığı, esneklik ve uyum ile özyönetim becerilerine yer verildiği, diğer becerilerin ders kazanımları ile ilişkilendirilmediği görülmektedir. Lise kademesinde çoktan aza doğru eleştirel düşünme, öğrenmeyi öğrenme, bilgi okuryazarlığı, özyönetim, yaratıcılık ve yenilikçilik becerilerine yer verildiği, diğer becerilerin ise ders kazanımları ile ilişkilendirilmediği görülmektedir.

### Sonuç ve Tartışma

Günümüz toplumunun gereksinimlerine dayalı olarak öğrencilere kazandırılması gereken beceriler çeşitlenmiş, bu becerilerden olan 21. yy. becerilerinin de öğretim programları aracılığıyla öğrencilere kazandırılması eğitim kurumlarının temel amaçları arasında yer almaya başlamıştır (Alismail & McGuire, 2015; Larson & Miller, 2011). DKAB öğretim programı, bilim ve teknolojiye meydana gelen değişimlere uyum sağlamaya yönelik öğrencilerin dinî ve ahlaki kavramları yorumlamaları ile birlikte 21. yy. becerilerini de kapsayan problem çözme, araştırma, eleştirel düşünme, girişimcilik, kararlı olma, iletişim, empati, toplumsal ve kültürel gelişime katkı sağlama vb. becerileri kazanmalarını amaçlayan beceri temelli bir öğretim programı olarak kurgulanmıştır (MEB, 2018a; 2018b). Bu bağlamda DKAB öğretim programı da öğrencilere 21. yy. becerilerinin kazandırılmasına kaynaklık eden öğretim programlarından biridir.

Farklı eğitim kademelerindeki öğrencilere yönelik hazırlanan DKAB kazanımlarının 21. yy. becerilerini yansıtır durumlarının incelendiği araştırmanın sonuçlarına göre, ilkokul kademesi 4.sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin en fazla temsil

edildiği, yaşam ve kariyer becerilerinin sınırlı temsil edildiği, bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin ise öğretim programında temsil edilmediği belirlenmiştir. İlkokul kademesinde yer alan öğretim programlarındaki kazanımlarda 21. yy. becerilerinin incelendiği farklı araştırmalarda da (Bal, 2018; Bektaş vd., 2019; Kalemkuş, 2021; Yorulmaz vd., 2021) ders kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin daha fazla temsil edildiği belirlenmiştir. İlkokul kademesinde birçok 21. yy. becerisinin ders kazanımlarında yer almadığı ve ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı görülmektedir. Araştırma bulgularına benzer şekilde farklı araştırmalarda da (Atlı, 2019; Bal, 2018; Bektaş vd., 2019; Belet Boyacı ve Güner Özer, 2019; Kayhan vd., 2019; Kurudayıoğlu ve Soysal, 2019) rastlanmaktadır.

İlkokul 4. sınıf kazanımları ile en fazla ilişkilendirilen beceriler iletişim, öğrenmeyi öğrenme ve eleştirel düşünme becerileridir. Bazı araştırmalarda da araştırma bulgularımıza benzer sonuçlar elde edilmiştir (Bektaş vd., 2019; Kalemkuş, 2021; Yorulmaz vd., 2021). İlkokul 4. sınıf kazanımlarında bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin hiç temsil edilmediği, yaşam ve kariyer becerilerine ise sadece bir kazanımda yer verildiği belirlenmiştir. 21. yy. becerilerinin öğrencilere kazandırılması bakımından kritik bir dönem olan DKAB 4.sınıf öğretim programında 21. yy. becerileri ile ilişkili olan ders kazanımlarının oldukça sınırlı olduğu belirlenmiştir. İlkokul kademesinde yer alan öğretim programlarındaki kazanımlarda 21. yy. becerilerinin gözetilmediği belirlenmiştir. Özellikle 21. yy. becerilerinin öğrencilere kazandırılması bakımından kritik bir dönem olan ilkokulda bu becerilerin öğrencilere kazandırılması amacıyla 21. yy. becerilerine kazanımlarda daha fazla yer verilebilir.

DKAB Dersi Öğretim Programı ortaokul kademesinde tüm sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin en fazla temsil edilen beceriler olduğu, yaşam ve kariyer becerileri, bilgi, medya ve teknoloji becerilerine ise öğretim programında çok az yer verildiği belirlenmiştir. DKAB dersi ortaokul kademesi ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı görülmektedir. Ortaokul kademesinde yer alan öğretim programlarını içeren benzer araştırmalarda (Bal, 2018; Erdamar ve Barası, 2021; Şengül vd., 2021), öğretim programlarındaki kazanımlarla en fazla öğrenme ve yenilenme becerilerinin ilişkilendirildiği belirlenmiştir. Eker ve Akar Elekoğlu (2020) tarafından yapılan araştırmada ise araştırma bulgularımızdan farklı olarak ortaokul Türkçe dersi kazanımlarında bilgi, medya ve teknoloji becerilerinin daha fazla temsil edildiği belirlenmiştir. Bu farklılığın nedeni olarak Türkçe dersinin oluşturan dört temel beceri alanlarında yer alan kazanımların dil öğretimine yönelik uygulama içeren bilgi, medya ve teknoloji becerileri ağırlıklı olmasından kaynaklanmış olabilir. DKAB Öğretim Programı ortaokul ders kazanımlarında en fazla ilişkilendirilen beceriler öğrenmeyi öğrenme, eleştirel düşünme ve iletişim becerileri olup; esneklik ve uyum, özyönetim, bilgi okuryazarlığı becerilerinin sınırlı olduğu, diğer becerilere ise yer verilmediği belirlenmiştir. Benzer araştırmalarda öğretim programları kazanımlarında en fazla öğrenmeyi öğrenme,

eleştirel düşünme (Bal, 2018; Erdamar ve Barası, 2021; Kayhan vd., 2019) ve iletişim (Erdamar ve Barası, 2021; Kayhan vd., 2019) becerilerine yer verildiği belirlenmiştir. Farklı araştırmalarda da öğrencilerin 21. yy. becerilerinden iletişim ve eleştirel düşünme becerilerini sıklıkla kullandıkları belirlenmiştir (Bozkurt & Çakır, 2016; Önür & Kozikoğlu, 2019; Yıldırım & Ortak, 2021). Bu bağlamda öğretim programlarındaki kazanımlarda yer verilen 21. yy. becerilerinin öğrenciler tarafından kullanıldığı, kazanımlar ile ilişkili beceriler olduğu, kazanımların aynı zamanda 21. yy. becerilerinin kazandırılmasını da dolaylı olarak etkilediği çıkarımı yapılabilir.

DKAB Dersi Öğretim Programı lise kademesinde tüm sınıf kazanımlarında öğrenme ve yenilenme becerilerinin daha fazla temsil edildiği, yaşam ve kariyer becerileri, bilgi, medya ve teknoloji becerilerine ise öğretim programında çok az yer verildiği belirlenmiştir. DKAB Dersi Öğretim Programı lise kademesi ders kazanımlarında da 21. yy. becerilerinin dengeli olarak yansıtılmadığı belirlenmiştir. DKAB Öğretim Programı lise ders kazanımlarında en fazla ilişkilendirilen beceriler eleştirel düşünme, öğrenmeyi öğrenme ve iletişim becerileri olurken; esneklik ve uyum ve özyönetim, bilgi okuryazarlığı, yaratıcılık, yenilikçilik ve iş birliği becerilerine daha az verildiği yer verildiği, diğer becerilerin ise ders kazanımları ile ilişkilendirilmediği belirlenmiştir. Farklı eğitim kademelerinde yer alan araştırmalarda da öğretim programları kazanımlarında en fazla öğrenmeyi öğrenme, eleştirel düşünme (Bal, 2018; Erdamar ve Barası, 2021; Kayhan vd., 2019) ve iletişim (Erdamar ve Barası, 2021; Kayhan vd., 2019) becerilerine yer verildiği belirlenmiştir.

DKAB Öğretim Programı kazanımları incelendiğinde eğitim kademelerine göre en çok ortaokul, en az ise ilkokul kademesinde kazanımlarda 21. yy. becerilerine yer verildiği görülmektedir. Lise kademesinde ise ortaokul kademesine yakın düzeyde 21. yy. becerilerine yer verildiği görülmektedir. Ayrıca araştırma sonuçları incelendiğinde dokuz sınıf düzeyinden oluşan DKAB Öğretim Programında altı sınıf düzeyinde (4., 7., 8.,10.,11. ve 12.) bilgi, medya ve teknoloji becerilerine; dört sınıf düzeyinde ise (7., 9., 11. ve 12.) yaşam ve kariyer becerilerine hiç yer verilmediği tespit edilmiştir. DKAB Öğretim Programında tüm sınıf düzeylerinde ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak temsil edilmediği belirlenmiştir. DKAB Öğretim Programı beceri temelli bir öğretim programı olarak kurgulanmış (MEB, 2018a; 2018b) olmasına rağmen, 21. yy. becerilerinin kazanımlara yeterli ve dengeli olarak yansıtılmadığı belirlenmiştir. Nitekim ilkokul, ortaokul ve lise kademesindeki kazanımlarda 8 alt beceriye (problem çözme, karar verme, liderlik ve sorumluluk, bilgi ve iletişim teknoloji yazarlığı, üretkenlik, hesap verebilirlik, sosyal ve kültürlerarası beceriler) hiç yer verilmediği görülmektedir. İş birliği, yaratıcılık ve yenilikçilik becerilerine yer verilen kazanım sayısının da oldukça sınırlı olduğu belirlenmiştir. Farklı araştırmalarda da araştırma bulgularımıza benzer şekilde ders kazanımlarında 21. yy. becerilerinin dengeli olarak temsil edilmediği belirlenmiştir (Atlı, 2019; Bal, 2018; Bektaş vd., 2019; Belet Boyacı & Güner Özer, 2019; Eker & Akar Elekoğlu,

2020; Erdamar & Barası, 2021; Kayhan vd., 2019; Kurudayıoğlu Soysal, 2019; Yorulmaz vd., 2021).

Araştırma sonuçlarına göre DKAB Öğretim Programı yaklaşımı itibariyle beceri temelli olarak kurgulansa da bu becerilerin sınıf düzeylerinde tam olarak kazanımlara yansıtılmadığı çıkarımı yapılabilir. Farklı araştırma sonuçlarında öğrencilere 21. yy. becerilerinin kazandırılması bakımından, bu becerileri yansıtan kazanımlara öğretim programlarında dengeli bir şekilde yer verilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır (Bal, 2018; Chu vd., 2017; Erdamar & Barası, 2021; Kalemkuş, 2021).

### Öneriler

Araştırma sonuçlarına göre DKAB Öğretim programında 21. yy. becerilerine yer verildiği, fakat sınıf düzeyi ve beceriler açısından dengeli bir dağılımın gerçekleştirilmediği tespit edilmiştir. Bu bağlamda araştırma sonuçlarından hareketle aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

- DKAB öğretim programında ders kazanımlarında sınıf düzeylerine göre dengeli bir şekilde 21. yy. becerilerini yansıtan kazanımlara yer verilmesi,
- Araştırma sonuçlarında dokuz sınıf düzeyinden oluşan DKAB Öğretim Programda altı sınıf düzeyinde bilgi, medya ve teknoloji becerilerine; dört sınıf düzeyinde ise yaşam ve kariyer becerilerine hiç yer verilmediği tespit edilmiştir. DKAB Öğretim programında ders kazanımlarında sınıf düzeylerine göre bilgi, medya ve teknoloji becerileri, yaşam ve kariyer becerilerine yer verilmesi,
- DKAB dersi öğretim programında hiç yer verilmeyen (bilgi ve iletişim teknoloji okuryazarlığı, problem çözme, medya okuryazarlığı, karar verme, girişimcilik, üretkenlik, sorumluluk, hesapverebilirlik, liderlik, sosyal ve kültürlerarası beceriler) ya da az yer verilen (yaratıcılık, yenilikçilik, iş birliği, bilgi okuryazarlığı) becerilerin, diğer derslerin kazanımlarında nasıl yer aldığı araştırılması,
- Her üç kademede yer alan öğretim programlarında yer alan kazanımlarda 21. yy. becerilerin yer alma durumları ile kademelere göre becerilerin yer alma durumlarının incelenmesidir.

### Kaynakça

Ağaoğlu, O., & Demir, M. (2020). The integration of 21st century skills into education: an evaluation based on an activity example. *Journal of Gifted Education and Creativity*, 7(3), 105-114.

Alismail, H. A., & McGuire, P. (2015). 21st century standards and curriculum: Current research and practice. *Journal of Education and Practice*, 6(6), 150-154. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1083656.pdf>



- Appiah, K. A. (2008). Education for global citizenship. *Teachers College Record*, 110(13), 83-99. <https://doi.org/10.1177/016146810811001308>
- Apple, M. W. (2012). *Can education change society?*. Routledge.
- Arıcan, S. & Mutlu, Ş. (2023). Anadolu imam hatip lisesi öğrencilerinin 21. yy. öğrenme becerileri ile okul iklimi düzeyleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 64 (2), 699-742. <https://doi.org/10.33227/auifd.1347688>.
- Atik, A. D. & Yetkiner, A. (2021). Biyoloji öğretim programı kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından incelenmesi. *Trakya Eğitim Dergisi*, 11 (2), 745-765. <https://doi.org/10.24315/tred.707904>
- Atlı, K. (2019). Biyoloji dersi öğretim programının 21. yy. becerilerinden yaratıcılık becerisi açısından değerlendirilmesi. *Anadolu Öğretmen Dergisi*, 3(1), 85-104. <https://doi.org/10.35346/aod.554154>
- Bal, M. (2018). *Türkçe dersinin 21. yy. becerileri açısından incelenmesi*. *Turkish Studies*, 13(4), 49-64. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12922>
- Bektaş, M., Sellüm, F. S. & Polat, D. (2019). 2018 hayat bilgisi dersi öğretim programının 21. yy. öğrenme ve yenilikçilik becerileri açısından incelenmesi. *Sakarya University Journal of Education*, 9(1), 129-147.
- Belet Boyacı, Ş.D. & Güner Özer, M. (2019). Öğrenmenin geleceği: 21. yy. becerileri perspektifiyle Türkçe dersi öğretim programları. *Anadolu Journal of Educational Sciences International*, 9(2), 708-738.
- Bozkurt, Ş. B. & Çakır, H. (2016). Ortaokul öğrencilerinin 21. yy. öğrenme beceri düzeylerinin cinsiyet ve sınıf seviyesine göre incelenmesi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (39), 69-82.
- Chu, S. K. W., Reynolds, R. B., Tavares, N. J., Notari, M., & Lee, C. W. Y. (2017). *Twentyfirst century skills and global education roadmaps*. 21st century skills development through inquiry-based learning (pp. 17–32). Singapore: Springer.
- Çelebi, M., & Altuncu, N. (2019). 21. yy. becerilerinin İngilizce öğretim programındaki yeri. *Educational Sciences Proceeding Book*, 231-244.
- Çetin, M. (2013). Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde eleştirel düşünme öğretimi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(4), 137-168.
- Darling-Hammond, L., Flook, L., Cook-Harvey, C., Barron, B., & Osher, D. (2020). Implications for educational practice of the science of learning and development. *Applied developmental science*, 24(2), 97-140. <https://doi.org/10.1080/10888691.2018.1537791>

- Demir, A. Y. & Özyurt, M. (2021). Sosyal Bilgiler dersi öğretim programı ve ders kitaplarının 21. yy. becerileri bağlamında incelenmesi. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22 (2), 1254-1290. <https://doi.org/10.17679/inuefd.867905>
- Demirel, Ö. (2021). *Eğitimde program geliştirme kuramdan uygulamaya* (30. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Demirel Uçan, A. (2022). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesinde 'Çocuklar için Felsefe' yaklaşımının kullanılması. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 161-178. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.01>
- Dilekçi, A. & Karatay, H. (2021). Türkçe dersi öğretim programlarında 21. yy. becerileri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 10 (4), 1430-1444.
- Doğan, E. (2020). *Ortaöğretim programlarına 21. yy. becerilerinin yansımaları ve öğretmenlerin bu becerilere ilişkin görüşleri (Ankara ili örneği)*. (Yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Erdamar, G. & Barası, M. (2021). 21. yy. becerileri açısından ortaokul Türkçe dersi öğretim programı. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 19(1), 312-342. <https://doi.org/10.37217/tebd.868788>
- Eker, C. & Akar Elekoğlu, A. (2020). Ortaokul Türkçe dersi öğretim programı kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından incelenmesi. *The Journal of International Education Science*, 24 (7), 1-19. DOI: <http://dx.doi.org/10.29228/INESJOURNAL.44584>
- Ertürk, S. (1982). *Eğitimde program geliştirme* (4. Baskı). Ankara: Metaksan.
- Gök, F. B. (2021). *Kur'ân-ı Kerim'de eleştirel düşünme eğitimi ve ortaöğretim DKAB öğretim programları üzerine bir değerlendirme* (Doktora tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Gelen, İ. (2017). P21-Program ve öğretimde 21. yy. beceri çerçeveleri (ABD Uygulamaları). *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 15-29.
- González-Pérez, L. I., & Ramírez-Montoya, M. S. (2022). Components of Education 4.0 in 21st century skills frameworks: systematic review. *Sustainability*, 14(3), 1-31. <https://doi.org/10.3390/su14031493>
- Greenhill, V. (2010). *21st Century Knowledge and Skills in Educator Preparation. Partnership for 21st century skills*. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED519336.pdf>
- Hesse-Biber, S. N., & Leavy, P. H. N. S. (2011). *The practice of qualitative research* (2nd ed.). Sage Publications.

- İder, S. & İpek, F. (2023). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin 21. yy. becerileri üzerine bir inceleme. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(2), 183-203. <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1343560>.
- Joynes, C., Rossignoli, S., & Amonoo-Kuofi, E. F. (2019). *21st Century Skills: evidence of issues in definition, demand and delivery for development contexts*. Retrieved from [https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5d71187ce5274a097c07b985/21st\\_century.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/media/5d71187ce5274a097c07b985/21st_century.pdf)
- Kalemkuş, J. (2021). Fen bilimleri dersi öğretim programı kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından incelenmesi. *Anadolu Journal of Educational Sciences International*, 11(1), 63-87.
- Karagöz, N., & Doğan, A. (2016). Eleştirel düşünme bağlamında DKAB dersi programlarının temel eğitim yaklaşımı yapılandırıcılığın uygulanmasının değerlendirilmesi. *Dini Araştırmalar*, 19(48 (20-06-2016)), 77-102.
- Kayhan, E., Altun, S. ve Gürol, M. (2019). Sekizinci sınıf Türkçe öğretim programı (2018)'nin 21. yy. becerileri açısından değerlendirilmesi. *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 20-35.
- Koçak, O., Coban, M., Aydın, A. & Cakmak, N. (2021) The mediating role of critical thinking and cooperativity in the 21st century skills of higher education students. *Thinking Skills and Creativity*, 42, 100967. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2021.100967>
- Krok, D. (2015). The role of meaning in life within the relations of religious coping and psychological well-being. *Journal of religion and health*, 54(6), 2292-2308. Doi:10.1007/s10943-014-9983-3
- Kurata, L., Mokhets'engoane, S. J., & Selialia, M. (2022). Content Analysis of LGCSE Religious Studies Syllabus: To What Extend Does it Address the 21st Century Skills?. *European Journal of Education and Pedagogy*, 3(6), 178-184.
- Kurata, L. (2023). Assessing the Authenticity of Assessment Methods in Lesotho Secondary Religious Education: To What Extent are 21st Century Skills Integrated. *International Journal of Research Publication and Reviews*, 4(6), 4271-4277.
- Kurudayıoğlu, M. ve Soysal, T. (2019). 2018 Türkçe dersi öğretim programı kazanımlarının 21. yy. becerileri açısından incelenmesi. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2), 483-496.
- Larson, L. C., & Miller, T. N. (2011). 21st century skills: Prepare students for the future. *Kappa Delta Pi Record*, 47(3), 121-123.
- Lauder, H., P. Brown, J. A. Dillabough, & A. H. Halsey. (2006). *Education, Globalization and Social Change*. Oxford: Oxford University Press

- Leal Filho, W., Raath, S., Lazzarini, B., Vargas, V. R., de Souza, L., Anholon, R., ... & Orlovic, V. L. (2018). The role of transformation in learning and education for sustainability. *Journal of cleaner production*, 199, 286-295. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.07.017>.
- Li, L. (2022). Reskilling and upskilling the future-ready workforce for industry 4.0 and beyond. *Information Systems Frontiers*, 1-16. <https://doi.org/10.1007/s10796-022-10308-y>
- Macdonald, D. (2003). Curriculum change and the post-modern world: Is the school curriculum-reform movement an anachronism?. *Journal of curriculum studies*, 35(2), 139-149. <https://doi.org/10.1080/00220270210157605>
- Mannion, G., Biesta, G., Priestley, M., & Ross, H. (2016). The global dimension in education and education for global citizenship: Genealogy and critique. In *The political economy of global citizenship education* (pp. 134-147). Routledge.
- Maton, K. (2009). Cumulative and segmented learning: Exploring the role of curriculum structures in knowledge-building. *British journal of sociology of education*, 30(1), 43-57. <https://doi.org/10.1080/01425690802514342>
- Merriam, S. B. (2013). *Qualitative research a guide to design and implementation*. John Wiley & Sons Inc., New York.
- Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (4th ed.). Jossey Bass.
- Millî Eğitim Bakanlığı (2018a). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Millî Eğitim Bakanlığı (2018b). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Ng, D. T. K., Leung, J. K. L., Su, J., Ng, R. C. W., & Chu, S. K. W. (2023). Teachers' AI digital competencies and twenty-first century skills in the post-pandemic world. *Educational technology research and development*, 71(1), 137-161. <https://doi.org/10.1007/s11423-023-10203-6>
- Nowak, A. Z., & Dahal, G. (2016). The contribution of education to economic growth: Evidence from Nepal. *International Journal of Economic Sciences*, 5(2), 22-41.
- OECD. (2012). Preparing teachers and developing school leaders for the 21st century lessons from around the world. <https://www.oecdilibrary.org/docserver/9789264174559en.pdf?expires=1525871538&id=id&accname=ocid43023564&checksum=C1612E76295F222EDFA279634267D51A> sayfasından erişilmiştir.

- Önür, Z. & Kozikoğlu, İ. (2019). Ortaokul öğrencilerinin 21. yy. öğrenme becerileri. *Trakya Eğitim Dergisi*, 9(3), 627-648. <https://doi.org/10.24315/tred.528501>.
- Plummer, K., Taeger, S., & Burton, M. (2020). Decision-based learning in religious education. *Teaching Theology & Religion*, 23(2), 110-125. <https://doi.org/10.1111/teth.12538>
- Priestley, M. (2011). Schools, teachers, and curriculum change: A balancing act?. *Journal of educational change*, 12(1), 1-23. <https://doi.org/10.1007/s10833-010-9140-z>.
- Rotherham, A. J., & Willingham, D. T. (2010). 21st-century" skills. *American educator*, 17(1), 17-20. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ889143.pdf>
- Rychen, D. S., & Salganik, L. H. (Eds.). (2003). *Key competencies for a successful life and wellfunctioning society*. Göttingen: Hogrefe & Huber Publishing
- Shor, I. (2012). *Empowering education: Critical teaching for social change*. University of Chicago Press.
- Siuty, M. B., Leko, M. M., & Knackstedt, K. M. (2018). Unraveling the role of curriculum in teacher decision making. *Teacher Education and Special Education*, 41(1), 39-57. <https://doi.org/10.1177/0888406416683230>
- Sönmez, V. (2010). *Program geliştirmede öğretmen el kitabı* (16. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Şengül, S., Erçoban, M., & Zora, L. Ö. (2021). Matematik Dersi Ortaokul Programlarının 21. yy. Becerileri Kapsamında İncelenmesi. *Pearson Journal*, 6(16), 145-166.
- Tosun, A. (2019). İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin XXI. yüzyıl öğrenen ve öğreten becerilerini kullanım düzeyleri. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 287-309.
- Trilling, B., & Fadel, C. (2009). *21st century skills: Learning for life in our times*. John Wiley & Sons.
- Türkkahraman, M. (2015). Education, teaching and school as a social organization. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 186, 381-387. doi: 10.1016/j.sbspro.2015.04.044
- Ültay, N., Dönmez Usta, N. & Ültay, E. (2021). Descriptive Content Analysis of Studies on 21st Century Skills. *SDU International Journal of Educational Studies*, 8 (2), 85-101. DOI: 10.33710/sduijes.895160
- Ünal, S. (2023). *21. yy. becerileri çerçevesinde ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programlarının analizi* (Doktora tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Van Laar, E., Van Deursen, A. J., Van Dijk, J. A., & de Haan, J. (2020). Determinants of 21st-century skills and 21st-century digital skills for workers: A systematic literature review. *Sage Open*, 10(1), 1-14. <https://doi.org/10.1177/2158244019900176>
- Varvarigos, D. (2020). Cultural transmission, education-promoting attitudes, and economic development. *Review of Economic Dynamics*, 37, 173-194. <https://doi.org/10.1016/j.red.2019.11.005>
- Voogt, J., & Roblin, N. P. (2010). 21st century skills. *Discussienota. Zoetermeer: The Netherlands: Kennisnet*, 23(03), 2000. Available online: <http://opite.pbworks.com/w/file/attach/61995295/White%20>
- Weise, M. R. (2020). *Long life learning: Preparing for jobs that don't even exist yet*. John Wiley & Sons.
- White, M. D., & Marsh, E. E. (2006). Content analysis: A flexible methodology. *Library trends*, 55(1), 22-45.
- Yıldırım, R. & Ortak, Ş. (2021). Ortaokul öğrencilerinin 21. yy. öğrenme ve yenilenme becerilerini kullanma düzeylerinin belirlenmesi. *Turkish Studies - Education*, 16(6), 2683-2701. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.51668>
- Yiğit, Y. (2021). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrencilere Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Üzerine Bir Alan Araştırması (Türkiye Örneği). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (53), 133-163.
- Yorulmaz, A., Çekirdekçi, S., & Önal, H. (2021). İlkokul matematik dersi öğretim programının 21. yy. becerilerine göre incelenmesi. *Yıldız Journal of Educational Research*, 6(2), 95-105.
- Young, M. (2018). What is a curriculum and what can it do?. In *Creating Curricula: Aims, knowledge and control* (pp. 18-24). Routledge.
- Yüksel, R., Yılmaz, M. & Kurt, M. (2023). İlkokul Fen Bilimleri 2013 ve 2018 Öğretim Programı kazanımlarının öğrenme ve yenilenme becerileri açısından incelenmesi. *Temel Eğitim*, 21, 28-41.
- Yürük, T. & Topchubaev, K. (2022). Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programlarının incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 22 (1), 415-436. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1100948>



## **Examining The Course Outcomes of The Religious Culture and Ethics Curriculum in Terms of 21st Century Skills**

**Gülseher Yurtcu & Osman Aktan**

### **Extended Abstract**

#### **Introduction**

The skills that people have are not enough today. This situation has led to some changes in the qualifications of people. Individuals now need skills to use the digital environment effectively, to have creative thinking, problem solving, oral and written communication skills, and to understand analytical thinking algorithms (Koçak et al., 2021). Systematic and planned acquisition of these skills by students is only possible through education (Ağaoğlu & Demir, 2020).

In today's society, where individuals are trying to gain learning autonomy and responsibility, more comprehensive goals are needed. Today, it is aimed to provide individuals with multifaceted skills such as cooperation, problem solving, communication, creative thinking, critical thinking, technological competence (Darling-Hammond et al., 2020). For example, cooperation skill is an important skill that also includes attitudes, values, cognitive skills and motivation for cooperation (Rychen & Salganik, 2003). It is aimed to provide students with these skills through the curricula prepared at each course level. One of these courses is Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) course.

When the related literature is examined, there are studies in which 21st century skills are addressed independently within the scope of Religious Culture and Moral Knowledge course. Within the scope of RCMK course, there are studies on sub-thinking skills such as critical thinking (Çetin, 2013; Demirel Uçan, 2022; Gök, 202; Karagöz & Doğan, 2016), problem solving (Yiğit, 2021). When the relevant literature is examined, although there are studies at the secondary education level, there is no comprehensive study that can be considered longitudinal in terms of curriculum analysis, which reflects the distribution of 21st century skills in curriculum outcomes according to levels in terms of 21st century skills, for the examination of primary and secondary school curriculum outcomes in terms of 21st century skills. In addition, although some studies have been conducted on 21st

century skills in religious education in secondary and higher education (Arıcan & Mutlu, 2023; Doğan, 2020; İder & İpek, 2023; Tosun, 2019), it is seen that the limited research at the primary and secondary school level is an important deficiency. In addition, the fact that this study has not been conducted in a process where 21st century skills are so popular today is seen as a deficiency in the field. It is expected that the findings obtained as a result of the evaluation of the reflection of 21st century skills in the outcomes of the RCMK curriculum are expected to contribute to program development studies in religious education. The findings on the reflection of 21st century skills in RCMK curriculum course outcomes from primary school to high school are likely to provide important contributions to teachers and curriculum development experts regarding the teaching of these skills in courses according to levels. In this context, the main problem of the study was stated as “To what extent do RCMK curriculum (4th-12th grade) course outcomes reflect 21st century skills?”.

### **Method**

The research, in which it was aimed to examine the course outcomes of the RCMK (4th-12th grade) in terms of 21st century skills, was designed as a case study from qualitative research methods. In case studies, the subject or situation addressed is investigated in depth by dealing with different dimensions (Merriam, 2013). This research is within the scope of evaluative case studies in terms of case studies.

The data of the study consisted of the course outcomes of the Religious Religious Education Curriculum (grades 4-12). When the number of learning outcomes in the curricula was examined, a total of 214 learning outcomes were examined at different grade levels, 19 at the primary school level, 106 at the secondary school level and 109 at the high school level. Content analysis was used to analyse the research data. In order to measure the accuracy and compatibility of the comparisons of the outcomes and 21st century skills, the opinions of 3 field experts were also obtained. As a result of the opinions of the experts, the final form was given to the acquisition and skill table.

### **Results**

It was determined that learning and renewal skills were represented and included most in the 4th grade outcomes of the 4th grade of RCMK, followed by life and career skills respectively. The dimension of information, media and technology skills was not represented in the curriculum. It was determined that the gains of the RCMK outcomes did not show a balanced distribution in terms of their reflection of 21st century skills.

It was determined that learning and renewal skills were represented the most in the 5th grade outcomes, while life and career skills and information, media and technology skills were represented in a more limited number in the outcomes. It is seen that learning and regeneration skills are represented the most in the 6th grade outcomes, while life and



career skills and information, media and technology skills are associated with one outcome each. It was determined that learning and renewal skills were represented the most in the 7th grade outcomes, while life and career skills and information, media and technology skills were not represented in the curriculum. It was determined that learning and renewal skills were mostly represented in the 8th grade outcomes, life and career skills were represented in only one outcome, and the information, media and technology skills dimension was not represented in the curriculum.

It was determined that learning and renewal skills were represented the most in the 9th grade outcomes, information, media and technology skills were represented in only one outcome, and the dimension of life and career skills was not represented in the curriculum. It was determined that learning and renewal skills were represented more in the 10th grade outcomes, life and career skills were represented in 3 outcomes, and information, media and technology skills were not represented in the curriculum. It was determined that only learning and regeneration skills were represented in the 11th grade outcomes, while information, media and technology skills and life and career skills were not represented. It was determined that only learning and regeneration skills were represented in the 12th grade outcomes, and information, media and technology skills and life and career skills were not included. It was determined that 21st century skills were not reflected in a balanced way in the 12th grade outcomes and only two skills were represented in the learning and renewal skills dimension.

### **Discussion and Conclusion**

When the achievements of the Religious Education and Religious Studies Curriculum were examined, it was determined that 21st century skills were included in the achievements at the secondary school level at the highest level and at the primary school level at the lowest level according to the educational levels. In the high school level, it was determined that 21st century skills were included at a level close to the middle school level. In addition, when the results of the research were examined, it was determined that in the RCMK Curriculum consisting of nine grade levels, information, media and technology skills were not included in six grade levels (4th, 7th, 8th, 10th, 11th and 12th) and life and career skills were not included in four grade levels (7th, 9th, 11th and 12th).

It was determined that the 21st century skills were not represented in a balanced way in the course outcomes at all grade levels in the RCMK curriculum. Although the RCMK Curriculum was designed as a skills-based curriculum (MoNE, 2018a; 2018b), it was determined that 21st century skills were not reflected in the outcomes in a sufficient and balanced manner. As a matter of fact, it was determined that 8 sub-skills (problem solving, decision making, leadership and responsibility, information and communication technology literacy, productivity, accountability, social and intercultural skills) were not included in the outcomes at primary, secondary and high school levels. It was also found

that the number of learning outcomes that included cooperation, creativity and innovation skills was very limited. In different studies, similar to our research findings, it was determined that 21st century skills were balanced in course outcomes (Atlı, 2019; Bal, 2018; Bektaş et al., 2019; Belet Boyacı & Güner Özer, 2019; Eker & Akar Elekoğlu, 2020; Erdamar & Barası, 2021; Kayhan et al., 2019; Kurudayıoğlu Soysal, 2019; Yorulmaz et al., 2021).

According to the results of the research, it was determined that the 21st century skills were included in the RCMK curriculum, but a balanced distribution was not realized in terms of grade level and skills. In this context, it was suggested to include achievements reflecting 21st century skills in a balanced way according to the grade levels in the course outcomes in the RCMK curriculum. In the results of the research, it was determined that the RCMK curriculum, which consists of nine grade levels, did not include information, media and technology skills at six grade levels and life and career skills at four grade levels. It was suggested that information, media and technology skills, life and career skills should be included in RCMK curriculum course outcomes according to grade levels.

# ÖĞRETMENLERİN PROJE ANADOLU İMAM HATİP LİSELERİNDE ÇALIŞMA NEDENLERİ VE PROJE OKUL UYGULAMASINA İLİŞKİN MEMNUNİYET ALGILARI\*

Davut KARAMAN\*\*  
E-mail: davutkaraman54@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2778-8574>

**Citation/©:** Karaman, D. (2024). Öğretmenlerin proje anadolu imam hatip liselerinde çalışma nedenleri ve proje okul uygulamasına ilişkin memnuniyet algıları. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 51-80.  
**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1378731>

## Öz

Bu araştırma, yeni bir uygulama olarak İmam Hatip Okullarındaki proje okul uygulamasının ve öğretmenlerin bu okullarda çalışmayı tercih etmesinin nedenlerini öğretmenlerin görüşleri kapsamında incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma betimsel tarama modelinde yapılandırılmıştır. Türkiye geneli 22 ildeki 35 Proje Anadolu İmam Hatip Lisesinde görevli 704 öğretmene anket uygulanmıştır. Araştırmamızın gerçekleştirileceği örneklem iller Türkiye İstatistik Kurumu'nun Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılarak tespit edilmiştir. Bu araştırmayla 2016 yılında Anadolu İmam Hatip Liselerinde uygulamaya konulan ve birçok yeniliği kapsayan proje okul uygulamalarına ilişkin gerçekleştirilen çalışmalara katkı sunulması hedeflenmektedir. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre; Proje Anadolu İmam Hatip Lisesinde görev yapan öğretmenlerin bu okullarda çalışma nedenleri arasında imam hatip kimliğini önemsemeleri, okullarının proje okul olması ve öğrencilerin profilinin iyi olması gibi hususlar ilk

\* Bu çalışma, yazar tarafından hazırlanan *İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamaları* adlı doktora tezinden üretilmiştir. Bu araştırma, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 06.02.2019 tarihli izni ile uygulanmıştır.

\*\* Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Sakarya/Erenler Şehit Bülent Yurtseven İmam Hatip Ortaokulu.  
**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu teyit edilmiştir.  
**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

sıralarda gelmektedir. Ayrıca araştırmada öğretmenlerin proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algılarının yüksek düzeyde olduğu, proje okul uygulamasının eğitim-öğretime yüksek düzeyde katkı sağladığı ve proje okul modelinin içeriği, kapsamı ve özelliklerinin öğretmenler tarafından yüksek düzeyde bilindiği tespit edilmiş; proje okul uygulamalarının yeniliklerinden sayılan kurul ve komisyonların yeterliliği ile ilgili memnuniyet algılarının ise orta düzeyde olduğu saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, Proje Anadolu İmam Hatip Lisesi, Proje okul uygulaması, Çalışma nedenleri.

## **TEACHERS' REASONS FOR WORKING AT PROJECT ANATOLIAN IMAM HATIP HIGH SCHOOLS AND THEIR PERCEPTIONS OF SATISFACTION REGARDING PROJECT SCHOOL IMPLEMENTATION**

### **Abstract**

As a new practice, this research aims to examine the reasons why Imam Hatip schools project school practice and teachers prefer to work in these schools within the framework of teachers' opinions. The research is structured in a descriptive screening model. 35 projects in 22 provinces throughout Turkey were surveyed by 704 teachers working in the Anatolian Imam Hatip High School. The sample in which our research will be conducted was determined using the classification of regions of Turkey by the Turkish Statistical Institute of provinces. With this research, it is aimed to contribute to the work carried out on the project school practices implemented in the Anatolian Imam Hatip High School in 2016 and covering many innovations. According to the results obtained in the study, among the reasons why teachers working in the Anatolian Imam Hatip High School project work in these schools are the importance of the identity of the imam hatip, their schools are the project school and the profile of the students is good. In addition, this study there is a high level of satisfaction with the teachers perception of School Project Applications, Project School Project School Education at a high level and contribute to the application of the Model content, scope and characteristics known to a high level identified by teachers; the school regarded as one of the innovations of the project application, the board and the committees, it is revealed that perceptions of satisfaction with the adequacy of moderate.

**Keywords:** Religious education, Project Anatolian Imam Hatip High School, Project school implementation, Reasons for working.

## Giriş

Türk Eğitim Sistemi içinde 1924 yılından beri örgün eğitim yapan imam hatip okulları, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesinin amir hükmü doğrultusunda din hizmetleri için gerekli olan din görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla kurulmuştur. İmam hatip okulları (İHO) aynı zamanda tarihsel süreç içerisinde toplumun okulda din eğitimi isteğinin bir yansıması olarak kuruluş amacını genişleterek Türk Eğitim Sistemi içerisinde hem mesleğe hem de yükseköğretime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumları olarak çeşitli fonksiyonlar icra etmiştir. Günümüzde imam hatip okulları din görevlisi yetiştirme amacını muhafaza etmekle beraber hayata ve çeşitli mesleklere hazırlama yönüyle diğer okul türleri arasında bir okul işlevi görmektedir. Ancak bu okullar, gerek siyasi yönetimler gerekse halkın farklı kesimleri tarafından ortaya çıkış şekli, amaçları, öğretim programları, öğrencileri, mezunları ve benzeri birçok boyutuyla devamlı bir meşruiyet problemi ile karşı karşıya bırakılmıştır (Zengin, 2017, s. 41).

Türkiye'de önemli eğitim kurumlarından biri olan imam hatip okullarının Cumhuriyet döneminde politik uygulamalar bağlamında istikrarlı bir ilerleyiş gerçekleştirmediği ifade edilebilir. Tarihi süreci incelendiğinde 1923-1924 eğitim-öğretim yılında öğretim süresi 4 yıl olarak belirlenen İmam Hatip okulları ilk olarak 29 yerde açılmıştır (Öcal, 1999, s. 204). Ancak; imam-hatip okullarının sayısı zamanla azalmış, öğrencisizlik sebebi ile tamamı 1930 yılında kapatılmıştır (Dinçer, 1998, ss. 57-60). 1950'de, 20 yıldır din görevlisi yetiştiren bir kurumun olmaması sebep gösterilerek toplumun din hizmetlerine olan gereksiniminin artış göstermesi ve çok partili siyasi döneme geçişin oluşturduğu demokratik ortam (Sitembölükbaşı, 1995, s. 15; Ayhan, 2014, s. 165) gibi sebepler imam-hatip okullarının tekrar açılmasını gerektirmiştir. 1951'de ise, 7 ilde ilkokula dayalı 4 yıllık ortaokul olarak imam-hatip okulları açılmıştır (Öcal, 1999, s. 216). 1954-1955 eğitim öğretim yılında 3 yıllık lise kısımları açılarak öğretim süreleri 7 yıl olan imam hatip okulları Türk Eğitim sistemi içerisindeki yerini almıştır (Ayhan, 2014, s. 176). Ardından 1971 yılında 4 yıllık ilk devresi kapatılan, 3 yıllık ikinci devreleri 4 yıla çıkarılan, 1974 yılında orta kısımları tekrar açılan bu okulların 1998 eğitim öğretim yılında yaşanan 28 Şubat sürecinde orta kısımları tekrar kapatılmış ve İmam hatip okulları sadece lise kısımları ile eğitim öğretime devam etmek zorunda bırakılmıştır (Öcal, 2012, s. 226).

Türk Eğitim sistemi içerisinde eğitim ortamlarında ve öğretim süreçlerinde kaliteyi arttırmak için yeni bir adım sayılan Proje Anadolu İmam Hatip Liseleri (AİHL) açılarak hem ortaokul hem de imam hatip ortaokullarında okuyan öğrencilerin gidebileceği lise düzeyinde okullar oluşturulmaya başlanmıştır. İmam hatip okullarında uygulanan proje okul uygulaması ve program çeşitliliği ile Proje İHO ve Proje AİHL'lerde eğitim öğretim süreçlerinde kalitenin artırılmasına ilişkin gerçekleştirilen faaliyetler bu okullara olan ilgiyi arttıracakları öngörülmektedir. Bu dönemde ilk olarak AİHL'lerde öğrencilerin tercih ettikleri bir alanda bireysel yetenekleri dikkate alınarak kendilerini geliştirmelerine fırsat sunmak için "program çeşitliliği"ne gidilmiştir. Ardından özel program/proje uygulayan okulların

dayanağı sayılan yönetmelikle AİHL'ler içerisinde "proje okulu" olma kriterlerine sahip olanlar "proje okulu" olarak belirlenmiş ve bu okullarda proje okul uygulaması başlatılmıştır. Bugün AİHL'ler içerisinde MEB'in hazırladığı "2023 Vizyon Belgesinde" de önemi belirtilen ve desteklenen program çeşitliliği ve proje okul uygulamaları yaklaşık 500 okulda uygulanarak devam etmektedir (MEB, 2023).

Araştırmada öğretmenlerin Proje AİHL'de çalışma nedenleri, bu okullar için yeni bir açılım olan proje okul modelinin özellikleri ve bu modelin eğitim ortamlarına ve öğretim sürecine katkısı gibi hususlar öğretmenlerin görüşleri kapsamında incelenmektedir. İmam hatip okulları ile ilgili araştırmamız söz konusu çalışmaya yönelik konu üzerinde henüz yeterli çalışmaların olmaması, saha gerçekliklerini yansıtmaması, MEB'in konu ile ilgili tüm paydaşlarına veri sunması, alan uzmanları ve uygulayıcılara hem bilimsel alanda hem de sahada katkı sağlaması ve kapsayıcılık bağlamında Türkiye geneli bir çalışma olması açısından önemlidir. Ayrıca bu araştırmayla 2016 sonrası süreçte AİHL'lerde yeni bir model olarak uygulanmaya konulan proje okul uygulamasına ilişkin yapılacak çalışmalara katkı sunulması da hedeflenmektedir. Araştırma, özellikle bu okullarda uygulanan yeni modelin uygulama sürecinde etkili olan bazı öğelerin mevcut durumuna dair öğretmenlerden geribildirim sağlayacaktır.

Proje AİHL'de görev yapan öğretmenlerin proje okul modeline ilişkin görüşleri kapsamında konunun şu alt sorular ekseninde incelenmesi amaçlanmaktadır:

1. Öğretmenler proje okullarında çalışmayı niçin tercih etmektedirler?
2. Öğretmenlerin proje okul uygulamasına ilişkin memnuniyet algıları ne düzeydedir?
3. AİHL'lerden farklı olarak proje AİHL'lerde öne çıkan hususlar nelerdir?

### **1. Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulaması**

2014 tarih ve 6528 sayılı "Millî Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun" kapsamında Millî Eğitim Bakanlığına "proje okulu" açma imkânı verilmiştir. Kanunda proje okulları "yurt içinde ve yurt dışında yerli veya yabancı kurum ve kuruluşlarla veya başka ülkelerle iş birliği anlaşmaları çerçevesinde kurulan ve ulusal veya uluslararası proje yürüten okul ve kurumlar ile belirli eğitim reformu ve programları uygulayan okul" olarak tanımlanmıştır (Millî Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, 2014).

2016 yılında ise yukarıda belirtilen kanun kapsamında proje okulları ile ilgili iş ve işlemleri düzenlemek amacıyla 01.09.2016 tarih ve 29818 sayılı Resmî Gazetede Yayınlanan "Millî Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği" hazırlanarak yürürlüğe girmiştir (Millî Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan

Eğitim Kurumları Yönetmeliği, 2016). İlgili mevzuat çerçevesinde proje okullarının belirlenmesi ve proje okulu olmaktan çıkarma, yöneticilerin ve öğretmenlerin seçimi, bunların çalışma süreleri, öğrenci seçimi, proje danışma kurulu, izleme ve değerlendirme gibi birçok açıdan diğer okullardan farklı özellikler taşımaktadır. Buna göre proje okullarının belirlenmesi ve proje okulu olmaktan çıkarılması belli şartlara bağlanmakta, proje okulu açılmasına yönelik başvurular proje okulu belirleme komisyonu tarafından değerlendirilmekte, yönetici ve öğretmen atamalarında özel şartlar aranmaktadır. Ayrıca proje okullarında ders vermek üzere üniversitelerden öğretim elemanları görevlendirilebilmekte, ulusal veya uluslararası proje yürüten, belirli eğitim reform ve programları uygulayan eğitim kurumlarında okul yönetimine rehberlik yapmak üzere proje danışma kurulu oluşturulabilmektedir (Millî Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği, 2016).

Proje AİHL’lerde öne çıkan yeniliklerden bir tanesi de okullar arasında uygulama birlikteliği sağlamak ve bir yol haritası oluşturmak için her proje türü için vizyon belgelerinin hazırlanmış olmasıdır (Zengin & Karaman, 2020, s. 411). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DÖGM) tarafından nitelikli ve sürdürülebilir bir eğitimi hedefleyerek hazırlanan bu vizyon belgelerinde okulların eğitim ortamları ve fiziki imkanları, öğretmen ve eğitim yöneticileri, akademik gelişim, öğrencilerin mesleki gelişimi, değerler eğitimi, bilim, sanat, spor, sosyal ve kültürel etkinlikler, çevre ve paydaşlarla iş birliği ile izleme ve değerlendirme alanı olmak üzere 7 alanda destekleyici ve düzenleyici perspektifler sunulmaktadır. Vizyon belgelerinde çizilen çerçeve doğrultusunda okulların çalışmaları Kalite Takip Sistemi (KTS) ile izlenmektedir. Proje okullarının diğer okullardan fiziki şartlar yönüyle de görece daha iyi durumda oldukları söylenebilir. Bu bağlamda Proje AİHL’lerin zenginleştirilmiş, çok amaçlı, özgün tasarlanmış eğitim ortamlarına sahip olmaları önemsenmektedir (MEB, 2020).

İmam hatip okulları, 1973 tarihinde yürürlüğe giren 1739 sayılı “Millî Eğitim Temel Kanunu” ile 2012 Tarih ve 6287 Sayılı “İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” çerçevesinde fen, sosyal, dil, spor, sanat ve kültür dersleri ile birlikte Temel İslam Bilimlerine dair dersleri barındıran bir program yapısına sahiptir. AİHL’lerde öğrencilerin ilgi alanları doğrultusunda kendilerini geliştirmelerine fırsat vermek amacıyla 2014 yılından itibaren “program çeşitliliği” uygulaması hayata geçirilmiştir. Program çeşitliliğinin temel amacı, öğrencilerin fen ve sosyal bilimler, yabancı dil, ilahiyat, hafızlık, sanat veya spor alanlarında daha dolu, daha yoğun bir eğitim alarak kendilerini geliştirmeleri, ayrıca yükseköğrenime alanlarında daha donanımlı olarak hazırlanmalarının sağlanması şeklinde belirtilmiştir (Proje Kitapçığı, 2018). Yani program çeşitliliği; AİHL’lerde İmam hatip programının yanında farklı programların birlikte uygulanması olarak nitelendirilmektedir. Bu doğrultuda İmam Hatip programının yanı sıra aşağıdaki programları uygulayan AİHL’ler açılmıştır:

- ✓ Hazırlık Sınıfı ile Dil Projesi Uygulayan AİHL,

- ✓ Fen ve Sosyal Bilimler Programı/Projesi (FSB) Uygulayan AİHL,
- ✓ Hafız Öğrencilerin Eğitim Gördüğü AİHL,
- ✓ Geleneksel ve Çağdaş Görsel Sanatlar, Müsiki ve Spor Programı/Projesi Uygulayan AİHL,
- ✓ Uluslararası AİHL (Proje Kitapçığı, 2018, s. 8).
- ✓ Yabancı Dil Hazırlık ve Fen Bilimleri Programı Uygulayan Teknoloji AİHL (MEB, 24 Aralık 2020), Ayrıca İHO'larda "Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Programı/Projesi" uygulanmaktadır.

AİHL'lerde uygulanan program çeşitliliği uygulaması 2016 yılından itibaren proje AİHL'lerde de uygulanmaya başlamakla birlikte; proje okul statüsünde olmayan diğer AİHL'lerde de uygulanmaya devam etmektedir. Proje AİHL'lerin tamamında ana program olarak fen ve sosyal bilimler programı tek olarak uygulanırken, bazı proje AİHL'lerde ise birden fazla program birlikte uygulanabilmektedir. Örneğin; Okulunda uygulanan tüm programlara merkezi sınavla öğrenci alan Ankara Tevfik İleri AİHL Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu Fen ve Sosyal Bilimler, Hazırlıklı Yabancı Dil ve Hafızlık Programını birlikte uygulamaktadır. Ayrıca okulunda uygulanan programlara hem merkezi sınav hem de yetenekle öğrenci alan İzmir Şehit Ömer Halisdemir Kız AİHL Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu merkezi sınavla Yabancı Dil ve Fen ve Sosyal Bilimler Programına, yetenekle de Geleneksel ve Çağdaş/Görsel Sanatlar Programına öğrenci almaktadır. Program çeşitliliği kapsamında adrese dayalı/yerel yerleştirme ile öğrenci olarak birden fazla program uygulayan AİHL'ler bulunmaktadır. Örneğin Sakarya Vali Mustafa Büyük Kız AİHL, Fen ve Sosyal Bilimler ve İHL programını birlikte uygulamaktadır.

Program çeşitliliği uygulaması ile AİHL'lerde öğrenim gören ve yükseköğrenimlerinde çeşitli akademik bölümleri tercih edecek olan ya da yabancı dil eğitimi, sanat veya spor alanlarından birinde yeteneği olup ilgi duyan öğrencilerin önünü açmak; onların ilgi, istidat ve kabiliyetleri doğrultusunda yetişmelerine imkân tanımak hedeflenmektedir. DÖGM'ye bağlı olarak birkaç okulda uygulanmaya başlayan program çeşitliliği uygulaması kısa sürede yaygınlaşarak bugün itibarıyla yaklaşık 500 okulda uygulanmaktadır (MEB, 2024).

2016 yılında yürürlüğe giren yönetmelik, bütün ortaöğretim kurumlarını kapsadığı gibi AİHL'leri de kapsamaktadır. Bu tarihten itibaren AİHL'ler içerisinde proje okulu olma şartlarını taşıyanlar proje okulu olarak belirlenmiştir. AİHL'lerde uygulanan program çeşitliliği, bu okullarda devam ettiği gibi proje okulu statüsünü alan AİHL'lerde de uygulanmaya başlamıştır. Proje AİHL'lerde hafızlık ile fen ve sosyal bilimler programı ana program olarak uygulanmakta olup, bazı proje AİHL'lerde birden fazla program da uygulanabilmektedir.



MEB tarafından 2020-2021 yılında yayımlanan Liselere Geçiş Sınavı (LGS) Kılavuzunda ve MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün web sayfasında yayımlanan okullar listesinde gösterilen proje AİHL'ler, uygulanan özel program/proje çeşitleri ve bu programlara öğrenci kabul şekli Tablo 1'de sunulmuştur (MEB, 2020).

**Tablo 1: Program Çeşitliliği Bağlamında Proje AİHL'lerde Uygulanan Programlar**

Proje AİHL'lerde Uygulanan Programlar	Okul Sayısı	Öğrenci Kabul Şekli
Fen ve Sosyal Bilimler Programı	412	Merkezi Sınav (LGS)
Hazırlıklı Yabancı Dil Programı	34	Merkezi Sınav (LGS)
Uluslararası Program	14	Merkezi Sınav (LGS)
Yabancı Dil ve Fen Bilimleri Programı Uygulayan Teknoloji AİHL	1	Merkezi Sınav (LGS)
Hafızlık Programı	8	Merkezi Sınav (LGS)+Hafızlık Belgesi
İlahiyat ve Din Hizmetleri Alanı Hafızlık Odak Programı	4	Merkezi Sınav (LGS)+ Yetenek Sınavı
Musiki Programı	13	Yetenek Sınavı
Geleneksel/Çağdaş Görsel Sanatlar Programı	11	Yetenek Sınavı
Spor Programı	4	Yetenek Sınavı
Fen ve Sosyal Bilimler Programı	64	Adrese Dayalı-Sınavsız
Hafız Öğrencilerin Eğitim Gördüğü Program	27	Okul Sınav+Hafızlık Belgesi
İHO Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Programı	51	Okul Sınav+Mülakat

Tablo 1'de gösterilen programlarla ilgili olarak Fen ve Sosyal Bilimler Programı ya da Hafızlık Eğitimi Proje AİHL'lerde ana program olarak uygulanmaktadır. Diğer programlar ana programlara ilave olarak okullarda uygulanan yan programlardır. Uluslararası Program ve Hazırlıklı Yabancı Dil Programı uygulayan okullar aynı zamanda Fen ve Sosyal Bilimler Programı uygulayan okullardır. Program Çeşitliliği uygulaması ile AİHL'ler birden fazla programı birlikte uygulayabildiğinden birim bazda okullardaki programların toplam sayısı, genel program toplam sayısından farklılık arz etmektedir.

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada öğretmenlerin görüşleri bağlamında, 2016 yılında başlatılan proje okul uygulamasının mevcut durumunun incelenmesi hedeflenmiştir. Araştırmada öğretmen görüşlerinin toplanması ve analizinde nicel araştırma yöntemleri kullanılmıştır.

Araştırmının nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama modelinde yapılandırılması tercih edilmiştir. Betimsel tarama modeli, yaygın olarak incelenecek kitlelerin araştırmaya konu özelliklerini belirlemek amacıyla yapılan taramalardır (Can, 2018, s. 8). Ayrıca betimsel tarama modeli; geçmişte veya halen var olan bir durumu, var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır (Karasar, 2019, s. 79). Bu bağlamda araştırmada öğretmenlerin proje AİHL'lerde uygulanan program çeşitliliği ve proje okul uygulaması ile ilgili görüşlerini belirlemek üzere hazırlanan anket soruları kullanılmıştır.

## 2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmının evreni Türkiye'deki Proje AİHL'lerde çalışan kadrolu öğretmenlerdir. Ancak Millî Eğitim Bakanlığı istatistiklerine göre söz konusu dönemde Proje İmam Hatip liselerinde çalışan kadrolu öğretmen sayısı belirtilmemektedir. Sadece 2018-2019 öğretim yılı itibarıyla Türkiye'deki örgün İmam hatip liselerinde görev yapan toplam 46.812 kadrolu öğretmendir (MEB, 2019, s. 131). Araştırmının öğretmenler için örnekleme ise gelişigüzel (haphazard) örneklem yöntemi ile seçilerek 22 ilden toplam 704 öğretmenden oluşmaktadır.

Araştırmada örneklem illerin tespitinde evreni temsil gücünün daha yüksek olması için Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılmıştır. İllerdeki okulların tespitinde Din Öğretimi Genel Müdürlüğü ve İl Millî Eğitim Müdürlüklerindeki yetkililerle iletişime geçilerek farklı sosyodemografik özellikler taşıyan bölgelerdeki okulların tespiti konusunda yardım alınmıştır. Bu şekilde TÜİK'in düzey 1 olarak belirlediği 12 bölgeden belirlenen toplam 22 il, araştırmanın örneklem illeri olarak seçilmiştir. Araştırmının örneklem illerinin tespitinde belirlenen 35 okuldan 33 tanesindeki meslek ve kültür dersi öğretmenlerine anket uygulaması gerçekleştirilmiştir.

Bu kapsamda araştırmanın örnekleme için seçilen iller ve her ildeki ankete katılan öğretmen sayıları Tablo 2'de gösterilmektedir.

**Tablo 2: TÜİK Bölge Sınıflaması (Düzyey 1) Araştırmaya Katılan Öğrenci ve Öğretmenlerin İllere Göre Dağılımı**

TÜİK Türkiye Sınıflaması (Düzyey 1)	Örneklem Olarak Belirlenen İller	Anket Uygulanan Öğretmen Sayısı
TR1 İstanbul	İstanbul	95
TR2 Batı Marmara	Tekirdağ	18
	Edirne	16
	Manisa	24
TR3 Ege	İzmir	22
	Muğla	19
TR4 Doğu Marmara	Sakarya	16

Karaman, Öğretmenlerin proje anadolu imam hatip liselerinde çalışma nedenleri ve proje okul uygulamasına ilişkin memnuniyet algıları

TR5 Batı Anadolu	Ankara	64
TR6 Akdeniz	Antalya	48
	Kahramanmaraş	15
TR7 Orta Anadolu	Kayseri	37
TR8 Batı Karadeniz	Samsun	47
	Ordu	25
TR9 Doğu Karadeniz	Trabzon	21
	Rize	21
TRA Kuzeydoğu Anadolu	Van	35
	Ağrı	16
	Erzincan	15
	Erzurum	45
TRB Ortadoğu Anadolu	Malatya	51
TRC Güneydoğu Anadolu	Diyarbakır	18
	Şanlıurfa	36
Anket Uygulanan Toplam Öğrenci ve Öğretmen Sayısı		704

### 2.3. Veri Toplama Aracı

Öğretmen görüşleri doğrultusunda, 2016 yılından itibaren AİHL'lerde uygulamaya konulan proje okul uygulaması ile birlikte program çeşitliliğinin incelenmesi amacıyla gerçekleştirilen araştırmamızda; benimsenen yöntemlere uygun olarak nicel veri toplama araçları geliştirilmiştir. Bu çerçevede araştırmacı tarafından öğretmenlere yönelik ölçek geliştirilmiştir. Öğretmenlere yönelik geliştirilen veri toplama araçları şu şekildedir.

Araştırmada veri toplama aracı olarak Proje AİHL'lerde görev yapan öğretmenlere yönelik anket formu hazırlanmıştır. Amaca yönelik anket hazırlanmadan önce özellikle İHO, genel ortaokul ve AİHL'lerine ilişkin yapılan ampirik çalışmalar ve araştırmacının kapsamı ile ilgili olan farklı alanlarda yapılmış veri toplama araçları incelenmiştir. Öncelikle anketleri oluşturan soru ve maddeler amaca uygunluk ve anlaşılabilirlik açısından din eğitimi alanında iki akademisyen tarafından incelenmiş ve gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra anketlerin uygulanabilirliğini test etmek için Sakarya'da 10 öğretmene uygulanarak kontrolü sağlanmış ve öğretmenlerin görüşleri dikkate alınarak anket formu uygulamaya hazır hale getirilmiştir. Öğretmen anket formunda kişisel bilgilere ve ilgili konulardaki bağımsız sorularla birlikte araştırmacı tarafından geliştirilen aşağıdaki ölçeğe yer verilmiştir. Sözkonusu ölçeğin geliştirilmesi için hazırlanan taslak ölçek formları, Sakarya, Kocaeli, Ankara ve İstanbul'daki birer Proje AİHL'de görev yapan 62 kadın, 53 erkek olmak

üzere toplam 115 öğretmene uygulanmıştır. Pilot uygulamada elde edilen veriler doğrultusunda üç boyutta 12 maddeden oluşan ölçeğin yapı geçerliliği ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilmiştir.

Proje AİHL Öğretmenlerinin Proje Okul Modeline İlişkin Memnuniyet Ölçeği, öğretmenlerin proje okul modeline bakışlarını ve memnuniyet düzeylerini tespit etmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için açımlayıcı faktör analizi (AFA) gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin faktör analizine uygunluğu için Kaiser-Meyer Olkin (KMO) ve Barlett Küresellik testi yapılmış, KMO değeri ,793 olarak hesaplanmış, Barlett testi ( $X^2 = 954,489$ ;  $p < .001$ ) anlamlı bulunmuştur. Ölçeğin madde toplam korelasyonları, ,402 ile ,644 arasında değer almıştır. Ölçeğe yapılan geçerlik analizi sonucunda herhangi bir boyut altında yeterli yük değerlerine ( ,400) ulaşmayan 4 madde ölçekten çıkarılmış, sonuçta üç boyut olarak düşündüğümüz 12 maddeden oluşan **Proje AİHL Öğretmenlerinin Proje Okul Modeline İlişkin Memnuniyet Ölçeği** elde edilmiştir. Üç boyutlu ölçeğin açıkladığı toplam varyans % 66,159 olarak bulunmuştur. Maddelerin faktör yükleri ,910 ile ,509 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenilirlik analizinde Cronbach's Alpha değeri ,862 olarak tespit edilmiştir. Tablo 3'te "Proje AİHL Öğretmenlerinin Proje Okul Modeline İlişkin Memnuniyet Ölçeği"nin açımlayıcı faktör analizinden elde edilen faktör yapısı, faktör yükleri, madde toplam korelasyonları ve madde silindiğinde Cronbach Alpha değerlerine yönelik bilgiler yer almaktadır.

**Tablo 3: Proje AİHL Öğretmenlerinin Proje Okul Modeline İlişkin Memnuniyet Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Analizine Dair Bulgular**

Ölçek Maddeleri	Faktör	Faktör Yüğü	Faktör Yüğü	Madde	Madde Silindiğinde Cronbach Alpha Değeri
	Yüğü	II.Boyut	III.Boyut	Toplam	
	I.Boyut	İçerik-	Komisyonlar	Korelasyonu	
	Eğitim	Kapsam			
	Başarısı				
	İlişkisi				
Proje okul uygulaması ile bireysel yeteneklerin öne çıkarıldığını düşünüyorum.	,844			,554	,853
Proje okul uygulaması sayesinde öğrencilerin kabiliyetleri doğrultusunda yetiştirildiğini düşünüyorum.	,801			,612	,852
Proje okul uygulaması ile öğrencilerin akademik başarısının arttığını düşünüyorum.	,695			,623	,845
Proje okul uygulaması sayesinde iyi öğrenciler okulumuzu tercih etmiştir.	,661			,590	,852
Proje okul uygulaması gereğince okulumuzda yürütülen proje çalışmalarının yeterli olduğunu düşünüyorum.	,602			,467	,850

Karaman, Öğretmenlerin proje anadolu imam hatip liselerinde çalışma nedenleri ve proje okul uygulamasına ilişkin memnuniyet algıları

Proje okul uygulaması ile okulumuzda ki sosyal faaliyetlerin daha önemli olduğunu düşünüyorum.	,509		,518	,856
Proje okul uygulamasının içeriğini biliyorum.		,910	,520	,848
Proje okul uygulaması amaçları hakkında bilgi sahibiyim.	,892		,537	,854
Proje okul uygulamasının faydalı olduğunu düşünüyorum.	,766		,644	,850
Proje okul uygulaması gereği oluşturulan Proje Yürütme Komisyonu'nun çalışmaları yeterli düzeydedir.		,877	,522	,847
Proje okul uygulaması gereği oluşturulan Danışma Kurulu'nun çalışmaları yeterli düzeydedir.		,845	,402	,846
Proje okul uygulaması ile ilgili Koordinatör Öğretmen'in çalışmaları yeterli düzeydedir.		,675	,561	,861
<b>Faktörün Öz Değeri</b>	<b>3,147</b>	<b>2,596</b>	<b>2,186</b>	
<b>Faktörün Açıkladığı Toplam Varyans</b>	<b>66,159</b>			
<b>Cronbach Alpha Katsayısı</b>	<b>,811</b>	<b>,872</b>	<b>,778</b>	
<b>Cronbach Alpha Katsayısı Genel</b>	<b>,862</b>			

#### 2.4. Veri Toplama Süreci

Araştırmamanın izin işlemleri sonrasında, öğretmen anket verileri 2018–2019 öğretim yılı bahar dönemi Nisan, Mayıs ve Haziran aylarında toplanmıştır. Örneklem olarak belirlenen illerin İl Millî Eğitim Müdürlüklerinden yetkililerle iletişim kurularak araştırma hakkında bilgi verilmiş ve kendilerinden illerindeki farklı sosyo-demografik bölgelerden okulların belirlenmesinde destek alınmıştır. Belirlenen okulların yönetimleri ile de iletişime geçilerek uygulama öncesi bilgilendirme yapılmış ve uygun gün kararlaştırılmıştır. Anket formları posta yoluyla veya bizzat okullara gidilerek öğretmenlere ders saatleri dışında yüz yüze uygulanmıştır. Tarafımızca gidilemeyen okullardaki anket uygulaması okul yöneticileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Araştırmada pilot uygulaması 115 öğretmenle gerçekleştirilen anket uygulaması nihayetinde 711 öğretmene uygulanmış olup; anket formlarının 704 tanesi dikkate alınmıştır. 7 öğretmenin anket formu soruların çoğunun boş bırakılması ve anket formlarının gelişigüzel ve özensiz doldurmaları sebebiyle dikkate alınmamıştır.

#### 2.5. Verilerin Analizi

Araştırmada öğretmenlerden elde edilen nicel verilerinin analizinde, IBM SPSS 22.0 “Statistical Package for the Social Sciences” paket programı kullanılmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin soru ve maddelere ilişkin verdikleri yanıtlar programa işlenmiştir.

Verilerin analizinde betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Öğretmenlerin Proje AiHL’de çalışma sebepleri gibi bazı bağımsız sorularda değişkenler açısından bir farklılık olup olmadığının anlaşılması için ki kare analizi kullanılmıştır. Araştırma kapsamında öğretmenlere yönelik uygulanan ölçeğin analizinde kullanılacak testlerin belirlenmesi amacıyla öncelikle ölçek için verilerin normal dağılıp dağılmadığının tespitine yönelik normallik testi yapılmıştır. Test sonucunda Tablo 4’te görüldüğü gibi “Proje AiHL Öğretmen Okul Modeli Memnuniyet Ölçeğinin çarpıklık (skewnes) ve basıklık (kurtosis) değerleri -1,5 ve +1,5 arasında olmaması nedeniyle verilerin normal dağılmadığı kabul edilmiştir. Veri setinde örneklemin küçüklüğü/büyüküğü verilerin normal dağılımın belirgin özelliklerini göstermekte zorlanmaya sebep olmaktadır. Bu durumda veri setinde basıklık ve çarpıklık değerlerinin normal olmayan sonuçlar vermesine yol açmaktadır. (Tabacnick & Fidell, 2013, ss. 86-89). Veriler normal dağılım göstermediğinden verilerin analizinde Non-parametrik testlerden Mann Whitney U ve Kruskal-Wallis varyans analizi kullanılmıştır (Can, 2018, s. 231). Araştırmada grupların aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla, grupların ortalama puanları arasında araştırmada kullanılan istatistiksel analizlerde anlamlılık düzeyi  $p \leq .05$  olarak alınmıştır.

**Tablo 4: Araştırmada Kullanılan Ölçeğe Ait Basıklık ve Çarpıklık Değerleri**

Ölçek Adı	N	Skewness	Kurtosis
Proje AiHL Öğretmen Okul Modeli Memnuniyet Ölçeği	115	-1,334	<b>4,444</b>

Araştırmaya katılan öğretmen ve öğrencilerin ölçeklerin her bir maddesi için verdikleri cevapların puanlanmasında olumlu maddelerde “kesinlikle katılıyorum” seçeneğine 5, “katılıyorum” seçeneğine 4, “kararsızım” seçeneğine 3, “katılmıyorum” seçeneğine 2, ve “kesinlikle katılmıyorum” seçeneğine 1 puan verilmiş, olumsuz maddelerde ise puanlama olumlu maddelerin tersi yönde yapılmıştır. Ortalama puanlar her ölçek için uygun ifade biçimiyle 1.00-1.80 arası çok düşük, 1.81-2.60 arası düşük, 2.61-3.40 arası orta, 3.41-4.20 arası yüksek ve 4.21-5.00 arası çok yüksek düzey olarak yorumlanmıştır.

### **3. Proje AiHL Öğretmenlerine İlişkin Betimsel Bulgular**

#### **3.1. Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Demografik Özellikleri**

Proje AiHL’ lerde görev yapan ve araştırmaya katılan öğretmenlerin, demografik özelliklerine ilişkin veriler aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.

Tablo 5: Proje AİHL Öğretmenlerinin Cinsiyete Göre Dağılımı

Branş Grubu		Cinsiyet	
		Erkek	Kadın
Meslek Dersleri	F	83	117
	%	41,5	58,5
Kültür Dersleri	F	224	280
	%	44,4	55,6
Öğretmen Toplam	F	307	397
	%	43,6	56,4

Tablo 5'te, araştırmaya katılan Proje İHL'de görev yapan öğretmenlerin cinsiyet durumlarına yer verilmiştir. Buna göre öğretmenlerin % 43,6'sı erkek, % 56,4'ü ise kadındır. MEB istatistiklerine göre 2018-2019 öğretim yılı itibarıyla İHL'lerde görev yapan toplam kadrolu öğretmen sayısı 46,812'dir. Bu öğretmenlerin % 49,7'si erkek (23.252), % 50,3'ü (23.560) kadındır (MEB, 2019, 131). Branş grubu açısından bakıldığında ise araştırmaya katılan Proje AİHL öğretmenlerinden meslek dersleri branşındaki öğretmenlerin % 41,5'i erkek, % 58,5'i kadın iken; kültür dersleri öğretmenlerinin ise % 44,4'ü erkek, % 55,6'sı kadın öğretmenlerden oluşmaktadır.

Tablo 6: Proje AİHL Öğretmenlerinin Branş Grubuna Göre Dağılımı

Branş Grubu	f	%
Meslek Dersleri	200	28,4
Kültür Dersleri	504	71,6
Toplam	704	100,0

Proje AİHL öğretim programlarındaki dersler, meslek dersleri ve kültür dersleri şeklinde gruplandırılmaktadır. Meslek dersleri öğretmenleri bu okullardaki Kuran-ı Kerim, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Tarihi gibi dersleri yürüten, İlahiyat Fakültelerinde yetişen ve öğretmen atama sisteminde bu branş adıyla atamaya tabi tutulan öğretmenlerdir. Kültür dersleri öğretmenleri ise bu okullardaki Matematik, Fizik, Kimya, Biyoloji, Edebiyat, Tarih, Coğrafya, Beden Eğitimi, Müzik gibi dersleri yürüten öğretmenlerdir. Bu öğretmenlerin her birisi kendi branşında atamaya tabi tutulmaktadır ve üniversitelerin kendi branşlarıyla ilgili bölümlerinden mezun olmaktadır. Tablo 6'da sunulan branş gruplarına göre araştırmaya katılan Proje AİHL öğretmenlerinin dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin % 28,4'ü meslek dersleri, % 71,6'sı ise kültür dersi öğretmenlerinden oluşmaktadır.

Tablo 7: Proje AİHL Öğretmenlerinin Yaşa Göre Dağılımı

Branş Grubu		Yaş				
		21 - 25	26 - 35	36 - 45	46 - 50	51 ve Üzeri
Meslek Dersleri	f	9	49	71	35	36
	%	4,5	24,5	35,5	17,5	18

<b>Kültür Dersleri</b>	<i>f</i>	18	149	240	65	32
	%	3,6	29,6	47,6	12,9	6,3
<b>Öğretmen Toplam</b>	<i>f</i>	27	198	311	100	68
	%	3,8	28,1	44,2	14,2	9,7

Tablo 7’de araştırmaya katılan öğretmenlerin yaşa göre dağılımlarına yer verilmiştir. Buna göre öğretmenlerin % 3,8’i 21-25 yaş aralığında, % 28,1’i 26-35 yaş aralığında, % 44,2’si 36-45 yaş aralığında; %14,2’s i 46-50 yaş aralığında, % 9,7’si ise 51 ve üzeri yaşa sahiptir. Branş grubu açısından bakıldığında ise araştırmaya katılan kültür dersleri öğretmenlerinin, meslek dersi öğretmenlerine göre daha genç oldukları anlaşılmaktadır. Meslek dersi öğretmenlerinde her üç öğretmenden biri (% 35,5) 45 üzeri yaşa sahip iken, kültür dersi öğretmenlerinde 45 üzeri yaşa sahip öğretmenlerin oranı % 19,2’dir.

**Tablo 8: Proje AİHL Öğretmenlerinin Mesleki Kıdem Durumuna Göre Dağılımı**

<b>Branş Grubu</b>		<b>Mesleki Kıdem</b>					
		<b>1 - 5 Yıl</b>	<b>6 - 10 Yıl</b>	<b>11 - 15 Yıl</b>	<b>16 - 20 Yıl</b>	<b>21 - 25 Yıl</b>	<b>26 ve Üzeri</b>
<b>Meslek Dersleri</b>	<i>f</i>	47	28	32	30	29	34
	%	23,5	14	16	15	14,5	17,0
<b>Kültür Dersleri</b>	<i>f</i>	70	107	101	120	78	28
	%	13,9	21,2	20	23,8	15,5	5,6
<b>Toplam</b>	<i>f</i>	117	135	133	150	107	62
	%	16,6	19,2	18,9	21,3	15,2	8,8

Tablo 8’de araştırmaya katılan öğretmenlerin mesleki kıdem durumuna göre dağılımlarına yer verilmiştir. Buna göre öğretmenlerin % 16,6’sı mesleğinde 1-5 yıllık geçmişe sahiptir. Öğretmenlerin % 19,2’si 6-10 yıllık; % 18,9’u 11-15 yıllık; % 21,3’ü 16-20 yıllık; % 15,2’si 21-25 yıllık mesleki kıdeme sahiptir. Mesleğinde 26 ve üzeri yıldır çalışanların oranı ise % 8,8’dir.

Branş açısından bakıldığında meslek dersi öğretmenlerinde 1-5 yıllık mesleki kıdeme sahip öğretmenlerin oranı % 23,5 iken, bu oran kültür dersleri öğretmenlerinde % 13,9’dur. Bu bakımdan mesleğe yeni başlama oranı itibariyle meslek dersleri öğretmenlerinin kültür dersi öğretmenlerine göre daha az öğretmenlik tecrübesine sahip oldukları görülmektedir. Ancak toplam hizmet süresi 20 yılın üzerinde olan öğretmenlerde meslek dersleri öğretmenleri (% 31,5) kültür dersi öğretmenlerine göre (% 21,1) daha yüksek orandadır.

**Tablo 9: Proje AİHL Öğretmenlerinin Öğrenim Durumuna Göre Dağılımı**

<b>Branş Grubu</b>		<b>Öğrenim Durumu</b>		
		<b>Lisans</b>	<b>Yüksek Lisans</b>	<b>Doktora</b>
<b>Meslek Dersleri</b>	<i>f</i>	153	43	4
	%	76,5	21,5	2
<b>Kültür Dersleri</b>	<i>f</i>	370	130	4



	%	73,4	25,8	0,8
<b>Toplam</b>	<i>f</i>	523	173	8
	%	74,3	24,6	1,1

Tablo 9’da görüldüğü gibi araştırmaya katılan öğretmenlerin öğrenim durumlarına göre dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin % 74,3’ü lisans mezunu iken % 24,6’sı yüksek lisans mezunudur. Öğretmenlerden yalnızca % 1,1’i doktora derecesine sahiptir. Branş grubu açısından bakıldığında meslek dersleri öğretmenlerinin % 76,5’i lisans, % 21,5’i yüksek lisans, % 2,0’si ise doktora mezunudur. Kültür dersleri öğretmenlerinin % 73,4’ü lisans, % 25,8’i yüksek lisans, % 0,8’i ise doktora mezunudur. Buna göre kültür dersleri ve meslek dersleri öğretmenlerinin öğrenim durumlarında anlamlı bir farklılık görülmemektedir.

### 3.2. Öğretmenlerin Proje AİHL’de Çalışma Nedenlerine Yönelik Bulgular

Toplumun farklılık gösteren din eğitimi talep ve beklentilerini karşılama gayretinde olan imam hatip liselerinin sürekli öğrenen, alanıyla ve öğrencilerle ilgili ve etkili öğretmenlik mesleki becerilerine sahip öğretmenlerden oluşması önemlidir. Öğrencileri, öğretim programında yer alan amaçlara motive edebilen ve okulda ortak bir eğitim vizyonu oluşturan öğretmenler, öğrenciler ve diğer öğretmenler arasında takım ruhu oluşmasını ve beraber düşünen, ortak karar alan, sürekli öğrenen ve araştıran bir okul ikliminin geliştirilmesini özendirirler (Baltacı, 2019, s. 246). Nitelikli İHL öğretmenlerinin, öğrencilere ve okulun sosyal çevresine yönelik gelişimsel bir vizyonu olmalıdır. Ancak böylesi ideal öğretmen tanımlamalarının pratikte karşılık bulmadığı, öğretmenlerin çeşitli mesleki sorunlar sebebiyle gerçek potansiyellerine ulaşamadıkları bilinmektedir (Can ve Ermeydan, 2017, ss. 50-51). Proje okul uygulaması ile alanında kaliteli öğretmenlerin seçilerek/seçerek görev yapmasına imkân tanınmaktadır. Böylece idealist öğretmenler pratikte kendilerini gösterme fırsatı da elde etmektedirler.

Araştırmada Proje AİHL öğretmenlerine çalışmak için bu okulları tercih etmelerinde en fazla etkili olan nedeni tek seçenek olarak işaretlemeleri istenmiştir. Bu konu ile ilgili öğretmenlerin verdikleri cevaplar Tablo 10’da sunulmuştur.

Tablo 10: Öğretmenlerin Proje AİHL’de Çalışma Nedenlerine İlişkin Bulgular

Proje AİHL Tercih Sebepleri		Meslek Dersi	Kültür Dersi	Öğretmen Toplam
İmam Hatip kimliğini önemseydiğim için	<i>f</i>	139	174	313
	%	69,5	34,7	44,7
Proje okulu olduğu için	<i>f</i>	15	120	135
	%	7,5	24,0	19,3
Öğrenci profili iyi olduğu için	<i>f</i>	26	101	127
	%	13,0	20,2	18,1

Evime yakın mesafede olduğu için	<i>f</i>	4	51	55
	%	2,0	10,2	7,8
Akademik başarısı yüksek olduğu için	<i>f</i>	6	35	41
	%	3,0	7,0	5,8
Özgün projeler üretilen okul olduğu için	<i>f</i>	6	15	21
	%	3,0	3,0	3,0
Ekonomik getirisi daha fazla olduğu için	<i>f</i>	3	5	8
	%	1,5	1,0	1,1
Pansiyonlu okul olduğu için	<i>f</i>	1	0	1
	%	0,5	0,0	0,1
Cevapsız	<i>f</i>	0	3	3
	%	0	0,6	0,4
Toplam	<i>f</i>	200	504	704
	%	28,5	71,5	100,0

Tablo 10'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan Proje AİHL öğretmenlerinden % 44,7'si imam hatip kimliğini önemseydiği için, % 19,3'ü proje okulu olduğu için, % 18,1'i öğrenci profili iyi olduğu için, % 7,8'i evine yakın olduğu için, % 5,8'i akademik başarısı yüksek olduğu için, % 3,0'ü özgün projeler üreten okul olduğu için, % 1,1'i ekonomik getirisi fazla olduğu için ve % 0,1'i ise pansiyonlu okul olması nedeniyle bu okullarda çalışmayı tercih ettiklerini ifade etmiştir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin % 0,4'ü ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Öğretmenlerin Proje AİHL'de çalışma nedenleri değişkenler açısından analiz edildiğinde branş grubu düzeyinde anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. **Branş grubu** değişkeninde; meslek dersleri öğretmenlerinin imam hatip kimliğini önemseydiği için bu okullarda çalışmayı tercih oranı (% 69,5), kültür dersi öğretmenlerine göre (% 34,7) anlamlı şekilde daha yüksek iken ( $p=,000<,05$ ); kültür dersi öğretmenlerinin proje okulu olduğu için (% 24) ve öğrenci profili iyi olduğu için (% 20,2) bu okullarda çalışmayı tercih oranları, meslek dersleri öğretmenlerine göre (% 7,5 - % 13), anlamlı şekilde daha yüksektir ( $p=,000<,05$ ). Ayrıca Tablo 10'da Proje AİHL'yi tercih sebepleri içerisinde kültür dersi öğretmenlerinin imam hatip kimliğini önemseme dışındaki diğer tercih sebeplerine meslek dersleri öğretmenlerinden daha yüksek oranda katılım sağladıkları da görülmüştür.

### 3.3. Proje AİHL Öğretmenlerinin “Proje Okul Modeline” İlişkin Memnuniyet Algıları

MEB proje okul uygulamasını, öğrencilerin ilgi ve kabiliyetlerine göre kendilerini akademik, mesleki, sosyal ve kişisel yönden geliştirebilecekleri eğitim ortamlarını ve öğrenme süreçlerini hazırlamak; akademik başarısının yanı sıra öğrencilerin kendilerini mutlu hissedecekleri sosyal, sanatsal, kültürel ve sportif projeleri etkin olarak uygulayan, kariyer planlaması ile birlikte karakter gelişimini de önceleyen, medeniyet değerlerimize sahip, özgüveni tam nesillerin yetişmesine imkân hazırlamak; günümüz dünyasının sorunlarına

cevap verebilecek, iletişim ve dil becerisine sahip, millî kültürüyle bütünleşmiş, farklı kültürlerle barışık, girişimcilik yönü gelişmiş ve vizyon sahibi nesiller yetiştirmek ve ülkemizin din eğitimi alanındaki tecrübelerini farklı dünya ülkeleriyle paylaşmak ve ihtiyaç duyan toplulukların taleplerine cevap vermek için başlatmıştır (Almanak, 2019, s. 5). Bu amaçlar kapsamında 2016 yılında AİHL’lerde proje okul uygulaması başlatılmış ve program çeşitliliğine gidilmiştir.

Araştırmada Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul uygulamalarına ilişkin memnuniyet algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda geliştirilen “Öğretmenlerin Proje Okul Modeline İlişkin Memnuniyet Algıları Ölçeği”nden elde edilen bulgular Tablo 11, 12 ve 13’te sunulmuştur.

**Tablo 11: Proje AİHL Öğretmenlerinin “Proje Okul Modeline” İlişkin Memnuniyet Algılarına Ait Betimsel Bulgular**

	N	X	Ss.	Düzy
<b>Eğitim-Öğretime Katkısı (Etkili Okul Olması)</b>	<b>704</b>	<b>3,77</b>	<b>,638</b>	<b>Yüksek</b>
Proje okul uygulaması gereğince okulumuzda yürütülen proje çalışmalarının yeterli olduğunu düşünüyorum.	697	3,76	,948	Yüksek
Proje okul uygulaması sayesinde iyi öğrenciler okulumuzu tercih etmiştir.	700	4,07	,927	Yüksek
Proje okul uygulaması ile okulumuzdaki sosyal faaliyetlerin daha önemli olduğunu düşünüyorum.	700	3,74	,984	Yüksek
Proje okul uygulaması ile öğrencilerin bireysel yeteneklerinin öne çıkarıldığını düşünüyorum.	697	3,58	,936	Yüksek
Proje okul uygulaması ile öğrencilerin akademik başarısının arttığını düşünüyorum.	698	3,94	,885	Yüksek
Proje okul uygulaması sayesinde öğrencilerin kabiliyetleri doğrultusunda yetiştirildiğini düşünüyorum.	700	3,55	,946	Yüksek
<b>İçerik, Kapsam (Proje Okul Tanıtımı)</b>	<b>704</b>	<b>4,21</b>	<b>,652</b>	<b>Çok Yüksek</b>
Proje okul uygulamasının içeriğini biliyorum.	699	4,26	,696	Çok Yüksek
Proje okul uygulamasının amaçları hakkında bilgi sahibiyim.	698	4,22	,743	Çok Yüksek
Proje okul uygulamasının faydalı olduğunu düşünüyorum.	700	4,17	,842	Yüksek
<b>Komisyonların Yeterliliği (Kurul ve Komisyonlar)</b>	<b>704</b>	<b>3,28</b>	<b>,817</b>	<b>Orta</b>
Proje okul uygulaması gereği oluşturulan Danışma Kurulu’nun çalışmaları yeterli düzeydedir.	700	3,21	,925	Orta
Proje okul uygulaması gereği oluşturulan Proje Yürütme Komisyonu’nun çalışmaları yeterli düzeydedir.	699	3,28	,904	Orta
Proje okul uygulaması ile ilgili Koordinatör Öğretmen’in çalışmaları yeterli düzeydedir.	698	3,39	,958	Orta
<b>Proje Okul Öğretmenleri Memnuniyet Algısı Toplam</b>	<b>704</b>	<b>3,76</b>	<b>,552</b>	<b>Yüksek</b>

Tablo 11’de Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul modeline ilişkin algılarına ve her alt boyuttaki maddelerin ortalamasına ait betimsel bulgulara yer verilmiştir. Öğretmenlerin proje okul modeli ile ilgili maddelere ilişkin algıları yüksek düzeydedir ( $X=3,76$ ). Ölçeğin alt boyutları incelendiğinde; öğretmenler proje okul modelinin eğitim-öğretime yüksek düzeyde katkı sağladığını ( $X=3,77$ ) belirtmektedir. Proje okul modelinin tanıtımı ve kapsamı boyutunda öğretmenler çok yüksek düzeyde proje okul modelini tanıdıklarını ( $X=4,21$ ) ifade etmekte iken; komisyonların yeterliliği boyutunda ise orta düzeyde ( $X=3,28$ ) değerlendirmelerde bulunmaktadırlar.

Tablo 11’de ölçeğin alt boyutlarına ilişkin maddelerin puan ortalamasına bakıldığında, araştırmaya katılan Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul modelinin eğitim-öğretime katkısı boyutundaki memnuniyet algılarında proje okul uygulaması sayesinde iyi öğrencilerin okullarını tercih ettiğine ( $X=4,07$ ), öğrencilerin akademik başarılarının arttığına ( $X=3,94$ ), öğrencilerin bireysel yeteneklerinin öne çıkarıldığına ( $X=3,58$ ), öğrencilerin kabiliyetleri doğrultusunda yetiştirildiğine ( $X=3,55$ ), okullarında yürütülen proje çalışmalarının yeterli olduğuna ( $X=3,76$ ) ve okullarındaki gerçekleştirilen faaliyetler içerisinde sosyal faaliyetlerin daha önemli olduğuna ( $X=3,74$ ) yüksek düzeyde puan ortalamalarıyla katılım göstermektedirler. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin bu boyutta proje okul uygulaması sayesinde iyi öğrencilerin okullarını tercih ettiğine ( $X=4,07$ ) en yüksek düzeyde katılım gösterirken; buna karşılık proje okul uygulaması sayesinde öğrencilerin kabiliyetleri doğrultusunda yetiştirildiğine ( $X=3,55$ ) en düşük puan ortalamasıyla katılım göstermektedirler.

Ölçeğin proje okul uygulamasının içerik ve kapsamının bilinmesi boyutuna dair Proje AİHL öğretmenleri, proje okul uygulamasının içeriğini bildiğini ( $X=4,26$ ), proje okul uygulamasının amaçları hakkında bilgi sahibi olduğunu ( $X=4,22$ ) çok yüksek düzeyde ve proje okul uygulamasının faydalı olduğunu ise ( $X=4,17$ ) yüksek düzeyde puan ortalamalarıyla belirtmektedirler. Tablo 48’e bakıldığında ölçeğin alt boyutlarındaki maddelerin puan ortalamalarına bakıldığında proje okul uygulamasının içerik ve kapsamının bilinmesi boyutundaki maddelerin en yüksek düzeyde puan ortalamalarına sahip olduğu görülmektedir. Buna göre; araştırmaya katılan öğretmenlerin proje okul uygulamasının içerik ve kapsam boyutuyla tanınması çok yüksek düzeyde olumlu iken; bu modelin faydalı olduğuna dair algıları ise yüksek düzeyde olumludur.

Ölçeğin proje okul modeline ait okullardaki komisyonların yeterliliği boyutundaki maddelerin puan ortalamalarına en yüksekten en düşüğe doğru bakıldığında ise Proje AİHL öğretmenleri, proje okul uygulaması ile ilgili koordinatör öğretmenlerin çalışmalarının yeterli olduğuna ( $X=3,39$ ), Proje Yürütme Komisyonu’nun çalışmalarının yeterli olduğuna ( $X=3,28$ ) ve Danışma Kurulu’nun çalışmalarının yeterli olduğuna ( $X=3,21$ ) orta düzeyde katılım göstermektedirler. Tablo 11’e bakıldığında ölçeğin alt boyutlarındaki maddelerin puan ortalamalarına bakıldığında ise proje okul uygulamasına ait komisyonların çalışmalarının yeterliliği boyutundaki maddelerin en düşük düzeyde puan ortalamalarına

sahip olduğu görülmektedir. Buna göre proje okul modelinin getirdiği yeniliklerden biri olan komisyonların çalışmalarının yeterliliğine dair Proje AİHL öğretmenlerinin memnuniyet algılarında proje okul modeli uygulamalarının süreç içerisinde uygulanmasıyla birlikte zamanla olumlu yönde değişimin olacağı öngörülebilmektedir.

**Tablo 12: Proje AİHL Öğretmenlerinin “Proje Okul Modeline” İlişkin Memnuniyet Algılarına Ait Mann Whitney U Testi Analizi**

Değişken		N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplam	U	P	
Eğitim-Öğretime Katkısı	Cinsiyet	Kadın	97	356,26	141435	59446	575
		Erkek	07	347,64	106724		
Tanıtımı-Kapsamı	Cinsiyet	Kadın	97	364,27	144614	56267	074
		Erkek	07	337,28	103545		
Komisyonların Yeterliliği	Cinsiyet	Kadın	97	349,92	138917	59914	697
		Erkek	07	355,84	109242		
<b>Proje Okul Modeli Memnuniyet Algısı Toplam</b>	<b>Cinsiyet</b>	<b>Kadın</b>	<b>97</b>	<b>357,62</b>	<b>141977</b>	<b>58905</b>	<b>447</b>
		<b>Erkek</b>	<b>07</b>	<b>345,87</b>	<b>106183</b>		
Eğitim-Öğretime Katkısı	Branş	Meslek Dersleri	00	383,59	76718	44181	010
		Kültür Dersleri	04	340,16	171441		
Tanıtımı-Kapsamı	Branş	Meslek Dersleri	00	388,73	77745	43155	002
		Kültür Dersleri	04	338,13	170415		
Komisyonların Yeterliliği	Branş	Meslek Dersleri	00	352,33	70466	50366	989
		Kültür Dersleri	04	352,57	17769		
<b>Proje Okul Modeli Memnuniyet Algısı Toplam</b>	<b>Branş</b>	<b>Meslek Dersleri</b>	<b>00</b>	<b>382,67</b>	<b>76533</b>	<b>44367</b>	<b>013</b>
		<b>Kültür Dersleri</b>	<b>04</b>	<b>340,53</b>	<b>171627</b>		

Tablo 12 incelendiğinde yapılan Mann-Whitney U testinin sonucuna göre; Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul uygulamaları ile ilgili proje okul uygulamaları genel toplamı ile birlikte proje okul uygulamalarının eğitim-öğretime katkısı, içeriğinin ve kapsamının bilinmesi ve komisyonların yeterliliği boyutlarındaki memnuniyet algılarına ilişkin puanlarının sıra değerlerinin ortalamalarında cinsiyet değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın oluşmadığı görülmektedir ( $U=58905$ ,  $p>0,05$ ). Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algılarına branş grubu değişkeni açısından bakıldığında, Tablo 12’de görüldüğü gibi proje okul uygulamaları memnuniyet algısı genel toplamı ile birlikte proje okul uygulamalarının eğitim-öğretime katkısı, içeriğinin ve kapsamının bilinmesi alt boyutlarında anlamlı bir farklılığın oluştuğu,

buna karşılık komisyonların yeterliliği alt boyutunda ise anlamlı bir farklılığın oluşmadığı görülmektedir. Yapılan Mann-Whitney U testi analizi sonucunda “proje okul öğretmenlerinin proje okul uygulamalarının eğitim-öğretime katkısı boyutu ile ilgili memnuniyet algılarına’ ilişkin meslek dersleri öğretmenlerinin puanlarının sıra ortalamalarının (383,59) kültür dersleri öğretmenlerine (340,16) göre .05 düzeyinde anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. (U= 441812, p<.05). Ayrıca proje okul öğretmenlerinin proje okul uygulamalarının içeriğinin ve kapsamının bilinmesi boyutu ile ilgili yeterlilik algılarına ilişkin meslek dersleri öğretmenlerinin puanlarının sıra ortalamalarının (388,73) kültür dersleri öğretmenlerine (338,13) göre ve .05 düzeyinde anlamlı bir şekilde farklılaştığı da görülmektedir (U= 43155, p<.05). Tablo 12’deki Mann-Whitney U testi analizi sonucunda ayrıca “proje okul öğretmenlerinin proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algılarına’ ilişkin meslek dersleri öğretmenlerinin toplam puanlarının sıra ortalamalarının (382,67) kültür dersleri öğretmenlerine (340,53) göre .05 düzeyinde anlamlı bir şekilde farklılaştığı da görülmektedir (U= 44367, p<.05). Analiz sonucu meslek dersleri öğretmenlerinin, kültür dersi öğretmenlerine göre proje okul uygulamalarının eğitim-öğretime katkısına dair memnuniyetlerinde ve proje okul uygulamalarının içeriğinin ve kapsamının bilinmesine ilişkin yeterliliklerinde daha olumlu algıya sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bu konuda Proje AİHL’de görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin okula aidiyet düzeylerinin, rol model olma durumlarının, din öğretiminin örtük olarak yüklediği sorumlulukların etkisi olduğu muhtemel sebepler olarak ifade edilebilir.

**Tablo 13: Bazı Değişkenler Açısından Öğretmenlerin “Proje Okul Modeline” İlişkin Memnuniyet Algılarına Ait Kruskal-Wallis Testi Analizi**

			Değişken	N	Sıra Ortalaması	sd	X <sup>2</sup>	P	Anlamlı Fark
Proje Okul Memnuniyet Toplam	Modeli Algısı		1-21-25	27	342,24	4	3,941	414	Fark Yok
			2-26-35	198	341,07				
			3-36-45	311	346,83				
			4-46-50	100	370,70				
			5-51 ve üzeri	68	389,04				
			Toplam	704					
Proje Okul Memnuniyet Toplam	Modeli Algısı		1-1-5 yıl	117	316,32	5	14,122	015	1-2; 1-5 1-6; 2-4 4-5; 4-6
			2-6-10 yıl	135	372,71				
			3-11-15 yıl	133	361,38				
			4-16-20 yıl	150	320,11				
			5-21-25 yıl	107	370,39				
			6-26 ve üzeri	62	405,21				
Toplam	704								

Proje	Okul	Modeli	Öğrenim Durumu	1-Lisans	523	349,67				
Memnuniyet		Algısı		2-Yüksek Lisans	173	360,57	2	,397	820	Fark Yok
Toplam				3-Doktora	8	363,19				
				Toplam	704					

Tablo 13'te Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul modeli ile ilgili memnuniyet algılarına ilişkin puanlarının yaş, mesleki kıdem, öğrenim durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığının tespiti için yapılan Kruskal-Wallis testi sonuçları yer almıştır. Yapılan analiz sonucunda öğretmenlerin proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algılarına ait puan değerlerinin sıra ortalamalarının yaş ve öğrenim durumu değişkenlerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa yol açmadığı saptanmıştır.

Araştırmaya katılan Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul modeli ile ilgili memnuniyet algılarına ait puan değerlerinin sıra ortalamalarının **mesleki kıdem değişkeninde** istatistiksel olarak .05 düzeyinde anlamlı bir farklılığa yol açtığı görülmektedir ( $X^2_{(5)}=14,122, p<.05$ ). Farklılaşmanın öğretmenlerin hangi kıdem puanları arasında olduğunu tespit etmek için Non-Parametrik testlerden Mann-Whitney U testi ile yapılan çoklu karşılaştırmalar sonunda bu farkın mesleki kıdemi 1-5 yıl ile 6-10 yıl, 21-25 yıl, 26 ve üzeri olan öğretmenler arasında mesleki kıdemi 1-5 yıl olan öğretmenler aleyhine, mesleki kıdemi 6-10 yıl ile 16-20 yıl olan öğretmenler arasında mesleki kıdemi 6-10 yıl olan öğretmenler lehine ve mesleki kıdemi 16-20 yıl ile 21-25 yıl ve 26 ve üzeri olan öğretmenler arasında ise mesleki kıdemi 16-20 yıl olan öğretmenler aleyhine istatistiksel açıdan  $p<0.05$  düzeyinde anlamlı bir farklılık saptanmıştır. Bu verilere göre; Proje AİHL öğretmenlerinin proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algı düzeylerinin mesleki kıdemi çok olan öğretmenler lehine (6-10 yıl ile 16-20 yıl olan grup karşılaştırması dışında) daha olumlu olduğu görülmektedir.

### Sonuç ve Tartışma

Öğretmenlerin Proje AİHL'de çalışma nedenleri ile ilgili araştırmamızda elde edilen sonuçlarla ilgili olarak öğretmenlerin proje okullarında sırasıyla en fazla imam hatip kimliğini önemsedikleri için, proje okulu olduğu için, ve öğrenci profili iyi olduğu için çalıştıkları tespit edilmiştir. Branş grubu değişkeni açısından bakıldığında meslek dersleri öğretmenlerinin imam hatip kimliğini önemseddiği için bu okullarda çalışmayı tercih etme oranları, kültür dersi öğretmenlerine göre daha yüksek iken; buna karşılık kültür dersi öğretmenlerinin proje okulu olduğu için ve öğrenci profili iyi olduğu için bu okullarda çalışmayı tercih etme oranları, meslek dersleri öğretmenlerine göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öğretmenlerin proje okullarında çalışma tercihlerinde branş gruplarının etkili olduğu ifade edilebilir.

Bu konuda yapılan araştırmaları incelediğimizde Aşlamacı'nın İHO'da çalışan 604 öğretmenle yaptığı araştırmasında öğretmenlerin % 81,1'i bu okullarda kendi istekleriyle çalıştığını, % 18,9'u kendi tercihleri dışında başka nedenlerle bu kurumlarda görev yaptıklarını belirtmektedir. Aynı araştırmada DKAB öğretmenleri İHO'da çalışma

nedenlerini mesleki nedenler (% 37,6), İmam Hatip kimliği/aidiyeti (% 29,6), ve bu okullarda çalışma ortamına ilişkin memnuniyetlerini (% 19,2) olarak ön plana çıkardıkları görülmekte iken; İHO'da görev yapan DKAB hariç diğer branş öğretmenleri ise bu okullarda çalışma nedenlerini bu okullardaki çalışma ortamı (% 18,4), evlerine yakın olması (% 16,4), öğrenci profilinin iyi olması (% 14,8) ve imam hatip kimliğine sahip olması (% 5,7) olarak belirtmektedir (Aşlamacı, 2017, ss. 156-157).

Her iki araştırmayı karşılaştırdığımızda araştırmamızda meslek dersleri öğretmenlerinin bu okullarda çalışma nedenlerinin başında İmam Hatip kimliğine sahip olma (% 69,5) bulunmakta iken; Aşlamacı'nın çalışmasında mesleki nedenler ön plana çıkmakta ve İmam Hatip kimliği/aidiyetine sahip olma (% 29,6) ikinci sırada yer almaktadır. Bu sonuç imam hatip okullarının süreç içerisinde özellikle okul türü bağlamındaki değişiminin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Branş olarak karşılaştırma yapıldığında araştırmamıza katılan kültür dersleri öğretmenlerinin bu okullarda çalışma nedenlerinin ilk sırasında İmam Hatip kimliğine sahip olma (% 34,7) tercih oranı Aşlamacı'nın araştırmadaki DKAB öğretmenlerinin İmam Hatip kimliğine sahip olma (% 29,6) tercihinin oranından daha fazladır. Bu konu haricinde her iki araştırmada öğretmenlerin bu okullarda çalışma nedenlerinin başında okulların özellikleri, okulların niteliği ve okullardaki çalışma iklimi ve öğrencilerin kalitesi, devamında da ekonomik sebeplerin yer aldığı görülmektedir.

Araştırmamızda öğretmenlerin proje okul uygulaması ile ilgili memnuniyet algılarına ilişkin görüşlerinden elde edilen sonuçlar incelendiğinde öğretmenlerin proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algılarının yüksek düzeyde olduğu (3,76), proje okul uygulamasının eğitim-öğretime yüksek düzeyde (3,77) katkı sağladığı ve proje okul modelinin içeriği, kapsamı ve özelliklerinin ise çok yüksek düzeyde (4,21) bilindiği tespit edilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin proje okul uygulamalarının yeniliklerinden olan kurul ve komisyonların yeterliliği ile ilgili de memnuniyet algılarının orta düzeyde (3,28) olduğu saptanmıştır. Ayrıca araştırmada proje okul öğretmenlerinin proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algılarına ilişkin cinsiyet değişkeninde anlamlı bir farklılaşmanın oluşmadığı tespit edilmişken; buna karşılık branş grubu değişkeninde meslek dersleri öğretmenlerinin kültür dersleri öğretmenlerine göre proje okul uygulamaları ile ilgili memnuniyet algılarının meslek dersleri öğretmenleri lehine anlamlı bir şekilde farklılaştığı saptanmıştır.

Proje okullarla ilgili literatürde yapılan araştırmaların sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Proje okulların etkililiğine dair Koç'un (2019) 2018-2019 eğitim ve öğretim yılında İstanbul'da 15 proje Anadolu İmam Hatip Lisesi ve 9 proje kapsamında olmayan Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde çalışan toplam 603 yönetici ve öğretmenle yaptığı araştırmada proje okullarının etkililiği üzerinde okulun eğitim olanaklarının ve fiziksel altyapı imkânlarının önemli oranda katkısının bulunduğu, proje okullarında eğitimin daha küçük gruplarda yapılması gerektiği, okul ortamı boyutunda daha etkili olarak değerlendirilen proje okullarının, eğitim olanakları ve fiziksel altyapı imkânlarının yeterliliği açısından diğer okullardan daha iyi durumda olduğu belirtilmektedir. Etkili okula yönelik olarak proje



okulu öğretmenlerinin çalıştıkları okullarını, proje kapsamında olmayan okul öğretmenlerinden daha etkili kabul ettikleri ve proje okullarında yürütülen proje tabanlı eğitime dair ise proje okullarının bireysel çabayı özendirme hususunda diğer okullardan daha etkili olduğunu, proje okullarında uygulanan program çeşitliliğinin, ulusal/uluslararası projelerin okuldaki eğitimin etkililiğini arttırdığı belirtilmektedir (Koç, 2019, 98-106). Danışma Kurulları ile ilgili aynı araştırmada proje okulunda uygulamalı pek çok projenin yapılıyor olmasının, okulun danışma kurulundaki üniversite hocalarının bazen derslerde rehberlik yapmasının bazen de projelerde yer almasının öğretmenlerin meslekî gelişmelerine katkı yaptığı ve proje okul uygulamalarının öğretmen, öğrenci ve velide “iyi okul” algısı oluşturduğu ve bu algıya sebep olan proje okulunun hem öğrencileri hem de öğretmenleri olumlu yönde etkilediği ifade edilmektedir (Koç, 2019, ss. 146-147). Kaya'nın (2018) Gaziantep İli merkezinde bulunan Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne bağlı bir Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden 1 müdür ve 8 öğretmen ve Ortaöğretim Genel Müdürlüğüne bağlı bir Fen Lisesi'nden ise 1 müdür, 1 müdür başyardımcısı, 1 müdür yardımcısı ve 6 öğretmen ile yaptığı araştırmasında ise proje okullarının mevcut durumu ile ilgili proje okullara dönüştürülme ve uygulama sürecinde herhangi bir çalışmanın yapılmadığı, proje okul uygulamasının olumlu olarak değerlendirildiği ama proje okulların sayılarında artış yapılması durumunda eğitim kalitesinin düşeceği, proje okulların mevcut eğitim sisteminde zamanla bir fark oluşturacağı ve proje okul uygulamasının okullarındaki eğitim sürecine henüz bir katkı oluşturmadığı bulgusu da tespit edilmiştir. Aynı araştırmada proje okulların okul yönetim modelinin avantajlar sunduğu ama dezavantajları da olduğu, bu okullara görevlendirilecek yönetici ve öğretmenler için kriterlerin olması gerektiği, proje okul mevzuatının tam olarak oluşturulmasının gerektiği ve proje okullar arası ve diğer kurumlarla iletişim sürecinin işletilmesi gerektiği tespit edilmiştir. Ayrıca proje okullarda uygulanan okul yönetim yapı ve işleyişinin sürdürülebilir bir model olduğu ancak bazı siyasi kaygılardan dolayı katılımcıların endişelerinin olduğu da ifade edilmiştir (Kaya, 2018, ss. 76-79). Tarhan ve Karateke'nin çalışmalarında ise, proje okullarındaki eğitim ortamlarına dair öğrencilerin okullarında verilen eğitim ile ilgili olarak eğitim kalitesinin yüksek olduğu, beklentilerini karşılayan bir eğitimin verildiği, ahlaki eğitimin veriliyor olduğu, fen ve meslek derslerinin bir arada veriliyor olduğu, seçilmiş bir eğitim kadrosunun bulunduğu yönünde fikir belirttikleri görülmüştür (Tarhan – Karateke, 2021, s. 503).

AİHL'lerden farklı olarak proje AİHL'lerde öne çıkan hususlarla ilgili olarak Tarhan ve Karateke'nin çalışmasında öğrenciler okullarını diğer eğitim kurumlarından ayıran özelliklerinin neler olduğu konusunda öğretmenlerin başarılı olması ve seçilmiş olmasının okullarının en büyük özellikleri olduğunu belirtmişlerdir. Fen ve meslek derslerinin birlikte başarılı bir şekilde veriliyor olması ve okullarının genel amaç ve vizyonlarının okullarını farklı kılan hususlar olduğunu belirtmişlerdir (Tarhan – Karateke, 2021, s. 513). Özdemir'in yaptığı çalışmada da İmam hatip okullarından mezun olan öğrencilerin genel itibariyle olumlu bir algıya sahip olduğu görülmektedir (Özdemir, 2017, ss. 5-27). Karaman'ın yaptığı

çalışmada ise öğrencilerin akademik başarılarının yüksek olması ve merkezi sınav ile alınmış olması, sosyal, kültürel ve sportif faaliyetlerin olması, program çeşitliliği sayesinde farklı programların bir arada olmasının etkili olduğu vurgulanmıştır (Karaman, 2021, ss. 29-30).

Yukarıdaki araştırma sonuçları proje okul uygulaması kapsamında değerlendirildiğinde Koç'un araştırmasında öğretmenlerin yukarıda ifade edilen etkili okul olma kriterleri bağlamında oldukça yüksek düzeyde proje okullarının etkili okul oldukları belirtilmekte iken; Kaya'nın araştırmasında proje okul uygulamasının istenilen düzeye henüz gelmediği ifade edilmektedir. Tarhan ve Karateke'nin araştırmasında proje okullarının eğitim ortamına, öğrenci ve öğretmen niteliğine dair memnuniyetlerinin yüksek olduğu görülmektedir. Araştırmamızda ise proje okul uygulamasına dair öğretmenlerin memnuniyet algılarının ise yüksek düzeyde (3,76) olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre; araştırmalarda elde edilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde, proje okul uygulamalarının AİHL'ler için etkili okul olma bakımından bu okullara katkı sağladığı belirtilebilir. Ayrıca bu uygulama ile proje okullarının okul paydaşlarına yönelik eğitim-öğretimdeki etkisinin daha fazla hissedileceği söylenebilir. Proje okul uygulamalarının sahada karşılaşılan eğitimin temel unsurları ile ilgili sorunların çözümü ile birlikte özellikle öğretmenlerin yönelimi açısından bu okulları cazibe merkezi haline getiren bir uygulama olacağı söylenebilir. Buna ek olarak proje okul uygulamaları sayesinde bu okullarda teknolojik, bilimsel, kültürel ve mesleki alanlarda okul paydaşlarına daha fazla katkı sağlayacağı da söylenebilir. Ayrıca proje okul uygulamasının sürdürülebilir bir uygulama olduğu ve eğitim öğretim sürecinde paydaşlarına daha fazla avantajlar sunması sebebiyle de niteliğinden ödün verilmeden yaygınlaştırılması gerektiği ifade edilebilir.

#### **Kaynakça**

- Aşlamacı, İ. (2017). *Öğrenci ve öğretmenlerine göre imam-hatip liseleri: Profiller, algılar, memnuniyet, aidiyet*, Dem Yayınları.
- Ayhan, H. (2014). *Türkiye'de din eğitimi*, Dem Yayınları.
- Baltacı, A. (2019). İmam-hatip liselerinde çalışan öğretmenlerin mesleki sorunlarının analizi ve çözüm önerileri. *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 52(2), 241-264.
- Can, A. (2018). *SPSS ile bilimsel araştırma sürecinde nicel veri analizi*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Can, N. & Ermeydan, M. (2017). Disiplin sorunları ve sınıf yönetimine ilişkin öğretmen ve yönetici görüşleri. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 1(1), 38-58.
- Diñer, N. (1998). *1913'ten günümüze imam-hatip okulları meselesi*, Şule Yayınları.
- Karaman, D. (2021). Yöneticilerine göre Anadolu imam hatip liselerindeki program

çeşitliliği ve proje okul uygulamasının değerlendirilmesi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (11), 11-37. <https://doi.org/10.53112/tudear.869069>

Karasar, N. (2019). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Nobel Yayınları.

Kaya, A. (2018). *Proje okullarının yapısına ve işleyişine ilişkin bir örnek olay incelemesi*. [Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü].

Koç, A. (2019). *Proje okullarının etkili okul özellikleri ile öğretmenlerin örgütsel bağlılıkları açısından incelenmesi*. [Doktora Tezi, Yakın Doğu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü].

Millî Eğitim Bakanlığı. (2018). *Anadolu imam hatip liselerinde program çeşitliliği (Proje okulları) kitapçığı*, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü.

Millî Eğitim Bakanlığı. (2020). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne Bağlı Okullar*, Erişim Tarihi: 24.12.2020, [http://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul\\_listesi](http://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul_listesi)

Millî Eğitim Bakanlığı. (2024). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne Bağlı Okullar*. Erişim Tarihi: 30.01.2024, [http://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul\\_listesi](http://dogm.meb.gov.tr/bilgisistemi/okul_listesi)

Millî Eğitim Bakanlığı. (2020). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Anadolu İmam Hatip Liseleri, İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi*. Erişim Tarihi: 12.06.2020, <https://dogm.meb.gov.tr/www/anadolu-imam-hatip-liseleri-ve-imam-hatiportaokullari-vizyon-belgesi/icerik/526>

Millî Eğitim Temel Kanunu ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (2014, 1 Mart). Resmi Gazete (Sayı: 28941). Erişim Tarihi: 10.02.2021, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/03/20140314-1.htm>.

Millî Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği (2016, 1 Eylül). Resmi Gazete (Sayı: 29818). Erişim Tarihi: 08.01.2021, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/09/20160901-32.htm>.

Millî Eğitim Bakanlığı. (2020). *21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Anadolu İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarında Yeni Dönem Kitapçığı*. PDF: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. Erişim Tarihi: 05.02.2021, [http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Yeni\\_Donem\\_Kitapcik.pdf](http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Yeni_Donem_Kitapcik.pdf)

Millî Eğitim Bakanlığı. (2019). *Millî Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2018-2019*. PDF: Strateji Geliştirme Başkanlığı, Erişim Tarihi: 20.01.2021, [30102730\\_meb\\_istatistikleri\\_organ\\_egitim\\_2018\\_2019.pdf](30102730_meb_istatistikleri_organ_egitim_2018_2019.pdf)

Millî Eğitim Bakanlığı. (2019). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Almanak Dergisi* 2 (5), 1-198. Erişim Tarihi: 18.01.2021, [http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Almanak\\_2.pdf](http://dogm.meb.gov.tr/pdf/Almanak_2.pdf)

- Öcal, M. (1999). Kuruluşundan günümüze imam-hatip liseleri. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6, 201-254.
- Öcal, M. (2012). İmam hatip liselerinde din eğitimi. N. Altaş & M.Köylü (Ed.), *Din Eğitimi* içinde. Ensar Neşriyat.
- Özdemir, M. A. (2017). Türkiye’de imam hatipli algısı: Bazı göstergeler bağlamında sosyolojik bir değerlendirme. *Talim Dergisi* (Haziran), 5-27.
- Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye’de İslam’ın yeniden inkişafı (1950- 1960)*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tabachnick, B.G. & Fidell, L.S. (2013). *Using multivariate statistics* (sixth ed.). Pearson.
- Tarhan, H. & Karateke, T. (2021). Proje anadolu imam hatip liselerinin öğrenci görüşlerine göre değerlendirilmesi. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2, 481-516. <https://doi.org/10.51605/mesned.1017035>.
- Zengin, M. (2017). Modern Türkiye’de din ve eğitim politikaları ekseninde imam hatip okulları üzerine bir analiz, İ. Erdem vd. (Ed.). *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları I* içinde, İnönü Üniversitesi Yayınevi.
- Zengin M. & Karaman D. (2020). Öğrencilerin proje anadolu imam hatip liselerini tercih nedenleri ve mesleki eğilimleri. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54(2), 403-431.



## **TEACHERS' REASONS FOR WORKING AT PROJECT ANADOLU IMAM HATIP HIGH SCHOOLS AND THEIR PERCEPTIONS OF SATISFACTION REGARDING PROJECT SCHOOL IMPLEMENTATION**

**Davut Karaman**

### **Extended Abstract**

Imam hatip schools (IHO) are schools established as a reflection of society's desire for religious education at school. By expanding its purpose within the historical process, it has performed various functions within the Turkish Education System as educational institutions that implement preparatory programs for both the profession and higher education. Today, imam hatip schools retain the purpose of training religious officials, but in terms of preparing for life and various professions, they function as a school among other types of schools.

In the last period of imam hatip schools, the project, which is considered a new move to increase the quality in educational environments and teaching processes within the Turkish education system, has started to open Anatolian Imam Hatip High Schools (AIHL) and create high school-level schools where students studying at both middle and imam hatip middle schools can go. It is expected that the variety of project school applications and programs implemented in Imam hatip schools, as well as the activities carried out to improve the quality of educational processes in Project IHO and Project AIHL will increase the interest in these schools. During this period, the first step was taken to "program diversity" in order to provide students with the opportunity to improve themselves by taking into account their individual abilities in a preferred field at AIHL. Then, with the regulation, which is considered the basis of schools implementing special programs / projects, those who have the criteria of being a "project school" within the AIHL have been designated as a "project school" and project school implementation has been initiated in these schools.

In the research, issues such as teachers' reasons for working at the Project AIHL, the characteristics of the project school model, which is a new opening for these schools, and the contribution of this model to educational environments and the teaching process, are examined within the scope of teachers' opinions. The research will provide feedback from

teachers on the current status of some items that are effective in the implementation process of the new model, especially applied in these schools.

Within the scope of the opinions of the teachers working in the project AIHL on the project school model, it is aimed to examine the subject in the following sub-questions::

- ✓ Why do teachers prefer to work in project schools?
- ✓ What is the level of satisfaction perceptions of teachers regarding the project school implementation?
- ✓ What are the prominent issues in the project AIHLS, as opposed to the AIHLS?

In this study, it is aimed to examine the current state of the project school application launched in 2016 in the context of teachers' opinions. Quantitative research methods were used in the collection and analysis of teacher opinions in the research. It was preferred to structure the research in descriptive screening model from quantitative research methods. The universe of the research is the full-time teachers working in the Project AIHL in Turkey. The sample of the research for teachers was selected by random sampling method (haphazard) and consists of a total of 704 teachers from 22 provinces. In the research, in order to have a higher power of representing the universe in the determination of sample provinces, the Turkish Statistical Institute's (TUIK) classification of regions of Turkey was used. In the identification of schools in the provinces, the General Directorate of Religious Education and the authorities in the Provincial Directorates of National Education were contacted and assistance was obtained in the identification of schools in regions with different sociodemographic characteristics. In this way, a total of 22 provinces determined from the 12 regions designated as level 1 by TUIK were selected as sample provinces of the study. In the determination of the sample provinces of the research, a survey application was made to the teachers of vocational and cultural courses in 33 of the 35 schools determined. As a data collection tool in the research, a questionnaire form was prepared for teachers working in the Project AIHL. The Satisfaction Scale of Project AIHL Teachers Related to the Project School Model, along with personal information and independent questions on related topics in the teacher survey form, was developed by the researcher in order to determine teachers' views on the project school model and their satisfaction levels. Exploratory factor analysis (AFA) was performed to test the construct validity of the scale. Kaiser-Meyer Olkin (KMO) and Bartlett Sphericity test were performed for the suitability of the scale for factor analysis, the KMO value was calculated as 793, Bartlett test ( $X^2 = 954,489$ ;  $p < .001$ ) was found to be significant. The item total correlations of the scale were valued between, ,402 and ,644 Dec. As a result of the validity analysis performed on the scale, 4 items that did not reach sufficient load values ( ,400) under any dimension were removed from the scale, and as a result, the Satisfaction Scale of Project AIHL Teachers regarding the Project School Model, consisting of 12 items, which we consider as three dimensions, was obtained. The total variance explained by the

three-dimensional scale was found to be % 66.15. The factor loads of the items vary between 910 and 509. In the reliability analysis of the scale, Cronbach's Alpha value was tabulated as 862.

IBM SPSS 22.0 "Statistical Package for the Social Sciences" package program was used in the analysis of quantitative data obtained from teachers in the research. The answers given by the teachers participating in the research regarding the questions and items were processed into the program. Descriptive statistics are included in the analysis of the data. Chi-square analysis was used to determine whether there is a difference in terms of variables in some independent questions, such as teachers' reasons for working in the Project AIHL. In order to determine the tests to be used in the analysis of the scale applied to teachers within the scope of the research, a normality test was performed to determine whether the data for the scale are distributed normally or not.

According to the findings obtained in the research on the reasons teachers work in these schools; % 44.7 of Project AIHL teachers stated that they prefer to work in these schools because they care about the identity of imam hatip, % 19.3 because it is a project school, % 18.1 because the student profile is good, % 7.8 because it is close to home, % 5.8 because it is high academic achievement, % 3.0 because it is a school that produces original projects, % 1.1 because it has a high economic return, and % 0.1 because it is a boarding school. When teachers' reasons for working in the Project AIHL were analyzed in terms of variables, significant differences were found at the branch group level. In the branch group variable, the rate of preference to work in these schools (% 69.5) is significantly higher than that of culture course teachers (% 34.7) because vocational course teachers care about the identity of imam hatip ( $p=,000<,05$ ); the preference rates of culture course teachers to work in these schools are significantly higher ( $p=,000<,05$ ) compared to vocational course teachers (% 7.5 - % 13) because it is a project school (% 24) and because the student profile is good (% 20.2).

Project AIHL teachers' perceptions of the project school model and descriptive findings related to the average of items in each sub-dimension were included. Teachers' perceptions about the items related to the project school model were realized at a high level ( $X=3.76$ ). When the sub-dimensions of the scale are examined; teachers indicate that the project school model contributes to education at a high level ( $X=3.77$ ). While teachers express that they recognize the project school model at a very high level ( $X=4,21$ ) in the size of the introduction and scope of the project school model; in the dimension of competence of commissions, they are evaluated at an intermediate level ( $X=3.28$ ).

