

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

2015, SAYI 7 | 2015, ISSUE 7

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521 | 2015, SAYI 7 | 2015, ISSUE 7

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Hidayet İŞİK
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç. Dr. Ramazan DEMİR

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Nebiye Şeyma GÜNER

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Halil EFE • Arş. Gör. Bilal TAŞKIN • Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KACIZI, Marmara Üniversitesi

Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlica Mah. 145. Sk. No: 10/19 Yenimahalle/ ANKARA

Tel: 0312-3970031 E-posta: pozitif@pozitifmatbaa.com İnternet: www.pozitifmatbaa.net

İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şekerpınar Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet: http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL, Emekli Öğretim Üyesi • Doç. Dr. Hasan KAPLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Ali AYTEN, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. İlhami ORUÇOĞLU, Uludağ Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Sevdâ DÜZGÜNER, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ümit HOROZCU, İstanbul Üniversitesi •

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.
Derginizin Yayın ve Yazım İlkeleri 157. Sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER

- Nurten KIMTER 7
“Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”
“A Research on Connections Between Fasting and Anger Management”
- Yunus AKYÜREK 55
“Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber’in Nübüvvetine İlişkin İntibaları”
“The Consciousness of Mecca Society about the Prophet Muhammad’s Prophecy”
- Bilal TAŞKIN 73
“Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Tahkiki”
“Epistle of Abd al-Rahmân al-Jâmî Entitled Risâlah fi al-Wujûd: Edition and Translation to Turkish and Analysing”

ÇEVİRİLER

- Meryem ŞAHİN 113
Vassilis Saroglou, *Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık*

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

- Abdurrahim ŞEN 149
Zahid Aksu, *İslam’ın Doğuşunda Toplumsal Realite*
- Sevdegül ÇEKİÇ 153
Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışması*

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2015, Sayı 7

Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*

Nurten KIMTER**

Özet

Oruç ibadetinde güçlü bir irade terbiyesi söz konusudur. Oruç tutan kimse nefsinin terbiye etmek suretiyle kendi kendisini kontrol etme ve yaptığı ve yapacağı tüm işlerde kendisini hesaba çekme ve zorluklara karşı da sabretme alışkanlığı kazanır. Bu nedenle oruç, öfke kontrolü için de güzel bir araçtır. Bu bağlamda 2014 yılı Ramazan ayında Çanakkale il merkezinde on iki yaş ve üzeri 456 katılımcı üzerinde gerçekleştirilen araştırmada temel amaç, oruç ibadeti ile öfke kontrolü arasındaki ilişkiyi Din Psikolojisi açısından incelemektir. Araştırmanın diğer bir amacı ise bazı demografik değişkenlerin bu ilişki üzerindeki ilmlaştırıcı (moderatör) etkisini incelemektir. Bu amaçlar doğrultusunda araştırmada veri toplama aracı olarak "Kişisel Bilgi Formu" ve "Sürekli Öfke ve Öfke Tarzları Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmanın sonucunda Ramazan orucu ile öfke kontrolü, dışa vurulan ve içe atılan öfke arasında istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde herhangi bir ilişkiye rastlanmazken Ramazan ayı dışında tutulan nafile oruçlarla öfke kontrolü arasında pozitif yönde, dışa vurulan ve içe atılan öfke ile negatif yönde anlamlılık düzeyinde bir takım ilişkiler olduğu görülmüştür. Ayrıca yaş, cinsiyet, gelir ve eğitim durumu gibi değişkenlerin de oruç ile öfke kontrolü, dışa vurulan ve içe atılan öfke arasındaki ilişki üzerinde ilmlaştırıcı (moderatör) bir takım etkilere sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ramazan Orucu, Nafile Oruç, Öfke Kontrolü, Dışa Vurulan ve İçe Atılan Öfke, Demografik Faktörler.

A Research on Connections Between Fasting and Anger Management

Abstract

The training of the will is in question during fasting. Those who fast gain the habits of controlling themselves and to have patience against all the hardships he/she will face in life by way of training his/her soul. That is why fasting is also good for anger management. To this end, in 2014, the objective of the study carried out during the Ramadan month at the Çanakkale city center with the participation of 456 participants aged twelve and above was to examine the relationship between fasting and anger management from the perspective of religion psychology. Another objective of the study was to examine the moderating effect of various demographic variables on this relationship. In accordance with these objectives, "personal information form" and "Trait Anger Expression Inventory" were used in the study as data acquisition tools. Whereas no statistically significant relationship was observed at the end of the study between

* Bu makale, IAPR Congress' de (17-20 August 2015, İstanbul) özet olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: nurtenkimter@comu.edu.tr

Ramadan fasting and anger management, expressed and determined between futile fasting carried out during months other than Ramadan and anger management as well as a negative and statistically significant relationship between expressed and unexpressed anger. In addition, it has been determined that certain variables such as age, gender, income and education levels have moderating effects on the relationship between fasting and anger management as well as between expressed and unexpressed anger.

Key Words: *Ramadan Fasting, Futile Fasting, Anger Management, Expressed and Unexpressed Anger, Demographic Factors.*

Giriş

Öfke duygusu, insanda doğuştan var olan ve hemen hemen herkesin yaşadığı temel duygulardan biridir. Bununla birlikte bu duygu kontrol edilmediği veya sağlıklı bir şekilde ifade edilmediğinde kişilerin aile, meslek ve toplumsal yaşantısında, ruh ve beden sağlığında olumsuz bir takım sonuçlara yol açabilmekte, bireyin kendisiyle ve etrafındaki insanlarla uyumunu bozabilmektedir.

Günümüzde sevgi, saygı, sabır, hoşgörü, merhamet, affedicilik vb. gibi öfke kontrolü ile yakından ilişkili bir takım değerler zayıfladığı hatta yok olma noktasına geldiği için¹ modern insan her zamankinden daha çok öfke kontrolüne ihtiyaç duymaktadır. Zira kontrolsüz ve sağlıksız bir şekilde ifade edilen öfkenin neden olduğu bireysel ve toplumsal felaketleri (öldürme, yaralama, intihar, depresyon, vs.) görmek için her gün haber programlarına ve gazete başlıklarına göz atmak yeterlidir. Bu nedenle son zamanlarda öfke duygusunu tanımaya, onun nedenlerini ve ilişkili olduğu faktörleri belirlemeye ve öfke duygusunu kontrol etmeye yönelik pek çok çalışma yapılmakta, bu bağlamda öfke kontrolü seminerlerinden sıkça söz edilmektedir.²

Öfke duygusunu psikolojik yöntemlerle kontrol etmenin yanında dinî yöntemlerle de öfkeyi kontrol etme, en eski ve en köklü uygulamalardan birisidir. Çünkü tüm ilahî ve beşerî dinler, kontrol edilmeyen ve sağlıksız bir şekilde ifade edilen öfke duygusu ile baş edilmesi ve onun kontrol altına alınması için bir takım metotlar ileri sürmüşlerdir. Esasında dinler, insanların dünyada ve ahirette mutlu, huzurlu ve barış içerisinde yaşaması için bir dizi kurallar koymak, bir takım

¹ Zbigniew, Brzezinski, Kontrollden Çıkış Dünya (çev. Haluk Menemencioğlu), TİB Kültür Yay.,B.y.y,1994,ss.VIII, 112-120.

² Bkz.Kaymak Özmen, Suna, "Aile İçinde Öfke ve Saldırganlığın Yansımaları," *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, cilt: 37, Sayı: 2, 2004, ss.27-39; Kıran, Hülya, "Adam Öldürme Suçundan Ceza İnfaz Kurumunda Bulunan Bulunan Kadınların Öfke İfade Tarzları, Problem Çözme Becerileri ve Anksiyete Düzeyleri Arasındaki İlişki," *İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı*, İstanbul, 2012; Karataş, Zeynep, "Liseli Öğrencilerde Öfke ve Saldırganlık," *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 17, Sayı 3, 2008, ss.277-294; Kökdemir, Hülya, "Öfke ve Öfke Kontrolü," *Pivolka*, Yıl: 3 Sayı: 12, ss.7-10;Karataş, Zeynep," Bilişsel Davranışçı Teknikler Kullanılarak Yapılan Öfke Yönetimi Programının Ergenlerin Saldırganlığını Azaltmadaki Etkisi," *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*,Sayı 26, 2009, ss. 12-24 vb.

pratikleri tavsiye etmek ve bazı ahlakî değerleri telkin etmek suretiyle insanların olumsuz duygu ve davranışlarını kontrol altına almayı hedeflemiş, böylece öfke duygusunun kontrol edilmesine katkıda bulunmuşlardır.³

Her şeyden önce İslam dinindeki ibadetler, insanın kişilik ve karakterindeki aşırılıkları dengeleyerek, iç ve dış kontrolü sağlayarak, başkalarına karşı, sevgi, saygı duymaya, sabırlı, merhametli ve affedici olmaya yönelterek, zorluklarla mücadele etme azmi vererek ve benlik yapısını güçlendirerek psikolojik olgunluğun itici güçleri olmaktadır. Bu noktada oruç ibadeti de yeme, içme ve cinsellik gibi insanî istek ve arzuların denetim altına alınmasını, kişinin otokontrol alışkanlığı kazanmasını, bunun sonucunda da sabır ve tahammül gücünü arttırıp kötü eğilim ve alışkanlıklardan uzak kalınmasını sağlayarak hem öfke duygusunun oluşmasını engelleyemeye hem de öfke ânında öfkenin kontrol edilmesine katkıda bulunmaktadır. İşte bu makalede öfke duygusuyla başa çıkmanın dinî yöntemlerinden birisi olarak nitelendirebileceğimiz oruç ibadetinin öfke kontrolü üzerindeki etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

I.Oruç İbadeti

Oruç kelimesinin aslı Farsça olup 'günlük' anlamına gelen 'rûze'dir. Bu kelimenin önceleri 'orûze' olarak kullanıldığı daha sonra da 'oruç' şeklinde ifade edildiği belirtilmektedir.⁴ Oruç kelimesinin Kur'anı Kerimdeki Arapça karşılığı 'savm', çoğulu ise 'sıyam'dır. Arapça'da 'savm' ve 'sıyam' kelimeleri 'tutmak, susmak, hareketsiz kalmak, bir şeye karşı kendini tutmak, kendini menetmek, bir işi yapmaktan ve söz söylemekten geri durmak' gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Terim anlamıyla oruç, sorumluluk çağına gelmiş olan her Müslümanın ibadet niyetiyle tan yerinin ağarmasından akşam güneş batana kadar, yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak kalmak suretiyle yerine getirdiği bir ibadettir.⁶

Sûfilere göre oruç ibadeti, ruhun nefsin emrine girmeme mücadelesinde koruyucu tedbirlerin başında gelmektedir.⁷ Başka bir deyişle oruç, nefsi kontrol altına almanın bir metodu, nefsi-i emmârenin özellikleri olan kötü söz ve kötü davranışları, eli, dili vs. bütün organları kontrol etmenin de bir yöntemidir.

³ Bkz.Âl-i İmrân 134.ayet; Buhari, Edeb 76; Tirmizi, Daavât 52,5.Matta,22; 10.Vaiz, 4; 21.Süleyman'ın Özdeyişleri,14; Sarah, Napthali, Buddhism for Mothers, ReadHowYouWant.com, Crows Nest 2003, s.78 vb.

⁴ Yıldız, Abdullah, *Oruç Ötelere Seyahat*, Pınar Yay., İstanbul, 2011, s.17.

⁵ Kâsânî, Alaaddin Ebu Bekir b. Mes'ud (1974). *Beda'iu's - Sana'if Tertibi's Şerâ'if* Kâsânî, BS, c.II, Beyrut, 1974, s.75; Topaloğlu, Bekir, Karaman, Hayrettin, *Yeni Kamus*, Ed. Namık Ayhan, Nesil Yay., İstanbul, 1989, s.231.

⁶ Şentürk, Lütfi, Yazıcı, Seyfettin, *Diyanet İslam İlmihali*, 7.bsk, Ankara, 2000, s.240.

⁷ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnet Göre Tasavvuf*, 5.bsk., Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1993, s.131.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden bir buçuk yıl sonra Şaban ayının onuncu gününde farz kılınan⁸ oruç ibadeti, maddi ve manevi pek çok faydaları kendisinde bulunduran, beden ile yapılan bir ibadettir.

İslam dinindeki oruç ibadeti hüküm bakımından farz, vacip, nafile ve mekruh gibi çeşitlere ayrılmaktadır. Farz olan Ramazan orucu ve vacip olan oruçlar dışında Allah'ın rızasını ve sevgisini kazanmak için tutulan oruçlara nafile oruçlar denilmekte, bunlar sünnet, müstehap ve mendup olarak isimlendirilmektedir.⁹ Farz olan Ramazan orucunda olduğu gibi nafile olarak tutulan oruçlarda da çok büyük maddi ve manevi faydalar vardır. Bu nedenle farz olan Ramazan ayı ve vacip olan oruçlar dışında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sevap kazanmak amacıyla sık sık nafile oruç tuttuğu ve ashabına da bu konuda tavsiyelerde bulunduğu nakledilmektedir.

II. Öfke Duygusu

Öfke (Alm. zorn, fr.colère, ing. anger, arp. gadap), engelleme, tehdit edilme, yoksun bırakılma, kısıtlanma vb. gibi durumlarda hissedilen ve genellikle neden olan şeye veya kişiye yönelik şu veya bu şekilde saldırgan davranışlarla sonuçlanabilen oldukça yoğun, negatif bir duygudur.¹⁰ Başka bir ifadeyle kızgınlık ya da öfke genellikle kişinin üstesinden gelemeyeceği engelleyici durumlar karşısında ortaya çıkan âni heyecansal bir durumdur.¹¹ Arapça öfke karşılığında esas olarak 'gadap' ve 'gayz' kelimeleri kullanılmasına rağmen 'saht', 'esef', 'gizet', 'şiddet' gibi kelimeler de öfke ve kızgınlık anlamlarını ihtiva etmektedir.¹² Kur'an-ı Kerim'de öfke karşılığı olarak kullanılan 'gadap' kelimesi hem insanlar hem de Allah için kullanılmaktadır. Söz konusu kelime insanlar için kullanıldığında kişinin kendisine karşı işlenen bir kabahat ve haksızlık karşısında kalbinde hissettiği bir duygu olarak, Allah için kullanıldığında ise yaratılmışların Allah'ı inkar ve O'na isyan etmeleri sonucunda ortaya çıkan bir duygu olarak tanımlanmaktadır.¹³

Genel olarak öfke duygusu son derece kompleks ve çok boyutlu bir kavram olduğu için literatürde değişik şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Örneğin Törestad'a göre öfke planlanarak ortaya çıkan bir durum olmayıp genellikle engellenme, haksızlığa uğrama, eleştirilme, küçümsenme vb. gibi rahatsız edici durumlarda ortaya çıkan bir duygudur.¹⁴

⁸ Bakara, 183.ayet

⁹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali* (Sadeleştiren: Ali Fikri Yavuz), Kılıç Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1996, s.260.

¹⁰ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2000, s.565.

¹¹ Gürün, O.A. (Trhsz). *Psikoloji Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, trhsz., s.85.

¹² El-İsfehâni, Râgıp, *Kur'an Kavramları Sözlüğü* (çev. Yusuf Türker), Pınar Yay., İstanbul, 2010, s.1089.

¹³ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, c.I, Daru's Sadr, Beyrut, 1968, s.649.

¹⁴ Törestad, B., "What is Anger Prooking? A Psychophysical Study of Perceived Causes of Anger," *Agressive Behavior*, 16, 1990, pp.9-26.

İslam âlimlerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri ise öfkeyi, başkasını yenmeye veya gelecek herhangi bir zararı defetmeye yarayan ve merkezi kalpte olan bir kuvvet olarak tanımlamaktadır.¹⁵

Öfke duygusu gerek psikologlar ve gerekse İslam âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlandığı için herkesin üzerinde hemfikir olduğu ortak bir öfke tanımı mevcut değildir. Zira daha önce de belirtildiği üzere evrensel ve insani bir duygu olan öfke, son derece kompleks ve çok boyutlu bir heyecansal durum olup sinirlenmeye, hiddetlenmeye, engellenmiş ve incinmiş hissetmeye neden olan farklı tepkilerden oluşmakta ve bu tepki fizyolojik, bilişsel ve davranışsal boyutlarda kendisini göstermektedir.¹⁶ Bu nedenle öfkeyi genel olarak bilişsel bozukluklar, psikolojik değişiklikler ve davranışsal tepkilerle ilişkili olan negatif bir duygu durumu olarak tanımlayanlar da olmuştur.¹⁷

Gerçekte insanın fitratında var olan öfke duygusunu hemen hemen her insan zaman zaman yaşayabilmektedir. Bununla birlikte öfke duygusunun süresi ve derecesi kişiden kişiye değişebildiği gibi herkesin öfkeyle baş etme yöntemleri ve öfkesini ifade etme biçimleri de farklılık göstermektedir.

Genel olarak öfke kavramı basit bir 'sinirlilikten' veya 'kızgınlık' halinden yoğun 'hiddet' (köpürme) durumuna kadar değişik dereceleri olan bir duygusal yaşantı olarak ifade edilmektedir.¹⁸ Öfke duygusunun en aşırı şekline tehevür (taşkınlık, köpürme, saldırganlık, feveran) denilmektedir. Bu durum, kişinin aklının, iradesinin, basiretinin ve düşüncesinin ortadan kalkması veya devre dışı bırakılması demektir. Bu nedenle aşırı öfke ya da tehevür halinde belli bir süre aklın kontrolü yok olduğu için bazı psikologlar öfkenin bu derecesini 'kısa süreli delilik' olarak da tanımlamaktadırlar.¹⁹ Engellenme ve korku durumlarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bu tür aşırı öfke tepkisi bilinç bulanıklıklarına ve davranış bozukluklarına neden olabilmektedir.²⁰ Başka bir ifadeyle öfke duygusu çok şiddetli olduğunda, düşmanca ve saldırganca ya da sağlıksız bir şekilde ifade edildiğinde bireye ve topluma son derece zararlı olabildiği gibi fizyolojik ve psikolojik bir takım rahatsızlıklara da neden olabilmektedir.

¹⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* (Sad. Abdullah Aydın), Sarmaşık Yay., İstanbul, trhsz., s.473.

¹⁶ Luhn, Rebecca R., *Kızgınlıkla Başa Çıkmak* (çev. Yelda Orçan), Alfa Yay., İstanbul, 2004, s.3.

¹⁷ Denis, G., Sukhodolsky, Ross M., Solomon, Jessica, Perine, "Cognitive - Behavioral Anger - Control Intervention for Elementary School Children: Treatment- Outcome Study," *Journal of Child and Adolescent Group Therapy*, 10(3), 2000, s.160.

¹⁸ Spielberger, C.D., Crane RS., Kearns WD and at al.(1991). *Anger and Anxiety in Essential Hypertension*, "Stress and Emotion: Anxiety, Anger and Curiosity, Spielberger CD. (Ed.), New York, Taylo & Francis, pp.265-279.

¹⁹ Tarhan, Nevzat (2007). *Duyguların Dili*, Timaş Yay., İstanbul, 2007, s.183; Hökeleki, Hayati (2011). *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yay., 3.bsk., İstanbul, 2007, s.101.

²⁰ Köknel, Özcan (1999). *Kayıdın Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yay., 15.bsk., İstanbul, 1999, s.154.

Diğer taraftan öfke duygusu belli sınırlar içinde, gerektiği zaman ve gerektiği yerde dozajı iyi ayarlanarak sağlıklı bir şekilde ifade edildiğinde insan hayatında istendik yönde değişiklik meydana getirmekte, onur ve haysiyetin korunarak saygınlığın ezilmesine engel olmakta ve üretkenliği arttırmaktadır. Genelde toplum tarafından da kabul gören bu tür öfke ifade biçimi insanın ruhen ve bedenen sağlıklı olmasına ve içsel çatışmaların çözmesine de katkıda bulunmaktadır.²¹ Öfke duygusunun bu şekilde ifade edilmesi ise duygusal olgunluk gerektirmektedir.

III. Araştırma ve Yöntem

1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Problemleri ve Hipotezleri

Araştırmanın konusu, İslam dinindeki temel ibadetlerden birisi olan oruç ibadeti ile öfke kontrolü arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin ne tür bir ilişki olduğunu psiko-sosyolojik yöntem ve tekniklerle din psikolojisi açısından incelemektir.

Bu araştırmada, temelde oruç ibadetinin yerine getirilme sıklığının ruh sağlığının en önemli kriterlerinden birisi olan öfke duygusunu kontrol etmede olumlu yönde etki ettiği görüşünden hareket edilmiştir.

Bu bağlamda araştırmada öncelikle örneklemin Ramazan orucu ve nafile oruç tutma düzeyleri ile öfke ifade tarzları açısından nasıl bir dağılım gösterdiğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın daha sonraki amacı ise örneklemin oruç tutma durumları ile öfke ifade tarzları (öfkeyi içe atma, öfkeyi dışa yansıtma ve öfke kontrolü) arasındaki ilişki ve etkileşimi belirlemek ve bu ilişki ve etkileşimin Ramazan ve nafile oruç tutma düzeylerine bağlı olarak değişip değişmediğini incelemektir. Ayrıca örneklemin sosyo-kültürel ve demografik özelliklerinin oruç-öfke ilişkisi üzerinde ılımlaştırıcı (moderatör) bir etkisinin olup olmadığının araştırılması da araştırmanın diğer bir amacını teşkil etmektedir.

Bütün bu amaçlar doğrultusunda oruç tutma ve öfke ifade tarzlarını iki ana değişken olarak ele alan bu araştırmada, Ramazan orucu ve nafile oruç yordayıcı (bağımsız) değişken olarak ele alınıp yordanan (bağımlı) değişken öfke ifade tarzları ile ilişkisi incelenecektir.

Esas olarak oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkiyi tespit etmeyi amaçlayan araştırmada test edilmek üzere ileri sürülen hipotezler şunlardır:

Hipotez 1. Genel olarak örneklemin Ramazan orucu ve nafile oruç tutma düzeyleri ile öfke kontrol düzeylerinin yüksek olacağı öngörülmektedir.

²¹ Gün, Nil (2004). *Geçmişin Gölgeleeri Duyguların Dili*, Kuraldışı Yay., İstanbul, 2004, s.127.

Hipotez 2. Örneklemin Ramazan orucu ve nafile oruç tutma düzeyleri ile öfke kontrol düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlılık derecesinde bir ilişki vardır.

Hipotez 3. Örneklemin Ramazan orucu ve nafile oruç tutma düzeyleri ile öfkeyi içe atma ve öfkeyi dışa yansıtma düzeyleri arasında negatif yönde ve anlamlılık derecesinde ilişki vardır.

Hipotez 4. Katılımcıların cinsiyeti, yaşı, gelir durumları, eğitim düzeyleri ve oruç tutma niyetinin oruç- öfke ilişkisi üzerinde ılımlaştırıcı (moderatör) etkisi olacaktır.

2.Araştırmanın Metodu, Evreni, Örneklemi ve Veri Toplama Araçları

Bu araştırma, örneklem tarama yöntemi (survey) ve anket tekniği kullanılarak gerçekleştirilen ilişkisel bir araştırma olup evrenini 2014 yılı Ramazan ayında Çanakkale il merkezinde yaşayan çeşitli yaş gruplarından bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise söz konusu evrenden basit seçkisiz örnekleme (simple random sampling) yoluyla seçilen yaşları 12 ile 66 yaş ve üzeri arasında değişen 456 kadın ve erkek katılımcı oluşturmaktadır. Böylece bu örnekleme yöntemiyle her bir örnekleme birimine eşit seçilme olasılığı verilerek evren değerlerinin daha güçlü bir şekilde tahmin edilmesi amaçlanmıştır.²²

Araştırmada veri toplama aracı olarak 'Kişisel Bilgi Formu' ve 'Sürekli Öfke ve Öfke Tarzları' ölçeği kullanılmıştır. Kişisel bilgi formunda örneklemin cinsiyeti, yaşı, sosyo-ekonomik düzeyi, eğitim durumu ve oruç tutma durumlarına ilişkin sorular yer almaktadır. Araştırmada örneklemin oruç tutma durumlarına ve sıklıklarına ilişkin veriler kişisel bilgi formunda yer alan oruçla ilgili sorulara verilen cevaplardan elde edilirken öfke ifade tarzları ile ilgili durumları ise Öfke İfade Tarzları Ölçeği'ne verdikleri cevaplara göre ölçülmüştür.

Orijinal ismi 'The State -Trait Anger Expression Inventory' olan (STAXI) olan Durumluk-Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği 1980 - 1983 yılları arasında Spielberger tarafından geliştirilmiştir.²³ Öfke duygusunu durumluk öfke, sürekli öfke ve öfke ifade tarzları olmak üzere toplam üç ana boyutta ve 44 madde de ölçmek üzere geliştirilen ölçeğin Türkçe'ye adaptasyon çalışması Durumluk öfke alt boyutu hariç Kadir Özer tarafından gerçekleştirilmiştir. Sürekli Öfke ve Öfke Tarz Ölçeği toplamda 34 maddeden oluşmakta olup ölçeğin ilk on maddesi sürekli öfke, kalan 24 maddesi ise Öfke Tarz Ölçeğini oluşturmaktadır. Ölçekteki 'Öfke Tarz Ölçeği' alt boyutu ayrıca kendi içerisinde kontrol altına alınmış öfke, içe atılan öfke ve dışa

²² Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çalmak, E., Akgün, Ö.E., Şirin, Karadeniz, Demirel, F., Bilimsel Araştırma Yönetmeleri, Pegem Akademi Yay., 13.bsk., 2012, Ankara, s.85.

²³ Bkz. Spielberger, C.D., State Trait Anger Expression Inventory, Odessa FL: Psychological Assessment Resources, Inc., 1988.

yanıtılan öfke olmak üzere 3 ayrı alt boyuttan oluşmaktadır. Ergenlerin ve yetişkinlerin öfke düzeyini ve öfke ifade tarzlarını belirlemeye yönelik olan ölçek likert tipinde düzenlenmiş olup her bir maddenin değerlendirilmesinde 'hiç katılmıyorum'dan 'tamamen katılıyorum'a kadar dördümlü bir derecelendirme söz konusudur. Söz konusu ölçekten toplam puan elde edilmemekte sadece alt boyutlara göre puanlama yapılabilmektedir. Ölçeğin ilk on maddesini oluşturan sürekli öfke ölçeği ana boyuttan alınan yüksek puanlar öfke düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçeğin diğer bir ana boyutunu oluşturan Öfke Tarz Ölçeği'nde ise öfke kontrol alt boyuttan alınan yüksek puanlar öfkenin kontrol edilebildiğini, diğer iki alt ölçekten alınan puanlar ise öfkenin kolayca dışa vurulduğunu ve bastırıldığını göstermektedir. Ölçeğin orijinal formunun güvenilirlik çalışmaları sonucunda, iç tutarlılığını sınamak için madde toplam puan korelasyonlarının .14 ile .56 arasında ve Cronbach Alpha değerlerinin .73 ile .84 arasında değiştiği görülmüştür. Adaptasyon çalışmasında ise güvenilirliğini test etmek için Cronbach Alpha iç tutarlık katsayıları her bir boyut için ayrı ayrı hesaplanmış ve sürekli öfke boyutu için .79, öfke kontrolü alt boyutu için .84, öfkeyi dışa vurma alt boyutu için .78 ve öfkeyi içe atma veya bastırma alt boyutu için .62 olarak bulunmuştur.²⁴

Söz konusu ölçeğin güvenilirlik ve iç tutarlılığına ilişkin olarak bizim çalışmamızda gerçekleştirilen hesaplamalar neticesinde de benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmüştür. Bununla birlikte bu çalışmada, araştırmanın amacına uygun olarak sadece 'Öfke Tarz Ölçeği' kullanılmış ve bu ölçekten elde edilen ölçümler ışığında bir takım analizler ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Araştırmada kullanılan Öfke Tarz Ölçeği'ni oluşturan likert tipi toplam 24 soru açımlayıcı faktör analizine tabi tutulmuş, en uygun faktör yapısına varimax dönüşümü ile ulaşılmıştır. Faktör analizi sonucunda ölçeğin orijinaline uygun olarak 3 faktörün ortaya çıktığı, bu 3 faktör ile açıklanan toplam varyansın da % 52,19 olduğu görülmüştür (Toplam açıklanan varyans = %52,19; KMO örneklem yeterliliği = 0.853; Barlette küresellik testi, ki-kare=1239,90; df=691; sig.= P=0.000).

Ayrıca çalışmada kullanılan Öfke Tarzı Ölçeği için SPSS Amos programı kullanılarak doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. DFA sonucunda ($X^2 = 106,953$; $df=74$; $p= ,007$) X^2/sd değerinin 1,445310; NFI değerinin ,929; CFI değerinin ,97,6; RFI değerinin ,899; TLI değerinin ,966 ve RMSEA değerinin ,031 olduğu görülmüştür. Psikolojik test veya ölçek geliştirme süreçlerinde, doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarından X^2/sd değerinin 2'nin altı olması iyi uyumu, 5'in altı olması kabul edilebilir uyumu; RMSEA değerinin ise ,050'nin altı olması iyi uyumu ,080'nin altı

²⁴ Özer, A. Kadir, "Sürekli Öfke (SL-ÖFKE) ve Öfke İfade Tarzı (ÖFKE-TARZ) Ölçekleri Ön Çalışması, *Türk Psikoloji Dergisi*, 31, 1994, ss.26-35; Savaşır, Işık, Şahin, Nesrin H., *Bilişsel - Davranışçı Terapilerde Değerlendirme: Sık Kullanılan Ölçekler*, Türk Psikoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1997, ss.71-78.

olması ise kabul edilebilir uyumu gösterirken diğer değerlerin ise ,95'in üstünde olması iyi uyumu ,90 olması ise kabul edilebilir uyumu göstermektedir.²⁵ Dolayısıyla söz konusu ölçeğin DFA sonuçlarının istatistiksel olarak iyi uyumu gösterdiği görülmektedir.

Bu araştırmada literatürdeki benzer çalışmalarda olduğu gibi en yaygın olarak kullanılan güvenilirlik ölçümü olan Cronbach Alpha (α) katsayısı kullanılmıştır. Öfke Tarzı Ölçeği'nin boyutlarına ilişkin güvenilirlik katsayılarının sırasıyla öfke kontrol alt boyutu için 0.817, öfkeyi dışa yansıtma alt boyutu için 0.674 ve öfkeyi içe atma ya da bastırma alt boyutu için 0,649 olduğu, dolayısıyla yeterince yüksek olduğu görülmektedir. Bundan dolayı çalışmada kullanılan ölçeğin yeterince güvenilir bir ölçüm aracı olduğu söylenebilir.

Araştırmada değerlendirme kapsamına alınan anket verilerinin hem girilmesinde hem de bunların farklı istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS (20.0) paket programı ve SPSS Amos programı kullanılmıştır. Bu doğrultuda veriler çözümlenirken anketi cevaplayanların demografik özelliklerine ilişkin frekans tabloları, faktör analizi, güvenilirlik testleri, değişkenlerin ortalamaları ve standart sapmalarını da içeren değişkenler arasındaki birebir ilişkiyi gösteren korelasyon analizi ve araştırma hipotezlerinin test edilmesi için uygulanan regresyon analizlerinden yararlanılmıştır.

Araştırma, verilerin toplandığı zaman dilimi ve yerleşim bölgesi, üzerinde araştırma yapılan örneklem grubu, kullanılan ölçme araçları ve tekniklerle sınırlıdır.

IV. Bulgular

1.Örneklemin Sosyo-Kültürel ve Demografik Özelliklerine İlişkin Bulgular

Örneklemin sosyo-kültürel ve demografik özellikleri, onların duygu, düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde belirleyici bir role sahip olabildiği için araştırmada kişilerin bu özelliklerinin öfke ifade tarzları ile oruç tutma düzeyleri arasındaki ilişkide belirleyici bir rol oynayıp oynamadığı da ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda araştırmada örneklemini oluşturan katılımcıların sosyo-kültürel ve demografik özelliklerine ilişkin frekans dağılımları incelenmiş ve dağılım profilleri kısaca özetlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmaya katılan kişilerin sosyo-kültürel ve demografik özelliklerine göre frekans dağılımlarına bakıldığında; katılımcıların cinsiyetlerine göre % 48,2'sinin (220 kişi) bayan ve %50'sinin (228 kişi) de erkek olduğu görülmektedir. Örneklemin

²⁵ Şimşek, Ömer Faruk, Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları, Ekinoks Yay., Ankara, 2007, s.14.

eğitim durumlarına göre dağılımlarına bakıldığında ise üniversite mezunu olanların oran bakımından en fazla olduğu (%35,7), daha sonra onları sırasıyla lise mezunu olanların takip ettiği (%25,7) görülmektedir. Araştırmaya katılanlardan eğitim durumlarına göre en düşük oranda olanların ise okur-yazar olan (%1,3) ve yüksekokul mezunu olan kişiler (%7,2) olduğu, daha sonra bunları ortaokul (%13,8) ve ilkokul mezunu olanların (%16,2) takip ettiği gözlenmektedir. Gelir durumlarına göre örneklemin yaklaşık yarısının orta gelir düzeyinde (%51,5) olduğu daha sonra oran bakımından bunları gelir düzeyi iyi olanların (%38,8) takip ettiği görülmektedir. Araştırmada gelir durumu bakımından en az sayıda olanların ise gelir durumu çok düşük olanlar (%1,5) ve gelir durumu çok iyi olanlar (%3,1) olduğu görülmektedir.

Araştırmaya katılanların yaş durumlarına göre dağılımlarına bakıldığında, 16-25 yaş arası kişilerin sayı ve oran bakımından en fazla (%31,4) oldukları, daha sonra bunları sırasıyla 36-45 yaş arası (%19,3) ve 26-35 yaş arası kişilerin (%17,3) takip ettiği görülmektedir. Yaş değişkeni bakımından en az sayıda olanların ise 66 yaş ve üzerinde olan katılımcıların (%2,2) olduğu, daha sonra bunları 56-65 yaş arası olanların takip ettiği (%7,2) görülmektedir.

Araştırmada 'oruç tutmanın cinsel istek ve arzuları kontrol etmekte etkili olup olmadığı' şeklindeki soruya örneklemin %62,1'i evet, %17,7'si kısmen şeklinde cevap vermiş olup söz konusu soruya hayır cevabını verenlerin oranının %17,3 ve ilgili soruya cevap vermemeyi tercih edenlerin oranının ise %3,1 olduğu görülmüştür.

Diğer taraftan 'oruçlu iken daha az asabî ve sinirli olduğu ve öfkeye hakim olduğu' şeklindeki ölçek maddesine katılımcıların büyük çoğunluğu (%61,8) 'evet her zaman ve genellikle çoğu zaman', %27,2'si 'bazen' cevabını vermişlerdir. Araştırmada oruç tutmanın gerek öfke duygusunun oluşmasına engel olmaya gerekse öfke anında öfkeyi kontrol etmeye hiçbir şekilde olumlu etkisinin olmadığını ifade edenlerin oranının ise %10,5 olduğu görülmüştür.

Araştırmada 'oruçlu olmanın fakir ve yoksullara karşı merhametli ve yardımsever olmaya yönelik olumlu bir etkisinin olup olmadığı' şeklindeki bir soruya örneklemin büyük çoğunluğunun (%94) 'evet her zaman ve genellikle çoğu zaman' şeklinde, %8,3'ünün ise 'bazen' şeklinde cevap verdiği görülmüştür. Söz konusu soruya 'hayır hiçbir zaman' şeklinde cevap verenlerin ise sayı ve oran bakımından en düşük olan grubu (%3,3) teşkil ettiği görülmektedir.

Ayrıca araştırmada 'İslam'ın beş şartından birisi olduğu için ve Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla oruç tutarım' şeklindeki ölçek maddesine örneklemin büyük çoğunluğunun (%95,6) 'tamamen ve oldukça katlıyorum' şeklinde, %3,8 'pek katılmıyorum ve hiç katılmıyorum' şeklinde cevap verdikleri görülmüştür.

Son olarak araştırmada oruç ibadetinin öfke kontrolüne ilişkin dolaylı etkisini test etmek için 'oruç tutmanın daha sâkin, hoşgörülü ve diğer insanlarla uyumlu olmada etkisi vardır' şeklinde yöneltilen soru maddesine katılımcıların büyük çoğunluğunun (% 76,9) 'evet her zaman ve genellikle çoğu zaman', %16,9'nun ise söz konusu soruya 'bazen' cevabını verdikleri görülmüştür. Araştırmada oruç ibadetinin sakin, hoşgörülü, anlayışlı olma ve insanlarla uyumlu olmaya yönelik hiçbir etkisinin olmadığını belirtenlerin oranının ise son derece az olduğu (% 5,7) görülmüştür.

2.Örneklemin Genel Olarak Oruç Tutma Durumları ve Öfke İfade Tarzlarıyla İlgili Bulgular

Örneklemin öfkeyi kontrol etme, öfkeyi dışa yansıtma ve öfkeyi içe atma düzeylerini göstermek için aritmetik ortalamalar hesaplanmıştır. Öfke Tarzı Ölçeği ile ölçülen öfkeyi üç şekilde ifade etme biçimlerine göre örneklemin genel profilini gösteren veriler aşağıda tablo halinde verilmiştir.

Katılımcıların Öfke Tarzları Ölçeği'nin alt boyutlarından (öfkeyi kontrol etme, öfkeyi dışa yansıtma ve öfkeyi içe atma) 1-4 arasındaki ölçek değerlerine göre aldıkları puanların aritmetik ortalaması Tablo 1'de görülmektedir.

Tablo 1. Tüm Örneklemin Öfke İfade Tarzı Boyutlarındaki Aritmetik Ortalamaları

Öfke İfade Tarzları	N	Ortalama	Std.Sapma
Kontrol Edilen Öfke	456	3,0793	,61075
İçe Atılan Öfke	456	2,4581	,68847
Dışa Yansıtılan Öfke	456	2,2377	,71345

Yukarıdaki tablo 1'de görüldüğü üzere örneklemin öfke ifade tarzları alt boyutlarındaki aritmetik ortalamaları bakımından en yüksek ortalamanın öfkeyi kontrol etme boyutunda olduğu (3.0793) gözlenmektedir. Daha sonra öfkeyi içe atma ya da bastırma boyutundaki puan ortalamalarının (2,4581) yüksek olduğu görülmektedir. Öfkeyi ifade etme biçimleri ile ilgili boyutlarda en düşük puan ortalamasının ise öfkeyi dışa yansıtma boyutuna ait olduğu görülmektedir. Dolayısıyla katılımcıların genel anlamda öfke duygularını sağlıklı ve olumlu bir şekilde ifade etme ya da kontrol etme becerisine sahip oldukları söylenebilir. Diğer taraftan öfkeyi olumsuz bir şekilde ve saldırganca dışa yansıtma düzeylerinin ise en düşük düzeyde olduğu, dolayısıyla duygusal anlamda belli bir düzeyde olgunluğa erişmiş oldukları görülmektedir.

Araştırmaya katılan kişilerin Ramazan ve nafile oruç tutma düzeylerini tespit etmek için yüzdelik oranları hesaplanarak aşağıda Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Tüm Örneklem Ramazan ve Nafile Oruç Tutma Düzeyleri

Ramazan Ayında Oruç Tutma Düzeyleri			Nafile Oruç Tutma Düzeyleri	
Sıklık	N	(%)	N	(%)
Evet	345	75,7	52	11,4
Kısmen	84	18,4	233	51,1
Hayır	26	5,7	167	36,6
Cevapsız	1	0,2	4	0,9
Toplam	456	100	456	100

Tablo 2’de görüldüğü üzere araştırmaya katılan katılımcıların büyük çoğunluğunun (%75,7) Ramazan orucunu düzenli olarak tuttıkları % 18,4’lük bir örneklem grubunun ise Ramazanda kısmen oruç tuttıkları görülmektedir. Ramazan ayında farz olan orucu hiç tutmayanların oranının ise bir hayli düşük olduğu gözlenmektedir (%5,7).

Araştırmaya katılanların farz olan Ramazan orucu dışında sevap kazanmak amacıyla dinen kutsal sayılan gün ve aylarda nafile olarak oruç tutma düzeylerine baktığımızda, düzenli olarak nafile oruç tutanların oranının bir hayli düşük olduğu (%11,4), bununla birlikte düzenli olarak olmasa da bu tür kutsal gün ve aylarda kısmen nafile oruç tutanların oranının bir hayli yüksek olduğu gözlenmektedir (%51,1). Araştırmaya katılan bireylerden farz olan Ramazan orucu dışında hiçbir şekilde nafile oruç tutmayanların oranının ise % 36,6 olduğu görülürken dört katılımcı da bu soruyu cevapsız bırakmayı tercih etmiştir.

3. Oruç ve Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Oruç tutma davranışı ve öfke ifade tarzları arasındaki ilişkiyi göstermek amacıyla Ramazan ayında oruç tutma ve Ramazan ayı dışında nafile oruç tutma davranışı ile öfke tarzı ölçeğinin boyutları arasındaki ilişkiyi ortaya koyan regresyon analizleri yapılmıştır. İlk olarak, oruç tutma davranışı ve kontrol edilen öfke arasındaki ilişkiyi göstermek üzere regresyon analizi yapılmıştır. Tablo 3’te görüldüğü üzere yapılan regresyon analizi sonucunda, modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir ($F = 5,663$; $p < 0,01$).

Tablo 3. Oruç Tutma ile Kontrol Edilen Öfke Arasındaki İlişkiye Yönelik Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişkenler	S. Beta	t	p
Ramazan Orucu	0,060	1,208	0,228
Nafile Oruç	0,126	2,531	0,012
F= 5,663	Düz. R ² = 0,020	P = 0,004	

Bağımlı değişken: Kontrol Edilen Öfke

Buna göre, modeldeki bağımsız (yordayıcı) değişken olan Ramazan orucu ve nafile oruç, kontrol edilen öfkenin % 2’sini açıklamaktadır. Analiz sonuçlarına göre,

Ramazan orucu ile kontrol edilen öfke arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür ($\beta=0,06$; $p= 0.228$). Ancak nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($\beta=0,126$; $p< 0.05$). Bu sonuç, daha sık nafile oruç tutan kişilerin öfkelerini daha çok kontrol edebildiklerini göstermektedir.

İkinci olarak, oruç tutma davranışı ve dışa vurulan öfke arasındaki ilişkiyi göstermek üzere regresyon analizi yapılmıştır.

Tablo 4. Oruç Tutma ile Dışa Vurulan Öfke Arasındaki İlişkiye Yönelik Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişkenler	S. Beta	t	p
Ramazan Orucu	- 0,054	-1,089	0,277
Nafile Oruç	- 0,129	-2,587	0,010
F= 5,576	Düz. R ² = 0,020	P = 0,004	

Bağımlı değişken: Dışa Vurulan Öfke

Tablo 4’de görüldüğü üzere yapılan regresyon analizi sonucunda, modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir (F = 5,576; $p<0,01$). Buna göre, modeldeki bağımsız değişken olan Ramazan orucu ve nafile oruç, dışa vurulan öfkenin % 2’sini açıklamaktadır. Analiz sonuçlarına göre, Ramazan orucu ile dışa vurulan öfke arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür ($\beta=-0,054$; $p= 0.277$). Ancak nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($\beta= -0,129$; $p< 0.05$). Bundan dolayı kişilerin nafile oruç tutma davranışları arttıkça dışa vurulan öfke düzeylerinin düştüğünü söylemek mümkündür.

Son olarak, oruç tutma davranışı ve içe atılan öfke arasındaki ilişkiyi göstermek üzere regresyon analizi yapılmıştır. Yapılan regresyon analizi sonucunda, modelin istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmektedir (F = 2,961; $p=0,053$). Buna göre, modeldeki bağımsız değişken olan Ramazan orucu ve nafile oruç, içe atılan öfkenin sadece % 0,9’unu açıklamaktadır. Analiz sonuçlarına göre, Ramazan orucu ile içe atılan öfke arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür ($\beta= 0,024$; $p= 0.631$), ancak nafile oruç ile içe atılan öfke arasında negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($\beta= -0,120$; $p< 0.05$). Bundan dolayı kişilerin nafile oruç tutma davranışları arttıkça içe atılan öfke düzeylerinin düştüğünü söylemek mümkündür.

Tablo 5. Oruç Tutma ile İçe Atılan Öfke Arasındaki İlişkiye Yönelik Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişkenler	S. Beta	t	p
Ramazan Orucu	0,024	0,480	0,631
Nafile Oruç	-0,120	-2,405	0,017
F= 2,961	Düz. R ² = 0,009	P = 0,053	

Bağımlı değişken: İçe Atılan Öfke

4.Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkide Sosyo-Kültürel ve Demografik Faktörlerin İlıılaştırıcı (Moderatör) Etkisine Dair Bulgular

Oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkide cinsiyet, yaş, gelir durumu, eğitim düzeyi ve oruç tutma niyetinin ılıılaştırıcı etkisi olup olmadığını anlamak için her bir grup için ayrı ayrı regresyon analizleri yapılmış ve aşağıda tablolar halinde sunulmuştur.

4.1. Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkide Cinsiyet Faktörünün İlıılaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Oruç tutma davranışı ile kontrol edilen öfke arasındaki ilişkide cinsiyetin etkisini ortaya koymak için, kadın ve erkek için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Oruç Tutma ile Kontrol Edilen Öfke Arasındaki İlişkide Cinsiyetin İlıılaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Kadın		Erkek	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	0,160	2,273*	-0,008	-0,106
Nafile Oruç	0,084	1,185	0,158	2,218*
R ²	0,034		0,015	
F	4,857		2,687	
P	0,009		0,07	
Bağımlı değişken: Kontrol Edilen Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Buna göre, kadınlarda Ramazan orucu ile kontrol edilen öfke arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($\beta = 0,160$) ve nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı, dolayısıyla Ramazan orucu tutmanın kadınlarda öfkeyi kontrol etmede anlamlı derecede etkisi olduğu, bununla birlikte nafile oruç tutmanın kadınların öfkelerini kontrol etmelerinde anlamlı herhangi bir etkisinin olmadığını söylemek mümkündür. Erkeklerde ise tam tersine nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasında anlamlı bir ilişki olduğu ($\beta = 0,158$), ancak Ramazan orucunun kontrol edilen öfke üzerinde bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla erkeklerde nafile oruç tutmanın öfkeyi kontrol etmede anlamlı derecede bir etkisi olduğu söylenebilir.

Oruç tutma davranışı ile dışa vurulan öfke arasındaki ilişkide cinsiyetin etkisini ortaya koymak için, kadın ve erkek için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. Oruç Tutma ile Dışa Vurulan Öfke Arasındaki İlişkide Cinsiyetin İlmılaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Kadın		Erkek	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	-0,142	-1,995*	-0,017	-0,232
Nafile Oruç	-0,064	-0,908	-0,146	-2,049*
R ²	0,022		0,014	
F	3,488		2,572	
P	0,032		0,079	
Bağımlı değişken: Dışa Vurulan Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Buna göre, kadınlarda Ramazan orucu ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu ($\beta = -0,142$), ancak nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı, dolayısıyla kadınlarda Ramazan orucu tutma oranı arttıkça öfkeyi dışa vurma yönündeki eğilimlerinin azaldığını söylemek mümkündür. Erkeklerde ise tam tersine nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki olduğu ($\beta = -0,146$), ancak Ramazan orucunun dışa vurulan öfke üzerinde anlamlı herhangi bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla kadınların tersine erkeklerde nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkeyi dışa vurma yönündeki eğilimlerinin azaldığını söylemek mümkündür.

Oruç tutma davranışı ile içe atılan öfke arasındaki ilişkide cinsiyetin etkisini ortaya koymak için, kadın ve erkek için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 8’de gösterilmiştir.

Tablo 8. Oruç Tutma ile İçe Atılan Öfke Arasındaki İlişkide Cinsiyetin İlmılaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Kadın		Erkek	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	-0,040	-0,553	0,039	0,545
Nafile Oruç	-0,057	-0,787	-0,145	-2,033*
R ²	0,003		0,010	
F	0,77		2,077	
P	0,494		0,128	
Bağımlı değişken: İçe Atılan Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Buna göre, Ramazan orucu ile içe atılan öfke arasında anlamlı bir ilişki her iki cinsiyet için de gözlenmemektedir. Nafile oruç ile içe atılan öfke arasında ise sadece erkeklerde negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu, kadınlarda bu ilişkinin de anlamlı olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla kadınlarda oruç tutmanın öfkeyi içe atma davranışı üzerinde anlamlılık derecesinde herhangi bir etkisi görülmezken erkeklerde nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkeyi içe atma eğiliminde bir düşüş olduğu gözlenmektedir.

4.2. Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkide Yaş Faktörünün İllılaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Oruç tutma davranışı ile kontrol edilen öfke arasındaki ilişkide yaşın etkisini ortaya koymak için, katılımcılar 35 yaş altı ve 36 yaş üzeri olmak üzere iki yaş grubuna ayrılarak ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 9'da gösterilmiştir. Yapılan analizler sonucunda, 35 yaş ve altındaki kişilerde oruç ile kontrol edilen öfke arasında bir ilişki olmadığı görülmektedir. 36 yaş ve üzerindeki kişilerde ise sadece nafile orucun kontrol edilen öfke üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu ($\beta = 0,149$) ancak bunun da anlamlı olmadığı görülmektedir.

Tablo 9. Oruç Tutma ile Kontrol Edilen Öfke Arasındaki İlişkide Yaşın İllılaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	35 Yaş Altı		36 Yaş Üstü	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	0,058	0,872	-0,005	-0,060
Nafile Oruç	0,062	0,928	0,149	1,943
R ²	0,002		0,012	
F	1,195		2,124	
P	0,304		0,122	
Bağımlı değişken: Kontrol Edilen Öfke				
* p < 0,05 ** p < 0,01				

Oruç tutma davranışı ile dışa vurulan öfke arasındaki ilişkide yaşın etkisini ortaya koymak için, katılımcılar 35 yaş altı ve 36 yaş üzeri olmak üzere iki yaş grubuna ayrılarak ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 10'da gösterilmiştir.

Tablo 10. Oruç Tutma ile Dışa Vurulan Öfke Arasındaki İlişkide Yaşın İllılaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	35 Yaş ve Altı		36 Yaş ve Üstü	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	-0,073	-1,097	0,022	0,283
Nafile Oruç	-0,082	-1,244	-0,160	-2,085*
R ²	0,008		0,013	
F	2,026		2,302	
P	0,134		0,103	
Bağımlı değişken: Dışa Vurulan Öfke				
* p < 0,05 ** p < 0,01				

Yapılan analizler sonucunda, 35 yaş ve altındaki kişilerde oruç ile dışa vurulan öfke arasında bir ilişki olmadığı görülmektedir. 36 yaş ve üzerindeki kişilerde ise sadece nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki ($\beta = -0,160$) olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bundan dolayı kişilerin yaşı arttıkça nafile oruç tutmanın dışa vurulan öfke üzerindeki etkisinin arttığı ve nafile orucun öfkenin dışa vurulmasını azalttığı söylenebilir.

Oruç tutma davranışı ile içe atılan öfke arasındaki ilişkide yaşın etkisini ortaya koymak için, katılımcılar 35 yaş altı ve 36 yaş üzeri olmak üzere iki yaş grubuna ayrılarak ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 11’de gösterilmiştir.

Tablo 11. Oruç Tutma ile İçe Atılan Öfke Arasındaki İlişkide Yaşın İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	35 Yaş Altı		36 Yaş Üstü	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	0,050	0,761	0,025	0,316
Nafile Oruç	-0,134	-2,019*	-0,070	-0,900
R ²	0,008		0,006	
F	2,045		0,405	
P	0,131		0,668	
Bağımlı değişken: İçe Atılan Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Yapılan analizler sonucunda, her iki yaş grubunda da Ramazan orucu ile içe atılan öfke arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir. Nafile orucun ise 35 yaş ve altı kişilerde içe atılan öfkeyi azalttığı, ancak 36 yaş ve üzeri kişilerde içe atılan öfke üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır.

4.3. Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkide Gelir Durumunun Moderatör (İlimlaştırıcı) Etkisi

Oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzı arasındaki ilişkide gelirin etkisini ortaya koymak için, katılımcılar gelir seviyesi iyi ve çok iyi olanlar ile orta ve daha alt seviyede olanlar olmak üzere iki gelir grubuna ayrılarak ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış, bulgular Tablo 12’de gösterilmiştir.