According to the satisfaction perceptions of the project AIHL teachers participating in the research on the contribution of the project school model to education, thanks to the project school application, good students prefer their schools ( $X=4.07$ ), students' academic achievement increases ( $X=3.94$ ), students' individual abilities are highlighted

( $X=3.58$ ), students are educated in accordance with their abilities ( $X=3.55$ ), they show that the project work carried out in their schools is sufficient ( $X=3.76$ ) and that social activities are more important among the activities carried out in their schools ( $X=3.74$ ) with high score averages. In addition, the teachers participating in the research show the highest level of participation in this dimension that good students prefer their schools thanks to the project school application ( $X=4.07$ ); on the other hand, they show that students are raised in accordance with their abilities thanks to the project school application ( $X=3.55$ ) with the lowest average score.

Regarding the dimension of knowing the content and scope of the project school application of the scale, Project AIHL teachers indicate that they know the content of the project school application ( $X=4.26$ ), have knowledge about the objectives of the project school application ( $X=4.22$ ) at a very high level and that the project school application is useful ( $X=4.17$ ) with high average scores. Accordingly, while the teachers participating in the research recognized the project school application with its content and scope dimension at a very high level, their perceptions that this model is useful were realized at a high level positively.



# APOKRİF ESERLERDEN BESLENEN MERYEM KÜLTÜ\*

Hülya YILDIZ\*\*

E-mail: hulya.yildiz@yalo.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9668-2677>

**Citation/©:** Yıldız, H. (2024). Apokrif eserlerden beslenen Meryem kültü. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 81-103.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1476407>

## Öz

Apokrif eserler, Kutsal Kitap kanonuna dahil edilmemişse de bazı Hristiyan topluluklarında dini öneme sahip metinlerdir. Bu metinler arasında İsa'nın annesi Meryem'in yaşamına, mucizelerine ve İsa'nın doğumuyla ilgili detaylı anlatılar yer almaktadır. Bu eserler, Katolik Kilisesi gibi Meryem'e büyük önem veren Hristiyan topluluklarında onun hayatına dair anlatıların şekillenmesini ve bu konuda bir kültür oluşumunu etkilemiştir. Bahse konu olan apokrifler sadece bir kültür oluşturmakla kalmayıp Katoliklikte Meryem'le ilgili inanç esaslarının nüvelerini içinde barındırmasından dolayı bu inançların dogmalaşmasında etkin olmuştur. Meryem'in hayatına yer veren apokrif metinler iki kategoride ele alınabilir. Bunlar onun doğumu ve gençliğini ele alan "Çocukluk İncilleri" ile hayatının son anlarına ve ölümüne yer veren "Uyku Geleneği" olarak adlandırılan eserler grubudur. İsa'nın çocukluğuna yer vermesinden dolayı Çocukluk İncilleri olarak adlandırılan bazı apokrif metinlerde ana kahraman Meryem'dir ve anlatı onun hayatı üzerinden akar. Bunlardan en bilineni ve yaygın olanı Yakup İncilidir. Bu çalışmada, Meryem kültürünün oluşumuna katkısından dolayı Çocukluk İncilleri kapsamında Yakup İnciline ek olarak Sözde Matta İncilini de yer verilmiştir. Katoliklerde, Meryem'in ölümü ve göğe yükselmesi 1950 yılında dogma yani

\* Bu çalışma Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Fuat Aydın danışmanlığında hazırlanmakta olan *Katolik İnançında Meryem algısı ile Şii İnançında Fatıma Algısının Karşılaştırılması* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

bir inanç esası olarak ilan edilmiştir. Bu inanç esasını besleyen en eski kaynaklar ise apokrif eserlerdir. Makale kapsamında, Meryem'in hayatının sonuyla ilgili bilgiler veren apokrifler arasında "Meryem'in Uykusu" ve "Meryem'in Uykusunu anlatan Altı Kitap" metinlerine yer verilmiştir. Ele aldığımız her bir metin, özellikle Katolik dünyada gelişmiş olan Meryem kültünün ve Meryem inançlarının oluşmasında etkili olmuş kaynaklardır. Bu metinler, Meryem'in dini önemini vurgulayarak, onun kutsal statüsünü pekiştirmiş ve ona olan saygıyı arttırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler tarihi, Mariyoloji, Yakup İncili, Sözde Matta İncili, Meryem'in ölümü.

## THE CULT OF MARY NOURISHED BY APOCRYPHAL TEXTS

### Abstract

Apocryphal texts, which are not included in the canon of the Holy Bible but regarded as spiritually significant by certain Christian communities, contain narratives concerning the life, miracles and details surrounding the birth of Jesus, including His mother Mary. These texts have influenced the shaping of Mary's life and over time have contributed to the formation of a cult around her, particularly in Christian communities such as the Catholic Church that hold Mary in great esteem. These specific apocryphal texts, by not only fostering the formation of a cult but also containing the rudiments of beliefs regarding Mary within Catholicism, have played a significant role in the dogmatization of these beliefs. Apocryphal texts concerning Mary's life can be broadly categorized into two groups: those dealing with her life, known as "Dormition Tradition." Among these, the most well-known and widespread is the Infancy Gospel of James. This study includes the Infancy Gospel of James alongside the Pseudo-Matthew Gospel due to their contributions to the formation of the cult of Mary. Within the scope of this article, focus is placed on apocryphal texts providing information about the end of Mary's life, specifically the "Mary's Repose" and the "Six Books Dormition Apocryphon." Each of these texts has been influential in the development of the cult of Mary and the beliefs surrounding her, emphasizing her religious significance and reinforcing her sacred status, thus deepening reverence towards her, particularly within the Catholic world.

**Keywords:** History of religions, Mariology, Infancy Gospel of James, Pseudo-Matthew, Assumption.

### Giriş

Hristiyanlığın kutsal kitabı olan Kitab-ı Mukaddes'in kanonlaşması yaklaşık üç asrı bulan uzun bir süreci kapsamaktadır. Bu dinin kurucusu olan İsa'nın, havarilerine ve inananlarına

herhangi bir yazılı kaynak bırakmaması bu sürecin uzamasındaki en büyük etkidir. İsa'nın ölümünün ardından havarileri, İsa'nın öğretilerini ve yaşamını, önce sözlü gelenekler aracılığıyla aktarmıştır. Sonrasında ise aktarılan bu geleneklerin zaman içinde yazılı metinlere dönüştürülmesiyle bunlar kayıt altına alınmıştır. Hristiyan mesajının yazıya geçirilmesinin temel sebebi, İsa'yı bizzat görmüş olan tanıkların zamanla yaşamlarını yitirmesi ve farklı coğrafyalarda ortaya çıkan Hristiyan topluluklarına bu mesajın iletilmesi fikridir (Küçük, 2009, s. 90). Farklı topluluklar tarafından kabul edilen metinlerde bir birlik sağlanması adına, özellikle dördüncü ve beşinci yüzyıllarda kilise konsilleri önemli bir rol oynamış ve böylece günümüzde kabul edilen Kutsal Kitap kanonu oluşturulmuştur (Becerra, 2019, s. 773). Bu süreç hem Hristiyan toplulukların inançlarını ve öğretilerini bir araya getirme çabasını yansıtmış hem de Kutsal Kitap'ın evrensel otoritesini kazanmasını sağlamıştır. Oluşturulan bu külliyata dahil edilmeyen yazılar ise "apokrif" metinler olarak kabul edilmiştir. Ancak bu ayırım yapılmadan önce Hristiyan teolojisinin gelişiminde, apokrif metin olarak kabul ettiğimiz metinler de kullanılmıştır.

Kanonlaşma sürecini tamamlamış Kutsal Kitap külliyatı, Meryem'in hayatı hakkında sınırlı bilgiler sunmaktadır. İnciller, onun doğumuna, fiziksel görüntüsüne ve ölümüne dair bilgiler vermemektedir. Kutsal Kitap'ın Meryem'i zikrettiği yerler, Oğlu İsa ile bağlantılı yani kristolojik anlamda ele alınmıştır. Matta ve Luka İncillerinde Meryem'in hamileliği ve İsa'nın doğumu (Matta 1:18-25, Luka 1:26-56, 2:1-7), Yuhanna İncili'nde İsa'nın Kana düğünündeki mucizesine vesile olması (Yuhanna 2:1-11) ve İsa'nın çarmıhtayken ona olan ilgisi (Yuhanna 19:26-27), Markos İncili'nde İsa'nın öğretileriyle ilgili bölümlerde (Markos 3:31-35, 6:1-3) ve Elçilerin İşleri Kitabı'nda havarilerle birlikte dua etmesi gibi çeşitli şekillerde anlatılmaktadır (Elçilerin İşleri 1:12-14). Bu bilgiler, Meryem'in Hristiyanlık tarihinde İsa'nın ilahi misyonunun bir parçası olarak önemli bir yere konumlandırmakla birlikte onun rolünün özellikle İsa'nın kimliği ve görevine odaklandığını ve bu bağlamda değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Buna karşın Meryem'e olan biyografik ve teolojik ilgi, onun hayatı ve özel statüsü hakkında alternatif eserlerin kaleme alınmasına neden olmuştur (Elliott, 2015, s. 269).

Kutsal Kitap'ta kendisinden bu kadar az bahsedilmesine rağmen, Meryem günümüz Katolik İnançında İsa'dan sonra en önemli figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Meryem kültürünün Katolik teolojisinde ve ibadetinde kazandığı önemli yerle açıklanabilir. Katolik Kilisesi, Meryem'i "Tanrı Annesi" olarak kabul eder ve onun doğumu, bakire olarak İsa'yı doğurması, lekesiz gebeliği ve göğe yükselişi gibi çeşitli dogmalarla onurlandırır. Meryem'e olan bu derin saygı, onun aracılığıyla yapılan dualar ve çeşitli bayramlarla ifade edilir (Rouillard & Krosnicki, 2003, s. 157). Meryem, inanalar için şefaathçi olarak görülür ve ona adanan birçok kilise, dua ve ibadet pratiği mevcuttur (Tümer, 2011, ss. 140-143). Bu saygı ve ibadetler, Meryem'in İsa'nın ilahi planındaki rolüne vurgu yaparak, onun Hristiyan yaşamında ve teolojisinde merkezi bir figür olarak kabul edilmesini sağlamaktadır. Böylece Meryem kültü, Kutsal Kitap'taki sınırlı referanslara rağmen, Katolik geleneğinde derin ve

sürekli bir öneme sahip olmuştur. II. Vatikan Konsilinde (1965) yayınlanan Lumen Gentium genelgesinin 66. maddesiyle Kilise, Meryem kültüne olan desteğini vurgulamaktadır. Genelgede Meryem, Tanrı'nın lütfuyla melekler ve insanlar üzerinde yüceltilmekte ve İsa'nın gizemlerine dahil olmasıyla Kilise tarafından özel bir kültle onurlandırılmaktadır (Papa VI. Paul, 1964, s. 66).

Batı'da Hristiyan apokrif literatürü ile ilgili muhtelif çalışmalar kaleme alınmıştır. Meryem'in biyografik hayatı ve teolojik önemi konusunda J. K. Elliott başta olmak üzere bu çalışmaların çoğu Çocukluk İncillerine odaklanarak ele alınmıştır. Türkçe'de, Hristiyan apokrif literatürünü ülkemize tanıtan çalışma Ekrem Sarıkçıoğlu'na ait *Diğer İnciller* adlı eseri olmuştur. Eserde, Yahudi-Hristiyan, Koptik ve Çocukluk İncilleri kategorisine ait muhtelif apokrif metinler incelenmiştir. Türkçe'de Meryem'le ilgili ilerleyen çalışmalarda da özellikle Yakup İncili, Sözde Matta ve Tomas İncili gibi Çocukluk İncillerinden faydalanılmış,<sup>1</sup> ancak Meryem'in hayatının sonunu ele alan apokrif metinlerin bu çalışmalarda eksik kalmıştır. Meryem'in yaşamının sonunu ve göğe yükselmesiyle (Uyku Geleneği) ilgili apokrif metinlerin derlenmesi ve kapsamlı bir çalışma halinde sunulması Stephen J. Shoemaker'in *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Apocryphon* adlı eseri ile gerçekleşmiştir. Meryem'in hayatına dair önemli bir literatür sunan bu çalışmada yer verilen apokrif metinlerin Meryem kültürünün anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Bu çalışmada, Meryem kültürünün oluşumuna ve gelişimine katkı sağlayan Yakup İncili ve Sözde Matta İncili gibi Çocukluk İncillerine ilaveten onun hayatının sonunu ele alan *Meryem'in Uykusu* ve *Meryem'in Uykusunu Anlatan Altı Kitap* metinlerine yer vererek Meryem çalışmalarına bir katkı sağlamak amaçlanmıştır.

## 1. Apokrif Eserler

Yunanca bir kelime olan apokrif "gizlenmiş" anlamına gelmektedir. Hristiyan dini literatürde bu terim, Kutsal kitap külliyatına dâhil edilmeyip otantikliği ispat edilememiş ilk dönem Hristiyan kaynaklarını ifade etmektedir (Gündüz, 1998, s. 38). Bu kategoride yer alan eserlerin önemli bir kısmı incillerden oluşmakta ve Yeni Ahit'te yer alan dört incil dışında kalan inciller bu kapsamda değerlendirilmektedir. Böyle bir ayrımın yapılmasının sebeplerinden biri teolojik kaygılar olmakla birlikte tüm apokrif inciller her zaman ve her yerde sapkın (heretik) olarak düşünülmemiştir. Örneğin, Yakup İncili (Protevangelium of James) bugün hâlâ Doğu litürjilerinde kullanılan bir metindir (Klauck, 2010, s. 60).

---

<sup>1</sup> Bkz. Kurt, Maksude. (2010). *Tarıca Kültü ve Hristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi). Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Uzuner, Salih Gülnur. (2015). *Katolik Mezhebine Göre İsa'nın Annesi Meryem* (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Cerah, Fatma. (2018). *Meryem İkonografyasında Mitsel Özellikler* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Tanrıver, Rümeyza. (2022). *Erken Dönem Hristiyanlıkta Meryem'in Teolojik Konumu* (Yüksek Lisans Tezi). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Hristiyan dini literatüründe yer alan apokrifler, konularına ve özelliklerine göre sınıflandırılmışlardır. Yahudi-Hristiyan İnciller, Koptik İnciller gibi Çocukluk İncilleri de bunlardan biridir (Sarıkcıoğlu, 2009). Çocukluk İncilleri, kanonik incillerde bahsedilmeyen İsa'nın çocukluğu ile ilgili bilgileri ihtiva ettiği için bu adla anılmıştır. Bu metinler, İsa'nın misyon öncesi hayatına ait kesitler ve özellikle annesi başta olmak üzere ailesi hakkında biyografik bilgiler sunmaktadır. Apokrif Çocukluk İncillerinin ilham kaynağı kanonik inciller olmasından ötürü "incil" olarak adlandırılmaktadır. Bu eserler, kanonik incillerin teolojik ve apolejitik kaygısını göz ardı etmemekle birlikte hikayedeki biyografik merak ve anlatı teolojik öğretilere baskın gelmektedir (Elliott, 1999, s. 47). Literatürde Meryem'in hayatının son dönemlerine odaklanan bir diğer tür ise "uyku geleneği" (Dormition Tradition) olarak adlandırılmaktadır. Bu gelenek içerisindeki eserlerde, Meryem'in ölümü ve göğe yükselişi anlatılır.

### 1.1. Çocukluk İncillerinde Meryem

#### 1.1.1. Yakup İncili

Çocukluk İncilleri arasında, Yakup İncili, Yeni Ahit'in bilinen en eski ve en etkili apokrif yazmasıdır. Günümüzde Grekçe olmak üzere Süryanice, Gürcüce, Latince, Ermenice, Arapça ve Kıptice dillerinde el yazmaları mevcuttur. Bilinen en eski nüshası Bodmer V papirüsünde yer alan Grekçe yazmadır. Bu nüsha, tarihsel olarak üçüncü veya dördüncü asra kadar geri gitmekle birlikte bilim adamları tarafından eserin yazılış tarihi ikinci asrın ikinci yarısına dayandırılmaktadır (Cullman, 2003, s. 421). Bu durum, Yakup İncilinin kanonik metinlerden hemen sonra kaleme alındığını göstermektedir. Yazarın kendi ifadesine göre, Herodes'in ölümünden sonra kitabı kaleme alan kişi Yakup'tur. Burada bahsi geçen Yakup, muhtemelen İsa'nın üvey kardeşi olan Yakup'tur ve esere göre Yusuf'un bir önceki evliliğinden olan oğludur. Katolikler, bu kardeşliği daha çok manevi bir kardeşlik olarak yorumlayıp eseri havarilerden Küçük Yakup'a atfetmektedirler (Sarıkcıoğlu, 2009, s. 124).

Dördüncü asra kadar Hristiyan yazıları arasında kanonik-apokrif ayrımı olmadığından Yakup İncili geniş bir kullanım ve yayılım alanı bulmuştur. Hristiyan teolojisinin kurucuları olan Kilise Babaları, yazılarında bu eserden faydalanmıştır. Ancak altıncı asırda Batı Kilisesinde Papa I. Gelasius tarafından çıkarılan bir ferman ile Yakup İncili yasaklı kitaplar listesine (Gelesian Decree) girmiştir. Çünkü Aziz Jerome'a dayandırılan bir görüşe göre Meryem'in nişanlısı Yusuf'un yaşlı ve çocuklu bir dul olması kabul edilemezdir. Buna rağmen yine Aziz Jerome'a atfedilen bir önsözle, Meryem'in hayatını ele alan "Sözde Matta İncili" aynı öğretiyi içinde barındırarak Batı'da yaygınlık kazanmıştır (Shoemaker, 2016, s. 50).

Yakup İncili her ne kadar Çocukluk İncilleri kategorisinde ele alınsa da İsa'nın çocukluğundan ziyade Meryem'in hayatının erken dönemlerine odaklanır. Başlıca konular arasında Meryem'in mucizevi doğumu, çocukluğu ve İsa'nın doğumu yer alır. Yakup,

eserine Meryem'in ebeveyni Joachim ve Anna'ya dair detaylarla başlar. Buna göre çiftin hiç çocuğu olmamıştır ve bundan dolayı derin üzüntü duymaktadırlar. Çekildikleri inziva ve ettikleri dualar sonucunda Tanrı'nın lütfuyla melek; Joachim ve Anna'ya çocukları olacağını müjdeler. Bu sevinçli haber karşısında çift, dünyaya getirecekleri çocuklarını Tanrı'ya hizmet etmesi için tapınağa adarlar ve bu adak üzerine kızları Meryem üç yaşına geldiğinde tapınağa teslim edilir. Anlatıya göre, Meryem mabette meleğin elinden beslenir. Kız on iki yaşına geldiğinde baş rahib tapınağın kirleneceğinden endişelenir ve Tanrı'nın buyruğu ile İsrail'in tüm dul erkeklerini tapınağa çağırır. Meryem'e uygun olan eşi bulmak için bir kura yapılır ve kura sonucunda Yusuf, Meryem'e eş olarak seçilir. Yusuf, yaşlı ve çocuklu bir adam olduğu için bu karara itiraz eder. Fakat seçim ilahi müdahale sonucunda gerçekleştiği için Meryem'le nişanlanmayı kabul eder (Cullman, 2003, ss. 426-430).

Yakup'un anlatısında Kanonik İncillerden farklı olarak müjdeleme sahnesinde Cebrail Meryem'e iki defa seslenir. İlkinde Meryem su doldurmak için testisini alır ve su kuyusuna gider. Birinin ona seslendiğini duyar ve ürkererek evine döner. İkincisinde Meryem evindeyken Cebrail ona görünür ve bir çocuğu olacağını haber verir. Meryem meleğin haberine şaşırarak birlikte Rabbin buyruğuna boyun eğer. Müjdeleme olayından sonra Meryem, Luka İncilinde anlatıldığı gibi akrabası Elizabet'i ziyaret eder. Hamileliğin altıncı ayına geldiğinde nişanlısı Yusuf eve döner ve Meryem'i o halde görünce şaşkınlığını ve hayal kırıklığını gizleyemez. Bir melek bunun Tanrı'dan geldiğini Yusuf'a rüyasında açıklar. Meryem'in hamileliğinin son zamanlarına doğru nüfus sayımı nedeniyle Yusuf Meryem'le birlikte ailesini de yanına alarak Beytüllahim'e doğru yola çıkarlar. Yoldayken Meryem'in sancıları başlar ve Yusuf onu yakında bulduğu bir mağaraya götürerek doğuma yardımcı olması için etrafta ebe aramaya çıkar. Yusuf'un getirdiği ebenin mağaradan yayılan ışık karşısında gözleri kamaşır ve Meryem'in bekareti bozulmadan, İsa'yı doğurmuş olduğuna şahit olur. Bu haberi vermek için mağaradan çıkar, arkadaşı Salome ile karşılaşır ve olanları ona anlatır. Duyduklarına inanamayan Salome, inançsızlığından dolayı Meryem'i tetkik eden eli felç geçirir. Fakat Salome, bebek İsa'ya dokunduğu anda eli tekrar eski halini alır (Cullman, 2003, ss. 430-435).

Yakup İncili, Kanonik İncillerde anlatılan İsa'nın annesi Meryem'i farklı bir ontolojik seviyeye çıkarır. Yakup'a göre sadece İsa'nın değil Meryem'in doğumu da mucizevidir. Meryem'in anne ve babasının çocuğu olmazken Tanrı onlara bir çocuk lütfeder. Zekeriya'ya Yahya'nın (Luka 1:11-13) ve Meryem'e İsa'nın müjdesini getiren melek bu anlatıda Anna'ya Meryem'in doğumunu haber vermiştir. Eski Ahit'te Yahudi ataların ve peygamberlerin kısır bir anneden Tanrı'nın müdahalesi ile gerçekleşen mucizevi doğumlarına rastlanmaktadır. İbrahim'in eşi Sara, İshak'ı (Yaratılış 21:1-2), Rebeka Yakup'u (Yaratılış 25:21) ve Hanna Samuel'i (1 Samuel 1:19-20) kısır iken doğurmuştur (Yitik, 2016, 419). Bu tür mucizevi doğumlar Kutsal Kitap geleneğinde dünyaya gelen bebeğin kutsallığını ifade ettiği için Yakup da eserinde İsa'nın annesinin sıradan bir kadın

olmayıp Tanrı tarafından seçilmişliğini göstermek istemiştir. Meryem'in sadece doğumu değil, üç yaşında tapınağa verildikten sonra meleğin elinden yemek yemesi gibi mucizeler de onun kutsallığına işaret etmektedir.

Katolik Kilisesinin Meryem'le ilgili dört doktrini bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Meryem'in anneliğini ifade eden "Theotokos", ikincisi "Ebedi Bekâret", üçüncüsü Meryem'in "Lekesiz Doğumu" ve sonuncusu 1950 yılında kabul edilen "Meryem'in Göğe Yükselmesi"dir (Yitik, 2001, ss. 34-35). Bu öğretilerden ilki olan "Tanrı Anneliği" Kutsal Kitap kaynaklı iken diğer öğretiler genel anlamda apokrif eserlerde ilk defa ifade edilmiştir. Meryem'in "Ebedi Bekâret" doktrininin destekleyen en eski kaynak Yakup İncilidir. Bu doktrin, Meryem'in; Oğlu İsa'yı doğurmadan önce (ante partum), doğum sırasında (in partum) ve doğum sonrasında (post partum) bekaretini koruduğunu ifade eder. Kanonik İncillerden Matta (1:18) ve Luka (1:30-31) Meryem'in bakire iken hamile kaldığını haber vermekle birlikte doğumdan sonra bekaretine dair herhangi bir ipucu vermezler. Üçüncü asırdan itibaren Kilise Babaları da yazılarında Meryem'in ebedi bekaretinden bahsetmeye başlarlar. Dördüncü asra gelindiğinde Hristiyan dünyasında manastırların ortaya çıkmasıyla birlikte münzevi hayata olan vurgu artar ve Meryem'in bekaretinin devamlılığı Kilise çevrelerinde bakireler için rol model olur. Ambrose (Ambrose, 1898, ss. 790-847), Tertullian (Tertullian, 1885, s. 54) ve Jerome (Jerome, 1954, ss. 756-776) gibi Kilise Babaları vaazlarında onu örnek olarak sunarlar. Manastırlar, keşişler ve rahibeler onun kutsal ve iffetli yaşamını taklit ederek dini yaşamlarını şekillendirmeye çalışırlar. Meryem'in bekaretine ek olarak onun sadakati, fedakarlığı ve Tanrı'ya olan güveni, manastır yaşamının temel değerleri arasında yer almaya başlar.

Yakup İncilinde Meryem'in Lekesiz Gebeliğine yani Meryem'in asli günahattan muaf olarak anne karnına düştüğü inancına dair açık bir ifadeye rastlanmamakla birlikte annesi Anna'nın mucizevi hamileliği bu öğretiyi destekler niteliktedir. Meryem'le ilgili bu öğreti Katolik Kilisesinde 1854 yılında dogmalaşmasına rağmen, Meryem'in günahsızlığına olan inancın varlığı erken Hristiyanlığa kadar gitmektedir. Nitekim beşinci yüzyıldan itibaren Doğu Roma İmparatorluğu'nda Meryem'in Lekesiz Gebeliği, annesi Anna'nın mucizevi hamileliği ile ilişkilendirilerek bir bayram olarak kutlanmaktaydı (Warner, 2013, s. 68).

### 1.1.2. Sözde Matta İncili

Meryem kültürünün gelişiminde etkili olan bir diğer eser ise, Sözde Matta İncili'dir. Bu metin, İsa'nın çocukluğuna odaklandığından Çocukluk İncilleri kategorisine dâhil edilir. Eser, havari Matta'ya atfedilmekle birlikte kaleme alınma tarihinin olası en erken zamanı sekizinci yüzyıl olabileceği kabul edilir (Elliott, 1999, ss. 84-86). Sözde Matta İncilinin anlatım örgüsünden Yakup İncili ve Tomas İncili'nin<sup>2</sup> ona kaynaklık ettiği görülmektedir.

---

<sup>2</sup> Tomas İncili'nin odak noktası İsa'nın beş ve on iki yaşları arasındaki çocukluk dönemidir. İsa, mucizevi güçlere sahip bilgelik ile dolu olmasının yanında haylaz bir çocuk olarak tasvir edilir. Eserde İsa'nın

Matta'da yer alan anlatım Yakup İncilindeki anlatım ile paralellikler göstererek başlar. İsa'nın doğumundan sonra çocukluğuyla ilgili rivayetler ise Tomas İncili ile benzerlikler sergilemektedir. İncilin girişinde eserin orijinal dilinin İbranice olduğu ve Aziz Jerome tarafından Latinceye tercüme edildiği belirtilmekle birlikte bu atıf büyük olasılıkla yanlıştır. Dördüncü yüzyılda yaşamış olan Jerome, Kutsal Kitab'ın Latinceye çevrilmesiyle (Vulgata) tanınmış bir Kilise Babasıdır. Eserin Jerome'a isnat edilmesindeki amacın, Sözde Matta İnciline daha fazla güvenilirlik kazandırmak amacıyla olduğu kabul edilir (Elliott, 1999, s. 85).

Bu eser, Meryem'in ve İsa'nın doğumunu ele alan Yakup İncili'ndeki aynı anlatının Batıda yaygınlık kazanmasını sağlamıştır (Sözde Matta, 1885, s. 1244). Matta İncili de tıpkı Yakup İncilinde olduğu gibi Meryem'in ebeveynleri hakkında bilgi vererek başlar. Joachim'ın yirmi yaşında Anna ile evlendiği ve yirmi yıl boyunca çocuk sahibi olamadıklarından bahsedilir. Bu anlatıda Joachim sürüsünü yanına alarak dağlara çıkar. Dağlarda geçirdiği beş ay boyunca Joachim bir çocuk vermesi için Tanrı'ya dua eder. Aynı şekilde eşi Anna, evlattan yoksun bir kadın olarak kederli bir biçimde anlatılır. Anna, evinin avlusuna çıktığı bir gün defne ağacında neşeyle şakıyan bir kuşun sesini duyar. Tabiatın yeniden uyanışı, Anna'nın içini sızlattır ve kısrılığından dolayı ağlayarak Tanrı'ya yakarır. Bunun üzerine bir melek müjde ile Anna'ya seslenir. Aynı zamanda dağda bulunan eşi Joachim'e de bir melek görünür ve Tanrı'nın lütuflu haberini ona iletir. Sürüsüyle birlikte dağdan inen Joachim otuz gün sonra Anna ile Kudüs şehrinin Altın kapısında buluşur. Dokuz aylık hamilelik sonrasında Anna çocuğunu dünyaya getirir ve Meryem üç yaşına geldiğinde tapınakta bakireler topluluğuna teslim edilir (Sözde Matta, 1885, ss. 1247-1249).

Metinde, üç yaşındaki Meryem'in olgun ve yetişkin bir birey gibi davrandığı anlatılmaktadır. Tapınakta belirli bir düzen içinde yaşayan Meryem, günlerini dua ederek ve yün eğirerek geçirmektedir. Ona yiyecek veren Rabbin meleği görünene kadar dua etmekten vazgeçmeyen Meryem yalnızca melek elinden günlük olarak aldığı yiyeceklerle beslenir ve rahiplerden geleni yoksullar arasında paylaşır. Metinde, Meryem'in iyileştirici gücünden de bahsedilir. Hastaların, ona dokunmalarıyla şifa bulduğu anlatılır (Sözde Matta, 1885, s. 1252).

Bu esere göre tapınağın baş hahamı Abiathar'dır ve Meryem'i, oğlu ile evlendirmeyi arzular. Fakat Meryem bekaret yemini ettiği için bunu kabul etmez. On dört yaşına geldikten sonra Meryem'in tapınakta artık kalamayacağı kararlaştırılır ve onu gözetimi altına alacak kişi kura ile belirlenmeye çalışılır. Kura sonucu Yusuf çıkar. Yusuf, çok yaşlı olduğunu ve Meryem'in kendi torunlarından dahi küçük olduğu için sonucu kabul etmek istemez ama Tanrı'nın kararına uyma zorunluluğu ile Meryem hakkında Tanrı'nın yeni kararına kadar onu koruması altında tutmaya karar verir. Meryem'e teselli ve destek

---

sinirlendiği çocuklara, öğretmenlere ve yetişkinlere beddua ederek onların ölümüne sebep olduğu görülür.



olmaları için tapınaktan beş bakire kız yanına verilir ve Yusuf'un evine giderler. Birkaç gün sonra Meryem kuyuya su doldurmaya gider ve Cebrail ona seslenir. Ertesi gün ise Meryem tapınak için yün eğirirken tarifsiz güzellikte genç bir adam içeri girer ve onu selamlar. Müjdeleme sahnesi Luka ve Yakup İncilleriyle paralel şekilde gerçekleşir ve Meryem, çocuğu İsa'ya hamile kalır. Bu olaylar gerçekleşirken Yusuf evinden uzakta çalışmaktadır. Dokuz ay sonra geri döndüğünde Meryem'i hamile haliyle görünce dünyası yıkılır. Fakat Meryem'in yanındaki bakireler, onun masumluğuna, her gün meleklerle konuştuğuna ve onların elinden yemekler yediğine şahitlik ederler. Yusuf yine de şüphelerinden kurtulamaz. Bunun üzerine bir melek rüyasında Yusuf'a gerçekleri anlatır ve Yusuf, Meryem'den emin olur (Sözde Matta, 1885, ss. 1253-1258).

Bir süre sonra, Sezar Augustus'un emriyle yapılacak olan nüfus sayımı için Yusuf yanına Meryem'i alarak Beytüllahim'e doğru yola çıkar. Yolculuk esnasında gökten bir melek gelir ve Meryem'in bineğine durmasını emreder. Çünkü Meryem'in doğum vakti gelmiştir. Melek Meryem'i alarak gün ışığı almayan karanlık bir mağaraya götürür. Meryem mağaraya girdiğinde mağara gün gibi aydınlanır ve orada bebeği İsa'yı dünyaya getirir. İsa, doğar doğmaz ayağa kalkar ve Tanrıyı yücelten sözler söyler. Meryem'in doğumu için ebe aramaya çıkan Yusuf mağaraya döndüğünde doğumun gerçekleşmiş olduğunu görür. Yusuf yanında Zelomi ve Salome adlı iki ebeyle döner. Fakat iki ebe de mağaradan yayılan ışıktan korkarak içeriye girmeye cesaret edemezler. Meryem'in daveti üzerine Zelomi içeriye girer ve ona dokunmak için izin ister. Meryem'i inceleyen Zelomi doğumun fiziksel sonuçlarından ötürü hayretler içinde kalır. Meryem, doğumu esnasında ne acı çekmiştir ne de kanı dökülmüştür. Zelomi'nin açıklamaları üzerine Salome de Meryem'i tetkik etmek ister. Ancak ona dokunmasının ardından Salome'nin elleri kurur ve acı içinde ağlamaya başlar. Salome, şüpheliğinden ve Meryem'in bekaretini sınamak istediğinden dolayı Tanrı'dan af diler. Duasının ardından yanında genç bir adam belirir ve ona çocuğa dokunmasını salık verir. Salome bebek İsa'ya dokunur ve hemen iyileşir (Sözde Matta, 1885, ss. 1261-1262).

İsa iki yaşına geldiğinde doğudan kâhinler gelerek, gelecekte kral olacağı müjdelenen İsa'ya hediyeler sunarlar. Bunu duyan Herodes Beytüllahim'e askerlerini göndererek iki yaş ve altı bütün çocukların öldürülmesini emreder. Bu olay vuku bulmadan önceki gün Yusuf, Meryem'le çocuk İsa'yı Mısır'a götürmesi için melek tarafından rüyasında uyarılır. Mısır yolunda Yusuf, Meryem ve İsa'yla birlikte -muhtemelen Yusuf'un önceki evliliğinden çocukları olan- üç erkek ve bir kız çocuğunu yanına alır. Dinlenmek için bir mağaranın yanında durduklarında mağaradan ejderhalar çıkar. Fakat ejderhalar İsa'yı görünce sakinleşerek onun önünde secde ederler. Aynı şekilde çölde giderken aslanlar ve panterler kutsal aileye saygı göstererek onlara eşlik eder. İlk başta Meryem, aslanları, panterleri ve çeşitli yabani hayvanları etraflarında gördüğünde çok korkar. Ancak bebek İsa annesini "Korkma anne, çünkü sana zarar vermek için değil, aksine sana ve bana hizmet etmek için acele ediyorlar" sözleriyle teskin eder. Yolculuklarının üçüncü gününde çölün aşırı sıcaklığı

nedeniyle yorgun düşen Meryem dinlenmek için bir hurma ağacının altına çekilir. Meryem, ağacın üzerinin meyve dolu olduğunu görür ve o meyveden yemek ister ancak ağacın dalları çok yüksektir. Bunun üzerine küçük İsa, ağaca seslenir ve ondan dallarını eğmesini ister. Ağaç bu emre uyar ve eğilerek Meryem'e meyvelerini sunar. Sonra İsa, susuzluklarını gidermek için, ağaca köklerinden bir su kaynağı çıkarmasını emreder ve ağaç hemen itaat ederek berrak bir su kaynağı çıkarır (Sözde Matta, 1885, ss. 1265-1269).

Bu metindeki olay örgüsü, Kutsal Ailenin Mısır'a varışının, orada yaşanan mucizelerin ve ardından kral Herod'un ölümü üzerine Yahudiye'ye geri dönüşlerinin anlatımıyla devam eder. Eserin geri kalan kısmı Tomas İncilinde İsa'nın çocukluğuyla ilgili benzer rivayetlere yer vererek son bulur (Sözde Matta, 1885, ss. 1270-1293).

Elliott'e göre Sözde Matta İncilinin kaleme alınma nedenlerinin başında, Yakup İncilindeki gibi Meryem'e olan saygıyı arttırmak ve onun hayatı hakkındaki bilinmeyenleri ortaya koymaktır (Elliott, 1999, s. 85). Bu İncil'de ortaya çıkan yeni bilgilere göre tapınağın baş hahamı Meryem'e oğluyla evlenme teklifinde bulunur. Ancak Meryem, ebedi bakirelik yemini nedeniyle bu teklifi reddeder. Ayrıca kral Süleyman'ın zamanından itibaren soylu aile kızlarının büluğ çağına kadar mabedde hizmet ettiklerine dair bir uygulamadan bahsedilir. Matta İncili, sadece Meryem'in ebedi bakireliğine yer vermez, onun buna sıkı sıkıya bağlı olduğunu da vurgulayarak Meryem'in şahsında bakireliğin önemini de okuyucusuna aktarır.

Matta'nın anlatımına göre İsa'nın doğumu esnasında Meryem hiç acı çekmemiş ve herhangi bir kanaması da olmamıştır. Bu olay hem doğumun kutsallığını hem de Meryem'in diğer kadınlardan farklılığını ve bekaretinin zarar görmeden korunduğunu gösterir. Meryem'in kutsallığı o derecedir ki aslan ve panter gibi vahşi canlılar dahi ona hürmet ve hizmet etmektedir. Meryem'in bu olağanüstü nitelikleri, onun Tanrı'nın lütfuna ve korumasına erişmiş bir figür olarak algılanmasını sağlar. Hikâyenin genelinde, Meryem son derece saygı duyulan ve erdemli bir figür olarak tasvir edilir. Metin, onun dindarlığını, meleklerin elinden beslenmesini ve onlarla konuşmasını iman ve doğruluk modeli olarak sunar. Ayrıca, Meryem'in İsa'nın annesi olarak vurgulanması onun Hristiyan teolojisinde "Tanrı Annesi" olarak önemini belirtir. Meryem'e atfedilen bu erdemler, Hristiyan inancında ona olan derin saygıyı ve tapınmayı şekillendirir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> İslam'da bütün ibadetler ve dualar tek mabut olan Allah'a yönelik yapılırken Katoliklerde azizler ve melekler gibi araçlara da dua ve ibadet edilmektedir. Fakat Katolik teolojide Tanrıya yönelik tapım ile azizlere ve Meryem'e yönelik tapım ve ibadet arasında bir ayırım yapılmaktadır. II. Vatikan konsilinde yayınlanan belgelerden biri olan Lumen Gentium'da bu farklılığa dikkat çeker. Lumen Gentium, (1964, s. 66). Bu ayırım Latria-Doulia-Hyperdoulia terimleri ile açıklanır. Latria, Tanrıya yönelik olan tapımı ifade ederken Doulia, azizlere ve meleklerle yönelik ihtiramı belirtir. Hyperdoulia ise Meryem'e özel olarak verilen ve diğer azizlere verilenden daha yüksek olan bir saygı düzeyini ifade eder. Bu ayırım ile Tanrı'yla birlikte azizlere ve Meryem'e dua ve ibadet etmenin mümkün olduğu, fakat bunların farklı düzeylerde ve niteliklerde olduğu gösterilmek istenmiştir. Shoemaker, (2016, s. 10).

## 1.2. Meryem'in Ölümünü Ele Alan Apokrif Eserler

1 Kasım 1950'de Papa XII. Pius, Munificentissimus Deus adlı genelgeyle Meryem'in ruhen ve bedenen göğe yükseldiği inancını dogmalaştırmıştır (Papa XII. Pius, 1950). Bu karar, çoğunlukla Fransız ve İtalyan teologlar tarafından yaklaşık bir yüzyıl boyunca yapılan çalışmalar sonucunda gerçekleşmiştir. Ancak, bu kararın alınmasında bazı endişeler de yaşanmıştır. Çünkü ne Yeni Ahit'te ne de en erken Hristiyan çağında Meryem'in ölümünü ve göğe yükselmesini destekleyen tarihsel kanıtlar vardır (Shoemaker, 2004, ss. 9-11). Katolik Kilisesi tarafından ilan edilen genelgede Meryem'le ilgili bu inancın geçerliliği özellikle sekizinci asırda eser vermiş olan Kilise Babalarının yazılarına dayandırılmıştır. Bunlardan biri olan İstanbul piskoposu Germanus (ö. 733), yazılarında ve vaazlarında Meryem'in ölümünün ardından bedenen göğe yükseldiğini ifade etmiştir. Ona göre Tanrı'yı içinde barındırmış olan taşıt kutsaldır ve günahın bir sonucu olan bedenin toprakta çürüme cezasına maruz kalmamıştır. Bununla birlikte Germanus'a göre Meryem, Oğlu İsa gibi insan tecrübesi olan ölümü tatmış ve mezara konup oradan dirilmiştir (Roth, 2011, s. 166).

Yeni Ahit, İsa'nın ölümünün ardından Meryem'den, Elçilerin İşleri Kitabında Pentakost gününde havarilerle birlikte Kutsal Ruh'un üzerlerine inmeleri (Elç. 2:1-4) bahsinde zikreder. Ancak Meryem'in sonraki yaşamıyla ilgili herhangi bir bilgiye Yeni Ahit'te rastlanmaz. Bu bilgi boşluğu Kilise Babalarının yazılarına da kaynaklık eden apokrif eserlerce doldurulur. Hristiyan dini literatürü bu anlamda zengin bir kaynak sunar ve Meryem'in hayatının sonunu ele alan eser grubunu "dormition" geleneği olarak adlandırır. Doğu Ortodoks Kiliseleri Meryem'in ölümü için uyumak anlamına gelen "dormition" kelimesini kullanmayı tercih ederken Katolik Kilisesi, Meryem'in beden ve ruh olarak göğe alınmasına odaklanarak "assumption" kelimesini kullanmaktadır (Tromp, 2010, s. 79). Literatürde yer alan "Dormition külliyesi" ile Meryem'in ebedi uykusunu ele alan eserler bütününe işaret edilmektedir. Bu literatür içerisinde yer alan eserler özellikleri itibariyle iki grupta ele alınmaktadır. Meryem'in ölümünü ele alan ilk grup metin ailesi "The Palm of the Tree of Life" yani "Hayat Ağacının Palmiyesi" olarak anılmaktadır. Bu eser grubunda, palmiye ağacından bir yaprağın Meryem'e verilmesi ortak unsur olduğundan dolayı bu adla anılmıştır (Shoemaker, 2016, s. 101). İkinci grup metin ailesinde ise olay örgüsünün önemli bir kısmı Beytüllahim'de geçtiği için "Beytüllahim" geleneği olarak anılmaktadır. Her iki kategori arasındaki ortak temaya kısaca değinilirse, Meryem, ölümünü Kudüs'teki evinde karşılar ve bu esnada havarilerden bir kısım onun yanında bulunur. Meryem'in ölüm anına Oğlu İsa gelir ve birlikte cennete yükselirler. Yine bu kategorideki anlatılarda Yahudiler genelde antagonist karakterdir.

Palmiye geleneği anlatılarının temel çerçevesine göre, Meryem Zeytin Dağı'nda bir melek tarafından karşılanır ve yaklaşan ölümü kendisine bildirilir. Melek, Meryem'e hayat ağacından bir palmiye yaprağı verir. Daha sonra Meryem Kudüs'teki evine döner ve ölümü hakkında ailesini ve dostlarını bilgilendirir. Elçiler mucizevi bir şekilde misyonda

buldukları dünyanın dört bir yanından Kudüs'e getirilirler. Sabah olduğunda, Meryem ölümüne hazırlanır ve meleklerin eşliğinde İsa, Meryem'in ruhunu alır. Havariler, Meryem'in bedenini Kudüs dışındaki bir mezara yerleştirirler. Meryem'in cenaze alayı sırasında Yahudi liderleri Meryem'in bedeninin yok etmeye çalışır ancak bir melek tarafından cezalandırılırlar (Shoemaker, 2004, ss. 37-38)

### 1.2.1. Meryem'in Uykusu Kitabı (Book of Mary's Repose)

Palmiye geleneği ailesine ait en eski şahitlerden "Book of Mary's Repose" (lat. Liber Requei) yani "Meryem'in Uykusu" eseri tarihsel olarak üçüncü yüzyıla dayandırılmaktadır. Metnin orijinali Grekçe olmakla birlikte tüm eser, antik klasik Etiyopyaca olan Ge'ez dilinde bir çevirisiyle hayatta kalmıştır. Ayrıca eski Gürcüce ve Süryanice fragmanları da günümüze ulaşmıştır.

Bu eserde, Meryem'in bekaretine ve günahsızlığına dair geleneksel Katolik anlayışa aykırı ifadeler yer almaktadır. Yusuf, Meryem'e bekaretini koruyamadığından dolayı sitem etmektedir ("The Ethiopic Liber Requei", 2006, s. 292). Meryem ölüm haberini alınca bütün yakınlarını ve çevresini yanına çağırır. Çevresiyle yaptığı konuşma ile Meryem'in ölümden tereddüt ettiği anlaşılır. Çünkü kendi ifadesiyle Meryem bir günah işlediğini ve bu nedenle ölümden korktuğunu söyler ("The Ethiopic Liber Requei", 2006, s. 315). Eserde, Meryem'in içsel çatışmaları ve tereddütleri yanı sıra günah işlediğine dair bir ifadenin yer alması, eserin yazılış tarihini dördüncü yüzyıl öncesine taşıdığı fikrini uyandırmaktadır. Meryem'in kusurları hususunda ilk üç yüzyıl boyunca Kilise Babalarının yazılarında farklı ifadeler bulunmaktadır. Örneğin Tertullian (160-240), Meryem'in, Oğlundan şüphe ettiğini, ona yeterince destek olmadığını ve bu sebeple onun İsa tarafından reddedildiğini- söyler ve bu görüşünü Markos İnciline (3:32-35)<sup>4</sup> dayandırır (Tertullian, 1885a, s. 1165).

Bununla birlikte eser, Meryem'in ayrıcalıklı statüsüne de yer vermektedir. Onun diğer kadınlardan farklı olduğunu, benzersizliğini; öteki kadınlar gibi adet kanaması görmemesi üzerinden okuyucuya aktarmaktadır ("The Ethiopic Liber Requei", 2006, s. 315). Meryem'e öleceği haberini getiren melek formundaki İsa, ona, havariilere aktarması üzerine bazı sırlar ifşa etmektedir ("The Ethiopic Liber Requei", 2006, s. 290). Gizli bilginin Meryem'e verilmesi onun Hristiyan cemaati içindeki özel konumunu göstermektedir. Vefatının ardından bedeninin göğe yükselmesinde havariler Meryem'e eşlik ederler. Meryem'in bedeni binlerce meleğin taşıdığı bulutlarla cennette, hayat ağacının yanına götürülür ve beden ile ruhun birleşimi gerçekleşir ("The Ethiopic Liber Requei", 2006, s. 341). Sonrasında İsa, Meryem ve havarileri "Gehenna" olarak adlandırılan Ceheneme

---

4 "İsa'nın çevresinde oturan kalabalıktan bazıları, "Bak" dediler, "Annenle kardeşlerin dışarıda, seni istiyorlar". İsa buna karşılık onlara, "Kimdir annem ve kardeşlerim?" dedi. Sonra çevresinde oturanlara bakıp şöyle dedi: "İşte annem, işte kardeşlerim! Tanrı'nın isteğini kim yerine getirirse, kardeşim, kızkardeşim ve annem odur."

götürür. Cehennem’de işkence görenler, Meryem’den Tanrı’nın merhameti için aracılık etmesini isterler ve ağızlarından şu sözler dökülür:

*“Meryem, sana yalvarıyoruz, ışık ve ışığın annesi; Meryem, hayat ve havarilerin annesi; Meryem, altın lamba, adaletin lambasını taşıyan; Meryem, efendimiz ve efendimizin annesi; Meryem, kraliçemiz, Oğulunun bize biraz dinlenme vermesini dile”* (“The Ethiopic Liber Requei”, 2006, s. 346).

Bu pasaj, özellikle Katoliklikte önemli bir dua merci olan Meryem’in aracılık rolüne dair ilk yazılı delilleri barındırması açısından önemlidir.

*Meryem’in Uykusu* metninin ana kahramanı Meryem’dir. Anlatı Meryem’i kristolojik bağlamın dışında ele almaktadır. Meryem’in dünyadan ayrılışı ve cennete yükselişi şanlı bir şekilde anlatılır. Bu da erken dönem Hristiyanlık içerisinde Meryem’e verilen değeri anlamamıza yardımcı olmaktadır. Yakup İncilindeki Meryem imajıyla kıyaslandığında *Meryem’in Uykusu* apokrifinde Meryem Hristiyan inancının sırlarına sahip olan ve havariler ile diğer Hristiyan topluluğu üyeleri tarafından saygı gösterilen çok daha aktif bir figür olarak sunulur.

### 1.2.2. Meryem’in Uykusunu Anlatan Altı Kitap Apokrifonu

Dördüncü yüzyılda, Meryem’e olan saygının belirgin bir şekilde arttığına dair kanıtlar belirmeye başlar ve belki de bu fenomenin en önemli tanığı, Beytullahim geleneği olarak adlandırılan ikinci grup eserlerin en eskisi olan “Six Books Dormition Apocryphon” yani *Meryem’in Uykusunu Anlatan Altı Apokrif* eserdir. Bu gruptaki eserler, olayların çoğunu Kudüs yerine Beytullahim’e yerleştirmeleriyle tanınır. Günümüze en eski fragman parçaları Süryanice gelen eser dördüncü yüzyıla dayandırılmaktadır. Bu eserin Yunanca bir çevirisi bulunmamakla birlikte altıncı yüzyılda yapılmış özetleri vardır. *Meryem’in Uykusu Hakkında Yuhanna’nın Kitabı* (The Book of John Concerning the Falling Asleep of Mary) bunlardan biridir (Schaff, 1885). Özetlenmiş şekliyle Altı Kitap, Orta Çağ Yunan ve Slav dünyasında oldukça canlı kalmıştır. Yüzden fazla Yunanca ve Slavca el yazmasının yanı sıra Gürcüce, Latince ve Arapça çevirileri de bulunmaktadır (Shoemaker, 2016, ss. 130-131).

Altı Kitap Apokrifonu, Meryem saygınlığına dair oldukça farklı bir hassasiyet sunar. Meryem’in Uykusu eserinde Meryem’e yönelik ibadet belirtileri ve şefaathane gücü sadece birkaç örnekte görülürken Altı Kitap Apokrifonu ise her türlü Meryem saygısı ile doludur. Eser adından da anlaşılacağı üzere altı kitaptan oluşmaktadır. İlk cilt, Meryem’e uzun bir methiye ve “İsa, Mesih, Tanrım ve umudum ve Efendim Meryem, kutsal ve saf Meryem’in, İsa Mesih Tanrımızın annesinin, bu dünyadan göğe olan ayrılışının hikâyesi aracılığıyla bana şefaathane olun” duası ile başlar (“The Ethiopic Six Books”, 2006, s. 375). Daha sonra önsöz, metnin kendi mucizevi keşfinin hikâyesini anlatmaya devam eder. Bir gün Sina dağındaki bazı keşişler Meryem’in bu dünyadan nasıl ayrıldığını merak ederler. Bu arayış onların havari Yuhanna tarafından yazılmış olan Altı Kitap’tan haberdar

olmalarını sağlar. Keşişler kayıp metne ait hiçbir iz bulamayınca çareyi Efes'e gelerek Aziz Yuhanna'ya dua etmekte bulurlar. Yuhanna'nın kabrinin yanında geceledikleri yerde havari Yuhanna onlara görünür ve aradıkları kitabı vereceğini söyler. Çünkü bu eser sayesinde yılda üç kez Meryem adına anma törenleri düzenleyenler, gazaptan kurtulacaktır. Sabah uyandıklarında gerçekten Altı Kitap apokrifonunu yanlarında bulurlar ve hem Sina Dağındaki manastıra hem de Kudüs'e kitabın kopyasını gönderirler ("Fifth-Century Syriac Palimpsest Fragments of the Six Books", 2006, s. 371).

İkinci kitapta gerçek anlatı, Meryem'in kısa süre içerisinde öleceği haberini bir melek tarafından alması ile başlar. Hikâye açıldığında, Meryem'in her gün yaptığı gibi, dua etmek için İsa'nın mezarına gittiği görülür. Ancak Yahudiler, İsa'nın mezarında herhangi birinin dua etmesini yasaklamak ister ve bunu önlemek için bekçileri oraya yerleştirirler. Meryem'i de bu konuda uyarırlar ve Kudüs'ten Beytullahim'deki evine gitmesini önerirler. Bu nedenle Meryem, onunla hizmetçi olarak yaşayan üç bakire ile Beytullahimdeki evine taşınır. Havariler, Meryem'in son anlarına şahit olmak için dünyanın dört bir tarafından bulutların üzerinden Beytullahim'e gelir. Onların bu mucizevi yolculuğu, ikinci kitabın geri kalanını tamamlar ("The Ethiopic Six Books", 2006, s. 379).

Meryem'in yanına ilk varan Yuhanna'dır. Yuhanna Meryem'i gördüğünde onu göğsünden ve dizlerinden öper. Her ikisi de onun kutsal anneliğinin sembollerindedir. Diğer havariler de geldiklerinde aynı şeyi yaparlar. Hikâye boyunca, en yüce derecelerdeki kişiler, Meryem'e saygılarını rutin olarak gösterirler. Örneğin, Roma valisi, oğlu için iyileşme talep etmek amacıyla ona geldiğinde, diz çöküp Meryem'e saygı gösterir. Bunun üzerine Meryem'de oğlunu iyileştirir ("The Ethiopic Six Books", 2006, s. 389). Bunlar Altı Kitap Apokrifinde Meryem'e sunulan ilk tazim eyleminin örnekleridir. Şühesiz ki bu temsiller, hikâyenin izleyicilerine benzer davranışları teşvik amacıyla tasarlanmıştır. İsa'nın Meryem'in ruhunu almaya geldiği zaman peygamberlerin de ellerinde tütsülerle ona saygı gösterdiği görülür. Bunlar arasında Adem, İbrahim, İshak, Yakup ve Davut peygamberler vardır ("The Ethiopic Six Books", 2006, s. 390). Peygamberlere ek olarak eserde gök cisimlerinin de Meryem'e tazim ettiği görülür. Aynı tazim Meryem'in göğe yükselmesiyle devam eder. Aralarında Mikail ve Cebrail'in de bulunduğu melekler Meryem'i gördüğünde önünde eğilirler. Güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimleriyle birlikte yıldırım, ateş ve yağmur ona saygılarını sunarlar ("The Ethiopic Six Books", 2006, s. 394).

Altı Kitap Apokrifi, Meryem'in şifacı özelliğini anlatan mesellerle doludur. Meryem ve havariler, Beytullahim'deki evde bulunurken, kekeleyenler, dilsizler, körler, sağırlar, sıkıntı çekenler, kötü ruhlar tarafından taciz edilenler ve her türlü hastalığı olanlar Meryem'den şifa isteyip sonra sağlığına kavuşurlar ("The Ethiopic Six Books", 2006, s. 384). Meryem dua ettiğinde şeytanlar tarafından ele geçirilmiş iki kadını ve idrar zorluğu çeken başka bir kadını iyileştirir. Sonra büyük bir kalabalık, Meryem'in şifacı güçlerinden faydalanmak için, onun yanına Beytullahim'e gider ve Tanrı'nın merhameti için kendilerine aracı olmasını dilerler. -Onların bu isteği karşısında Meryem şöyle dua eder: "Rab İsa Mesih, sana

seslenen ruhların sesini işit". Dua etmesinin ardından, hemen orada bulunan, erkekler, kadınlar ve çocuklar iyileştirilir ("The Ethiopic Six Books", 2006, s. 385).

Altı Kitap'ın son bölümleri Meryem'in aracılık ettiği birçok durumla doludur. Cennete yükselen Meryem göksel katmanları gezdikten sonra Oğlunun rehberliğinde Cehennem alevlerinin önüne gelir ve orada sonsuz azabı bekleyen insanların haykırışlarını duyar. Feryatları duyan Meryem, onlara üzülmü ve Oğlundan onlara yargı gününde merhamet etmesini diler ve bunun üzerine İsa, Meryem'i zikreden herkese merhamet edeceğine dair söz verir.

Altı Kitap anlatısı, Meryem'in onuruna düzenli olarak yapılan törenlerin önemini sürekli vurgular. Bu, eserin kaleme alındığı dönemde ve hitap ettiği toplumda resmi bir Meryem kültünün varlığına tanıklık eder. Beytullahim'de iyileşen kadınlar, dileklerinin yanı sıra Meryem'e hediyeler ve sunular getirirler. Havariler, ona "seni ananlar ve sana sunular sunanlar şiddetli sıkıntılardan kurtulsunlar" diye dua ederler. Ardından Meryem "*Efendim! İnsanlar, bedenim ve ruhum dünyadan ayrıldığı andan itibaren, anma törenleri düzenlediklerinde kötü zamanları yeryüzünden kaldır. Ölümü ve esareti, kılıcı ve kılığı, insanlığa musallat olan her acının geçmesini sağla, bana sunular sunulan toprak, kutsanmış olsun... Adıma şarap yapılan asmalar, bollukla salkımlar versin*" şeklinde dua eder. Meryem, bu bolluk ve bereket duasına devam ederken, aracılıkları ile tarım ve verimlilik arasında güçlü bir bağ ortaya çıkar ("The Ethiopic Six Books", 2006, s. 391). Burada hiç şüphe yok ki Meryem, çeşitli Akdeniz tanrıçalarından miras aldığı toprakların ve hasatın koruyucusu olarak bir rol oynamaktadır. Eser, Meryem'e gösterilmesi gereken ihtiramın dua ile sınırlandırılmaması, ona sunular sunulması gerektiğini okuyucuya açıkça anlatır. Metinde, yıl boyunca farklı zamanlarda Meryem'in anısının kutlanması gerektiği belirtilen üç bayramdan (24 Aralık, 15 Mayıs, 13 Ağustos) bahsedilir. Her üç bayram da tarımsal bağlantılar içerir. Altı Kitap metni, her bir kutlama günü için gözlemlenecek törenlerin oldukça detaylı bir açıklamasını sunar; bu törenler Meryem'in adına ekmek sunularına odaklanır ve Altı Kitap apokrifinin okunmasını içerir (Shoemaker, 2016, ss. 142-143).

Metinde, Meryem'e yönelik uygulanan ritüeller, aynı yüzyıl içerisinde yaşamış olan Epiphanius'un kaleme aldığı *Panarion* adlı eserindeki uygulamalar ile paralellikler göstermektedir. Epiphanius, Kolliridyenler olarak adlandırdığı bu grubu Meryem'e bir çeşit ekmek (kollyra) ve ona yıl içerisinde belirli zamanlarda sunular sunulmasından dolayı eleştirmektedir. Epiphanius, "Yılın belirli gününde, ekmek koyarlar ve onu Meryem'in adına sunarlar ve hepsi ekmekten pay alır" diye yazmaktadır (Williams, 2013, ss. 581; 637). Altı Kitap apokrifonu ile Kolliridyenler arasındaki bağlantı günümüzde doğrudan kanıtlanamazsa da içerik ve uygulamalarda birbiriyle oldukça örtüşmektedir. Üstelik Epiphanius'un Kolliridyenleri eleştirdiği noktalar Altı Kitap Apokrifonun uygulamaları ile ve gelenekleri ve uyum sağlamaktadır. Erken Kilise kayıtlarından günümüze ulaşmış olan

eserler arasında sadece bu metin litürjik olarak Meryem için sunular yapılmasını teşvik etmektedir.

Meryem'in Uykusu kitabında Meryem, bazı sırlara sahip ve bilgili birisi olarak tasvir edilir. Ayrıca onun aracılık faaliyetine dair ilk delilleri sunması açısından da değerlidir. Bununla birlikte, bu erken Dormition anlatısının Meryem'e olan tazimi oldukça temel düzeydedir. Ancak Altı Kitap Apokrifi, Meryem'e çok daha gelişmiş bir kültürün varlığını, muhtemelen dördüncü yüzyılın ortasına kadar sürdürdüğünü göstermektedir. Bu metinde, Meryem'in aracılık eylemlerine odaklanma büyük ölçüde artmış ve mucizeler yapma yeteneği ile birleştirilmiştir. Mucizelerin bir kısmında Meryem, ona dua edenlerin ve yakaranların ihtiyaçlarına cevap verebilmek için yanlarında zuhur etmiştir. Altı Kitap Apokrifi bu anlamda bize Meryem görünüşlerine dair ilk kayıtları da sunmaktadır (Shoemaker, 2016, s. 164).

### **Değerlendirme**

Yirminci yüzyılda dogma olarak ilan edilen Meryem'in göğe yükselmesine dair ilk kanıtları sunan apokrif eserler, bu inancın önce halk arasında benimsenmesini ve erken Hristiyanlıktan itibaren bir bayram olarak kutlanmasını sağlamıştır (Carroll, 2003, s. 268). Orta Çağ boyunca, özellikle de Katolik Kilisesinde, bu metinlerden esinlenen dini hikâyeler ve olaylar, sanatçılar tarafından resmedilerek kiliselerin, manastırların ve diğer dini yapıların duvarlarını ve vitraylarını süslemiştir. Dini yapıları zenginleştiren bu sanat eserleri, apokrif metinlerdeki sahneleri canlandırması ve hikâyeleri görsel olarak anlatmasıyla insanların dini öğretileri ve hikâyeleri daha iyi anlamalarına yardımcı olmuştur. On altıncı yüzyılda Trent konsili ile Katolik Kilisesi apokrif olayların resmedilmesine karşı bir yasak getirmişse de bu meseller Katolik dünyanın muhayyilesinden kolayca silinemediğinden kültürel ve dini kimliğinin önemli bir parçası olmaya devam etmiştir (Warner, 2013, s. 31).

Daha önce ele alınan Yakup İncili, Sözde Matta İncili ve Meryem'in Uykusu adlı metinler Meryem dindarlığına ait önemli delillere yer vermekle birlikte ona yönelik tazime dair bir kanıt sunmamaktadır. Fakat Altı Kitap Apokrifinde açıkça bir Meryem kültüründen bahsetmek mümkündür. Bu eserde Meryem adına sunular takdim edilip, ritüeller yapılarak onun şifacılığına ve aracılığına başvurulmaktadır. Henüz dördüncü yüzyılda ortodoks Hristiyanlıkta Meryem'le ilgili herhangi bir doktrin ortaya konulmamışken, bu eserler Meryem dindarlığını kült seviyesine çıkarmıştır. Erken dönem Hristiyan kayıtlarında ve Kilise Babalarının eserlerinde Meryem'den sık bahsetmemeleri bu eserlerin daha çok heterodoks çevrelerde yaygın olduğu kanısını uyandırmıştır.

Bu metinler yüzyıllar boyunca dindar insanlar arasında yaygın olarak okunmuş ve insanların inançlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Yirminci yüzyılda Katolik Kilisesinin Meryem'le ilgili dördüncü dogmayı ilan etmesi, apokrif eserlerden de beslenen Meryem kültürünün ana akım Hristiyanlıkta Meryem inancının şekillendirmesinde etkisini ortaya



koymaktadır. Bu etki ortodoksi süzgecinden geçirilerek Batı'da Oğlu İsa'dan sonra Hristiyanlığın en etkili figürü olan Meryem'i ortaya çıkarmıştır. O, on sekizinci yüzyıla kadar Batı sanatında en sık tasvir edilen kadındır. Hem nazik hem de güçlü bir anne arketipi olarak Hristiyan kadınlık ideali olarak kabul edilmiştir (National Museum of Women in the Arts, 2014, s. 4).

### **Sonuç**

Ele alınan Çocukluk İncilleri kapsamında Yakup ve Sözde Matta İncilleri, Kutsal Kitap'ta yer almayan Meryem'in hayatıyla ilgili detaylara yer vermektedir. Her iki metin, Meryem'i doğumundan itibaren Tanrı'nın lütfuyla seçilmiş bir figür olarak okuyucuya sunmaktadır. Meryem, annesi Anna'nın mucizevi hamileliği sonucunda dünyaya gelmiş ve üç yaşındayken tapınağa verilmiştir. Tapınakta meleklerle konuşup onların elinden yemek yiyen Meryem adeta Tanrı'nın her daim koruması altındadır. Buluş çağına eriştiğinde tapınaktan ayrılan Meryem, Tanrı'nın insanlığa yönelik kurtuluş planında kendi rolü olan anneliği ile çocuğu İsa'yı bekareti bozulmadan dünyaya getirir.

Yine Kutsal Kitap'ta bahse konu olmayan Meryem'in hayatının sonuyla ilgili detaylar Meryem'in Uykusu ve Altı Kitap Apokrifonu gibi eserler aracılığıyla onun ölüm öncesi anına ve bedeninin göğe yükselişine dair ayrıntılara yer vermektedir. Âdem ile Havva'nın işlediği ilk günahın sonucu olarak insan bedeni toprakta çürümeye mahkûm edilmiştir. Bu günahtan muaf tutulan Meryem'in onun cezai sonucuna katlanması da beklenmemiştir. Uyku geleneğine ait anlatılarda Meryem, dünya ve gök katmanlarında saygıyla karşılanan, insanların dualarına ve isteklerine cevap veren, şifacı güçlere sahip olan biri olarak betimlenmiştir. Çocukluk İncillerinde naif ve saf Meryem tasvirine oranla bu metinlerde daha aktif bir Meryem'le karşılaşmaktadır.

Meryem'in biyografik hayatıyla ilgili detayların yanında bu metinler onunla ilgili inanç esaslarının ilk nüvelerini içinde barındırmaktadır. Meryem'in ebedi bakireliği kanonik incillerde yer almazken bu inancı ilk dile getiren metin, ikinci yüzyıla dayanan Yakup İncilidir. Yine Meryem'le ilgili yirminci yüzyılda Katolik Kilisesi tarafından çıkarılan son inanç olan onun göğe yükselmesine dair en eski kanıt, üçüncü yüzyıla dayanan Meryem'in Uykusu apokrif eseridir. Bu metinler, Meryem'in yaşamının önemli anlarını ve İsa'nın mucizevi doğumundaki rolünü anlatırken, aynı zamanda onun insanüstü niteliklerini ve kutsallığını ortaya koyar.

### **Kaynakça**

- Ambrose. (1898). Concerning virgins. İçinde P. Schaff (Ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers (Second Series)* (C. 10, ss. 790-847). Christian Classics Ethereal Library.
- Becerra, D. (2019). The Canonization of the new testament. İçinde L. H. Blumell (Ed.), *New Testament History, Culture and Society: A Background to the Texts of the New Testament* (ss. 772-786). Deseret Book.

- Carroll, E. R. (2003). Devotion to Blessed Virgin Mary. İçinde *New Catholic Encyclopedia* (1-9, ss. 266-271). Thomson Gale.
- Cullman, O. (2003). Infancy gospels. İçinde *New Testament* (C. 1, ss. 414-469). Westminster John Knox.
- Elliott, J. K. (1999). *The Apocryphal new testament*. Clarendon Press.
- Elliott, J. K. (2015). Christian apocrypha and the developing role of Mary. İçinde A. Gregory & C. Tuckett (Ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha* (ss. 269-288). Oxford University Press.
- Fifth-Century Syriac Palimpsest Fragments of the Six Books. (2006). İçinde S. J. Shoemaker (Çev.), *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (ss. 370-374). Oxford University Press.
- Gündüz, Ş. (1998). Apokrif. İçinde *Din ve İnanç Sözlüğü*. Vadi.
- Jerome. (1954). The Perpetual virginity of Blessed Mary: Against helvidius. İçinde *Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church* (2. bs, C. 6). WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Klauck, H. J. (2010). Apocrypha cluster. İçinde *The Cambridge Dictionary of Christianity* (ss. 60-62). Cambridge University Press.
- Küçük, M. A. (2009). *Kutsal kitap anlayışı: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği*. Berikan.
- Matta. (1885). The Gospel of pseudo-matthew. İçinde P. Schaff (Ed.), *Ante Nicene Fathers* (C. 8, ss. 1244-1293). Christian Classics Ethereal Library.
- National Museum of Women in the arts. (2014). *Picturing Mary: Woman, Mother, Idea*. National Museum of Women in the Arts.
- Papa VI. Paul. (1964). *Lumen Gentium*.  
[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html)
- Papa XII. Pius. (1950). *Munificentissimus deus: Defining the dogma of the Assumption*.
- Roth, G. E. (2011). *Paradox beyond nature: The Marian homilies of germanos I, Patriarch of Constantinople (715-730)*. International Marian Research Institute.
- Rouillard, P., & Krosnicki, T. (2003). Marian feasts. İçinde B. L. Marthaler (Ed.), *New Catholic Encyclopedia (second Edition)* (C. 9, ss. 157-159). Thomson Gale.
- Sarıçioğlu, E. (2009). *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)*. Fakülte Kitabevi.
- Schaff, P. (Ed.). (1885). The Book of John Concerning the falling asleep of Mary. İçinde *Ante Nicene Fathers* (C. 8, ss. 1692-1700). Christian Classics Ethereal Library.

- Shoemaker, S. J. (2004). *Ancient traditions of the Virgin Mary's dormition and assumption*. Oxford University Press.
- Shoemaker, S. J. (2016). *Mary in early Christian faith and devotion*. Yale University Press.
- Tertullian. (1885a). On the flesh of Christ. İçinde *Ante Nicene Fathers* (1-3, ss. 1149-1201). Christian Classics Ethereal Library.
- Tertullian. (1885b). On the veiling of virgins. İçinde *Ante Nicene Fathers* (1-4, ss. 54-81). Christian Classics Ethereal Library.
- The Ethiopic Liber requiei. (2006). İçinde S. J. Shoemaker (Çev.), *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (ss. 290-350). Oxford University Press.
- The Ethiopic Six Books. (2006). İçinde S. J. Shoemaker (Çev.), *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (ss. 275-396). Oxford University Press.
- Tromp, J. (2010). Assumption. İçinde D. Patte (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Christianity* (s. 79). Cambridge University Press.
- Tümer, G. (2011). *Hıristiyanlıkta ve İslamda Hz. Meryem* (4. bs). Diyanet Vakfı Yayınları.
- Warner, M. (2013). *Alone of all her sex: The Myth & The Cult of the Virgin Mary* (Oxford).
- Williams, F. (2013). *The Panarion of epiphanius of salamis, Books II and III. De fide*. Brill.
- Yitik, A. İ. (2001). *Hazreti Meryem ve Efes: Dinler tarihi yazıları* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). Tibyan Yayıncılık.  
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=64270&ele=%3D&wKitaplar=Meryem>
- Yitik, A. İ. (2016). İncillere ve Kur'ân'a göre Hz. Meryem'in müjdelenmesi ve İsa'nın doğumu. İçinde *Türkiye'de Dinler Tarihinin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük* (ss. 409-422). Berikan.



## The Cult Of Mary Nourished By Apocryphal Texts

Hülya Yıldız

### Extended Abstract

The canonization of the Bible spans approximately three centuries. Jesus did not leave any written sources to his apostles, so his teachings and life were initially transmitted orally and later transformed into written texts. The main reasons for committing the Christian message to writing were the death of those who had directly witnessed Jesus and the need to convey this message to Christian communities in different regions. During this process, church councils in the fourth and fifth centuries played a significant role, leading to the formation of the current Bible canon. Once canonization was completed, unity was achieved among the texts, and the Bible gained universal authority. Writings not included in the canon were regarded as “apocryphal”.

The Bible provides limited information about Mary, and this information is generally related to Jesus. The Gospels of Matthew and Luke describe Mary’s pregnancy and the birth of Jesus (Matthew 1:18-25, Luke 1:26-56, 2:1-7), the Gospel of John narrates the miracle at the wedding in Cana (John 19:26-27), and the Gospel of Mark mentions her in passages related to Jesus’ teachings (Mark 3:31-35, 6:1-3). The Acts of the Apostles also mention Mary praying with the apostles (Acts 1:12-14). This information highlights that Mary is an integral part of Jesus’ divine mission and that her role is primarily evaluated in connection to Jesus’ identity and mission. Biographical and theological interest in Mary has led to the creation of alternative Works.

In the West, numerous studies on Christian apocryphal literature have been written. Researchers as J. K. Elliott have focused primarily on the Infancy Gospels. In Turkish, Ekrem Sarıkçıoğlu’s “Other Gospels” has introduced Christian apocryphal literature to Turkey. This Work examines various apocryphal texts categorized under Jewish-Christian, Coptic, and Infancy Gospels. In subsequent Turkish studies on Mary, the Infancy Gospels, especially the Gospel of James, the Pseudo-Matthew, and the Gospel of Thomas, have been utilized. However, apocryphal texts addressing the end of Mary’s life have been lacking in these studies. Stephen J. Shoemaker’s “Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Apocryphon” provides significant literature on Mary’s life. This work includes apocryphal texts such as the Dormition of Mary and the Six Books on the Dormition of Mary, alongside the Infancy Gospels, contributing to the understanding of Marian devotion.

The term “apocryphal”, derived from the Greek Word for “hidden”, refers in Christian religious literature to early Christian sources that are not included in the canonical Bible

and whose authenticity has not been established. Many of these Works are gospels, and those gospels are not included in the New Testament's four canonical gospels fall into this category. While theological concerns partly explain the separation, not all apocryphal gospels have always been considered heretical. For instance, the Protevangelium of James is still used in Eastern liturgies today.

In Christian religious literature, apocryphs are categorized by subject and characteristics. Among these are Jewish-Christian Gospels and Coptic Gospels, including the Infancy Gospels, which provide information about Jesus' childhood not mentioned in the canonical gospels. These texts offer biographical details about Jesus' pre-mission life and particularly about his family, especially his mother. The Infancy Gospels are called "gospels" because they draw inspiration from canonical gospels, the biographical curiosity and narrative in these Works often overshadow theological teachings. Another type of the texts focusing on the later life of Mary is known as the "Dormition Tradition", which describes Mary's death and assumption into heaven.

Among the Infancy Gospels, the Protevangelium of James is the oldest and most influential apocryphal manuscript known in the New Testament. It exists in Greek, Syriac, Georgian, Latin, Armenian, Arabic, and Coptic manuscripts. The oldest known manuscript is a Greek text in the Bodmer V papyrus, dating back to the 3rd or 4th century, though scholars believe the work was written in the second half of the 2nd century. This suggests that the Protevangelium of James was composed shortly after the canonical texts. Until the 4th century, there was no canonical-apocryphal distinction in Christian writings, allowing the Protevangelium of James to be widely used and disseminated. Church Fathers, who were foundational to Christian theology, utilized this work in their writings. Though categorized as an Infancy Gospel, the Protevangelium of James focuses more on Mary's early life than in Jesus' childhood.

The protevangelium of James elevates Mary's status to a different ontological level. James portrays Mary's birth as miraculous, akin to Jesus'. Mary is also depicted as receiving divine nourishment in the temple, emphasizing her sanctity. The Catholic Church's doctrine regarding Mary, such as her perpetual virginity, are largely supported by apocryphal Works like the Protevangelium of James, which describe Mary remaining a virgin before, during and after Jesus' birth. The church Fathers began to mention her perpetual virginity from the third century, and by the fourth century, it became a role model for the monastic life. Although there is no explicit mention of the Immaculate Conception in James' work, the miraculous nature of Mary's conception supports this doctrine, which the Catholic Church dogmatized in 1854.

Another influential work in the development of Marian cult is the Pseudo-Matthew Gospel, which is included in the Infancy Gospels. Though attributed to the apostle Matthew, its earliest possible composition date is the 8th century. The narrative of Pseudo-Matthew parallels that of the Protevangelium of James, beginning with the story of Joachim and Anna, who conceive Mary, after angelic announcements. Mary is presented as a mature and devout child who is nourished by an angel in the temple. She is eventually betrothed to Joseph through divine selection. The annunciation and birth narratives follow closely with miraculous details, including the birth in a cave and the presence of angels.

In Pseudo-Matthew, as in James, Mary's birth is described as miraculous, and she is portrayed as an extra ordinary figure, highlighting her perpetual virginity. The narrative emphasizes her holiness by showing even wild animals respecting her. These elements reinforce the perception of Mary as a figure of divine grace and protection, further supporting the catholic doctrines of her perpetual virginity and Immaculate Conception.

In 1950, Pope Pius XII officially established the dogma of Mary's Assumption in the encyclical *Munificentissimus Deus*, which declares that Mary was assumed into heaven both body and soul. This decision, however, was not supported by explicit historical evidence from the New Testament or early Christian writings. The belief in Mary's Assumption is primarily based on later writings, particularly those from Church Father like Germanus of Constantinople, who argued that Mary's body did not undergo corruption because of her sinlessness and her unique role as the mother of Jesus.

The New Testament mentions Mary only briefly after Jesus' death, and there is no information about her later life. To fill this gap, various apocryphal texts emerged, creating a rich tradition known as the "dormition" literature. The Eastern Orthodox Church uses the term "dormition" to describe Mary's death, while the Catholic Church uses "assumption" to emphasize her being taken into heaven. The dormition tradition is divided into two main traditions: the "Palm of the Tree of Life" and the "Bethlehem" traditions. The first tradition, exemplified by texts such as the "Book of Mary's Repose", describes how an angel appeared to Mary on the Mount of Olives and gave her a palm leaf as a sign of her impending death. Mary informed her friends and family, and the apostles miraculously gathered from various parts of the world to be with her. Jesus then came to take Mary's soul to heaven, and her body was buried but later assumed into paradise.

The "Book of Mary's Repose" is one of the oldest texts from the Palm tradition, dating back to the third century. Originally written in Greek, it survives in ancient Ethiopian, Georgian, and Syriac translations. This text includes unique elements, such as Mary's human doubts and fears about death, which differ from traditional Catholic views that emphasize her sinlessness. Despite these doubts, Mary is portrayed as unique and special, not menstruating like other women, and receiving divine secrets from Jesus. After her death, her body and soul are reunited in heaven, and she is depicted interceding for souls in hell. The "Six Books Dormition Apocryphon" represents the second tradition, known as the Bethlehem tradition. This text, dating from the fourth century, provides a detailed account of Mary's veneration and miraculous powers. The narrative begins with an angel informing Mary of her imminent death, after which she moves to her home in Bethlehem. The apostles are miraculously transported to be with her, and figures from the Old Testament, as well as heavenly beings, pay homage to her. Mary performs numerous miracles, healing the sick and possessed, and people bring her gifts and offerings. The "Six Books Dormition Apocryphon" also emphasizes Mary's intercessory power and the importance of celebrating her feasts. It includes rituals and prayers for her intercession, highlighting her significant role within the early Christian community. The text insists on regular celebrations in her honor, advocating specific prayers and rituals that reflect her unique status and divine favor. These apocryphal texts highlight the early and evolving veneration of Mary, showcasing her unique role and the theological development of her

Assumption and intercession within Christian traditions. They provide valuable insights into how early Christians perceived and her importance in their faith and practices.

Earlier texts like the Gospel of James, the Gospel of Pseudo-Matthew, and the Book of Mary's Repose provide important evidence of Marian devotion but do not explicitly document veneration practices. However, the Six Books Dormition Apocryphon clearly describes a Marian cult, featuring offerings and rituals seeking Mary's healing and intercession. By the fourth century, when no formal doctrine on Mary existed in orthodox Christianity, these works elevated Marian devotion to a cult status. The limited mentions of Mary in early Christian records and the works of Church Fathers suggest that these texts were more prevalent in heterodox circles.

These texts were widely read by devout Christians over centuries and shaped their beliefs. The Catholic Church's proclamation of the fourth Marian dogma in the twentieth century demonstrates the influence of the Marian cult, nourished by apocryphal works, on mainstream Christianity. Through orthodox refinement, Mary emerged as the most influential figure in Christianity after Jesus, frequently depicted in Western art until the eighteenth century. She was revered as both a gentle and powerful archetype of motherhood, embodying the ideal of Christian womanhood.

In summary, the Infancy Gospels, particularly the Gospels of James and Pseudo-Matthew, provide details about Mary's life not found in the canonical Bible, presenting her as a divinely chosen figure from birth. Mary is depicted as being under God's protection, engaging with angels, and fulfilling her role in God's salvation plan by bearing Jesus while remaining a virgin. The details of Mary's later life, particularly her death and Assumption, are found in texts like the Book of Mary's Repose and the Six Books Dormition Apocryphon. These works depict Mary as a powerful intercessor and healer, venerated in both earthly and heavenly realms. The apocryphal texts also introduce key Marian doctrines, such as her perpetual virginity and Assumption, which later became foundational beliefs in the Catholic Church. Through these narratives, Mary's divine qualities and sanctity are vividly portrayed, solidifying her pivotal role in Christian theology.





# HASTANE MANEVİ DANIŞMANLIĞINA TEOLOJİK BİR KAYNAK ÖNERİSİ: BUHÂRÎ'NİN KİTÂBU'L-MERDÂ RİVAYETLERİ

Serpil BAŞAR\*

E-mail: serpil-basar@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9727-8337>

**Citation/©:** Başar, S. (2024). Hastane manevi danışmanlığına teolojik bir kaynak önerisi: Buhârî'nin Kitâbu'l-merdâ rivayetleri. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 105-130.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1416406>

## Öz

Bu araştırmada hastanede manevi danışmanlık uygulama içeriğini teorik olarak desteklemek üzere teolojik bir kaynak olarak Buhârî'nin (256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde yer alan Kitâbu'l-Merdâ (Hastalar Bölümü) hadislerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Kitâbu'l-Merdâ, başka bir hadis kaynağında yer almayan bir başlıktır ve Buhârî'de bu bölüm manevi danışmanlık açısından incelenmeye değer bulunmuştur. Araştırmada nitel araştırma deseni kullanılmış, bunun için literatür taraması ve vaka analizi araçlarından istifade edilerek, konu ile ilgili diğer hadis kaynakları ile bağlantı kurulmuştur. Yapılan incelemede; "sağlık ve hastalık kavramlarının anlamı, hastalıkta sabır, hastalıkta dua ve hasta ziyareti" temaları elde edilmiş, bu temaların manevi danışmanlık açısından önemi vurgulanmış, hadislerin hastanede manevi danışmanlık için teorik bir kaynak olduğu ve araştırılmaya değer olduğu görülmüştür. Müslüman danışan için de hayatının her aşamasında kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait hadisler, önemli teolojik bir kaynaktır. Elde edilen bulgulara göre manevi danışmanlar, Müslüman danışan için bu kaynaklardan elde ettikleri anlam

\* Dr. Uzman Vaiz, İzmir İl Müftülüğü.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

ve ilkeler ile manevi ihtiyaçlara uygun biçimde müdahale içerikleri oluşturularak, danışma sürecini yürütebilir ve şifaya eşlik edebilirler. Araştırmada son olarak hastanede manevi danışmanlık uygulama içeriğine uygun örnek bir vaka görüşmesi ve analizi de sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din psikolojisi, Manevi danışmanlık, Manevi bakım, Hastane, Kitâbu'l-merdâ.

## **SUGGESTING A THEOLOGICAL RESOURCE FOR HOSPITAL SPIRITUAL COUNSELING: BUKHARI'S NARRATIONS QITAB AL-MARDA**

### **Abstract**

In this research, it is aimed to evaluate the hadiths in Qıtab al-Marda (Patients Section) in Bukhari's (256/870) work called al-Jami al-Sahih, which is a theological hadith source, in order to theoretically support the content of spiritual counseling practice in the hospital. Qıtab al-Marda is a title that is not included in any other hadith source, and el-Bukhari was found worth examining in this respect. The research was planned as a qualitative methodology, for which literature review and case study analysis tools were used, and links were established with other hadith sources on the subject. In the examination; The themes of "the meaning of the concepts of health and illness, patience in illness, prayer in illness and visiting the sick" were obtained, and the importance of these themes in terms of spiritual counseling was emphasized. As a prophetic touch, hadiths found are/found to be a source of spiritual counseling in the hospital and are worth investigating. For the Muslim client, the Holy Quran and Prophet Muhammad are the holy books at every stage of his life. The hadiths of the Prophet are an important theological resource. According to our determination; Spiritual counselors can carry out the counseling process and accompany healing for the Muslim client by using the meanings, principles and intervention contents they obtain from these sources. Finally, a sample case interview and analysis appropriate to the content of spiritual counseling practice in the hospital is also presented in the research.

**Keywords:** Psychology of religion, Spiritual counseling, Spiritual care, Hospital, Qıtab al-marda.

### **Giriş**

Ülkemizde hastanede manevi danışmanlık uygulamasının, teorisi ve pratiği iç içe gelişmektedir. 1995 yılında uygulama alanı bulmuşken, 1996 yılında uygulaması

durdurulmuş, konu 2007 yılı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın I. Din Hizmetleri Sempozyumu'nda tekrar gündeme gelmiş, 2009 yılı IV. Din Şurası'nda, 2012 yılı Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu'nda ve Sağlık Bakanlığının 2012 yılı I. Ulusal Manevi Bakım Çalıştay'ında tartışılmaya devam etmiş, uygulama aşamasına ise 2015 yılında geçilmiştir (Başar, 2008, 2009, 2013).

Manevi danışmanlar, hastanede hasta başında, hastalara, yakınlarına ve hastane ortamında sağlık personeline yönelik olmak üzere dini referansları da kapsayan, duygu, değer ve inanç odaklı bir manevi danışmanlık hizmeti vermektedirler. Bu hizmet esnasında da “manevi ihtiyaçları tespit, analiz, müdahale, sonuç alma ve sonlandırma” olmak üzere beş aşamalı genel bir danışmanlık modeli kullanılmaktadır. Manevi ihtiyaçları tespit ederken, “etkin dinleme ve ikili görüşme (mülakat)” tekniklerinden yararlanırken, özellikle analiz ettikleri sorunlara karşı müdahale içerikleri; sadece teolojik referanslarla değil, bireyin hem psikolojik hem de manevi ihtiyaçlarını da dikkate alan çeşitli manevi danışmanlık yaklaşımlarından oluşmaktadır (Başar, 2023).

İnsan; beden, zihin ve manevi yönleri olan bir varlık olarak bu yönleri ile bir bütündür ve her birinin ayrı ayrı ihtiyaçları vardır. Varoluş, aidiyet, anlam ve kendini aşmak olarak ifade edilebilecek manevi ihtiyaçları, özellikle sınırlı ve etkiye açık bir varlık olarak zorlu yaşam koşullarına maruz kaldığında ortaya çıkabilmektedir. Özellikle “neden ben, bu başıma neden geldi, bunun anlamı ne?” vb. soruların sorulduğu hastalık, sakatlık, vefat gibi durumlarda insanın anlam ihtiyacı öne çıkabilmektedir.

Hastalık, dünya yaşamındaki varlık ve yokluk olarak iki temel deneyim alanı içinde yokluk (zorluk, yoksunluk, yıkım) alanı deneyimdir. İnsan bu deneyimi yaşarken, maneviyatından elde ettiği güç ve teselli ile içinde bulunduğu zorlu yaşam koşuluna karşın baş edecek bir güç elde eder (Koçak, 2019). Hastane, insan yaşamında bedensel ve zihinsel bütünlüğün bozulduğu hastalık deneyiminde şifa arayışının yoğunlaştığı bir mekandır. Bu arayış içinde birey, kültürü, değerleri ve inancından elde ettiği manevi gücü ile birlikte hareket eder, hastane içine ve tedavi sürecine bunları da dahil eder (Altaş, 1999).

Şüphesiz Kur'ân, son dinin Peygamberini “en güzel örnek” (Ahzab, 21/33) olarak sunmuştur. İlke ve teknik açıdan O'nun (s.a.v.) hadisleri, manevi danışmanlık açısından yol gösterici olabilir. Bu sebeple, İslam Peygamberinin hastalığa ve hastalara yönelik yaklaşımını ortaya koymakla, hasta ziyaretlerini nasıl yaptığı, nelere dikkat ettiğine dair bilgileri tahlil etmekle, manevi danışmanlar için temel bir çerçeve oluşturarak, güncel olarak anlamlandırılmış, teolojik değeri olan müdahale içeriği oluşturabilecektir. İnsanın zor zamanlarında aklına ve kalbine Nebevi bir dokunuşun etkisi, araştırılmaya değerdir. Bunun için hadis literatürü, sahâbenin Resûlullah (s.a.v.) ile kurduğu günlük doğal iletişimin yazılı kaynakları olarak öne çıkmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.), insanların zor anlarında olanı anlama, bilgilenme, ikna olma, yardım alma, moral olarak güçlenme, içinde bulunduğu karmaşa ile barışma ihtiyaçlarına

karşın, yönlendirme, destekleme, geliştirme, değer verme, sorumluluk, basiret ve hakkaniyet ile yaklaşmak, liderlik etmek, vb. fonksiyonları ile manevi danışmanlık açısından ele alınmalıdır (Kanger, 2015). Resûlullah'ın (s.a.v.) bazı görüşmelerinde ikna ve açıklamaya dayalı bir danışma süreci yönettiği de düşünülebilir (Ürkmaz, 2017). Hadislerin, bütünüyle bir manevi danışmanlık modeli oluşturmasa da sınırsal bir çerçeve çizdiği kabul görmektedir (Çamur, 2020). Bu sebeple, hastane manevi danışmanlığı, Nebevi dokunuşların tespiti ile birlikte süreç odaklı bir danışmanlık olarak gelişime ve zenginleşmeye açıktır.

Bu makalede; Kitâbu'l-Merdâ hadislerini odak alacak biçimde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaklaşımına yönelik bir değerlendirme yapılacaktır. Ana sorunsal; "hadislerde hastanede manevi danışmanlık alanı için hangi kavramlar öne çıkmaktadır, danışma sürecine ışık tutabilecek Nebevi dokunuşlar var mıdır, Resûlullah hastalara yaklaşımında nelere dikkat etmiştir, Kitâbu'l-Merdâ bölümünden manevi danışmanlık açısından teolojik referanslar elde edilebilir mi" sorularına cevap aramaktır.

## **1. İlgili Kavramlar**

### **1.1. Hastanede Manevi Danışmanlık**

Toplumsal bir varlık olan insanın bedensel, ruhsal, zihinsel yönlerden ihtiyaçları giderilmediğinde sorunlar yaşayabilmektedir, bunların bir kısmı da hastalık olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle hastane, hastalıkların ardındaki manevi ihtiyaçların öne çıktığı bir mekandır. Burada görev yapan sağlık profesyonelleri içinde manevi danışmanlar, bireylerin manevi ve psikolojik sağlıklarını ilgilendiren ihtiyaçlarına odaklanarak bir danışmanlık süreci yürüten meslek grubudur (Agitoğlu, 2019).

Hastanede manevi danışmanlık, hastalık deneyimi yaşarken zorlu bir dönemden geçen bireyin yanında olmayı, destek olmayı, sürece eşlik etmeyi, manevi ihtiyaçlarını tespit etmeyi, bunlara yönelik danışmanlık vermeyi içeren hizmetlerdir. Felsefe olarak da holistik bakım (bütüncül) ilkesine dayanır (Karagöl, 2012). Bu sebeple 2015 yılından bu yana Diyanet İşleri Başkanlığı'nca görevlendirilmiş olan manevi danışmanlar, önce pilot illerde daha sonra da diğer illere yaygınlaştırılacak şekilde, sağlık profesyonelleri arasında hastanede hasta, hasta yakını ve sağlık personeli için maneviyat alanında görev yapmakta, hastayı veya diğer hizmet talep edenleri "danışan" kabul ederek yüz yüze olacak biçimde, görüşme mahremiyeti sağlanan görüşme odasında hizmet vermektedirler.

Hastane manevi danışmanlarının, hastane ortamında hedef kitlelerine yönelik olarak, "ihtiyaç analizi, eşlik etme veya manevi müdahale, süreç yönetimi ve sonuç alma" şeklinde genel bir yaklaşımla hizmet verdikleri de ifade edilebilir. Bununla birlikte; "Allah kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemes (Bakara, 2/286)", "şifa Allah'tandır (Şuara, 26/80)" ayetleri, "her derdin bir devası vardır (Müslim, Selâm, 69)" mealindeki hadisler ve "Mevla

görelim neyler, neylerse güzel eyler.” başlıklarıyla vurgulanabilecek Anadolu bilgeliği, bu alanın temel kaynak ve bakış açılarıdır (Özdoğan, 2019).

## 1.2. Buhârî'nin *Sahîh*'i ve Kitâbu'l-Merdâ Bölümü

*el-Câmiu's-Sahîh*, sahîh hadisleri toplayan ilk eserlerdendir. Buhârî, topladığı 600.000 kadar hadisten seçerek eserini oluşturmuş, 16 yıllık yazım sürecini Mekke, Medine, Buhara ve Basra şehirlerinde tamamlamıştır. Terceme adı verilen bab başlıklarının ve bab içeriklerinin diğer hadis kitaplarından farklı olduğu ifade edilmiştir. Hadislerini titizlikle seçmesi, muhtevasının çeşitliliği, tertibinin düzenli oluşu ile önemli bir kaynak olarak hadis külliyyatı arasında öne çıkmaktadır (Sezgin, 2000; Sancaklı, 2019).

*Sahîhu'l-Buhârî*'de Merdâ bölümü, tıp ile ilgili hadislerin bir araya geldiği Kitâbu't-Tıb'tan önce gelip, 38 hadisin 22 ayrı başlık altında incelenmesinden oluşmaktadır. Sahîh hadis kaynakları arasında, hastalar için ayrı bir bölüm açan başka bir kaynak görülmez. Bu yönüyle de Buhârî'nin *es-Sahîh*'i incelenmeye değerdir. Türkiye'de hastanede manevi danışmanlık uygulama içeriğinde, Buhârî'nin *es-Sahîhi*'nde yer alan Kitâbu'l-Merdâ (Hastalar Bölümü) rivayetleri, bu sebeple hastanede manevi danışmanlık alanında teorik kaynaklardan biridir.

Türkiye'de manevi danışmanlık alanında, hadis literatürü ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rolü merak uyandırmaktadır. Duygu, inanç ve değer odaklı bir alan olan manevi danışmanlıkta, Türkiye'de Müslüman danışanlar için Resûlullah'ın şahsi özellikleri ve hadisleri değerlidir. O, yaşadığı çağda inananlar tarafından örnek kişiliği ve insanlarla güvenilir ilişkiler kurması nedeni ile kendisine danışılan ve örnek alınan biri olmuştur. Farklı yaş gruplarından insanlarla muhatap olurken, muhataplarının ihtiyaçlarını ve mevcut potansiyellerini dikkate alarak iletişim kurduğu, sorunlarına çözüm ürettiği hadislerden anlaşılmaktadır (Koç, 2020). İnsan, karşılaştığı zorlu olaylar esnasında, korku, kaygı, güvensizlik, üzüntü, hüznün, esef, güçsüzlük, şaşkınlık, acizlik, çökkünlük vb. duygular eşliğinde bilişsel ve inanç sapmaları, zorlanmalar veya yeni arayışlar yaşayabilmektedir. Benzeri durumlarda Hz. Peygamber (s.a.v.), “telkin, teselli, ikna, bilgi verme” gibi yöntemlerle danışanlara yol göstermiştir (Dölek, 2002). İlgili hadislerde bunların izleri görülmektedir.

## 2. Yöntem

Bu araştırmada hastanede manevi danışmanlık alanı için hadislerin teolojik bir kaynak olarak değerini anlamak ve ilgili temaları oluşturmak amaçlanmıştır. Bu amaçla araştırmada nitel desen kullanılmış, literatür taraması ve vaka incelemesi araçları tercih edilmiştir (Bogdan&Biklen, 1997; Creswell, 2017). Yapılan içerik analizinde; “hasta, hastalık, hadis” kavramlarına odaklanılarak; “sağlık ve hastalık bilinci, hastalığı anlamlandırma ve hastalıkla baş etmede sabır, hastalıkta dua ve hasta ziyareti” temaları elde edilmiş, hasta için değer odaklı bir manevi danışmanlık uygulama örneği ile konu bütünleştirilmiştir.

### 3. Literatür taraması

Konu ile ilgili literatüre bakıldığında; Adem Dölek'in (2002) "Bazı Hadislerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması", Faruk Kanger'in (2015) "Manevi Rehberlikte Proaktif Bir Yaklaşım Olarak Hz. Muhammed'in (s.a.v) Örnekliliği", Hüseyin Certel'in (2016) "Hz. Peygamber'in Aile Danışmanlığı Uygulamaları", Abdullah Ürkmez'in (2017) "Nebevi Sünnette Manevi Danışma ve Rehberlik", Garip Aydın'ın (2019), "Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek", Nurullah Agitoğlu'nun (2019) "Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hadislerinde Manevi Bakım, Ebû Dâvûd'un Süneni'nde Geçen Hastalar İle İlgili Bazı Rivayetler Örnekliliğinde" başlıklı çalışmaları öne çıkmaktadır. Agitoğlu'nun çalışması Kütüb-i Sitte içinde Ebû Dâvûd'un *Süneni*'nde yer alan hadislere odaklanması ile bu çalışmaya benzer bir yol izlemiştir. Ancak manevi danışmanlık alanında teolojik kaynaklar açısından hadis kaynaklarının bütünüyle incelendiği söylenemez. Bu sebeple Buhârî'nin *es-Sahih'i* bu makale aracılığı ile konu edinilmiştir.

### 4. Kitâbu'l-Merdâ Hadisleri

Konu ile ilgili hadisler, aşağıda oluşturulan temalar altında değerlendirilecek, isnad ve metin tenkidine girilmeden, rivayetlerin teolojik bir kaynak olarak manevi danışmanlık açısından anlamı üzerinde durulacaktır.

#### 4.1 Hadislerde Sağlık ve Hastalık Bilinci

Hastanede manevi danışmanlık alanında öncelikle ortak kavramsal bir dilin oluşması önemlidir. Bu sebeple, sağlık ve hastalık, temel kavramlardandır. Sağlık, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından insanlardan çoğunun aldandığı bir nimet olarak tanımlanmıştır (Buhârî, Rikâk, 1). Bu aldanış, sağlıklı iken onu koruma bilincinin yeterli olmayışı ile ilgili olabilir. Böylece, yitirildiği zaman değeri fark edilen bir nimet olduğunu ifade etmiştir. O halde hastalanmadan önce gerekenleri içeren koruyucu hekimlik bilgi ve tecrübe alanı, insan için elzemdir.

Yeryüzüne halifelik sorumluluğu ile gelmiş olan insan, güçlü ve dayanıklı olmak durumundadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de zayıf ve kuvvetli mümin karşılaştırması yaparak, makbul olanın kuvvetli olmak olduğunu öne çıkarmıştır (Müslim, Kader, 34). Kuvvetli oluş, sağlıklı olmakla ilgili olduğu gibi bilişsel düzeyde bilinç gücünü de ifade ederek, insanın sorumluluklarını yerine getirmek üzere bedensel ve psikolojik olarak sağlıklı olmasının değerli olduğu anlaşılabilir. Yine bu anlama benzer şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.), bir kimsenin ailesinin güvende olarak, kendisinin de sağlıklı olarak sabahlaması, o gün yetecek kadar da yiyeceğinin olması durumunda bunun dünyaya değer bir nimet olduğunu ifade ederken (Tirmizi, Zühd, 34), sağlıklı oluşu vurgulamıştır.

İmam Gazzâlî'ye göre de en sağlıklı kişi, Hz. Peygamber'dir (s.a.v.). Ona göre sağlıklı bir birey şu özelliklere sahiptir: "Tövbe, sabır-şükür, korku-reca, fakirlik ve zühd, niyet, sıdk,

ihlas, muhasebe ve murakebe, tefekkür, tevhid ve tevekkül, sevgi, şevk, rıza ve ölümü hatırlamak." (Özdoğan, 2011).

Hastalık; sağlıklı oluşun yitirilip, yokluk alanında sınırlı ve etkiye açık oluşu deneyimlemek olarak anlaşılabilir. İnsanın beden ve ruh olarak bir denge kaybı olarak da görülebilir (Aydın, 2019). Hatta acı veren bir deneyim olarak da ele alınabilir (Aydın, 2023). Bu durumda amaç; hastayı olumluya odaklamak, acıyı dindirmek ve bu süreçten bir anlam bulmasına destek olmaktır (Koçak, 2019). Bu halde, insan aciz olmayı deneyimlerken, ona manevi güç oluşturabilecek içerikler sunmak, teselli etmek, motive etmek ve ferahlık vermek manevi danışmanlığın hastalık esnasındaki önemli yaklaşımlarıdır. Hastanın inandığı Rabbi ile kuracağı olumlu ve güçlü bağ, dikey düzlemde kurduğu sevgi-güven ilişkisi, tedavi süreci ile baş etmesini sağlayacak gücü elde etmesini kolaylaştırmaktadır (Eldemir, 2022). Bu, hastanın algısını olumluda kalmaya odaklayarak, zorlu bir süreç olan tedavi sürecini de olumlu algılamasına neden olduğu için önemlidir.

Resûlullah'ın (s.a.v.), hastalıkla ilgili hadislerinde o anlarda müminin alacağı karşılığa dikkat çekerek bir anlamlandırma yaptığı anlaşılmaktadır. Örneğin; hastalık, hüzn, keder, eziyet ve bunalımdan hatta ayağına bir diken battığında bile maruz kaldığı yokluk ve güçlük anlarında Yaradan'ın mümini yalnız bırakmayarak, günahlarını örtme şeklinde bir karşılık verdiğini belirtmiştir (Müslim, Birr, 52). Yine; *"Bir mümine hastalık isabet eder de Allah o hastalıktan kurtarırsa hastalık, müminin günahına keffaret olur, daha sonra başına gelecekler için nasihat olur, bir münafık hastalanır da iyileşirse, sahiplerinin önce bağlayıp sonra saldırdığı deve gibi olur, neden bağlandığını neden salındığını bilmez."* (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 1) buyurmuş ve hastalığın mümin için geçmişe dönük olarak günahlardan arındıran, gelecek için de tedbir alıracak yönlerine dikkat çekmiştir. Başka bir hadiste Ümmü'l-Alâ hasta olduğunda Resûlullah'ın kendisini ziyarete geldiğini, bu esnada hastalığın ateşin gümüşün pasını giderdiği gibi günahları giderdiğini söylediğini aktarmıştır (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 3) İnsanın sınırlı ve etkiye açık olduğu yokluk alanı deneyimi olan hastalık halinde Yaradan'ın, müminin günahını örtterek, onun zayıf yönlerini ıslah etme yönünde destek olduğu anlaşılmaktadır.

Hastalık bilinci ile ilgili olarak Kitâbu'l-Merdâ rivayetlerinin ilk bölümünde yer alan 5 hadis, "Kim bir kötülük yaparsa, onunla karşılık bulur." mealindeki Nisa, 4/123. ayeti bağlamında ele alınmış ve Resûlullah (s.a.v.)'in hastalık ile kötülük arasında bağ kurduğunu ifade eden hadisleri bir araya getirilmiştir. Rivayete göre bu ayet indiğinde Hz. Ebû Bekir, Resûlullah (s.a.v.)'e gelerek; "Bu ayetten sonra nasıl kurtuluşa ereceğiz? Yaptığımız her kötülüğün karşılığını görecekseniz?" diye sorduğunda O; "Üzülüyor musun, geçim sıkıntın olmuyor mu, hasta olmuyor musun?" diye sordu. Hz. Ebû Bekir de evet deyince; "İşte onlar bir karşılıktır." cevabını verdi (Müslim, Birr, 52). Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'e değer vererek, rencide etmeden onun bilgilenme ihtiyacını giderdiği görülmektedir.

Bu hadisle anlam yönünden uyumlu olan Kitâbu'l-Merdâ rivayetlerinin ilk 1. ve 2. hadislerinde Hz. Aişe'den ve Ebû Hureyre'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), müminin ayağına batan bir dikenin bile günahına keffaret olacağını ifade etmiştir (Buhârî, Merdâ, 1, 2). Ebû Hureyre rivayetinde isabet edenler arasında eza, hastalık, geçim sıkıntısı ve bunalım ifade edilmiştir. Bu bölümün devamında gelen başka bir hadiste mümin rüzgâr geldikçe eğilen, geçtikçe düzelen, rüzgar gelince yine eğilen ama yıkılmayan bir ekine benzetilir (Buhârî, Merdâ, 4). 5. hadiste ise Resûlullah (s.a.v.), Yüce Allah'ın hayrını dilediğine musibet göndereceğini bildirir (Buhârî, Merdâ, 5). Resûlullah'ın (s.a.v.), hastalığı anlamlandırmada yol gösterici ve tanım yapıcı fonksiyonları ile bir manevi danışmanlık ortaya koyduğu görülmektedir.

İlk bölümdeki hadislere göre hastalık, başa gelen yokluk hallerinden biri olup, buna karşılık müminin zayıf yönlerinden biri olan “kötülüğe kayma” durumunda Yaradan o müminin bir kötülüğünü örtterek olumlu bir karşılık verir. Bir başka sonuca göre ise hayrını dilediğine yokluk hallerinden bir yaşam olayına maruz bırakır. Bu da “sizin hayır bildiklerinizde şer, şer bildiklerinizde hayır vardır” mealindeki Bakara, 2/216. ayeti ile uyumlu bir anlamdadır. Yokluk, güçlük, zorluk halleri, yaşam olayları içinde bütünüyle olumsuz değildir, insana düşen olumlu bakmak, hayrını yaşamak üzere niyet ederek gereken eylem sorumluluğunu da yerine getirmektir (Türkben, 2009). Bu anlamda insanın hastalığı nasıl karşılayacağına dair de bir yönlendirme olduğu anlaşılmaktadır. O da şikayetçi olmadan sabırlı olmak, böyle bulunduğu taktirde günahlara keffaret olacağı, hayırlı olacağı, karşılığının cennet olacağıdır.

İmam Gazzâlî, mümin, münafık ve şükür halindeki müminler için bir ayırımda bulunarak hastalık halini şöyle yorumlamıştır: Münafık için cezadır, mümin için günahına perde olur, şükür halindeki mümin için de Rabbine yakınlık derecesinin artmasına neden olur. Gazzâlî, hastalığın bir ceza olması durumunun ancak münafıklar için olabileceğini ifade eder. Mümin için ise, günahlarına keffaret ve Allah'a yaklaşma vesilesidir. Böylece insanın yokluk hallerine maruz kalmasını yorumlamanın yine kendisinin niyet ve eylem boyutundaki durumu ile ilişkili olarak anlam verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Böylece hastalık bir ceza mıdır sorusu da cevap bulmaktadır. Bu arada hastalığın bir ceza olabileceğine dair yorum, bireyin Tanrı tasavvurunu da olumsuz etkileyebilir.

Kitâbu'l-Merdâ rivayetlerinde ikinci bölümdeki hadislerde şiddetli hastalıkların nasıl yorumlanacağına dair hadisler bir araya getirilmiştir. Abdullah b. Mesud'un hastalığının şiddetlendiği bir zamanda onu ziyaret eden Resûlullah (s.a.v), bunun karşılığının iki katı olduğunu ve ağaç yapraklarının düşmesi gibi müminin kazandığı kötülüklerin döküleceğini ifade etmiştir (Buhârî, Merda, 7-8). Buna göre hastalığın zayıf yönlerden bir arınma fırsatı sunduğu söylenebilir. Resûlullah (s.a.v.) da hastalık ile ilgili yorumunda olumlu düşünerek manevi güç elde etme yolunu açmaktadır. Bu yoruma göre varlık ve yokluk ile ilgili yaşam olaylarına maruz kalınca nasıl yorumlayacağına dair bir bakış açısı sunulmaktadır. Bakara, 2/156. ayet de müminlerin yokluk alanından bir şeye maruz kalınca, asıl aidiyeti



hatırlayarak, bu aidiyetin Yüce Allah (c.c.) olduğunu söylediklerine dikkat çekilir. Böylece inanç ve maneviyat olarak bir sapma yaşamayacakları anlaşılmaktadır.

#### **4.2. Hastalığı Anlamlandırmada ve Hastalıkla Baş etmede Sabır Kavramı**

Hastalığı karşılama ve anlamlandırma biçimi, insanın zorlukla baş etmede başvurduğu kaynakları ile ilgilidir. Dini başa çıkmada dinin kavramlarından hareketle elde edilen anlam, manevi ihtiyaçlar içinde yer alan anlam bulma ihtiyacını giderdikçe insan, içinde bulunduğu duruma uyum elde etme ve güç elde etmeyi sağlayabilmektedir. Bu, dini başa çıkmada kavramlara olumlu bir bakış açısı ile olumlu anlamlar verilmek suretiyle elde edilmektedir.

Cabir'den gelen bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), hasta olan Ümmü's-Saib'i ziyaretinde titrediğini gördüğü için nasıl olduğunu sormuş, o da hastalığının humma olduğunu ifade etmiş, Allah'ın onu mübarek kılmamasını isteyince, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu söze müdahale ederek, böyle söyleyip hummaya kızmamasını, demirin pasını giderdiği gibi hastalığın insanın hatalarını döktüğünü belirterek sabrı hatırlatmıştır (Müslim, Birr, 14).

Hastalığa sabır ile ilgili olarak Kitâbu'l-Merdâ'nın 6. bölümündeki hadislerde İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre adının bu bölümdeki başka bir hadiste Ümmü Zufer olduğu anlaşılan sara hastası bir kadın, bayılma nöbetleri yaşarken üzeri açıldığı için bu durumdan çok rahatsız olur ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek ondan dua ister. Hz. Peygamber de eğer sabrederse karşılığının cennet olacağını ama isterse şifası için dua edebileceğini söylediğinde kadın sabretmeyi seçtiğini ancak bayılınca üzeri açılmasını diye yine dua etmesini ister, O da dua eder. (Buhârî, Merdâ, 6-7). Bir diğer hadiste gözleri âmâ olmaya sabretme konusu ele alınır ve Enes'ten gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Yüce Allah kulunu gözlerinden mahrum ettiğinde eğer kulu sabrederse, onların yerine Allah cennet verir demiştir (Buhârî, Merdâ, 7). Bu bölümdeki hadislerde, hastalık halinde veya bedensel yoksunluklara karşı sabırlı olmanın önemli bir değer olarak vurgulandığı görülmektedir.

Kur'ân'da Eyyüb Peygamberin, bir hastalık sürecini sabırla geçirdiği anlatılır. Enbiya, 21/83. ayette; "Bu zarar başıma geldi, Sen en merhametli olansın." şeklinde dua ettiği ve halini Rabbine ifade ettiği anlaşılmaktadır. Sad, 38/44. ayet, hastalığı karşılama özelliği olarak sabırlı olması ile onu övmüştür. Kitâbu'l-Merdâ 16. bölümdeki hadislerde hastalığa karşı sabrederken "ben hastayım" şeklinde açıklama yapmanın yanlış olmadığı dile getirilmiştir. Sahâbeden Ka'b b. Ucre'nin başında haşereler gören Resûlullah, bundan rahatsız olup olmadığını sorar, o da rahatsız olduğunu söylediğinde şifa bulması için yardım etmek üzere berber çağırır (Buhârî, Merdâ, 16). Yine Abdullah b. Mesud hasta olduğunda onu ziyarete gelen Resûlullah, nasıl olduğunu sorduğunda o "hastayım" şeklinde cevap vermiştir (Buhârî, Merdâ, 16). Sahâbeden Sa'd b. Ebi Vakkas, hastalığı esnasında Hz. Peygamber'in onu ziyaret ettiğinde hastalığını ifade ederken, "hastalığım şiddetlendi" şeklinde cevap

vermiştir. (Buhârî, Merdâ, 16). Bu hadislerle göre, hastalıktan bahsetmenin bir sakıncası olmadığı anlaşılmaktadır.

Kitâbu'l-Merdâ 19. babtaki hadislerde Enes'ten gelen bir rivayete göre Resûlullah (s.a.v.), hastalık geldiği zaman ölümün istenmesini nehyetmiş, ancak mutlaka isteyecekse de yaşam hayırlı ise yaşamın istenmesini, ölüm hayırlı ise ölümün istenmesini ifade etmiştir (Buhârî, Merdâ, 19). Bu bölümdeki arka arkaya gelen 3 hadis de ölümün temenni edilmesinin nehyine dair hadislerdir. Son olarak da Resûlullah vefat edeceği zaman nasıl dua ettiğine dair Hz. Aişe'den gelen rivayet yer alır. Hz. Peygamber o esnada Hz. Aişe'ye yaslanmış durumda iken şöyle der: *"Allah'ım bana mağfiret et, beni refik-i alaya yükselt."* (Buhârî, Merdâ, 19).

Buraya kadar ki verilerden elde edilenlere göre, mümin için hastalık gelmeden önce sağlık, değerli bir nimettir. Sağlıklı olma konusunda insan gerekli tedbirleri alır, ancak yokluk alanını deneyimleme hallerinde hastalık yaşadığı zaman da bunu sabırla karşılar, gereğini yapar ve ölümü istemek gibi bir inanç sapmasına girmez.

### 4.3. Hastalıkta Dua

Hastalık deneyimi, manevi anlamda inanılan Yüce güce yönelik için bir fırsattır. Dua, bu güçten yardım istenme, elde ettiği güç ve moralle güçlenme deneyimidir ve iyileşmede yardımcıdır (Carrel, 1967). Duanın karşılığının olacağına dair Kur'ân'da Mümin 40/60. ayette "Bana dua edin, size icabet edeyim" buyrulmuştur. Bu aynı zamanda inanan için teselli edici ve güçlendiricidir. İnsan, inanç olarak kuvvetlendikçe, iyiye odaklanıp iyiden yana tavır alıp, iyide kalma mücadelesini verebilecek gücü bulur. Böylece zor anlarda cesareti kırılırken, dua ile cesaretini toplar, korunup gözetildiğini, Yaradan'ın yardım edeceğini bilir, yalnız olmadığını hissederek, emniyet duygusuna ulaşır, güvenle mücadele için azmeder, çaresizlik ve ümitsizlikten kurtulur. Bu sebeple dua, hayattaki zor anlardan biri olan hastalık sürecinde moral gücün artmasını sağlayabildiği için iyileşmede katkı sağlayıcı olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), "Kime tasa isabet ederse, "Allah'ım ben senin kulunum, senin kullarının çocuğuyum, alnım kudretinin elindedir, hakkımda hükmün takdir edilmiştir, kazan adaletimdir. Zatına has kıldığın her isimle, Kur'ân'ı kalbimin baharı, gönlümün nuru, tasamın yok oluşu için vesile kılmanı istiyorum" derse, Allah o kişinin kederini giderir, üzüntünün yerini feraha çevirir." diyerek duanın önemine ve Kur'ân'ın bir şifa kaynağı olduğuna dikkat çekmiştir (Dölek, 2002). Başka bir hadisinde; "Kederi çok olan "La havle ve la kuvvete illa billah" desin, bu cümle cennet hazinelerinden bir hazinedir." (Buhârî, Deâvât, 50) buyurmuştur. Kişi, bu şekilde daha yüce bir güce sığınarak teselli bulmakta, elde ettiği manevi güç aracılığı ile içinde bulunduğu olumsuz duygu durumundan çıkabilmektedir.

Hastalıkla baş etmede maddi sebepler için tedavi olmak gerektiği gibi, manevi güçlenme için de dua gibi manevi pratiklerden istifade etmek önemlidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) her ikisini de kullandığı ve teşvik ettiği ifade edilebilir. Öncelikle sağlık için dua etmiştir: *"Allah'ım, bedenime sağlık ver, gözüme sağlık ver, sağlığı benim varisim kıl ki son nefesime kadar beni sağlıklı eyle"* (Tirmizi, Deâvât, 66). Hastalık halinde de *"Ey Allah'ın kulları, tedavi olun, çünkü her hastalık için Allah bir şifa yaratmıştır ancak bir şey hariç, o da yaşlılıktır"* (Tirmizi, Tıb, 2). İbn Sa'd da Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendisini hasta iken ziyaret ettiğini, göğsünü ve sırtını sıvazladığını ve şifa için dua ettiğini nakletmiştir (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 11). Abdullah b. Amr, Resûlullah'ın hasta başına gidildiğinde onun şifası için dua edilmesini istediğini aktarmıştır (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 12).

Bu konu ile ilgili olarak Kitâbu'l-Merdâ 18. babta sahâbe Said b. Yezid'in çocukken yaşadığı bir olay paylaşılır. Onun anlattığına göre çocuk iken hasta olur ve Resûlullah'a götürülür, o da abdest alır ve bereket duası okur, bu esnada çocuğun başını sıvazlar (Buhârî, Merdâ, 18). Hastaya nasıl dua edileceğine dair de Kitâbu'l-Merdâ, 20. babta Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): *"Ey Rabbim, şu hastanın hastalığını gider, şifa ver, Sen ancak sağlık verensin, Senin şifan dışında şifa yoktur, öyle bir şifa ver ki o şifa hastalıktan eser bırakmasın."* diyerek dua ettiğini rivayet etmiştir.

Yine Câbir b. Abdillâh hasta olduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.) onu ziyarete gelir, Cabir o esnada baygındır, Resûlullah abdest alır ve abdest suyundan onun üzerine serper, Câbir kendine gelir (Buhârî, Merdâ, 21). Hastaya dua konusunda son olarak şu rivayet ifade edilebilir: Hz. Ebû Bekir ve ilk müezzin Bilal, Medine'de humma hastalığına yakalandığında Hz. Aişe onları ziyarete gelerek hallerini sorar ve iyi olmadıklarını Hz. Peygamber (s.a.v.)'e iletir. O da şöyle dua eder: *"Allah'ım Mekke'yi bize sevdirdiğin gibi, Medine'yi de sevdir. Bize Medine'nin havasını hastalıklardan salim eyle"* (Buhârî, Merdâ, 21).

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hastaya şifa için dua etmesi ile birlikte Hz. Ömer'e hastanın da duasını almasını, hastanın duasının meleklerin duası gibi olduğunu ifade etmesi (İbn Ma'ce, Cenâiz, 1), hastalık sürecine eşlik ederken, karşılıklı dua etmenin önemini ortaya koymaktadır.

Bu bölümdeki verilere göre Hz. Peygamber (s.a.v.), hastalara dua etmiş, Yaradan'dan dua ile şifa istemiştir. Başını sıvazlama, abdest suyundan üzerine serpme gibi uygulamalar da bu dualara eşlik etmiştir. Hz. Aişe, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendisi de hasta olduğunda Muavzeteyn sûrelerini okuyarak kendini sıvazladığını rivayet eder. (Müslim, Selam, 51). Amaç, hastanın bu süreçten dua sayesinde manevi güçlenme ile çıkmasını sağlamaktır.

#### 4.4. Hasta Ziyareti

Hasta ziyareti Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatında örnekleri bulunan bir salih amel alanıdır. O hem bu tür ziyaretleri bizzat yapmış, hem de yapılması için *"hastaları ziyaret edin"* diyerek teşvik etmiştir (Buhârî, Merdâ, 4). Bu ziyaretlerde hastanın hâl hatırını sorarak, moral

vermiş, sorularını cevaplayarak hastalığı ve yaşanan süreci anlamlandırma yoluna giderek destek olmuştur. Bu destek ziyaretlerini, müminlere nefes aldirmek, sıkıntıdan kurtarmak, rahatlatmak, ihtiyaçlarını gidermek, başkasının yardımına koşmak şeklinde ifade edilebilecek salih amel alanı içinde değerlendirmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hasta ziyaretini Müslümanın diğer Müslümanlar üzerindeki hakkı olarak tanımlaması, bu sorumluluğu çok önemseydiğini düşündürülebilir. Bu hakları 5 başlıkta ifade eden Resûlullah, hasta olunca onu ziyaret etmeyi de bir hakkı yerine getirme sorumluluğu olarak belirtmiştir (Tirmizi, Edeb, 1). Özellikle bu ziyaretlerin karşılığında alınacak sevaba dikkat çektiği, dönünceye kadar cennet bahçesinde bulunduğunu müjdelediği (Tirmizi, Cenaiz, 2; İbn Mace, Cenaiz, 2), meleklerin o kişi için dua ve istiğfar ettiklerini bildirdiği (İbn Mace, Cenâiz, 2) görülmektedir.

Enes'ten gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), mümin abdest alır, hasta kardeşini ziyaret ederse, cehennemden yetmiş yıl uzaklaşır, demiştir (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 7). Hz. Ali, gece yapılan bir hasta ziyareti için meleklerin eşlik ettiğini, sabaha kadar bu kul için istiğfar ettiklerini, bu ziyarete karşılık cennette meyveler hazırlandığını aktarmıştır (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 7).

Bu yönleri ile hadisler, insana değer vermek, ona ilgi göstermek, moral gücünü tazelemek ve hastalıkla baş etmesine destek olmak biçiminde manevi danışmanlığa yol göstermektedir. Ziyaret edilen ve eden açısından karşılıklı iyi gelen bir eylem olan hasta ziyareti, maddi-manevi karşılıkları nedeni ile Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından teşvik edilmiştir. Hatta hasta ziyaretinin oruç gibi sadece karşılığını Yüce Allah'ın vereceği bir amel olduğuna, mezar ziyareti gibi ahireti hatırlatıcı yönünün de olduğuna temas etmiştir (Çolak, 2011).

Kitâbu'l-Merdâ 4. babta hasta ziyaretinin hükmü ile ilgili hadislerin yer aldığı görülür. Ebû Musa El-Eşari'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.): "Aç olanı doyurun, hastayı ziyaret edin, esirin bağına çözün" demiştir (Buhârî, Merdâ, 4). Aynı bölümde Bera b. Azib, Resûlullah'ın hasta ziyaretine teşvik ettiğini nakleder (Buhârî, Merdâ, 4). 5. babta Resûlullah'ın bir hastayı ziyaret edişi, hastanın baygın olması nedeniyle abdest suyundan ona serpmesi, sonra hastanın ayılması anlatılır (Buhârî, Merdâ, 5). 10. babta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hasta bir bedeviye ziyaret etmesi anlatılır. Ona "hastalığın geçer, geçmiş günahlarına da keffaret olur" dediğinde bedevi; "geçici görünmüyor" şeklinde cevap verince Hz. Peygamber (s.a.v.): "Peki öyledir" anlamında cevap verir (Buhârî, Merdâ, 10, 14). Resûlullah (s.a.v.), hastanın bakış açısını olumluya yönlendirmiş, ancak hastadan olumlu karşılık alamayınca hastanın da durumunu dikkate alarak daha fazla ısrarcı olmamıştır.

Resûlullah'ın hasta ziyaretinde din farklılığı gözetmediği de anlaşılmaktadır. Yine Kitâbu'l-Merdâ rivayetlerinde O'nun, Yahudi hasta bir çocuğu ziyarete gittiği ve onu İslam'a davet ettiği, çocuğun da şehadet getirip Müslüman olduğu yer almaktadır (Buhârî, Merdâ, 11).

Başka bir hasta ziyaretini Aîşe bt. Sa'd babası Sa'd b. Ebi Vakkas'ın hastalığını anlatırken nakleder. Hz. Peygamber (s.a.v.) gelmiş ve eli ile onu mesh ederek "Allah'ım şifa ver" diyerek dua etmiştir (Buhârî, Merdâ, 13). Yine Abdullah b. Mesud'un hastalığında onu ziyarete gelen Hz. Peygamber (s.a.v.), elini alınına koyduğunda ateşinin yüksek olduğunu fark etmiştir (Buhârî, Merdâ, 13). Devamındaki hadislerde Sa'd b. Ubâde ve Câbir b. Abdillâh'ı hasta iken nasıl ziyaret ettiği anlatılır (Buhârî, Merdâ, 15). Sa'd b. Ubâde'yi daha sonra Ensardan biri ile karşılaşınca durumunu tekrar ona sorarak iyi olduğunu öğrenmiş, etrafındakiler ile tekrar ziyarete gitmiştir (Müslim, Cenâiz, 7). Bir hastayı bir kere ziyaret etmekle yetinmediği, durumunu takip ettiği, yeniden ziyaret de ettiği görülmüştür.

İbn Abbas'ın nakline göre; Hz. Peygamber (s.a.v.) vefatına yakın kendi hastalığı esnasında yanına ziyarete gelenlerin konuşmalarından rahatsız olunca, yanından çıkmalarını istediği anlaşılmaktadır (el-Buhârî, Kitâbu'l-Merdâ, 17). Ümmü Seleme'den gelen bir rivayete göre Resûlullah (s.a.v.), hastanın yanında iyi ve güzel şeyler söylenmesini, çünkü meleklerin bu konuşmalara "âmin" dediğini söylemiştir (İbn Mace, Cenâiz, 4). Ebû Said el-Hudrî'den gelen bir rivayete göre de hasta yanına girilince ümit dolu sözler söylenilmesi, kederinin dağıtılmasını, bunun eceli geri çevirmese de moral vereceğini söylemiştir (Müslim, Cenâiz, 3). Hasta bir sahâbeyi ziyareti esnasında hastanın ekmek istemesi üzerine, yanında ekmek olanın hastanın yemesi için getirmesini istemiştir (İbn Mace, Cenâiz, 1).

Bu rivayetlerden Resûlullah'ın hasta ziyareti yaptığı, bu ziyaretlerde hastaya dokunup mesh ettiği, onlara şifa için dua ettiği, hastanın yanında konuşmalara dikkat edilmesi gerektiği, hastanın bu ziyaret edenlerden rahatsız olursa bunu açıkça ifade edebileceği anlaşılmaktadır. Nebevi usulde hasta ziyareti ile ilgili olarak; kısa ziyaretler olduğu, iyileşinceye kadar takip edildiği, yanında olumsuz içerikli konuşmalar yapılmadığı, moral verildiği anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara özellikle hastaya refakat etme konusu da eklenebilir. Resûlullah (s.a.v.), hastaya yanında bakım vermek üzere eşlik etmek demek olan refakat desteğinin karşılığının cennet olduğunu bildirmiştir (Tirmizi, Cenâiz, 2). Hastaya bakım vermenin önemi nedeniyle bu hizmete özellikle teşvik ettiği ifade edilebilir. Hastaya moral vermek ve bu zorlu süreçte eşlik etmek üzere yakınında olmak, hastaya da güç verebilmektedir.

Resûlullah (s.a.v.), hastalık konusunda yeniden bir tanımlamaya giderken, ümit verdiği, hastalıkla pozitif bir karşılıklılık ilişkisi kurduğu, insanı rahatlatıcı bir tutum benimsediği, dinleyici özelliğini kullandığı, kimi zaman da olduğu gibi duruma onay verdiği görülmektedir. Manevi danışmanlık için Nebevi yaklaşımın bu özellikleri dikkat çekmektedir.

## 5. Bir Vaka Örneği ve Analizi

Manevi danışmanlık alanında bir uzman olan manevi danışman ile danışanı arasında mahremiyete ve güvenli iletişime dayalı görüşme süreçleri, hastane ortamında talep ve

ihtiyaç olduğunda da gerçekleşmektedir. Manevi danışman, danışanı sorusunu sorarken veya problemini aktarırken, onu dikkatlice dinlemekte, yeterli veriyi aldıktan sonra da müdahale içeriği olarak yorumlar yapıp, iç görülerini, telkin ve tesellilerini sunarak, umut ve cesaret açısından desteklemektedir. Tüm bunları yaparken, temelde danışanın sorununu ve buna bağlı manevi ihtiyaçlarının neler olduğunu analiz etmektedir. Manevi danışman ile danışanı arasında yani sorun ve çözümlerini keşfetmeye çalışan iki kişi arasındaki bu diyalog, birkaç seans devam edebilmektedir. Eğer danışan üzerinde bu sorunla ilgili bir değişim, dönüşüm ve gelişim elde edilmek isteniyorsa, etkili bir müdahalede bulunmak gerekmektedir (Öncü, 2015). Ancak nasıl müdahale edileceği konusunda tek bir yöntemin olduğu söylenemez. Manevi danışmanlık alanında farklı örneklemelere uygun yöntem arayışları da devam etmektedir. Burada bireysel manevi danışmanlık için manevi ihtiyaç analizine dayalı değer odaklı yöntem örneği sunulacaktır:

### 5.1. Hikayesi:

Başvuru sahibi erkek, Müslüman, 50 yaşında, evli, üç çocuğu var, kendisi son bir yıldan bu yana diyaliz hastası, bir oğlu da bedensel engelli.

**Talebi:** *“Allah, bana engelli bir evlat verdi, şimdi de bu hastalığı verdi. Ben zaten oğlumun durumu ile uğraşıyordum, Allah bana bunu neden verdi diye soruyorum, cevabını bulamıyorum, belki günaha giriyorum. Benim annem çok iyidir, anne babasını hiç kırmadan, incitmeden yıllarca bakmıştır, hiç gıybet ettiği görülmemiştir, şimdi kendi de bakıma muhtaç oldu, yürüyemiyor, bağımsız hareket edemiyor... Kimi insan her türlü kötülüğü işliyor, günaha giriyor... İşlerinde, bedeninde, çocuklarında hiçbir şey olmuyor, her şeyi yolunda... Yardım eder misiniz, bunları anlayamıyorum...”*

### 5.2. Görüşmede Yöntem:

Manevi danışman, danışana yönelik olarak vereceği bireysel manevi danışmanlık sürecinde 5 aşamalı bir yöntem kullanabilir. Buna göre;

1-İlk aşamada etkin dinleme yolu ile hikâye alma

2-Sorular sorma

3-Analiz (manevi ihtiyaçlar yaklaşımı ile)

4-Müdahale (değer odaklı)

5-Sonuç alma ve sonuçlandırma

Manevi danışmanın bu 5 aşamayı uygulayabilmesi için, danışan ile ortam koşullarına göre birkaç görüşme yapabilmesi elzemdir. Örnek olarak sunulan görüşme, danışan ile manevi danışman arasında danışanın talebiyle 2 görüşme olarak gerçekleşebilmiştir. İlk görüşmede genel bir tanışma ve ihtiyaç analizi yapmaya yönelik sorular sorulmuş, ikinci görüşmede ihtiyaca göre müdahale yapılmış ve sonlandırılmıştır. Sahadaki gözlemlere

göre de danışanların, manevi danışmanlarla uzun süren seanslar yapmaya ve defalarca görüşmeye gelmeye açık/gönüllü olmadıkları görülmektedir. Bu sebeple ikili görüşmeler etraflı analizlerden ziyade, danışanın o an yaşadığı soruna ve çözümüne odaklanmakla birlikte bazen de müdahalesiz etkin dinleme ile sınırlı olarak sonuca değil, sürece odaklı olabilmektedir. Aşağıda manevi danışmanlık sahasına katkı sunmak amacı ile teorik kaynaklara atıf yapan ve değer odaklı müdahale içeren bir görüşme örneği sunulmuştur.

### 5.3. İlk Görüşmede Sorular:

-Genel olarak yaşamınızı nasıl tanımlarsınız?

*“Sürekli ilgilenilecek bir evladı olmak kolay bir durum değil, hayat yükünü omuzluyorken, evladımın iyi bir yaşam sürmesi için çalışıp çabalamakla geçen günlük bir hayatım var... çok şükür... ancak diyalize bağımlı olmak da yeni çıktı başıma ve dağıldım...”*

-Bu sorunlar karşısında kendinizi nasıl hissediyorsunuz?

*“Güçlü olduğumu sanıyordum, ancak öyle değilmiş... sorumluluk yükümün ağır olduğunu hissediyorum, bir yandan da sorguluyorum neden böyle oldu? Evladım için kaygılıyken, şimdi kaygım daha çok arttı... Üzüntüm çok, kalbim yatışmıyor...”*

-Bu sorunlar hangi değerlerinizle bağdaşmıyor?

*“Sabır güzel bir şey biliyorum ama sabırlı olmadığımı anladım, razılık gösteremiyorum başımıza gelenlere... iyiliğe dair inancımı yitiriyorum, bu duruma uyum sağlayamıyorum, annemin yaşadıklarına da bir anlam veremiyorum...”*

-Şu anda hangi manevi ihtiyaçlarınızı gideremiyor olabilirsiniz? (Önce varoluş, aidiyet, anlam ve kendini aşma şeklinde manevi ihtiyaçlar açıklandı)

*“Rabbim ile olan bağımlı bozulmuş, anlam veremediğim durumlar yaşıyorum... ümidimi kaybettim, geleceğe dair umudum yok... özgür de değilim artık diyaliz ihtiyacı beni bağlıyor...”*

-Yaradan ile ilişkinizi nasıl tanımlarsınız?

*“Rabbim beni büyük zorlukla deniyor, evladım için böyle düşünüyorken, bir de hastalık çıktı başıma, diyalize bağımlı olmakla alt üst oldum... Rabbim bana ceza mı veriyor diye düşünüyorum...”*

-Yaşamınızda “iyi ki var” dedikleriniz neler? Bunları konuşmak ister misiniz?

*“Buna yaşamak deniyorsa yaşıyoruz, evladım hayatta, eşim iyidir, sabırlıdır, işlerim de önceden sıkıntılıydı, şimdilerde biraz daha iyi...”*

#### 5.4. Analiz

Varlık ve yokluk alanlarını deneyimlemek ve içindeki potansiyel özelliklerini keşfedip ortaya koymak üzere yeryüzüne ömür denilen belli bir süre için gelmiş olan insan, bu süre içinde Yaradan'ın külli iradesi ile takdir ettiği yaşam olaylarına maruz kalır. Bunlar kimi zaman varlık alanı ile ilgili olabildiği gibi kimi zaman yokluk alanı ile ilgili de olabilmektedir. Sağlık, varlık alanı ile ilgili olduğu gibi, hastalık da yokluk alanını deneyimlemektir. Her iki alanda da yüzleşeceği, keşfedeceği yönleri ve bunlar aracılığı ile öğreneceği şeyler vardır. Yaşam bir öğrenme yolculuğudur ve yaşam olayları üzerinden insan, mükemmel değil, sınırlı, etkiye açık bir varlık olduğunu, yokluk alanını deneyimlerken fark etmektedir. Yaşamın o evresinde Yaradan'dan öğrendiği şey, gücünün sınırlı oluşudur ve etkiye maruz kalabileceğidir. Cüzi iradesi ile koruyucu tedbirler alabilir, ancak yine de hastalanabilir. Bu durumda hastalıkla baş etmek için içindeki hangi potansiyel ortaya çıkacak ve bu yaşam olayından ne öğrenmiş olacaktır? Birey bununla yüzleşir, kendini ve maruz kaldığı etkiyi olduğu gibi kabul eder, eylem sorumluluğunu alarak üzerine düşeni yapar. Bu sebeple şifa arayışı, yokluk alanında hastalıkla öğrenme yolculuğunun bir rotasıdır. Bu esnada insan, başvurduğu dini/manevi kaynaklar aracılığı ile yaşadıklarına bir anlam bulabilir, ümitsizliğe düşmeden teselli elde edebilir ve bu zorlu durumun üstesinden gelebilir. Dünya yaşamı, “varlık-yokluk” olarak iki temel alanda deneyimlenmektedir. Her iki alan için çeşitli özellikler ve baş etme potansiyeli ile donatılmış olan insan, zaman zaman varlığa veya yokluğa maruz kalarak, bu özellik ve potansiyel ile yüzleşmektedir. Bu yüzleşme esnasında cüzi iradesi ile bir hareket alanına sahip olan insan, niyet ve yapıp ettikleri ile gayretini göstermektedir. İnsanın koşulları ve olanları karşılama biçimi ile bunlarla baş etme potansiyeline sahip oluşu, varlık/yokluk deneyimini anlamlı kılmaktadır. Bu esnada inandığı yüce güç ile kurduğu olumlu ilişki de kendisini manevi olarak beslemektedir.

Hasta danışan, oğlundaki bedensel engel ve kendi bedensel hastalığı ile iki temel yokluk alanına maruz kalmaktadır. Annesi ise “iyilikle dolu” bir yaşamın ardından, hastalık ve fiziksel güç kısıtlılığına maruz kalarak yokluk alanını deneyimlemektedir. Bu sebeple danışan, özellikle “yokluk” hallerinin anlamlandırılmasına ihtiyaç duymaktadır. Varoluşsal olarak; yeni yaşam durumları ile uyum sağlayamamış ve değerlerini yaşayamaz bir aşamaya gelmiştir. Yaradan ile ilişkisi sarsılmıştır, gelecek için de ümit ihtiyacını giderememektedir.

#### 5.5. İkinci Görüşme (Müdahale)

Sözlü iletişime dayalı, olumlu ve güvenli bir iş birliği içinde uzman ile danışanı arasında geçen danışma süreci, “maneviyat, manevi ihtiyaçlar” odağında olduğunda manevi danışman ile danışanı arasında yaşanmaktadır ve yüz yüze, birebir geçen bu süreç daha çok “anlama, anlamlandırma, anlaşılma” içeriklidir. Manevi danışman, danışanın duygularına, değerlerine, inançlarına, kültürüne, sosyal çevresine ve özellikle manevi ihtiyaçlarına odaklanır. Kimi zaman dinlenilme ihtiyacını gidermekle yetinirken, kimi



zaman da müdahalede bulunur, her zaman nasıl müdahale edeceğini önemez. Çünkü manevi danışmanlık, sonuca değil sürece odaklı bir danışmanlıktır. Kimi zaman da danışanın ihtiyacına göre müdahale gerekebilir. Bu vakada yukarıdaki analize göre; Kitâbu'l-Merdâ rivayetlerinden de istifade edilerek, Yaradan algısı, ilgili değerler ve anlam ihtiyacına yönelik teolojik içerikle bir müdahale örneği aşağıda sunulmuştur:

### 5.5.1. Yaradan Algısı ile İlgili Olarak (Seven Yaradan)

**Danışman:** “İnsanın nasıl bir Rabbe inandığı, zihninde oluşturduğu algısı ile ilgilidir. Sevgi duygusu içinde seven ve çok merhametli bir Allah’a inanmak mümkün olduğu gibi, korku dolu bir kalple ceza veren bir Rabbe inanmak da mümkündür. İnsan yaşadıklarını imtihan olarak görerek, ceza veren Rab inanışını güçlendirirken, korkusunu artırmaktadır. Oysa başa gelen olayları öğrenme ve gelişim alanı olarak görürse, Rabbi ile sevgi dolu bir bağ kurabilmektedir. Bu da O’na yakınlığının artması ve manevi olarak güçlenmektedir. Böyle bir ilişki, insanın içinde bulunduğu durum ile barışıp uyum sağlamasını, baş etmesini kolaylaştırmaktadır. Çünkü öz saygısı gelişir, yüce güce sığınarak, güç elde eder. Yokluk halleri, bunu yaşayan için Rabbine yönelmesi ve yakınlaşması için bir vesile olabilir. Sizce nasıl bir Rabbe inanarak bu sorulara cevap bulabilirsiniz?”

**Danışan:** “İçimde Rabbim ile kurduğum ilişki, yaşadıklarımı ceza olarak gördükçe bozulmuş ve bağım zayıflamış, bunu fark edebiliyorum...”

### 5.5.2. Değerler ile İlgili Olarak (Sabır-Tahammül)

**Danışman:** “Sabredenlere, mükafatları hesapsız verilir.” (Zümer, 39/10) ayetinden ve “..Allah sabredenle beraberdir” (Bakara, 2/153) ayetinden ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, “Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve daha büyük bir nimet verilmemiştir.” (Buhârî, Zekat, 50) hadisinden sabrın ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Sabır, olanı kabul ve gereğini yerine getirmek üzere gönülden gayret göstermek, dayanmak, direnmek, üstesinden gelmek ve yaşanan durumun bir gelişim aşamasına dönüşmesini sağlamaktır. Tahammül kavramı sabrın yerine kullanılabilir. Tahammül, istemeyerek katlanmak, yüklenmek anlamlarına gelir ve tahammül bir süre sonra taşıyamamaya dönüşebilir, baş etme gücü tam olarak ortaya çıkamayabilir. Özdoğan bu konuda şöyle der: “Tahammül yaşantısında, zamanında verilmeyen tepkiler öfkenin gelişmesine neden olabilir, bir süre sonra öfke patlamaları ve özsaygıdan giderek uzaklaşma görülebilir. Öfke, insanın tüm ilişkilerini olumsuz etkileyen, bulunulan durum ile bir tür savaşa duygusudur. Bir süre sonra akıl ile dengelenmediğinde, şiddet ile sonuçlanması da mümkündür.” (Özdoğan, 2009)

-Sabır diye tahammül kavramını kullanıyor olabilir misiniz?

**Danışan:** “Evet olabilir, böyle düşünmemiştim...”

**Danışman:** “Şimdi isterseniz sabır değerini yaşamaya niyet edebilirsiniz...”

### 5.5.3. Anlam İhtiyacına Yönelik:

**Danışman:** “Bakara, 2/286. ayette; “Allah kimseye kaldırmayacağını yüklemez.” buyurulmuştur. Varlık ve yokluk alanlarını deneyimlerken insana düşen; etkiye açık ve sınırlı bir varlık olarak maruz kaldıklarına karşı kendi irade alanında bunu nasıl karşıladığı ve nasıl davrandığıdır. Yine Hz. Aişe’nin rivayetine göre; “Resûlullah şöyle buyurmuş: “Müslümana batacak bir dikene varıncaya kadar herhangi bir musibet isabet ederse, Allah muhakkak o musibete karşılık onun bir günahını örter.” (Buhârî, Merdâ, 1) Bir diğer hadiste, Ebû Said el-Hudrî, Ebû Hüreyre’den naklettiğine göre Resûlullah şöyle demiş; “Müslümana, vücuduna batacak dikene varıncaya kadar, hastalık, keder, hüzün, eza ve can sıkıntısı isabet ederse, Allah bu musibetleri sebebiyle o Müslümanın günahlarından bir kısmını örter.” (Buhârî, Merdâ, 1) Yine; “Müminin misali bir sap üzerinde biten ekin gibidir. Hangi taraftan rüzgâr eserse, rüzgâr onu eğer. Doğrulduğu zaman rüzgâr ile yine eğilir, fakat yıkılmayıp doğrulur.” (Buhârî, Merdâ, 1)

Buna göre mümin, hastalık gibi zorluklar karşısında rüzgârın önündeki ekin gibi sarsılabilir ancak yıkılmaz, sapmaz, kopmaz yani Yaradan’a kulluktan ayrılmaz. İnsan yokluktan payına düşenle karşılaştığında verenin Rabbi olduğunu bilir, sabır ve tevekkül göstererek imanını güçlendirir ve elde ettiği manevi güç ile bu yokluk ile baş edebilir. Yüce Allah (c.c.) bu durumu verdiği göre, iç potansiyel olarak bu durumla baş edebilecek güç kişide vardır. Tam burada İmam Gazzâlî’nin şu sözlerini tekrar düşünelim:

*“Allah’ın merhametli oluşunun anlamı nedir? Hiçbir merhametli insan yoktur ki musibete uğrayan, acı çeken, hasta olan birini görüp de bunları gidermek için acele etmesin. O halde Allah her acıyı tersine çevirebilir, her hastalığı, sıkıntıyı ve afeti giderebilir. Dünya, hastalık, sıkıntı ve felaketlerle doludur. Allah, bunların hepsini ortadan kaldırmaya güç yetirmekle birlikte, kullarını dert ve felaketlerle mücadeleye terk eder.” (Türkben, 2019)*

Böyle bakılınca sorularınıza yönelik bir cevap oluştu mu sizin için?

**Danışan:** “Evet, şimdi anlıyorum. Bu yokluklar Allah’ın kuluna lütfu belki de... Nasıl anlayacağımız önemli... Kişiye göre veriyor, kaldırmayabileceğimiz kadarı ile bizi yüzleştiriyor...”

**Görüşmede Sonuç:** Danışan, sorularına yönelik cevaplar bularak görüşmeden olumlu karşılıklar bulduğunu ifade ederek ayrıldı.

### Sonuç

Hastanede manevi danışmanlık, yaşanan zorlu yaşam olayı olan hastalık sürecinde hastaya, bakım veren yakınına ve tıbbi süreci profesyonel olarak yürüten sağlık personeline yönelik olmak üzere, manevi ihtiyaçları tespit etmeyi, bu ihtiyaçlara göre de bir danışmanlık süreci yürütmeyi hedefleyen meslek grubudur. Varoluş, aidiyet, anlam bulma ve kendini aşmak olarak özetlenebilecek manevi ihtiyaçlar içinde anlam bulma

İhtiyacı özellikle danışmanlıkta önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Birey, anlam ihtiyacını inancından elde ettikçe dindarlaşır. Manevi danışman da hasta hangi inançtan güç alıyorsa, o inanç ile hastayı buluşturmayı önemser. Hastalık gibi zorlu bir yaşam olayı durumunda insan için; ya şikayet etmek ve kabullenememek gibi bir yol, ya da olumlu bakıp hayır mı şer mi diye düşünmeden o anın gereğini yapmaya odaklanma şeklinde bir yol bulunmaktadır. Birey tercihini hangi yoldan yana kullanacaksa onun sonuçlarını yaşayacaktır. Manevi danışman bakış açılarındaki farklılığın deneyime ve ilişkilere yönelik yansımaları hakkında bilgi veren konumundadır.

Hastalığa verilen anlam ve elde edilen manevi güç, şifa arama sürecini olumlu yönde etkiler. Manevi danışman, anlam arayışına eşlik eder. Müslüman için temel bilgi kaynağı Kur'ân ve İslam Peygamberinin hadisleridir. Hadisler içinde hastalık konusuna yoğunlaşan muteber kabul edilmiş Buhârî'nin *Sahîh* adlı hadis eserinde Kitâbu'l-Merdâ bölümünü oluşturmuştur. Buradan elde edilen veriler, anlam verme sürecinde bir bakış açısı ve materyal oluşturmaktadır. Bu makalede bu bölümde geçen rivayetler değerlendirilmiştir.

Bakara, 2/286. ayette insana kaldıramayacağı yükün yüklenmeyeceği bildirilmiştir. Hastalık, normalin dışına çıkılıp, insanın iç ve dış güçleriyle yüzleştiği, baş edebilmek için de potansiyeli ile yüzleştiği bir dönemdir. Hz. Peygamber (s.a.v.), hastalığı karşılama biçimi ile fark oluşturmuş, hastalığa karşı sabırlı, sakin kalmayı öne çıkarmıştır. Şüphesiz bütünü göremeyen insan, o bütün içinde kendi yaşadığı durumu anlamlandırmakta ilk aşamada zorlanabilir. Bu nedenle peşin hükümlü olmaması, varlık ve yokluk alanı olan yaşam yolculuğunda, koşulları verenin Yaradan olduğunu bilmesi önemli bir bilinçtir. Öne çıkan kavram olarak sabır, olanı olduğu gibi kabul ile hastalığı bir karşılama biçimidir. Bunun karşılığında elde edilecekler yaşılanan bir gönül ile bu yolu yürümesi istenmiştir.

Sonuç olarak; “dinlemek, rencide etmemek, duygu durumuna göre davranmak, rahatlatmak, teselli etmek, moral olarak desteklemek, tövbeye, sabra, şükre, tevekküle, ibadete, Kur'ân okumaya, duaya yönlendirmek, bunları telkin etmek, takdir-tedbir ilişkisini açıklamak, Yüce Allah'ın gücünü hatırlatmak, hastalığın manevi kazanımlarına dikkat çekmek” gibi Nebevi usulde hastaya yönelik manevi danışma içerikleri olduğu görülmektedir. Resûlullah (s.a.v.), hastayı hem ziyaret etmiş hem de bu destek için müminleri teşvik etmiştir. Amaç, hastanın bu zorlu süreçten manevi güçlenme sağlayarak çıkmasını ve üstesinden gelmesini sağlamaya yönlendirmektir. Nebevi boyutun hastane manevi danışmanlığına temel bir teori oluşturmasında en etkili kavramların “sabır, teslimiyet, sükûnet, merhamet, dua, tevekkül ve ziyaret” olduğu ifade edilebilir. Bu kavramlar çerçevesinde “hastaya yaklaşım” düşünölmeye ve araştırılmaya devam edildikçe, teolojik teori zemini oluşturulmaya ve çeşitlendirilmeye devam edecektir.

## Kaynakça

- Agitoğlu, N. (2019). Hz. Peygamber'in hadislerinde manevi bakım. Ebû Dâvûd'un Süneninde geçen hastalar ile ilgili bazı rivayetler örneğinde. *İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri*, Ankara: Gece Akademi, 27-67.
- Altaş, N. (1999). Hastanelerde dini danışmanlık hizmetleri Türkiye uygulaması üzerine deneysel bir araştırma. *AÜİF Dergisi*, Ankara, (39), 599-659.
- Aydın, G. (2019). *Ayetler ve hadisler ışığında hastalara manevi destek*. Kayseri: Kimlik.
- Aydın, G. (2022). Hadisler özelinde doğal afetlere karşı maddi ve manevi tedbirler. *Tevilat Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2), 445-477.
- Başar, S. (2008). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü cami dışı din hizmetleri kapsamında hastanelerde din hizmeti ihtiyacı. 1. Din Hizmetleri Sempozyumu, *DİB Yayınları*, Ankara, 620-646.
- Başar, S. (2009). Hastanelerde din hizmeti modeli. *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, DİB Yayınları, Ankara, 373-389.
- Başar, S. (2013). Hastanelerde din hizmetlerinin eğitim boyutu. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu*, DİB Yayınları, Ankara, 481-495.
- Başar, S. (2023). Depremzedelere yönelik manevi ilk yardım. *Selçuk 8. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, Konya, 124-134.
- Bogdan, R. & Sari Knopp Biklen. (1997). *Qualitative research for education*. Boston, 53-54.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1992), *el-Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı.
- Carrel, A. (1967). *Dua*. (Çev. Yüçetürk A.). İstanbul: Yağmur.
- Certel, H. (2016). Hz. Peygamber'in aile danışmanlığı uygulamaları. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(36), 36-67.
- Creswell, J. W, (2017). *Araştırma deseni* (çev. Demir S. B. ). Ankara: Eğiten Kitap.
- Çamur, F. Y. (2020). Dini danışmanlıkta danışan danışman ilişkisi, hadisler çerçevesinde teolojik bir bakış. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 647-678.
- Çolak, A. (2011). Hasta ziyareti ile ilgili hadisler bağlamında bir güncelleme. *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, 15(48), 161-176.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. (1992), *Sünen*. I-V, İstanbul: Çağrı.
- Eldemir, F. (2022). Kanser hastalarında Tanrı algısının psikolojik sağlığa ve baş etme tarzına etkisine ilişkin bir araştırma. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi*, 11(2), 198-212.
- Dölek, A. (2002). Bazı hadislerin psikoterapi açısından yorumlanması. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2(4), 21-34.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. (1992), *Sünen*. I-II, İstanbul: Çağrı.
- Kanger, F. (2015). Manevi rehberlikte proaktif bir yaklaşım olarak Hz. Muhammed'in (sav) örneği. *Sosyal Bilimler Dergisi*, (3), 79-103.
- Karagül, A. (2012). Manevi bakım: anlamı, önemi, yöntemi ve eğitimi (Hollanda Örneği). *Dini Araştırmalar Dergisi*, 15(40), 5-27.
- Kastallanî, A. (1306). *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahihî'l-Buharî*. Mısır, (I) 27-28.

- Koç, Y. (2020). Danışan merkezli manevi danışmanlık örneği olarak İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in uygulamaları. *Türk Manevi Danışmanlık Dergisi*, (2), 159-200.
- Koçak, D. B. (2019). *Sağlık hizmetlerinde manevi danışmanlık ve rehberlik, Hollanda Erasmus Mc-Sophia Hastanesi'nde çocuk hastalara ve yakınlarına uygulanan manevi bakım gözlem örnekleri ve iletişim yöntemleri*. İstanbul: Dem, 47-71.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. (1992), *el-Câmi'u's-Sahîh*. I-III, İstanbul: Çağrı.
- Öncü, H. (2015). Psikolojik danışma müdahalesi olarak bireysel psikolojik danışma. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 16(1), 389-407.
- Özdoğan, Ö. (2010). *Mutluluğu seçiyorum*. Ankara: Özdenöze.
- Özdoğan, Ö. (2011). Gazzâlî ve ben ötesi yaklaşım. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(2), 5-19.
- Özdoğan, Ö. (2019). Değer odaklı manevi güçlenme ve bakım programının geliştirilmesi ve uygulanması. 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı* içinde, Sageya Yayınları, Üsküp/Makedonya, 913-918.
- Sancaklı, S. (2019). Ayet hadis bütünlüğü açısından Buhârî'nin el-Câmiu's-Sâhîh'nin bab başlıklarının analizi, *Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 19-39.
- Sezgin, M. Fuad. (2000). Buhârî'nin Kaynakları. Ankara: Kitabiyât.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. (1992), *Sünen*. I-IV, İstanbul: Çağrı.
- Türkben, Y. (2009). Kötülük problemi: Gazzâlî-Swinburne karşılaştırması. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(21), 89-109.
- Ürkmez, A. (2017). Nebevi sünnette manevi danışma ve rehberlik. *Diyanet İlmî Dergi*, 53(3), 11-23.



## **Suggesting a Theological Resource for Hospital Spiritual Counseling: Bukhari's Narrations Qıtab Al-Marda**

**Serpil Başar**

### **Extended Abstract**

In our country, the theory and practice of spiritual counseling in hospitals are developing intertwined. In the field, spiritual counselors provide a spiritual counseling service focused on emotions, values and beliefs, including religious references, at the bedside, for patients, their relatives and health personnel in the hospital environment. During this service, they use a general counseling model with five stages: "identifying spiritual needs, analysis, intervention, getting results and termination". While they make use of "active listening and bilateral interview" techniques to identify spiritual needs, their intervention content, especially against the problems they analyze, consists not only of theological references but also of various spiritual counseling approaches that take into account both the psychological and spiritual needs of the individual (Başar, 2023). As a being with body, mind and spiritual aspects, the human being is a whole with these aspects and each of them has separate needs. Spiritual needs, which can be expressed as existence, belonging, meaning and self-transcendence, can arise especially when exposed to challenging living conditions as a limited and open to influence. Especially in cases such as illness, disability and death, where questions such as "why me, why did this happen to me, what is the meaning of this?" are asked, the need for meaning may come to the fore. Illness is the experience of absence (difficulty, deprivation, destruction) within the two basic areas of experience in the life of the world: existence and non-existence. While experiencing this experience, people gain strength and consolation from their spirituality and gain a power to cope with the difficult living conditions they are in (Koçak, 2019). The hospital is a place where the search for healing intensifies in the experience of illness where physical and mental integrity is disrupted in human life. In this search, the individual acts together with his/her spiritual power derived from his/her culture, values and faith, and includes them in the hospital and the treatment process (Altaş, 1999).

Undoubtedly, the Qur'an has presented the Prophet of the last religion as "the best example" (Ahzab, 21/33). In terms of principle and technique, his hadiths can be a guide for spiritual counseling. Therefore, by revealing the Prophet of Islam's approach to illness and the sick, analyzing the information on how he visited the sick and what he paid

attention to, it will be possible to create a basic framework for spiritual counselors and create an intervention content with theological value that is meaningful and up-to-date. The effect of a Prophetic touch on one's mind and heart in difficult times is worth exploring. For this, the hadith literature stands out as the written sources of the daily natural communication of the Companions with the Messenger of Allah (pbuh). In this article, an assessment of the Prophet's (pbuh) approach will be made, focusing on the hadiths of Kitâb al-Mardâ'. The main problematic is to seek answers to the questions; "which concepts are prominent in the hadiths for the field of spiritual counseling in the hospital, are there Prophetic touches that can shed light on the counseling process, what did the Messenger of Allah pay attention to in his approach to patients, can theological references be obtained from Kitâb al-Mardâ in terms of spiritual counseling". Spiritual counseling in the hospital is a service that includes being with the individual going through a difficult period while experiencing illness, supporting, accompanying the process, identifying spiritual needs and providing counseling for them. Philosophically, it is based on the principle of holistic care (Karagöl, 2012). For this reason, since 2015, spiritual counselors appointed by the Presidency of Religious Affairs have been working in the field of spirituality for patients, patient relatives and health personnel in the hospital among health professionals, first in pilot provinces and then in a way to be expanded to other provinces, accepting the patient or other service requestors as "clients" and providing services in a face-to-face interview room where the privacy of the interview is ensured.

It can also be stated that hospital spiritual counselors provide services to their target audience in the hospital environment with a general approach of "needs analysis, accompaniment or spiritual intervention, process management and getting results". However, the verses "Allah does not burden anyone with a burden that they cannot bear (Al-Baqara, 2/286)", "healing is from Allah (Al-Shu'ara, 26/80)", the hadiths in the meaning of "there is a cure for every problem (Muslim, Salam, 69)" and the Anatolian wisdom that can be emphasized with the titles "Mevla let's see what happens, if it happens, it will be good." are the basic sources and perspectives of this field (Özdoğan, 2019). In Sahîhu al-Bukhârî, the Merdâ section precedes the Kitâb al-Tîb, which brings together hadiths related to medicine, and consists of 38 hadiths analyzed under 22 different headings. Among the Sahîh hadîth sources, there is no other source that opens a separate section for the sick. In this respect, Bukhârî's al-Sahîh is worth analyzing. In the content of spiritual counseling practice in hospitals in Turkey, the narrations of Kitâbu'l-Merdâ (Patients Section) in Bukhârî's al-Sahîh are therefore one of the theoretical sources in the field of spiritual counseling in hospitals.

In the field of spiritual counseling in Turkey, the hadith literature and the role of the Prophet (PBUH) are of great interest. In spiritual counseling, which is an emotion, belief and value-oriented field, the personal characteristics and hadiths of the Messenger of Allah (pbuh) are valuable for Muslim clients in Turkey. He was a person who was consulted

and taken as an example by believers in his time because of his exemplary personality and trustworthy relationships with people. It is understood from the hadiths that while dealing with people from different age groups, he communicated by taking into account the needs and existing potentials of his interlocutors and produced solutions to their problems (Koç, 2020). During challenging events, people may experience cognitive and belief deviations, difficulties or new searches accompanied by emotions such as fear, anxiety, insecurity, sadness, sadness, sadness, sadness, powerlessness, confusion, helplessness, depression, etc. In similar situations, the Prophet (PBUH) guided the counselees with methods such as "suggestion, consolation, persuasion, and information" (Dölek, 2002). Traces of these can be seen in the related hadiths.

In this study, it was aimed to understand the value of hadiths as a theological source for the field of spiritual counseling in the hospital and to create relevant themes. For this purpose, qualitative design was used in the study and literature review and case study tools were preferred. In the content analysis; by focusing on the concepts of "patient, illness, hadith"; the themes of "health and illness awareness, understanding illness and patience in coping with illness, prayer and patient visit in illness" were obtained, and the subject was integrated with a value-oriented spiritual counseling practice example for the patient.

In the hadiths in the first chapter on illness and health consciousness, illness is one of the states of absence that befall a believer, whereas in the case of "slipping into evil", which is one of the weaknesses of the believer, the Creator responds positively by covering an evil of that believer. According to another conclusion, He exposes those whom He wishes for good to a life event from the state of non-existence. This is in line with the meaning of the verse al-Baqarah, 2:216: "In what you know to be good, there is evil, and in what you know to be evil, there is good". Absence, difficulty and hardship are not entirely negative in life events, and the human being's duty is to look positively and fulfill the responsibility of action by intending to experience the good (Türkben, 2009). In this sense, it is understood that there is also guidance on how people should respond to illness. That is, to be patient without complaining, and if this is the case, it will atone for sins, it will be good, and the reward will be paradise.

In the second part, the meaning obtained from the concepts of religion in coping with illness, as long as the need to find meaning in spiritual needs is met, people can achieve harmony and power in the situation they are in. This is achieved by giving positive meanings to concepts in religious coping with a positive perspective. Patience is one of these concepts, and the hadiths that mean accepting things as they are and doing what is necessary are evaluated in this section.

In the third section, prayer in illness, the experience of illness is an opportunity to turn to the Supreme Power in the spiritual sense. Prayer is the experience of asking for help from



this power, becoming stronger with the strength and morale it obtains, and is helpful in healing (Carrel, 1967). It is also consoling and empowering for the believer. As a person becomes stronger in faith, they find the strength to focus on the good, take a stand in favor of the good, and struggle to stay in the good. Thus, in difficult moments, when one is discouraged, prayer helps one to regain courage, to know that one is protected and cared for, that the Creator will help, to feel that one is not alone, to reach a sense of security, to persevere in the struggle with confidence, and to get rid of despair and hopelessness. For this reason, prayer can be said to contribute to recovery because it can increase moral strength during illness, which is one of the most difficult moments in life. In this way, the person finds solace by taking refuge in a higher power and can get out of the negative emotional state he/she is in through the spiritual power he/she obtains. In coping with illness, it is important to utilize spiritual practices such as prayer for spiritual empowerment as well as treatment for material reasons. It can be stated that the Prophet (pbuh) used and encouraged both.

In the fourth chapter, the importance given to visiting the sick is discussed. It is possible to evaluate these support visits within the field of righteous deeds that can be expressed as giving believers a breath of fresh air, relieving distress, comforting them, meeting their needs, and coming to the aid of others. The fact that the Prophet (pbuh) defined visiting the sick as a Muslim's right over other Muslims may suggest that he attached great importance to this responsibility. Thus, it leads to spiritual counseling in the form of caring for the person, showing interest in him/her, refreshing his/her moral strength and helping him/her cope with the illness. Visiting the sick, an act of mutual well-being for both the one being visited and the one being visited, was especially encouraged by the Prophet (PBUH) due to its material and spiritual rewards. It is also understood that the Messenger of Allah did not discriminate between religions when visiting the sick. Thus, it is understood that the Messenger of Allah (pbuh) visited the sick, touched and wiped the sick during these visits, prayed for them to be healed, that one should be careful about speaking in the presence of the patient, and that if the patient is uncomfortable with the visitors, he can express this openly. Regarding the Prophetic method of visiting the sick, it is understood that they were short visits, they were followed up until they recovered, they were not spoken to in a negative way, and they were given moral support.

Accompanying the sick can also be added to these results. The Messenger of Allah (pbuh) stated that the reward of companionship, which means accompanying the patient to care for him, is paradise (Tirmidhi, Genaiz, 2). It can be stated that he especially encouraged this service due to the importance of caring for the patient. Being close to the patient to cheer him/her up and accompany him/her through this difficult process can also give strength to the patient. While the Messenger of Allah (pbuh) redefined illness, it is seen that he gave hope, established a positive reciprocity relationship with illness, adopted a comforting attitude, used his listening skills, and sometimes approved of the situation as

it was. These features of the Prophetic approach to spiritual counseling are particularly striking.

The article is completed by presenting an example of an interview in spiritual counseling. In the process of individual spiritual counseling for spiritual counselors, a 5-stage method suggestion is presented for spiritual counselors; in the first stage, taking a story through effective listening, asking questions, analysis (with spiritual needs approach), intervention (value-oriented), getting results and finalization. Accordingly, spiritual counselors can find these 5 stages and a value-oriented intervention content in the article.

# THE IMPACT OF ISLAMOPHOBIA ON THE EDUCATION AND RELIGIOUS IDENTITY OF MUSLIMS IN THE USA

Salih Tuzer\*

E-mail: salihtuzer@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5833-0219>

**Citation/©:** Tuzer, S. (2024). The impact of islamophobia on the education and religious identity of muslims in the USA. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 131-143.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1462175>

## Abstract

The experience of Islamophobia among Muslims in Western countries, especially in the United States, escalated rapidly following the aftermath of 9/11. This study aims to investigate the impact of Islamophobia on American Muslims with a comprehensive perspective while also placing particular emphasis on their education and religious identity. In this study, a systematic literature review was employed to establish the research scope, identify keywords and studies, search databases, gather data based on inclusion criteria, and synthesize the studies. The thematic analysis method was undertaken to synthesize the studies. This research indicates that the challenges endured by Muslims not only complicated the reconciliation between their Muslim and American identities but also impeded the proper education of Muslim children. In the resurgence of Neo-racism, Muslims have experienced numerous adversities, ranging from hostile stares to the extent of being deported. Muslims have responded to this in various ways, such as by hiding their Muslim identities or educating themselves and non-Muslims about Islam. Muslim women have been subjected to unfortunate incidents, including staying indoors, removing their headscarves, and facing negative perceptions in the mainstream American media. Muslim children have encountered

---

\* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

difficulties in their education due to misconceptions about Islam both in the media and in the school curriculum. It is suggested to conduct further qualitative research to understand better the role of Islamophobia in shaping the education and Muslim religious identity development of Muslims.

**Keywords:** Religious education, Islamophobia, Muslim students, American schools, Religious identity.

## AMERİKA'DA İSLAMOFOBİ'NİN MÜSLÜMANLARIN EĞİTİMİNE VE DİNİ KİMLİĞİNE ETKİSİ

### Öz

Müslümanların Batılı devletlerde, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, yaşadıkları İslamofobi tecrübeleri 11 Eylül olaylarından sonra hızla artmaya başlamıştır. Bu çalışma kapsamlı bir bakış açısıyla İslamofobi'nin Amerikalı Müslümanların üzerindeki etkisini araştırmayı amaçlarken aynı zamanda onların eğitim ve dini kimliklerine özel dikkat çekmektedir. Bu makalede, araştırma kapsamını oluşturmak, anahtar kelimeleri ve çalışmaları tanımlamak, veri tabanlarını taramak, dahil etme kriterine göre veri toplamak ve çalışmaları sentezlemek için bir araştırma protokolü içeren sistematik literatür taramasına başvurulmuştur. Araştırmaları sentezlemek için tematik analiz yöntemi uygulanmıştır. Bu araştırma, Müslümanların karşılaştıkları olumsuzlukların yalnızca Müslüman ve Amerikan kimlikleri arasında uzlaştırmayı zorlaştırmakla kalmadığını, aynı zamanda Müslüman çocukların düzgün bir eğitim almasını engellediğini göstermektedir. Neo-ırkçılığın tekrar canlandığı bir dönemde, Müslümanlar Amerika'da düşmanca bakışlardan sınır dışı edilmeye kadar birçok olumsuz durumu tecrübe etmişlerdir. Müslümanlar bu olumsuzluklara Müslüman kimliklerini gizleme yahut kendilerini ve Müslüman olmayanları İslam hakkında eğitime gibi farklı biçimlerde tepkiler vermişlerdir. Müslüman kadınlar eve kapanma, başörtülerini çıkarma ve Amerikan ana akım medyasında olumsuz algılarla karşılaşma gibi talihsiz olaylara maruz kalmışlardır. Müslüman çocuklar ise gerek medyada gerekse okul müfredatındaki İslam'la alakalı yanlışlar yüzünden eğitim hayatında sıkıntılar yaşamışlardır. İslamofobi'nin Müslümanların eğitimini ve dini kimlik gelişimini şekillendirmedeki rolünü daha iyi anlamak için daha fazla nitel araştırmalar yapılması önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, İslamofobi, Müslüman öğrenciler, Amerikan okulları, Dini kimlik.

## Introduction

After 9/11, concerns about Muslims increased among Americans, causing Islamophobia and xenophobia to rise across the country (Panagopoulos, 2006). The Muslim community living in the United States of America is diverse, including mostly African Americans, South Asians, and Arabs (Peek, 2005). In addition, other ethnic groups such as Caucasians, Latinos, and Native Americans have recently converted to Islam (Smith, 2010). When 9/11 occurred in 2001, it affected not only Americans' lives but also Muslims' lives. According to Maira (2009, p. 29):

*“The term ‘post-9/11’ has become shorthand to signify a range of issues: the War on Terror and national security regimes; the relation between the U.S. state and Muslim, Arab, and South Asian Americans; Islam and fundamentalism; and almost anything to do with Muslims and Arabs in the current moment.”*

Muslims living in the United States particularly after the terrorist attacks of 9/11 have had to face numerous challenges, including the threat of deportation, racism, discrimination, and difficulties at school (Maira, 2009).

Islamophobia continues to have a significant role in Muslims in the USA, affecting both their education and their Muslim identity. Recent studies tend to focus separately on the issue of Islamophobia, which in turn prevents a comprehensive overview of the research topic. While some studies have concentrated solely on the reflections of Islamophobia in American schools, others have investigated Islamophobic expressions in the American media. This study seeks to explore the effect of Islamophobia on American Muslims by employing a systematic literature review with a holistic perspective.

### 1. Aim and Method

This study aims to explore the effects of post-9/11 and Islamophobia on Muslims living in the United States. In the international context, there was a lack of comprehensive perspective on how Islamophobia influences the lives of Muslims. Moreover, studies regarding Islamophobia in the USA and its effects on Muslims are very rare in Turkish literature. While most studies focused on Islamophobia in Europe (Aktaş, 2017; Aydın, 2008; Er & Ataman, 2008; Gedikoğlu, 2018; İlgaz, 2023), some studies (Arslan, 2019; Çınar, 2021; Tonga, 2023; Zaal, 2012) scrutinized the relationship between media and Islamophobia. Çorbacı (2023) investigated Islamophobia in Hollywood movies and its role as a non-formal religious education. Aslan (2021) explored theoretical approaches in Islamophobia studies within Turkish literature. Kılıç and Acar (2021) adapted the “Perceived Islamophobia Scale” developed by Kunst et al. (2013) into Turkish along with an analysis of its validity and reliability in Turkish. Thus, there was a knowledge gap in terms of Islamophobia and its effects on American Muslims' education and religious identity in the Turkish context.

Muslims' experiences of Islamophobia incidents directly and indirectly affect Muslims' religious identity and education in the USA. The effects of increasing Islamophobia were felt, especially by Muslim students in American schools. School education is not limited to classroom learning activities, and out-of-school events also affect students' experiences in a school environment. A successful education cannot be a matter of discussion in an environment where Muslim students are alienated due to the escalating effects of Islamophobia. Thus, taking a holistic approach, this study distinguishes itself by highlighting the adverse effects of rising Islamophobia, discrimination, and racism, with a special emphasis on the education and religious identity of Muslims in American schools.

According to Kahn et al., "a systematic review is a research article that identifies relevant studies, appraises their quality and summarizes their results using a scientific methodology" (2011, p. 1). For the purpose of the study, a systematic literature review approach was adopted, since there was a need to "make sense of a body of existing literature through the aggregation, interpretation, explanation, or integration of existing research" (Xiao & Watson, 2019, p. 94). Building on that, this review protocol involved formulating research queries and scope, identifying keywords, studies and databases, conducting a comprehensive literature search, extracting data based on inclusion criteria, and synthesizing the studies (Jesson et al., 2011).

This study aimed specifically at American Muslims' Islamophobia experiences and its impact on their education and religious identity. The keywords "American Muslims", "Islamophobia", "racism", "discrimination" and "exclusion in American schools", were searched across Scopus, Web of Science, Google Scholar, and Dergipark. By including the relevant studies related to Islamophobia, discrimination, post-9/11, Muslim religious identity, and Muslim education in the USA, and excluding the irrelevant studies such as Islamophobia and public health in the United States, the remaining literature was examined. To synthesize the studies, the thematic analysis method was employed by coding the data (Braun & Clarke, 2006). The codes were organized into broader themes and sub-themes. One notable theme, Neo-racism, surfaced from the sources that explored the relationship between racism and Islamophobia as well as instances of racism against Muslims in recent years. As a result, several themes, namely Neo-racism theory, Muslims' experiences of Islamophobia in the USA, the attitude of the USA towards Islam and Muslims, Islamophobia against Muslims in American schools, and Muslim-American identity were found.

## **2. Neo-Racism**

Neo-racism has recently emerged and refers to a type of discrimination against people based on their origin. This term was initially introduced by Martin Barker in 1981 in his study of the 'English way of life' (Hervik, 2013). For Barker, "neo-racism is a re-emphasis of cultural discrimination flowing from the ideas of natural cultural boundaries and

protection of a way of life, concepts often used to promote restrictive immigration” (Lee & Rice, 2007, p. 389). According to Spears (1999, p. 2), neo-racism could be defined as:

*“racism in that it functions to maintain racial hierarchies of oppression. Its new ideological focus on culture has the same function and provides a vast new field to mine for supposed causes of the lower achievement of groups of color based on dysfunctional attitudes, values, and orientations.”*

The neo-racism differs from traditional racism by segregating people based on their cultural and national characteristics rather than their biological characteristics (Spears, 1999). In other words, the oppressed group is discriminated against not only because of their physical characteristics but also due to their cultural differences or national origin by the dominant group (Lee & Rice, 2007). Thus, neo-racism is a different reflection of biological racism, encouraging exclusion based on the origin of the oppressed group (Lee & Rice, 2007).

Hervik claims that discriminatory ideas such as neo-racism and neo-nationalism have become widespread in social movements to stop Islamization in many societies (Hervik, 2013). This type of discrimination appeals to nationalist instincts, but it is in fact the oppressed group’s justification of national supremacy for assimilating other groups (Lee & Rice, 2007).

Neo-racism could take place against foreigners in various processes, including traveling, schooling, applying to universities, etc. (Lee & Rice, 2007). Discrimination could be experienced also in educational settings and take the form of biased staff being subjective against international students and Islamophobic policies, which might negatively affect students’ educational experiences (McVickar, 2023).

### **3. Muslims’ Experiences of Islamophobia in the USA**

The appearance of Muslim identity in the USA has gradually increased until today, and the Muslim population has reached nearly five million (Reagan, 2020). Even though being Muslim was perceived as normal in the USA before the 21<sup>st</sup> century, the events of 9/11 intensified negative experiences for Muslims, including stigmatization, isolation, and various forms of harassment such as physical and verbal abuse (Barkdull et al., 2011). Muslims experienced the incidents of 9/11 as a “double whammy”, signifying that while they were coping with the shock and grief of those who perished in the World Trade Center, they were simultaneously thrust into a position of being deemed guilty for this situation (Barkdull et al., 2011).

Indeed, Muslim women faced problems at universities even before September 11 due to their headscarves and Muslim attire (Bevis, 2002; Lee & Rice, 2007). Muslim women have displayed various reactions to these negative experiences of 9/11. Some women, for security reasons, either ceased going outside or abandoned wearing garments that

resembled Muslim attire, such as headscarves (Barkdull et al., 2011). This “social isolation” was caused not only by external negative conditions but also by Muslim family members (Peek, 2003). According to Peek, family members, especially parents, and male members, were concerned about safety issues outside and urged the women and children to stay at home or alter their Muslim semblances (Peek, 2003). Muslims also experienced some challenges in the workplace, including job loss, discrimination during interviews, isolation from colleagues, and the termination of business agreements with non-Muslims (Barkdull et al., 2011). Some Muslims opted to display American symbols such as American flags on their homes and vehicles or took down posters featuring Arabic script, which signifies Muslim and Arab identities, from their homes and stores as a measure to protect their safety (Peek, 2003).

The post-9/11 resulted in the strengthening of interest and commitment to Islam among some Muslims, fostering a sense of solidarity within the Muslim community (Barkdull et al., 2011). According to Peek, these Muslims saw this as an opportunity to ameliorate the adverse effects of these unfortunate events and to inform others about Islam (Peek, 2003). Therefore, they chose to educate both themselves and non-Muslims about Islam (Barkdull et al., 2011). The intense scrutiny of Islam and the constant questioning by non-Muslims particularly motivated Muslim students to delve deeper into researching Islam and enlightening others about it (Peek, 2003).

Muslim children living in the USA have been the most adversely affected group by 9/11. Maira explored how South Asian Muslim immigrant children in the USA experienced the negative impacts of 9/11 (Maira, 2009). In her study examining the construction of national belonging among Muslim children in the USA, Maira discovered that the aftermath of 9/11 and its negative impacts posed difficulties for children in developing a sense of belonging to American citizenship. She reported that Muslim children expressed concerns about deportation, racism, surveillance, civil and immigrant rights, employment, impeachment, and the challenges of schooling in another language. Just as civilians are harmed in every conflict, innocent Muslims are also negatively affected in America’s war against terrorism.

#### **4. The Attitude of the USA towards Islam and Muslims**

##### **4.1. The Response of American Community after 9/11**

The perceptions and attitudes of the American community towards Muslims and Islam have drawn the attention of numerous researchers after 9/11. There are distinctions in how the American community behaves toward Muslims. Some held negative sentiments such as prejudice, resentment, disappointment, and belittlement towards Muslims, whereas others exhibited more positive behaviors such as courtesy and friendship (Barkdull et al., 2011; Peek, 2003).



Panagopoulos conducted a study examining the opinions of the American community toward Islam and Muslims (Panagopoulos, 2006). As per the findings of this study, half of the participants considered close monitoring of Muslims to be a right infringement, and nearly half of them viewed this favorably. The study also revealed that the American community lacks significant knowledge about the basic principles of Islam and tends to perceive these principles as incompatible with Western civilization, such as tolerance and courtesy. Many Muslims attribute a large portion of the negative reactions to the ignorance prevalent within the American community (Peek, 2003). As stated before, these negative reactions can manifest in various forms, including staring, physical and verbal attacks, threats, or simply ignoring (Barkdull et al., 2011; Peek, 2003).

Nevertheless, it is also worth noting the presence of Americans who treat Muslims kindly and offer them support. The studies demonstrated that some Americans were supportive of Muslims by “standing up for them” and “random acts of kindness” (Barkdull et al., 2011; Peek, 2003). For instance, a non-Muslim neighbor offered to let a Muslim family stay in their home if they felt scared (Barkdull et al., 2011).

#### **4.2. The Coverage of Islam and Muslims in the American Media**

Many studies indicated that Western media plays a significant role in the discrimination against, hatred towards, and demonization of Muslims (Alsultany, 2013; Barkdull et al., 2011; Peek, 2003; Umamaheswar, 2015). As mentioned before, the American community has limited information about Islam and Muslims. The Western media exacerbates this ignorance by perpetuating incorrect, incomplete, or overly generalized information about Muslims, leading to their alienation.

According to Barkdull et al., the language used in media tends to target Muslims more, for instance, rather than labeling 9/11 as an international issue, it is often framed as a Muslim problem (Barkdull et al., 2011). Students in a study undertaken by Peek complained about the misinformation regarding some Islamic elements in the US media, such as *jihad* (Peek, 2003). In addition, Muslim women are often portrayed as oppressed individuals without the right to choose, relegated to secondary status compared to male family members in the media (Peek, 2003).

Based on Alsultany’s analysis of American films and TV shows through the lens of the “simplified complex representation” strategy, illustrating Muslim and Arab characters in a sympathetic or positive light actually fuels discrimination against Muslims (Alsultany, 2013). According to this strategy, in American movies, Arabs and Muslims play various roles, such as assisting the American government in the war against terrorism or being victims of terrorism. Moreover, successful and educated Muslim women engage in propaganda by criticizing Islam with the argument that it oppresses women. Thus, “rather than demonize all Arabs and Muslims, having sympathy for some of them reflects an

enlightened culture that can distinguish between the "good" and "bad" ones" (Alsultany, 2013, p. 168).

The studies showed that the portrayal of Muslims in the US media could be improved through educational programs on Islam, objective portrayal of Islam, depicting Muslims as ordinary American citizens, avoiding attributing the crimes by a few individuals to the entire Muslim community, accurate representation of Muslim women, establishment of alternative media channels, and increased the visibility of moderate Muslim perspectives (Barkdull et al., 2011; Peek, 2003).

### **5. The Islamophobia against Muslims in American Schools**

Islamophobia has been defined as "the hatred or fear of Islam or Muslims" and has escalated, especially after the events of September 11 (Brooks, 2019). Researchers found that Islamophobic incidents increasingly continued in American schools (Brooks, 2019; Eraqi, 2015; Maira, 2009). And school staff and curriculum could not respond to these incidents and promote religious diversity (Ramarajan & Runell, 2007). These incidents occur as stereotypes and misconceptions of Muslims in the textbooks (Brooks, 2019; Eraqi, 2015), xenophobic and racist statements of other students towards Muslim students, and restrictions of Muslim students' space and religious life by principals (Shirazi & Jaffe-Walter, 2021).

The prejudicial and erroneous information regarding one's own belief system in textbooks can mislead students in the process of religious identity development (Saleem & Thomas, 2011). Muslim students are less likely to expose their religious identity in front of other students to refrain from social isolation, stigmatization, or disapproval when their faith is associated with extremism and fundamentalism (Saleem & Thomas, 2011). Eraqi (2015) found that American history textbooks ignored the contributions and achievements of Arabs and Muslims and did not make a clear distinction between Islam and terrorism.

Research shows that Muslim students also experienced exclusion from school administrators and their classmates. Shirazi and Jaffe-Walter's research demonstrated that Muslim students in American schools were exposed to segregation in different locations such as classrooms, and lunchrooms (Shirazi & Jaffe-Walter, 2021). Muslim students' experiences also included the slighting of their Islamic religious identity, the suspension of MSA (Muslim Student Association) by the principal, and the imposition of American nationalism (Shirazi & Jaffe-Walter, 2021).

Hossain proposed four strategies to combat Islamophobia in American schools, including the concept of historical roots, the concept of contributions, the concept of diversity, and the concept of similarities (Hossain, 2017). The concept of historical roots refers to the idea that Muslims are not new to America and that their existence dates back to the discovery of Columbus. The concept of contributions relates to the contributions of

Muslim scholars to science and knowledge. The concept of diversity indicates that Islam has an internal diversity, and this may elicit stereotypes and overgeneralizations of Muslims. The concept of similarities is regarded as three major religions - Christianity, Islam, and Judaism - have Abrahamic roots; thus, there are many similarities among the followers of these religions in terms of prayer, belief and morality.

## **6. Muslim-American Identity**

Identity is constructed by “drawing boundaries and investing meaning in the spaces inside and outside the boundaries” (M. A. M. Khan, 2000, p. 87). Religion plays a crucial role in the development of group identity and solidarity among immigrants (Peek, 2005). For Muslim-Americans, the religious identity construction process involves identifying themselves with their home culture and host culture (Sirin et al., 2008). Both individual and collective factors contribute to the religious identity construction process (M. A. M. Khan, 2000). According to Sirin et al., while Islam has a role in the formation of Muslim identity, the effects of 9/11 such as ‘discrimination-related stress’ contribute to American identity (Sirin et al., 2008). Thus, the Muslim-American identity construction process is influenced not only by the religious practices and ethnic origins of Muslims but also by the emergent reactions and experiences after September 11, which leads to a dual identity (Jilani, 2015).

Several studies were conducted to explore Muslim-American identity in educational settings. Peek investigated ‘the religious identity formation’ process among Muslim students at American universities (Peek, 2005). Peek found that religious identity develops in three stages among Muslim-American university students: a) religion as an ascribed identity b) religion as a chosen identity and c) religion as a declared identity (Peek, 2005). In the ‘religion as ascribed identity’ stage, Muslim-Americans saw religion as a part of their individual identities, and it could be rejected. During the second stage, Muslims started to develop an awareness of their religious identity, and they willingly accepted their Muslim identity with the support of their fellows. In the final stage, which emerged after 9/11, Muslims decided to consolidate their religious identity in order to “retain positive self-perception and correct public misconceptions” (Peek, 2005, p. 236). This affirms Sirin et al.’s (2008) study in terms of the effects of 9/11 on Muslim-American identity formation.

Jilani examined the Muslim-American identity formation of Muslim students in American high schools (Jilani, 2015). According to this study, Muslim students who had ‘supportive home environments’ and ‘prior Islamic schooling’ felt more confident about their religious identity in a school environment. Although some Muslim students did not hesitate to hide their Muslim identity, other Muslim students, despite their strong faith, tended to conceal their Muslim identity to be involved in a broader school environment (Jilani, 2015). Balkaya et al. (2019) investigated the Muslim and American identities as mediating roles in Muslim adolescents’ internalizing and externalizing problems both at individual and

group levels. In this study, it was found that the Muslim adolescents demonstrated “hyphenated identities” by vigorously associating themselves with both their Muslim and American identities. According to the study, a strong attachment to Muslim identity might alleviate the negative effects of discrimination, whereas the Islamophobia experienced by Muslim adolescents at individual and group levels has varying impacts on their religious identities. In other words, when Islamophobia is perceived as low at group level, individual level discrimination adversely affects the sense of belonging to American identity, whereas when Islamophobia is perceived as high at group level, individual level discrimination actually strengthens American identity.

### Conclusion

This study sought to shed light on the negative experiences of Muslim students in American schools due to Islamophobia in the era of neo-racism. In this study, it was shown that although Muslims in general suffer from Islamophobia, discrimination, extreme nationalism, and racism, it is women and children who are disproportionately affected by these circumstances. The adverse effects not only disrupt Muslim students’ education in schools but also exacerbate their struggle to reconcile their Muslim and American identities.

The unfavorable outcomes of Islamophobia are primarily triggered by the ignorance of the American community about Islam, biased and accusatory media coverage, and the dissemination of misinformation about Islam both in school curricula and among school staff in the United States. One crucial approach to mitigating Islamophobia is by educating both Muslims and non-Muslims about Islam. This objective could be pursued through a range of avenues, such as educational programs about Islam in the media, elevating the voices of informed Muslims, rectifying misinformation about Islam in school curricula, and fostering greater awareness of Islam among Americans. Further studies regarding the role of Islamophobia experiences in Muslim education and Muslim religious identity should be undertaken to shed more light on this matter.

### References

- Aktaş, M. (2017). AB ülkelerinde islamofobi ve terörizm. *Ombudsman Akademik*, 7, 127-155.  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/ombudsmanakademik/issue/37927/440222>
- Alsultany, E. (2013). Arabs and Muslims in the media after 9/11: Representational strategies for a " posttrace" era. *American Quarterly*, 65(1), 161-169.  
<https://muse.jhu.edu/pub/1/article/503947/summary>
- Arslan, D. A. (2019). Dünyada ve Türkiye’de medya ve İslamofobi. *Dünya İnsan Bilimleri Dergisi*, 2019(2), 28-52.  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/insan/issue/51180/563365>

- Aslan, A. (2021). İslamofobi Çalışmalarında Kuramsal Yaklaşımlar: Türkçe Makaleler Üzerine Bir İnceleme. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 54, 1-26. <https://dergipark.org.tr/en/pub/sufesosbil/issue/67386/909767>
- Aydın, M. Z. (2008). Belçika’da İslamofobi ve Müslümanlara Yönelik Ayrımcılık. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 7-32. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/221492>
- Balkaya, M., Cheah, C. S., & Tahseen, M. (2019). The mediating role of multiple group identities in the relations between religious discrimination and Muslim-American adolescents’ adjustment. *Journal of Social Issues*, 75(2), 538-567.
- Barkdull, C., Khaja, K., Queiro-Tajalli, I., Swart, A., Cunningham, D., & Dennis, S. (2011). Experiences of Muslims in Four Western Countries Post—9/11. *Affilia*, 26(2), 139-153. <https://doi.org/10.1177/0886109911405491>
- Bevis, T. B. (2002). At a glance: International students in the United States. *International Educator* 11(3), 12–17.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Brooks, S. (2019). Teaching high school students about Islam in a national context of Islamophobia. *The High School Journal*, 102(2), 100-117.
- Çınar, D. (2021). İslamofobi’nin üretilmesinde medyanın rolü. *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 2(2), 288-306. <https://dergipark.org.tr/en/pub/gemder/issue/66220/1010543>
- Çorbacı, O. K. (2023). İslamofobi in cinema in terms of non-formal religious education. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26(49), 33-47. <https://dergipark.org.tr/en/pub/baunsobed/issue/78213/1173828>
- Er, T., & Ataman, K. (2008). İslamofobi ve Avrupa’da birlikte yaşama tecrübesi üzerine. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 747-770. <https://dergipark.org.tr/en/pub/uluifd/issue/13483/162899>
- Eraqi, M. M. (2015). Inclusion of Arab-Americans and Muslim-Americans within secondary US history textbooks. *Journal of International Social Studies*, 5(1), 64-80.
- Gedikoğlu, S. (2018). Fransa’da İslamofobi. *Kadim Akademi SBD*, 2(2), 135-145. <https://dergipark.org.tr/en/pub/kadimsbd/issue/37337/494333>
- Hervik, P. (2013). Racism, neo-racism. In ENAR (Ed.), *Recycling Hatred: Racism(s) in Europe Today: A Dialogue between Academics, Equality Experts and Civil Society Activists* (pp. 43-52). The European Network Against Racism.
- Hossain, K. (2017). Islamophobia: What Teachers Can Do to Reduce It in the Classroom. *Multicultural Education*, 25(1), 35-40. <https://eric.ed.gov/?id=EJ1170615>
- İlgaz, S. (2023). Avrupa’da Göçmen Karşıtı Tutum ve İslamofobi. *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 140-166. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1131360>

- Jesson, J., Lacey, F. M., & Matheson, L. (2011). *Doing your literature review: Traditional and systematic techniques*. London: Sage Publications.  
<https://www.torrossa.com/gs/resourceProxy?an=4913523&publisher=FZ7200>
- Jilani, I. J.-S. (2015). *Muslim American identity under siege: Muslim students' perspective of American high schools (Doctoral dissertation)*. Northeastern University.
- Khan, K., Kunz, R., Kleijnen, J., & Antes, G. (2011). *Systematic reviews to support evidence-based medicine*. CRC Press.  
<https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=IXX6AQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=systematic+reviews+to+support+medicine&ots=R14E0ciEb8&sig=Ql82yISsEV8oVT18hIM66ELZhOg>
- Khan, M. A. M. (2000). Muslims and identity politics in America. In Y. Y. Haddad & J. L. Esposito (Ed.), *Muslims on the Americanization path* (pp. 87-101). Oxford University Press.
- Kılıç, Ü., & Acar, N. (2021). Algılanan İslamofobi ölçeğinin Türkçeye uyarlanması, geçerlilik ve güvenilirlik çalışması. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12, 175-198.  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/tudear/issue/67613/992886>
- Kunst, J. R., Sam, D. L., & Ulleberg, P. (2013). Perceived islamophobia: Scale development and validation. *International Journal of Intercultural Relations*, 37(2), 225-237.  
[https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0147176712001204?casa\\_token=CyioMTnutOUAAAAA:C\\_M\\_dvzhLvdQoDnMrKwifCF\\_6Nvek4-q9dMc36074ZCx1DQ2eu-ECz7IMPTD30oQhCvbMQkQsw](https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0147176712001204?casa_token=CyioMTnutOUAAAAA:C_M_dvzhLvdQoDnMrKwifCF_6Nvek4-q9dMc36074ZCx1DQ2eu-ECz7IMPTD30oQhCvbMQkQsw)
- Lee, J. J., & Rice, C. (2007). Welcome to America? International student perceptions of discrimination. *Higher education*, 53(3), 381-409.
- Maira, S. M. (2009). *Missing: Youth, citizenship, and empire after 9/11*. Duke University Press.
- McVickar, A. (2023). Impacts of Microaggressions and Neo-Racism on International Students'sense of Belonging. *Journal of Campus Activities Practice and Scholarship*, 5(2), 38-49.
- Panagopoulos, C. (2006). The polls-trends: Arab and Muslim Americans and Islam in the aftermath of 9/11. *International Journal of Public Opinion Quarterly*, 70(4), 608-624.
- Peek, L. A. (2003). Reactions and response: Muslim students' experiences on New York city campuses post 9/11. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 23(2), 271-283.  
<https://doi.org/10.1080/1360200032000139910>
- Peek, L. A. (2005). Becoming Muslim: The development of a religious identity. *Sociology of religion*, 66(3), 215-242.
- Ramarajan, D., & Runell, M. (2007). Confronting Islamophobia in education. *Intercultural Education*, 18(2), 87-97.

- Reagan, T. (2020). Islam in the United States: Addressing Islamophobia in the public schools. *Journal of Education in Muslim Societies*, 2(1), 58-80. <https://muse.jhu.edu/pub/3/article/811619/summary>
- Saleem, M. M., & Thomas, M. K. (2011). The reporting of the September 11 th terrorist attacks in American social studies textbooks: A Muslim perspective. *The High School Journal*, 95(1), 15-33.
- Shirazi, R., & Jaffe-Walter, R. (2021). Conditional hospitality and coercive concern: Countertopographies of Islamophobia in American and Danish schools. *Comparative Education*, 57(2), 206-226.
- Sirin, S. R., Bikmen, N., Mir, M., Fine, M., Zaal, M., & Katsiaficas, D. (2008). Exploring dual identification among Muslim-American emerging adults: A mixed methods study. *Journal of Adolescence*, 31(2), 259-279.
- Smith, J. I. (2010). *Islam in America*. Columbia University Press.
- Spears, A. K. (1999). Race and ideology: An introduction. *Race and ideology: Language, symbolism, and popular culture*, 11-58.
- Tonga, H. (2023). Nefret söylemi ve İslamofobi: Fransa basını örneği. *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(2), 261-276. <https://dergipark.org.tr/en/pub/sisad/issue/79190/1227654>
- Umamaheswar, J. (2015). 9/11 and the evolution of newspaper representations of incarcerated Muslims. *Crime, Media, Culture: An International Journal*, 11(2), 177-199. <https://doi.org/10.1177/1741659015588403>
- Xiao, Y., & Watson, M. (2019). Guidance on Conducting a Systematic Literature Review. *Journal of Planning Education and Research*, 39(1), 93-112. <https://doi.org/10.1177/0739456X17723971>
- Zaal, M. (2012). Islamophobia in classrooms, media, and politics. *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, 55(6), Article 6.





# MONOTEİZM, DUALİZM VE POLİTEİZM ARASINDA: ESKİ İRAN'DA TEOLOJİNİN EVRİMİ

Nevfel AKYAR\*

E-mail: nevfelakyar@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2712-7576>

**Citation/©:** Akyar, N. (2024). Monoteizm, dualizm ve politeizm arasında: Eski İran'da teolojinin evrimi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 145-170.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1463476>

## Öz

Ahura Mazda ve Zerdüş'teolojik anlamda İran tarihinde en önemli yeri işgal etmektedir. En son çalışmalar dikkate alındığında milattan önce birinci bin yılda veya öncesinde Zerdüş'tün yeni dinini tebliğ etmesiyle birlikte ilk kez tanınmaya başlanan Ahura Mazda hem bilgeliğin hem de adaletin tecellisi olmuş ve kadir-i mutlak bir tanrı hüviyeti kazanmıştır. Kadim Aryanlar benzer ilahi varlıklara inansalar da bu özellikleri tek bir tanrıda tasvir etmemişlerdi. Zerdüş ise Gatalar'ında tek bir tanrıya yani Ahura Mazda'ya yalvarmaktadır. Zerdüş sonrası da gerek önceki ilahi varlıkların tekrar Zerdüş'teolojide yer bulması gerekse Gatalar'ın ilahi varlıklarının yeni teolojik anlamlar kazanması sonucu bu durum politeizm, düalizm ve monoteizm arasında zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. Teolojideki değişim bazen siyasi otoritenin dahliyle bazen de diğer dinlerin etkisi ile birlikte farklı yönlere doğru eğilmiştir. Makalemiz, Zerdüş'te kutsal metinlerinden ve araştırma sonuçlarından oluşan literatürün incelenmesine ve analiz edilmesine dayalı nitel bir çalışma olup "İslam öncesi İran'da Ahura Mazda'nın teolojik konumu zaman içerisinde değişmiş midir?" ve "İran dini algısı ve Ahura Mazda'nın konumu ne ölçüde değişiklik göstermiştir?" sorusu üzerine odaklanmaktadır. Amacımız bu sorunların tarih süreci içerisindeki muhtemel

\* Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

cevaplarını araştırmak ve analiz etmektir. Ayrıca tarih içerisindeki değişimin nedenleri ve neden olduğu durumlar üzerine değerlendirmeler ve çıkarımlar yapmak hedeflenmektedir. Ahura Mazda ve dini anlayışın değişimini etkileyen faktörler ise çalışmamız sınırları dışındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Teoloji, İran, Ahura Mazda, Zerdüş.

## **BETWEEN MONOTHEISM, DUALISM AND POLYTHEISM: THE EVOLUTION OF THEOLOGY IN ANCIENT IRAN**

### **Abstract**

In Iranian history, the figures of Ahura Mazda and Zoroaster occupy a pivotal position in theological terms. In light of the most recent scholarship, Ahura Mazda, who first became known after Zoroaster preached his new religion in the first millennium BCE or before, came to be regarded as the embodiment of both wisdom and justice and acquired the identity of an omnipotent deity. Although the ancient Aryans held similar beliefs about divine beings, they did not ascribe these characteristics to a single deity. In contrast, Zarathustra implores a singular deity, namely Ahura Mazda, in his Gathas. Following Zoroaster, the situation underwent a transformation over time, evolving from polytheism, dualism, and monotheism. This was due to the reincorporation of previous divine beings into Zoroastrian theology and the acquisition of new theological meanings by the divine beings of the Gathas. The evolution of Zoroastrian theology has followed a variety of trajectories, at times shaped by the actions of political authorities and at other times influenced by the tenets of other religious traditions. This article presents a qualitative study based on an examination and analysis of the extant literature on Zoroastrian sacred texts and research results. The question of whether the theological position of Ahura Mazda has changed over time in pre-Islamic Iran is of interest. This article focuses on the question of how the perception of Iranian religion and the position of Ahura Mazda have changed. The objective of this study is to investigate and analyze potential responses to these issues throughout history. Additionally, it seeks to evaluate and infer reasons for change throughout history and the circumstances it produced. However, the factors influencing Ahura Mazda and the evolution of religious understanding are beyond the scope of this study.

**Keywords:** History of religions, Theology, Iran, Ahura Mazda, Zoroaster.

## Giriş

İran'ın bugünkü kimliğini oluşturan Aryanların bu topraklara milattan önce XX. yüzyılın ilk yarısından sonra geldiği düşünülmektedir. Söz konusu yerleşimciler muhtemelen proto-Hint-Aryan kültürüne ait geleneklerini İran içlerine getirdiler. Bugünkü Zerdüştilik etnik aidiyetten ziyade dünya görüşüne ve inanca dayanan ilk Hint-İran geleneğiydi. Hint ve İran Aryanları ayrışmadan önce muhtemelen Türkistan yakınlarında bir arada yaşamaktaydılar (Boyce, 1975a, ss. 3-10). Arkeolojik ve filolojik kanıtlar Hint-Aryanların yaklaşık MÖ 2200–1600 civarında Büyük Ural bölgesinden çıkarak birbirinden ayrıldığını göstermektedir (Kreyenbroek, 2012).

İran'a yerleşen Aryanların kadim teolojilerini anlayabileceğimiz sınırlı sayıda kaynak vardır. Bunlardan ilki Hindu kutsal metinlerinden en eskisi olan Vedalar'dır. Vedaların teolojisi bazı durumlarda İran'daki dini inancı desteklerken kimi durumda iki din arasında taban tabana zıtlık ifade eden olgular ortaya çıkmaktadır. Gatalar<sup>1</sup> ise kadim dini teoloji açısından en önemli kaynak konumundadır (Haugh, 1878, ss. 170-174; Moulton, 1911, s. 9; Boyce, 1990, s. 1; Hintze, 2015, s. 32; Alıcı, 2012, ss. 17-19; Rezi, 2014, ss. 15-16; Akyar, 2023, ss. 23-24 (Dipnot 11)). Muhtemelen Zerdüşt öncesinde bu iki dinin inaniş ve uygulamaları oldukça benzerdi. İki halkın en eski söylencelerinin benzerliği de dikkate değerdir (Dhalla, 1914, ss. 4-5). Zerdüşt öncesi teolojik ve pratik farklıklar ise iki kavmin birbirinden ayrılması sonucunda değişen coğrafi ve kültürel şartlar nedeniyle oluşmuş olmalıdır (Yıldırım, 2012, ss. 90-91).

Zerdüşti kutsal kitabı Avesta ise farklı zaman ve bölgelerin inanişlarından oluşan derleme bir metindir. Hatta bazı bölümlerin bazı kısımları diğerlerinden daha eskidir. Yesna, Avesta'nın söz konusu en eski kısımlarını temsil ederken onun içindeki bazı ilahiler etimolojik olarak en kadim olanlardır. Gatalar olarak bilinen bu on yedi ilahi Zerdüş't'e veya onun en yakın müritlerine dayandırılır. En eski Zerdüş'tiliğin dayandığı iki çok sağlam gerçek vardır. Bunlardan ilki, Avesta'nın kendine ait bir dilinin (Avestaca) olması ve o dili konuşamayan İranlılar tarafından çok uzun bir süre korunup aktarılmış olmasıdır. İkincisi, Avestaca metinlerin İran imparatorluklarından çok farklı bir dünyayı yansıttığı gerçeğidir. Muhtemelen Doğu İran ve Orta Asya merkezli kabile temelli bir göçebe kırsal yaşamı temsil etmektedir. Avesta metinleri *daeva* olarak belirttiği kötü tanrılara tapanları *daevayasna*, Ahura Mazda'ya (E. Far. Ahuramazda, Part. Aramazd, Pehl. Ohrmazd/Hürmüz, OPers. Ormazd)<sup>2</sup> ibadet edenleri yani inananları *mazdayasna* olarak kategorize etmektedir. Çoğu

---

1 Avesta'nın en eski ilahilerinden oluşan "Gatalar" (Gatha) Sanskritçe kutsal metinler olan Vedalar'a ile yakın bir fonetik dilde yazılmıştır. Muhtemelen Zerdüş't veya onun haleflerince yazılmış olmalıdır. Ancak Gatalar, Avesta'da müstakil bir isimle bir araya getirilmemiş olup Yesna bölümünde 238 kıtalık 17 ilahi (Yesna, 27:13, 28-34, 43-51, 53) olarak yer almaktadırlar.

2 Genç Avesta'da *Mazda ifadesi Ahura Mazda* isminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Batı İran'da Auramazda şeklinde birleşik bir hal almış ve Orta Pers dilindeki kullanımı ise Ohrmazd'a dönüşmüştür.

akademisyene göre bu eski Avesta pasajları temel karakteristiği gereği doğru yorumlanmamaktadır (De Jong, 2015, s. 87).

Gatalar Zerdüş'tü daha çok tanrıya yakaran yardım isteyen bir insani yön ile betimlerken; Genç Avesta olarak tabir edeceğimiz daha sonraki bölümler ise, ona Ahura Mazda'nın yardımcılığı, toplum önderliği ve kötü tanrı Angra Mainyu ve iblisleri ile savaşıma ve insanları onların zulmünden kurtarma gibi önemli vazifeler tayin etmiştir (Skjærvø, 2003, s. 161). Örneğin Yeşt ilahilerinden birinde Zerdüş'tü "Ahuna Vairya" duasını söyleyerek iblisleri geri püskürtmektedir (Yeşt, 19:80-81; Hintze, 2008, s. 46). Bununla birlikte İran dininden bahseden eski Yunan metinlerinde Zerdüş'te yer verilmez. Örneğin tarihçi Herodot ve Xenophon şaşkıncı bir şekilde İran inançları hakkında birçok bilgi derledikleri kitaplarında Zerdüş'ten hiç bahsetmemektedir (Huart, 1927, s. 170; Neffisî, 1387, s. 65). Ancak sonraki bazı klasik bilginler Zerdüş'tü Ahura Mazda'nın oğlu olarak tanıtmışlardır (Platon, 2010, 1:122A; Agathias, 1975, 2:24; De Jong, 1997, s. 251). Plutarkhos, Zerdüş'tü iyi güç ve kötü güç arasındaki düalist karşıtlık açısından betimlemektedir (De Jong, 1997, s. 253). Ammianus Marcellinus'a göre (1911, 23:6.33) Zerdüş'tilik Hindu inançlarından ortaya çıkmıştır (De Jong, 1997, s. 321). Müslüman yazarlar ise Zerdüş'tü İbrahimî dinlere has bir peygamber olarak görme eğilimindedirler (Yıldırım, 2010, ss. 23-24, 2012, ss. 109-110; Akyar, 2023, ss. 128-129).

Bildiğimiz kadarıyla İran'da kurulan Aryan krallıkları dinlerini başka milletler üzerine empoze etmemekteydi. Ahamenî Devleti çok büyük bir alanı kısa sürede ele geçirmesine rağmen buradaki halkın dini yaşayışlarına karışmamıştır. Hatta Büyük Kuruş, Babil'de Marduk Mabed'ini tekrar inşa ettirmiş, Kambuyza ve I. Dâryûş ise Mısır tanrılarına hürmet göstermişlerdir (Alıcı, 2019, ss. 17-18). Dinlerini başka milletlere yaymama geleneği diğer dinlerin inananlarına ve heretiklere karşı çoğu zaman baskıcı tutum sergilemiş olmasına rağmen Sâsânî Devleti'nde de devam etmekteydi. Sâsânî devlet adamları ve din adamları dinlerini diğer halka empoze etmek gibi bir faaliyete girişmemişlerdir. Bunun nedeni kadim dönemlerden beri Zerdüş'tiliğin bir propaganda dinî olmayışından gelmektedir. Evrensel bir din hüviyetinde olmasına rağmen Zerdüş'tilik bütün insanlığın kurtuluşundan ziyade, fethedilen yerlerde siyasi hakimiyet kurmaya daha çok özen göstermekteydi. Mary Boyce (1982, ss. 189-190), bunun dinin temizlik ve saflık ile ilgili hükümlerinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Zamanla Zerdüş'tiliğin ağır temizlik kurallarının bu kurallara uygun olmayan yaşantılarıyla İranlı olmayan halkların dine davet edilmesine engel oluşturduğunu iddia etmektedir. Temizlik yasaları bu dinin İran coğrafyasının dışına çıkmasına izin vermemiş olmalıdır (Akyar, 2023, ss. 236-237).

Bu çalışmanın temel konusu İran'ın kendine özgü tanrısı Ahura Mazda ve ona bağlı teolojinin değişimi üzerinedir. Çalışmada İran'ın teolojik yapısını en başından sonuna inceleyerek ve tahlil ederek İran'da Ahura Mazda'nın ve teolojinin geçirdiği değişimin niteliği ile ilgili mantıksal çıkarımlar yapmak hedeflenmiştir. Bu nedenle tam bir ayırım yapmak söz konusu olamasa da İran'daki teolojik gelişmeler monoteizm, dualizm ve

politeizm perspektifinden ele alınacaktır. Başlıca kaynaklarımız Vedalar, Gatalar ve Pehlevi Metinler, Kral Kitabeleri gibi ilk elden kaynaklar olup bunların ilgili ifadelerini mantıksal çıkarımlar yaparak yorumlamaya ve daha önce araştırmacılar tarafından yapılan yorumları değerlendirmeye çalışacağız.

## 1.2. Eski İran Krallıkları

İran'daki en eski Aryan Devleti olan Medlerin dinî inanışları tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Med Dönemi'ne ait bir âteşkede kalıntısı günümüze ulaşmıştır (Stronach, 1984, ss. 479-480). Buradan yola çıkarak onların Mazdeizm benzeri bir kültür benimsediklerini dolayısıyla Ahura Mazda ile bağlantılı bir inanca sahip olduklarını söylemek mümkündür (Rawlinson, 1959, s. 420). Yunan tarihçi Herodot (2019, 1:107) Medlerin dinleri hakkında daha kapsamlı bilgiler aktarmaktadır. Onun Medler hakkında aktardığı haoma ve kurban ayinleri, ateş sunuları, libasyon ritüelleri yukarıdaki görüşleri bir nevi doğrulamaktadır (Boyce, 1982, ss. 19-20; Rawlinson, 1959, ss. 60-67; Akyar, 2023, s. 12).

Medlerden sonra İran'a hâkim olan Ahamenîler de benzer bir teolojiye sahip olmalıdır. Çok tanrıcılık açısından Perslerin Zerdüşti teolojisi kabul edip etmediği hususu uzun zamandan beri tartışılan bir konudur (Boyce, 2011a; Moulton, 1926, ss. 39-60). Yerel halk açısından dönem dönem farklı inançların değişiklik gösterdiği söylenebilir. Sarayda ise hükümdarların inancı da farklı açılardan değerlendirilebilir. Örneğin Ahamenî Devleti'nin kurucusu II. Kuruş'un Babil'deki silindir yazması Marduk ve diğer Babil tanrılarının övüldüğü bir metindir. Buna göre Kuruş diğer dinlerin tanrılarını onlara ibadet edecek ve yakaracak kadar müsamahakardı (Eilers, 1974, ss. 25-34). Bu metin Kuruş'un Babil'i ele geçirmesi sonrasında yazılmıştır (Simonin, 2012). Politeist dinler açısından fethedilen bölgelerin tanrılarını gösterilen saygı alışıldık bir durum olsa da tek tanrılı bir inançta bu durum genel olarak mümkün değildir. Bu nedenle en azından kraliyet çevresinin politeist bir teolojisi benimsediğini söyleyebiliriz. Ancak Boyce'a göre (2011a) Kuruş'un fethettiği çok sayıda memleketin kadim halklarına kendi dini inançlarını empoze etmesi açıkça imkansızdır. Buna göre Kuruş'un etnik inançların revaçta olduğu bir dönemdeki bu davranışı inanç eksikliğinden değil de diplomatik pragmatizmden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla birlikte Ahura Mazda'yı Aryanların tanrısı olarak kabul etmesi de önemlidir (Boyce, 1982, ss. 64-65; Alıcı, 2019, s. 19).

Ahemenî hükümdarı I. Dâryûş (MÖ 610-570) kitabelerinden bu dönemde Ahura Mazda kültürünün etkinliğine dair güçlü kanıtlar bulunduğunu söyleyebiliriz. Mazda adı MÖ VIII. veya VII. yüzyıldan itibaren Asur ve Akad kaynaklarında yer almaktadır. Batı İran'da Ahura Mazdâ'ya yapılan en eski atıf "as-sa-ra ma-za-aş", muhtemelen MÖ VIII. yüzyıla ait bir Asur metnindeki tanrılar listesinde görünür (Boyce, 2011b; Kreyenbroek, 2012). Ancak Behistun yazıtlarında Ahura Mazda'yı -Zerdüş'tün Gatalar'ı dışında- ilk kez ve güçlü bir şekilde en yüce tanrı olarak görsek de "diğer tanrılar"a da yapılan atıflar kafa karıştırıcıdır

(Schmitt, 1991, s. 70). Bununla birlikte yazıtlarda Ahura Mazda ile anılan diğer tanrıların isimleri verilmez (Schmitt, 1991, ss. 70-71 (IV 59-61, 61-67)). Bu kullanım, Zerdüşt'ün Gatalar'daki "Ahura Mazda ve öteki Ahuralar" kullanımına paraleldir (Yesna, 30:9, 31:4; Boyce, 2011b). Kral yazıtlarından hiçbirinde Zerdüşt'e ve diğer bazı Zerdüştî figürlere dair hiçbir atıf yapılmamış olması da dikkat çekicidir (Rawlinson, 1959, ss. 420-421). Bununla birlikte Ahura Mazda'nın yok edici, cezalandırıcı vb. yönüne atıf yapılması da Zerdüştî metinlerde asla görülmeyen bir olgudur (Schmitt, 1991, s. 72 (4:76-80)). Bazı araştırmacılara göre Ahamenî Sarayı'nın birçok yerinde Zerdüştî Fravahar sembolünün var olması kralların Ahura Mazda'ya tapındığının bir işaretidir (Skjærvø, 2011, ss. 228-233; Tolman, 1908, ss. 8-36; Alıcı, 2019, ss. 18-19). Ahamenî yazıtları ise Ahura Mazda'nın tek olmasa da en güçlü ilah olduğuna inanıldığını göstermektedir. Bu durumda Pers Sarayı'nda ya da daha geniş anlamda İran'da Zerdüşt öğretisi dışında var olan bir Ahura Mazda kültünden bahsetmek mümkündür. Yukarıdaki varsayımların doğruluğu kabul edilirse Ahura Mazda adının Zerdüşt'ten önce bir dönemde ortaya çıkmış olabileceği ya da Zerdüşt sonrasında Zerdüştî olmayan Mazdeist fraksiyonların var olduğu söylenebilir.

Ahura Mazda'nın ilk kez Gatalar'da yer alıp almadığı konusu net değildir. Zerdüşt öncesinde "Hint-İran döneminde Medhâ tanrısına tapıldığı ve Zerdüşt'ün Ahura Medhâ olarak bu adı kullandığı" teorisi kanıtlarla desteklenmemektedir. Daha sonraki İran kültürlerinde Ahura Mazda adından türeyen isimlerin ortaya çıkışı, Zerdüşt öncesi dönemlerde İran'da ortak bir Mazda kültürünün varlığının kanıtı olarak alınamaz (Kreyenbroek, 2012).

Dâryûş'un Nakş-ı Rüstem'deki mezar kapısının üzerindeki heykelde ateş ibadeti resmedilmiştir. Zerdüştîlikte ibadetler bir ateşin önünde, güneşe dönük veya aya dönük olarak yapılırdı. Dâryûş'un bir Zerdüştî gibi ibadet ettiğini söyleyebiliriz (Boyce, 1982, s. 114). Bu sahnede dikkat çekici unsurlar Ahura Mazda çevresindeki altı Ameşa Spenta'yı yansıtacak şekilde gruplandırılmış altı asil pers savaşçısının Dâryûş'un mezarı etrafında konumlandırılmış olmasıdır (Boyce, 2011a). Bunun dışında Dâryûş yazıtlarında belirgin bir Zerdüştîlik bulmak oldukça zordur. Dâryûş, Zerdüşt'ün Tanrısı Ahura Mazda'ya yalvarır ancak Ahura Mazda çok tanrılı eski İran dinin de önemli bir tanrısıdır. Dâryûş'un ona ve diğer tanrılara birlikte hitabı Zerdüştîliğe aykırıdır. Ayrıca diğer ilahi varlıklar için kullandığı kelime, "baga" Avesta'da nadiren geçmektedir. Zerdüştî ilahi varlıklar için kullanılan terimlerin eksikliği yani Spenta Mainyu, Angra Mainyu ve Zerdüşt'ten bahsedilmemesi (Schmitt, 1991) teolojik farklılığa ve Dâryûş Dönemi'nin çok tanrıcılığına en bariz delillerdir.

Söz konusu iddialara karşı iddialar da güçlüdür. Boyce'a göre (1982, s. 119) Zerdüşt'ün tek tanrıcılığı ile Dâryûş'un tek tanrıcılığının aynı olmayabileceği göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Avesta'nın çok sonraları derlendiği ve dil dağarcıkları arasındaki dönemsel değişim de göz ardı edilmemelidir (Boyce, 1982, ss. 122-123). Sâsânî Dönemi'nin meşhur din adamı Kerdir'in, cenneti bayân gâh yani "bagaların yeri" olarak adlandırması bununla birlikte

Bayân Yašt “Bagaya tapınma” ilahisinin Zerdüşti literatürdeki varlığı aksi delillerdir. Ayrıca Zerdüş’tün adı hiçbir Sâsânî yazıtında da geçmemekle birlikte Angra Mainyu yerine kötülük için “Drug” terimi daha çok tercih edilmektedir. Ancak Boyce’a göre (1982, s. 83) “diğer tanrılar” ifadesi için (Schmitt, 1991, s. 4/61), Aməša Spentalara atıfta bulunulduğu iddiası çok ikna edici değildir (Gershevitch, 1964, ss. 16-18). Olumlu açıdan Ahura Mazda ve arta/aša’ya tekrar tekrar vurgu yapılması ve yazıtların Zerdüşti etiğine uygun tavrı Zerdüşti ahlaki teolojisiyle tamamen uyumlu olduğunu göstermektedir (Boyce, 2011a).

Dâryûş sonrasında Ahura Mazda’nın yanındaki diğer tanrıların isimlendirilmeye başladığı görülmektedir. II. Erdeşir yazıtında Ahura Mazda, Anâhitâ ve Mithra’nın bulunması onların Ahura Mazda kadar olmasa da tekrar güçlendiğini göstermektedir.<sup>3</sup> Yine Persepolis’teki geç Ahamenî yapısı “Frâdadâra” Tapınağı’nda Yunanca bir adak yazıtında (muhtemelen Selevkos Dönemi’nde yer almaktadır) “Zeus Megistos” yani Ahura Mazda, Mithra ve Anâhitâ olduğu varsayılan diğer iki tanrıyla birlikte anılmaktadır (Boyce, 2011b).

Selevki ve Arsakid (MÖ 250 - MS 226) (Part, Aşkânî) Dönemlerinde de politeizmin İran içlerinde oldukça nüfuz kazandığına şahit olunmaktadır. Mithra, Anâhitâ ve diğer tanrılar adına açılan mabetler ve üç Arsakid hükümdarının Mithra’ya atfen Mithradates ismini alması bu durumun önemli göstergeleridir (Skjærvø, 2007, ss. 151-153; Alici, 2019, s. 22; Altungök, 2015, ss. 21-22). Bu dönemde Helenizm etkisiyle Zeus’un Ahura Mazda, Helios’un Mithra ve Heracles’in ise Verethraghna ile karşılaştırıldığı görülmektedir (Brosius, 2006, ss. 125-135; Alici, 2019, ss. 22-23). Ayrıca Babil ve Anadolu gibi Ahamenî Dönemi’nde ele geçirilen bölgelere ait teolojik unsurlarının da İran içlerinde ve sınırlarında etkili olmaya başladığı söylenebilir (Colpe, 1983, s. 827).

Arsakid Dönemi’nin teoloji bilgisine vakıf olmasak da çok tanrılı bir inanışa sahip oldukları iddia edilebilir. Arsakid hükümdarları tıpkı Ahamenîler gibi halkın dini inanç ve ritüellerine karışmamayı tercih etmekteydiler. Arsakid Devleti’nin dini çoğulculuğa müsamahakâr tavrı İran içerisinde birçok farklı teolojinin oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Sınırları içerisindeki Yahudi, Hristiyan ve paganlar inançlarının gereklerini yerine getirebilmekteydi (Brosius, 2006, ss. 125-126). Ancak Arsakid hükümdarı I. Balâş’ın (Vologeses) (51-76/80) Avesta’nın yazıya dökülmesindeki çabası Arsakidlerin İran teolojisi ile bağlarının da kuvvetli olduğunu göstermektedir (Skjærvø, 2007, s. 108; Alici, 2019, s. 22). Bu dönemde ateş kültünün ve Âteşkedelerin önemli bir konumda olduğuna dair Charakslı İsidor’un (1914, s. 9 (böl. 11)) aktarımları mevcuttur (Akyar, 2023, ss. 14-15).

### 1.3. Sâsânîler

Sâsânî Devleti Anâhitâ Tapınağı’nın rahipleri tarafından kurulmuştur (Akyar, 2023, ss. 13-14). Ahamenî Dönemi’nden beri hükümdarlar kültün senkretik karakterini zaman zaman

---

<sup>3</sup> “...Ahuramazda, Anahita ve Mithra beni ve binamı kötülüklerden korusun.” Bkz. Lecoq, (1997, s. 274 (A2 Sd (3-4)))

Zerdüşti unsurların gücünü dengelemek için kullandılar (Milani, 2013, s. 48). Bu dönemde ise çoğulcu dini teolojinin önüne geçme çabaları görülmektedir. Örneğin Sâsânî Dönemi'nin bilinen ilk büyük din adamı Hîrbedan-ı Hîrbed Tenser, din ve devlet otoritesini birleştirmek ve diğer dini akımları ıslah etmek için çabalamaktadır (Boyce, 1968, ss. 33-34). Bunun en önemli nedeni teokratik bir devlet rejimi oluşturmaktır. Tek bir dini yapı oluşturmak isteyen Tenser ve sonraki din adamları daha önceki dönemlerde gelişen heterodoksi ile baş etmek zorundaydı. Ne var ki eskilerden kalma politeist teoloji bir şekilde devam etmekte direniyordu (Daryae, 2009, s. 106; Akyar, 2023, s. 21).

Zerdüşti teoloji ilk bakışta düalist veya monoteist bir görünüme sahip olsa da yüce tanrı Ahura Mazda'nın yanında Spenta Mainyu, Aşa Vahišta ve Vohu Manah gibi ilahi varlıklara ve Angra Mainyu ve Daevalar gibi kötü güçlere yer vermektedir (Yesna, 30). Gatalar ile Genç Avesta arasındaki temel teolojik fark Zerdüşti'nin reddettiği ilahi varlıkların tekrar dini kabul görmelerinden kaynaklanır. Avesta'nın bir bölümü olan Yeşt'in ilahileri bunun en bariz örneklerini oluşturur (Christensen, 1367, ss. 62-63; Akyar, 2023, s. 83).

Ahura Mazda'nın yedi yardımcısı vardır. Gatalar'da da bahsi geçen bu ilahi varlıklara yedi ölümsüz (Heptad) veya kutsal ölümsüzler (Aməša Spenta) denilmektedir. Sırasıyla Spenta Mainyu/Ahura Mazda (Kutsal Ruh/Bilgelik'in Efendisi İnsanla ilişkilidir.); Vohu Manah (Wahman; sığır ve faydalı hayvanlar ile ilişkilidir.); Aşa Vahišta (Ardwahišt; ateş ile ilişkilidir.); Kşatra Vairya (Şahrewar; gökyüzü ve metaller ile ilişkilidir.); Spenta Ârmaiti (Spandarmad; Dünya ile ilişkilidir.); Hauruatât (Xordād, Hordād; su ile ilişkilidir.); Ameretât (Amurdād, bitkiler ile ilişkilidir.). Yedi ölümsüz ilahi varlığın karşısında Angra Mainyu ile birlikte yedi şeytani varlık bulunur. Başlangıçta Ahura Mazda panteonun en üstünde iken daha sonraları Spenta Mainyu ile eş bir seviyeye gelmiş ve bu ikisi arasındaki ayrım artık anlaşılabilir bir hal alarak ikisi özdeş kabul edilmiştir. Bu, aynı zamanda Ahura Mazda'nın Angra Mainyu ile aynı mertebeye gerilediğini göstermektedir. Böylece Ahura Mazda ve Angra Mainyu düalistik bir teolojinin iki çok bilindik gücünü oluşturmuştur (Kreyenbroek, 2012).

## 2. Gatalar'ın Tek Tanrısı?

### 2.1. Ahura Mazda İnançının Kökeni

Zerdüştilik, Zerdüşti ile ortaya çıkmış bir din değildir. Bu iddianın dayanakları arasında Hindistan ve İran kadim dillerinin edebi ve fonetik benzerliği başı çekmektedir. Kadim İran metinleri ile Sanskrit metinleri arasındaki dil birliği iki bölgenin teolojilerinin ortak bir kökene dayandığını göstermektedir. Bir diğeri Zerdüşti'nin Gatalar'ının sıfırdan bir teoloji oluşturmaktan ziyade eski teolojiyi eleştirmiş ve bunu ıslah etme yoluna gitmiş olduğu gerçeğidir. Ayrıca Zerdüşti sonrasında daha önceki veya Zerdüşti olmayan çağdaş inanışların Avesta'nın yeni bölümlerinde tekrar karşımıza çıkması da bu iddiayı önemli ölçüde desteklemektedir (Boyce, 1975a, ss. 90-100; Skjærvø, 2005, ss. 10-14; Alıcı, 2012, s. 23). Bununla birlikte "Ahura Mazda, Spitâma Zerdüşti'e söyledi" benzeri kalıp ifadelerinin



belirgin bir şekilde Genç Avesta bölümlerine sonradan eklenmiş olması (Boyce, 2011b) da Ahura Mazda adının Gatalar dışındaki Aryan inanışlarında yer almamış olabileceğini gösterir.

Zerdüş'tün öğretisini iyi anlayabilmek için Gata ilahilerine bakmak en doğrusudur. Ancak bu metinlerin kolay anlaşılmayan muğlak bir yapısı olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Gatalar Zerdüş'tün eski geleneğe şiddetli bir şekilde karşı koyduğunu göstermektedir (Mehr, 1991, ss. 2-10). Kadim Aryan ruhbanları olan Kavi ve Karapanlara karşı sert tavrı bu düşünceyi doğrulamaktadır (Yesna, 32:14; 46:11; 48:10; Tarlan, 1935; "The Gathas", 1887). Diğer taraftan Zerdüş'tün bir ritüel rahibi (Zaotar) olması (Yesna, 32:13; 50:5-6; 51:8; 33:6; 41:5-6; Kellens, 2015, s. 48) onun kadim dini teolojii tamamen dışlamayıp islah etmek istediğinin de delili olabilir. Bazı Zerdüş'tî teologlara göre Zerdüş't, kadim Aryanların eski monoteist teolojilerini ve bu teolojii ihtiva eden kavramları eski anlamlarıyla tekrar yürürlüğe koymuştur (Dhalla, 1914, ss. 11-18; Masani, 1968, ss. 33-35; Alıcı, 2012, ss. 29-30). Ancak Gatalar'da adı ve iması geçen ilahi varlıklar Zerdüş'tün kâmil manada tektanrıci bir teoloji oluşturmamış olabileceğini göstermektedir (Alıcı, 2012, s. 30).

Zerdüş't tanrıyla dertleşen bir matran yani "Peygamber-Rahip"tir (Yesna, 33:6). Bu nedenle yeni bir teoloji oluşturmak yerine dinde reform yaptığını düşünmek daha mantıklıdır. Ancak bu durumda Ahura Mazda'nın önceki mitolojideki yeri tartışma konusu olacaktır. Burada "Vedalarda bulunmayan bir tanrı olan Ahura Mazda'nın Zerdüş't öncesi İnan teolojisinde var olup olmadığı" sorusu dikkate değerdir. Bazıları onun Vedalar'ın isimsiz yüce Asurası olduğunu iddia etmekteyse de buna dair bir kanıt bulunmaz (Boyce, 2011b). Ahura Mazda'yı oluşturan iki kelime Gatalar'da ve Avesta'da genellikle (bazen Mazda Ahura) birlikte kullanılır. Ahura (Vedalarda Asura) grubu tanrılardan olan Mithra ve Varuna eski İnan'da bu iki ismi birlikte kullanan yegâne tanrılarıdır. Gatalar'daki anlamıyla Ahura Mazda, Vedik Varuna'nın aynı özelliklerini barındırmaktaydı. Ahura terimi yüceliği ifade ederken Mazda bilgeliğe atfen kullanılmış olmalıdır.

Zerdüş't'e göre Ahura Mazda mükemmel bir Ahura'ydı. Bu Gatalar'da "*Sen en kudretli Ahura ve Bilge olansın*" (Yesna, 33:11), "*Bilge Olan ve (diğer) Ahuralar*" (Yesna, 30:9, 31:4) ifadeleriyle belirtilir. Bu ifadeler ile karşılaştırabilecek en uygun Rig Veda tanrısı ise Varuna'dır. Rig Veda'da Varuna için "*bilge olan*" Asura (Rig Veda, 1:41.1, 8:83.2, 1:25.20; Doniger, 1981) ve "*bilge Asura*" (Rig Veda, 1:24.14, 5:71.2) ifadeleri ve imaları bulunur (Kuiper, 1976). Diğer taraftan suların oğlu olarak bilinen güçlü Hint-İnan tanrısı Apam Napât'ın Varuna ile ortak sıfatlara sahip olması ve güçlü tanrısal etkisine rağmen Zerdüş'tî teolojiden -birkaç Yeşt ilahisindeki imalar dışında- tamamen yok olması Ahura Mazda'nın zaferi olabilir. Mary Boyce'a (1975a, ss. 47-52) göre Apam Napat Varuna'nın bir unvanı olmalıydı. Ahura Mazda'nın Zerdüş'tün Gatalar'ı ile birlikte en tepede yer bulması bu ikisinin teoloji içerisinde kaybolmasını açıklayabilir gibi görünüyor.

Vedik metinlerin ikiz Asuraları, Mitra ve Varuna çoğunlukla bir arada zikredilir.<sup>4</sup> Bununla birlikte tarihsel ve etimolojik anlamda Vedalara en yakın Avesta metni olan Gatalar, Ahuraları övmesine rağmen ne Mithra'dan ne de Varuna'dan bahseder. Yukarıda Ahura Varuna'nın zamanla Ahura Mazda'ya dönüştüğüne yönelik iddialardan bahsedildi. Ancak Varuna-Mazda değişimi yaşanmış olsa da Ahura Mithra pek ala Gatalar'da yer almalıydı. Gatalar'ın tek tanrıca bir yapı arz ettiği göz önünde bulundurulduğunda bir tek Ahura Mazda'nın kadiri mutlak olarak yer alması tabii ki kabul edilebilir. Ancak Ahura Mazda'nın sadece Varuna'nın özelliklerini yani bilgeliğini değil Mithra'nın da özelliklerini aldığını gözden kaçırmamak gerekir.<sup>5</sup> Etimolojik olarak tartışılabilir fakat sadece Varuna'nın Mazda'ya tekamülünü değil de Ahura Mithra-Varuna'nın zaman içinde Ahura Mazda'ya dönüşerek tek tanrı formunu aldığını savunmak daha gerçekçidir.

Ahura Mazda'nın, Aşa'nın kozmik yasasını (adalet, iyilik vb.) sürdürmesi ve bilgelik ile özdeşleşmesi bu benzerlik açısından dikkate değerdir. Bazı Gata ilahileri Vedik Mitra ve Varuna'nın belirgin özelliklerinin ikisini birlikte Ahura Mazda'ya atfetmektedir. Örneğin "...iyi doğaüstü güce sahip (maya-), Aşa'nın eşlik ettiği gayretli tanrı..." (Yesna, 41:3), "Her şeyi bilen Mazda Ahura..." (Yesna, 45:3) "...Her şeyi gözeten Ahura..." (Yesna, 45:4), "...ey iliyi gören..." (Yesna, 33:13), "...senin aldatılamaz bilgeliğin..." (Yesna, 43:6) ifadeleri Vedik ikizlerin özellikleriyle oldukça örtüşmektedir. Bununla ilgili olarak Gatalar'ın Vedaların Mitra-Varuna'ya yakarışlarını içeren yedinci kitabın ilahileri (Bkz. Rig Veda, 7:60, 61, 62, 63, 64, 65, 66) ile benzerliğini de göz önüne almak gerekir. Tabii ki söz konusu iki ilahi metnin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve analiz edilmesi başka bir çalışmanın konusudur.

## 2.2. Ahura Mazda'nın Kimliği

Ahura Mazda, Gatalar'ın (Yesna, 44) gözetleyen ve her şeye gücü yeten yüce tanrısıdır. Onun yardımı istenir çünkü dünya düzeni daêvaya (iblislere) tapan kötüler tarafından alt üst edilmiştir (Kreyenbroek, 2012). Zerdüş'te göre "Ahura Mazda bilge, iyiliksever ve saf iyidir. Her şeyi o yaratmıştır" (Yesna, 31:11). Aşa'nın hem yaratıcısı hem de koruyucusu hem de sürdürücüsüdür. Daha önceki metinlerden farklı olarak Gatalar'a göre o yaratılmamıştır; tek Tanrıdır.<sup>6</sup>

Gatalar'a bakıldığında Angra Mainyu, Ahura Mazda'nın karşıtı olmayıp aslında Spenta Mainyu'nun karşıtıdır. Ahura Mazda bu iki ilahi varlığın üzerinde emirleri koyan ve düzeni

4 Gatalar'ın ikiz ruhları iyi ve kötüyü temsil eden Spenta Mainyu ve Angra Mainyu bu durumdan farklıdır. Bkz. Yesna, (30:3-5).

5 Mithra'nın özelliklerini Ahura Mazda'ya atfeden Gata metinleri için bkz. "...Elbette o, ey Doğru, kutsal olan, ruhuyla herkesin ihlalini gözeten..." Yesna, (44:2).

6 "Seni düşüncelerimle tanıyorum, ey Mazda, sen ilksin (aynı zamanda) sonuncusun. Sen Vohu Manah'ın Babasisin; Seni gözlerimle idrak ettiğimde, Sen Hak'ın (adaletin) gerçek Yaratıcısının (Aşa) ve hayatın eylemlerini yargılayan Rab'sin." Yesna, (31:8) ve ayrıca bkz. Yesna, (45:4, 6).

sağlayan tanrıdır (Yesna, 44:15; Haugh, 1870, ss. 300-311; Zaehner, 1961, s. 45). Spenta Mainyu'nun görevi yaratımlara aracılık etmektir. O, ilahi bir varlıktan ziyade Ahura Mazda'nın yaratma eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan aktif ilke olarak görülebilir (Yesna, 43:6, 33:6, 44:7, 31:3, 51:7). Aynı şekilde Angra Mainyu da kötülüğü temsil eden temel ilke olabilir (Alıcı, 2012, ss. 55-60). Ahura Mazda ile Spenta Mainyu arasındaki ilişki batılı araştırmacılar tarafından Hristiyan inancındaki Tanrı ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Hristiyanlığın bu inancının Zerdüşti kökenine dair iddialar hali hazırda geçerlidir (Boyce, 1979, ss. 19-23; Alıcı, 2012, s. 56). Avesta'nın daha genç bölümlerinin aksine Ahura Mazda tek güçtür ve ona denk kötü bir ilahi varlık bulunmaz. Gatalar sonrasında Ahura Mazda'nın mevkisini terk ederek Spenta Mainyu ile birleştiği ve Angra Mainyu'nun karşısında yer aldığı görülmektedir (Yeşt, 10:1-08; "The Bundahish", 1880, s. 1.3; Zaehner, 1961, s. 146; Alıcı, 2012, s. 58). Oldukça muğlak olan Gata ifadelerinden bazıları (Yesna, 30:3-6, 45:2) da Ahura Mazda ile Angra Mainyu'yu birbirlerinin dengi veya aynısı olarak yorumlamaya müsaittir. Ancak bu pozisyon bütün Gata ilahilerinin hepsinde korunmaz.

Tek tanrıcılık fikri kadar güçlü olmasalar da bazı Gata ilahileri Ahura Mazda çok tanrılı bir panteonun en yüce tanrısıymış izlenimi vermektedir. Örneğin "...ey Mazda ve siz diğer Ahuralar..." (Yesna, 30:7, 31:4) ifadesi Ahura Mazda'nın benzer ilahi güçlerin başı olarak inanıldığı izlenimini vermektedir. Bu Zerdüş'tün tek tanrılı bir din getirdiği iddiasını zora düşürmektedir. Bundan başka Ahura Mazda'nın yaratma eyleminde diğer ilahi varlıklardan yardım aldığına dair ibareler bulunur. Birbirine zıt iki ruhun var oluş sürecindeki aktif rolü "...ve bu ikiz ruhlar bir araya geldiklerinde başlangıçta hayatı ve ölümü yarattılar..." (Yesna, 30:4) Ahura Mazda'nın yaratmada başka ilahi varlıklardan yararlanıp yararlanmadığı hususu tek tanrı fikri açısından problematik bir durum oluşturur. Diğer taraftan iyi varlıkların ve kötü varlıkların yaratımlarının farklı ilahi varlıklar tarafından paylaşılmış olması da düalist bir teolojiyi çağrıştırmaktadır (Alıcı, 2019, ss. 44-45). Ancak bu ilahi varlıkların soyut kavramlar ile ifade edilmesi onların Ahura Mazda'dan ayrı olmadıkları bilakis onun sıfatları olabilecekleri düşüncesini akla getirmektedir.

Gatalar Ahura Mazda'ya yardımcı ilahi varlıklar tayin etmiştir. Bunlar, Ahura Mazda'nın ilahi tezahürü ve tecellisi olarak tarif edilebilecek Spenta Mainyu ile birlikte yedi meleksi varlıktır. Spenta Mainyu dışındaki altısı Ameşa Spentalar olarak adlandırılır. Gatalar'da Ahura Mazda Aşa'nın ve Vohu Manah'ın babası aynı zamanda Ârmaiti'de onun kızıdır (Yesna, 31:8, 44:3, 45:4, 47:2). Zerdüş't Ahura Mazda'dan isteklerinde genellikle Ameşa Spentalara başvurur. Bunlar bazen adalet, bağışlayıcılık ve bilinmeyenin öğretilmesi bazen kötü güçlerle baş edebilme gücüdür (Yesna, 29:10, 28:1, 28:11, 47:5, 48:2, 33:6).

Gatalar, Ahura Mazda ve diğer ilahi varlıkları somut değil soyut olarak betimler. Bu durum Persler hakkında bilgi veren Yunan yazarlarca da doğrulanmaktadır. Herodot'a göre (2019, s. 1:131) Persler Zeus'un (Ahura Mazda) resmini, heykelini ve hatta sunak ve tapınağını yapmazlardı. Bu Yunanlılardan farklı olarak İran'da Tanrı algısının antropomorfik

olmamasından kaynaklanmış olabilir. Benzer şekilde şimdiye kadar erken Ahemenî Dönemi'nde Ahura Mazda'nın temsillerine dair bir kayıt yoktur.<sup>7</sup> Bununla birlikte, I. Serhas Dönemi'nde Pers ordusuna eşlik etmek için beyaz atların çektiği boş savaş arabası, Ahura Mazda'nın Pers Dönemi'nin başlarında bir temsiline olmadığını göstermektedir (Herodotos, 2019, 7:40; Xenophon, 1897, 8:3.12; Curtius Rufus, 1946, 3:3.11). Ahura Mazda'yı temsil eden imgelerin kullanımı muhtemelen MÖ V. yüzyılın sonlarında batı satraplıklarında başlamıştır. Buna dair ilk edebi referans II. Erdeşîr Dönemi'ne aittir. Batı Anadolu'daki Sardis antik kentinde 1974'te bulunan bir Yunanca yazıtta "Kanun koyucu Zeus-Baradatas" için MÖ 365 yılında II. Erdeşîr tarafından bir heykel diktirildiği belirtilmektedir (Briant, 2002, ss. 677-678). Albert de Jong (1997, s. 350), Sâsânî ruhbanlarının Ahemenî Dönemi'nde yapılan tanrı tasvirlerinin yok etmiş olabileceğine dair iddiayı dile getirmektedir.

Yunan etkisi öncesinde heykel ve tanrı imgesinin bulunmadığına dair deliller. Zerdüş'tün Gatalar'ıyla da uyuşmaktadır. Gatalar'ın dilinin muğlak olmasının bir nedeni de ilahi varlıkların soyut çağrışımları barındırmasıdır. Ahura Mazda bir antropomorfi tanımlamadığı gibi kadir-i mutlak bir gücü ortaya koymaktadır. Spenta Mainyu (Kutsal Ruh) ve Ameşa Spentaların isimlerinin anlamları<sup>8</sup> tamamen soyut kavramlardan oluşmaktadır. Bu durum onların somut imgelerle tasvir edilmesinin önüne geçtiği gibi Herodot'un<sup>9</sup> aktardığına göre de buna iyi gözle bakılmıyordu. Muhtemelen dinen de yasaklanmıştı. Delillere bakarak soyut tanrı fikrinin Zerdüş't ile olgunlaştığını kabul edersek yine Gatalar'dan yola çıkarak bu soyut tanrının her şeyin yaratıcı kadir-i mutlak bir tek tanrı olduğunu iddia edebiliriz.<sup>10</sup> Yani Zerdüş't çok tanrılı dini ıslah ederek Ahura Mazda etrafında yeniden şekillendirmiş olmalıdır.

7 Önceden Avrupalı bilim adamları tarafından Ahura Mazda'ya ait bir temsil olarak kabul edilen erkek figürlü kanatlı sembolün kraliyet "xvarənah"ını temsil ettiğini artık biliyoruz.

8 Ameşa Spenta adları şu şekilde çevrilebilir. Vohu Manah/Vahman "İyi Amaç"; Aša Vahištā Ardvahišt "En İyi Doğruluk"; Xšaθra Vairya/Šahrēvar "Arzu Edilen Hakimiyet"; Spənta Ārmaiti/Spendārmad "Kutsal Bağlılık"; Haurvatāt/Hordād "Bütünlük"; ve Amərətāt/Amurdād "Ölümsüzlük".