Tablo 12. Oruç Tutma ile Kontrol Edilen Öfke Arasındaki İlişkide Gelir Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Çok İyi ve İyi		Orta ve Altı	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	0,039	0,519	0,034	0,500
Nafile Oruç	0,125	1,654	0,133	1,981*
R ²	0,010		0,015	
F	1,910		2,902	
P	0,151		0,057	
Bağımlı değişken: Kontrol Edilen Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Oruç ve kontrol edilen öfke arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için her iki grup için ayrı ayrı yapılan regresyon analizleri sonucunda, oruç ile kontrol edilen öfke arasındaki ilişkinin yüksek gelir grubunda anlamlı olmadığı, fakat düşük gelir grubunda nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir

ilişki ($\beta = 0,133$) olduğu bulgulanmıştır. Dolayısıyla kişilerin gelir düzeyi düştükçe nafile orucun öfkeyi kontrol etme üzerindeki etkisinin arttığı ve nafile orucun öfkenin sağlıksız bir şekilde dışa vurulmasını veya bastırılmasını azalttığı söylenebilir.

Oruç ile dışa vurulan öfke arasındaki ilişkide gelirin etkisini göstermek için yapılan analizler sonucunda, oruç ile dışa vurulan öfke arasındaki ilişkinin yüksek gelir grubunda anlamlı olmadığı, fakat düşük gelir grubunda nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki ($\beta = - 0,238$) olduğu görülmektedir (Tablo 13). Dolayısıyla gelir durumu düştükçe nafile orucun öfkeyi dışa yansıtma üzerindeki etkisinin arttığı, düşük gelir grubunda olanların nafile oruç tutma oranları arttıkça öfkeyi dışa vurma durumlarının azaldığı söylenebilir.

Tablo 13. Oruç Tutma ile Dışa Vurulan Öfke Arasındaki İlişkide Gelir Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Çok İyi ve İyi		Orta ve Altı	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	-0,095	-1,250	-0,033	-0,507
Nafile Oruç	0,001	0,011	-0,238	-3,627*
R ²	0,002		0,056	
F	0,848		8,710	
P	0,430		0,000	
Bağımlı değişken: Dışa Vurulan Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Oruç ile içe atılan öfke arasındaki ilişkide gelirin etkisini göstermek için yapılan analizler sonucunda (Tablo 14.), oruç ile içe atılan öfke arasındaki ilişkinin yüksek gelir grubunda anlamlı olmadığı, fakat düşük gelir grubunda nafile oruç ile içe atılan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki ($\beta = - 0,174$) olduğu görülmektedir.

Tablo 14. Oruç Tutma ile İçe Atılan Öfke Arasındaki İlişkide Gelir Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Çok İyi ve İyi		Orta ve Altı	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	-0,056	-0,735	0,068	1,014
Nafile Oruç	-0,058	-0,765	-0,174	-2,605*
R ²	0,002		0,035	
F	0,792		3,393	
P	0,455		0,018	
Bağımlı değişken: İçe Atılan Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Dolayısıyla gelir durumu düşük olan kimselerin nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkelerini daha az içe attıkları ya da bastırdıkları görülmektedir. Başka bir

ifadeyle gelir durumu düştükçe nafile oruç tutmanın öfkenin içe atılması ya da bastırılmasını azaltıcı yönde etkilediği söylenebilir.

4.4. Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkide Eğitim Durumunun Moderatör (İlmlaştırıcı) Etkisi

Oruç tutma davranışı ile kontrol edilen öfke arasındaki ilişkide eğitimin etkisini ortaya koymak için, katılımcılar eğitim seviyesi lise ve altı olanlar ile yükseköğretim ve üniversite olanlar olmak üzere iki eğitim grubuna ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 15'te gösterilmiştir.

Tablo 15. Oruç Tutma ile Kontrol Edilen Öfke Arasındaki İlişkide Eğitim Durumunun İlmlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Lise ve Altı		YO/Üniversite	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	0,134	2,123*	-0,056	-0,691
Nafile Oruç	0,164	2,595**	,101	1,251
R ²	0,047		0,002	
F	7,306		0,791	
P	0,001		0,455	
Bağımlı değişken: Kontrol Edilen Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Yapılan analizler sonucunda, lise ve lisenin altında eğitim seviyesine sahip olan kişilerde hem Ramazan orucu hem de nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasındaki ilişkinin anlamlı olduğu, ancak yükseköğretim ve üniversite düzeyinde eğitime sahip olan kişilerde anlamlı olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle eğitim seviyesi lise ve altı olan kimselerin Ramazan ve nafile oruç tutma oranları arttıkça öfkelerini daha çok kontrol edebildikleri söylenebilir. Oysa eğitim seviyesi lise ve üstü olanlarda oruç tutmanın öfkeyi kontrol etmede anlamlı bir etkisi olmadığı görülmektedir.

Oruç tutma davranışı ile dışa vurulan öfke arasındaki ilişkide eğitimin etkisini ortaya koymak için, iki eğitim grubu için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 16'da gösterilmiştir.

Tablo 16. Oruç Tutma ile Dışa Vurulan Öfke Arasındaki İlişkide Eğitim Durumunun İlmlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Lise ve Altı		YO/Üniversite	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	-0,003	-0,040	-0,113	-1,417
Nafile Oruç	-0,136	-2,110*	-0,112	-1,410
R ²	0,011		0,027	
F	2,377		3,703	
P	0,095		0,026	

Bağımlı değişken: Dışa Vurulan Öfke
* p < 0,05 ** p < 0,01

Yapılan analizler sonucunda, lise ve altındaki eğitim seviyesine sahip kişilerde sadece nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu, ancak yüksekokul ve üniversite düzeyinde eğitime sahip olan kişilerde her iki oruç için de anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla eğitim seviyesi düşük olan kimselerin nafile oruç tutma düzeyleri arttıkça öfkeyi dışa vurma durumlarının azaldığı görülmektedir. Oysa yüksek okul ve üniversite mezunlarında oruç tutma davranışının artmasına bağlı olarak öfkenin dışa vurulmasında anlamlı derecede herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir.

Oruç tutma davranışı ile içe atılan öfke arasındaki ilişkide eğitimin etkisini ortaya koymak için, iki eğitim grubu için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 17'de gösterilmiştir.

Tablo 17. Oruç Tutma ile İçe Atılan Öfke Arasındaki İlişkide Eğitim Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Lise ve Altı		YO/Üniversite	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	0,032	0,502	0,011	0,134
Nafile Oruç	-0,143	-2,226*	-0,084	-1,043
R ²	0,012		0,004	
F	2,478		0,621	
P	0,086		0,539	
Bağımlı değişken: İçe Atılan Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Yapılan analizler sonucunda, lise ve altında eğitim seviyesine sahip kişilerde sadece nafile oruç ile içe atılan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu, ancak yüksekokul ve üniversite düzeyinde eğitime sahip olan kişilerde her iki oruç için de anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle eğitim seviyesi düşük olan kimselerde nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkenin daha az içe atılıp bastırıldığı gözlenmektedir. Ancak eğitim seviyesi yüksek olanlarda oruç tutmanın öfkeyi içe atma ya da bastırma yönündeki etkisinde anlamlı herhangi bir değişiklik meydana getirmediği görülmektedir.

4.5. Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkide Allah Rızası İçin Oruç Tutma Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Oruç tutma davranışı ile kontrol edilen öfke arasındaki ilişkide oruç tutma niyetinin etkisini ortaya koymak için, katılımcılar Allah rızası için oruç tutanlar ve

başka niyetlerle oruç tutanlar olmak üzere iki grubu ayrılarak ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 18’de gösterilmiştir.

Tablo 18. Oruç Tutma ile Kontrol Edilen Öfke Arasındaki İlişkide Allah Rızası İçin Oruç Tutma Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Allah Rızası İçin Oruç Tutma		Farklı Nedenlerle Oruç Tutma	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	,008	,155	-,068	-,236
Nafile Oruç	,130	2,530*	,329	1,147
R ²	0,013		-0,037	
F	3,872		0,713	
P	0.073		0.352	
Bağımlı değişken: Kontrol Edilen Öfke Öfke				
* p < 0,05 ** p < 0,01				

Yapılan analizler sonucunda, ibadet niyetiyle ve Allah rızasını kazanmak için oruç tutan kimselerde sadece nafile oruç tutma ile öfke kontrolü arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu ($\beta = -0,130$) başka niyetlerle oruç tutan kimselerde hem Ramazan orucu hem de nafile oruç ile öfke kontrolü arasında anlamlılık derecesinde herhangi bir ilişki olmadığı görülmüştür. Başka bir deyişle Allah rızası için ibadet niyetiyle oruç tutan kimselerin nafile oruç tutma oranları arttıkça öfkelerini daha çok kontrol edebildikleri söylenebilir. Bununla birlikte Allah rızasını kazanma ve ibadet etme niyeti dışında başka bir takım niyetlerle Ramazan orucu ve nafile oruç tutmanın öfkeyi kontrol etme üzerinde anlamlı herhangi bir etkisinin olmadığı görülmüştür.

Oruç tutma davranışı ile dışa vurulan öfke arasındaki ilişkide oruç tutma niyetinin etkisini ortaya koymak için, iki örneklem grubu için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 19’da gösterilmiştir.

Tablo 19. Oruç Tutma ile Dışa Vurulan Öfke Arasındaki İlişkide Allah Rızası İçin Oruç Tutma Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Allah Rızası İçin Oruç Tutma		Farklı Nedenlerle Oruç Tutma	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	-,035	-,688	,056	,191
Nafile Oruç	-,166	-3,257**	,174	,588
R ²	0,028		-0,094	
F	7,217		0,310	
P	0.000		0,893	
Bağımlı değişken: Dışa Yansıtılan Öfke				
* p < 0,05 ** p < 0,01				

Yapılan analizler sonucunda, Allah rızasını kazanmak amacıyla ve ibadet niyetiyle oruç tutan kişilerde sadece nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu, ancak başka niyetlerle oruç tutan kişilerde her iki oruç için de anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla ibadet etme niyetiyle Allah'ın rızasını kazanmak için oruç tutan kimselerin nafile oruç tutma düzeyleri arttıkça öfkeyi dışa vurma durumlarının azaldığı görülmektedir. Oysa başka niyetlerle oruç tutan kimselerde oruç tutma davranışının artmasına bağlı olarak öfkenin dışa vurulmasında anlamlı derecede herhangi bir değişiklik meydana gelmemektedir.

Oruç tutma davranışı ile içe atılan öfke arasındaki ilişkide oruç tutma niyetinin etkisini ortaya koymak için, iki örneklem grubu için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 20' de gösterilmiştir.

Tablo 20. Oruç Tutma ile İçe Atılan Öfke Arasındaki İlişkide Allah Rızası İçin Oruç Tutma Durumunun İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisi

Bağımsız değişkenler	Allah Rızası İçin Oruç Tutma		Farklı Nedenlerle Oruç Tutma	
	Beta	t	Beta	t
Ramazan Orucu	,029	,558	,344	1,202
Nafile Oruç	-,135	-2,626**	-,086	-,299
R ²	0,012		-0,030	
F	3,532		0,764	
P	0.017		0.285	
Bağımlı değişken: İçe Atılan Öfke * p < 0,05 ** p < 0,01				

Yapılan analizler sonucunda, ibadet niyetiyle Allah rızası için oruç tutan kişilerde sadece nafile oruç ile içe atılan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkinin olduğu ($\beta=0,135$), ancak başka niyetlerle oruç tutan kimselerde her iki oruç için de anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle Allah rızası için oruç tutan kimselerde nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkenin daha az içe atılıp bastırıldığı gözlenmektedir. Ancak Allah rızası dışında farklı niyetlerle oruç tutanlarda, oruç ibadetinin öfkeyi içe atma ya da bastırma yönünde anlamlı herhangi bir etki meydana getirmediği görülmektedir.

V. Tartışma ve Yorum

1.Örneklemin Oruç Tutma Durumları ve Öfke İfade Tarzlarına İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre katılımcıların Öfke Tarzları Ölçeği'nin alt boyutlarındaki puan ortalamalarına bakıldığında; en yüksek

ortalamanın öfke kontrol boyutuna (3,0793) ait olduğu, daha sonra bunu öfkeyi içe atma ya da bastırma boyutunun (2,4581) takip ettiği görülmektedir. Öfke ifade tarzlarıyla ilgili boyutlarda en düşük puan ortalamasının ise öfkeyi dışa yansıtma boyutuna ait olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla örneklemin genel anlamda öfke duygularını sağlıklı ve olumlu bir şekilde ifade etme ya da kontrol etme becerisine sahip oldukları, diğer taraftan öfkeyi olumsuz bir şekilde ve saldırganca dışa yansıtma boyutundaki puanları en düşük düzeyde olduğu için de duygusal anlamda belli bir olgunluk seviyesine erişmiş oldukları söylenebilir. Benzer şekilde Uysal'ın Türkiye'deki değişik yerleşim yerlerinden 1450 kişilik örneklem grubu üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada da örneklemin genel olarak sürekli öfke puanlarının düşük (2,07), öfke kontrolü puanlarının ise daha yüksek olduğu (2,94) görülmüştür. Ayrıca söz konusu araştırmada özellikle İstanbul ve Kayseri gibi nüfusun kalabalık olduğu şehirlerde insanların öfkelerini kontrol etmede daha fazla güçlük çektikleri tespit edilmiştir.²⁶ Araştırmadan elde edilen bulgulara göre katılımcıların büyük çoğunluğunun (%75,7) Ramazan orucunu düzenli olarak tuttıkları % 18,4'lük bir örneklem grubunun ise Ramazanda kısmen oruç tuttıkları görülmektedir. Ramazan ayında farz olan orucu hiç tutmayanların oranının ise bir hayli düşük olduğu gözlenmektedir (% 5,7).

Araştırmaya katılanların farz olan Ramazan orucu dışında sevap kazanmak amacıyla dinen kutsal sayılan gün ve aylarda (Muharrem ayı, Şevval ayı, Pazartesi, Perşembe günleri vb.) nafil olarak oruç tutma düzeylerine baktığımızda, sık sık nafil oruç tutanların oranının bir hayli düşük olduğu (%11,4), bununla birlikte örneklemin yaklaşık yarısının (% 51,1) bu tür kutsal gün ve aylarda kısmen nafil oruç tuttıkları tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan bireylerden farz olan Ramazan orucu dışında hiçbir şekilde nafil oruç tutmayanların oranının ise % 36,6 olduğu görülmektedir. Kişinin yaratıcısına duyduğu saygı nedeniyle ona itaat etmesi ve bazı zevklerinden vazgeçmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz ibadetlerin²⁷ yerine getirilme düzeylerinin, yaşanan modernleşmenin ve sekülerizmin de etkisiyle bilhassa gençlerde ve ergenlerde bir hayli düşük olduğu yapılan ampirik araştırmalar neticesinde görülmektedir.²⁸ Bununla birlikte bizim araştırmamızda olduğu gibi diğer pek çok araştırmada da oruç ibadetiyle ilgili tutumların hem bilişsel hem de davranışsal düzeyde çok yüksek olduğu, hatta oruç ibadetinin yerine getirilme düzeyinin beş vakit namaz ve teravîh namazı kılma gibi diğer ibadetlerden

²⁶ Uysal, Veysel, Oruç İbadetinin Bireysel ve Toplumsal Yansımaları, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 2007/1, ss.38-39.

²⁷ Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul, 2009, s.100.

²⁸ Kimter, Nurten, *Benlik Saygısı ve Din*, Kriter Yay., İstanbul, 2012, s.207; Onay, A., *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, Dem Yay., İstanbul, 2004, s.162.

daha yüksek olduğu gözlenmektedir. Örneğin Uysal'ın değişik şehirlerde yaşayan kişiler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada, katılımcıların % 91'i devamlı oruç tuttuklarını, % 6'sı ara sıra ve % 3'ü ise hiç oruç tutmadıklarını ifade etmişlerdir.²⁹ Yine benzer şekilde Koç'un ergenler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada, her yıl Ramazan ayı boyunca düzenli ve devamlı olarak oruç tutanların oranının erkeklerde % 85, kızlarda ise % 80 olduğu ve bunların oranının ara sıra veya bazı yıllar oruç tutan ergenlerden sayıca daha fazla olduğu görülmüştür.³⁰ Kınter'in üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada, gençlerin büyük çoğunluğunun (% 76,8) Ramazan oruçlarını aksatmadan tutmaya çalıştıklarını, % 37 oranında bir grup ise bu konuda kararsız olduklarını, % 19,5'i ise geçerli bir özür olmasa bile Ramazan oruçlarını düzenli olarak tutmadıklarını belirtmişlerdir.³¹ Uysal'ın 462 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirdiği bir başka araştırmasında ise, örneklemin % 55,8'i (258 kişi) devamlı oruç tuttuğunu, % 24,9'u bazen oruç tuttuğunu, kalan % 19,3 oranında bir grup ise oruç tutmadıklarını ifade etmişlerdir.³² Yine aynı araştırmacının üniversite öğrencileri ve araştırma görevlileri üzerinde gerçekleştirdiği diğer bir araştırmada, katılımcıların % 33'ü 'engelleyici bir durum olmadığı zaman Ramazan ayının tamamında' oruç tuttıklarını beyan etmişlerdir.³³ Benzer şekilde Hayta'nın ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada da her yıl Ramazan ayının tamamında ve Ramazan dışında sık sık nafile oruç tutma oranının % 98,5 olduğu görülmüştür.³⁴ Gerçekleştirilen araştırmalarda devamlı oruç tutanlarla, ara sıra ve hiç oruç tutmayanlar arasındaki bu farklılıklar, iman-amel uyumsuzluğundan, dinî bilgi ve eğitim eksikliğinden, sosyal çevrenin baskısından, dine karşı olumsuz bir tutum içinde olmaktan, oruç tutmamasına haklı bir takım nedenler bulmaktan veya gerçek anlamda kronik bir sağlık problemi olmasından vs. kaynaklanabilmektedir. Bununla birlikte yine de gerek bizim araştırmamızdan gerekse diğer araştırmalardan elde edilen sonuçlara göre oruç ibadetinin yerine getirilme oranının genel olarak bir hayli yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla araştırma sonucunda elde edilen bulgulardan hareketle 'genel olarak örneklemin Ramazan orucu ve nafile oruç tutma düzeyleri ile öfke kontrol düzeylerinin yüksek olacağını öngören' hipotezimizin (hipotez 1) tamamen doğrulandığını ifade edebiliriz.

²⁹ Uysal, a.g.m., s.27.

³⁰ Koç, Mustafa, *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2002, s.156.

³¹ Kınter, Nurten, *Dini İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi*, Kriter Yay., İstanbul, 2012, s.109

³² Uysal, Veyssel, *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, TDV Yay., Ankara, 1994, s.59.

³³ Uysal, Veyssel, *Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s.9.

³⁴ Hayta, Akif, "İbadetler ve Ruh Sağlığı," *Din ve Değerler Psikolojisi* (içinde), Ed. Hayati Hökekleli, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s.130.

2.Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkiye Dair Bulguların Değerlendirilmesi

Araştırmanın temel amacını teşkil eden oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkiyi göstermek amacıyla Ramazan ayında oruç tutma davranışı ve Ramazan ayı dışında nafile oruç tutma davranışı ile Öfke Tarzı Ölçeği'nin boyutları arasındaki ilişkiyi ortaya koyan regresyon analizleri yapılmıştır. Ayrıca araştırmada oruç ibadeti ile öfke kontrolü arasındaki ilişki, katılımcılara yöneltilen bazı sorularla dolaylı yünden de ölçülmeye çalışılmıştır.

Araştırmada oruç tutma davranışı ve kontrol edilen öfke arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için gerçekleştirilen regresyon analizi sonucunda, Ramazan orucu ile kontrol edilen öfke arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı ($\beta=0,06$; $p= 0.228$), fakat nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür ($\beta= 0,126$; $p< 0.05$). Dolayısıyla bu sonuç, kişilerin nafile oruç tutma düzeyleri arttıkça öfkelerini daha çok kontrol edebildiklerini göstermektedir. Bununla birlikte araştırmada Ramazan orucu ile öfke kontrolü arasında anlamlılık düzeyinde herhangi bir ilişkinin tespit edilememiş olmasına bir anlam verilememiş olmakla birlikte bunun iki sebepten kaynaklanabileceği düşünülmüştür. Birincisi araştırma verilerinin büyük çoğunluğu Ramazan ayının başında toplandığı için oruç ibadetinin bu yöndeki olumlu etkisinin Ramazan'ın ilk günlerinde henüz oruç tutan kişiler üzerinde görülememiş olabileceği hususudur. Zira oruç ibadetinin ilk günlerinde iftara doğru bazı kişilerde, halsizlik, kolay sinirlenme, solukluk, baş ağrıları vb. gibi belirtiler görülebilmektedir. Ramazan'ın ilk günlerinde bu tür belirtilerin görülmesi, oruç ibadetiyle birlikte beynin glikoz dışında vücuttaki yağ depolarının yıkılımı ile ortaya çıkan diğer bir yakıt türü olan keton kullanımına henüz alışmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu belirtilerin orucun ilerleyen günlerinde kaybolduğu görülmektedir.³⁵ İkincisi insanın kişilik yapısında, duygu ve düşüncelerindeki olumsuz özelliklerin ortadan kaldırılarak bilişsel, duygusal ve davranışsal açıdan olumlu bir takım özelliklerin bireylerin kişiliğinde yer etmesi, alışkanlık haline gelmesi için sadece yılda bir ay oruç tutmanın yeterli olmayıp buna ilaveten bir yıl boyunca belli aralıklarla sık sık oruç tutmanın bu konuda daha etkili olabileceği hususudur. Zira İslam dininin hayata geçirilmesi noktasında en güzel örneklik eden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de Ramazan orucu dışında dinen kutsal sayılan belli aylarda ve günlerde sık sık nafile oruç tuttuğu bilinmektedir. Zira ister farz olsun ister vacip ve nafile olsun bütün ibadetlerin yerine getirilişi esnasında geçici olarak da olsa kötü duygu ve düşünceler ve kötülük yapma

³⁵ Çevik, Cemal, *Oruç ve Sağlık*, Akçağ Yay., Ankara, 2001, s.80.

eğilimleri daha ulvî gayeler uğruna askıya alınarak kişi böylece kötü alışkanlıklarını yenme, kendini yenileme ve benliğini güçlendirme imkanı bulmaktadır.³⁶ Bu bağlamda Karşlı'nın gerçekleştirdiği bir araştırmada öfke kontrolü ile dindarlığın ibadet boyutu ($r=.395$ $p<.001$) arasında pozitif yönde ve istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir ilişki tespit edildiği gibi aynı araştırmada örneklemin ibadetlere katılım düzeyi ile öfke kontrol düzeyleri arasında da anlamlılık düzeyinde pozitif bir ilişki olduğu gözlenmiştir. Başka bir ifadeyle ibadetlere katılım düzeyinin artmasının öfke kontrol düzeyini de arttırdığı görülmüştür.³⁷ Batıda ergenlerin manevi mutluluğu ve duyguları üzerine yapılan bir araştırmada dindarlığın iyimserlik, umut, mutluluk gibi olumlu ve yapıcı duygularla pozitif yönde ilişkili olduğu, sürekli öfke, öfkeyi içe atma veya dışa yansıtma ile de negatif yönde ilişkili olduğu görülmüştür.³⁸ Katolik çiftler üzerinde yapılan bir başka araştırmada dinî pratiklerin bireyleri ve eşlerini etkilediği görülmüştür. Bu bağlamda dinî pratikler, çatışma anında kişiye kendi sorumluluğunu yansıtması, diğer kişinin bakış açısını hesaba katması ve çatışmayı daha geniş bir perspektiften görerek bireye farklı bir bakış açısı getirmesi, duygusal olarak hissedilen öfkenin yoğunluğunu azaltması, dürtü kontrolünü kolaylaştırması ve böylece bireyin duygu ve davranışlarını kontrol etmesi yönünde katkıda bulunmaktadır.³⁹

Seyed Ali Mousavi ve arkadaşları İran'da 110 kişilik bir örneklem grubu üzerinde ön test ve son test uygulamak suretiyle gerçekleştirdikleri bir araştırmada, oruç tutmanın insanların genel sağlık düzeyini arttırabileceği sonucunu elde etmişlerdir. Zira söz konusu araştırmada oruç tutmanın genel sağlık üzerinde olumlu ve anlamlılık düzeyinde bir etkisi olduğu ($p< 0,05$), buna karşılık oruç tutma ile şiddetli depresyon ve intihar eğilimleri arasında anlamlılık düzeyinde hiçbir anlamlı ilişki olmadığı görülmüştür ($p< 0,092$).⁴⁰ Yine değişik dini inançlara sahip kişiler üzerinde oruç tutma ile ilgili olarak gerçekleştirilen bir başka araştırmada, katılımcıların oruç tutma nedenlerine ilişkin olarak sorulan bir soruya eğitilmiş Müslümanların Allah'ın rızasını kazanmak ve O'nu memnun etmenin yanında ruhsal sağlık açısından 'mutlu olmak' için şeklinde cevap verdikleri görülmüştür. Aynı araştırmada orucun sağladığı yararlarla ilişkin soruya yine eğitilmiş

³⁶ Hökeleki, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara, 1993, s.243-244.

³⁷ Karşlı, Necmi, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum Örneği), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011, s.213-220.

³⁸ Sehgal, Meena, Mohan Jitendra, Tripathi, Akanksha, *Adolescents' Spiritual Well-Being and Their Emotions*, Horizons of Spiritual Psychology, Ed.Akbar Husain, Global Vision Publishing Ho., New Delhi, 2008, pp.87-94.

³⁹ Marsh, Robert, Dallos, Rudi, "Roman Catholic Couples: Wrath and Religion," *Family Process*, Vol.40, 2001, s.355.

⁴⁰ Mousavi Seyed Ali, Rezaei Mansour, Baghni Sahar Amiri, Seifi Maryam, Effect of Fasting on Mental Health in the General Population of Kermanshah, Iran, *J Fasting Health*, 2(2), 2014, pp.65-70.

Müslümanların 'orucun ruhsal, fiziksel ve manevi tatmin sağladığı ve zihni sakinleştirip rahatladığı' şeklinde cevap vermişlerdir.⁴¹

Ülkemizde Uysal'ın üniversite öğrencileri ve araştırma görevlileri üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada ise bütün katılımcıların dindarlık algısına göre dağılımı ve alt ölçek puanları incelediğinde 'çok dindar' ve 'dindar olmayan' grupların 'saldırganlık' özellikleri bakımından birbirlerine en yakın iki grup olduğu görülmüştür. Diğer taraftan aynı araştırmada 'dindar' ve 'biraz dindarların' ise saldırganlık puanlarının daha düşük olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar ışığında dinin insandaki saldırganlık duygularını azalttığı ve kişiyi yumuşattığı görüşünü ileri süren Uysal, aynı araştırmada kendilerini 'çok dindar' olarak algılayanların saldırganlık ölçeğinden aldığı yüksek puanların 'dinin insanları daha saldırgan yaptığı' şeklinde yorumlanmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu durumun kişinin mizaç ve karakter yapısından, aldığı eğitim ve içinde yetiştiği aile yapısından, yetiştirme tarzı ve dini bir ideoloji gibi algılamasından vs. kaynaklanabileceğini belirten Uysal, ayrıca kişinin kendisi açısından büyük önem taşıyan dinî inanç ve değerleri savunmak için bazen sert tepki göstermesinin de saldırganlık olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴²

Yine Uysal'ın 1450 kişilik örneklem grubu üzerinde gerçekleştirdiği bir başka araştırmada, 'orucun halsizlik verdiği, kişiyi sinirli yaptığı, sabrını azalttığı ve zayıflatığı' yönündeki duygu ve düşüncelere katılmama eğilimi arttıkça yani orucun fizyo-psikolojik etkisini olumlu karşılama arttıkça, öfke kontrolü ve toplum yararına davranışta bulunma eğilimlerinin de arttığı, fizyo-psikolojik etkisini olumlu karşılama azaldıkça, sürekli öfke düzeyinin de yükseldiği tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle söz konusu araştırmada, oruç ibadetinin sosyal etki, fizyo-psikolojik etki ve irade gücü etkisi ile öfke kontrolü ve toplum yararına davranışta bulunma eğilimi arasında pozitif yönde, sürekli öfke eğilimi ile negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Kısacası oruç ibadetinin etkilerini olumlu karşılama arttıkça sürekli öfke durumunda azalma, buna mukabil öfke kontrolünde artma görülmektedir.⁴³ Esasında araştırmada oruç ibadetinin öfke kontrolünü sağlamaya yönelik etkisini anlamak için katılımcılara 'Oruçlu iken daha az kızgın ve asabi olurum, sinirlensem bile kendime hakim olmaya çalışırım' şeklindeki ölçek maddesini onaylayıp onaylamadıkları sorulmuş, böylece katılımcıların oruç ibadetinin öfkeyi kontrol etmede etkili olup olmadığına yönelik kişisel görüşleri ve değerlendirmeleri tespit

⁴¹ Mohan, Jitender, "Fasting - A Mutidimensional Human Behavior," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors: Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.125-131.

⁴² Uysal, a.g.e., s.132-133.

⁴³ Uysal, a.g.m., s.40-44.

edilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğunun (% 61,8) söz konusu ölçek maddesine 'evet her zaman ve genellikle çoğu zaman' şeklinde cevap vermesi, % 27,2'sinin 'bazen' şeklinde cevap vermesi ve söz konusu soruya 'hayır hiçbir zaman' şeklinde cevap verenlerin oranının ise son derece düşük olması (% 10,5) orucun öfke kontrolü üzerindeki etkisini teyit eder mahiyettedir. Benzer şekilde Uysal'ın gerçekleştirdiği çalışmada, orucun 'insanlarla ilişkileri kolaylaştırması, sosyal itibar kazandırması, yardımlaşmayı, kendine güveni ve hoşgörüyü arttırması, ekonomik rahatlama sağlaması' şeklindeki sosyal etkilerine ilişkin tutumlar arttıkça öfke kontrolü, empatik eğilim ve toplum yararına davranışta bulunmanın da arttığı, buna karşılık sürekli öfke durumunun azaldığı gözlenmiştir. Başka bir ifadeyle 'orucun iradeyi zayıflattığı, sevgi ve şefkat duygularını azalttığı' şeklindeki görüşlere katılmama durumu arttıkça öfke kontrolü ve toplum yararına davranışta bulunma eğilimlerinin de arttığı, orucun iradî etki boyutuna giren tutum ve davranışlara katılma düzeyi arttıkça sürekli öfke eğiliminin de azaldığı ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Özetle belirtmek gerekirse çalışmadan elde edilen bulgulara göre Ramazan orucu ile öfke kontrolü arasında her ne kadar anlamlılık derecesinde bir ilişki tespit edilmese de nafile oruç ile öfke kontrolü arasında pozitif yönlü ve istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde bir ilişki tespit edildiği için ilgili hipotezimizin (hipotez 2) tamamen olmasa da kısmen doğrulandığını söyleyebiliriz.

Araştırmada oruç tutma davranışı ve dışa vurulan öfke arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için gerçekleştirilen regresyon analizi sonucunda, Ramazan orucu ile dışa vurulan öfke arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür ($\beta = -0,054$; $p = 0,277$). Ancak nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($\beta = -0,129$; $p < 0,05$). Bundan dolayı kişilerin nafile oruç tutma davranışları arttıkça dışa vurulan öfke düzeylerinin düştüğünü söylemek mümkündür. Nitekim ülkemizde Karşılı'nın gerçekleştirdiği çalışmada da öfkeyi dışa yöneltme ile dindarlığın ibadet boyutu ($r = -.325$ $p < .001$) arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Yine aynı çalışmada ibadetlere katılım düzeyi ile dışa vurulan öfke arasında da negatif ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu yani ibadetlere katılım düzeyi arttıkça öfke duygusunun sözlü ve fiilî saldırganlık, şiddet davranışlarıyla açıktan ve doğrudan dışavurumunun azaldığı tespit edilmiştir.⁴⁵ İnançın bir nevi davranıştaki tezahürleri diyebileceğimiz ibadetleri insanın kişilik ve karakterini düzenleyici ve dengeleyici sistemler olarak nitelendirmek mümkündür.⁴⁶ Başka bir deyişle ibadetler kişide iç ve dış kontrolü sağlayarak benliği güçlendirmek,

⁴⁴ Uysal, a.g.m., s.44.

⁴⁵ Karşılı, a.g.t., s.213-219.

⁴⁶ Şentürk, Habil (2010). *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., İstanbul, 2010,s48-49.

başkalarına karşı ölçülü ve saygılı davranmaya sevk etmek suretiyle kişilerin bireysel ve sosyal ilişkilerinde daha hoşgörülü ve yapıcı olmalarına katkıda bulunmaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla ibadetleri sürekli olarak yerine getiren kimselerin kişiliğinde irade kontrolü, sabır, hoşgörü, affetme, merhamet gibi olumlu özellikler alışkanlık haline gelmekte ve böylece öfke anında kişinin öfkesini kontrol etmesine katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda Ramazan'da oruç tutanlarla mazeretsiz olarak Ramazan orucunu tutmayanların karşılaştırıldığı bir araştırmada, İslamî orucun kazandırdığı güçlü sabır, affedicilik, bilinç aşkınlığı ile birlikte oruç tutan bireylerin manevi zekasının ve mutluluk düzeylerinin diğerlerinden daha yüksek olduğu görülmüştür.⁴⁸ Nitekim araştırmamızda da katılımcılara 'oruçlu olmanın fakir ve yoksullara karşı merhametli ve yardımsever olmaya yönelik olumlu bir etkisinin olup olmadığı şeklinde' yöneltilen bir soruya örneklemin büyük çoğunluğunun (% 94) 'evet her zaman ve genellikle çoğu zaman' şeklinde cevap vermeleri, % 8,3'ünün ise 'bazen' şeklinde cevap vermeleri, buna karşılık söz konusu soruya 'hayır hiçbir zaman' şeklinde cevap verenlerin ise sayı ve oran bakımından son derece düşük olması (%3,3) bu hususu teyit eder mahiyettedir.

Esasında ibadetleri yerine getirme kişiye içsel bir huzur, sükûnet, güven, umut ve mutluluk verdiği için bu tür kimseler kendileriyle ve etraflarıyla barışık, uyumlu ve duygularını dengeleyebilecek psikolojik olgunluğa erişmiş kimselerdir. Dolayısıyla böyle kimseler, karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklar karşısında kızgınlık ve öfke duygusuna kapıldıklarında öfkelerini şiddet ve saldırganlık içerikli bir şekilde ifade etmekten uzaktırlar. Çünkü ibadetler ve oruç ibadeti sayesinde Allah'la iletişimini güçlendiren bir kimse her an Allah'ın kendisini görüp gözettiği şuuruna sahip olduğu için başkalarını incitici ve zarar verici bir şekilde öfkesini dışa vurmaktan ve kul hakkına girmekten kaçınır. Nitekim araştırmada katılımcılara oruç ibadetinin öfke kontrolüne ilişkin dolaylı etkisini test etmek amacıyla 'oruç tutmanın daha sâkin, hoşgörülü ve diğer insanlarla uyumlu olmaya yönelik olumlu etkisi olup olmadığı' şeklinde bir soru yöneltilmiş, katılımcıların büyük çoğunluğu (% 76,9) söz konusu soruya 'evet her zaman ve genellikle çoğu zaman' şeklinde cevap vermişlerdir. %16,9 oranında bir örneklem grubu ise ilgili soruya 'bazen' cevabını vermişlerdir. Söz konusu soruya 'hiçbir zaman' cevabını vermek suretiyle oruç ibadetinin sakin, hoşgörülü, anlayışlı olma ve insanlarla uyumlu olmaya yönelik hiçbir etkisinin olmadığını söyleyenlerin oranının ise son derece az olması (% 5,7) orucun bu yöndeki olumlu etkisini teyit etmektedir. Bu nedenle Zafari Zangeneh

⁴⁷ Hayta, *a.g.m.*, s.140.

⁴⁸ Abadi Mehdi Zare Bahram, Farid Ali Asghar Asgharnejad, Bahari Farshad, Chami Mahboube, "The Effect of Islamic Fasting in Quran on Spiritual Intelligence And Happiness of Fasting Persons," *Quran Med.*;1(3.),2012, pp.66-71.

F.'a göre İslam dinindeki oruç ibadeti fiziksel sağlığı iyileştirmenin ve insanı rahatlatıp sakinleştirmenin, suç oranlarını ve şiddeti azaltmanın en iyi yollarından birisi olarak düşünülebilir. Ona göre insandaki bu rahatlama ve sakinlik doğal olarak Ramazanda kişinin fizyolojik ve psikolojik denge durumuna uyum sağlamasından, alışmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹ Yine Uysal'ın 462 kişilik örneklem grubu üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışmada orucun psikolojik etkileriyle ilgili olarak katılımcıların %72,7'sinin 'biraz'dan 'çok'a varan derecelerde oruç tutmakla kişinin daha sâkin ve huzurlu olacağını belirttikleri, ayrıca aynı çalışmada katılımcıların %73'ünün oruç tutan kimseyi saygılı, % 67'sinin ise sükûnet içerisinde bir kişi olarak nitelendirdikleri görülmüştür.⁵⁰ Aynı çalışmacının gerçekleştirdiği bir başka çalışmada da katılımcıların 'orucun halsizlik verdiği, sınırlı yaptığı, sabrı azalttığı ve kişiyi zayıflattığı 'yönündeki duygu ve düşüncelere katılmama eğilimlerinin yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.⁵¹ Diğer taraftan oruç tutan kimseyi 'ince ruhlu, kendine güven duygusu olan, güçlü üst ben ve benlik yapısına sahip, benlik değeri gelişmiş bir kişi olarak algıladıkları görülmüştür.⁵²

Her şeyden önce Allah rızası için oruç tutan bir kimse iradesini kontrol etmeyi öğrenmektedir. Zira oruçlu bir Müslüman oruç esnasında susuzluk hissettiğinde su içme imkanı olduğu halde Allah'ın emrine itaat etmek için su içme arzusuna engel olabilmekte ve iradesine hakim olmaktadır. Mantıklı olarak düşünüldüğünde bir Müslüman oruçlu iken en güçlü güdülerini olan yeme, içme ve cinsellik gibi isteklerini kontrol altına alabildiğinde sair zamanlarda içki içme, gayrimeşru ilişkide bulunma, kötü söz ve davranışta bulunma gibi diğer arzu ve isteklerini, çok daha kolay bir şekilde kontrol altına alabilmektedir. Başka bir deyişle oruç sayesinde gözünün önündeki helallere belli bir süre dokunmama konusunda kendisini dizginleyip kontrol edebilen kimse bir ay boyunca kazandığı bu irade gücü sayesinde alışkanlık kazanarak Ramazan ayı dışında da haram olan, kötü ve günah olan şeylerden kendisini rahatlıkla alıkoyabilmektedir. Böylece bir ay boyunca pek çok Müslüman bu irade eğitimi sayesinde hayatlarını olumlu yönde değiştirme yönünde motivasyon ve irade gücü kazanmaktadırlar. Zira İslam dinindeki oruç ibadeti sadece yeme, içme ve cinsel yakınlıktan uzak kalmaktan ibaret olmayıp Allah'a inanan her insanın kendisini terbiye etmesi, bazı şeylere karşı olan arzu ve isteklerini

⁴⁹Zangeneh, Farideh Zafari, "Evaluating the Effect of Fasting in Holy Month of Ramadan on Soul and Body: Fast, Messenger of Physiological and Psychological Security," *Quran and Medicine*, 2(1), 2013, pp. 10-16.

⁵⁰ Uysal, *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, s.119-156.

⁵¹Uysal, *a.g.m.*,s.43.

⁵² Uysal, *a.g.e.*,s.165.

azaltarak onları kontrol altına alması için kendini disipline etme programı olarak otokontrol gücünü ve özgürlüğünü attıran bir ibadettir.⁵³

Bu anlamda oruç ibadeti hem bedeni ve hem de ruhu korumaktadır. Zira o Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ifadesiyle bir kalkandır.⁵⁴ Çünkü oruç tutmakla bir Müslüman yemek ve içmekten uzak kalmanın yanında daha büyük faydalar elde etmek için kötülük yapmaktan da uzak kalmaktadır. Böylece ağız, göz ve kulakları da oruç tutmakta yani oruç tutan kimse yalan ve çirkin söz konuşmaktan, ahlaka aykırı açık, saçık şeylere bakmaktan, yalana ve kötü sözlere kulak vermekten kaçınmakta, hatta kalbi her türlü kötü duygu ve düşüncelerden uzak tutarak oruç tutmaktadır. Zira dinimize göre ideal manada oruç, tüm organların iştirak ettiği bir ibadettir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.), “ Kim yalan söylemeyi onunla amel etmeyi ve cahilce bir takım hareketlerde bulunmayı bırakmazsa, Allah'ın onun yemesini, içmesini bırakmasına ihtiyacı yoktur” buyurmuştur.⁵⁵ Bir başka hadis-i şeriflerinde de “Sizden birisi oruç tuttuğu zaman birisi gelip ona sataşırsa veya onunla kavga edecek olursa ‘ben oruçluyum’ desin”⁵⁶ buyurarak oruç tutan kimselere kötü söz ve saldırganca davranışlarda bulunanlara aynısıyla karşılık vermemelerini, sabır ve hoşgörü göstererek affedici olmalarını tavsiye etmektedir. Kısacası İslam dinine göre ideal manada oruç tutan bir kimse oruç ibadeti sayesinde psikolojik olarak içsel bir barış ve sükûn elde etmektedir.⁵⁷

Oruç ibadeti ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkiyi test etme amacına yönelik olarak oruç tutma davranışı ve içe atılan öfke arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için yapılan regresyon analizi sonucunda, Ramazan orucu ile içe atılan öfke arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüş ($\beta = 0,024$; $p = 0.631$), ancak nafile oruç ile içe atılan öfke arasında negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($\beta = -0,120$; $p < 0.05$). Bundan dolayı kişilerin nafile oruç tutma davranışları arttıkça içe atılan öfke düzeylerinin düştüğünü söylemek mümkündür.

Gerçekte dini inançlar ve ibadetlerle olduğu gibi oruç ibadeti ile de içe atılan ya da bastırılan öfkenin negatif yönde ilişkisinin olması son derece doğaldır. Zira dinî inançlar, bireye kendisine yapılan haksızlıklar ve kötülükler karşısında çaresiz kaldığında yaşadığı öfke ve gerginlik duygularını affetmek, sabretmek veya dua etmek suretiyle sağlıklı ve faydalı bir şekilde ifade etmesini tavsiye etmekte, bu

⁵³Yee Abdullah Ustaz Mohd Hussain, “*Science of Fasting:Aspect From İslamic Perspective*,” Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors:Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.6-9.

⁵⁴Buhari, Savm, 2; Müslim, Sıyam, 30

⁵⁵Buhari, Savm,8,9

⁵⁶Müslim, Sıyam,163

⁵⁷Deuraseh Nurdeng & Lateh Hayati, “*The Philosophy of Fasting in Preservation of Health*,” Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors:Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia,2010, pp.139-145.

şekilde ifade edilen kızgınlık duygusunun içe atılmasına engel olmaktadır. Bununla birlikte sabretmek ve affetmek öfkeyi bastırmakla aynı şey değildir. Çünkü öfkeyi içe atmada öfkeye neden olan problemin köklerine inip çözümlenmeden doğrudan içe atılıp bastırılması söz konusu iken⁵⁸ affetme, sabretme ve dua etmede öfkenin nedenine inilerek onun çözümlenmesi söz konusudur Zira İslam'ın tavsiye ettiği sabır, hiçbir şey yapmaksızın pasifçe bir bekleyiş değildir. Oruç ibadeti de başlı başına bir sabır eğitimi olduğu için ve insanda empati, şefkat, merhamet, yardımlaşma vb. gibi olumlu duyguları beslediği için öfkenin içe atılması veya olumsuz bir şekilde dışa yansıtılması yerine sağlıklı ve olumlu bir şekilde ifade edilmesine yani öfkenin kontrol edilmesine katkıda bulunmaktadır. Gerçekte bu anlamda oruç ibadetinin başlı başına bir öfke kontrol yönetimi olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim Karslı'nın gerçekleştirdiği araştırmada katılımcıların öfkeyi içe atma ya da bastırma düzeyleri ile ibadet boyutu ($r = -.218$ $p < .001$) arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu görüldüğü gibi katılımcıların ibadetlere katılma düzeyi ile öfke duygusunu içe atma ya da bastırma durumları arasında anlamlılık düzeyinde negatif bir ilişki olduğu yani ibadetlere katılım durumu arttıkça öfkeyi içe atma düzeyinin de azaldığı görülmüştür. Öfkeyi içine atma ya da bastırma öfkeyi sağlıklı bir şekilde ifade ederek çözümlenmek olmadığı gibi onu sözlü veya fiilî şiddet ve saldırganlık davranışları ile dışa yansıtmak da değildir. Öfkeyi içte biriktirmek suretiyle bastırmak ya da sürekli içe atmak pek çok fizyolojik (kalp, migren, ülser, yüksek tansiyon, kanser vb.) ve psikolojik (depresyon, stres, intihar vb.) rahatsızlığa sebep olduğu gibi insanlar arası ilişkilere de zarar vererek kişinin saygınlığını ve itibarını kaybetmesine de neden olabilmektedir. Bu nedenle öfkenin bastırılıp içe atılması yerine sağlıklı ve olumlu bir şekilde ifade edilmesi son derece önemlidir.

Oruç tutan kimse kendisini yalnız, aciz, güçsüz ve çaresiz hissetmez. Oruç sayesinde Allah'la olan yakınlığı artar, hayatın sıkıntı ve zorlukları karşısında O'na yönelip güvenerek, dua ederek O'ndan yardım ister. Böylece stres, sıkıntı, kaygı, umutsuzluk ve karamsarlık duyguları yaşamaz. Zira 30-40 yaş arası 100 kişilik bir örneklem grubu üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, katılımcılar oruç tutmanın kişisel ve öznel kaynaklarını güçlendirip arttırdığı böylece stresle daha iyi başa çıkmayı sağlayarak iyi oluşa ve sürdürülebilir mutluluğa katkıda bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁹ Seghal'in 30-45 yaş arası 150 yetişkin üzerinde gerçekleştirdiği ve

⁵⁸ Carter, Les (2010). *Öfke Tuzağı*, Koridor Yayı., İstanbul, 2010, s.48-50.

⁵⁹ Sobti, Vipin, "Belief in Religiosity, Spiritual Well Being and Fasting," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors: Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.156-164.

oruç tutanlarla oruç tutmayanları karşılaştırdığı araştırmasında da, oruç ibadetinin hem sağlık, mutluluk hem de yaşam olaylarıyla baş etmede anlamlılık derecesinde etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Ona göre oruç tutmak kişilerin hem fiziksel ve ruhsal sağlığını hem de iyi oluş düzeylerini arttırmaktadır.⁶⁰

Dolayısıyla araştırma sonucunda elde edilen bulgularda da katılımcıların nafile oruç tutma düzeyleri arttıkça öfkeyi içe atma durumlarının azaldığı görülmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse, araştırma sonucunda her ne kadar Ramazan orucu ile öfkeyi dışa yansıtma ve içe atma ya da bastırma arasında istatistiksel olarak anlamlılık derecesinde herhangi bir ilişki görülmesi de nafile oruç tutma sıklığı ile öfkeyi dışa vurma ve içe atma arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Böylece araştırma bulgularından hareketle ilgili hipotezimizin (hipotez 3) tamamen olmasa da kısmen doğrulandığını söylemek mümkündür.

3.Oruç Tutma ile Öfke İfade Tarzları Arasındaki İlişkide Sosyo-Kültürel ve Demografik Faktörlerin İlimlaştırıcı (Moderatör) Etkisine İlişkin Bulguların Değerlendirilmesi

Araştırmada oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkilerde cinsiyet, yaş, gelir durumu, eğitim düzeyi ve oruç tutma niyetinin ilimlaştırıcı (moderatör) bir etkisi olup olmadığı da araştırılmaya çalışılmış, bu değişkenlerin etkisini ortaya çıkarmak için her biri için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmıştır.

Buna göre oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkide cinsiyetin etkisini ortaya koymak için, kadın ve erkek için ayrı ayrı gerçekleştirilen regresyon analizi sonucunda, kadınlarda Ramazan orucu ile kontrol edilen öfke arasında pozitif yönde, dışa vurulan öfke ile negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu ($\beta = 0,160$), fakat nafile oruç ile kontrol edilen öfke ve dışa vurulan öfke arasında anlamlılık düzeyinde hiç bir ilişki olmadığı görülmüştür. Ayrıca kadınlarda her iki oruçla öfkeyi içe atma ya da bastırma arasında da anlamlılık düzeyinde bir ilişki olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla kadınlarda Ramazan orucu tutma oranı arttıkça öfkeyi dışa vurma yönündeki eğilimlerinin azaldığını ve Ramazan orucu tutmanın kadınlarda öfkeyi kontrol etmede anlamlı derecede etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte nafile oruç tutmanın kadınların öfkelerini kontrol etmelerinde, öfkeyi dışa vurmalarında ve içe atmalarında anlamlı herhangi bir etkisinin olmadığı görülmüştür.

⁶⁰ Sehgal, Meena, "Fasting, Health and Well Being," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors: Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, p.89.

Diğer taraftan erkeklerde ise tam tersine nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasında pozitif yönde anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu ($\beta= 0,158$), dışa vurulan ve içe atılan öfke arasında ise negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu ($\beta= -0,146$), ancak Ramazan orucunun kontrol edilen, dışa vurulan ve içe atılan öfke üzerinde anlamlılık düzeyinde herhangi bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla erkeklerde nafile oruç tutmanın öfkeyi kontrol etmede anlamlı derecede bir etkisi olduğu gibi erkeklerin nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkeyi dışa vurma ve içe atma (bastırma) yönündeki eğilimlerinde bir azalma olduğunu söylemek mümkündür.

Araştırmalarda kadınlarla erkelerin öfke nedenleri ve öfkelerini ifade ediş biçimlerinde bir takım farklılıklar görüldüğü gibi oruç tutma davranışlarında da bir takım farklılıklar görülmektedir. Dini pratikleri yerine getirme ve dinden etkilenme bakımından erkeklerin kadınlardan daha yoğun gayret gösterdikleri ve günlük yaşamlarında dinin etkisini daha derinden hissettiklerine dair araştırma sonuçları mevcuttur.⁶¹ Oruç ibadetini yerine getirmede de benzer yönde araştırma sonuçları mevcuttur. Örneğin Koç'un ergenler üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışmada erkek ergenlerin (% 52) kızlardan (% 35,5) daha fazla düzenli ve devamlı bir şekilde oruç tuttıkları görülmüştür.⁶² Bununla birlikte tersi yönde bulguların elde edildiği araştırmalar da mevcut olduğu için⁶³ bu konuda genelleme yapmanın pek doğru olmayacağı söylenebilir.

Öfke konusundaki araştırmaların bazılarında kadınlarla erkekler arasında bir takım farklılıkların olduğu görülmektedir. Zira araştırmalarda kadınların da erkekler kadar ve benzer nedenlerle öfkelenedikleri ancak kadınların erkeklerin aksine öfke duygularını daha dolaylı bir şekilde ifade ettikleri görülmektedir.⁶⁴ Ülkemizde Bostancı ve arkadaşlarının üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdikleri çalışmada öfke belirtileri yönünden bayanlar ve erkekler arasında fark ortaya çıkmamıştır. Bununla birlikte öfkeye neden olan durumların, düşüncelerin ve öfke davranışlarının cinsiyete göre farklılık gösterdiği, bayanları ciddiye alınmama, haksızlığa uğrama ve eleştirilme durumlarının daha çok öfkelenirdiği gözlenmiştir. Kendilerine yönelik öfke düşünceleri daha fazla olan erkeklerin ise davranış boyutunda öfkelerini saldırgan davranışlar sergileyerek diğer taraftan bayanların ise kaygılı davranışlar sergileyerek gösterdikleri tespit edilmiştir.⁶⁵ Ülkemizde öğretmen adayları üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada ise, bayanların sürekli öfke ve öfkeyi içe atma düzeylerinin anlamlılık düzeyinde erkeklerden daha yüksek olduğu

⁶¹ Uysal, Veysel, *Dindarlık ve Kadın*, DEM Yay., İstanbul, 2006, s.139.

⁶² Koç, *ag.t.*, s.151.

⁶³ Kimter, *Benlik Saygısı ve Din*, s.212.

⁶⁴ Sharkin BS., Anger and Gender: Theory Research and Implications, *J Couns Dev*, 71, 1993, pp.386-389.

⁶⁵ Bostancı, N., Çoban, Ş., Tekin, Z. ve Özen, A., Üniversite Öğrencilerinin Cinsiyete Göre Öfke İfade Etme Biçimleri, *Kriz Dergisi*, 14 (3), 2006, ss.9-18.

görülmüştür. Bununla birlikte aynı araştırmada öfkeyi dışa atma ve öfke kontrol düzeyleri arasında bayanlarla erkekler arasında anlamlılık derecesinde bir farklılık olmadığı görülmüştür.⁶⁶ Araştırmaların bazılarında ise özellikle sürekli öfke ve öfkeyi dışa yansıtma boyutlarında bayanların daha düşük puan aldıkları, dolayısıyla bayanların öfkelerini ifade etme noktasında bir takım toplumsal sınırlandırmaların bulunabileceği görülmektedir. Zira bayanların öfkelerini düşmanca ve saldırganca dışa yöneltmeleri daha az kabul gören hatta cezalandırılabilir bir davranışken öfkelerini daha fazla kontrol etmeleri beklenen bir davranış olmaktadır.⁶⁷ Çünkü öfke erkeklerde daha ziyade kızgınlık, saldırganlık, sigara ve içkiye yönelme biçiminde kolayca dışa yansımaya rağmen, kadınlarda daha çok depresyon, mide – bağırsak hastalıkları vb. gibi organ diliyle kendini belli etmektedir.⁶⁸

Araştırmalarda genellikle bayanların erkelere göre öfkelerini daha iyi kontrol ettikleri görülmesine rağmen yine de cinsiyet ile öfke kontrolü arasında farklı türden ilişkiler olduğu görülmektedir. Zira öfke çok boyutlu bir kavram olduğu için ve pek çok faktörden (yaş, cinsiyet, eğitim, aile, kültür, kronik hastalıklar vs.) etkilendiği için esasında bu türden farklı sonuçları doğal karşılamak gerekmektedir. Örneğin Yöndem ve arkadaşlarının gerçekleştirdiği bir araştırmada erkeklerin sürekli öfke, içe atılan ve dışa yansıtılan öfke puanlarının kadınlarınkinden anlamlı derecede yüksek olduğu fakat öfke kontrolü yönünden her iki grubun puanlarının da benzerlik gösterdiği görülmüştür.⁶⁹ Ülkemizde öğretmenler üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada ise erkek öğretmenlerin bayan öğretmenlere göre öfkelerini kontrol etme düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁷⁰ Benzer şekilde Karşı'nın gerçekleştirdiği bir araştırmada da erkeklerin öfke kontrol düzeylerinin bayanlardan daha yüksek çıktığı dolayısıyla erkeklerin bayanlara göre öfkelerini daha iyi kontrol ettikleri ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte aynı araştırmada cinsiyet ile diğer öfke ifade tarzları arasında anlamlılık derecesinde herhangi bir ilişki olmadığı görülmüştür.⁷¹ Diğer taraftan lise öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir başka araştırmada ise bayan öğrencilerin öfke kontrol düzeylerinin erkek öğrencilerin öfke kontrol düzeylerinden anlamlılık derecesinde

⁶⁶ İmamoglu, Seval, *Öğretmen Adaylarının Öfke ve Öfke İfade Tarzları İle Bağlanma Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) M.Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri ABD, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, İstanbul, 2003, ss.117-119.

⁶⁷ Sütcü, Serap Tekinsav, Aydın, Arzu, *İki Farklı Öfke Ölçeğinin Çocuk ve Ergenler İçin Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi*, *Ege Eğitim Dergisi*, 2 (9), 2008, s.104.

⁶⁸ Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, 14.bsk, Timaş Yay., İstanbul, 2013, ss.190-191.

⁶⁹ Yöndem, Zeynep Deniz, Bıçak, Bayram, *Öğretmen Adaylarının Öfke Düzeyi ve Öfke Tarzları*, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 5(2), 2008, s.9.

⁷⁰ Türker, Sinan, *Öğretmenlerin Çatışma Yönetim Stratejileri ile Sürekli Öfke ve Öfke İfade Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2010, s.85.

⁷¹ Karşı, a.g.t., ss.134-135.

yüksek olduğu, yani bayanların öfkelerini daha iyi kontrol edebildikleri görülmüştür.⁷²

Özetle ifade etmek gerekirse, cinsiyet değişkeninin hem oruç ibadeti hem de öfke ve öfke ifade tarzları üzerinde farklı türden etkileri olduğu için oruç ile öfke ilişkisi üzerindeki etkisinin de farklı şekillerde olması kaçınılmazdır.

Araştırmada oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkide yaşın etkisini ortaya koymak için, katılımcılar 35 yaş altı ve 36 yaş üzeri olmak üzere iki yaş grubuna ayrılarak ayrı ayrı regresyon analizi yapılmıştır. Gerçekleştirilen regresyon analizi sonucunda 35 yaş ve altındaki kişilerde oruç ile kontrol edilen öfke ve dışa vurulan öfke arasında anlamlı bir ilişki olmadığı; sadece 35 yaş ve altı kişilerde nafile orucun içe atılan öfkeyi azalttığı görülmüştür. Dolayısıyla 35 yaş ve altı kişilerde nafile oruç tutma miktarı arttıkça öfkeyi içe atma davranışının azaldığı söylenebilir. Bununla birlikte 36 yaş ve üzerindeki kişilerde oruç ile içe atılan öfke arasında anlamlı herhangi bir ilişki olmadığı ancak nafile orucun kontrol edilen öfke üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu ($\beta = 0,149$) ancak bunun da anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmektedir. Dolayısıyla 36 yaş ve üzerindeki kişilerde sadece nafile oruç ile dışa vurulan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlı bir ilişki ($\beta = -0,160$) olduğu görülmektedir. Bundan dolayı 36 yaş ve üzeri kişilerde nafile oruç tutma davranışı arttıkça öfkenin dışa vurulma düzeyinin azaldığını söylemek mümkündür. Başka bir deyişle kişilerin yaşı arttıkça nafile oruç tutmanın dışa vurulan öfke üzerindeki etkisinin arttığı ve nafile orucun öfkenin dışa vurulmasını azalttığı söylenebilir. Kısacası yaş değişkeninin sadece 35 yaş ve altı kişilerde nafile oruç ile içe atılan öfke üzerinde; 36 yaş ve üzeri kişilerde ise sadece nafile oruç ile dışa yansıtılan öfke arasındaki ilişkide etkisi olduğu görülmektedir.

Cinsiyet değişkeninde olduğu gibi yaş değişkeninin de hem ibadetler ve oruç tutma hem de öfke ifade tarzları üzerinde değişik şekillerde etkisi söz konusudur. Dindarlığın çok boyutlu olarak kavramlaştırıldığı bazı araştırmalarda yaş faktörü ile dindarlık arasındaki ilişkinin tek boyutlu olmadığı tespit edilmiştir. Örneğin Ülkemizde Onay'ın 18 - 26 yaş arası üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında yaşın ilerlemesine bağlı olarak dindarlıkta bir düşüş eğiliminin olduğu görülmüştür⁷³ Buna karşılık Uysal tarafından gerçekleştirilen araştırmada tam tersi bir durumun söz konusu olduğu, 21 - 25 yaş arasında dinî özellik ve davranışlarda biraz düşme eğilimi gözlenirken 26 - 40 yaş arasından itibaren ve

⁷²Kırmızı, Zümrüt, *Lise Öğrencilerinin Öfke İfade Tarzlarının ve Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, İzmir, 2008, s.63.

⁷³ Onay, *a.g.e.*, s.108.

özellikle de 41 yaşından sonra gözle görülür bir artış olduğu görülmüştür⁷⁴ Yine Uysal'ın gerçekleştirdiği bir başka araştırmada yaş değişkeni ile orucun etki boyutu ($r= 0,134$), kontrol edilen öfke ($r=0,115$), empati ($r=0,073$) ve prososyal davranış ($r=0,072$) arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Kısacası yaş arttıkça bu dört hususla ilgili tutum ve davranışlarda da artma olduğu görülmektedir⁷⁵ Dolayısıyla yaş faktörüne bağlı olarak dini ibadetleri yerine getirme ve oruç tutma davranışında bir takım farklılıkların olduğunu gösteren araştırma sonuçları olmasına rağmen genel olarak ülkemizde yapılan çalışmalara baktığımızda yaşa bağlı olarak dindarlığın artma eğilimi gösterdiği yönündeki araştırmaların çoğunlukta olduğu görülmektedir⁷⁶

Öfke ve saldırganlığın en çok görüldüğü yaş dönemi çocukluğun sonu ergenliğin başıdır. Zira öfke ve saldırganlık içeren davranışların ve suç işleme durumlarının da ergenlik döneminde hat safhaya çıktığı görülmektedir⁷⁷ Gazali'ye göre hasta bir kimse sağlam kimseden, kadın erkekten, çocuk büyük insandan, zayıf ve yaşlı kimse zayıf ve yaşlı olmayandan, kötü ahlak sahibi bir kimse fazilet sahibi bir kimseden daha çabuk öfkelenir⁷⁸

Esasında öfke düzeylerinin yaşa bağlı olarak düştüğünü gösteren pek çok araştırma sonucu mevcuttur. Örneğin, Batıda yaşları 18 ile 63 yaş arasında değişen kişiler üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada gençlerin sürekli öfke düzeylerinin yaşlılara oranla anlamlılık derecesinde yüksek olduğu gözlenmiştir⁷⁹ Ülkemizde Karslı'nın gerçekleştirdiği bir araştırmada da yaş ilerledikçe öfkeyi sözlü veya fiilî şiddet şeklinde dışa yansıtma oranının düştüğü gözlenmiştir Bununla birlikte aynı araştırmada yaş ile öfkeyi içe atma arasında anlamlılık derecesinde bir ilişki olmadığı görülmüştür⁸⁰ Zira gençlerin fiziki olarak daha güçlü ve sağlıklı olmaları, bu yüzden öfke kaynağına sözlü veya fiilî saldırı şeklinde cevap verme konusunda kendilerine daha çok güvenmeleri, psikolojik olarak daha az olgunlaşmış olmaları, akıl, mantık ve sağduyudan ziyade duygularıyla hareket etmeleri, ayrıca bazı TV dizilerinde ve filimlerde öfkeli olmanın bir kahramanlık ve yiğitlik göstergesi olarak lanse edilmesi, henüz kimliğini ve kişiliğini oluşturma evresindeki gençlerin, bu tür yapımlarda yer alan karakterlerle özdeşim kurarak öfke, şiddet ve saldırganlığı bir saygınlık ve

⁷⁴ Uysal, *Dindarlık ve Kadın*, ss.127-128.

⁷⁵ Uysal, *a.g.m.*, s.40.

⁷⁶ Bkz.Karaca, Faruk,*Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yay.,İstanbul, 2000; Kayıklık, Hasan, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Baki Kitabevi, Adana, 2003; Mehmedoğlu, A. Ulvi,"*Gençlik , Değerler ve Din*," Küreselleşme , Ahlak ve Değerler (içinde), Ed. Y. Mehmedoğlu, A.U. Mehmedoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

⁷⁷ Yavuzer, Haluk (1998). *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 15.bsk., İstanbul, 1998, s.138.

⁷⁸ Gazali, *a.g.e.*, s.376.

⁷⁹ Spielberger, C.D., Jacobs, G., Russel, S., Crane, R.S., *Assessment of Anger:The State-Trait Anger Scale*, Advances in Personality Assessment, Ed. James Neal Butcher, Charles D. Spielberger, Routledge, New Jersey, 1983, s.181.

⁸⁰ Karslı, *a.g.t.*, ss.128-133.

prestij kazanma yolu olarak görmelerine neden olmakta böylece öfkelerini sözlü ve fiilî şiddet ya da saldırganlık şeklinde açıktan ve doğrudan yansıtmasında etkili olabilmektedir. Nitekim Stone ve arkadaşlarının değişik yaş gruplarından oluşan bir örneklem üzerinde yaptıkları araştırmada da yaş ile dışa atılan öfke düzeyleri arasında negatif yönde ve anlamlılık düzeyinde bir ilişki olduğu gözlenmiştir.⁸¹

Yaş değişkeninin sürekli öfke, öfkeyi içe atma ve öfkeyi dışa yansıtma ile olduğu gibi öfkeyi kontrol etme ile de yakından ilişkisi söz konusudur. Örneğin, Karşlı'nın gerçekleştirdiği araştırmada yaş ilerledikçe öfkeyi kontrol etme düzeyinin arttığı görülmektedir.⁸² Yaşlıların öfkelerini daha fazla kontrol etmelerinde, onların yaşamları boyunca kontrolsüz öfke ve şiddetin faturasını acı bir şekilde ödemiş olmaları, duygusal olarak daha fazla olgunlaşmış olmaları, içgüdülerinden ve duygularından ziyade akıl ve mantıkla hareket etmeleri, daha sabırlı ve iradelerini kontrol etme gücüne sahip olmaları, fiziki güç bakımından daha zayıf olmaları ve ölümü, hesap vermeyi daha sık düşünmüş olmaları vb. gibi faktörler etkili olmaktadır. Bununla birlikte bazı araştırmalarda yaş ile öfke kontrolü arasında ilişkiyle ilgili olarak tam tersi sonuçların elde edildiği de görülmektedir.⁸³

Kısaca ifade etmek gerekirse her ne kadar araştırmamızda yaş değişkeninin oruç ibadeti ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişki üzerinde çok fazla etkisinin olmadığı görülmüş olsa da gerçekte yaşın hem oruç tutma davranışı hem de öfke ifade tarzları üzerinde farklı türden etkileri söz konusudur.

Araştırmada oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzı arasındaki ilişkide gelirin etkisini ortaya koymak için, katılımcılar gelir seviyesi iyi ve çok iyi olanlar ile orta ve daha alt seviyede olanlar olmak üzere iki gelir grubuna ayrılarak her birisi için ayrı ayrı regresyon analizi yapılmıştır. Gerçekleştirilen regresyon analizleri sonucunda, oruç ile kontrol edilen öfke, dışa vurulan öfke ve içe atılan öfke arasındaki ilişkinin yüksek gelir grubunda anlamlı olmadığı görülmüştür. Bununla birlikte düşük gelir grubunda nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasında pozitif yönlü ($\beta = 0,133$), dışa vurulan ve içe atılan öfke arasında negatif yönlü ve anlamlılık düzeyinde ilişkiler ($\beta = - 0,238$; $\beta = - 0,174$) olduğu görülmüştür. Dolayısıyla kişilerin gelir düzeyi düştükçe nafile orucun öfkeyi kontrol etme üzerindeki etkisinin arttığı, öfkenin dışa yansıtılmasını ve içe atılmasını azalttığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle gelir durumu düşük olan kimselerin nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkelerini

⁸¹ Brunner, Robert L., Spielberger, Charles D. (1996). *The State- Trait Anger Expression Inventory*, Obesity Assessment: Tools, Methods, Interpretations, Ed. Sachiko St. Jeor, Jones & Barlett Learning, New York, 1996, s.448.

⁸² Karşlı, a.g.t.,ss.132.

⁸³ Bayrı, Fadime, Hemşirelerin Öfke İfade Biçimleri ve Genel Sağlık Durumları ile İlişkinin İncelenmesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Cumhuriyet Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Hemşirelik Programı, Sivas, 2007, s.39.

kontrol etme durumlarının arttığı buna karşılık öfkelerini dışa yansıtma ve içe atma düzeylerinin ise düştüğü görülmektedir. Cinsiyet ve yaş değişkenlerinde olduğu gibi gelir durumunun da hem oruç tutmada hem de öfkeyi ifade etmede değişik şekillerde etkisi söz konusu olabilmektedir. Gelir düzeyindeki farklılıklar, dini hayat üzerine değişik şekillerde etki etmektedir. Örneğin, Ülkemizde Yapıcı'nın üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada en dindar olanların " orta " gelir düzeyinde olanlar olduğu daha sonra bunları sırasıyla " alt " ve " üst " gelir grubundakilerin izlediği görülmüştür. Dolayısıyla " üst " gelir grubundakilerin " orta " ve " alt " gelir grubundakilere nispetle kısmen dine daha ilgisiz bir tavır sergiledikleri tespit edilmiştir.⁸⁴ Onay'ın üniversiteli gençler üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada da benzer sonuçların elde edilmiş olduğu görülmektedir.⁸⁵ Her ne kadar ülkemizde yapılan çalışmalardan elde edilen bulguların büyük çoğunluğu sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe dindarlıkta bir azalma eğilimi görüldüğünü ortaya koymuş olsa da farklı türden araştırma sonuçları olduğu için⁸⁶ bu hususu genellemek doğru değildir.

Dini inanç ve ibadetlerde ve oruç ibadetini yerine getirmede gelir durumunun değişik şekillerde etkisi olduğuna dair araştırma sonuçları bulunduğu gibi öfke ve öfke ifade tarzları ile sosyo-ekonomik düzey arasında da farklı türden ilişkilerin olduğunu gösteren araştırmalar mevcuttur. Bununla birlikte araştırmaların çoğunda genellikle gelir durumu ile öfke ifade tarzları arasında anlamlılık düzeyinde ilişkilerin olmadığı görülmektedir. Örneğin Yöndem ve arkadaşının gerçekleştirdiği araştırmada katılımcıların gelir durumları ile öfke düzeyleri ve öfke ifade tarzları arasında anlamlılık derecesinde farklılıkların olmadığı görülmektedir.⁸⁷ Hemşireler üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada da gelir düzeyi öfke alt boyutları arasında anlamlılık derecesinde farklılıkların olmadığı görülmüştür.⁸⁸ Kısaca ifade etmek gerekirse gelir durumunun hem ibadetler ve oruç ibadetini yerine getirme hem de öfke ifade tarzları üzerinde farklı türden etkisi olduğu gibi araştırmamızda düşük gelirli olmanın nafile oruç ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkide etkisi olduğu görülmüştür.

Araştırmada oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkide eğitimin etkisini ortaya koymak için, katılımcılar eğitim seviyesi lise ve altı olanlar ile yükseköğretim ve üniversite olanlar olmak üzere iki eğitim grubuna ayrılarak ayrı ayrı

⁸⁴Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007,s.253.

⁸⁵Onay, a.g.e., s.116.

⁸⁶Kimter, a.g.e., s.214.

⁸⁷Yöndem ve arkd.,a.g.m., s.12.

⁸⁸Engin, Esra (2004). *Psikiyatri Kliniğinde Çalışan Hemşirelerin Öfke Düzeyleri ile İş Motivasyonları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İzmir, 2004, s.83.

regresyon analizi yapılmıştır. Gerçekleştirilen regresyon analizi sonucunda lise ve lisenin altında eğitim seviyesine sahip kişilerde hem Ramazan orucu hem de nafile oruç ile kontrol edilen öfke arasındaki ilişkinin anlamlı olduğu görülmesine rağmen bu kişilerde öfkeyi dışa yansıtma ve içe atma boyutları ile sadece nafile oruç arasındaki ilişkinin anlamlı olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla eğitim seviyesi yüksek okul ve üniversite düzeyinde olan kimselerde ise her iki oruç ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkinin anlamlı olmadığı görülmektedir. Başak bir deyişle eğitim seviyesi düşük olan kimselerde nafile oruç tutma oranı arttıkça öfke duygusunun daha iyi kontrol edildiği, öfkenin daha az dışa yansıtıldığı ve daha az içe atılıp bastırıldığı gözlenmektedir.

Genel olarak eğitim düzeyi ile dindarlık, dini ibadetleri yerine getirme arasındaki ilişkiye baktığımızda değişik faktörlere bağlı olarak bu iki faktör arasındaki ilişkinin bazen olumlu, bazen olumsuz ve son derece karmaşık olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Ülkemizde gerçekleştirilen araştırma sonuçlarına göre ilahiyat öğrenimi hariç yükseköğrenim ile dindarlık arasında genellikle negatif yönde bir ilişkinin olduğu, bireylerin eğitim seviyelerindeki yükselişe paralel olarak dini tutum ve davranışlarında bir azalma eğilimi olduğu görülmektedir.⁸⁹ Bu husus Türk Eğitim sisteminin yapısından kaynaklanabileceği gibi akademik eğitim boyunca sorgulayıcı bir zihniyeti hakim olmasından da kaynaklanabilmektedir.

Eğitim düzeyinin ülkemizde dini ibadetleri ve oruç ibadetini yerine getirme hususunda genelde negatif yönde bir etkisi olmasına rağmen öfke üzerinde ve öfkeyi ifade etmede olumlu yönde etkisi olduğu araştırmalarda görülmektedir. Bu nedenle araştırmalarda genellikle eğitim düzeyindeki artışa bağlı olarak öfke düzeyinin düştüğü ve öfkeyi kontrol etme durumunun arttığı görülmektedir. Zira eğitim, insanın uygar ve medeni olmasına, davranışlarında daha saygılı ve kibar olmasına katkıda bulunduğu için ve problemleri şiddet ve saldırganlık yerine diyalogla çözme becerisi kazandırdığı için eğitim düzeyinin artmasına paralel olarak sürekli öfke düzeylerinde ve öfke duygusunu olumsuz bir şekilde ifade etme biçimlerinde de bir azalma olduğu görülmektedir. Zira toplumun eğitilmiş insanlardan beklentisi de bu yönde olmaktadır. Bu nedenle araştırmalarda eğitim düzeyi arttıkça öfkeyi içe atma ve dışa olumsuz bir şekilde yansıtma düzeylerinde bir azalma görülürken öfkeyi kontrol etme hususunda bir artış olduğu görülmektedir. Örneğin hipertansiyon hastaları üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada eğitim düzeyi yükseldikçe sürekli

⁸⁹Hökeleki, Hayati, "Gençlik ve Din İhtiyacı", *Milli Kültür Dergisi*, sy.50, Ankara, 1985, ss.87-89; Uysal, *Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, s.57,122; Uysal, *Dindarlık ve Kadın*, s.70; Kötehe, Gülsu, *Religious ; Orientation and Personality* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü , İstanbul, 1999, s.35.

öfke düzeylerinin anlamlı bir şekilde düştüğü görülürken,⁹⁰ sporcular üzerinde yapılan bir araştırmada ise üniversite mezunu olanların lise mezunlarına göre öfkelerini çok daha iyi kontrol ettikleri gözlenmiştir.⁹¹

Araştırmada ayrıca oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkide oruç tutma niyetinin etkisini ortaya koymak için, katılımcılar Allah rızası için oruç tutanlar ve başka niyetlerle oruç tutanlar olmak üzere iki gruba ayrılarak ayrı ayrı regresyon analizi yapılmıştır. Yapılan regresyon analizi sonucunda, ibadet niyetiyle ve Allah rızasını kazanmak için oruç tutan kimselerde sadece nafile oruç tutma ile öfke kontrolü arasında pozitif yönde, dışa vurulan öfke ve içe atılan öfke arasında ise negatif yönlü ve anlamlılık düzeyinde bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte başka niyetlerle oruç tutan kimselerde hem Ramazan orucu hem de nafile oruç ile öfke ifade tarzları arasında anlamlılık derecesinde herhangi bir ilişkinin olmadığı görülmüştür. Başka bir ifadeyle Allah rızası için ibadet niyetiyle oruç tutan kimselerin nafile oruç tutma oranları arttıkça öfkelerini daha çok kontrol edebildikleri, öfkeyi dışa vurma ve içe atma durumlarının ise azaldığı söylenebilir.

Oruç ibadeti, sadece belli saatler arasında yeme - içme davranışında bulunmamak değildir. Her şeyden önce bu manada bir oruç İslam dininin emrettiği bir oruç değildir. Çünkü İslam dininde ibadetlerde esas olan niyet ve istektir. Hz. Peygamber'inde ifade ettiği gibi niyetler, davranışları anlamlı hale getirmekte ve onları ibadet statüsüne yükseltmektedir. Bu anlamda dinî bir ibadet olan oruç, insanın hem bedenî hem de ruhî yapısını bütünüyle kapsamaktadır. Dolayısıyla oruçlarına hiçbir ruhî niyet katamayanlar belki orucun maddi faydalarından istifade edebilirler fakat manevî faydalarından ve sevabından hiçbir şekilde istifade edemezler. Esasen oruç ayetinin 'Ey İman edenler!..' şeklinde başlaması oruç ibadetinin maddi fayda ve hikmetlerinden ziyade imanın bir gereği olarak tutulması gerektiğine işaret etmektedir.⁹² Zira oruç tutan kimse sadece Allah rızası için ve ibadet niyetiyle yeme, içme, cinsel istek ve arzularını belli bir süre engelleyerek kendisi üzerinde otokontrol sağlayabilen ve bunu bir ay devam ettirerek kişiliğinde alışkanlık haline getirebilen bir kimse olduğu için öfkelendiği zaman öfke duygusu üzerinde de kontrol sağlayabilmektedir. Ülkemizde Koç'un gerçekleştirdiği bir araştırmada ibadetlerini samimi bir şekilde ve Allah rızası niyetiyle yerine getiren ergenlerin ibadet ettikten sonra daha yüksek derecede psikolojik rahatlama

⁹⁰ Savaşan, Ayşegül (2006). *Hipertansiyonu Olan Hastalarda Öfke ve Öz-Bakım Gücü İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İzmir, 2006, s.48.

⁹¹ Yıldız, Mustafa (2008), *Farklı Liglerde Yer Alan Futbolcuların Kişilik Tipleri İle Sürekli Öfke - Öfke İfade Tarzlarının İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), G.Ü.Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Ana Bilim Dalı, Ankara, 2008, s.68.

⁹²Beşer, a.g.e., s.36.

hissettikleri ve günlük yaşamın getirdiği stres ve kaygı gibi durumlara karşı ibadetleri daha fazla başa çıkma yöntemi olarak kullandıkları görülmüştür.⁹³ Dolayısıyla araştırmamızda da Allah rızası için ve ibadet niyetiyle oruç tutanlarda nafile oruç tutma oranı arttıkça öfkeyi kontrol etme düzeyinin arttığı, öfkeyi dışa yansıtma ve içe atma düzeylerinin ise azaldığı görülmektedir. Oysa başka niyetlerle oruç tutanlarda oruç tutma ile öfkeyi kontrol etme ve sağlıklı bir şekilde ifade etme arasında anlamlılık düzeyinde herhangi bir ilişki olmadığı görülmüştür. Bütün bu bulgulardan hareketle araştırmamızdaki hipotez 4'ün de tamamen olmasa da büyük çapta doğrulandığını söyleyebiliriz.

Sonuç ve Öneriler

Oruç ibadeti ile öfke kontrolü arasındaki ilişkiyi psiko-sosyolojik yöntem ve tekniklerle din psikolojisi açısından ele alan bu araştırmada, araştırma hipotezlerinin büyük çapta doğrulandığı görülmektedir. Buna göre araştırmaya katılanların oruç tutma düzeylerinin ve öfke duygusunu kontrol etme düzeylerinin bir hayli yüksek olduğu görülmüştür. Ayrıca araştırmamızın temel amacını teşkil eden oruç tutma davranışı ile öfke ifade tarzları arasındaki ilişkilerde her ne kadar Ramazan orucu ile öfkeyi kontrol etme boyutu arasında olmasa da nafile oruç tutma ile öfkeyi kontrol etme arasında pozitif, öfkeyi dışa yansıtma ve bastırıp içe atma arasında ise negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde ilişkiler olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada ayrıca soyo-kültürel ve demografik faktörler olan cinsiyet, yaş, eğitim durumu, gelir düzeyi ve oruç tutma niyetinin, söz konusu iki ana değişken arasındaki ilişki üzerinde ılımlaştırıcı (moderatör) bir takım etkileri olduğu görülmüştür. Bu bulgular çerçevesinde şu şekilde önerilerde bulunabiliriz:

- Hemen hemen herkesin yaşadığı evrensel ve doğuştan gelen bir duygu olan öfke duygusu, kontrol edilemediğinde ve sağlıklı bir şekilde ifade edilemediğinde kişilerin aile, meslek ve toplumsal yaşantısına, ruh ve beden sağlığına çok büyük zararlar verebilmekte hatta bazen telafisi mümkün olmayan sonuçlara yol açabilmektedir. Bu nedenle hem aşırı derecedeki (tehevvür) öfke duygusunun kontrol edilmesinde hem de öfke duygusunun oluşmasını engellemede psikolojik yöntemlerden istifade edildiği kadar öfkeyle dini başa çıkma yöntemleri konusunda da günümüz insanına eğitim verilmesi son derece faydalı olabilir.

- İslam dinindeki temel ibadetlerinden birisi olan oruç ibadeti ile öfke arasındaki ilişkinin daha açık ve kesin bir şekilde ortaya çıkarılabilmesi, oruç ibadetinin gerçekten bir öfke kontrol yöntemi olduğunun bilimsel olarak ispatlanabilmesi ve öfke kontrolü konusunda söz konusu dinî pratikten terapötik

⁹³ Koç, a.g.t., s.139

anlamda istifade edilebilmesi için konu ile ilgili farklı örneklem grupları üzerinde daha fazla deneysel araştırma yapılmasına ihtiyaç vardır.

•Bu araştırmadan elde edilen bulgular, araştırmanın yapıldığı zaman dilimi ve şartlarla, uygulama yapılan yerleşim yeri ve örneklem grubu ile, kullanılan ölçüm araçları ve tekniklerle sınırlı olduğu için ulaşılan sonuçların genellenmesi doğru değildir. Ülkemizde oruç ve öfke kontrolü arasındaki ilişkiyi ampirik olarak ele alan ilk araştırmalardan birisi olarak nitelendirebileceğimiz bu araştırmanın konu ile ilgili bundan sonra yapılacak araştırmalar için bir temel oluşturmasını ve aynı zamanda ilham kaynağı olmasını ümit ederek bilhassa konu ile ilgili boylamsal nitelikte daha çok araştırma yapılmasına şiddetle ihtiyaç olduğunu belirtmek isteriz.

Kaynakça

Abadi Mehdi Zare Bahram, Farid Ali Asghar Asgharnejad, Bahari Farshad, Chami Mahboube, "The Effect of Islamic Fasting in Quran on Spiritual Intelligence And Happiness of Fasting Persons," *Quran Med.*;1(3.), 2012, pp.66-71.

Bayrı, Fadime, *Hemşirelerin Öfke İfade Biçimleri ve Genel Sağlık Durumları ile İlişkinin İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Cumhuriyet Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Hemşirelik Programı, Sivas, 2007.

Beşer, Faruk, *Ramazan Günlüğü Oruç ve Kadir Gecesi*, Nûn Yay., İstanbul, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali* (Sadeleştiren: Ali Fikri Yavuz), Kılıç Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1996.

Bostancı, N., Çoban, Ş., Tekin, Z. ve Özen, A., Üniversite Öğrencilerinin Cinsiyete Göre Öfke İfade Etme Biçimleri, *Kriz Dergisi*, 14 (3), 2006, ss.9-18.

Brunner, Robert L., Spielberger, Charles D., *The State- Trait Anger Expression Inventory*, Obesity Assessment: Tools, Methods, Interpretations, Ed. Sachiko St. Jeor, Jones & Barlett Learning, New York, 1996.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2000.

Carter, Les, *Öfke Tuzağı*, Koridor Yay., İstanbul, 2010.

Çevik, Cemal, *Oruç ve Sağlık*, Akçağ Yay., Ankara, 2001.

Denis, G., Sukhodolsky, Ross M., Solomon, Jessica, Perine, "Cognitive - Behavioral Anger - Control Intervention for Elementary School Children: Treatment-Outcome Study," *Journal of Child and Adolescent Group Therapy*, 10(3), 2000.

Deuraseh Nurdeng & Latch Hayati, "The Philosophy of Fasting in Preservation of Health," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors:Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.139-145

Engin, Esra, *Psikiyatri Kliniğinde Çalışan Hemşirelerin Öfke Düzeyleri ile İş Motivasyonları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İzmir, 2004.

El- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Cami'us- Sahih*, C.I-VIII, El-Mektebetül İslamiyye, İstanbul, 1979.

El-İsfehâni, Râgıp, *Kur'an Kavramları Sözlüğü* (çev. Yusuf Türker), Pınar Yay., İstanbul, 2010.

Et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, (279/892), *Sünen'üt-Tirmizi*, C.I-V, Daru İhyai't-Turasi'l Arabiyye, Beyrut, 1938(1357).

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* (Sad.Abdullah Aydın), Sarmaşık Yay., İstanbul, trhsz.

Gazali, *İhyâ-i Ulûm'id-din* (çev.Ali Arslan), Arslan Yay., c.4, İstanbul, 1993.

Gün, Nil, *Geçmişin Gölgeleeri Duyguların Dili*, Kuraldışı Yay., İstanbul, 2004.

Gürün, O.A., *Psikoloji Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, trhsz.

Hayta, Akif, "İbadetler ve Ruh Sağlığı," Din ve Değerler Psikolojisi (içinde), Ed. Hayati Hökelekli,

Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara, 1993.

Hökelekli, Hayati, "Gençlik ve Din İhtiyacı", *Milli Kültür Dergisi*, sy.50, Ankara, 1985, ss.87-89.

Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yay.,3.bsk., İstanbul, 2011.

İmamoğlu, Seval, *Öğretmen Adaylarının Öfke ve Öfke İfade Tarzları İle Bağlanma Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) M.Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri ABD, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, İstanbul, 2003.

İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, Daru's Sadr, Beyrut, 1968.

Karlı, Necmi, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi* (Erzurum Örneği), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011.

Kâsâni, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Beda'iu's - Sana'if Tertibi's Şerâ'i'* Kâsâni, BS, c.II, Beyrut, 1974.

Karaca, Faruk, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2000.

Karataş, Zeynep, "Liseli Öğrencilerde Öfke ve Saldırganlık," *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 17, Sayı 3, 2008, ss.277-294.

Karataş, Zeynep, "Bilişsel Davranışçı Teknikler Kullanılarak Yapılan Öfke Yönetimi Programının Ergenlerin Saldırganlığını Azaltmadaki Etkisi," *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, 2009, ss. 12-24 vb.

Kayıklık, Hasan, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Baki Kitabevi, Adana, 2003.

Kaymak Özmen, Suna, "Aile İçinde Öfke ve Saldırganlığın Yansımaları," *Ankara Üniversitesi Eğitim*

Bilimleri Fakültesi Dergisi, cilt: 37, Sayı: 2, 2004, ss.27-39.

Kımtar, Nurten, *Benlik Saygısı ve Din*, Kriter Yay., İstanbul, 2012.

Kımtar, Nurten, *Dinî İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi*, Kriter Yay., İstanbul, 2012.

Kıran, Hülya, "Adam Öldürme Suçundan Ceza İnfaz Kurumunda Bulunan Bulunan Kadınların Öfke İfade Tarzları, Problem Çözme Becerileri ve Anksiyete Düzeyleri Arasındaki İlişki," İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Anabilim Dalı, İstanbul, 2012.

Kırmızı, Zümrüt, *Lise Öğrencilerinin Öfke İfade Tarzlarının ve Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, İzmir, 2008.

Koç, Mustafa, *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), U.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2002.

Kökdemir, Hülya, "Öfke ve Öfke Kontrolü," *Pivotka*, Yıl: 3 Sayı: 12, ss.7-10.

Köknel, Özcan, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yay., 15.bsk., İstanbul, 1999.

Köthe, Gülsu, *Religious, Orientation and Personality* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Luhn, Rebecca R., *Kızgınlıkla Başa Çıkmak* (çev. Yelda Orçan), Alfa Yay., İstanbul, 2004.

Marsh, Robert, Dallos, Rudi, "Roman Catholic Couples: Wrath and Religion," *Family Process*, Vol.40, 2001.

Mehmedoğlu, A. Ulvi, "Gençlik, Değerler ve Din," Küreselleşme, Ahlak ve Değerler (içinde), Ed. Y. Mehmedoğlu, A.U. Mehmedoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Mohan, Jitender, "Fasting - A Mutidimensional Human Behavior," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors: Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.125-131

Mousavi Seyed Ali, Rezaei Mansour, Baghni Sahar Amiri, Seifi Maryam, Effect of Fasting on Mental Health in the General Population of Kermanshah, Iran, *J Fasting Health*, 2(2), 2014, pp.65-70.

Müslim, Ebu'l Husayn Müslim b. El-Haccac el-Kuşeyri, *Sahihi Müslim*, C.I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabiyye, Beyrut, 1954 /1374.

Onay, A., *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, Dem Yay., İstanbul, 2004.

Özer, A.Kadir, "Sürekli Öfke (SL-ÖFKE) ve Öfke İfade Tarzı (ÖFKE-TARZ) Ölçekleri Ön Çalışması, *Türk Psikoloji Dergisi*, 31, 1994, ss.26-35.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnet Göre Tasavvuf*, 5.bsk., Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1993.

Sarah, Napthali, *Buddhism for Mothers*, ReadHowYouWant.com, Crows Nest 2003.

Savaşır, Işık, Şahin, Nesrin H., *Bilişsel - Davranışçı Terapilerde Değerlendirme: Sık Kullanılan Ölçekler*, Türk Psikoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1997.

Savaşan, Ayşegül, *Hipertansiyonu Olan Hastalarda Öfke ve Öz-Bakım Gücü İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İzmir, 2006.

Sehgal, Meena, Mohan Jitendra, Tripathi, Akanksha, *Adolescents' Spiritual Well-Being and Their Emotions*, Horizons of Spiritual Psychology, Ed.Akbar Husain, Global Vision Publishing Ho., New Delhi, 2008, pp.87-94.

Sehgal, Meena, "Fasting, Health and Well Being," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors:Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.80-95.

Sharkin BS., Anger and Gender: Theory Research and İmplications, *J Couns Dev*, 71, 1993, pp.386-389.

Spielberger, C.D., Jacobs, G., Russel, S., Crane, R.S., *Assessment of Anger:The State-Trait Anger Scale*, Advances in Personality Assessment, Ed. James Neal Butcher, Charles D. Spielberger, Routledge, New Jersey, 1983.

Spielberger, C.D., State Trait Anger Expression Inventory, Odessa FL: *Psychological Assessment Resources, Inc.*, 1988.

Spielberger, C.D., Crane RS., Kearns WD and at al., *Anger and Anxiety in Essential Hypertension*, "Stess and Emotion: Anxiety, Anger and Curiosity, Spielberger CD. (Ed.), New York, Taylo & Francis, 1991, pp.265-279.

Sobti, Vipin, "Belief in Religiosity, Spiritual Well Being ang Fasting," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors: Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.156-164.

Sütcü, Serap Tekinsav, Aydın, Arzu, İki Farklı Öfke Ölçeğinin Çocuk ve Ergenler İçin Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi, *Ege Eğitim Dergisi*,2 (9), 2008, ss.93-108.

Şentürk, Habil, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., İstanbul, 2010.

Şentürk, Lütfi, Yazıcı, Seyfettin, *Diyanet İslam İlmihali*, 7.bsk, Ankara, 2000.

Şimşek, Ömer Faruk, Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları, Ekinoks Yay., Ankara, 2007.

Tarhan, Nevzat, *Duyguların Dili*, Timaş Yay., İstanbul, 2007.

Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul, 2009.

Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, 14.bsk, Timaş Yay., İstanbul, 2013.

Topaloğlu, Bekir, Karaman, Hayrettin, *Yeni Kamus*, Ed. Namık Ayhan, Nesil Yay., İstanbul, 1989.

Törestad, B., "What is Anger Prooking? A Psychophysical Study of Perceived Causes of Anger," *Agressive Behavior*, 16, 1990, pp.9-26.

Türker, Sinan, *Öğretmenlerin Çatışma Yönetim Stratejileri ile Sürekli Öfke ve Öfke İfade Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2010.

Uysal, Veysel, *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, TDV Yay., Ankara, 1994.

Uysal, Veysel, Oruç İbadetinin Bireysel ve Toplumsal Yansımaları, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 2007/1, ss.19-44.

Uysal, Veysel, *Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul, 1996.

Uysal, Veysel, *Dindarlık ve Kadın*, DEM Yay., İstanbul, 2006.

Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007.

Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 15.bsk., İstanbul, 1998.

Yee Abdullah Ustaz Mohd Hussain, "Science of Fasting:Aspect From Islamic Perspective," Proceedings of the Fasting and Sustainable Health Conference 20th-21st December 2010, Editors:Ranbindarjeet Singh, Ahmad Munir Che Muhamed, Malaysia, 2010, pp.6-9.

Yıldız, Abdullah, *Oruç Ötelere Seyahat*, Pınar Yay., İstanbul, 2011.

Yıldız, Mustafa, *Farklı Liglerde Yer Alan Futbolcuların Kişilik Tipleri İle Sürekli Öfke - Öfke İfade Tarzlarının İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), G.Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Ana Bilim Dalı, Ankara, 2008.

Yöndem, Zeynep Deniz, Bıçak, Bayram, Öğretmen Adaylarının Öfke Düzeyi ve Öfke Tarzları, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 5(2), 2008.

Zangeneh, Farideh Zafari, "Evaluating the Effect of Fasting in Holy Month of Ramadan on Soul and Body: Fast, Messenger of Physiological and Psychological Security," *Quran and Medicine*, 2(1), 2013, pp. 10-16.

Zbigniew, Brzezinski, *Kontrolde Çıkış Dünya* (çev. Haluk Menemenciöğlu), TİB Kültür Yay.,B.y.y,1994.

Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları

Yunus AKYÜREK*

Özet

Yazılı kültürün, kutsal metinlerin ve bilinen anlamda kurum ve müesseselerin yok mesabesinde olduğu, diğer din ve medeniyetlerle etkileşimin düşük seviyede gerçekleştiği bir kültür havzasında yer alan Mekke, 6. yüzyıl sonları ve 7. yüzyılın başları itibarıyla eklektik varlık tasavvuru, tutarsız dünya görüşü, akıl ve izan dışı orfi uygulamaları ile tam bir "câhiliye evresi" geçiriyordu.

Bu bağlamda toplumun, nübüvveti öncesinde Hz. Peygamber'in vazifesiyle ilgili duyularının oldukça sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat yine de onun nübüvvetine işaret eden birtakım rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler, Mekke müşriklerinin nübüvveti bakış açısını etkilemiş midir, etkilemişse bunun mahiyeti ve sonuçları hakkında neler söylenebilir? Bu hususta dönemin en yetkin kesimi olan Ehl-i Kitâb'ın, Kureysliler üzerinde bıraktığı tesir de ayrıca merak konusudur.

Anahtar Kelimeler: Nübüvvet, Mekke Müşrikleri, Ehl-i Kitâb, Kutsal Metin, Cahiliye Dönemi.

The Consciousness of Mecca Society about the Prophet Muhammad's Prophecy

Abstract

Mecca experienced a literally "ignorance phase" during the end of the 6th century and the beginning of the 7th century as written culture, holy scripts, foundations, and institutions almost didn't exist in the cultural basin where interaction with other civilizations and religions was at really low levels. Furthermore, eclectic entity envision, inconsistent world view, illogical and merciless traditional practices worsened the aforementioned period.

Within this framework, it can be understood that the consciousness of the society about the Prophet Muhammed's Prophecy was really limited even though there were signs of rumours supporting the existence of the Prophecy. This matter deserves to be investigated as whether these rumours affected the perspectives of polytheists in Mecca or not? If they were affected, what results can be derived from the properties and results of this process? Another issue that evokes curiosity is the impressions of Quraysh people about followers of Prophet Muhammed who were the most competent strata of the society.

Key Words: Prophethood, Idolaters of Mecca, People of the Book, Scriptures, Period of Ignorance.

* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: yunusbey_3@hotmail.com

Giriş

Mekke ve yakın havzası; jeo-stratejik konumu, coğrafi yapısı, oldukça sıcak ve kurak iklimi, su kaynaklarının yetersizliği ve bunlara bağlı tabii olumsuzluklar, Kâbe dışında önemli bir kutsala sahip olmaması gibi sebeplerle büyük istila hareketlerine maruz kalmamıştır. Öyle ki Roma, Bizans, Pers ve uzantısı Sâsânî imparatorlukları ve Makedonyalı İskender; Suriye, Irak, Mısır, Habeşistan ve Yemen topraklarında uzun yıllar hüküm sürdükleri halde Mekke ve çevresine iltifat etmemiştir.

Yemen, Asur, Sümer, Mısır gibi kadim, Bizans ve İran gibi muasır medeniyet havzalarına coğrafi bakımdan yakın olmasına rağmen bu medeniyetlerle -zikredilen sebeplere bağlı olarak- beklenen dinî-kültürel etkileşime giremeyen Mekke toplumu 7. yüzyılın hemen başlarına kadar kelimenin tam anlamıyla bir “cahiliye dönemi” yaşıyordu.

Diğer dinler ve medeniyetlerle etkileşimin yeterli seviyede olamayışı, Mekkelilerin Hz. Peygamber’in nübüvveti ile ilgili dönemin bilgisine sahip olamamalarını da beraberinde getirmiştir.

Şehir, takriben M.Ö. 2000’li yıllarda inşa edilen Kâbe¹ sayesinde Yarımada’da Araplar tarafından bilinen ve benimsenen önemli bir konuma yükselmiş, bölgenin adeta dinî merkezi olmuştur. Çevresinde kurulan panayırlar, diğer din ve kültürlerle belli oranda etkileşim sağlasa da geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olan Kureyş için bu etkileşim dünya görüşlerini değiştirecek nitelikte değildi.

Bunu söylerken Mekke’ye ilk putun getirilmesi ve şehirde paganizmin din olarak ikamesinin bir ticari münasebet neticesi² olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ama başka bir dinin ve kültürün de aynı şansa sahip olduğunu unutmamak gerekir. Bu bağlamda vahiy kaynaklı dinlerin Mekkeliler üzerinde önemli bir tesir bırakmadığı söylenebilir. Anlaşılan Yarımada’nın kuzey ve güneyinde ikamet eden ve kendileriyle ticari ilişkilerde bulunulan Yahudi ve Hıristiyan din bilginleri ve mensupları; Kureyşli ticaret erbabıyla teoloji konularını ciddi anlamda mütalaa etmemişlerdir.

İlmî ve kültürel kifayetsizlikleri ortada olan Kureyşlilerin ticaret için gittikleri Suriye, Yemen, Bahreyn, Mısır, Habeşistan, Irak ve İran gibi yerlerde Ehl-i Kitâb âlimleriyle ve diğer dinlerin bilginleriyle dinî konuları müzakere ettiklerine dair algımızı değiştirecek önemde bir rivayet bulunmaması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Anlaşılan muhatabın ilgi, ihtiyaç ve beklentileri her zamanki gibi

¹ Ömer Faruk Harman, “İbrahim”, DİA, XXI, 267, Ankara 2000.

² Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî, Abdulfafiz eş-Şelebî), I, 72-73, Mısır 1955; Mahmûd b. Ahmed Bedruddin el-‘Aynî, *‘Umdetu’l-Kâri Şerhu Sahîh-i Buhârî*, XVI, 92; Ali b. Burhâniddin İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü’l-Halebiyye* (İnsânu’l-Uyûn fi Sîreti’l-Emîni’l-Me’ûn), Dâru’l-Marife, I, 17, Beyrut 1979.

karşılıklı ilişkilerde belirleyici rol oynamıştır. Ekonomik faaliyetler ve ticari ilişkiler hayata tutunmak için çaba sarf eden Kureyşli tüccarın kuşkusuz o dönem için odaklandığı hususların başında gelmekteydi.

Ancak istisnai durumlar da yok değildir. Mesela rivayete göre Hz. Ebû Bekir, Şam'a yaptığı ticarî bir seferde gördüğü rüyayı rahip Bahira'ya anlatınca rahip, ona nereli olduğunu sormuş, "Mekke" deyince "Allah senin rüyayı doğru çıkaracak, kavminden bir nebî gönderecek ve sen onun hayatında veziri vefatından sonra da halifesi olacaksın" demiştir. O, Hz. Peygamber gönderilinceye kadar bunu gizlemiş, vakti gelince de Hz. Peygamber'in huzuruna çıkıp: "Ey Muhammed! İddia ettiğin hususta delilin nedir?" diye sormuş o da: "Şam'da gördüğün rüyadır." cevabını vermiştir.³ Süheylî, eserinde Hz. Ebû Bekir'in benzer bir rüyasına yer verir.⁴ Yemen'e yaptığı ticari bir seyahatte Ezdli bir rahibin "âhir zaman nebisi" hakkında verdiği bilgiler ışığında zaten yakından tanıdığı kadim dostuna, kısa süren bir görüşme sonrası tereddütsüz inandığına dair rivayeti de burada zikretmek gerekir.⁵

Bu husustaki bir diğer rivayet ise Talha b. Ubeydullah'a aittir. Talha, ticari maksatla gittiği Busra panayırında iken bir rahip, panayırlı halkına; aralarında Harem'den bir kimse olup olmadığını sormuş,

'Ben Harem halkındanım' deyince ona yönelerek, 'Ahmed zuhur etti mi?' diye özel bir sual tevcih etmiş, 'Hangi Ahmed?' dediğinde ise rahip şunları söylemiştir:

'Abdülmuttalib oğlu Abdullah oğlu Ahmed! O, Mekke'de ortaya çıkacaktır, peygamberlerin sonuncusudur! Harem'den ayrılıp, hurmalık, taşlık ve kıraç bir yere hicret edecektir! Ona koşmanı sana tavsiye ederim!'

Talha; bu sözlerin tesirinde kalarak alelacele Mekke'ye gelmiş, 'Yeni bir şey var mı?' diye sorduğunda, 'Abdullah'ın oğlu Muhammed peygamberliğe özeniyor. Ebû Kuhafe'nin oğlu da ona tâbi oldu' cevabını almıştır.

Hz. Ebû Bekir'le bir süre görüştüktan sonra rahibin söylediklerini ona haber veren Talha daha sonra Hz. Peygamber'in yanına gidip Müslüman olmuş, duyduklarını ona da anlatmıştır.⁶

³ Ahmed b. Abdilllah b. Muhammed Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâzu'n-Nadrati fî Menâkibi'l-Aşera*, I, 84, 87; Halebî, *İnsânu'l-Ulyûn*, I, 443.

⁴ Hz. Ebû Bekir, rüyasında ayın Mekke üzerine indiğini, parçalanarak şehrin bütün evlerine dağıldığını, sonra da birleşerek kendi evine girdiğini gördü. Bunu bazı Ehl-i Kitâb'a sorduğunda onlar bu rüyayı; beklenen nebinin yakında zuhur edeceği, kendisinin de ona uymakla insanların en mesudu olacağı şeklinde yorumladılar. Bkz. Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Raodu'l-Ünuş fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, III, 21, Beyrut 1991.

⁵ Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî ('İzzüddin İbnü'l-Esir), *Üsdü'l-Çâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavviz), III, 312-313, Beyrut 1994; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfûsi'n-Nefs*, I, 287, Beyrut ts.; Halebî, I, 443-444.

⁶ Muhammed b. Sa'd b. Muni', *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (thk. İhsân Abbâs), III, 214-215, Beyrut 1968; Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Ebû Bekir el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve* (thk. Abdülmü'tî Ka'aci), II, 166, Kahire 1969; el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, III, 530-531, Beyrut 1991; Halebî, I, 448.

Yine Hz. Osman'ın İslâm'ına dair rivayet de bu meyandadır. Kendisi, Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek:

"Arkadaşlarımla Şam'da bulunduğum bir sırada, Ma'ân ile Zerkâ arasında dinlenirken bir kimse bize 'Ey uyuyanlar, uyanın! Mekke'de Ahmet zuhur etti' diye bağırdığını işittik ve huzuruna gelmekten kendimizi alamadık" demiş ve ardından Müslüman olmuştur.⁷

Rivayetlerden hareketle denilebilir ki nübüvvet hakkındaki bilgi akışı tek taraflıdır ve Ehl-i Kitâb âlimleri tarafından Mekkeli ticaret erbabına aktarılmıştır. Buna mukabil; seyahat ve ticari gayeler için panayırlara ve şehre uğrayan Kitâb Ehli ile dinî, ilmî ve kültürel anlamda kayda değer bir etkileşim olmadığı ortadadır. Aksi halde Mekke'de bu etkileşimin mahsulü kişi ya da kişilerden bahsetmemiz gerekirdi.