9 "Tanrı heykeli, tapınak, sunak yapmak gibi şeyler bilmezler; hatta yapanlara deli derler, bu sanırım, onların tanrılara, Yunanlılar gibi insan biçimi yakıştırmış olmamalarından ileri gelir." Bkz. Herodotos, (2019, s. 1/131)

10 "...Sana soruyorum ey Ahura hakikaten söyle; ... Güneşi ve yıldızların yollarını (yörüngelerini) oluşturan kimdir? Kimin sayesinde ay parıldar ve sonra söner ... Hangi kişi dünyayı aşağıdan kaldırdı ve cenneti yukardan düşmekten engelledi ... ey Mazda, ... hangi sanatkar ışık dolu bedenleri ve karanlık mekanları/ fezalara yarattı? Hangi sanatkar uyku (ölüm) ve eylemi yarattı? Kimin sayesinde şafak, gün ortası ve akşam mevcuttur? Kimdir sorumlu kişiye (ibadet) görevini hatırlatan? ... bunlar (sorular) yoluyla ey Mazda, senin Spenta Mainyu vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu idrak ederek sana hizmet ediyorum." Yesna, (44:3-7); Ayrıca bkz. Alıcı, (2019, s. 43)

### 3. Düalizmin İyi Tanrısı

#### 3.1. Zerdüşti Düalizmi

Çok net delillerimiz olmasa da Zerdüş'tün politeist bir inancı tek tanrıcılığa dönüştürme amacıyla olduğunu düşünebiliriz. Ancak Zerdüş't sonrasında teolojide bazı değişiklikler olmuştur. İlk olarak Gatalar'da bahsedilmeyen kadim bazı tanrı veya tanrıların dine tekrar dahil olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar ve Ameşa Spentalar melek benzeri ilahi varlıklara dönüşmüş ve bir nevi Ahura Mazda'nın hizmetkarı olmuşlardır. Ayrıca Ahura Mazda ile Spenta Mainyu arasındaki belli belirsiz ayrımın zamanla yok olduğunu ve Ahura Mazda'nın üstün tanrı mevkisinden inerek Angra Mainyu ile eşitlendiğini görmekteyiz. Böylece İranî teoloji iyilik kavramı ile kötülük kavramı arasındaki savaş üzerine bir kurgu ile devam etmeye başlamıştır. Ahura Mazda yani Ohrmazd/Hürmüz tüm iyi varlıkları ve iyi olguları yaratırken, Angra Mainyu yani Ehrimen kötü olan varlıkları ve kötülükleri yaratan tanrı konumundadır (Alıcı, 2012, s. 212; Manushchih-i Goshnajaman, 1882, s. XIII). O da birebir karşıtıya uygun olarak kötü iblisleri kendine hizmetkar edinmiştir (Kartir, t.y.; Manushchih-i Goshnajaman, 1882, s. 1.11; Sanjana, 1888, s. IV; Alıcı, 2012, ss. 205-220).

Zerdüş'tün Gatalar'ının (Yesna 30:2-8) monoteist bir teoloji sunmuş olabileceğine dair güçlü iddialar olsa da yine de onlar düalist materyalden arı görünmemektedirler. Bu durum onların muğlak doğasından kaynaklanır. Ancak Zerdüş't sonrası teolojinin kozmolojik bir düalizme yönelmesinde her ne kadar eski inançların etkisi büyükse de söz konusu muğlaklığın katkısını da göz ardı etmemek gerekir.

Gatalar'dan anlaşıldığı kadarıyla Zerdüş't Ahura Mazda'yı kadir-i mutlak bir tanrı olarak betimlemesine rağmen *İyilik* ve *Kötülük* güçleri arasındaki karşıtlığın dünyanın varoluşunda merkezi bir faktör olduğunu inkâr etmiyordu. İyilik, Ahura Mazda (Spenta Mainyu) ve diğer Ahuralar ile Kötülük ise doğrudan Daevalar ve liderleri Angra Mainyu ile ilişkilendiriliyordu. Çatışmalar iyi ve kötü güçler arasındaki mücadeleden kaynaklanmaktaydı. Bu mücadelenin Ahura Mazda ve diğer Ahuraların üstünlüğü ile sona ereceğine inanılmaktaydı. Ahura Mazda tarafından yaratılan dünyanın onun zaferiyle sona ermesi oldukça doğaldır (Kreyenbroek, 2012). Gatalar'da bu son savaşa dair açık göndermeler vardır. Örneğin; "ortak hiçbir yanı olmayan iki ordunun çatışacağı" bir zamandan söz edilir (Yesna, 44:15) ve Zerdüş't şöyle dua etmektedir: "Öyleyse, biz galip gelelim. Dünyayı fraşa yapacak olanlar." (Yesna, 30:9).

Kreyenbroek'e göre (2012) Zerdüş't öğretisinin Gatalar'daki önemli unsurları şunlardır:

(i) Ahura Mazdā dünyanın Yaratıcısıdır.

(ii) Dünyanın mevcut durumu yalnızca Ahura Mazda tarafından belirlenmez.

(iii) Kötülüğün güçleri de dünyada bir rol oynar ve bu nedenle bu dünya Mazda'nın olmasını istediği gibi değildir ve İyiliğin güçlerinin karşıt güçler olmadan hüküm süreceği bir duruma getirilmesi gerekir.

(iv) Bildiğimiz şekilde dünyanın bir sonu olacağı; Nihai sonuç hakkında hiçbir şüphe olmamasına rağmen, “mükemmel dönem” (Av. frašō.kərəti) insanın Tanrı'nın emirlerini dinlemeye hazır olmasına bağlıdır.

(v) Dünyanın varoluş amacı ahlakidir. Amaç evreni Kötülükten kurtarmaktır.

(vi) Bu olaylarda insanın seçimi kilit rol oynar ve bireysel ruh, ölümden sonra kıyamete kadar cezalandırılacaktır.

Gatalar sonrası Avesta metinlerinde düalizm daha net bir şekilde ifade edilir. Bu mücadelenin zaman zaman antropomorfik bir formda olması Zerdüşt öncesi mitolojinin bir yansımasıdır.<sup>11</sup> Spenta Mainyu ile Angra Mainyu arasındaki eş karşıtlığa dayalı düalizm Gatalar dışındaki Avesta'da da görülmektedir. Avesta'nın bazı bölümlerinde (Yesna, 57:17) dünyanın yaratılmasında Spenta Mainyu'nun etkin olduğundan söz edilmektedir. Ancak Vendidad'da (1:1-19) Angra Mainyu'nun kötü yaratımlarının karşıt yaratıcısı olarak Spenta Mainyu değil Ahura Mazda vardır. Ahura Mazda'nın iyi varlıkları yaratmasına karşın Angra Mainyu kötü bir varlık, hastalık, bela veya ahlaksızlık yaratarak yanıt vermektedir. Ahura Mazda'nın pozisyonunun değişerek Spenta Mainyu ile tamamen birleşmesi en geç MÖ IV. yüzyılda gerçekleşmiş olmalıdır (Bkz. Diogenes Laertius, 1925, 1:2.6; Duchesne-Guillemin, 1984).

Zerdüşt'ün din adamı olmasının etkisiyle yeni bir din getirmekten ziyade eski dinin öğelerinden faydalanarak yeni bir dini düzen oluşturmuş olmasının daha mantıklı olduğunu ifade etmiştik. Alıcı'ya göre (2012, s. 27) Zerdüşt'ü önceki gelenekten ayıran ve reformist yapan etkenlerden biri, ilahi sınıflar arasında basit bir birlik düşüncesini ortaya atmasıdır. O, Ahura Mazda'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu ve iyiyi temsil eden yegâne varlık olduğunu benimsemiştir. Onun karşısında kötülüğü temsil eden yegâne güç de Angra Mainyu'dur. Bunların daha önceki dini geleneğin izlerini taşıdığını ve Zerdüşt'ün reformist hareketinde bu eski öğretilerden faydalandığını söyleyebiliriz (Clark, 1998, ss. 6-10; L. Mills, 1900, ss. 40-50; Alıcı, 2012, ss. 27-28).

Zerdüşt çok tanrılı bir halkın arasında tek bir yüce tanrıya olan inancı vaaz etmiştir. Ama yine de kötülüğün varlığını özgür iradenin bir sonucu olarak açıklamak istemiş olmalıdır. İkiz Ruhlar anlatısı herkesin yapmaya çağıldığı seçim için kurduğu bir modeldir. Açıkça ikiz oldukları söylendiği için her ikisinin de Ahura Mazda'nın oğulları olduğundan şüphe edilemez ve Gatalar'da (Yesna, 47:2-3) Ahura Mazda'nın onlardan

<sup>11</sup> “İyi Ruh ve Kötü olan bunun için birbirleriyle mücadele ettiler. ...birine oklarını en hızlı şekilde fırlattılar...” Yešt, (19:46) ve daha birçok yerde bu tarz anlatımlar bulunur. Bkz. Yesna, (19:15, 9:8); Yešt, (8:44; 10:97, 134; 13:12-13, 71,77-78, 15:12, 17:19, 19:29, 96); Vendidad, (19:6, 46-47).

birinin babası olduğu geçmektedir. Seçim yapmadan önce ikisi de kötü değildi. Bu nedenle, Angra Mainyu'nun Ahura Mazda'dan neşet etmesinde şok edici hiçbir şey yoktur ve Zerdüşt'ün bu durumu mecazen dile getirdiği şekildeki olası olmayan çözüme başvurmaya gerek yoktur. Ohrmazd ve Ehrimen'in kardeşliğinin daha sonra iğrenç bir sapkınlık olarak görülmesi farklı bir konudur; Ohrmazd zamanla Spenta Mainyu'nun yerini almıştı ve ortodoks görüşe göre ilkel seçimin belki de peygamberin en özgün anlayışının izi kalmamıştı (Duchesne-Guillemin, 1984).

### 3.2. Angra Mainyu/Ehrimen

Zerdüştî düalizminde kötü güçlerin temsilcisi ve yaratıcısı olan Angra Mainyu da zamanla Ahura Mazda'nın karşısında yer alarak bir nevi önem kazanmıştır. Gatalar'da Angra Mainyu adına bir kez rastlanır ("...Anghêuš Mainyū..." Yesna, 45:2). Onun dışında aynı anlamda kötü seçimi yapan ruh olarak "aka" tabiri kullanılır. Gatalar öncesinde de bilinmemesi Zerdüşt'ün orijinal bir anlayışı olduğunu düşündürmektedir. Gatalar'da Angra Mainyu, Spenta Mainyu'nun zıttıdır. Her iki ruh da özünde insan yaşamında ve dünyanın kaderinde hüküm sahibidir. Gatalar insanı bu iki güç arasında seçim yapması için özgür bırakmaktadır.<sup>12</sup> Bu seçim draması Ehrimen'in Spenta Mainyu'nun değil de Tanrı Ohrmazd'ın olumsuz karşılığı olarak aktarıldığı Pehlevi kitaplarındaki kozmogonilerde eksiktir. Pehlevi metinleri, her şeyin başında, iyi ve kötü arasında iki ruhun yaptığı seçime atıfta bulunmaz ve onları zıt ve uyumsuz doğaları olan iki doğrudan düşman olarak tasvir ederler.

Vendidad'da (1:1-20) ve Pehlevi metinlerde ("The Bundahish", 1880, s. 188) Ohrmazd gökleri ve yeri ve güzel ve iyi olan her şeyi yaratırken Ehrimen iblisleri ve kötü ve sapkın olan her şeyi yaratmış ve bunlar birbirlerinin tam karşılarında konumlanmışlardır. Ehrimen, nurlu, hoş kokulu ve tatlı sesli Ohrmazd'ın tam zıttıdır. Ahura Mazda iyi güçlerin başkanı iken Angra Mainyu tüm Daevaların başıdır ("daēvan aṃ daēvō": Vendidad, 19:1, 43-44). Ohrmazd ile Ehrimen arasında süregelen savaş, her insanın ruhunda ve tüm evrende devam etmektedir. Ancak Ohrmazd ile Ehrimen arasında her ne kadar zıtlık olsa da Ohrmazd üstün olan güçtür. Ohrmazd yaratılışıyla maddi ve manevi dünyada varken, Ehrimen maddi aleme (gētīg) hükmedemez. Dolayısıyla Ohrmazd'ın ve Ehrimen'in maddi yaratımları arasında hiçbir simetri bulunmaz (Madan, 1911a, ss. 98-100; Duchesne-Guillemin, 1984).

### 3.3. Zurvân

Sâsânî Dönemi'nde muhtemelen Hristiyanlık gibi kutsal metinlere dayalı başka dinlerin de etkisiyle Zerdüştî teolojisi üzerinde yeni düzenlemeler yapan bazı Zerdüştî akımlar ortaya çıktı. Bu akımların hedefi Ohrmazd ve Ehrimen'in iyi ve kötü yaratımlarına dayanan

---

<sup>12</sup> Örneğin bkz. "...ve bilgiler bu ikisi arasında doğruyu seçti, aptallar ise öyle yapmadı." Yesna, (30:3) ve devam eden maddeler.

Zerdüştfî düalizmiydi. Zurvânizm olarak bilinen bu inanış, Zurvân'ın bu iki egemen gücün üstünde yer alan bir tanrı olduğunu savunmaktaydı. Zurvân zaman demekti ve muhtemelen bu yeni din kadim dönemlerden beri devam eden bir külte dayanmaktaydı. Mitolojiye göre zaman tanrısı Zurvân bir oğul dünyaya getirmek için adak adadı. İçindeki şüphe yüzünden Ehrimen ve adağı sayesinde Ohrmazd dünyaya geldi (Kreyenbroek, 2012). Böylece Ohrmazd ve Ehrimen iki düşman kardeş oldular. Zurvân, doğan ikizlerden parlak ve hoş kokulu (Ohrmazd) ve karanlık ve pis kokulu (Ehrimen) arasında kâinatın egemenliğini taksim etmiştir. Buna göre Ehrimen dünyanın kralı olacak fakat Ohrmazd ise Cennetin hükümdarlığını alacaktır (Zaehner, 1955, ss. 419-429).

Muhtemelen Zurvân inancının kaynağında Pehlevi literatürdeki Angra Mainyu ve Spenta Mainyu karşıtlığını ifade eden Gata metninin manipülatif yorumu yer almaktaydı.<sup>13</sup> Zurvân Avesta'da önemli konumda olmayan bir tanrı (Yesna 72:10; Yeşt 13:56) iken Sâsânî Dönemi'nde en üst mertebeye ilerlemiştir. Boyce'a göre (2011b) Zurvânizm'in yoğun bir şekilde kabul edilmesi V. yüzyılın sonlarına denk gelmiş olabilir. Ulaştığı bölgelerin teolojik unsurlarını kullanmaktan çekinmeyen Maniheizm'in İran'da "Işık Tanrısı" mevkisine Ohrmazd'ı değil de Zurvân'ı yerleştirmiş olması bu teolojinin Mani'nin zamanında da revaçta olduğuna bir delil olarak gösterilmektedir (Boyce, 1975b, ss. 101, 174-175, 194). Ayrıca bazı Maniheizt ilahiler de Zurvân hakkında imalarda bulunmaktadır.<sup>14</sup> Bunların dışında da Sâsânî Devleti içinde ve dışındaki kaynaklar Zurvanizm'in önemli ölçüde yaygın olduğunu göstermektedir (Christensen, 1939, s. 118; Daryae, 2009, ss. 81-82; De Jong, 1997, s. 411; Akyar, 2023, ss. 77-78). Ayrıca Aziz Basil Papa Epifanius'a yazdığı mektubunda muhtemelen Zurvan'dan bahsetmektedir (Basil, 1886, s. 811 (Böl. 258.4)). Bazı dini metinlerde izleri bulunsa da ("Dinai Mainog-i Khirad", 1885, 8:8, 27:10) İslam sonrası bir nedenle Zurvanizm'in yok olduğunu veya maksatlı bir şekilde yok edildiğini görmekteyiz (Benveniste, 1377, s. 75; Christensen, 1939, s. 118).

Zurvânizm pagan görünümlü katı bir "tek Tanrıcılık" ortaya koymaktadır. Muhtemelen gitgide büyüyen Hristiyan tehdidine karşı Sâsânî teolojisine pragmatik bir savunma sunmaktaydı. Bu nedenle Zurvânizm'in bir anda parlamasını Roma etkisi üzerinden değerlendirmek bir haksızlık olmaz. Aynı zamanda kültün gelişiminde Babil ve Keldânî astrolojisinin önemli bir etkisi vardır (Boyce, 1957; Milani, 2013, s. 11; Akyar, 2023, ss. 157-160).

Zerdüştfî düalizmi "kötülük sorunu" gibi bazı teolojik problemlere çözümler vad ediyordu. Kötülüğün sebebini iyi tanrıyla eşit mertebedeki kötü tanrıya yüklemek önemli bir sorunun

<sup>13</sup> *Denkard, (Book 9: Details of Nasks 1-3, 21 (The Original Gathic Texts), 1997, s. 9:30.4-5); "...iki ruh düşünce ve eylemlerde birbirine zıttır."* Yesna, (30:3); Bu maddenin yorumu için bkz. Madan, (1911b, 9:30.4-5).

<sup>14</sup> "Ormazd ve Ehrimen'in kardeş olduğunu söylüyorlar; bu doktrin sonucunu olarak yok olacaklar" bkz. Özbay, (2017).



üstesinden gelmekteydi. Ancak Zerdüştilik bu durumda bile iyi tanrının daha üstün olduğunu ve nihai kazananın iyilik olacağını vurgulamaktaydı. Diğer taraftan önemli bir yeni teolojik sorun bu ikisinin kökeni hususunda ortaya çıkmaktaydı. Zurvânizm bu soruna bir nevi çözüm bulmuştur. Ancak burada her iki tanrının üzerinde yer alan Zurvân'ın da adak adamak, sunu yapmak ve şüphe duymak gibi insani özelliklere sahip olması onun üstünlüğünü gölgelerken diğer taraftan pagan unsurların Zerdüştiliğe etkisini ortaya koymaktadır.

Zurvanizm'in İranî teolojideki önemli bir değişikliği de Zerdüş't sonrasında Ahura Mazda'yı, ebedi tanrılıktan ikincil bir yaratıcı-tanrı seviyesine düşürmüş olmasıdır. Diğer taraftan düalizmin dışına çıkarak çok tanrıcı bir üçlü panteon oluşturmuştur. Görünüşe bakılırsa Zurvân *deus-otiosus* pozisyonunda yaratıcı fakat işleyişe karışmayan tanrıydı ve iyiliğin bütün sorumluluğunu Ohrmazd'a yüklemişti.

Pehlevi metinlere göre Ohrmazd ile Ehrimen aralarında 9.000 yıllık bir antlaşma yapmıştır. Bundahış'n'a göre (1880, 1:20) antlaşmayı Ohrmazd önermiştir. Mênôgî Hîred (1885, 8:9) ise aksine anlaşma yapanın Ehrimen olduğunu iddia etmektedir ve en önemlisi bunun "Sonsuz Zaman" aracılığıyla gerçekleştiğini ilave etmektedir. Oysa Zâdspram metni (1880, 34:35) bu anlaşmayı Ehrimen'e önerenin Zurvân olduğunu daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Bunu Ohrmazd'a da önerdiğine dair bir bilgi olmasa da Bundahış'n'de bazı imalar bulabiliriz.<sup>15</sup> Zurvân gücünü oğulları Ohrmazd ve Ehrimen arasında paylaşmış ve bin yıllar gibi bir süre belirlemiştir (Duchesne-Guillemain, 1984). Bu belli belirsiz imalardan bir zamanlar Zurvân inancının önemli bir merhalede olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Üstelik Pehlevi metinlerin Zurvân'a dair verileri yok edilmiş olmalıdır. Bir zamanların her şeye gücü yeten tanrısı Ohrmazd kendinden daha üstün bir tanrıya boyun eğerek kötü güçlerle anlaşma istemek durumunda kalmıştır.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Zerdüş'tî teoloji MÖ XX. yüzyıldan miladi IX. yüzyıla kadar oldukça değişiklik göstermiştir. Teolojinin en başındaki Ahura Mazda da kendini bu değişimin içerisinde bulmuştur. Zerdüş't'ün ortaya çıktığı zaman dilimi muhtemelen Hint Aryanlarından ayrılan İranlıların yeni bir coğrafyaya alışmaya çalıştığı dönemlere denk gelmekteydi. Bu durum coğrafi bir değişim olmanın yanı sıra kırsaldan kent yaşamına geçişi de kapsamaktadır. Zerdüş't'ün bu dönemde ortaya çıkarak toplumun ihtiyaçlarına uygun yeni bir din ve şeriat vaaz etmiş olduğunu söylemek elbette mümkündür. Tek tanrılı bir din olarak kabul edilebilecek bu yeni inanç sistemi insanları Ahura Mazda adında daha önce pek bilinmeyen bir kadir-i mutlak ilaha inanmaya davet ediyordu. Ancak Zerdüş't sonrasında dini otoriteyi elinde bulunduranlar teolojiye eski ilahi varlıkları da ekleyerek dini politeist ve düalist bir forma

---

<sup>15</sup> "...Ehriman'ın yaratıkları, nihai maddi yaşamın gerçekleşeceği zamanda yok olsun..." Bkz. "The Bundahish", (1880, 1:12)

soktular. Bu değişiklikte muhtemelen eski inançların dirençli yapısının yanında dönemin sosyo-politik ve ekonomik katkısı ve Babil medeniyeti gibi diğer kültürlerle etkileşimin etkisi bulunmaktadır.

Sâsânî Dönemi'nde ise dinin siyasetle bir arada devam ettirilmesi çabası görülmektedir. Siyasi otorite ve din adamlarının birlikte gayreti düalist bir teoloji ortaya çıkarmışsa da üçlü bir pagan panteonu havası veren Zurvan, Ohurmazd ve Ehrimen'den oluşan bir teolojinin uzunca bir süre dine hâkim olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır. Bu durumu o dönemin Babil, Asur inanışları ve Hristiyanlık etkisi ile açıklamak mümkündür. Diğer taraftan Zurvân'ın düalist dindeki açmazlar açısından pragmatik bir çözüm sunduğunu da söyleyebiliriz.

Pehlevi metinler Sâsânî Dönemleri'nde yazılmış ve İslam sonrasında yeniden düzenlenmiştir. Bu onların reddiyeci/savunmacı tavrının ve düzensiz doğalarının nedenidir. Zira Sâsânî Dönemi'nde yazılırken üst kimlik olan bir dinin ilahiyatını inananlara aktarmaktaydılar. Ancak İslam sonrasında hızlı bir şekilde kan kaybeden dini toparlamak için ilahiyat üzerinde keskin ve süratli değişiklikler gerekiyordu. Bu nedenle pagan panteonu tanrısı izlenimi veren Zurvân teolojiden çıkarıldı fakat ona ait izleri halen takip edebilmekteyiz. Dahası Ohrmazd ve Ehrimen eşit ve kardeş güçler olarak kalırsa kozmolojik anlamda tutarsızlıklara neden olacağından Ohrmazd eşitlerin güçlü olanı ve her şeyi bilenine dönüştürüldü. Ehrimen ise tanrısallıktan İbrahimî dinlerdeki şeytan mertebesine indirilmek zorunda kaldı. Böylece Zerdüştilik belki de inananlarını kaybetmekten kurtulabilecekti. Ayrıca diğer taraftan zimmi statüsü kazanan Zerdüştiler ehli-kitap olarak İslam coğrafyasında nispeten rahatça varlıklarını sürdürebileceklerdi.

#### **Kaynakça**

- Agathias. (1975). *The Histories* (J. D. Frendo, Çev.). Walter de Gruyter.
- Akyar, N. (2023). *Eski İran'da rahipler*. Kabalıcı Yayınevi.
- Alıcı, M. (2012). *Kadim İran'da din: Monoteizmden düalizme Mecûsî Tanrı anlayışı*. Ayışığı Kitapları.
- Alıcı, M. (2019). İslam öncesi İran'da dinî düşünce. İçinde H. Uygur & A. Rexhepi (Ed.), *İran Düşünce Tarihi* (ss. 13-87). İram Yayınları.
- Altungök, A. (2015). *Eski İran'da din ve toplum (MS. 226-652)*. Hikmetevi.
- Basil. (1886). The Letters. İçinde P. Schaff (Ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers* (C. 8, ss. 356-929). Christian Classics Ethereal Library.
- Benveniste, É. (1377). *Dîn-i İrânî: Ber Pâyei Metinhâyi Mu'teber-i Yûnânî* (B. Serkârâtî, Çev.). Neşr-i Katre.

- Boyce, M. (1957). Some reflections on Zurvanism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19(2), 304-316.
- Boyce, M. (1968). *The Letter of tansar*. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Boyce, M. (1975a). *A History of Zoroastrianism I*. Brill.
- Boyce, M. (1975b). *A Reader in Manichaean Middle Persian And Parthian texts with notes*. Brill.
- Boyce, M. (1979). *Zoroastrians; Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge & Kegan Paul.
- Boyce, M. (1982). *A History of Zoroastrianism II*. Brill.
- Boyce, M. (1990). *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. The University of Chicago Press.
- Boyce, M. (2011a). Achaemenid religion. İçinde *Encyclopædia Iranica* (C. 1/4, ss. 426-429). Eisenbrauns Inc. <https://www.iranicaonline.org/articles/achaemenid-religion>
- Boyce, M. (2011b). Ahura Mazdâ. İçinde *Encyclopædia Iranica* (C. 1/7, ss. 684-687). Eisenbrauns Inc. <https://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda>
- Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A History of Persian Empire* (P. T. Daniels, Çev.). Eisenbrauns.
- Brosius, M. (2006). *The Persians: An Introduction*. Routledge.
- Christensen, A. (1367). *Iran dar Zamân-e Sasaniyân* (G. R. R. Yâsemî, Çev.). Emîr-i Kebîr.
- Christensen, A. (1939). Sasanid Persia. İçinde *The Cambridge Ancient History* (C. 7, ss. 109-137). Cambridge University Press.
- Clark, P. (1998). *Zoroastrianism: An introduction to an ancient faith*. Sussex Academic Press.
- Colpe, C. (1983). Development of religious thought. İçinde E. Yarshater (Ed.), *The Cambridge History of Iran: Seleucid Parthian* (C. 3, ss. 819-865). Cambridge University Press.
- Curtius Rufus, Q. (1946). *The History of the life and reign of Alexander the Great* (J. C. Rolfe, Çev.). Harvard Universty Press.
- Daryae, T. (2009). *Sasanian Persia the rise and fall of an empire*. I. B. Tauris & Co. Ltd.
- De Jong, A. (1997). *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature* (R. Van Den Borek, H. J. W. Drijvers, & H. S. Versnel, Ed.). Brill.

- De Jong, A. (2015). Religion and politics in Pre-Islamic Iran. İçinde M. Stausberg, Y. Sohrab, & D. Vevaina (Ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* (ss. 85-101). John Wiley & Sons, Ltd.
- Denkard, *Book 9: Details of Nasks 1-3, 21 (The Original Gathic Texts)* (E. W. West, Çev.). (1997). <http://www.avesta.org/denkard/dk9.pdf>
- Dhalla, M. N. (1914). *Zoroastrian Theology From The Earliest Times to the Present Day*.
- Diogenes Laertius. (1925). *Lives of eminent philosophers* (R. D. Hicks, Çev.). William Heinemann.
- Doniger, W. (Ed.). (1981). *The Rig veda*. Penguin Books.
- Duchesne-Guillemin, J. (1984). Ahriman. İçinde *Encyclopædia Iranica: C. 1/6-7* (ss. 670-673). Eisenbrauns Inc. <https://www.iranicaonline.org/articles/ahriman>
- Eilers, W. (1974). Le texte cunéiforme du Cylindre de Cyrus. İçinde *Acta Iranica 2* (ss. 25-33). Brill.
- Gershevitch, I. (1964). Zoroaster's own contribution. *Journal of Near Eastern Studies*, 23(1), 12-38.
- Haugh, M. (1870). *Essay on the Pahlavi language*. The K. Hofbuchdruckerei zu Guttenberg.
- Haugh, M. (1878). *The Sacred language, Writings and Religion of the Parsis* (E. W. West, Ed.). Trübner & Co., Ludgate Hill.
- Herodotos. (2019). *Tarih* (M. Ökmen, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hintze, A. (2008). On the prophetic and priestly authority of Zarathustra. İçinde J. K. Choksy & J. Dubeansky (Ed.), *Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal* (ss. 43-58). Peter Lang.
- Hintze, A. (2015). Zarathustra's Time and homeland: Linguistic perspectives. İçinde M. Stausberg, Y. Sohrab, D. Vevaina, & A. Tessmann (Ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* (ss. 31-38). John Wiley & Sons, Ltd.
- Huart, C. (1927). *Ancient Persia and Iranian civilization*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Isidore of Charax. (1914). *Parthian stations by isidore of charax: An account of the overland trade route between the levant and India in The first century B.C.* (W. H. Schoff, Ed.). The Commercial Museum.
- Kartir. (t.y.). *Kartir inscription on the Kabah of Zartusht* (N. MacKenzie, Çev.). Geliş tarihi 15 Nisan 2023, gönderen <http://www.avesta.org/mp/kz.html>

- Kellens, J. (2015). The Gāthās, Said to Be of Zarathustra. İçinde M. Stausberg, Y. Sohrab, & D. Vevaina (Ed.), & P. Taylor (Çev.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* (ss. 44-50). John Wiley & Sons, Ltd.
- Kreyenbroek, P. G. (2012). Iran ix. Religions in Iran (1) Pre-Islamic (1.1) Overview. İçinde *Encyclopædia Iranica* (C. 13/4, ss. 432-439). Eisenbrauns Inc. <https://www.iranicaonline.org/articles/iran-ix1-religions-in-iran-pre-islamic>
- Kuiper, F. B. J. (1976). Ahura Mazdā 'Lord wisdom'? *Indo-Iranian Journal*, 18(1-2), 25-42.
- Lecoq, P. (1997). *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Gallimard.
- Madan, D. M. (Ed.). (1911a). *The Complete text of the Pahlavi Dinkard: C. I*. The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion.
- Madan, D. M. (Ed.). (1911b). *The Complete text of the Pahlavi Dinkard: C. II*. The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion.
- Manushchihri-i Goshnajaman. (1882). Dadestan-i Denig. İçinde E. W. West (Çev.), *Sacred Books of the East* (C. 18). Oxford University Press.
- Marcellinus, A. (1911). *The Roman history of Ammianus Marcellinus* (C. D. Yonge, Çev.). G. Bell and Sons.
- Masani, R. (1968). *Zoroastrianism religion of good life*. Macmillan and Co.
- Mehr, F. (1991). *The Zoroastrian tradition: An introduction to the ancient wisdom of Zarathushtra*. Element Press.
- Milani, M. (2013). *Sufism in the secret history of Persia*. Routledge.
- Mills, L. (1900). *The Gathas of Zarathushtra {Zoroaster} in metre and rhythm (Bombay 1892-1894)*. Brockhaus.
- Moulton, J. H. (1911). *Early religious poetry of Persia*. Cambridge University Press.
- Moulton, J. H. (1926). *Early Zoroastrianism*. The Hibbert Lectures.
- Nefîsî, S. (1387). *Târîh-i Temeddün-i Êrân-ı Sâsânî*. Şirket-i Mütâlaât ve Neşr-i Kitâb-ı Pârse.
- Özbay, B. (2017). *Huastuanift; Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Platon. (2010). *Alkibiades I-II* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Rawlinson, G. (1959). *The Seven great monarchies of the ancient eastern world* (C. 2). Jhon W. Lovell Company.
- Rezi, H. (2014). *Zerdüşt hayat zaman mekân* (E. Çardakçı, Çev.). Avesta Yayınları.

- Sanjana, P. B. (Ed.). (1888). *The Dinkard: C. V.* The Duftur Ashkara.
- Schmitt, R. (1991). *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian text.* Corpus Inscriptionum Iranicarum.
- Selections of Zadsparam. (1880). İçinde E. W. West (Çev.), *Sacred Books of the East 5* (ss. 153-188). Clarendon Press.
- Simonin, A. (t.y.). The Cyrus cylinder. İçinde *Ancient History Encyclopedia*. Geliş tarihi 12 Aralık 2017, gönderen <https://www.ancient.eu/article/166/the-cyrus-cylinder/>
- Skjærvø, P. O. (2003). Zarathustra: First poet-sacrificer. İçinde H.-P. Schmidt & S. Adhami (Ed.), *Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt* (ss. 157-194). Mazda Publishers.
- Skjærvø, P. O. (2005). *Introduction to Zoroastrianism.* <http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/Zoroastrianism.Bibl.O>
- Skjærvø, P. O. (2007). The Videvdad: Its Ritual-Mythical Significance. İçinde V. S. Curtis & S. Stewart (Ed.), *The Idea of Iran: The Age of Parthians III* (ss. 105-141). I.B. Tauris.
- Skjærvø, P. O. (2011). *The Spirit of Zoroastrianism.* Yale University Press.
- Stronach, D. (1984). Notes on Religion in Iran in The Seventh and Sixth Centuries B.C. İçinde *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata* (C. 9, ss. 479-490). Brill.
- Tarlan, A. N. (1935). *Zerdüş'tün Gatalar'ı.* Suhulet Matbaası.
- The Bundahish. (1880). İçinde E. W. West (Çev.), *Sacred Books of the East 5* (ss. 1-152). Clarendon Press.
- The Dinai Mainog-i Khirad. (1885). İçinde E. W. West (Çev.), *Sacred Books of the East 24* (ss. 1-114). Clarendon Press.
- The Gathas. (1887). İçinde L. H. Mills (Çev.), *The Sacred Books of the East 31* (ss. 1-194). Clarendon Press.
- Tolman, H. C. (1908). *The Behistan Inscription of King Darius.* Vanderbilt University.
- Xenophon. (1897). *The Cyropaedia of Xenophon* (C. W. Gleason, Çev.). American Book Company.
- Yıldırım, N. (2010). Eski İran'da dinler ve dinsel inanışlar-I. *Doğu Araştırmaları*, 1(5), 5-32.
- Yıldırım, N. (2012). *İran mitolojisi.* Pinhan Yayıncılık.
- Zaehner, R. C. (1955). *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma.* Clarendon Press.
- Zaehner, R. C. (1961). *The Dawn and twilight of Zoroastrianism.* Weidenfeld and Nicolson.



## **Between Monotheism, Dualism and Polytheism: The Evolution of Theology in Ancient Iran**

**Nevfel Akyar**

### **Extended Abstract**

It is believed that the Aryans arrived in Iran during the first half of the 20th century BC. The Vedas, one of the Hindu sacred texts, is the primary source from which we can gain insight into the ancient theology of the Aryans who settled in Iran. The Gatas hymns are considered the most significant in terms of ancient religious theology. Seventeen hymns, collectively known as the Gatas, are attributed to Zoroaster or his closest disciples. It likely represents a tribal-based nomadic rural life centered in Eastern Iran and Central Asia. In the Avesta texts, those who worship evil gods, which they call daeva, are categorized as daevayasna, while those who worship Ahura Mazdā, that is, believers, are categorized as Mazdayasna.

Among the foreign sources discussing Iranian religion, the texts of ancient Greek authors are noteworthy. However, Zarathustra is not included in these texts. For example, historians Herodotus and Xenophon do not mention Zoroaster at all in their books, which contain a great deal of information about Iranian beliefs. Some later classical scholars introduced Zarathustra as the son of Ahura Mazdā. In contrast, Muslim writers tend to view Zarathustra as a prophet unique to Abrahamic religions.

The religious beliefs of the Medes, the oldest known state of the Aryan people in Iran, remain largely unstudied. Nevertheless, the existence of certain remains allows us to hypothesize that they adopted a cult similar to Mazdeism, which would have entailed a belief in connection with Ahura Mazdā. It can be reasonably assumed that the Achaemenids, who subsequently dominated Iran, espoused a similar theological outlook. The extent to which the Persians accepted Zoroastrian theology is not known with certainty. Nevertheless, it is known that Persian kings acknowledged Ahura Mazdā as the supreme deity.

It can be posited that the inscriptions of the Achaemenid ruler Darīūš I provide compelling evidence of the efficacy of the Ahura Mazdā cult during this period. Nevertheless, the references to other deities in the Behistun inscriptions are somewhat ambiguous.

However, the names of other deities mentioned in conjunction with Ahura Mazdā are not provided in the inscriptions. This usage is analogous to the usage of "Ahura Mazdā and other Ahuras" in the Gatas. It is also notable that there is no reference to Zarathustra or other Zoroastrian figures in the royal inscriptions. Dariūš prays to Ahura Mazdā, the God of Zoroaster, yet it is important to note that Ahura Mazdā is also a prominent deity within the polytheistic ancient Iranian religion. Nevertheless, it is important to note that Zarathustra's monotheism and Dariūš's monotheism may not be identical. Furthermore, the fact that the Avesta was compiled much later and the periodic changes between linguistic repertoires should be taken into account. The claim that the term "other gods" refers to the Aməša Spentas is not particularly convincing. However, the repeated emphasis on Ahura Mazdā and arta/aša, as well as the conformity of the inscriptions with Zoroastrian ethics, indicate that they are fully compatible with Zoroastrian moral theology.

The appearance of Ahura Mazdā, Anāhitā, and Mithra in the Ardašīr II inscription following Dariūš indicates that they regained strength, although not to the same extent as Ahura Mazdā. It is evident that polytheism gained significant influence in Iran during the Seleucid and Arsacid periods. The opening of temples in the name of Mithra, Anāhitā, and other gods, along with the adoption of the name Mithradates by three Arsacid rulers in reference to Mithra, serve as significant indicators of this period. The Arsacid State's tolerant approach to religious diversity resulted in the emergence of numerous theological traditions within Iran. Nevertheless, the initiative of the Arsacid ruler Vologeses I to transcribe the Avesta indicates that the Arsacids also had robust connections with Iranian theology.

In contrast, the Sasanids were a religious state established from its inception by the priests of the Temple of Anāhitā. During this period, efforts were made to prevent the development of pluralistic religious theology. Hērbed Tansar's objective was to create a theocratic state regime. Consequently, Tansar and later clergy had to address the heterodoxy that had emerged in earlier periods. Nevertheless, the traditional polytheistic theology persisted.

Although Zoroastrian theology appears to be dualist or monotheistic at first glance, it includes divine beings such as Spənta Mainyu, Asha Vahishta, and Vohu Manah, as well as evil forces such as Angra Mainyu and Daevas. Additionally, it encompasses the supreme god Ahura Mazdā. The primary theological distinction between the Gatas and the Younger Avesta arises from the religious acceptance of the divine beings that Zoroaster had previously rejected. The hymns of the Yasht, a part of the Avesta, are the most evident examples of this phenomenon.

In the context of Orthodox theology, Ahura Mazdā is believed to have seven assistants. These are in opposition to the seven immortal divine beings of Angra Mainyu. Initially,



Ahura Mazdā was at the pinnacle of the pantheon. However, it subsequently reached a level that was equal to Spenta Mainyu. This resulted in a distinction between the two that was no longer comprehensible. Consequently, the two were considered to be identical. This also demonstrates that Ahura Mazdā descended to the same rank as Angra Mainyu. Therefore, Ahura Mazdā and Angra Mainyu represented two well-known forces within a dualistic theological context.

Zoroaster is traditionally regarded as a "Prophet-Priest," which suggests that it is more logical to posit that he reformed religion rather than creating a new theology. Nevertheless, the role of Ahura Mazdā in previous mythologies remains a topic of contention. The two words that comprise Ahura Mazdā are frequently utilized in conjunction (occasionally as "Mazda Ahura") within the Gatas and the Avesta. The only deities in the Ahura (Asura in the Vedas) group of gods who used these two names together in ancient Iran were Mithra and Varuna. In the Gatas, Ahura Mazdā exhibited the same characteristics as Vedic Varuna. In the Vedic texts, the twin Asuras Mitra and Varuna are frequently mentioned together. However, the Gatas, which are the Avestan text most closely aligned with the Vedas in terms of historical and etymological origin, make no mention of Mithra or Varuna, although they do offer praise for the Ahuras. Given the monotheistic structure of the Gatas, it is reasonable to conclude that only Ahura Mazdā is omnipotent. It is important to note that Ahura Mazdā did not merely adopt the characteristics of Varuna, namely wisdom; he also assumed those of Mithra.

An analysis of the Gatas reveals that Angra Mainyu is not the antithesis of Ahura Mazdā, but rather the antithesis of Spenta Mainyu. Ahura Mazdā is the deity who issues commands and preserves order above these two divine beings. Spenta Mainyu's function is to facilitate the process of creation. Rather than a divine entity, he can be conceptualized as the dynamic force that facilitates Ahura Mazdā's capacity for creative action. Similarly, Angra Mainyu may be regarded as the fundamental principle that represents evil. In contrast to the younger portions of the Avesta, Ahura Mazdā is the sole power and there is no evil divinity equal to him. Following the Gatas, it is evident that Ahura Mazdā relocated and merged with Spenta Mainyu, situated in opposition to Angra Mainyu.

Although not as robust as the concept of monotheism, some Gata hymns convey the impression that Ahura Mazdā is the paramount deity of a polytheistic pantheon. This makes the assertion that Zoroaster introduced a monotheistic religion into the region challenging to substantiate. Furthermore, there are statements indicating that Ahura Mazdā received assistance from other divine beings during the act of creation. Conversely, the notion that both good and evil beings contribute to the creation of the world also evokes a dualist theology. Nevertheless, the use of abstract concepts to express these divine beings suggests that they are not separate from Ahura Mazdā, but rather may be his attributes.

The Gatas represent Ahura Mazdā and other divine beings in an abstract manner, rather than in a concrete form. The language of the Gatas does not define an anthropomorphic quality; rather, it reveals an omnipotent power. This conclusion is corroborated by Greek writers who provide information about the Persians. The absence of any representation of Ahura Mazdā in the early Persian Period is indicated by the empty chariot drawn by white horses which accompanied the Persian army during the Period of Xerxes I. The utilization of images symbolizing Ahura Mazdā is believed to have commenced in the western satrapies during the late 5th century BC.

Although there is no concrete evidence to support this assertion, it can be reasonably assumed that Zarathustra sought to transform a polytheistic belief system into monotheism. Nevertheless, there were some modifications to the theological framework subsequent to Zarathustra's teachings. Consequently, Iranian theology commenced with the perpetuation of a narrative concerning the conflict between the concepts of good and evil. The conflicts were the result of the ongoing struggle between the forces of good and evil. It was believed that this conflict would end with the triumph of Ahura Mazdā and the other Ahuras. It is reasonable to posit that the world created by Ahura Mazdā will conclude with his triumph. Additionally, the dualism based on the co-opposition between Spenta Mainyu and Angra Mainyu is evident in the Avesta, apart from the Gatas. In response to Ahura Mazdā's creation of benevolent beings, Angra Mainyu generates an opposing force in the form of malevolent entities, maladies, adversity, and immorality. The shift in Ahura Mazdā's status and its complete integration with Spenta Mainyu is estimated to have occurred no later than the 4th century BC.

# NEVEVÎ'NİN TAHÂRET KONULARINDA KABUL GÖRMİYEN TERCİHLERİ\*

Yusuf KAĞANARSLAN\*\*

E-mail: yusufkaganarslan@yyu.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2112-7655>

**Citation/©:** Kağanarslan, Y. (2024). Nevevî'nin tahâret konularında kabul görmeyen tercihleri. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 171-195.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1373377>

## Öz

İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) sonra mezhebin gelişmesine ve istikrar kazanmasına katkı sunan âlimlerden birisi de hiç şüphesiz Ebû Zekeriyya en-Nevevî'dir (ö. 676/1277). Şâfiî'den sonra mezhep içi tercihlerin çoğalmasıyla birlikte zayıf olan görüşü sahih olanından ayırmak oldukça zorlaşmıştır. Şâfiî mezhebinde Nevevî öncesi başlayıp olgunlaşan tenkîh (ayıklama) çalışmaları kendisiyle birlikte en üst seviyeye varmıştır. Şâfiî mezhebinde önde gelen fakihlerden biri olan Nevevî'nin tercihleri, mezhepte mutemed kabul edilmekle birlikte az da olsa kabul görmeyen ve tartışma konusu olan tercihleri de olmuştur. Ayrıca Nevevî bazen bir konuda iki farklı tercihte bulunabilmiştir. Böyle bir durumda Nevevî'nin görüşleri arasında hangisinin kabul edileceği tespit edilmeye, mezhep içi istikrarın sağlanması açısından da araştırılmaya muhtaçtır. Bu çalışmada, Nevevî'nin tahâret konularında kabul görmeyen tercihleri ele alınacaktır. Bahsi geçen farklı tercihlerin tespiti hem mezhepte öncelikli olan görüşün belirlenmesine hem de mezhebin istikrarına katkı sunacağından konu araştırılmayı hak etmektedir. Nevevî'nin kabul görmeyen görüşlerinin tespitinde müteahhirûn (geç dönem) Şâfiî âlimlerinin görüşlerine başvurulacaktır. Bunlardan bilhassa İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) ve Şemsuddîn er-Remlî'nin (1004/1596) görüşleri müteahhirûn

\* Bu çalışma, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmış olan *Nevevî'nin Şâfiî Fukahâsi Tarafından Kabul Görmeyen Tercihleri* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Aynı zamanda bu çalışma, 3-5 Nisan 2020 tarihleri arasında Gaziantep'te düzenlenen 5. Uluslararası GAP Sosyal Bilimler Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Arş. Gör. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Şâfiî âlimleri tarafından mezhepte mutemed kabul edilmiştir. Çünkü bunlar ikinci tahrîr/tenkîh çalışmalarında bulunarak mezhepte “Şeyhân” olarak isimlendirilen Nevevî ve Râfiî'nin (ö. 623/1226) görüşlerini yeniden araştırmaya tabi tutarak değerlendirmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, Müteahhirûn, Nevevî, Tercih, Mutemed, Sahîh.

## UNRECOGNIZED PREFERENCE OF AL-NAWAWÎ ON THE SUBJECT OF CLEANLINESS

### Abstract

One of the scholars who contributed to the development and stabilization of the sect after Imam al-Shafi (d. 204/820) is undoubtedly Abu Zakariyya al-Nawawi (d. 676/1277). With the proliferation of intra-sect preferences after al-Shafi, it became very difficult to distinguish the weak opinion from the authentic one. The work of tanqîh (sorting), which started and matured before al-Nawawi, reached the highest level with him. One cannot deny al-Nawawi's efforts in criticism and the stabilization of the madhhab. As one of the leading scholars in the Shafi madhhab, al-Nawawi's preferences were accepted as accepted in the madhhab, but he also had a few preferences that were not accepted and were the subject of debate. In addition, al-Nawawi sometimes had two different preferences on a subject. In such a case, it is necessary to determine which of al-Nawawi's views is to be preferred and to be researched in order to ensure stability within the sect. In this study, al-Nawawi's unaccepted preferences on tahârah issues are discussed. Since the determination of these different preferences will contribute both to the determination of the preferred view in the sect and to the stability of the sect, this study is necessary. In determining al-Nawawi's unaccepted views, the opinions of the late Shafi scholars were consulted. In particular, the views of Ibn Hajar al-Haytamî (d. 974/1567) and al-Ramlî (1004/1596) were accepted as accepted in the sect by the later Shafi scholars. Because this is carried out tahrîr/al-tanqîh studies and evaluated the views of al-Nawawî and al-Râfiî (d. 623/1226) who were called “shaikhân” in the madhhab, by subjecting them to re-investigation.

**Keywords:** Islamic law, Muteahhirûn, Nawawi preference, Mutamad, Sahîh.

## Giriş

Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) Şâfiî mezhebindeki konumu, dolaylı olarak görüşlerinin önemli olduğunu göstermektedir. Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine (Hafnâvî, 2009, s. 139; Şîrvânî, 1996, s. 43) göre mezhepte fetvada öncelikli olan Şeyhân'ın (Nevevî ve Râfiî'nin) ittifak ettikleri görüştür. İbn Hacer el-Heytemî, Şeyhân'a ait tercihlerin mezhepte belirleyici olmasını şöyle izah etmektedir: *“Şeyhân'dan önce yazılan eserlerde çok fazla görüşün olmasından dolayı titiz bir şekilde araştırma ve inceleme yapmaksızın mezhep görüşünün belirlenmesi zordur. Fakat Şeyhân'ın yoğun faaliyetleri sonucunda ulaştıkları tercihler sayesinde mezhepte fetvaya esas olan görüşün belirlenmesi kolaylaşmıştır.”* (İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 39) Şeyhân'ın sıkı çalışmaları sayesinde mezhep tahrîr (ayıklama) dönemine girmiş (Kavâsimî, 2003, s. 374) ve bu sayede Şeyhân müteahhirûn Şâfiî âlimlerinin mesnedi olmuşlardır (Medenî, 2011, s. 37).

Şeyhân'ın tercihleri arasında teâruz (çatışma) olması durumunda ise çoğunlukla Nevevî'nin görüşü Râfiî'nin görüşüne tercih edilmiştir. Nevevî'nin tercihleri mezhepte mutemed olmakla birlikte kendisinden sonra gelen ve kitaplarına şerh ya da haşîye yazan müteahhirûn Şâfiî fakihleri tarafından tartışılan ve mezhepte kabul görmeyen tercihleri de bulunmaktadır. Bu çalışmada Nevevî'nin tahâret konusunda kendisinden sonra gelen Şâfiî fakihleri tarafından kabul görmeyen tercihlerin tespiti hedeflenmiştir.

Daha önce yapılan çalışmalarda, Nevevî ve öncesi âlimler arasındaki görüş farklılıkları ele alınmaktadır. Çalışmamızı özgün kılan ise Nevevî ve kendisinden sonrakiler arasındaki tercih farklılıklarının yanı sıra Nevevî'nin kitaplarında yaptığı tercih farklılığını da ele almaktadır. Bu açıdan çalışmamız daha önce ülkemizde yapılan çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Nevevî'nin yaptığı tercihlere geçmeden önce tercih kelimesinin sözlükte ve ıstılahta hangi anlamlarda kullanıldığına bakmak gerekir.

*Tercih* kelimesi tef'îl babında masdar olup, galip getirmek, meylettirmek, terazinin bir kefesini ağır çektirmek, bir şeyi başka bir şeye yeğlemek ve üstün tutmak gibi manalara gelmektedir (Fîrûzâbâdî, t.y., s. 220; İbn Fâris, 1399, s. 489; İbn Manzûr, 1119, s. 1586; Mutçalı, 1995, s. 309).

Şâfiîler, tercih kavramına ilişkin birçok tanım yapmışlardır. Cüveynî (ö. 478/1085) tercihi, *“Bir takım zannî delilleri diğerlerine zann yoluyla yeğlemek”* (Cüveynî, 1399, s. 1161), Gazzâlî, (ö. 505/1111) *“Tahminen zannî delillerden birini diğerine üstün kılmak”* (Gazzâlî, t.y., s. 426), Râzî, (ö. 606/1209) *“Delillerden birini diğerine yeğlemek ve güçlü olan delille amel edip, zayıf olanını da terk etmek”* (Hasan, 1998, s. 58; Râzî, t.y., s. 397), Seyfüddîn Âmidî, (ö. 631/1233) *“Matluba delalet etmesi için çatışan delillerden birinin kullanılmasını diğerinin devre dışı bırakılmasını zorunlu kılan bir özellik ile birlikte bir delil zikretmek”* (Amidî, 2003, s. 291), Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *“Zahir olmayan bir özellik ya da güç ile zannî delillerden birini diğerine yeğlemek”* (Zerkeşî, 1992, s. 130) şeklinde tarif etmişlerdir.

Tercih, fıkıh usulünde çelişen delillerden, birini diğerine yeğlemek manasında kullanılırken, fıkhıta ise ispat vasıtalarından birini diğerinden yeğlemek manasında kullanılmaktadır. (Özen, 2011, s. 484) Mezhep literatüründe yaygın bir biçimde kullanılan kavramlar arasında yer alan “*tercih, birbiriyle çatışan kavi, vecih, tarik veya rivayetleri belli esaslar çerçevesinde inceleyip tercihe şayan olanını tespit etmek demektir.*” (Aybakan, 2000, s. 243).

### 1. Nevevî'nin Tahâret Konularında Kabul Görmeyen Tercihleri

Nevevî'nin tahâret konularında müteahhirûn Şâfiî âlimleri tarafında kabul görmeyen tercihleri, mezhepte zayıf görülsede Nevevî'nin “*Bunlar delil açısından güçlü*” olduğunu düşünerek tercih ettiği görüşlerdir. İhtiyârâtü'n-Nevevî olarak bilinen bu içtihadlar, (Ehdel, 2005, s. 651) müteahhirûn Şâfiî âlimlerinin bazen karşı yönde görüş bildirdiği bazen de tartışıp eleştirdiği görüşlerdir.<sup>1</sup>

#### 1.1. Güneşte Isıtılmış Suyun Beden Üzerinde Kullanılmasının Hükümü

Güneşte ısıtılmış (müşemmes) suyun, beden üzerinde kullanılması hususu İslâm âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. (Nevevî, t.y.-a, s. 133; Ş. M. Remlî, t.y., s. 9) Konuya dair rivâyetlerin farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi ihtilaf sebepleri arasında zikredilmektedir. Konuyla ilgili rivâyetlerin birinde Hz. Peygamber'in, suyu güneşte ısıtan Hz. Aişe'ye: “*Ey Humeyra! Bunu yapma. Zira bu alaca hastalığına sebep olur.*” dediği nakledilmektedir. Keza İmam Şâfiî'nin Hz. Ömer'e dayandırdığı rivâyette “*O güneşte ısıtılmış suyu (beden üzerinde) kullanmayı mekruh görürdü. Bunun baras (alaca) hastalığına neden olur dediği*” (Beyhakî, 2003a, s. 11) aktarılmaktadır.

Rivâyetlerle ilgili olarak Nevevî birinci rivâyetin muhaddislerin ittifakıyla zayıf olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Nevevî, Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) ilgili rivâyetin birçok varyantlarını zikrettikten sonra bunları zayıf gördüğünü, bazılarının ise ilgili rivâyet için mevzu dediklerini aktarmaktadır. Nevevî ikinci rivâyetin ise aynı şekilde zayıf olduğunu çünkü râvileri arasında İbrahim b. Muhammed el-Eslemî (ö. 184/800) olduğunu, Şâfiî dışındaki muhaddislerin tamamının bu şahsı cerh ettiklerini ve hadisi zayıf gördüklerini söylemektedir (Nevevî, t.y.-a, s. 133; Eşit, 2019, s. 326).

Konuya dair ihtilaf sebepleri arasında bahsi geçen rivâyetler dışında bir de tıbbî açıdan güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanılmasından dolayı baras (alaca) hastalığına sebep olup olamayacağı zikredilmektedir. Mezkûr suyun kullanılması durumunda baras hastalığına sebep olup bedene zarar vereceği ihtimalini göz önünde bulunduranlar, bunun

<sup>1</sup> Bu çalışmada ele aldığımız meseleler Nevevî'nin tahâret konularında Şâfiî fakihleri tarafından kabul görmeyen tercihlerinden bir kısmını oluşturmaktadır. Nevevî'nin tahâret konuları dışında ibâdât, muâmelât ve ukubât konularında da kabul görmeyen tercihleri bulunmaktadır. Bkz., Kağanarslan, (2018).

mekruh olduğunu; Nevevî gibi aksini düşünenler ise mekruh olmadığını belirtirler (Nevevî, t.y.-a, s. 133).

Nevevî *el-Mecmû'*da "Güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanımı mekruh değildir. Delil açısından tercih edilen görüş de budur. Çünkü mezkûr suyun mekruh olmasını gerektirecek kuvvetli bir delil olmadığı gibi tıbbî açıdan doktorlar tarafından da tespit edilmiş bir sakıncası da bulunmamaktadır." şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır (Nevevî, t.y.-a, s. 133). Nevevî, aynı görüşü *er-Ravdâ*, *Tashîhu't-Tenbîh* ve *et-Tahkîk* adlı eserlerinde de savunmaktadır (Nevevî, 1992, s. 34, 1996, s. 67, 2003, s. 120). Yalnızca *el-Minhâc'*da Râfiî'nin görüşüne katılarak mekruh olduğunu söylemektedir (Nevevî, 2005, s. 67).

Sonuç olarak Nevevî'ye göre güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanımı mekruh değildir (Nevevî, 2003, s. 120). Çünkü güneşte ısıtılmış suyun mekruh olduğuna dair elimizde sağlam bir rivâyet olmadığı gibi doktorlardan da bu hususta herhangi bir şey sabit değildir. Fakat Nevevî, tıbbî açıdan zararlı olduğu ihtimalinin tespiti halinde mekruh olduğunu kabul etmektedir. Nevevî'nin bu tercihi, Şâfiî âlimleri tarafından zayıf görülse de aslında söyledikleri Şâfiî'nin *el-Ümm'*de: "Tıbben sakınca teşkil etmesi dışında güneşte ısıtılmış suyun beden üzerinde kullanılmasını mekruh görmem." (Şâfiî, t.y.-a, s. 7) şeklindeki ifadeleriyle örtüşmektedir.

Müteahhirûn Şâfiî fâkihlerine göre güneşte ısıtılmış suyun mekruh olması için Hicaz gibi sıcak yerlerde cevheri saf olan gümüş ve altın haricinde çekiçle dövülmüş demir ya da benzeri kaplarda ısıtılmış ve sıcak iken beden üzerinde kullanılması gibi birtakım şartları taşıması gerekir. Mezhepte tercih edilen görüş de budur (Bâcûrî, 1999, s. 1; Erdebilî, 2006, s. 15; Ğamrâvî, 1987, s. 8; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., ss. 74-75, 2005, ss. 22-23; İbnü'l-Mukrî, 2013, s. 24; İsnævî, 2009, ss. 24-25; Kalyûbî, 1956, s. 19; Kûheci, t.y., s. 19; Mahallî, 2013, s. 19; M. Medenî, t.y., s. 15; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 69; Şirbînî, 1997, s. 47; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 9).

Müteahhirûn Şâfiî fâkihleri bahsi geçen şartları taşıyan suyun mekruh olmadığını savunanların ileri sürdüğü delillere karşı: Hz. Ömer'den gelen rivâyetin zayıf olmadığını *sahih* bir isnadla Darekutnî tarafından rivâyet edildiğini belirtirler (Dârekutnî, 2004a, s. 51; İsnævî, 2009, ss. 24-25; Ş. M. Remlî, t.y., s. 10; Şirbînî, 1997, s. 47; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 8). Müteahhirûn Şâfiî fâkihleri Hz. Aişe'den gelen hadis zayıf (Beyhakî, 1991, s. 234; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 9) olsa da Hz. Ömer'den gelen rivâyetle desteklendiğini (Bâcûrî, 1999, s. 56; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 69) ve iddia edildiğinin aksine el-Eslemî'nin Şâfiî dışında İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn Adî (ö. 365/976) ve diğerlerince de güvenilir olduğunu söylerler (İsnævî, 2009, ss. 24-25; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 9).

Güneşte ısıtılmış ve mezkûr şartları taşıyan suyun tıbbî açıdan sakıncalı olup olmadığı mevzuu günümüzde ulaşılan bilgiyle çok kolay tespit edilebilir. Bununla birlikte geçmişte sebep olacağı zararların tespit edilmediği iddiası da tartışmalıdır. Nitekim Nevevî'yle aynı

dönemde yaşamış bir doktor olan İbn Nefis'ten (ö. 687/1288) aktarıldığına göre güneşte ısıtılmış su, yukarıdaki şartlar dâhilinde alaca hastalığına sebep olabilir. Zira çekiçle dövülmüş cevher, kibrit (kükürt) ve zibekten (civadan) mürekkeptir. Bu maddelerden oluşan kaplarda ısıtılmış suyun özelliği civayı su üstünde tutmasıdır. Su cilde temas ettiğinde içindeki bu etken madde cildin gözeneklerini tıkar ve civadaki zehrin etkisi artar. Böylece baras hastalığına sebep olabilir. Fakat dövülmüş demir kapların aksine hızlı çözülmeyip mukavemet gösterdiğinden altın gümüş gibi kaplarda güneşte ısıtılmış suyun civa parçacıklarını su üstünde tutma özelliği zayıflamaktadır. İbn Nefis, güneşte ısıtılmış suyun mezkûr şartlar dâhilinde baras hastalığına yol açmasını nadir vakalar arasında kabul etmekle birlikte: "Baras hastalığına sebep olamaz da diyemiyorum." dediği aktarılmaktadır. Dolayısıyla mezkûr şartları taşıyan kabın içindeki suyun ısınmasıyla içine zehirli parçacıkların karışması ve beden üzerinde etki yaratması mümkün olduğundan mekruh görülmüştür (M. Medenî, t.y., ss. 14-15).

Sonuç olarak Nevevî ve müteahhirûn Şâfiî fakihleri güneşte ısıtılmış suyun mekruh olup olmadığı ile ilgili nakli deliller üzerinde uzlaşa sağlamasalar da tıbben beden üzerinde olumsuz etki yapabileceği ihtimalinin tespiti durumunda mekruh olacağı fikri öne çıkmaktadır.

## 1.2. Oruçlunun Öğleden Sonra Misvak Kullanmasının Hükmü

Şâfiî mezhebinde öğleden sonra oruçlunun misvak kullanması meşhur olan görüşe göre mekruhtur. Nevevî, aralarında Mücâhid b. Cebre (ö. 103/721), Ebû Sevr (ö. 240/854), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) olduğu birçok âlimin bu görüşte olduklarını İbnü'l-Münzir'den (ö. 318/930 [?]), nakleder. Ayrıca Nevevî İbn Ömer (ö. 73/693), Ezraî (ö. 783/1381), Muhammed b. Hasan'ın (ö. 189/805) bulunduğu birçok âlimin de aynı görüşte olduklarını İbnü's-Sabbâğ'dan (ö.477/1084) aktarmaktadır. Nevevî bu görüşler karşısında aralarında Nehaî (ö. 96/714), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Sîrîn (ö. 110/729), İmam Malik (ö. 179/795) ve aralarında rey ehlinin de bulunduğu birçok âlimin ise öğleden sonra söz konusu kişinin misvak kullanmasını mekruh görmediklerini belirtmektedir (Nevevî, t.y.-a, s. 332).

Nevevî birçok kitabında oruçlunun zevalden sonra misvak kullanmasının mekruh olduğunu zikretmektedir (Nevevî, 1926a, s. 30, 2003, s. 178, 2005, s. 74). Fakat el-*Mecmû'* da mezhepte meşhur olan görüşün aksine mekruh olmadığını savunur. Nevevî bu görüşte tek olmadığını İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu Ebû İsa'nın (Tirmizî) (ö. 279/892) el-*Câmi'*de ki aktarımına dayandırmaktadır (Nevevî, t.y.-a, s. 330).

Öğleden sonra oruçlunun misvak kullanmasını mekruh görmeyenler, görüşlerini şu delillere dayandırmaktadırlar:

a) "Müminlere sıkıntı vermeyeceğimi bilseydim namazdan hemen önce mutlaka misvak kullanmalarını isterdim." (Buhârî, t.y.-a, s. 283). Hadiste misvak kullanımı öğleden önce ya



da sonra şeklinde zamansal bir kısıtlama olmaksızın teşvik edilmektedir. Hadisin genel olmasından hareketle misvak kullanımının mekruh olmadığı savunulmuştur.

b) Ebû İshak İbrahim b. Baytâr (ö. ?), Âsım el-Ahvel'e (ö. 142/759), "Oruçlu kişinin misvak kullanıp kullanamayacağını, misvakın ıslak ya da kuru olması, zevalden önce ya da sonra kullanılması arasında fark olup olmadığını sorduğunu" bunun üzerine onun da bütün bu durumlarda misvak kullanabilir yanıtını verdiğini söyler. Ebû İshak ona bu hadisi kimden aldığını da sorduğunu Âsım el-Ahvel de sahâbeden Enes b. Malik'ten dediğini onun da Hz. Peygamber'den cevabını verdiğini belirtir. Beyhakî Ebû İshak'ın mezkûr rivâyette tek kaldığını Asım el-Ahvel'in münker hadis rivâyet eden biri olduğunu Harezmi kadısı İbrahim b. Abdurrahman'ın bu yüzden onun delil olamayacağını dediğini nakleder. Beyhakî Ebû İshak'tan gelen diğer bir rivâyette ise; *öğle öncesi ve sonrası* gibi bir ifadesinin olmadığını söyler (Beyhakî, 2003b, s. 453). Beyhakî dışında Darekutnî ve Elbânî de Ebû İshak el-Harezmî'nin zayıf olduğu kanaatindedirler (Dârekutnî, 2004b, s. 189; Elbânî, 2004, s. 780).

c) Bu görüşün dayandırıldığı bir diğer delil ise Âmir b. Rebîa'nın (ö. 35/656) babasından naklettiği şu rivâyettir: "Hz. Peygamber oruçlu olduğu vakit çok kez misvak kullanırdı." Tirmizî hadis için "hasendir" der (Dârekutnî, 2004b, s. 189; Tirmizî, t.y., s. 180). Oruçlu kişinin zevalden sonra misvak kullanımını mekruh saymayanlar, yukarıdaki hadislerin *sahih* olduğunu, misvakın her zaman kullanılabileceğini çünkü hadislerde misvakın öğleden sonra kullanılmayacağıyla ilgili herhangi bir ifadenin olmadığını belirtirler (Nevevî, t.y.-a, s. 332).

Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre misvak kullanmak her hâlükârda müstahaptır. Yalnızca oruçlunun öğleden sonra kullanması mekruhtur (Demirî, 2004, s. 134; Erdebilî, 2006, s. 50; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 222; İbnü'l-Mukrî, 2013, s. 39; İsnevî, 2009, ss. 154-157; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 182; Şirbînî, 1997, s. 98; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 35). Oruçlunun zevalden sonra misvak kullanmasını mekruh görenler, görüşlerini şu delillere dayandırır: "Allah katında oruçlunun ağız kokusu, misk kokusundan daha sevimsidir." (Buhârî, t.y.-b, s. 29). Bunlara göre ağız kokusuyla öğleden sonra oluşan koku kastedilmiştir. Ayrıca başka bir rivâyette, "Oruç ayında ümmetime beş şey verilmiştir. Bunlardan birisi de yukarıdaki hadiste ifade edilen durumdur." (Hanbel, 1998, s. 22). Dolayısıyla ağız kokusu izale edilmeden olduğu gibi bırakılır. İzale edilmesi ise mekruhtur. Kerâhetin öğleden sonra ile kayıtlanması, oruçlunun ağız kokusunun bilhassa öğleden sonra fark edilmesindedir (Şirbînî, 1997, s. 97). Bunlara göre misvakın kullanılmasını teşvik eden ve umûm ifade eden hadisler, tahsise uğramıştır (Nevevî, t.y.-a, s. 333).

Bu görüşün dayandırıldığı delillerden birisi de kıyastır. Öğleden sonra oluşan ağız kokusu şehidin kanına kıyas edilmektedir. Şöyle ki şehidin kanı temiz olduğundan ve kendi lehine kıyamet günü şahitlik yapacağından dolayı vacip olan yıkama dahi yapılmamaktadır. Şehidin tayyib olduğuna tanıklık eden kanın muhafaza edilmesi için vacip terk ediliyorsa

oruçlunun tayyib olduğuna tanıklık eden ağız kokusunun da aynı şekilde korunabilmesi için gerekli olmayan sivakın terki daha önceliklidir (Nevevî, 1926a, s. 30).

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Neden oruçlunun zevalden sonra abdest alırken ağza su vermesi mekruh değil de misvak kullanması mekruhtur? Halbuki ağız kokusunu izale etmede su misvaktan daha etkili ve işlevseldir. Malum olduğu üzere istinca bahsinde taş yerine suyun seçilme nedeni, suyun necasetin aynı ile birlikte eserini de ortadan kaldırması gösterilmektedir (Cemel, t.y., s. 119). Bu soruya şöyle bir yanıt verilmeye çalışılmıştır: Misvak su ya da tükürükle buluştuğunda ağız kokusunu izale etmede abdest esnasında ağza verilen sudan daha etkili olabilmektedir (Cemel, t.y., s. 74). Fakat bu yanıt tatmin edici görünmüyor. Çünkü bahsi geçen mevzuda suyun misvak kadar olmasa da ağız kokusunu izale etmede etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak oruçlunun zevalden sonra misvak kullanması âlimler arasında tartışmalı bir meseledir. Şâfiî mezhebinde meşhur ve yaygın olan görüşe göre oruçlunun zevalden sonra misvak kullanması mekruh olsa da Nevevî, gördüğü delillerin daha sahîh olduğunu düşünerek oruçlu olsun ya da olmasın misvak kullanımı genel olarak teşvik edildiğinden dolayı mekruh olmadığı görüşündedir. Müteahhirûn Şâfiî fakihleri ise karşı delilleri daha sahîh bulmakta ve misvak kullanımını teşvik eden hadislerin amm olup tahsis edildiği görüşündedirler. Onlar bu hususta mezhepte meşhur olan “oruçlu kişinin öğleden sonra misvak kullanımı mekruhtur.” görüşünü tercih ederler. Kanaatimizce Hz. Peygamber, ağız ve diş sağlığını korumayı hedefleyerek misvak kullanmayı teşvik etmiştir. Misvakın temizlik aracı olarak görülmesi ve Nevevî'nin ifade ettiği üzere misvak kullanımının öğleden önce ya da sonra herhangi bir vakitle açık bir şekilde sınırlandırılmamış olması ve oruç ibadetine bir hâlel getiremeyeceğinden mekruh görülmemesi daha uygundur.

### 1.3. Deve Eti Yemenin Abdesti Bozma Durumu

Nevevî'nin Şâfiî fukahâsı tarafından kabul görmeyen ve tartışılan tercihlerinden biri de deve eti yemenin abdesti bozup bozmadığıdır. Nevevî birçok kitabında deve eti yemenin abdesti bozduğunu savunur (Nevevî, t.y.-b, s. 66, 1926b, ss. 48-49, 2003, s. 183). *el-Minhâc*'da ise konuya değinmezken *et-Tahkîk*'de böyle bir durumda abdest almanın sünnet olduğunu zikreder. Ayrıca Nevevî mezkûr durumdan dolayı abdest almak vacib olmasa da en azından sünnet olacağını söyler (Nevevî, 1992, s. 69). Nevevî *el-Mecmû*'da konuya dair iki görüş zikreder. Cedid ve yaygın olan görüşe göre bozulmaz. Bu görüş fakihlerce de sahîh görülmüştür. Kadim görüşe göre ise, bozulur. Nevevî'ye göre son görüş fakihler tarafından zayıf görüle de delil açısından güçlü ve sahihtir (Nevevî, t.y.-b, s. 66).

Nevevî'nin naklettiğine göre İbn Ömer, Zeyd b. Sabit, Ebû Hüreyre, Ebû Talha ve Hz. Aişe'nin yer aldığı bazı sahâbe ile aralarında İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbnü'l-Münzir ve Beyhakî'nin de bulunduğu âlimlere göre böyle bir durumda abdest bozulur.

Deve etini yemenin abdesti bozduğunu savunanlar görüşlerini şu rivâyetlere dayandırmaktadırlar: (Nevevî, t.y.-b, s. 66, 1926b, ss. 48-49) Birincisi Cabir b. Semüre'den gelen rivâyettir. Buna göre bir sahâbî gelip koyun eti yemenin abdesti bozup bozmadığını sorması üzerine; Hz. Peygamber onu abdest alıp almama noktasında serbest bırakır. Aynı kişi yine deve eti yemenin abdesti bozup bozmadığını sorması üzerine Hz. Peygamber, "Abdest alman gerekir." yanıtını vermektedir (Müslim, 1998, s. 158).

İkincisi ise Berra b. Azıb'dan gelen rivâyettir. Buna göre de Hz. Peygamber'e: "Deve ve koyun eti yemekten dolayı abdest almak icab eder mi?" denildiğinde "O da: "Deve etinden dolayı abdest alınız, koyun eti yemekten dolayı ise abdest gerekmez." yanıtını verir. (Tirmizî, t.y., s. 30).

Nevevî'nin aktardığına göre deve etini yemenin abdesti bozmayacağını savunanlar başta dört halife Übey b. Ka'b, İbn Mes'ud, İbn Abbas, Ebû Talha, Ebû Derda, Ebû Ümame, Amir b. Rebi' gibi sahâbe ve tabiinlerin çoğunluğudur. Ayrıca Ebû Hanîfe, İmam Malik, İmam Şâfiî ve diğer âlimlerin kahir ekseriyeti de bu görüşü savunur (Nevevî, 1926b, s. 48). Şâfiî'lerin bu konuda dayandıkları deliller şunlardır:

a) Şâfiiler rivâyetlerdeki abdest ifadesini sözlükteki el ve ağız temizleme manasına hamlederler. Onlara göre deve etinin yağlı olması sebebiyle akrep ve diğer hayvanlara davetiye çıkaracağı kaygısıyla abdestin sözlük manası olan el ve ağız temizliği tavsiye edilmiştir (Nevevî, t.y.-b, s. 69; Remlî, 2002, s. 236).

b) Cabir b. Abdullah'ın aktardığına göre Hz. Peygamber'in, ateşin temas ettiği yiyeceklerden dolayı yaptığı en son şey abdest almayı terk etmesi olmuştur. (Nesâî, t.y., s. 38) Âlimlerin kahir ekseriyetine göre bu son rivâyet, Berra b. Azıb ve Cabir b. Semüre'den gelen iki rivâyeti de nesh etmiştir. Fakat Nevevî verilen her iki yanıtın da zayıf olduğunu söyler. Ona göre abdestin şer'î manası varken sözlük manasına hamledilmesi usûl kaideleri bakımından tartışmalıdır. Zira şer'î mana lügavî manaya öncelenir. Nesih iddiasına gelince nasih olduğu söylenen son rivâyet âmmdır. Ancak ilk iki rivâyet hâsstir. Böyle bir durumda hâss olan, âmna takdim edilir. Hâss olan rivâyetin âmmdan önce ya da sonra varit olması bir şey ifade etmez. Dolayısıyla Nevevî nesih iddiasını da makbul görmez. Nevevî, âlimlerin yanıtlarını zayıf görmekle beraber başta dört halife ve sahâbenin çoğunun bu görüşte olmasının bu görüşü güçlendirdiği kanaatindedir. (Nevevî, t.y.-b, s. 69) Ancak Nevevî'ye göre *sahih* rivâyetler varken ve karşıdan sadra şifa olacak bir yanıt da gelmediğinden deve etini yemenin abdesti bozduğu görüşünü delil açısından güçlü bulduğunu ve tercih ettiğini söyler (Nevevî, 2003, s. 183).

Müteahhirün Şâfiî âlimleri de aynı gerekçelerle çoğunluğun benimsediği görüşü savunmuşlardır. Onlara göre deve etinin yenilmesinden dolayı abdest gerekli değil ancak abdestin yenilenmesi mendubtur (Büceyrimî, 1996, ss. 295-296; Cemel, t.y., s. 106; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 110; Şirbînî, 1997, s. 64).

Sonuç olarak Nevevî'nin de ifade ettiği üzere deve etinin yenilmesinden dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşünü destekleyen en önemli husus, dört halife ve sahâbenin çoğunluğunun bu görüşte olmasıdır. Sahâbe Hz. Peygamber'e yakın ve onunla sürekli temasta olmalarından dolayı sünneti layıkıyla bilen kişilerdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da yıllarca sahâbenin hayatında deve etinin yenildiği bir gerçektir. Denildiği gibi deve etinin yenilmesi sebebiyle abdest almak gerekseydi bahsi geçen sahâbenin bundan habersiz kalması düşünülemezdi. Fakat Nevevî sahih gördüğü ve delil açısından güçlü bulduğu rivâyetleri dört halife ve sahâbenin çoğunluğu tarafından uygulana gelen bir fiilî uygulamaya tercih etmektedir. Nevevî'nin bu uygulama karşısında sahih gördüğü rivâyetleri tercih etmesi, onun hadisçi kimliğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

#### **1.4. Adet Dönemindeki Kadının Göbek ve Diz Kapağı Arasındaki Bölümden Yararlanmanın /İstimta'ın Hükümü**

Nevevî, bu hususta da mezhebin görüşüne muhalif tercihte bulunmuştur. Nevevî, *el-Minhâc* ve *Ravdatü't-Tâlibîn*'de göbek ile diz kapağı arasındaki bölümden cinsel ilişki dışında istimta'da bulunma hususunda âlimler arasında ihtilaf olduğunu *mansus* ve *esahh* olanın ise haram olduğunu söyler (Nevevî, 2003, s. 249, 2005, s. 87). Nevevî, *el-Mecmû'*, *Şerhu Sahîhi Müslim el-Minhâc* ve *et-Tahkik*'de ise cinsel ilişki dışında kalan istimta'ın haram olmadığını bu görüşün delil açısından da güçlü ve tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir (Nevevî, t.y.-b, s. 393, 1926c, s. 205, 1992, s. 118).

Nevevî'nin bu hususta dayandığı delil "*Nikâh (cinsel ilişki) dışında her şeyi yapabilirsiniz.*" (Müslim, 1998, s. 142) rivâyetidir. Nevevî, bu rivâyetten hareketle şehvet olsun ya da olmasın cinsel ilişki dışında göbek ve diz kapağı arasındaki bölümde de dâhil kadın aybaşında iken ona yakınlaşmanın caiz olduğunu savunur (Nevevî, t.y.-b, s. 393, 1926c, s. 205, 1992, s. 118). Bu hadisle çatışan diğer hadisleri ise mubaha hamlederek bir nevi delilleri uzlaştırma yoluna gider (Nevevî, t.y.-b, s. 393).

Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre ise kadın adet döneminde iken kadının göbek ve diz kapağı arasındaki bölgeye yaklaşmak haramdır (Bâcûrî, 1999, s. 179; Erdebilî, 2006, s. 89; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., ss. 389-390; E. A. Ş. Remlî, 2002, ss. 330-331; Şirbînî, 1997, s. 173; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 100; Husnî, 2001, ss. 121-122). Fakat göbek ve diz kapağının arasındaki bölgenin bir örtüyle kapatılma ve sonu cinsel ilişkiye ulaşacak bir yakınlaşma vesile olmaması kaydıyla caizdir (Remlî, 2002, s. 331).

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri "*Sana kadınların aybaşı durumlarını soruyorlar. De ki: O, rahatsız eden bir şeydir. Bu nedenle adet günlerinde olan kadınlardan uzak durun. Temizlenmedikçe onlara yaklaşmayın. Temizlendiklerinde onlara Allah'ın size buyurduğu şekilde yaklaşın*" olmalı. (*Kur'ân Yolu Meâlî*, 2016, s. Bakara, 2/222) mealindeki ayeti bu hususta delil gösterdikleri gibi şu rivâyetleri de delil olarak zikrederler: Hz. Aişe'nin aktardığına göre "*Eşlerinden biri aybaşını gördüğünde Hz. Peygamber mübaşeretle bulunmak istediğinde (göbek ve diz arasını örten) bir örtü ile örtünmesini isterdi.*" (Müslim,

1998, s. 140). Yine Hz. Meymune'nin aktardığına göre Hz. Peygamber, eşleri aybaşı halinde iken izarın (Nevevî, 1926c, s. 203, 1988, s. 95) üzerinden onlarla mübaşeret ederdi (Müslim, 1998, s. 140). Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre iddia edildiği gibi kadın aybaşında iken göbek ile diz kapağı arasındaki bölümden yararlanmak caiz olsaydı örtüye gerek duyulmazdı. Halbuki hadislerden de anlaşıldığı üzere istimta'/mübaşeret ancak örtü üstlerinde var iken gerçekleşmektedir. Hz. Peygamber gibi kendi nefesine hâkim olan biri dahi örtü olduğu halde eşleriyle mübaşerette bulunuyorsa bir başkasının hem nefisini koruma hem de Hz. Peygamber'e uyma hususunda bunu yapması daha da gereklidir (Askalâni, t.y., s. 404).

Bu hususta ileri sürülen rivâyetlerden birisi de Hz. Peygamber'e erkeğin aybaşında olan eş ile neleri yapmasının mubah olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber: "*Cimâ' olmaksızın ve kadın elbisesi üzerinde iken istimta' yapılabilir.*" (Ebû Davûd, 1997a, s. 108) şeklinde cevap vermiştir. Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre hadisin mefhum-ı muhalifi olan elbisenin çıkarılarak mübaşerette bulunulmasının haram olması, Nevevî'nin delil olarak zikrettiği, "*Nikâh dışında her şeyi yapabilirsiniz.*" hadisinin genel ifadesini tahsîs etmektedir. Ancak Nevevî tam tersini iddia ederek kendisinin delil olarak zikrettiği hadisin bahsi geçen hadisin mefhum-i muhalifini tahsîs ettiği görüşündedir (Şirbînî, 1997, s. 173).

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri, göbekte diz arası bölgenin örtülü olmaması durumunda mübaşerette bulunmanın cinsel ilişkiye davetiye çıkaracağı düşüncesiyle örtü olmadan göbekte diz arası bölgeye yaklaşmanın haram olacağı görüşündedirler. Nitekim Hz. Peygamber, "*Helal da haram da bellidir. Aralarında insanın vakıf olmadığı pek çok şüpheli alan bulunmaktadır. Kim bunlardan uzak durursa dinini ve şerefini koruma altına almış olur. Şüpheli alanlara girenin durumu koruluğun etrafında hayvan otlatan çobanın durumuna benzer. Zira hayvanları her an koruluğa girebilir.*" (Buhârî, t.y.-a, s. 34) buyurmaktadır.

Sonuç olarak yukarıdaki ayette zikredilen *mahid* kelimesi müşterek bir lafız ve iki manaya gelmektedir. Birincisi hayız manasında masdar, ikincisi ise hayız yeri manasına gelen ism-i mekândır. *Mahid* birinci manada kullanılsa ayet, "*Aybaşında kadınlardan uzak durun.*" manasına gelir. Başka bir ifadeyle hiçbir şekilde kadınlara yaklaşmayın manasına gelir. Ancak ikinci manada kullanılsa o vakit de ayet, "*Kadınlardan hayız yerinden uzak durun.*" manasına gelir.<sup>2</sup>

*Mahîd* kelimesi mezkûr manalardan hangisine gelse de müteahhirûn Şâfiî âlimlerinin tercih etmiş olduğu, "*Kadın aybaşındayken şehvetle olsun veya olmasın göbek ve diz kapağı arasından faydalanmak haramdır*" görüşünü desteklemediği açıktır. Ancak *mahîd*, ikinci manada kullanılsa Nevevî'nin kabul ettiği: "*Şehvet olsun ya da olmasın kadın*

<sup>2</sup> Mahid, kelimesi zaman, mekân ve bizzat hayız anlamını ifade eden bir lafızdır. Zaman anlamında kullanıldığında hayız döneminde kadınlardan uzak durun manasında ismi zamandır. Bk., Kurtubî, (1985, s. 81; Zühaylî, 2012, s. 192).

aybaşındayken cima' dışında göbek ve diz kapağı arasındaki bölge de dâhil olmak üzere bedeninden yararlanmak mubahtır" görüşünü desteklediğini söylemek mümkündür.

Nevevî ile müteahhirûn Şâfiî fakihlerinin savunduğu görüşleri mukayese ettiğimizde müteahhirûn Şâfiî fakihlerinin görüşü ihtiyat ve sedd-i zerîa ilkesi gereğince fetvaya daha uygun olduğu söylenebilir.

### 1.5. Ellerin Teyemmümdeki Mesih Miktarı

Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim, et-Tahkîk, el-Minhâc* ve *Ravdatü't-Tâlibîn*'de teyemmüm alınırken ellerin dirseklere kadar meshedilmesini savunan görüşü tercih etmektedir (Nevevî, 1926b, s. 61, 1992, s. 98, 2003, s. 125). Ancak Nevevî *el-Mecmû'* da İmam Şâfiî'nin *kadîm* görüşü olan ellerin dirseklere kadar değil bileklere kadar meshedilmesini tercih eder (Demirî, 2004, s. 468; Nevevî, t.y.-b, s. 243; Şirbînî, 1997, s. 158). Nevevî bu görüşünü şu rivâyete dayandırmaktadır: "Hz. Ömer'e cünûp olduğunu fakat su bulamadığını söyleyen şahsa Hz. Ammâr: Ya Emire'l-Mü'minin! Hatırlarsan bir vakit askeri harekatta yer alırken cünûp olmuş fakat su bulamamıştık. O vakit namaz kılmamıştın. Ben ise toprak üstünde yuvarlandıktan sonra namaz kılmıştım. Bilahere bu durumu Hz. Peygamber'e iletiğimizde O şöyle buyurdu: Şöyle yapman kâfidir deyip ellerini yere vurup onlara üfledikten sonra yüzünü ve avuçlarını onlarla meshetti." (Buhârî, t.y.-a, s. 127; Müslim, 1998, s. 161; Nevevî, 1926b, s. 61).

Ellerin bileklere kadar meshedilmesi, İmam Şâfiî'nin *kavl-i kadîm* olsa da bu görüşün dayandığı hadis Müslim ve Buhârî tarafından aktarılmış *sahih* bir hadistir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin: "*Sahih hadis varsa o benim mezhebimdir.*" (Nevevî, t.y.-a, ss. 104-105) demesi, bu görüşün bazıları için tercih gerekçesi olduğu ifade edilmiştir (Husnî, 2001, s. 94).

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: *Kavl-i kadîm* yani İmam Şâfiî'nin eski görüşü kendisine nisbet edilebilir mi ya da mezhebi kabul edilip ona göre fetva verilebilir mi? Bu hususta Nevevî şu değerlendirmede bulunur: Mezhepte ictihad ehli olanlar *kadîm* görüşe göre fetvâ verdiklerinde, ictihadları delili daha açık olduğundan onları *kadîm* görüşe sevketmiş ve ona göre fetvâ vermişlerdir. Bu durumda *kavl-i kadîm*'in İmam Şâfiî'ye isnad edilmesi gerekmez. *Kavl-i kadîm*, sâhîh hadisle desteklenmediğinde İmam Şâfiî'ye isnad edilmez. Ancak imam Şâfiî'nin *kadîm* görüşü mu'arızı bulunmayan *sahih* bir hadisle destek bulur ve tercih sahiplerinin zann-ı galibine göre onun bu hadise muttali olmadığı ya da hadisin sıhhatine vakıf olmadığı durumlarda *kavl-i kadîm*; Şâfiî'ye isnad edilir ve mezhebi olarak kabul edilir. İmam Şâfiî'nin, *kavl-i kadîm* için "*Benden aktarana hakkımı helal etmem.*" ve Cüveynî'nin, "*Kavl-i kadîmin mezhepten kabul edilmesi uygun olmaz.*" şeklindeki ifadeleri hiçbir şekilde *kavl-i kadîm*in İmam Şâfiî'nin mezhebi sayılamayacağı bilinen zahir anlamıyla değil, onun genellikle böyle olmasındandır (Nevevî, t.y.-a, ss. 109-110). Nevevî'ye göre ise bu konuda olduğu gibi *kavl-i kadîm*, bahsi geçen şartları barındırdığında İmam Şâfiî'ye nisbet edilebilir.

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri ise teyemmümde ellerin dirseklere kadar meshedilmesini yani İmam Şâfiî'nin *kavl-i cedîd* olan görüşünü tercih etmektedirler (Bâcûrî, 1999, s. 180; Buceyrimî, 1996, s. 427; Demirî, 2004, s. 468; Erdebilî, 2006, s. 81; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 362; İbnü'l-Mukrî, 2013, s. 71; Kalyûbî, 1956, s. 91; Mahallî, 2013, s. 91; E. A. Ş. Remlî, 2002, s. 300; Şirbînî, 1997, s. 158; M. Zekeriyâ el-Ensârî, t.y., s. 86; M. b. A. Zekeriyâ el-Ensârî, 1998, s. 46). Şirbînî ellerin bileklere kadar meshedilmesinin Nevevî'nin tercihi olduğunu ancak mezhepte fatvâya esas olan görüşün bu olmadığını söyler (Şirbînî, 1997, s. 158).

Şâfiî âlimlerine göre Allah, abdest ayetinde ellerin dirseklerle birlikte yıkanmasını, teyemmüm ayetinin sonunda ise, “*Su bulamadığınız takdirde temiz olan bir toprakla yüzünüzü ve ellerinizi mesh edin,*” (Kur’ân Yolu Meâli, 2016, s. Mâide, 5/6) buyurmaktadır. Dolayısıyla onlara göre teyemmümde mutlak olarak geçen el (yed) ifadesi ayetin hemen başında abdest aldığınızda “dirseklere kadar” kaydıyla sınırlandırılmış yed ifadesiyle de aynı mana kastedilmiştir. İmam Şâfiî'nin, “Eğer abdestteki uzuvlar (ın yıkanacağı yer) ile teyemmümdeki uzuvlar (üzerine mesh edilecek yer) biri diğerinden farklı olsaydı Allah bunu açıklardı.” (Nevevî, t.y.-b, s. 144, 1926b, s. 61; Şirbînî, 1997, s. 158) sözü de bu son yaklaşımı destekler mahiyettedir. Dolayısıyla Şâfiî âlimlerine göre abdest alınırken ellerin yıkanma sınırı nereye kadarsa teyemmüm abdestin bedeli olduğu için teyemmümde de ellerin aynı yere kadar mesh edilmesi gerekir. Tıpkı abdestte tertibin farz olup da teyemmümde de farz olması gibi. Çünkü bedel konumunda olan teyemmüm, mübeddelün minhunun konumunda olan abdestin hükmünü alır (İbn Hacer el-Heytemî, t.y., ss. 362-363). Fakat teyemmüm ve abdestle ilgili ayeti usul kaideleri çerçevesinde değerlendirdiğimizde burada ulaşılmak istenen sonuç çıkmamaktadır. Şöyle ki; mutlakın mukayyede hamli konusunda usûlcüler hükümlerin farklı sebebin bir olması halinde mutlak olan mukayyede hamledilemez hususunda hemfikirdirler. Abdest ve teyemmümü ele aldığımızda yukarıdaki ayette geçtiği üzere Allah abdest hususunda mü'minlere namaza kalkacakları vakit yüzlerini ve ellerini dirseklerle birlikte yıkamalarını teyemmümde ise, su bulamadıkları zaman temiz bir toprakla yüzlerini ve ellerini mesh etmelerini istemektedir. Abdest konusunda eller dirseklere kadar kaydıyla mukayyed iken, teyemmümde ise eller mutlak geçmektedir. Burada abdest ve teyemmüme dair hüküm farklıdır. Abdestte yıkamak teyemmümde ise meshetmek farzdır. Hükümün sebebi ise ikisinde de namaz kılma iradesi ve hazırlığıdır. Dolayısıyla sebep birdir. Böyle bir durumda usûlcüler mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Buna göre teyemmüm ayetindeki mutlak olan el olduğu gibi kabul edilir ve amel edilir (Şabân, t.y., ss. 307-308; Zeydan, 2006, s. 287). Teyemmümde ellerin dirseklere kadar meshini savunanlar ayetlerin dışında rivâyetlerden hareketle ayette mutlak olan el (yed) ifadesini takyid ederler. Nitekim İbn Simme'nin aktardığına göre: “*Hz. Peygamber teyemmüm aldığı anda yüzünü ve kollarını mesh ederdi.*” Bu rivâyete göre kişinin teyemmüm yaparken ellerini dirseklere kadar mesh etmemesi uygun değildir (Şâfiî, t.y.-b, ss. 102-103). *Teyemmüm, yüz*

*için bir, dirseklerle birlikte kollar için ise bir vuruş olmak üzere toplam iki vuruştan ibarettir* (Tirmizî, t.y., s. 46).

İmam Şâfiî Kur'ân'a, ihtiyatlı davranmaya ve kıyasa daha uygun olduğu gerekçesiyle İbn Simme'nin rivâyetini Ammâr'ın rivâyetine takdim etmiştir (Şâfiî, t.y.-c, ss. 74-75).

### **1.6. Domuzdan Dolayı Necis olan Eşyanın Hükümü**

İslâm âlimleri domuz etinin necis ve haram (Bk., *Kur'ân Yolu Meâli*, 2016, s. Mâide, 5/3; *Kur'ân Yolu Meâli*, 2016, s. En'âm, 6/145) olduğu hususunda hemfikirdirler. Fakat domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın temizlenme keyfiyeti konusunda âlimler arasında bir ittifaktan söz edilemez. Bu ihtilafın nedeni ise domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın, köpeğin yalamasından dolayı necis olan eşyaya kıyasla aynı temizleme işlemine tabi tutulup tutulmayacağı meselesidir.

Nevevî, *el-Minhâc*'da domuzun tıpkı köpek gibi necis olduğunu, *Ravdatü't-Tâlibîn*'de bu görüşün aynı zamanda İmâm Şâfiî'nin iki görüşünden biri olan *kavl-i cedîd* görüşü olduğunu, *Kavl-i kadîme* göre ise sair necasetlerdeki gibi bir kere yıkanmasının kâfi olduğunu belirtir. Nevevî domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın bir kere toprak, altı kere de suyla toplamda yedi kere yıkanması gerektiğini belirtir (Nevevî, 2003, ss. 141-142). Fakat *el-Mecmû*'da diğer eserlerinde savunduğu görüşün aksini savunur. Ona göre domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın topraksız olarak bir kere suyla yıkanması kafidir. Ayrıca Nevevî, domuzun necis olduğunu kabul eden âlimlerin kahir ekseriyetinin de bu görüşte olduklarını ve kendisinin de bunu tercihe şayan gördüğünü belirtir. Çünkü, (eşyada) temel olan yaklaşım Şâri tarafından bir hüküm konulmadığı sürece vücûb hükmünün (eşya üzerine) konulmamasıdır. Bilhassa mezkûr mesele gibi taabbüdî olan meselelerde durum böyledir (Nevevî, t.y.-b, s. 604). Nevevî buradaki görüşünü *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*'de delil açısından daha güçlü olduğunu tekrar ifade eder (Nevevî, 1926c, s. 186).

Nevevî'nin sözlerinden anlaşıldığı üzere necis olan eşyada asıl olan bir defa yıkanıp necasetinin giderilmesidir. Necis olan eşyanın yıkanmasını defaten gerektirecek özel bir nass/delil varsa mesela köpek yalamasında olduğu gibi o vakit durum farklı olur. Halbuki domuzun yalamasından dolayı necis olan eşyanın bir kere toprak altı kere de suyla toplamda yedi kere olacak şekilde yıkanacağını bildiren özel bir emir yoktur. Nevevî'ye göre mesele taabbüdidir. Bu gibi taabbüdi meselelerde ise kıyas caiz değildir (Nevevî, t.y.-b, s. 604).

Müteahhirün Şâfiî âlimlerinden Kalyûbî de Nevevî gibi bahsi geçen meselede eşyanın bir kere toprak yedi kere de suyla yıkanmasının taabbüdî bir mesele olduğunu ve bu gibi meselelerde ise kıyasa yer olmadığını belirtir (Kalyûbî, 1956, ss. 73-74). Çünkü kıyasın yapılabilmesi için asla ait hükmün, akılla ulaşılabılır bir illete sahip olması gerekir. İlet ise kıyasın temelini oluşturur. İletin akıl tarafından ulaşılabılır olması sayesinde asılla



aralarında illet birliği olan olaylara da aslın hükmü tatbik edilir. Ancak taabbüdî meselelerde hükmün ortaya konuluş gerekçesi olan illet bilinmediği vakit kıyas başvurulmaz. Taabbüdî meselelerde hükmün gerekçesini sadece Şâri bilmektedir (Şabân, t.y., s. 129; Zeydan, 2006, s. 198; Zühaylî, 2012, s. 68). Şunu belirtmek gerekir ki Şâfiîlere göre mana/illet akılla idrak edilebildiği sürece kıyas îbâdetler, kefâretler ve hadler olmak üzere bütün şer'î hükümlerde uygulanabilir (Eşit, 2020, s. 74).

Nevevî'nin görüşünü destekleyen delillerden biri de şu hadistir: Hz. Peygamber'e, "*Kitap ehlinin kaplarında domuz pişirdikleri, içki içtikleri ve Müslümanların onlarla birlikte yaşadıkları bu hususta nasıl davranmaları gerektiğini sorunca Hz. Peygamber, mezkûr kapların dışında varsa o kaplarda yeme ve içmelerini yoksa suyla yıkandıktan sonra bahsi geçen kaplarda yiyip içebileceklerini*" (Beyhakî, 2003a, ss. 53-54; Ebû Davûd, 1997b, s. 114) buyurmaktadır. Hz. Peygamber'in söz konusu kapları sadece suyla yıkayın demesinden domuzun yaladığı kabın bir kere suyla yıkanmasının kâfi olduğu anlaşılmaktadır.

Müteahhirûn Şâfiî âlimlerine göre domuzun durumu tıpkı köpeğin durumu gibidir. Zira domuz köpekten daha kütüdür (Erdebilî, 2006, s. 24; İbn Hacer el-Heytemî, t.y., s. 290; Mahallî, 2013, s. 69; Şirbînî, 1997, s. 137; M. b. A. Zekeriyâ el-Ensârî, 1998, s. 37). Çünkü köpeği koruma, av, çobanlık, beççilik gibi işler için elde bulundurmanın dinen bir sakıncası yok iken domuzu söz konusu durumlar için elde bulundurmamak uygun değildir (Remlî, 2002, s. 237; Şirbînî, 1997, s. 129). Ayrıca domuzun mutlak olarak öldürülmesi caiz görülmüş ve haram olması nasla (Dimyâtî, 1995, s. 163) sabittir (M. Medenî, t.y., s. 117; Şirvânî, 1996, s. 290).

Bu meselede domuzun köpeğe kıyas edilmesini uygun görenlere göre eşyada temel yaklaşım (ta'lîl değil) taabbüdüldür. Yıkama işlemi necaset ve hadesin bulunması durumunda gerekli olur. Mezkûr kabın yıkanma sebebi hades ve tekrim olmadığına göre necis olmasından kaynaklıdır (Remlî, 2002, s. 237; Şirbînî, 1997, ss. 128-129). Ayrıca İbn Abbas'a atfedilen "*Köpeğin yaladığı kabın yıkanması, necis olduğundandır.*" şeklindeki ifade ve sahâbenin karşı çıkması, öte yandan Hz. Peygamber'in davet edildiği bir eve "*Orada köpek vardı necis olduğundan icabet etmedim.*" demesi bütün bunların kıyasın illetine birer işaret olarak görülmektedir (Remlî, 2002, s. 237).

Domuzun durumunu köpeğin durumuna kıyas edenler birçok yönden domuzu köpekten de öte gördüklerinden olsa gerek domuzu bu meselede köpeğe kıyas ettikleri söylenebilir. Söz gelimi köpeğin necis olması hadise domuzun necis olması ise ayete dayanmaktadır. Köpeğin çobanlık, koruma gibi durumlarda elde bulundurulması sakınca teşkil etmezken, domuzun hiçbir surette elde bulundurulmasına müsaade edilmez. Meseleye bu şekilde yaklaşanlar domuzu köpeğe kıyas ederler. Tabi bunun için de öncelikle meselenin taabbüdî değil kıyas yapılmaya elverişli olduğunu savunurlar. İkisi arasındaki ortak illetin ise necaset olduğu hatta bunun domuzda daha belirgin olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Hükümler açısından bakıldığında âlimlerin kahir ekseriyetine göre ahkâmda temel olan yaklaşım ta'lîfî olmasıdır (Özdemir, 2016, s. 355). Fakat bir hükmün ta'lîfî mi taabbüdî mi olduğuna âlimler karar vermektedir. Hükümlerin illetleri hususunda âlimler arasında bir uzlaşma olmadığı gibi bir âlimin gerekçelendiremediği bir hükmü diğeri gerekçelendirebilmektedir. Dolayısıyla hükmün ta'lîfî ya da taabbüdî olduğu hususunda ihtilaf söz konusu olabilmektedir. Hükümlerin gerekçelendirilmesinde mezhep imamlarının fetva ve ictihadlarının da etkisi bulunmaktadır. Nitekim âlimler fikhî hükümleri mezhep imamlarından aktarılan görüşlerinden hareketle gerekçelendirebilmekte ya da gerekçelendirilememektedir (Haçkalı, 2010, ss. 121-122).

Sonuç olarak domuzun necis ve etinin de haram olduğu hususunda nass (*Kur'ân Yolu Meâlî*, 2016, s. Mâide, 5/3; *Kur'ân Yolu Meâlî*, 2016, s. En'âm, 6/145) bulunmaktadır. Fakat beyana ihtiyaç duyan bir mesele olmasına rağmen domuzun yalamasından dolayı kabın yedi defa yıkanmasına dair herhangi bir beyanın gelmemiş olması Nevevî'nin görüşünü destekler mahiyette olduğu söylenebilir. Çünkü bir meselede hükmün varlığını gerektirecek sebepler varsa ve sükût edilmişse onun olduğu üzere kabul edildiğini gösterir (Erdoğan, 2011, s. 42).

### Sonuç

Şâfiî mezhebinde fetvâda esas kabul edilen görüşe ulaşabilmek için Nevevî'nin tercihleri büyük bir önemi haizdir. Geç dönem Şâfiî âlimleri, mezhepte müftâ bih olanın, Râfiî' ve Nevevî'nin ittifak ettiği görüş olduğu konusunda hemfikirdirler. Nevevî'nin görüşleri genel olarak Şâfiî âlimleri tarafından mezhepte mutamed kabul edilmektedir. Bununla birlikte Nevevî'nin Şâfiî âlimlerince kabul görmeyen görüşlerinin de bulunduğu görülmüştür.

Bu çalışmada Nevevî'nin farklı kitaplarında müteahhirun Şâfiî fakihleri tarafından taharet konuları özelinde kabul görmeyen tercihlerinin neler olduğu ele alındı. Bu kapsamda ulaşılan sonuçlar: Nevevî'nin kabul görmeyen tercihleri çoğunlukla mezhebin müftâ bih olan görüşüne muhalif tercihleridir. Mezkûr tercihler Şâfiî âlimleri tarafından ihtiyârâtü'n-Nevevî olarak da tabir edilen bireysel ictihadları olarak görülmektedir.

Müteahhirûn Şâfiî âlimleri, mezhepte meşhur ve *kavl-i cedîd* olan görüşle Nevevî'nin buna aykırı yaptığı tercihler arasında kaldıklarında mezhepte meşhur olan tercihi referans almışlardır.

Nevevî'nin eserleri arasında birçok tercih farklılığı olduğundan eserlerinin sıkı bir şekilde araştırılması gerekir. Nevevî'ye ait eserlerin tamamına bakılmadan ya da emin olunmadan sadece bir eserindeki tercihi referans almanın her zaman isabetli olmayacağı gibi mezhebin istikrarı açısından da uygun olmayacağı anlaşılmaktadır.

Nevevî'nin Şâfiî mezhebinde yaygın olan ve fetvâda esas alınan görüşün dışında farklı bir tercihte bulunmasının sebepleri arasında onun muhaddis kimliğinin baskın geldiği anlaşılmaktadır.

Nevevî'nin mezhepte meşhur olmuş ya da *kavl-i cedîd* olan görüşler karşısında ileri sürdüğü görüşleri bazılarına göre mezhebe muhalif sayılsa da aslında Nevevî'nin bu gibi tercihlerinin tamamı için söylenirse de sahih gördüğü hadise dayanarak yaptığı tercihlerdir. Onun bu tercihlerini İmam Şâfiî'nin usulü doğrultusunda ileri sürdüğünü söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Amidî, S. (2003). *El-İhkâm fi-usûli'l-ahkâm* (C. 4). Dâru's-Samî'î.
- Askalâni, Ş. (t.y.). *Fethu'l-Bârî şerhu's-Sahîhi'l-Buhârî* (C. 1). Dâru'l-Ma'rife.
- Aybakan, B. (2000). Şâfiî Mezhebi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 38, ss. 233-247). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bâcûrî, İ. (1999). *Hâşiyetu Bâcûrî alâ şerhi İbn-i Kasım alâ metni Ebî Şücâ'* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Beyhakî, E. B. (1991). *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr* (C. 1). Dâru Kuteybe.
- Beyhakî, E. B. (2003a). *es-Sünenü'l-kübrâ* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Beyhakî, E. B. (2003b). *es-Sünenü'l-kübrâ* (C. 4). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Buhârî, E. A. (t.y.-a). *el-Câmi'u's-sâhîh, el-müsned min hadîsi Resulilahi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyâmihî* (C. 1). Mektebetu's-Selefiyye.
- Buhârî, E. A. (t.y.-b). *el-Câmi'u's-sâhîh, el-müsned min hadîsi Resulilahi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyâmihî* (C. 2). Mektebetu's-Selefiyye.
- Büceyrimî, S. (1996). *Haşiyetu Büceyrimî alâ'l-Hatîb* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Cemel, S. (t.y.). *Hâşiyetu Cemel alâ şerhi'l-Menheci't-tullâb* (C. 1). Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî.
- Cüveynî, İ.-H. (1399). *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (C. 2).
- Dârekutnî, A. (2004a). *Sünenu Dârekutnî* (C. 1). Müessesu'r-Risâle.
- Dârekutnî, A. (2004b). *Sünenu Dârekutnî* (C. 3). Müessesu'r-Risâle.
- Demirî, K. (2004). *en-Necmu'l-vahhâc fî şerhi'l-Minhâc* (C. 1). Dâru'l-Minhâc.
- Dimyâtî, E. B. (1995). *Hâşiyetu İ'antü-t-tâlibîn alâ Fethi'l-mü'în li şerhi Kurretu'l-ayn* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ebû Davûd, S. (1997a). *Sunenu Ebî Davûd* (C. 1). Dâru İbn Hazm,.
- Ebû Davûd, S. (1997b). *Sunenu Ebî Davûd* (C. 4). Dâru İbn Hazm,.
- Ebû Ğudde, A. (2014). *Kiyemetü'z-zemen inde'l-ulemâ*. Dâru'l-Beşâirü'l-İslamiyye.

- Ehdel, A. M. (2005). *Süllemü'l-mute'alimi'l-muhtâc*. Dâru'l-Minhâc.
- Elbânî, M. N. (2004). *Silsiletü'l-ahâdisi'd-daifeti ve'l-mavduati, ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme'ti* (C. 8). Mektebetü'l-Ma'ârif.
- Erdebilî, Y. (2006). *Envâr li a'mâli'l-ibrâr* (C. 1). Dâru'd-Diyâ.
- Erdoğan, M. (2011). *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Eşit, D. (2019). *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Eşit, D. (2020). *Molla Gûrânî'nin Kıyâs Anlayışı*. Fecr Yayınları.
- Fîrûzâbâdî, M. M. (t.y.). *el-Kamusü'l-mühit* (C. 1). Matbaatu'l-Eseriyye.
- Gazzâlî, E. H. M. (t.y.). *el-Menhul min ta'likati'l-usûl*.
- Ğamrâvî, M. Z. (1987). *es-Sirâcü'l-vahhâc şerhu alâ metni'l-Minhâc*. Dâru'l-Ceyl.
- Haçkalı, A. (2010). *Şâtıbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü (Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları)*. Rağbet Yayınları.
- Hafnâvî, M. İ. (2009). *Mustalahâtü'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Dâru's-Selâm.
- Hanbel, A. b. (1998). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (C. 2). Müessesetü'r-Risâle.
- Hasan, H. R. (1998). *Mu'cemu usûli'l-fıkıh*. Dâru'r-Ravdatü't-Tâlibîn.
- Husnî, T. (2001). *Kifâyetü'l-ahyâr*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Fâris, E.-H. A. (1399). *Mu'cemeü mekâyisi'l-luga* (C. 2). Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer el-Heytemî, E.-A. Ş. (t.y.). *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (C. 1). Matba'atu, Mustafa.
- İbn Hacer el-Heytemî, E.-A. Ş. (2005). *Fethu'l-cevâd bi şerhi'l-irşâd alâ metni'l-irşâd* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, E.-F. C. (1119). *Lisanü'l-Arap* (C. 18). Dâru'l-Ma'ârif.
- İbnü'l-Mukrî, Ş. (2013). *Ravdü't-tâlib* (C. 1). Dâru'd-Diyâ.
- İsnevî, C. A. (2009). *El-Muhimmât fî şerhi'r-Ravdatü't-tâlibîn ve'r-Râfiî* (C. 2). Dâru ibn Hazm.
- Kağanarslan, Y. (2018). *Nevevî'nin Şâfiî Fukahâsı Tarafından Kabul Görmeyen Tercihleri* [Yayınlanmamış Yüksek lisans]. Van yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kahya, E. (2000). İbnü'n-Nefis. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 173-176). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

- Kalyûbî, Ş. A. (1956). *Hâşiyetu Kâlyûbî alâ şerhi Celeleddîn el-Mahallî alâ Minhâcü't-tâlibîn* (C. 1). Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Kavâsimî, E. Y. Ö. (2003). *El-Medhal ilâ mezhebi'l-İmami'ş-Şâfiî*. Dâru'n-Nefâis.
- Kûheci, A. (t.y.). *Zâdü'l-muhtâç bi şerhi'l-Minhâc* (C. 1). eş-Şuûnü'd-Diniyye.
- Kur'ân Yolu Meâlî* (H. Karaman, M. Çağrı, İ. K. Dönmez, & S. Gümüş, Çev.; 5. bs). (2016). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurtubî, E. A. (1985). *El-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (C. 2). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Mahallî, M. (2013). *Kenzü'r-râğibîn şerhu Minhâcü't-tâlibîn* (C. 1). Dâru'l-Minhâc.
- Medenî, M. (t.y.). *el-Havaşi'l-medeniyye ala 'l-mihacu'l-kavim li İbn Hacer el-Heytemi şerhi'l-mukaddimetü'l-hadremiyye* (C. 1). Matbatu Mustafa.
- Medenî, M. b. S. (2011). *el-Fevâidu'l-medeniyye fî men yüftâ bi kavlihi min eimmeti'ş-şâfiyye*. Dâru'n Nuri's-Sabbâh.
- Mutçalı, S. (1995). *el-Mu'cemü'l-arabiyyü'l-hadîs, (Arapça Türkçe sözlük)*. Dağarcık yayınları.
- Müslim, b. H. (1998). *Sahîhu Müslim*. Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye.
- Nesâî, E. A. (t.y.). *Sunenu Nesâî*. Mektebetü'l-Ma'arif.
- Nevevî, E. Z. (t.y.-a). *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (C. 1). Mektebetü'l-İrşâd.
- Nevevî, E. Z. (t.y.-b). *el-Mecmû'şerhu'l-Muhezzeb* (C. 2). Mektebetü'l-İrşâd.
- Nevevî, E. Z. (1926a). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim* (C. 8). el-Matba'atu'l-Mısriyye.
- Nevevî, E. Z. (1926b). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim* (C. 4). el-Matba'atu'l-Mısriyye.
- Nevevî, E. Z. (1926c). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim* (C. 3). el-Matba'atu'l-Mısriyye.
- Nevevî, E. Z. (1988). *Tehrîru elfâzi't-tenbîh ev lugatu'l-fıkhi*. Dâru'l-Kalem.
- Nevevî, E. Z. (1992). *Kitabu't-tahkîk*. Dâru'l-Cil.
- Nevevî, E. Z. (1996). *Tashîhu't-tenbîh*. Müessesetü'r-Risâle.
- Nevevî, E. Z. (2003). *Ravdatü't-tâlibîn* (C. 1). Dâru'l-Alemi'l-Kutub.
- Nevevî, E. Z. (2005). *Minhâcü't-tâlibîn*. Dâru'l-Minhâc.
- Özdemir, İ. (2016). *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. Rağbet Yayınları.
- Özen, Ş. (2011). Tercih. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 484-487). TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Râzî, F. M. (t.y.). *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh* (C. 5). Müessesetü'r-Risâle.

- Remlî, E. A. Ş. (2002). *Nihayetü'-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, (Haşiyetü Şibrâmilisî ve Reşidî ile beraber)* (C. 1). Daru'l-kutubi'l-İlmiyye.
- Remlî, Ş. M. (t.y.). *Fetâvâ* (C. 1). y.y.
- Şabân, Z. (t.y.). *Usûlu'l-fikhî'l-İslâmî*. el-Mektebetu'l-Henîfiyye.
- Şâfiî, M. (t.y.-a). *el-Umm* (C. 1). Dâru'l-Vefâ.
- Şâfiî, M. (t.y.-b). *el-Umm* (C. 2). Dâru'l-Vefâ.
- Şâfiî, M. (t.y.-c). *el-Umm* (C. 10). Dâru'l-Vefâ.
- Şirbînî, H. (1997). *Muğni'l-muhtaç* (C. 1). Dâru'l-Ma'rife.
- Şirvânî, A. (1996). *Hâşiyetu Şirvânî alâ Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Tirmizî, E. İ. (t.y.). *el-Cami'u's-sahîh (Sunenu Tirmizî)*,. Mektebetu'l-Ma'arif.
- Zekeriyâ el-Ensârî, M. (t.y.). *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravdü't-tâlib* (C. 1). y.y.
- Zekeriyâ el-Ensârî, M. b. A. (1998). *Fethu'l-vahhâb bi şerhi'l-Menheci't-tullâb* (C. 1). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Zerkeşî, B. (1992). *el-Behrü'l-mühit fi usûli'l-fıkıh* (C. 6). Dâru's-Safve.
- Zeydan, A. (2006). *el-Veciz fî usûli'l-fıkıh*. Müessesetü'r-Risâle.
- Zühaylî, M. (2012). *el-Veciz fî usûli'l-fıkıh*. Dâru'l-Fikr.



## Unrecognized Preference of al-Nawawî on The Subject of Cleanliness

Yusuf Kağanarslan

### Extended Abstract

The preferences of al-Nawawî (d. 676/1277) have an important place in determining the opinion based on fatwa in the Shafi'i madhhab. This is because al-Nawawî revised the previous fiqh accumulation of the sect, eliminated the weak opinions within the sect, and presented the authentic ones. Although al-Nawawî's preferences are generally accepted within the sect, there are also some of his preferences that were not accepted and discussed by the muteahhirûn (late Shâfiî jurists). These unaccepted preferences of al-Nawawî are generally seen as contrary to the mftâ bih of the madhhab. Nawawî's related preferences are also accepted as his individual preferences known as ihtiyârât al-Nawawî.

In the determination of al-Nawawî's preferences that were not accepted in the sect, the Shafi'i jurists who came after him, such as Ibn Hajar al-Haytemî (d. 974/1567), al-Ramlî (d. 1004/1596) Khatib al-Shirbinî (d. 977/1570), and Zakariya al-Ansârî (d. 926/4520), among others. 926/4520), because their preferences, especially Ibn Hajar al-Haythamî and al-Ramlî's opinion, are accepted by the late Shâfiî jurists as authoritative in the sect. This is because they carried out the second tenkih (weeding out) and re-examined and evaluated the preferences of the Shaykhân (al-Nawawî and al-Râfi'î). Therefore, the preferences of the jurists who engaged in the second tahrîr are as important in determining the mufta bih opinion in the sect as the preferences of Shamyân.

After Imam Shafi'i, there were many scholars who contributed to the development, spread and stabilization of the madhhab. One of these scholars is al-Nawawî. With the activity of tahrîr, which reached its peak with him, the sect entered a period of stability and the period of uncertainty and instability, in which it was difficult to determine the sect's view due to different opinions and wajihs, almost ended. From this point of view, al-Nawawî's role in the activities of tahrîr and the stabilization of the sect is an undeniable fact. With al-Nawawî, his preferences became the preferences of the madhhab.

However, al-Nawawī could make more than one preference on the same issue. In other words, contrary to what he considers to be the correct view on any issue, he may have a different preference in another work. In such a case, which of al-Nawawī's preferences should be taken as the basis needs research and explanation. Determining the preference to be taken as the basis is of great importance in determining the opinion that is muftā bih in the sect. At this point, the preferences of the late Shāfi'ī jurists, who subjected the preferences of Shaykhān (al-Nawawī and al-Rāfi'ī) to re-examination by engaging in the second tahrīr activity, are of great importance in determining the opinion that is muftā bih in the sect.

It is known that al-Nawawī was an important jurist in the Shafi'i madhhab and influenced the course of the Shafi'i madhhab. Nawawī presented the most authentic views of the sect in his works such as al-Majmū, Revdat al-Talibin, al-Minhāj, etc. Especially his work al-Minhāj attracted so much attention that it almost became the sect's bedside book. For this reason, dozens of commentaries and glosses were written on this work by the Shafi'i jurists after al-Nawawī. In addition to being explanatory, these commentaries also assumed the role of solving the problems of their own periods. In addition, these commentaries also played the role of arbitrators in resolving the conflict between the views of al-Nawawī and his predecessors and the views of al-Nawawī in his different books. In particular, Shafi'i jurists such as Zakariya al-Ansarī, Ibn Hajar al-Haythamī al-Shirbinī, and al-Ramlī, the commentators of al-Minhāj, re-examined and evaluated al-Nawawī's preferences. This study was needed because identifying the preferences that were not accepted by these scholars, who we can call al-Nawawī's commentators, and determining the opinion that constitutes the basis for fatwa in the sect on these issues will contribute to the stability of the sect.

We tried to identify al-Nawawī's preferences that were not accepted by the late Shāfi'ī jurists in his different books as much as we could reach. However, due to the limitations of the study, we have limited ourselves to include only the issues of taharah. While dealing with these issues, we first gave the text and approach expressing al-Nawawī's opinion on the subject. Then we touched upon the opinions and approaches of the late Shāfi'ī jurists against it. We also included al-Nawawī's opinions and preferences in his different books on the subject.

Al-Nawawī represents a turning point in the Shafi'i madhhab. With him, the tahrīr activity in the sect, which had been carried out by his predecessor al-Rāfi'ī, reached its peak. Al-Nawawī had a decisive role in redesigning the madhhab by filtering the works of his predecessors, and in presenting the view that would be accepted as the basis of the madhhab in the following periods. Along with al-Nawawī Rāfi'ī, who was considered an authority in the eyes of the jurists who came after him, he was given the title of Shaykhān (one of the two sheikhs), and he was also given the nickname of muharrir because of his tahrīr activities in the sect. Shaykhān's influence on the jurists who came after him is



evident. When we look at the works of the late Shâfiî jurists, we see that they generally concentrated on two points: understanding and commenting on Shaykhân's works or resolving new issues that they did not touch upon.

Sulayman al-Kurdî (d. 1194/1780) says the following about the position of the Shaykhân in the sect: "They are the pillars of the leading scholars and God's judgment on people. Likewise, they are the flagbearers of the Shafi'i madhhab, the ones who find solutions to the problems in the madhhab and resolve the incomprehensible expressions from beginning to end. Thanks to their hard work, they have reached the highest rank."

Nawawî's position in the Shafi'i madhhab indirectly shows that his preferences are important. The Shâfiî jurists agree that the opinion that is the basis for fatwa in the sect is the one in which al-Nawawî and al-Râfiî agree. The reason why the opinion of the Shaykhân was decisive in the sect was that before them, there were many wajîhs and shazî' opinions on any given issue. This made it difficult to determine the consensus view in the sect. However, al-Shaykhân's tahrîr activity was decisive in revealing the consensus view in the sect. Ibn Hajar al-Haythamî expresses this point as follows: "Due to the large number of opinions contained in the works written before al-Shaykhân, it was very difficult to determine the sectarian view without subjecting it to rigorous research and examination. However, thanks to the preferences they arrived at as a result of the intense efforts of al-Shaykhân, the view of the sect was easily revealed." Thanks to the meticulous work of al-Shaykhân, the sect entered a period of tenkîh (clarification), which is why al-Shaykhân became the basis for the muteahhirûn scholars.

The mutaahhirûn (late Shâfiî jurists) also agree that if the Shaykhân have different preferences, it is al-Nawawî's opinion that takes precedence in fatwa. The most important reason for al-Nawawî's preference for al-Râfiî, apart from the agreement of the mutaahhirûn jurists, is that al-Nawawî had the opportunity to study al-Râfiî's preferences. As a matter of fact, al-Nawawî's al-Rawdat al-Tâlibîn is a summary of al-Râfiî's al-Azîz fî Sharh al-Wajîz, and al-Nawawî's Minhâj al-Tâlibîn is the muhrasar of al-Râfiî's al-Muharrar. In addition, he not only summarized them, but also corrected them and made necessary additions to them, thus becoming aware of matters that al-Râfiî was not aware of. It should be noted that, contrary to popular belief, al-Nawawî's priority over al-Râfiî is not a rule that applies at all times, but a rule based on the principle of aplebiyyah. Although Nawawî's opinion is mostly preferred, in some cases Râfiî's opinion is also preferred. Although Shaykhân's position and preferences, especially al-Nawawî's, were important in the sect, some of his preferences were objected to by the late Shâfiî jurists.