Dönemin Ehl-i Kitâb bilginlerinin "âhir zaman nebisi" hakkında bilgi sahibi oldukları ve onun zuhurunu bekledikleri rivayetlerden anlaşılmaktadır. Medineli meşhur şair Hassân b. Sâbit'in 7-8 yaşlarında iken Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair şehirdeki bir Yahudi'den işittiği sözler⁸, Şam'dan gelerek Medine'ye yerleşen Yahudi âlimi İbn Heyyiban'ın vefatı esnasında, buraya âhir zaman nebisinin hicret yurdu olacağını umduğu için gelip yerleştiğine ilişkin sözleri⁹, küçük yaşta annesiyle yaptığı Medine ziyaretinde bazı Yahudi bilginlerinin Hz. Peygamber'i inceleyerek nübüvvetine dair teşhis koymaları¹⁰, Rahib Bahira¹¹ ve Rahib Nastura'nın rivayetlerde geçen tespitleri¹², Bedir ashabından Seleme b. Selâme b. Vakş el-Evsi'nin Yahudi komşusunun yakın zamanda bir peygamber zuhur edeceğini söyleyerek eliyle Mekke ve Yemen taraflarına işaret etmesi ve kısa süre sonra bu yönde haberlerin Medine'ye ulaşması¹³, Selmân-ı Fârisî'nin hristiyan din âlimlerinden edindiği bilgiler ışığında "âhir zaman nebisi"ne kavuşmak ümidiyle Medine'ye

⁷ İbn Sa'd, Tabakât, III, 55.

⁸ 'Ey Yahudi topluluğu! Ahmed'in doğumuyla doğacak olan yıldız, bu gece doğmuştur!' Bkz. Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Siretü İbn İshâk el-Müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî* (thk. Muhammed Hamidullah), II, 63, Rabat 1976; İbn Hişâm, I, 159; İbn Sa'd, I, 159-160; Ebû Nuaym, *Delâil*, I, 75; Muhammed b. Abdillâh Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ), III, 554, Beyrut 1990; Beyhakî, *Delâil*, I, 110.

⁹ İbn İshâk, es-Sire, II, 64-65; İbn Hişâm, I, 213-214; İbn Sa'd, I, 160-161; Beyhakî, I, 80-81; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ ve fî Zeylihü el-Cevheru'n-Nakiy*, IX, 114, Haydarabâd 1925.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-Minahî'l-Muhammediyye*, I, 102, Kâhire 1864; Diyârbekrî, *Hamîs*, I, 229; İsmail b. Amr b. Kesir el-Kureşî Ebû'l-Fidâ', *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II, 279, Beyrut ts.; Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Delâilü'n-Nübüve li-Ebi Nuaym el-İsbahânî*, I, 163, Beyrut 1986; Abdurrahmân Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, I, 134, Beyrut 1985.

¹¹ Rahip Bahira hakkında bkz. İbn İshâk, II, 53-56; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî), I, 180-182, Mısır 1955.

¹² Rahip Nastûr/Nastûra hakkında bkz. İbn İshâk, II, 59-60; İbn Hişâm, es-Sire, I, 188; Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâsî'n-Nâs el-Ya'merî, *'Uyûnu'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, I, 62, Beyrut 1993.

¹³ İbn Hişâm, I, 212.

uzanan hayat hikâyesi¹⁴, Necaşi Ashame'nin onun peygamberliği hakkındaki olumlu tutumu¹⁵, Akabe'de yapılan ilk görüşmede (620) Hazrecli altı kişinin Medinelî Yahudilerden nübüvvet hakkında işittikleri sözlerin de etkisi ile iman etmeleri¹⁶, hicretin vuku bulduğu günlerde Nadîroğulları lideri Huyey b. Ahtab'ın bu husustaki ikrarı¹⁷, Medinelî Yahudi âlimi Abdullah b. Selâm'ın nübüvveti ikrarı ve Müslüman olması¹⁸, Bizans İmparatoru Heraklios'un Ebû Süfyân ile Hz. Peygamber hakkında yaptığı mülakat¹⁹, yine Heraklios'a Hz. Peygamber'in davet mektubunu ulaştırın Dıhyetü'l-Kelbî'nin bu husustaki izlenimleri²⁰ aslında kitap ehlinin bu hususta büyük bir beklenti içerisinde olduğunu ortaya koyan rivayetlerdir.

Kur'ân'da, Ehl-i Kitâb'ın Hz. Peygamber'i sıfatları itibariyle yakından tanıdıklarına işaret eden âyetler mevcuttur.²¹

Son Peygamber hakkında derin fikir ayrılığı yaşayan Ehl-i Kitâb'ın, alt kültür olarak algıladıkları Mekkeliler ile bilgi, birikim ve seviye gerektiren böylesi mühim bir konuda fikir teatisinde bulunmamaları doğal karşılanmalıdır. Aslına bakılırsa Kureyş'in bu durumu kabullendiği de görülmür. Nübüvveti sonrası Hz. Peygamber'in durumunu sormak ve sorgulamak maksadıyla Nadr b. Hâris ve 'Ukbe b. Ebî Muayt'ı Medine'ye gönderip Yahudilerden öğrendikleri üç soruyu ona yönelmeleri²² bunu teyit eder mahiyettedir.

¹⁴ İbn İshâk, II, 66-69; İbn Hişâm, I, 214-220; İbn Sa'd, IV, 75-79; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 441-443; Ebû Nuaym, *Delâil*, I, 258-262; Beyhakî, II, 92-97; İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-Gâbe*, II, 510-513; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-Eser*, I, 75-80; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 95-101; Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, IX, 332-335, Kâhire 1994.

¹⁵ İbn İshâk, IV, 194-196; İbn Hişâm, I, 335-337; Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 202-203, Kâhire ts.; Ebû Nuaym, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 247-250; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II, 301-304, Ebû Abdillâh Şemstüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), II, 191-192, Beyrut 1407-1424/1987-2004; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 72-75, Heysemî, *Mecma'*, VI, 25-27; Diyârbekrî, I, 290-291.

¹⁶ İbn Hişâm, I, 428-429; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, II, 234, Beyrut 1967; Ebû Nuaym, *Delâil*, I, 298-299; Beyhakî, II, 433-434; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûn*, I, 156; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 290; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, III, 148-149, Kastalânî, *Mevâhibu'l-Ledünniye*, I, 76, Diyârbekrî, I, 306, Halebî, II, 159.

¹⁷ İbn Hişâm, I, 518-519; Ebu'l-Fidâ', III, 212.

¹⁸ İbn Hişâm, I, 516-517; İbn Sa'd, I, 235; İbn Hanbel, III, 108; Abdullâh b. Abdîrahmân Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sünenü'l-Dârimî* (thk. Fevâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Seb'a'l-Alemî), I, 405, Beyrut 1986; Muhammed b. Yezîd b. Abdillâh İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn-i Mâce* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî), I, 423, Mısır 1952; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 176; Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdîberr el-Kurtubî, *el-İstî'âb fi Ma'rîfeti'l-Ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), III, 922, Beyrut 1992; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, III, 210; Beyhakî, II, 531; İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-Gâbe*, III, 265.

¹⁹ Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, V, 345-346, Beyrut 1982; İbn Hanbel, I, 262-263; 'Aynî, *'Umdu'tu'l-Kârî*, I, 77-78; Ebû Nuaym, *Delâil*, II, 344-345; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, IV, 382.

²⁰ Ebû Nuaym, *Delâil*, II, 347; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, IV, 267; Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (İzzüddîn İbnü'l-Esir), *el-Kâmil fi't-Târîh* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), II, 91-92, Beyrut 1997; Heysemî, V, 306; Suyûtî, *Hasâis*, II, 10.

²¹ el-Bakara, 2/146; Âl-i İmrân, 3/81; el-En'âm, 6/20.

²² İbn İshâk, *es-Sîre*, IV, 182-183; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 300-301; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), XVII, 592-593, Müessesetü'r-Risâle 2000; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân/Tefsîru'l-Kurtubî* (thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş), X, 346-347, Kâhire 1964; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûn*, I, 127-128; Ebu'l-Fidâ'

Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İlk Yorumları

İslam tarihi kaynakları arasında vahye mazhar olmadan önce ve sonra Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret eden rivayetleri havi eserler (*ed-Delâilü'n-Nübüvve*) telif edilmiştir.²³ Bu hususta akrabalarına ve Müslümanlara isnat edilen birçok rivayet de vardır. Fakat konunun daha çok onun muarızları etrafında ele alınması daha manidar olduğu için araştırmamızda bunlara yer verilmemiştir.

Giriş kısmında işaret edildiği üzere Kureyş toplumu, varlığını sürdürdüğü Hicaz bölgesinin coğrafî, tabîî, dinî ve kültürel şartları düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'i bir nebi olarak algılama ve kabullenme noktasında ihtiyatlı davranmış, ondaki değişimleri ve temsil ettiği makamı mercek altına almış, fakat varlık tasavvuru ve dünya görüşü bağlamında derin fikir ayrılıkları söz konusu olduğu için ona karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir. Kur'an'da yer verilen çoğu peygamber için de durum bundan farksızdı. Bu sebeple ilk zamanlar nübüvveti kabullenmeleri beklenemezdi.

Nübüvvet süreci başlarında eşrafın önyargılı ve aşırı tepkisel olmayanları, yanlarından geçen Hz. Peygambere işaret ederek:

"*Abdumuttalib oğullarının semadan söz eden (getiren) oğlu bu!*" derlerdi.²⁴

Yine bu grup ilk zamanlar Hz. Peygamber'in, eşi Hatice ve çocuk yaşta Hz. Ali ile birlikte Kâbe'de namaz kılmasına karışmıyorlardı.²⁵ Öyle ki Kâbe'de kuşluk namazı kılan Peygamberin bu ibadetinden hoşnutsuzluk göstermezlerdi.²⁶

Hz. Peygamber, nübüvvet görevine başladıktan sonra yepyeni bir imajla toplumun karşısına çıkmamıştır. Aksine kişisel ve ailevi hayatında, sosyal ilişkilerinde yadrganacak bir durum söz konusu değildi.²⁷ Toplumun, onu -Zeyd b. Amr gibi- Hira'da yaşadığı münzevi hayatın bir yansıması olarak kendine has dini ritüeller geliştiren birisi olarak algıladığı söylenebilir. Ya da özellikle açık davet dönemiyle birlikte onu sık sık bir şâir²⁸, kâhin²⁹, mecnun³⁰ ya da sihirbaza³¹ benzetmişlerdir.

İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), V, 71-72, Beyrut 1998; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, V, 357, Beyrut 1993.

²³ Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038); *Delâilü'n-Nübüvve*; Ebû Bekir el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şer'â*. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "*Delâilü'n-Nübüvve*", DİA, IX, 117-118, Ankara 1994.

²⁴ Abdurrezzak, *Musannef*, V, 325; İbn Sa'd, I, 199; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf* (thk. Süheyl Zükkâr, Riyâd ez-Ziriklî), I, 115, Dârü'l-Fikir, Beyrut 1996; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vefâ bi Ta'rîf-i Fazâilü'l-Mustafâ*, I, 125, Kahire ts.; Diyârbekrî, *el-Hamîs*, I, 288; Halebî, I, 461.

²⁵ İbn Sa'd, VIII, 17-18; Taberî, *Târîh*, II, 311; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, III, 1243; İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-Gâbe*, IV, 47; İbn Seyyidinnâs, I, 113; Ebû'l-Fidâ', *el-Bidâye*, III, 25, İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 515-516.

²⁶ Belâzürî, *Ensâb*, I, 113; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I, 657; Halebî, I, 430.

²⁷ Vejdî Bilgin, "*Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:14, Sayı:1, 2005, s.133.

²⁸ Enbiyâ, 21/5; Saffât, 37/35-37; Tûr, 52/30-31; Hâkka, 69/39-41.

Her halükarda Mekke müşrikleri ilk evrede nübüvvet ile Hz. Peygamber arasında salt anlamda bir bağ kuramamış; inanç, örf ve âdetleriyle çelişen âyetler nazil oldukça nübüvvetin gerçek anlamını kavrayabilmişlerdir.

Nübüvveti anlama ve anlamlandırma noktasında Hz. Peygamber'in de birtakım süreçlerden geçtiği muhakkaktır. Kur'an'a göre risaletinden önce Peygamber aleyhisselam "Kitâb nedir, iman nedir" (eş-Şûrâ, 42/52) bilmiyor, Cebrail'i tanımıyordu. İlk vahyin akıl ve ruh dünyasında oluşturduğu hayret, heyecan, korku ve tedirginlik hali, vazifesi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını göstermektedir. Bunu söylerken onun; Hz. İbrahim, İsmail, Musa ve İsa peygamberler hakkında yaşadığı dönemde bilinen birtakım malûmata sahip olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çünkü Hicaz bölgesinde bilhassa İbrahim ve İsmail peygamberler etrafında örfi bir kültürün oluştuğunu söylemek yanlış olmayacaktır.³²

Kureyş toplumu da doğal olarak yukarıda geçen peygamber isimleri ve ilahi dinlere ait bazı kavramlara bütünüyle yabancı değildi. Onlar, Ehl-i Kitâb ile ticarî ilişkiler dışında farklı alanlarda da zaman zaman etkileşime girmişlerdir. Kâbe'nin Miladî 605'teki bakım-onarım çalışmalarında iç mekâna kompoze edilen tasvirler bu mevzuya misal teşkil eder.

Restorasyon tamamlanıp iç tezyinata geçildiğinde Kâbe'nin tavanı, direkleri ve duvarları yaldızlanmış, direklerin üzerine çeşitli peygamberler, melekler ve ağaç resimleri çizilmişti.³³ Kapı istikametindeki direkte Hz. Meryem, kucağında İsa olduğu halde resmedildi. Öteki direklerde ise bazı peygamberler, melekler, fal oku çeken ihtiyar birer adam suretinde Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tasvir edildi.³⁴

Hz. Meryem ve kucağına aldığı İsa tasviri ile -ki fikrin Rum mimar Bâkûm'a ait olma ihtimali yüksektir- Kâbe'nin iç mekânına müsaade alınarak çizilen bazı peygamberler resimleri, Mekkelilerin bu peygamberleri en azından ismen bildiklerini gösterir. Ancak bu bilgi, onları nübüvvet olgusunu doğru okudukları anlamında değerlendirilmemelidir. Nitekim İbrahim ve İsmail peygamberleri fal oku çeken ihtiyar birer kişi şeklinde tasvir etmeleri, peygamber algılarının yüzyıllar içerisinde farklılaştığını ortaya koyar.

²⁹ Tûr, 52/29; Hâkka, 69/42-43.

³⁰ Hicr, 15/6-7; Saffât, 35/37; Duhân, 44/13-14; Tûr, 52/29; Kalem, 68/1-2; Kalem, 68/51; Tekvîr, 81/19-22.

³¹ Sâd, 38/4-5; Zuhrûf, 43/30; Zâriyât, 51/52.

³² Kaynaklarda Arapların cahiliyede sahip oldukları sözünde durma, vefalı olma, eman verme, himaye etme, misafirperverlik, mürüvvet, cömertlik... gibi faziletli davranışların (*Fezâilü'l-Arab*) İbrahim'in ve İsmail'in dininden mütevellit olduğunu söylemek yanlış olmaz.

³³ Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câ'e fihâ mine'l-Âsâr*, I, 164-165, Beyrut ts.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 72; Diyârbekrî, I, 115-116.

³⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 165, 167-169; Muhammed b. Ömer Ebû Abdillâh el-Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 834, Beyrut 1989; 'Aynî, IX, 246, XV, 244.

Toplumda Zeyd b. Amr³⁵ ve Varaka b. Nevfel³⁶ gibi İbrahîmî dini arayan birkaç Kureyşlinin bir “âhîr zaman nebîsi” telakkisine sahip olduğu bilinmektedir. Ümeyye b. Ebî’s-Salt es-Sakafî’yi³⁷ de bu gruba dâhil edebiliriz.

Mele’ sınıfının Ehl-i Kitâb’tan mülhem çarpık nübüvvet anlayışı bir tarafa, nübüvvetin fayda cihetini kavrayamadıkları da ortadadır. Aksi halde önemli-önemsiz birçok hususta birbirlerine üstünlük kurmaya çalışan Kureyş boylarının böylesi faziletli ve kutsal bir görevi sahiplenmeleri ve bunun için birbirleriyle mücadele etmeleri beklenirdi.

Nitekim Ahnes b. Şerik, nübüvvet hakkındaki görüşünü sorunca Amr b. Hişâm’ın (Ebû Cehil); Abd-i Menâf oğulları ile öteden beri hayır ve fazilet işlerinde yarıştıklarını, bu hususta tam onlara yetişmiş iken onların:

“Aramızda kendisine gökten vahiy gelen bir de peygamber var!” dediklerini, bunun benzerini getiremeyeceklerinden hiçbir zaman ona inanmayıp tasdik etmeyeceklerini³⁸ söylemiştir.

Muğîre b. Şu’be’nin rivayeti de bu minval üzeredir. O, bir gün Ebû Cehil ile yürüyorken Hz. Peygamber kendilerine rastlamış ve Ebû Cehil’i İslâm’a davet etmişti. Ebû Cehil daveti geri çevirdikten sonra Muğîre’ye şunları söylemiştir:

“Allah’a yemin ederim ki söylediklerinin hak olduğunu biliyorum. Fakat ona inanmaktan beni meneden bir şey şudur: Kusayyoğulları ‘Hicâb bizdedir’ dediler. Biz onlara ‘Peki’ dedik. Sonra ‘Sikâye bizdedir’ dediler. Biz ‘Peki’ dedik. Sonra ‘Nedve bizimdir’ dediler. Ona da ‘Tamam’ dedik. Sonra ‘Livâ bizimdir’ dediler. Buna da ‘Peki’ dedik. Sonra hacılara yemek yedirdiler. Biz de yedirdik. Neredeyse bu haslette eşit duruma geldik. Şimdi de: ‘Bizden bir peygamber geldi’ diyorlar. İşte vallahi ben bunu kabul edemem!”³⁹

Onun nübüvvet hakkındaki bu yorumu dönemin belki de en önemli cahiliye kavramı olan “kabîle asabiyeti” ile anlamını bulur.

Hz. Peygamber’in vefatına yakın, peygamberliğini ilan eden Müseylime ile birlikte hareket eden Talha en-Nemrin’in Müseylime’ye söylediği şu sözler Ebû Cehil’in söylemi ile örtüşmektedir.

“Senin yalancılığına şahitlik ederim. Ama Rabia oğullarından bir yalancı, bize göre Mudarlıların hak peygamberinden yeğdir.”⁴⁰

³⁵ İbn İshâk, *es-Sîre*, II, 95-99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 223-227, 229-230; İbn Seyyidinnâs, *’Uyûn*, I, 80-81; Muhammed b. Yûsuf ed-Dimeşki, *Sebülü’l-Hedyi ve’r-Raşâd fi Hedy-i Hayri’l-’İbâd*, I, 115-116, Lübnan 1993.

³⁶ İbn İshâk, II, 95, 99, 102-103; İbn Hişâm, I, 223, 232, 238; ed-Dimeşki, I, 115, 326, II, 160, 236, 304.

³⁷ Halebî, I, 301.

³⁸ İbn İshâk, IV, 170; İbn Hişâm, I, 316; İbn Seyyidinnâs, *’Uyûn*, I, 131; Zehebi, *Târîhu’l-İslâm*, II, 160-161; Ebu’l-Fidâ’, *el-Bidâye*, III, 64, Halebî, II, 157.

³⁹ İbn İshâk, IV, 191; Ebu’l-Fidâ’, III, 64-65.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, III, 286.

Mekke Müşriklerinin Konuya İlişkin Ehl-i Kitâb'tan Edindikleri İntibalar

Dönemin bilinen peygamberleri hakkında doğruluğu tartışılır nitelikte bilgi sahibi olan Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair intibaları; Ehl-i Kitâb âlimleri ve semavî kitaplara kısmen vâkif olan bilgilerle direkt ya da dolaylı bir etkileşim süreci neticesinde oluşmaya başlamıştır. Onlar bu izlenimlere istinaden konu hakkında çeşitli yorumlarda bulunabilmişler, akıl yürütmeye çalışmışlardır.

Ehl-i Kitâb'ın, Mekke müşriklerini nübüvvet müessesesi, özelde de Hz. Peygamber'in risaleti hakkında doğrudan ve tarafsız olarak bilgilendirmediği bir vakia ise de Mekkelilerin bu hususta onlardan bazı izlenimler edindikleri bir gerçektir.

Mesela tebliğden etkilenen Mekke eşrafından Ebû Uhayha Saîd b. Âs:

"O, semadan konuşuyor!" demeye başlamıştı. Nadr b. Haris, ona giderek; takdir ettiği kişinin ilahlarına dil uzattığını, baba ve atalarının cehennemde olduklarını söylediğini... aktarınca Ebû Uhayha'nın tutumu değişti ve *"Doğrusu onun getirdiklerinin bir benzerini daha işitmedik! Böylesi ne Yahudilikte, ne de Hristiyanlıkta var!"* demeye başladı.⁴¹

Müşriklerin ileri gelenlerinden Abdullah b. Zibâ'râ es-Sehmî'nin sözleri de aynı bağlamda değerlendirilebilir. Buna göre Hz. Peygamber, Hatîm'de sohbet eden müşrik liderlerinin yanlarına oturup Enbiyâ süresinin 98-100. ayetlerini⁴² okuduktan sonra bu meclisten ayrılmış, akabinde Abdullah b. Zibâ'râ gelerek onların üzgün hallerini müşahede etmiş, Hz. Peygamber'e gıyabında cevap vermiş, onun sözlerini beğenen Velid b. Muğîre derhal bir adam gönderip Allah Rasûlü'nü davet etmiş, geldiğinde ise İbn Zibâ'râ şöyle bir mantık yürütmüştür⁴³:

"İsa'nın peygamber olduğunu söyleyen, annesini öven sen değil misin? Biliyorsun ki Hristiyanlar bu ikisine tapıyorlar. Üzeyr ile meleklere de tapılıyor.44 Meleklerin ve İsa'nın salih kullar olduğunu söyleyen sen değil misin? Kaldı ki Benî Müleyhler meleklere, Hristiyanlar İsa'ya, Yahudiler ise Üzeyr'e tapıyorlar.45

⁴¹ Belâzürî, I, 141.

⁴² "Siz ve Allah'ın dışında taptağınız şeyler cehennem yakıtısınız. Siz oraya gireceksiniz. (98) Eğer onlar birer tanrı olsalardı oraya (cehenneme) girmezlerdi. Hâlbuki hepsi (tapanlar da tapılanlar da) orada ebedî kalacaklardır. (99) Orada onlara inim inim inlemek düşer. Yine onlar orada (hiçbir iyi haber) duymazlar. (100)" Enbiyâ, 21/98-100.

⁴³ İbn Hisam, I, 358-359; Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil*, III, 135-136, Beyrut 1986; Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* (thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi), II, 421, Beyrut 1998.

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 259; Nesefî, *Medârik*, III, 278.

⁴⁵ Suyûtî, *ed-Dürr*, V, 679-680; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 259; Muhammed b. Ömer et-Temîmî er-Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, XXVII, 189, Beyrut 2000; Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s.206, Mekke 1968.

Biz meleklerle taparız.⁴⁶ Yahudiler Üzeyr'e, Hıristiyanlar Mesih'e, Benî Müleyhler ise meleklerle tapmıyorlar mı?⁴⁷

Eğer bütün bunlar cehennemde ise biz de, ilahlarımız da onlarla birlikte olmaya razıyız!"⁴⁸

Bu sözler üzerine Mekkelere güldüler, ferahladılar.⁴⁹ Velid b. Mugîre ve yanındakiler bu sözü dayanılacak en sağlam delil olarak kabul ettiler.⁵⁰

Anlaşılan Mekkeliler müşriklerin putlara ve meleklerle yüklediği misyon aslında muharref semavî dinlerin çarpık nübüvvet ve melek algısından kaynaklanmaktadır.

Ehl-i Kitâb'ın, özellikle de Yahudilerin; İslâm'ın zuhurundan sonra Mekke müşriklerinin dinlerine, kültürlerine, örf ve âdetlerine yönelik eleştiride bulunmadıkları da fark edilebilir. Aksine zaman zaman onlara: "Sizin dininiz Muhammed'in dininden daha hayırlıdır"⁵¹ şeklinde telkinde buldukları vakidir. Putperestlerin çoğunlukta olduğu Yarımada'da tepki çekmek istememeleri, paganizm ve cahiliye uygulamalarına eleştirel yaklaşımda bulunmalarının önüne geçmiş olmalıdır. Ticari faaliyetlerinin sekteye uğrayacağı endişesi de hesaba katılmalıdır. Yine Müslümanlarla olan mücadelelerini müşriklerin üzerinden sürdürmek için bu yolu izledikleri de düşünülebilir. Mekkelilerin iman etmelerini ileride kendilerine yönelik siyasi, dini ve ekonomik bir tehdit olarak algıladıkları için nübüvvet hususundaki gerçekleri gizlemiş de olabilirler. Ayrıca sahip oldukları dinî, ilmî ve kültürel üstünlüğün Kureyş'e, daha doğrusu Araplara tevarüs etmesinden endişe duydukları da söylenebilir.

Rivayetler ışığında; Mekkelilerin nadiren de olsa bazı Ehl-i Kitâb ile Tevrat ve İncil okuyabilen Arap mütehasıs tarafından nübüvvet hakkında bilgilendirildikleri anlaşılmaktadır.

Hıristiyan köle Addâs'ın⁵² İslâm'ı kabulü ve bu hususta sahibi Utbe b. Rebîa ile olan müzakeresi bu açıdan dikkat çekicidir.

Buna göre; Utbe ve Şeybe b. Rebîa'nın, Tâif dönüşünde yaralı ve bitkin halini müşahede ettikleri Hz. Peygamber'e üzüm ikram etmek için gönderdikleri Hıristiyan köleleri Addâs, sohbet esnasında kendisinin Ninovalı bir Hıristiyan olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber Ninovalı Yunus b. Metta peygamberi hayırla yâd edip hakkındaki ayetleri okuyunca⁵³ da ona iman etmiştir.⁵⁴

⁴⁶ İbn Hişam, I, 359.

⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 136; er-Râzî, *Mefâtilu'l-Gayb*, XXII, 193.

⁴⁸ Suyûtî, *ed-Dürr*, V, 680; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 259; er-Râzî, XXVII, 189; Neseftî, III, 278; Vâhidî, *Eshâb*, s.206.

⁴⁹ Suyûtî, *ed-Dürr*, V, 680; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 259; er-Râzî, XXVII, 189.

⁵⁰ İbn Hişam, I, 359; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, III, 89.

⁵¹ İbn Hişam, I, 562, II, 214; Taberî, II, 565; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, IV, 94.

⁵² Taberî, *Târîh*, II, 346; Suyûtî, *Hasâis*, I, 311; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 686; ed-Dimeşki, *Sebîlü'l-Hedy*, II, 439.

⁵³ İbn Hişam, I, 421; Taberî, *Târîh*, II, 346; Ebû Nuaym, *Delâil*, I, 295; Süheylî, *Ravdu'l-Ünüf*, IV, 56; Ebu'l-Ferec, *el-Vefâ I*, 157; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 686; İbn Seyyidinnâs, *'Ulyûn*, I, 156; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, III, 136;

Hadiseyi uzaktan seyreden Utbe ve Şeybe kardeşler Addâs'a; niçin onun başını, ellerini ve ayaklarını öptüğünü sorduklarında Addâs:

"Dünyada ondan daha hayırlısı bulunmaz.⁵⁵ O, muhakkak Rasûlullah'tır!" demiş, onlar buna gülerek⁵⁶:

"O, seni de sözleriyle sihirlemiş!⁵⁷ Dikkat et de seni Hristiyanlıktan döndürmesin! Çünkü o insanları aldatan bir kimsedir." demişlerdir.⁵⁸ Addâs ise kararlı bir şekilde;

"Öyle birisi hakkında bana bilgi verdi ki, onu peygamberden başkası bilemez!" deyince⁵⁹ Utbe ve Şeybe b. Rebia:

"Ey Addâs, dikkat et de o, seni dininden döndürmesin! Çünkü senin dinin onunkinden daha hayırlıdır." cümlesini sarf etmişlerdir.⁶⁰

Anlaşılan Utbe ve Şeybe, Addâs'ın niçin Müslüman olduğunu sorgulamamış, onun "O muhakkak ki Allah'ın elçisidir" sözlerini alaya alarak Hz. Peygamber'in kendisini dili ile sihirlediğini varsaymışlardır. Addâs'ın köle olması sebebiyle statüsünü ve bilgisini küçük gördüklerinden olsa gerek ısrarla vurguladığı nübüvvet kavramına iltifat etmedikleri gibi onun dininin Hz. Peygamberinkinden daha hayırlı olduğunu da iddia etmişlerdir.

Ümeyye b. Ebî's-Salt es-Sakafî örneği de konuyu aydınlatır mahiyettedir.

Cahiliye döneminde yaşamış, Sakîf kabilesinin meşhur şair ve düşünürü Ümeyye b. Ebî's-Salt es-Sakafî (ö.630, 632)⁶¹ bir keresinde Ebû Süfyân'a; âhir zaman peygamberinin sıfatlarını kitaplarda yazılı bulduğunu ve zannına göre bu nebinin buldukları coğrafyada yaşadığını, hatta onun Abdimenâfoğulları arasından zuhur edeceğini,

Utbe b. Rebia'dan başka nübüvvet ile muttasıf bir kimse tespit edemediğini, ancak onun da kırkını geçtiği halde kendisine vahyolunmadığını, söyleyince Ebû Süfyân;

Diyârbekrî, I, 303, Halebî, II, 53-54; Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II, 416; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 283; Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*, I, 159, Kâhire 1864; ed-Dimeşkî, II, 439.

⁵⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 467; Kastalânî, *Mevâhib*, I, 159, Diyârbekrî, I, 303.

⁵⁵ İbn Hişâm, I, 421; Taberî, *Târîh*, II, 346; Ebu'l-Ferec, I, 158; İbnü'l-Esir, I, 686; İbn Seyyidinnâs, 'Uyûn, I, 156; Ebu'l-Fidâ', III, 136, Suyûtî, I, 312; ed-Dimeşkî, II, 439; Diyârbekrî, I, 303, Halebî, II, 56.

⁵⁶ Ebû Nuaym, *Delâil*, I, 295; Suyûtî, I, 312; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 283.

⁵⁷ Süheylî, IV, 56; ed-Dimeşkî, II, 439.

⁵⁸ Ebû Nuaym, I, 295; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 283; Suyûtî, I, 312; Halebî, II, 56.

⁵⁹ İbn Hişâm, I, 421; Taberî, *Târîh*, II, 346; Ebu'l-Ferec, I, 158; İbn Seyyidinnâs, I, 156; Ebu'l-Fidâ', III, 136, ed-Dimeşkî, II, 439; Diyârbekrî, I, 303, Halebî, II, 56.

⁶⁰ İbn Hişâm, I, 421; Taberî, *Târîh*, II, 346; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 686; İbn Seyyidinnâs, I, 156; Ebu'l-Fidâ', III, 136; ed-Dimeşkî, II, 439; Halebî, II, 56.

⁶¹ Bkz. Zülfikar Tüccar, "Ümeyye b. Ebû's-Salt", DİA, XLII, 303-304, Ankara 2012. Ümeyye başlangıçta doğru yolda iken daha sonra hidayetten ayrılmıştır. Bkz. Ebu'l-Fidâ', II, 221.

Abdullah'ın oğlu Muhammed'in nübüvvetini ona haber verdi. Ümeyye, onun peygamber olduğunu ve kendisine tâbi olmasını tavsiye edince Ebû Süfyân, niçin kendisinin ona tâbi olmadığını sormuş o da;

“Sakîfli kadınların Abdimenâfoğullarından bir gence bağlandığımı işitmelerinden hicap edeceğimi” söylemiştir.⁶²

Benzer bir rivayete göre Ebû Süfyân ve Ümeyye b. Ebî's-Salt, Şam'a ticari maksatla gitmişler, halkı Hristiyan olan bir köye inmişlerdi. Ümeyye kendisini karşılayan ve ikramda bulunan bu kişilerin evine misafir oldu. Gece yaralandığında Ebû Süfyân'ın yanına döndü. Buradan ayrılıp Şam'ın güneyinde iki ay kaldıktan sonra yine Hristiyan köylerinden bir köyde konakladılar. Ümeyye ve Ebû Süfyân, ilkinde ya da ikincisinde rivayette geçen bir Hristiyan bilgiden “âhir zaman nebisi” hakkında bilgi almışlardı.

Rivayetin devamında Ebû Süfyân ticari maksatla Yemen'e giderek burada beş ay kalmış, döndüğünde karısı Hind'den, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasında bulunduğunu öğrenmiş, derhal o Hristiyanın sözleri aklına gelmiş ancak inkârcı bir tutum içerisine girmişti.

Bir süre sonra tekrar Yemen seferine çıktı, Tâif'te Ümeyye b. Ebî's-Salt'ın evinde konakladı. Ümeyye ona:

“Hristiyan zatın sözünü hatırladın mı?” diye sorduğunda Ebû Süfyân hatırladığını ve sözün vuku bulduğunu söyledi. Ümeyye: *“Kim”* deyince de *“Abdullah'ın oğlu Muhammed!”* cevabını verdi. Ümeyye, *“Abdülmuttalib'in oğlu mu?”* dediğinde Ebû Süfyân *“Abdülmuttalib'in oğlu”* cevabını verdi ve eşi Hind'in kendisine anlattıklarını nakletti. Ümeyye şunları söyledi:

“Belki de odur (Nasrânînin haber verdiği peygamberdir). Zira özellikleri aynıdır. Şayet ben hayatta iken ortaya çıkarsa Allah'tan onu destekleme hususunda bir bahane yaratmasını isteyeceğim.”

Ebû Süfyân buradan Yemen yolculuğuna devam etmiş, dönüşte Ümeyye'nin yanına uğrayarak konu hakkındaki görüşünü sormuş o da: *“Ancak Sakîf kabilesinden çıkacak bir rasûle inanacağını”* söyleyerek, kesin tavrını ortaya koymuştur.⁶³

Dönemine göre bilgili ve saygın bir şahsiyet olan Ümeyye, Mekke'nin önde gelenlerinden Ebû Süfyân'a âhir zaman nebisi hakkında verdiği bilgiye Ebû Süfyân'ın ilgisiz kalması asabiyet ile açıklanabilir. Muhtemelen Müslüman olduktan sonra böyle bir rivayette bulunan Ebû Süfyân kabilesinin üstünlüğü adına Ümeyye'den aldığı bu haberi Mekke gündemine taşımaması tamamen üstünlük

⁶² Halebî, I, 301; Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, II, 224.

⁶³ Ebu'l-Fidâ', *el-Bidâye*, II, 221-223.

psikolojisi ve stratejisine dayalı bir tutumdur. Ümeyye'nin iman etmeyişi toplumun değerleriyle izah etmesi de dönemin algısını ortaya koymaktadır.

Bu noktada şu da düşünülebilir. Nasıl ki Ehl-i Kitâb, "âhîr zaman nebisi" hakkında bilgi sahibi olduğu halde Hz. Peygamber'e iman etmemiştir, bazı Mekkeli müşrikler de konu hakkında Ehl-i Kitâb tarafından az ya da çok bilgilendirildikleri halde ona iman etmemişlerdir. Bunun arkasında nübüvveti; bir kabile şeyhliği, liderlik, hükümdarlık olarak okuma yanlışlığı da olabilir. Çünkü Mekke müşriklerinin, davasından vazgeçmesi için Hz. Peygamber'e "hükümdarlık, mal" vb. vaat ettikleri vakidir.⁶⁴

Aslında Mekkelilerin münferit duyumları dışında, topluluk nezdinde de Hz. Peygamber'in nübüvveti ile ilgili sözler işittiklerine dair rivayetler mevcuttur.

Tanınmış hatipler yetiştiren İyâd kabilesi mensubu Kuss b. Sâide hadisesi bunlardan birisidir. Bilindiği kadar Kuss b. Sâide bir Hanif idi.⁶⁵ O, Hz. Peygamber ve Ebû Bekir'in de hazır bulunduğu meşhur Ukâz hutbesinde; Allah'ın birliğine vurgu yapmış, nübüvvet hakkında da şunları söylemiştir:

"...Allah'ın bir peygamberi vardır ki gelmesi çok yakındır, (âdeti) gölgesi üzerinize düşmüştür. Ne mutlu o kişiye ki ona inanır ve hakiki yolu bulur. Ne yazık o bahtsız ki ona karşı gelir, âsi olur."

Hz. Peygamber, Elçiler Yılı'nda Medine'ye gelen İyâd heyetine onu sormuş, vefat ettiğini öğrenmişti. Kuss'un hutbesini oradakilere anınca Hz. Ebû Bekir bu hutbeyi hafızasında kaldığı kadarıyla okumuş, Hz. Peygamber ise Kuss'u rahmetle yâd etmiştir.⁶⁶

Kuss'un, Necran çevresinde yaşayan İyâd kabilesine mensup olması⁶⁷, hutbesinde değindiği nübüvvet ve son nebi hakkında Hıristiyanlıktan esinlenmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Sonuç

Nübüvvetinden önce Hz. Peygamber'in bu vasfıyla ilgili doğup büyüdüğü, hayatını sürdürdüğü şehir olan Mekke'de kayda değer bir gündem oluşmamıştır. Aslında bu normal bir durumdur. Öncelikle Kureyş müşrikleri, Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret eden kutsal metinlere, bunları okuyup anlayabilen muhakkik

⁶⁴ İbn İshâk, *es-Sîre*, IV, 187; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293, 295; Beyhakî, II, 186-187; Kurtubî, *Tefsîr*, X, 328, XIII, 5; İbn Seyyidinnâs, *Uyân*, I, 124-125; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 158-160; Ebu'l-Fidâ', III, 63; Halebî, I, 487.

⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 93; Dimeşki, *Sebilü'l-Hedy*, I, 255; Diyârbekrî, *Hamîs*, I, 233; Mustafa Çağrırcı, "Arap", DİA, III, 316-321, Ankara 1991.

⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 230-237; İbn Sa'd, I, 315; İbn Seyyidinnâs, I, 83-84; 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 253-254, Beyrut 2002; Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, 8, Beyrut 1995; Ali b. Hüsâmidîn el-Hîndî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akoâli ve'l-Efâl*, XII, 146, Beyrut 1989.

⁶⁷ Mehmet Ali Kapor, "Kus b. Sâide", DİA, XXVI, 460, Ankara 2002.

bilginlere sahip değildi. Ehl-i Kitâb âlimleri arasında son peygamberin Hicaz bölgesinde zuhur edeceğini, fizikî özelliklerini, ailesi ile ilgili birtakım hususları ve hatta hicret yurdunu bilenler mevcuttu.

Gerçi konuyla ilgili birtakım rivayetler yok değildir. Ancak bunlara konu olan hadiselerin Mekkeliler üzerinde önemli bir tesir bırakmadığı, dünya görüşlerini, fikir ve kanaatlerini değiştirmedığı ortadadır. Döneme dair kaynaklar incelendiğinde Mekke toplumunun Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair daha çok şifahî bilgilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlerde Zeyd b. Amr, Varaka b. Nevfel ve Tâifli Ümeyye b. Ebî's-Salt gibi bazı kimselerin bunu kitabî olarak bildikleri geçse de bu husus daha çok sözlü kültüre dayanmaktaydı. Ancak bütün bunlar toplumun zihninde yer etmemiş, içlerinden birinin Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilebileceği beklentisini doğurmamıştır. Hz. Peygamber'in soyu, ahlaki ve sîretiyle ilgili en ufak bir olumsuz tavır sergilemeyen, üstelik ona son derece güvenen Mekkelî müşriklerin, risaleti sonrası ona ve dinine karşı takındıkları menfi tutum, bu hususta birçoğunun yeterli bilgiye sahip olmadığı, Ebû Süfyân misali malumatı olanların ise bu durumu tevil edip inanmama cihetine gittiği şeklinde yorumlanabilir.

Nübüvvet süreci oluşan atmosferi değiştirememiş, önceki peygamberler hakkında nâzil olan âyetler onları Hz. Peygamber'den daha da uzaklaştırmıştır. Kureys toplumu Hz. İbrahim ve oğlu İsmail gibi Mekke ve yakın havzasında yaşayan nebilerin maddi-manevi izlerini az-çok müşahede etmesine, Ehl-i Kitâb'ın tanınmış peygamberleri hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen birtakım dinî, siyasi, kültürel ve iktisadî sebeplerle Hz. Peygamber'in nübüvvetine mesafeli yaklaşmış, önyargılı tutumunu değiştirememiştir.

Bu durum kutsal kitaplarındaki rivayetlere dayanarak uzunca bir süre "*âhir zaman nebisinin zuhurunu*" bekleyen Hıristiyanların ve özellikle de Hicaz Yahudilerinin belli mülâhazalarla Hz. Peygamber'e iman etmedikleri düşünüldüğünde aslında normal karşılanmalıdır. Yarımada'da asırlarca pagan dinin ve kültürün temsilciliğini yapmış olan cahiliye dönemi Mekke toplumunun; dünya görüşünde köklü bir revizyona giden, kültürel anlamda önemli değişiklikler öngören, seçkinlerin ve siyasi erkin imtiyazlı konumunu sorgulayan, kadın-erkek, hür-köle, zengin-fakir arasında insan onur ve haysiyetini sağlayıcı prensipler vaz eden bir Peygamber'e iman etmemeleri anlaşılabilir bir durumdur.

Yine bir zamanlar Mekke'de hüküm süren Cürhümîlerin uygulamalarıyla şehrin dinî ve kültürel yapısına büyük zarar vermeleri, ardından hâkimiyeti eline alan Huzaa kabilesinin burada putperestliği ihdas etmesi ve toplumun yaklaşık dört yüzyıl boyunca tam bir cahiliye dönemi yaşıyor olması Mekke ve civarında risalet

görevini icra eden İbrahim ve İsmail peygamberler etrafında oluşan varlık tasavvuru ve dünya görüşünde köklü değişikliklere yol açmıştır. Öyle ki tevhidin sembolü olan bu iki peygamber bile uzun asırların getirdiği yozlaşma sebebiyle Kureyş tarafından doğru algılanamamış, Kâbe'nin onarımı esnasında kutsal binanın iç duvarlarına fal oku çeken ihtiyar kişiler olarak resmedilmişlerdir.

Doğal olarak bu durum diğer din ve medeniyetlerden pek az etkilenen Kureyş kabilesi mensuplarını Hz. Peygamber'in nübüvveti hususunda doğru bilgidен ve kültürel altyapıdan yoksun bırakmıştır. Zira değinildiği üzere Hicaz'ın jeo-stratejik konumu, sert iklim koşulları ve olumsuz coğrafi özellikleri onu farklı din, kültür ve medeniyetlere kapalı bir bölge kılmış, bu durum Mekkelilerin nübüvvet algısını menfi anlamda etkilemiştir.

Güçlü asabiyet duyguları, yüzyıllardır var olan örfî düzen, putlar etrafında oluşan âdet ve gelenekler ve Hz. Peygamber'in sosyal ve iktisadî statüsü Kureyş'in nübüvvetine bakış açısını belirleyen en temel etkenlerdir. Onlar, eğer bir peygambere inanmaları gerekiyorsa bunun nasıl bir peygamber olacağını zaman zaman sözlü olarak izhar etmişlerdir. Müşriklerin çizdiği peygamber profili vahiy kriterleriyle açıkça çelişmektedir.

Hz. Peygamber'in nübüvveti sürecinde, Mekkeli müşriklerin Ehl-i Kitâb'tan konu hakkında duydukları ve edindikleri izlenimlerin onlara doğru bir bakış açısı kazandıramadığı ortadadır. Kitap ehlinin Hz. Peygamber'i bile bile inkâr ettikleri araştırmacıların ortak kanaati iken bu durumu da normal karşılamak gerekir. Aksine onlar, Mekke müşriklerini Hz. Peygamber'in nübüvveti ve genel anlamda İslâmiyet hakkında olumsuz anlamda etkilemeye gayret etmişlerdir.

Kaynakça

Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî), I-II, Mısır 1955.

Abdullâh b. Abdîrahmân Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (thk. Fevâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Seb'a'l-Alemî), I-II, Beyrut 1986.

Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, I-II, Beyrut 1985.

Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, I-VIII, Beyrut 1993.

Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheyli, *er-Ravdu'l-Ünuf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, I-VII, Beyrut 1991.

Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi), I-III, Beyrut 1998.

Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, Beyrut 1982.

Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed Ebû Nuaym el-Isbahânî, *Delâilü'n-Nübüve li-Ebî Nuaym el-Isbahânî*, I-II, Beyrut 1986.

Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, Beyrut 1991.

Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Kâhire ts.

Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf* (thk. Süheyl Zükkâr, Riyâd ez-Ziriklî), I-XIII, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1996.

Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-Nadrati fî Menâkibi'l-Aşerati*, I-IV.

Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekir el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüve* (thk. Abdülmü'tî Ka'acî), I-VII, Kâhire 1969.

Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ ve fî Zeylihî el-Cevheru'n-Nakiy*, I-X, Haydarabâd 1925.

Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye bi'l-Minahi'l-Muhammediyye*, I-III, Kâhire 1864.

Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Mekke 1968.

Ali b. Hüsâmiddîn el-Hindî, *Kenzu'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akavâli ve'l-Ef'âl*, I-XVI, Beyrut 1989.

Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, I-X, Kâhire 1994.

Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî ('Izzüddin İbnü'l-Esîr), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavviz), I-VIII, Beyrut 1994.

Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî ('Izzüddin İbnü'l-Esîr), *el-Kâmil fî't-Târîh* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), I-X, Beyrut 1997.

Abdülmelik İbn Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafiz eş-Şelebî), I-IV, Mısır 1955.

Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*, Dâru'l-Marife, I-III, Beyrut 1979.

Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-III, Beyrut 2002.

Hüseyn b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfüsü'n-Nefs*, I-II, Beyrut ts.

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vefâ bi Ta'rîf-i Fazâli'l-Mustafâ*, I-II, Kahire ts.

Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer İbn Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut ts.

Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer İbn Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), I-IX, Beyrut 1998.

Mahmûd b. Ahmed Bedruddin el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*, I-XXV, Beyrut ts.

Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, I-IV, Beyrut 1986.

Mehmet Ali Kapar, "*Kus b. Sâide*", DİA, XXVI, 460, Ankara 2002.

Muhammed b. Abdillâh Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ), I-IV, Beyrut 1990.

Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câ'e fihâ mine'l-Âsâr* (thk. Rüşdî es-Sâlih), I-II, Beyrut ts.

Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân/Tefsîru'l-Kurtubî* (thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş), I-XX, Kâhire 1964.

Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), I-LIII, Beyrut 1407-1424/1987-2004.

Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, I-XI, Beyrut 1967.

Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle 2000.

Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk el-Müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî* (thk. Muhammed Hamidullah), I-V, Rabat 1976.

Muhammed b. Ömer Ebû Abdillâh el-Vâkidî, *el-Megâzî*, I-III, Beyrut 1989.

Muhammed b. Ömer et-Temîmî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 2000.

Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâsî'n-Nâs el-Ya'merî, *'Uyûnu'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, I-II, Beyrut 1993.

Muhammed İbn Sa'd b. Munî', *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (thk. İhsân Abbâs), I-VIII, Beyrut 1968.

Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni - İbn Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, Mısır 1952.

Muhammed b. Yûsuf ed-Dimeşki, *Sebilü'l-Hedyi ve'r-Raşâd fi Hedy-i Hayri'l-'Ibâd*, I-XII, Lübnan 1993.

Mustafa Çağrıçı, "Arap", *DİA*, III, 316-321, Ankara 1991.

Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *DİA*, XXI, 267, Ankara 2000.

Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I-VII, Beyrut 1995.

Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr el-Kurtubî, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, Beyrut 1992.

Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA*, IX, 117-118, Ankara 1994.

Zülfikar Tüccar, "Ümeyye b. Ebi's-Salt", *DİA*, XLII, 303-304, Ankara 2012.

Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki

Bilal TAŞKIN*

Özet

Mutlak vücûdun sırf akli bir kavram mı yoksa hâricî bir gerçeklik mi olduğu problemi Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf disiplinleri arasında cereyan eden önemli tartışmalar arasında yer almaktadır. Tabî'î küllîlerin dış dünyada (hâric) gerçekliklerinin olup olmaması meselesi bu tartışmanın önemli alt başlıklarından birisidir. Kelâm ve felsefe disiplinleri tabî'î küllîlerin dış dünyada ancak fertleri aracılığıyla var olabileceklerini savunurken sûfî nazariyeye göre tabî'î küllîler bizzat dış dünyada var olabilirler. Bu çalışmada, Abdurrahman el-Câmî'nin, sûfî nazariyeyi tercih ederek vücûdun mevcut, tek ve tabî'î küllî olduğunu savunduğu ve bu konuda ehl-i nazar tarafından yöneltilen itirazları tenkit ettiği risâlesi tercüme, tahkik ve tahlîl edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Vücûd, Tabî'î küllî, Hâric, Ehl-i nazar, Sûfî, Abdurrahman el-Câmî.

Epistle of Abd al-Rahmân al-Jâmî Entitled Risâlah fî al-Wujûd: Edition and Translation to Turkish and Analysing

Abstract

The question of whether Absolute Existence is a purely rational concept or it is an external reality, takes place among the debates between the disciplines of Kalâm, Philosophy and Sufism. Accordingly, whether or not natural universals have actuality in the external world is considered as one of the most important subtopics in this discussion. While Sufis argue that natural universals have personally the actuality in the external World, both of Kalâm and Philosophy state that these universals have the actuality only through their actualized individuals. In this study, the epistle of Abd al- Rahman Jâmî, in which he preferred the approach of Sufis and disproved the evidences generated by rationalists is analyzed, translated and edited.

Key Words: Absolute Existence, Natural Universals, External World, Rationalist, Sufî, Abd al-Rahmân al-Jâmî.

Giriş

Temelde, Allah-âlem münasebetinin farklı boyutlarını inceleyen İslam düşüncesinin nazârî birimlerinin, yani Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf disiplinlerinin önemli tartışma konularından birisi, vücûdun (varlık) neliğidir. Burada kastedilen vücûd, -Ahmed'in varlığı, ağacın varlığı, kitabın varlığı gibi- herhangi bir kayıtle, yani belirli bir mâhiyet ile kayıtlanmayan (*mutlak*) vücûddur. Mütekellimîn ve İslam felsefecileri vücûdu yok olmamak anlamında bedîhî¹ olan aklî bir kavram olarak kabul ederler.² Sûfiler ise vücûdun “olmak/kevn, meydana gelmek/husûl” anlamında aklî ve bedîhî kavram olduğunu kabul ederken; vücûdun akıl dışında tahakkuk eden karşılığı yani hakîkati itibariyle kavram değil zât olduğunu ve bu yönüyle en kapalı (*ahfâ*) varlık olduğunu iddia ederler.³ Bu noktada vücûdun bir sıfat ya da kavram mı yoksa zihin dışı gerçeklikte (*hâriç*) mevcut olan bir zat mı olduğu problemi kelâm ve tasavvuf kitaplarında uzun dönem tartışmalara konu olmuştur. Bu makale, vücûd kavramı ekseninde yapılan tartışmaları ele almayı değil, yalnızca 15. yüzyılın önemli sûfî nazariyecilerinden olan Abdurrahman Câmî'nin sûfilerin mezkûr görüşlerini temellendirmek ve desteklemek amacıyla kaleme aldığı bir risâlesini tercüme, tahlil ve tahkik ederek ilim dünyasına kazandırmayı amaçlamaktadır.

I. Abdurrahman Câmî

817/1414'de Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğan Nüreddin Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmî, Herat ve Semerkant'a ilmî yolculuklar yapmış, Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) öğrencilerinden ilim tahsil etmiştir. Câmî, Kadızâde Rûmî (ö. 844/1440?) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi devrin önemli bilim adamları ile de görüşmüş, aklî ve naklî ilimlerde döneminin önde gelen ilim adamları arasında yerini almıştır. Herat'ta

¹ “Evveli” olarak da isimlendirilen bedîhî kavramı ile burada kastedilen, his, hids, müşâhede, haber, kıyas gibi vâsitalara ihtiyaç duymaksızın aklın doğrudan elde ettiği tasavvuri ya da tasdikî bilgilerdir. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 102; Tehânevî, *Keşşâf-u istilâhât-ı fünûn*, md. “bedîhî”, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 213.

² İbn Sinâ, *Şifâ/Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 27; Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989, c. I, s. 297; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerh-i Tecrîdü'l-akâid*, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2012, c. I, s. 314-15. Vücûdun hangi ekol tarafından nasıl algılandığı ile ilgili kısa bir özet için bkz. Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafê, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Ümmî'l-berâhin*, Dâr-ü ihyâ-i kütübü'l-arabiyye, Mısır, 1815, s. 74 ve devamı.

³ Abdurrahman Câmî, *Nakdî'n-Nusûs fî şerhi Nakşî'l-Fusûs*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2005, s. 41; Davud el-Keyserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, s. 25; Abdülğani Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2003, s. 109-113. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 191-192. Vücûdun bedâheti ile ilgili tartışmalar için bkz.: Eşref Altaş, Varlık Kavramının *Bedâhetine* Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma, “İslâm Araştırmaları Dergisi”, sy. 30, 2013, s. 59-80.

manevî kemâlât arayışı içerisinde olduğu dönemde Sadeddin el-Kaşgârî (ö. 1456/860) ile tanışmış ve vefatına kadar onun yanında kalmıştır. Kaşgârî'nin vefatını müteâkiben Ubeydullah el-Ahrâr'a (ö. 895/1490) intisâb etmiştir. 898/1492'de Herat'ta vefat eden Câmî, manevî yolculuğu sürecinde vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiştir. Tasavvufta, silsilesi, Ubeydullah el-Ahrâr (ö. 895/1490), Nizameddin Hâmûş (ö. 853/1449?), Alaeddin Attar (ö. 802/1400) tarîki ile Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) dayanan Câmî'nin, vahdet-i vücûd meslekini benimsemesinde Ubeydullah el-Ahrâr'ın ve İbn Arabî geleneğini takip eden yazarları sıkça mütâlâ etmesinin etkisinin olduğu söylenebilir. Muhtelif alanlarda kendisine yaklaşık 45 eser nispet edilen Câmî, *Nakdû'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*⁴, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*⁵, *Risâle-i vahdeti'l-vücûd*⁶, *ed-Dürretü'l-fâhire*⁷, *Risâle der Şerh-i Rubâ'ıyyât*⁸ ve bu çalışmada tahkik ve tercümesine yer verdiğimiz *Risâle fi'l-vücûd* gibi eserlerinde açık bir şekilde vahdet-i vücûd düşüncesini desteklemiş ve bu düşüncenin izahına katkıda bulunmuştur.⁹

II. Risâlenin Adı ve Abdurrahman el-Câmî'ye Âidiyeti

Risâle farklı yazmalarda farklı isimlerle zikredilmiştir. Örneğin bu çalışmada başvuru yazmalarda *er-Risâletü'l-Vücûdiye*, *Risâle fî isbâtî vücûdî'l-küllî et-tabî'î*, *Risâle fi'l-vücûd* şeklinde üç farklı isim dikkat çekmektedir.¹⁰ Biz burada, tahkikte kullanılan nüshalar arasında, Câmî'nin vefatı ile örtüşen tarihte kaleme alınan ve en eski olma ihtimali yüksek olan nüshada zikredilen *Risâle fi'l-vücûd* ismini tercih ettik. Nitekim risâle Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve İsmail Paşa (ö. 1839-1920) tarafından da aynı isimle Câmî'ye nispet edilmektedir.¹¹ Ayrıca Câmî'nin öğrencisi Abdülğafur el-

⁴ Celaleddin Âştîyânî tarafından neşredilmiştir, Müesses-i Mutâle'a-i Tahkîkât-i Ferhenkî, Tahran, 1370 h..

⁵ Asım İbrahim el-Kilânî tarafından neşredilmiştir, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2004.

⁶ Saîd Abdülfettâh tarafından *Resâil-i süfîyye el-mahtûta* adlı eser içinde neşredilmiştir, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2007.

⁷ N. L. Heer ve A. Müsevî Bihbehânî tarafından Câmî'nin kendi hâşiyesi ve Abdülğafur-i Lârî'nin şerhi ile birlikte neşredilmiştir, Mc Gill ve Tahran Üniv., Tahran, 1980.

⁸ Câmî'nin *Levâmi' ve levâiyih der şerh-i Kasîde-i hamriyye-i İbn Fârız* adlı eseri ile birlikte neşredilmiştir, Kütübhanê-i Menüçehrî, Tahran, 1340 h.. Eserin Tâhirü'l-Mevlevî tarafından Türkçe'ye yapılan çevirisi, *Şerh-i Rubâ'ıyyât* adıyla Abdurrahman Acer tarafından neşredilmiştir, Lîtera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

⁹ Fahreddin Ali b. Hüseyin b. Ali Sâfi, *Reşehât-ı ayinü'l-hayât*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2008, s. 186-192 (Bu baskıda eser Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'ye nispet edilmiş olsa da, eserin gerçek müellifi Fahreddin Ali b. Hüseyin b. Ali Sâfi olmalıdır, bkz. Necdet Tosun, "Reşehât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, c. XXXV, s. 8-9); İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 1-15; Ömer Okumuş, "CÂMÎ, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, c. VII, s. 94-99.

¹⁰ Bu isimlere ilaveten, risâlenin Nicholas Heer tarafından yapılan neşrinde kullanılan yazmalarda risâle için *Vücûdî'l-vücûd* ve *Risâletü'l-vücûd* isimleri ile kaydedilmiştir, Nicholas Heer, "Al-Jâmî's Treatise on Existence", s. 232-3.

¹¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübî ve'l-funûn*, Mektebetü'l-müsenâ, Bağdad, 1941, c. I, s. 897; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî (Paşa), *Hediyetü'l-ârifin*, Dârü İhyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrut, 1951, c. I, s. 534.

Lârî (ö. 912/1506) de onun eserlerini sayarken risâleyi *Risâle fi'l-vücûd* adıyla kaydetmiştir.¹²

Risâlenin Câmî'ye aidiyetinde bir şüphe bulunmamaktadır. Çalışmada müracaat edilen nüshaların tamamında risâle doğrudan Câmî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca Kâtip Çelebi, İsmail Paşa ve Abdülgafur Lârî gibi müellifler de risâleyi Câmî'ye nispet ederler.

III. Risâlenin İçerik ve Tahlîli

Abdurrahman el-Câmî risâlede temel olarak şu konulara yer vermektedir:

- a) Mutlak Vücûd'un, akli bir kavram olmayıp, hâriçte mevcut olması,
- b) Mutlak Vücûd'un Vâcib olması,
- c) Mutlak Vücûd'un tabî'î küllî olması,
- d) Tabî'î Küllîlerin, fertleri ile değil; doğrudan hâriçte mevcut olmaları.

Câmî, risâlede, sûfilere bu konulardaki görüşlerini temellendirirken, soru-cevap (قلت - إن قلت) yöntemini kullanarak, ehl-i nazar¹³ tarafından yöneltilen ya da yöneltililebilecek muhtemel itirazlara yer vermekte ve onları ayrı ayrı reddetmeye çalışmaktadır. Risâle, kendi konusunda, daha önceki sûfi müellifler tarafından söylenenlerin veciz bir özeti sayılabilir. Risâledeki en özgün tarafın, Kutbüddin Râzî'nin, *Şerhu'l-Metâli'* adlı eserinden alıntılanan, küllî-i tabî'îlerin hâriçte mevcut olamayacağına dâir izahâtına yöneltilen eleştiriler olduğu söyleyebiliriz.

Burada risâlenin içerdiği temel iddiaları kısaca inceleyeceğiz:

a) **Vücûd (varlık), akli bir kavram değil, hâriçte mevcut olan bir zâttir.**

Câmî İbn Arabî geleneğine¹⁴ bağlı pek çok sûfi gibi vücûdu mevcut olan zâttan ayrı bir sıfat ya da kavram olarak değerlendirmez. Ona göre vücûd doğrudan hâriçte mevcut olan bir zâttir. Câmî bu iddiasını, daha önce Davud el-Kayserî (ö. 751/1350) tarafından zikredilen¹⁵ şu şartlı mukaddimeye dayandırmaktadır: vücûd mevcut olmazsa hiçbir şey mevcut olamaz. Bu mukaddimenin arka planında da vücûdun dışındaki her şeyin mevcut olmak için vücûda/varlığa muhtaç olduğu şeklindeki kabul yer almaktadır. Buna göre Zeyd, ağaç, kitap gibi muhtelif mâhiyetler haddizatında mevcut değildirler (*madûm/ yok*). Vücûd olmaksızın hiçbir şey/mâhiyet mevcut olamaz.¹⁶ Örneğin Zeyd'in âlim olması bilgi ile olduğu gibi, mevcut/var

¹² Abdülgafur el-Lârî, *Tekmilê-i Havâşî Nefehâtü'l-iüns*, tashih Ali Aşgar Beşir Herevî, İntişârât-ı encümen-i Câmî, İnan, 1343 h., s. 39.

¹³ Burada ehl-i nazar ifadesiyle, marifetullâha dair hakiki bilgiye ulaşmada akıl yürütmeyi (nazar) bir veri tabanı olarak kabul eden mütekellim ve meşâî geleneğe bağlı İslam felsefecilerini kastediyoruz. Bkz.: Tehânevî, *Keşşâf*, md. "hakîm", Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998 c. IV, s. 507.

¹⁴ İbn Arabî sonrası vahdet-i vücûd düşüncesinin serüveni için bkz.: William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 197-234.

¹⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, Müesseset-ü Bostan, Kum, 1424 h., s. 25.

¹⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, s. 39

olması da vücûd/varlık iledir. Varlık Zeyd'den ayrı ancak onu var kılan şeydir. Bu husus diğer bütün mâhiyetler için böyledir; her şey vücûd ile mevcut olur. Var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendine doğrudan var olan tek şey yalnızca vücûdun/varlığın kendisidir. Şu halde vücûdun da yok (*madûm*) olması durumunda, hâriçte hiçbir şeyin varlığından bahsetmek mümkün olamayacaktır. Zira yok olan mâhiyetler ile yok olan vücûdun birbirine eklenmesi (*inzımâm*) hiçbir sonuç vermeyecektir. Buna göre ehl-i nazarın vücûdu ilişen (*âriz*), mâhiyeti ise ilişilen (*ma'rûz*) kabul etmesinin, bunun üzerine de, madûm olan mâhiyetin ancak vücûdun mâhiyete âriz olması ile mevcut olacağını ileri sürmesinin makul bir izahı olamayacaktır.

Câmî'nin ileri sürdüğü, farklı kaynaklarda farklı formlarda dile getirilen¹⁷ bu argüman, vücûdu ikinci akledilirlerden (*ma'kûlât-i sâniye*) kabul eden ehl-i nazarın vücûdu hâriçte mevcut olmayan, akli/itibarî bir kavram olarak değerlendiren yaklaşımlarına karşı serdedilmiştir.¹⁸ Onlara göre hâriçte mevcut olan şeyler cevher ve arazlardan ibarettir.¹⁹ Hâriçte vücûd denilen bir şey yoktur. Akıl hâriçte mevcut olan belirli şeyleri idrâk eder ve onları 'birbirinden ayıran öz yapıları' (*mâhiyet*) ve 'hâriçte gerçekleşmeleri' (*vücûd/tahakkuk*) şeklinde birbirinden ayırarak tahlîl eder. Böylelikle şeyler, akıl planında vücûd ve mâhiyet itibariyle birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin akıl Zeyd'i, onu diğer bütün varlıklardan ayıran mâhiyeti ve onun hâriçte var olması şeklinde iki farklı boyutuyla tasavvur edebilir. Akıl Zeyd'den soyutladığı varlık belli bir şeye/Zeyd'e ait olan özel varlıktır (*vücûd-u hâs*). Daha sonra akıl tek tek belli mâhiyetlerden soyutladığı vücûdlardan yola çıkarak, belli bir mâhiyete ait olmayan (*mutlak*), "hâricî gerçeklik (*tahakkuk-sübût*)" anlamında bütün varlıkları kuşatan ortak (*müşterek*) bir varlık kavramına ulaşır. Bu müşterek vücûd "mutlak (belli bir mâhiyet ile kayıtlamayan genel) vücûd" olarak da isimlendirilir.²⁰ Ehl-i nazara göre hem özel/hâs hem de genel/mutlak vücûdlar akli kavramlardır. Bununla beraber onlar mâhiyetlerin de akli kavramlar olduklarını savunurlar. Örneğin insanın mâhiyeti olan "düşünen canlı" zihnin hâriçteki varlıklardan yola çıkarak ürettiği bir kavramdır. Bu nedenle "mâhiyet" kavramının kendisi de ikinci akledilirlerden kabul

¹⁷ Örnek olarak bkz. Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, çev. Tâhirü'l-Mevlevî, nşr. Abdurrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 61; Gelenbevi, *Risâletun fi vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta, 2007, s. 44-55; Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, nşr. Mc Gill ve Tahran Üniv., Tahran, 1980, s. 8.

¹⁸ Ehl-i nazarın konuya yaklaşımları ile ilgili olarak bkz. Fahreddin Râzi, *Şerhu'l-İşârât*, nşr., Necfezâde Ali Rıza, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran, 1386 h., c. II, s. 356. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989, c. I, s. 438; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 425; Siyâlkûti, *Hâşiye alâ Şerhu'l-Mevâkîf* (*Şerhu'l-Mevâkîf* içinde), Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, cz. II, s. 95; Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 8.

¹⁹ İbn Çaylân, *Hudûsü'l-âlem*, nşr. Mehdi Muhakkik, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran, 2005, s. 74.

²⁰ Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 238-240.

edilmiştir.²¹ Şu halde şeylerin hem mâhiyetleri hem de vücûdları akli kavramlardır; hâriçte mevcut değillerdir. Buna göre bir şeyin vücûdunun, o şeyin mâhiyetine ilişmesi de (*âriz olması*) yalnızca akli bir durumdan ibaret olacaktır. Dolayısıyla ehl-i nazara göre hâriçte mevcut olmayan vücûd, hâriçte mevcut olmayan mâhiyete akıl planında ilişmektedir (*âriz*).²² Neticede Câmî'nin dile getirdiği, vücûdun mevcut olmaması durumunda hiçbir şeyin mevcut olamayacağı şeklindeki iddiayı, ehl-i nazar kabul etmez. Onlara göre vücûd mâhiyete yalnızca akılda âriz olur. Vücûdun mâhiyete âriz olması madûm olan mâhiyetin mevcut olmasını gerektirmez. Vücûdun mâhiyete âriz olmasının (ilişme) anlamı, aklın, mâhiyetin hâricî mevcutiyetini tasavvur etmesidir. Hâriçte mevcut olan şey bu ilişme (*urûz*) ile mevcut olmamaktadır. Aksine, hâriçteki şey, hâriçte mevcut olduktan sonra akıl onun mâhiyetine vücûdu âriz kılmaktadır.

b) Vücûd, Vâcib Zâtın Bizzat Kendisidir.

Vücûdun mevcut olduğunu temellendirirken ortaya konulan yukarıdaki şartlı mukaddime esasında vücûdun mevcudiyetinin vâcib olduğuna dair delile de işaret etmektedir. Şöyle ki, vücûd mevcut olmadığında hiçbir şey mevcut olamıyorsa ve bu nedenle vücûd mevcut olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymadan var olabiliyorsa; bu durumda onun vücûdu başka bir vücûd ile değil; doğrudan kendinden (*bi-nefsihî*) olmalıdır. Vücûdu kendinden olan şey ise vâciptir.²³ Câmî risâlede mezkûr iddiayı daha önce Fenârî tarafından da dile getirilen "bir şeyin kendinden soyutlanamayacağı (*zevâl*)" ilkesine istinâd ederek temellendirmektedir.²⁴ Şöyle ki, örneğin Anka gibi, mevcut olmayan bir mâhiyetin vücûdu/varlığı yoktur. Vücûd bu tür mâhiyetlerden soyutlanabilir. Örneğin Anka'nın vücûdu yoktur, denilebilir. Aynı şey vücûd için mümkün değildir. Zira vücûdun vücûdunun olmadığı kabul edilecek olursa bir şeyin kendisinden soyutlanması durumu ortaya çıkar. Bu, siyahlıktan siyahlığı soyutlamak gibidir; dolayısıyla bâtıldır. Neticede vücûddan vücûdu (varlığı) soyutlamak mümkün olmadığı için vücûdun vücûdu -vücûdun vücûd olmasından yani kendinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak- daima sâbit olacaktır ki, bu, vücûdun zorunlu olarak mevcut olması anlamına gelmektedir.²⁵

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu iddia vücûdun mevcut olduğu tezini kabul etmeye bağlıdır. Vücûdun mevcut olduğunu kabul etmeyen ehl-i nazar için bu iddia ve akabinde serdedilen delilin bir bağlayıcılığı yoktur. Ehl-i nazarın vücûdun mevcut olduğunu kabul etmediği yukarıda zikredilmişti. Câmî'nin, vücûdun vâcib olduğuna

²¹ Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 316.

²² Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989, s. 325, 330.

²³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 39.

²⁴ Fenârî, *Misbâhü'l-iüns şerhu Miftâhü'l-gayb*, İntişârât-ı mevlâ, İnan, 1376 h., s. 155.

²⁵ Ayrıca bkz. İbn Türke, Sainüddin *Temhîdü'l-kavâidi's-sûfiyye*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2005, s. 33,

dair ileri sürdüğü delilin ise, yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ilgili delil vücûddan vücûdun soyutlanmasının imkânsızlığına dayanmaktadır. Şöyle ki, örneğin siyahlığın siyahlık olması gibi, vücûdun da vücûd olması, yani vücûddan vücûdu soyutlamanın imkânsız olması çelişmezlik ilkesinin gereğidir. Ancak vücûdun vücûd olduğunu kabul etmek ayrı bir şeydir, vücûd kavramının hâriçte var olduğunu kabul etmek ayrı bir şeydir. Zeyd'in vücûdu derken kastedilen şey Zeyd'in hâriçte var olmasıdır. Vücûdun vücûdu derken kastedilen eğer vücûd kavramının, bizzat kendisi olması ise bunu ehl-i nazar da şüphesiz kabul etmektedir. Ancak kastedilen vücûd kavramının hâriçte var olması ise onlar elbette ki böyle bir tasavvuru kabul etmezler. Vücûd kavramın vücûd olduğu muhakkaktır, ancak zihinde tasavvur edilen bu kavramın hâriçte mevcut olması vücûd kavramından farklı bir şeydir. Dolayısıyla hâriçte tahakkuk etmenin vücûdun vücûddan soyutlanması, yani vücûdun kendinden soyutlanması anlamına gelmemelidir. Örneğin siyahlık kavramı siyahlıktır, siyahlık siyahlıktan soyutlanamaz. Ancak bu durum siyahlık kavramının siyahlığını, yani siyah olmasını gerektirmez. Vücûd da böyledir. Bu nedenle Teftâzânî (ö. 792/1390) vücûdun "vücûd madûmdur" şeklinde yokluk ile nitelenebileceğini ve bu nitelemenin vücûdun/varlığın adem/yokluk olduğu anlamına gelmeyeceğine dikkat çekmektedir.²⁶

c) Vücûd Tabî'î Küllîdir (Doğal Tümel) ve Hâriçte Mevcuttur

Câmî, İbn Arabî ekolüne mensup sûfiler gibi, "vücûd vâcip zâtın kendisidir", ifadesindeki vücûd ile küllî ya da cüzî, tek ya da çok, genel ya da özel hiçbir şartla ya da kayıtlı kayıtlanmayan, yalnızca vücûd olması açısından (*min haysü hüve hüve*) vücûdu kastetmektedir.²⁷ Sûfiler vücûdun bu kayıtsızlık hâlini de "mutlak vücûd", "mutlak hakikat" gibi kavramlarla ifade ederler.²⁸ Hiçbir kayıtlı kayıtlanmamış ve yalnızca kendisi olmak itibarıyla değerlendirilen kavramların tabî'î küllî (doğal tümel) olması hasebiyle mutlak vücûd olan vâcip zâtın da tabî'î küllî olması gerekir. Bu noktada tabî'î küllînin daha iyi anlaşılması için küllînin (tümel) kısımlarını kısaca izah etmek faydalı olacaktır. "Sırf mefhûmu tasavvur edildiğinde, bu tasavvurun, pek çok ferdinin bulunmasına mâni olmadığı kavram"²⁹ şeklinde tarif edilen küllî kavramlar üç farklı itibarla ele alınabilir. Şöyle ki, küllî kavramın söz konusu edildiği yerde üç farklı şeyden bahsetmek mümkündür: a) 'insan' gibi hâricî (duyulur âlemde) ya da 'kelime' gibi itibârî (akıl düzeyinde) fertleri olan ve küllîliğin (tümellik)

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. I, s. 337.

²⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, s. 22-23; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 150; İbn Türke, Sainüddin, *Temhîd*, s. 35.

²⁸ Kayserî, *Keşfu'l-mahcûb an kelâmi rabbi'l-erbâb (er-Resâil li-Davud el-Kayserî* içinde), Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri, 1997, s. 93; İbn Türke, *Temhîd*, s. 59.

²⁹ Küllî kavramının tahlil ve izâhu için bkz. Kutbüddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h., c. I, s. 193-6; Teftâzânî, *Şerhu'l-Şemsîyye*, Dârü'n-nûru'l-mübîn, Ürdün, 2011, s. 139-40

kendisine nispet edildiği kavram (*mâhiyet-tabîat*), b) bu kavrama nispet edilen küllilik mefhûmu, c) fertler arasında ortak olan kavrama/tabîata külliliğin nispet edilmesi. Külli bir kavram, bu hususlardan her biri ayrı ayrı göz önünde bulundurularak itibara alınabilir. Buna göre külli kavram, ilk hususun itibara alınması durumunda “külli-i tabî’î (doğal tümel)”; ikincisinde “külli-i mantıkî (mantık ilmine dayalı tümel)”, üçüncüsünde ise “külli-i aklî (aklın çıkarımına dayalı tümel)” diye isimlendirilir.³⁰ Örneğin, külli olan insan kavramı, yalnızca, hâricte fertleri bulunan bir tabîat olan ‘düşünen canlı’ mefhûmu itibarıyla nazara alınırsa külli-i tabî’î; pek çok fert arasında ortak, yani külli olması itibarıyla nazara alınırsa külli-i mantıkî; aklın, mezkûr tabîatın muhtelif fertler arasında müşterek-külli olmasını tasavvur etmesi itibarıyla nazara alınırsa külli-i aklî olur.

Tabî’î külli olan kavramlar aynı zamanda mâhiyet-i mutlaka (*salt mâhiyet*) ve şartsız mâhiyet (*mâhiyet bi-lâ şart-ı şey*) diye de isimlendirilir.³¹ Bu noktada mâhiyetin kısımlarını izah etmek faydalı olacaktır. Bir mefhûm/mâhiyet³² üç farklı itibarla tasavvur edilebilir:

1) Birincisi, külli mâhiyet, kendisine, kendisini hâricte mevcut kılacak herhangi bir somutlaştırıcı ve tekilleştirici (*teşahhus*) arazın bitişmemesi (*mukârenet*) şartı ile tasavvur edilir. Örneğin, insan mâhiyetinin, onu Bekir, Ömer gibi müşahhas kılan, renk, boy, belirli bir zaman ve mekâna nispet vs. gibi arazlar olmaksızın tasavvur edilmesi gibi. Bu durumda külli mâhiyet, yalnızca külli mâhiyet olması, yani kendisine hiçbir şeyin ilişmemesi (âriz olmak) şeklinde olumsuzlayıcı (*selbî*) bir itibar-şart ile tasavvur edildiği için ‘*mâhiyet bi-şart-ı lâ şey*’ (hiçbir şey ile beraber olmamak şartı ile itibara alınan kavram) diye isimlendirilir. Ayrıca bu tür mâhiyetler her türlü teşahhustan-teayyünden (tekilleşme/somutlaşma-belirlenme) soyutlandığı için ‘*mâhiyet-i mücerrede*’ (soyutlanmış mâhiyet) diye de isimlendirilir. Mücerred mâhiyetler, kendilerini somutlaştıracak arazlardan soyutlanmış oldukları için daima külli olarak kalırlar. Zira teşahhus (tekilleşme/somutlaşma) küllilere değil cüzilere (fertlere) has bir durumdur. Dolayısıyla bu anlamda külli kavramların hâricteki varlıklarından da söz edilemez.

³⁰ İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, nşr. İbrahim Medkûr, Küttühâne-i Mar’âşî Nəcəfi, Kum, 1405 h., c. I, s. 66-67; Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 163-4; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi tahkiki’l-külliyât*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, 25; Kutbüddin Râzî, *Şerhu’l-Metâli’*, c. I, s. 234; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 382-6; Tehânevî, *Keşşâf*, “külli” md., c. IV, s. 26-30. Câmî, *Havâşî’l-Câmî ale’-d-Dürreti’l-fâhire*, (*Dürreti’l-fâhire* içinde), s. 60.

³¹ Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 382.

³² Cüzî ya da külli, şeyleri birbirinden ayıran gerçeklik hakikat diye isimlendirilir. Eğer hakikat cüzî ise, yani hâricte mevcut olan bir ferdin hakikati ise hakikat-i cüzîyye (tikel gerçeklik) ve hüvviyet diye isimlendirilir; şayet hakikat külli ise hakikat-i külliyye (tümel gerçeklik) ve mâhiyet diye isimlendirilir. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. II, cz. III, s. 17-18. Bizim metinde mâhiyet kavramı ile kastettiğimiz işte bu külli hakikatlerdir.

2) İkincisi, küllî mâhiyet, kendisini müşahhas (somut) kılacak arazların kendisine bitişmesi şartı ile tasavvur edilir. Örneğin, insan mâhiyetini, onu Bekir, Ömer gibi müşahhas kılan, renk, boy, belirli bir zaman ve mekâna nispet vs. gibi arazlar ile birlikte tasavvur etmek gibi. Bu itibara göre küllî mâhiyet, 'başka bir şey ile birlikte tasavvur edilmek' şeklinde olumlayıcı (*vücûdî*) bir şart ile tasavvur edildiği için '*mâhiyet bi-şart-ı şey*' (bir şey ile beraber olmak şartı ile itibara alınan kavram) diye isimlendirilir. Ayrıca, bu itibar, yalnızca küllî mâhiyetin kendisini değil; ona ilaveten mâhiyeti hâricte var kılan somutlaştırıcı arazların da tasavvurunu gerekli kıldığı için '*mâhiyet-i mahlûda*' (birleştirilmiş mâhiyet) diye de isimlendirilir. Mâhiyet-i mahlûta, kendisini müşahhas (hâricte somut bir varlık/fert) kılan a'râz (hâricî ilişenler) ile birlikte tasavvur edilmesi itibari ile hâricte mevcut kabul edilmiştir.³³

3) Üçüncüsü, küllî mâhiyet, ne hâricî arazların bitişmesi, ne de hâricî arazların soyutlanması şartı olmaksızın, yalnızca kendisi olması itibari ile (*min haysü hüve*) tasavvur edilir. Örneğin, insan mâhiyetini, yalnızca, kendisi olması yönüyle, yani yalnızca "canlı ve düşünür" olmayı ifade etmesi yönüyle tasavvur etmek gibi. Bu tasavvurda mâhiyet ile birlikte selbî ya da vücûdî hiçbir şartın tasavvur edilmesi söz konusu değildir. Bu sebeple bu itibar ile tasavvur edilen mâhiyetler, '*mâhiyet-i mutlaka*' (kayıtsız mâhiyet) ve '*mâhiyet bi-lâ şart-ı şey*' (herhangi bir şartı nazar-ı dikkate alınmaksızın itibar edilen kavram) diye isimlendirilir.³⁴

Neticede vücûdu, hiçbir kayıtle kayıtlanmaksızın (*min haysü hüve*) itibara almak, onun tabî'î küllî, başka bir ifadeyle mutlak ve herhangi bir şartı nazar-ı dikkate almaksızın itibar edilen mâhiyet (*mâhiyet bi-lâ şart-ı şey*) olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu noktada sûfiler açısından iki müşkil ortaya çıkmaktadır: a) Vücûdun tabî'î küllî olması nedeniyle hâricte mevcut olamaması. Zira tabî'î küllîler, yani "*bi-lâ şart-ı şey*" olarak itibara alınan kavramlar hâricte mevcut değildir. Dolayısıyla hiçbir kayıtle kayıtlanmayan, yalnızca kendisi olması itibarıyla (*min haysü hüve*) itibara alınan mutlak vücûdun da mevcut olmaması gerekir. Hâlbuki sûfilere

³³ Burada mâhiyet-i mahlûtayı, mâhiyet-i hakîki ile karıştırmamak gerekir. Şöyle ki, mâhiyet, hakîki ve itibari olmak üzere iki kısma ayrılır. Mâhiyet-i hakîki aklın itibarından bağımsız olarak nefsü'l-emirde mevcut olan şeylerin mâhiyetleridir. Mâhiyet-i itibari ise yalnızca aklın itibarına bağlı olarak, akılda var olan mâhiyetlerdir. Örneğin Anka'nun mâhiyeti gibi farazî mâhiyetler bu kabildendir. Mâhiyetin mahlûta, mücerrede ve mutlaka şeklinde yukarıda verilen her üç kısmı hem mâhiyet-i itibarının hem de mâhiyet-i hakîkinin bir alt kısmı olarak tasavvur edilebilirler. Mâhiyetin üçlü taksiminde temel ölçü mâhiyetin aklın itibarına bağlı olarak küllî ya da müşahhas olarak tasavvur edilip edilmemesi iken, hakîki-itibari şeklinde verilen ikili taksimde önemli olan husus mâhiyetin nefsü'l-emirde-hâricte, aklın itibarından bağımsız olarak mevcut olup olmamasıdır. Bkz.: Tehânevî, *Keşşâf*, "mâhiyet" md., c. IV, s. 103; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı sedâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1293 h., s. 7-8.

³⁴ İbn Sînâ, Şifâ/Metafizik, c. I, s. 102-107; Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr., S. Dünya, Dârü'l-meârif, Kâhire, 1983, c. I, s. 156, 184; Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, Dârü'n-nûru'l-mübîn, Ürdün, 2011, s. 145-6; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. 1, s. 382, 386; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, Matbaa-i hayriyye, Kahire, 2008, s. 47-48; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, cz. III, s. 26, 30; Syed Muhammed Nequib al-Attas, *On Quiddity and Essence*, International Islamic University, Malaysia, 1990, s. 6-8.

göre Câmî'nin de ifade ettiği gibi, mutlak vücûd, vâcip zâtın bizzat kendisidir. Şu halde mutlak vücûdu vâcip zâtın kendisi kabul etmek vâcip zâtın mevcut olmadığı anlamına gelecektir.³⁵ b) Vücûdun tek olamaması. Zira vücûd İbn Arabî ekolüne mensup sûfiler tarafından küllî değil "hakîkî cüzî (gerçek tikel)"³⁶, yani "tek" kabul edilir.³⁷ Nitekim Câmî de bu risâlede vücûdun "mutlak tek hakikat (*hakikatün vâhidetün mutlakatün*)" olduğunu vurgulamaktadır.³⁸ Yani vâcip zâtın kendisi olan vücûd tek olmak zorundadır. Ancak vücûdun tabî'î küllî olması onun, muhtelif fertleri olan müşterek bir şey olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla kendisi olması açısından vücûdu, tek olan vâcip zâtın kendisi kabul etmek onun fertlerinin olmasını gerektirecektir. Bu da tek bir şeyin değil, vâcip zâtın kendisi ve vâcip zâtın fertleri olmak üzere iki şeyin mevcut olması sonucunu doğuracaktır. Neticede bir değil pek çok vücûdun mevcut olması sonucu ortaya çıkacaktır ki, bu, vücûdun tek (*hakîkî cüzî*) olması ile çelişmektedir.

Câmî bu problemlere çözüm üretirken kendinden önceki sûfilerin söylediklerinden çok fazla bir söylememektedir. Birinci problemle ilgili olarak Câmî, Fenârî gibi tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olmadıkları tezini reddeder. Nitekim *Dürretü'l-fâhire* adlı eserinde de o bu meseleye nispeten daha geniş yer vermiş, Tûsî'nin tabî'î küllîlerin mevcut olmadıkları yönündeki iddia ve delillerini Fenârî'den yaptığı alıntılarla eleştirmiştir.³⁹ Ona göre tabî'î küllîler hâricte mevcut olabilirler. O ehl-i nazardan tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olduğunu kabul edenler olduğunu belirtir ve⁴⁰ Kutbüddin Râzî tarafından tabî'î küllîlerin mevcut olamayacaklarına dair ileri sürülen delilleri eleştirir. Risâlenin en özgün tarafının da bu eleştiriler olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tabî'î küllîlerin hâricte mevcut oldukları kabul edildikten sonra birinci problemde dile getirilen vâcip zâtın mevcut olmadığı şeklinde yanlış bir

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. I, s. 336.

³⁶ Cüzî-yi hakîkî, "yalnızca kendisinin tasavvur edilmesi halinde başka şeylerin (*kesret*) bu tasavvura dâhil olmadığı kavramlardır" şeklinde tarif edilmiştir. Cüzî-yi izâfî ise, -canlının kapsamına giren insan örneğinde olduğu gibi- küllî bir mefhumun kapsamına giren diğer küllî kavramlardır. Tehânevî, *Keşşâf*, md. "cüz'iyeye", c. I, s. 254.

³⁷ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 64; İsmail Gelenbevi, *Risâletun fi vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta, 2007, s. 61; Cürçânî, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, (Risâle Said Fûde'nin *Fethu'l-vedûd bi şerhi Risâleti's-Şerif el-Cürçânî fi vahdeti'l-vücûd* adlı şerhi ile birlikte neşredilmiştir.), Dârü'l-feth, Ürdün, 2013, s. 62.

³⁸ Krş. İbn Türke, Sainüddin, *Temhîd*, s. 78.

³⁹ Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 5-7

⁴⁰ Fenârî, Hancı, Urmevi, Kâtibî gibi müelliflerin tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olduğunu savduklarını kaydeder, *Misbâhü'l-üns*, s. 105; krş. Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 40. Ancak her ne kadar Fenârî mezkûr isimlerin tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olduklarını savduklarını söylese de esasında mezkûr müelliflerin tabî'î küllîlerin mevcut olduğu yönündeki ifadeleri, tabî'î küllîlerin doğrudan değil fertleri itibarıyla mevcut oldukları şeklinde anlaşılmalıdır. Tabî'î küllîlerin mevcut oldukları ifadesi, muhtemelen bu küllîlerin akli ve mantıkî küllîlerden farklı olduğuna işaret etmek amacıyla söylenmiş olmalıdır. Nitekim Teftâzânî de *Tehzîbü'l-mantık* adlı eserinde "tabî'î küllîlerin mevcut olması" ifadesinin onların fertlerinin (*eşhâs*) mevcut olması anlamına geldiğine dikkat çeker, *Tehzîbü'l-mantık (Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde)*, nşr. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2014; 161.

sonuca gidilemeyecektir. İkinci problemle ilgili olarak Câmî, tabî'î küllîler konusunda ehl-i nazarın anladığından nispeten farklı bir yaklaşım önermektedir. Ehl-i nazar genel olarak tabî'î küllîleri küllî kavramlar kategorisinde değerlendirir. Küllî kavramlar hâriçte mevcut olamayacakları için tabî'î küllîler de hâriçte mevcut olamazlar.⁴¹ Bir mâhiyet/tabîat, hâriçteki fertlerden yola çıkılarak oluşturulur. Örneğin hâriçteki insan teklerinden hareketle “düşünen canlı” şeklinde bir ortak tabîat elde edilir. Hâriçteki fertlerden elde edilen bu tabîat, bizzat kendisinin tasavvur edilmesi itibarıyla (*tabî'î küllî*) hâriçte mevcut kabul edilmiştir. Ancak bu ifadeden kastedilen, tabîatın kendisinin değil fertlerinin hâriçte mevcut olmasıdır. Bunu, ortak/küllî tabîatın, hâriçteki fertlerin her birisi için geçerli olması şeklinde de ifade edebiliriz.⁴² Netice hâriçte mevcut olan şey küllî tabîat değil, onun fertleridir.⁴³ Câmî'nin risâlede çerçevesini kurmaya çalıştığı tabî'î küllî anlayışı ehl-i nazarın yaklaşımından farklıdır.⁴⁴ Ona göre küllî olan tabîat hâriçte mevcuttur ve vücûd kavramı özelinde tektir (*hakîkî cüzî*). Bu tabîatın fertleri ise onun zâtında ortaya çıkan (*zuhûr-tecellî*) yansımalarıdır (*mezâhir*). Örneğin Zeyd'i hâriçte mevcut olan tabî'î küllî farz edelim; Zeyd'in fertleri Zeyd'den ayrı olan şeyler değil, Zeyd'in zâtında ortaya çıkan okur, yazar, gezer, bilir gibi özellikler/sıfatlar olacaktır. Ortaya çıkan bu özellikler okuyan, yazan, gezen, bilen gibi pek çok şeye işaret etse, gerçekte var olan yalnızca Zeyd'dir. Zeyd'den ayrı olarak okuyan, yazan, gezen, bilen gibi farklı varlıklar yoktur. Vücûd da aynı şekildedir; hâriçte mevcuttur ve fertleri ondan ayrı varlıklar değil onun zâtında orta çıkan niteliklerdir. Süfiler bu nitelikleri teayyün (*belirlenim*), sıfat, mezâhir gibi farklı kavramlarla ifade ederler.⁴⁵ Vâcip zât olan vücûdun dışındaki her şey, vücûdun teayyünleridir. Vücûdun zâtı itibarıyla var sayılan ve bu sebeple farklı nispetler ve itibarlardan ibaret olan bu teayyünler, vücûddan ayrı varlıklara sahip olamamaları nedeniyle süfiler tarafından hakîkatte madûm kabul edilmişlerdir.⁴⁶ Buna göre kendi zâtı itibarıyla tek (yani *hakîkî cüzî*)

⁴¹ Örneğin Cürçânî şöyle demektedir: “Bil ki, hâriçte var olan her şeyin, diğerler şeylerden ayrı (*mütemeyyez*) ve belirli (*müteayyen*) özellikleri vardır. Öyle ki, o şey tasavvur edildiğinde onun hakkında çoklara yüklem olmak mümkün olamaz. Dolayısıyla hâriçte mevcut olan yalnızca tekillerdir (*eşhâs*). Çocuk arasında ortak olan şey hâriçte mevcut olamaz. [...] Bize göre küllîlik ile nitelenen kavramların hiçbirisi hâriçte mevcut değildir.” Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhu'l-Metâli'*, (Kutbüddin Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli'* adlı eserinin içinde), s. 242.

⁴² Şemseddin İsfahânî, *Tesdûd*, c. I, s. 383-4.

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsiyye*, s. 168-9.

⁴⁴ Kayserî, en azından Hakk'ın zâtı kabul edilen “vücûd” kavramı özelinde diğer kavramlardaki tabî'î küllî anlayışından daha farklı bir yaklaşımının tercih edilmesi gerektiğine dikkat çeker, Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 39-40.

⁴⁵ Fenârî, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 27, 2011, s. 32.

⁴⁶ Bu nedenle süfiler bu teayyünleri “hayâl” diye isimlendirirler. Ancak onlar vücûdun dışında hayâl kabul ettikleri her şeyin tamamen yok olduğunu iddia etmezler. Bu konuda bu konuda geniş bilgi için bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 243, 247; William Chittick, *Hayâl Âlemi İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.

kabul edilen vücûd, zâtında zuhûr eden teayyünler itibarıyla tabîî küllîdir. Ancak bu küllîlik, hakîkî olarak mevcut olan vâcip varlığın zâtına ilişkin değildir. Küllîlik, onun itibarî/nisbî fertleri itibarıyla. Bu nedenle Kayserî, küllîliğin itibarî ve aklî bir kavram olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁷ Neticede ikinci problemde dile getirilen, vücûdun tabîî küllî kabul edilmesi durumunda bir değil iki vücûdun söz konusu olabileceği şeklinde yanlış bir sonuç ortaya çıkmayacaktır. Nitekim Câmî de risâlenin sonunda vücûdun hakîkî mevcut; vücûdun dışındaki şeylerin ise itibarî şeyler olarak kabul edilebileceğine dikkat çekerek bu hususa işaret etmiştir.

IV. Yazmalar ve Tahkikte İzlenen Yöntem

Risâlenin tahkikinde incelenen nüshalar:

a) *er-Risâletu'l-Vücûdiye*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, arşiv no: 8221/4, vr. 18a-19b. Risâlenin müstensihine ve istinsâh tarihine dair bir bilgi verilmeyen ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır: “Zamanında ve akrânları arasında birinci olan, allâme, muhakkik, habîr, müdakkik, halkın sığınağı, kalplerin şifâsı, insan-ı kâmil, mürşid-i mükemmil, mevlânâ, nürü'l-millet-i ve'l-Hakk ve'l-hakîkati ve'd-dünya ve'd-dîn, Abdurrahman el-Câmî'nin (r.a) eserlerinden olan Risâle-i vücûdiyye bitmiştir.”

b) *Risâle fi'l-vücûd*, Nuruosmaniye, arşiv no: 04171, vr. 581b-582b. Risâlenin müstensihinin isminin verilmemesi ferağ kaydında şöyle denilmektedir: “Kenar notları ile birlikte 898'de Şevval'in ortalarında [bitmiştir]. Allah yazanı ve okuyan bağışlasın.”

c) *Risâle fi' isbâti vücûdi'l-küllî et-tabîî*, Süleymaniye/Esad Efendi, arşiv no: 03578, vr. 66a-69b. Nüshanın müstensihisi ve istinsâh tarihi belli değildir. Risâlenin ferağ kaydında şu ifadeler yer verilmiştir: “Fâzıl, muhakkik, müdakkik, mevlânâ ve seyyidînâ Nureddin Abdurrahman el-Câmî'ye ait olan küllî-i tabîî'nin vücûdu hakkındaki risâle bitmiştir.”

d) *Risâle fi'l-vücûd*, Süleymaniye, Ali Nihat Tarlan, arşiv no: 00084, vr. 92a-93a. Müstensih ve istinsâh yılına dair bir bilginin verilmemesi nüshanın ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır: “Kâşifü'd-dekâik, Mevlânâ Abdurrahman el-Câmî'ye (k.s) ait olan şerif risâle, Rebülevvel'in dördüncü gecesi bitmiştir.”

Nüshaların tahkikte verilen rumûzları ve karşılıkları aşağıdaki gibidir:

- a) “ç”: Milli Kütüphane,
- b) “ö”: Nuruosmaniye,

97; Toshihiko Izutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, 1998, s. 26-28; Abdülğani Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2003, s. 252;

⁴⁷ Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 46.

- c) "ل": Esad Efendi,
d) "ت": Ali Nihat Tarlan.

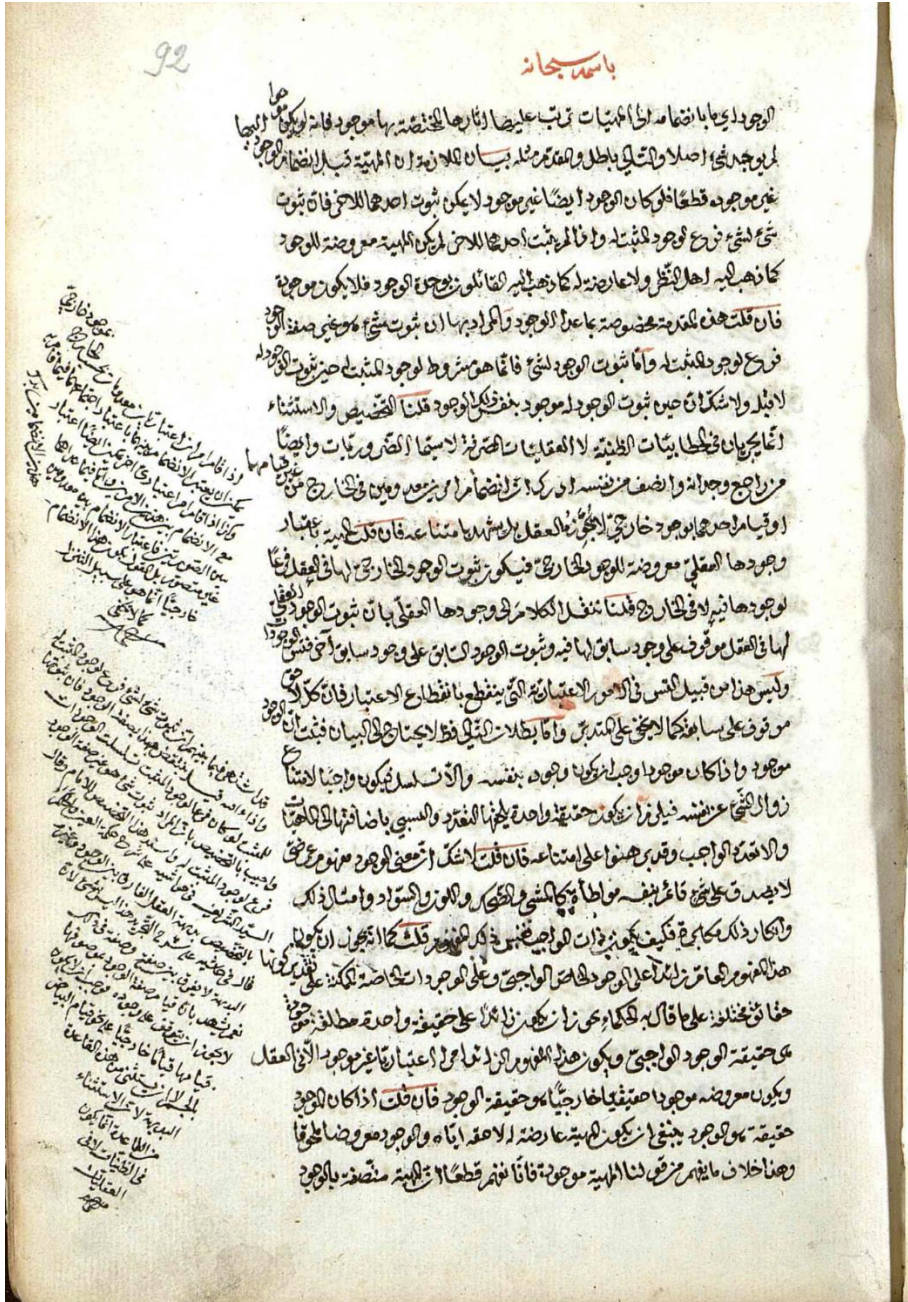
Risâlenin tahkikinde belli bir nüsha asıl nüsha olarak belirlenmemiş; memzûç usule bağlı kalınarak, nüshaların tamamından hareketle, metin yeniden inşâ edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber tahkikte, risâlede yer verilen eser isimleri hakkında da bilgi verilmiştir. Ayrıca Câmî'nin kaynaklarını göstermek ve risâlede temellendirilmeye çalışılan fikirlerin tasavvuf literatüründeki karşılıklarına işaret etmek amacıyla, metinde geçen ifadelerle ilgili temel sûfi kaynaklardaki önemli bazı destekleyici bilgiler de tahkikte aktarılmıştır. Ayrıca, risâlede ehl-i nazar tarafından yöneltilen ve "إن قلت" ifadesi ile sûfileri tenkîd amacıyla yer verilen itirazlar da, mümkün mertebe, ehl-i nazarın kendi kaynaklarından tespit edilerek, dipnot halinde okuyucuya sunulmaya çalışılmıştır.

Câmî'nin bu risâlesi Nicholas Heer tarafından Al-Jâmî's Treatise on Existence adlı çalışmada Risâle fi'l-vücûd adıyla İngilizce tercümesi ile birlikte tahkik edilerek neşredilmiştir.⁴⁸ Ancak Heer'in çalışmasında Türkiye yazma eserler kütüphanelerindeki nüshalar kullanılmamıştır. Bununla beraber bizim çalışmamız ile Heer'in çalışması arasında önemli olduğunu düşündüğümüz -az da olsa- tercih farklılıkları bulunmaktadır. Tahkikte bu farklılıklara da işaret edilmiştir.

Risâlenin tercümesinde olabildiğince metne bağlı kalmaya çalışmakla beraber, doğrudan tercümenin oluşturabileceği muhtemel anlam boşluklarını tamamlamak için, köşeli parantez içerisinde zaman zaman metne eklemeler yapmak durumunda kalınmıştır. Arıca metindeki kapalı ifadeler eserin daha rahat anlaşılması açısından dipnotlarla izah edilmiştir.

⁴⁸ Nicholas Heer, "Al-Jâmî's Treatise on Existence" (*Islamic Philosophical Theology*, ed. Perviz Morewedge, New York, 1979, s. 228-258).

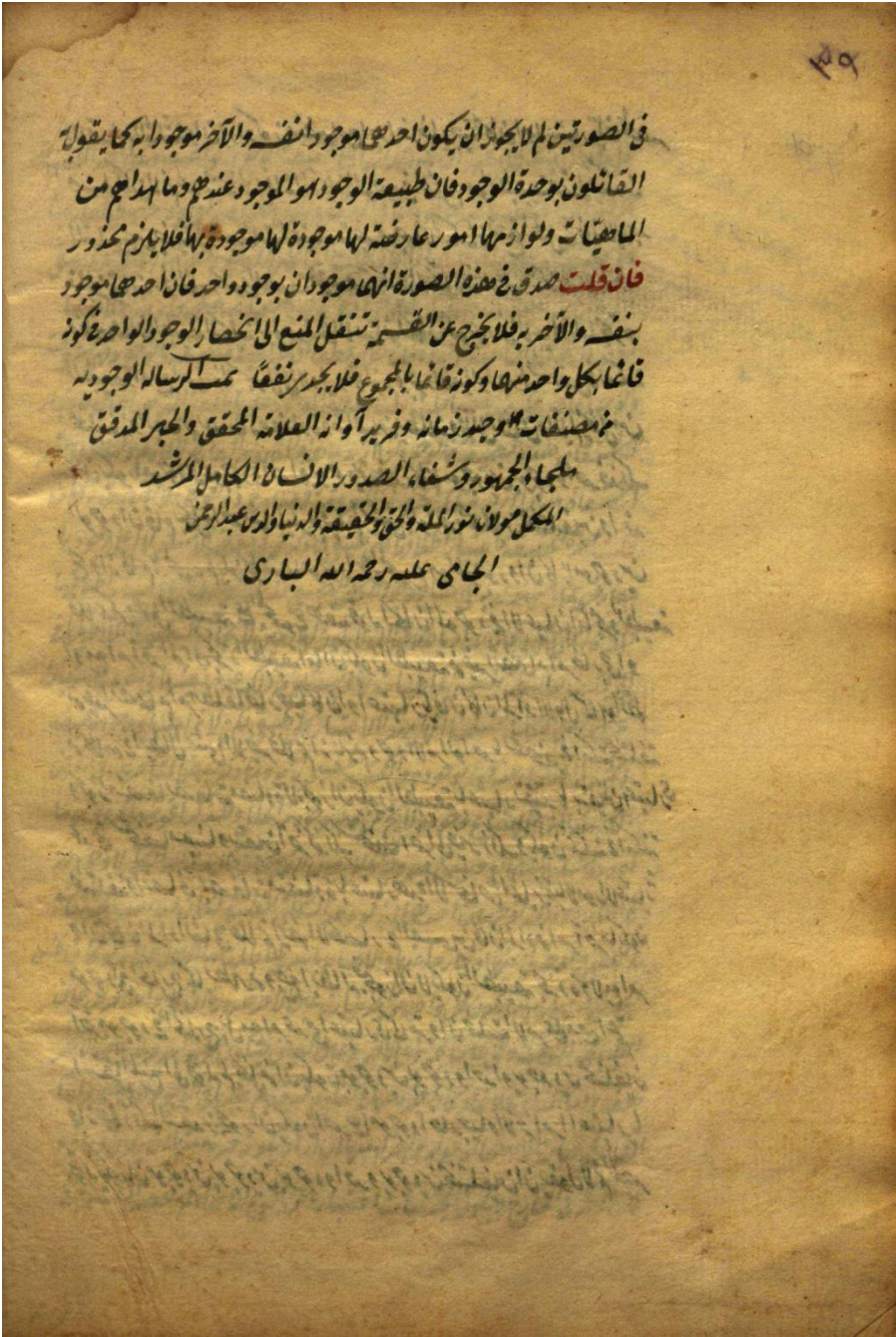
Tahkikte Kullanılan Yazma Nüshalardan Örnek Sayfalar



الصفحة الاولى من النسخة (ت)



الصفحة الأولى من النسخة (ن)



لم لا يجوز ان يكون احدهما موجودا بنفسه والاخر موجودا
به كما تقول به الفايلون بوحدة الوجود فان طبيعة
الوجود هو الموجود عندهم وما عداها من المهيآت
ولوا زمتها امور عارضة لها موجودة بها فلا يلزم محذور
فان قلت صدق في هذه الصوارة انهما موجودان
بوجود واحد فان احدهما موجود بنفسه والاخر به فلا
يخرج عن القسمة **قلنا** ينقل المنع آخ الى انحصار الوجود الوا^{حد}
في كونه قائما بكل واحد منهما وكونه قائما بالمجموع فلا محذور^{نفعان}

تمت الرسالة في اثبات وجودي الكلي الطبيعي
للفاضل المحقق المدقق مولانا وسيدنا
نور الدين عبد الرحمن الجفائي

Vücûd Hakkında Risâle Bismillahirrahmanirrahim

Vücûd, yani mâhiyetlere eklenmesiyle, mâhiyetlere ait özelliklerin ortaya çıkmasına imkân sağlayan şey, mevcuttur. Çünkü vücûd, mevcut olmasa hiçbir şey mevcut olamaz. [Bu önermede] tâlî (art bileşen) geçersizdir, dolayısıyla makeddem (ön bileşen) de aynı şekilde geçersiz olmalıdır. [Vücûdun mevcut olmayışı ile, hiçbir şeyin mevcut olmaması arasındaki] gereklilik ilişkisinin (*mülâzemet*) açıklaması şudur: Bir mâhiyet, vücûdun kendisine eklenmesinden önce kesinlikle mevcut değildir. Eğer vücûd da mevcut değilse, bu durumda vücûd ya da mâhiyetten herhangi birinin diğerinde gerçeklik (*sübût*) bulması mümkün olmayacaktır.⁴⁹ Çünkü bir şeyin başka bir şey için sübûtu, konunun (*el-müsbet-i leh*) var olmasına bağlıdır. Vücûd ve mâhiyetten herhangi biri [mevcut olmamaları nedeniyle] diğerinde gerçeklik bulamayınca; mâhiyet, ne -ehl-i nazarın dediği gibi- vücûdun kendisine ârız (ilişen) olduğu bir ma'rûz (ilişilen) olur ne de -vahdet-i vücûdu savunanların dediği gibi- vücûda ârız olur.⁵⁰ Neticede mâhiyet mevcut olamaz.