In addition to the books that al-Nawawî completed while he was still alive, he has many books that remain incomplete because his life was not enough. There may be different preferences in these books. That is to say, Nawawî may have a different preference in another work contrary to what he considers to be the authentic view on a matter. In such

a case, which of al-Nawawī's preferences should be taken as a basis needs research and explanation. The reasons for his different preferences in his books can be listed as follows: The lack of an exact temporal order between his books, that is, he wrote more than one book at the same time. The fact that he wrote many of his books while he was still a student. The fact that he packed so many books into his short life but did not have the opportunity to revise his works.

Suleiman al-Kurdī draws attention to these differences of preference in different books of al-Nawawī as follows: "Since there are many disagreements among al-Nawawī's books, they should be carefully researched. It would not be right for a person to act on any issue by referring to a preference he sees in one of his books without looking at all or most of his books." In such a situation, there are many solutions that can be resorted to. Ibn Hajar says that when there is a conflict between al-Nawawī's books, the order of priority in terms of fatwa is: al-Taḥqīq, al-Majmū, al-Tanqīh, al-Rawḍā, al-Minhāj, al-Fatawā, al-Minhāj Sharḥ Muslim, Teshīhu al-Tanbīh, and Nukāt, although the order of priority is not definite. However, he also states that this is not a universal rule that can be applied at all times, but a general rule.

There are also those who say that in matters where there are differences of preference in different books of al-Nawawī, the latest opinion is preferred. This is because, according to the principle, the last opinion abrogates the previous opinion. Therefore, the last opinion is preferred. However, it is very difficult to apply this principle to al-Nawawī's books. Because there is no complete temporal order among al-Nawawī's books. He would not finish one book before moving on to another. In other words, he could write more than one book at the same time. For example, al-Nawawī completed his work Ravdat al-Tālibīn on Sunday, the 15th of Rabī'u'l-awwal in the year 669, started writing Sharḥ al-Muḥazzab (al-Majmū) on Thursday in Sha'ban 662, and began writing it on Ashūrā in the year 673. In the month of Ashūrā in 673, it is reported that he finished the book al-janaiz section of this work and started the book al-zakāt section on the same day. When he reached the chapter on interest, it is stated that he passed away before he could finish the work. He completed his work al-Minhāj on Thursday in the month of Ramadan in 669.

The fact that al-Nawawī mentions in al-Rawdat al-Tālibīn that he gave extensive information on the subject in Sharḥ al-Muḥazzab when discussing the issue of najāṣa' and that camel meat invalidates ablution, and that he died before completing many works such as al-Majmū, al-Taḥqīq, al-Tenkih, etc., shows that al-Nawawī wrote more than one book at the same time. In such a case, there are those who say that in order to resolve the conflict, the opinions of the late Shafī'i jurists, whose words are trusted, should be consulted. These include Ibn Hajar al-Haythamī and al-Ramlī, the authors of "Tuhfa" and "Nihaye", as well as late Shafī'i jurists such as al-Shirbinī and Zakariya al-Ansārī. If these four jurists agree on a ruling, their opinions are considered reliable. In particular, the preferences of Ibn Hajar al-Haytemī and al-Ramlī were regarded as umma in the sect by

the late Shāfi'ī jurists. This is because they engaged in second criticism and evaluated the preferences of Shaykhān by subjecting them to re-examination. The preferences of Ibn Hajar al-Haytrmī, al-Ramlī, Zakariyya al-Ansārī, and al-Shirbinī, who are the commentators of al-Nawawī, are important in determining the mufta bih view in the sect, as well as the approaches of late Shāfi'ī jurists such as Kalyūbī Shirwānī and al-Bujayrimī, who wrote glosses on al-Nawawī's works, are important in determining the mufta bih view.

Some of the issues we deal with in this study are the preferences that al-Nawawī expresses as "muhtar", which means "this view is stronger in terms of evidence, even if it is weak in the sect", and they are in the category of individual ijtihad/preferences, also known as ihtiyārāt al-Nawawī. Some of them are the preferences of late Shafi'i jurists in which the late Shafi'i jurists expressed a contrary opinion, discussed, and sometimes criticized Nawawī's preference of "kīla", "fī kavlin", "asahh", or "sahih", "ezhar", or "Kultü Allah'u 'Alam" on a matter.



# DEPREM SONRASI ORTAYA ÇIKAN PROBLEMLERİN ÇÖZÜMÜNDE MANEVI DANIŞMANLIK (ZONGULDAK ÖRNEĞİ)

Salih AYBEY\*

E-mail: salihaybey@beun.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8361-5793>

**Citation/©:** Aybey, S. (2024). Deprem sonrası ortaya çıkan problemlerin çözümünde manevi danışmanlık (Zonguldak örneği). *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 197-223.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1455918>

## Öz

İnsan ve toplum üzerinde maddi ve manevi bakımdan yıkıcı etkileri olan deprem, sosyal hayatın akışının bozulmasına sebep olmakta ve insan hayatı üzerinde ciddi izler bırakmaktadır. Bu nedenle depremden sonra birey, sunulacak maddi destek kadar manevi desteğe de ihtiyaç duymaktadır. İnsan fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutlarının yanısıra manevi boyutu da olan bir varlıktır. İnsan, varlığını sürdürebilmek için tüm bu boyutlardaki ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Bu kapsamda bireyin, diğer boyutlarda olduğu gibi manevi boyutta da beslenmesi önem arz etmektedir. Özellikle psikoloji alanında yapılan pek çok araştırma insanın manevi boyutunun önemini ortaya koymakta, maneviyat ve ruh sağlığı arasında güçlü bir bağın olduğunu göstermektedir. Ancak afet sonrası problemlerin çözümünde manevi danışmanlık ile ilgili literatürdeki çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, deprem sonrası bireyin manevi yapısıyla ilgili ortaya çıkabilecek problemlerin çözümünde verilecek manevi destek hizmetinin bireye katkısını açıklamaktır. Çalışmanın

\* Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

örneklemini deprem bölgesinden Zonguldak'a yerleşen 16 depremzede ve Zonguldak'ta görev yapan 4 manevi danışman oluşturmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden "durum çalışması deseni" kullanılarak yapılan çalışmada veri toplama aracı olarak "yarı yapılandırılmış görüşme formu" kullanılmıştır. Sonuç olarak çalışmada depremzedeler için manevi desteğin oldukça önemli olduğu, dini sorgulama ve kırılmalar başta olmak üzere pek çok dini problemlerin çözümüne katkılar sağladığı, depremzedelerin afet sonrası verilen manevi danışmanlık hizmetinden çok memnun kaldıkları, moral ve motivasyonlarını arttırdığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, Doğal afetler, Deprem, Din hizmetleri, Manevi danışmanlık.

## **SPIRITUAL COUNSELING IN THE RESOLVING OF PROBLEMS AFTER AN EARTHQUAKE (THE EXAMPLE OF ZONGULDAK)**

### **Abstract**

The earthquake, which has devastating effects on people and society in material and spiritual terms, causes disruption of the flow of social life and leaves serious traces on human life. For this reason, after the earthquake, the individual needs moral support as well as financial support to be offered. Human is a being that has a spiritual dimension as well as physical, psychological and social dimensions. Man has to meet his needs in all these dimensions in order to survive. In this context, it is important to nourish the individual in the spiritual dimension as well as in other dimensions. Many studies, especially in the field of psychology, reveal the importance of the spiritual dimension of humans and show that there is a strong connection between spirituality and mental health. However, the studies in the literature about spiritual counseling in the solution of problems after disasters are almost nonexistent. In this context, the main purpose of the study is to explain the contribution of the moral support service to be provided to the individual in solving the problems that may arise related to the spiritual structure of the individual after the earthquake. The sample of the study consists of 16 earthquake victims who settled in Zonguldak from the earthquake zone and 4 spiritual counselors who worked in Zonguldak. "A semi-structured interview form" was used as a data collection tool in the study conducted using "the case study pattern", one of the qualitative research techniques. As a result, the study concluded that moral support is important for survivors of disasters, makes important contributions to solving problems, especially religious questioning and fractures, earthquake victims are very satisfied with the spiritual counseling service provided after the disaster, increases their morale and motivation.

**Keywords:** Religious education, Natural disasters, Earthquake, Religious services, Spiritual counseling.

## Giriş

Eski zamanlardan günümüze kadar varlığını koruyan doğal afetler, kaynağı ve sebebi ne olursa olsun birtakım maddi ve manevi zarar ve kayıplara yol açmaktadır. İnsanların normal yaşam sürecini olumsuz olarak etkileyen doğal afetler, ortaya çıkarmış olduğu ekonomik, sosyal, fiziksel, psikolojik/manevi birtakım zarar ve kayıplara yol açması nedeniyle toplum tarafından arzu edilmeyen bir durumdur. Bu bağlamda çeşitli doğal olaylarının yol açtığı yıkım olarak tanımlanan afet, insanlarda birçok olumsuz etkiye ve kayıplara neden olabilmektedir.

Çoğu zaman ani olarak ortaya çıkan afetler karşısında fertlerin maddi ve manevi yönden genelde hazırlıksız oluşu, afetlerden olumsuz yönde etkilenmenin başlıca sebepleri arasındadır. Bu olumsuz etkileri azaltmak amacıyla afet anında ya da afet sonrasında farklı yöntemler geliştirilmektedir. Uygulanan bu yöntemler kurtarma, enkaz kaldırma, yeniden yapılandırma vb. gibi çoğunlukla afetin görünen etkilerinin ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Ancak afetin görünen etkileri kadar görünmeyen etkilerinin olduğu da bir gerçektir. Zira afet sonrası psikolojik ve sosyal dengelerini yitiren bireyin yaşadığı sıkıntılara acil müdahale edilemezse kişinin hayatının geri kalan kısmında sağlıklı bir hayat sürmekten mahrum kalacağı düşünülmektedir. Afet sonrası yaşanan maddi hasar ve kayıplar, aslında ferdin manevi bütünlüğü sağlanabildiği sürece daha iyi telafi edilebilir. Bu itibarla gerek afet esnasında gerekse afet sonrasında bireyin ruhi/manevi yönden desteklenmesi oldukça önem arz etmektedir (Seyyar, 2016, s. 11). Ancak bu desteğin genelde toplumun, özelde ise bireyin manevi değerleri doğrultusunda sağlanması etki açısından daha faydalı olacaktır.

Manevi danışmanlık hizmetleri, sosyal hizmet alanlarında ortaya çıkan dini içerikli problemlerin çözümünde gerçekleştirilen danışmanlık faaliyetidir (Seyyar & Özdemir, 2008, s. 514). Manevi danışmanlığın hedefi ise, sosyal hizmet götürülen veya bu hizmeti isteyen hedef kitlenin maddi-manevi açıdan huzur ve mutluluğuna katkı sağlamak, acılarını hafifletmek, yaralarını sarmak, bireyi manevi olarak iyileştirmektir. Ayrıca manevi danışmanlıkla, fertlerin iç dünyalarında oluşan tahribatın fitrata ve ahlaki değerlere uygun onarılmasını, kişinin kendisiyle ve toplumla barışık yaşamasını, karşılaştığı problemlerle başa çıkma becerisini geliştirmesi hedeflenmektedir. Bu hedefleri gerçekleştirirken sadece dinî konuları merkeze almaz, aynı zamanda psiko-sosyal eğitim ve destek kapsamında güzel ahlak, kültür, mantık, sağlık ve etkili iletişim gibi kişisel gelişim alanlarına girebilecek birçok eğitsel destek unsurundan da yararlanır. Böylece manevi danışmanlık, kişilerin sosyal bilinçlenmeleri ve topluma uyumları için, güzel ahlak ve üstün karakterli olmaları yönünde programları esas alarak ihtiyaç duyan kişilerin manevi risklere karşı korunaklı olmasına yardım eder. Bunun yanında bireyin tutarlı tutum ve davranış geliştirmesine, hurafe ve batıl inançlardan uzak kalmasına, benliğini ve iradesini geliştirmesine katkı sağlayarak dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasına da katkı sağlar (Şahin, 2017, ss. 161-165; Kılıçer, 2017, ss. 19-60).

Yapılan araştırmalar toplumun farklı kesimlerinde ciddi anlamda manevi danışmanlık hizmetlerine ihtiyaç duyulduğunu ve bu ihtiyacın karşılanmasının insanlara önemli katkılar sağlayacağını ortaya koymaktadır. Zira hastanelerde verilen manevi danışmanlık hizmetinin hastaların tedavi sürecine olumlu katkı sağladığı ve iyileşmeleri yönünde moral ve motivasyonlarına yardımcı olduğu (Altaş, 1999, s. 599; Başer, 2008, ss. 620-646; Koç, 2017, ss. 201-241), cezaevlerindeki tutuklu ve hükümlülerin manevi yönden iyileşmelerine (Özdemir, 2006), yuva ve yetiştirme yurdundaki gençlerin kişilik gelişimleri, moral ve motivasyonları, hayata ümitle bağlanmalarında önemli rol oynadığı tespit edilmiştir (Özdemir, 2002; Demir, 2004). Yine huzurevlerindeki yaşlıların hayata pozitif yaklaşabilmeleri, sağlıklı, huzurlu ve mutlu bir hayat sürmelerinde (Dağcı, 2019, s. 23, 44), engellilerin hayata bağlanma, olaylara pozitif yaklaşabilme, maddi ve manevi rehabilitasyonları bakımından onlara önemli katkıları olduğu (Efe, 2006, s. 169, 198; Kula, 2005) ortaya konulmaktadır. Bütün bunların yanında afet sonrası olağanüstü durumlarda bireye manevi destek sağladığı da (Seyyar, 2015, s. 13, 52; Alsan, 2016, s. 335, 349; Karasu, 2023, s. 223, 244; Aydın, 2023, s. 253, 277) araştırmaların ve çalışmaların ortaya koyduğu sonuçlar arasındadır.

Araştırmaların sonuçları birlikte değerlendirildiğinde, farklı kurumların bünyesinde yürütülmekte olan manevi danışmanlık faaliyetlerinin, toplumsal ve manevi bunalımların bulunduğu ortak noktada bireylerin sorunlarla başa çıkmasına ve anlam krizini çözmelerine yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bireylerin hayatında dönüm noktası olabilecek hastalık, hükümlülük, yaşlılık ve afet sonrası durumlarda bireyin manevi sıkıntılarının dini kaynaklardan da faydalanarak bireysel sağaltma yoluyla daha sağlıklı bir toplum elde etmeye yardımcı olması beklendiği için manevi danışmanlık hizmetleri kritik bir öneme sahiptir. Bu itibarla afet sonrası manevi danışmanlık hizmetleri de mağdurların travma sonrası stres bozukluğundan kaynaklanan değişik negatif tavır ve tepkilerin giderilmesi, manevi dünyalarıyla barışık ve topluma yeniden adapte olmaları amacıyla son derece önemlidir (Seyyar, 2015, s. 12).

Ülkemizde büyük kayıplara ve yıkımlara neden olan ve 11 ilimizi doğrudan etkileyen 06 Şubat 2023 tarihinde vuku bulan depremde başta devlet kurumları olmak üzere, birçok kişi, sivil toplum kuruluşları hemen harekete geçmiş, açılan yaraların sarılmasında önemli katkılar sunma gayreti içinde olmuşlardır. Böylece yaşanan maddi hasarın giderilmesinin yanında, manevi yaraların da sarılması yoluna gidilmiştir.

Ülkemizde yaygın din eğitimi resmi ve sistemli olarak yapan en etkin kurum Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Başkanlık, yaptığı din eğitimi faaliyetlerinin tamamını "din hizmetleri" adı altında yapmakta ve bu faaliyetlerini de cami içi ve cami dışı olmak üzere iki şekilde yürütmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı son yıllarda camiye merkeze alan, ancak camiye sınırlı kalmayan pek çok din hizmetleri faaliyetlerine imza atmıştır. "Cami dışı din hizmetleri" adı altında yürütülen bu faaliyetler arasında, afet sonrası bireylerin içinde bulunduğu problemlerin çözümüne katkı sağlamak, sosyal ve kültürel etkinliklerle,



bireylerin beden ve ruh sağlıklarına, manevi gelişimlerine katkıda bulunmak ve afetzedelere moral, motivasyon ve manevi destek vermek amacıyla yapılan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu hizmetin arka planında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 12-16 Ekim 2009 tarihinde Ankara'da gerçekleştirilen IV. Din Şurası Sonuç Bildirgesi'nin 20. maddesindeki tavsiye kararı ve 29. İl Müftüleri İstişare Toplantısı Sonuç Bildirgesi'nde alınan kararlar yer almaktadır.

Zaman kaybetmeden bu kararları uygulamaya geçiren Diyanet İşleri Başkanlığı, çeşitli kurum ve kuruluşlarla protokoller imzalamıştır. Bu protokollerden birini de 2019 yılında Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) ile imzalamıştır (afad.gov.tr/afad-ve-diyamet-isleri-baskanligi-isbirligi-protokolu, 26.05.224). Diyanet İşleri Başkanlığı imzalanan bu protokol gereğince bağımlılık, kaza ve doğal afetler gibi kriz durumlarında manevi ve dini referanslar inşa etmek üzere, 2019 yılından itibaren tüm il ve ilçelerde görevlilerine bilgilendirici eğitim seminerleri düzenleyerek sahada çalışmalara başlamıştır. Bu bağlamda başkanlık, din görevlilerini ihtiyaç duyulması halinde "manevi danışman" unvanıyla afet ve acil durum sonrası manevi danışmanlık hizmetleri sunmak amacıyla görevlendirmeye başlamıştır.

Kahramanmaraş merkezli ve 11 ilimizi etkileyen büyük depremden sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bu faaliyetini hem deprem bölgesinde hem de deprem bölgesinden diğer illere göç eden kişilere manevi danışmanlık sertifikasına sahip din görevlilerince hemen uygulamaya başlamıştır. Görevlendirilen manevi danışmanlar, deprem sonrasında çocuklar ve gençler başta olmak üzere toplumun her kesimine hizmet sunmaya çalışmışlardır. Onlarla kurulan etkili iletişim ve sağlanan manevi destek, afetzedelerin süreci daha rahat atlattıklarına yardımcı olabilir. Buradan hareketle bu çalışma deprem sonrası bireyin manevi yapısıyla ilgili ortaya çıkabilecek problemlerin çözümünde verilecek manevi destek hizmetlerinin bireye katkısını incelemek amacıyla yapılmıştır.

Yapılan bu çalışma ile afet sonrası yürütülen manevi danışmanlık hizmetlerinin mevcut durumunun yanında, manevi danışman adı altında görevlendirilen manevi danışmanların depremden etkilenen bireylerin manevi gelişimlerine nasıl bir katkı sağladığı, depremedelerin manevi danışmanlık uygulaması hakkındaki görüşleri, imzalanan protokolün amacına ulaşip ulaşmadığı bizzat manevi danışmanların ve depremedelerin gözünden tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle çalışma, gerçekleştirilen manevi danışmanlığın bireyler üzerindeki etkilerinin incelenmesine, yapılacak eğitim faaliyetleri için program geliştirme ve değerlendirmeye ve hizmetiçi eğitim programlarının oluşturulması amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na katkı sağlayacaktır. Yine bu çalışmadan elde edilen sonuçların teorik yönden olduğu kadar afet sonrası yürütülmekte olan manevi danışmanlık ile ilgili yeni düzenlemelere ışık tutacağı; bu alanda yapılan faaliyetlerin ilerlemesine ve kalitenin arttırılmasına da katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

## 1. Deprem ve Depremi Kişiler Üzerindeki Psiko-Sosyal Etkileri

Deprem, insan ve toplum üzerinde yıkıcı, maddi ve manevi etkileri olan bir afettir. Depremi şiddeti, kapsamı, meydana gelişi, sonrasında ortaya çıkan kayıplar, yıkım, yerinden edilme gibi nedenler depremi diğer afetlerden daha farklı kılmaktadır (Aka, 2023, s. 411, 413). Dolayısıyla insan hayatına ciddi bir iz bırakan deprem konusu kurumsal, toplumsal, bireysel, dünyevî/uhrevî seviyelerde farklı biçimlerde bakılması ve ele alınması sebebiyle değişik şekillerde izah edilmektedir. Zira deprem, insanın güvenle ayak bastığı ve hareketsiz kabul edilen toprağın da hareket edebileceğini ve üzerinde bulunan bütün yapıların hasar görebileceğini/yıkılabileceğini, can kaybına da sebep olabileceğini gösteren bir doğa olayıdır (Başoğlu vd., 2001, s. 491, 509).

AFAD, depremi “tektonik kuvvetlerin veya volkan faaliyetlerinin etkisiyle yer kabuğunun kırılması sonucunda ortaya çıkan enerjinin sismik dalgalar hâlinde yayılarak geçtikleri ortamları ve yeryüzünü kuvvetle sarsması olayı” olarak tanımlamaktadır (www.afad.gov.tr). Bir başka tanımda ise deprem/afet, “ekolojik dengeyi bozarak, can ve mal kaybıyla, toplumun olağan hayatını ortadan kaldıran, insanın uyum sağlama ve yanıt verme kapasitesini aşarak, dış yardıma ihtiyaç duyuran olay” şeklinde açıklanmaktadır (Tuncay, 2004, s. 2). Soliman, insanların fiziksel çevresinde önemli değişikliklere yol açan depremlerin/afetlerin insanlar üzerindeki psiko-sosyal etkilerini; ev kaybı, gelir kaybı, geleceğe ilişkin güvensizlik, ailelerin parçalanması, toplumsal bağların kopması, çoklu sistemlerle baş etmede güçlük, endişe ve stres, insan ilişkilerinde bozulma, suçluluk, duygusal tükenme, duyarsızlaşma, kayıpların yol açtığı yalnızlık şeklinde sıralamaktadır (Soliman, 2000, s. 415, 435).

Tanımlardan da anlaşılacağı gibi deprem/afetler, maddi ve manevi kayıplarla sosyal hayatın akışının bozulmasına sebep olmaktadır. İşte bu bağlamda kendine has yöntemlerle depremden sonra bireye sunulacak olan manevi destekle bireyin kişisel baş etme kapasitesini artırması amaçlanmaktadır. Depremler, tıpkı diğer doğal afetler gibi, olağandışı etkileriyle birçok insanda geçici veya kalıcı olumsuz etki ve duygu meydana getirmektedir. Bu tür durumlardan fiilen yaşayanların yanında, görgü şahitleri ve yakın akrabalar da etkilenebilmektedir. Olaylar geçmişte kalsa bile yine birçok kişide korku, çaresizlik, çöküntü, iletişim bozukluğu, suçluluk duygusu, duygusal iniş ve çıkışlar, uyum bozukluğu ve buna bağlı olarak günlük yapılması gereken işlerin ifasında zorluklar çekmek gibi belirtiler devam etmektedir (Maden vd., 2008, s. 7, 10; Seyyar, 2015, s. 19, 20; Kula, 2002, s. 234, 255).

Bir deprem/afet sonrasında birey/ler yukarıda belirtilen sorunların birçoğu ile karşı karşıya kalabilmektedir. Depremlerle/afetlerle birlikte insanlar maddi varlıklarının yanında sevdiklerini, yakınlarını ve inançlarını da yitirebilmektedir. Ancak bu inanç, sadece dini inançları değil geleceğe, hayallerine ve hayatın anlamına yönelik inançlarını da kapsamaktadır. Çünkü yapılan araştırmalar, afete maruz kalan insanların hayatlarının

tekrar eski haline döneceğine inanmadıklarını ortaya koymaktadır (Hodgkinson & Steward, 1998, ss. 1-6; Kasapoğlu & Ecevit, 2001, s. 35, 81). Bu durum, sosyal hizmet bağlamında bir “kriz” durumu olarak nitelendirilmekte (Aktaş, 2000, s. 27, 37) ve bireylerin psiko-sosyal ve manevi açıdan desteklenmesini gerekli kılmaktadır.

Deprem sonrası yaşanan zorluklar depremin yaşandığı bölgeye, türüne, şiddetine ve yaşanan can ve mal kaybına bağlı olarak değişebilmektedir. Deprem sonrası manevi, psikolojik, fiziksel, ekonomik, sosyal ve daha pek çok farklı açılardan zorluklar yaşanabilir. Güvenlik, barınma, gıda, ulaşım, iletişim, eğitim, sağlık gibi sorunların yanında manevi sıkıntılar da yaşanan zorluklar arasındadır. Yaşanan bu zorluklar karşısında birey stres bozuklukları, depresyon, kaygı, endişe, yalnızlık gibi psikolojik sorunların yanında, dini bağlamda suçluluk, boşluk ve kırılma yaşayabilmektedir. Manevi boşluğun bir sonucu olarak alkol, sigara veya yatıştırıcı maddelere yönelme ihtiyacı da görülebilmektedir.

Kişiyi psiko-sosyal ve sağlık yönünden rahatsız eden bu şikâyetler, ilerleyen süreçte de devam edebilir. Dolayısıyla bu durumda kişiyi profesyonel psiko-sosyal ve(ya) manevi desteğin verilmesi gerekmektedir. Zira yaşanan depremler/afetler, oluşturdukları maddi hasarlar kadar, kişide meydana getirdiği manevi hasarlarla da acil olarak müdahale edilmesi gereken bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda afet anında fertleri kurtarmaya yönelik acil fiziksel müdahaleler ne kadar önemli ise, afet sonrası manevi müdahaleler de en az o kadar öneme sahiptir (Seyyar, 2015, s. 29).

Yapılan bir araştırma deprem sonrası yaşadıkları sıkıntılar karşısında depremezelerin %59’unun dini/manevi danışmanlık, %45’inin psikiyatrik doktor terapisi, %40’ünün ise psikolojik tedavi/terapi almayı tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Yine aynı araştırma manevi destek alan bireylerin içsel anlamda daha huzurlu, aileleriyle ve toplumla daha kısa zamanda bütünleştiklerini göstermektedir (Massey, 2006, s. 51, 52). Yapılan diğer çalışmalarda ise, depremden sonra verilen manevi desteğin depresyon, anksiyete ve oluşan travma ile başa çıkmada etkili olduğu (Kessler vd., 1995, s. 1048, 1060), bireylerdeki kontrol kaybı ve çaresizliği azalttığı, acıları hafiflettiği, kişinin yaşam amacını ve anlamını güçlendirdiği (Peres vd., 2007, s. 343, 350) tespit edilmiştir. 6 Şubat Kahramanmaraş merkezli yaşanan büyük deprem sonrasında bizzat sahada yapılan gözlem ve araştırmada da deprem sonrasında manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerinin önemi ortaya konulmuştur (İnce vd., 2023, s. 683, 704). Bu sonuçlar deprem/afet sonrası manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerinin insanların ruhsal ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak, moral ve motivasyonlarını yüksek tutmak, yaşanan afetin acısını hafifletmek, krizle başa çıkmak gibi birçok önemli katkı sağladığını göstermektedir.

## **2. Yöntem**

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni merkeze alınarak gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma, tek bir gerçeklikten ziyade olay ve olgulara ilişkin ortama göre birden fazla bakış açısı ve gerçeklik olabileceği tezini temel almaktadır

(Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 28). Bunun yanında nitel paradigmanda insandan bağımsız bir dış gerçeklikten çok insanın yapacağı anlamlandırmalarla yeniden inşa edilen bir gerçeklik söz konusudur (Kuş, 2011, s. 66). Dolayısıyla yapılan bu araştırma manevi danışmanlıkta yeni olan bir alana yönelik olarak katılımcıların düşünce ve deneyimlerini ortaya koymayı amaçladığı için çalışmanın yönteminde nitel araştırma tercih edilmiştir.

Durum çalışması, örnek olay çalışması olarak da değerlendirilmektedir. Durum çalışması, sınırlı bir sistemin nasıl işlediği ve çalıştığı hakkında sistematik bilgi toplamak için çoklu veri toplama kullanılarak o sistemin derinlemesine incelenmesini içeren metodolojik bir yaklaşımdır. Durum çalışmasının en temel özelliği bir ya da birkaç durumun derinlemesine araştırmasını yapmaktır (Chmiliar, 2010, s. 582, 583). Dolayısıyla durum çalışması araştırmacının zaman içerisinde sınırlandırılmış bir veya birkaç durumu çoklu kaynakları içeren veri toplama araçları (gözlemler, görüşmeler, görsel-işitseller, dokümanlar, raporlar) ile derinlemesine incelediği, durumların ve duruma bağlı temaların tanımlandığı nitel bir araştırma yaklaşımıdır (Subaşı & Okumuş, 2017, s. 420). Bu çalışmada da henüz yeni olan afet sonrası manevi danışmanlık hizmetlerinden yararlanan depremzedelerin sürece dair duygu, düşünce ve deneyimlerini ortaya koymak amacıyla çalışmada durum çalışması kullanılmıştır.

### **2.1. Veri Toplama Aracı**

Nitel araştırmalarda en çok kullanılan veri toplama aracı “görüşme”dir. Bu tekniğin en önemli özelliği kişilerin bakış açısını ortaya koymak, duygu ve düşüncelerini derinlemesine anlayabilmektir (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 129). Dolayısıyla bu çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış gözlem formu kullanılarak veriler elde edilmiştir. Bu çalışmada depremzedelere yönelik kullanılan görüşme soruları aşağıdadır.

1. Sizce deprem nedir, yaşadığınız depremi nasıl değerlendiriyorsunuz/bunu nasıl açıklarsınız?
2. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görevlendirilen ve manevi danışman olarak görev yapan görevliler sizleri ziyaret etti mi? Eğer görüştüyseniz size nasıl bir katkı sağladı, bu bağlamda manevi danışmanlık uygulaması hakkındaki görüşünüz nedir?
3. Afet sonrası uygulanan manevi danışmanlık faaliyetinin sizce önemi nedir? Bir afetzede olarak uygulanan manevi danışmanlık hizmetinin bireyin manevi/ruhi yapısının iyileşmesinde katkısının olduğunu düşünüyor musunuz?
4. Manevi danışmanın anlattıklarını teselli edici/rahatlatıcı boyutta yeterli görüyor musunuz? Eğer yeterli görmüyorsanız bunun sebebi sizce ne olabilir?
5. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmekte olan afet sonrası manevi danışmanlık hizmetleri konusunda neler söylemek istersiniz, öneri ve tavsiyeleriniz nelerdir?

Manevi danışmanlara yönelik sorular da şu şekildedir:

1. Depremzedelerle nasıl bir görüşme yöntemi uyguluyorsunuz?

2. Yaptığınız manevi danışmanlık hizmeti hakkında neler söylemek istersiniz, geriye dönütler nasıldır, afet sonrası manevi danışmanlık faaliyetinin faydalı olduğunu düşünüyor musunuz?

## 2.2. Araştırma Grubu

Çalışmanın örneklemini 6 Şubat 2023 tarihli Kahramanmaraş merkezli deprem sonrası bu illerden göç eden ve Zonguldak iline yerleşen 16 depremzede ve bunlara manevi danışmanlık yapan 4 din görevlisi oluşturmaktadır. Örneklem belirlenirken “amaçlı örnekleme yöntemi” tercih edilmiştir. Zira amaçlı örnekleme yöntemi, zengin bilgi içeriğine sahip olduğu düşünülen kişilerin/durumların derinlemesine çalışılmasına imkân tanır (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 73). Örneklem belirlenirken gönüllülük esası tercih edilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Sosyo-Demografik Bilgileri

DEPREMZEDELERE AİT BİLGİLER					
SIRA	YAŞ	CİNSİYET	EĞİTİM	MESLEK	GELDİĞİ İL
1	42	Erkek	Lise	Berber	Adıyaman
2	54	Erkek	Ortaokul	Esnaf	Kahramanmaraş
3	36	Erkek	MYO	Memur	Malatya
4	27	Erkek	Üniversite	Memur	Hatay
5	45	Kadın	Lise	Esnaf	Hatay
6	41	Erkek	Lise	İşçi	Kahramanmaraş
7	66	Erkek	İlkokul	Emekli	Malatya
8	34	Erkek	Lise	Serbest Meslek	Şanlıurfa
9	49	Erkek	Ortaokul	Esnaf	Gaziantep
10	31	Erkek	Üniversite	Serbest Meslek	Gaziantep
11	45	Erkek	Üniversite	Mühendis	Şanlıurfa
12	54	Erkek	İlkokul	İşçi	Kahramanmaraş
13	56	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	Kahramanmaraş
14	63	Erkek	İlkokul	Emekli	Osmaniye
15	29	Erkek	Lise	Serbest Meslek	Malatya
16	37	Kadın	Lise	Ev Hanımı	Kilis
MANEVİ DANIŞMANLARA AİT BİLGİLER					Görev Süresi
1	41	Erkek	Üniversite	İmam-Hatip	18
2	38	Kadın	Üniversite	Din Hizmetleri Uzmanı	13
3	37	Kadın	Üniversite	Kur’ân Kursu Öğreticisi	11
4	41	Erkek	Üniversite	Din Hizmetleri Uzmanı	15

### 2.3. Verilerin Analizi

Nitel araştırmalarda analiz, araştırma ile eş zamanlı devam eder. Nitelik araştırmacının rolü, verileri anlamlandırmak ve onları anlamlı bir bütün haline getirmektir (Creswell, 2016, s. 195, 197). Bu bağlamda katılımcılardan elde edilen veriler her günün sonunda içerik analizine tabi tutulmuştur. Sosyal bilimler alanında sıklıkla kullanılan içerik analizi, insan doğasını ve davranışlarını belirleme noktasında doğrudan olmayan yollar ile çalışılmasına imkân sağlar (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 242). Verilerin analizinde ses kayıtları öncelikle metne aktarılmıştır. Görüşmeler 20-30 dakika sürmüştür. Analiz kısmında kullanılmak üzere katılımcılardan manevi danışmanlar için “MD1, MD2, MD3...” depremzedeler için “D1, D2, D3...” şeklinde kodlama yapılmıştır.

### 2.4. İşlem

Bu çalışmanın etik izni Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 07.09.2023 tarih ve 342251 sayılı kararı ile alınmıştır. Araştırma izni ise Zonguldak Valiliği'nin 27.10.2023 tarih ve 370444 sayılı yazısı ile alınmıştır. Depremzedelere ulaşmak için il müftülüğünden yardım alınmış ve dolayısıyla bu konuda herhangi bir zorluk yaşanmamıştır. Manevi danışmanlarla görüşmelerde ise manevi danışmanlık eğitimine tabi tutulan din görevlileri tercih edilmiştir.

## 3. Bulgular

Bu başlık altında, deprem sonrasında ortaya çıkan problemlerin çözümünde manevi danışmanlık hizmetlerine dair görüşler sunulmuştur. Bu bağlamda öncelikle depremzedelerin depremi nasıl algıladıkları/açıkladıklarına dair görüşler verildikten sonra depremzedelerin ve sahada görev yapan manevi danışmanların uygulanan manevi danışmanlık faaliyetleri hakkındaki görüşleri sunulmuştur.

### 3.1. Depremzedelerin Depremi Algılama ve Açıklama Tarzlarına İlişkin Görüşleri

İnsanın en temel eğilimlerinden biri ya kendisinin yaşadığı ya da çevresinde gördüğü bazı olaylara bir anlam verme veya bu olayların neden ve sonuçlarına farklı anlamlar yükleme çabasıdır. Psikologlar söz konusu olan bu çabanın altında yatan nedeni, insanın içinde yaşadığı çevreyi anlamlı kılma ve sonrasında kontrol edilebilir bir duruma getirme, kendini rahatlatma ve sorunu başkasında görme, dolayısıyla öz-benliğini güçlendirme güdüsü olduğunu ileri sürmektedirler (Yaparel, 1994, s. 275, 279). Bireyin olayı anlama, algılama ve anlamlandırmasında ise onun duygu, düşünce, inanç ve hayata bakış açısı etkili olmaktadır.

Çalışmamıza katılan depremzedeler, yaşadıkları depremi çeşitli şekillerde algılamakta ve açıklamaktadırlar. Depremzedelerin ifade ettikleri söylemlere göre depremi üç şekilde algılama ve açıklama içinde oldukları görülmüştür.

**Tablo 2: Depremzedelerin Depremi Algılamaya ve Açıklama Biçimleri**

Açıklama ve Algılama Biçimleri	Açıklama ve Algılama Kavramları	Sayı (n)	%
Dini İçerikli Açıklamalar	Allah'ın Takdiri, Uyarı, Ceza, İmtihan, Kader, Dine Aykırı Davranışlar, İbadetlerden Uzaklaşma, Ahlaki Çöküntü	7	44
Doğa/Bilimsel İçerikli Açıklamalar	Doğa Olayı, Hatalı Yapılaşma, İhmal, Sorumsuzluk, Bilimsel Gelişmelere Önem Verilmemesi	3	19
Dini ve Bilimsel İçerikli Açıklamalar	Eksik Malzeme Kullanımı/Tedbirsizlik ve Allah'ın Gücü, Allah'ın Uyarısı ama Tedbirsizlik, Tevekkül ve Tedbir, Kişisel İhmalkârlık ve Kader	6	37

Tablo 2'de depremzedelerin depremi algılama ve açıklama biçimlerinin geniş bir yelpazede yer aldığı, ancak bunların üç başlık altında toplanabildiği görülmektedir. Buna göre depremzedelerin depremi daha çok (%44; n=7) dini içerikli bir algı ve açıklama ile anlamlandırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bunu dini ve bilimsel içerikli açıklamalar (%37; n=6) ve doğa/bilimsel içerikli açıklamalar (%19; n=3) takip etmektedir.

### 3.1.1. Dini İçerikli Algılama ve Açıklamalar

Bu başlık altında ele alınan cevaplar arasında depremin Allah'ın bir takdiri olduğu ifadesi daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Bunun yanında Allah'ın uyarısı, cezası, imtihanı gibi söylemler de yer almaktadır.

*"... Ben akrabalarımın birçok kişiyi kaybettim. İçim yanıyor, ama takdir-i ilahi diyoruz. Veren de O, alan da O. Orada yaşananları bizzat gördüm. Ancak çok zor. Allah böyle acılarla imtihan etmesin, kimseye vermesin" (D7).*

*"Allah'ın musibeti, cezası gelince iyi kötü ayırmıyor, ama bizler de biraz Allah'ı unuttuk. İbadetten uzaklaştık. Hepimiz dünyalık hırsla kapıldık. Daha çok kazanma, daha lüks yaşama sevdamız arttı... Her şey Allah'ın takdiridir ama suçlu biraz kendimizde aramızda lazım diye düşünüyorum" (D13).*

*"...Ben eşimi ve bir çocuğumu kaybettim. Çok konuşmak gelmiyor içimden. Sürekli kendimi sorguluyorum acaba nerede hata yaptık diye. Kader mi, imtihan mı, bina mı beni sevdiğilerimden ayırdı bilemiyorum ama bildiğim tek şey kolumun, kanadımın, ayaklarımın kırılmış olması. Artık yaşasam da hep bir yanım eksik ve tat almıyorum..." (D4).*

*"Ne diyeyim hocam, ahlak kalmadı, ibadet kalmadı, dürüstlük kalmadı... Bizim binalarımızı doğru dürüst yapsalardı belki bunlar başımıza gelmezdi." (D10).*

Katılımcıların ifadelerinde de görüldüğü üzere, depremzedelerin çoğu depremi Allah'ın takdiri ve imtihan olarak görmekle birlikte, yaşanan bu olayı yapılan hataların, ibadet eksikliğinin, ahlaki çöküntünün bir cezası, Allah'ın bir uyarısı gibi algılayan ve açıklayanlar da bulunmaktadır. Hatta Allah'ın manevi bir tokadı (D2) şeklinde bir ifade kullanan

katılımcının olduğu görülmektedir. Ne var ki burada depremi kader, Allah'ın takdiri olarak görenlerin insanın çaba ve iradesini geri plana attıkları, insan ne yaparsa yapsın kaderinin değişmeyeceği yönünde görüş belirtmeleri de dikkat çekicidir.

Ancak bazı katılımcılar her şeyin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğu gibi depremin de Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu belirtmekle birlikte, *“biz kötülük yaptık, biz ibadet etmedik başımıza bunlar geldi”* şeklindeki söylemlere katılmadıklarını *“bizden daha kötüler var, inanmayanlar var, onlara hiçbir şey olmuyor”* (D11, D2, D8) diyerek düşüncelerini dile getirmişlerdir. Bazı katılımcılar da bu tür söylemlerin kolaycılığa kaçma, yapılan hataları ve ihmalleri örtmeye çalışma, suçu başkasında bulma gibi sebeplerle yapıldığını, bu tür söylemlerden nefret ettiklerini dile getirmişlerdir (D7, D12, D16).

### 3.1.2. Doğa/Bilimsel İçerikli Algılama ve Açıklamalar

Katılımcıların bazıları (n=3) yaşanan deprem hadisesini tamamen fiziksel olarak ele almakta birlikte, dini bir yüklem ve açıklama yapmamışlardır. Yaşanan bu durumun bilimsel bir gerçeklik olduğunu, depremin her an her yerde olabileceğini, depremle yaşamayı öğrenmenin önemini, bilimsel olarak gerekli önlemleri almak gerektiğini belirtmişlerdir. Depremi bir ceza, uyarı ve kader olmadığını, bilimsel olarak gerekli önlemler alınmadığı için kayıplar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda ülkemizin bir deprem kuşağında olduğunu, dolayısıyla bu gerçekliği dikkate alarak tedbirler almamız gerektiğini de eklemiştir.

*“Suçu Allah’a yüklemeye gerek yok. Allah bilimsel olarak bize her şeyi açıklamış. Yani şöyle şöyle oldu da deprem başımıza geldi düşüncesini ben kabul etmiyorum. Sen maddi olarak tedbirini al, binanı sağlam yap, malzemedan çalma. O zaman bak bunlar başımıza gelir miydi? Deprem yine olurdu ama yıkım bu kadar büyük olmazdı. Ben kendim inançlı bir mühendisim. Allah Kur’ân-ı Kerim’de ‘biz dağları bir kazık yaptık’ der. Hakikaten bu böyledir. Dağlar ne kadar yüksekse, dağın toprağın altında kalan kısmı da o kadar derindir. Bu bize bilimsel olarak bir mesaj verir. Yüksek katlı binalar yapacaksın yerin altına o kadar derinlikte inmek lazım. Ama bizim on katlı binamızın 2-3 metresi toprağın içinde. İşte yıkım bu şekilde geldi. Allah’ın verdiği bilimsel mesajları alamıyoruz, aklımızı kullanamıyoruz. Ondan sonra da suçu başka taraflara atıyoruz (D11).*

*“Deprem tamamen doğa olayıdır. Hani hep söylenir ya deprem öldürmez, bina öldürür diye. Aynen öyle oldu. Allah insana akıl vermiş, sen o akli kullanma, sonra da kader de. Bunu kabul etmiyorum” (D8).*

Yaşanan deprem hadisesini bir doğa olayı olarak gören ve bunu bilimsel olarak ele alan katılımcıların Allah'ın insanlara akıl verdiğini, bu akli insanın kullanmadığı zaman sıkıntılar yaşadığını ifade ederek, depremi bir ceza, kader, imtihan olarak algılamadıkları görülmüştür.



### 3.1.3. Hem Dinî Hem de Bilimsel İçerikli Algılama ve Açıklamalar

Katılımcıların bazısı da (n=6) yaşanan depremi hem dini hem de doğal nedenlere bağlayarak açıklamışlardır. Allah'ın kâinata bir düzen koyduğunu, bu düzen içinde her şeyin gerçekleşeceğini, ancak bu düzenin insanlar tarafından bozulduğunu belirtmişlerdir. Yaşanan her hadisenin, olan her olayın Allah'ın gücü ve kudretiyle meydana geldiğini, zira Allah'ın mutlak güç sahibi olduğunu, ancak insana düşenin ise gerekli tedbirleri almak, sağlam yapı yapmak olduğunu da ifade etmişlerdir. Bu konuda maalesef ihmalkâr davrandıklarını da sözlerine eklemişlerdir.

*"...Tamam deprem Allah'ın takdiridir. O dilediğini yapandır. Bu konuda bir şüphemiz yok. Ancak Cenab-ı Allah demiyor mu ki, 'başımıza gelenler kendi ellerimizle yaptıklarımızdandır' diye. Dolayısıyla biz kendimiz ettik, kendimiz bulduk. Gerekli tedbirimizi almazsak, fay hattına yerleşirsek, çok kazanma hırsıyla işçilikten, malzemededen çalarsak işte bu şekilde insanların hayatlarını da çalmış oluruz. Deprem dün olduğu gibi bugün de olmuş, yarın da olacaktır. Allah'ın kâinatta koyduğu düzen bu şekildedir. Ama tedbir almak bizim işimiz..." (D6).*

*"Nimetlere karşı bir şükürsüzlük, bir doyumsuzluk, bir açgözlülük almış başını gidiyor. Allah bir ibret verdi bize. Kiraları beş-on kat artırmalar, artırmayanları evden çıkarmalar, insanlardan birbirini, akrabasını görmeyenler hepsi bizde. Bunu böyle okumak lazım. Tabi ki bunlarla birlikte Allah'ın takdiri olduğunu da unutmamak lazım. Ama tedbir almak da bize düşer. Yani takdir Allah'ın tedbir bizim. Önce tedbir sonra tevekkül" (D15).*

*"Zelzele (deprem) Kur'ân'da da geçer. Bu olacak muhakkak. Büyük sarsıntı önceki (kıyamet) bu sarsıntılarla kıyametin provasını yapıyor bence Yüce Allah. Emin olun aynen öyleydi, sanki kıyamet ve mahşer meydanı. Herkes can derinde, ortalık toz duman. Allah muhafaza buyursun. Allah'ın takdiri demek istiyorum ama bizim de ihmalemiz çok hocam..." (D7).*

Depremi hem dini hem bilimsel içerikli düşünce ile açıklamaya çalışan katılımcıların depremi Allah'ın takdiri olarak görmekle birlikte, tedbir almama, ihmalkâr davranma nedeniyle kendilerini/insanları suçladıkları görülmektedir. Bu bağlamda katılımcılardan bazılarının da (D6, D11, D16) Kur'ân-ı Kerim'de geçen ayetlere (eş-Şûrâ 42/30; er-Rûm, 30/41) atıf yaparak başlarına gelen bu felaketin kendi elleriyle yaptıklarından dolayı geldiğini ifade etmiş olmaları da dikkat çekicidir. Yine bazı katılımcılar her an her yerde hissedilsin ya da hissedilmesin deprem olduğunu, bunun Allah tarafından kâinata konulmuş bir düzen/kural olduğunu, Allah'ın büyüklüğünü, gücünü, kudretini gösteren bir hadise olduğunu, diğer doğa olayları gibi depremi de böyle görmek gerektiğini, ancak insanlara düşenin gerekli tedbirleri almak olduğunu belirtmişlerdir (D2, D4, D9, D13).

### 3.2. Depremzedelerin Manevi Danışmanlık Hizmetlerine Yönelik Görüşleri

Depremzedelerin aldıkları manevi danışmanlık hizmetlerine yönelik görüşleri, yürütülen manevi danışmanlık hizmetinin önemini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Onların içinde buldukları problem (travmatik, psikolojik, manevi vb.) manevi danışmanlık ihtiyaçları ile ilgili görüşlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu amaçla önce depremzedelerin yaşadıkları problem tespit edilmiş, daha sonra bu problemlerin çözümünde manevi danışmanlık hizmetlerinin katkısı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

#### 3.2.1. Depremzedelerde Travmatik, Psikolojik ve Manevi Problemler

Milyonlarca insanı doğrudan ve dolaylı olarak etkileyen deprem, insanlara maddi ve manevi anlamda pek çok hasar vermiştir. Nitekim maddi kayıplar, sakatlık, ölüm gibi birçok travmatik problemlerin yanında tükenmişlik sendromu, depresyon, panik atak gibi duyu bozukluklarına/psikolojik problemlere ve Allah'a olan güvenini kaybetme, suçluluk, inançta zayıflama, ibadetten uzaklaşma vb. gibi birçok dini kırılmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

*"...Ben en sevdiğilerimi, anne-babamı depremde kaybettim. Bunlarla birlikte tüm hayallerimizi de toprağa gömdük geldik. Bizim için yaşamın bir anlamı kalmadı. Nerede hata yaptık da bunlar başımıza geldi diye hiç durmadan, sürekli kendi kendime soruyorum" (D5).*

*"Binamız çatladı ama yıkılmadı. Hamdolsun bende ve çocuklarımda bir şey yok. Ama yaşadığımız elim hadiseden sonra 12 yaşındaki çocuğum altını ıslatmaya başladı. Hiçbir şey yokken bile sarsıntı oluyormuş gibi oluyoruz. Tekrar aynı durumla karşılaşır mıyız diye uyuyamaz olduk... Cuma namazlarımı hiç kaçırmazdım, ibadetlerimi de eksiksiz olmasa da hep yapma gayreti içinde olurdum. Ama şimdi onları da yapmayı canım istemez oldu. Nedendir ben de bilemiyorum" (D11).*

*"...Demek ki Allah'a kullukta eksikliğimiz varmış. Kendime daha çok çeki düzen verdim (D16).*

*"Evin önünden bir araba bile geçse aha yine deprem oluyor diye bir duygu geliyor içime. Ne kadar daha böyle bir korkuyla yaşayacağız onu da bilmiyorum. Hayatım, hayata bakış açım tamamen değişti. Dünya da yaşamak da tat vermez oldu. Önceden bir program yapar, hayal kurardım. Şimdi hiçbir şey düşünemiyorum bile..." (D14).*

*“Depremle birlikte fiziken yıkıldık ama kendi adıma söyleyeyim, daha çok dua, ibadet, tövbe etmeye başladım. Rabbim bize kendimize gelelim diye bir fırsat daha verdi diye düşünüyorum” (D8).*

*“...Fiziki olarak yaralanmadık çok şükür ama gönlümüz yaralandı. Bunun nasıl iyileşeceğini de bilmiyorum. Allah’a inanan kullar olarak niye böyle bir acı yaşadık, niye biz diye, böyle büyük bir cezayı hak ettik mi diye içim içimi yiyor. Rabbim’e saygısızlık da yapmak istemiyorum ama sürekli de aklımı karıştırıyor” (D4).*

*“...Burada belki kendi adıma maneviyatımın çok darbe aldığını söyleyebilirim. Psikolojimiz zaten bitik... Tekrar toparlayacağımı ümit ediyorum ama şu an bayağı sıkıntılıyım” (D10).*

Katılımcıların ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, depremi yaşayan bireylerde maddi ve manevi anlamda büyük kayıplar yaşandığı, yaşanan bu kayıpların bireyi olumlu veya olumsuz anlamda birçok alanda etkilediği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle manevi anlamda depremin insanlarda bir sorgulama sürecini başlattığı, buna bağlı olarak bazılarının ibadetlere daha çok yöneldikleri, ancak bazılarında da tam tersi bir duruma sebebiyet verdiği, dini yönden bir zayıflama, ibadetten uzaklaşma, güven kaybı gibi durumların söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

### **3.2.2. Depremzedelerin Problemlerle Başa Çıkma Yollarında Manevi Danışmanlık**

Maneviyat, bireyin algı ve açıklamalarını yeniden şekillendirme ve davranış oluşturmada önemli etkiye sahip kavramlardan biridir. Bireyin yaşadıklarını olumlu açıdan yorumlama, sabırlı olma, umutlu olma ve sakin olma tutum ve davranışlar maneviyatın bireye önemli katkıları arasındadır (Peres vd., 2007, ss. 343-350). Dini ve manevi inançlar hemen hemen bütün kültürlerin en önemli bileşenleri arasında yer alır. Dolayısıyla pek çok insan travmatik durum karşısında hayatlarında yeni bir amaç ve anlam ararlar. İşte din/maneviyat bu noktada da insanlara yaşama tutunma, anlam arama ve aşkın olanla ilişkiler hakkındaki sorulara önemli cevaplar sunmaktadır (Aka, 2023, ss. 417-418).

Manevi danışmanlık hizmetlerinin temel hedefi, kişiyi manevi risklerden uzak tutmak yanında, manevi sıkıntıları olan bireyleri de manevi rehabilitasyon yöntemleriyle yeniden toplum hayatına kazandırmak ve iç huzura kavuşmasını sağlamaktır. Bu bağlamda manevi danışmanlık, bireylerin sosyal bilinçlenmeleri ve topluma uyumları için güzel ahlak ve üstün karakter geliştirmeye yönelik sosyal ahlak eğitim programlarını esas alır. Maneviyat odaklı yapılan bu hizmetler, yalnızca dini konuları içermekle kalmaz, aynı zamanda psiko-sosyal eğitimi ve destek kapsamında kültür, mantık, sağlık ve etkili iletişim gibi kişisel gelişim alanına girebilecek birçok pedagojik destek unsurunu da benimser (Seyyar, 2015, ss. 17-18). İşte bu bağlamda deprem sonrası ortaya çıkan problemlerin çözümünde manevi danışmanlığın nasıl bir rol oynadığına dair katılımcıların görüşleri aşağıda verilmiştir.

*“Valla ne yalan söyleyeyim hocam. Büyük bir acı yaşamışız, bin bir emekle yaptığımız evimiz yok olmuş. Doğup büyüdüğümüz toprakları, birlikte güldüğümüz, birlikte ağladığımız dostlarımızı ya kaybetmiş ya da bırakmış gelmişiz. Tanımadığımız bir yere gelmişiz. Kapımızı çalan bir insana ihtiyacımız varken müftülükten geleceklerini söylediler. Çok mutlu olduk. 4 kişi geldiler. 2 saatten fazla oturduk, dertleştik, acımızı paylaştılar, teselli ettiler, dini olarak bizleri desteklediler. Daha ne diyeyim Allah hepsinden razı olsun. Bize çok iyi geldi. Ancak tek isteğim, bir defa gelip gitmeleri değil, arada bir bizleri ziyaret etmeleridir” (D3).*

*“...İnanması zor ama şöyle bir şey yaşadım hocam. Ben çevre mühendisiyim. Depremde ablamı, eniştemi ve bir yeğenimi kaybettim. Bunu kabullenmek istemedim. Neden bizim başımıza geliyor diye önceleri kabul edemedim. Çünkü annem daha önce farklı sebeplerle iki evladını daha kaybetmişti. Bunu çok sorguladım, çok gelgitler yaşadım. Depremden üç ay sonra ablamı rüyamda gördüm. ‘Abi hesap vermek çok zor, benim zaten zamanım dolmuştu’ diye bir şeyler söyledi. Ben irkildim, ne yapıyorum ben diye kendime kızdım. Bu rüyadan bir hafta sonrada kendilerini manevi danışman olarak tanıtan iki hoca geldi, onlara da anlattım bu rüyayı. Onlar da sağ olsunlar, ikna edici bir açıklama yaptılar, bizi teskin ettiler. O günden sonra ben daha huzurluyum elhamdulillah. Dünyaya ve dünyalığa da çok önem vermez oldum artık” (D12).*

*“... Manevi danışmanlar vasıtasıyla duaya, namaza başladım. Kendimi daha iyi hissediyorum... Ben bu vesileyle de kendilerine, bunu düşünenlere teşekkür ediyorum” (D6).*

*“Biz deprem öncesi dine, diyanete, duaya biraz mesafeliydik açıkçası. Hatta müftülükte görevli manevi danışman olarak ziyaretinize geleceğiz dediklerin de açıkçası çok da istememiştik gelmelerini. Ama geldiler sağ olsunlar, bize değer verdiler, acımızı paylaştılar, manevi destek oldular. Bizim farklı bir ruh halimize yönelmeyi sağlattılar. Kendilerine teşekkür ediyoruz...” (D1).*

*“...İnsanın kendisini çaresiz hissettiği anda sana dokunan bir yardım eli öpülmeye layıktır. O gelen hoca arkadaşlar için diyorum bunu. Maksat hâsıl olmuştur zannedersen” (D9).*

Gerek yukarıda görüşleri verilen gerekse diğer katılımcıların tamamı, manevi danışmanların kendilerini ziyarete gelmelerinden, acılarını paylaşımlarından, kendilerine manevi anlamda destek olmalarından dolayı oldukça memnun kaldıklarını söylemektedirler. Yine katılımcıların hemen hemen tamamının manevi danışman olarak kendilerini ziyarete gelen kişilerin kendilerine olumlu destek sağladıklarını belirterek teselli etme, ibadete başlatma/devam ettirme, duaya başlatma, çaresizliklerine çare olma, iç huzura kavuşmalarına vesile olma, dini yönden destekleme gibi birçok alanda destek

olduklarını belirtmişlerdir. Ancak iki katılımcı (D3, D13) manevi danışmanların olumlu katkı sağladıklarını, bunula birlikte sadece bir defa gelmekle/görüşmekle sıkıntılarının çözülemeyeceğini, nasıl ki bir psikolog hastasını tedavi etmek için değişik zamanlarda tekrar tekrar buluşma için randevu veriyorsa, manevi danışman da değişik zamanlarda, belirli periyotlarla buluşmalar gerçekleştirmesi gerektiğini, aksi takdirde başarılı olmayacağını dile getirmiştir. Aynı katılımcılar manevi danışmanlarla görüşmeleri esnasında ve görüşmeyi takip eden birkaç gün huzurlu olduklarını da ifade etmişlerdir.

### 3.3. Manevi Danışmanların Manevi Danışmanlık Hizmetlerine Yönelik Görüşleri

Konuyla ilgili manevi danışmanlarla yaptığımız görüşmelerde ise manevi danışmanların deprezede bireylerin görüşlerini destekler mahiyette açıklamalarda buldukları görülmüştür.

*“Ben öncelikle böyle bir göreve haiz olduğum için Rabbime hamdediyorum. Bizi bu göreve layık gören başkanlığımıza da teşekkür ediyorum. Ben 54 deprezede ile görüşme yaptım. Biz ekip olarak ziyarete gidiyoruz. Hem erkek hem de bayan din görevlisi hocalarımla gidiyoruz ki, tüm aile fertlerine ulaşabilelim. Emin olun varınca yüzlerin güldüğünü, insanlara faydalı olabildiğini, dertlerine çözüm bulabildiğini gördükçe insan çok mutlu oluyor... Kısaca geriye dönütler çok güzel ve hep olumlu. Bizleri dinlediniz, morallerimizi yükselttiniz, içimizi ferahlattınız, acımıza iyi geldi gibi ifadeler duyuyoruz sürekli. Bunları duydukça da iyi ki bu görevi yapıyorum diyorum” (MD2).*

*“Çoğunlukla Allah’a kulluktan uzaklaşma, dünyaya çok meyletme gibi durumlardan dolayı kendini suçlama içine girdiklerini görüyoruz. Bununla birlikte yaşadıkları kayıplar nedeniyle kendilerini cezalandırılmış olarak görüyorlar ve buna bağlı olarak dini bir kırılma yaşadıklarına şahit oluyoruz... Tabi ki bütün bunlar manevi bir destek ile çözülebilecek problemler. Bu konuda gerekli dini desteği veriyoruz. Bu düşüncelerin yanlış olduğunu belirtiyoruz. Uzun ve güzel bir konuşmadan sonra bu olumsuz düşüncelerden sıyrıldığını görüyoruz. Küçük bir yardım eli onların huzura kavuşmasına sebep oluyor. Zaman zaman telefonla da arayıp hal hatır soruyoruz. Görüşüklerimizden pek çoğu zaman zaman ararlar ve kendilerinde büyük bir rahatlama olduğunu söyleyerek teşekkür ve dua ederler” (MD4).*

*“...Hiçbir şey olmasa bile farklı bir ilden gelen ve mağduriyet yaşayan insanları ziyaret etmek bile onları çok mutlu ediyor. Görüşmeye gittiğim ailelerin hiçbirinden olumsuz bir dönüt almadım... İbadetlerini yapan, ancak yaşadığı elim hadise sonrası ibadet etmekten vazgeçen bir kişiyi ikna etmek ve bu kişinin her Cuma arayıp ‘hocam benim dünya ve ahiretimi kurtardınız, sizi sürekli dualarımın içine alıyorum’ demesinden daha mutlu edici bir söz var mı? Bizimle görüşmelerde*

*moral ve motivasyonlarının arttığına, hayata daha pozitif bakmaya başladıklarına şahit oluyoruz” (MD1).*

*“Hocam görüştüğümüz kardeşlerimle yaşadıklarımı anlatmaya kalsam saatler yetmez. Kısaca yer yönüyle mükemmel... Şöyle küçük bir anekdotumu anlatayım. Biz depremzede aileyi ziyaret etmek için önce arıyoruz, yani haber veriyoruz. Bu şekilde aradığımız bir aile ‘ben evladımı kaybetmişim benim acıma ne çare bulacaksınız’ diyerek önce bize sert çıktı. Ama biz onun acısını hissedebiliyorduk. Acısı nedeniyle her sözü hoş gördük ve tabir caizse zorla kendimizi davet ettirdik. Görüşmemiz neticesinde ‘ben hiç böyle rahatlayacağımı düşünmemiştim. Benim farklı bir yerden hayata bakmama vesile oldunuz’ diyerek duyduğu memnuniyeti söyledi. Ve bize sarılarak hüngür hüngür ağladı. Telefonunu aldı. Zaman zaman arar sorarım ve çok memnun kalır” (MD3).*

Yapılan görüşmelerde manevi danışmanların depremzede katılımcıların görüşlerini destekler mahiyette görüşler ifade ettikleri görülmüştür. Bu bağlamda manevi danışmanların tamamı muhataplarından olumlu dönütler aldığını, depremzedelerin içinde bulunduğu farklı sıkıntıları giderdiklerini, dertlerini paylaştıklarını, onları manevi yönden destekleyerek iç huzurun sağlanmasına katkı sağladıklarını ifade etmişlerdir. Öte yandan depremzedelerin verilen bu hizmetten çok memnun kaldıklarını, moral ve motivasyonlarını arttırdığını, depremzedenin hemen hemen tamamının önyargılı ve görüşmek için isteksiz olmadığını, sadece depremzede değil aynı zamanda depremzede yakınlarının da arayarak kendilerine teşekkür ettiklerini ve böyle bir görevi yapmaktan çok memnun olduklarını da belirtmişlerdir.

Maneviyat ve ruh sağlığı arasında güçlü bir bağın olduğu bilinen bir gerçektir. Bu nedenle maneviyatın travma ve problemlerle başa çıkmada etkin bir yol olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim katılımcıların ve manevi danışmanların ifadeleri, maneviyatın afetlerden kurtulanlar için önemli olduğunu göstermektedir. Afetzedeler yaşadıkları zorlu durumlar sonucunda sahip oldukları inançları sorgulama ve dini anlamda kırılmalar yaşayabilmektedir. Söz konusu bu risklere karşı manevi müdahalelerin oldukça önemli olduğu söylenebilir.

### **Tartışma ve Sonuç**

Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmekte olan afet sonrası manevi danışmanlık faaliyetlerinin bireyin problemlerinin çözümünde nasıl bir katkı sağladığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı “cami dışı din hizmetleri” bağlamında 2019 yılında AFAD ile iş birliği protokolü imzalamış ve bu protokole istinaden çalışmalara başlamıştır. Bu faaliyetler arasında, afet sonrası bireylerin içinde bulunduğu problemlerin çözümüne katkı sağlamak, sosyal ve kültürel etkinliklerle, bireylerin beden ve ruh sağlıklarına, manevi gelişimlerine katkıda bulunmak ve afetzedelere moral, motivasyon ve manevi destek vermek de bulunmaktadır.

Deprem doğal bir afettir. Doğal afetler hayatın normal akışını bozan, insan hayatını alt üst eden, insanları stres ve gerilimlerle karşı karşıya bırakan olaylardır. Bu tür olaylara yol açan deprem ölüm, yaralanma, mal kaybı, ruh sağlığı üzerinde sarsıntı gibi birçok fiziksel ve ruhsal hasarlara yol açabilmektedir. Özellikle ruhsal hasarlar sadece depremi doğrudan yaşayan insanlarda değil, aynı zamanda depremzedelerin aileleri ve yakın çevresinde de ortaya çıkabilmektedir. Afet esnasında ya da afet sonrasında ortaya çıkan bu sorunlar dini anlamda da güven kaybı, inançta zayıflama, ibadetleri terk etme/azaltma, suçluluk duygusu, cezalandırılma düşüncesi gibi birçok dini kırılmalara sebep olabilmektedir. İşte bu bağlamda manevi danışmanın/manevi desteğin önemi ortaya çıkmaktadır.

Yapılan bu çalışmadan elde edilen sonuçlardan ilki afet sonrası bireyin problemlerle başa çıkmasında manevi desteğin ne denli gerekli olduğu göstermiştir. Konuyla ilgili diğer araştırmalarda benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Nitekim Kula'nın 17 Ağustos 1999 depreminden sonra yapılan "Deprem ve Dini Başa Çıkma" başlıklı araştırmasında, depremden sonra dinin bir başa çıkma metodu olarak kullanıldığının ve problemlerin çözümünde önemli bir katkı sağladığının belirtilmiş olması da bunu desteklemektedir (Kula, 2000, s. 352, 360; Gülmez, 2008; Bala, 2021). Din/maneviyat ve ruh sağlığı arasında güçlü bir bağın olduğu bilinen bir gerçektir. Bu nedenle maneviyatın travma ve problemlerle başa çıkmada etkin bir yol olarak kullanılması ve katılımcılar tarafından bunun oldukça olumlu olarak görülmesi önemlidir.

Din, insanların bireysel ve toplumsal yaşantılarında, sosyal çevrelerinde inanç ve değerler sistemi önermesi bakımından insan hayatının önemli bir parçasını oluşturur. Çünkü din, bazı olayların gerçekleşme nedeni ve sonrası için kapsamlı açıklamalar yapar. Dolayısıyla zaman zaman yaşanan acı ve travmalara neden olan olayların değerlendirme ve yorumlanmasında dinin açıklamalarına yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda afeti anlama ve başa çıkma yollarını aramada insanların en çok müracaat ettiği kadim yollardan birisi de dine yöneliş ve açıklamalardır (Söylev, 2021, ss. 81-82). Araştırmalar bireylerin psikolojileri üzerinde dini inancın olumlu etkiler bıraktığını ortaya koymaktadır (Ok, 2007, s. 61, 78; Lameei & Bilici, 2022, s. 57, 68; Ayten vd., 2012, s. 45, 79; Abanoz, 2020, s. 406, 429; Doğanay, 2023, ss. 73-81). Deprem gibi maddi ve manevi kayıplara yol açan yıkımdan sonra, mağdurlar üzerinde din bağlamında yapılacak açıklamaların olumlu etkisinin olabileceği görüşlerinden hareketle, dinin bireylerin yaşadığı sorunlarla mücadele etmede önemli bir motivasyon kaynağı olduğunun ortaya çıkmış olması da elde ettiğimiz ikinci tespittir.

Görüşme yapılan depremzedelerin yaklaşık yarısının, depremi gerek günahlarından gerekse ibadet eksikliği/ahlaki çöküntüye bağlı olarak Allah'ın bir cezası olarak görmesi yaşanan afet olayına bir anlam kazandırma olarak değerlendirilebilir. Buna delil olarak da Kur'ân-ı Kerim'de helak edilen kavimlerin yaptığı kötülük, işlediği günah, ahlaki yönden bozulmalar gibi gerekçeler sunulmaktadır. Oysa bu tür dini yaklaşımların eksik ve yüzeysel dini bilgilerle yapıldığı açıktır. Zira Kur'ân'da bu toplulukların helak edilme sebepleri

incelendiğinde, bu kavimlerin yok edilmelerinin gönderilen peygamberi yalanlamaları, inkâr etmeleri ve onlara zarar vermeleri sebebiyle olduğu görülecektir. Hatta bazı peygamberlerin bu tür inkârcı kavimlerin helak olması yönünde duaları da söz konusudur (en-Nûh, 71/26-28; Yunus 10/88-89; el-Mâide 5/78-79). Ancak son din İslam ve onun peygamberi olan Hz. Muhammed'in böyle bir duası olmadığı gibi, hem Kur'ân hem de kendisi âlemlere rahmet olarak gönderildiğini açıklamaktadır (el-Enbiya, 21/107; Buhari, "Edeb", 38). Dolayısıyla kıyamete kadar diğer kavimlerde olduğu gibi toplu bir helakin söz konusu olmayacağı ortadadır. Kaldı ki, depremin sadece ilahi bir cezalandırma olarak algılanması psikolojik açıdan gerek afetzedeler ve yakınları gerekse toplumun diğer bireylerinde oluşacak suçluluk duygusu, Allah'a ibadet ve güvenmede isteksizlik, toplum içinde suçlu arama gibi olumsuz duyguların ortaya çıkmasına da sebep olabilir (Kula, 2002, 253).

Depremi Allah'ın bir cezası olarak değerlendirmek sorumluluktan kaçarak gerekli tedbirleri almayı engelleyeceği gibi gelişen durumlara uyum sağlamayı ve ortaya çıkardığı zorluklarla mücadeleyi de zorlaştıracaktır. Nitekim böyle bir düşünce ve değerlendirme bireyin ya kendisini ya da kendisi dışındakileri suçlu olarak görmesine zemin hazırlayacak ve böylece bireyde aşırı suçluluk, çaresizlik, ümitsizlik, değersizlik, günahkârlık gibi duygular manevi/psikolojik problemleri arttıracaktır (Söylev, 2021, s. 85). Buradan hareketle, katılımcıların ve manevi danışmanların ifadelerinden elde ettiğimiz diğer bir bulgu, afetzedelerin yaşanan olay sonucunda sahip oldukları inançları sorguladıkları ve dini kırılmalar yaşadıklarıdır.

Olaylara yüklenen anlamlar ve bakış açısı bireyin problemlerini çözme/başa çıkma konusunda önemli bir yer tutar. Birey problemlerin çözümünü bazen kendi kendine yapabilirken bazen de dışarıdan bir yardıma ihtiyaç duyabilir. Bu bağlamda yardımlardan biri de manevi danışmanlıktır. Zira dinin insan psikolojisi üzerindeki etkisi bilinen bir gerçektir. Doğru yöntemlerle öğretilen bir din, bireyin problemlerinin çözümünde sabırla gayret göstermesine, çözümünü olmayan problemler karşısında da rıza ve teslimiyet göstermesine, başına gelen sıkıntıları hayra yormasına vesile olabilir (Ayten, 2018, s. 15). Nitekim Hz. Peygamber'in hadisi (Müslim, "Zühd", 64) bu durumu yansıtmaya açısından önemlidir. Yaşadığı sıkıntılar karşısında asla yalnız olmadığını, Allah'ın kendisine şah damarından daha yakın olduğunu (Kâf, 50/16) bilen birey, kendisini ayakta tutup, hayatına devam edebilme gücünü devam ettirebilir. Dolayısıyla dini inançlar, bireyin felaketi anlamlandırmasında, yaşanan sıkıntıya sabretme ve dayanıklılık açısından daha dirençli olmasına katkı sağlayabilir. Bu bağlamda verilen manevi danışmanlık hizmetleri, bireyi felaketin meydana getirdiği etkilerden daha çabuk kurtulmaya bir güç kaynağı olabilir. Zaten modern psikolojinin ürettiği yöntemlere benzer yöntemlerle dini öğretimi ve tavsiye/telkin gibi hem bilişsel hem de duyuşsal manevi desteğin gayesinin problem içinde olan ve sıkıntı çeken bireye yardım etmek ve ona yol göstermektir (Gürsu, 2022, s. 21).



Deprem sonrası yürütülecek olan manevi danışmanlık hizmetlerinin bireyin karşılaştığı problemlere çözüm bulabilmek ve manevi destek olabilmek için dinin insana ve hayata bakışının kültürde yer alan manevi değerlerle bütünleştirilerek (Özdoğan, 2009, s. 397) insanlara sunulması önem arz etmektedir. İnsanın aciz olması, arzu ve emellerini gerçekleştirme isteği, çaresizlik vb. unsurlar insanın dine yönelmesinde önemli etkindir. İnsanın, inandığı dinin kendisine sunduğu çözümlere en çok ihtiyaç duyduğu durumlar ölüm, keder, elem, hastalık, yaralanma gibi hayatın zorluklarıdır. Bu nedenle bu tür sıkıntılar içinde bulunan insanlara Allah'ın kullarını çok sevdiğini, onları koruduğunu, her derdin bir devasının olduğu, her zorluğun arkasından bir kolaylık olduğu gibi teskin edici, moral verici ve destekleyici ifadelerde bulunmak kişiye faydalı olabilir.

Son olarak manevi danışmanlığın tanımında belirtilen (bk. Frame, 2003, s. 3; Özdoğan, 2006, s. 130; Koç, 2016, s. 51, 55; Woodruff, 2002, s. 93, 94; Schlauch, 1990, s. 359) özelliklerden iyileştirme, destekleme, yönlendirme, arabuluculuk/uzlaştırıcılık ve eğitmek/geliştirmek gibi bir kısım özelliklerin deprem sonrası manevi danışman olarak görev yapan din görevlilerince uygulandığı tespitlerimiz arasındadır. Ayrıca deprem sonrası manevi danışmanlık hizmeti ifa edilirken, Kur'ân ve sünnette yer alan bireyin bilme ihtiyacı (en-Nahl, 16/78), yardım ihtiyacı (el-Maide, 5/2), moral (manevi takviye) ihtiyacı (ed-Duhâ, 93/1-3) ve uzlaşma ihtiyacının da (el-Hucurât, 9-10; en-Nisa, 4/128) giderilmesine yönelik çalışmalar yapıldığı da görülmektedir.

### **Kaynakça**

- Abanoz, S. (2020). Türkiye'de yapılan 'Dinî Başa Çıkma' konulu araştırmalar hakkında bir değerlendirme. *Eskiyeşi*, 40, 406-429.
- Aka, M. (2023). Deprem afeti sonrası psikososyal sorunların iyileştirilmesine yönelik manevi müdahaleler. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 407-433.
- Aktaş, M. (2000). Kriz döneminde sosyal refah hizmetleri ve hizmet organizasyonlarının değerlendirilmesi. *Kriz Dergisi*, 8(2), 27-37.
- Alsan, A. (2016). Afet sonrası psiko-sosyal destek sürecinde manevi/dini desteğin kullanımı. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II* içinde. Ali Ayten-Mustafa Koç-Nuri Tınaz (Ed.), Dem Yayınları.
- Altaş, N. (1999). Hastanelerde dinî danışmanlık hizmetleri (Türkiye uygulaması üzerine deneysel bir araştırma). *AÜİFD*, 39, 599-660.
- Aydın, Y. (2023). Afet sonrasında çocuklara yönelik manevi destek". *Dini İlimler Bağlamında Deprem* içinde. T. Karasu-M. Ayteke (Ed.), Fecr Yayınları.

- Ayten, A., Göcen, G., Sevinç, K., & Öztürk, E. E. (2012). Dini başa çıkma, şükür ve hayat memnuniyeti ilişkisi: hastalar, hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerine bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79.
- Ayten, A. (2018). *Din ve sağlık*. Marmara Akademi Yayınları.
- Başer, S. (2008). Diyanet İşleri Başkanlığının yürüttüğü cami dışı din hizmetleri kapsamında hastanelerde din hizmeti ihtiyacı. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu 3-4 Kasım 2007*, DİB Yayınları.
- Başoğlu, M., Şalcıoğlu, E., Livanou, M., Özeren, M., Aker, T., Kılıç, C., & Mestçioğlu, Ö. (2001). A study of the validity of a screening instrument for traumatic stress in earthquake survivors in turkey". *Journal of Traumatic Stress*, 14(3), 491-509.
- Chmiliar, I. (2010). Multiple-case designs. In A. J. Mills, G. Eurepas & E. Wiebe (Eds.), *Encyclopedia of case study research* (pp. 582-583). USA: SAGE Publications
- Dağcı, A. (2019). Huzurevi yaşlılarının psiko-sosyal uyumu ve manevi gereksinimleri. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 12, 23-44.
- Demir, O. (2004). *Yetiştirme yurdu gençliği ve din eğitimi*. Düşünce Yayınevi.
- Doğanay, S. (2023). Yas sürecindeki müslüman danışanlar için Kur'an'dan bibliyoterapik bir içerik: Bilge Kişi-Musa Kıssası. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 60(1), 73-81.
- Efe, A. (2006). Engelli birey ve ailelerinin sorunları. *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 169-198.
- Gürsu, O. (2022). *Manevi danışmanlar için kılavuz danışma ilke beceri ve teknikleri*. Çamlıca Yayınları.
- Hodgkinson, P. E. & Michael S. (1998). *Coping with catastrophe -a handbook of post disaster psychosocial aftercare*. Routledge Publishing.
- İnce, A. & Temiz, Y. E. & Erdiç, Z. (2023). 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerinde din hizmetleri: manevi danışmanlık ve rehberlik bağlamında bir saha araştırması". *Eskiyeni*, 50, 683-704.
- Karasu, T. (2023). Afet (deprem) dönemi din eğitimi ve din eğitimi dili. *Dini İlimler Bağlamında Deprem*. T. Karasu&M. Ayteke (Ed.), Fecr Yayınları.
- Kasapoğlu, A. & Ecevit, M. (2001). *Depremin sosyolojik araştırması*. Sosyoloji Derneği Yayınları.
- Kılıçer, H. (2017). Manevi danışmanlık ve rehberlik (MDR) Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp alanlarında maneviyat ve MDR Algısı. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. Ali Ayten (Ed.), Dem Yayınları.

- Koç, M. (2017). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri (1995-2015): sınırlılıklar ve bir eğitim programı önerisi. *Diyanet İlmî Dergi*, 53, 201-241.
- Koç, M. (2016). *Manevi (Psikolojik) danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası örneği*. Emin Yayınları.
- Kula, M. N. (2005). *Bedensel engellilik ve dinî başa çıkma*. Dem Yayınları.
- Kula, N. (2002). Deprem ve dini başa çıkma. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 234-255.
- Kula, N. (2000). Deprem ve kıyamet benzetmesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9(9), 352-360.
- Lameei, V. & Bilici, M. (2022). Dinin psikolojik iyi oluş üzerindeki rolü ve değerlendirilmesi. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(19), 57-68.
- Mağden, Ç., Ademhan, Ç., Şavur, E., Yeniokatan, İ., Kılıç M., Gözden, M., Çavuşçulu, M., Akman, P., Tomas, A.S., Yüksel, S. (2008). *Afetlerde psikososyal destek uygulama rehberi*. Türk Kızılayı.
- Massey, K. (2006). Light our way a guide for spirutual care in times of disaster. J Sibley Jones (Ed.). National Volutary Organizations Active in Disaster.
- Ok, Ü. (2007). *İnanç psikolojisi / yaşamı anlamlandırma biçiminin hayat boyu gelişimi*. İlahiyat Yayınları.
- Özdemir, S. (2002). *Korunmaya muhtaç gençlerin din öğretimi ihtiyaçları*. Tuğra Matbaası.
- Özdemir, Ş. (2006). *Cezaevlerinde din eğitimi*. Arı Sanat Yayınları.
- Özdoğan, Ö. (2009). "Hastalıklara manevi psikolojik yaklaşım". *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereler*. DİB Yayınları.
- Özdoğan, Ö. (2006). İnsanı anlamaya yönelik bir yaklaşım: Pastoral Psikoloji. *AÜİFD*. 47(2), 127-141.
- Peres, J. F. vd., (2007). Spirituality and resilience in trauma victims". *Journal of Religion and Health*, 46(3), 343-350.
- Seyyar A. & Özdemir, S. (2008). "AB sürecinde türkiye'de dini sosyal hizmetlerin önemi – Türkiyer-Almanya örneği-". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*. TDV Yayınları.
- Seyyar, A. (2015). İslami değerler açısından manevi sosyal hizmetler. *Manevi Sosyal Hizmetler*, Ali Seyyar (Ed.), Rağbet Yayınları.
- Seyyar, A. (2016). *Olağanüstü durumlarda acil manevi destek*. Rağbet Yayınları.

- Soliman, H. H. (2000). Generalist practice with survivors of natural disasters. *collaborative social work strengths-based generalist practice* içinde P. John ve Contributors (Ed.), Pecoock Publishers.
- Söylev, Ö. F. (2021). “Afetlerin ruh sağlığı üzerindeki etkileriyle başa çıkma stratejisi olarak kader inancı”. *Olağanüstü durumlarda manevi danışmanlık ve rehberlik: Disiplinlerarası araştırmalar*. B. Demirtaş, O. Gürsu, Ö. F. Söylev (Ed.), y.y.
- Subaşı M. & Okumuş K. (2017). Bir araştırma yöntemi olarak durum çalışması. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Haziran 2017 21(2), 419-426.
- Şahin, Z. A. (2017). *Manevi bakım ve danışmanlık*. Marmara Akademi Yayınları.
- Tuncay, T. (2004). *Afetlerde sosyal hizmet*. Özbay Basım.
- Yaparel, R. (1994). Depresyon ve dinî inançlar ile tabiatüstü nedensel yüklemeler arasındaki ilişkiler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 275-279.



## **Spiritual Counseling in The Resolving of Problems After an Earthquake (The Example of Zonguldak)**

**Salih Aybey**

### **Extended Abstract**

Natural disasters, which have maintained their existence from ancient times to the present, lead to a number of material and moral damages and losses, regardless of their source and cause. Natural disasters that negatively affect the normal life process of people are a situation that is never desired by society because of the economic, social, physical, psychological/ spiritual damages and losses that they cause. In this context, a disaster defined as the destruction caused by various natural events can cause many negative effects and losses to people.

The fact that individuals are generally unprepared for material and spiritual Decencies in the face of disasters that occur suddenly most of the time is among the main reasons for being negatively affected by disasters. In order to reduce these negative effects, different methods are being developed at the time of a disaster or after a disaster. These methods applied are rescue, debris removal, reconstruction, etc. for the most part, it is aimed at eliminating the visible effects of disaster. However, it is a fact that disaster has invisible effects as well as visible effects. Because it is believed that if urgent intervention cannot be provided to the difficulties experienced by the individual who has lost their psychological and social balance after the disaster, the person will be deprived of living a healthy life for the rest of his life. The material damage and losses experienced after the disaster can actually be compensated better as long as the spiritual integrity of the individual can be ensured. In this respect, it is very important to support the individual spiritually / spiritually both during the disaster and after the disaster. However, the realization of this support in accordance with the spiritual values of the society in general and the individual in particular will be more beneficial in terms of impact.

Spiritual counseling services are counseling activities performed in the solution of problems with religious content that arise in the fields of social work. Spiritual counseling aims to contribute to the material and spiritual peace and happiness of the target group who are being taken to social work or who want this service, to alleviate their pain, heal

their wounds, and to improve their spiritual well-being. In addition, through spiritual work, it aims to repair the destruction caused in the inner worlds of individuals in accordance with natural and moral values, to live peacefully with oneself and society, to develop the ability to cope with the problems one faces. While realizing these goals, it not only focuses on religious issues, but also activates many educational support elements that can be included in personal development areas such as good morals, culture, logic, health and effective communication within the scope of psycho-social education and support. Thus, spiritual counseling contributes to the achievement of happiness in the world and the hereafter by contributing to the development of self and will by making people who need social services protected from spiritual risks, developing consistent attitudes and behavior, staying away from superstitions and superstitious beliefs, based on programs for people to become socially conscious and adapt to society, to be of good morals and superior character.

During the earthquake that occurred on February 06, 2023, which caused great losses and destruction in our country and directly affected our 11 provinces, many people, non-governmental organizations, especially government agencies, immediately started working and made important contributions to healing the wounds that were opened. In addition to eliminating the material damage experienced, the way has been taken to heal the spiritual wounds, and services such as psycho-social and spiritual counseling have been tried to be provided. The most effective institution that conducts widespread religious education in our country officially and systematically is the Presidency of Religious Affairs. The Presidency conducts all of its religious education activities under the name of religious services and conducts these activities in two ways, in-mosque and out-of-mosque. The Directorate of Religious Affairs has carried out many religious services activities in recent years that center the mosque, but are not limited to the mosque. Among these activities carried out under the name of "non-mosque religious services", there are also studies conducted to contribute to the solution of the problems faced by individuals after the disaster, to contribute to the physical and mental health of individuals, spiritual development through social and cultural activities, and to provide moral, motivational and moral support to disaster Decedents.

In this context, the Presidency of Religious Affairs signed a protocol with the Disaster and Emergency Management Presidency (AFAD) in 2017. In accordance with this signed protocol, in order to build spiritual and religious references in overcoming crisis situations such as addiction, accidents and natural disasters, it has started working in the field by organizing informative training seminars for its officials in all provinces and districts since 2017. In this context, the Presidency has started assigning religious officials to provide spiritual counseling services after disasters and emergencies with the title of "spiritual counselor" if necessary.

After the great earthquake that affected our 11 provinces based in Kahramanmaraş, the Directorate of Religious Affairs immediately began to implement this activity by religious officials who have a certificate of spiritual counseling both in the earthquake zone and to people who migrated from the earthquake zone to other provinces. The assigned spiritual counselors have tried to provide services to all segments of society, especially children and young people, after the earthquake. Effective communication and moral support established with them can help disaster victims to get through the process more comfortably. This study was conducted in order to examine the contribution of the moral support service to be provided to the individual in solving the problems that may arise related to the spiritual structure of the individual after the earthquake.

With this study, it was tried to determine the current status of spiritual counseling services conducted after the disaster, whether spiritual counselors assigned under the name of spiritual counselors contribute to the individual and social development of earthquake victims affected by the earthquake, the opinions of earthquake survivors about the practice of spiritual counseling, to what extent the signed protocol has reached its goal, through the eyes of spiritual counselors and earthquake survivors. This study is also important because it will contribute to the investigation of the effects of spiritual counseling on individuals, program development and evaluation studies, and the establishment of in-service training programs for the Presidency of Religious Affairs. Again, it can be thought that the results obtained from this study will shed light on the new regulations related to spiritual counseling that are being carried out after the disaster, as well as theoretically, thus contributing to the progress of activities in this field and improving the quality.

The study is limited to the province of Zonguldak. The case study design, one of the qualitative research techniques, was used in the study. The data were obtained with a semi-structured interview form after obtaining the necessary permissions from the relevant institutions. In this context, interviews were conducted with 16 earthquake victims and 4 spiritual counselors who migrated from the earthquake zone to Zonguldak and settled here on a voluntary basis. When determining the people to be interviewed, individuals who have received spiritual counseling services have been preferred. In order to be used in the analysis part, coding was made as "MD1, MD2, MD3..." for spiritual counselors from the participants and "D1, D2, D3..." for earthquake victims. As a result, the study concluded that moral support is important for survivors of disasters, makes important contributions to solving problems, especially religious questioning and fractures, earthquake victims are very satisfied with the spiritual counseling service provided after the disaster, increases their morale and motivation.





## ARAP MODERNİSTLERİN VAHİY ALGISI

Abdulkerim SOLİMAN\*

E-mail: abdelkreemameen@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>

**Citation/©:** Soliman, A. (2024). Arap modernistlerin vahiy algısı. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 225-246.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1447709>

### Öz

Kur'an, İslam'ın kutsal metni olarak kabul edilir ve Müslümanlar için rehberlik edici bir kaynak olarak görülür. Ancak, Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Özellikle modernistler, Kur'an'ı çağdaş bir perspektiften ele alarak geleneksel yorumları sorgulamış ve yeniden değerlendirmişlerdir. Arap coğrafyasındaki modernist yazarlar ise 19. ve 20. yy'da Kur'an'ı inceleme konusuna yoğun ilgi göstermişlerdir. Bu ilgi, Kur'an metnini okuma ve yorumlama konusunda farklı bir metodoloji geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. Bunun neticesinde, onlar çalışmalarında, sadece ayetlerin yorumlanmasıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda Kur'an metninin tarihsel ve kültürel oluşumunu ele alan bir yaklaşımı benimsemiş ve Kur'an metninin oluşum aşamalarına çalışmalarında özel olarak yer vermişlerdir. Bu da "vahiy" ile başlayıp Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirildiği ve ardından Hz. Peygamber'in vahyi ashaba aktardığı dönemi kapsamaktadır. Daha sonra Kur'an'ın yazıya geçirildiği ve belirli bir sistem içinde toplandığı döneme ve alimlerin Kur'an'ı sistematik bir şekilde açıklamaya başladığı döneme kadar uzanmaktadır. Bu çalışmada, özellikle Arap modernistlerin Kur'an'ı yorumlamadaki önemli temellerden biri olan Kur'an'ın tarihselliği iddiası ele alınmaktadır. Onların tarihselcilik merkezli yaklaşımının; Kur'an'ı inceledikleri zaman ve mekânın, ilk muhatapların hüküm sürdüğü kültürle ilişkisini anlamaya yönelik olduğu anlaşılmıştır. Bu da onları, Kur'an'ın söz konusu zaman ve

\* Dr. Öğr. Üyesi. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

mekândaki bağlamı içinde sınırlı kalması ve kültürel farklılıklar ile insan ihtiyaçlarındaki çeşitlilik nedeniyle diğer zamanlara uygunsuz olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Bu çalışmanın amacı da söz konusu yaklaşımların vahiy ve nübüvvet özelinde savundukları görüşlerin analiz edilmesidir. Çalışmanın sonunda tarihselci modernist bakış açısının hataları ortaya konulmuş ve çözüme dair teklifler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Tarihselcilik, Modernist, Vahiy, Nübüvvet.

## ARAB MODERNISTS' PERCEPTION OF REVELATION

### Abstract

The Qur'an is considered the sacred text of Islamic belief and is seen as a guiding source for Muslims. However, the interpretation and understanding of the Qur'an have been a constant subject of debate. Especially, modernists have questioned and reevaluated traditional interpretations by approaching the Qur'an from a contemporary perspective. Modernist writers in the Arab world showed intense interest in studying the Qur'an during the 19th and 20th centuries. This interest paved the way for them to develop a different methodology for reading and interpreting the Qur'an. As a result, they not only limited their studies to the interpretation of verses but also adopted an approach that examines the historical and cultural formation of the Qur'anic text. Their studies specifically addressed the stages of the Qur'an's formation, starting from the period of revelation to Prophet Muhammad, followed by the transmission of the revelation to his companions. Subsequently, they explored the period when the Qur'an was compiled in writing and organized within a specific system, leading up to the era when scholars began to systematically interpret the Qur'an. This study focuses on the claim of historicity of the Qur'an, which is one of the important foundations of interpretation among Arab modernists. Their approach, centered on historicism, aims to understand the relationship between the time and place in which the Qur'an was examined and the culture prevailing among its initial recipients. This leads them to conclude that the Qur'an is limited to the context of that particular time and place and is unsuitable for other periods due to cultural differences and the diversity of human needs. The aim of our study is to analyze the views advocated by the modernist approach, particularly regarding revelation and prophethood. Ultimately, mistakes of the historical modernist perspective are identified, and proposals for solutions are presented.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Historicism, Modernist, Revelation, Prophethood.

## Giriş

Modernist yaklaşım sahiplerinin Kur'ân okumaları, genellikle akla ve onun egemenliğine dayanarak doğrulanabilen bir inanma eğiliminde olmuştur. Ancak Kur'ân'ın birçok konusu akıl, duyular ve deneysel bilgilerle sınırlanamayacak kadar girift olması sebebiyle bu konulardaki ifadelerin doğruluğunu sadece akıl yoluyla test etmek her zaman mümkün değildir. Bu nedenle modernist yaklaşımın gerekçelendirmedeki güvenilirliğinde şüphe olması sebebiyle bu konulardaki açıklamalara dikkat edilmesi gerekmektedir.

Bu yaklaşım neticesinde ortaya çıkan şüphe Kur'ân'ın ilahi bir metin olduğunu reddetmeyi ve böylece onu maddeci ve nesnel bir metodolojiyle incelemenin önünü açmıştır. Onların Kur'ân'ın ilahi bir metin olduğunu reddetme amacı, Kur'ân'ın ilahi niteliğini reddetmek veya doğruluğundan şüphe duymak değil, Kur'ân'ın içerdiği mesajların bilimsel ve kültürel gelişmelerin ve insan ihtiyaçlarının değişimine ayak uyduramayacak olmasıyla ilgili şüpheleri dile getirmektir. Bu durum onları, Kur'ân'ı incelemeye yardımcı olacak yeni yöntemler aramaya yönlendirmiştir. Bu nedenle onlara göre, Kur'ân'ın insan hayatının evrimini ve peygamberlik dönemindeki ihtiyaçları aşan bir şekilde anlaşılmasını sağlamak gerekmektedir. Kur'ân'ın tarih boyunca yaşadığı gelişim sürecine tabi tutulması gerektiğini ve Kur'ân'ın tarihsel bir perspektifle ele alınmasını savunmaktadırlar. Bu düşünceyle onlar Kur'ân'ın, maddi ve algılanabilir gerçeklikten öte bir şeyi temsil etmeyeceği sonucuna varmaktadırlar. Bu da tarih temelli bir yorum üzerine dayanan birinin, bazı unsurları göz ardı etmesi veya bu unsurları, nesnel metodolojiyle uyumlu bir şekilde yorumlaması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır.

Bu çalışmanın tartıştığı modernist algıyla Kur'ân'ın tarihselliği meselesi, modern zamanların bir konusu olmadığı gibi ve sadece modernistlerin ortaya koyduğu bir yaklaşım değildir. Kur'ân'ın tarihselliği meselesi, Hz. Peygamber'in tebliğinden itibaren bugüne kadar süregelen bir yaklaşımdır. Örnek verilecek olursa Kur'ân vahyinin sonrasında gerçekleşen olaylar hakkında ne söylenebilir? *"Yakında onun alınına (cehennemlik) damgasını vuracağız!"* (Kalem, 68:16) ayetiyle Kur'ân'ın nüzûlünden sonraki dönemde, Velid bin Muğire'nin yüzüne kılıç darbesiyle vurulacağını işaret eden ilahi mesajı nasıl anlamalıyız? Ya da *"Elif-lâm-mîm. Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler. Eninde sonunda Allah'ın dediği olur. O gün müminler Allah'ın yardımı sebebiyle sevinecekler."* (Rûm, 30:1-4) ayetlerinde anlatılan Perslerin Romalılara karşı yenilgi zamanını da belirterek önceden haber verilmesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu iki olayın Kur'ân'ın indirildiği döneme yakınlığı sebebiyle anlaşılması daha muhtemel olmakla birlikte *"Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır."* (Nahl, 16:8) ayetini de dikkate almak gerekir. Bir kimse Kur'ân'ın indirildiği dönemde Arapların taşıma ve yolculuk araçları hakkında ayrıntılı bir açıklama yapabilir ve sonra bu ayeti tarihsel bağlamından ve gerçekliğinden çekerek ayetin *"O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır"* kısmıyla modern zamana kadar süren ulaşım araçlarının çeşitliliğini gösterdiğini

de söyleyebilir. Bu ve benzeri örnek ayetlerle çoğaltabileceğimiz durum bakış açılarının farklı olmasıyla ulaşılan sonuçta da farlılığı beraberinde getirmektedir.

Çalışmamız özelinde ele alacağımız modernist yaklaşımın kendi içinde farklı fraksiyonları bulunmaktadır. Özellikle modernliği ya da modernist bakış açısını diğer düşünce yapılarından ayırt eden en önemli özellik olarak hümanizm, ilerlemeci tarih anlayışı ile özne-nesne ayrımının olduğu belirtilmektedir (Coşkun, 2020, s. 31). İslam dünyasında modernliğin veya modernist bakış açısının yayılması, Batı'nın etkisi kadar tarihselci düşüncenin akabinde de gerçekleşmiş ve modernist bakış açısı oradan da etkilenmiştir. Fazlurrahman ile başlatılan Kur'ân'ın tarihselliği sonraki dönemde İslam dünyasındaki birçok ilim ehlini etkilemiş ve bazen reddiye bağlamında yaklaşımları da doğurmuştur. (Coşkun, 2020, ss. 47-48). Batı kaynaklı modernist düşüncenin zemininde ise şu dört anlayışın etkin olduğu görülmektedir: Mitolojiden arındırma, Kur'ân'a dönüş, geleneğin eleştirisi ve tarihselcilik. (Coşkun, 2020, s. 34). Bu saydığımız etkenler, modernist düşüncenin zeminindeki oranı nispetinde nihai sonuçta farklı bir yorum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da modernist anlayışın etkenlerinin yorumlarda etkili olduğu gösterdiği gibi farklı modernist bakış açılarının olduğunu da ifade etmektedir.

Yukarıdaki örnek ayetlerdeki yaklaşımların çeşitliliği ve konuya dair alandaki farklı soruların çokluğu sebebiyle bu çalışmada ilgili konunun araştırılması tercih edilmiştir. Konuya dair tefsir alanında yapılmış önceki çalışmalara bakıldığında, bu çalışmalarda modernistlerin Kur'ân'ı nasıl yorumladıklarını ortaya konulmuştur. Fethi Ahmet Polat'ın *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* adlı eseri, Muhammed Coşkun'a ait *Modern Dünyada Kuran Yorumu* adlı kitabı ile Abdülhamit Birışık'a ait *Hint Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* adlı eser Türkiye'de yapılmış kapsamlı çalışmalardır. Arap coğrafyasında ise Hasan el-Abaki'nin *Kur'ân-ı Kerim ve Modern Okuma: Muhammed Arkoun'un Metin Sorunu Üzerine Eleştirel Analiz* adlı eseri, Muhammed Benaliya'nın *Muhammed Arkoun'un Bakışında Kur'ân Metninin Tarihselliği: Eleştirel ve Analitik Bir Çalışma* adlı yazısı ve Said Ubeydî'nin *Tayeb Tizini ve Kur'ân-ı Kerim: Metnin Tarihselliği Yanılsamasından Müsteşriklerin Şüphelerini Yaymaya* adlı çalışma dikkati çeken ve öne çıkan eserlerdir. Bizim çalışmamızın bunlardan farkı ise Mısır bölgesi tarihselci ekolün vahiy ve nübüvvet olan yaklaşımını daha derinlemesine ele almasıdır. Bunu yaparken Mısır bölgesindeki modernist ve tarihselci anlayışın farklı kategorileri olduğu ön kabulüyle birlikte bizler Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Abdulmecid eş-Şerafi ve Haşim Salih gibi isimler özelinde vahiy ve nübüvvet algısı özelinde çalışmamızı şekillendirdik. Bölgede yaşamış Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Kâsımî gibi diğer isimleri çalışmamıza dahil etmedik. Bu sebeple çalışmamız içerisinde çokça geçen modernistler kavramı ile Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Abdulmecid eş-Şerafi ve Haşim Salih kastedilmektedir.

## 1. Tarihsellik Kavramı

Tarihsellik, Yunanca kökenli bir kelime olup ve İngilizce’de “Historicism” olarak ifade edilmektedir. Tarihsellik kelimesi sözlükte “Bir bilgi konusunu, onu üreten bir bakış açısına dayanarak tarihsel bir evrim içinde takip edilebilen bir durum olarak görmek” anlamına gelmektedir (Lalande, 2001 s. 561). Bununla birlikte “Her bilgi konusunu, tarihsel gelişimden doğan şu anki bir durum olarak değerlendiren bakış açısı” (Said, 2004, s. 84) ya da “Her şeyin veya her gerçeğin tarihle evrim geçirdiğine inanan inançtır. Nesnelere ve olayları tarihi bağlamıyla incelemekle ilgilenir.” şeklinde tanımları da yapılmaktadır (Arkoun, 1996, s. 139).

Bir olay veya olguyu tarihsel okuma, farklı terim ve ifadelerle adlandırılabilmeyle birlikte içeriği ve amacı bakımından aynı sayılmaktadır. Buna tarihsellik ile Batı kökenli bilim olan Hermenötik kavramını örnek verebiliriz. Bu iki kavram, kendi bağlamında aynı gayeyi uygulamayı amaçlayan farklı isimlerdir (Lalande, s. 561; Said, 2004, s. 84) diyebiliriz. Sovyet Felsefe Ansiklopedisi’nde belirtildiği gibi, tarihselliği benimseyen çalışmaların amacı; olayların tarihsel evrimini ortaya çıkaran duyuşal koşulları ve gereklilikleri, tarihsel olarak belirli aşamalardan diğer aşamalara geçişini açığa çıkarmaktır.” (Rosenthal, 1981, s. 105).

### 1.1. Batı Düşüncesinde Tarihsellik Anlayışı

Tarihsellik terimi, Muhammed Arkoun’un belirttiği gibi ilk kez 1872 yılında Batı düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Ancak, bu terimin filozof Vico (1668-1744) tarafından şekillendirildiğini ifade eden Haşim Salih’in dediğine göre “tarihsellik” kavramı, felsefi çevrelerde yaygın olarak kullanılmadan önce bu filozof tarafından ortaya konulmuştur. Vico, insanların tarihi yarattığını ve onun, hayal etikleri gibi gizemli güçlerin değil, insanların eylemlerinin bir ürünü olduğunu savunmuştur. Onun bu görüşü, kendisinden sonra gelen filozoflar arasından Hegel ve Croce gibi düşünürler tarafından kabul görmüştür (Arkoun, 2001, s. 47). Daha sonra filozof Dilthey, tarihsellik ile ilgili modern ilginin gerçek itici gücünü oluşturarak bu konuya ivme kazandırmıştır. Onun kısa ifadesiyle, Dilthey, modern tarihselciliğin öncüsü olmuştur (Mustafa, 2007, s. 146).

Tarihsellik kavramının felsefi temellerine bakıldığında, bunun Marksist varoluşçu düşünceden türediğini görülmektedir. Bu düşünce, maddenin bir yansıması olarak düşünce ve vahyin, bu maddenin içine dahil olduğu kuramına dayanır. Bu nedenle, ilham kaynağının maddî olması gerektiğini savunur. Muhammad Abid el-Câbirî, Marksist yaklaşımın tarih anlayışını şu şekilde açıklar: “Resmî Marksizm’de hâkim olan düşünce, insanların toplumsal varlığının, yani insanların siyasî ve sosyal konulardaki bakış açılarını belirleyen şey olduğudur. Bu anlamda Marx’ın şu sözünü aktararak der ki: ‘İnsanların kendileri hakkındaki bilinç veya anlayışları, toplumsal varlıklarını belirleyen şey değildir. Tam tersine, toplumsal varlıkları, bu bilinci belirler.’” (Aljabriabed, 2020) 19. yüzyıla geldiğinde filozoflar arasında Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi tanınmış isimler

tarihsel anlayışını; insanlığın daha çok güç, efsane ve yalan etkisi altında kalmıştır, akıl ve mantık etkisi altında kaldığını ifade etmişlerdir (Riley, 1995a, s. 294.).

Fransız Annales Okulu da Marksistlerin tarih anlayışındaki prensipleri yaymada etkili olmuştur. Bu, özellikle iki etki aracılığıyla gerçekleşmiştir: İlk olarak, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın ortalarında egemen olan ve Doğuştancılık Ekolü tarafından benimsenen "Tarihsel Materyalizm" metodolojisiyle mücadele etmek. İkinci olarak ise "Marksist Tarihselcilik" metodolojisinin geliştirilmesi ve felsefi bakış açısının genişletilmesi, düşünce ile bilgi sistemi arasındaki ilişkiyi ele alan felsefi görüşlerin kapsamını genişletmektir (Goff, 2007, s. 125, 134, 410, 435).

Arap coğrafyasındaki modernistlerin önceliklerinden ilki; tarih anlayışının, yüksek ve mutlak bir gerçekliğin varlığını ve sahipliğini reddetmesidir. İkinci öncelikleri; tarih anlayışının, toplumsal bilgi mirasına epistemik bir kopukluğu getirerek, bilgiye eleştirel bir bakış açısı sunmasıdır (Zahir, 1998, s. 55; el-Mesirî ve Trikî, 2010, ss. 218-219).

Yukarıdaki veriler neticesinde tarihselliğin ve tarihselciliğin "geri döndüğü anlamı ve özünü ifade eden şey" olarak birbiriyle ilişkili iki temele dayandığı söylenebilir. Birincisi, gerçeklikle bağlantı ve onun ötesine geçmeme, yani tarihî olarak değerlendirilen her şeyin doğru zamanda olması, gerçek tarihi gelişimi boyunca gözden geçirilmesi gerektiği ve bu olgunun sonuçlarının tarihsel gelişimi yoluyla incelenmesini içerir. Tarihselciliğin ikinci temeli ise, bilimizdeki dönüşüm ve değişimin gerekliliğidir. Çünkü onlara göre gerçeklikle olan bilimiz sadece onun yansımasıdır.

Arap modernistleri, kendi tarih anlayışlarına, onun gerekliliklerine ve bu ilkelere bağlı kalmışlardır. Bununla birlikte bazı modernistler, tarihî olguların kapsamını genişletmeye ve bu kapsamın içine din gibi alanları dahil etmeye çalışarak tarih anlayışlarını benimsetmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, "tarihsellik" teriminin felsefi temellerine odaklanmak, bu terimin ne anlama geldiğini anlamak açısından önemlidir.

## **1.2. Arap Düşüncesinde Tarihsellik Anlayışı**

Arap düşüncesinde tarihselcilik kavramı, modernist akımların etkisi altında önemli bir yer tutmaktadır. Bu kavram Arap dünyasında tarih ve toplumun anlamını anlama ve yorumlama biçimini belirlemede temel bir rol oynamıştır. Tarihselcilik, Arap düşünce geleneğinde, geçmişin analizi ve bugünün anlamını anlamak için tarih bilimine dayalı bir yaklaşımı da ifade etmektedir.

Tarihselcilik anlayışının Arap düşüncesine geçişi 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Arap dünyasının bu yaklaşımdan etkilendiği bir dönem yaşanmış ve bu dönem "yeniden okuma" teriminin İslami metinlere yönelik bir tutum olarak yaygınlaştığı bir dönem olarak belirginleşmiştir. Bu dönemde, Arap dünyasındaki bu yaklaşımdan etkilenenler incelendiğinde, "tarihsellik/cilik" teriminin daha geniş bir anlam kazandığını ve bu bağlamda Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Abdülmecid eş-Şerafi, Hasan

Haneî ve diğerkleri gibi isimlerin çalışmalarında modern edebi eleştiri yöntemlerine dayanan özel bir yönlendirmenin öne çıktığını görölmektedir. Bu isimler, Batı düşüncelerindeki bu yaklaşımdan etkilenerak İslam düşüncesindeki geleneksel bakışla mücadele etmeyi amaçlamışlardır. Bu anlayışı benimseyenler bazen kelimelerin anlamlarını bağlamından kopararak bağımsız bir şekilde açıklamış ve bazen de İslam hukukunun genel ilkelerini yeni bir açıklama ile tekrar ele almışlar ve yeni anlamlara işaret eden bir yorum geliştirmişlerdir (er-Raysûnî, 1431, s. 206).

Batı medeniyetinden etkilenen entelektüeller, tarihselcilik kavramını Arap dünyasına aktararak bunu Allah'ın kitabına ve peygamberinin sünnetine uygulamaya çalışmışlar ve İslam'ın özünü oluşturan ve onun kurallarına dayanan İslam'ın temel kaynaklarını yeniden yorumlamışlardır. Bu sebeple Arap dünyasında entelektüeller, fıtratı ve akılları çatıştıran batı kültürünün yaklaşımıyla İslam'ın temel metinlerini yargılamak üzere bu yaklaşımı kullanmaya yeltenmişlerdir. Ancak dikkat çekmek gerekirse Arap coğrafyasındaki tarihselcilik (التاريخية) kavramı, bilinen teknik anlamıyla Abdullah el-'Arvi'nin *el-Arab ve'l-fikru't-tarihi* adlı kitabında 1973 yılında ortaya çıkmıştır (el-'Arvi, 2006, s. 68, 176, 196).

Muhammed Arkoun tarihselciliği, sadece Batı için icat edilmiş bir yöntem değil aksine bunu, insanın koşullarını ilgilendiren bir yaklaşım olarak görmektedir. Ona göre tarihsellik, insanlık yeryüzünde var olduğu gündən beri mevcuttur ve vahiy dediğimiz olgunun tarihsel olarak ortaya çıkışı, evrimi veya tarih boyunca büyümesinin başka açıklaması da yoktur. Bu sebeple ona göre tarihin baskısı altında meydana gelen değişiklikler inkâr edilemez (Arkoun, 2001, s. 48). Arkoun, vahiy metinlerini açıklamanın tek yolu olarak toplumun tarihsel bağlamda yaşadığı gerçeklere yani değişime dayanmayı uygun görmektedir. O, gerçekleşen olaylarla zihinsel tasarımlar arasında karşılaştırma yaparak her şeyin akıl yürütmeyeyle temellendirilmiş bir gerçeklik üzerine değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Arap modernistler, Kur'an'ın tarihî boyutunu vurgulayarak, Kur'an tarafından işaret edilen kavramları, inançları ve yasaları aşmayı amaçlamaktadırlar. Bir yandan, Kur'an tarafından işaret edilen kavramları, inançları ve yasaları aşmaya çalışırken diğer yandan Kur'an'ı kutsallığından arındırarak, diğer metinler gibi eleştiri ve şüphelere tabi tutmak istemektedirler. Böylece onun getirdiği doktriner sabitelere karşı eleştiri ve şüphecilikle bakılabilmektedir.

Arkoun'a göre, tarihselcilik "değerlerin dönüşü ve değerşimi anlamına gelir, yani çağların ve zamanların değerşimine bağlı olarak değerlerin değerşimi" şeklinde özetlenebilir (Arkoun, 1993, s. 26). Arkoun, bu yaklaşımıyla dini metni, indiiği dönemin kültürel ve sosyal gerçekliğine uygun olarak açıklamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Arkoun'un tarihsel yöntemi benimsemesinin en önemli amaçlarından biri, Kur'an'ı belirli bir tarihsel gerçeklik içinde ortaya çıkan bir olgu olarak incelemenin mümkün olup olmadığını belirlemektir. Kur'an'ı bir vahiy olarak yani gerçekliği aşan bir şey olarak değil, belirli bir tarihsel ve zaman

bağlamında bir olgu olarak incelemek istemektedir. Bu bağlamda Arkoun'a göre bu tür okumanın temel amacı, İslam düşüncesi tarafından hiçbir zaman pratikte sorulmamış olan bir durumu ortaya koymaktır. O da Kur'ân'ın tarihsel olduğunu ve onun belirli bir zaman dilimi ve tarihsel an ile olan ilişkisinin tarihte kaldığını belirlemektedir (Arkoun,1996, s. 211).

Haşim Salih tarihselcilikle ilgili ilk amacın, tüm kavramların, özellikle de doktrin kavramlarının değişimini vurgulamak olduğunu belirtir. Salih bu durumu şu şekilde ifade eder: "Her şey tarihle birlikte değişir. Kökten ve sağlam düşünceler (dini inançlar, Allah ve yüce kavramı, iman, toplumsal ve siyasal kurumlar) bile dönüşüm ve değişimden muaf değildir. İnsan bilinçli veya bilinçsizce bunların daha sağlam olduğuna inansa bile bu değişmez." Ali Harb ise "Tarihselcilik, olayların, uygulamaların ve söylemlerin gerçek kökenlere, zaman ve mekân bağlamlarına, maddi ve dünyevi koşullara sahip olduğu anlamına gelir. Aynı zamanda yapıların, kurumların ve kavramların evrim ve değişime tabi olduğu, yani dönüştürülebilir, harcanabilir ve yeniden kullanılabilir oldukları anlamına gelir."(Harb, 1993, s. 65) diyerek Arkoun'un düşüncesini desteklemektedir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd de bu yaklaşımı pekiştirerek tarihselcilik kavramını "Zaman içinde meydana gelen olayları ifade eder. Bu, mutlak ve yüce varlık arasındaki ayırım ve sınıflandırma adına bir anıdır. Yani dünyanın geçici veya oluşan bir şey olduğunu söylememiz, onun zaman içinde var olduğu ve tarih içinde yer aldığı anlamına gelir. Bu nedenle, dünyanın varlığı ya da yaratılması tarihsel olarak belirlenir." (Zeyd, 1995, s. 71) şeklinde açıklar.

Mevcut yaklaşım neticesinde bu durum kategorize edilecek olursa iki iddiadan söz: İlki; İslami metinlerin (Kur'ân-ı Kerim ve hadisler) tarihî anlamlarının iddiası, ikincisi de metnin kendisinin, var olduğu tarih içinde nasıl şekillendiğine dair iddia. Bununla birlikte bu yaklaşımın sahipleri, Kur'ân'ın kutsallığına ve tümüyle Allah'ın vahyi olduğuna dair ifadelerden kaçınmaktadırlar. Çünkü bunu dile getirmek, onların Kur'ân'a uygulamayı amaçladıkları düşünceyi geçersiz kılmaktadır. Bu yaklaşımın amacı; olayları içlerindeki gizemlerden kurtarmak ve mevcut durumla onlara inanmadan, onları efsane olarak iddia etmek ve bunları geçmişte gerçekleşen tarihsel çevre ve bağlam içinde yeniden düzenlemektir. Taha Hüseyin'in "Kur'ân sadece diğer kitaplar gibi eleştirilmeye tabi bir kitaptır. Ona diğer kitaplarla yapıldığı gibi muamele edilmelidir. Bilim, ona kutsallık atfetmenizden vazgeçmenizi ve onu sıradan bir kitap gibi düşünmenizi zorunlu kılar, böylece onun üzerinde söz söyleyebilirsiniz." (en-Nâsir, 1422, s. 160) sözleri de dediğimizi destekler mahiyettedir.

Modernistlerin amaçladıkları bir diğer hedef, Kur'ân'ın tarihî boyutunu ileri sürerek anlamları düzeltmek veya açıklamak değil tam tersine bu ayetlerin kökenlerini araştırarak anlamları değiştirmek olarak da görülebilir. Çünkü onların anlatmak istedikleri durum bir bakıma, Kur'ân'ı Allah'ın indirdiği kutsal bir metin olarak değil, ona yöneltilen eleştiriden muaf olmayan insanî bir metin olarak ele almanın gerektiğidir. Bu sebeple bu bakış açısının merkezinde farklı bir vahiy algısı olması sebebiyle vahyin mâhiyeti ile ilgili tartışmaya geçmek istiyoruz.



## 2. Kaynağı İtibariyle Vahiy

Lugavi anlamı itibariyle, vahiy kelimesi “işaret etmek, yazı yazmak, mesaj iletmek, ilham almak ve gizli konuşmak” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, 1419a, s. 379). Bu bağlamda vahiy, şeytanın vesvese ve kötülük aşılması gibi olumsuz anlamları da içinde barındırmaktadır. Buna “*Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarsanız şüphesiz siz de Allah’a ortak koşmuş olursunuz.*” (En’âm, 6:121) ayeti örnek olarak gösterilebilir. Vahiy kavramının Kur’ân’da kullanımına örnek olan bu ayette şeytanın insan zihnine kötülük aşılması, vahyin olumsuz manada kullanımına bir örnektir diyebiliriz. Ancak insanın içine yerleşmiş doğal ilhama örnek olarak Hz. Musa’nın annesine verilen ilham (Kasas, 28:7) da olumlu manada bir örnektir. Bu örnekler, vahiy kavramının bazen olumsuz manada da kullanıldığı ancak Allah’ın elçileri ile iletişim biçimlerini içerdiğini anlamı, asıl mana olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vahiy kelimesinin ıstılahî anlamını ise “Allah’ın, peygamberlerinden birine indirdiği söz.” ya da “Allah’ın, kullarından seçtiği birine, yönlendirmek amacıyla gizli ve hızlı bir şekilde bilgi vermesi.” şeklinde tanımlanabilmektedir (el-Kattân, ty, s. 29). Bu tanımlar, şer’î vahyin Allah’ın seçtiği elçilerine yönlendirilen bir ileti olduğunu, bu iletiyi taşıyan peygamberlerin de muhî (vahiy alıcı) olduklarını vurgulamaktadır. Şer’î vahiy, Allah’ın seçkin kullarına, rehberlik etmek ve doğru yolu göstermek amacıyla bilgi iletmesi anlamına gelmektedir.

Vahyin Allah’tan geldiği inancı, Müslümanlar arasında hemfikir olunan bir konudur. Ancak konumuza dahil ettiğimiz Arap modernistler, Kur’ân’ın kaynağına dair şüphe etmeleri sebebiyle onlara göre Allah’ın kelamı değildir. Sadece Hz. Muhammed’den gelmiştir. Konuya dair ayrıntılı tartışmayı ve modernistlerin vahyin kaynağı hakkındaki görüşlerini aşağıda ele almaya çalışacağız.

### 2.1. Modernistlere Göre Vahyin Kaynağı

Modernist anlayış sahipleri, tarihselcilik kavramına dayalı olan tezleri, vahyin insan kökenli olduğunu ve Kur’ân’ın Allah’ın sözü olmadığını, ancak o dönemin sosyal, siyasi, kültürel ve tarihi koşullarına tabi olan insan sözü olduğunu savunmaktadır. (Ebû Zeyd, 2014, s. 209; Polat, 2018, ss. 146-150). Bu yaklaşım, günümüzde hala modernist düşüncede hakimdir. Bu yaklaşım, toplumun geleneksel temel inançlarını sorgulamayı amaçlamakta ve böylece toplumun mevcut durumu ile geçmişini ayırmaktadır. Nihai olarak Kur’ân’ın insan sözü olduğu fikri zamanla insanlar arasında kökleşir ve Allah’ın vahyi olmadığına dair bir düşünce toplum arasında yayılırsa bu durum, vahyin toplum yaşamından ve üzerindeki etkisinden uzaklaştırılması anlamına gelmektedir.

İfade ettiğimiz bu durumu Ebû Zeyd’in şu ifadesi de desteklemektedir: “Metinlerin ilahiyetini savunmak ve bu ilahi nitelikte ısrar etmek, insanların bu metinleri anlamak için metodlarıyla aciz oldukları anlamına gelmektedir. Ancak Allah’ın, bazı insanlara özel

yetenekler vermesi ve onları anlama yeteneğine sahip kılması gerekir. Burada dini metinlerin insana aitliğini benimsiyorsak, bu benimseme, egemen ve hâkim dini düşünceye karşı ideolojik bir dayanışma temelinde değil, tarihsel gerçeklere dayalı bir nesnel temelde yer almalıdır. Bu gerçekler de metinlerin kendisine dayanır." (Ebû Zeyd, 1994, s. 206). Ebû Zeyd ayrıca, ilahi metinlerle nasıl başa çıkılacağı konusundaki analizinin sonunda metinleri, duygusal ve öznel bir yöntemin dayattığı içerikle dolu ama boş imgeler olarak ele almanın gerekliliğini savunmaktadır (Ebû Zeyd, 1994, s. 132). Bu da ilahi metinlere nasıl yaklaşılacağı konusunda daha cesurca müdahale edilebileceğimizi iddia etmektedir.

Haşim Salih de bu yaklaşımı savunarak Arapların, yıllardır hüküm süren ve onları esaret altına alan geleneksel kapanışları çözme konusunda aciz kaldıkları sürece, zincirler ve prangalarla sınırlı kalacaklarını dile getirmektedir (Salih, 2007, s. 234). Arapları cesaretlendirmek için Müslümanların Kur'ân'ı Allah'ın kelamı olarak, harfiyen, ezeli ve yaratılmamış bir konuşma olarak kabul etmeleri karşısında yaşanan bir tabu; kırılması ve parçalanması gereken son yasak olduğunu ifade etmektedir (Arkoun, 1993, s. 69). Bu bakış açısına destek de bir diğer modernist olan Aziz el-Uzma'dan gelir. Ona göre Kutsal metin; gerçekte tarih üzerinde yükselir. Metin, tarihe tabidir. Çünkü kutsal metinler tarihte doğmuş, tarihte etkileşime girmiş ve tarihte etkide bulunmuşlardır. Bu sebeple tarih metnin alanıdır ve tarihin de sırları, konumu ve efsaneleri vardır (el-Uzma, 1410, s. 137). Bu yaklaşımıyla el-Uzma, Allah'ın peygamberine (s.a.v) vahyettiği şeyin efsanevi yönünün de olabileceğini düşünmektedir. Bu metinlerin, onların oluşumunu ve ortaya çıkışını etkileyen gerçekliğin bir ürünü olduğunu belirtmektedir. Ebû Zeyd'in "Kültürün metni oluşturma aşamasında kültür etken, metin ise tepki gösterendir." (Ebû Zeyd, 2014, s. 200) cümlesi de el-Uzma'ya destek niteliğindedir. Ebû Zeyd ve bu düşünürlerin perspektifine göre şer'i metinler yani vahiy, kültür tarafından üretilmiştir. Sonuç olarak metin, neredeyse toplumsal kültür ve onu çevreleyen toplum tarafından yaratılmıştır.