Şöyle dersen: "bir şeyin başka bir şey için sübûtu, konunun (*el-müsbet-i leh*) var olmasına bağlıdır", şeklinde öne sürülen mukaddime, vücûd dışındaki şeyler için geçerlidir. Dolayısıyla bu mukaddime, 'vücûd sıfatı dışında herhangi bir şeyin sübûtu, konunun mevcut olmasına bağlıdır' şeklinde anlaşılmalıdır. Vücûdun bir şeyde sâbit olmasının ise, konunun vücûddan önce değil, vücûdla beraber var olmasıdır. Şüphesiz ki, konu, vücûdun onun için sübûtu esnasında, bizzât bu vücûd ile mevcuttur.

Şöyle deriz: tahsîs ve istisnâ yalnızca zannî olan hitâbî mukaddimelerde geçerlidir; salt akli, özellikle de zarûrî mukaddimelerde geçerli değildir.⁵¹ Ayrıca vicdanına müracaat eden ve insafî olan herkes şunu idrâk eder ki; akıl, madûm/yok olan iki şeyin -bunların ikisi ya da ikisinden biri, hâriçte mevcut olan bir şeyle kâim

⁴⁹ Yani, ne vücûd mâhiyete ârız olup, mâhiyeti mevcut hâle getirebilecek ne de mâhiyetler vücûdda ârız olup onunla var olabilecekler. İlkinde mâhiyetin vücûddan önce, ikincisinde ise vücûdun mâhiyetten önce mevcut olması gerekir.

⁵⁰ "İlişmek" şeklinde çevirdiğimiz "ârız olmak" ifadesi, bir şeyin, zihinde ya da hâriçte başka bir şey ile var/kâim olmasıdır. Siyahlığın cisimle, yazarlığın Zeyd ile var olması gibi. Başkası ile kâim olan şeye ârız, kendisi ile başka bir şeyin kâim olduğu şeye ma'rûz denilir. Ârız genellikle ma'rûzuna yüklem (*mahmûl*) olabilir. Cisim siyahtır, Zeyd yazardır, gibi. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. I, s. 323; Tehânevî, *Keşşâf*, "vasf" md., c. IV, s. 338.

⁵¹ Soruyu soran kişinin, yukarıda verilen mukaddimeden "vücûd" kavramını istisnâ etmesine atıfta bulunulmaktadır. Câmi, kesin bilgi ifade eden akli önermelerde bu tür istisnâların yapılamayacağını, bunun, yalnızca söz sanatına dayalı retorik ifadelerde mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.

olmaksızın- hâriçte birbirine eklenmesini (*inzımâm*) mümkün görmez, hatta bunun imkânsız olduğuna şehadet eder.

Şöyle dersen: akli varlığı itibariyle mahiyet, haricî varlığın kendisine ârız olduğu şeydir. Bu durumda, haricî varlığın, akılda mâhiyet için sâbit olması, mâhiyetin hâriçteki değil, akıldaki varlığına bağlıdır.⁵²

Şöyle deriz: Biz şöyle diyerek sözü, mahiyetin akli varlığına taşırız. Şöyle ki, akli varlığın akılda mâhiyet için sâbit olması, mâhiyetin önceden akılda var olmasına bağlıdır. Bu önceki vücûdun sâbit olması da daha önceki bir vücûda bağlıdır. Böylece varlıklar teselsül eder. Ve bu, itibarın kesilmesi ile kesilen itibârî şeylerdeki teselsül kabilinden değildir.⁵³ Çünkü, sonradan ortaya çıkan her şey kendinden öncekine bağlıdır. Nitekim bu, akıl yürüten kimse için anlaşılmayacak bir husus değildir.

[Vücûd mevcut olmasa hiçbir şey mevcut olmaz" mukaddimesinde] tâlinin geçersizliği, açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak derecede açıktır. Böylece vücûdun mevcut olduğu sabit olmuştur.

Vücûdun mevcut olduğu sabit olunca, onun varlığının kendinden olması da zorunlu olur. Aksi takdirde teselsül problemi ortaya çıkar. Şu halde vücûd vâcib (zorunlu) olur. Zira bir şeyin kendinden olumsuzlanması (*zevâil/selb*) imkânsızdır.⁵⁴ Ayrıca varlığın tek bir hakikat olması gerekir. Bu hakâkatin mâhiyetlere izâfe edilmesi sebebiyle nisbî çokluk o tek hakikate ilişir. Aksi takdirde vâcib [varlığı kendinden olan zât] çok (*mûteaddid*) olur. Hâlbuki onlar bunun imkânsız olduğuna dâir burhân ortaya koymuşlardır.

Şöyle dersen: Vücûdun anlamı, şüphesiz arazî bir mefhûmdur.⁵⁵ Ve vücûd, - yürümek, gülmek, renk, siyahlık ve bunlar gibi- kendi başına kâim olan bir şeye eşit

⁵² Yani, mâhiyet akli olduğu gibi, "hâriçte var olmak" da mefhûmu da akli bir kavramdır. Zira "hâriçte var olma", mâhiyete hâriçte değil akılda ârız olmaktadır. Akli bir kavram olan "hâriçte var olma"nın mâhiyete ârız olup eklenmesi de yalnızca akli bir durumdur. Dolayısıyla mesele, hâriçte iki madûmun birbirine eklenmesi olarak değil, akli iki mefhûmdan birinin diğerine ârız/yüklem olması, yani vücûdun mâhiyete ârız olup ona akıl planında gerçeklik kazandırması olarak değerlendirilmelidir.

⁵³ İtibârî teselsül, illet-malûl ilişkisinin olmadığı, vâkıada bir karşılığı olmayan insan zihninin ürettiği farazî olaylar silsilesidir ki, zihnin üretmeyi bıraktığı yerde son bulur. Bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevââfıf*, c. II, cz. IV, s. 127-9.

⁵⁴ Örneğin, siyahlık, siyahlık değildir, denilemeyeceği gibi, var olmak, var olmak değildir de denilemez. Dolayısıyla var olmanın (*vücûd*) varlığı kendi özü itibariyledir. Varlığı kendinden olan şey vâcib olacağı için, vücûd da vâcib olmak zorundadır.

⁵⁵ Soru, doğrudan, "vücûdun Vâcib zâtın kendisi olması" tezini eleştirmeyi hedeflemektedir. Buna göre soruyu soran kimse, mevcut mâhiyetlere araz-ı âm olarak yüklem olan "akli vücûd" mefhûmunun, hâriçte mevcut olan Vâcib Teala'nın zâtı olmasını sorgulamaktadır.

olarak yüklem (*haml-i tevâtu*) olamaz.⁵⁶ Bunu reddetmek kibre kapılıp yanlıta inat etmektir. Dolayısıyla Vâcib'in zâtı, nasıl bu mefhumun kendisi olur?

Şöyle derim: Genel olan bu mutlak vücûd mefhûmu, felâsifenin dediği gibi, hem Vâcib zâtın özel varlığına, hem de farklı hakikatler olmaları itibariyle mümkün olan özel varlıklara zait⁵⁷ olabildiği gibi, mevcut olan tek mutlak hakîkate de -ki, bu Vâcibü'l-vücûd'un hakikatidir- zait olması da mümkündür. Ve bu zâit olan mefhûm, yalnız akılda mevcut olan itibârî bir mefhûm olur. Mefhûmun ârız olduğu şey ise hâriçte hakîkî olarak mevcut olur. Bu da vücûdun hakikatidir.⁵⁸

Şöyle dersen: Hakîkî olarak mevcut vücûd olsa, mâhiyetin vücûda ârız olması ve ona eklenmesi; vücûdun da [mâhiyetlerin] arız olduğu ve eklendiği şey olması gerekir. Hâlbuki bu, "mâhiyet mevcuttur" sözünden anladığımız manadan farklıdır. Çünkü biz bu ifadeden kesin olarak mahiyetin, varlıkla muttasıf olduğunu anlıyoruz. Bu durumda mâhiyet kendisine ârız olunan/ilişilen (*ma'rûz*), vücûd ise ârız olmaktadır. Dolayısıyla senin dediğin nasıl doğru olabilir?

Şöyle deriz: ['Mevcûd'un] 'vücûd'tan türetilmiş olması itibariyle, zikredilen anlamda⁵⁹, tek hakîkate mevcut demek, ancak, vücûd ile bu lazım araz (*sıfat/el-ârizü'l-lâzım*) anlamı kastedildiğinde mümkün olur.

Ancak, ['mevcûd'un] 'vücûd'tan türetilmiş olması itibara alındığında, vücûd ile kendisine ârız olunan söz konusu hakikat kastedilirse bu durumda 'mevcûd', vücûd ile nitelenen değil; varlık sahibi (*zü'l-vücûd*) anlamında olur.⁶⁰

⁵⁶ Tevâtu yoluyla (eşit) yüklem (*haml-i tevâtu*), yüklem (mahmûl), özneye (*mevzû*), dış gerçeklikte aynı şey olmaları dolayısıyla, doğrudan yüklem olmasıdır. Örneğin, Zeyd gülerdir, İnsan canlıdır, gibi. Soyut kavramlar (*araz*), kendi kendine var olan kavramlara, yani nesnelere (*cevher*) doğrudan söylenemezler. Çünkü onların dış gerçeklikte, nesnelere aynı şey olmaları mümkün değildir. Örneğin, duvar siyahlıktır, insan yürümektir, denilemez. Bu tür kavramlar, ancak sahiplik bildiren bir edat ile ya da sıfat şeklinde türetilerek nesnelere yüklem olurlar. Örneğin, duvar'da siyahlık vardır, insanda yürüme özelliği vardır, veya duvar siyahtır, insan yürüyendir, denilebilir. Bu şekilde yapılan yüklemelere türevli yüklem (*haml-i iştikâk*) denilir. Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, c. I, s. 202-205; Tehânevî, *Keşşâf*, md. "haml", c. I, s. 483-485.

⁵⁷ "Vücûdun zâid olması" ifadesi, vücûdun, yüklem olduğu şeylerin bizzât kendisi ya da onların bir parçası olmadığını anlatmaktadır. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, cz. II, s. 127. Buna göre mutlak/âm vücûd, hem Vâcib zâtın vücûdunu, yani O'na has olan vücûdu, hem de -Zeyd'in varlığı, kalemin varlığı, güneşin varlığı gibi mümkün varlık teklerine has olan- vücûdları ihâta eden ve onların hepsine araz-î âm olarak yüklem olabilen bir kavramdır.

⁵⁸ Buna "gülen" kelimesini örnek olarak verebiliriz. "Gülen" kelimesi, bütün insan fertlerine yüklem olabilmektedir. Bununla beraber gülen mefhûmu hâriçte mevcut olan tek bir ferte de söylenebilir. Gülen mefhûmu her iki durumda da insan zihnine bağlı akli bir yüklemidir. Ancak bu durum, ikinci durumda, hâriçte gülen diye bir hakikatın-gerçekliğin olmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde vücûd mefhûmu da, akli bir mefhûm olarak vâcib ve mümkün varlıklara söylenebildiği gibi yalnızca, hâriçte mevcut olan tek hakîkate de söylenebilir. Akli/itibârî mefhûm olan vücûd, yalnızca, insan zihninin mutlak hakikat olan zâta yüklem yaptığı vücûddur ki, bu vücûdun hâriçteki karşılığı Vâcib zâtın vücûdudur.

⁵⁹ Yani vücûdun, -var olan mâhiyetlerin kurucu bir unsuru (*zâif*) olmayıp- mâhiyetlere dışardan yüklem olan (*âriz*) ayrılmaz nitelik olması anlamında.

Şöyle dersen: Bu hakikat, mutlak olması itibariyle tabii küllîdir (doğal tümel). Dolayısıyla sizin, bu hakikatin varlığına delil getirme sadedinde zikrettiğiniz şeyler, tabî'î küllîlerin varlığının imkânsız olduğuna dair getirilen delillere muâızdır.

Şöyle deriz: Öncelikle biz bu hakikatin, zikredilen mutlaklığı itibariyle tabî'î küllî olmasını kabul etmiyoruz. Bu hakikatin mutlak olmasıyla kastedilen onun hiçbir teayyününün olmamasıdır. Öyle ki, bu hakikatte, mâhiyetlerin hakikate bitişmeleri (*telebbüs*) nedeniyle [varlık] mertebelerinde hakikatin kendisine eklenen (*lâhik*) teayyünlerin hiçbirisi itibara alınmaz. Teayyünlerin itibara alınmaması, hakikatin, onu küllî bir kavram olmaktan çıkaracak bir teayyünle teayyün etmemiş olmasını gerektirmez.⁶¹

Biz hakikatin, mutlak (*min haysü hüve*) olması itibariyle küllî tabî'î olmasını da kabul etmekteyiz.⁶² Ancak küllî tabî'îlerin hâriçte mevcut olmasının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Nasıl kabul edebiliriz ki! Pek çok ilim adamı bu küllîlerin mevcut olduklarını açıklamışlardır ve [mantık] kitapları bununla ilgili izahlarla doludur. Müteahhirin dönemde bazı müelliflerin tabî'î küllîlerin mevcut olmasının imkânsız olduğunu ispat noktasında zikrettikleri ifadeler bir kaç açıdan sorunludur. Biz burada onların delillerinin en güçlü olanlarını -ki burada kastettiğimiz, *Metâli'*⁶³ şârihinin ortaya koyduğu delillerdir- zikredecek daha sonra Allah Teâlâ'nın yardımıyla onlardaki hatalı yönleri izah edeceğiz. *Metâli'* şârihi [Kutbüddin er-Râzî (r.h)] şöyle demektedir:

"Tabî'î küllînin hâriçte vücûdu yoktur. Bunun iki nedeni vardır:

⁶⁰ Vücûddan türetilen mevcut, vücûdun anlamlarına bağlı olarak, iki farklı anlamda kullanılabilir. Vücûd, mâhiyete ârız olan ve onu mevcut kılan şey anlamında kullanılırsa; mevcut kelimesi, soruda da zikredildiği gibi, vücûd ile nitelenen mâhiyet anlamına gelir. Bu durumda vücûd ârız mâhiyet mar'ûz olur. Vücûd, Vâcib zâtın hakikati anlamında kullanılırsa; mevcut kelimesi, kendisinde vücûd bulunan şey (*zû'l-vücûd*) anlamına gelir. Örneğin Zeyd mevcuttur, dediğimizde, bununla Zeyd'in vücûd sahibi olduğunu, yani onun Vücûd'a nispet edildiğini kastederiz. Bu durumda da vücûd mar'ûz, mâhiyetler ise ârız olur.

⁶¹ Bu anlamda iki türlü teayyünden (belirginlik) bahsetmek mümkündür: Birincisi, Mutlak olan zâtın, mutlaklığının dışında, muhtelif özelliklerle (*sıfatlar* ve *mâhiyetler*) belirginlik kazanması şeklinde ifade edilebilecek teayyündür. İkincisi, Mutlak olanın, yalnızca mutlaklığı ile belirginleşmesi olarak ifade edilebilecek teayyündür. İlkinde Vâcib Hakikat, zâtında zuhûr eden muhtelif mâhiyetler ve sıfatlarla teayyün ederken; ikincisinde Vâcib Hakikat'ın tek teayyünü, onun mutlak olmasıdır. Bkz. Cürcânî, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, s. 35.

⁶² Anlaşıldığına göre Câmî mutlaklığı iki farklı şekilde değerlendirmektedir: ilki kayıtsızlık anlamındaki mutlaklıktır. Bu itibarla mutlak hakikat küllilik cüzilik hatta mutlak gibi kayıtlarla kayıtlanmaz. Diğeri ise hakikatin, yalnızca kendisi olması açısından (*min haysü hüve*) itibara alınması anlamındaki mutlaklıktır. Câmî, mutlak hakikati birinci itibarla tabî'î küllî kabul etmezken, ikinci itibarla kabul etmektedir.

⁶³ Kutbüddin er-Râzî'nin, Sirâceddin Urmevî'nin (ö. 682/1283), *Metâli' u'l-enzâr* adlı mantık kitabına (ö. 710/1311) *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-enzâr* adıyla yazdığı şerhtir.

Birincisi, tabîî küllî eğer hâriçte mevcut olsa, bu durumda o, ya hâriçteki cüzilerinin (tekil) bizzât kendisidir veya cüzilerinin bir parçasıdır ya da cüzilerinin dışında bir şeydir. Bu üç ihtimalin her biri geçersizdir.

İlk ihtimal: Eğer, küllî tabiat cüzilerinin aynısı olsa; hâriçte, onun cüzilerinin her biri, diğerlerinin aynısı olması gerekir. Çünkü [bu ihtimalde] cüzilerden her biri, küllî tabiatın aynısı olarak kabul edilmektedir. Hâlbuki küllî tabiat diğer cüzilerin de aynısıdır. Başka bir şeyin aynısı olan iki şey birbirinin de aynısı olur. Netice küllî tabiatın fertlerinin her biri diğerinin aynısı olarak kabul edilmiş olur ki, bu çelişkidir.⁶⁴

İkinci ihtimal: Eğer küllî tabiat, hâriçte, cüzilerinden herhangi birinin parçası olsa; bu durumda onun, cüzilerinden önce var olması gerekir. Çünkü hâriçte, parça gerçeklik kazanmadan bütün gerçekleşemez/var olamaz. Neticede vücûd, cüzilerinden farklı bir şey olmuş olur.⁶⁵ Dolayısıyla vücûd cüzilerine yüklem olamaz.

Üçüncü ihtimal: Bu son ihtimalin imkânsız olduğu son derece açıktır.⁶⁶

Metâli' şârihinin "veya cüzilerinin bir parçasıdır", sözünün [tahlil ve tenkidi]:

Eğer müellif, "tabîî küllînin, cüzilerinin [hâriçteki] bir parçası olması" ifadesi ile bu parçanın dışında [hâriçte] başka bir parçanın daha olduğunu ve cüzilerin bu [iki hâricî] parçadan oluşan bir bütün olduğunu kastediyorsa, bu durumda, [yukarıda zikredilen] ihtimallerin üç tane ile sınırlı olması (*hasr*) doğru olmaz.⁶⁷

Eğer bu ifade ile kastedilen, tabîî küllînin, -hâricî ya da itibârî- başka bir şeyin (ferdin) zımında var olması ise; bu durumda ihtimallerin üç ile sınırlı olmasını kabul ederiz.⁶⁸ Ancak bu durumda [vücûdun, cüzilerine] yüklem olamayacağını

⁶⁴ Çünkü küllîlik ve müştereklik, muhtelif fertler arasında anlam yönünden ortak olmayı ifade eden kavramlardır. Bkz. Ahmed b. Abdülfettah el-Melevi, *Şerhu's-süllem (Hâşiye alâ şerhi's-süllem içinde)*, Mustafa Bâbi el-Halebi Matbaası, Kahire, 1938, s. 63. Bir kavramı küllî kabul edip akabinde, onun fertlerinin birbirinin aynısı olduğunu söylemek açık bir çelişkidir.

⁶⁵ Zira bir şeyin parçası o şeyin bütününden farklı bir şeydir. Örneğin, baş, el, gövde Zeyd'den farklıdır. Aynı şekilde vücûd da parçası olduğu tikellerden farklı olmak durumundadır. Neticede "baş Zeyd'dir", denilemeyeceği gibi, vücûd da, bir parçası kabul edilen cüzilerinden biridir, denilemez. Hâlbuki küllî bir kavram, Zeyd, insandır, denilebildiği gibi, cüzisine hamledilebilmelidir.

⁶⁶ Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h., s. 241

⁶⁷ Çünkü bu durumda küllî tabiat, hâriçte her bir cüzünün (tekil) parçası olacaktır. Bu da cüzilerin sayısı kadar tabîî küllînin mevcut olması anlamına gelir. Şu halde yukarıda tabîî küllînin mevcut olması durumunda söz konusu edilen ihtimaller üç değil, -birinci ve üçüncü ihtimallere ek olarak- cüzilerin sayısı kadar olmalıdır.

⁶⁸ Küllî tabiatın hâricî fertlerinin örneği, insan mefhûmunun Zeyd, Amr gibi fertleridir. İtibârî fertlerinin örneği ise kelimenin, isim, fiil, harf gibi fertleridir. Küllî tabiatın, fertlerinin zımında var olmasının anlamı ise, küllî mâhiyetin, kendisine -onu hâriçte ya da itibârî alanda müşahhas (somut, tekil fert) kılacak olan- hâricî ya da itibârî unsurlar eklenmesiyle mevcut olmasıdır. Başka bir ifade ile küllî kavramın ifade ettiği mefhûmun hâricî ya da itibârî fertler ile birlikte itibara alınması ve küllî mefhûmun bu fertlere yüklem

kabul etmeyiz. Çünkü hâricte mevcut olan şey yalnızca [mutlak hakikat olan vâcib] tabiat olunca ve bu tabiatın cüzileri arasındaki ayrışma (*temâyüz*) da [hakikatte] mevcut olmayan⁶⁹ itibârî teayyünler ile olunca; şüphesiz ki [bu hakikatin cüzilere] yüklem olması da yanlış olmayacaktır.⁷⁰ Çünkü hâricte, bu tabiatın dışında hiçbir cüzî mevcut değildir. Dolayısıyla, vücûd kavramında, -[tabî'î küllînin, cüzilerinin parçası olmasının yol açacağı] öncelik ya da sonralık gibi sebeplerden kaynaklanan-bir farklılığın oluşması düşünülemez.

[Kutbüddin Râzî:]

"Tabî'î küllînin hâricte var olamamasının ikinci nedeni şudur: Eğer küllî tabiat hâricte (*a'yân*) mevcut olsa; bu durumda hâricte mevcut olan şey ya yalnızca [küllî olan] tabiatır ya da küllî tabiat ile birlikte başka bir şeydir. İlk ihtimalin geçerli olması mümkün değildir. Aksi takdirde teşahhus etmiş tek bir şeyin [aynı anda] muhtelif mekânlarda bulunması ve birbirinin zıddı olan sıfatlarla nitelenmesi gerekir.⁷¹ Açık ki, bu bâtıldır.

olabilmesidir. Örneğin, küllî olan insan mefhûmu hâricte doğrudan mevcut olamaz; ancak boy, mekân, renk vb. hâricî unsurların eklenmesi (*inzâmâm*) ile Zeyd, Amr gibi müşahhas fertler olarak mevcut olabilir.

⁶⁹ Buna göre hâricte tek bir hakikî mevcut vardır o da Vâcibü'l-vücûd olan Hakk'ın zâtıdır. O'nda zuhûr eden bütün mâhiyetler O'nun vücûdu ile mevcut olurlar. O'nun vücûdundan bağımsız bir vücûdları yoktur. Şu halde her bir şeyin/mâhiyetin vücûdu, Hakk'ın vücûdunun aynısidir. Eşyâ birbirinden farklı vücûdlar ile değil farklı mâhiyetler ile ayrışır. Hakk'ın vücûdu -ağacın vücûdu, kitabın vücûdu, gibi- farklı mâhiyetlere nispet edilmesiyse pek çok vücûd oluşur ki, bunlar hakikatte müstakil vücûdlar olmayıp, mâhiyetlerin Vâcib zâtın vücûduna nispetini anlatan izâfî-itibârî-zıllı vücûdlardır. Süfilerin istilâhında bu vücûdlar, tek olan vâcib vücûdun cüzileri, fertleri kabilinden değerlendirilmiştir. Bu itibarla Vâcib zâtın vücûdu da bu cüzî vücûdla nispetle küllî olarak değerlendirilmiştir. Esasında hem cüzilik hem de küllîlik itibâridir, hakikî değildir.

⁷⁰ Örneğin, Zeyd'in ilâhı, Amr'ın ilâhı, Bekir'in ilâhı gibi farklı şeylere nispet edilen ilâh kavramı mutlak anlamdaki ilâhtan farklı değildir. Dolayısıyla mutlak anlamdaki ilâh kavramı belli bir şeye nispet edilen ilâh kavramlarına yüklem olabilir. Örneğin, Zeyd'in ilâhı ilâhtır, denilebilir. Aynı şekilde Zeyd, ağaç, kitap gibi muhtelif mâhiyetlerin varlıkları da hakikatte vâcib olan Vücûd'un aynısidir. Örneğin, Zeyd'in vücûdu Vücûd'dur, denilebilir. Şu halde, Vücûd'un, cüzî/izâfî vücûdla nispet edilmesinin de bir mahzûru olmamalıdır. Alaeddin el-Buhârî, *Fâzihatü'l-mülhidin*, (Muhammed el-Üdi, *Fâzihatü'l-mülhidin*, *Dirâse ve Tahkîk* içinde, (Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke, 1414 h., s. 91; Câmî, *Şerhu'l-Câmî âlâ Fusûsü'l-hikem*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2004, s. 309-310

⁷¹ Bu çıkarımlardan birincisinin izahı şudur: Eğer tabî'î küllî, hâricte mevcut ise tek bir fert olarak mevcut olmalıdır. Çünkü hâricte mevcut olan şeyler yalnızca tekil/cüzî fertlerdir; küllî mâhiyetler küllî olarak hâricte mevcut olamazlar. Küllî bir kavramın hâricte tahakkuk etmesi, onun tekilleşmesi (*teşahhus*) anlamına gelir. Hâricte tahakkuk etmiş bir fert olan herhangi bir küllî kavram, belli bir mekânda, belli bir zamanda, belli bir keyfiyette tahakkuk etmiş olmalıdır. Bu şekilde tahakkuk eden bir kavramın farklı mekân, zaman ve keyfiyette tahakkuk eden muhtelif fertlerinin olması, ilgili kavramın, fertlerinin sayısı kadar muhtelif mekânda bulunması anlamına gelir. İkincisinin izahı ise şudur: Küllî tabiat olan kavram, hâricte, teşahhus ederek tahakkuk edince, onun birbirinden farklı özelliklere sahip olan fertleri, hâricte tekil bir fert olarak tahakkuk etmiş tabiata nispet edileceklerdir. Örneğin insan mâhiyetinin hâricte bir fert olarak tahakkuk etmesi durumunda, fertleri olan Zeyd, Amr, Bekir gibi fertlerin âlim, câhil, siyah, beyaz, zeki, ahmak gibi sıfatları tek bir fert olan insan tabiatına nispet edileceği için tek fert olan insan tabiatı birbirine zıt olan sıfatlarla niteleniş olacaktır.

İkinci ihtimal de geçerli olamaz. Aksi takdirde o ikisi (külli tabiat ile diğer şey) ya tek bir vücûd (varlık) ile ya da iki vücûd ile mevcut olurlar.

Eğer tek bir vücûd ile mevcut olurlar ise bakılır: Bu tek vücûd şayet küllî tabiat ve diğer şeyin ikisi ile birlikte gerçeklik kazanıyor (*kıyâm*) ise, bir şeyin [aynı anda] iki farklı konumda (*mahal*) gerçekleşmesi durumu ortaya çıkar ki, bu imkânsızdır.⁷² Şayet tek vücûd, küllî tabiat ve diğer şeyden oluşan bütün (*mecmû*) ile gerçeklik kazanıyorsa, bu durumda iki şeyden her biri ayrı ayrı mevcut değildir. Aksine mevcut olan şey [yalnızca] bütündür.⁷³

Eğer tabî'î küllî ile diğer şey iki farklı vücûd ile mevcut olurlar ise; bu durumda küllî tabiatın bütüne yüklem olması imkân dâhilinde olmaz. Bu ise [var sayılan kabul] çelişmektedir.⁷⁴⁷⁵

Metâli' şârihinin "Hâriçte mevcut olan şey ya yalnızca [küllî olan] tabiattır ya da küllî tabiat ile başka bir şeydir" sözünün [tahlili ve tankidi]:

Burada, "yalnızca [küllî olan] tabiat" ifadesinden; ya hâriçte bir şeyin kendisine eklenmediği (*inzımâm*) tabiat ya da ister itibarî ister hâricî olsun hiçbir şekilde kendisine bir şeyin eklenmediği tabiat şeklinde iki anlamın kast edilmesi mümkündür.

Eğer kastedilen, -ikinci ihtimalin reddi sadedinde dile getirilen ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere- birinci anlam ise; bu durumda biz, tekilleşen (*müşahhas*) bir şeyin [aynı anda] muhtelif mekânlarda bulunması ve birbirinin zıddı olan sıfatlarla nitelenmesi şeklinde bir sonucun ortaya çıkacağını kabul etmiyoruz. Hâriçte teşahhus etmiş [tek bir] tabiat, neden, -hakikî anlamda mevcut olmayan (*ademî*)-itibârî bir teayyün (belirginlik) ile kayıtlanması yönüyle- belirli bir şahıs;

⁷² Şöyle ki, bu varsayma göre, hâriçte hem küllî tabiat hem de diğer şey olmak üzere iki farklı varlık bulunmaktadır. Bunların, farklı şeyler olmaları hasebiyle, vücûdlarının da farklı olması gerekir. Örneğin, insan tabiatının hâriçte mevcut olduğunu kabul edelim. Ona, -Zeyd, Amr, Bekir gibi- teşahhus (tekilleşme/ferdiyet) edebilmesi için, boy, renk, mekân gibi unsurların eklenmesi gerekir. Şu halde, hem küllî tabiat hem de tekilleştirici unsurların ayrı ayrı varlıkları olmalıdır. Eğer her ikisinin varlığının da aynı olduğu kabul edilecek olursa, yani her biri aynı vücûd ile mevcut olurlar ise, bunlardan birinin var olması diğerinin de var olması anlamına gelecektir. Hâlbuki birbirinden farklı iki şeyden birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmez. Aksi takdirde bir varlığın iki farklı şeye ait olması gerekir ki, bu imkânsızdır.

⁷³ Neticede, bu son ihtimale göre tabî'î küllî mevcut olarak değerlendirilmemektedir.

⁷⁴ Çünkü bu durumda küllî tabiat ile onun yüklem olacağı bütünün vücûdları birbirinden farklıdır. İlki, yalnızca küllî tabiat iken, ikincisi, küllî tabiat ve diğer şeye ait olmak üzere iki varlıktan oluşmaktadır. Birbirinden farklı şeylerin diğerine yüklem olamayacağı ilkesine binâen küllî tabiat, mezkûr iki şeyin bütününe yüklem olamamaktadır. Hâlbuki küllî tabiat küllî olması hasebiyle bütün fertlerine yüklem olabilmek zorundadır. Zira mezkûr iki şeyin bütünü küllî tabiatın ferti-cüzisidir. Örneğin, insanın ferti olan Zeyd, insan ve diğer tekilleştirici unsurların mecmûdür. Bu sebeple insan Zeyd'e yüklem olabilmektedir.

⁷⁵ Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, s. 241-242.

başka bir itibârî teayyün ile kayıtlanması yönüyle başka bir şahıs ve başka teayyünler itibarıyla daha farklı şahıslar olmasın? Böylece o tabîatın muhtelif mekânlarda olması ve birbirinin zıddı olan sıfatlarla nitelenmesi de itibârî kayıtlarla birbirinden farklılaşan ve ayrışan şahıslar (tekiller) itibarı ile olur.⁷⁶

Eğer, kastedilen, ikinci anlam ise; bu durumda da ihtimallerin⁷⁷ iki kısım ile sınırlı olmasını (*hasr*) kabul etmeyiz. Çünkü, [tabî'î küllînin başka bir şey ile birlikte olması ihtimalini] iptal ederken kullanılan ifadelerden de anlaşıldığı üzere, "diğer şeyin" anlamı, hâriçte mevcut olandır. Bu durumda tabîatın, -yukarıda da geçtiği üzere- hâriçte yalnız (*mücerred*) olarak mevcut olmayıp, hâricî varlığı olmayan, aksine ademî ve itibârî/izâfî varlığa sahip olan bir şeyle mevcut olması da mümkündür.⁷⁸

Eğer tabî'î küllî ile birlikte olan "diğer şey" daha genel olan anlama hamledilecek olursa⁷⁹, bu sefer itirazımızı şârihin şu sözüne yöneltiriz: "Aksi takdirde o ikisi (küllî tabîat ile diğer şey) ya tek bir vücûd (varlık) ile ya da iki vücûd ile mevcut olurlar."⁸⁰ Çünkü bu durumda⁸¹ o iki şeyden biri (küllî tabîat) hâricî olarak, diğeri ise (diğer şey) itibârî olarak mevcut olabilir.

⁷⁶ Müellif burada *Metâli* şârihinin verdiği ihtimallerin dışında başka bir ihtimale dikkat çekmektedir. Söyle ki, sûfiler, şârihin ve diğer pek çok nazariyatının aksine, küllî tabîatın hâriçte doğrudan mevcut olduğunu kabul ederler. Buna göre, tabî'î küllî olan vücûd kavramı göz önünde bulundurulduğunda, hâriçte mevcut olan tabîat, yalnızca Hakk Teâlâ'nın zâtıdır. Hakk'ın zâtında zuhûr eden bütün teayyünler, küllî tabîat olan Vücûd'un tekileri olarak kabul edilir. Mevcut olan tabîat tek, onda zuhûr eden ve onun dışında hakiki bir varlığa sahip olmayan teayyünler ise pek çoktur, hatta sûfilere göre sonsuzdur. Buna, âlemde bir tane güneşin olduğunu varsayan klasik dönem kozmolojisi mantığına göre güneş kavramını örnek olarak verebiliriz. Bu anlayışa göre güneş, küllî bir kavramdır. Bu kavramın işaret ettiği tabîat, fertleri ile değil, doğrudan kendi zâtıyla hâriçte mevcuttur. Dolayısıyla o bu anlamda tektir. Ancak onda sıcaklık, aydınlık, çekim gücü, kürevî olmak şeklinde, farklı itibarlarla birbirinden ayrışan pek çok nitelik vardır. Bu farklı niteliklerin hepsi güneşin tek olan zâtında var olurlar. Esasında var olan yalnızca güneştir. Mezkûr niteliklerin haddizatında güneşten bağımsız gerçeklikleri yoktur ve bunlar hakiki gerçekliği olmayan itibarlardan başka bir şey değildir. Neticede, bir şeyin muhtelif mekânlarda bulunması ya da zıt sıfatlarla nitelenmesi şeklinde bir durum söz konusu değildir. Gerçek olan, bir şeyin farklı itibarlarla farklı nitelikler ile nitelenmesidir.

⁷⁷ Burada kastedilen ihtimaller, küllî tabîatın hâriçte mevcut olması durumunda hâriçte mevcut olan şeyin, yalnızca küllî tabîat ya da küllî tabîatla birlikte başka bir şey olması ihtimalleridir.

⁷⁸ Böylece, küllî tabî'înin hâriçte mevcut olması durumunda söz konusu olan ihtimaller üçe çıkmaktadır: a) Küllî tabîat hâriçte yalnız/mücerred olarak mevcuttur, b) Küllî tabîat hâriçte, hâricî varlığı olan başka bir şeyle mevcuttur. Bu iki ihtimal şârih tarafından reddedilmiştir, c) Küllî tabîat, hâriçte hâricî varlığı olan şeyle değil, itibârî/izâfî varlığa sahip olan bir şeyle mevcuttur. Risâle müellifi Câmî'nin bu risâleyi kaleme alma amacı da bu son ihtimalin ma'kûliyetini ve cevâzını ortaya koymaktır.

⁷⁹ Yani "diğer şey", yalnızca hâriçte mevcut olan değil de, 'ya hâriçte mevcut olan ya da itibârî olarak mevcut olan şey' şeklinde daha geniş anlamda değerlendirilecek olursa.

⁸⁰ Müellifin, itirazı bu ifadeye yönelmesinin izahı şudur: şârih mezkûr ifadede, iki şeyin bir ya da iki farklı vücûd ile mevcut olmasının imkânsızlığını açıklarken, bu vücûdların hâricî vücûdlar olduğunu var saymaktadır. Ancak vücûdlardan biri hâricî diğeri, itibârî olursa, iki şeyin bir vücûd ile mevcut olması mümkün hale gelebilir. Söyle ki, küllî tabîat hâriçte hâkiki vücûd ile mevcut olur, diğer şey de küllî tabîatta itibârî olarak mevcut olur.

Şârihin "külli tabiat ile diğer şey, ya tek vücûd ile ya da iki vücûd ile mevcut olurlar" sözünün [tahlili ve tenkidi]:

Bu söz üzerine bir kimse şöyle diyebilir: İhtimallerin mezkûr iki kategori ile sınırlı olmasını kabul etmiyoruz. Neden, -vahdet-i vücûdu savunanların dediği gibi- iki şeyden biri kendi zâtıyla, diğeri ise kendi zâtıyla kâim olan şey ile mevcut olmasın.⁸² Çünkü onlara göre [gerçekte] mevcut olan vücûdun tabiatıdır. Diğer bütün mâhiyetler ve vücûdun tabiatının diğer ayrılmaz özellikleri, vücûda âriz olmakta ve vücûdun tabiatı ile mevcut olmaktadır. Dolayısıyla [bu sonuncu ihtimalde şârihin yukarıdaki iki ihtimal için zikrettiği] mahzûrlar ortaya çıkmaz.

Şöyle dersen: [Üçüncü ihtimal olarak zikrettiğin] bu sûrette, esasında külli tabiat ile diğer şey, tek vücûd ile mevcut olurlar. Çünkü onlardan birisi kendi zâtıyla, diğeri ise onunla mevcut olmaktadır. Dolayısıyla, [üçüncü ihtimal olarak zikredilen husus] şârihin zikrettiği iki kategorili taksimin dışına çıkmaz.

Şöyle deriz: Bu durumda itiraz, ihtimallerin; tek bir vücûdun, iki şeyin her biri ile kâim olması ya da iki şeyin bütünü (*mecmû*) ile kâim olması şeklinde iki kategori ile sınırlanmasına yönelir.⁸³ Neticede [şârihin tabîî küllînin mevcut olamayacağı sadedinde zikrettiği itirazlar] bir anlam ifade etmeyecektir.

⁸¹ Yani, tabîî külli ile birlikte var olan "diğer şey"in, 'ya hâricte mevcut olan ya da itibâri olarak mevcut olan şey' şeklinde daha geniş anlamında değerlendirilmesi durumunda.

⁸² Buna göre, külli tabiatın, başka bir şey ile birlikte mevcut olması durumundaki ihtimaller şunlardır: a) Her ikisi tek bir vücûd ile mevcut olurlar, b) Her ikisi, iki farklı vücûd ile mevcut olurlar, c) Biri kendi zâtıyla mevcut olur, diğeri onunla birlikte mevcut olur.

⁸³ Şöyle ki, müellife göre külli tabiat ve diğer şeyin tek vücûd ile mevcut olması şu üç ihtimalden biri ile olabilir: a) İki şeyin her biri, birlikte, tek vücûd ile mevcut olur, b) İki şey bir bütün olurlar ve oluşan bütün tek vücûd ile mevcut olur. Bu iki ihtimalin geçersiz olduğu şârih tarafından yukarıda beyan edilmişti. c) İki şeyden biri, tek vücûd ile mevcut olur, diğer şey ise o şey ile mevcut olur.

رسالة في الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الوجود أى ما بانضمامه إلى الماهيات يترتب عليها آثارها المختصة بها موجودٌ. فإنه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً⁸⁴، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن الماهية قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة⁸⁵ قطعاً، فلو كان الوجود أيضاً غير موجود لا يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرغ لوجود المثبت له، وإذا لم يُثبَّت أحدهما للآخر لم يكن الماهية معروضةً للوجود -كما ذهب إليه أهل النظر⁸⁶-، ولا عارضةً له -كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود- فلا تكون⁸⁷ موجودة.

فإن قلت: هذه المقدمة مخصوصة⁸⁸ بما عدا الوجود⁸⁹. والمراد بها⁹⁰ أن ثبوت⁹¹ شيء -هو غير صفة الوجود- فرغ لوجود المثبت له. وأما ثبوت الوجود لشيءٍ فإنما هو مشروط⁹² بوجود⁹³ المثبت له حين ثبوت الوجود له، لا قبله. ولا شك أنه⁹⁴ حين ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود⁹⁵.

⁸⁴ قال داود القيصري (م. 751/1350) في شرحه على الفصوص: "ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به، فهو محيط بجميعها بذاته، وقوام الأشياء به، لأن الوجود لو لم يكن لم يكن شيء، لا في الخارج، ولا في العقل". داود القيصري، شرح فصوص الحكم، بوستان كتاب، 1382 هـ، قم، ص. 25.

⁸⁵ في "ر": موجود.

⁸⁶ قال شمس الدين الإصفهاني (م. 749/1349) في تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، عقب قول الطوسي: الوجود من المحمولات العقلية: "أما أنه من المحمولات العقلية: فلأنه يمتنع حصوله في الخارج، لأنه لو كان حاصلًا في الخارج لكان موجوداً فيه، ويمتنع أن يكون الوجود موجوداً في الخارج، إذ الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود". تسديد القواعد، تحقيق خالد العدوانى، دار الضياء، الكويت، 2012، ص. 314.

⁸⁷ في "ت" و "ر" و "ن": فلا يكون.

⁸⁸ أى: "ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرغ لوجود المثبت له". في "ن": مخصوص.

⁸⁹ قال سيد شريف الجرجاني -جواباً على الاستدلال لكون الوجود نفس الماهية، بأن قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرغ وجوده أي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورةً. فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية، ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي، فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود: "أن الضرورة التي ادعينها إنما هي في صفة وجودية، هي غير الوجود. فإن البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فإن قيامها بالموصوف فرغ وجود الموصوف في نفسه. وأما الوجود، فالضرورة فيه على عكس ذلك. [...] ولقائل أن يقول: هذا الجواب من قبيل التخصيص للأحكام العقلية اليقينية، بسبب ما يعارضها، كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة، فلا يصح قطعاً. بل الصواب أن يقال: الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية، أي موجودة في الخارج، فإن قيامها بالموصوف فرغ وجوده فيه، وليس الوجود صفة موجودة في الخارج، بل امتيازته عن معروضه إنما هو في العقل وحده. سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج. I، جزء II، ص. 129-133.

⁹⁰ أى: بهذه المقدمة.

⁹¹ في "ر": إن ثبت.

⁹² في "ن": مشروطة.

⁹³ في "ت": لوجود.

قلنا: التخصيص والاستثناء إنما يجريان في الخطابييات الظنية⁹⁶ للعقلييات⁹⁷ الصرفة، لا سيما الضروريات. وأيضاً من راجع⁹⁸ وجدانه وأنصف من نفسه أدرك أن انضمام أمرين معدومين في الخارج من غير قيامهما⁹⁹ أو قيام أحدهما بوجود¹⁰⁰ خارجي لا يجوزُه العقل، بل يشهد بامتناعه.

(فإن قلت)¹⁰¹: الماهية باعتبار¹⁰² وجودها العقليّ معروضة للوجود الخارجي، فيكون ثبوت الوجود الخارجي لها¹⁰³ في العقل فرعاً لوجودها فيه¹⁰⁴، لا في الخارج.

قلنا: نُنقل الكلام إلى وجودها العقلي، بأن نقول: ثبوت الوجود العقليّ لها في العقل موقوفٌ على وجودٍ سابقٍ لها فيه، وثبوت الوجود السابق على وجود سابقٍ آخر، فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل¹⁰⁵ التسلسل في الأمور الإعتبارية التي تنقطع¹⁰⁶ بإنقطاع الإعتبار¹⁰⁷. فإن كل لاحقٍ موقوفٌ على سابقه، كما لا يخفي على المتدبر.

وأما (بطلان)¹⁰⁸ التالي فظاهر لا يحتاج إلى البيان. فثبت أن الوجود موجودٌ.

94 أى: المثبت له، وهو الماهية والذات.

95 في "ن": الموجود. يعني أن وجود الماهية والذات، وهو المثبت له، مقارنٌ له حين وجوده في الخارج. قال البيضاوي جواباً على احتجاج الحكماء لقولهم: إن وجود الواجب ليس بزائد على ذاته؛ بأنه لو زاد لاحتاج إلى معروضه، فاحتاج إلى سبب مقارن في عروضة له فتتقدم ذاته بالوجود على وجوده فيلزم التسلسل: "إن العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود [على معلولها]، فإن ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها [مع أنها غير متقدمة بالوجود على وجودها]". (ما بين القوسين من شرح شمس الدين الإصفهاني). شمس الدين الإصفهاني، مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار، دار الكتبي، القاهرة، 2008، ص. 43.

96 في "ر": الظنيات.

97 في "ن": العقلية.

98 في "ر": رجع.

99 في "ن" و "ر": قيامها.

100 في "ت": بوجود.

101 ساقطة من "ن".

102 في "ر": قباعتبار .

103 في "ن": فيها.

104 أى في العقل.

105 في "ر": قبل.

106 في "ت" و "ن": ينقطع.

107 قال العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: "قيام الوجود بالماهية أمر عقلي ليس بقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدماً ذاتياً أو زمانياً فتلزم المحالات بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز أن تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فإن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وإن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار". ج. I، ص. 325.

108 ساقطة من "ن".

وإذا كان موجوداً وجب أن يكون وجوده بنفسه وإلا تسلسل¹⁰⁹، فيكون واجباً لامتناع زوال الشيء عن نفسه¹¹⁰، ويلزم¹¹¹ أن يكون حقيقةً واحدةً يلحقها التعددُ النسبي، بإضافتها إلى الماهيات، وإلا تعددَ الواجب، وقد برهنوا على امتناعه.

فإن قلت: لاشك أن معنى الوجود مفهوم عرضي لا يصدق على شيء قائم بنفسه مواطأةً، كالمشي والضحك واللون والسواد وامثال ذلك. (و إنكارُ ذلك)¹¹² مكابرةٌ. فكيف¹¹³ يكون ذاتُ الواجب نفسَ ذلك المفهوم؟¹¹⁴

قلت: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الخاص الواجبي، وعلى الوجودات¹¹⁵ الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفةً -على ما قال به الحكماء- يجوز أن يكون زائداً على (حقيقة واحدة مطلقه موجودة هي)¹¹⁶ حقيقة الوجود الواجب¹¹⁷، ويكون هذا المفهوم الزائد امراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل، ويكون معروضه¹¹⁸ موجوداً حقيقياً خارجياً، هو حقيقة الوجود.¹¹⁹

¹⁰⁹ في "ر": يتسلسل.

¹¹⁰ قال الفارابي في مصباح الأنس: "أن الوجود المطلق موجود، لصدق قولنا: الوجود موجود، إما بصحة حمل الشيء على نفسه -وإن كان غير مفيد- أو بالذات، لأن الماهيات غير مجعولة، أو بالضرورة، لامتناع سلب الشيء عن نفسه". محمد حمزه الفارابي، مصباح الأنس، انتشارات مولى، إيران 1376 هـ، ص. وقال صائغ الدين بن تركة في التمهيد: "أن حقيقة الوجود من حيث هي لا تقبل العدم لذاتها، وكل ما لا تقبل العدم لذاتها تكون واجبة لذاتها، أنتج أن حقيقة الوجود واجبة لذاتها". صائغ الدين بن تركة، تمهيد القواعد الصوفية، دار الكتب العلمية، 2005، ص. 33.

¹¹¹ في "ت": فيلزم.

¹¹² ساقطة من "ا".

¹¹³ ساقطة من "ر".

¹¹⁴ قال العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: "حين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله أفراد كثيرة لا تكاد تنتهي والواجب موجود واحد لا تكثر فيه أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وإنما التكثر في الموجودات فيواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها.[...] وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود.[...] تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وإلا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوماً كلياً لا تحقق له إلا في ذهن ضروري." سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت، 1989، ج. 1، ص. 336.

¹¹⁵ في "ن": الموجودات، ورجح نقولا هير ما في "ن". لعل هذا ذهول عنه. لأن مراد الجامي أن يبين أن الوجود العام يكون زائداً على الوجودات كلها، لا على الموجودات، الله أعلم.

¹¹⁶ ساقطة من "ر".

¹¹⁷ في "ت": الواجبي، ورجحه نقولا هير.

¹¹⁸ في "ا" و "ن" و "ر": معروضة.

¹¹⁹ هذا عين ما أفاده الجامي في الدرّة الفاخرة، وقال في حاشيته التي ألفها علي الدرّة: "أعلم أن الوجود والكون والثبوت إذا أريد بها المعنى المصدرية مفهوم اعتباري، من المعقولات الثانية التي لا يحاذي أمر في الخارج، وهو زائد على الحقائق كلها واجبة واممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه للعقل أن يتعلّقها مجردة عن الوجود أولاً، ثم يحكم عليها بالوجود، لا بحسب الخارج بأن يكون في الخارج أمر هو الماهية وآخر هو الوجود". عبد الرحمان الجامي، الدرّة الفاخرة، جامعة تهران، 1980، ص. 54. وقال أيضاً: "ثم إنه لا يشك عاقل في أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً، فضلاً عن أيكون نفس حقيقة الواجب الذي هو مبدأ الموجودات، فكيف يظن بالصوفية القائلين بوحدة

فإن قلت: إذا كان الموجود حقيقةً هو الوجود ينبغي أن يكون الماهية عارضة¹²⁰ له لاحقةً إياه، والوجود معروضاً ملحوقاً. وهذا خلاف ما نفهمه¹²¹ من قولنا الماهية موجودةٌ. فإننا نفهم قطعاً أن الماهية متصفةٌ بالوجود، فهي معروضة والوجود عارض، فكيف يصح ما قلت؟

قلنا: إطلاق الموجود¹²² عليها¹²³ بالمعنى المذكور¹²⁴ إنما هو باعتبار اشتقاق هذه الصيغة من الوجود:- إذا أريدَ به هذا¹²⁵ المفهوم العارضُ اللازمُ. وأما إذا اعتُبر اشتقاقه منه؛ إذا أريدَ به تلك الحقيقة المعروضة، فمعناه حينئذٍ ذو الوجود، لا المتصفُ به.¹²⁶

فإن قلت: هذه الحقيقة باعتبار إطلاقها كلياً طبيعياً، فما¹²⁷ ذكرتم في معرض¹²⁸ الاستدلال على وجودها معارضٌ بما أُسئِدَلُ به على امتناع وجود الكلي الطبيعي.

قلنا: لا نسلم أولاً أنها باعتبار إطلاقها المذكور كلياً طبيعياً. فإن المراد بإطلاقها أن لا يكون لها تعينٌ لا تجماع¹²⁹ التعينات¹³⁰ اللاحقة إياها في المراتب¹³¹، بواسطة تلُّس الماهيات بها. ولا يستلزم¹³² ذلك عدمَ تعينها في نفسها بتعينٍ يخرجها عن الكلية¹³³. سلمنا

الوجود ووجوبه أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور، ويورد عليهم ما يورد على القول بهذا؟ والذي يفهم من تصفح كلام محققهم؛ هو أن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور، [...] وهو حقيقة الواجب" ص. 55.

¹²⁰ في "ر": عارضاً.

¹²¹ في "ت": يفهم.

¹²² في "ن": الوجود.

¹²³ أى على الحقيقة الواحدة المطلقة.

¹²⁴ أى بمعنى: أن الوجود متصفة بالوجود.

¹²⁵ في "ن": هذه.

¹²⁶ قال داود القيصري (م. 751/1350) فى شرحه على الفصوص: "وتحقيق ذلك بأن تعلم أن للوجود مظاهر في العقل، كما أن له مظاهر في الخارج، منها هي الأمور العامة والكليات التي لا وجود لها إلا في العقل. وكونه مقولاً على الأفراد المضافة إلى الماهيات بالتشكيك إنما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي، ولذلك قيل إنه اعتباري، فلا يكون من حيث هو مقولاً عليها بالتشكيك بل من حيث أنه كلى محمول عقلي. وهذا المعنى لا يناهى كونه عين ماهية أفراد باعتبار كليته الطبيعية". داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص. 46.

¹²⁷ في "ن": ممّا.

¹²⁸ في "ن": معروض.

¹²⁹ أى هذه الحقيقة. في "و" و"ر" و"ت": لا يجمع، ورجحه نقولا هير، وأسند المجامعة إلى التعين. ولكن الصواب ما رجحناه، فإن الذي يجمع التعينات اللاحقة إليه هو الحقيقة المطلقة، لا التعين، لأن التعينات لا تلحق إلى التين، بل تلحق إلى الحقيقة المطلقة، الله أعلم.

¹³⁰ في "ر": اليقينيّات.

¹³¹ أى أن لا يكون لها تعينٌ تظهر به الحقيقة المطلقة، ولو بمرتبة تجمع فيها هذه الحقيقة التعينات كلها كلياً كان أو جزئياً، وهي مرتبة التعين الأول.

¹³² في "ر": ويستلزم.

¹³³ في "ت": مخرجها عن الكلّين.

أنها بهذا الاعتبار كليّ طبيعيّ لكن لا نسلم إمتناع وجوده.¹³⁴ كيف وكثير من الحكماء صرحوا بوجوده والكتب مشحونة¹³⁵ به¹³⁶. وما ذكره بعض المتأخرين في معرض الاستدلال على امتناع وجوده لا يخلو عن وجهٍ أو وجوهٍ من الخلل¹³⁷. ولنذكر أقوى ما ذكره¹³⁸ وهو ما أورده شارح¹³⁹ المطالع، ونبيّن¹⁴⁰ وجه الخلل فيه بعون الله سبحانه.

قال رحمه الله: "الكليّ الطبيعيّ¹⁴¹ لا وجود له في الخارج. وذلك لوجهين:

أحدهما: أنه لو وُجد الكليّ الطبيعيّ لكان إمّا نفس الجزئيات في الخارج، أو جزءً منها، أو خارجاً عنها. والأقسام بأسرها باطلة:

أما الأول، فلأنه لو كان عين¹⁴² الجزئيات¹⁴³ يلزم¹⁴⁴ أن يكون كل واحدٍ من الجزئيات عينَ الآخر في الخارج، ضرورة¹⁴⁵ أن كل واحد فُرض منها عينُ الطبيعة الكلية، وهي عين الجزئيّ الآخر، وعينُ العين عينٌ، فيكون كل واحد فُرض عينُ الآخر، هذا خلف.

¹³⁴ قال داوود القيصري في كشف الحجاب، عندما ذكر معاني الوجود: "قد يطلق ويراد به الحقيقة التي بها يقوم الوجود الخارجي والذهني والعباري والكتاتي، [...] والوجود بهذا المعنى ليس بجوهر إلا عرض بل به يقوم الجوهر والعرض، وهذه الحقيقة هي الكلي الطبيعي للوجود، هي عين وجود الحق". داوود القيصري، كشف الحجاب عن كلام رب الأرباب، رئاسة بلدية القيصري، قيصري، 1997، ص. 93.

¹³⁵ أي مملوءة. في "ر": المشحونة.

¹³⁶ قال الفناري في مصباح الأنس: "فقد ذهب أكثر العلماء إلى أن الكلي الطبيعي موجود فيه لوجود أحد قسميه؛ وهو المخلوط والماهية بشرط شيء. وقد صرح الخنجي والأرموي والكتاتي وغيرهم بوجود الماهية المشتركة". محمد حمزه الفناري، مصباح الأنس، ص. 105.

¹³⁷ في "ت": من خلل.

¹³⁸ في "ر" و"ت": ذكره.

¹³⁹ هو أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي التحتاني الشهير بقطب الدين الرازي. من أساتذته عضد الدين الأيجي (م. 756/1355)، وشمس الدين الإصفهاني (م. 749/1349)، وقطب الدين الشيرازي (م. 710/1311). تتلمذ عليه محمد بن مبارك شاه (م. 784/1382)، وسعد الدين التفتازاني (م. 792/1390)، وسيد شريف الجرجاني (م. 816/1413). له تصانيف كثيرة، من أهمها لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار الذي ألفها على مطالع الأنوار لسراج الدين الأرموي (م. 682/1283) في المنطق، و تحرير القواعد المنطقية في شرح رسالة الشمسية، و شرح الكشاف. توفي سنة (766/ 1365) في دمشق ودفن فيها. انظر: "RÄZÎ", Sarioğlu, Hüseyin, "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, c. XXXII, s. 485-487.

¹⁴⁰ في "ر": بيّن فيه، في "ت": تبين.

¹⁴¹ ساقطة من "ر".

¹⁴² في "ت" و"ن": نفس، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص وفقاً لطبعة المطالع، ص. 241.

¹⁴³ في "ت": جزئيات.

¹⁴⁴ ساقطة من "ت". وفي "أ": لزم، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص وفقاً لطبعة المطالع، ص. 241.

¹⁴⁵ في "ت": حتى.

وأما الثاني، فلأنه لو كان جزءاً منها¹⁴⁶ في الخارج لتقدم عليها في الوجود، [ضرورة أن الجزء الخارجي مالم يتحقق أولاً وبالذات لم يتحقق الكل، وحينئذ يكون مغايراً لها في الوجود]¹⁴⁷، فلا يصح [حمله عليها]¹⁴⁸.

وأما الثالث، فبيّن الاستحالة.¹⁴⁹

قوله "أو جزءاً منها"، إن أراد بكونه جزءاً منها: أن يكون وراءه جزء آخر في الخارج، ويكون الجزئيات عبارة عن مجموع الأجزاء، لم تنحصر¹⁵⁰ القسمة في الأقسام الثلاثة. وإن أراد به: كونه منضمّاً¹⁵¹ مع أمر آخر -خارجياً كان أو اعتبارياً- فالحصر مسلم، لكن لا نسلم عدم صحة الحمل. فإنه إذا كان الموجود في الخارج هو الطبيعة فقط و يكون التمايز بين جزئياتها بتعينات اعتبارية غير موجودة، لاشك¹⁵² أنه يصح¹⁵³ الحمل حينئذ. فإنه¹⁵⁴ لا يوجد من الجزئيات في الخارج سوى الطبيعة¹⁵⁵، حتى يُتصورَ عدم الإتحاد¹⁵⁶ في الوجود لتقدم أو تأخر.

"وثانيهما: أنّ الطبيعة الكلية لو وجدت في الأعيان لكان الموجود في الأعيان¹⁵⁷ إمّا مجرد الطبيعة، أو هي¹⁵⁸ مع أمر آخر. لا سبيل إلى الأول؛ وإلا لزم وجود الأمر الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة، واتصافه بصفات متضادة، ومن البين بطلانه.¹⁵⁹ ولا إلى

¹⁴⁶ ساقطة من تحقيق نقولا هير.

¹⁴⁷ ساقطة من "ر" و "ت" و "ن"، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص وفقاً لطبعة المطالع، ص. 241.

¹⁴⁸ ساقطة من "ر".

¹⁴⁹ قطب الدين الرازي، شرح المطالع، تحقيق: أسامة الساعدي، منشورات ذوى القربي، قم، 1433 هـ، ص. 241.

¹⁵⁰ في "ت": لم ينحصر، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص لأنه أنسب.

¹⁵¹ في "ن": متضمناً

¹⁵² جواب "إذا كان الموجود".

¹⁵³ في "ت": "ر": تصح.

¹⁵⁴ في "أ": لأنه.

¹⁵⁵ قال العلامة الكلبوي في رسالته: "فلنخص هذا المذهب: أن الوجود جزئي حقيقي في ذاته، غير قابل للعدم المناقض له، قائم بذاته، يستحيل أن يعرض لغيره، وهو الواجب تعالى. معنى وجود الممكنات انتسابها وتعلقها به، كتعلق الخبوط بالعود، فما دام التعلق باقياً يظهر عليه الوجود وأثاره [...] والموجود الحقيقي ما له فرد من الوجود. ولما لم يكن ذلك الشيء من الممكنات لم يكن موجوداً حقيقياً. وإنما هو الواجب. وإطلاق الموجود عليها مجازي. بخلاف مذهب المتكلمين وجمهور المشائية". إسماعيل كلبوي، رسالة في وحدة الوجود، تحقيق Rifat OKUDAN، Fakülte Kitapevi، اسيرطه، 2007، ص. 101-102.

¹⁵⁶ في "أ": الإيجاد.

¹⁵⁷ ساقطة من "ن".

¹⁵⁸ ساقطة من مخطوطات الرسالة، ثابتة في طبعة الكتاب، رجع نقولا هير ما في المخطوطات.

¹⁵⁹ قال سيد المحققين الشريف الجرجاني في حاشيته: "هذا مبني على أن كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره، بحيث إذا لاحظته العقل بخصوصيته الممتازة لم يكن له أن يفرض اشتراكها. فلو وجدت الطبيعة في الخارج لكانت كذلك، مع أنها مشتركة بين أفراد متمكنة في أفراد مختلفة، ومتصفة بصفات متضادة، فيلزم الخلف المذكور، وقيام الشيء الواحد بكل واحد من محلين مختلفين. [...] اعلم أن كل ما وجد في الخارج فله كما ذكرنا -خصوصية

الثاني؛ وإلا لم يخل من أن يكونا¹⁶⁰ موجودين بوجودٍ واحدٍ أو بوجودين، فإن كانا موجودين بوجود واحد فذلك الوجود: إن قام بكل واحدٍ منهما يلزم قيام الشيء الواحد بمحلّين مختلفين وإنه محال، وإن قام بالمجموع لم يكن كلّ منهما موجوداً، بل المجموع هو الموجود، وإن كانا موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة على المجموع، هذا خلف.¹⁶¹

قوله "لكان الموجود في الأعيان إما مجرد الطبيعة أو مع أمر آخر". المراد بمجرد الطبيعة: إما أن يكون الطبيعة من غير انضمام أمر خارجيٍّ أو من غير انضمام أمر مطلقاً خارجياً كان أو اعتبارياً.

فإن كان المراد الأول: -كما هو الظاهر من كلامه في إبطال الشق¹⁶² الأخير- فلا نسلم أنه يلزم وجود الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة، وكونه متصفاً بصفات متضادة. لم¹⁶³ يجوز أن يكون الطبيعة باعتبار تقيدها بتعيينٍ إعتباريٍّ عديميٍّ شخصاً معيناً، وتعيين آخر كذلك شخصاً آخر، إلى غير ذلك، ويكون تمكنه في أمكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة باعتبار هذه الأشخاص المتميزة المتغايرة¹⁶⁴ بالأمر الاعتبارية؟

وإن كان المراد الثاني: فلا نسلم أيضاً الانحصار في القسمين. فإن المراد من أمر آخر: ما يكون موجوداً في الخارج¹⁶⁵ -كما يظهر من وجه¹⁶⁶ إبطاله- فيجوز أن لا يكون الطبيعة مجردة، ولا مع أمرٍ آخرٍ موجودٍ في الخارج، بل مع أمرٍ عديميٍّ إعتباريٍّ، كما مر. وإن حملت الأمر على معنىٍّ أعمَّ انتقل المنع إلى قوله: "لم يخل من أن يكونا¹⁶⁷ موجودين

متميزة متعينه؛ إذا تصورت منعت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين، فلا وجود في الخارج إلا للأشخاص. [...] نعم في الخارج موجود إذا تصور وحذف منه مشخصاته عرض له هناك الكلية، لا بمعنى: الاشتراك حقيقيّة، بل بمعنى آخر. حاشية الجرجاني على شرح المطالع (مع شرح المطالع)، ص. 242. وقال سعد الدين التفتازاني: "والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه." سعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق (مع شرحا المحقق الدواني والملا عبد الله اليزدي)، دار الضياء، كويت، 2014، ص. 161.

¹⁶⁰ في "ن": وإن لم يكونا.

¹⁶¹ قطب الدين الرازي، شرح المطالع، ص. 241-242.

¹⁶² في "ر": الشيء.

¹⁶³ ساقطة من: "ر".

¹⁶⁴ ساقطة من: "ر".

¹⁶⁵ ساقطة من: "ت".

¹⁶⁶ في "ر": وجع.

¹⁶⁷ في "ر" و "ت": يكون.

بوجود واحدٍ أو بوجودين مختلفين". فإنه على ذلك التقدير يجوز أن يكون أحدهما موجوداً خارجياً والآخر أمراً اعتبارياً.¹⁶⁸

قوله: "يكونان موجودين بوجود واحدٍ أو بوجودين مختلفين".

لقائل¹⁶⁹ أن يقول: لا نسلم الحصر في الصورتين المذكورتين¹⁷⁰. لم لا يجوز أن يكون أحدهما موجوداً بنفسه¹⁷¹، والآخر موجوداً به -كما يقول¹⁷² به القائلون بوحدة الوجود؟ فإن طبيعة الوجود هو الموجودُ عندهم. وما عداها من الماهيات ولوازمها أمورٌ عارضةٌ لها، موجودةٌ بها، فلا يلزم محذور.

فإن قلت: صدق في هذه الصورة أنهما موجودان بوجود واحدٍ. فإن أحدهما موجود بنفسه والآخر به، فلا يخرج عن القسمة.

قلنا¹⁷³: ينتقل¹⁷⁴ المنع حينئذ¹⁷⁵ إلى انحصار الوجود¹⁷⁶ الواحد في كونه قائماً بكل واحدٍ منهما، وكونه قائماً¹⁷⁷ بالمجموع، فلا يَجْدَى نفعاً.

¹⁶⁸ قال الجرجاني في رسالته: وإذا تقرر أن وجود الواجب عينه فيكون الوجود أيضاً متعيناً في حد ذاته، وجزئياً حقيقياً. [...] وقد علم ههنا أن إطلاق الوجود على غير الواجب مجاز. [...] وهذه الطائفة من الموحدين يقولون: حقيقة واحدة، هي الوجود المطلق، ظهرت في ملابس الكثرة بقبود وتعينات اعتبارية. [...] فتوهم التعدد والتكثر ليس إلا باعتبار التجليات والتنزلات. [...] فقد شاهدوا وأدركوا أن تلك الكثرة اعتبارية غير متحققة في نفس الأمر، وليس موجود حقيقة إلا الذات الواحدة المتعالية. وحققوا أن وجود الأعيان مع غيره الواحد القهار محال، وتوهم الغيرية باطل و خيال. شريف الجرجاني، رسالة في وحدة الوجود (مع فتح الودود بشرح رسالة الشريف الجرجاني في وحدة الوجود لسعيد فودة)، دار الفتح، الأردن، 2013، ص. 37، 35.

¹⁶⁹ ساقطة من "ر".

¹⁷⁰ ساقطة من "ر".

¹⁷¹ في "ر": نفسه.

¹⁷² في "أ": تقول.

¹⁷³ ساقطة من "ر".

¹⁷⁴ في "ر": تنتقل، و في "أ": ينقل، و الذي أثبتته نقولا هير: ننقل.

¹⁷⁵ ساقطة من "ر".

¹⁷⁶ ساقطة من "ت".

¹⁷⁷ ساقطة من "ت".

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı sedâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1293 h..
- Allahverdiyev, İbrahim, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Altaş, Eşref, Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma, "İslâm Araştırmaları Dergisi", İstanbul, sayı 30, 2013, s. 59-80.
- al-Attas, Syed Muhammed Nequib, *On Quiddity and Essence*, International Islamic University, Malaysia, 1990.
- Buhârî, Alaeddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Fâzihatü'l-mülhidîn*, (Muhammed el-Ûdî, *Fâzihatü'l-mülhidîn Dirâse ve Tahkîk* içinde, , Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke, 1414 h..
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- Chittick, William, *Hayal Âlemi İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'*, (Kutbüddin Râzî'nin Şerhu'l-Metâli' adlı eserinin içinde), Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h..
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* (Risâle Said Fûde'nin *Fethu'l-vedûd bi şerhi Risâleti's-Şerîf el-Cürcânî fi vahdeti'l-vücûd* adlı şerhi ile birlikte neşredilmiştir.) Dârü'l-feth, Ürdün, 2013.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Nakdü'n-Nusûs fi şerhi Nakşi'l-Fusûs*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2005.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Dürretü'l-fâhira*, nşr. Mc Gill ve Tahran Üniv., Tahran, 1980.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2004.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Desûkî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Ümmi'l-berâhin*, Dâr-ü ihyâ-i kütübü'l-arabiyye, Mısır, 1815.
- Gelenbevi, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Risâletun fi vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta, 2007.
- Heer, Nicholas, "Al-Jâmî's Treatise on Existence" (*Islamic Philosophical Theology*, ed. Perviz Morewedge, New York, 1979.

İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, nşr. İbrahim Medkûr, Kütüphâne-i Mar'aşî Necefi, Kum, 1405 h..

İbn Türke, Sainüddin Ali b. Muhammed, *Temhîdü'l-kavâidi's-sûfiyye*, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 2005.

İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerh-i Tecrîdi'l-akâid*, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2012.

İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman, *Metâliu'l-enzâr*, Matbaa-i hayriyye, Kahire, 2008,

Kayserî, Şerefeddin Davud b. Mahmûd b. Muhammed, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Müesseset-ü Bostan, Kum, 1424 h.

Kayserî, Şerefeddin Davud b. Mahmûd b. Muhammed, *Keşfu'l-mahcûb an kelâmi rabbi'l-erbâb* (er-Resâil li-Davud el-Kayserî içinde), Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri, 1997, s. 93.

Melevî, Ahmed b. Abdülfettah, *Şerhü's-süllem (Hâşiye alâ şerhi's-süllem içinde)*, Mustafa Bâbî el-Halebî Matbaası, Kahire, 1938, s. 63

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Misbâhü'l-üns şerhu Miftâhi'l-gayb*, İntişârât-ı mevlâ, İran, 1376 h..

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 27, 2011.

Nablûsî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dımaşkı, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed b. Tahtânî, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.

Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed b. Tahtânî, *Şerhu'l-Metâli'*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h..

Sâfî, Fahreddin Ali b. Hüseyin b. Ali, *Reşehâtu ayni'l-hayât*, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 2008.

Sarioğlu, Hüseyin, "RÂZÎ, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, c. XXXII, s. 485-487.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhü'l-Makâsîd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu's-Şemsiyye*, Dârü'n-nûru'l-mübîn, Ürdün, 2011.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Tehzîbü'l-mantık (Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde)*, nşr. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2014.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşâf-u istilâhât-ı fînûn*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998.

Tosun, Necdet, "Reşehât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, c. XXXV, s. 8-9.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed, *Şerhu'l-İşârât*, nşr., S. Dünya, Dârü'l-meârif, Kâhire, 1983.

Okumuş, Ömer, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993, c. VII, s. 94-99.

ÇEVİRİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2015, Sayı 7

Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık*

Vassilis Saroglou

Çev. Meryem ŞAHİN**

Dünya dinleri toplum yanlısı (prosocial¹) değerleri bildirir (Habito & Inaba, 2006), fakat bu değerlerin davranışa dönüşüp dönüşmediği (Ellens, 2007) ve gerçekten diğerkâm olup olmadığı hala belirsizdir (Neusner & Chilton, 2005). İnançlı ve ateist bireyler dinin diğerkâmlığı artırıp artırmadığı ile ilgili birbirinden farklı görüşlere sahiptirler. Tarihsel ve güncel kayıtlar her iki tarafın lehine kanıtlar sağlıyor gibi görünmektedir: dini yardım ve dini şiddet paralel veya iç içe, bir aradadır.

Aynı soruyu psikolojik perspektiften sormak, insanların diğerkâmlıkla ilgili spesifik biliş, duygu ve davranışlarına ve bunların dinden etkilenme veya muhtemelen onu etkileme şekline odaklanma ihtiyacına işaret eder. İlginçtir ki, her biri farklı teorik perspektiften yaklaşırsa da (literatür için, bkz. Saroglou, 2006a) hemen hemen tüm klasik teorisyenler (James, Freud, Skinner, Erikson ve Allport) ve çağdaş evrimci bilim adamları din ve diğerkâmlık arasındaki pozitif bağlantıyı vurgularlar.

Ancak dini inançlar, psikolojik teoriler ve deneysel araştırmalar birbirinden farklıdır, bazen çatışırlar. Bu bölümde, ilk olarak diğerkâmlık ve toplum yanlısı davranış psikolojisinin (kavramlar, modeller ve araştırma gelenekleri) kısa bir özeti verilecektir. Sonrasında, son 15 yıl üzerinde durularak (daha önceki literatür için, bkz. Batson, Schoenrade, & Ventis, 1993), bu bölüm din üzerine (maneviyat dahil) yapılmış deneysel araştırma ile toplum yanlısı davranışın sentezini sunacaktır. Bu çalışmanın bütünlendirici paradigmasıyla uyumlu olarak, ayrımlar farklı analiz düzeyleri (kişilik, davranış ve temel süreçler), dinin boyutları ve toplum yanlısı davranış tipleri arasında yapılacaktır. Mümkün olduğunca, grup düzeyindeki faktörler ve dinler arasındaki farklılıklar hakkında bilgi verilecek ve gelecek araştırmalar için sorular ortaya konacaktır. Sonuç bölümü, bilginin ana hatlarının bir

* Çalışmanın orijinal ismi "Religion, Spirituality and Altruism" dir. Çalışmanın yayımlandığı yer: APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Vol. 1. Context, Theory, and Research, K. I. Pargament (Editor-in-Chief), Chapter 24. - Copyright © 2013 by the American Psychological Association. All rights reserved (APA Psikoloji El Kitabı, Din ve Maneviyat: Sayı 1. Bağlam, Kuram ve Araştırma, K. I. Pargament (Editör), Bölüm 24. - Telif hakları © 2013 Amerikan Psikoloji Derneği tarafından saklıdır.)

**Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi. E-posta: bursa_meryem@hotmail.com

sentezini sağlayacak ve bilimadamları ve uygulayıcılar için çıkarımlarda bulunacaktır.

Toplum Yanlısı Davranış Haritalaması - İlgili Kavram ve Süreçler

Farklı alanlardan (sosyal psikoloji, kişilik psikolojisi, gelişim psikolojisi ve ahlâk psikolojisi) psikolojik araştırmalar, diğerkâmlığın bazı örtüşen ortak tanımlarının ötesine geçerek diğerkâmlıkla ilgili farklı bakış açısı ve süreçleri ifade eden birçok terim geliştirmiştir (Dovidio, Piliavin, Schroeder, & Penner, 2006; Mikulincer & Shaver, 2010b). Dinin diğerkâmlıkla nasıl bir ilişkisi olduğunu incelemek için bu kavramlar ve onlara tekabül eden süreçlerin kısaca gözden geçirilmesi faydalıdır.

Toplum yanlısı davranış ve diğerkâmlık arasında temel bir ayrım yapılır. *Toplum yanlısı davranış*, diğerlerine faydalı bir eylemi ifade eden tanımlayıcı ve nötr bir terimdir (örn: yardım, bağış). Kendi-odaklı ya da bencil olmak yerine diğerleri-odaklı olduğu için, *diğerkâmlık* toplum yanlısı davranış motivasyonunun gizli ve değerli niteliğini ifade eder. İnsanlar ihtiyaç içindeki kişiyi umursamadıkları halde, kişisel ve ya sosyal faydalar elde etmek için diğerlerine yardım edebilirler. Bununla birlikte, toplum yanlısı davranış sergiledikleri zaman, insanların diğerkâmlık ve bencil motivasyonlarını birbirinden ayırt etmenin mümkün olup olmadığı psikoloji ve diğer alanlarda tartışmalı bir konudur: Doğru olanı yapmaktan dolayı kendimizi iyi hissetmek için veya en azından eyleme geçmeyi ihmal etmeyerek için suçluluk hissetmeyerek başkalarına yardım ettiğimizde motivasyonlarımız bencil mi yoksa diğerkâmlık mıdır? Bu bölüm genel olarak toplum yanlısı davranışa ve toplum yanlılığı odaklanacaktır. Günlük dilde diğerkâmlık terimi ile aşinalık olduğundan dolayı, bu terim toplum yanlılığı ile eşdeğer olarak kullanılacaktır. Diğerkâmlık motivasyon terimi ise özellikle diğeri odaklı olan toplum yanlısı davranışın niteliği için kullanılacaktır.

Sosyal psikologlar toplum yanlısı davranışa farklı bağlamların bir işlevi olarak odaklanmıştır (Dovidio ve diğerleri, 2006; Mikulincer & Shaver, 2010b). Bedel ve ödülleri (agresif olmama, işbirliği, yardım, bağış, gönüllülük, affetme, fedakarlık), süresi (uzun vadeli gönüllülüğe karşı laboratuvar deneyinde tek seferlik yardım), durumun aciliyeti ve tepkinin birden ortaya çıkışı ve tekrarlanabilen (örn: kan bağışı) veya tekrarlanamayan (örn: organ bağışı) karakterini dahil toplum yanlısı davranışın farklı türleri bir çok yönden değişir. Hedef türünün işlevi, hedefin yakınlık derecesi ve hedefle aşinalığı ve karşılıklı alışveriş şeklinde bir sınıflama da yapılabilir: akraba-odaklı, genişletilmiş karşılıklılık-odaklı ve evrensel diğerkâmlık farklı psikolojik süreçleri göstermektedir. Ek olarak, toplum yanlısı davranış sadece bireysel düzeyde

meydana gelmez, aynı zamanda grup ve örgütsel düzeyde de oluşur (Stürmer & Snyder, 2010).

Kişilik psikologları, durumlar karşısında değişmeyen ve yaşam boyu süren bireysel farklılıklarla ilgilenirler. Gerçekten de, bazı bireyler genelde toplum yanlısı davranış ve toplumsal yönelim, diğerleriyle etkileşim gerektiren geçimlilik kişilik boyutunda diğerlerinden daha yüksektirler (Graziano & Tobin, 2009). Bazılarının da diğerlerinden daha yüksek seviyede yardımseverlik ve evrensellik değerlerini desteklemesi muhtemeldir. Yardımseverlik kişinin sık temasta olduğu kişilerin refahının korunmasını ve geliştirilmesini içerir, oysa evrensellik hem bütün insanların hem de doğanın refahının beğenisini, hoşgörüsünü ve korunmasını içerir (Schwartz, 1992).

Psikolojinin çoğu alanları arasında, duygular ve bilişler veya akıl yürütmenin etkileşimiyle ilgilenilir, (a) olumlu sosyallik; empati ve ahlaki öfke (öfke, aşağılama, iğrenme), yüceltme ve şükran (Bartlett & DeSteno, 2006; Batson, 2010; Haidt, 2003) gibi benzer başkası odaklı ahlaki duygulara dayalı olma; ve (b) olumlu sosyallik diğerleri odaklı ahlak prensiplerini takip eden ahlaki yargılara dayalı olma (ilkelilik gibi; Batson, 2010) arasında önemli bir ayrım yapılır. Sonradan varolan çeşitli kavramsal modeller, özen (Gilligan, 1982) ve adalet (Kohlberg, 1981) ilkeleriyle birlikte kişilerarası ahlakın kalbindedir. Kişilerarası ahlakın bu evrensel ilkeleri geleneksel toplumlarda veya muhafazakarlar arasında grup ya da kutsal öğeler üzerinde değer yer aldığı başka türlü ahlaki ilkeler tarafından tamamlanmıştır: sadakat, otorite, saflık (Haidt & Graham, 2007).

Gelişim psikologları bebeklikten geç erişkinliğe kadar, toplum yanlısı davranışın (empati, ahlaki ilkeler ve ahlaki yargı veya muhakemeler) nedeni ve kökeni ile ilgilenirler ve özellikle yaş ve kişilikle bağlantılı olarak bu gelişmeyi etkileyen çevresel faktörler üzerinde dururlar (Eisenberg, Fabes & Spinrad, 2006; 2000). Bu faktörler temel olarak *itimadı* kolaylaştıran ebeveyn-çocuk ilişkisindeki güven, ahlaki kimliğin şekillenmesi, sosyalleşme, model alma ve yakınlığı vurgulayan eğitsel biçimlerdir. Yetişkinlik, toplum yanlısı davranışa ileriye dönük ve olasılıklı bir boyut kazandıran anahtar gelişimsel bir görev, dünya ve diğerleri için üretkenlik getirir (de St. Aubin, McAdams, & Kim, 2004). Önceki kuramların ya da yaygın varsayımların aksine, gelişimsel psikolojideki araştırmalar, adalet ve ihtimam duyguları gibi temel ahlaki prensiplerin evrensel boyutta ilk çocukluk çağında ortaya çıktığı gösterdi. Bu sebeptendir ki bu prensiplerin ebeveynler yoluyla sosyalleşme ve dini öğretilerden bağımsız olduğu gözüküyor (Turiel, 2006).

Pozitif psikolojideki gelişmeleri takiben, son zamanlarda diğer araştırmacılar, yüksek derecede ideal, ahlaki ve bir dereceye kadar da dini ve ruhsal geleneklerden

esinlenen toplum yanlısı davranış yapılarını işlevselleştirdiler. Bu *şefkati* (Cassell, 2009) ve *şefkatle sevmeyi* (Fehr, Sprecher, & Underwood, 2009; Underwood, 2002) barındırıyordu. Şefkatli sevgi; bilinçli, iyi motive olmuş ve düşünceli olan aşırı fedakâr eğilimlere (başkası odaklı hisler, inançlar ve davranışlar) atıfta bulunmaktadır. Şefkatli sevgi, (a) acı çekenlere merhamet ve (b) diğer insanların hatta tüm insanların ilerleyişine tutkuyla bağlanmayı içermektedir.

Sonuç olarak, şayet bir kişi dinin toplum yanlısı davranışı nasıl etkilediğini, ondan nasıl etkilendiğini ya da onunla ilgisinin ne olduğunu anlamak istiyorsa aslında dinin çeşitli toplum yanlısı davranış kişiliğiyle, özelliklerle, değerlerle, prensiplerle, duygularla ve motivasyonlarla nasıl ilişkisinin olduğunu araştırması gerekir. Toplum yanlısı davranışın bu elementleri sırasıyla bağlamsal faktörlerin temelinde önemli ölçüde değişkenlik gösterebilir.

Din ve Toplum Yanlısı Davranış Kişiliği: Özellikler, Değerler ve Duygular

Son yıllarda, gelişmekte olan bir dizi kanıt gösterdi ki dindar insanlar (iç kaynaklı din, inançlar ve uygulama) kendilerini toplum yanlısı davranışçı olarak algılıyorlar. Geçimliliğin evrensel kişilik boyutları (Beş-Faktör Model’de; kapsamlı çözümlenme için bkz.Saroglou, 2010) ve düşük psikotik rahatsızlıklar (Eysenck ‘in modelinde; bir eleştiri için bkz. Francis, 2009) dindar fertler arasında tipiktir. Bu geniş toplum yanlısı davranış özellikleri yardım etmek (Baston ve diğerleri, 1993), dürüstlük (örn. Saroglou, Pichon, Trompette, Verschueren, & Dernelle, 2005), affedicilik (McCullough & Worthington, 1999), minnettarlık ve üretkenlik (Dillon, Wink, & Fay, 2003) gibi daha odaklı özellikler veya eğilimlere dönüşmektedir. Toplum yanlısı davranış prensipleri ve duyguları iç içe geçmiş durumdadır. Gerçekten de dindar insanlar, hayırseverliğin (Kapsamlı çözümlenme için, bkz. Saroglou, Delpierre, Dernelle, 2004), adalet ve ihtimam (Graham & Haidt,2010) ahlaki prensiplerinin değerini fazlasıyla önemsemektedir. Onlar aynı zamanda empati (örn. Markstrom, Huey, Stiles, & Krause, 2010; Saroglou ve diğ.,2005), merhamet ve sevgi (örn. Smith, 2009) gibi yüce hisleri de bildirmektedir. İlginçtir ki bu toplum yanlısı davranış özellikleri, değerleri ya da duygusal eğilimleri sadece Hıristiyanlar arasında değil (din psikolojisindeki çalışmaların çoğu oradan gelir) aynı zamanda Budistler, Yahudiler ve Müslümanlar arasında da yaygındır; ve onlar her iki cinsiyette de, farklı yaşlarda da ve 21. yüzyılda II. Dünya Savaşı’ndan çıkan çeşitli işbirlikçilerde de vardır (Kapsamlı çözümlenmeler için bkz. Saroglou, 2010; Saroglou ve diğerleri, 2004, aynı zamanda bkz. Francis, 2009).

Fakat dindar ve toplum yanlısı davranış ölçüleri arasındaki bağlantı, sanki dindar insanların toplumdaki bu olumlu davranış sergileyişleri teolojik gelenekler ve

klasik psikolojik teoriler üzerinde şüphe uyandıracak kadar önemli değilmiş gibi genellikle küçük boyutlardadır. O zaman, bu kısmın bir sonraki bölümündeki gibi, davranış kişiliğin tam bir aynası olmamasına rağmen, dindar insanların “gerçek” toplum yanlısı davranışlarını incelemek, bu tür bir bağlantının gerçekliğini test etmenin bir yoludur. Davranış, durumsal özelliklerin bir işlevi olarak önemli ölçüde değişebilir; hâlbuki kişilik özellikleri, durumlar karşısında gösterilen eğilimlerdir. Evrensel boyutlardan ziyade spesifik özelliklere odaklanıldığında, dindarlık ve toplum yanlısı davranış arasındaki bağlantı çok daha büyüktür. Ek olarak, ergenlik ve ilk yetişlikten orta ve geç yetişkinliğe geçerken dindarlık ve toplum yanlısı davranış yapıları daha da netleşir (Araştırma için, bkz. Saroglou,2010).

Aynı zamanda, din ve sosyal beğeni (social desirability) arasında normal düzeyde ama sürekli bir bağ bulunmaktadır (Meta-analiz için bkz.Sedikides & Gebauer, 2010). Bu bulgu, din ve toplum yanlısı davranış eğilimlerine bağlı sonuçların, sosyal standartlar ve beklentilere uygunluktan başka bir şey yansıtıp yansıtmadığı ya da kendisine veya araştırmacıya karşı pozitif bir imaj çizmek için o davranışları sergileyip sergilemeyecekleri hakkındaki soruları ortaya çıkartıyor. Sosyal beğenirlik kontrol edildiğinde din ve toplum yanlısı öz algı arasındaki bağlantının gücü önemli ölçüde azalır ancak yok olmaz. Daha da önemlisi, “diğerleri” nden bazıları (ebeveynler, öğretmenler, kardeşler, arkadaşlar ve iş arkadaşları) dost onayı sağlar: Bu kişiler aynı zamanda üretkenlik, minnettarlık, affedicilik, dürüstlük ve geçimli olmak gibi dini hedefler seçerler (Araştırma için bkz. Saroglou, 2010). Üstelik dindar insanların toplum yanlısı davranış sergiledikleri, ateist insanlarınsa bu davranışlarda aşağı seviyede oldukları düşüncesinin dindar ve ateist insanlarla ilgili klişe olduğu gözükmektedir (Harper, 2007; Lewis, 2001). Bu tür algılar, aynı zamanda hem inananların hem inanmayanların *üst klişelerinin* de bir parçasıdır - yani, diğer grup (inanan ve inanmayanlar) tarafından nasıl saygıyla algılandıklarının inancısıdır (Saroglou, Yzerbyt, & Kaschten, 2011).

Özetle, normal seviyelerde olmasına karşılık, ferdi dindarlık ve toplum yanlısı davranış eğilimleri arasındaki ilişki sürekli olarak karşıt çalışmaları, unsurları (ülkeler, dinler, yaşlar ve cinsiyetler) ve ilgili psikolojik boyutları (özellikler, değerler, hisler) ortaya çıkarıyor. Toplum yanlısı davranışçılığın, dindar kişiliğin ve onun muhtemel genel geçerlerinden birinin anahtar özelliği olduğu gözüküyor. Dindar insanlar kendini, sosyal uyumun yanı sıra, durumları başkalarının ilgi ve ihtiyaçlarının önemini gözetir tarzda değerlendiren, hisseden, yaşayan ve düşünen insanlar olarak görür ve başkaları tarafından da öyle görülür.

Din ve Bağlamsal Faktörlerin Bir İşlevi Olarak Sınırlı Toplum Yanlısı Davranış

Dindar kişilik (ilgili değerler ve duygular) ve toplum yanlısı davranış arasında bazı uygunluklar vardır. Fakat durum karışıktır. Aşağıda detaylandırılacağı gibi, dindar toplum yanlısı davranışçılık, genel olarak toplum yanlısı davranış gibi, birkaç faktörün işlevi olarak değişim göstermektedir: davranışın doğası, hedefin çeşidi, maliyetler, karlar, rekabet eden ilkeler, dini normların dikkat çekmesi ve motivasyonun çeşidi. Üstelik, genelin ötesinde köktencilik, maneviyat ve din arayışı gibi spesifik boyutlar ve kişisel dindarlık (iç kaynaklı din, dini inançlar ve uygulamalar), toplum yanlısı davranışın doğasında ve kapsamındaki önemli değişkenlere bağlanmıştır.

Sınırlı ve Asgari Dindar Sosyal Davranışçılık: Hedefler Ve Bedeller

Saroglou'ya göre (2005; aynı zamanda bkz. Saroglou, 2006a), dindarlığın ve toplum yanlısı kişiliğin arasındaki ilişkinin neden orta halli olduğunun ilgili bir sebebi, dindar sosyal davranışçılığın koşulsuz olmamasındandır, bunun yerine birkaç şekilde sınırlı olduğu gözükür. İlk olarak, dindar sosyal davranışçılık, hedefle benzerlik ve yakınlık içeren bağlamsal özelliklerin bir fonksiyonu olarak sınırlıdır. Dindar insanlar, kişiler arası ilişkilerde uyumu değerlendirir, toplumsal onaya ihtiyaç duyar ve grup dışı engellerin karşısında grup içinde var olmayı destekler. Bu sebeple, dindar kişiler, akrabalarına, tanıdıklarına, yakın ilişki içinde oldukları ve yargılarını değerlendirdikleri insanlara karşı toplum yanlısı davranış göstermek zorundadırlar. Karşılık için hiç şansı olmayan ya da çok az şansı olan tanımadık insanlara karşı daha az toplum yanlısı davranış sergilemektedirler- ama kesinlikle grup dışı üyeler gibi dini değerlerini tehdit eden fertlere karşı değil. İkincisi, hayatta kritik anlardaki zarardan koruyucu davranışların haricinde, (özellikle kahramanlık figürleri ve abideleri tarafından) günlük hayattaki dindarlık, *asgari toplum yanlısı davranışçılığı* kestirmek zorundadır. Bu terim, yüksek bir bedel ödemenin gerekli olmadığı ama kendini ahlaklı olarak görmek ve başkaları tarafından öyle görülme istediği durumlara atıfta bulunur (aynı zamanda bkz. Batson ve diğ.,1993).

Bu konudaki birkaç çalışma, dindar toplum yanlısı davranışçılığın şahsi olarak bilinen hedeflerle sınırlandırıldığı ve dini değerleri tehdit edenlere ve tanınmayan kişilere karşı yayılma göstermediğini kanıtlamaktadır. Bu çalışmalar, ihtiyaçtaki hedefin yakınlık olarak değiştiği versiyonlu (şartlı) hipotetik durumların aynı dizilerini sunan stratejiyi kullandı. Belçikalı öğrenciler arasında, dindarlık pozitif olarak akraba ve yakınlarla yardım etme niyetiyle bağlantılıdır ($r=.38$) fakat aynı durumlarda tanınmayan hedeflere yardım etme gönüllülüğüne bütünüyle

bağlanmamaktadır ($r = -.01$) (Saroglou ve diğ., 2005, Çalışma 2). Benzer şekilde, Polonyalı öğrenciler arasında, dindarlık ihtiyaç sahibi arkadaşlara yardım gönüllülüğünde ön görüş sağladı ($r = .46$) ama aynı ihtiyaç içinde olan tanınmayan kişilere yardım gönüllülüğüyle ilişkisi yoktu ($r = .03$; Bologowska & Saroglou, 2011, Çalışma 2). Diğer bir çalışma ise Polonyalı dindar öğrencilerin bir sınav geçme ittifakına yardım gönüllüsü olduklarını ($r = .36$) ama müttefik feminist ise yardım olmadığını gösterdi ($r = -.02$; Bologowska & Saroglou, 2011, Çalışma 1). Amerika Birleşik Devletleri'nde, Batson ve diğerleri (1993) dindarlığın (içsel) toplum yanlısı davranışı ön gördüğünü, ancak yardım edilen kişinin daima kör bir öğrenci ya da dindaşı gibi grup içinden biri olduğunu ortaya koyan çalışmalarda bulundu.

Eğilimler, gerçek davranışı gösterebilir. Bir diğer çalışmada, öğrenciler ne kadar dindar olursa, bir anketi doldurmak için yaklaşık 30 dakikasını vererek mastır tezi hazırlayan üst sınıf öğrencisine yardım etmesi daha muhtemeldi (Bologowska, Lambert, & Saroglou, 2012). Diğer çalışmalar da saldırmazlık gibi en aza indirgenmiş asgari (yatırım yapma kaynakları, kapsam ve standartlarda) dindar sosyal davranışçılık düşüncesini doğrulamaktadır. Örneğin, tahmini bir ölçü kullanılarak (the Rosenzweig Frustration Test) Saroglou ve diğerleri (2005 Çalışma 1), dindar katılımcıların sinir bozucu insanlarla iletişim kurarken farkına varmadan çok az agresif cevaplar vermeye eğilim gösterdiklerini ortaya çıkardı. Benzer bir şekilde, Avrupa ülkelerinden gelen büyük uluslararası bilgi gruplarının analizleri gösteriyor ki ferdi dindarlık yurt dışından gelen insanlara karşı yaklaşımlara bağlı olarak ne pozitif ne de negatiftir (Strabac & Listhaug, 2008). Fakat o, anti-göçmen düşmanlığı ve şiddet yanlısı olan aşırı sağcı partilere oy verenden, muhafazakar sağ-kanat partilerine oy veren tüm dindar insanları korur (Arzheimer & Carter, 2009). Diğer bir çalışmada, dindar İsraili çocuklar, laik karşıtlardan daha az aldatma ve daha az saldırgan davranışları kullanarak akranlarıyla birlikte değerlendirildi (Landau, Björkqvist, Lagerspetz, Österman, & Gideon, 2002). Dindar insanların da öldürücü çıkışların aktif hale gelmesiyle ortaya çıkan agresif sonuçlara karşı bağışıklık kazandığı gözükmektedir (Norenzayan, Dar-Nimrod, Hansen, & Proulx, 2009). Son olarak, din ve saldırganlık oranı azlığı arasındaki bağ, topluluk ve kurumsal düzeyde de desteklenmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kırsal alanlarda şiddet-suç oranlarını analiz ederken, Lee (2006), birkaç önemli kontrol değişkenlerini hesaba kattıktan sonra, kişi başına daha fazla kilisenin düştüğü kırsal alanlarda şiddet oranlarının daha düşük olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Saldırganlık, toplum yanlısı davranışın tam zıttı olmamasına karşın; saldırmazlık, en aza indirgenmiş toplum yanlısı davranış olarak görülebilir. Bir suçluyu affetmek, aksine, daha büyük bir kişisel çabayı ve sadece yardım etmekten

ya da saldırmamaktan daha fazla psikolojik kaynakların yatırımını talep edebilir. Aşgari ve yüksek bedelli olmayan dindar sosyal davranışçılık fikri doğrultusunda var olan kanıtlar, bağışlamayla ilgili sürekli konuşan ve değerlendirme yapan dindar insanların, gerçek davranışa sıra geldiğinde dindar olmayan insanlardan hiç de farklı davranmadıklarını ortaya koyuyor (McCullough & Worthington, 1999). Son zamanlardaki birkaç çalışmada, katılımcıların dindarlığının davranışsal af ile ilgili olmadığını, düşük seviyelerde misilleme ölçüldüğünü ortaya çıkardı. Bu, katılımcıların (a) sözde onlara negatif bir değerlendirme vermiş olan bir yandaşa zorlukla değişen sorular yönelttiği (Saroglou, Corneille & Van Cappellen, 2009), (b) yıkıcı bir müttefige para ayırdığı (Greer, Berman, Varan, Bobrycki, & Watson, 2005), ya da (c) kışkırtıcı bir düşmana (fakat hayali) “darbeler” indirdiği durumlarda idi (Greer ve diğ., 2005; Leach, Berman, & Eubanks, 2008).

İkeleri Kıyaslama Yoluyla Sınırlandırılan Dindar Sosyal Davranışçılık

Dini affın davranışsal onayının bu denli azlığı için, yüksek bedelin yanında başka bir açıklama olabilir. Aslında, toplum yanlısı modellerle birlikte, din aynı zamanda ahlaki doğruluğun başka noktalarını da geliştirir (Graham & Haidt, 2010). Belirsizlik ve karmaşıklık yerine dindar insanların düzen ve nihailik ihtiyacına cevap veren kişisel bir uyum hissi sağlayabilir (Saroglou, 2002). Bu sebeple, hiç şaşırtıcı değildir ki, bazı dinlerde, etkili affedilirliğin başka ilkelere bağlı olduğu gözükmektedir. Örneğin, Yahudiler için, bazı suçlar affedilemez (Cohen, Malka, Rozin, & Cherfas, 2006). Özellikle Müslümanlar suçunun af dileyişine ve pişmanlık göstermesine karşı hassastır ve bu nedenle onlar, Hıristiyanlardan daha fazla koşulsuz affı kabul etmeye meyillidirler (Mullet & Azar, 2009).

Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, ihtiyaç içindeki birkaç kişiyle toplum yanlısı olarak davranmak, dindarların onayladıkları başka kural ve inançlara ters düşebilir. Örneğin, Ortodoks dini inanışlarını benimseyen insanların, yasadışı göçmenlere ve evsiz insanlara yardım etmek niyetinde olmadıkları saptandı ve bu bulgu o kişilerin salt dünya görüşleri olarak açıklandı ve o dünya görüşü “insan elde ettiğini hak eder” idi (Pichon & Saroglou, 2009; işsiz bekar anneler ve eşcinseller için aşırı dincilerin yardım yoksunluğu üzerine benzer araştırmalar için, aynı zamanda bkz. Jackson & Esses, 1997). Soyut, gayri şahsi deontoloji (dürüstlük, sadakat gibi) ve kişiler arası ihtimam (yardım etme, başka bir insanın hayatını kurtarma gibi) arasındaki ahlaki çatışma üzerine odaklanan başka bir çalışmada, sıkı yetki yanlılığında insanları yüksek gösteren dini kibirlilik, diğer insanlardaki zararlı sonuçlarına rağmen soyut deontoloji açısından bir tercihe yön verdi (Van Pachterbeke, Freyer, & Saoglou, 2011).

Benzer bir şekilde (soyut deontoloji özveriyi sınırlar, gibi) “günahkâr-günah” ayrımını yapan dindar insanların huzursuzluğunu gösteren birkaç çalışmayı yorumlayabiliriz. “Günahkârı sev, günahı nefret et”. Özünde dindar olan insanlar eşcinsel rallisindeki bir eşcinsel katılımcıya yardım etmekte gönülsüz olmakla kalmayıp aynı zamanda onun ebeveynlerine de ziyarete gitmekte gönülsüz oldular (Batson, Floyd, Meyer, & Winner,1999). Ve dindarlık günah-günahkar ayrımının onayıyla ilgili olmasına rağmen hem eşcinselvari davranışa hem de eşcinsel insanlara karşı negatif davranışları ön görmektedir (Veenliet, 2008).

Başka bir yerde tartışıldığı üzere (Saroglou, 2010), daha köktenci bir tarzda, toplum yanlısı davranışçılık (fazla tolerans) adına dindar kişilik eğilimi sınırsız değildir ama dine aynı zamanda sistematik olarak bağlı olan bir diğer önemli kişilik boyutuyla kısıtlanır: şuurulluk. Şuurulluk; düzen, öz kontrol, ve görev bilincini ifade eder. Aslında, ahlakın kişiler arası boyutu olan diğerkâmlık, ihtimam, adalet dinin tek ahlaki ilgileri değildir. Din, aynı zamanda üst kuruluşlara, topluma, kişinin kendisine zorunluluklar ve görevler yükleyen namus, sadakat ve hakimiyetin kurallarıyla da ilgilidir (Graham & Haidt, 2010). Cinsellik ve namusla ilgili uyulması gereken ahlaklılık, dine kişiler arası ahlaktan çok daha güçlü bir şekilde bağlıdır (Weeden, Cohen, & Kenrick, 2008). Benzer şekilde, tipik bir diğerkâmlık davranışı olan ve temel dini kurumlarca desteklenen organ bağışı, muhtemel bulaşıcı hastalık ve kirlilik korkusundan, namuslu ve faziletli olmak gereğinden ötürü genel pozitif dine uymaz (e.g., Cornwall, Perry, Louw, & Stronger, 2012; W.A Lam & McCullough, 2000; Stephenson ve diğ., 2008). Aynı durum kan nakli için de doğru olabilir (Gillum & Masters, 2010).

Orta-Düzey Dini Toplum Yanlısı Davranışçılık: Yardımlaşma, Gönüllülük ve Bağış Yapmak

Son yıllardaki birkaç çalışma, ekonomik oyunların farklı versiyonlarını kullanan laboratuvar deneyleri yoluyla dindarlığın yardımlaşma davranışı için ön görüye sahip olup olmadığını mercek altına aldı. Çalışmalar önemli sonuçları ortaya çıkarırken Amerika (Anderson & Mellor, 2009), Hindistan (Müslüman öğrenciler; Ahmed, 2009) ve İsrail’deki (Yahudi kibbutzim; Ruffle & Sosis, 2007) dindar katılımcılar daha fazla yardımlaşma ve cömertlik gösterdiler. Üstelik genel katılımcıların (dindarlıktan bağımsız olarak), Almanya (Tan & Vogel, 2008), Belçika (De Dreu, Yzerbyt, & Leyens, 1995), ve Bangladeş’te (Johansson-Stenman, Mahmud, & Martinsson, 2009) fark edildiği gibi, dindar bir partnerle iletişim halindeyken yardımlaşma ve güven duyguları artmaktadır.

Yardımlaşma, dayanışma, affedicilik ve diğer kişiler arası toplum yanlısı davranışlar, toplum yanlısı davranışçılığın üzerine yapılan psikolojik çalışmanın odak noktası olmuştur. Çok daha sıklıkla, sosyologlar, gönüllü ve hayırseverlik bağışları üzerinde çalıştı. 53 ülkeden (çoğunluğu Hristiyan nüfus) Dünya Değerler Anketi verisinin çok seviyeli analizlerini temel alarak Ruiter ve De Graaf (2006; bkz. Ruiter ve De Graaf, 2010), ferdi seviyedeki dini iştirakler, hem dini hem laik organizasyonlar için gönüllüğünün daha yüksek oranlarını kestirebilmektedir. Ülkedeki dindarlığın (daha yüksek) seviyesi, gönüllülük üzerinde olumlu bir katkıya sebep olmuştur. İlginçtir ki dindar olmayan katılımcılarla kıyaslandığında dindarların daha fazla gönüllü olması laik ulusal çevrelerde netlik kazanıyor. Protestanlık, gönüllülük üzerine çok daha güçlü uygulamalar yapıyor. 29 milletten gelen veriler analiz edilince, P.-Y. Lam (2006) aşırı ailesel bir sosyal dünyaya daha dönük olan Protestanların, aile yönelimli Katoliklerden gönüllü kuruluşlara üye olmalarının daha olasılıklı olduğunu ortaya çıkardı; bu fark hem ferdi hem de ülke bazında bulundu. Buna ilaveten, tüm kıtalardaki düzinelerce ülkeler boyunca, o, Protestan geleneğinin daha tipik örneklerinin uygulaması olan gönüllü organizasyonlardaki, dini organizasyonlar da dahil, iştiraki ön gören kurumsal, geniş toplumsal kolektivizmdir ve aileci (grup içi kolektivizm) değildir (Realo, Allik, & Greenfield, 2008).