Modernistlerin vahyin kaynağının beşerî olduğu iddiaları incelendiğinde onların bu iddialarına karşı bazı itirazlar bulunmaktadır. İlk olarak onların, vahiy kaynağının beşerî olmasının, peygamberlik döneminde gerçekleşen tüm metinlerin birbirine benzer olması gerektiği anlamına geldiği iddiasına karşı çıkılabilir. Yani, onlara göre Kur'ân ile hadis, Kur'ân ile şiiir ve Kur'ân ile Arap belagati arasında fark olmamalıdır. Ancak bu iddia gerçeklikle uyuşmamaktadır. Çünkü dönemin muhatapları Allah'ın kelamını duyduklarında etkilenmişler ve tehadidiye karşılık O'na benzer bir şey getirememişlerdir. Cenab-ı Hakk da bu durumu kitabında tehadidî ile şöyle bildirmiştir: "*Yoksa 'Kur'ân'ı kendisi uydurdu' mu diyorsunuz? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!*" (Hûd, 11:13).

İkinci olarak vahyin kaynağının beşerî olduğunu savunmanın karşısına şu deliller getirilebilir: Kur'ân-ı Kerim'de Müslümanların, başa çıkabilmeleri için vahiy gelmesi gereken birçok olay gerçekleşmiştir. İfk olayı, Bedir esirleri ve benzeri durumlar

Müslümanlar için yönlendirme yapılması gereken olaylardır. Modernistlere göre vahiy, bu tür durumlarla başa çıkma konusunda Müslümanlara yol göstermek için inmemiştir. Eğer bu olaylar kültürle veya peygamberle alakalı olsaydı, hemen bir çözüm bulunur ve bu konularda doğrudan beşer kaynaklı bir hüküm verilebilirdi. Ancak vahiy, bu tür meseleleri uzun bir süre boyunca askıda bırakmış sonra neticelendirmiştir.

Üçüncü itirazımız ise vahiy, peygamberin yaşadığı dönemle veya o toplumun kültürüyle sınırlı olmayan gerçekleri ve bilgileri de getirmiştir. Birçok konuda fiziksel ve coğrafi sınırları aşarak, zaman içinde meydana gelen bazı gizli bilgileri açıklamıştır. Hem peygamberlik döneminde gerçekleşen olaylara dair (örneğin, Bizans'ın Sasani İmparatorluğu'nu yeneceği müjdesi gibi) hem de peygamberlik sonrası döneme dair (örneğin, bu dinin zafer kazanacağı müjdesi gibi) haberler vermiş ve bunlar da vahyin kaynağının Allah olduğunu bizlere göstermektedir.

İtirazımız olan dördüncü konuya gelince modernistlerin, vahyin kaynağının ilahi olmadığını söylemelerinin ana amacı, vahiy metinlerinden kutsallığı sorgulamaktır diyebiliriz. Bu, modern eleştiri yöntemlerini bu metinlere uygulamayı kolaylaştırmak ve bu şekilde vahyin yönlendirmesini kaldırmak için bir yol olarak kullanılabilir. Bu yaklaşımın, Batı'nın metotlarını kullanarak Kur'ân yorumunda tahrife sebebiyet veren unsurlardan görülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

## **2.2. Vahyin Kaynağı Hakkında Modernistlerin Görüş Farklılıkları**

Vahyin kaynağı hakkında modernistlerin farklı görüşleri vardır. Genel olarak iki şekilde tasnif edilen yaklaşımlardan ilki; geleneksel, yüzeysel yaklaşımdır. Vahyi gerçeklikten ayrı, ona hâkim ve gökyüzünden yeryüzüne iniş olarak ele alır. İkincisi ise bilinçli, derinlemesine modern yaklaşımdır. Vahyi primitif bakış açısından farklı bir bakış açısıyla ele almakta ve onu tarih ve kültür değişkenlerine uygun bir şekilde açıklamaktadır (Arkoun, 2001, s. 17). Bununla birlikte modernistler, vahiy kaynağını eleştirmek için farklı gerekçeler sunmaktadırlar. Onlardan bazıları da şunlardır:

1. Bu Evrende Konuşan Allah İnkârı: Modernistler, bu evrende konuşan bir Allah'ın varlığını reddederler. Yani, evrende herhangi bir varlık (insan ile Allah) tarafından konuşulan bir vahiy fikrini kabul etmemektedirler.
2. Allah ile İnsanlar Arasında İletişim Reddi: Modernistler, Allah ile yaratılmış varlıklar arasında herhangi bir iletişim olduğunu reddederler. Bu, Allah'ın insanlara özel bir şekilde konuştuğu veya vahiy gönderdiği fikrini reddetmeleri anlamına gelmektedir.
3. Peygamberliği İnkâr ve Evrenselleştirme: Modernistler, peygamberliği bir kazanç olarak görmekte ve herhangi bir insana açık olan ve şairden farkı olmayan bir şey olarak sunmaktadırlar. (el-Mezûğî, 2007, ss. 103-104)

Bu temel unsurlara dayanarak, modernistler vahiy olayına ve peygamberliğe ilişkin geleneksel yaklaşımlarını reddetmektedirler. (Arkoun, 2009, s. 102, 203; Hanefî, 1988a, s. 80; Hanefî, 1988b, s. 256; Salih, 2010, s. 76) Bu üç temel noktada, modernistlerin bu konudaki yaklaşımlarını ve argümanlarını sırasına göre tartışıp ele alacağız.

### 2.2.1. Bu Evrende Konuşan Allah'ın İnkârı

Konumuz dahilinde araştırdığımız modernistler, vahyin Allah'a ne kadar doğru bir şekilde atfedilebileceğini araştırmanın gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Arkoun'un ifadesiyle yeni bir düşünce alanını açabilmek için geleneksel Hristiyanlık ve İslam iddialarının her ikisinin de önceki problemlerini ve Kur'ân'ın ilahî doğruluğunu inceleyerek aşılması gerekmektedir (Arkoun, 1996, s. 46). Ancak Arkoun'un ne demek istediğini daha iyi anlamak için Allah'a olan yaklaşımını ve O'nun sıfatlarına yönelik duruşunu da bilmek gerekmektedir. Arkoun, Allah'ın dışında "fiilen" var olmadığını, ancak insanların zihinlerinde değişen düşünce yapılarına göre değişen bir zihinsel varlık olduğunu kabul etmektedir. Ona göre; "Allah" tarihsel etkileşim ve etkilenmeye tabidir. Yani, zamanın ve çağların değişmesiyle dönüşüme ve değişime uğrar (Arkoun, 1996, 102). Bu sebeple o; Kur'ân'ın Müslüman bilincini ve duygularını doldurmasını eleştirmekte ve bu bilinci Allah'ın varlığı hakkında düşünsel bir tartışmaya açık olmadığı için eleştirmektedir (Arkoun, 1996, s. 203).

Haşim Salih'in sözleri de Arkoun'u destekler mahiyettedir. Salih'e göre Müslümanlar, eleştirel yöntemi Kur'ân'a uygulamaya cesaret eden herkesi şiddet, güç ve tehditle bastırmaya devam etmektedirler. Bu sebeple "gökyüzünden inen kitap" tezine karşı insanlarda şüpheler ortaya çıkmaya başlamıştır (Salih, 2010, s. 76). Hasan Hanefî de eserlerinin birçok yerinde, Allah'ın varlığının düşünülemez veya kavranamaz olduğunu söylemiştir. Hanefî'nin ifadesiyle "Eğer Allah'ın (varlık) zatı düşünülemez veya kavranamazsa, bu durumda ona işaret edilmesi mümkün değildir ve böylece bilimde gerçekleştirmek veya doğrulamak mümkün olmaz. Dünyada "Allah'ın varlığı" diye bir şey yoktur. Ya da mantıksal olarak "Allah'ın zatı" kavramı anlaşılabilir, ancak gerçek değildir. (Hanefî, 1988a, s. 80).

Hanefî, Allah'ın gerçek bir varlığı olmadığını, ancak zihinsel bir tasarım olduğunu savunmaktadır. Zira Allah kelimesi, insanlar tarafından genel bir anlamı ifade etmek için kullanılan bilinen bir terimdir. Ancak ona göre bu kullanım, özü ifade eden bir isim değildir (Hanefî, 1988b, s. 556). Hanefî'ye göre bu durum; Allah'ın varlığını tam anlamıyla dile getirme, bir arzu ifadesi, bir talep gerçekleştirme, bir umut dileme, bir hedef için uzak bir bakış ve bir amaç için sürekli bir çabadan başka bir şey değildir (Hanefî, 1988a, s. 83). Çünkü ona göre Allah, dışsal bir olay değil, duygu içinde canlı bir akıttır. Hanefî, Allah'ın varlığını ifade etmek için kullanılan "Allah" kelimesinin gerçek anlamını taşımadığını söyleyerek başka bir çalışmasında şu ifadelerle yer vermektedir: "Büyüttüğümüz ama inandığımız her şey, halk arasında hissedilen şey (Allah) olur." (Hanefî, 1988a, s. 83; Hanefî, 1992, ss. 113-114.).

Modernist düşünürlerin, bu evrenle bağlantısı olmayan Allah'ın varlığına dair düşüncesine, varoluşçuluk anlayışıyla ulaştıkları görülmektedir. İlk olarak, Allah'ın bu evrenle bağlantısı olduğunu inkâr etmeleri ilahın reddi iddiası da olabilir ki bu iddianın bir kanıtı yoktur. Yani, Allah'ın varlığı hakkında bir şüphe varsa, o zaman bunun kanıtlanması gerekir.

İkinci olarak, evrenin düzenli ve kusursuz olduğu Mülk 3,4 ayetleriyle ispatlıdır. Bu evrenin ve içindeki çeşitli mahlukatın düzenleyicisi, onu yaratan ve mükemmelleştiren bir Yaratıcı olduğunun ispatıdır.

Üçüncü olarak; bu evrende Allah'ın birliğini ve kudretini göstermek ve insanları Allah'a ibadet etmeye ve O'na kulluğa çağırarak amacıyla peygamberler gönderilmiştir. Bu, fitrata uygun bir çağrıdır ve insanlar için önceden belirlenmiş bir eğilimdir. Peygamberlerin görevi, bu temel gerçeği hatırlatmak ve insanları bu doğal eğilime yönlendirmektir diyebiliriz.

### **2.2.2. Vahyin Allah Tarafından İndirildiğini İnkâr Etmek**

Modernistlerin aşkınlık kavramı ile ifade ettiği şey, insanın dikey bir şekilde ilişki kurması gerektiğidir. Yani vahiyle insanın, yüce olanla ilişki kurması gerektiğini ifade ederler ancak Allah'ın, yaratıklarıyla arasında böyle bir bağlantı kurmasını reddederler (Arkoun, 1996, s. 78, 284; Ebû Zeyd, 2014, s. 209). Başka bir deyişle, Kur'ân'ın vahiy aracılığıyla yani peygamber aracılığıyla konuştuğu ilkesini kabul etmezler. Bu yaklaşım, nihai olarak insanın kendisinden kaynaklanması ve insanın kendisine yönelmesi gerektiğini beraberinde getirmektedir.

Arkoun'a göre İslam'da vahiy tasavvuru dikeydir. Yani vahiy, yukarıdan aşağıya inme şeklindedir. Bu konsept temel bir metafor oluşturmaktadır. Bu da insanın Tanrı'ya, yani yüceliğe, yani Allah'a yönlendirilen dikey bakış açısını şekillendirir. (Arkoun, 2009, s. 78). Ebû Zeyd ise Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olmadığını, aksine insan kelamı olduğunu savunur. Ona göre dini metinler, dil ve kültüre ait olmaları nedeniyle belirli bir tarihsel dönemin oluşumu ve üretimi olan insani metinlerdir (Ebû Zeyd, 2014, s. 209; Polat, 2018, s. 146-150). Öte yandan, Arkoun, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olmadığını ve Allah'tan nazil olmadığını şu şekilde ifade etmektedir: "Kur'ân'ı yukarıdan gelen bir kelam olarak görmeyi bırakın, sadece tamamen bir olay olarak düşünün. Bilim adamlarının bahsettiği fizik ve biyoloji olayları gibi. Kur'ân, maddi yapısıyla bize özgü bir konuşma olarak ortaya çıkmıştır." (Arkoun, 1996, s. 284). Bununla birlikte Ebû Zeyd, toplumda yerleşik en tehlikeli düşüncelerden birinin Kur'ân'ın, Allah tarafından Hz. Muhammed'e güvenilir bir şekilde indirilen bir vahiy ve ebedi bir metin anlayışı olduğunu dile getirmektedir (Ebû Zeyd, 1995, s. 67). Haşim Salih de Kur'ânî metnin tarihini ve onun göksel yüksekliğinden yeryüzündeki somut gerçekliğe indirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Metnin sınırlı koşullarla tamamen Arap Yarımadasında ve miladi yedinci yüzyılda bulunan bağlantısını açığa çıkarma zamanının geldiğini dile getirmektedir (Salih, 2011, s. 248). Bu ve bunun gibi diğer ifadeler

neticesinde modernistlerin; Allah'ın Kur'ân'ı vahiyle inzali ettiğini yani gönderilen ilahi hitabın varlığını reddetmektedir diyebiliriz.

### 2.2.3. Modernistlerin Nübüvvet Anlayışı

Modernistlerdeki peygamberlik anlayışı, filozofların peygamberlik anlayışına benzerlik arz etmektedir. Ortak noktaları olarak peygamberlik, peygamberlerde ve şairlerde bulunan hayali bir güçtür ve bu nedenle peygamberler ile şairler arasında ayrım yoktur. Onlar için peygamberlik, edinilmiş bir özellik ve özel bir yetenektir. Herhangi bir insanın peygamber olabileceğine inanırlar, bu nedenle peygamberliği Allah'ın bir kulu için seçme eylemi olarak görmemektedirler.

Ebû Zeyd'e göre Peygamberlik mutlaka dini bir karaktere sahiptir. Şairlerde de peygamberlik özelliği bulunabilmektedir. Örneğin, Adonis gibi bir şair kendini putperest bir peygamber olarak görebilir. Kur'ân ise nihayetinde peygamberliğin bir şeklidir (Ebû Zeyd, 2014, s. 121). Yine ona göre peygamberler, şairler ve bilginler, diğerlerinden daha fazla uyanıklık ve uyku sırasında hayal gücünü kullanma yeteneğine sahiptirler. Ancak bu, hayal gücü ve etkinliği açısından bu seviyeler arasında bir eşitleme anlamına gelmemektedir. Çünkü peygamberler, sıralamanın en üstünde yer almakta, onları tasavvufi yetiye sahip arifler, arifleri de şairler izlemektedir (Ebû Zeyd, 2014, ss. 56, 67-68.). Ebû Zeyd'e destek mahiyetinde bir cümle de "Peygamberler şairler ve büyükler gibidir." (Arkoun, 1996, s. 38) şeklinde Arkoun'dan gelmektedir.

Onlar için peygamberlik, herhangi bir kişi büyük bir hayal gücüne sahipse ona açık olan bir yetenektir. Abdulmecid eş-Şerafi bunu; bilinç kayb olduğunda ve yetenekler devre dışı kaldığında, bilinçaltının derinliklerinde gömülü olan, peygamberin kontrol edemediği, itme gücüne sahip olağanüstü bir durum ortaya çıkar şeklinde tasvir eder (eş-Şerafi, 2008, s. 40). Bu, elçinin kendi kendine bu durumu seçmediği, bir durumdan dolayı vahiy üreten kişi olduğunu ifade etmek içindir. Bu durum, ona Allah'tan gelen bir vahiy değil, kendi içinden kaynaklanan bir şey olarak açıklanmaktadır.

Modernistlerin bu yaklaşımları ve söylemleri, Allah'ın bu evrende etkileşimde bulunan bir Allah olmadığı fikrine dayanmaktadır. Sadece peygamberliğe inanmak, onlar için bu temel üzerine inşa edilen şeyi eleştirmek anlamına gelmektedir. Çünkü peygamberin mutlaka Allah'ın bir elçisi olması gerekmektedir ve bunu inkâr etmektedirler. Bu nedenle, tek çıkış yolları, peygamberliği kişinin hayal gücü olarak görmeleridir. Peygamberliğin kazanılmış bir özellik olduğunu ve Kur'ân'ın gerçekte peygamberden kaynaklanmadığını söylemek, vahiyden kutsallığı kaldırmayı amaçlamaktadır. Böylece onun edebi, kültürel ve tarihsel metinlerle aynı şekilde ele alınmasını, eleştirilmesini ve analiz edilmesini sağlamayı amaçlamaktadırlar.

### 2.3. Modernist Anlayışın Vahiy Konusundaki Görüşlerinde Anlam Tutarsızlığı

Modernist bakış açısı, Kur'ân'ın ifadelerinin her türlü anlamı içerebileceğini iddia ederek Kur'ân'ın işaret ettiği gerçek anlamın dışında bir manaya zemin hazırlamaktadır. Arkoun, Kur'ân'ın tüm insanlara öneriler veren çeşitli anlamlar ve olası anlamların bir koleksiyonu olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple o, Kur'ân'ın tüm anlamlara açık bir metin olduğunu iddia etmektedir (Arkoun, 1996, s. 145). Ona göre, Kur'ân'ın anlamları genişledikçe, okuyucu kendi görüş ve inançlarına uygun anlamlar çıkaracaktır. Çünkü Kur'ân, ona göre tüm anlamlara açık bir metin mesabesindedir.

Arkoun'un yaklaşımına yakın bir durumu da Abdulmecid eş-Şerif de görmekteyiz. Ona göre metinler farklı kullanım alanlarına sahiptir. Bu metinler bazen farklı ve bazen de zıt yön ve anlamlarda kullanılabilir. Aynı metinde bir şeyin hem yarar hem de onun tersi için yorumlanması mümkündür (eş-Şerafi, 2009, s. 9). Ali Harb da Kur'ân metninin farklı okumaları ve yorumları hatta çelişki ve ayrılıklar üretebileceğini iddia etmektedir (Harb, 1993, s. 63).

Modernistlerin vahiy konusunda sonsuz anlamların olduğuna dair iddialarına karşı verilebilecek cevapları birkaç maddeyle şöyle özetleyebiliriz: İlk olarak, Allah Kur'ân'ı apaçık bir nur olarak adlandırmış ve insanlara onun bir rehber olduğunu dile getirmiştir. İnsanlar, onu düşünmeye teşvik edilmiş ve hükümlerini uygulamışlardır. Bu anlayış ancak anlamların sabitliğiyle ve usûlî bir yaklaşımla mümkündür (Yıldırım, 2021a, ss. 150-151). Ancak modernist anlayışın içerisinde Kur'ân'ın usûlî bir anlayışla ele alınmasını reddeden bir durum söz konusudur (Polat, 2018, ss. 134-135). Eğer kelimeler sabit anlamlardan yoksunsa kimsenin kalıcı anlamlar çıkarıp inançsal ve hukuki hükümler üretmesi mümkün değildir. Bu sebeple anlamlardan doğru ve yanlış olanlar birbirine karışacak, Kur'ân aydınlatmaktan ve rehberlik etmekten yoksun bir duruma dönüşecektir. Bu, Kur'ân'ın Allah'tan insanlara inişinin hikmetiyle çelişmektedir.

İkinci olarak; ilahi hitabın özü, amaçlanan anlamı ifade etmektir. Kur'ânî lafızların, ifade ettiği anlamdan soyutlanması, bu ilkeye aykırıdır ve bu durum hem filolojik olarak hem ilahi metnin mahiyeti açısından mantıksızlığı beraberinde getirmektedir. Bu sebeple ilahi hitabın içindeki her bir lafzın açık ve amaçlanan anlamları vardır. Bu ilke, her türlü iletişimde geçerli olmakla birlikte insanlar arasındaki iletişimin temeli olarak da kabul edilmektedir.

Üçüncü olarak; bu yaklaşım sonunda vahiy metinlerine bağlı kalmama ve usûlsüz bir metin okuma algısını ortaya çıkacaktır. Ancak her ilmin usûlü olduğu gibi tefsir ilminin de bir usûlü vardır (Yıldırım, 2021b, ss. 372-373). Fakat modernistlerdeki usûlü kabul etmeyen bu bakış açısı (Polat, 2018, ss. 134-135), insanları hükümlere güvenmeme durumuna sevk etmektedir. Bu da Allah'ın hükümlerinin terk edilmesini doğurabileceği gibi uygulanabilirlik alanında da birlikteliği bozacaktır.

Dördüncü olarak; anlamların sonsuz ve sabit olmadığına dair ön kabul, vahiy metinlerinin hüccet veya delil olması açısından yetersiz olduğunu ima etmektedir. Çünkü bu delil anlaşılmaz ve sabit olmayan anlamlara dayanır ve her an öncekinden farklı anlamlar çıkabilmektedir. Bu da metin içi anlam uyumsuzluğunu beraberinde getirmektedir ki Allah ayetler arasında bir ihtilafın olmadığını kendisi ayetinde (Nisa, 4:82) beyan etmiştir.

Son olarak; onların bu söyleminin amacı, -belki bunu kastetmeseler bile- dini hükümlerden kaçınmayı ve onlardan uzaklaşarak ibadetten soğumayı doğurabilecektir. Bu sebeple modernist bakış açısının topluma yönelik din anlayışının en can alıcı noktası da budur.

### **Sonuç**

Modern İslam düşüncesi, geleneksel İslam anlayışını yeniden yorumlayarak çağdaş ihtiyaçlara cevap vermeye çalışırken vahiy kavramı da bu dönüşümden etkilenmiştir. Çalışmamıza konu olan Arap modernistler, İslam'ın kutsal metinlerine ve peygamberlik geleneğine eleştirel bir yaklaşım getirerek vahiy anlayışını kendilerince şekillendirmişlerdir.

Modernistlerin vahiy anlayışı, İslam düşüncesinde önemli bir değişimi temsil eder. Onların yeniden yorumlama çabaları, İslam'ın evrensel mesajını çağdaş ihtiyaçlara uygun hale getirmeye çalışırken, çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu çalışma, modernistlerin vahiy anlayışının karmaşıklığını ve tutarsızlığındaki çeşitliliğini anlamaya yönelik bir adımdır. Modernist tarihselci bakış açısını eleştirel yönden ele alan bu makale sonucunda aşağıdaki hususlar tespit edilmiştir.

Tarihselciliğin Batı kökenli olduğu ve İslam dünyasına, İslami inançları ve hükümleri sorgulamak amacıyla aktarıldığı bir gerçektir. Tarihselci metodun Kur'ân'a uygulanmasını savunanların amacının, içindeki hükümlerden ve ibadetlerden faydalanmak olmadığı, dini metinleri kutsallıktan çıkarıp edebi, kültürel ve tarihi metinler gibi eleştiriye ve nesnel yanıtlar almaya açık hale getirmek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü araştırmamıza dahil ettiğimiz modernist yaklaşım, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olmadığını kabul etmektedir.

Bu yaklaşımın sahipleri, Kur'ân'ın anlamlarının sonu olmadığına ve bu anlamların Kur'ân'ın sahibi ile ilişkili olmadığına inanmaktadır. Dolayısıyla, Kur'ân'ın tefsiri, yorumcunun özgürlüğünü kısıtlayacak kurallara veya kanıtlara tabi değildir ve anlamın genişliğini kimse daraltamaz. Bu tür bir söylemin Kur'ân yorumunda istismar edilmesine neden olabileceği kuşkusuzdur.

Modernistler, Kur'ân'ın tarihî boyutunu da vurgulayarak vahyi kendi otoritesinden ayırmışlar ve içerdiği inanç ve hükümlerden soyutlamışlardır. Nihâî olarak anlamın önceliğini iptal etmeye ve dini metinlerin sabit bir gerçeği olmadığı fikrini yaymaya çalışmışlardır. Batının etkisi altındaki Arap modernistlerin savunduğu bu okumalar; Kur'ân, peygamberlik, vahiy ve metinlerin kutsallığı hakkında şüphe uyandırmayı ve bu metinlerin



insan hayatına uygunluğunu sorgulamayı amaçlamış ve vahyin anlaşılmasını daha girift hale getirmiştir.

### Kaynakça

- el-'Aravî, A. (2006). *el-Arab ve'l-fikru't-tarihi*. ed-Dâru'l-Beydâ.
- Arkoun, M. (1996). *el-Fikru'l-İslâmî kırâaten ilmiyye*, Hâşim Sâlih (çev.). el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-Arabî.
- Arkoun, M. (2009). *el-Fikru'l-islâmî nakden ve ictihaden*, Hâşim Sâlih (çev.). Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (2001). *el-Kur'ân mine't-tefsîri'l-mevrûs ila tahlîli'l-hitâbi'd-dînî*, Hâşim Sâlih (çev.). Dâru't-Taîfa.
- Arkoun, M. (1993). *Mine'l-İctihad ilâ nakdi'l-'akli'l-islamî*, Hâşim Sâlih (çev.). Dâru's-Sâkî.
- Arkoun, M. (1996). *Târihiyyetü'l-fikri'l-arabî*, Hâşim Sâlih (çev.). Merkezü'l-İnmei'l-Arabî.
- Aljabriabed. (2020) "Şîâru târihiyyeti'n-nassı leyse hüve'l-hall", [http://www.aljabriabed.net/pouvoir\\_usa\\_islam\\_10.htm](http://www.aljabriabed.net/pouvoir_usa_islam_10.htm).
- Celâleddin S. (2004). *Mu'cemu'l-mustalahât ve's-şevâhidi'l-felsefiyye*. Dâru'l-Cenûb.
- Coşkun, M. (2020). *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu-Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İFAV Yayınları.
- Ebû Zeyd, N. H. (1995). *en-Nass ve's-sulta ve'l-hakîka*. el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî.
- Ebû Zeyd, N. H. (2014). *Mefhumü'n-nass*. el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî.
- Ebû Zeyd, N. H. (1994). *Nakdü'l-hitâbi'd-dînî*. Sina li'n-Neşr.
- Hanefî, H. (1992). *et-Türâs ve't-tecdîd*. Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirâsât.
- Hanefî, H. (1988a). *Mine'l-akîde ile's-sevra. (C. 1)*. Dâru't-Tenvîr.
- Hanefî, H. (1988b). *Mine'l-akîde ile's-sevra. (C. 2)*. Dâru't-Tenvîr.
- Harb, A. (1993). *Nakdü'n-nass*. el-Merkezu's-Sekâfi'l-Arabî.
- İbn Manzûr, (1419a). *Lisânü'l-Arab. (C. 15)*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Jacques Le G. (2007). *et-Târihi'l-cedîd*, Muhammed Tahir Mansûrî (çev.). el-Münazzametü'l-'Arabiyye li't-Tercüme.
- el-Kattân, M. (t.y.). *Mebâhis fi ulumi'l-Kur'ân*, Mektebetü Vehbe.
- Kevin R. (1995a). *el-Ğarb ve'l-âlem. (C. 2)*. Abdülvahhab el-Mesiri (çev.). el-Âlemü'l-Marife.

- Lalande, A. (2001). *Encyclopedia of André Lalande*, Halil Ahmed Halil (çev.). Menşûrât 'Uveydat.
- el-Mesirî, A. ve et-Trikî, F. (2010). *el-Hadese ve mâ ba'de'l-hadese*. Dâru'l-Fikr.
- el-Mezûğî, Muhammed. (2007). *el-Akl ve't-tarih ve'l-vahy*. Menşûratü'l-Cemel.
- Mustafa, Â. (2007). *Fehmü'l-fehm medhal ile'l-hermenütikâ*. Dâru Ru'ye.
- en-Nâsir, M. (1422). *el-Asrâniyyûn beyne mezâ'imi't-teccid ve meyanîdi't-tağrib*. Daru'l-Kevser.
- Polat, F.A. (2018). *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İz Yayıncılık.
- er-Raysûnî, K. (1431). *en-Nassu'l-Kur'ânî*. Menşûrât Vizâratü'l-Evkaf.
- Rosenthal, M. ve Yudin, P. (1981). *el-Mevsûatü'l-felsefiyye*, Samir Kerem (çev.). Dâru't-Talîa.
- Salih, H. (2007). *el-İnsidedü't-tarihî*. Dâru's-Sâkî.
- Salih, H. (2010). *el-İslam ve'l-inğlâk*. Dâru't-Talîa.
- eş-Şerafi, A. (2008). *el-İslâm beyne'risale ve't-tarih*. Dâru't-Talîa.
- eş-Şerafi, A. (2009). *Tahdîsü'l-fikri'l-İslâmî*. Dâru'l-Medâri'l-İslâmî.
- el-Uzma, A. (1410). *en-Nass ve'l-üstûra ve't-tarih*. Dâru's-Sâkî.
- Yıldırım, A. (2021b). "Tefsir Usûlü Kavramında Anlam Arayışı". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 12 (1), 345-376.
- Yıldırım, A. (2021a). *Tefsir Usûlü'nün Mâhiyeti*. DBY Yayınları.
- Zahir, A. (1998). *el-Üsüsü'l-felsefiyye li'l-İlmeniyye*. Dâru's-Sâkî.



## Arab Modernists' Perception of Revelation

Abdulkerim Soliman

### Extended Abstract

The modernists' readings of the sources of the Qur'an were distinguished by their reliance on the mind alone, its sovereignty alone, belief in what is proven by experience and perceived by the senses, and influenced by the materialistic approach. Since many of the topics of the Qur'an cannot be subjected to the mind, senses, and experimental science, it is not possible to confirm what it brought about in it by talking about unseen things that do not exist. A person can test its truthfulness through mental experimentation, and therefore it is subject - according to this approach - to doubting its credibility. Based on this doubting or reducing its credibility, the call began to deny the holiness of the Qur'an so that what is in it can be studied with a materialistic approach. What is meant by the denial is not necessarily to reject the divinity of this Qur'an. The Qur'an or questioning its authenticity, but at the very least, questioning the validity of what was stated in the Qur'an to keep pace with human life, which does not know stability in terms of scientific and civilizational development, and the change in human needs from the era of the message. This prompted these thinkers to search for mechanisms that would help them achieve their goal. And subjecting the Qur'anic text to criticism and scrutiny. These people have found their goal in saying that the Qur'an is humanized and historic. Because with the humanization of the Qur'an and the statement of its historicity, it is impossible to reconcile them with what goes beyond the tangible, material reality, and thus the Qur'an loses the elements of its permanence as a book valid for time and place, and accordingly, whoever adopts the interpretation based on historicity has no choice but to cancel everything that is unseen from his consideration or interpret those unseen things. In accordance with the physical curriculum.

The Qur'an is considered the sacred text of Islamic belief and is seen as a guiding source for Muslims. However, the interpretation and understanding of the Qur'an have been a constant subject of debate. Especially, modernists have questioned and reevaluated traditional interpretations by approaching the Qur'an from a contemporary perspective. Modernist writers in the Arab world showed intense interest in studying the Qur'an during the 19th and 20th centuries. This interest paved the way for them to develop a different

methodology for reading and interpreting the Qur'an. As a result, they not only limited their studies to the interpretation of verses but also adopted an approach that examines the historical and cultural formation of the Qur'anic text. Their studies specifically addressed the stages of the Qur'an's formation, starting from the period of revelation to Prophet Muhammad, followed by the transmission of the revelation to his companions. Subsequently, they explored the period when the Qur'an was compiled in writing and organized within a specific system, leading up to the era when scholars began to systematically interpret the Qur'an.

This study focuses on the claim of historicity of the Quran, which is one of the important foundations of interpretation among Arab modernists. Their approach, centered on historicism, aims to understand the relationship between the time and place in which the Quran was examined and the culture prevailing among its initial recipients. This leads them to conclude that the Quran is limited to the context of that particular time and place and is unsuitable for other periods due to cultural differences and the diversity of human needs. The aim of our study is to analyze the views advocated by the modernist approach, particularly regarding revelation and prophethood. Ultimately, mistakes of the historical modernist perspective are identified, and proposals for solutions are presented.

The origin of this word goes back to the Greek language, which is translated in English as "HISTORISME" and its meaning is: a point of view based on considering a subject of knowledge as being produced by a current development that can be traced in history.

It is also said about historicism: "It is looking at every subject of knowledge as a present product arising from historical development," or as stated in Robert's dictionary, it is: "the doctrine that says that everything or the truth of everything develops with history, and it is concerned with the study of things and events from Through its connection with historical circumstances.

Historical reading has many names and terms, even if they differ in name and term, but its content and goal are the same. It is called the hermeneutics of the text, historicism, and what is called in the West hermeneutics - that is, hermeneutics. All of these terms, according to their authors, have one meaning, and they all seek to apply it to religious texts.

The purpose of historicism, as stated in the Soviet Philosophical Encyclopedia: The purpose of historical study is to reveal the concrete conditions and requirements for the development of phenomena and their historical succession, and their transition from certain historically necessary stages to other stages.

The word historical appeared in Western thought in 1872, as mentioned by Muhammad Arkoun, although Hashim Salih, the translator of Arkoun's books, mentioned that the term historicism was coined by the philosopher "Vico" (1668-1744), before its use became

widespread in philosophical circles. He said that Humans are the ones who make history, not unseen forces as they imagine. He rejected the idea that there was a civilization that had been revealed to humans, and this was acknowledged by philosophers who came after him, including Hegel and Croce.

Then came the philosopher Dilthey and gave the real impetus to the modern interest in historicism. In short, he is the father of modern conceptions of historicism.

Then, looking at the philosophical basis of the roots of historicism, we find that they are derived from existential Marxist thought, which is based on the concept of materialism, which is that thought is a reflection of matter, and revelation is contained within this matter, so the source of revelation must be material because it stems from it.

Muhammad Abed Al-Jabri says in explaining the concept of historicism in Marxism: The prevailing idea in official Marxism is that the social existence of people is what determines their awareness, that is, the type of their outlook on political and social affairs. In this sense, Marx said his famous statement: It is not the awareness or understanding that people have of themselves. Which determines their social existence. On the contrary, it is their social existence that determines this awareness.

Then, in the ninth century, many philosophers appeared, the most famous of whom were Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. They said that man is nothing but a bundle of animal drives, and that will, instinct, energy, and motives are what move man. Mankind has been influenced by power, myth, and lies more than it has been influenced by reason and argument.

The concept of historicism moved from Western thought to Arab thought at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century.

Anyone who follows the influence of the Arab world on these projects will find that a period has passed in the Arab world characterized by the spread of the term "reading" as a position on legal texts synonymous with interpretation, and a complete direction was directed to the study of the Holy Qur'an, with a special significance based on the methods of modern literary criticism of texts, and it emerged in the readings of Muhammad. Arkoun, Nasr Abu Zaid, Abdul Majeed Al-Sharafi, Hassan Hanafi and others, who were influenced by Western ideas.

The proponents of this approach relied on interpreting the vocabulary without looking at the contexts of the verses, and then reinterpreting the legal universals with a new interpretation that refers to new meanings.

The study reached a set of results, including:

- 1- The concept of historicism is a Western concept that was transferred to the Islamic world with the intention of demolishing Islamic legal beliefs and postulates.

- 2- The goal of those who call for applying the historical approach to the Qur'an is not to benefit from the rulings and acts of worship it contains. Rather, the goal is to move the legal text out of holiness until it is like other literary, cultural, and historical texts that accept criticism and refutation.
- 3- The concept of historicity is based on denying that this Qur'an is the word of God Almighty, and that it was revealed from God Almighty to one of His creation, which denies the reality of revelation, and that it is a myth.
- 4- The proponents of this concept seek that the meanings of the Qur'an have no end.
- 5- Acknowledging the humanity of legal texts and seeking to consolidate the concept of their infallibility from error.
- 6- The proponents of this concept seek to be liberated from the authority of revelation and its beliefs and laws.
- 7- These people seek to abolish the primacy of meaning, and that there is no established truth for the legal text.

# İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE HÂFIZLIK PEKİŞTİRME UYGULAMASI (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ KUR'ÂN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANA BİLİM DALI ÖRNEĞİ)

Esra YILMAZ\*

E-mail: esrayilmaz79@istanbul.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6824-4317>

**Citation/©:** Yılmaz, E. (2024). İlahiyat fakültelerinde hâfızlık pekiştirme uygulaması (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kiraat İlmî Ana Bilim Dalı örneği). *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 247-269.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1474641>

## Öz

İlahiyat fakültelerinin Temel İslam Bilimleri Bölümü'ne bağlı olan Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kiraat İlmî Ana Bilim Dalı dersleri lisans eğitimi boyunca her dönem zorunlu olarak verilmektedir. Uygulama ve teorik olarak tatbik edilen Kur'ân dersleri mesleki eğitim açısından oldukça önemlidir. İlahiyat fakültelerini kazanan öğrenciler çeşitli liselerden mezun olabilmektedir. Dolayısıyla bu öğrencilerin Kur'ân okuma seviyeleri farklı düzeyde alt yapıya sahip olduklarından çeşitlilik göstermektedir. İlahiyat fakültesini kazanan öğrencilerin içinde hâfız öğrenciler de vardır. Bilhassa 2021 senesinde YÖK tarafından hâfız ve imam hatip lisesi mezunları için açılan avantajlı kontenjanlar neticesinde İlahiyat fakültelerine hâfız öğrencilerin talebi arttı. Bu bağlamda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kiraat İlmî Ana Bilim Dalı tarafından hâfız öğrencilere hazırlık müfredatı yerine onlara katkı sağlayacak bir eğitim metodu geliştirilmeye karar verildi. Hâfızlar için özel sınıflar açılmak suretiyle hıfızların

\* Dr. Öğretim Görevlisi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kiraat İlmî Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

pekiştirme uygulaması hayata geçirildi. Bu çalışmada İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı tarafından hâfızlar için uygulanan eğitim modeli konu alınmaktadır. Hâfız öğrencilere uygulanan bu metodun 2021-2022 senesi boyunca uygulanabilirliği incelenmiş ve sene sonunda etik kurul raporu alınarak uygulamaya katılan hâfız öğrencilerle nicel veri toplama türü anket uygulaması yapılmıştır. Çalışmada bir sene boyunca uygulanan metod değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm okuma ve kıraat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm okuma, İlahiyat fakültesi, Hâfızlık, Pekiştirme.

## **APPLICATION OF MEMORY CONSOLIDATION IN THEOLOGY FACULTIES (EXAMPLE OF ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY, DEPARTMENT OF QUR'ANIC READING AND QIRA'AH SCIENCE)**

### **Abstract**

The courses of the Department of Qur'anic Reading and Qira'ah Science, which are affiliated to the Department of Basic Islamic Sciences of the faculties of Theology, are given compulsorily every semester during undergraduate education. Practical and theoretically applied Qur'an lessons are very important in terms of vocational education. Students who have completed the faculties of theology can graduate from various high schools. Therefore, a Qur'an reading level determination exam is being held for students who have earned Istanbul University Faculty of Theology with a different educational back ground. At the relevant faculty, with the levels determined as a result of this exam, the Qur'an lesson is taught with a coursework system. There are also hafiz students who have earned the faculty of theology. In particular, as a result of the advantageous quota opened by the Council of Higher Education for hafiz and imam hatip high school graduates in 2021, the demand of hafiz students for theology faculties has increased. In this context, it was decided to develop an educational method that will contribute to hâfız students instead of the preparatory curriculum by Istanbul University Faculty of Theology, Department of Qur'anic Reading and Qira'ah Science. The practice of consolidating their abilities was implemented by opening special classes for the memories. In this study, the educational model applied by the Department of Qur'anic Reading and Qira'ah Science of Istanbul University Faculty of Theology for hafiz is discussed. The applicability of this method applied to hafiz students was examined during the 2021-2022 year and a quantitative data collection type survey was conducted with hafiz students who participated in the application by



receiving the ethics committee report at the end of the year. The method applied for one year is evaluated in the study.

**Keywords:** Qur’anic reading and qira’ah science, Qur’an reading, Faculty of theology, Memorization, Consolidation.

## Giriş

Hız. Peygamber Cebrail’den aldığı vahyi ümmetine iletmiştir. Hız. Peygamber kendisine vahyolunduğu Kur’ân’ı eksiksiz şekilde sahâbeye tilâvet etmiştir. Yazının az kullanıldığı Cahiliye Dönemi’nde vahyin ilk muhatapları öncelikle ve zorunlu olarak duydukları Kur’ân’ı hıfz yoluyla öğrenmiştir (Hamidullah, 1980, s. 821). Sahâbe için zor olmayan bu durum o dönemde yaşayan insanların binlerce beyitlik şiirleri bile ezbere bilmesinden kaynaklanmıştır (Doğrul, 1967, s. 43).

Kur’ân-ı Kerîm’i ilk ezberleyen kişi Hız. Peygamber olmuştur. Hız. Peygamber kendisine vahyedilen âyetleri korumak maksadıyla tek tek ezberlemiş ve sahâbeye öğretmiştir. Müslümanlar tarafından Kur’ân hıfzının sevap olarak görülmesi zamanla hâfızlık eğitime ilgiyi daha da arttırmıştır. Böylelikle hâfızlık eğitimi, fetihlerle birlikte genişleyen İslam coğrafyasında, İslam kültürünün ve eğitiminin bir parçası olarak yerini almıştır (Cebeci, 2006, 28).

İslam tarihi boyunca Müslümanlar eğitime çok önem vermiştir. Özellikle Müslüman yöneticiler çocuklarına özel hocalar eşliğinde Kuran dersleri aldırılmış ve hocalara çocuklarının Kur’ân eğitiminde başarılı olabilmeleri için bazı tavsiyelerde bulunmuşlardır. Hocalara ilk tavsiyeleri de Kur’ân-ı Kerîm’in doğru ve düzgün şekilde evlatlarına öğretilmesi olmuştur (Çelebi, 1976, ss. 50-53).

Müslümanlar açısından Kur’ân eğitimi bu denli önemliyken söz konusu eğitimin bir adım ötesi olan hâfızlık eğitimi ve hâfızlık müessesesi kutsal bir vazife olarak kabul görmüştür. Kur’ân İslâmiyet’in ilk yıllarından itibaren sahâbe tarafından hıfzedilerek korunmuştur. İslâmiyet’in ilk yıllarında ezber yöntemi âyetleri muhafazanın ilk ve en temel yapı taşı olmuştur. Zira vahiy “oku” emriyle başlamıştır. Bu durum Müslümanlar tarafından vahyin öncelikle okunarak ve ezberlenerek muhafaza edileceğine işaret olarak görülmüştür. İlâveten âyetlerin tedrici olarak vahyedilmesinin birçok hikmeti olduğu gibi bu hikmetlerden biri de hıfzın kolaylaşmasını sağlamak olarak açıklanmaktadır. Hicr Süresi dokuzuncu âyette geçen “*Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.*” (Kur’ân Yolu Tefsiri, el-Hicr 15/9) ifadesi ile hâfızlık müessesesinin alt yapısı temellendirilmekte ve hâfızlık yapanlara motivasyon kaynağı olmaktadır (Güler, 2019, s. 343). Ayrıca Allah’ın rızasını kazanmak ve hadislerde rivâyet

edildiği gibi ümmetin en hayırlısı olma şerefine nail olma (Buhârî, 1995, s. 21) niyeti hâfızlık müessesesinin asırlarca rağbet görmesinin en önemli teşvik edici unsurlarıdır.

Kur'ân hâfızlığı meşakkatli bir iştir. Hâfız olduktan sonra hıfzı muhafaza etmek daha da zordur. Emek verilerek yapılan hâfızlığı korumak hıfzedilen âyetleri düzenli şekilde tekrar etmekle mümkündür. Ayetlerin zayıflaması ve unutulması sözkonusu olabilmektedir. Bu durum göz önüne alındığında ilahiyat fakültelerini kazanmış hafız öğrencilerin hıfzını muhafaza etme konusunda yapılması gereken bazı uygulamaların yapılmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu bağlamda, ilahiyat fakültesini kazanmış hâfız öğrencilere hıfzlarını pekiştirmek için neler yapılmalıdır? İlgili hâfız öğrenciler için Kur'ân-ı Kerîm dersi daha verimli hale nasıl getirilebilir? Hâfızlık pekiştirme dersleri nasıl olmalıdır? Hâfızlık pekiştirme uygulaması hangi öğreticiler tarafından verilmelidir? Hoca kaynağı nereden istihdam edilmelidir? Bu fakülteleri kazanan hâfız öğrenciler lisans dersleriyle beraber hâfızlıklarını pekiştirebilir mi? Bu uygulama öğrencilerin lisans derslerini olumlu/olumsuz etkiler mi? Hâfız öğrenciler online ders verirse başarı durumlarını etkiler mi? gibi hususlar çalışmamızın kapsamını oluşturmaktadır.

2021 senesinde YÖK tarafından açılan hâfız öğrencilerin ilahiyat fakültesini kazanma kolaylığı neticesinde hâfız öğrenci sayıları artmış ve onlara özel müfredat uygulaması gerekli olmuştur. Çalışmamızın amacı yukarıda bahsettiğimiz sorulara cevap arayarak akademik bağlamda sonuçlar elde etmektir.

Bu amaçla hâfızlık pekiştirme uygulamasını Kur'ân dersleriyle birleştirerek İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazanmış hâfız öğrencilere daha özgün bir eğitim sağlanması hedeflenmektedir. Bu kapsamda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı tarafından hâfız öğrenciler için uygulanan eğitim modelinin 2021-2022 senesi boyunca sınırlandırılarak uygulanması neticesinde alınan sonuçlar değerlendirilmiştir. İlgili uygulama başarılı sonuçlar verdiği takdirde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazanan tüm hâfız öğrencilere uygulanacaktır. Ayrıca hâfız öğrencilerin lisans eğitimi boyunca pekiştirme derslerine ilaveten hâfız öğrenciler için ayrı bir müfredat belirlenerek Kur'ân dersleri devam edecektir. Bu çalışmanın ortaya koyacağı sonuçlar ile hâfız öğrencilerin Kur'an dersinin verimliliğinin artırılmasına yönelik bir eksiği doldurabileceği düşünülmektedir.

## **1. İslam Tarihinde Hâfızlık Müessesesi**

İslâm tarihinin ilk muallimi Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber ümmetine sadece İslâm'ı tebliğ etmekle kalmamış ayrıca gelen âyetleri öğretmiş ve uygulamıştır. Peygamber, sahâbeye Kur'ân eğitim ve öğretimi noktasında teşvik etmiştir. Sahâbe âyetleri geldiği gibi ezberlemiş ve Hz. Peygamber'e arz ederek adeta onaylatmıştır. Onay alan sahâbe çevrelerine ve vahyin indirilişine şahit olamayanlara Kur'ân öğretmiştir (Şakar, 2015, s. 36). Böylelikle hıfz halkası genişlemiş ve âyetler Müslüman olan herkese iletilmiştir.

Kur'ân eğitimi ilk olarak Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde başlamıştır. Bu ev Kur'ân eğitimi tarihinde yeni bir dönemi ifade etmektedir. Bu mekân sayesinde Hz. Peygamber sahâbe ile buluşarak Kur'ân eğitim ve öğretimi verebilmiştir (Söylemez, 2007, s. 144). Ayrıca Mahrame b. Nevfel'in evi de Kur'ân eğitiminin yapıldığı hanelerden biri olarak kabul edilmektedir. Hatta o dönemde Nevfel'in evi medreselerin kaynağı anlamında ifade edilen “Dâru'l-Kurrâ” işlevi görmektedir (Kurt, 2012, s. 243). Hz. Peygamber döneminin en önemli eğitim mekânlarından biri de Suffe mektebidir. Suffe mektebi, Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde yoksul sahâbîlerin barınması için yapılan ve giderek bir eğitim kurumu haline gelen yerdir. İlim adamları tarafından bu mektep İslami ilimlerin menbaı görülmektedir (Baktır, 2009, ss. 469-470).

İslam tarihi boyunca Eyyübiler Dönemi'nde Kur'ân eğitimi veren mekân “Dâru'l-Kur'ân”, Anadolu Selçuklular Dönemi'nde bu eğitim kurumları “Dâru'l-Huffâz”, Osmanlı Dönemi'nde ise “Dâru'l-Kurrâ” (Alemdar, 2021, ss. 308-363) olarak adlandırılmaktadır. İlgili dönemlerde bu mekânlarda Kur'ân eğitimi ihtisas derecesinde öğretilmekte ve eğitim öğretim gören kişiler önemli rütbelerde görevlendirilmekteydi (Çetin, 1986, s. 99).

Türkiye'de hâfızlık eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılan Kur'ân Kursları yönetmeliği çerçevesinde yapılmaktadır. Yaklaşık 2-3 sene boyunca devam eden hâfızlık eğitimi, gerek yatılı/gündüzlü kurslarda gerekse örgün eğitim ile birlikte sürdürülmektedir. Eğitim sonunda hâfızlığını tamamlayan öğrencilere Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından uygulanan sınavda başarılı olmaları durumunda hâfızlık belgesi verilmektedir. Hâfız olan öğrencilerin belli bir kısmı sonraki süreçlerde hıfzlarını taze tutabilmek ve ilmi hayatlarına katkı sağlamak için İlahiyat fakültelerini tercih edebilmektedirler.

## **2. 2021 Senesi İtibariyle İlahiyat Fakültelerinde Yürürlüğe Giren YÖK Hâfızlık Kontenjanı Uygulaması**

Türkiye'de İlahiyat fakültelerine yerleşmek için Yüksek Öğretim Kurumu tarafından düzenlenen Yükseköğretim Kurumları Sınavı'na girilmektedir. Bu sınavlar TYT ve AYT olmak üzere ikiye ayrılır. İlahiyat fakültesini tercih etmek isteyen öğrenciler bu iki sınavı girerek ve belli bir yüzdellik seviyesine erişerek istedikleri üniversitenin öğrencisi olabilmektedirler. 2021 yılında YÖK tarafından açılan özel kontenjan ile hâfız olan öğrencilerin İlahiyat fakültelerine öncelikli olarak yerleşeceği avantajı yürürlüğe girmiştir. Bu bağlamda hâfız ve imam hatip lisesi mezunu olan bir öğrencinin İlahiyat fakültesine yerleşmedeki bu özel avantajlı durumu kullanabilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı hâfızlık tespit sınavına girmesi ve sınav neticesinde başarılı olarak hâfızlık belgesi alması zorunludur. Bu husus ÖSYM tarafından hazırlanan Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu'nda yer alan tabloda “Özel Koşullar” bölümünde şu şekilde ifade edilmiştir:

*“153 no'lu maddede: İmam Hatip Lisesi Hâfızlık Projesinde öğrenim görenler (okul tür kodu 20065, 30069, 51023, 51015, 51048 veya 51031 olup alan kodu 6060 olan adaylar) ile*

*İmam Hatip Lisesinde öğrenim görüp (okul tür kodu 20065, 30069, 51023, 51015, 51048 veya 51031 olan adaylar) Hâfızlık Belgesi'ne sahip olan adaylar öncelikli olarak yerleştirilecektir. Hâfızlık Belgesi'ne sahip olan adayların listesi, merkezi yerleştirme öncesinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Yükseköğretim Kurulu Başkanlığına ve ÖSYM'ye iletilmiştir. Bu listede adı olmayan adaylar, programa öncelikli olarak yerleştirilmeyeceklerdir. M.T.O.K.1 kontenjanlarının boş kalması durumunda diğer ortaöğretim kurumlarının diğer alan/dallarından mezun olan/olacak adaylar da tercih ettikleri takdirde bu kontenjanlara yerleştirileceklerdir.” (2022 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu, s. 467)*

Bu durumu İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneğiyle 2022 yerleştirme kılavuzuna (2022 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu, s. 238) göre detaylandıralım:

**Tablo 1: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2022 Yılı Yerleşme Puanları**

İlahiyat Fakültesi								
105611262	İlahiyat	4	SÖZ	160	4	1, 4, 22, 24, 152	37269	338.53900
105630214	İlahiyat (İÖ)	4	SÖZ	90	3	1, 3, 22, 24, 152	57915	324.29622
105611271	İlahiyat (İngilizce)	4	SÖZ	30	1	1, 4, 22, 23, 24	18797	358.45446
105611614	İlahiyat (Arapça)	4	SÖZ	25	1	1, 4, 14, 22, 24	20436	356.17141
105690748	İlahiyat (M.T.O.K.)	4	SÖZ	20		1, 4, 22, 24, 152, 153	51258	328.38084
105690749	İlahiyat (M.T.O.K.) (İÖ)	4	SÖZ	10		1, 3, 22, 24, 152, 153	90970	308.46045
105690750	İlahiyat (Arapça) (M.T.O.K.)	4	SÖZ	5		1, 4, 14, 22, 24, 153	34041	341.31676

Hâfız öğrencilerin öncelikli olduğu tüm kontenjanlarda 153 no'lu koşul ve M.T.O.K. olarak belirtilmiştir. Bu tabloya göre İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 37.000 bandında başarı sırasıyla öğrenci almasına karşın M.T.O.K. özel şartlarını taşıyan öğrenciler 51.000 bandına kadar esneyen bir başarı yüzdeliğiyle, ilgili fakülteye yerleşebilmektedir. Tabloya baktığımızda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ikinci öğretim programı için 57.000 civarında başarı sıralaması ararken bu oran hâfızlık özel koşulunu sağlayan öğrenciler için 90.000'e kadar çıktığı görülmektedir. Bu durum İlahiyat fakültelerini kazanmak isteyen hâfız öğrenciler için gerçekten çok önemli bir fırsattır. Türkiye çapında yüzde birlik dilimlerin bile yerleşmede ne denli etkisi olduğunu düşünürsek, tablodaki oranların fakülteye girişteki hâfız öğrencilere getirdiği kolaylığı görebilmekteyiz.

<sup>1</sup> Mesleki ve Teknik Ortaöğretim Kurumlarının kısaltılmasıdır.

Hâfız öğrencilerin İlahiyat fakültelerini tercih etmeleri için uygulanan bu teşvik ile amaçlanan hususlar nelerdir? Bu hususları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

1. Hâfız öğrencinin hâfızlığını unutmadan pekiştirmesi
2. Hâfız öğrencilerin İlahiyat fakültelerinde tilâvetlerini makam becerisiyle geliştirmeleri
3. Kur'ân-ı Kerîm'i mana yönünden anlamaları
4. Arapça, Tefsir, Hadis gibi İslami ilimler öğrenerek hıfzlarını daha işlevsel kılmaları
5. Aşere-i takrîb eğitimi almak suretiyle Kıraat ilmi çerçevesinde çalışmalar yapmaları
6. Fakültelerde hâfızlar için özel sınıflar açılmak suretiyle ileride İlahiyat alanında uzman akademisyen olmaları hedeflenmektedir (Din Öğretimi Genel Müdürlüğü 14, 2021, s. 24).

### **3. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni Kazanan Hâfız Öğrenciler ile Metot Denemesi**

2021 senesinden önceki söz konusu fakülte Kur'ân dersi müfredatı uygulamalarında birtakım eksiklikler olmaktadır. Buna göre, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazanan hâfız öğrencilerin sayısının az olması sebebiyle hâfız olmayan öğrenciler ile aynı sınıfta eğitim görmek durumunda kalmışlar ve hafız olmayan öğrencilerle hazırlık sınıfında aynı müfredatı tabi tutmuşlardır. Bu durum hafız öğrencilerin eğitim seviyelerini daha ileriye götürmesine de imkân sağlamamıştır. 2021 senesinde İlahiyat fakültelerine geçişte YÖK tarafından açılan hâfız kontenjanı ile birlikte hâfız öğrenci sayısı artmış olması Kur'ân derslerinde hafızlar için yeni bir uygulama yapılması ihtiyacını doğurmuştur.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı tarafından hâfız kontenjanı veya normal kontenjanla fakülteyi kazanan hâfız öğrencilerin hem hâfızlıklarını pekiştirecekleri hem de Kur'an ilimlerinde kendilerini geliştirebilecekleri uygulanabilir bir metot denemesi öngörülmüştür.

2021 senesinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni hâfız kontenjanı ile 34 erkek 28 kadın olmak üzere toplamda 62 hâfız öğrenci kazanmıştır. Hâfız öğrenciler için uygulanan metotta hazırlık sınıfında aynı anda iki koldan eğitim verilmektedir. Hâfızlık pekiştirme uygulaması üniversite bünyesindeki öğretim üyesi ve müftülük kanalıyla görevlendirilmiş olan Kur'ân kursu hocası ya da imam hatipler ile birlikte sürdürülmektedir. İlgili uygulamaya Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olan Fatih Müftülüğü paydaş olarak katkı sağlamaktadır. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yerleşkesine en yakın lokasyon Fatih Müftülüğü'dür. Müftülüğün fakülteye yakın olması hocaların ve öğrencilerin birbirlerine rahatça ulaşımını sağlamak için önemli görülmektedir. Hâfızlık pekiştirme sürecinde Fatih

Müftülüğü görevli hocalar istihdam etmekte ve her yarıyıl hâfız öğrencilere burs vermek suretiyle öğrencileri bu uygulamaya teşvik etmektedir. Bahsi geçen uygulamanın iki kısma ayrılarak aşağıda belirtildiği şekilde özetlenmesi mümkündür.

**Birinci Kısım:** Kur'ân dersi haftada 4 saat tashîhi hurûf, tâlim, tecvid, tilâvet uygulamaları olarak sürmektedir. Bu eğitim, kıraat ana bilim dalı öğretim görevlisi tarafından verilmektedir.

- Müfredata göre: harflerin isimleri, mahreç bölgeleri, harflerin sıfatları, harflerin tâlimi, kısa sure ve dua tâlimleri tahkik usûlüyle öğrenciye öğretilmektedir.
- Yüzüne okuma bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'in belli âyetleri tahkik (Kur'ân-ı Kerîm okuma usûllerinden hız bakımından en ağır şekilde okumayı ifade eder), tedvîr (Kur'ân-ı Kerîm okuma usûllerinden hız bakımından orta şekilde okumaktır) ve hadr (Kur'ân-ı Kerîm okuma usûllerinden hız bakımından en hızlı okumayı belirtmektedir) usûlleriyle öğrenciye tâlim ettirilmektedir. Böylelikle öğrenci her üç usûl ile de Kur'ân'ı tilâvet etme beceresine sahip olmaktadır.
- Tecvid eğitimi olarak hâfız öğrenci, medd ve hükümleri, sâkin nûn ve hükümleri, sâkin mîm ve hükümleri, idgâm bahsi, râ'nın hükümleri, sekte, imâle, teshîl, işmâm, vakıf-ibtidâ konularını görmektedir. Öğrenci bu bilgiler ışığında Kur'ân'ı tilâvet ederken uygulama ve teorik olarak da tecvid tahlili yapmak suretiyle (müfradat içeriğiyle uygun şekilde) tilâvetini pekiştirmektedir.
- Hâfız öğrencilere bahar döneminde bu uygulama programına bağlı olarak Karabaş Tecvid kitabı Osmanlıca-Türkçe okutularak ezberletilmektedir.

**İkinci Kısım:** Diyanet İşleri Başkanlığı ile paydaş yürütülen bu metot denemesi Fatih Müftülüğü tarafından görevlendirilen hocalar ile çift taraflı sürdürülmektedir.

- Bu sistemde en az iki kadın/erkek hoca müftülük tarafından görevlendirilmektedir.
- İlgili hocalar fakülte kampüsünde ya da müftülüğe bağlı en yakın merkezlerde istihdam edilmektedir.
- Müftülük tarafından görevli hocalar, hâfız öğrencilerin ezberlerini tekrar ettirerek daha donanımlı hâfız olmalarını sağlamak amacıyla katkıda bulunmaktadırlar.
- Müftülük tarafından görevlendirilen bir hoca hafta içi sabah 9:00 ile 12:30, diğer hoca ise 12:30 ile 17:00 saatleri arasında hizmet vermektedir. Böylelikle hafta içi, öğrenci çalışma alanına geldiği vakit mutlaka bir hoca ile karşılaşmaktadır.
- Bu eğitim; öğrencinin (kendisinin belirlediği) müsait olduğu zamanı ve verebileceği ezber sayfa sayısını öncelikle fakülte öğretim görevlisine yazdırmak suretiyle başlar. Hâfız öğrenci, öğretim görevlisine yazdığı programı müftülük tarafından görevli hocasına da bildirmek ve uygulamak suretiyle sisteme girer.

- Hâfız öğrenci düzenli bir şekilde ezberlerini öğretim görevlisiyle beraber belirlediği periyodlarla müftülükten görevli olarak istihdam edilen hocasına dinleterek hâfızlığını pekiştirmektedir. Müftülük tarafından görevli hoca ile öğretim görevlisi irtibat halindedir. Sistemde aksayan ya da düzenli şekilde giden her durum için hoca ve öğretim görevlisi arasında iletişim sağlanmaktadır. Böylelikle öğrencinin eğitimi denetimli olarak sürdürülmektedir.
- Öğretim görevlisi vize ve final zamanlarında öğrencinin hem dersteki durumu hem de ilgili hocasına düzenli olarak verdiği ezber çizelgesini dikkate alarak not vermektedir.
- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı tarafından, 2021 senesinde ilgili fakülteyi kazanan hâfız öğrencilere devam eden lisans eğitimleri boyunca da Kur'ân dersleri özelinde hâfız kız/erkek sınıflarında eğitim ve öğretim vermeyi hedeflemiştir.
- İlerleyen senelerde ilgili Ana Bilim dalı olarak, hâfız öğrencilerin isteği ve kabiliyeti doğrultusunda Kur'ân derslerine kıraat-i aşere ve hüsn-i tilâvet dersleri verilmesi planlanmıştır.

#### 4. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2021-2022 Senesinde Uygulanan Programın Nicel Veri Toplama Anket Uygulaması Sonuçları

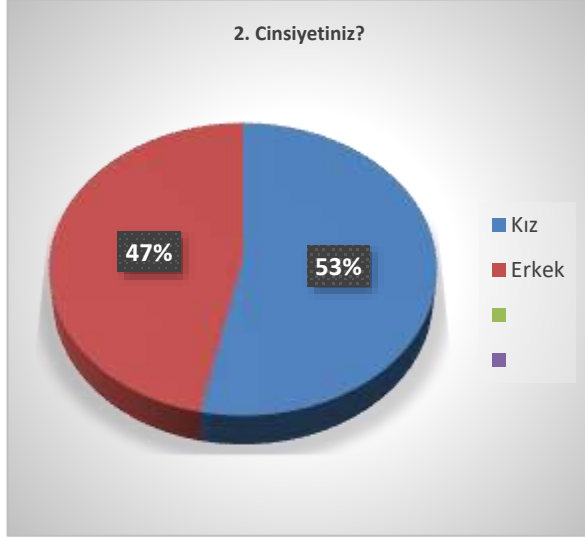
Araştırmamanın amacı, toplanan nicel veriler ile İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni hâfız kontenjanı ile ya da hâfız olarak kazanan öğrencilere uygulanan hâfızlık pekiştirme uygulamasının bir sene boyunca uygulanan metodun sonucunu değerlendirmek için yapılmıştır. Anket çalışması verileri ileriki senelerde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okutulan Kur'ân dersi müfredatının hâfız öğrenciler özelinde tekrar şekillenmesi açısından önemlidir.

Grafik 1: Katılımcıların Rızası



İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2021-2022 Senesinde YÖK tarafından açılan hâfız kontenjanıyla üniversiteye yerleşen ya da hâfız olarak normal kontenjan ile yerleşen öğrencilerden 30'u ankete gönüllü olarak katılım sağlamıştır.

**Grafik 2: Katılımcıların Cinsiyet Dağılımı**



İlgili şartları taşıyan 30 öğrencinin %53'ü kız öğrenci, %47'si erkek öğrencidir.

**Grafik 3: Hafızlık Yapılan Kurum**





Ankete katılan hâfız öğrencilerin %86'sı hâfızlık eğitimini DİB bünyesindeki hâfızlık kurslarında, diğer hâfız öğrenciler ise özel ya da farklı kurumlarda tamamladıklarını bildirmişlerdir.

**Grafik 4: Katılımcıların Konaklama Bilgisi**



Ankete katılan hâfız öğrencilerin çoğunluğu hâfızlık eğitimini ilgili kurumlarında yatılı olarak konaklayarak tamamlamıştır.

**Grafik 5: Katılımcıların Memnuniyet Düzeyi**



Ankete katılan öğrencilerin %17'si hâfızlık yaptığı kurumdan memnun olmadığını belirtmiştir. Bu durumda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni 2021 senesinde kazanan hâfız öğrencilerin, hâfızlık eğitimi aldığı kurumlardan kısmen memnun olduğunu görmekteyiz.

**Grafik 6: Katılımcıların Belgesi Sahiplik Bilgisi**



Ankete katılan hâfız öğrencilerin, hâfızlık eğitimini nihayete erdirdikten sonra %87'si DİB tarafından düzenlenen hâfızlık sınavında başarılı olup "hâfızlık belgesi" almaya hak kazanmıştır. Bu durum başarı belgesi alabilecek seviyede hâfızlık eğitimlerinin kuvvetli olduğunu bize göstermektedir.

**Grafik 7: Katılımcıların Hafızlığı Tamamlama Süresi**



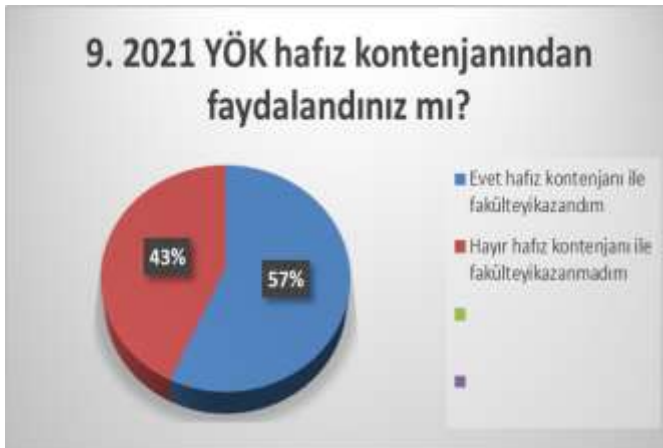
Klasik hâfızlık eğitim süresi 1-2 sene içinde tamamlanmaktadır. Ankete katılım sağlayan %60 oranındaki öğrencinin hâfızlığını iki sene içinde tamamladığını müşahade etmekteyiz. Hâfızlık eğitimi 3 seneden fazla süren %10 kadardır. Bu durum ankete katılım sağlayan hâfız öğrencilerin çoğunluğunun hâfızlık eğitimini makul sürede tamamladığını göstermektedir.

**Grafik 8: Katılımcıların Hafızlık Tercih Şekilleri**



Hâfızlık eğitime karar vermek ve sonrasında nihayete erdirmek zorlu bir süreçtir. Bu bağlamda ankete katılan öğrencilere “hâfızlığını kendi isteğinizle mi yaptınız?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların %69’u kendi isteği ile bu eğitimi aldığını beyan etmiştir. Bu durum öğrencilerin hâfızlık eğitimi serüveninde hevesli ve istekli bir süreç içinde olduğunu göstermektedir.

**Grafik 9: Katılımcıların Hafızlık Kontenjanından Yararlanma Düzeyi**



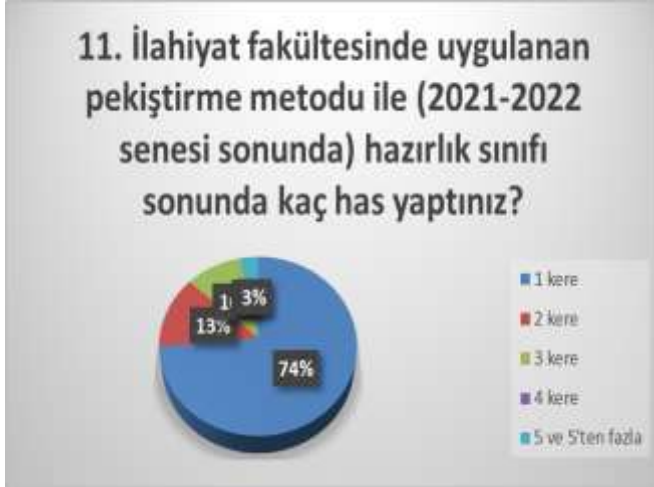
Anket sonuçlarına bakıldığında 2021 senesinde YÖK tarafından açılan İlahiyat/İslami İlimler hâfızlık kontenjanından faydalanan öğrenciler %57'dir. Diğer öğrenciler normal kontenjan ile ilgili fakültede eğitim hakkı elde etmişlerdir.

**Grafik 10: Katılımcıların Has Yapma Düzeyi**



Hâfızlığını tamamlayan ve sonrasında ezberden hatim şeklinde hocasına okuyan öğrenciler hâfızlığını haslamış olmaktadır. Pekiştirme de dediğimiz bu uygulama sayısı ne kadar fazla ise hâfız öğrencinin hâfızlığı o denli kuvvetli kabul edilmektedir. Ankete katılan katılımcıların da %63'ü hıfzını tamamladıktan sonra 5'ten fazla has yapmış olduğunu beyan etmektedir. Bu durum fakülteye gelmeden önce de hızlarının kuvvetli olduğunu göstermektedir.

**Grafik 11: Katılımcıların Pekiştirme Metodu Has Yapma Düzeyi**



İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Ana Bilim dalı tarafından 2021- 2022 senesi boyunca uygulanan hâfızlık pekiştirme metoduyla, ankete

katılan hâfiz öğrencilerin %74'ünün lisans dersleriyle birlikte en az bir kere has yaptığını görmekteyiz. Ankete göre beş ve beşten fazla has yapabilen öğrenciler olabildiğini görmek uygulamanın başarılı yönde ilerleyişini kanıtlamaktadır.

**Grafik 12: Pekiştirme Sisteminden Memnuniyet Düzeyi**



İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Ana Bilim dalı tarafından 2021- 2022 senesi boyunca uygulanan hâfizlik pekiştirme sisteminden katılımcıların yarısından fazlası memnun olduğunu beyan etmektedir.

**Grafik 13: Pekiştirme Sistemi Hakkındaki Görüşler**



İlgili ankete katılan öğrencilerin %28'i lisans dersleriyle beraber zorlanmadan katıldığını beyan etmektedir. %36'sı sistemin yeterli olmadığını düşünürken %36'sı dersleri nedeniyle katılamadığını bildirmektedir.

**Grafik 14: Katılımcıların Pekiştirme Sıklığı**



İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2021-2022 senesinde pekiştirme programına katılan öğrenciler ile yapılan ankette öğrencilerin %22'si haftada sadece bir gün ders verirken, geriye kalan öğrenciler ise haftanın iki, üç, dört, beş gününü ders verebilmektedir. Bu durum öğrencilerin dersleriyle beraber uygulanan hâfızlık pekiştirme programına devam edebildiklerini göstermektedir.

**Grafik 15: Haftalık Verilen Ders Düzeyi**



İlgili anket sonuçlarına göre ankete katılan öğrencilerin %10 kadarı hiç ders vermediğini belirtirken %90 kısmı belli sayfalar arası ezber pekiştirme derslerini haftalık olarak verdiğini belirtmektedir. Anket cevabına bakıldığında uygulanan metodun başarılı bir şekilde devam ettiği görülmektedir.

## Sonuç

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı olarak 2021 senesinde uygulanmaya başlayan metot denemesi sonuçları şöyledir:

- Hâfızlığını tamamlayarak gelen öğrencilere müfredatın dışında kendi ilimlerine katkı sağlayacak hafızlık pekiştirme programı uygulanmış ve başarılı sonuçlar elde edilmiştir.
- Öğrenciler hafta içi aldıkları Kur'ân-ı Kerîm dersleriyle uzun süredir görmedikleri tecvid ve tâlim derslerini pekiştirmişlerdir. Özellikle teorik olarak unuttukları tecvid kurallarını Kur'ân-ı Kerîm üzerinde tahliller takviye etmişlerdir.
- İlgili hâfız öğrenciler tahkik, tedvîr ve hadr usûlleriyle tâlim yapmak suretiyle okuyuş çeşitlerini uygulamışlardır.
- Ayrıca bu uygulama ile hâfızların hıfzettikleri ezberlerin disiplinli bir şekilde tekrar edilmesi öğretici ve öğrenciler tarafından titizlikle uygulanmıştır.
- Verilen derslerin çizelgesi öğretim görevlisi tarafından denetlendiği için uygulama kesintisiz bir şekilde devam etmiştir.
- Bu uygulama ile hâfız öğrenciler en az bir kere en fazla üç kere has yapmışlardır. Hâfızlığı zayıflayan öğrencilerin hızları kuvvetlendirilmiştir.
- Hâfızlığı sağlam olan öğrenciler bu metot sayesinde yıl içinde en az 3 kere dönüş yapabilmişlerdir.
- Başarı noktasında sorun çeken bazı hâfız öğrenciler bulunmakla birlikte programa katılan birçok hâfız öğrenci hazırlık dersleriyle birlikte bu sistemi başarılı şekilde sürdürmüştür.
- Müftülük tarafından görevlendirilen hocaların kampüs içerisinde olması hâfız öğrencilerin hocaya ulaşımını kolaylaştırmıştır.
- Belirli periyotlarda motivasyon toplantıları yapılmıştır. Bu toplantılara İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı ve dekan yardımcıları, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı öğretim üyeleri ve görevlileri, bu uygulamaya katkı sağlayan Fatih İlçe Müftüsü ile hocaları ve tüm hâfız öğrenciler katılım sağlamıştır.
- Motivasyon toplantılarında hâfız öğrencilere bu uygulama anlatılarak teşvik edilmiştir.
- 2022-2023 senesi itibarıyla birinci sınıfa geçen hâfız öğrenciler Kur'ân dersleri özelinde hâfız kız/erkek sınıflarında eğitime devam etmeleri planlanmaktadır. Bunun için ayrıca çalışmalar yapılmaktadır.

- 2021-2022 senesi boyunca düzenli olarak uygulanan bu sistem başarılı görülmekte ve aynı uygulama 2022-2023 senesinde YÖK tarafından açılan hâfız kontenjan ile kazanan hâfız öğrenciler için planlı bir şekilde sürdürülmektedir.
- Bu uygulama ilahiyat fakültesinde eğitim alan hâfız öğrencilerin hâfızlıklarını pekiştirme yaparak lisans eğitimlerinin ilk yılını başarılı şekilde sürdüreceğini göstermektedir. İleriki yıllarda hâfız öğrencilerin Kur'ân eğitimi özelinde yapılması tasarlanan müfredat yeni bir çalışma halinde değerlendirilecektir.

### Kaynakça

- Alemdar, Y. (2021). Başlangıç düzeyinden uzmanlık seviyesine kadar bütüncül bir Kur'ân eğitim kurumu: Dârü'l-Kurrâ' müessesesi. H. Ş. Aynur (ed.) İçinde *Çeşitli Yönleriyle Hâfızlık Eğitimi* (ss. 308-363). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Baktır, M. (2009). Suffe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 469-470.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1995). *el-Camiu's-sahih*. Beyrut: Daru'l-Erkâm.
- Cebeci, S. (2006). Hâfızlık eğitimi ve sorunları. *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 , 28.
- Çelebi, A. (1976). *İslâm'da eğitim-öğretim tarihi*. (A. Yardım, Çev.) İstanbul.
- Çetin, A. (1986). Kur'ân öğretim tarihi ve öğretim kurumları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 95-101.
- Doğrul, Ö. R. (1967). *Kur'ân nedir?* . Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ersöz, İ. (1996). *Kur'ân tarihi, Kur'ân-ı Kerim'in indirilişi ve bugüne gelişi* . İstanbul: Ravza Yayınları.
- Güler, R. (2019). Cumhuriyet Dönemi hâfızlık eğitimi literatürü üzerine bir değerlendirme. Ö. Ö. Cemil Osmanoğlu (Dü.) İçinde *Hâfızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar* (s. 343). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Hamidullah, M. (1980). *İslâm peygamberi*. (S. Tuğ, Çev.) İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Kur'an Yolu Tefsiri*. (2003). Ocak 02, 2023 tarihinde <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir> adresinden alındı
- Kurt, Y. (2012). Kur'ân'ın korunmasında hâfızlık müessesesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/ 22, 243.
- ÖSYM. (2024, 01 06). 2022 Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu.
- Söylemez, M. (2007). İslâm'ın erken döneminde Kur'ân eğitimi. *İslâmî İlimler Dergisi, I. Kur'ân Sempozyumu*, 144.



Şakar, Z. M. (2015). *Hâfızlığın tarihçesi ve usûlü*. İstanbul: Işık Yayınları.

Yılmaz, N. (2021, Ekim). Anadolu imam hatip liseleri YKS'de İlk 1000'de 387 derece. (Ç. Öztürk, Dü.) *Din Öğretiminde Serencam*, s. 24.



## **Application of Memory Consolidation in Theology Faculties (Example of Istanbul University Faculty of Theology, Department of Qur'anic Reading And Qira'ah Science)**

**Esra Yılmaz**

### **Extended Abstract**

He conveyed to his Ummah the revelation he received from Gabriel, the Prophet of the Islamic religion. The Prophet conveyed the Qur'an, which was revealed to him through the angel of revelation, to the companions in a complete manner. During the Period of Ignorance, when writing was little used, the first addressees of revelation learned the Qur'an, which they heard primarily and necessarily, through hifz (Hamidullah, 1980, p. 821). This situation, which was not difficult for companions, was caused by the fact that people living at that time even knew thousands of couplets of poems by heart (Doğrul, 1967, p. 43).

The first person who memorized the Noble Qur'an was the Prophet Muhammad. The Prophet memorized and taught the companions one by one in order to protect the verses sent to him by Allah. The fact that memorization of the Qur'an is regarded by Muslims as a reward has increased the interest in memorization education even more over time. Thus, Qur'an memorization education has taken its place as a part of Islamic culture and education in the Islamic geography, which has expanded with the conquests made by Muslims (Cebeci, 2006, p. 28).

Throughout the history of Islam, Muslims have attached great importance to education. Especially Muslim administrators made their children take Qur'anic lessons accompanied by private teachers and gave some advice to the teachers so that their children could be successful in Qur'anic education. The first advice of the sultans to teachers was to teach the Noble Qur'an to their children correctly and properly (Çelebi, 1976, p. 50-53).

While Qur'anic education is so important for Muslims, memorization education and the memorization institution, which is one step beyond the mentioned education, have been accepted as a sacred duty. The Qur'an has been preserved by the companions since the first years of Islam. In the early years of Islam, the method of memorizing the Qur'an was the first and most basic building block of preserving the verses. Because the revelation

from Allah began with the command "read". This situation was seen by Muslims as a sign that the revelation would be preserved primarily by reading and memorizing. In addition, as there are many wisdoms of the gradual revelation of the verses of the Qur'an by Allah, one of these wisdoms is explained as making it easier to memorize the verses of the Qur'an. The verse of Surat Al-Hijr in the ninth verse says, "You should know for sure that we have sent down this book, and we are the ones who protect it." (Tafsiri of the Way of the Qur'an, al-Hijr 15/9) with the expression, the infrastructure of the memorization institution is based and becomes a source of motivation for those who make memorization (Güler, 2019, p. 343). In addition, to gain the consent of Allah and to have the honor of being the best of the ummah, as narrated in the hadiths (Bukhari, 1995, p. 21) the Qur'an is memorized with the intention. This issue is one of the most important encouraging elements of the fact that the institution of memorization of the Qur'an has been in demand for centuries. Memorizing the Qur'an is a difficult task. After memorizing the Qur'an, it is even more difficult to preserve the memorization. It is possible to preserve the memory of the Qur'an, which is done by making efforts, by repeating the memorized verses regularly. It may be that the memorized verses are weakened and forgotten. Given this situation, it requires some practices to be made for the preservation of the memorization of the Noble Qur'an for students who have gained the Faculty of Theology. In this context, what should be done to strengthen the memorization of students who have earned the faculty of theology? How can the Qur'an lesson be made more efficient for these students who memorize the Qur'an? How should the Qur'an lessons be done to reinforce the Qur'an they have memorized? Which teachers should teach the practice of strengthening the memorization of the Qur'an? Where will the teacher resources in this program be found? Can students who memorize the Qur'an studying at the faculty of theology consolidate their memorization along with undergraduate courses? Does this application affect students' undergraduate courses positively/negatively? Hafiz If students teach online, does it affect their success status? such issues constitute the scope of our study.

Opened by the Higher Education Council in 2021, it made it easier for students who know the Qur'an by heart to earn the faculty of theology. As a result of this situation, the number of hafiz students has increased and it has become necessary to apply a special curriculum to them. The aim of our study is to obtain results in an academic context by searching for answers to the questions mentioned above.

For this purpose, it is aimed to provide a more original education to hafiz students who have gained the Faculty of Theology of Istanbul University by combining the memorization reinforcement application with Qur'anic lessons. In this context, the results obtained as a result of the limited application of the educational model applied for hafiz students by the Department of Qur'an Reading and Qira'at Science of the Faculty of Theology of Istanbul University during the 2021-2022 year have been evaluated. If the relevant program gives

a successful result, it will be applied to all hafiz students who have earned Istanbul University Faculty of Theology. In addition, during the undergraduate education of students who memorize the Qur'an, in addition to the lessons on strengthening the memorization of the Qur'an, a separate curriculum will be determined for these students and the Qur'an lessons will continue. With the results of this study, it is thought that hafiz students will be able to fill a gap aimed at increasing the efficiency of the Qur'an lesson.

Before the year 2021, there were some shortcomings in the applications of the Qur'an course curriculum of Istanbul University Faculty of Theology. According to this, due to the low number of hafiz students who won the Faculty of Theology of Istanbul University, they had to study in the same class as non-hafiz students and were subjected to the same curriculum in the preparatory class as non-hafiz students. This situation also did not allow hafiz students to take their education levels further. The fact that the number of hafiz students has increased with the hafiz quota opened by the Council of Higher Education during the transition to theological faculties in 2021, has led to the need for a new application for hafiz in Qur'an lessons. Istanbul University Faculty of Theology, Department of Quran Reading and Qirat Science, has provided that hafiz students who have completed the faculty with hafiz quota or normal quota should try a viable method in which they can both consolidate their memorization and improve themselves in the Qur'anic sciences. In 2021, a total of 62 students with memory, 34 of whom are men and 28 of whom are women, were admitted to Istanbul University Faculty of Theology with the hafiz quota. In the method applied for Hafiz students, two different trainings are given at the same time in the preparatory class. The memory consolidation practice is carried out together with a faculty member at the Faculty of Theology of Istanbul University and a teacher of the Qur'an course assigned through the mufti channel, or imam hatips. Fatih Mufti Office, which is affiliated to the Presidency of Religious Affairs, contributes to the relevant application as a stakeholder. The nearest place to the campus of the Faculty of Theology of Istanbul University is Fatih Mufti. The fact that Fatih Mufti's Office is close to the Faculty of Theology of Istanbul University is considered important to ensure convenient transportation of teachers and students to each other. Fatih Mufti employs responsible teachers in the process of consolidating memorization. Fatih Mufti Office provides scholarships to these students every semester. Thus, Fatih Mufti encourages students who know the Quran by heart to do this practice. It is possible to summarize the mentioned application by dividing it into two parts as indicated below.

**Part One:** The Qur'an lesson lasts for 4 hours a week as a mutual reading practice with the teacher. This education is provided by a faculty member of the department of qira'at science.

According to the curriculum: names of letters, mahreç regions, adjectives of letters, letter education, short surah and prayer education are taught to the student with a tahkik procedure.

In the context of reading to the face, certain verses of the Noble Qur'an are taught to the student through the methods of tahkik (means the heaviest reading in terms of speed from the Noble Qur'an reading procedures), tedvir (moderate reading in terms of speed from the Noble Qur'an reading procedures) and hadr (indicates the fastest reading in terms of speed from the Noble Qur'an reading procedures). Thus, the student has the ability to recite the Qur'an with all three methods.

As tecwid education, the student strengthens his recitation by performing at tecwid analysis in practice and theory while reciting the Qur'an (in accordance with the content of the syllabus).

Hafiz students are taught the Karabaş Tecvid book in Ottoman-Turkish and memorized depending on this application program in the spring semester.

**Part Two:** This method experiment, which is carried out jointly with the Presidency of Religious Affairs, is carried out bilaterally with teachers appointed by the Fatih Mufti.

In this system, at least two female/male teachers are assigned by the mufti office.

The relevant teachers are employed on the faculty campus or in the nearest centers affiliated to the mufti office.

Teachers employed by the Mufti office contribute to students becoming better equipped hafiz by making them repeat their memorizations.

One teacher assigned by the Mufti office serves from 9:00 to 12:30 on weekdays, and the other teacher serves from 12:30 to 17:00. Thus, on weekdays, when the student comes to the study area, he definitely encounters a teacher.

The aim of the research is to evaluate the quantitative data collected and the result of the method applied to the hafiz consolidation application applied to students who have earned Istanbul University Faculty of Theology with the hafiz quota or as a hafiz reinforcement application for one year. The survey study data are important for the reshaping of the Qur'an course curriculum taught at the Faculty of Theology of Istanbul University in the coming years for the hafiz students.



# KUR'ÂN'IN DOĞRU ANLAŞILMASINDA ÖNEMLİ BİR FAKTÖR: ŞİBİH

Akif YILDIRIM\*

E-mail: akifyildirim83@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3609-3440>

**Citation/©:** Yıldırım, A. (2024). Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında önemli bir faktör: Şibih. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 271-291.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1474537>

## Öz

Kur'ân'ın üslûbu, dilbilimciler ve müfessirler tarafından yüzyıllardır derinlemesine incelenmiş ve hayranlık uyandırmıştır. Kur'ân'ın dili; özellikle tekrarlar, benzetmeler, metaforlar ve diğer retorik figürlerin kullanımını itibariyle zengindir. Kur'ân'ın üslûbunu zenginleştiren unsurlardan bir diğeri de şibih cümlelerdir. Şibih cümleler, Arap dilinin estetik ve edebi yönünü vurgulamasıyla öne çıkmaktadır. Bu cümleler, metni daha etkileyici hale getirir ve okuyucunun dikkatini çeker. Ayrıca şibih cümleler metne, anlam ve ifade zenginliği kazandırarak dilin estetik yönünü güçlendiren önemli bir unsurdur. Kur'ân-ı Kerîm'de de şibih cümle kalıplarının sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'deki şibih cümle kalıplarının anlama etkisi konu edilmiş, cümle içerisinde genellikle anlamın tamamlayıcı unsuru olarak görülen şibih cümlelere, müfessirlerin ve dilbilimcilerin yaklaşımı ele alınmış ve bu cümlelerin yorumlara etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada doküman incelemesi yöntemi kullanılmış, toplanan veriler içerik analizine tabi tutularak incelenmiş ve birbirinden farklı yorumlar karşılaştırılmıştır. Neticede şibih cümlelerin irâbtaki konumuna göre manaya etki ettiği tespit edilmiştir. Ayetlerden örneklerle açıkladığımız bu durum, bazen cümle içerisinde kapalılığın giderilmesi, bazen eksik mananın tamamlanması bazen de mananın tahsise uğraması gibi durumlarda kendisini göstermiştir. Sonuç olarak; Kur'ân'ın verdiği mesajdaki incelikte, kelime seçiminin ve cümle yapılarının önemli olduğu ortaya

\* Dr. Öğr. Üyesi. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

çıkmaktadır. Bu durum şibih cümlelerin, takdim veya tehir sebebiyle ayetlerin manasında etkili olduğu gibi mütaallakının fiil veya isim olmasıyla da doğrudan ilintilidir. Çalışma, dil bilgisiyle ayetlerin manasının birbirine hassas bir şekilde bağlı olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Belâgat, Üslûbü'l-Kur'ân, Şibih cümle, Yorum.

## **AN IMPORTANT FACTOR IN THE ACCURATE UNDERSTANDING OF THE QUR'AN: SIBH**

### **Abstract**

The style of the Qur'an has been deeply examined and admired by linguists and commentators for centuries. The language of the Qur'an is rich, especially in its use of repetitions, similes, metaphors, and other rhetorical figures. Another element that enriches the style of the Qur'an is the use of semi-sentences. Semi-sentences stand out for emphasizing the aesthetic and literary aspects of the Arabic language. These sentences make the text more impressive and capture the reader's attention. Additionally, semi-sentences are an important element that adds depth and expressiveness to the text and strengthens the aesthetic aspect of the language. It is observed that semi-sentence patterns are frequently used in the Qur'an. This study focuses on the impact of semi-sentence patterns in the Qur'an on meaning, examining the approaches of commentators and linguists to these sentences, which are generally seen as complementary elements in sentences, and determining their effect on interpretations. The document review method was used in this study, and the collected data was analyzed through content analysis, comparing different interpretations. As a result, it was found that semi-sentences influence the meaning based on their position in the syntax. This situation, which we explained with examples from verses, sometimes manifests itself in the removal of ambiguity within the sentence, the completion of an incomplete meaning, or the specification of the meaning. In conclusion, it becomes clear that the subtleties in the message conveyed by the Qur'an are significantly influenced by word choice and sentence structures. This situation is directly related to the influence of semi-sentences on the meaning of the verses, whether due to advancement or delay, or whether their relation is with verbs or nouns. The study demonstrates that the meaning of the verses is intricately connected with grammar.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Rethoric, The Style of the Qur'an, Sibh sentence, Comment.



## Giriş

Arapça'da cümle yapısı, isim ve fiil cümlesi olarak ikiye ayrılır. Bazı kaynaklarda cümle yapısının isim ve fiil cümlesine ek olarak zarfiyye ve şart cümleleri şeklinde de ele alındığı görülmektedir (İbn Ya'îş, t.y.a, s. 171). Zarfiyye cümlesi olarak farklı bir cümle yapısının ortaya konulduğu kullanım şekli, bizlere şibih cümlesini işaret etmektedir. Şibih Cümle, benzer ve denk gibi anlamlara gelen ş-b-h (شبهه) kelimesi ile cümle (جُمْلَةٌ) kelimesinin oluşturduğu bir terkiptir (Halil b. Ahmed, 2005, s. 462). İstılahta "Tam bir mana ifade etmesine bakılmaksızın birinin diğerine isnad edildiği ve iki kelimedenden oluşan bir terkiptir" şeklinde tanımlanmaktadır (Cürcânî, 2004, s. 70). Terim anlamı ise "cümleye benzeyen" (cümlecik) manasına gelmekte olup câr-mecrûr ve zarf için kullanılmaktadır (İbn Hişâm, 1964, ss. 484-485). Zaten dilbilim alanında yazılan eserlerde şibih cümle, genellikle zarflar ve harfi cerler içerisinde kaleme alınan bir konu olmakla birlikte bazı kaynaklarda müstakil bir başlık olarak da ele alınmıştır.

Bu çalışma, Kur'ânî hitabın bağlamı ile muhatabın durumunu dikkate alarak ayetlerdeki şibih cümlelerin ve cümledeki konumlarının önemli olduğunu bununla birlikte bu önemin manaya etkisini örnekler üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu araştırma esnasında şibih cümlelerin bulunduğu ayetteki bağlamı ve irabtaki mahalli dikkate alınacaktır. Tefsir literatürümüz içerisinde lügavî ve dilbilimsel açıdan araştırma alanı olan bu konu aynı zamanda üslûbü'l-Kur'ân'ın da bir türevidir. Çünkü üslûbü'l-Kur'ân; söz dizimi ve lafız seçiminde izlenen yöntemi ifade ettiği gibi aynı zamanda Kur'ân'ın kendine özgü anlatım tarzını da ortaya koymaktadır (Zürkânî, 2013a, ss. 443-445). Şibih cümlelerin üslûp açısından; yoruma ait lafızlara zenginlik katması, ayetler arasındaki delalet olasılığını artırması, isim veya fiil olsun önceki ya da sonraki unsurla ilişki içinde olması ve Kur'ân'ın terkinde sıkça kullanılması sebebiyle önemlidir.

Kur'ân yorumundaki etkisi bakımından "Şühüh cümle" özelinde Türkçe iki çalışma yapılmıştır. Bunlar; M. Akif Özdoğan'ın *Arapçada Şibih Cümle ve Fonksiyonları* ile Fatih Ulugöl'e ait *Arap Dili Gramerinde Şibih-i Cümle ve Taalluk* adlı makalelerdir (Özdoğan, 2007, ss. 97-122; Ulugöl, 2019, ss. 477-508). Bu çalışmaların Arap Dili ve Belâgatı özelinde gerçekleşen çalışmalar olması bizim araştırmamızı bunlardan ayırmakta ve özgün kılmaktadır. Bu çalışma, şibih cümlelerin Kur'ân yorumuna etkisini tefsirler özelinde ele almasıyla daha önce yapılmayan bir incelemeyi de ortaya koymaktadır. Çalışmada öncelikle şibih cümlelerin haber ve mukaddem haber konumunda gelişi ele alınmış akabinde ise fiilin, şibih cümlelerin müteallak olması incelenmiştir. Şibih cümlelerin, cümle içerisinde çok farklı konumlarda gelmesi ve bu durumun çok daha geniş bir çalışmayı gerektirmesi sebebiyle biz konumuzu bu şekilde sınırlandırmayı uygun gördük. Bununla birlikte çalışmada, ilgili yorum ve yaklaşımlar özelinde tefsirler taranmış ve müfessirlerin şibih cümle özelindeki yorumları değerlendirilmiştir.

## 1. Şibih Cümle

Nahiv kitaplarında isim cümlesinde haberin; müfret kelime, isim, fiil veya şart cümlesi ve bir de şibih cümle olarak gelebileceği ifade edilmektedir (İbnü's-Serrâc, 1999a, s. 63: İbn Ya'îş, t.y.a, s. 172; Çörtü, 2015, ss. 104-105; Paksu, 2017a, s. 383). Şibih cümle, mübtedanın haberi konumunda olduğu zaman ise iki şekilde gelmektedir. Bunların ilki hakiki zarf cümlesi, ikincisi ise mecâzî zarf cümlesidir. Mecâzî zarf cümlesi de bütün cer ve mecrûr ile yapılan şibih cümlelerini kapsamaktadır (Paksu, 2017a, s. 385). Arapça'daki şibih cümleye dair bu kullanım, genel kabul gören bir yapı olup Cahiliyye Dönemi'nde de bu şekilde ifade edilmektedir (Ebu 'Üde, 1985, s. 305).

Nahiv açısından konunun teknik detay sayılabilecek kısımlarının çok geniş olması ve konumuz sınırlarını aşması sebebiyle verilen bilgilerin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Şibih cümlenin isim cümlesinde haber olarak gelişine örnek ayetlere ve müfessirlerin görüşlerini ele alacağımız bölüm aşağıda yer almaktadır.

### 1.1. Haber Konumunda Şibih Cümle

Mushaf tertibine göre Kur'ân-ı Kerîm'in ilk cümlesinde örneği ile karşılaştığımız şibih cümle yapısı, isim cümlesinde haber konumunda gelmektedir. Fâtîha sûresinde besmeleden<sup>1</sup> sonra gelen bu cümle yapısı, (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (Fatiha, 1/2) şeklinde gelmektedir. Ayeti Kerîme *el-hamdü* (الْحَمْدُ) ifadesiyle başlar. Hamd; Allah'ı yüce sıfatlarla övme ve methetme anlamına gelmekle birlikte güzellikleri tanıma ve nimetleri kabul etme anlamına da gelir (İsfahânî, 2014, s. 256). Hamd kelimesindeki övgü anlamının öne çıktığı manayı, İslam'dan önce Arapların da kullandıkları bilinmektedir. Bu kullanımın örneklerini şair Tarafe b. el-Abd'in (ö. 564) ve el-A'sâ'nın (ö. 7-8/629) (el-A'sâ, t.y., s. 223) şiirlerinde görürüz. Tarafe, şiirinde buna örnek olacak beyitte şöyle demektedir (Tarafe b. el-Abd, 2000, s. 79):

المجد نتميه ونلده / والحمد في الأكفاء نذخرة

Şanı geliştirir ve büyütürüz / Övgüyü yeteneklilerde biriktiririz.

Bir diğer örnek de en-Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604) (en-Nâbiğa ez-Zübyânî, 1992, s. 79) ve en-Nâbiğa benî Şeybân'ın (ö. 127/745) şiirlerinde de karşımıza çıkar. Benî Şeybân da beyitinde şöyle demektedir (en-Nâbiğa eş-Şeybânî, 1932, s. 4):

مريد الدم مذموم بخيل / ومغطي المال منتجب حميد

Kınanmak isteyen cimriler kınanır / Cömertler ise övülür, hamdedilir.

Şiirlerden de anlaşılacağı üzere '*hamd*' kelimesinin anlamı Arapların zihinlerinde bulunması sebebiyle onlar, eski dönemlerde bu kelimeyi Allah'a nispet edilmeyen yerlerde de kullanmaktaydılar. Özellikle insanlar arası münasebetlerde ve ast-üst ilişkilerinde;

<sup>1</sup> Fâtîha sûresinde besmelenin ayet olarak kabulü Şâfi mezhebinin görüşüne göredir. İlgili tartışma için bk: Mâverdi, (t.y.a, s. 47; Râzî, 1981a, s. 208).

fakirlerin zenginleri, kölelerin efendilerini, zayıfların güçlüleri övmesinde bu kelimeyi kullanmaktaydılar. Arapların zihinlerindeki 'hamd' kelimesinin anlamıyla ilgili olarak dile getirilen bu ifadelerden sonra onların Cahiliyye Dönemi'nde Allah'ı tanıdığı ve bildiği de ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır (Ankebût, 29:61, 63; Lokman, 31:25; Zümer, 39:38; Zuhrûf, 43:9, 87).

Cahiliyye dönemindeki Arapların tanrı tasavvuru iki şekildeydi. İlki; sadece kozmik olaylarla alakalı olan göklerin ve yerin yaratılması, güneşin ve ayın hareketlerinin düzenlenmesi, yağmurun gökten inmesi, ölü toprağın canlanması ve kendilerinin yaratılması gibi olayların yegâne yaratıcısı olan tanrı tasavvurudur ki onlar, bunları yapabilme iddiasında bulunamaz ve bu olayların kontrolüne müdahale edemediklerini bilirlerdi. İkinci ise yaratan tanrı ile birlikte aynı zamanda putlar vasıtasıyla kendisine ortak koştukları tanrı tasavvuruydu. Araplar bu bilgiler altında 'hamd' kelimesi ve türevlerini şükür ve övgü anlamında inandıkları putlar için de kullanmaktaydı. Ancak Allah, Fâtîha sûresindeki bu ayetle; müşriklere 'hamd' kelimesinin anlamını bildikleri halde doğru yerde kullanmadıklarını bildirmek istemiştir (Demircan, 2021, ss. 70-81).

Kur'ân-ı Kerîm'deki beş sûre (Fâtîha, En'âm, Kehf, Sebe' ve Fâtır sûreleri) (الْحَمْدُ لِلَّهِ) lafızlarıyla başlamaktadır. Bu sûrelerde Allah'ın eşsiz yaratma kudreti başta olmak üzere Cenâb-ı Allah'ın üstün vasıflarından dolayı Allah'a hamedilmekte ya da kulların Allah'a hamdetmesi emredilmektedir. Bu ayetlerdeki 'hamd'in, zâtî sıfatlarla olması gerektiği müfessirler tarafından vurgulanmaktadır (Zemahşerî, 2012, s. 1299; Abdurrahman Câmî, 2020, s. 84). Ayrıca Kur'ân'da (الْحَمْدُ لِلَّهِ) lafızıyla biten dört sûre yer almakta (İsrâ, 17:111; Neml, 27:93; Saffât, 37:182; Zümer, 39:75) ve Nasr sûresinin sonunda Hz. Peygamber'e (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) "Rabbini hamd ile tesbîh et" emriyle bu sayı beşe çıkmaktadır. (Nasr, 110:3) Kasas, 28:70; Rum, 30:18; Sebe', 34:1; Teğâbun, 64:1. ayetlerde ise (لَهُ الْحَمْدُ) bir yerde de (فِيهِ الْحَمْدُ) şeklinde gelmektedir.

Fâtîha ve diğer sûrelerde geçen (الْحَمْدُ لِلَّهِ) (Fatiha, 1:2) terkindeki 'hamd'de öncelik (فِيهِ) (الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) Câsiye 45:36. ayetindeki ifadeden farklıdır. Çünkü Fatiha sûresinde 'hamd' ifadesi, 'hamd'in nispet edildiği Allah'tan önce gelmektedir. Câsiye 45:36. ayetteki kelime dizilimi ise bu durumun tersidir. Bu ayetteki lafız diziliminin değişmesinin, ayetteki bağlamın gerekliliği sebebiyle olduğu kanaatindeyiz. Zira, bu sûredeki bağlam, Fatiha sûresine göre farklı bir konuyla devam etmekte ve bu sırayı gerektirmektedir. Çünkü bu ayetler (Câsiye, 45:31-35), inkârcıların cezasını açıklayan bir bağlamı içermekte ve Allah'ın "inkâr ettiniz ve suçlu bir toplum oldunuz" dediği ayetlerin devamında yer almaktadır. Bu ayetler dikkatle incelendiğinde, Allah'ın suçlulara cezasını net bir şekilde açıkladığı görülecektir. Bu nedenle Allah'ın ismi, bu ayette önce gelerek Rabb olduğu hatırlatılmakta ve cezayı verecek olana vurgu yapılmaktadır. Bundan dolayı hamdin sahibi O'dur. Câsiye sûresi 45:36. ayette Allah'ın ismi yerine "Rab" kelimesinin tekrarı ise bir sonraki ayetle birlikte ele alınırsa Allah'ın uluhiyetinin bir göstergesi olarak geldiği şeklinde yorumlanabilir (Ebüssuûd Efendi, t.y.a, ss. 11-13).

Dikkat edileceği üzere, (الْحَمْدُ لِلَّهِ) ifadesi bazen sûrelerin başında bazen bir ayetin ortasında (A'raf sûresi 7:43) ve bazen de sonunda yer almaktadır. Ancak ayetlerdeki lafızların diziliminin genellikle bağlama göre belirlendiği dikkati çekmektedir. Çünkü (الْحَمْدُ لِلَّهِ) terkihiyle başlayan ayetlerin bağlamı ile (فِيهِ الْحَمْدُ) şeklinde gelen ayetin bağlamları farklılık arz etmektedir. (الْحَمْدُ لِلَّهِ) terkihiyle başlayan ayetlerin bağlamı; Allah'ın eşsiz yaratma kudreti, Allah'ın üstün vasıflarına, ilim, güç ve kudretine olan vurgu özelinde gerçekleşmekte ve bu vurguyla ulûhiyet ve rubûbiyetin tek sahibinin Allah olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple lafızlardaki ifade şekliyle açığa çıkan anlam, hamdeden tarafından da bilmesi gereken bir husustur. Çünkü Allah, hamdeleyi yarattıklarının dillerinde gerçekleştirmeyi ihbarî cümle yapısıyla inşâî manada dilemektedir (Mâtürîdî, 2005a, s. 357, 358). Dolayısıyla emreden Allah, hamdeden ve hamdi dileyen ise insan olmaktadır.

(الْحَمْدُ لِلَّهِ) terkihiindeki şibih cümlenin haber olarak gelmesinde lam harfi cerinin manası da dikkat çekmektedir. Dilciler arasında genellikle sebep bildiren anlamın öne çıktığı kabul edilen lam harfi ceri için Neseffî (ö. 710/1310), gereklilik ve vücûp ifade eden bir manaya taalluk ettiğini ifade eder. Ona göre Allah'ın bâkî, kadîm, ebedî ve ezeli vasıfları, medih kavramı içerisinde yer almaktadır (Neseffî, 2013a, ss. 29-30).

Nihai olarak Fatiha sûresindeki hamd kelimesinin mübteda, şibih cümlenin de haber olarak geldiğini görüyoruz. Kur'ân'ın ilk sûresinde besmeleden sonraki ayette gelen bu terkihi; kulun yaratıcısına olan minnettarlığı, şükran ve övgü duygularını bir araya getirmesi gerektiği emredilmektedir. Bununla birlikte lâm harfi cerinin vücûp ifade eden bir manaya taalluk ettiğini kabul edersek hamdin, mutlak surette Allah'a tahsis gerekli olmaktadır. Hamd kelimesinin mübteda olarak gelmesi zihinlerde önce kavramın manasını yerleştirmekte sonrasında ise bu anlamın -başka hiçbir yere kaymaması adına- sadece Allah'a tahsis edileceği açıkça belirtilmektedir.

## 1.2. Mukaddem Haber Konumundaki Şibih Cümle

Şibih cümle yapısı, Arapça'da isim cümlesinde mukaddem haber olarak da gelmektedir. Kur'ân dilinin Arapça olması hasebiyle Kur'ân'daki birçok ayet, üslûp bakımından şibih cümlenin bu yapısıyla gelmektedir. Bu ayetlerden birinde Allah (بِئْسَ الْأَمْرُ) "İşlerin aslı Allah'a aittir" (Sonuçta Allah'ın dediği olur) (Rûm, 30:4) buyurmaktadır. Ayetin öncesinde mealen şunlar ifade edilmektedir: "Elif Lam Mim. Rumlar yenildi. Onlar, yenildikten sonra yakında galip geleceklerdir. Birkaç yıl içinde. Öncesinde de sonrasında da işin sonucu Allah'a aittir. O gün Allah'ın yardımıyla müminler sevineceklerdir. O, dilediğine yardım ediyor. O üstündür, çok merhamet edendir" (Rûm, 30:1-5).

Rûm sûresinin ilk ayetlerini incelediğimizde sûrenin hurûf-ı mukattaa ile başladığını ve sonra iki olayı ele aldığını görüyoruz. İlki; geçmişte Rumlar'ın yenilgisi ile sonuçlanan savaş diğeri ise gelecekte gerçekleşecek olan Rumlar'ın galibiyetidir. Bununla birlikte, ayetler gelecekteki zaferin (بِضْعٍ) lafzıyla birkaç yıl (3 ilâ 9 yıl içinde) içinde gerçekleşeceğine de

işaret etmektedir (Vâhidî, 1991, ss. 354-355; İsfahânî, 2014, s. 129; Zemahşerî, 2012, ss. 1018-1019.).

Ayetlerdeki hitap, yenilgi ve zafere dair bildirim/haber içermektedir. Bu tür olaylarda savaş öncesinde savaşa taraf olan herkesin odak noktası zaferin nasıl kazanılacağıdır. Bu sebeple zaferin elde edilmesi için her iki taraf asker, teçhizat, silahlar, müttefikler vb. güçlere ihtiyaç duyar. Rûm sûresi 1-5 ayetleri bağlamında ön bilgi olarak aktardığımız bu durumun devamındaki (بِئْتَابِ الْأَمْزُ) “İşlerin aslı Allah’a aittir” (Rûm, 30:4) ifadesinden maksadın daha doğru anlaşılması için şibih cümle yapısının öne çıkarılması ve doğru anlaşılması gerekmektedir. Bikâî (ö. 885/1480) tefsirinde konuyla ilgili olarak şunları dile getirmektedir: “Bir hükümdarın diğerini yenmesi gibi büyük olayların gerçekleştiği durumlarda, bu olayın gerçekleşmeden önce haber verilmesi muazzam bir durumdur. Bu sebeple Allah’ın “İşlerin aslı Allah’a aittir” demesi, yani sadece O’na ait olduğunu belirtmesi dikkat çekmektedir. Çünkü ayetin bağlamından Romalıların zaferi dikkat çekse de Sasanîlerin, Romalıları yenmesi anlatılmakta ve bunun ayetteki “öncesinde” (مِنْ قَبْلُ) kelimesiyle Allah’ın takdiriyle olduğu vurgulanmaktadır.” (Bikâî, t.y.a, ss. 31-32). Âlûsî (ö. 1270/1854) de şibih cümlelerin tekaddüm etmesiyle ilgili olarak “Her ikisinin de başlangıçta yenilen ve sonra galip gelenlerin işinin yalnızca Allah’a ait olduğunun beyanıdır. (Âlûsî, t.y.a, s. 20) Tahir b. Âşûr (1879-1973) da “Sasanîlerin Romalıları yenmesiyle mutlu olan müşriklerin konuşmalarını reddetmek için Allah’ın (بِئْتَابِ الْأَمْزُ) “İşlerin aslı Allah’a aittir” kalıbını kullandığını ve bu sebeple açıklayıcı olmak için şibih cümle yapısının öne çıkarıldığını belirtmektedir (İbn Âşûr, 1984a, ss. 46-47).

Rûm sûresinin ilk ayetlerini daha iyi anlayabilmek adına şu ayetlere de dikkat çekmek gerekmektedir. Kur’ân’da fâcirler için “Ceza gününde oraya girerler ve oradan bir daha da ayrılamazlar.” (İnfitar, 82:15-16) denilmiş ve kendilerinde oluşabilecek cezadan kurtulma düşüncesi engellenmiştir. Bu sahnenin devamını anlatan ayetlerde manzaranın korkunçluğu ve bunun kalpleri titretmesiyle ilgili olarak “(Ey Peygamber!) Sen hesap gününün nasıl bir gün olduğunu bilir misin?! Evet, o hesap günü nasıl bir gündür bilir misin?!” (İnfitar, 82:17-18) denilmiştir. Çünkü o gün, her nefsin kendi işiyle meşgul olacağı, kimsenin kimseye bir fayda sağlayamayacağına dair durum Kur’ân’da net bir şekilde ifade edilmiştir (Abese, 80:34-37). Bu ayetlerde anlatılan durum içerisinde aslında her bireyin o gün meşgul olacağı açıktır. O günkü meşguliyet ise günün sahibi olan Allah’la değil, kişinin kendi durumuyla ilgilidir. Bu nedenle bizim konumuz olan “İşlerin aslı Allah’a aittir” (Rûm, 30:4) ayeti bağlamında ele aldığımız “iş” (الْأَمْزُ) kelimesinden maksat da konudur.

Şibih cümle şeklindeki haberin tekaddümü, mübtedanın nekre olması durumunda vaciptir. Ancak ayetteki (بِئْتَابِ الْأَمْزُ) lafzının marife gelmesi sebebiyle buradaki şibih cümlelerin (بِئْتَابِ) tekaddümü ise vacip değil caizdir (Çöğenli, 2014, s. 136; Uzun vd., 2005, s. 444). Bu sebeple ayette haberi vurgulamak için haberin tekaddüm edildiği ve dilbilim açısından ifadenin güzelliğini artıran bir unsur olduğu görülmektedir. Nihâî olarak (بِئْتَابِ الْأَمْزُ) “İşlerin aslı Allah’a aittir” ifadesiyle zafer ve mağlubiyete dair inanmayan muhatapların zihnindeki şüphenin

izâlesini amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu ayette her türlü zafer ve başarının Allah'ın elinde olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü Allah, bu ayetlerde Kureyşli kafirlerin Persleri desteklemelerine karşın mağlubiyetlerini zaman vererek beyan etmektedir. Dolayısıyla, bu olayda dönüşümün Romalılar lehine olduğunu açıklayan Allah, ayetlerin devamında (بِنَصْرِ) (اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ) (Rûm, 30/5) "Allah'ın yardımıyla. O, dilediğine yardım eder." diyerek Romalılara yardımın kendisi tarafından olduğunu açıklamıştır. Bununla birlikte (يَلِيهِ الْأَمْرُ) terkinde lâm harfi cerinin vücûp ifade eden bir manaya taalluk etmesiyle işlerin, mutlak surette Allah'a tahsisi gerekli olmaktadır. Ancak buradaki şibih cümle kalıbındaki anlamla işlerin Allah'a tahsisi, Allah'ın mutlak kudretine olan vurgu olarak anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

## 2. Fiilin Şibih Cümlelerin Müteallak Olması

Zarflar ile câr-mecrûrların terkihiyle oluşan şibih cümlelerin taalluk konusuyla doğrudan irtibatlı bulunmaktadır. Örnek olarak (أَذْهَبُ إِلَى الْمَدْرَسَةِ عَدَاً) cümlesindeki sadece (أَذْهَبُ) fiilini esas alırsak bu fiil; bir yere gitmeye delâlet etmekle birlikte neresi olduğuna ve zamanına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Zamana dair kaydın olmaması sebebiyle yolculuğun zamanı hemen olabileceği gibi sonraki günler, aylar ve yıllarda da olabilmektedir. Cümlede mekâna dair bir kaydın olmaması sebebiyle yolculuğun nereye olduğu da bilinmemektedir. Ancak cümle (أَذْهَبُ إِلَى الْمَدْرَسَةِ عَدَاً) şeklinde tam kurulduğunda ise mana tamamlanır ve cümlede muğlak kalan zaman ve mekâna dair kapalılık giderilmiş olur. Cümledeki şibih cümle yapısıyla anlamdaki kapalılığın giderildiği görülmektedir. Bu şekilde şibih cümle ile fiil arasındaki etkileşim ve irtibatın neticesinde taalluk konusu ortaya çıkmaktadır (Hasan, t.y.a, s. 404; Ulugöl, 2019, ss. 490-491).

Şibih cümlelerin ifade ettiği mekân ya da zamanda fiilin tecelli etmesi sebebiyle şibih cümleler bir fiile ihtiyaç duyarlar. Bazı fiillerin zayıflığı nedeniyle isme ulaşmaları harfi cerler vasıtasıyla olmaktadır. Bu harfi cerler, fiilin anlamını ve etkisini isme ulaştıran araçlardır. Bu sebeple şibih cümlelerin bir fiille ilgisinin bulunması elzemdir (Ulugöl, 2019, ss. 490-491).

Konuya dair örnek vereceğimiz ayet (وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا) (Bakara, 2:80) ayetidir. Bu ayette, konunun üç tür hitabı içerdiğini görülmektedir: İlki, (قَالُوا) ile Yahudilere atfedilen hitap. İkincisi, (قُلْ) ile Hz. Muhammed'e yöneltilen hitap ve son olarak da (قُلْ) ile Hz. Peygamber'in Yahudilere yönelik gizli hitabı. Manası itibarıyla ayette geçen (على) harfi cerinin anlamlarına değinmek gerekmektedir. Zerkeşî (ö. 794/1392) (على) harfi cerinin farklı anlamlara geldiğini dile getirmektedir. Ona göre bu harfi cer; bazen bir şeyin üstünlüğünü, eşlik etmeyi, bir olayı açıklamayı ifade etmekte ve bazen de (في) anlamına gelmektedir. Zerkeşî, zikrettiği her bir anlam için Kur'ân'dan ayetleri delil olarak getirmektedir. Örneğin (... وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ) (Furkân, 25:58) "Asla ölmeyecek olan O diri varlığa (Allah'a) dayanıp güven" ayetinde (على) harfi ceri "tavassut et ve onu Allah'a dayandır" anlamına gelmektedir. (على)

harfi ceri, bir işin gerçekleştiğini ve bu gerçekleşmenin Allah'ın lütfu ile olduğunu belirtmek için de kullanılabilir. (فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ) (Ra'd, 13:40) "senin görevin sadece tebliğ etmektir" ayeti ile (فَمِنْ أَيْنَ عَلَيْنَا حِسَابُهُمْ) (Ğâşiye, 88:26) "Daha sonra onları sorgulamak da ancak bize aittir" ayetini buna örnek verilebilir (Zerkeşî, 2006, ss. 1096-1097).

Bakara 80. ayetin iç bağlamı, (على) harfi cerinin dayanma anlamına daha uygun görünmektedir. Yani iddia ettikleri şeyi Allah'a dayandırma ve Allah'a karşı yalan uydurma anlamındadır. Ayetin dilbilimsel yapısına bakıldığında ilk hitabın "dedikleri" ifadesine atıfla oluşturulduğunu ve bu ifadenin, "ateş bize sadece belirli bir süre dokunacak" cümlesindeki inkâr yapıya dayandığını görmekteyiz. Ancak unutulmamalıdır ki inkâr cümle yapısı, doğruluk ve yanlışlık içermektedir (Sekkâkî, 1987, ss. 166-167; Kazvîni, 1993a, ss. 59-62). O halde Allah'ın emri olan ikinci hitabın "de ki" ifadesinin vurguladığı husus dikkati çekmektedir. Çünkü bu emrin (de ki) ayetin devamında gelmesi; Yahudilerin açıkladığı durumu yanlışlamakta, doğru olmadığını ifade etmekte ve mana şu şekilde vurgu kazanmaktadır: "Siz Allah'la bir ahit mi yaptınız? Hayır, yapmadınız. Yaptıysanız Allah zaten ahidini bozmaz. Yoksa siz, Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"

Ayette dikkat çeken bir diğer husus, üslubun sorgulayıcı yapıda gelmesidir. İlk hitapta bildirilen haberi sorgulamak için getirilen soru ifadeleri, okuyucunun veya Kur'ân'ı dinleyen, Yahudilerin Allah'a dayandırdıkları iddiayı gerçekten kabul edip etmeyeceğini düşümlerini sağlar (Kazvîni, 1993a, s. 56). Dikkati çeken bir diğer husus ise hitabın Yahudilerin/muhatabın mantığına uygun bir şekilde ilerlemesidir. Sanki onların iddialarının doğru olduğu kabul edilirse, Allah'ın vaatlerini yerine getireceği düşünülmektedir. Hitap şekli, bu mantık çerçevesinde ilerlemekte ancak Yahudilerin duruşunu ve zihniyetini sorgulamaktadır. Son olarak (مَّا) bağlacı, "Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz" sorusunun iki olası cevabı arasında bir aracı görevi üstlenmektedir. (مَّا) burada bağlaç olarak adlandırılır. Çünkü (مَّا) bağlacı önündeki ve arkasındaki unsurlardan herhangi birinden bağımsız değildir. "Müsavi" olarak adlandırılan iki şey arasında denge sağlama anlamı taşır (İbn Hişâm, 1964, s. 40). Bu doğrultuda (مَّا) den sonraki içeriğin soruya cevap vermeye yönelik olduğu söylenebilir. İbn Hişâm'a (ö. 761/1360) göre bu tür bir sorunun cevabı "belirleme" ile verilir. Çünkü bu, bir şey hakkında bir sorudur. Örneğin; "Senin yanında Zeyd mi yoksa Amr mı var?" sorusuna cevap olarak "Zeyd" veya "Amr" denilir. "Hayır" veya "Evet" denilmez (İbn Hişâm, 1964, s. 42).

Zemaşşerî (ö. 538/1144) ayetteki (فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ) kısmının, hazfedilmiş bir ifadeye müteaalik olduğunu açıklamaktadır (Zemaşşerî, 2012, s. 81). Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ise ayetteki bu kısmın, öncesi ile irtibatı olmayan itirazi bir cümle olduğunu dile getirir (Ebüssuûd Efendi, t.y.a, ss. 121-122). Ayetteki (فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ) "Allah ahdinden dönmez" ifadesinin, onların olumlu cevabına bir tepki olarak geldiği ayetin iç bağlamından anlaşılmaktadır. Sanki "Evet, Allah'ın bize bir vaadi var" dediklerine cevaben ifade edilmiştir. İlginç olan, ayetin ikinci bölümünde bu tür bir cevaba yer verilmemesidir. Yani sorunun sonucu veya cevabı ortaya konulmaz. Bunun nedeni ise Allah'ın ahdi yerine

getireceğine dair ifadesinin, onların olumlu cevabına tepki olarak verilmesidir diyebiliriz. Onlara ayette şöyle denildiği yorumlanabilir: “Eğer Allah’la böyle bir sözleşme yaptıysanız, Allah zaten sözünden dönmez”. Bu sebeple onlar, şart fiilin gerçekleşmediğini idrak ettiklerinde, cevapları onlar için utanç verici olacak ve yalan söyledikleri ortaya çıkaracaktır. Ayette geçen ikinci soruda yer alan (مَّمًّا)’den sonraki içerik iki nedenle cevapsız bırakılmıştır: İlki; Allah’a karşı bir sözleşme yapmadıkları için Allah hakkında bilmedikleri şeyi O’na isnad ediyorlar. Diğer bir nedeni de onları, iki yalan arasında sıkıştırmak içindir: Ya Allah’la bir sözleşme yaptıkları iddiasının yalan olduğunu bilerek gerçekleri kabul ederler ya da Allah’la bir sözleşme yapmadıklarını kabul ederek kasten Allah’a iftira atar ve yalan isnat ederler. Bu iki cevap da onların yalanlarını ve iftiralılarını ortaya koymaktadır. Bu konudaki delil ise bir sonraki ayette ifade edilmektedir. Bu ayette: “*Evet, kötülük yapan ve günahı onu kuşatmış olan kimseler cehennem halkıdır, onlar orada ebedî kalacaklardır*” (Bakara, 2:81) denilerek onlara azap müjdelenmektedir.

Sonuç olarak (عَلَى اللَّهِ) şibih cümlesinin (تَقُولُونَ) fiiline taalluk etmesinin nedeni, muhatabın Allah’a yalan isnad ederek bir antlaşma yaptığını iddia etmesi ve gerçeğin ifşa edilmesi amacıyla yapılan teferruatlı bir sorgulamanın sonucu olmasıdır. Bu durumda odak nokta ve vurgu burada toplandığı için söz konusu fiil, öncelik verilerek öne çıkarılmış ve harfi cer ile lafzullah ona taalluk ettirilmiştir. Ayrıca bu ayette Yahudilere yapılan uyarıdaki üslupta, onları bu bakış açısından engeleme anlamı da vardır. Nitekim ahiretle ilgili konularda muhatabın söylenen söze inanması için hükmün Allah’a dayandırılması zorunlu bir yaklaşımdır (Ebüssüüd Efendi, t.y.a, ss. 121-122). Yahudiler de bu gerçekten hareketle yalan sözlerini Allah’a dayandırmışlar ve muhataplarını inandırmak istemişlerdir. Ancak bu yaklaşım ilgili ayetlerde sorgulanmış ve bu ahdin olmadığı bu sorgulayıcı üslupla ortaya konulmuştur.

### 2.1. Şibih Cümlelerin Muahhar Bir Fiile Taalluk Etmesi

Arapça’da cümlelerin öge diziminde bilinçli olarak yapılan yer değişikliği yani takdim ve tehirin cümlelerin anlamına etki edeceği ifade edilmektedir (Cürcânî, 2016, ss. 106-107). Ancak mefûlün faile ya da fiile takdiminde bunun hangi gerekçeden dolayı olduğunun açıklanması gerekmektedir (Cürcânî, 2016, ss. 104-105). Cürcânî’ye (ö. 471/1078-79) göre mefûlün kendi konumunda ifade etmediği bir anlamı, takdim edildiğinde ortaya çıkıyorsa bunun her cümle ve yapıda geçerli olması gerekmektedir. Ona göre; öğelerin takdim ve tehirinin bazı durumlarda özel anlam taşıdığı bazı durumlarda ise herhangi bir anlam ifade etmediği iddiası ve bunun sadece kafiye veya fonetik yapıyı tutturma amacıyla olduğunu dile getirmek doğru bir yaklaşım değildir (Cürcânî, 2016, ss. 106-107). Bu sebeple Cürcânî’ye göre câr-mecrûr takdim edildiğinde sarîh mefûllerin cümleye kattığı anlam gibi o da tahsis anlamı katmaktadır Sekkâkî (ö. 626/1229) de Cürcânî gibi mefûlün takdim edildiğinde tahsis anlamı ifade ettiğini kabul etmektedir. Ona göre, takdim edilen mefûl cümleye nasıl tahsis anlamı katıyorsa, takdim edilen ve şibih cümle olan câr-mecrûr da cümleye tahsis anlamı katar (Sekkâkî, 1987, ss. 233-235). Nihâî olarak şibih cümle olan câr-



mecrûrun; tahsîs, tahdîd veya tebyîn ifade eden bir kayıt olduğu belirtilmektedir (Kaçar, 2007, s. 221).

Örnek vereceğimiz ilk ayet, Âl-i İmrân sûresi 122. ayettir. Bu ayette Cenâb-ı Allah (وَعَلَى اللَّهِ) *فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ*... “*Mü'minler ancak Allah'a tevekkül etsinler!*” buyurmaktadır. İkinci olarak Mâide sûresi 23. ayette de (وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) “*Eğer müminler iseniz ancak Allah'a tevekkül edin.*” buyrulmaktadır. İlk örneğe gelince, “*Mü'minler ancak Allah'a tevekkül etsinler.*” ayetinde karşılaştığımız belirgin edebi unsur, iman edenlerin sadece Allah'a güvenmeleri gerektiğine olan vurgudur. Ayette Allah lafzı, şibih cümlelerin içerisinde yer almaktadır. Çünkü ayet, cümle yapısında Allah'ın ismini belirtirken geriye dönük bir zamir kullanmaz. Örneğin (وَعَلَيْهِ فليَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) şeklinde değil de ayet (وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ) şeklinde ifade edilmiştir (Taberî, 1994a, s. 321). Ayette ayrıca Allah'ın zamirle değil de ismen bizzat zikredilmesi Allah'ın ulûhiyetine olan vurgunun yanında bereket ve umut vesilesinin hatırlanması gerektiğini de ifade etmektedir (Ebüssuûd Efendi, t.y.b, ss. 79-80).

Bu ayette şibih cümlede Allah'ın isminin açıkça kullanılmasının iki temel sebebi vardır: İlk olarak, bu ayet hangi nedenle olursa olsun sonunda (وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) ifadesiyle genel bir bağlama yerleştirilmiştir. Dolayısıyla ayetin anlamı, o dönemde yaşayan ve sonraki zamanlarda inananların hepsine yöneliktir. Bu sebeple Allah'ın isminin açıkça kullanılması, onun isminin muhatap üzerindeki etkisinden dolayı gereklidir. İkincisi ise tevekkül meselesidir ki bu durum başlı başına tam bir iman gerektirmektedir. Zira Allah'a tam bir iman ile bağlan(a)mayanlar, Allah'a hakkıyla güvenmenin huzuruna ulaşamazlar. Dolayısıyla Allah'ın isminin açıkça kullanılması; imanı zayıf olanları uyarmanın ve imanı güçlü olanları daha fazla güvende hissettirmek için etkili bir üsluptur. Bu iki temel sebep özelinde mananın genele hitap etmesinin yanında tevekkülün sadece Allah'a yapılacağına da vurgusu vardır. Bu yaklaşım Mâide sûresi 23. ayeti (وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) “*Eğer müminler iseniz ancak Allah'a tevekkül edin.*” için de geçerlidir. Bu ayetteki hitap, bağlamı itibarıyla Hz. Musa'nın topluluğuna yöneliktir. Dolayısıyla ayetin tefsiri anlamı “Eğer mü'min iseniz Allah'a güvenin ve aksi takdirde tam bir iman seviyesine ulaşamazsınız.” şeklindedir. Bu hitap şekli ve şibih cümlelerin takdimi, ayete muhatap olan Yahudilerin inkarları ve gerçek imanın yükümlülüklerinden kaçmalarıyla doğrudan ilintili bir durumdur. Çünkü şibih cümlelerin takdimi ile ortaya çıkan anlamda, mana tahsise uğramakta ve (عَلَى) harfi ceri ile güvenmenin ve dayanmanın sadece Allah'a olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu ayetlerde tevekkül eden ve tevekkül edilen arasındaki ilişkinin de düşünülmesi gerekmektedir. İnanan her insanın dünya hayatında tevekküle ihtiyacı vardır ve her insan, tevekkül ettiği şeye göre değişir. İnanmayanlar, yalnızca sebeplere ve insanlara güvenirler. Bazıları ise kendi bilgisine, aklına, zekasına ve diğer şeylere güvenir. Bu nedenle tevekkülün gerçekleştiği nokta, insanlar arasında değişse de tevekkülün kendisi insanlar arasında değişmez. Ayetteki şibih cümlelerin takdimi ile ortaya çıkan mananın tahsisinde müminlerin

yalnızca Allah'a tevekkül etmeleri vurgulanmakta ve diğer şeylerden bu konuda uzak durulması gerektiği öne çıkmaktadır. Çünkü müminler başka bir şeye güvenemezler. Bu nedenle de ayetlerde Allah'a tevekkül etmeye vurgu yapılarak (عَلَى اللَّهِ) ifadesini takdim edilmiş ve lafzatullah şibih cümle içerisinde zikredilerek tevekkülün kime yapılacağı (عَلَى) harfi ceri ile Allah'a tahsis edilerek dikkat çekilmiştir.

## 2.2. Mukaddem Fiile Taalluk Etme ile Hal Arasında Şibih Cümle

Arapça'da cümle yapısının girift olması sebebiyle bazen atıflar, zamirlerin mercii, taalluk gibi konular farklı şekilde değerlendirilebilmekte ve bu sebeple cümlelere farklı anlamlar verilebilmektedir. Cümlenin genel yapısı itibarıyla burada şibih cümlenin hal mi yoksa mukaddem bir fiile mi taalluk ettiği meselesi üzerinde duracağız. Konuya dair örnek olarak ele alacağımız ayetlerdeki cümle yapılarında şibih cümlenin konumunda farklılığa dikkat çekilecektir.

İlk ayet (وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) (Kasas, 28:20), ikinci ayet ise (وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) (Yâsîn, 36:20) ayetidir. Zemaşerî, Kasas sûresi 20. ayetteki (يَسْعَى) ifadesinin (رَجُلٌ) kelimesinin sıfatı konumunda takdire merfu olabileceğini dile getirir. Ya da (مِنْ أَقْصَى) (رَجُلٌ) lafzıyla tahsisleşmiş nekre olması sebebiyle (يَسْعَى) fiilinin (رَجُلٌ) kelimesinin hali olabileceğini ifade eder. Ancak (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) ifadesinin doğrudan (جَاءَ) fiiline bağlanması durumunda hal olamayacağını kabul eder (Zemaşerî, 2012, s. 981). Ancak, (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şibih cümlesinin (جَاءَ) fiili ile zamana taalluk ettirilerek kullanılması durumunda, (يَسْعَى) cümlesi (رَجُلٌ) kelimesinin sıfatı konumunu alır (Zemaşerî, 2012, s. 981; Ebu Hayyân 2001a, s. 106; İbn Âşûr, 1984b, s. 96). Dilbilimciler de genellikle Zemaşerî'nin (يَسْعَى) fiilinin (رَجُلٌ) kelimesinin sıfatı olduğu yönündeki görüşünü kabul etmektedirler (Derviş, 1992a, s. 296; Salih, t.y.a, ss. 377-378).

Yukarıda ele aldığımız iki ayetteki dizimi karşılaştırdığımızda bu ayetler için Nehhâs (ö. 338/950); zarfların cümle sonunda olması gerektiğini ancak bu şekilde takdim edilmesinin mecaz olduğunu dile getirir (Nehhâs, 2008, s. 817). Ebû Hayyân'a (ö. 745/1344) göre (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şibih cümlesinin Yâsîn sûresinde tekaddüm ile Kasas sûresinde ise taahhur ile gelmesi, belagattaki tefennün sanatı sebebiyledir. İbn Âşûr (ö. 1973) ise (أَقْصَى) kelimesinin, anlam bakımından maddi bir nesneye gönderme yapan bir tamlama içinde bulunan bir sıfat olduğunu belirtir. Ona göre (أَقْصَى) kelimesi, (مَدِينَةٍ) kelimesinin belirli bir yönünü belirterek (مِنْ بَعِيدِ الْمَدِينَةِ) takdirindedir. Bu da manayı; "şehrin dışından gelen bir kişi" şeklinde anlamamıza neden olur ki bu da zorlama bir çıkarım içerir (İbn Âşûr, 1984c, s. 365).

Yukarıdaki görüş farklılıkları altında ilk problemimiz (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şibih cümlesinin iki ayrı sûrede farklı yerlerde bulunması sebebiyle cümle içindeki konumunun ne olduğudur. Bu konuda, müfessirler ve dilciler Kasas sûresinin 20. ayetteki (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şibih cümlesini iki farklı şekilde irâb etmişlerdir: İlkine göre (رَجُلٌ) kelimesinin sıfatı, ikincisine göreyse (جَاءَ) fiilinin zamanına mütaallık bir şibih cümledir. Ancak Yâsîn Sûresi'ndeki (مِنْ

أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şibih cümlesi, dilbilimcilere göre sadece (جاء) fiilinin zamanına mütâalık şibih cümledir. Ancak dil bilgisi kurallarına göre sıfat, nekre olan mevsuftan önce gelirse hâl'e dönüşür (Sîbeveyhi, 1988a, ss. 122-123). Bizim kanaatimize göre buradaki şibih cümle yapısı (جاء) fiilinin zamanıyla ilgili (yani kişi şehrin en uzak noktasından gelmişti) veya (رَجُل) kelimesinin hâl'i olup nasp konumundadır. İkinci problemimiz ise iki ayette de şibih cümlenin aynı anlamı taşıdığını söylemektir.

Ebu Hayyan'a göre (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şibih cümlesi, belagattaki tefennün sanatının gereği olarak da ele alınabilir. Bu durumda Kasas sûresindeki ayette (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şibih cümlesi, (رَجُل) kelimesinin sıfatı olarak nitelenmesi yani kişinin şehrin en uzak noktasında oturan biri olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ancak gelişin şehrin en uzak noktasından olup olmadığı ise belirsizdir. Sonuçta (رَجُل) kelimesinin sıfat olarak nitelenmesi durumunda, kişinin şehrin (Mısır'ın) merkezinden geldiğini ve olayın Mısır'ın merkezinde gerçekleştiğini göstermektedir. Ancak yine de kişinin şehrin en uzak noktasından geldiği konusu tam olarak belirsizdir.

Kasas ve Yâsîn sûrelerinin 20. ayetlerinde (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) formuyla geçen şibih cümleler incelendiğinde; bu yapıya göre, kişi şehrin en uzak noktasından gelmiş olabileceği gibi Mısır'ın merkezinden gelmiş de olabilir. Kasas sûresindeki adam Mısır'ın merkezinden gelmişse bu durumda; Firavun'un ve halkının yaşadığı, Firavun'un ve adamlarının yetkisi olan bir yerde olay gerçekleşmiştir. Bu yoruma göre, kişinin şehrin en uzak noktasından gelmiş olması pek olası değildir. Ancak, Mısır'ın merkezinden gelmiş olması, kişinin Hz. Musa'nın davetinin başladığı yerden geldiği anlamına da gelmez. Çünkü Hz. Musa'nın daveti Mısır'ın merkezinde değil, Firavun'un ve halkının yaşadığı Mısır'ın merkezinden uzak bir yerde başlamıştır. Ancak iki ayrı ayetteki adamın gelişi arasında bir fark bulunmaktadır: Yâsîn sûresindeki adamın gelişi zahmetli bir gelişi ifade ederken, Kasas sûresindeki adamın gelişi ise zahmetli bir geliş değildir. Bu farklılık, her iki adamın da durumlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Yine Yâsîn sûresindeki adamın durumu, iman ve inkâr ile ilgiliyken Kasas sûresindeki adamın durumu ise nasihatle ilgilidir. Zira Yâsîn sûresindeki adamın durumu, inkâr edenlerle karşı karşıya gelmesinden dolayı tehlike içerirken Kasas sûresindeki adamın durumu ise tehlike içermemektedir. Yâsîn sûresindeki adamın hayatının tehlikede olması muhtemeldir ve bu gerçekleşmiştir. (Yâsîn, 36:26) Ancak Kasas sûresindeki adamın hayatı tehlike altında değildir. Çünkü onun rolü, Hz. Musa'ya bilgi vermek ve ardından sessizce ayrılmaktır. Bu yaklaşım İbn Âşûr'un iki ayet arasındaki dengeyi sağlarken ortaya koyduğu yaklaşımdır. İbn Âşûr, Kasas sûresindeki (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) şibih cümlesinin, olması gereken gramer sıralamasına göre geldiğini dile getirmekte ve Nehhâs'ın da bu sonuca ulaştığı görülmektedir (İbn Âşûr, 1984c, s. 366).

Burada dikkat çekmek istediğimiz durum ise (يَسْعَى) fiilinin hal konumunda olma ihtimalinin de olduğudur. Bunun nedenleri ise şunlardır: İlk olarak şibih cümle olan câr-mecrûrun (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ), (رَجُل) kelimesini tahsisleşmiş nekre yapması sebebiyle (يَسْعَى) fiilinin (رَجُل)

kelimesinin hali olabileceğidir. Nitekim Zemahşerî de bunu dile getirir (Zemahşerî, 2012, s. 981). İkincisi ise sâhibu'l-hâlin marife olma zorunluluğu olmadığı için, bazen nekre gelebilmesidir (Sîbeveyhi, 1988a, ss. 122-123). Bu görüş, Ebu Hayyân gibi dil bilginleri tarafından da kabul edilmiştir (Ebu Hayyan, 2001a, s. 106). Son olarak da bir sıfatın sürekli olmasıyla bir durumun değişken ve geçici olması arasındaki fark göz önüne alındığında, (يَسْعَى) fiilinin anlamının bu adam için kalıcı olmadığı, sadece anlık durumunu ifade ettiği ve bu nedenle adamın durumunun, kelimenin konumunu belirleyeceği de anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Kasas ve Yâsîn sûrelerinin 20. ayetindeki şibih cümlelerin (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ), bağlamla ilişkilendirilerek irâbî konumlarının farkını belirlemeye çalıştığımız noktada şibih cümlesinin hâl konumunda bulunmasının muhtemel olduğu ve ayetteki bağlamların da buna delâlet ettiği görülmektedir.

Sonuçta Kasas ve Yâsîn sûrelerinin 20. ayetlerinde (مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) şeklinde yer alan şibih cümleleri, bağlamla ilişkilendirdiğimiz zaman irâbî konumlarının farklılaşabileceğini görüyoruz. Nitekim şibih cümlelerin hal konumunda bulunmasının muhtemel oluşu ve ayetlerdeki bağlamların da delâleti buna işaret etmektedir.

### **Sonuç**

Arap dilindeki şibih cümleler, dilin estetik ve edebi yönünü güçlendiren önemli bir unsurdur. Bu cümleler; anlamı derinleştirmekte, ifadeyi güçlendirmekte ve metni daha anlaşılır hale getirmektedir. Üslûbu'l-Kur'ân açısından şibih cümleler, Kur'ân'ın derinlikli manalarını anlamak ve doğru manayı takdir etmek için önemli bir unsurdur. Bu cümleler; okuyucunun derinlemesine düşünmesini sağlamak için etkili bir araç olmakla birlikte Allah'ın birliği, kudreti, hikmeti ve diğer önemli kavramlar hakkında derinlemesine düşünmeyi teşvik eder. Ayetlerdeki şibih cümleler, Kur'ân'ın edebi özelliklerinden olup okuyucunun manevi anlamda etkilenmesine de yardımcı olur.

Dilbilimsel ve lügavi açıklamaların yer aldığı tefsirler ile Kur'ân'ın i'câzına yönelik yazılan eserlerde konuya dair ayrıntıların daha geniş alındığını görmekteyiz. Bu sebeple araştırmamızda dilbilimsel yönü öne çıkan tefsirlerin yanında Cürcânî ve Sekkâkî gibi Arap dilinin önde gelen alimlerinden ve eserlerinden de istifade ettik. Hem müfessirlerin hem de dil alimlerinin ifadeleriyle ayetlerdeki şibih cümlelerin irâbtaki konumuna göre manaya etki ettiği bir gerçektir. Çünkü şibih cümlelerin irâb açısından diğer öğelerle oluşturduğu ilişki, sonuç olarak metnin manasında ortaya çıkmaktadır. Örnek ayetlerle açıkladığımız bu durum; cümle içerisinde kapalılığın giderilmesi, eksik mananın tamamlanması veya mananın tahsisine etkisi gibi hususlarda önemli rol oynamaktadır. Bu manalar da özellikle ayetlerin tefsirinde ortaya çıkmakta ve müfessirlerin farklı görüşlere yönelmesinde önemli bir etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Örnek ayetlerde incelediğimiz şibih cümle yapılarının takdim ve tehirinde, harfi cer ile kullanımlarında, taalluk ettiği lafzın konumunda ayetlerde farklı anlamlara tekabül ettiğini

görmekteyiz. Sınırlı ve belirli ayetle ele aldığımız bu konunun daha geniş açıdan ele alınması doktora tezini doldurabilecek bir çalışmada karşılık bulması muhtemeldir.

Sonuç olarak bu çalışma; Kur'ân'ın hitap eden ve edilen açısından üslûbunu ve durumunu, kelime seçimini ve cümle yapılarını uygun hale getirme konusunda nasıl etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da şibih cümlenin, takdim veya tehir sebebiyle ayetlerin manasında etkili olduğu gibi mütaallakının fiil veya isim olmasıyla da doğrudan ilintili olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışma, dilbilgisinin ve anlamın birbirine hassas bir şekilde bağlı olduğunu göstermekte ve tefsirlerdeki izlerini ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Abdillâh b. Mahmûd. (t.y.a). *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ân ve's-seb'i'l-mesânî* (C. 21). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî.
- A'şâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî. (t.y.). *ed-Divan*. Muhammed Hüseyin (Şerh). Kahire: Mektebetul-Âdâb.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Ömer b. Hasen. (t.y.a). *Nazmü'd-düer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (C. 15). Kahire: Dârül-Kitabil- İslamî.
- Câmî, A. (2020). *Tefsîru Molla Câmî*. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Cürcânî, Abdulkâhir. (2016). *Delâilu'l-i'câz*. Osman Güman (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Cürcânî, Muhammed b. Ali. (2004). *Mu'cemu't-ta'rîfât*. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (thk.). Kahire: Dârü'l-Fazîlet.
- Çögenli, Sadi. (2014). *Nahiv*. İstanbul: Cantaş Yayınları.
- Çörtü, Mustafa Meral. (2015). *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Demircan, A. (2021). *Kur'ân'ı Nüzul Dönemiyle Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Derviş, Muhiyiddin. (1992a). *İ'râbü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve beyênüh* (C. 7). Beyrut: Dârü'l-İrşâd.
- Ebu 'Üde, 'Üde Halil. (1985). *et-Tatavvuru'd-delâliyye beyne lügati'l-Kur'ânî'l-Kerîm dirâsetun delêlyyetun mukârana*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusi. (2001a). *el-Baħru'l-Muħit* (C. 7). Adil Ahmet, Abdulmevcud vd. (thk.). Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ebüssuûd Efendi. (t.y.a). *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (C. 8). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Ebüssuûd Efendi. (t.y.b). *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (C. 2). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

- Halil b. Ahmed. (2005). *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî.
- Hasan, A. (t.y.a.). *en-Nahvu'l-vâfi* (C. 2). Mısır: Dâru'l-Meârif.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. (1984a). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (C. 21). Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. (1984b). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (C. 20). Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. (1984c). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (C. 22). Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye.
- İbn Hişâm el-Ensârî. (1964). *Muğni'l-lebîb*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hişâm el-Ensârî. (2010). *Şerhu katru'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Dimaşk: Dâru İbn Kesir.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ İbn Muhammed. (t.y.a.). *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî* (C. 1), Kahire: Mektebetü'l-Tevfikkiye.
- İbnü's-Serrâc. (1999a). *el-Usul fi'n-nahv* (C. 1). El-Huseyn el-Fetli (nşr.). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İsfahânî, Râgîb. (2014). *el-Müfredâtü elfazi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Kaçar, Halil İbrahim. (2007). *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu*. İstanbul: Ocak Yayınları.
- Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. (1993a). *el-Îzâh* (C. 1). Muhammed Abdül-Munim Hafêcî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Cebel.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. (2005a) *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (C. 1). Mecdi Baslûm (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. (t.y.a.). *en-Nüket ve'l-'uyûn* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Nâbiga eş-Şeybânî. (1932). *ed-Divân*. Kahire: Matbaat Dârül-Kutubil-Masriyye.
- Nâbiga ez-Zübeynî. (1992). *ed-Divân*. 'Alil-Harût (thk.). Bağdat: El-Mektebetil-Vataniyye,
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. (2008). *İ'râbü'l-Çur'ân*. Hâlidil- Ali (thk.). Beyrut: Dâru'l-Mârife.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. (2013a). *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*. (C. 1). Dimaşk: Dâru İbn Kesîr,
- Özdoğan, M. A. (2007). Arapçada şibh cümle ve fonksiyonları. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 5(9), 97-122.

- Paksu, Ömer Faruk. (2017a). *Arap Dilinin Temel Kâideleri* (C. 1). Kahramanmaraş: Kalkan Matbaacılık.
- Râzî, Fahreddin. (1981a). *Mefâtihu'l-ğayb* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Salih, Behcet. (t.y.a). *el-İ'râbü'l-mufasssal li Kitabi'llahi'l-murattel* (C. 8). Dâru'l-Fikr.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. (1987). *Miftâhu'l-'ulûm*. Abdülhamîd Hindâvî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. (1988a). *el-Kitâb* (C. 2). Abdüsselâm Muhammed Hârûn el-Hancı (thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (1994a). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (C. 2). Beşar Avvad (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Tarafé b. Abd, Süfyân. (2000). *ed-Divân*. Duriyye el-Hatîb ve Lütfi es-Sakkal (thk.). Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye.
- Ulugöl, F. (2019). Arap Dili Gramerinde Şibh-i Cümle Ve Taalluk. *Bilimname*, 2019(37), 477-508. <https://doi.org/10.28949/bilimname.488644>
- Uzun, Tacettin. (2005). *Anlatımlı Arapça*. İsmail Hakkı Sezer (ed.). Konya: Sebat Ofset.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. ( 1991). *Esbâbü'n-nüzûl*. Kemal besyûnî Zeglûl (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (2012). *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Zerkeşî, Bedreddîn. (2006). *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Hadis.
- Zürkânî, M. Abdulazim. (2013a). *Menahilü'l-irfan* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.



## An Important Factor in the Accurate Understanding of the Qur'an: Sibh

Akif Yıldırım

### Extended Abstract

In Arabic, sentence structure is divided into two categories: nominal and verbal sentences. Some sources also consider adverbial and conditional sentences as additional types of sentence structures. The usage of a different sentence structure known as the adverbial sentence indicates the semi-sentence. The term "semi-sentence" is a compound of the word "shibh," which means similar or equivalent, and the word "sentence." In terminology, it is defined as "a compound consisting of two words where one is attributed to the other regardless of expressing a complete meaning." Another meaning of "semi-sentence" is a phrase that resembles a sentence, used for prepositions and adverbs. In linguistic works, the semi-sentence is usually discussed within the context of adverbs and prepositional phrases, although some sources address it as an independent topic.

This study aims to demonstrate the importance of semi-sentences and their positions within sentences in the Quran, considering the context of Quranic discourse and the situation of the audience, and how this importance affects meaning through examples. During this research, the context of the verse containing the semi-sentence and its grammatical position will be considered. This topic, which is a field of linguistic and philological research in our tafsir literature, is also a derivative of the Quranic style (uslubu'l-Qur'an). Because the Quranic style not only expresses the method followed in word arrangement and word choice but also reveals the unique narrative style of the Quran. The semi-sentence is important in terms of style because it adds richness to interpretive words, increases the possibility of indication between verses, is associated with the preceding or following element, whether nominal or verbal, and is frequently used in the composition of the Quran.

This study presents an unprecedented examination of the impact of semi-sentences on Quranic interpretation within tafsirs. The study first addresses the arrival of the semi-sentence in the position of predicate and prefixed predicate, and then examines the attachment of the verb to the semi-sentence. Due to the semi-sentence coming in various positions within the sentence and this requiring a more extensive study, we have limited our topic in this way. Additionally, tafsirs have been reviewed in light of relevant



interpretations and approaches, and the interpretations of exegetes specific to the semi-sentence have been evaluated.

### 1. The Semi-Sentence

In grammar books, it is stated that the predicate in a nominal sentence can be a single word, a nominal sentence, a verbal sentence, a conditional sentence, and also a semi-sentence. When the semi-sentence is in the position of the predicate of the subject, it appears in two ways. The first is the true adverbial sentence, and the second is the metaphorical adverbial sentence. The metaphorical adverbial sentence includes all semi-sentences made with prepositional phrases. This use of the semi-sentence in Arabic is generally accepted and is expressed in the same way in the pre-Islamic era.

The structure of the semi-sentence, which we encounter in the first sentence of the Quran according to the arrangement of the Mushaf, comes in the position of the predicate in the nominal sentence. This structure, which comes after the basmala in Surah Al-Fatiha, is in the form of "al-hamdu lillahi." Hamd means to praise and commend Allah with sublime attributes and also to recognize beauties and accept blessings. The meaning of praise in the word hamd is known to have been used by Arabs before Islam.

Five Surahs in the Quran (Al-Fatiha, Al-An'am, Al-Kahf, Saba', and Fatir) begin with the words "al-hamdu lillahi." In these Surahs, Allah is praised for His unique creative power and superior qualities, or the servants are commanded to praise Allah. It is emphasized by the exegetes that the hamd in these verses should be with intrinsic attributes. The phrase "al-hamdu lillahi" appears sometimes at the beginning of the Surahs, sometimes in the middle of a verse (Al-A'raf 7/43), and sometimes at the end. However, it is noted that the arrangement of words in the verses is generally determined by the context. Because the context of the verses that start with the phrase "al-hamdu lillahi" differs from those that come as "fa lillahi'l-hamdu." The context of the verses that start with "al-hamdu lillahi" focuses on the unique creative power of Allah, His superior qualities, knowledge, power, and might, and through this emphasis, it is understood that Allah is the sole owner of divinity and lordship. Therefore, the meaning revealed by the form of expression in the words is a matter that must be known by the praiser.

Ultimately, we see that the word hamd in Surah Al-Fatiha comes as the subject, and the semi-sentence as the predicate. With this structure in the verse after the basmala in the first Surah of the Quran, the servant is commanded to combine gratitude, thankfulness, and praise for the Creator. Additionally, if we accept that the preposition lam in this phrase implies obligation, the praise must be exclusively dedicated to Allah. The coming of the word hamd as the subject first establishes the concept in the mind and then clearly states that this meaning will be exclusively attributed to Allah. The advance of the semi-sentence as a predicate in the nominal sentence also indicates its impact on the meaning.

## 2. The Verb Being Attached to the Semi-Sentence

The structure of the semi-sentence formed by adverbs and prepositional phrases is directly related to the subject of attachment. Since the semi-sentences express the occurrence of the verb in a place or time, they require a verb. Due to the weakness of some verbs, they reach the noun through prepositions. These prepositions are intermediaries that convey the meaning and effect of the verb to the noun. Therefore, it is essential that semi-sentences have a relation to a verb.

Due to the complex nature of sentence structure in Arabic, sometimes subjects like references, the antecedent of pronouns, and attachment are evaluated differently, leading to different interpretations of sentences. For example, when examining the semi-sentences in verses 20 of Surahs Al-Qasas and Ya-Sin in the form of "min aksa'l-medineti," according to this structure, the person may have come from the farthest point of the city or from the center of Egypt. If the person in Surah Al-Qasas came from the center of Egypt, then the event took place in a place where Pharaoh and his people lived and where Pharaoh and his officials had authority. According to this interpretation, it is not very likely that the person came from the farthest point of the city. However, coming from the center of Egypt does not mean that the person came from the place where the mission of Moses started. Because the mission of Moses did not start in the center of Egypt but in a place far from the center where Pharaoh and his people lived. However, there is a difference between the arrival of the man in the two verses: the arrival of the man in Surah Ya-Sin implies a strenuous arrival, while the arrival of the man in Surah Al-Qasas is not strenuous. This difference is due to the different situations of the two men. Again, the situation of the man in Surah Ya-Sin is related to faith and disbelief, while the situation of the man in Surah Al-Qasas is related to advice. Since the situation of the man in Surah Ya-Sin involves confrontation with disbelievers, it is dangerous, whereas the situation of the man in Surah Al-Qasas is not dangerous. The life of the man in Surah Ya-Sin is likely to be in danger, and it did indeed happen. However, the life of the man in Surah Al-Qasas is not in danger because his role is to inform Moses and then quietly leave.

Ultimately, when we relate the semi-sentences "min aksa'l-medineti" in verses 20 of the Surahs Al-Qasas and Ya-Sin to their contexts, we see that their grammatical positions can differ. Indeed, the possibility that the semi-sentence is in the circumstantial accusative position and the indications of the contexts in the verses point to this.

### Conclusion

In the tafsirs that include linguistic and philological explanations and the works written on the i'jaz (miraculous nature) of the Quran, we see that the details are more comprehensively addressed. Therefore, in our research, besides the tafsirs with a linguistic focus, we also benefited from the works of prominent scholars of the Arabic language like Jurjani and Sakkaki. It is a fact that both the statements of exegetes and

language scholars indicate that the semi-sentences in the verses affect the meaning according to their grammatical positions. Because the relationship that the semi-sentence forms with other elements in terms of grammar ultimately appears in the meaning of the text. This situation, which we explained with example verses, plays an important role in eliminating ambiguity in the sentence, completing the incomplete meaning, or affecting the specification of the meaning. These meanings especially emerge in the interpretation of the verses and significantly influence the exegetes' inclination towards different views.

In the examples we examined, we see that the advance and delay of the semi-sentence structures, their usage with prepositions, and the position of the word to which they are related correspond to different meanings in the verses. The topic we addressed with limited and specific verses is likely to be addressed in a more extensive study that could fill a doctoral thesis.

In conclusion, this study demonstrates how the Quran's style, in terms of addressing and being addressed, is effective in making the word choice and sentence structures suitable for the situation. This shows that the semi-sentence is directly related to whether its antecedent is a verb or a noun, as well as its advance or delay affecting the meaning of the verses. The study shows the delicate interconnection between grammar and meaning and reveals its traces in the tafsirs.



# SEYYİD AHMET ARVASI'NİN GÖRÜŞLERİNDE İMAN VE İNSAN PSİKOLOJİSİ

Fatma BALCI ARVAS\*

E-mail: fatma.arvas@balikesir.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8264-623X>

**Citation/©:** Balcı Arvas, F. (2024). Seyyid Ahmet Arvasi'nin görüşlerinde iman ve insan psikolojisi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 293-319.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1476434>

## Öz

Seyyid Ahmet Arvasi, Cumhuriyet Dönemi'nde yetişen önemli mütefekkirlerden biridir. Eğitim, siyaset, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve din alanlarında önemli eserleri olan büyük bir fikir adamıdır. Çalışmanın temel amacı, çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Arvasi'nin psikoloji ve din psikolojisi ile ilgili görüşlerinden yola çıkarak iman psikolojisi ve insan psikolojisine dair düşüncelerini analiz etmektir. Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi metodu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada Seyyid Ahmet Arvasi'nin eserlerinde insan psikolojisi ve iman konusu din psikolojisi bakış açısıyla ele alınıp incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre Seyyid Ahmet Arvasi'nin insan psikolojisini ele alırken iman ve değer olguları temelinde konuyu tartıştığı tespit edilmiştir. İnsan psikolojisi ile ilgili analizler yaparken ahlaki temel almıştır. Arvasi, insanın fitri olarak inanma eğiliminde olduğu görüşü ile davranışçılığın görüşlerine karşı antitez üretmiştir. İnsanı materyalist ve pozitivist bir bakış açısıyla değerlendiren Arvasi'nin modern yaklaşımlara karşı insanın mistik, manevi ve dini yönlerine vurgu yaptığı görülmüştür. İnsanın manevi yönünün, materyalizme hizmet eden akılla değil, zekâ ile ilişkili olduğunu söylemesi ile psikolojideki akıl-zekâ kavramlarına yönelik yeni bir bakış açısı sunmuştur. Arvasi insanın gelişmesi ve ilerlemesi, hümanist psikolojinin kendini gerçekleştirme diye adlandırdığı tekâmül

\* Dr. Öğr. Üyesi. Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

derecesine ermesi için imanın tek yol olduğunu söyleyerek iman ile ahlaki değerler arasında ilişki kurmuştur. Arvasi'nin imanın öncelikle kalp ve duygu ile ilgili bir durum olduğunu, ruhi ve mistik yaşantıların beslenmesi ile güçleneceğini söylemesi, dindarlığın duygu boyutuna vurgu yaptığını göstermiştir. Çalışmanın, din psikolojisi alanı ile ilgili tartışmalara katkı sunacağı öngörülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din psikolojisi, İnsan psikolojisi, İman psikolojisi, Seyyid Ahmet Arvasi, Maneviyat.

## **FAITH AND HUMAN PSYCHOLOGY IN THE VIEWS OF SEYYID AHMET ARVASI**

### **Abstract**

Seyyid Ahmet Arvasi is one of the important thinkers who grew up in the Republican Period. He is a great intellectual who has important works in the fields of education, politics, philosophy, psychology, sociology and religion. The main purpose of the study is to analyze Arvasi's thoughts on the psychology of faith and human psychology based on his views on psychology and psychology of religion, which is a multifaceted personality. This study was carried out using the document analysis method, which is one of the qualitative research methods. In the study, the subject of human psychology and faith in Seyyid Ahmet Arvasi's works was addressed and examined from the perspective of psychology of religion. According to the results obtained, it was determined that Seyyid Ahmet Arvasi discussed the subject on the basis of faith and value phenomena while addressing human psychology. He based his analyses on morality. Arvasi produced an antithesis against the views of behaviorism with the view that humans are naturally inclined to believe. It has been observed that Arvasi, who evaluates humans from a materialist and positivist perspective, emphasizes the mystical, spiritual and religious aspects of humans against modern approaches. He has presented a new perspective on the concepts of intelligence and reason in psychology by stating that the spiritual aspect of humans is related to intelligence, not to the mind that serves materialism. Arvasi has established a relationship between faith and moral values by stating that faith is the only way for humans to develop and progress, to reach the level of evolution that humanistic psychology calls self-realization. Arvasi's statement that faith is primarily a state related to the heart and emotions, and that it will be strengthened by nourishing spiritual and mystical experiences, has shown that he emphasizes the emotional dimension of religiosity. It is anticipated that the study will contribute to discussions in the field of psychology of religion.

**Keywords:** Psychology of religion, Human psychology, Psychology of faith, Seyyid Ahmet Arvasi, Spirituality.

## Giriş

Seyyid Ahmet Arvasi, ülkemizde son yüzyılda yetişen önemli mütefekkirlerden biridir. Farklı konularda görüşler ortaya koyan ve önemli eserler bırakan Arvasi; yazdığı eserler, yaşadığı dönemde verdiği konferanslar ve gazetelerdeki köşe yazıları ile pek çok kişinin düşünce hayatına katkıda bulunmuştur. Yazdığı eserler günümüzde de değerini korumakta, eserleri önemli bilgi, yorum ve bakış açısı sunmaktadır. Onun eserleri tek bir bilim alanıyla sınırlı olmayıp, dini ilimler ile sosyal ve beşerî bilimlerin etkileşimini ortaya koyan bir yapıya sahiptir. Eserlerindeki tespitler ve önerileri bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Seyyid Ahmet Arvasi'nin görüşleri farklı yönleri ile pek çok makale, tez, kitap ve konferansta ele alınmasına rağmen bu konular genel olarak eğitim, felsefe, sosyoloji ve siyaset alanlarındaki görüşleri ile ilgili olmuştur. Seyyid Ahmet Arvasi'nin görüşlerinden din psikolojisi bağlamında iman ve insan konularını ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışma söz konusu eksikliği gidereceği umulmaktadır.

Çalışmanın temel amacı, çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Arvasi'nin psikoloji ve din psikolojisi ile ilgili fikirlerinden iman psikolojisi ve insan psikolojisine dair düşüncelerini tespit etmektir. Seyyid Ahmet Arvasi, genel olarak eğitimci kimliği ile tanınmış olsa da önemi bir fikir adamıdır. Sosyoloji, psikoloji, felsefe ve dini ilimler konusunda ciddi bir birikime sahiptir. Bu çalışmada onun psikoloji ve din psikoloji bağlamındaki görüşlerinden yola çıkarak iman ve insan psikolojisi ile ilgili görüşleri konu edilecektir.

İman, din psikolojisi alanının önemli konularından biridir. Seyyid Ahmet Arvasi'nin dini ilimler ile ilgili müktesebatının yanı sıra sosyal bilimler ile ilgili bir birikiminin de olması iman konusuna yaklaşımında din psikolojisi açısından önemli tespitlerinin olacağı öngörüsünü oluşturmuştur. Ayrıca psikolojinin temel konusu olan insan ve insanın duyu, düşünce ve davranışları Seyyid Ahmet Arvasi'nin eserlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Ahmet Arvasi insan psikolojisini ele alırken iman ve değer olguları temelinde konuyu tartışır. Arvasi'nin düşüncelerinde insanın iman ile ilişkili olarak ele alınıp değerlendirilmesi nedeniyle bu çalışmanın konusunu Seyyid Ahmet Arvasi'nin iman ve insan psikolojisi ile ilgili görüşleri oluşturmaktadır.

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ve doküman analizi metodu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada öncelikle Seyyid Ahmet Arvasi'nin kendi eserlerinden yararlanma yoluna gidilmiştir. Seyyid Ahmet Arvasi'ye ait olan kitaplardaki konular tek tek incelenerek din psikolojisi bağlamında iman ve insan psikolojisi ile ilgili görüşleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda özellikle "Kendini Arayan İnsan", "İnsan ve İnsan Ötesi", "Eğitim Sosyolojisi", "Türk İslâm Ülküsü", "Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz", "İlm-i Hâl", "Hasbihâl/Size Sesleniyorum" eserlerinden faydalanılmıştır. Ayrıca Seyyid Ahmet Arvasi hakkında yazılan eser, makale ve tezler de incelenmiştir. Konular işlenirken iman

psikolojisi ve insan psikolojisi konuları ile ilgili genel psikoloji ve din psikolojisi kaynaklarından da yararlanılmıştır.

### 1. Seyyid Ahmet Arvasi'nin Hayatı

Seyyid Ahmet Arvasi, aslen Van'ın Bahçesaray ilçesine bağlı Arvas köyündendir. Babasının işi dolayısıyla buldukları Ağrı'nın Doğubeyazıt ilçesinde 15 Şubat 1932 tarihinde doğmuştur. Babası Van Gümrük Müdürlüğü'nden emekli Abdulkakim Arvasi Bey, annesi Cevahir Hanım'dır (Kuvancı, 2009, s. 19). Necip Fazıl Kısakürek'in hocası olarak bilinen ünlü mutasavvıf Abdulkakim Arvasi, Seyyid Ahmet Arvasi'nin babasının ismini koyan kişidir ve ona kendi ismini vermiştir (Onur, 2020, s. 100). Seyyid Ahmet Arvasi'nin isminin başında yer alan "seyyid" ifadesi, onun soy olarak nakübüleşraflar tarafından şecereleri tespit edilmiş "seyyid" bir aileden gelmesinden ötürüdür (Arvas & Er, 2021, s. 40). Arvasi ailesi ehl-i sünnet geleneğine bağlı bir ailedir (Kıran, 2021, s. 119). Bu ailede Nakşi geleneğinin önemli isimlerinden Tâhâ-i Hakkârî, Sıbgâtullah Arvasi, Fehim Arvasi ve Abdulkakim Arvasi gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır (Arvas & Er, 2021; Ekinci, 2018).

Ailenin altı çocuğundan ikincisi olan Seyyid Ahmet Arvasi ilkokulu Van'da başlayıp Ağrı'da, ortaokulu da Erzurum'da bitirmiştir. Daha sonra öğretmen okuluna kaydolmuş ve 1952 yılında Erzurum Öğretmen Okulu'ndan mezun olmuştur. Öğretmen okulunda öğrenci iken evlenmiştir. Buradan mezun olduktan sonra Konya'nın Doğanbeyli Nahiyesi'nde ilkokul öğretmeni olarak göreve başlamıştır. Daha sonra Ağrı'nın Molla Şemdin Köyü'nde görev yapmıştır. Üç yıllık ilkokul öğretmenliğinden sonra Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü Pedagoji Bölümü'ne kaydolmuştur. 1958 yılında Gazi Eğitim Enstitüsü Pedagoji Bölümü'nden mezun olan Arvasi, sırasıyla Van Alparslan İlköğretmen Okulu ve Savaştepe İlköğretmen Okulu'nda çalışmıştır. Daha sonra üniversite hocalığına başlayan Arvasi, Balıkesir Necati Bey Eğitim Enstitüsü, Bursa Eğitim Enstitüsü ve İstanbul Atatürk Eğitim Enstitüsünde Pedagoji hocalığı yapmıştır (Kuvancı, 2009, s. 19; Onur, 2011, ss. 10-11).

Bir dönem siyasette de görev alan Arvasi, 1979 yılında akademisyenlikten emekli olarak Milliyetçi Hareket Partisi'nin Genel İdare Kurulu'nda yer almıştır. 12 Eylül 1980 ihtilaline kadar siyasette aktif olarak görevine devam etmiştir. Ömrünü ilim öğrenmek ve talebe yetiştirmekle geçirmiş olan Arvasi, 31 Aralık 1988 tarihinde 56 yaşında iken evinde daktilosu başında geçirdiği bir kalp krizi sonrası vefat etmiştir. Naaşı Edirnekapı mezarlığına defnedilmiştir (Kuvancı, 2009, s. 20).

Arvasi'nin hayatta iken basılan eserleri olduğu gibi yazdığı gazete köşelerindeki yazılarını vefatında sonra bir araya getirilmesinden oluşan eserleri de vardır. Arvasi'nin eserleri şunlardır: Sır/Şiirlerim, İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri, Kendini Arayan İnsan, İnsan ve İnsan Ötesi, Eğitim Sosyolojisi, Türk İslâm Ülküsü I-III, Diyalektikimiz ve Estetikimiz, İlm-i Hâl, Doğu Anadolu Gerçeği, Hasbihâl/Size Sesleniyorum I-VI.



## 2. Seyyid Ahmet Arvasi'nin Görüşlerine Genel Bir Bakış

Seyyid Ahmet Arvasi, son yüzyıl düşünce tarihimizde önemli bir yere sahiptir. Onun görüşleri ve eserleri özellikle eğitim, İslam sosyolojisi ve Türk milliyetçiliği alanlarında dikkat çekicidir. Bununla birlikte “Kendini Arayan İnsan” ile “İnsan ve İnsan Ötesi” isimli eserlerinde ve gazetede yazdığı köşe yazılarında psikoloji ve din psikolojisinin ilgilendiği önemli konuları ele alması bakımından psikoloji alanında önemli tespitlerinin olduğu görülmektedir.

Arvasi, Türk milliyetçiliğine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. İslami değerlere dayalı Türk milliyetçiliği anlayışı ile ilgili daha önce “Türk-İslam Sentezi” kavramı kullanılıyorken Arvasi, “Türk-İslam Ülküsü” kavramını önermiş ve söz konusu siyasi düşünce perspektifinde daha sonra yoğunluklu olarak bu kavram kullanılmıştır. Arvasi'nin Türk-İslam ülküsü düşüncesi hem “İleri Türk Milliyetçiliği” isimli eserinde, hem de 1977 yılında Hergün Gazetesi'nde yayınlanan yazılarının 3 cilt halinde basılmış şekli olarak “Türk-İslam Ülküsü” kitabında detaylı olarak ele alınmaktadır. “Türk-İslam Ülküsü” eserinde söz konusu görüşünü sosyolojik, dini ve felsefi açıklamalar ile birlikte temellendirilir (Arvasi, 1994b, s. 8). Arvasi'nin bu eserinde Türk-İslam ülküsü düşüncesinin yansırı bazı kalamî ve felsefî meseleler, sosyolojik ve pedagojik analizler, ekonomi ve İslâm ekonomisi, fikhî ve politik konular ile İslâm'da eğitim sistemi, din eğitimi, din psikolojisi gibi çok farklı alanda tespitler ve analizler bulunmaktadır (Arvasi, 1991b, 1994b, 1994c).

Bir eğitimci olan Arvasi'nin eğitim alanı ile ilgili görüşlerine, alanda bir boşluğu dolduran “Eğitim Sosyolojisi” kitabında ve diğer eserlerinde karşılaşılmaktadır. Arvasi'ye göre eğitim, “Hareketli bir içtimai ortamda insanı çok faktörlü bir etkileşim ortamında tutarak geliştirmek, orijinal şahsiyetine kavuşturarak, kendisine, ailesine, milletine ve insanlık alemine faydalı kılmak demektir.”(Arvasi, 1991a, s. 1997).

Dini ilimler konusunda önemli bir birikime sahip olan Arvasi “İlm-i Hâl” isimli eserinde temel dini bilgileri insan gelişiminde aşamalara göre işlemiş, insanı bebeklik, ilk çocukluk, ergenlik, gençlik ve yaşlılık dönemleri içinde değerlendirmiştir. Ayrıca “İslam'da Aile” başlığı altında ailenin fonksiyonlarını ve dini ve ahlaki kültür aktarımındaki rolünü sosyolojik ve psikolojik açıdan ele almıştır (Arvasi, 1992). Arvasi, sosyal konuları İslam dini temelinde ele alarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda eserin bir İslâm Sosyolojisi denemesi niteliğinde olduğu söylenebilir (A. Budak, 2021, ss. 188-189).

Arvasi'nin İslam estetiği konusundaki görüşleri de önemlidir. “Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz” isimli eserinde Arvasi, öncelikle diyalektik konusunu ele alarak felsefî ve kalamî düşünce bağlamında İslâm'da aklın yeri, ruh ve insanın bunalımı gibi konular tartışılmıştır. Tasavvuf düşüncesi de onun bu eserinde öne çıkmaktadır. Ehl-i sünnet tasavvufunun önemli isimlerinden İmam Gazali ve İmam Rabbani'nin görüşleri bağlamında bir tasavvufi bakış açısı olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufi bir bakış açısıyla sanat ve estetiğin Allah'ı aramak ve O'na ulaşmak için önemli bir aracı olduğunu düşünen Arvasi,

İslam sanat ve estetiğini İslam medeniyetinin önemli bir unsuru olarak kabul eder (Arvasi, 1982).

Arvasi'nin psikoloji ve din psikolojisi konularıyla ilgili görüşleri genel olarak "Kendini Arayan İnsan", "İnsan ve İnsan Ötesi kitapları ile "Türk İslam Ülküsü" adlı eserlerinde yer almaktadır. Arvasi'nin Türk-İslam Ülküsü eserinin üçüncü cildinde "Din Psikolojisi ve İslamiyet" adında bir bölüm bulunmaktadır. Bununla birlikte diğer eserlerinde de psikolojik bir varlık olarak insan ve iman psikolojisi konuları yer yer ele alınıp tartışılmıştır. İnsanın kendi iç dünyasını araştırması ve anlamlandırması, Arvasi'nin düşüncelerinde önemli bir yer tutar. İnsanın hayat amacını bulma, manevi değerleri anlama ve içsel huzura ulaşma arayışı, Arvasi'nin eserlerinde sıkça temas edilen konulardır.

### **3. Seyyid Ahmet Arvasi'de Psikolojik Boyutu ile İnsan**

19. yy.'da felsefeden bağımsızlaşarak ayrı bir bilim dalı olarak ortaya çıkan psikoloji, insanın duygu, düşünce ve davranışlarını konu edinen bir bilim dalıdır. Psikolojinin modern bir bilim olarak ortaya çıkmasından önce de psikolojinin ilgilendiği konular düşünce tarihi boyunca gerek felsefede gerek dini ilimler içerisinde ele alınıp tartışılmıştır (Schultz & Schultz, 2007, ss. 25-26).

İnsan, psikolojinin temel konusudur. İnsanın mahiyeti, duygu, düşünce ve davranışlarının kaynağı ile ilgili temelde iki bakış açısının olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki modern psikolojinin evrimci ve pozitivist anlayışına dayanan insan algısından kaynaklı yaklaşımlar, ikincisi insanın bir Yaratıcı tarafından tasarlandığı, birtakım yeteneklerle ve zafiyetlerle yaratıldığı inancına dayanan dini yaklaşımdır. Dinler insanın mahiyeti, duygu, düşünce ve davranışları ile ilgili birtakım teorilere sahiptir. Modern psikoloji, ilk ortaya çıktığı dönemde din konusunu indirgemeci bir yaklaşımla ele alarak aslında bilimsel olmayan bir üslupla dinin ve Tanrı'nın yokluğunu ispata çalışmış, dinin insan psikolojisindeki varlığı ve etkileri konusunu dışta bırakmıştır (Freud, 2012). Psikolojinin bu yaklaşımına yönelik eleştiriler ile 20. yy.'ın ikinci yarısından itibaren din ve maneviyat konularına artan ilgi sonucu dinin insan psikolojisindeki yeri ile ilgili yapılan çalışmalar artış göstermiştir. Günümüzde din psikolojisi alanı, insanın dini ve manevi bir yönü de olduğunu, insanın psikolojik yapısını bütüncül bir yaklaşımla ele alınırken bu yönünün dışta bırakılmaması gerektiğini savunarak din ve maneviyat konuları ile modern psikoloji konularını bir araya getirmiştir.

Seyyid Ahmet Arvasi'nin eserlerinde birçok yerde psikoloji biliminin ilgilendiği konuları ele alınmış olması dikkat çekicidir. Arvasi eserlerinde insanı ve insan değerlerini psikolojik bir yaklaşımla ele almış bu bakış tarzında ve açıklamalarda İslam'ın insan anlayışına göre hareket etmiştir. Ona göre İslamiyet insanı en doğru ve en sağlam tarzda anlayan bir din olmanın ötesinde devamlı olarak araştırılması ve üzerine düşünülmesi gereken bir sırlar hazinesidir (Arvasi, 1994a, s. 5). Arvasi'nin insan tasavvurunda pozitif bir bakış açısı göze çarpmaktadır. İlk dönem psikolojinin olumsuz ve mekanik insan tasavvuruna karşı Arvasi insanın özünde iyiyi, güzeli, doğruyu ve Allah'ı arayan bir varlık olduğunu söyler.

Arvasi insanı tüm halleri ile bir bütün olarak ele alan bir ilim önermekte buna da “İnsan Bilgisi Bilimi” adını vermektedir. Bu bilimin, psikoloji ve sosyolojiden farklı, mantığın ise yeniden insana göre dizayn edildiği, insanın kendisini keşfetmesine yardım edecek bir ilim olması gerektiğini söyler. İnsani değerlerin ve metafizik konuların da ele alındığı, insanı mekanik verilerle değil kendi üst düzey gerçekliği ile açıklayacak bir ilim tasavvur etmektedir (Arvasi, 1980, ss. 49-50). İnsan bilgisi bilimi, insanlığın sahip olduğu ortak kavramlar üzerinde çalışacak, insanın fikir, duygu ve iman hayatına hükmeden tipik ilişkileri bulacaktır (Arvasi, 1980, s. 51). Arvasi, peygamberlerin, büyük sanatkarların patolojik durumlarla özdeşleştirilmesinin nedenini, psikolojinin ve diğer ilimlerin yalnızca “akıl kanunlarına” göre iş yapmasına bağlamaktadır. Oysa ona göre insanın daha derin değerleri ve yeteneklerinin olması onun yalnızca pozitivist anlamda akıl ile açıklanmayacağını göstermektedir (Arvasi, 1980, s. 52). Bu noktada Arvasi'nin insan psikolojisi ile ilgili görüşleri, akış ve zekâ, kişilik tipleri, ahlak ve değer, duygular ve heyecanlar, sanat ve estetik, ölüm psikolojisi, ihtiyaçlar ve insanın bunalımı başlıkları altında incelenecektir.

### 3.1. Akıl ve Zekâ

Psikolojinin önemli kavramlarından olan akıl ve zekâ, Arvasi'nin eserlerinde çokça değinilen ve görüşlerinin üzerinde temellendiği iki kavramdır. Farklı konulardaki görüşlerinde de akıl, zekâ ve şuur kavramlarıyla sıkça karşılaşmaktadır. Zekâ Türk Dil Kurumu sözlüğünde “insanın düşünme, akıl yürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamı, anlık, dirayet, zeyreklik, feraset” (TDK, 2023) olarak açıklanmaktadır. Ayrıca zekâ, zihnin, deneyimlerden öğrenme, öğrenilenlerden yararlanabilme, yeni koşullara uyum sağlayabilme ve karşılaşılan problemlerde özgün çözüm yolları bulabilme yeteneği olarak tanımlanabilir (Gürel ve Tat, 2010, s. 336).

Arvasi'ye göre akıl ve zekâ arasında fark vardır. Arvasi, daha yüce algıların akıldan ziyade zekâ ile ilişkili olduğunu savunur. Ona göre akıl objektif duygular üzerine kuruludur. Duyularımız, varlığı eşya olarak telakki etmeye elverişli bir yaratılıştadır. Zekâmız ise belirli bir idrak seviyesi olan varlığı manaya doğru sürükler. Zeka insandaki idrak gücü, akıl ise bu gücün objektifleşmesi ve sosyalleşmesidir (Arvasi, 1980, ss. 35-36). Arvasi'ye göre insan zekası madde fikrinin ihtiva ettiği çelişmeyi sezmekle, insanı madde-ötesi, fizik-ötesi, yahut madde ve fizik üstü değerleri aramaya götürmektedir (Arvasi, 1980, s. 147).

Zekâ ile şuuru ilişkilendiren, şuuru aklın daha da üzerinde bir algılayış olarak gören Arvasi, şuuru dini ve tasavvufi bir açıdan ele alarak değerlendirir. Şuurda kesretten vahdete, esareten hürriyete, sınırlıdan sonsuza, yaratıktan Yaratan'a, izafiden Mutlak'a, giden bir yol olduğunu söyler. Şuurun duyuların verileri ile yetinmeyip duyulardan aldığını kendi bünyesi içinde yoğurarak ve yücelterek yeni değerlere ulaştığını ifade eder (Arvasi, 1994c, s. 308). Tarhan da akli temel akıl ve üst akıl olmak üzere iki kategoriye ayırarak Arvasi'nin

düşüncesine benzer şekilde yüksek işlevselliğe sahip üst akılın hayatın anlam ve amaçları ve mistik yaşantıları içerdiğini söylemektedir (Tarhan, 2019, s. 161).

Arvasi'ye göre pozitif ilimler objektif akılı kurma çabasıdır. Pozitif bilim bakış açısına sahip ilim adamları da eşyanın kanunları ile insanı anlama, kuşatma ve idare etme gayretindedirler. Halbuki insan zihnini sadece eşyaya ve eşyanın kurallarına uymak gibi pasif bir faaliyet içinde sanmak insanı tanımamaktır. İnsanın objektif akılı aşan yönleri inkâr edilemez. Zeka insanın subjektifleşme ve orijinalliğini ortaya koyma gücüdür (Arvasi, 1980, s. 78). Arvasi'nin akıl ve zekâ ile ilgili yaptığı ayrımlar ve insanın subjektif yönlerine yaptığı vurgu, sosyal bilimler ve psikolojide postmodernist hareketler ile ortaya çıkan sosyal yapılandırmacı yaklaşımları, din, maneviyat ve değerler konularına yönelik tartışmaları akla getirmektedir. Kültürün öneminin ortaya çıkmasında postmodernizmin sonucu olarak ortaya çıkan sosyal yapısalcı yaklaşımın etkisi büyük olmuştur. Postmodernizm, modern pozitivist düşüncenin kendisini tek doğru olarak görmesine karşı çıkararak doğruların öznelliği ve kültürel olarak şekillendiği tartışmalarını ortaya koymuştur (Aka, 2020, s. 205). Arvasi de pozitif ilimlerin kendini mutlak doğrunun sahibi olarak görmesine karşı çıkararak bu görüşe yakın bir şekilde modernizm eleştirisi yapmaktadır.

### 3.2. Kişilik Tipleri

Arvasi'nin insan psikolojisi ile ilgili önemli bir tespiti kişilik konusu ile ilgili olmuştur. Freud'un ego teorisine benzer ancak ondan birçok yönden farklı bir kişilik teorisi ortaya koymuştur. Ona göre üç farklı derecede insan ahlaki söz konusudur. Bunlar hayvan insan, dramatik insan ve ideal insandır. Bu insan tipleri Arvasi düşüncesinde farklı bireyleri kategorize etmek bağlamında olduğu gibi aynı kişinin kendisindeki ego katmanlarına da karşılık gelmektedir. Arvasi, her insanın kendi varlığında bu üç insanı da bulabileceğini söyleyerek yapısal kişilik kuramına gönderme yapmıştır (Arvasi, 1994a, ss. 71-72). Freud'un yapısal kişilik kuramında yer alan id, ego, süperego kavramları (Freud, 2009) ile Gazzali'nin nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis tanımlarından faydalandığı söylenebilir (Akçay, 2005, ss. 109-110). Mutasavvıflar genel olarak nefsi insanın kötülüğe meyilli tarafı olarak Freud düşüncesindeki ide benzer şekilde tanımlasalar da, nefsi çift kutuplu, iyiliğe de kötülüğe de meyilli olma vasfıyla egoya benzer şekilde tanımlayanlar da vardır (el-Muhasibi, 1998, s. 111; Uludağ, 2006, s. 527).

Arvasi hayvan insanın ahlakını tarif ederken, onun ahlakının hedonizme dayandığını, bu insanın hayatın hazzını sevip ıstıraplarından nefret ettiğini söyler. Hayvan insana aslında şuuru aciz ve zavallı gerçeğini gösterir, ama o bunları görmemek için kendisini avutur, uyuşturur. Hayvan insan her zaman dış disipline muhtaçtır. Yalnızlık ona iç muhasebesini hatırlattığı için yalnızlıktan korkar. Oysa o kendi iradesini sürü iradesinde eritmek ister (Arvasi, 1994a, s. 106-108). Hayvan insan insanın haz ve elem prensibine göre hareket eden yönüne vurgu yapması açısından yapısal kişilik kuramındaki "id"e karşılık

gelmektedir. İnsanın "id"i merkeze alarak yaşaması durumunda hayvan insan kategorisi ortaya çıkmaktadır.

Arvasi'de ikinci insan tipi olan dramatik insan; reel insandır, insanlığın dramını yaşar. Ona göre insanlığın çoğu, dramatik insan çırpınışları içindedir. Bir taraftan yaşamak için öldürür, istismar eder; diğer taraftan vicdan azabı duyar. Arvasi rahmani ve nefsanî çatışmaların dinde de olduğundan bahsederek dramatik insanın bu çatışmayı yaşadığını söyler. Söz konusu çatışma Freud'un id ve süper-ego arasında da vardır. İd ve süperego arasında egonun sıkışması durumu dramatik insanı temsil edebilir (Freud, 2002, 2009). Ancak Arvasi Freud'un süperegosunun aslında Durkheim'in sosyal baskısı olduğunu, bu sebeple psikolojik bir gerçekliğe karşılık gelmediğini iddia eder. Arvasi'ye göre dramatik insandaki çatışma duyuların ve şuurun verileri arasındaki çatışmadır. Bu da bahsettiği gibi nefsanî istek ve telkinler ile ilahi/rahmani istek ve arzulara karşılık gelmektedir (Arvasi, 1994a, ss. 110-111).

Üçüncü insan tipi olan İdeal insan ise büyük ahlak kahramanıdır. Toplumda az sayıda bulunan bu insanlar varlığa iç gözleri ile bakarlar. Onlar duyusal açlığı asgariye indiren ve manevî açlığı bütün dehşeti ile yaşayan mutlu kişilerdir. Arvasi peygamberleri, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi sahabileri bu insan tipi bağlamında örnek verir. İdeal insan için, yalnızlık tefekkür ve iç muhasebesi için bir zamanken topluma katılma ise insan şerefini kurtarma savaşına katılma zamanıdır. O ne yalnızlıktan ne de topluma katılmaktan geri durmaz. İdeal insan, kendi derdi ile dertlenmeyi bırakıp toplum için insanlık için dertlenen insandır (Arvasi, 1994a, ss. 113-116). Arvasi'nin ideal insanının hümanist psikolojideki kendini gerçekleştiren insan ya da kendini aşan insan tanımlarına benzediği söylenebilir (Frankl, 2007, s. 31; Maslow, 2001, s. 104). Ayrıca ideal insanın, Kohlberg'in ahlaki gelişim evreleri açısından evrensel ahlak ilkeleri aşamasındaki insan olduğu söylenebilir (Taylı, 2018, s. 192). Ancak psikolojideki insani ve ahlaki değerlerle ölçülen bu sınıflandırmalarda ahlakın insanın kendi dışında bir amacından bahsedilmez. Oysa Arvasi düşüncesinde ideal insan, dini ve ahlaki bütün değerleri kendisinde birleştirmiş olmakla birlikte kendisini en ideal ve en mükemmel olan Allah ile bütünleştirmiş bir kişidir. Aklın da üstünde bir algılayış olarak ele aldığı şuur, dini ve manevî olanla kemale eren bir düşünme biçimidir. Bu bakımdan Arvasi düşüncesinde insanın imandan yoksun olarak salt değerler ile kemale eremeyeceği sonucuna varılabilir.

### 3.3. Ahlak ve Değer

Düşüncelerinde ahlak ve değer konusuna önemli bir yer veren Arvasi'ye göre değerlerimizi kendi dışımızdaki eşyaya ait hükümlere göre değil insani prensiplere göre açıklamalıyız. Kendi özelliklerimizi ve değerlerimizi, zaaf ve aldanış olarak inkar etmek, kendi realitemizi inkar etmek anlamına gelmektedir (Arvasi, 1980, s. 70). Ahlak konusunu psikolojik açıdan değerlendiren Arvasi, bu konunun şuur problemi ile iç içe olduğunu söyler. Bu sebeple yalnız duyulara, reflekslere, mekanik etki-tepkilere dayanan bir hayatta ahlaktan söz

edilemez. Ahlaki davranışı “şuurlu ve zaruri olan bir mükemmelleşme iradesi” olarak tanımlayan Arvasi’ye göre insan, bilgisi ve davranışları ile mükemmelleşme arzusu içindedir. Peygamberler de insandaki bu mükemmelleşme iradesini parlatmak isteği içinde hareket etmişlerdir (Arvasi, 1994a, ss. 103-104).

İlim ve ahlakın psikolojik zemini Arvasi düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre ilim ve ahlakın doğmasında, müesseseseleşmesinde insan şuuru önemlidir. İnsanın çatışan ve çelişkili bir dünyası vardır. Bu sebeple insan birbirine zıt değerler arasında gelir gider. İnsanlar ahlaki değerler ile ilgili ortak bir tanımda birleşmemiş olsa da evrensel ahlak ilkelerinin olması gerektiği noktasında bir ihtiyaç hissetmektedirler. Bu bağlamda ilahi dinlerin Hz. Adem’den bu yana iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini, hak ile batılı iman ile küfrü helal ve haramı tarif etmeleri ile evrensel ahlaki kurallar ile ilgili bir temelin oluştuğunu iddia etmektedir (Arvasi, 1989b, ss. 201-203).

Arvasi’ye göre insan tekamül ettikçe onun subjektifleşme gücü artmaktadır (Arvasi, 1980, s. 83). Bu düşünce, ahlak gelişimi ile ilgili Kohlberg’in teorisindeki üst düzey ahlakın gelenek ötesi ahlak olarak adlandırılmasını hatırlatmaktadır. Kohlberg de gelenek üstü ahlakta, objektif kural ve kanunların sorgulanabileceği, evrensel doğrular bağlamında daha subjektif ama daha olgun bir bakış açısının hâkim olacağını söylemektedir (akt. Taylı, 2018, s. 191).

### **3.4. Duygular ve Heyecanlar**

Duygu hem psikoloji hem de din psikolojisi literatüründeki önemli konulardan biridir. Duygular ve heyecanlar insan davranışlarının, hayatta uyum ve uyumsuzluklarının önemli etmenleri arasındadır. Bunların ihtiyaçlar ve güdülerle ilişkisi vardır. Temel ihtiyaçların karşılanıp karşılanmaması, sevgi, nefret, korku, ümit, sevinç, keder, neşe, kuşku, sıkıntı gibi duyguların doğmasına yol açmaktadır. Olumlu veya olumsuz olarak daha baskın olarak duyulan ve organizmada gerginlik yaratan duygulara ise heyecan denilmektedir (Baymur, 2004, ss. 81-82).

Arvasi psikolojik motivelerimizin/güdülerimizin heyecan ve duygu dünyamızdan oluştuğunu, insanda ise dört temel heyecan olduğunu söyler. Bunlar; haz, elem, öfke ve korkudur. Arvasi’ye göre bizim psikolojik hayatımızın temelleri olan bu duyguların fizyolojik ve biyolojik yönleri olsa da ruhi kökleri asla inkâr edilemez. İnsanın fizyolojik ve biyolojik rahatsızlıkları gibi duygu ve heyecanlarla ilgili rahatsızlıkları da vardır. Haz, elem, öfke ve korku “saf birer duygu” olup eğitilebilir durumda iken kıskançlık, nefret, kin gibi duygular ise yok edilmesi gereken karışık heyecanlardır. Yani bu duygular tabii ve normal olmayıp zararlı ve karışık yapıdadır (Arvasi, 1989b, ss. 57-58). Ona göre psikologların karışık heyecan dediği bu duygular öfke ve korku duygularının karışımından ve çatışmasından doğarak insanda patolojik bir haz ve elem duygusuna sebep olur. Genellikle iki kişi veya zümre arasında cereyan eden kıskançlıkta birinin varlığı diğerinin statüsünü sarsmaktadır. Bu duruma düşen kişi tehlikeye düşme korkusu ile tehlikeyi bertaraf etme

öfkelerini aynı anda duymaya başlar. Sonucunda da kıskançlık denilen sinsi ve çirkin bir heyecan ortaya çıkar. Kıskançlık, insanlar arasında gizli ve açık çatışmalara, huzursuzluklara, iftira ve yalanlara sebep olur. Fert ve toplum mutluluğunu tehlikeye düşürür. Kıskançlık duygusundan doğan haset ise rakip görülen kişi ve toplumların zarar görmesinden haz duymak demektir. Bu da Arvasi'ye göre dinimizde kesinlikle yasaklanmış bir duygudur. Düşmanlık duygusu anlamına gelen nefret, rakip karşısında duyulan öfke duygusunun bir korku tepkisi olan kaçma isteği ile birleşmesinden kaynaklanır. Sevginin zıddı olan nefret dinimizde kötü görülmüş yakınlık ve sevgi emredilmiştir. Nefretin derinleşmiş biçimi olan kin ise karışık ve tehlikeli bir heyecandır. Kindar, rakibine karşı şiddetli öfke duysa da ondan çeşitli sebeplerle uzaklaşmamakta olduğu için zorlu bir korku içindedir. Burada Arvasi tüm bu kötü ve karışık heyecanların ilacının samimi sevgi olduğunu vurgular (Arvasi, 1989b, ss. 69-70).

İnsanın, fizyolojik ihtiyaçların tatmini ile yetinmeyen ve sürekli bir mutluluk arayışı içinde çırpınan bir varlık olduğuna değinen Arvasi'ye göre yeme, içme, uyuma ve cinsel ihtiyaçlar tatmin edildikçe bu ihtiyaçların ihtirası daha da büyümektedir. Bu da doyumsuzluğu ve hırsı beraberinde getirmektedir. Psikologların da artık insanın manevi ve ruhi bir açlık çektiğinin farkına vardığına değinen Arvasi, insanın fıtratı gereği iyiyi, güzeli, doğruyu özlediğini ve bu ihtiyaçları karşılanmazsa “bunalım” denilen bir duruma sürükleneceğini ve çeşitli tehlikeli sapıklıklara başvurarak insanlığından uzaklaşacağını söyler (Arvasi, 1989b, ss. 51-52). Günümüzde pozitif psikoloji yaklaşımında haz değil değer ve anlam merkezli yaşamın insana daha kalıcı bir mutluluk duygusu getireceği iddia edilmiştir (Seligman, 2007, s. 150). Hatta haz merkezli yaşamın insanı “haz kısır döngüsü” içine alacağı ve daha fazla haz talep eden bir doyumsuzluğa düşüreceğinden bahsedilmiştir (Seligman, 2007, s. 7). Bu bağlamda Arvasi'nin haz merkezli yaklaşımları eleştirmesi bakımından anlam ve değer merkezli psikolojik görüşlere yakın olduğu söylenebilir.

### 3.5. Sanat ve Estetik

Estetik ile ilgili müstakil bir eseri bulunan Arvasi sanat ve psikoloji ilişkisine de değinmiş, estetik dehanın psikolojik cephesini ihmal ve inkâr etmenin güzel sanatlarda şahsiyeti reddetmek anlamına geldiğini iddia etmiştir. Ona göre bir sanat eserinde toplumun, tabiatın, zaman ve mekânın payı kadar bizzat sanatkarın şahsiyeti de pay sahibidir. Arvasi psikanalistlerin “deha”yı “cinnat”e yaklaştırarak incelemek istediklerini söyleyerek sanat eserlerini bilinçaltının yansıması olarak değerlendirmelerine karşı çıkmaktadır (Arvasi, 1982, ss. 125, 127). Ona göre estetik haz, zeka ve hayatın eşyanın esaretinden kurtulma ümidini belirten büyük sevinç anı olup estetik zekanın kendini temsil ettiği hayatiyeti ifade etmesidir (Arvasi, 1980, s. 39).

Arvasi sanat duygusu ve dini duygu arasında önemli bir ilişki kurar. Ona göre her ikisi de insan aklını aşan idrak alanıyla ilgilidir. Sanatkâr sonsuzluğa, Yaratıcı'ya, birliğe ve Mutlak'a doğru hamle yaptığını hissederse ve bunda başarılı olursa büyük bir saadete erişir. Aksi

halde eserlerinde buruk bir hava ortaya çıkar. Sanatın din ile anlam kazandığını iddia eden Arvasi sanat tarihinin önemli büyük eserlerinin dinlerle ilişkili olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Nitekim dini ve manevi yaşamda da sanatkarların yaşadığı idrak durumları ortaya çıktığı için Arvasi mistiklerin sanatkarları çok iyi anladıklarını söylemektedir (Arvasi, 1994a, s. 70).

Arvasi, Batılı din sosyolog ve din psikologlarının insandaki estetik ve mistik temayülleri ya hastalık ya da aldanmışlık olmakla itham ettiklerini, katı bir pozitivizme düşerek insanın ruh dünyasını maddi ve biyolojik hayatın fenomenleri olarak yorumladıklarını iddia etmiştir (Arvasi, 1994c, s. 311). Arvasi dünyayı idare eden, renk ve şekil veren insan gruplarında ilim adamları ve sanatkarlarla birlikte peygamberler ve velileri de ele alır. Peygamber ve velilerin eşyanın verilerini aşan, estetik sezgilerin üstünde tecrübeleri vardır (Arvasi, 1980, s. 79). Ona göre dünyamız peygamberlerden mahrum olsaydı, insan akli somuta tapmaktan kurtulamayacaktı (Arvasi, 1980, s. 81). İlim adamı, sanatkâr ve peygamber, insan hayatındaki üç ana renk gibidir. İnsan ilim adamıyla maddeyi, sanatkarla hayatı, peygamberler de ruhu ve Allah'ı anlamaya çalışır. Burada insanı gelişim psikolojisindeki evrelerden yola çıkarak ele alan Arvasi ilim, sanat ve mistik çabayı da insan gelişimi ile paralel görür. Ona göre küçük yaşlar somut düşünme evresi iken sanat ve mistik çaba soyut düşünmeyi gerektirmektedir. İnsan somutta kalsa insanlığını gerçekleştiremezdi (Arvasi, 1980, s. 82). Burada hümanist psikolojideki mistik düşünce ile ilgili görüşlerle ilişki kurulabilir. Arvasi'nin dini düşünceyi son aşamaya yerleştirmesi ve aslında gerçek anlamda insan olmak ile açıklaması, Maslow'un kendini gerçekleştirme kuramındaki son aşamanın manevi/mistik özellikler barındırması açısından benzerlik göstermektedir. Nitekim Maslow'un "doruk deneyim" adını verdiği mistik deneyim, kendini gerçekleştiren insan kategorisinin çokça yaşadığı, normal insanınsa arada sırada yaşadığı, algının ben-aşkın/ben-siz bir niteliğe büründüğü bir deneyimdir (Maslow, 2001, ss. 78, 84).

### **3.6. Ölüm Psikolojisi**

Ölümlle ilgili tutumlar psikolojinin önemli konuları arasında yer almaktadır. Ölüm, insanlarda diğer canlılardan farklı bir farkındalık meydan getirmektedir. Bu farkındalık ölümün bir kaçınılmaz oluşu ve her an bizi yakalayabileceği gerçeğini kavramaktır (Routledge vd., 2010, 897). İnsanın psikolojik ihtiyaçları arasında ölümü anlamlandırma ve ölümsüzlük arzusu evrensel bir değer taşımaktadır. Sonsuz hayat ya da ölümsüzlük, inansın ya da inanmasın herkesin arzu ettiği bir istektir. Bu sebeple insan ya dini ya da din dışı bir biçimde, mekanik veya teknolojik platformlarda ölümsüzlük hayalleri kurmaktadır (Ferah, 2023). Ölümü kabul etmenin altında yatan temel felsefe, ölümün varoluşumuzun nihai bir sonucu olduğunu kabul ederek ölümle birlikte sonsuz bir hayata ulaşarak varlığımızı devam ettirebilme olanağı sunan inançtır (Hökelekli, 2008, 65-67).



Arvasi'ye göre ölüm insanın en büyük korkusudur. İnsanın tabiatında köklü ve güçlü bir yaşama içgüdü ve buna bağlı olarak korunma ve kendini savunma davranışları vardır. İnsan bütün canlıları saran bu muhteşem yaşama arzusunu görür ve ölüm gerçeği karşısında ürperir. Diğer canlılardan farklı olarak insanoğlunun ölümün şuuru varması onu telaşlı, aceleci ve duygulu yapmıştır. Onun tabiata, kâinata, canlı ve cansız varlıklara bakışını değiştirmiştir. Bu dünyanın geçiciliği karşısında düşünmeye başlayan insan, ister istemez metafiziğe yönelmiştir. Ölüm düşüncesi ve duygusu bizi metafiziğe yönelttiği için bütün peygamberler ölümü sık sık hatırlamamızı tavsiye etmişlerdir. Arvasi ölüm düşüncesinin yaşama sevincini azaltacağı savına da karşı çıkmaktadır. Aksine ölüm düşüncesinin hayatın anlamını bulmayı sağladığını savunur. Buna da mutasavvıfların ölmeden önce ölümü tecrübe ettikleri fenafillah makamında mutlu ve huzur içinde olmalarını örnek verir (Arvasi, 1994c, ss. 304-305).

İnsanın gelişim aşamaları ile ölüm şuuru ve yaşama sevinci arasında ilişki kuran Arvasi'ye göre biyolojik ve organik faaliyetlerin gelişimi tamamlanırken ölüm şuuru da yavaş yavaş belirir. Ölüm şuuru yaşama sevincini idrake vesile olur. Arvasi'ye göre zekâ ölümün şuuru varabilme gücüdür. Varlık geliştikçe bu şuuru ve endişe de gelişmektedir. Ölüm şuuru insan ölçüsünde geliştiren varlık medeniyet kurabilir. Bu şuuru geliştiremeyen varlıkta ne iman ne ahlak ne de sanat düzeni vardır. Din adamlarının ve ahlak düşünürlerinin ölüm konusuna önem vermelerini de buna bağlayan Arvasi, ölüm şuuru varmayı kültür ve medeniyetle ilişkilendirir (Arvasi, 1980, ss. 150-151). Bununla birlikte Arvasi'ye göre insan ölmek istemektedir. Aksi halde hayatın anlam ve amacı duygusuna ulaşması mümkün değildir. Bu sebeple ölüm gerçeğini kabul edebilmesi için ölümün yeniden doğuş olduğuna inanması gerekir (Arvasi, 1982, s. 40). İnsanın psikolojik bir ihtiyaç olarak ebediyeti arzu etmesi, Arvasi'ye göre ruhumuzun derinliklerinden gelen bir çılgıktır (Arvasi, 1982, s. 45).

### 3.7. İhtiyaçlar

İhtiyaçlar, psikolojide genellikle güdü kavramı ile birlikte ele alınmaktadır. Günü, motivasyonel istekleri, arzuları, ihtiyaçları, dürtüleri ve ilgileri kapsayan genel bir kavramdır. Açlık, susuzluk, cinsellik gibi fizyolojik kökenli güdülere dürtü adı verilir. İnsanlara özgü başarıma isteği gibi yüksek dürtülere de ihtiyaç denilmektedir (Cüceloğlu, 2006, ss. 229-230).

Arvasi'ye göre gerçeği duyarda arayan insan, lezzet ve haz aramaktadır. İçindeki şura ait ebedilik, birlik, özgürlük ve sonsuzluk özlemini uyuşturarak ya da duydular dünyasında gerçekleştirmeye çalışarak boşuna çaba harcamaktadır. Çünkü duydular dünyasında ebedilik, hürlük, birlik ve mutluluk gerçekleştirilemez. Cennet duydular üstü aleme ait bir gerçek olarak şurumuzun Mutlak Varlık'ta ebedileşme, hürleşme, sonsuzlaşma çabasına ve arzusuna bir cevaptır (Arvasi, 1994a, s. 54). Bu bakımdan ahiret ve cennet inancının insandaki sonsuzluk arzusuna cevap verdiği söylenebilir.

Arvasi'ye göre son üç asırdan beri aç bırakılan ve doyurulamayan şey insan ruhudur. Materyalizm insanı sadece organizmadan ibaret sanarak tatmin etmeye çalışmakta fakat başaramamaktadır. Materyalizmin insanın Allah'a olan ihtiyacını görmezden gelerek onu mutlu etmeye çalışması, insanı daha fazla mutsuz kılmaktadır (Arvasi, 1994c, s. 297). Arvasi'ye göre açlık insanda maddesi ile manası ile bütün varlığı kendine katma ihtirası haline dönüşür. Açlık maddeden ziyade hayat ve şuurla sahip varlıkta ortaya çıkan bir problemdir. Bu yönüyle açlık materyal değil spiritüel bir mana taşır. Açlık duyumu ve şuur için vardır (Arvasi, 1980, s. 23). Arvasi'ye göre organizmasını ve davranışlarını kritik eden insan, öğrenmeye muhtaç ve bilgi açlığı içerisindedir. Arvasi bu açlık türüne "psikolojik açlık" demektedir. Bu psikolojik açlık, bizdeki gerçek eksikliği bize idrak ettirmede şuurun açığa çıkmasını sağlamaktadır (Arvasi, 1980, s. 93).

Arvasi'ye göre insan ferdileşme istek ve eğilimindedir. O topluluğun içinde tükenmeye karşı koyarak şahsiyet sahibi bir fert olmaya çalışmaktadır. İnsan görüşlerin aksine sosyalleşmeye en çok mukavemet gösteren varlıktır. Fert sosyal baskıların azalmasına da hürriyet demektedir (Arvasi, 1980, ss. 163-164). Arvasi'ye göre inanılanın aksine ilim daha çok tutucu ve bağlayıcı, sanat hürriyete doğru akışı temin edici, din insan vicdanındaki ve kafasındaki realitesi ile tamamen ferdi mesuliyete bağlı ve hiç kimsenin nüfuz edemeyeceği kadar ferdin iç dünyasına ve idrakine göre biçimlenen hür bir değerler manzumesi olarak gözükmemektedir. Yani insanlar ilimde ortak değerlere kanunlara bağlanırken, sanatta farklı üslup, görüş ve duyuşlara, dinde ise tatmin olmuş hür bir vicdana sahip olmak isterler (Arvasi, 1980, s. 173).

### **3.8. İnsanın Bunalımı**

Arvasi, sonsuzluk ve mutluluğa duyduğu özlemi duyular dünyasında aramasının insanı tatminsizliğe götürdüğünden bahsetmektedir. Freud'un insanın bu realitesini marazilikle açıklamaya çalışmasının ise hayvan idrakini esas almasından kaynaklandığını belirtmektedir (Arvasi, 1994a, s. 56). Duyular dünyasında aradığını bulamayan insanın onu iç dünyasında aramasını Freud'un yüceltme adını verdiği savunma mekanizmasına bağladığına değinen Arvasi, hedonizmin bir telafi mekanizması olduğunu, aslında sonsuzluk ihtiyacını sınırlı olanda aramanın bir geriye kaçış (regression) olduğunu iddia etmektedir. Burada Arvasi aslında insanın Freud'un değindiği içgüdülerine yönelmesinin hayvani yanına kaçması ve yüksek idrakini uyuşturması anlamına geldiği için marazi bir durum olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre insandaki yüceltme ve soyutlama gücünün marazi bir gidiş olarak yorumlanması, ilmin sanatın, ahlakın ve dinin temelindeki realiteyi inkâr etmek, insanı "hasta hayvan" olarak görmek ve onu anlamamak demektir. Ayrıca Arvasi kültür ve medeniyetin temelinde de soyutlama ve yüceltmenin olduğunu vurgulamaktadır (Arvasi, 1994a, ss. 67-68).

Modern döneme sıkça karşılaşılan bunalım durumuna da atıfta bulunan Arvasi aslında insan bunalımının tarihin her döneminde olduğunu iddia eder. Psikanalistlerin bunalımı

genellikle Freudyen bakış açısıyla yorumladıklarını, burada süperegonun idi bastırmasıyla bunalımın ortaya çıktığı kanısının hâkim olduğundan bahseder. Freudyen düşüncede bunalımın anormal bir durum sayılarak içgüdülerimizi bastıran ahlaki, dini ve sosyal değerleri ortadan kaldırmakla rahatlayabileceğimiz düşüncesinin hâkim olduğunu ifade eder. Arvasi bunalımın aslında önemli dehaları, düşünürleri, sanatçıları ortaya çıkaran itici bir güç olduğunu savunur. Ona göre bunalım insanın tabiatıdır ve iç zenginliğinin bir ifadesidir. O, burada önemli olanın bunalımı doğuran gerilimlerden kurtulmak olmadığını, bu bunalımlardan ferdin ve insanlığın yararına olacak sonuçlar elde etmek olduğunu vurgular. Bunalımla dini duygu arasında da bir ilişki kuran Arvasi, bunalımın ruhun organizmanın güçsüzlüğünü görmesini ifade ettiğini, bu sebeple aslında insanı ebediyete yani Allah'a doğru yönlendiren bir itici güç olduğunu söyler (Arvasi, 1994a, ss. 73-78).

#### **4. Seyyid Ahmet Arvasi'de Psikolojik Bir Gerçeklik Olarak İman**

İnsanlık tarihinde bireyin kendisinden yoksun kalamadığı bir tecrübe olarak iman, tüm dinlerin ana doktrinini teşkil etmektedir. İman kavramı kelime olarak, karşındakine güven vermek, güven duymak, tasdik etmek, gönülden benimsemek gibi anlamlara gelmektedir (El-İsfahani, 2007, s. 143; İbn Manzur, 1990, ss. 21-23). Terim olarak iman genellikle "Allah Teâlâ'dan getirdiği kesin olarak bilinen hükümler konusunda Hz. Peygamber'i (s.a.v.) tasdik etmek, onun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip bunların gerçek ve doğru olduğuna gönülden inanmak" diye tanımlanır (Kılavuz, 2004, s. 37). Din psikolojisi açısından iman, "ferdin kendisini inanmaya çağırın dinî davete verdiği olumlu bir derunî cevap" şeklinde tanımlanmaktadır (Köse, 2000, s. 214).

İmanın duygu boyutuna vurgu yapan Arvasi'ye göre insan kafası ile düşünür, kalbi ile inanır; düşünmek akıl işi, inanmak ise gönül işidir. İman etmenin "tanımak" ve "sevmek" fiillerini içermesi sebebiyle akıl ile gönlün birleşmesi demek olduğunu söyler, ancak burada gönlün rolünün daha fazla olduğundan bahseder (Arvasi, 1989a, s. 57). İslami gelenekte imanın mahiyeti ile ilgili tartışmalarda da âlimlerin ekseriyetinin ittifak ettiği husus, imanın kalbin tasdiki olduğu yönündedir (Kılavuz, 2004, s. 38). Arvasi, İslam'a göre imanın bilgi edinmek ile başlayıp sevgi ile tamamlandığına vurgu yapar. Sevme ile yakınlık duygusu arasındaki ilişkiyi psikolojik açıdan analiz eden Arvasi, kişinin sevdiği ile yakın olmak istediğini, onun isteklerini yerine getirmede tereddüt göstermeyecek bir bağlılığa sahip olduğunu ifade eder. Arvasi imanı sevgiyle ilişkilendirilmesinin yanı sıra "marazi şüphe" dediği durumu da sevgisizlik ile açıklar. Din ve inanç buhranlarının temelinde sevgisizliğin yattığını söyler (Arvasi, 1989a, ss. 57-58).

İman konusu din psikolojisinin en önemli konularındandır. İmanın nasıl gerçekleştiği, imanın boyutları, dinamikleri din psikoloji alanı içinde ele alınıp incelenmektedir (Hökelekli, 2011, ss. 156-167). İman külli bir hal olarak inanan insanın bütün şahsiyeti üzerinde etkin rol oynar. Bu yapısıyla iman insanın hayata bakışını, davranışlarını, ilgilerini, hislerini, iradesini belirler ve yönlendirir (Alper, 2002, s. 69). İman, kişinin yaşama bakışını

şekillendirir ve ona anlam katar (Bahadır, 2002). Dini inanç ve bağlılık, yaşanan olaylara anlam kazandırırken olumsuz yaşam olaylarına veya hastalıklara karşı da bir destek sunmaktadır (Pargament, 1997, s. 54).

Arvasi psikolojinin önemli isimlerinin din ile ilgili görüşlerine eleştiriler getirmiştir. Freud, Adler ve Jung özelinde yapılan bu eleştiriler din psikolojisi açısından önemli analizler barındırmaktadır. Arvasi'ye göre din psikolojisi ile ilgilenen ilim adamları Batı felsefesi ve Hıristiyan düşüncesinde yetiştikleri veya o kültürde yaşadıkları için Hıristiyanlığın "mukaddes aile" inancına göre düşünmüş ve araştırma yapmışlardır. Bu sebeple dinin kökeninde "ana-baba ve oğul" motifini aramış ve çocuklardaki ve gençlerdeki dini heyecanları ana-baba etrafında dolaşan komplekslere bağlamaya çalışmışlardır (Arvasi, 1994c, ss. 265-266). Arvasi'ye göre psikologlar dini bireyselleştirmekte, onun insan fitratında bulunan köklerini araştırmaktadır. Esasen dinin hem sosyal hem de beşerî yönleri vardır. Ancak Arvasi'ye göre batılı psikologlar bunu Hıristiyan kültürü ile ilişkili ele almışlardır. Arvasi klasik psikanalitik görüşün aksine anne-babanın çocuğun hayatının her alanında etkisi olmakla birlikte dini hayatın kendine has bir gerçekliği olduğunu vurgular. Bu sebeple dinin kendi gerçekliği içinde ele alınması gerektiğini söyleyerek fenomenolojik yaklaşıma yakın bir tavır sergiler. Tabii burada pozitivist bir bakış açısı değil dinin insan olmanın gerçek değerlerinden biri olduğu vurgulanmaktadır (Arvasi, 1994c, ss. 267-268).

Arvasi, Jung'un din ile ilgili görüşlerinden bazılarını değinerek pek çok ruh hastasının sorunların çözümü için dine başvurduğunu, dini görüşü yeniden kazanamayanların iyileşemediğini tespit ettiğini söyler. Ona göre normal davranış dindarlık, normal dışı davranış dinsizliktir. Günümüzde ise hem entelektüel hem de dindar olunamayacağı konusunda bir önyargının olduğuna değinen Arvasi, insanda tabii olarak bulunan din duygusunun anormal davranış biçiminde lekelenmeye çalışıldığını söyler (Arvasi, 1994c, ss. 282-283). Peygamberlerin yaşadıkları durumları psikolojik ve fizyolojik hastalıklarla ilişkilendiren bir takım bilim adamlarının görüşlerine karşı, vahiy tecrübesinin ve ruh hastalıklarının aralarındaki farkları bilimsel ve psikolojik tahlillerle açıklar (Arvasi, 1994c, ss. 289-290).

Kaos korkusunun düzen ve disiplin ihtiyacını ortaya çıkardığına değinen Arvasi bu konuda Jung'un zihin aydınlığının bir kaos korkusundan doğduğu düşüncesini örnek verir. Ona göre akıl idrakimizin kaostan kurtuluşunu müjdelerken insan idrakini bağlayıcı hapsedici bir nitelik de taşır. Aynı zamanda akıl, idrakimizin bir taraftan kaostan diğer taraftan hür ve bir olan Mutlak Varlık'tan etkilenmesi sonucu ortaya çıkan zihni bir sentezdir. Kaos korkusu aklın altında hürriyet ise üstünde bulunur. Arvasi, dini tecrübeyi aklın sınırlarını aşma, akıldan özgürleşme olarak yorumlar. Psikologların dini tecrübeyi patolojik olarak görmesine karşı deliliğin aklın altında, dini tecrübenin yoğun yaşandığı vahiy ve ilham tecrübesinin ise aklın üstünde bir durum olduğunu söyler. Psikanalistlerin bilinçaltı dedikleri durumun zihin aydınlığının altı ile ilgili olduğunu iddia ederek bilinçaltı ile ilgili patolojik durumlar ve dini tecrübe arasını keskin sınırlarla ayırır (Arvasi, 1994a, ss. 29-31).

İnanç konuları ve Tanrı algısının kültürden kültüre ve dinler arasında farklılık gösterdiğine değinen Arvasi'ye göre doğru, iyi, güzel, Tanrı gibi kavramlar ve değerler tüm insanlarda ortaktır. Ancak bütün insanlar aynı iyi, aynı güzel aynı Tanrı fikrine sahip değillerdir. Hatta kişiler kendi hayatında bile her an bu kavramlarla ilgili aynı fikre sahip değillerdir (Arvasi, 1980, s. 62). Bu fikir, imanın dinamik bir yapısının olduğu, kültürlerle göre değiştiği gibi insanın kendi yaşamı boyunca da değişiklik gösterebileceği anlayışı ile paraleldir.

Arvasi, William James'in sağır ve dilsiz bir çocuk üzerinde yaptığı araştırmayı örnek vererek bu araştırmaların insanın muvahhit karakterini ve insan fitratında yatan dini bulmaya yardım edebileceğini söyler (Arvasi, 1994c, ss. 269-270). İnsandaki inanma istidadı üzerinde oldukça önemli bir vurgu yapar. Bu konuyu dini gelişim psikolojisi açısından şu şekilde açıklar: "Gerçekten de bütün çocuklar ve bütün insanlar henüz kendi dışlarına bağlayamadıkları bir sebeple Allah'ı aramaktadırlar. Allah'a ihtiyaç insanın tabiatından ve fitratından geldiği için 'din duygusunun temelini' konmak istenen hiçbir 'dış amil' kâfi nispette insanı tatmin etmemektedir." (Arvasi, 1994c, s. 272).

Arvasi'nin inancın doğuştan insanda olan bir eğilim olduğu görüşü klasik kelimelerde tartışılmıştır. Genel olarak alimler insanda imanla ilgili bir eğilim olduğu konusunda birleşmişlerdir. Günümüzde nöropsikoloji bilimi çalışmaları içerisinde Hamer, insanın genetik yapısında deneyüstücülük yetisiyle doğrudan bağlantılı olan kalıtsal öğenin olduğunu tespit etmiş ve bu öğeye "Tanrı Geni" ismini vermiştir (Tarhan, 2019, s. 62). Bu bulgu insandaki inanma istidadının doğuştan olduğu tezini doğrular niteliktedir.

İnsanın Allah'ı arayış serüveni ile ilgili Hz. İbrahim kıssası üzerinden değerlendirmeler yapan Arvasi, tüm çocukların fitratı itibari ile tabiatı ve kâinatı seyrederek Allah'ı aradıklarını, ancak sosyal etki neticesinde muvahhit karakterlerinin bozularak yanlış din ve itikatlara meylettiklerini söyler. Burada ihtida olayının psikolojisine de değinerek bunlardan az sayıda insanın zekasını kullanarak ve Allah'ın lütfu ile yeniden tevhide ulaştıklarını söyler (Arvasi, 1994c, s. 271). Arvasi İslam fitratı üzere yaratılan insanın yüce bir varlık olduğunu, ancak fitratına uygun yaşamazsa bu şeref ve üstünlüklerini koruyamayarak kendilerini alçaltacağını söyler (Arvasi, 1994c, s. 294). İman, Arvasi düşüncesinde insanın materyalist ve hedonist bir tavırla hayvandan daha aşağı bir hayat tarzına yuvarlanması önleyen bir kalkandır. İnsanın insanlığını bulmasını sağlayan bir durumdur (Arvasi, 1994c, s. 295).

Arvasi din duygusu ve din psikolojisi üzerine çalışanların, İslam'ın tevhit itikadından haberdar olması, tasavvufun merhalelerini geçerek gerçeği bulan İslam velilerinin hayat hikayelerini, tecrübelerini ve müşahedelerini bilmesi gerektiğini söyler (Arvasi, 1994c, ss. 276-277). İnsanlığın tarih boyunca peygamberler ve veliler sayesinde gerçeği bulmanın yolu olarak vahiy ve ilhamı da kabul etmelerine karşın günümüzde salt beş duyu ve akla güvenmesini eleştiren Arvasi, beş duyu ve aklın insanı eşya dünyasına mahkûm ettiğini savunmaktadır (Arvasi, 1994c, s. 288).

Arvasi din değıştirmenin psikolojisine de değinerek genellikle farklı kültür ve dinde yaşamış ama İslam'la şereflemiş insanların entelektüel insanlar olduğunu ifade etmektedir. Din karşısı bu kadar farklı felsefi ve ideolojik söylem karşısında tevhide yönelmek ve İslam'ı seçmek için büyük bir entelektüel çabanın gerekli olduğuna vurgu yapmıştır (Arvasi, 1994c, s. 280).

İman ile akıl ve zeka kavramları arasında ilişki kuran Arvasi'ye göre insan oluşun alt kademelerinde kalitesi düşük çoklukları, üst kademelerinde ise kalitesi yüksek birleri bulur (Arvasi, 1980, s. 156). Bu bağlamda duyular alanı ile ilişkili olan çokluklar akılla, birliğe ulaşmak olarak tanımladığı iman ise, zekâ ile ilişkilendirilmiş olur. Ayrıca akli sosyalleşmenin, zekayı ise bireysel alanda derinleşmenin kaynağı olarak görür. Arvasi'ye göre iman bir dış realite olmaktan çok iç realitedir. İnsan dış ve objektif realitede akli ve estetik veriler bulabilmektedir. Fakat iman ve dine ait manaları sadece eşya ve çokluk dünyasının üzerine şuuru ile kapanan sentezci bir gözlemci olarak kendi iç realitesinde bulabilmektedir. Bu sebeple dini hayat insanın iç realitesinde bulunmaktadır. İmani bilgiler de dış realiteden gelen zorlanmalara karşılık insanın iç dünyasından fıskırmaktadır (Arvasi, 1980, s. 203).

Arvasi insanın duyu organları ile temaşa ettiği dünyanın kendisine yetmediğini İmam Gazzalî'nin şu sözüne gönderme yaparak açıklar: "İnsan dış gözüyle bakar, iç gözüyle görür." Böylece insan bilgisiyile ilgili, duyu organları ile şuuru/zihin olmak üzere iki bilgi kaynağından bahseder. Duyu organlarımızın bile bu dünyanın faniliğini idrak ettiğini söyleyen Arvasi, insanın bu dünyadan çok farklı bir dünyanın özlemini çektiğini söyler (Arvasi, 1994c, s. 306). Şuurumuz duyuların telkin ettiği sınırlılığın karşısında sınırsızlığı, sonluluğun karşısında sonsuzluğu, parçalılığın karşısında birliği, esaretin karşısında hürriyeti, determinizmin karşısında yaratıcılığı, kemiyetin karşısında keyfiyeti, güçsüzlüğün karşısında Kâdir-i Mutlak'ı aramaktadır (Arvasi, 1994a, s. 18).

İbadetlerle ilgili de psikolojik tahlilleri olan Arvasi, psikologlara göre insanı harekete geçiren motivasyon araçlarının en güçlüsünün açlık ve susuzluk olduğunu söyler. Ancak oruçla ilgili orucun bir irade eğitimi olmakla birlikte açlık ve susuzlukla terbiye veya ceza anlamına gelmediğini vurgular (Arvasi, 1989b, s. 37). Psikologların, manevi tatmine ulaşmamış, gönlü ve kafası aç kalmış, sevgiye doymamış insanlarda büyük bir "tüketim tutkusu" ortaya çıktığı görüşlerini aktarır. Yeme içme konusunda olduğu gibi başka alanlarda da menfi şartlanmalarımızın olduğunu söyleyen Arvasi, oruç ibadeti ile bu şartlanma ve alışkanlıkların kırıldığı ve insan iradesinin gücünün ortaya çıktığını söyler (Arvasi, 1989b, ss. 41-42).

Arvasi insandaki fitri olan elem, haz, öfke ve korku duygularının sebep olduğu bazı patolojik durumlardan bahsederken bunların çözümünün imani değerlerde olduğunu söyler; Kur'an ayetlerinden ve Hz. Peygamber'in sözlerinden örnekler vererek ruhi rahatsızlıklara karşı dini kaynaklarla nasıl bir tedavi uygulanabileceğini anlatmaya çalışır.

Bunun için özellikle haz ve elem duygusunun terbiye edilmesi, sabır, öfke ve korku duygusu ile başa çıkma bunlar arasındadır (Arvasi, 1989b, ss. 61-68). Arvasi, psikanalistlerin insanların sırlarını, sıkıntılarını, üzüntülerini anlatarak kısmen de olsa rahatlayabilecekleri baca temizliği adını verdikleri tespitinin önemli olduğunu söyler. Bu bağlamda duanın psikoterapik etkilerine değinerek, duanın böyle bir teşhir olmadan kişinin Allah'la konuşma, tüm derdini sıkıntısını O'na anlatma anlamına geldiğini, inanan bir insan için mahremiyetin de korunduğu büyük bir psikolojik rahatlama olanağı sağladığını söyler (Arvasi, 1989b, s. 92). Bir bakıma manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında kullanılabilecek yöntem ve teknikler önermiş olur. İnsandaki temel duyguların kontrolü için önerdiği dini değerler ve dini pratiklerin insan psikolojisi için faydalarını vurgulaması, din psikolojisine dair görüşlerinin psikoterapik yöntemleri de içerdiğini göstermektedir.

### **Sonuç**

Seyyid Ahmet Arvasi, düşünce dünyamızın son yüzyıldaki önemli isimlerinden biridir. Eserlerinde dinî ve beşerî bilimlerin birçok alanı ile ilgili görüşler sunmuş olması, çok yönlü bir mütefekkir olduğunu göstermektedir. Genel olarak eğitimci kişiliği ile bilinen ve uzun yıllar eğitimcilik yapmış olan Arvasi görüşlerini psikoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimlerin farklı alanlarıyla bir araya getirmiştir. Onun eserlerinde felsefe, sosyoloji, psikoloji, pedagoji ile ilgili Batı dünyasındaki düşünürlerin görüşlerine hakimiyeti, aynı zamanda dini ilimlerle ilgili özellikle fıkîh ve kelâmî meselelerdeki birikimi belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.

Bu çalışmada Arvasi'nin eserlerinde insan ve iman hakkındaki görüşleri din psikolojisi bakış açısıyla ele alınmıştır. Arvasi'nin psikoloji ile ilgili görüşleri bazen toplu bazen de eserlerinin arasında dağınık olarak yer almaktadır. Genel olarak "Kendini Arayan İnsan", "İnsan ve İnsan Ötesi" ile "Türk-İslam Ülküsü" eserlerinde yoğun bir şekilde din psikolojisi ile ilgili tahlil ve değerlendirmelere yer verildiği görülmüştür.

Arvasi eserlerinde modern Batı düşünce sistemlerine eleştiriler sunmuştur. Batının insan anlayışının materyalist ve pozitivist bir anlayış olduğunu söyleyerek, insanı anlamaktan çok uzak olduğunu belirtmiştir. Arvasi, insanın inanma ihtiyaç ve fitratıyla dünyaya geldiğini savunmaktadır. Böylelikle Arvasi, davranışçılığın görüşlerine karşı antitez üretmiştir. Ona göre insan sonsuzluğun ve mutlak olanın hasreti içinde olan bir varlıktır. Bu sebeple yalnızca hakiki anlamda iman ile mutluluğa erişecektir.

Seyyid Ahmet Arvasi'nin insan psikolojisini ele alırken iman ve değer olguları temelinde konuyu tartıştığı tespit edilmiştir. İnsan psikolojisi ile ilgili analizler yaparken ahlakı temel almıştır. Bu bağlamda hayvan insan, dramatik insan ve ideal insan olmak üzere üç farklı insan ahlakından bahsetmiştir. Bu insan tipleri hem farklı bireyleri kategorize etmek için hem de aynı kişinin kendisindeki ego katmanlarına karşılık olarak ele alınıp değerlendirilmiştir. İnsanı materyalist ve pozitivist bir bakış açısıyla değerlendiren modern

yaklaşımlara karşı insanın mistik, manevi ve dini yönlerine vurgu yapması ve insanın bu yönünün materyalizme hizmet eden akılla değil zekâ ile ilişkili olduğunu söylemesi önemlidir.

Ayrıca Arvasi insanın duyguları ile ilgili önemli tespitlerde bulunmuş, kişinin olumsuz duyguların kontrolü ile ilgili nasıl bir yöntem izlemesi gerektiği ile ilgili ahlaki ve dini uygulamalardan örnekler vermiştir. İnsanın ihtiyaçlarını da fizyolojik ve şuurla ilgili ihtiyaçlar olarak kategoriye ayırmış, inanma ihtiyacının üst düzey ihtiyaçlar arasında yer aldığı ve bunun da şuurla ilgili bir ihtiyaç alanı olduğunu vurgulamıştır. Bu düşünceleri psikolojideki değer merkezli yaklaşımlar içerisinde değerlendirilebilir. O, fizyolojik ihtiyaçlara odaklanan hedonist bir yaşantının kişiye mutluluğu getirmeyeceğini söylemektedir.

Arvasi kalbin bir fiili olarak tanımladığı imanın, insan hayatındaki temel anlamı oluşturduğunu, bununla birlikte toplumun temel değerleri ve ilişkileri üzerinde büyük bir etkisi olduğunu iddia etmiştir. Arvasi insanın modern dünyada yaşadığı buhranın çözümü olarak imanı görmektedir. Gerçek huzur için insanın içindeki mistik ve manevi yönü açığa çıkarması gerektiğini savunmuştur. Bunalım ve sıkıntılardan kurtulmak için eski mutasavvıfların uygulamalarını örnek alınması gerektiğini söyleyerek günümüzde tasavvuf terapisi, nefis terapisi ya da sûfi terapi adıyla anılan manevi danışmanlık uygulamalarına benzer yaklaşımlar önerdiği düşünülebilir.

Arvasi insanın gelişmesi ve ilerlemesi, hümanist psikolojinin kendini gerçekleştirme olarak adlandırdığı tekâmül derecesine ermesi için imanın tek yol olduğunu söylemiş, bu yolun ruhi yaşantıların beslenmesi ile yürünülebileceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda tasavvufi yaklaşımlarla ilgili analizleri ve tespitlerinin manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarına kaynaklık edebileceği söylenebilir. Ayrıca Arvasi'nin iman ve insan psikolojisi ile ilgili tespitlerinin din psikolojisi literatürüne katkı sağlayacağı düşünülebilir.

### **Kaynakça**

- Aka, M. (2020). Dine ve kültüre duyarlı psikolojik danışmanlık-I: Manevi danışmanlık perspektifinden kuramsal analizler. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 2, 201-233.
- Akçay, M. (2005). Gazzali'de ruh tasavvuru. *Dini Araştırmalar*, 7(21), 87-115.
- Alper, H. (2002). *İmanın psikolojik yapısı*. Rağbet Yayınları.
- Arvas, F. A., & Er, Ş. (2021). *Arvâsî seyyidleri hânedâni ve hazret-i şeyh allâme seyyid Fehîm-i Arvâsî "Kuddise Sirruh"*. Kutupyıldızı Yayınları.
- Arvasi, S. A. (1980). *Kendini arayan insan*. Başak Yayınları.
- Arvasi, S. A. (1982). *Diyalektiğimiz ve estetiğimiz*. Türkmen Yayınevi.



- Arvasi, S. A. (1989a). *Size sesleniyorum 1: Türkiye Gazetesi'ndeki yazıları*. Model Yayınları.
- Arvasi, S. A. (1989b). *Size sesleniyorum 2: Türkiye Gazetesi'ndeki yazıları*. Model Yayınları.
- Arvasi, S. A. (1991a). *Hasbihâl 2*. Burak Yayınları.
- Arvasi, S. A. (1991b). *Türk İslâm ülküsü 2*. Burak Yayınevi.
- Arvasi, S. A. (1992). *İlm-i Hâl*. Burak Yayınevi.
- Arvasi, S. A. (1994a). *İnsan ve insan ötesi*. Burak Yayınevi.
- Arvasi, S. A. (1994b). *Türk İslâm ülküsü 1*. Burak Yayınevi.
- Arvasi, S. A. (1994c). *Türk İslâm ülküsü 3*. Burak Yayınevi.
- Bahadır, A. (2002). *İnsanın anlam arayışı ve din*. İnsan Yayınları.
- Baymur, F. B. (2004). *Genel psikoloji*. İnkılap Kitabevi.
- Budak, A. (2021). Bir İslam sosyolojisi denemesi: Seyyid Ahmed Arvasi'nin İlm-i Hal adlı eseri. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 17, 183-220.
- Cüceloğlu, D. (2006). *İnsan ve davranışı*. Remzi Kitabevi.
- el-Muhasibi, H. (1998). *Er-Riaye/Nefs muhasebesinin temelleri* (H. Küçük & Ş. Filiz, Çev.). İnsan Yayınları.
- El-İsfahani, R. (2007). *Müfredat: Kur'an kavramları sözlüğü* (Y. Türker, Çev.). Pınar Yayınları.
- Ferah, N. (2023). Dindışı ölüm ötesi arayışında insan ve arzuları: San Junipero örneği. *Dini Araştırmalar* 26(64), 311-338.
- Frankl, V. E. (2007). *Duyulmayan anlam çığılığı* (S. Budak, Çev.). Öteki yayınları.
- Freud, S. (2002). *Metapsikoloji haz ilkesinin ötesinde ego ve id ve diğer çalışmaları* (E. Kapkın & A. T. Kapkın, Çev.). Payel Yayınları.
- Freud, S. (2009). *Haz ilkesinin ötesinde: Ben ve id* (A. Babaoğlu, Çev.). Metis Yayınları.
- Freud, S. (2012). *Totem ve tabu* (K. Şipal, Çev.). Say Yayınları.
- Gürel, E. & Tat, M. (2010). Çoklu zekâ kuramı: Tekli zekâ anlayışından çoklu zekâ yaklaşımına. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(11), 336-356.
- Hökelekli, H. (2011). *Din psikolojisi*. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2008). *Ölüm, ölüm ötesi psikolojisi ve din*. Dem Yayınları.
- İbn Manzur, E. F. C. M. M. (1990). *Lisânü'l-'arab*. (C. 13). Der Sadır.
- Kılavuz, A. S. (2004). *Anahatlarıyla islam akaidi ve kelama giriş*. Ensar Neşriyat.

- Kıran, İ. (2021). Aristokrat Kürt aileler: Arvasiler. *Kurdiyat*, 3, 119-144.
- Köse, A. (2000). İman. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 22, ss. 214-216). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kuvancı, M. (2009). *Bir gönül dostu Seyyid Ahmet Arvasi*. Bilgeoğuz Yayınları.
- Maslow, A. H. (2001). *İnsan olmanın psikolojisi* (O. Gündüz, Çev.). Kuraldışı Yayınları.
- Onur, H. (2011). *Seyyid Ahmet Arvasi kronolojisi*. Biyografi Net Yayınları.
- Onur, H. (2020). *Asrın yesevisi Seyyid Ahmet Arvasi*. Biyografi Net Yayınları.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research, practice* (Revised ed. edition). The Guilford Press.
- Routledge C., Ostafin B., Juhl J., Sedikides C., Cathey C., Liao J. (2010). Adjusting to death: the effects of mortality salience and self-esteem on psychological well-being, growth motivation, and maladaptive behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 99(6), 897-916.
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2007). *Modern psikoloji tarihi* (Y. Aslay, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Seligman, M. E. P. (2007). *Gerçek mutluluk* (S. K. Akbaş, Çev.). HYB Yayınları.
- Tarhan, N. (2019). *İnanç psikolojisi ve bilim: Ruh, beyin ve akıl üçgeninde insanoğlu*. Timaş Yayınları.
- Taylı, A. (2018). Ahlak gelişimi. İçinde Ş. Işık (Ed.), *Eğitim psikolojisi* (ss. 175-212). Pegem Akademi Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu (TDK). (2023). <https://sozluk.gov.tr/>. (Erişim tarihi: 31.12.2023).
- Uludağ, S. (2006). Nefis. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 526-529). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



## Faith and Human Psychology in The Views of Seyyid Ahmet Arvasi

Fatma Balcı Arvas

### Extended Abstract

#### Introduction

Seyyid Ahmet Arvasi is one of the important thinkers who grew up in our country in the last century. Arvasi, who put forward his views on different subjects and left important works, contributed to the intellectual life of many people with the works he wrote, the conferences he gave during his lifetime and his columns in newspapers. The main purpose of the study is to determine Arvasi's thoughts on the psychology of faith and human psychology from his ideas on psychology and the psychology of religion, which is a multifaceted personality. This study was carried out using the literature review and document analysis method, which are qualitative research methods. In the research, Seyyid Ahmet Arvasi's own works were primarily used. The subjects in the books belonging to Seyyid Ahmet Arvasi were examined one by one and his views on faith and human psychology in the context of psychology of religion were determined. In this context, especially the works of "Man in Search of Himself", "Human and Beyond Human", "Sociology of Education", "Turkish Islamic Ideal", "Our Dialectics and Aesthetics", "İlm-i Hâl", "Hasbihâl/! Address You" were used. In addition, works, articles and theses written about Seyyid Ahmet Arvasi were examined. While the subjects were being processed, general psychology and psychology of religion sources related to the subjects of faith psychology and human psychology were also used.

#### 1. The Life of Seyyid Ahmet Arvasi

Seyyid Ahmet Arvasi is from the village of Arvas in the Bahçesaray district of Van. He was born on February 15, 1932, in the Doğubeyazıt district of Ağrı, where his father was working. His father was Abdulhakim Arvasi Bey, who was retired from the Van Customs Directorate, and his mother was Cevahir Hanım. Seyyid Ahmet Arvasi started primary school in Van and finished secondary school in Ağrı, and in Erzurum. After three years of primary school teaching, he enrolled in the Pedagogy Department of the Ankara Gazi Education Institute. He worked at the Van Alparslan Primary Teacher Training School and the Savaştepe Primary Teacher Training School, respectively. Arvasi later began teaching

at a university and worked as a Pedagogy teacher at the Balıkesir Necati Bey Education Institute, Bursa Education Institute, and Istanbul Atatürk Education Institute.

## **2. A General Look at Seyyid Ahmet Arvasi's Views**

Seyyid Ahmet Arvasi has an important place in our intellectual history of the last century. His views and works are particularly remarkable in the fields of education, Islamic sociology, aesthetics and Turkish nationalism. In addition, it is seen that he has important findings in the field of psychology in terms of addressing important issues of interest to psychology and psychology of religion in his works titled "Self-Seeking Man" and "Human and Beyond Man" and in his columns in the newspaper.

## **3. Humanity in Psychological Dimension in Seyyid Ahmet Arvasi's View**

Seyyid Ahmet Arvasi has addressed the issues that psychology is interested in in many places in his works. Arvasi has addressed humans and human values with a psychological approach in his works and has acted in accordance with the Islamic understanding of humans in this perspective and explanations. A positive perspective stands out in Arvasi's conception of humans. Against the negative and mechanical conception of humans in early psychology, Arvasi states that humans are essentially beings who seek goodness, beauty, truth and Allah.

Reason and intelligence, which are important concepts in psychology, are two concepts that are frequently mentioned in Arvasi's works and on which his views are based. According to Arvasi, there is a difference between reason and intelligence. Arvasi argues that higher perceptions are related to intelligence rather than reason. Arvasi, who associates intelligence with consciousness and sees consciousness as a perception that is even higher than reason, evaluates consciousness from a religious and mystical perspective.

An important observation of Arvasi regarding human psychology was related to the subject of personality. According to him, there are three different levels of human morality. These are animal human, dramatic human and ideal human. These human types correspond to the ego layers in the same person in the context of categorizing different individuals in Arvasi's thought. While describing the morality of animal human, Arvasi says that his morality is based on hedonism, that this person loves the pleasure of life and hates its suffering. The second type of human in Arvasi, the dramatic human, is the real human, who lives the drama of humanity. Arvasi mentions that the conflicts of the divine and the ego also exist in religion and says that the dramatic person lives this conflict. The third type of human, the ideal human, is the great moral hero. These people, who are few in society, look at existence with their inner eyes. They are happy people who minimize sensory hunger and experience spiritual hunger with all its terror. Arvasi gives examples of prophets, companions such as Hz. Abu Bakr and Hz. Omar in the context of this human

type. Arvasi, who evaluates the issue of morality from a psychological perspective, says that this issue is intertwined with the problem of consciousness. For this reason, morality cannot be spoken of in a life based solely on senses, reflexes, and mechanical actions and reactions.

Arvasi says that our psychological motivations/drives are formed by our world of excitement and emotions, and that there are four basic emotions in humans. These are pleasure, pain, anger and fear. According to Arvasi, although these emotions, which are the foundations of our psychological life, have physiological and biological aspects, their spiritual roots can never be denied. Arvasi, who touches upon the fact that humans are creatures who are not content with the satisfaction of physiological needs and who constantly struggle in search of happiness, says that as the needs for eating, drinking, sleeping and sexuality are satisfied, the passion for these needs grows even more. This brings about insatiability and ambition.

Arvasi establishes an important relationship between the sense of art and religious emotion. According to him, both are related to the field of perception that transcends the human mind. If the artist feels that he is making a move towards eternity, the Creator, unity and the Absolute and is successful in this, he reaches great happiness.

According to Arvasi, death is the greatest fear of humans. There is a deep-rooted and strong instinct for life in human nature and, accordingly, behaviors of protection and self-defense. Man sees this magnificent desire to live that embraces all living beings and shudders in the face of the reality of death. Man, who begins to think in the face of the transience of this world, inevitably turns to metaphysics. Since the thought and feeling of death directs us to metaphysics, all prophets have advised us to remember death frequently. Arvasi also opposes the claim that the thought of death will reduce the joy of life. On the contrary, he argues that the thought of death enables us to find the meaning of life. According to Arvasi, man who seeks the truth in the senses seeks pleasure and enjoyment. He makes a futile effort by numbing the longing for eternity, unity, freedom and infinity that belongs to the consciousness within him or by trying to realize it in the world of senses. Because eternity, freedom, unity and absoluteness cannot be realized in the world of senses. Heaven, as a reality belonging to the supersensory world, is a response to our consciousness's effort and desire to become eternal, liberated and infinite in the Absolute Being. In this respect, it can be said that belief in the afterlife and heaven responds to man's desire for eternity. Arvasi, who also refers to the state of depression frequently encountered in the modern period, claims that human depression has actually occurred in every period of history. Arvasi argues that depression is actually a driving force that gives rise to important geniuses, thinkers, and artists. Arvasi, who also establishes a relationship between depression and religious feelings, says that depression expresses the soul's perception of the organism's weakness, and therefore is actually a driving force that directs man towards eternity, namely God.

#### **4. Faith as a Psychological Reality in Seyyid Ahmet Arvasi's View**

Faith constitutes the main doctrine of all religions. According to Arvasi, who emphasizes the emotional dimension of faith, thinking is a matter of reason, while believing is a matter of the heart. Arvasi emphasizes that according to Islam, faith begins with acquiring knowledge and is completed with love. Arvasi, who analyzes the relationship between love and the feeling of closeness from a psychological perspective, states that a person wants to be close to the one they love and has a commitment that will not hesitate to fulfill their wishes. He says that lovelessness lies at the root of religious and faith crises. According to Arvasi, who touches upon the fact that matters of faith and the perception of God vary from culture to culture and between religions, concepts and values such as right, good, beautiful, and God are common to all people. However, not all people have the same idea of good, the same beauty, and the same idea of God. In fact, people do not have the same idea about these concepts at every moment in their own lives. This idea is parallel to the understanding that faith has a dynamic structure, changes according to cultures, and can change throughout a person's own life.

Regarding the adventure of man's search for God, Hz. Making evaluations based on the story of Abraham, Arvasi says that all children naturally seek God by observing nature and the universe, but as a result of social influence, their monotheistic characters deteriorate and they tend towards wrong religions and beliefs. Here, he touches upon the psychology of the conversion event and says that a small number of them reach monotheism again by using their intelligence and with the grace of Allah. Arvasi says that a human being created according to the nature of Islam is a sublime being, but if he does not live in accordance with his nature, he will not be able to protect this honor and superiority and will degrade himself. In Arvasi's thought, faith is a shield that prevents a person from falling into a life style inferior to animals with a materialistic and hedonistic attitude. It is a situation that enables a person to find his humanity. Arvasi, who also has psychological analyses regarding worship, says that according to psychologists, the most powerful motivational tools that motivate a person are hunger and thirst. However, he emphasizes that fasting is a training of willpower, but does not mean discipline or punishment with hunger and thirst. He conveys the views of psychologists that a great "passion for consumption" emerges in people who have not reached spiritual satisfaction, whose hearts and minds are hungry, and who have not been satiated with love. Arvasi, who says that we have negative conditionings in other areas as well as in eating and drinking, says that these conditionings and habits are broken with the worship of fasting and the power of human will emerge. Arvasi, while talking about some pathological conditions caused by the natural feelings of pain, pleasure, anger and fear in humans, says that the solution to these is in faith values; he tries to explain how a treatment can be applied against spiritual disorders with religious sources by giving examples from the verses of the Quran and the

words of the Prophet. For this, especially the discipline of the feelings of pleasure and pain, patience, coping with the feelings of anger and fear are among these.

### **Conclusion**

In this study, it has been determined that Seyyid Ahmet Arvasi discussed the subject on the basis of faith and value phenomena while addressing human psychology. It is important that Arvasi emphasizes the mystical, spiritual and religious aspects of man against modern approaches that evaluate man from a materialist and positivist perspective and that this aspect of man is related to intelligence, not to the mind that serves materialism.

Arvasi also made important observations regarding human emotions and gave examples from moral and religious practices regarding the method a person should follow regarding the control of negative emotions. He also categorized human needs as physiological and consciousness-related needs, and emphasized that the need to believe is among the higher-level needs and that this is a need area related to consciousness. These thoughts can be evaluated within the value-centered approaches in psychology. He says that a hedonistic life focused on physiological needs will not bring happiness to a person.

Arvasi claimed that faith, which he defines as an act of the heart, constitutes the basic meaning in human life and that it has a great impact on the basic values and relationships of society. Arvasi sees faith as the solution to the crisis that people experience in the modern world. He argued that for real peace, people need to reveal their mystical and spiritual aspects. Arvasi said that faith is the only way for people to develop and progress and reach a level of evolution, and emphasized that this path can be walked by nourishing spiritual experiences. In this context, it can be said that his analyses and findings regarding Sufi approaches can be a source for spiritual counseling and guidance studies. In addition, it can be thought that Arvasi's findings regarding faith and human psychology will contribute to the literature on psychology of religion.





# DEPREM KAYNAKLI TRAVMA SONRASI STRES BELİRTİLERİ İLE BAŞA ÇIKMADA DİN EĞİTİMİNİN ROLÜ\*

Emel ASOĞLU\*\*

E-mail: emel.mehmetasoglu63@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9823-8693>

Ömer ÖZDEMİR\*\*\*

E-mail: omerozdemir@harran.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/000-0002-8147-494X>

**Citation/©:** Asoğlu E. & Özdemir Ö. (2024). Deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtileri ile başa çıkmada din eğitiminin rolü. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17, 321-348.

**DOI Number:** <https://doi.org/10.53112/tudear.1458935>

## Öz

6 Şubat 2023 tarihinde meydana gelen Kahramanmaraş depremlerinin ardından, travmatik yaşantıların, ruh sağlığı üzerindeki etkileri ve ruhsal travma ile başa çıkma konusu daha da önem kazanmıştır. Bu çalışmanın amacı, Kahramanmaraş depremleri kaynaklı, travma sonrası stres belirtileri yaşayan bireylerin, din eğitimi yaşantılarının söz konusu belirtilerle başa çıkmadaki rolünü incelemek ve din eğitimi ile olumlu dini başa çıkma mekanizmaları arasındaki ilişkiyi analiz etmektir. Çalışmanın, dinin ve din eğitiminin insan psikolojisi üzerindeki etkilerini belirlemenin yanı sıra, dini başa çıkma ve din eğitimi arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemli olduğu

\* Bu çalışma, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Dr. Öğr. Üyesi Ömer Özdemir danışmanlığında Emel Asoğlu tarafından yürütülmekte olan *Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Başa Çıkmada Din Eğitiminin Rolü* isimli yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğunu teyit edilmiştir.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Yazar Katkıları:** Emel Asoğlu (%50); Ömer Özdemir (%50).

düşünülmektedir. Ayrıca çalışmanın, alınan nitelikli din eğitiminin bireyin deprem sonrası psikolojik iyileşme sürecine katkısını ortaya koyması açısından önemli olduğu değerlendirilmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseninin kullanıldığı bu çalışmada mülakat tekniği tercih edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre, en etkili dini bilgi kaynağının “aile” olduğu, en sık kullanılan dini başa çıkma yönteminin ise “dua etme” olduğu belirlenmiştir. Ayrıca, katılımcıların aldıkları nitelikli din eğitiminin ve mevcut dini bilgilerinin, onlara “iç huzur ve rahatlama” sağladığı tespit edilmiştir. Araştırmanın sonuçları, bireylerin etkili ve doğru din eğitimi almalarının, olayları olumlu biçimde anlamlandırmalarında ve psikolojik dayanıklılıklarında önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, Dini başa çıkma, Deprem, Travma sonrası stres belirtileri, Ruh sağlığı.

## THE ROLE OF RELIGIOUS EDUCATION IN COPING WITH EARTHQUAKE INDUCED POST-TRAUMATIC STRESS SYMPTOMS

### Abstract

Following the earthquakes that occurred on February 6, 2023, in Kahramanmaraş, the effects of traumatic experiences on mental health and coping with psychological trauma have become increasingly important. The purpose of this study is to examine the role of religious education experiences in coping with post-traumatic stress symptoms among individuals affected by the Kahramanmaraş earthquakes and to analyze the relationship between religious education and positive religious coping mechanisms. It is considered important for the study to not only determine the effects of religion and religious education on human psychology but also to elucidate the relationship between religious coping and religious education. Additionally, it is evaluated that the study is significant in demonstrating the contribution of received quality religious education to an individual's psychological recovery process following earthquakes. In this study, which utilizes the case study pattern of qualitative research methods, the interview technique was preferred. According to the findings, it was determined that the most effective source of religious knowledge is “family”, and the most commonly used religious coping method is “prayer”. Furthermore, it was found that participants' received quality religious education and existing religious knowledge provide them with “inner peace and relaxation”. The results of the research indicate that individuals' effective and accurate religious education plays a significant role in their positive interpretation of events and psychological resilience.

**Keywords:** Religious education, Religious coping, Earthquake, Post-Traumatic stress symptoms, Mental health.

## Giriş

Hayatın olağan akışı içerisinde insan mutluluğu tecrübe ettiği deneyimlerin yanında psikolojik olarak zorlandığı, kendini sıkıntılı ve zor durumda hissettiği travmatik yaşantılarla da karşılaşabilmektedir (Ayten, 2021). Günlük hayatta aniden meydana gelen travmatik olaylar yaşamın rutinini bozar ve baş etme yetisine zarar verir, kişiye aciz hissettirir, korku, kaygı ve endişeye neden olabilir. Travmatik yaşantılar, insan kaynaklı olaylar olan kaza, cinayet, tecavüz veya savaş gibi durumlar olabileceği gibi, doğal afetler olan deprem, sel, toprak kayması ve volkanik patlamalar gibi doğa olayları sonucunda da yaşanabilir (Kardaş, 2013).

Doğal afetlerden biri olan depremler, Türkiye’de bu afetlerin etkisinin en yoğun olduğu bölgelerde %66’lık bir oranla en büyük hasarı oluşturan afetler arasında ilk sırada yer almaktadır (Köksal & Yücel, 2023). Arapçadaki karşılığı zizal, zelzele ya da hareket-ül arz olarak ifade edilen (Aşçı, 2017), deprem kavramını Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (*Afet ve Acil Durum Yönetim Başkanlığı/AFAD*, 2019) yeryüzünün iç katmanlarında oluşan kırılmalardan dolayı birdenbire meydana gelen salınımın zemini hareket ettirerek sarsması olarak tanımlamaktadır. Deprem kuşağında yer alan Türkiye, dünyanın aktif yer kabuğu kırıklarının en yoğun olduğu bölgelerden biri olan Alp-Himalaya sistemi üzerinde bulunmaktadır (Efe & Demirci, 2001). Fayların hareketliliğine göre Türkiye'nin %77'den fazlasında I, II ve III. derecede depremlerin görölmesi mümkündür (Ü. Özdemi vd., 2011).

AFAD’a (2023) göre 6.02.2023 tarihinde yerel saatle 04:17’de Pazarcık (Kahramanmaraş) merkezli 7,7 şiddetinde ve 13:24’te Elbistan (Kahramanmaraş) merkezli 7,6 şiddetinde olmak üzere iki büyük deprem meydana gelmiştir. 108.812 km karelik bölgede etkili olan bu depremler Türkiye tarihinde meydana gelen en hasar verici deprem fırtınası olma özelliğini taşımaktadır (*Afet ve Acil Durum Yönetim Başkanlığı /AFAD*, 2019). 9 saat arayla meydana gelen bu depremlerde yaklaşık 50 bin kişinin hayatını kaybettiği 107.204 kişinin ise yaralandığı bildirilmiştir (*AFAD | deprem.gov.tr*, 2023). Dünya Sağlık Örgütü’nün 7 Temmuz 2023’te yayınladığı raporda ise Kahramanmaraş depremlerinde 51 bin kişi hayatını kaybettiği, yaklaşık 3 milyon kişinin yer değiştirmek zorunda kaldığı, toplamda ise 9,1 milyon insanın bu afetten etkilendiği belirtilmiştir (World Health Organization (WHO) Türkiye Earthquakes, 2023).

Fiziksel, ekonomik, demografik, sosyolojik ve psikolojik problemlere yol ačan depremler sonuçları itibariyle bireysel ve kitlesel travmalara yol açaabilmektedir. Yapılan araştırmalar deprem gibi doğal afetler sonrasında toplumun %10 ila %30’unda tanı konulacak şekilde psikiyatrik rahatsızlıkların görüldüğünü belirtmektedir. Majör depresyon, anksiyete, travma sonrası akut stres (ASB), dissosiyatif (olayı hatırlayamama ya da geçmişe dönüş) tepkiler, uyku sorunları ve bedensel ağrılar dahil olmak üzere pek çok psikiyatrik rahatsızlığın ortaya çıktığı bu süreçte en sık karşılaşılan ve üzerine en çok çalışma yapılan tanı travma sonrası stres bozukluğudur (Irmak vd., 2023). Psikolojik açıdan en çok

etkilenen insanlar depremi birebir yaşamış, ölüm korkusunu hissetmiş, enkazda kalmış, yakınlarını kaybetmiş ya da insanların ölümüne bizzat tanıklık etmiş kişiler olmakla birlikte depremi yaşamadan sadece tanıklık eden insanlar da travma sonrasında çeşitli psikolojik sorunlar yaşayabilmektedir (Uğuz, 2023).

Bu tür psikolojik etkilerin azaltılması ve bireylerin toparlanmasına yardımcı olunması için bireysel ve kurumsal olarak alınacak önlemler büyük önem taşımaktadır. Özellikle başa çıkma ve dini başa çıkma davranışları üzerine yapılan çalışmalar, depremlerin meydana getirdiği hasarların olabilecek en az zararla atlatılabilmesi için araştırılabilecek konular arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmada 6 Şubat Kahramanmaraş depremlerini yaşayan bireylerin almış oldukları din eğitimi ile dini başa çıkma davranışları arasındaki ilişki ele alınacaktır.

### **1. Araştırmanın Problemi, Amacı ve Önemi**

Travmatik yaşam olayları olarak değerlendirilen depremler; birdenbire meydana gelmesi, önceden tespit edilememesi, ağır yıkım ve hasarın yanında çok sayıda can ve mal kaybına sebep olması, sonraki dönemde artçı sarsıntılarla sürecin uzaması, barınma, beslenme, altyapı ve sağlık hizmetlerine ulaşımında güçlüklerin yaşanması gibi özelliklerinden dolayı diğer doğal afetler içerisinde farklı bir konumda bulunmaktadır (Sabuncuoğlu vd., 2003). Travmatik yaşam olayları karşısında insan yaşadığı olayı anlamlandırma, kontrolü sağlama, olumsuz his ve duygularını düzene koyma amacı ile başa çıkma sürecine girer (Lazarus & Folkman, 1984). Deprem gibi travmatik yaşam olaylarında bireyin güven duygusu sarsılır ve kişiyi yaşama bağlayan en önemli unsurlardan biri olan anlam zedelenir (Doğan, 2018). Bu gibi zor durumların üstesinden gelebilmek için başa çıkma sürecine giren insanın başvurduğu unsurlardan biri de dini inanç ve değerlerdir. İnanç ve değerler, travmatik yaşantılar karşısında anlamın korunmasına, güçlendirilmesine veya dönüştürülmesine yardımcı olur (Ayten, 2021).

Dini inanç ve doktrinler insan karakterinin şekillenmesinde ve değer yargılarının oluşmasında da etkili olan unsurlardır. Birey almış olduğu din eğitimi sayesinde zorlu ve travmatik yaşam olaylarıyla daha donanımlı ve güçlü şekilde mücadele edebilmektedir. Yapılan araştırmalar insanların olumsuz durum veya olaylar karşısında dini bilgilerinin ve değerlerinin etkisi ile dini başa çıkma metotlarını kullandıklarını ortaya koymaktadır. Alınan doğru ve etkili din eğitimi; bireyin travmatik yaşam olayları karşısında içinde bulunduğu durumu anlamlandırarak başa çıkma mekanizması geliştirebilme yetisi kazanmasına yardımcı olur (Altun, 2021).

Travmatik yaşantıların beden sağlığı kadar önemli olan ruh sağlığı üzerindeki etkileri ve ruhsal travmanın üstesinden gelme mekanizmaları konusu 6 Şubat'ta meydana gelen Kahramanmaraş depremleri sonrasında daha fazla önem taşır hale gelmiştir. Zira insanların bireysel ve toplumsal olarak huzurlu yaşamaları, görev ve sorumluluklarını yerine getirecek yetkinliğe sahip olmaları ruh ve beden sağlığının yerinde olması ile

mümkündür (Hökeleki, 2001). Depremden sonraki süreçte günlük hayatı altüst olan, rutini bozulan, konfor alanından çıkan ve daha önce tecrübe etmediği bir durumla karşı karşıya kalan insan bu gibi travmatik olaylar karşısında durumu anlama, izah etmeye çalışma ve mevcut durumla başa çıkma gibi davranışlar sergileyebilmektedir (Kula, 2000). Dinin temel fonksiyonlarından biri de bu gibi zorlu yaşam olaylarında bireyin çevresinde olup biteni anlamlandırmasına yardımcı olmaktadır (Bayhan, 2012).

Yapılan araştırmalar inanç duygusunun deprem gibi aniden gelişen travmatik yaşam olayları karşısında verilen reaksiyonlar üzerinde olumlu yönde etkiye sahip olduğunu belirlemiştir (Eryücel, 2013). Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, 6 Şubat 2023 tarihli Kahramanmaraş depremleri kaynaklı travma sonrası stres belirtileri yaşayan bireylerde, aldıkları din eğitiminin bu belirtilerle başa çıkmadaki fonksiyonunu incelemektir. Ayrıca din eğitimi ile olumlu dini başa çıkma mekanizması geliştirebilme arasındaki ilişkiyi analiz etmektedir.

Bu çalışma, dinin ve din eğitiminin insan psikolojisi üzerindeki etkilerini belirlemenin yanı sıra, dini başa çıkma ve din eğitimi arasındaki ilişkiyi inceleme ve anlamlandırma açısından da önem taşımaktadır. Ayrıca depremin bireysel ve toplumsal travmaya sebep olduğu göz önünde bulundurulduğunda, din eğitiminin depremden sonraki rehabilitasyon sürecindeki fonksiyonunu fark etme ve önemini belirleme bakımından da çalışmanın, farkındalık oluşturacağı düşünülmektedir.

## **2. Araştırmanın Yöntemi**

Deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtileri ile başa çıkmada din eğitiminin rolünün araştırıldığı bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması deseni, araştırmacının gerçek hayattaki belirli bir durum, olay, eylem veya süreci çoklu bilgi kaynaklarını kullanarak ayrıntılı ve derinlemesine incelemesi olarak tanımlanır (Creswell, 2017). Araştırmanın verileri, yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak toplanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme konuyla ilgili önceden hazırlanan soruların görüşme esnasında esnetilebildiği bir teknik olarak ifade edilmektedir (Karasar, 2010).

Araştırmaya başlamadan önce etik kurulu onayı alınmış, etik kurulu onayı alındıktan sonra çalışma kapsamında Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman, Malatya ve Gaziantep illerinde 6 Şubat depremlerini yaşamış sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel seviyeleri, dini yaşantıları, dünya görüşleri, almış oldukları din eğitimi yaşantıları farklı 10 kadın ve 10 erkek olmak üzere toplam 20 depremzede katılımcı ile 16.02.2024-06.03.2024 tarihleri arasında mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Katılımcılar belirlenirken, küçük bir örneklemeyle yüksek düzeyde çeşitlilik sağlamayı amaçlayan “maksimum çeşitlilik örnekleme” kullanılmıştır. Katılımcılara ulaşmak için ise, bir katılımcıdan diğere yöneltilen doğru ve etkili bilgi kaynağına ulaşmayı sağlayan

“kartopu-zincirleme” örnekleme yöntemi tercih edilmiştir (Yıldırım & Şimşek, 2021). Gaziantep, Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman, Malatya illerinden dörder katılımcı ile yüz yüze gerçekleştirilen görüşmelerde katılımcılar için en uygun ortam sağlanmış ve görüşmeye başlamadan önce araştırmanın amacı ile kişisel verilerin gizliliği hakkında katılımcılara gerekli bilgiler verilmiştir. Katılımcıların onayı alındıktan sonra, görüşmeler ses kaydına alınmıştır. Görüşme sonrasında alınan ses kayıtları, üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmadan bilgisayara yüklenmiş ve yazıya dönüştürülmüştür. Veri analizi için öncelikle ses kayıtlarının transkripsiyonu yapılmış ve veriler analize hazır hale getirilmiştir. Verilerin analizinde, nitel araştırmalarda en yaygın kullanılan yöntemlerden biri olan içerik analizi tercih edilmiştir. İçerik analizi, geniş hacimli nitel verileri anlamlandırmaya yardımcı olan bir yöntem olarak tanımlanmaktadır (Patton, 2018).

Araştırmada elde edilen ham veriler kodlanarak kategoriler oluşturulmuştur. Veriler, bu kategoriler altında sınıflandırılarak okuyucu için anlamlı hale getirilmiştir. Katılımcıların dikkat çekici görüşleri, özüne sadık kalınarak aynen sunulmuştur. Verilerin analizinde nitel veri analiz programı olan MAXQDA 24.2.0 versiyonu kullanılmıştır. Veriler, MAXQDA 24.2.0 programına aktarıldıktan sonra belirli kategori ve temalar altında toplanarak kodlanmış, analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. Bu süreç sonucunda birtakım değerlendirmeler ve önerilerde bulunulmuştur.

### 2.1. Araştırmanın Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, olağanüstü hâl ilan edilen 11 il içerisinde depremden en çok etkilenen dolayısıyla ruhsal ve fiziksel travmanın en yoğun yaşandığı Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman, Malatya ve Gaziantep illerinde yaşayan, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel seviyeleri farklı olan, dini yaşantıları, dünya görüşleri ve aldıkları din eğitimi bakımından çeşitlilik gösteren 20 depremzede katılımcıdan oluşmaktadır.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Mesleği	İkamet Ettiği İl
K 1	Erkek	22	Lisans	Öğrenci	Adıyaman
K 2	Kadın	62	İlkokul	Ev Hanımı	Adıyaman
K 3	Erkek	21	Lisans	Öğrenci	Malatya
K 4	Kadın	28	Lisans	Öğretmen	Gaziantep
K 5	Erkek	52	Doktora	Gıda Mühendisi	Kahramanmaraş
K 6	Erkek	55	Doktora	Doktor	Gaziantep
K 7	Kadın	35	Lise	Temizlik Görevlisi	Hatay
K 8	Erkek	29	Yüksek Lisans	Özel Eğitim Öğretmeni	Gaziantep
K 9	Kadın	39	Doktora	Akademisyen	Malatya
K 10	Kadın	28	Yüksek Lisans	Ev Hanımı	Malatya
K 11	Kadın	36	Lise	Ev Hanımı	Hatay
K 12	Kadın	22	Lisans	Öğrenci	Hatay
K 13	Erkek	57	Lise	Esnaf	Malatya
K 14	Erkek	34	Lisans	Belediyede İşçi	Adıyaman

K 15	Kadın	36	Doktora	Fizyoterapist	Kahramanmaraş
K 16	Kadın	34	İlkokul	Ev Hanımı	Hatay
K 17	Erkek	40	Yüksek Lisans	Hastanede Müdür	Adıyaman
K 18	Erkek	52	Lise	Güvenlik Görvlisi	Kahramanmaraş
K 19	Erkek	41	Doktora	Doktor	Gaziantep
K20	Kadın	39	Lise	Ev Hanımı	Kahramanmaraş

### 3. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Bu bölümde, dini başa çıkma kavramları ile travma, ruhsal travma, travma sonrası stres belirtileri ve din eğitimi kavramları ele alınacaktır.

#### 3.1. Dini Başa Çıkma ile İlgili Kavramlar

Her birey, hayatını anlamlandırırken kendine özgü dini veya seküler bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısı, insanların olaylara verdikleri anlamları ve sorunları nasıl çözeceklerine dair bir rehberlik sunar. Eğer din, bu bakış açısı ve eğilimin önemli bir bileşeni ise, bireyin olayları anlamlandırmasında etkili olur (Ayten, 2021). Bu yüzden insanlar olumsuz yaşam olayları karşısında mevcut durumu düzeltme ya da kabullenme sürecinde dini bilgi, dini öğreti, dini inanç ve dini değerlerinden yardım alabilir. Birçok insanda güç yetiremediği ve kendisini çaresiz hissettiği durum ya da olaylar karşısında her şeye kudreti yeten İlahi bir güce dayanma ve yardım isteme eğilimi doğal olarak gelişmektedir (Hökelekli, 2001).

Dini başa çıkma kavramı, ilk olarak Pargament tarafından tanımlanmış ve literatüre kazandırılmıştır. Bu kavram, insanların travmatik yaşam olayları nedeniyle ortaya çıkan sorun ve stresle başa çıkmak için dini inanç ve etkinliklere başvurmasını ifade eder (Pargament vd., 2000). Pargament'e göre dini başa çıkma sürecinde insanların kullandığı 3 tür strateji bulunmaktadır. İlk olarak işbirlikçi modelde kişi problem çözme sürecinde aktif olarak rol alırken Yaratıcı ile iş birliği içerisindedir. Erteleme modelinde ise birey problem çözme sürecinde pasif kalarak teslimiyetçi bir yaklaşımla her şeyi Yaratıcı'dan bekler. Son olarak yönlendirme eğiliminde Yaratıcı'dan herhangi bir yardım istemeden kişisel çabasıyla problemi aşmaya çalışır (Pargament vd., 1988).

Dini başa çıkma etkinliklerinin temel hedefleri "anlam arayışına cevap verme", "kontrol sağlama", "manevi teselli", "samimiyet ve yakınlık hissi" ve "hayatı dönüştürme"dir. Dini başa çıkma yöntemleri bireyin yaşadığı olumsuz durum ve olayları anlamlandırmasında yardımcı olur. Karşılaştığı sıkıntılı durumlar karşısında hayatında kontrolü kaybettiğini düşünen birey, dini başa çıkma yöntemleri aracılığı ile kendi gücünü aşan bir durum karşısında her şeye gücü yetebilen Yaratıcı'ya sığınarak kontrol mekanizması oluşturur ve kendini güvende hisseder. İnsanların yaşadığı olumsuz his ve duygularla başa çıkarak rahatlamasını sağlar. Yaratıcı ile arasındaki yakınlığı artırır, bu durum kendisini ibadet ve

inanç esasları ile gösterir, empati duygusunu geliştirir ve sosyal bağları güçlendirir. Bununla birlikte hem günlük hayatta hem de travmatik ve olağan dışı durumlar karşısında hayatını dönüştürmeyi amaçlayan kişilere yardımcı olur. Bireyin sabır eşliğini yükseltir, problem çözme becerisi kazandırır, hayat motivasyonunu artırır ve kendini gerçekleştirmesine klavuzluk eder (Ayten, 2021).

İslamın temel bilgi kaynağı olan, Kur'an ayetleri zor ve sıkıntılı durumlarda inananlara istikamet gösteren ve dayanak noktası sağlayan bir rehberdir. Bu nedenle dini başa çıkmanın unsurlarından olan kader, dua, sabır ve tevekkül inananlar için önemli bir klavuzdur (Gümrükçüoğlu, 2023). Bu kavramlar adeta bir navigasyon işlevi görerek, dini başa çıkma yolculuğunda bireyin en kısa ve güvenli şekilde varmak istediği yere ulaşmasına yardımcı olur. Kader Cenabı Hakk'ın varlıkları ve olayları belirli bir düzen ve ölçüye göre belirlemesi anlamına gelmektedir. Kadere iman ile insan, gücünü aşan durumlarda her şeyin Allah'ın ilmi ve bilgisi dairesinde geliştiğini idrak eder, bu durum psikolojik rahatlama sağlar (Can, 2019). Bir şeyin olması için sebeplere riayet ettikten sonra sonucu Cenabı Hakk'a bırakmak anlamına gelen tevekkül; bireyin dış faktörlerden beklentisini azaltır, endişelerini giderir ve içsel huzur sağlar. Bir diğer dini başa çıkma yöntemi olan sabır, sıkıntılara katlanma ve tahammül gösterme anlamına gelmektedir. Sabredenlerin mükafatını mutlaka alacağını müjdeleyen ayetler dini başa çıkmada etkili bir motivasyon kaynağıdır. Sonsuz güç ve kudret sahibi yaratıcıya sığınan ve O'ndan aldığı destekle yaşadıklarına sabreden bireyin mental dayanıklılığı artar, bu durum kendisini psikolojik olarak daha güçlü hissetmesine yardımcı olur (Gümrükçüoğlu, 2023).

Dua ise Cenabı Hakk'ın azameti karşısında kişinin aczinin farkına vararak O'ndan yardım istemesidir. Dua ile kişi Allah'a yakınlaşır, umudunu yitirmez. Bununla birlikte bireyin çözüm becerilerinin gelişmesine yardımcı olur, mücadele gücünü artırır, psikolojik rahatlama sağlar (Ateş, 2019). Dini başa çıkma sürecinde en sık başvurulan yöntemlerden biri olan dua, insanın Yaratıcı ile doğrudan iletişime geçmesini sağlar. Böylece kişi, kendi gücünü aşan ve kontrol edemediği durumlarda, kudreti her şeye yeten İlahi güce sığınarak ve yardım dileyerek olaylara karşı sabrını ve dayanma gücünü artırır. Dualarının kabul olacağı umudu, kişinin kendini daha iyi ve güvende hissetmesine yardımcı olur (A. R. Aydın, 2009).

### **3.2.Travma, Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Din Eğitimi**

Travma kavramı, bireyin ruhsal ve bedensel varlığını değişik biçimlerde sarsan, inciten, yaralayan her türlü olayı adlandırmak için kullanılmaktadır (Herman, 2015). Carlson ve Dalenberg travmayı beklenmedik şekilde gelişen, kontrol edilemeyen, kötü ve dramatik yaşam olayları şeklinde tanımlamaktadır (Carlson & Dalenberg, 2000).

Ruhsal travma, bireyin günlük hayatında değişikliklere sebep olan, insan psikolojisini olumsuz etkileyen, duygusal ve düşünsel olarak başa çıkılması güç olay, durum ve yaşam tecrübelerini kapsar (Demirbaş, 2023). İnsanlar, travmatik olaylardan sadece fiziksel değil



ruhsal olarak da etkilenecek sonraki süreçte duygusal, bilişsel, bedensel ve davranışsal tepkiler verebilmektedir (Kanat & Özpolat, 2016). Bu olaylar, kişide korku, çaresizlik gibi duyguları ortaya çıkararak bireyin psikolojik ve mental durumunu uzun süre olumsuz etkileyebilir (Özen, 2017).

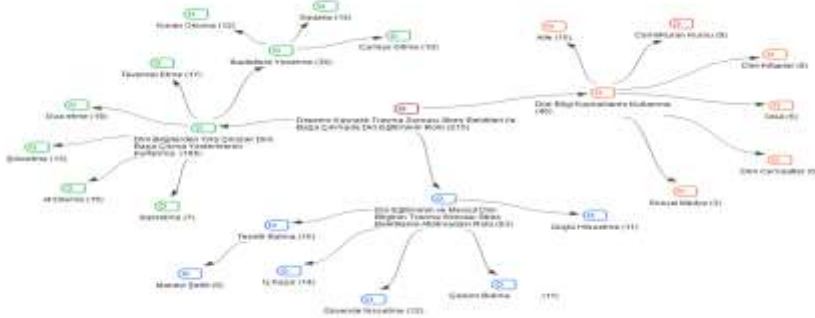
Örselenme Sonrası Gerginlik olarak da adlandırılan Travma Sonrası Stres; DSM5'te, gerçek ya da göz korkutucu biçimde ölümlerle, ağır yaralanmayla karşılaşma ya da cinsel saldırıya uğramış olma, bu olaylara tanıklık etme, olayın ayrıntıları ile sıklıkla karşı karşıya kalma ya da aile yakınları ile tanıdığı kişi ya da kişilerin başına travmatik olay geldiğini öğrenme gibi örseleyici olaylar sonrasında kendine özgü belirtilerle ortaya çıkan psikiyatrik bir bozukluk olarak tanımlanmaktadır. Bu tür durumlarda, kişi travmatik bir olayın ardından geçmişini düşünme eğiliminde olabilir, o anı tekrar yaşar gibi hissedebilir, kabuslar görebilir ve olayla ilgili herhangi bir uyarıcıyla karşılaşınca yoğun ruhsal sıkıntılar yaşayabilir. Fizyolojik tepkiler gösterebilir ve olayı hatırlatan durum, düşünce veya anılardan uzak durmaya çalışabilir. Hatta olayın bir kısmını ya da tamamını hatırlamayabilir. Bu süreçte olumsuz düşünceler gelişebilir ve geleceğe dair umutsuzluk, suçluluk duyguları, korku, dehşet, öfke, utanç ve insanlardan uzaklaşma gibi duygular yaşanabilir. Ayrıca, saldırgan davranışlar, öfke patlamaları, kendine zarar verme eğilimi, irkilme tepkileri, odaklanma güçlükleri ve uyku problemleri gibi semptomlar da ortaya çıkabilir (*Amerikan Psikiyatri Birliği DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*, 2013).

Din eğitimi, insanların sosyal, kültürel, bireysel anlamda olumlu gelişimine katkı sağladığı gibi psikolojik açıdan rahat ve huzurlu olmalarına destek olur. İnsan hayatı boyunca karşılaştığı olumsuz durumlarla başa çıkmak her zaman kolay olmayabilir. Ruh sağlığı, bedensel sağlık kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. Doğal afetler, kaza, ani ölüm, hastalık, savaş gibi kendisi ve çevresindeki insanların hayatlarını tehdit eden durumlarla karşılaştığında, insanlar çaresizlik hissedebilir ve bir destek arayışına girerler. Birçok insan, bu gibi durumlarda içgüdüsel olarak ilahi güce dayanma ve O'ndan yardım dileme ihtiyacı duyar. Din eğitiminin hedefi, bireyleri sosyal, bireysel, psikolojik ve ahlaki açıdan yaşamın zorluklarına hazırlamak ve sağlam bir kişilik oluşturmaktır. Bu nedenle, doğru din eğitimi, kişilere olumsuz durumlarla başa çıkma konusunda yöntemler sunar, rehberlik eder ve dini başa çıkma becerilerini geliştirir (Tekin, 2005).

#### **4. Bulgular**

Araştırma sonucunda elde edilen verilerin analizinde dini bilginin kullanımının dini başa çıkma sürecinde önemli bir rol oynadığı belirlenmiştir. Bu çerçevede yapılan kodlamalar neticesinde, "Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanma", "Dini Bilgilerinden Yola Çıkarak Dini Başa Çıkma Yöntemlerini Kullanma" ve "Din Eğitiminin ve Mevcut Dini Bilginin Travma Sonrası Stres Belirtilerini Atlamadaki Rolü" olmak üzere üç ana tema tespit edilmiştir. Bu temaların her biriyle ilişkili alt temalar Şekil 1'de sunulmuştur.

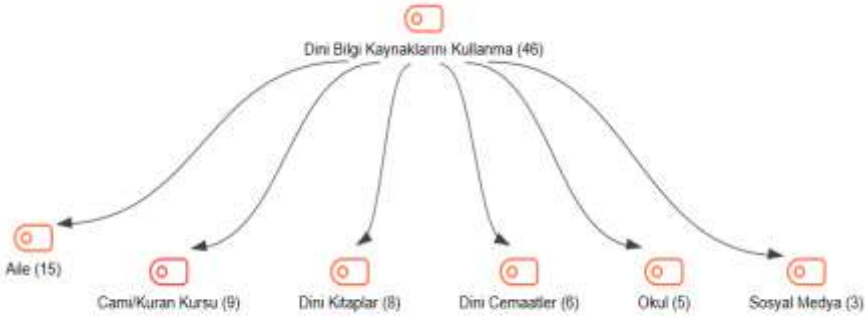
Şekil 1. “Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Başa Çıkmada Din Eğitiminin Rolü” temasına verilen cevaplardan oluşan ana tema, alt temalar ve kodlar.



#### 4.1. Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanma Durumu

Katılımcılardan elde edilen verilerin analizi sonucunda ortaya çıkan kategoriler ve bu kategorilere ait kod-alt kod bölümü Şekil 2’de sunulmuştur. Çalışma kapsamında verilerin analiz edilmesiyle elde edilen bulguların kodlanması neticesinde, Şekil 2’de Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanma Durumu Hiyerarşik Kod-Alt Kod Model’inde “Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanma” ana teması altında “Aile”, “Cami/Kur’an Kursu”, “Dini Kitaplar”, “Dini Cemaatler”, “Okul” ve “Sosyal Medya” alt temaları belirlenmiştir.

Şekil 2. Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanma Durumu Hiyerarşik Kod-Alt Kod Modeli.



Şekil 2 incelendiğinde, “Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanma” kategorisinde en yüksek kodlama, 15 kez dile getirilen “aile” temasında görülmektedir. Diğer kodlar incelendiğinde, “cami/Kur’an kursu” 9 kez, “dini kitaplar” 8 kez, “dini cemaatler” 6 kez, “okul” 5 kez ve “sosyal medya” ise 3 kez dile getirilmiştir.

“Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanma” teması altındaki alt temalar incelendiğinde, katılımcıların %33’ü deprem sonrası ortaya çıkan travma sonrası stres belirtileriyle başa

çıkma öncelikli olarak “aile”den edindikleri dini bilgileri kullandıklarını belirtmiştir. Ailede alınan din eğitiminin, bireylerin dini yaşantıları, dünyayı algılama biçimleri ve dindarlık düzeyleri üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. K10 kodlu katılımcı, “*Bence en çok aile diyebiliriz. Bireyin dünyaya bakış açısını, hayatını şekillendiren ilk kademe ailedir ve ben de ailede bu temeli iyi aldım. Çünkü dini çevrelere, camiye, Kur'an kursuna da gitmeme sebep olan, bu konuda destekleyen kişiler ailem... Hepsinin temeli yine aileme çıkıyor.*” ifadeleriyle aileden aldığı din eğitiminin hayatının şekillenmesinde önemli rol oynadığını ve ailede alınan din eğitiminin dini yaşantısı, dünyayı algılama biçimi ve dindarlık düzeyi üzerindeki etkisini ve önemini vurgulamıştır. Bir başka katılımcı (K15) ise ailede aldığı din eğitiminin önemini şu ifadelerle vurgulamaktadır: “*Benim babam cami imamı ve donanımlı bir imamdır. Ezher Üniversitesi mezunu, biz çocukluğumuzu zaten hep O'nun eğitiminde geçirdik. Aile diyebilirim öncelikle. Kesinlikle aile. Ben her türlü eğitimimi, her türlü hassasiyeti ailede kazandım.*” Aile ve diğer dini bilgi kaynakları arasında bir karşılaştırma yaparak ailede alınan din eğitiminin etkisine dikkat çeken K14 kodlu katılımcı, bu durumu şu ifadelerle dile getirmiştir: “*Şöyle söyleyeyim. Ben 34 yaşındayım, gençlik yıllarımda cami ortamı da, Kur'an kursu da, cemaat ortamı da çoğunu gördüm. Ancak, aile ortamında edindiğim bilgiler, beni daha fazla şekillendirdi.*”

Katılımcıların %20'si deprem sonrası ortaya çıkan travma sonrası stres belirtileri ile başa çıkma sürecinde “cami/Kur'an kursu'ndan” öğrendikleri dini bilgileri kullandıklarını belirtmiştir. Bu durumu K8 kodlu katılımcı, “*Uzun süre Kur'an kurslarına gittim, yatılı olarak kaldım, orada öğrendiklerim etkili oldu.*” şeklinde ifade derken, K18 kodlu katılımcı ise bu durumu “*Ben bütün dini bilgilerimi, sureleri, öğrendiğim ne varsa Kur'an kursunda öğrendim*” şeklinde dile getirmiştir.

Katılımcıların %17'si kendileri için en etkili dini bilgi kaynağının “dini kitaplar” olduğunu belirtmiş, K6 kodlu katılımcı bu durumu “*En çok dini kitapları okuyarak aldığım manevi destek etkili oldu diyebilirim.*” şeklinde ifade etmiştir.

Araştırmaya dâhil edilen katılımcıların %13'ü diğer dini bilgi kaynaklarının yanında en sık ve öncelikli olarak kullandıkları dini bilgi kaynağının “dini cemaatler” olduğunu dile getirmişlerdir. Konuyla ilgili K4 kodlu katılımcı, “*Cem evlerimiz var bizim oraya gidiyoruz, dua ederiz, buralarda yapılan sohbetlerimizden öğrendiğim dini bilgileri kullandım ayrıca ailemden öğrendiklerim de var tabii.*” ifadelerini kullanırken, K19 kodlu katılımcı ise bu durumu “*Dini sohbetler ve cemaatler, benim için büyük fayda sağladı. Bunun yanı sıra, arkadaş çevrem ve büyüklerimden aldığım destek de etkili oldu.*” şeklinde dile getirmiştir.

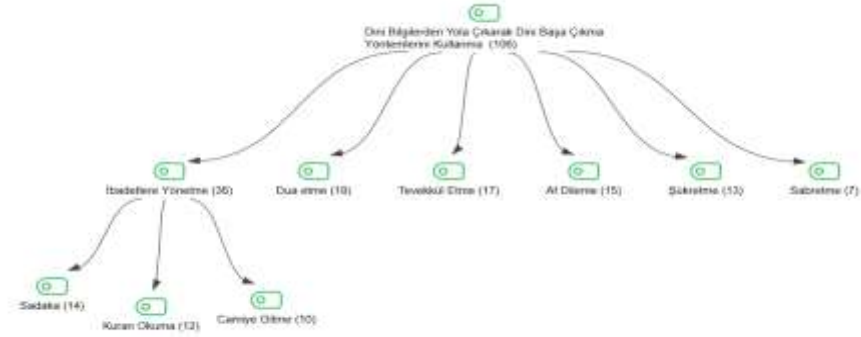
Katılımcıların %11'i deprem sonrası yaşadıkları sorunları aşmada “okul”dan öğrendikleri dini bilgilerinin etkili olduğunu belirtmiştir. Konuya dair K20 kodlu katılımcı, “*Kurslarda gördüğümüz dini bilgiler sadece Kuran okumayı öğrenmekle kısıtlı. Ama okulda ve ailemizden öğrendiğimiz bilgileri hayatımızda daha çok kullanıyoruz.*” ifadelerini kullanmıştır.

Katılımcıların %7'si ise deprem sonrası yaşadıkları sorunları aşmada “sosyal medya”dan öğrendikleri dini bilgilerin bu süreçte etkili olduğunu vurgulamışlardır. Bu bağlamda K11 kodlu katılımcı, “*Sosyal medyada takip ettiğim gruplar vardı. Günlük dualar, tesbihatlar vardı onlardan alıp okuyordum.*” K7 kodlu katılımcı ise, “*Sosyal medyada bilmediğim dualar vardı, onları da öğrendim, devamlı onları okuyordum.*” ifadeleri ile konuya dair görüşlerini ifade etmişlerdir.

#### 4.2. Dini Bilgilerden Yola Çıkararak Dini Başa Çıkma Yöntemlerini Kullanma Durumu

Katılımcılardan elde edilen verilerin analizi neticesinde ortaya çıkan kategoriler ve bu kategorilere ait kod-alt kod bölümü Şekil 3'te sunulmuştur.

Şekil 3. Dini Bilgilerden Yola Çıkararak Dini Başa Çıkma Yöntemlerini Kullanma Durumu Hiyerarşik Kod-Alt Kod Modeli



Şekil 3 incelendiğinde, “Dini Bilgilerden Yola Çıkararak Dini Başa Çıkma Yöntemlerini Kullanmada” en yüksek kodlu bölüm “dua etme” kategorisinde 18 defa dile getirildiği görülmektedir. Diğer kodlar ise “tevekkül etme” 17, “af dileme” 15 kez ifade edilmiştir. “İbadetlere yönelme” ana kodunun alt kodlarına bakıldığında ise “sadaka verme” 14, “Kur’an okuma” 12 ve “camiye gitme” kodu 10 kez ifade edilmiştir. Ayrıca, “şükretme” kodu 13 ve “sabretme” kodu ise 7 kez zikredilmiştir.

“Dini Bilgilerden Yola Çıkararak Dini Başa Çıkma” teması altındaki alt temalardan, toplam 20 katılımcıdan %90’ı “dua etme” yöntemini kullandıklarını ifade etmiştir. K6 kodlu katılımcı konuyla ilgili şu ifadeleri kullanırken, “*Dua ettiğimde rahatladığımı hissediyordum.*” K10 kodlu katılımcı, duanın insan için dayanak noktası olduğunu ve insana güven verdiğini vurgulamıştır: “*Bolca dua ettim. Çünkü Allah'a sığınmanın, gerçek bir temel olduğunu biliyorum ve bu beni en çok rahatlatan şey oldu.*” Konuya dair K16 kodlu katılımcı ise, “*Tabii ki Allah'ım bizi bu şiddetten kurtar, bir daha da yaşatma. Zor durumda olan herkese yardımcı ol Allah'ım diye. Sürekli dilimizde bir bu dua.*” ifadelerini kullanmıştır.

Araştırma sonuçlarına göre, dini başa çıkma yöntemlerinden biri olan “tevekkül etme”nin bireyi daha güçlü hissettirdiği belirlenmiştir. 17 katılımcının tevekkül etme yöntemine

başvurduğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili K19 kodlu katılımcı, “*Kendi kendime diyorum ki nasıl dayanıyorsun? Ben depremde iki çocuğumu ve eşimi kaybettim, 9 katlı binanın birinci katındaydık üzerimizdeki 8 katın beş katı üstümüze çöktü. İki kızım ve ben enkazdan 9 saat sonra kurtarıldık. Bina çökerken dört çocuğumda yanımdaydı. İlk başta ölmemişlerdi, canlılardı. Çocuklarımın enkaz altında nasıl öldüklerine şahit oldum. Tevekkül etmekten başka yolu yok bunun. Neydi, nasıl oldu, neden oldu diye sorgularsam altından kalkamıyorum. Rabbime tevekkül ediyorum, O'na inanıyorum, O'ndan gelene razıyım, O bana bir çıkış yolu verecektir, Allah' tan güç alıyorum, başka bir şeyden değil” ifadesiyle tevekkül ederek bu süreci atlatmaya çalıştığını belirtmiştir. Tevekkül, zor süreçlerde önemli bir dayanak noktası oluşturur. Bu durumu K7 kodlu katılımcı, şu ifadelerle açıklamıştır: “*Allah'a tevekkül etmek benim dayanma gücümü artırdı. Biliyorum ki Allah, bana bir çıkış yolu verecek.*”*

Katılımcıların %14'ü başa çıkma sürecinde dini başa çıkma yöntemlerinden biri olan Allah'tan “af dileme” yöntemini kullanmıştır. K8 kodlu katılımcı, “*Devamlı Allah'a yalvardım, tövbe ettim ve af diledim, çünkü ölümün yakın olduğunu hissettikten sonra yaptığımız, bilerek veya yanlışlıkla işlediğiniz günahlar aklınıza geldiğinde tövbe ediyorsunuz.*” şeklinde ifade etmiştir.

Araştırmada, “ibadetlere yönelme” kategorisinin alt kategorilerinde; katılımcıların %39'u “sadaka dağıtma”, %33'ü “Kur'an okuma” ve %28'i ise “camiye gitme” yöntemlerini kullandığı belirlenmiştir. Konuyla ilgili olarak K20 kodlu katılımcı, “*Hayır işleri yapıyorum. Yani bu tür şeyler çok anlatılmaz belki ama hem vefat eden eşim, çocuklarım için hem hayattaki çocuklarım için böyle. Toplu Kur'an alıp Afrika'da çocuklara dağıtılıyor, yetim çocuklara üst baş alınacak veya yemek yapılıp dağıtılacak mesela. Bu tür şeylerde bilgim olduğu zaman yardım ediyorum. Geçen bir Kur'an kursu yapılmış Hatay'da, sanırım her şey tamamlanmış bir tek kapılar eksik kalmış. Elimden geldiği kadar, daha doğrusu bütçem neye müsaitse yardım ettim. Bunun büyüğü küçüğü yoktur. Biz deprem sonrasında çok sıkıntı çektik, o yüzden elimden geldiğince zor durumda olan insanlara yardım etmeye çalışıyorum.*” ifadelerini kullanmıştır.

Katılımcıların %33'ü bu süreçte “Kur'an okuyarak” rahatladıklarını dile getirmişlerdir. K15 kodlu katılımcı, deprem de dâhil olmak üzere hayatının tüm sıkıntılı dönemlerinde Kur'an okuyarak rahatladığını söylemiş bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “*Şunu diyebilirim ben bunu bir 22 yaşında umreye gitmiştim o zaman yaşadım. Bir de depremden sonra yaşadım. Çok fazla Kur'an-ı Kerim okumaya başladım. Beni sadece o rahatlatıyordu. Başka beni hiçbir şey rahatlatmıyordu. O yüzden her sıkıntıya girdiğimde okuma yapıyorum, sanki bu ortamdan tamamen uzaklaşıyorum, beni Yaratanla konuşuyorum sanki. Kur'an okumak ve beni anlayan, birlikte aynı dili konuşabileceğim insanlarla oturmak, onlara anlatmak beni çok rahatlatıyordu. K18 kodlu katılımcı, “*Kur'an okuyorum rahatlatıyor, ferahlık veriyor, Özellikle ben İnşirah Suresini çok severim, O'nu okurum sıkıntı anında.*” ifadesiyle okuduğu Kur'an-ı Kerim'in kendisini daha iyi hissetmesine neden olduğunu dile getirmişlerdir.*

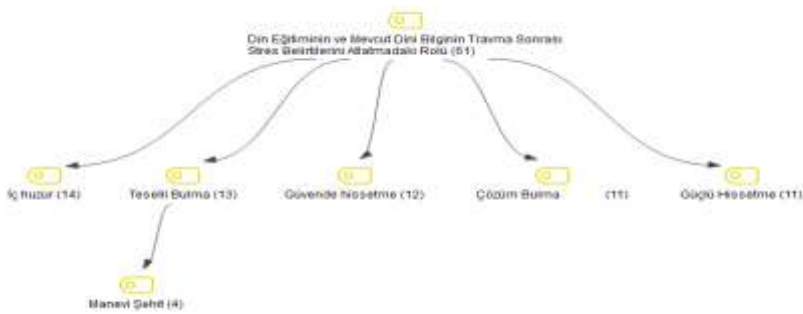
Araştırmaya katılanların %28'i, bu süreçte “cami, cemevi, türbe” gibi ibadethaneleri ziyaret ettiklerini belirtmiştir. K16 kodlu katılımcı bu durumu, “*Alevi olduğumuz için, bizim burada cami yok, cemevlerimiz ve türbelerimiz var, türbelere gideriz, dua ederiz. Ben de türbelere gittim, bol bol dua ettim.*” şeklinde ifade etmiştir. K7 kodlu katılımcı ise “*Biz Aleviyiz, camiye gitmiyoruz, cemevlerimiz de yok. Bizdeki Alevilik diğer illerdeki Alevilikten biraz daha farklı, türbelerimiz var sadece oraya gidebiliyoruz. Orada gittim tabi devamlı dua ettim.*” sözleriyle konu hakkında görüşlerini ifade etmiştir.

Araştırmadan elde edilen verile göre diğer yöntemlere oranla en az kullanılan dini başa çıkma metotları %12 ile “şükretme” %7 ile “sabretme” yöntemidir. K5 kodlu katılımcı Allah'a duyduğu şükran duygusunu şu sözlerle dile getirmiştir: “*Ben kendi adıma, depremın sonuçlarından dolayı Allah'a şükür olsun diye gittim kurban bile kestim, dağıttım fakir insanlara, kendi nefsim için, ailem için çok şükür bizde bir can kaybı olmadı.*”

#### 4.3. Din Eğitiminin ve Mevcut Dini Bilginin Travma Sonrası Stres Belirtilerini Atlamadaki Rolü ile İlgili Görüşler

Katılımcılardan elde edilen verilerin analizi sonucunda ortaya çıkan kategoriler ve bu kategoriler ait kod-alt kod bölümü Şekil 4'te sunulmuştur. Şekil 4'te “Din Eğitimi ve Mevcut Dini Bilginin Travma Sonrası Stres Belirtilerini Atlamadaki Rolü” ana teması altında “İç Huzur”, “Güvende Hissetme”, “Çözüm Bulma”, “Güçlü Hissetme” ve “Teselli Bulma” alt temaları bulunmaktadır. “Teselli Bulma” alt teması altında ise “Manevi Şehit” teması yer almaktadır.

Şekil 4. Din Eğitimi ve Mevcut Dini Bilginin Travma Sonrası Stres Belirtilerini Atlamadaki Rolü Hiyerarşik Kod-Alt Kod Modeli



Şekil 4 incelendiğinde “Din Eğitimi ve Mevcut Dini Bilginin TSSB Belirtilerini Atlama” bölümünde en yüksek kodlu bölüm “iç huzur” kategorisinde 14 kez dile getirildiği görülmektedir. Diğer kodlar ise sırasıyla “teselli bulma” 13, “güvende hissetme” 12, “çözüm bulma” 11 ve “güçlü hissetme” 11 kez ifade edilmiştir.

Katılımcıların %24'ü, deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtilerini aşmada aldıkları din eğitiminin kendilerine "iç huzur" sağladığını belirtmiştir. K16 kodlu katılımcı, her şeye gücü yeten ve sonsuz kudrete sahip ilahi bir varlığa sığınmanın getirdiği iç huzuru şu şekilde ifade etmiştir: *"İnsanoğlu dua ettiği zaman siz de biliyorsunuz içi rahatlar. Nasıl ki canınız sıkıldığı zaman bir dostunuza içinizi döktüğünüzde rahatlırsınız, Allah'a sığınıp dua ettiğiniz, dileklerde bulunduğunuz zaman da içinizi rahatlatır bu anlamda. Psikolojik olarak manen rahatlatıyor insanı."* K5 kodlu katılımcı ise konuyla ilgili görüşünü, *"Şimdi bilsen ki bunu falanca kişi sebep oldu. Ona karşı kinin, kinin belki de yıllarca hiç gitmeyecek. Ama Allah'a teslim olunca, insan rahatlatıyor."* ifadeleriyle dile getirmiştir.

Katılımcıların %22'si, deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtilerini aşmada aldıkları din eğitiminin "teselli bulma" fonksiyonunu vurgulamışlardır. K20 kodlu katılımcı, yaşadığı ağır travmayla ilgili olarak ahirete olan inancından ve Cennette sevdiğilerine tekrar kavuşma ümidinden teselli bulunduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: *"Bazen araştırıyorum. Çocuğunu kaybetmiş anneler öbür dünyada evlatları, anne babasını cennete almadan girmezmiş. Şefaatçi olacak onlar bize. Onların güzel bir yerde olduğunu biliyorum. Deprem şehidi diyorum. Afette, yangında, trafik kazasında hayatını kaybetmiş olanlar da şehittir. Şehitlik merteye mertebedir. Benim çocuklarım ergenlik çağına giremediler. Melekti, yani zaten onlar tertemiz. Çok inanıyorum. Rabbim zaten cenneti ile mükafatlandırmıştır. En güzel yerlerdedir. Eşim Allah korkusu olan, haramı helali bilen, kimseye zulmetmeyen haksızlık etmeyen bir insandı. Eminim ki Rabbim eşimi de en güzel merteye ile mükafatlandırmıştır."* K10 kodlu katılımcı ise ölenlerin şehit, zayı olan malların ise sadaka hükmünde olduğuna inanarak teselli bulunduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: *"Elbette birçok şeyin Allah'tan geldiğini ve afetlerde, depremde ölenlerin şehit sayılabileceğini bilmek insanı teselli ediyor. Giden malların da sadaka hükmüne geçtiğine yönelik bir inancımız var. İncancımız, bizi bu konuda ayakta tutan şey. Yoksa dünyevi anlamda evi giden bir insan, eviyle birlikte tüm anılarını kaybeder. Ama ebediyete layık bir şekilde bunun karşılığını Allah'ın vereceğini bilmek insanı gerçekten teselli ediyor."*

Katılımcıların %19'u deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtilerini aşmada aldıkları din eğitiminin "güvende hissetme" fonksiyonunu vurgulamışlardır. K4 kodlu katılımcı, bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: *"Allah'a sığınmak, yani güven duymak. Çünkü o süreçte "Ne olacak, ne yaşayacağız? Bu saatten sonra ne olacak, bilmiyoruz ki." diye düşünüyorsunuz. O noktada Allah'a güvenmek, yani kalbinde Allah'a güvenmek, ne olacağını bilmesen de senin için en hayırlısını verecektir diye düşünmek beni güvende hissettiriyordu."*

Katılımcıların %17'si deprem kaynaklı travma sonrası stres bozukluğu belirtilerini aşmada aldıkları din eğitiminin "güçlü hissetme" fonksiyonunu vurgulamışlardır. K11 kodlu katılımcı bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: *"Çok iyi geliyor. Mesela ilaç kullanıyorsunuz, ilaç bir yere kadar etkili oluyor, sonra bitiyor ve etkisi geçiyor. Psikoloğa gidiyorsunuz, o konuşuyor. O an kendinizi toparlamaya çalışıyorsunuz ama eve geldikten sonra ya da*

*küçücük bir olayla karşılaştığınızda aynı şeyler tekrar nüks ediyor. Ama Allah'a dayanınca kendinizi doyurabiliyorsunuz. En azından daha güçlü hissediyorsunuz. Kimseniz olmasa bile "Allah'ım var, O bana yeter" diyorsunuz ve bu çok iyi geliyor." K20 kodlu katılımcı da konuya dair şunları söylemiştir: "Her şeyin Allah'tan geldiğine inanmak, Ona tevekkül etmek ve Ona dayanmak insanı daha güçlü ve ayakta tutuyor. İyi ki Müslümanız, Rabbimiz var ve inancımız tam. İyi ki Müslüman olarak dünyaya gelmişiz, başka türlü insan nasıl dayanırdı." K3 kodlu katılımcı ise konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: "Ölüm korkusu ile başa çıkmamı sağlıyor. Öldükten sonra tekrar dirileceğimize ve ailemle tekrar bir arada olacağımıza olan inancım beni daha güçlü hissettiriyor."*

Katılımcıların %17'si, deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtilerini aşmada aldıkları din eğitiminin "çözüm bulma" fonksiyonunu vurgulamışlardır. K11 kodlu katılımcı, dini bilgilerinin kendisine çözüm üretmede kılavuzluk ettiğini şu sözlerle ifade etmiştir: "*Bunu kaderim olarak kabul ettim. İlk depremi yaşadığımda anlık bir isyanım oldu ama hemen toparladım. Ancak, diyelim ki inancım yoktu, ya hayatıma son verirdim ya da daha kötü şeyler yapardım. Hep diyorum, iyi ki inancım varmış. Dini bilgim yeterli olmasa da inancım beni ayakta tutuyor. Düşünsenize, Allah inancınız da yok ve her şeyi kaybediyorsunuz. İnancınız olmadığında, siz de yok olup gidersiniz."*

### **Tartışma ve Sonuç**

Bu çalışmada, deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtileriyle başa çıkmada din eğitiminin rolü ve etkisi incelenmiş ve alınan din eğitiminin travma sonrası stres belirtileriyle baş etme ve dini başa çıkma yöntemlerini kullanma üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre, deprem sonrası ortaya çıkan travma sonrası stres belirtileriyle başa çıkmada en etkili dini bilgi kaynağının "aile" olduğu bulgulanmıştır. Bu süreçte katılımcıların %33'ü dini başa çıkma yöntemlerine başvururken aileden öğrendikleri dini bilgileri daha öncelikli ve sıklıkla kullandıkları belirlenmiştir. Bu bulgular, erken yaşlarda verilen doğru ve nitelikli din eğitiminin bireylerin baş etme becerilerini kazanmalarında ve dini başa çıkma yöntemlerine başvurmalarında etkili olduğunu göstermektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması" adlı çalışmada, katılımcıların %91,8'i dini bilginin kaynağını "aile" olarak belirtmiştir ("Türkiye'de Dini Hayat Araştırması", 2014). Ayrıca Özdemir'in "Din Eğitimi Ailenin Yeri ve Önemi" isimli çalışmasında da katılımcıların %67'si dini anlayışlarının oluşmasında en etkili kaynağın "aile" olduğunu belirtmiştir (Ö. Özdemir, 2022). Söz konusu çalışmalarda elde sonuçlar ile araştırmamızda elde ettiğimiz sonuçlar birbirlerini destekler niteliktedir.

Araştırmaya katılanların tamamının olumlu dini başa çıkma etkinliklerinden en az birini ya da birkaçını kullandığı belirlenmiştir. Covid-19 hastalarının dinî başa çıkma durumlarının incelendiği "Covid-19 Hastalarının Dinî Başa Çıkma Durumlarının Din Eğitimi Seviyelerine Göre İncelenmesi" adlı çalışmada, dindar katılımcıların olumlu dini başa çıkma



etkinliklerine, dindar olmayan katılımcıların ise olumsuz dini başa çıkma etkinliklerine yöneltileri tespit edilmiştir (Yolcu, 2024). Ancak, araştırmamızda elde edilen bulgular analiz edildiğinde, bahsedilen çalışma sonuçlarından farklı olarak, dindar olduğunu belirten katılımcılarla birlikte dindar olmadığını belirten katılımcılar da dahil olmak üzere, katılımcıların tamamının en az bir olumlu dini başa çıkma etkinliğine başvurduğu tespit edilmiştir. Bala'nın 2011 Van depremini yaşayan depremedelerle yapmış olduğu "Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma" adlı yüksek lisans tezinde katılımcıların depremi anlamlandırmada olumlu dini başa çıkma etkinliklerini daha sıklıkla kullandıkları tespit edilmiştir (Bala, 2021). Dolgun'un göç etmek zorunda bırakılan Uygur Türkleri ile ilgili yapmış olduğu "Uygur Türklerinde Dini Başa Çıkma, Sıla Hasreti, Öz-Değer ve Travma Sonrası Stres Düzeyleri Arasındaki İlişki" isimli yüksek lisans tezinde ise katılımcıların olumsuz durumlar karşısında yüksek oranda dini başa çıkma etkinliklerine başvurdukları, travma sonrası stres düzeylerinin ise ortalama olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Dolgun, 2024). Söz konusu iki çalışmadan elde edilen sonuçlar ile yapmış olduğumuz çalışmanın sonuçları örtüşmektedir.

Çalışmada dindar katılımcıların daha fazla olumlu dini başa çıkma etkinliklerine yöneltileri tespit edilmiştir. Yolcu'nun 2024 yılında hazırlamış olduğu "Covid-19 Hastalarının Dini Başa Çıkma Durumlarının Din Eğitimi Seviyelerine Göre İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezinde, Altun'un 2021 yılında yapmış olduğu "Din Eğitimi Açısından Dindarlık ve Olumlu Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" adlı çalışmasında ve Topuz'un 2003 yılında yapmış olduğu "Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" adlı doktora tezinde, dindarlık ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir (Altun, 2021; Topuz, 2003; Yolcu, 2024). Söz konusu araştırmalar, çalışmadan elde ettiğimiz sonuçları destekler niteliktedir.

Araştırmamızın bulguları incelendiğinde, en sık ve öncelikli olarak başvuru olan dini başa çıkma yönteminin %17 oranla "dua etme" olduğu belirlenmiştir. Dua, dini başa çıkma yöntemleri arasında en sık kullanılanlardan biridir. Topuz'a göre, dua dini başa çıkma sürecinin ilk adımıdır (Topuz, 2003). Herhangi bir hazırlık gerektirmeden, her türlü zaman ve mekânda Yaratıcı ile iletişime geçilebilmesi dua etme yönteminin fonksiyonel yönünü oluşturmaktadır. Naci Kula'nın 17 Ağustos depremi sonrasında yaptığı "Deprem ve Dini Başa Çıkma" adlı çalışmasında elde ettiği sonuçlar ile araştırmamızın sonuçlarıyla paralellik göstermektedir. Söz konusu çalışmada, deprem anında kullanılan dini başa çıkma yöntemleri araştırılmış ve dua etmenin en çok başvuru olan yöntem olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kula, 2002).

Diğer çalışmalarda da dua etmenin başa çıkma sürecinde olumlu etkisi olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda Toprak'ın infertilite üzerine yapmış olduğu "Çocuk Sahibi Olamayan (İnfertil) Kadınlarda Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Yalnızlık Durumunun İncelenmesi" adlı doktora tezi (Toprak, 2024), Arıcı'nın ergenlerin yaşamış olduğu sorunlarla başa çıkmada duanın fonksiyonu üzerine çalıştığı "Ergenlerde Dini Başa Çıkma

Yöntemi Olarak Dua” adlı yüksek lisans tezi (Arıcı, 2005), Temiz’in yetişkin bireylerde dua ve dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi çeşitli değişkenler açısından araştırdığı “Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua” adlı yüksek lisans tezi (Temiz, 2014), Ayten, Göcen, Sevinç ve Öztürk’ün hasta, hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerine yaptığı “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi” adlı çalışma (Ayten vd., 2012), Işık’ın hazırlamış olduğu “Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma” isimli yüksek lisans tezi (Işık, 2013), Aydın’ın dini inançların ruh sağlığı ve yaşamı sürdürme üzerindeki fonksiyonunu araştırdığı “Yaşamı Sürdürmede Dini İnançın Rolü” adlı doktora tezi (Ö. G. Aydın, 2011) ve Karagöz’ün “Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma” adlı yüksek lisans tezinde (Karagöz, 2010), dua etmenin başa çıkma sürecinde olumlu etkilerinin olduğu sonucuna ulaşmıştır. Söz konusu çalışmalar, araştırma kapsamında elde ettiğimiz bulguları destekler niteliktedir.

Ayrıca katılımcıların %16’sı “tevekkül etme” yöntemine başvurmuş ve tevekkül etmenin kendilerini psikolojik açıdan rahatlattığını, tevekkülün kaygı ve endişeyi azalttığını ifade etmişlerdir. Öncül’ün Amasya’da Covid-19 hastalarının dini başa çıkma etkinlikleri üzerine yürüttüğü “Covid-19’a Yakalanan Bireylerde Dini Başa Çıkma” adlı çalışmasında da katılımcıların hastalık sürecinde “tevekkül etme” yöntemine başvurdukları belirlenmiştir (Öncül, 2022). Törenek’in “Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi” üzerine yapmış olduğu yüksek lisans tezi ise, tevekkülün dini tutum ve psikolojik sağlık arasında tam aracılık rolü üstlendiği sonucuna ulaşmıştır (Törenek, 2021).

Katılımcıların %23’ü bu süreçte yaşadıkları olumsuz duygularla başa çıkabilmek için dini bilgileri ile dini başa çıkma yöntemlerine başvurarak “iç huzuru” hissettiklerini katılımcıların %21’i ise deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtilerini atlatma konusunda; dini bilgilerini kullanarak ölenlerin şehit; mallarının ise sadaka yerine geçtiğini ve ahiret inancından dolayı cennette tekrar buluşacakları düşüncesiyle bu süreçte “teselli bulduklarını” ifade etmişlerdir. Katılımcıların %20’si dini bilgilerini kullanarak dini başa çıkma yöntemlerine başvurduğunda kendilerini psikolojik açıdan daha “güvende hissettiklerini” belirtmiştir. %18 oranında katılımcı dini bilgilerini kullanarak kendilerini daha “güçlü hissettiklerini” ve bunun psikolojik dayanıklılıklarını artırdığını, %18’i ise dini bilgilerinin kendisine kılavuzluk yaptığını ve yol gösterdiğini belirterek “çözüm bulma” fonksiyonu üzerinde durmuştur.

Araştırmada katılımcıların deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtileri ile başa çıkma sürecinde dini başa çıkma yöntemlerine başvurdukları belirlenmiştir. “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma” adlı çalışma, araştırmadan elde ettiğimiz bulguları destekler niteliktedir. Bahsi geçen çalışmada, dindarlığın olumlu dini başa çıkma sürecini artırdığı ve olumlu dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir (Ayten & Yıldız, 2016). Filiz Tekin’in hazırlamış olduğu “Stresle Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü” adlı doktora tezinde katılımcılar arasında din eğitimi alan grubun dine yönelme ve dini başa çıkma

yöntemlerini kullanma oranı daha yüksek çıkmış, stresle başa çıkma ile din eğitimi arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir (Tekin, 2005). Ceylan'ın "Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi" isimli doktora tezi çalışmasında ölümlü olduğunu bilen insanoğlunun bu stresle baş edebilmesi için dua ve ibadet yöntemine başvurduğu, bu süreçte tanrı anlayışı ve dini başa çıkma tutumlarının etkili olduğu sonucu ortaya çıkmıştır (Ceylan, 2018). Aydın'ın "Yaşamı Sürdürmede Dini İnancın Rolü" isimli doktora çalışmasında olumlu dini inançların intiharı önlemedeki fonksiyonu ortaya konulmuş ve olumsuz inançları olan bireylerin daha depresif ve hayat motivasyonlarının daha düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Ö. G. Aydın, 2011). Bahsi geçen çalışmalarda elde edilen sonuçlar, araştırmamız sonuçlarını destekler niteliktedir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre, bireyin hayatının her aşamasında aldığı din eğitiminin, dini başa çıkma yöntemlerini kullanma, olayları anlamlandırma ve psikolojik dayanıklılık üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Alınan nitelikli din eğitimi, psikolojik açıdan sağlıklı ve güçlü bireylerin yetişmesine katkı sağlayarak, kişinin olumsuz durumlara başa çıkmasına rehberlik etmektedir. Özellikle çocukluk döneminde doğru Tanrı anlayışının oluşturulması, bireyin akademik, sosyal ve psikolojik gelişimini destekleyerek daha sağlıklı bir yaşam sürmesine yardımcı olabilir.

Doğru yöntemlerle ve gelişim aşamalarına uygun olarak verilecek nitelikli din eğitimi, bireylerin ruhsal gelişimine ve yaşam kalitelerine olumlu katkıda bulunur. Bu nedenle, Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve aileler başta olmak üzere din eğitiminin verildiği her alanda bu hususların gözetilmesi toplum ruh sağlığı açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri, Kur'an kursu hocaları, imamlar gibi din eğitimi hizmeti sunan kişiler psikolojik dayanıklılık ve dini başa çıkma konularında hizmet içi eğitimlerle desteklenmelidir. Ayrıca din eğitimi ve psikoloji alan uzmanları tarafından ortak yürütülecek çalışmaların deprem sonrası rehabilitasyon sürecine olumlu katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Zira maddi enkazdan kurtarılanların yanı sıra, manevi desteğe ihtiyacı olan pek çok insan bulunmaktadır.

### **Kaynakça**

AFAD | *deprem.gov.tr*. (2023).

*Afet ve Acil Durum Yönetim Başkanlığı /AFAD*. (2019).

Altun, V. K. (2021). Din eğitimi açısından dindarlık ve olumlu dini başa çıkma arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 549-571.

*Amerikan Psikiyatri Birliği DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı* (E. Köroğlu, Çev.; 5. bs). (2013). Hekimler Yayın Birliği.

- Arıcı, A. (2005). *Ergenlerde dini başa çıkma yöntemi olarak dua* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Aşçı, M. (2017). Yersarsıntısının (Deprem) Türkçesi. *Journal of Turkish Studies*, 12, 59-72.
- Ateş, N. E. (2019). Dua ve dinî başa çıkma: Şehit aileleri, gaziler ve gazi aileleri örneği. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 35-64.
- Aydın, A. R. (2009). İnanma ihtiyacı ve dini ritüellerin psikolojik değeri. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3, 88-99.
- Aydın, Ö. G. (2011). *Yaşamı sürdürmede dini inancın rolü* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Ayten, A. (2021). *Tanrıya sığınmak* (3. bs). İz Yayınları.
- Ayten, A., Göcen, G., Sevinç, K., & Öztürk, E. E. (2012). Dini başa çıkma, şükür ve hayat memnuniyeti ilişkisi: Hastalar, hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerine bir araştırma. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79.
- Ayten, A., & Yıldız, R. (2016). Dindarlık, Hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler üzerine bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16(1), 281-308.
- Bala, M. B. (2021). *Deprem yaşayan bireylerde dini başa çıkma (2011 Van Depremi Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Bayhan, V. (2012). Travmatik kaos ortamında depremi anlamlandırmanın sosyolojik bağlamı. *Sosyologca Akademik Dergisi*, 3, 341-354.
- Can, N. (2019). *Başa çıkma davranışına kaynak oluşturan dini inanç ve değerler üzerine bir değerlendirme* [Yüksek Lisans Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Carlson, E. B., & Dalenberg, C. (2000). A Conceptual framework for the impact of traumatic experiences. *Trauma, Violence, Abuse. Sage Publications*, 1(1), 4-28.
- Ceylan, Ü. E. (2018). *Ölümlülük bilincinin dini başa çıkma, tanrı algısı, ölüm kaygısı ve psikolojik iyi olma ile ilişkisi* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma deseni: Nitel, nicel ve karma yöntem yaklaşımları* (S. B. Demir, Çev.; 3. bs). Eğiten Kitap Yayınları.
- Demirbaş, H. K. (2023). *2023 Kahramanmaraş merkezli depremler sonrası depremzedelerde posttravmatik stres bozukluğu, depresyon ve anksiyete bozukluğu yaygınlığının araştırılması* [Tıpta Uzmanlık Tezi]. Gaziantep Üniversitesi.

- Asoğlu & Özdemir, Deprem kaynaklı travma sonrası stres belirtileri ile başa çıkmada din eğitiminin rolü
- Doğan, M. (2018). Üniversite öğrencilerinin travma sonrası gelişimlerinde içsel dini motivasyon, dini başa çıkma, sabır ve şükürün rolü. *Journal of Turkish Studies*, 13, 207-230.
- Dolgun, S. (2024). *Uygur Türklerinde dini başa çıkma, sıla hasreti, öz-değer ve travma sonrası stres düzeyleri arasındaki ilişki* [Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Efe, R., & Demirci, A. (2001). Gölçük 1999 depreminde zemin ve yer şekili özelliklerinin şiddet ile hasar dağılışına etkisi. *Türk Coğrafya Dergisi*, 36, 1-15.
- Eryücel, S. (2013). *Yaşam olayları ve olumlu dini başa çıkma* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gümrükçüoğlu, S. (2023). Din eğitimi açısından doğal afetlerle başa çıkmada temel Kur'anî kavramlar. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16, 79-109.
- Herman, J. (2015). *Travma ve iyileşme* (T. Tosun, Çev.; 10. bs). Literatür Yayınları.
- Hökelekli, H. (2001). *Din psikolojisi*. Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Irmak, P., Dilek, A., Mine, Ö., & Güler, B. (2023). Afetler sonrasında ruh sağlığı; psikolojik etkiler, tedavi yaklaşımları ve baş etme. *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi*, 86(4), 393-401.
- Işık, Z. (2013). *Ebeveyni ölen yetişkinlerde dinî başa çıkma* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Kanat, B. B., & Özpolat, A. G. Y. (2016). Kanser hastalarında travma sonrası büyüme kavramı. *Turkish Journal of Clinics and Laboratory*, 7(4), 106-110.
- Karagöz, S. (2010). *Otistik çocukların anne-babalarında anlamlandırma ve dinî başa çıkma* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Karasar, N. (2010). *Bilimsel araştırma yöntemi* (21. bs). Nobel Yayın Dağıtım.
- Kardaş, F. (2013). *Van depremi yaşayan üniversite öğrencilerinin travma sonrası büyüme ve umutsuzluk düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Köksal, F., & Yücel, İ. C. (2023). Doğal afetlere genel bir bakış: Gümüşhane ili örneği. *Geography with Multidisciplinary Approaches*, 1(2), 133-163.
- Kula, N. (2000). Deprem ve kıyamet benzetmesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9).
- Kula, N. (2002). Deprem ve dini başa çıkma. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 234-255.

- Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. Springer Publishing Company.
- Öncül, R. (2022). *Covid-19'a yakalanan bireylerde dini başa çıkma (Amasya Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Çorum Hitit Üniversitesi.
- Özdemir, Ö. (2022). *Din eğitiminde ailenin yeri ve önemi* (2. bs). Nobel Yayınevi.
- Özdemir, Ü., Ertürk, M., Güner, İ., & Koca, K. (2011). İlköğretimde deprem ve zararlarından korunma yöntemleri. *Eastern Geographical Review*, 7, 7.
- Özen, Y. (2017). Psikolojik travmanın insanlık kadar eski tarihi. *The Journal of Social Science*, 1(2), 104-117.
- Pargament, K. I., Kennel, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J., & Jones, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(1), 90-104.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (2000). The Many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519-543.
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri* (M. Bütün & S. B. Demir, Çev.; 2. bs). Pegem Akademi Yayıncılık.
- Sabuncuoğlu, O., Çevikaslan, A., & Berkem, M. (2003). Marmara depreminden etkilenen iki ayrı bölgede ergenlerde depresyon, kaygı ve davranış. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 6, 189-197.
- Tekin, F. (2005). *Stresle başa çıkmada din eğitiminin rolü* [Doktora Tezi]. Konya Selçuk Üniversitesi.
- Temiz, Y. E. (2014). *Yetişkinlerde dini başa çıkma yöntemi olarak dua* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Toprak, F. B. (2024). *Çocuk sahibi olamayan (infertil) kadınlarda dinî başa çıkma süreçleri ve yalnızlık durumunun incelenmesi* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Topuz, İ. (2003). *Dini gelişim seviyeleri ile dini başa çıkma tutumları arasındaki ilişki üzerine bir araştırma* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Törenek, E. T. (2021). *Tevekkül, yaşam memnuniyeti ve dindarlık ilişkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Binali Yıldırım Üniversitesi.
- Türkiye'de Dini Hayat Araştırması. (2014). *Diyanet İşleri Başkanlığı*, 114.
- Uğuz, Ş. (2023). Depremlerin görünmez yıkımı: İnsanların psikolojik sağlığı üzerindeki etkileri. *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, 17(1), 6-9.

*Word Health Organization (WHO) Türkiye earthquakes* (External Situation Report 9). (2023).

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2021). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (11. bs). Seçkin Yayıncılık.

Yolcu, G. A. (2024). *Covid-19 Hastalarının dinî başa çıkma durumlarının din eğitimi seviyelerine göre incelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Kocaeli Üniversitesi.



## **The Role of Religious Education in Coping with Earthquake-Related Post-Traumatic Stress Symptoms**

**Emel Asoğlu & Ömer Özdemir**

### **Extended Abstract**

In the ordinary course of life, in addition to experiencing happiness through the experiences one has experienced, people may also encounter traumatic experiences in which they are psychologically challenged and feel distressed and in a difficult situation. Traumatic events that occur suddenly in daily life disrupt the routine of life and damage the ability to cope, make the person feel helpless, and may cause fear, anxiety and worry. Traumatic experiences can occur as a result of human-induced events such as accidents, murder, rape or war, or as a result of natural disasters such as earthquakes, floods, landslides and volcanic eruptions.

Earthquakes, one of the natural disasters in Turkey, rank first among the disasters that cause the greatest damage with a rate of 66%.

The concept of earthquake, which is expressed as zilzal, earthquake or move-ul-arz in Arabic, is defined as the sudden oscillation that occurs due to the fractures in the inner layers of the earth, causing the ground to move and shake.

Turkey, located in the earthquake zone, is located on the Alpine-Himalayan system, which is one of the regions with the highest density of active crustal fractures in the world. According to the mobility of the faults, more than 77% of Turkey has I, II and III faults. It is possible to experience earthquakes of this magnitude.

In traumatic life events such as earthquakes, people are affected not only physically but also spiritually and can react emotionally, cognitively, physically and behaviorally in the subsequent period. Psychological trauma covers events, situations and life experiences that cause changes in an individual's daily life, negatively affect human psychology, and are difficult to cope with emotionally and intellectually.

Earthquakes, which cause physical, economic, demographic, sociological and psychological problems, can lead to individual and mass traumas as a result. Studies



indicate that 10% to 30% of the population suffers from diagnosable psychiatric disorders after natural disasters such as earthquakes.

In this process, where many psychiatric disorders occur, including major depression, anxiety, acute stress disorder (ASD), dissociative (inability to remember the event, dissociation in mind or personality) reactions, sleep problems and physical pain, the most frequently encountered and most studied The diagnosis is post-traumatic stress disorder.

Post-Traumatic Stress Disorder is defined in DSM5 as experiencing real or threatening death, serious injury, or being sexually assaulted, witnessing these events, frequently being confronted with the details of the event, or experiencing it happen to a family member or person(s) known to them. It is defined as a psychiatric disorder that occurs with unique symptoms after traumatic events such as learning that a traumatic event has occurred.

People can get help from religious knowledge, religious teachings, religious beliefs and religious values in the process of correcting or accepting the current situation in the face of negative life events. Many people naturally develop the tendency to rely on an omnipotent divine power and ask for help in the face of situations or events that they cannot afford and feel helpless. The concept of religious coping, which was first used by Pargament and introduced to the literature, is defined as people's resort to religious beliefs and activities while struggling with problems and stress arising from traumatic life events. Thanks to the religious education the individual has received, he/she can cope with difficult and traumatic life events in a better equipped and stronger way. Correct and effective religious education helps the individual gain the ability to develop coping mechanisms by making sense of the situation in the face of traumatic life events.

Measures to be taken individually and institutionally to reduce such psychological negativities that develop in the process after the earthquake and to help individuals recover are of great importance. In particular, studies on coping and religious coping behaviors are among the topics that can be researched in order to overcome the damages caused by earthquakes with the least possible damage. In this context, this study examines the relationship between religious education and religious coping behaviors of individuals who experienced the February 6 Kahramanmaraş earthquakes.

According to AFAD (2023), two major earthquakes occurred on 6.02.2023: a 7.7 magnitude earthquake centered in Pazarcık (Kahramanmaraş) at 04:17 local time and a 7.6 magnitude earthquake centered in Elbistan (Kahramanmaraş) at 13:24. In the report published by the World Health Organization on July 7, 2023, it was stated that 51 thousand people lost their lives in the Kahramanmaraş earthquakes, approximately 3 million people had to relocate, and a total of 9.1 million people were affected by this disaster. In this context, the aim of this study is to examine the function of religious education in coping with these symptoms in individuals who experienced post-traumatic

stress symptoms due to the Kahramanmaraş earthquakes on February 6, 2023. It also aims to analyze the relationship between religious education and the ability to develop positive religious coping mechanisms. In addition to determining the effects of religion and religious education on human psychology, this study is also important in terms of examining and understanding the relationship between religious coping and religious education. In addition, considering that the earthquake caused individual and social trauma, it is thought that the study will create awareness in terms of recognizing the function of religious education in the rehabilitation process after the earthquake and determining its importance.

In this study, in which the role of religious education in coping with post-traumatic stress symptoms caused by the earthquake was investigated, case study design, one of the qualitative research methods, was used. The data of the study were collected using semi-structured interview technique.

Before starting the research, the approval of the ethics committee was obtained, and after obtaining the approval of the ethics committee, interviews were conducted between 16.02.2024-06.03.2024 with a total of 20 earthquake survivors, 10 women and 10 men, who experienced the February 6 earthquakes in Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman, Malatya and Gaziantep provinces with different socio-economic and socio-cultural levels, religious experiences, world views, and religious education experiences. While determining the participants, "maximum diversity sampling" was used and "snowball chain sampling method" was preferred to reach the participants. In the face-to-face interviews with four participants from Gaziantep, Kahramanmaraş, Hatay, Adıyaman, Malatya and Hatay provinces, the most suitable environment was provided for the participants and the participants were informed about the purpose of the research and the confidentiality of personal data before starting the interview. After the consent of the participants was obtained, the interviews were audio recorded. After the interview, the audio recordings were uploaded to the computer and transcribed without any changes. For data analysis, the audio recordings were first transcribed and the data were made ready for analysis. Content analysis, one of the most widely used methods in qualitative research, was preferred for data analysis. The raw data obtained in the research were coded and categories were created. The data were classified under these categories and made meaningful for the reader. The remarkable opinions of the participants were presented verbatim, while remaining faithful to their essence. MAXQDA version 24.2.0, a qualitative data analysis program, was used to analyze the data. After the data were transferred to MAXQDA 24.2.0, they were coded, analyzed and interpreted under certain categories and themes. As a result of this process, some evaluations and recommendations were made.

In the study, the role and effect of religious education in coping with earthquake-induced post-traumatic stress symptoms was examined and it was determined that religious

education was effective on coping with post-traumatic stress symptoms and using religious coping methods.

According to the results of the research, it was found that the most effective source of religious knowledge in coping with post-traumatic stress symptoms that emerged after the earthquake was "family". In this process, it was determined that 33% of the participants used the religious knowledge they learned from their families more prioritized and frequently while using religious coping methods. These findings show that accurate and qualified religious education given at an early age is effective in helping individuals acquire coping skills and resort to religious coping methods. In the "Survey on Religious Life in Turkey" conducted by the Presidency of Religious Affairs, 91.8% of the participants stated that the source of religious knowledge was "family". In addition, in Özdemiş's study titled "The Place and Importance of Family in Religious Education", 67% of the participants stated that the most effective source in the formation of their religious understanding was "family". The results obtained in these studies and the results obtained in our research support each other.

When the findings of our study were analyzed, it was determined that the most frequently and primarily used religious coping method was "prayer" with a rate of 17%. Prayer is one of the most frequently used religious coping methods.

According to Topuz, prayer is the first step in the religious coping process. The functional aspect of the prayer method is the ability to communicate with the Creator at any time and place, without requiring any preparation.

The results obtained by Naci Kula in his study titled "Earthquake and Religious Coping" after the August 17th earthquake are in parallel with the results of our research. In the said study, religious coping methods used during the earthquake were investigated and it was concluded that prayer was the most commonly used method.

23% of the participants stated that they felt "inner peace" by resorting to religious coping methods with their religious knowledge in order to cope with the negative emotions they experienced during this process, and 21% of the participants stated that they used their religious knowledge to help them overcome the post-traumatic stress symptoms caused by the earthquake and that the dead were martyrs and their property was destroyed. They stated that it served as charity and that they "found solace" in this process, with the thought that they would meet again in heaven due to their belief in the afterlife.

According to the findings of the research, it is concluded that the religious education received at every stage of an individual's life has a significant effect on the use of religious coping methods, making sense of events and psychological resilience. Qualified religious education contributes to the upbringing of psychologically healthy and strong individuals and guides individuals to cope with negative situations. Establishing the right

understanding of God, especially in childhood, can help individuals lead a healthier life by supporting their academic, social and psychological development.

Therefore, religious education that will be provided with the right methods and in accordance with the stages of development can contribute positively to people's spiritual development and quality of life.

It is of great importance for public mental health that these issues are observed in all areas where religious education is given, especially in the Ministry of National Education, the Presidency of Religious Affairs and families.

In this context, Religious Culture and Ethics teachers, Quran course instructors, imams, etc. who provide religious education services should be supported with in-service training on psychological resilience and religious coping.

In addition, it is thought that joint studies to be carried out by experts in the field of religious education and psychology can contribute positively to the rehabilitation process after the earthquake. Because there are many people who need help in the spiritual sense as well as the material debris.

**KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ**  
**BOOK REVIEWS**





**Altun, İ. (2022). Hz. Ebû Bekir. 3. Basım. İstanbul: Ravza Yayınları.**

Erol YAPRAKDAL\*

E-mail: erolyaprakdal@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1683-3037>

*Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile Münasebetleri Ekseninde Hz. Ebû Bekir* adlı kitap, İsmail Altun tarafından yazılmıştır. Kitabın birinci baskısı 2013'te, ikinci baskısı 2019'da yapılmıştır. Ravza Yayınları tarafından 2022'de İstanbul'da üçüncü baskısı gerçekleştirilmiştir. Kitap, giriş, üç bölüm, genel değerlendirme ve sonuç kısımlarından oluşmakta ve toplamda 256 sayfadır.

Takdim bölümü (ss. 11-12), Mustafa Ağırman tarafından kaleme alınmıştır. Ağırman kitabı birkaç kez okuduğunu ve ziyadesiyle müstefit olduğunu belirtmektedir. Özellikle, günümüz İslam Dünyası'nda ortaya çıkan siyasi olayların tarihî arka planına dair bilgi sahibi olmak isteyen okuyuculara kitabı tavsiye etmektedir.

Yazar, önsözde (ss. 13-15) Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan bazı üzücü olayların günümüzdeki yansımalarının olduğunu ve bu durumu anlamak için o dönemin analizinin yapılması gerektiğini belirtiyor. Hz. Ebû Bekir'in halifelik dönemini mercek altına alan yazar halifenin Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile olan ilişkilerini akademik bir çerçevede incelediğini aktarıyor. Zira bu dönemde vuku bulan olayların sadece müsteşriklerin istismarına konu olmadığını birtakım Müslümanların arasında siyasi ve fikri ayrılıklara neden olduğunu ifade ediyor. Bu noktadan hareketle günümüzde İslam Dünyasında tartışılan bazı sorunları dile getirerek çalışmanın çerçevesini belirlerken, kitabın ilk dönem anlaşmazlıkları hakkında konuşmak isteyen araştırmacılara da ışık tutacağını ifade ediyor.

Giriş bölümünde (ss. 16-20), Hulefâ-yi Râşidîn'in İslamiyet'in doğuşunda olduğu gibi yayılışındaki öncülük ve gayretleri anlatılmaktadır. Bizans İmparatorluğu ile mücadele, Sasani İmparatorluğu'nun yıkılışı, Kur'an-ı Kerim'in Mushaf haline getirilmesi gibi önemli icraatlar aktarılmıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ihtilaflarda onların ortaya koyduğu çözüm önerilerinin sonraki dönemlere de referans kaynağı olduğu belirtilmektedir.

Hz. Ali'nin diğer halifelerle olan ilişkilerini ele alan birkaç akademik çalışma dışında, ilk üç halifenin birbirleriyle olan ilişkileri hakkında çalışmalara tesadüf edilmediği belirtilmiştir.

---

\* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

Bu nedenle, bu konudaki boşluğu doldurmak için böyle bir çalışmanın gerekli olduğu vurgulanmıştır. Yöntem olarak, Hz. Ebû Bekir'in dönemindeki siyasi olayları kronolojik olarak ele almak yerine, o dönemde meydana gelen olayların diğer üç halifeye olan etkileri üzerinde durulacağı belirtilmiştir. Çalışmada çoğunlukla Sünnî kaynaklara başvurulacağı ancak gerektiğinde Şîa'nın eleştirilerine de yer verileceği aktarılmıştır.

Birinci Bölüm (ss. 21-109), Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer ile olan ilişkilerine ayrılmıştır. Bu bölümde Siyasi ve İdari, Hukukî, İktisadî, Beşerî ve Sosyal Münasebetler başlıkları ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasındaki en bariz ilişki kuşkusuz Sakîfetü Benî Sâide'deki halifelik tartışması sırasında gerçekleşmiştir. Hz. Ömer'in etkileyici konuşması ve Hz. Ebû Bekir hakkındaki olumlu görüşleri, oradaki sahabenin kararını etkilemiş ve ona biat edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Üsâme'nin hem komutanlığı hem de ordusunun sefere çıkması konusunda Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'le farklı düşündüğü, ancak halifeyi bu konuda ikna edemediği belirtilmiştir. Hz. Ömer'in halifeye bir sözcü gibi gönderilmesi iki isim arasındaki samimi ilişkiyle açıklanmıştır. Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in kendisine danışmanlık etmesi için Üsâme'den izin istemesi ve sonraki süreçte görüşlerine sık sık başvurması bu duruma örnek olarak gösterilmiştir.

Zekât vermeyenlerle mücadele konusunda Hz. Ömer'in başlangıçta Hz. Ebû Bekir'le farklı düşündüğü ancak Hz. Ebû Bekir'in hatırlattığı bir hadis üzerine ona hak vererek destek olduğu belirtilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in bu mücadelesi altı maddede ele alınmıştır. Bu olay, meşru bir devlete başkaldırı olarak değerlendirilmiş ve Hz. Peygamber'in uygulamaları ışığında taviz verilmeden mücadele edildiği aktarılmıştır.

Bu bölümde Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e birçok konuda tavsiye, telkin ve istişareleri ele alınmıştır. Bu konular arasında Kur'an-ı Kerim'in Mushaf haline getirilmesi, Bizans'a karşı düzenlenen seferler, fetih hareketleri, müellefe-i kulûb'a zekât ve ganimetlerden pay verilmesi, Hâlid b. Saîd'in komutanlığı, Hâlid b. Velîd'in azli, halifeye maaş bağlanması ve Beytümâl gelirlerinin taksimi gibi önemli konular ele alınmıştır.

Bu bölümde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ittifak ettikleri birçok konu aktarılmıştır. İki sahâbînin hemfikir olduğu konular, İslam tarihinde önemli yer tutar. Ancak, her iki sahâbînin farklı görüşlere sahip olduğu konular da vardır. Bu görüş ayrılıkları, genellikle istişareler yoluyla çözümlenmiştir. Bu durum, her iki sahâbînin toplumun çıkarlarını gözetme ve adaleti sağlama konusunda ortak bir zemin bulduklarını göstermektedir. Bu bölüm, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in liderlik anlayışlarının ve İslam tarihindeki rollerinin kapsamlı bir incelemesini sunmaktadır.

İkinci bölümde (ss. 111-128), Hz. Ebû Bekir'in Hz. Osman ile olan ilişkileri ele alınmıştır. Bu bölüm hem birinci bölüme hem de üçüncü bölüme kıyasla daha az hacimlidir. Yazar, bunu Hz. Osman'ın karakteriyle açıklamaktadır. Zira Hz. Osman, doğası gereği sakin ve yumuşak bir kişiliğe sahip olduğu için, bu dönemde çok fazla ön plana çıkmamıştır. Ancak, Hz.



Ömer'in aktif bir kişilik olması ve Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir ile tartışma konusu edilen bazı ilişkileri, diğer iki bölümün daha hacimli olmasına neden olmuştur.

Bu bölümde, Hz. Osman'ın kabilesiyle birlikte Hz. Ebû Bekir'e itirazsız biat ettiği, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biat etmesinde aktif rol oynadığı, Üsâme ordusu ve zekât vermeyenlerle mücadelede diğer sahabîlerle aynı görüşte olduğu, Kur'an-ı Kerim'in kitaplaştırılması sürecinde görev alan heyette yer aldığı, halifeye danışmanlık yaptığı, halife hacca gittiğinde onun yerine vekil olarak atandığı, devlet katipliği görevini üstlendiği ve Hz. Ömer'in halife adayı olarak tayin edilmesinde Hz. Ebû Bekir'e tam destek verdiği belirtilmiştir.

Üçüncü bölümde (ss. 129-232), İslam tarihinde en çok tartışılan konulardan biri olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin ilişkileri ele alınmıştır. Bu konu hem Sünni hem de Şîî cenahta tartışılmaktadır. Yazar, Ebû Bekir ile Hz. Ali arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin tarihsel arka planını deşifre ederek analiz yapmayı hedeflemiştir. Bunun için Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasındaki ilişkileri ele almadan önce, Şîîlerin hilafet konusundaki tezleri ve iddiaları detaylı bir şekilde incelemiştir. Böylelikle iki sahabî arasındaki ilişkilerin daha geniş bir bağlamda anlaşılmasını ve İslam toplumunda bu konunun neden bu kadar tartışıldığını ortaya koymaya gayret etmiştir.

İslam tarihinin ilk dönem siyasi olayları arasında, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e ne zaman biat ettiği konusu önemli bir tartışma konusudur. Konuyla ilgili hem lehte hem de aleyhte olan rivayetler detaylı bir şekilde incelenmiş ve bu zengin veriler üzerinden dikkate değer değerlendirmeler ve çıkarımlar yapılmıştır. Bu konunun detaylı bir şekilde ele alınması ve irdelenmesi, tarihi gerçeklerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı muhakkaktır.

Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e halifeliğinin ilk günlerinde biat ettiği yönündeki rivayetler kritik edilerek tercih edilmiştir. Hz. Abbas, Ebû Süfyan ve Zübeyr b. Avvam gibi önde gelen sahabîler ve Hz. Ali'nin kendi kabilesi, onu halifelik için öne çıkarmaya çalışmaları Hz. Ali tarafından sonuçsuz bırakıldığı belirtilmiştir. Ayrıca, Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'in birbirlerinin faziletleri hakkında söyledikleri sözler de aktarılmıştır. Şîa'nın öne sürdüğü deliller, mantıklı izahlarla çürütülmeye çalışılmıştır. Bu bölümde öne sürülen argümanlar, bu konudaki birçok sorunun cevabının bulunmasına fırsat vermektedir.

Hz. Ali'nin Ridde savaşlarında halifeyi desteklediği, askeri seferlere katıldığı, Kur'an-ı Kerim'in Mushaf haline getirilmesinde rol oynadığı, istişare heyetinde yer aldığı ve Hz. Ömer'in halife olarak atanmasına mizacından ötürü başlangıçta müteredid davranmış olsa da sonrasında bu kararı desteklediği belirtilmiştir. Bu durumlar, iki sahabînin ittifak halinde hareket ettiklerine dair örnekler olarak sunulmuştur.

Fedek arazileri konusunda Şîî'lerin iddiaları ele alınmış ve Hz. Ebû Bekir'in kararının isabetli olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, humus dağıtma görevinin Hz. Ali'den alınmadığı ifade edilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Fatma'yı ziyaret ettiği, vefatında cenaze işleriyle ilgilendiği

ve cenaze namazını kıldığı aktarılmıştır. Hz. Ebû Bekir'in vefatında Hz. Ali'nin çok üzüldüğü, bu durumun Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali arasındaki iyi ilişkiye örnek olarak gösterilmiştir. Bu bilgiler, iki sahabînin birbirlerine olan saygısı ve iş birliği olarak yansıtılmıştır.

Genel Değerlendirme bölümü (ss. 233-244), kitabın geniş bir özeti olarak kabul edilebilir. Bu bölümde, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Hz. Ömer'in derin üzüntüsü, Hz. Ebû Bekir'in duruma müdahalesi, Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesindeki rolü, Üsame ordusunun sefere çıkarılması kararı, Kur'an-ı Kerim'in Mushaf haline getirilmesi, istişare heyetinin kurulması, Hz. Ömer'in halife tayin edilmesi, Hz. Osman ile olan ilişkiler, Hz. Ali'nin biat meselesi, Fedek arazileri konusu, Hz. Fatma'nın kırgınlığı ve defin işlemleri, cenaze namazının kimin tarafından kıldırıldığı ve Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'in faziletleri hakkındaki beyanları ele alınmıştır. Ayrıca, Şîa'nın zorlama iddiaları ve bu iddialara verilen cevaplar da incelenmiştir.

Sonuç bölümünde (ss. 245-247), Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile dostane ilişkiler kurduğu belirtilmiştir.

Sonuç olarak Râşid Halifeler'in birbirleriyle olan ilişkileri üzerine yapılan bu çalışma, rivayetlerin detaylı bir analizini sunmakta ve bu analizi eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Çalışma, alanındaki diğer eserlerden farklı bir yol izleyerek, konuyu daha derinlemesine ele almakta ve bu nedenle ön plana çıkmaktadır. Bu özgün ve detaylı analiz, Râşid Halifeler'in birbirleriyle olan ilişkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Kitapta, Hz. Ebû Bekir'in halifeliği dönemi, kronolojik bir sıralama yerine, selefleriyle olan ilişkileri bağlamında ve döneminin önemli olayları üzerinden incelenmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların yaşadığı şok ve sonrasında gerçekleşen olaylar hem Hz. Ebû Bekir'in hem de istişare heyetindeki kurmaylarının meselelerin çözümünde oynadıkları aktif rol, önemli bir referans kaynağıdır. İslam tarihinin ilk döneminde yaşanan bu olaylar, sadece o döneme ait olmayıp, günümüzde yaşanan birçok problemin altında yatan sebepleri oluşturmaktadır. Bu nedenle, bu olayların doğru bir şekilde analiz edilmesi ve bu doğrultuda hareket edilmesi önemlidir. Yazar, bu amaçla hareket ederek, önemli birçok değerlendirme ve tespitte bulunmuştur. Kitabın zengin kaynakçası, alanla ilgilenenlere değerli veriler sunmaktadır. Ayrıca, eser akademik bir ciddiyetle ortaya konulmuş olsa da sade ve akıcı üslubuyla genel okuyucu kitlesine hitap etmektedir.

## **Etik Beyanı**

*Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* kullanıcıları olan (editör, yazar, hakem, bölüm editörü, okuyucu) tüm yapılan işlemlerde dergimizin yayınladığı WEB sayfamızda yayınladığımız Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirtilen etik kurallara ve sorumluluklara uymak zorundadır. Bu etik kurallara ve sorumluluklar aşağıda da özetlenmiştir.

### **A. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI**

1. TUDEAR herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
2. Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
3. Editörler, TUDEAR'a gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
4. TUDEAR, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
5. Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
6. Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

### **B. YAYIN KURULUNUN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI**

1. Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi'ne başvurusu yapılan her makaleden, Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu (Bundan sonra, "Yayın Kurulu") ve Editörler/Editör yardımcıları sorumludur.
2. Yayın Kurulu, yayın, kör hakemlik, değerlendirme süreci, etik ilkeler gibi dergi politikalarının belirlenmesini ve uygulanmasını sağlar.
3. Makalenin Yayın Kurulu'nca hakem sürecine alınması bir yayın taahhüdü anlamına gelmez. Yayın için hakem süreci olumlu sonuçlansa bile mutlaka Yayın Kurulunun ve Editörlerin/Editör yardımcılarının kararı gerekir.
4. Yayın Kurulu, akademik dürüstlüğü teşvik eder. Yayın Kurulu, yazılı eserlerin orijinalliğini, bu eserleri yayın öncesinde Turnitin intihal önleme programı aracılığıyla denetleyerek teminat altına alır.
5. Yayın Kurulu, yayımlanmış makalelere ilişkin intihal ve suistimal iddialarını her zaman incelemeye alır. Örneğin, bir yazar makalesinde başka çalışmalardan intihal yapmış, izin alınması gereken durumlarda izin almaksızın veya eksik bildirimle üçüncü şahısların telif materyalini kullanmışsa, Yayın Kurulu makaleyi geri çekmek, meseleyi yazarın çalıştığı kurumdaki bölüm başkanına, dekanına ve/veya ilgili akademik kurumlara bildirme dâhil çeşitli işlemler yapma hakkını kendinde saklı tutar.

### **C. EDİTÖRLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI**

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisinde editör ve sayı editörleri, dergimizin web sayfamızda bulunan "Code of Conduct and Best Practice Guidelines For Journal Editors" ve "Cope Best Practice Guidelines For Journal Editors" rehberleri belirtilen etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bu görev ve sorumluluklar aşağıda özetlenmiştir.

### **1. Editörlerin Okuyucu ile ilişkileri**

Editörler yayınlanan çalışmalar hakkında okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak ve gereken cevapları ve işlemleri yapmakla yükümlüdür.

### **2. Editörlerin Yazarlar ile ilişkileri**

1. Editörler makalenin özgün değerine, derginin amaçlarına ve etik kurallara dayanılarak makale hakkındaki kararını verir.
2. Makale özgün değeri yüksek, dergi amaçlarına ve etik kurallar dikkate alınarak hazırlanmış makaleyi değerlendirme sürecine almalıdır.
3. Editör ve bölüm editörü önemli bir gerekçe olmadığı sürece olumlu yöndeki hakem görüşlerini dikkate alması gerekir.
4. Yazarlardan gelen talep ve görüşlere geri bildirimler ile dönüş yapması gerekmektedir.

### **3. Editörlerin Hakemler ile ilişkileri**

1. Atanacak hakemler makale konusuna uygun olarak seçilmelidir.
2. Hakem ile yazarlar arasında çıkar çatışması ve çıkar ilişkisi olmamasına özen göstermelidir.
3. Makale değerlendirme sürecinde hakemlere rehberlik etmesi ve talep ettiği bilgiyi sağlamakla görevlidir.
4. Editör körleme hakemlik sayesinde yazar ve hakemin kimlik bilgilerini gizlemekle yükümlüdür.
5. Hakemlerin makaleyi zamanında, tarafsız ve bilimsel olarak değerlendirmesi için gereken uyarıları ve tedbirleri alması gerekmektedir.
6. Dergimize hakemlik yapanların sayısını artırması yönünde gayret göstermelidir.

### **4. Editörlerin Danışma Kurulu ile ilişkiler**

Editörler, makaleler hakkında danışma kurulunun görüş ve önerilerini dikkate alması gerekmektedir.

### **5. Editörlerin Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler**

Editörler makale hakkında alacağı kararlar dergi sahibi ve yayıncı kuruluştan bağımsız olmalıdır.

### **6. Editörlerin makaleyi yayına vermesi**

Editörler; dergide yayına verilecek makalelerde dergi yayın ilkelerini, dergi amaçlarını ve uluslararası standartları gözetmekle sorumludur.

### **7. Kişisel verilerin muhafazası**

Editörler makale yazarlarının rızası haricindeki kişisel bilgilerini üçüncü kişilere aktarmamakla sorumludur.

### **8. Etik kurul, insan ve hayvan hakları**

Editörler makale içeriklerinde insan ve hayvanlar üzerinde yapılmış çalışmalar olması durumunda insan ve hayvan haklarını korumakla sorumludur. Etik kurul raporu alınması

gereken çalışmalarda etik kurul onayı gönderilmemesi durumunda makaleyi reddetmekle sorumludur.

#### **9. Fikri mülkiyet haklarının korunması**

Editörler dergiye gönderilen ve yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet haklarını korumakla sorumludur.

#### **10. Editörlere gelen Şikayetler**

Editörler hakem, yazar ve okuyuculardan gelen şikayetlere açık ve aydınlatıcı cevap vermekle sorumludur.

#### **11. Çıkar çatışmaları ve ilişkileri**

Editörler makalelerin tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirme süreçlerinin tamamlanması için yazarlar, hakemler ve üçüncü kişiler arasında oluşabilecek çıkar ilişkisi ve çatışmalarına karşı önlem almakla sorumludur.

### **D. HAKEMLERİN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI**

1. Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakılmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.
2. Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkaları müzakere etmemelidir.
3. Hakemlerin; yazarlar, fon sağlayıcılar, editörler vb. gibi taraflar ile menfaat çatışması bulunmamaktadır.
4. Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.
5. Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.
6. Hakemler ayrıca, kendi bilgileri dahilindeki yayınlanmış diğer herhangi bir makale ile dergiye gönderilen metin arasında herhangi önemli bir benzerlik veya örtüşme ile ilgili olarak editörü bilgilendirmelidir.

### **E. YAZARLARIN ETİK GÖREV ve SORUMLULUKLARI**

1. Yazarlar çalışmalarını özgün olarak hazırlar ve gönderir.
2. Yazarlar gönderdikleri makalelerde yapmış oldukları atıfların ve alıntılarının doğru ve eksiksiz olmasını sağlar.
3. Yazarlar gönderdikleri makalelerde çıkar çatışması olabilecek durumları belirtmeleri ve açıklamaları gerekir.
4. Editör, hakem ve bölüm editörü tarafından yazardan makalesine ait ham veriler talep edebilir. Bundan dolayı yazar makalesine ait ham verileri sunacak şekilde hazır bulundurmalıdır.
5. Yazarlar, aynı çalışmayı herhangi bir başka dergide yayınlanmak üzere göndermemelidirler. Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eş zamanlı gönderilmesi etik olmayan bir davranış teşkil etmektedir ve kabul edilemez.

6. Başkalarının çalışmalarıyla ilgili olarak uygun referanslar verilmelidir. Yazarlar, çalışmalarının belirlenmesinde etkili olmuş yayınlara referans vermelidirler. Çalışma sürecinde kullanılan kaynakların tümü belirtilmelidir.
7. Finansal destek ile ilgili tüm kaynaklar açıklanmalıdır. Tüm yazarlar, çalışmalarının oluşturulması sürecinde yer alan çıkar çatışmasını ortaya koymalıdır.
8. Bir yazar, yayımlanmış bir makalesinde ciddi bir hata veya yanlışlık keşfedince, bu konuda dergi editörlüğüne vakit geçirmeksizin haber vermelidir. Bu durumda yazar, makalesini geri çekme veya makaleye dair bir düzeltme yayınlamada dergi editörlüğü ile işbirliği yapmakla sorumludur.
9. Yapılan araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

#### **F. ETİK İLKELERE UYMAYAN DURUMUN EDITÖRE BİLDİRİLMESİ**

*TUDEAR*'da yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen [tudearjournal@gmail.com](mailto:tudearjournal@gmail.com) adresine e-posta yoluyla bildiriniz.

## **PUBLICATION ETHICS**

Users of *Turkish Journal of Religious Education Studies* (editors, authors, reviewers, department editors, readers) must obey to the ethical rules and responsibilities specified by **Committee on Publication Ethics (COPE)**. These ethical rules and responsibilities are summarized below.

### **A. DUTIES of PUBLISHER**

1. Turkish Journal of Religious Education Studies (TUDEAR) does not charge any article submission from authors.
2. The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
3. Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to *TUDEAR* will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
4. The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
5. However, the journal has left the database open on the internet.
6. The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.

### **B. THE RESPONSIBILITIES OF THE EDITORIAL BOARD**

1. Turkish Journal of Religious Education Studies Editorial Board (henceforth, "The Editorial Board") and Editors/Number Editors are responsible for all the processes before, during and after the publication of each and every article submitted to the Journal.
2. The Editorial Board determines and implements the entire policies of The Journal, including but not limited to publication, blind review, assessment process, and ethical principles.
3. The initiation of blind review process for an article does not indicate a publication promise on behalf of The Journal. Likewise, the positive outcome of the review process still necessitates the affirmative decision of The Editorial Board and Editors/Vice Editors for the publication of the article.
4. The Editorial Board encourages academic honesty. The Editorial Board ensures the originality of the articles by uploading them on Turnitin plagiarism detection software, and evaluating their originality report.
5. The Editorial Board always examines the claims of plagiarism and abuse in regard to published articles. In case it is established that an author committed plagiarism, or used copyrighted material that belongs to third parties without proper and full reference and permission, The Editorial Board reserves the rights, including but not limited, to retract the article, inform the author's head of department, dean of faculty and/or other academic institutions.

### **C. ETHICAL DUTIES and RESPONSIBILITIES of EDITORS**

The editors of Turkish *Journal of Religious Education Studies* should be obeyed to the ethical roles and responsibilities of "CODE OF CONDUCT AND BEST PRACTICE GUIDELINES FOR JOURNAL EDITORS" and "COPE BEST PRACTICE GUIDELINES FOR JOURNAL EDITORS" announced by Committee on Publication Ethics (COPE) and provided on our webpage. These duties and responsibilities are summarized below.

#### **1. Editors' Relationships with Readers**

The editors are responsible for taking into account the feedback from the readers, researchers and practitioners about the published works and to provide the necessary responses and take necessary actions.

#### **2. Editors' Relations with the Authors**

1. Editors make decisions about the articles based on the original value of the article, the aims of the journal and the ethical rules.
2. Editors should accept papers with high original value, based on journal objectives and ethical rules for the evaluation process.
3. The editors should take into account positive opinions of the reviewers unless there is an important reason.
4. Requests and feedback from the authors should be returned with feedback.

#### **3. Editors' Relations with the Reviewers**

1. The reviewers to be appointed must be selected from related area of the manuscript.
2. The editor should make sure that there is no conflict of interest between the reviewers and the authors.
3. The editor is responsible for guiding the reviewers during the article evaluation process and for providing the requested information.
4. The editor is obliged to hide the credentials of the author and the reviewers by means of blind reviewing.
5. The editor must make the necessary warnings to the reviewers about evaluating the article in a timely, impartial and scientific manner.
6. The editor must make an effort to increase the number of reviewers.

#### **4. Editors' Relations with Advisory Board**

Editors should consider the opinions and recommendations of the advisory board about the articles.

#### **5. Editors' Relations with the Journal Owner and the Publisher**

Editorial decisions should be independent of the journal owner and the publisher.

#### **6. Publication of the Article**

Editors are responsible for considering publishing principles, journal objectives and international standards in the articles to be published in the journal.



### **7. Retention of Personal Data**

Editors are responsible for not transferring the personal information to third parties except for the consent of the authors.

### **8. Ethics committee, Human and Animal Rights**

The editors are responsible for protecting the human and animal rights at about manuscript in the studies conducted on humans and animals. The editor is responsible for rejecting the article if ethics committee approval is not sent in the works that must provide ethics committee report.

### **9. Protection of intellectual property rights**

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all articles submitted and published in the journal.

### **10. Complaints to Editors**

Editors are responsible for providing an open and enlightening answer to complaints from the reviewers, authors and readers.

### **11. Conflicts of interest and relations**

Editors are responsible for taking action against conflicts of interest between authors, reviewers and third parties in order to complete the impartial and independent evaluation processes of the articles.

## **D. ETHICAL DUTIES and RESPONSIBILITIES OF REVIEWERS**

1. Reviewers evaluate manuscripts without origin, gender, sexual orientation or political philosophy of the authors. Reviewers also ensure a fair blind peer review of the submitted manuscripts for evaluation.
2. All the information relative to submitted articles is kept confidential. The reviewers must not be discussed with others except if authorized by the editor.
3. The reviewers have no conflict of interest with regard to parties such as authors, funders, editors and etc..
4. Reviewers give helps the editor in making decisions and may also assist the author in improving the manuscript.
5. The objective judgment evaluation is always done by them. The reviewers express their views clearly with appropriate supporting arguments.
6. Reviewers ought to identify relevant published study that has not been cited by the authors. Reviewers also call to the editor's attention any substantial similarity or overlap between the manuscript and any other published paper of which they have personal knowledge.

## **E. ETHICAL DUTIES and RESPONSIBILITIES of AUTHORS**

1. Authors prepare and send their manuscripts in original form.
2. The authors ensure that their citations and quotations in their manuscripts are accurate and complete.
3. Authors should indicate and explain situations in which they may be involved in conflicts of interest.

4. The editors, department editors or the reviewers can request raw data from the author of the manuscripts. Therefore, the author must keep the raw data of the article ready for submission.
5. Authors should not submit the same study for publishing any other journals. Simultaneous submission of the same study to more than one journal is unacceptable and constitutes unethical behavior.
6. Convenient acknowledgment of the study of others has to be given. Authors ought to cite publications that have been efficient in determining the study. All of the sources that used process of the study should be remarked.
7. All sources of financial support should be disclosed. All authors ought to disclose a meaningful conflict of interest in the process of forming their study.
8. When an author discovers a serious error or inaccuracy in a published article, it is the responsibility of the author to immediately notify the editorship. In this case, the author is responsible for cooperating with the journal editorship in either withdrawing the article or publishing a revision of the article.
9. For all researches conducted and for clinical and experimental studies involving humans and animals, which require an ethics committee approval, an ethics committee approval must be obtained and should be specified and documented.

#### **F. NOTIFYING THE EDITOR ABOUT THE VIOLATION OF ETHICAL PRINCIPLES**

Should you encounter any unethical act or content in *TUDEAR* apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at [tudearjournal@gmail.com](mailto:tudearjournal@gmail.com).

## EK1: Davut Karaman'ın Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi

Evrak Tarih ve Sayısı: 11/02/2019-E.1756



T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Etik Kurulu

Sayı : 61923333/050.99/  
Konu : 09/05 Davut KARAMAN

Sayın Davut KARAMAN

İlgi : Davut KARAMAN 18/01/2019 tarihli ve 0 sayılı yazı

Üniversitemiz Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Başkanlığının 06.02.2019 tarihli ve 09 sayılı toplantısında alınan "05" nolu karar örneği ekte sunulmuştur. Bilgilerinizi rica ederim.

**Prof.Dr. Arif BİLGİN**  
Etik Kurulu Başkanı

5. Davut KARAMAN'ın "İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okulu Uygulamaları" başlıklı çalışması görüşmeye açıldı.

Yapılan görüşmeler sonunda; Davut KARAMAN'ın "İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okulu Uygulamaları" başlıklı çalışmasının Etik açısından uygun olduğuna oy birliği ile karar verildi.

Evrak Doğrulama İçin : <http://193.180.253.252/envison/Sorgula/BelgeDogrulama.aspx?V=REN45U76>

Etik Kurulu : Sultanzade Kampüsü-4187 Serdivan SAKARYA / ELP Adresi:  
sakaryauniversitesi@h01.kep.tr  
Tic:02364 235 50 00 Faks:0264 235 50 31  
E-Posta: 2020kalem@sakarya.edu.tr Uzun Elektronik Ad: www.sakarya.edu.tr



Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununun 5. Maddesi gereğince güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

## EK2: Salih Aybey'in Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi

Evrak Tarih ve Sayısı: 07.09.2023-342251

Kurum kayıt Tarihi ve  
Sayısı:22.08.2023-340794

Protokol No:271

24.08.2023



T.C

### ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İNSAN ARAŞTIRMALARI ETİK KURULU KARARI

<b>ÇALIŞMANIN TÜRÜ:</b>	Anket
<b>BAŞLIK:</b>	Afet Sonrası Manevi Danışmanlık Uygulamalarının Bireye Katkısının Değerlendirilmesi (Zonguldak Örneği)
<b>SORUMLU ARAŞTIRMACE:</b>	Doç.Dr.Salih AYBEY
<b>YARDIMCI ARAŞTIRMACE:</b>	Doç.Dr.Hikmetullah BERTAŞ
<b>KARAR:</b>	UYGUN

#### ETİK KURUL ÜYELERİ

Prof. Dr. Şaban ÇELİKOĞLU  
Başkan

Prof. Dr. Ahmet Ferda ÇAKMAK  
Üye  
(İZİNLİ)

Prof. Dr. Ahmet EFİLOĞLU  
Üye

Doç. Dr. Yücel NAMAL  
Üye  
(İZİNLİ)

Prof. Dr. Mehmet CURAL  
Üye

Doç. Dr. Tülay EUZLU AYYILDEZ  
Üye

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Çağatay BÜYÜKUYSAK  
Üye  
(KATILMADI)

29.05.2014 tarih ve 2014/08-13 sayılı Senato Kararı ile Kabul edilmiştir.

**EK3: Esra Yılmaz'ın Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi**

Tarih ve Sayı: 14.02.2024-2424788



T.C.  
**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ**  
Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu  
Başkanlığı



Sayı :E-35980450-663.05-2424788  
Konu :Esra YILMAZ.

**Sayın Öğr. Gör. Dr. Esra YILMAZ**

İlgi : 15.01.2024 tarih, 2352773 sayılı yazı

Sorumlu araştırmacığın üstlendiğimiz 2024/26 dosya numaralı "İlahiyat Fakültelerinde Eğitim gören Hatiz Öğrencilerin Hafızlıklarının Pekiştirebilmeleri İçin Bir Metot Denemesi (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an'ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı Örneği)" başlıklı çalışma, Kurulumuzun 29.01.2024 tarih ve 01 sayılı toplantısında görüşülerek etik yönden uygun bulunmuş olup, karar ekte sunulmuştur.

Bilgilerinize sunarım.

Prof. Dr. Naci Tolga SARUÇ  
Başkan

Ek-Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Kararı

Bu belge, güvenli elektronik imza ile onaylanmıştır.

Belge Doğrulama Kodu :B5AYUBA454 Birim Kodu :25432

Belge Takip Adresi : <https://www.turkiya.gov.tr/istanbul-universitesi-oby>

İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü

34452 Beyazıt/İstanbul

Tel : 0212 440 20 89 Faks : 0212 440 20 88

e-posta : soeyalbilimleretikkurulu@istanbul.edu.tr Elektronik Adı : www.istanbul.edu.tr

Kapı Adresi : istanbulunivresitesi@b01.kap3

İlgi için : Arzu ÜSTÜNEL-TAŞKIN



Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununun 5. Maddesi gereğince güvenli elektronik imza ile onaylanmıştır.

**EK4: Emel Asoğlu & Ömer Özdemir'in Çalışmasına Ait Etik Kurul Onay Belgesi**

Evrak Tarih ve Sayısı: 02.03.2024-317127



T.C.  
HARRAN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu

Sayı : E-76244175-050.04-317127  
Konu : Kararlar

02.03.2024

Sayın Dr. Öğr. Üyesi Ömer ÖZDEMİR  
Öğretim Üyesi

Kararlarımızın 15.02.2024 tarihli oturumunda "Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Bozukluğu ile Başa Çıkma da Din Eğitiminin Rolü" konulu proje çalışmanız ile ilgili alınan 2024/63 numaralı kurul kararı ekte sunulmuştur.

Bilgilerinizi ve gereğini rica ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Emine YONEY  
Kurul Başkanı

Ek:Kurul Kararı (1 Sayfa)

Bu belge, güvenli elektronik imza ile onaylanmıştır.

Belge Doğrulama Kodu: \*00FF04UPIT\* Pin Kodu: 17292

[https://sbyz.harran.edu.tr/sozlesim/Validite\\_Docuzun?d=85F5910F1E4e5-317127](https://sbyz.harran.edu.tr/sozlesim/Validite_Docuzun?d=85F5910F1E4e5-317127)

Adres:Harran Üniversitesi Rektörlük Yürütme Birliği 63900 Halilîye/Şanlıurfa

Tel:0414 318 5000 Faks:0414 318 5190

Web: <http://www.harran.edu.tr/>

E-posta: [harranuniversitesi@harran.edu.tr](mailto:harranuniversitesi@harran.edu.tr)

Belge Takip Adresi:

[https://sbyz.harran.edu.tr/sozlesim/Validite\\_Docuzun?d=85F5910F1E4e5-317127](https://sbyz.harran.edu.tr/sozlesim/Validite_Docuzun?d=85F5910F1E4e5-317127)

Bilgi için: Dilem SÖZ

Ünvan: Bilgiye Erişim Sorumlusu



Bu belge güvenli elektronik imza ile onaylanmıştır.