Bekkers ve Wiepking (2007; bkz. Lincoln, Morrissey, & Munday, 2008) hayırsever bağışlar üzerine kapsamlı bir araştırma çalışması yaptı. Diğer çalışmalar arasında, ferdi dindarlığı (inanç ve özellikle kiliseye gitme) ve ebeveynlerin dindarlığı hem dini hem de laik hayırseverliğe ön görüde bulunmuştur. Teşviki ima eden çevreler (örneğin dini toplantılar) dindar bireylerin cömertliğinin artmasına katkı sağlamıştır. Teşvik stratejilerindeki farklılıklar, birkaç ülkede, neden Protestanların Katoliklerden daha verici olduklarını açıklayabilir (Yeniden belirtelim ki Katolik nüfusu pek çok çalışma örnek olarak kullandı). Ortodoks inançlarını savunan insanlar, kendi Ortodoks inançlarından ziyade kiliseye gitmekten kaynaklanan bir etkiyle dini hayırseverlikte üstündüler, fakat dini olmayan bağışlarda kaçınılmaz olarak aynı durum geçerli değildi. İlginçtir ki, dini iştirakin rolü ve söz konusu bağışların artması üzerine teşviğin, Asya'daki Doğu dinlerinin taraftarları arasında doğruluğu ispatlandı (Chang, 2006).

Bir boyuta kadar, dini vericilik bir kişinin kendi dini zorunluluklarını yerine getirmenin kolay bir yolu olabilir. Çoğu diğer buluştan farklı, enteresan buluşlar bir ekonomistin çalışmasından ortaya çıktı (Gruber, 2004). Bu çalışma, dini bağış ve iştirakin belki birbiri için alternatif olduğunu önererek, dini bağışın daha yüksek seviyelerinin dini iştirakin daha düşük seviyelerine neden olduğunu ortaya çıkardı.

Birleşik Köktencilikten Evrensel Maneviyata

Önemli bir bütünsel araştırma, bazı dini boyutların, fakat diğerlerinin değil, şiddet ve ön yargıyla ilişkili olduğunu gösterdi. Örneğin, Filistinlilerin iki anketinin yanı sıra 6 ülkedeki 6 dinin anketinde, dini hizmetlere düzenli katılımın; dini intiharı ve cemaat dışı düşmanlığını körüklediğini ama ibadeti etkilemediğini ortaya çıkardı (Ginges, Hansen, & Norenzayan, 2009). Diğer çalışma da kişisel, iç kaynaklı dindarlıktan ziyade dini aşırılığın etnik köken, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, dini inanç ya da kanaatleri farklılaştıran insanlara karşı daha büyük bir önyargı ifade ettiğini gösterdi (Hunsberger & Jackson, 2005).

Yine de köktendincilik dincilik ve Ortodoksluk, dogmatik dindarlık (köktenci) ve muhafazakarlığın (Ortodoks) tipik hakimiyet yapısındaki agresif özelliği zayıflattığı gözlenmektedir. Gerçekten de aşırı dincilik (ya da Ortodoksluk), dışlama, ayırmacılık ve yine önyargı arasındaki bağlantıların, sağ-kanat hakimiyeti tarafından birleştirildiği ortaya çıkarıldı (basında Rowatt, Johnson, LaBouff, & Gonzalez). Bir istisna, dini ahlak ile direkt olarak bağlantı kurulabilecek olan homofobi olabilir (Bir meta-analiz için bkz. Whitley, 2009). Bir adım daha ileri giderek, Blogowska ve Saroglou (2011, 2012), kökten dinciliğin salt tipik dincilik olan toplum yanlısı eğilimler gösterebileceği hipotezini ortaya attı. İki Avrupa ülkesindeki dört çalışmadan hareketle, bu yazarlar, kökten dincilik değerleri yüksek olan insanların bireyleri tehdit edici yaklaşımlar gösterdiklerini ve tanımayan kişilere karşı yardım etme niyetinde olmadıklarını ortaya çıkardı; bu sebeple kökten dincilik, sıkı otorite yanlılığıyla paralellik göstermiştir. Yine de, kökten dincilik üzerine aynı yüksek sayısal verileri gösteren kişiler, yanı sıra yardım etme ve tanıdıklarına karşı toplum yanlısı davranış sergileme (arkadaş ve meslektaşlarına) yahut pozitif dini içerikli bir metinle karşılaştıktan sonra tanınmayan ve hatta tehdit edici (ateist gibi) kişilere bile yardım etme eğiliminde oldular; bu bağlamda, kökten dinciler, sıkı otorite yanlısı kişilerin aksine kişisel dindarlık puanı yüksek diğer insanlara benzer şekilde davranmaktaydılar.

Bir bütün olarak ele alınacak olursa, bu çalışmalar, kökten dincilerin sıkı otorite yanlılıklarının,- istatistik söylemlere göre- bir boyuta kadar, önyargı ve şiddetten sorumlu olduğunu öne sürmektedir. Her nasılsa Kökten dincilerin dindarlığı cemaat içi toplum yanlısı davranışlardan da sorumlu. Kökten dinciliğin, dini yaklaşımlar, inançlar ve uygulamaların bütünsel duruşunu harekete geçirdiği gözükürdü. Daha doğrusu, kökten dincilik, cemaat-içi kayırmacılığını, toplum yanlısı sosyalliği, tipik dindarlığı, cemaat-dışı ayırmacılığını ve tipik otorite yandaşlığını bünyesinde birleştirir.

Cemaat- dışı üyelere karşı yaklaşımlar negatiften (dışlama, ayrımcılık ve ön yargı gibi) pozitif (tolerans, eşit davranma ve cemaat-içine muamelede öncelik gibi) değişebilmektedir. Bölünmemişliğin pozitif kutbunda bir kişi, açık fikirli dini ve manevi boyutlar bulabilir. Bu, Piedmont'un *bağlılık* (bir bütün olarak insanlık ve diğerlerine bağlılık ve sorumluluk duygusu) ve *evrenselcilikle* (hayatın amacı ve birliğindeki bir inanç) çerçevelendirdiği ve spesifik dini geleneğin iç ya da dış bağlamında bulunan maneviyatla ilgili bir durumdur. Açık fikirli düşünmek aynı zamanda değişimin olabilirliğine açıklık, öz eleştiri, kuşkuğu değerlendirme olarak tanımlanan dini yaklaşım, bir *din-arayışını* ifade etmektedir (Batson ve diğ.,1993).

Bir kişinin şahsi hayatındaki maneviyata bağlanan önem, geleneksel dindarlığın aksine (a) evrenselciliği ve sadece değer hiyerarşilerindeki yardımseverlik değil (Saroglou & Munoz-Garcia, 2008), (b) yalnızca tanıdıklara karşı değil tanınmayan insanlara da yardım etme gönüllülüğünü (Saroglou ve diğ., 2005, Çalışma 2) ve (c) sadece ulusal etnik ve kimliklere değil tüm dünya vatandaşlarını içine alan (baskıda, Saroglou & Cohen) çeşitli yapıları da yansıtarak dahil etmektedir. İnançlarında rölativizmle tanımlanan insanlar, evsiz göçmen gibi ihtiyaç sahibi bireylere yardım etme gönüllülüğünden bahsederler- nihai adaletli bir inançla kısmen uzlaştırılmış bir eğilim (Pichon & Saroglou, 2009). Bazı çalışmalarda, maneviyat, yakınlarla merhametli sevgiden ziyade insanlığa ve yabancı kişilere karşı merhametli sevgiyi daha net olarak ilişkilendirilir (Sprecher & Fehr,2005).

Üstelik, Batson ve arkadaşları tarafından yürütülen deneyler gösterdi ki, araştırma eğilimi yüksek olan dindar insanlar, normlara karşı gelen (eşcinsel, eşcinsel karşıtı, kökten dinci) ve genel yardım olaylarına "nötr" fertler arasında ayırım yapmazlar. Fakat onlar, toleranssızlığı artıran aktivitelere katılan,toleranssız bir bireye yardım etme konusunda daha az isteklilik gösterirler (Batson, Denton, & Vollmecke, 2008; Batson ve diğ., 1999; Batson, Eidelman, Higley, & Russell, 2001). Ek olarak, araştırma düzeyi yüksek insanlar, toplum yanlısı davranışlar sergilerken, kendi ilgilerinden ziyade diğerkâmlıkla daha içten motive olmuş gözükürler. Onlar acı çeken bireylerin ihtiyaçlarına karşı gayet hassas ve maliyeti yüksek, sosyal baskısı düşük olsa bile yardım etmeye oldukça gönüllüdürler (Batson ve diğ., 1993).

Özetlemek gerekirse, dinin, iki farklı taraftan gelen zıt kuvvetler tarafından çekştirildiği gözükmektedir. Onun birleşik boyutu (topluluk, paylaşılan normatif inançlar ve uygulamalar), dinin gerçek doğası içindeki özüne uygun görünüşte toplum yanlısı davranışların boyutuna bir şekilde sınırlar koyarak, cemaat dışı aleyhine cemaat içi engellere vurgu yapar. Yine de genellikle üstünlük ve ilahilikle bağlantılı şekilde yansıtılan onun manevi (ibadetle ilgili, mistik) boyutu, evrensel bir diğerkâmlı sosyal davranışçılığa işaret eder. İbadet, inançlar, ya da şahsi, içten

dindarlık ölçümlerinin çoğunlukla; merhametli değerler, duygular ve davranışları ön gören dini teşebbüslerin ölçülerine üstün geldiği görünmektedir (örneğin, Markstrom ve diğ., 2010; Smith, 2009). Lakin dini teşebbüsler bu bağlamda önemli bir rol oynadığı için, dini bağış bu örneğe bir istisnadır.

Nedensel Yönelimler ve Süreçler

Toplum yanlısı davranışçılık ve din arasında nedensel bir ilişki mi var? Bu ilişkinin yanı sıra açıklayıcı psikolojik süreçler ne olabilir? Aşağıdaki bölümler bu soruları aydınlatacak.

Nedensel Yönelimler

Şimdiye kadar yürütülen çalışmalar, bireysel fark yapısı olarak dini ele aldı ve dindarlığın korelasyonel bağlantılarını ve tek başına ya da deneysel koşulları baştanbaşa değiştiren bağlamların bir işlevi olarak toplum yanlısı yaklaşımları ve davranışlarla ilgili farklı şekilleri araştırdı. Yine de soru, din (sadece bireysel dindarlık değil) ve toplum yanlısı davranışçılık arasında nedensel bir bağlantının olup olmadığı ve bu bağlantıların ne yönde olduğu konusunda kalmaktadır.

Son yıllarda, umut vaat eden deneyler, dinden toplum yanlısı davranışçılığa giden daha sezgisel bir yönden yana kanıt sağlıyordu. Bu deneylerin çoğu, çağrışım tekniklerini kullanırlar. Pek çok çağrışım çalışmaları, katılımcıların bilinçli farkındalıkları faaliyete geçirildiğinde bile ilgili davranışların olasılığını artıran zihinsel simgelerin güçlülüğünü kanıtladı. Örneğin, sıcak bir kahve fincanını kısa bir süre için tutmak (ya da soğuk kahve fincanı tutmak), sıcak kanlı, cömert ya da insancıl olmak gibi bir hedefin algısını artırır (Williams & Bargh, 2008). Oldukça basmakalıp sözlere binde bir saniyeliğine maruz bırakılmak- yani bilinçsizce-katılımcıların sonradan daha yavaş yürümelerine sebep olmaktadır (Bargh, Chen, & Burrows, 1996).

Bir scrambled testinde dini kelimelerle karşılaşmak, daha cömert olma eğilimlerinin yanında bir one-shot anonymous diktatör oyunundaki varsayımsal müttefikine daha fazla para kazandırmayla ölçüldüğü gibi (Shariff & Norenzayan, 2007; aynı zamanda bkz. Ahmed & Salas, 2011) insanların toplum yanlısı düşüncelere erişebilirliğini (Pichon, Boccato, & Saroglou, 2007, Çalışma 2) artırdı. Laik bir bina yerine bir kilise önündeki ihtiyaç sahibi (evsiz) kimseyi betimlemek, katılımcıların bu kimseye yardım etme gönüllülüğünü artırdı (Pichon & Saroglou, 2009).

Dini kelimelere bilinçaltını maruz bırakmanın bir hayırseverlik adına el ilanı dağıtma işinde (a) katılımcıların gönüllülüğünü (Pichon ve diğ., 2007, Çalışma 1); (b)

sözde negatif geri bildirim sağlamış olan bir varsayımsal ortağa zor sorulardan ziyade daha kolay soru sormaya eğilimli olan katılımcılar tarafından belirtildiği gibi “affediciliği” (Saroglou ve diğ., 2009, Çalışma 2); ve (c) bir denemelik diktatör oyununda ölçülen iş birlikteliğini (Preston & Ritter, 2010, Çalışma 1) artırdığı gözlemlenmiştir. Sonuç olarak, bir tahrik etme sonrası yapılan üç deneyde dua; kızgınlık ve saldırganlığı azalttı (Bremner, Koole, & Bushman, 2011).

İlginç olan şu ki, bu çalışmalarda, dini unsurlar hem dindar hem dindar olmayan kişilerin toplum yanlısı davranış, niyet ve anlayışlarını harekete geçirmekte işe yaradı. Ancak, dini unsurlar tarafından harekete geçirilen toplum yanlısı davranışçılığın boyutu sınırsız değil. Tüm bu deneylerde, hedef kişiler ihtiyaç sahibi ve adı belli olmayan kişilerdi. Fakat hedef kişiler cemaat dışı olduklarında (başka bir etnik kökenden ya da ırktan), dini çağrışımın toplum yanlısı davranışları (Pichon & Saroglou, 2009, gönüllü yardım etme ; Preston & Ritter, 2010, Çalışma 1, işbirliği) artırmadığı gözlenmiştir. Esasen, dini çağrışım, cemaat içi tercihine yönlendirebilir (Preston & Ritter, 2010, Çalışma 2, hayırsever bağış), hatta ırksal ön yargıları (M. K. Johnson, Rowatt, & LaBouff, 2010) ve cemaat dışından çeşitli insanlara karşı negatif yaklaşımları da artırabilir (LaBouff, Rowatt, Johnson, & Finkle, 2012). Aynı zamanda tüm dini çağrışımın aynı etkiye sahip olmayabilir (Preston, Ritter, & Hernandez, 2010). Mesela, bir “sinagog” çağrışımı, İsraili göçmenlerin Filistinlilere karşı bir intihar saldırısına onaylarını artırmış; halbuki “ibadet” çağrışımı, bu tür bir saldırının onayını azaltmıştır (Ginges ve diğ., 2009, Çalışma 3). Benzer şekilde bir dizi çalışmada “din” yerine “Tanrı” çağrışımının, cemaat dışına karşı yardımseverlik ve dayanışmayı artırdığı ortaya çıkarmıştır (Preston & Ritter, 2010, Çalışma 1 ve 2).

Yine de toplum yanlısı davranışçılıktan dine doğru ilerleyen zıt nedensel yönelim göz ardı edilemez. Şu anda, bu alternatif ve muhtemel bütüncü yoldan yana yalnızca dolaylı kanıt var- ferdi dindarlıkla birlikte bir bütün olarak dini ele alan bir kanıt. Son bir araştırmada, Van Cappellen ve Saroglou (2010) hayırseverliğe teşvik eden bir video izlemenin nötr ya da komedi içerikli video izlemekle kıyaslandığında teşvik edici videonun katılımcıların maneviyatını artırdığını kanıtladılar. Üstelik, başka yerlerde de tartışıldığı gibi, kişilik ve bireysel dindarlık üzerine yapılan çalışmalar, geçimli kişiliğe eğilimli insanların (ve aynı zamanda bilinçli), hayatları boyunca dindar olmaya ya da kalmaya uygun olduklarını göstermektedir. Birkaç boylamsal çalışma gösteriyor ki (örneğin., McCullough, Tsang, & Brion, 2003; Wink, Ciciolla, Dillon, & Tracy, 2007), hem referans kişilik, hem kişiliğin kendisi, şayet on yıllar değilse, yıllar sonra dindarlığın etkisi ve dindarlığı da değiştirmektedir. Durumlar ve zaman esnasında geçimli olmaya meyyal kişiler; geçimliliği pekiştiren ve ona uyum sağlayan ritüeller, inançlar, diğerkâmlı değerleri

geliştiren, din gibi, kültürel sistemler tarafından daha fazla etkilenebilirler (Saroglou,2010).

Bütünleyici bir bakış açısı, dindarlık, toplum yanlısı davranışçılık ya da kısmen asosyal davranış üzerine bireysel farklılıklar aynı nedenlerin sonuçlarının olabileceğidir. Bir yetişkin erkek ikiz üzerine yapılan çalışmada, Koenig, McGue, Krueger, ve Bouchard (2007), dindarlık ve yetişkin asosyal ya da toplum yanlısı davranış (kendi beyanı) arasındaki farkın (geriye dönük ve güncel) hem genetik hem de paylaşılmış çevre etkileri sebebiyle olduğunu ortaya çıkardılar. Sonuç olarak, kişilik ya da genetik eğilimler digergamlık üzerine dinin rolünü dengeleyebilmektedir (Sasaki ve diğ.,2011).

Süreçler

Dinin toplum yanlısı davranışçılıkla ne gibi ilgisi olduğunu ve onu nasıl etkilediğini açıklayan psikolojik mekanizmalar nelerdir? Ne yazık ki, din-toplum yanlısı davranışçılık bağının psikolojik araçları üzerine neredeyse hiç çalışma yok. Fakat dinin toplum yanlısı davranışçılığı oluşturmakta ve geliştirmekte bir rol oynadığı bilinen psikolojik faktörlerin çoğuyla ilişki kurduğu ve öncülük ettiği gibi, çoklu muhtemel süreçleri öneren dolaylı kanıt var.

Başkası odaklı duygular, prensipler ve ilişkisel deneyimler

Bu bölümde bahsedildiği gibi, din hem duygusal (empati ve diğer ahlaki duygular) hem de toplum yanlısı davranışla ilintili bilişsel-değer bilen boyutlarla (toplum yanlısı değerler, nedensellik, ve sosyal normlar) bağlantılıdır, özellikle ikincisi digergamlı olarak motive edildiğinde. Bu, dindar toplum yanlısı davranışçılığın bir sebebinin başkaları odaklı anlayışlar ve muhtemel toplum yanlısı davranış değerlerinin ve öğretilerinin içselleştirilmesi olabileceğini ima etmektedir. Bu değerlerin, ebeveyn eğitimi ve daha geniş sosyalleşmeden gelmesi muhtemeldir. Dindar ebeveynler tarafından dinin (Peterson, 2006); cömert ebeveynler yoluyla hayırseverlik ve gönüllüğün (Caputo, 2009; Wilhelm, Brown, Rooney, & Steinberg, 2008) genetik geçişine kanıt bulunmaktadır. Neden dindarlığın sadece ara sıra diktatör oyunları (partnerinin ihtiyaç sahibi olmadığı durumlarda) ve mahkumların ikilemindeki dayanışmayı tahmin etmek olduğunu din-empati bağı açıklayabilir, halbuki o sürekli ihtiyaç içindeki hedef kişiler için gönüllüğü ve bağışçılığı tahmin eder.

Toplum yanlısı davranışlar sergileyen ebeveynler ve akranların taklidi- ve daha çok rol model alma- diğerkâmlık ve empatinin gelişimine katkı sağlayan diğer bir önemli mekanizmadır (Eisenberg ve diğ., 2006). Dinin örnek figürleri, başkası

odaklı, kendini adar derecede diğergamlık gösteren kahramanlar gibi, azizler ve kutsal figürlerdir. Bu denli diğerkâmlık, kendi beyanı, akran beyanı, arşivler ve görüşme esaslı veriler vasıtasıyla kanıtlandığı üzere, kahramanlar ve azizlerin kişiliklerinin temel özellikleridir (Saroglou, 2006b; Walker, Frimer, & Dunlop, 2010). Azizler, kişiler arası ilişkilerde riskli bir davranış olan gerçekçi olabilmesi biraz ideal diğerkâmlığı başkalarına gösterebilirler (James, 1902/1985). Daha genellemek gerekirse, dindar metinler ve kurumlar, rol kimlik olmak (Sunden, 1959) ve kişiler arası erdemliliği içine alan pek çok seviyede manevi model olmak için hizmet eden ahlaki örnekler oluşturabilir. Bu, özellikle ahlaki gelişim ve kimlik üzerine odaklanmalarından dolayı ergenlik döneminde önem arz eder.

Başkası odaklı anlayışlara teşvik edildiğinde dindar toplum yanlısı davranışçılığın spesifik bir parçası, minnettarlık duygusu olabilmektedir. Çoğu dinde merhamet ve aşk, tanrıdan alınan merhamet ve aşkın diğerlerine geçişindeki bir yol olarak kavramsallaştırılmaktadır. Üstelik, önceden de öne sürüldüğü gibi (Saroglou ve diğ., 2005, Çalışma 2), güvenli bağlanma, dindar toplum yanlısı davranışçılığa katkı sağlayan ek bir mekanizma olabilir. Güvenli bağlanmanın, hem toplum yanlısı ilgiler ve davranışlarla (Mikulincer & Shaver, 2010a) hem de hayat süresi boyunca dindarlıkla - özellikle sosyalleşme temelli dindarlıkla- alakalı olduğu bilinmektedir. Güvenli bağlanmanın, toplum yanlısı davranışçılık üzerinde minnettarlığın etkilerini pekiştirdiği bulgusuna erişilmiştir, halbuki güvensiz bağlanma bu etkilerin gücünü zayıflatmaktadır (Mikulincer & Shaver, 2010a).

Kendini kontrol ve kendini geliştirme

Din-toplum yanlısı davranışçılık bağını vurgulayabilen diğer süreçler, kendine yönelimli olarak ya da en azından kendini kontrolü ve geliştirmeyi artırmayı amaçlamak olarak tasnif edilebilir. Bu, başkalarının zararı söz konusu olduğunda birinin kendinden yana seçim yapması durumunda egoistlik olabilir, fakat bazı durumlarda, kendini kontrol etme ve geliştirme ilgileri başkası odaklı hedeflere de hizmet etmektedir. Din; duygusal, bilişsel ve motivasyonel seviyelerde kendini kontrol etme ihtiyaçlarını tatmin etmeyi amaçlar. Din, kültürel olarak değerlendirilen özellikler konusunda kendini olumlu yönde görme eğilimi olan kendini geliştirme için ihtiyaçları karşılamaya da yardımcı olabilir (Sedikides & Gebauer, 2010). Merhametli ve kişinin kendini nasıl gördüğüyle alakalı hedeflerin din ve maneviyat içinde birlikte var olduğu gözükmektedir (Crocker & Canevello, 2008).

Ek olarak, çalışmalar esnasında daimi bir tespit olduğu gözükürken dindarlığın bir fonksiyonu olarak karşılaştığımız düşük dürtüsellik (Saroglou, 2010), asosyal davranışları azaltmada dinin bir rolü olabilir. Daha genel olarak ifade etmek

gerekirse, toplum yanlısı davranışçılık çaba, öz düzenleme ve enerji talep eder (Gailliot, 2010). Dinin kendini kontrolü geliştirmesi, bu sebeple toplum yanlısı davranışçılığı kolaylaştırma etkisine sahip olabilir. Sosyal bütünlük ihtiyacını merkeze alan benzer kendini kontrol bağıntılı ilgiler, en azından dinin neden öncelikli olarak asgari seviyede toplum yanlısı davranışçılığa (düşük saldırganlık gibi) ve ihtiyaç içindekilere karşı hayırseverliğe neden olduğunu kısmen açıklayabilir; ama kesinlikle, özellikle cemaat dışı ve dini değerlere tehdit olarak algılanan kişilere karşı evrensel ve sınırsız sevgiye neden olmaz. Toplum yanlısı davranışçılığın ikinci şekli karmaşıklık, huzursuzluk ve belirsizlik içermektedir.

Kendini geliştirme; (a) öz saygı ve olumlu benlik algısı, (b) olumlu şöret ve sosyal onay ve (c) sembolik ödüllerden oluşan psikolojik süreçleri kapsamaktadır. Bu boyutların her biri genel dindarlıkla ilgilidir ve toplum yanlısı algı (Batson ve diğ., 1993), sosyal şöret (Norenzayan & Shariff, 2008), ya da hayat sonrası ödüller gibi kavramlarla sınırlanan bir toplum yanlısı davranışçılığa katkı sağladığı gözükmektedir (Tao & Yeh,2007). Evrimci yaklaşımdan dindar yaklaşıma kadar bir yaklaşımı benimseyen teorisyenler, dinin insan evriminde dışlanan sosyal gruplar içindeki dayanışma, güven, değeri artırmakta oynadığı role işaret etmektedir (örn., Norenzayan & Shariff, 2008). Dindar toplum yanlısı davranışçılık temelli bir saygınlık, takas kanunlarını ihlal edenleri cezalandıran, insan hareket ve düşüncelerini kontrol eden sonsuz ilim sahibi doğa üstü bir olguya inanç vasıtasıyla kolaylaştırılmıştır (D. D. P. Johnson & Bering, 2006; D. D. P. Johnson & Kruger, 2004). Maliyetli olmasına karşın, bağlılık duygularını yaşamak için fırsatlar oluşturan dindar kolektif ritüeller tarafından kolaylaştırılmıştır (Wiltermuth & Heath, 2009). Ritüeller aynı zamanda kendini ifade etme, başkaları tarafından güvenmeye ve dayanışmaya değer olarak algılanma (Sosis & Alcorta, 2003) ya da takipçilerin grup içi ideolojisine ve dayanışmasına bağlılığının gelişmesini sağlayabilir (Henrich, 2009). Bu tür mekanizmalar, diğerkâmlılığa bağlı bir akrabalıktan kültür düzeyindeki diğerkâmlılığa yayılmayı kolaylaştırmıştır. Karmaşık ve büyük insan topluluklarında oluşan kültürel diğerkâmlık, dünya dinlerinin doğruluk kanunları, ahlaki tanrılar, inançlar ve sembollerle desteklenen alakasız taraflar arasındaki karşılıklılığı kapsamaktadır (Batson, 1983; Henrich ve diğ., 2010; Roes & Raymond, 2003; Stark, 2001).

Ahlaki Kimlik

Toplum yanlısı davranış aynı zamanda, kişinin kendi ahlaki kimlik ve prensipleriyle uyumlu ve ahlaki olmak için davranmaktaki bir güdü olan ilkeliliği temel alabilmektedir (Batson, 2010). İkeliliği toplum yanlısı davranışçılığın başkası mı

yoksa kendisi odaklı mı olduğunun düşünülmesi gerektiği net değildir: Doğru şeyi öncelikle kendisi mi yoksa başkaları için mi yapıyor? Bununla birlikte, ilkeliliğin rolü dindar toplum yanlısı davranışçılığı anlamak için önemli olabilir. Örneğin, On Emir' in insanlara çağrışım yapması, kişinin toplum yanlısı bir tarzda davranma niyetini artıran ahlaki şemaları aktive eder (Aquino, Freeman, Reed, Lim, & Felps, 2009). Daha genel olarak düşünmek gerekirse; dini çağrışımın, dürüstlüğü artırıp (Randolph-Seng & Nielsen, 2007) riyakarlığı azaltarak (Carpenter & Marshall, 2009) ahlaki bütünlüğü aktive ettiği keşfedilmiştir.

Otorite kaynaklarını takip etmek

Sonuç olarak, toplum yanlısı olanlar da dahil olmak üzere ahlaki kararlar ve davranışlar ya ahlaki değerlerin bağımsız bir içselleşmesinden ya da otoritenin çeşitli kaynaklarına itaat ve sadece sosyal standartlara uyumdan kaynaklanabilir. Derinden itaate bireysel eğilimli insanlar, itaat yoluyla ahlaki ya da ahlaki olmayan davranışlara açık olmak için dinin gücüne karşı kısmen hassas olabilir. Üç deneyde, Saroglou ve çalışma arkadaşları fark etti ki derin itaatli kişiler arasında dini kelimeler (aslında gönüllülüğü harekete geçirmek için önceden bulunanlarla aynı; Pichon ve diğ.,2007) aynı zamanda (a) itaatle alakalı anlayışları aktive etti, (b) deneyci tarafından arzu edildiğinde davranış olarak karşılık vermenin olasılığı arttı ve (c) kimliği belirsiz kişiler tarafından gösterilen bilgilendirici etkiye uyum arttı (Saroglou ve diğ., 2009, Çalışma 1 ve 2; Van Cappellen, Corneille, Cols, & Saroglou, 2011).

Dini metinler, dindar kişiler için yüksek derecede otoriterdir. Katılımcıların karşı karşıya bırakıldığı dini metnin şiddet doğasına karşılık merhamete sığınarak, dindar kökten dinciler, sırayla asosyal yaklaşımlara karşılık toplum yanlısı eğilimleri arttırdı (ya da asosyalliği azalttı) (Blogowska & Saroglou, 2012; Rothschild, Abdollahib, & Pyszczynski, 2009). Şiddet içerikli dini bir metinle karşılaştıktan sonraki saldırganlık genel olarak katılımcılarda ve daha güçlü şekilde dindar olanlarda gözlemlendi (Bushman, Ridge, Das, Key, & Busath, 2007). Yardım için bir dilenmeye verilen olumlu cevabın - haftanın bütün günlerinde değil, sadece Pazarları ibadetten sonra- dindar olmayan kişilere kıyasla dindar olanların arasında çok daha yüksek oranda olduğu gözlemlendi (Malhotra, 2010). Dini öğreti ve ritüeller, toplum yanlısı davranışçılığın bir doğuşu olarak hizmet edebilir. Huşu içindeki korkunun deneysel tümevarımının, başkalarıyla hemhal olma hissini ifade etmesi için dindar insanlara öncülük ettiği ortaya çıkarıldı (Van Cappellen & Saroglou, 2011).

Sonuç

Dindar toplum yanlısı davranışçılık bir mitoloji değildir. Dindar insanlardaki gerçek ve toplum yanlısı insan olmak gibi öz algılar arasındaki kısmi çelişkinin, basit ahlaki riyakarlıktan ziyade (geçmişte şüphelenildiği gibi) altta yatan karmaşık psikolojik süreçleri yansıttığı görülmektedir. Toplum yanlısı davranışçılık, - sadece dindar insanların zihinlerinde değil- dindar insanların kişiliğinin, söz konusu istekler, değerler, ahlaki prensipler ve duygularının önemli bir anahtar parçası olarak var olmaktadır. Yine de, yaygın dindar toplum yanlısı davranış, grup içi ve tanıdık kişilerle oldukça sınırlı gözükmektedir. Dini değerleri tehdit eden ve tanımadık kişilere yayılacak kadar evrensel olmadığı keşfedilmiştir. Dindar toplum yanlısı davranışçılık aynı zamanda başka inançlar, ilkeler ve anlayışlarla muhtemel çatışmaya bağlı olarak koşulsuzdan ziyade koşullu olmaktadır. O, yüksek bedelliden (örn. affedicilik, kendini adama) ziyade asgari ve düşük, ya da ortalama bedel ödemeli (örn. Saldırmazlık, gönüllülük, şartlı yardım ve dayanışma) olmaya eğilim gösterir ve daha iyi belirtilmesi için bazı uyanışlara (dini anlayış, kurallar ve duyguların aktivasyonu gibi) ihtiyaç duyabilir. Dindar toplum yanlısı davranışçılığın; çoğunlukla pozitif benlik algısı, sosyal saygınlık ve karşılıklı olmakla ilgili olarak teşvik edildiği gözlemlenmektedir; ancak başkası yönelimli duygular, değerler, aile ve sosyalleşme deneyimleri aynı zamanda bir rol oynama olarak da görülmektedir.

Din ve toplum yanlısı davranışçılık arasındaki bağlantıya gelince, kanıt her iki nedensel yönelim için de var olmaktadır. Hem genetik hem çevresel etkilerin sorumlu olduğu toplum yanlısı davranmaya kişilik yatkınlığı olan bireyler, dinin diğerkâmlık ve uyumu vurgulayan kural, sembol ve ritüellerinden etkilenmektedirler. Sırasıyla, din toplum yanlısı davranışları harekete geçirebilir - bilinçaltındakileri bile- ve oldukça evrensel bir tarzda diğerkâmlığı geliştirir (örneğin hem dindar hem dindar olmayan kişiler arasında). Kendini adar derecede diğerkâmlı davranışların varlığına dair öne sürülen kanıtlar, kahramanların ve azizlerin hayatlarında var olmaktadır ve diğerleri arasında, dini nedenlerle teşvik edilmektedir.

Gerçekte dinin, zıt etkileri gösteren iki eğilimin ortasında iş gördüğü gözükmektedir. Onun birleşik boyutunun, köktenci ve muhafazakar din bağlamında, grupları iç ve dış engellerle itmesi grup dışı ön yargıyı ve dışlamayı kolaylaştırabilir. Tersine, dinin manevi, dualarla ilgili ve kendini yansıtıcı boyutu, başkası yönelimli anlayışlar tarafından motive edilen ve mümkün olduğunca evrensel olabilen yayılmacı bir diğerkâmlığa iter. Dinler ve dini unvanlar arasındaki birkaç fark, spesifik çevrede edinilen dindarlığı yansıtma tarzıyla açıklanabilir, birleşik olanların

aksine manevi anlayışlar (kendini aşan) üzerine daha fazla odaklanılmaktadır. İhtiyaç sahibi insanlar için yardımseverlik, cemaat üyelerine yardım etme ve güvenmeye değer insanlar arasında karşılıklılık; dinler (Budistler, Hristiyanlar, Hindular, Yahudiler ve Müslümanlar gibi) yoluyla var olan sosyal eğilimlerdir. Diğer kanunlarla ilkeleri birbiriyle yarıştırmaya, muhafazakar ahlakçılık, salt dünya inançları ya da cemaat dışından kişilerden kaçınma, geleneksel dini bağlamdaki toplum yanlısı davranışçılığı sınırlandırabilir. Sosyal kolektivizm ve dayanışmadaki güven Protestan fertler ve uluslararası daha aşikârdır. Özetle, dinin farklı bakış açıları, hem ferdi hem de kolektif seviyelerde, diğerkâmlık temelli bir akrabalıktan gelişmiş kültürel diğerkâmlığa kadar süreçlerin farklı seviyeleriyle bağlantılıdır. Galen (2012) deneysel bir araştırmanın eleştirel bakış açısına yön verdi ve şu sonuca ulaştı ki dindar toplum yanlısı davranışçılık basit bir basmakalıp, cemaat içi yanlılığıdır ve onun görüşüne göre, toplum yanlısı davranışçılık üzerinde dinin hiçbir gerçek, nedensel etkisi yoktur. Galen'in eleştirisi çok ilginç mevzuları referans göstermesine rağmen, onun çıkarımı iyi ispatlanmış olmaktan daha çok abartılı ve kışkırtıcıdır (Saroglou, 2012).

Din, maneviyat ve diğerkâmlığın birbiriyle bağlantı kurulduğu karmaşık yollarını anlamanın birkaç önemli olası sonucu var. Bu sonuçlar, sadece farklı alanların uzmanları için değil, danışmanlık, psikoterapi, bakanların eğitimi ve karşılıklı güven diyalogları içinde çalışan pratisyenlerin farklı çeşitleri için de uygundur. En merak uyandıran ve önemli gözüken üç konu bu bölümde tartışılacak.

Ortaya çıkan önemli bir soru, diğerkâmlığın dindar olmayan bir çevrede, ateistler de dahil, nasıl bir işlev gördüğüdür. Çalışmalara ihtiyaç duyan bir alandır. Aşağıda, araştırmaya değer olabilecek sadece birkaç fikir bulunmaktadır. Ortalama olarak, inanmayanların toplum yanlısı davranış kişilik eğilimleri hakkında, inananlardan daha düşük puana sahip oldukları gözlenmektedir (en azından dindarlık ve toplum yanlısı özellikler arasındaki korelasyonların doğrusal olduğu rapor ediliyorsa). Fakat bu, inanmayanların toplum yanlısı ahlaki düşünme ve davranışta ya da empati seviyesinde düşük oldukları anlamına gelmez. Muhtemelen toplum yanlısı davranış sergilerken, çevrenin, sosyalleşmenin ve kişisel çabanın rolü inanmayan kişiler arasında çok daha güçlüdür, çünkü onlar daha az 'kendiliğinden' mutabık olabilirler (kendiliğinden yatınlıktan ötürü). Üstelik din içindeki toplum yanlısı davranışçılık, dinsiz (laik) ve dini kaynakların (inançlar, uygulamalar, topluluk) güçlü bir kombinasyonunun avantajını sunmaktadır. Buna ilaveten, uyumlu dini bir sınıf içinde birleşen duygusal, örnek olan, ilkeli, sosyal taraflar arasındaki karşılıklı sağlamlık, toplum yanlısı olarak davranmak hususunda makul seviyelerde motivasyonel bir artış beklenebilir.

Diğerkâmlık taraftan, dindar olmayan bir çevrede avantajlar yaratabilecek dindar sosyal davranışçılıkta iki sınırlama vardır. İlki, otorite, bağlılık ve namus gibi ilkelerle ilgili dini ve muhafazakar kavramlar, başta tartışıldığı gibi ihtimam ve adalet gibi yalnızca kişiler arası ilkelerin ötesindeki ahlaklılığın kapsamına kadar uzanmaz (Haidt & Graham, 2007). Onlar aynı zamanda onunla çatıştığında ihtimamı da sınırlandırır (Van Pachterbeke ve diğ., 2011). Muhafazakar ve dindar olmayanların arasındaki ihtimam ve adalet bu sebeple diğerkâmlıktan daha zorlamalardan daha 'özgür' olabilir. Bu nedenle hiç şaşırtıcı değildir ki, merhamet duyguları, cömertlikte öncü dindarlığı daha az insanlar arasında daha güçlüdür (Saslow ve diğ., 2012). İkincisi, dindarlık, bağımsız düşünce ve değerlerin içselleştirilmesi mukayese edilebilmesine rağmen, o, genç nesiller arasında bile bağımsızlık değerleriyle baştan başa bir sıkıntı oluşturur (bir meta-analiz için bkz. Saroglou ve diğ., 2004). Aynı zamanda, bu bölümde detaylandırıldığı gibi, din, itaate meyilli insanlar arasında huzuru aktive edebilir. Bu sebeple, dindarlık kapsamında olmayan toplum yanlısı davranışçılık, var olduğu kadarıyla, dindar toplum yanlısı davranışçılıktan daha bağımsız ve içtendir.

Uzmanlar ve pratisyenler bu tür iyi haberlerle ilgilenebilirler: Dindar köktencilik, sadece bir sıkı otoritercilik bildirgesi değildir. Köktencilüğün dini boyutu, hoşgörü ve toplum yanlısı davranışçılığı cesaretlendirmek amacıyla seçici olarak kullanılan araçlar sağlar (örneğin diğerkâmlık değerleri, ritüeller, teoloji ve metinler; "hepimiz Tanrı'nın çocuklarıyız" gibi üst ve daha geniş bir iç grup altındaki farklı grupların yeniden kategorize edilmesi). Dini yetkililerin ve psikoterapistlerin diğerkâmlı ve cemaat dışı malzemelerdeki seçiciliği, kişiler arası, gruplar arası ve dinler arası bağlar kurulması açısından faydalı etkilere sahip olabilir. Daha geniş bir iç-grup üyeliği altındaki yeniden sınıflandırma, sadece gruplar arası önyargıyı azaltmaz aynı zamanda gruplar arası diğerkâmlığı da geliştirir (Dovidio, Gaertner, Shnabel, Saguy, & Johnson, 2010).

Sonuç olarak, dindar bir çevredeki diğerkâmlığın önemli psikolojik etkisi, toplum yanlısı davranışçı yaklaşımlar ve davranışların, etkili olan şeyin iyi olmasına katkıda bulunmasıdır (Krause, 2007; Post, 2007). Hayat süresi boyunca gönüllülük, psikolojik huzuru artırır; çünkü o, insanların sosyal dünyada onların başkaları için önem taşıdığına inandıran başkası yönelimli değerler, motifler ve özlük duygusunu geliştirmesine öncülük eder (Piliavin, 2010). Merhametli yaklaşımların, dindarlık ve huzur göstergeleri arasındaki bağa aracılık ettiğine dair manidar, kesitsel bir kanıt vardır ve sosyal desteğin olduğundan çok daha güçlü olduğu keşfedilen bir etkiye sahiptir (Steffen & Masters, 2005; laboratuvar dışı güdümlü bir çalışma için, aynı zamanda bkz. Oman, Thoresen, & Hedberg, 2010).

Sonuç olarak, diğerkâmlık, dinin önemli fakat tek olmayan psikolojik boyutudur. Huzur, ahlaki bütünlük, hem sosyal uyum hem de ferdiyetçilik aynı zamanda dinin önemli boyutlarıdır. Bu boyutların dindar toplum yanlısı davranışlıktan nasıl etkilendiğini ve onu nasıl şekillendirdiğini anlamaya çalışmak hala hem teori hem uygulama için bütünüyle araştırılan ve fazlasıyla ilgilenilen bir konudur.

Kaynakça

Ahmed, A. M. (2009). Are religious people more prosocial? A quasi-experimental study with *Madrasah* pupils in a rural community in India. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48, 368–374. doi:10.1111/ j.1468-5906.2009.01452.x

Ahmed, A. M., & Salas, O. (2011). Implicit influences of Christian religious representations on dictator and prisoner's dilemma game decisions. *Journal of Socio-Economics*, 40, 242–246. doi:10.1016/j. socec.2010.12.013

Anderson, L. R., & Mellor, J. M. (2009). Religion and cooperation in a public goods experiment. *Economics Letters*, 105, 58–60. doi:10.1016/j.econlet. 2009.05.016

Aquino, K., Freeman, D., Reed, A., Lim, V. K. G., & Felps, W. (2009). Testing a social-cognitive model of moral behavior: The interactive influence of situations and moral identity centrality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 97, 123–141. doi:10.1037/a0015406

Arzheimer, K., & Carter, E. (2009). Christian religiosity and voting for West European radical right parties. *West European Politics*, 32, 985–1011. doi:10.1080/01402380903065058

Bargh, J. A., Chen, M., & Burrows, L. (1996). Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 230–244. doi:10.1037/0022- 3514.71.2.230

Bartlett, M. Y., & DeSteno, D. (2006). Gratitude and prosocial behavior: Helping when it costs you. *Psychological Science*, 17, 319–325. doi:10.1111/ j.1467-9280.2006.01705.x

Batson, C. D. (1983). Sociobiology and the role of religion in promoting prosocial behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 1380–1385. doi:10.1037/0022-3514.45.6.1380

Batson, C. D. (2010). Empathy-induced altruistic motivation. In M. Mikulincer & P. R. Shaver (Eds.), *Prosocial motives, emotions, and behaviors: The better angels of our nature* (pp. 15–34). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/12061-001

Batson, C. D., Denton, D. M., & Vollmecke, J. T. (2008). Quest religion, anti-fundamentalism, and limited versus universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 135-145. doi:10.1111/j.1468-5906.2008.00397.x

Batson, C. D., Eidelman, S. H., Higley, S. L., & Russell, S. A. (2001). "And who is my neighbor?" II: Quest religion as a source of universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 39-50. doi:10.1111/0021-8294.00036

Batson, C. D., Floyd, R. B., Meyer, J. M., & Winner, A. L. (1999). "And who is my neighbor?": Intrinsic religion as a source of universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 445-457. doi:10.2307/1387605

Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York, NY: Oxford University Press.

Bekkers, R., & Wiepking, P. (2007). *Generosity and philanthropy: A literature review*. Report commissioned by the John Templeton Foundation, Social Sciences Research Network. Retrieved from <http://ssrn.com/> abstract=1015507

Blogowska, J., Lambert, C., & Saroglou, V. (2012). *Religious prosociality and aggression: It's real*. Manuscript submitted for publication.

Blogowska, J., & Saroglou, V. (2011). Religious fundamentalism and limited prosociality as a function of the target. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50, 44-60. doi:10.1111/j.1468-5906.2010.01551.x

Blogowska, J., & Saroglou, V. (2012). For better or worse: Fundamentalists' attitudes toward outgroups as a function of exposure to authoritative religious texts. *The International Journal for the Psychology of Religion*. Advance online publication. doi:10.1080/87567555.2012.687991

Bremner, R. H., Koole, S. L., & Bushman, B. J. (2011). "Pray for those who mistreat you": Effects of prayer on anger and aggression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, 830-837. doi:10.1177/0146167211402215

Bushman, B. J., Ridge, R. D., Das, E., Key, C. W., & Busath, G. L. (2007). When God sanctions killing: Effect of scriptural violence on aggression. *Psychological Science*, 18, 204-207. doi:10.1111/j.1467-9280.2007.01873.x

Caputo, R. K. (2009). Religious capital and intergenerational transmission of volunteering as correlates of civic engagement. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 38, 983-1002. doi:10.1177/0899764008323990

Carpenter, T. P., & Marshall, M. A. (2009). An examination of religious priming and intrinsic religious motivation in the moral hypocrisy paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48, 386-393. doi:10.1111/j.1468-5906.2009.01454.x

Cassell, E. J. (2009). Compassion. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Oxford handbook of positive psychology* (2nd ed., pp. 393–403). New York, NY: Oxford University Press

Chang, W.-C. (2006). Determinants of religious giving in an Eastern-culture economy: Empirical evidence from Taiwan. *Review of Religious Research*, 47, 363–379.

Cohen, A. B., Malka, A., Rozin, P., & Cherfas, L. (2006). Religion and unforgivable offenses. *Journal of Personality*, 74, 85–117. doi:10.1111/j.1467-6494.2005.00370.x

Cornwall, J., Perry, G. F., Louw, G., & Stringer, M. D. (2012). Who donates their body to science? An international, multicenter, prospective study. *Anatomical Sciences Education*. Advance online publication. doi:10.1002/ase.1278

Crocker, J., & Canevello, A. (2008). Creating and undermining social support in communal relationships: The role of compassionate and self-image goals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 95, 555–575. doi:10.1037/0022-3514.95.3.555

De Dreu, C. K. W., Yzerbyt, V., & Leyens, J.-Ph. (1995). Dilution of stereotype-based cooperation in mixed-motive interdependence. *Journal of Experimental Social Psychology*, 31, 575–593. doi:10.1006/jesp.1995.1026

de St. Aubin, E., McAdams, D. P., & Kim, T.-C. (Eds.). (2004). *The generative society: Caring for future generations*. Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/10622-000

Dillon, M., Wink, P., & Fay, K. (2003). Is spirituality detrimental to generativity? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 427–442. doi:10.1111/1468-5906.00192

Dovidio, J. F., Gaertner, S. L., Shnabel, N., Saguy, T., & Johnson, J. (2010). Recategorization and prosocial behavior: Common in-group identity and a dual identity. In S. Stürmer & M. Snyder (Eds.), *The psychology of prosocial behavior: Group processes, intergroup relations, and helping* (pp. 191–207). Chichester, England: Wiley-Blackwell.

Dovidio, J. F., Piliavin, J. A., Schroeder, D. A., & Penner, L. A. (2006). *The social psychology of prosocial behavior*. Mahwah, NJ: Erlbaum.

Eisenberg, N., Fabes, R. A., & Spinrad, T. L. (2006). Prosocial development. In W. Damon, R. M. Lerner (Series Eds.) & N. Eisenberg (Vol. Ed.), *Handbook of child psychology: Vol. 3. Social, emotional, and personality development* (6th ed., pp. 646–718). Hoboken, NJ: Wiley.

Ellens, J. H. (Ed.). (2007). *The destructive power of religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Westport, CT: Praeger.

Fehr, B., Sprecher, S., & Underwood, L. G. (Eds.). (2009). *The science of compassionate love: Theory, research, and applications*. Chichester, England: Wiley-Blackwell.

Francis, L. J. (2009). Comparative empirical research in religion: Conceptual and operational challenges within empirical theology. In L. J. Francis, M. Robbins, & J. Astley (Eds.), *Empirical theology in texts and tables* (pp. 127-152). Leiden, The Netherlands: Brill. doi:10.1163/ej.9789004168886.i-408.48

Gailliot, M. T. (2010). The effortful and energy-demanding nature of prosocial behavior. In M. Mikulincer & P. R. Shaver (Eds.), *Prosocial motives, emotions, and behaviors: The better angels of our nature* (pp. 169- 180). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/12061-009

Galen, L. W. (2012). Does religious belief promote prosociality? A critical examination. *Psychological Bulletin*. Advance online publication. doi:10.1037/a0028251

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gillum, R. F., & Masters, K. S. (2010). Religiosity and blood donation: Findings from a national survey. *Journal of Health Psychology, 15*, 163-172. doi:10.1177/1359105309345171

Ginges, J., Hansen, I., & Norenzayan, A. (2009). Religion and support for suicide attacks. *Psychological Science, 20*, 224-230. doi:10.1111/j.1467-9280.2009.02270.x

Graham, J., & Haidt, J. (2010). Beyond beliefs: Religions bind individuals into moral communities. *Personality and Social Psychology Review, 14*, 140-150. doi:10.1177/1088868309353415

Graziano, W. C., & Tobin, R. M. (2009). Agreeableness. In M. R. Leary & R. H. Hoyle (Eds.), *Handbook of individual differences in social behavior* (pp. 46-61). New York, NY: Guilford Press.

Greer, T., Berman, M., Varan, V., Bobrycki, L., & Watson, S. (2005). We are a religious people, we are a vengeful people. *Journal for the Scientific Study of Religion, 44*, 45-57. doi:10.1111/j.1468-5906.2005.00264.x

Gruber, J. (2004). Pay or pray? The impact of charitable subsidies on religious attendance. *Journal of Public Economics, 88*, 2635-2655. doi:10.1016/j.jpubeco.2004.03.006

Habito, R. L. F., & Inaba, K. (Eds.). (2006). *The practice of altruism: Caring and religion in global perspective*. Cambridge: Cambridge Scholars Press.

Haidt, J. (2003). The moral emotions. In R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences* (pp. 852-870). Oxford: Oxford University Press.

Haidt, J., & Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research, 20*, 98–116. doi:10.1007/s11211-007-0034-z

Harper, M. (2007). The stereotyping of nonreligious people by religious students: Contents and subtypes. *Journal for the Scientific Study of Religion, 46*, 539–552. doi:10.1111/j.1468-5906.2007.00376.x

Henrich, J. (2009). The evolution of costly displays, cooperation and religion: Credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior, 30*, 244–260. doi:10.1016/j.evolhumbehav.2009.03.005

Henrich, J., Ensminger, J., McElreath, R., Barr, A., Barrett, C., Bolyanatz, A., . . . Ziker, J. (2010). Markets, religion, community size, and the evolution of fairness and punishment. *Science, 327*, 1480–1484. doi:10.1126/science.1182238

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. New York, NY:

Cambridge University Press. Hunsberger, B., & Jackson, L. M. (2005). Religion, meaning, and prejudice. *Journal of Social Issues, 61*, 807– 826. doi:10.1111/j.1540-4560.2005.00433.

Jackson, L. M., & Esses, V. M. (1997). Of scripture and ascription: The relation between religious fundamentalism and intergroup helping. *Personality and Social Psychology Bulletin, 23*, 893–906. doi:10.1177/0146167297238009

James, W. (1985). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published 1902)

Johansson-Stenman, O., Mahmud, M., & Martinsson, P. (2009). Trust and religion: Experimental evidence from rural Bangladesh. *Economica, 76*, 462–485. doi:10.1111/j.1468-0335.2008.00689.x

Johnson, D. D. P., & Bering, J. M. (2006). Hand of God, mind of man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation. *Evolutionary Psychology, 4*, 219–233.

Johnson, D. D. P., & Kruger, O. (2004). The good of wrath: Supernatural punishment and the evolution of cooperation. *Political Theology, 5*, 159–176. doi:10.1558/poth.2004.5.2.159

Johnson, M. K., Rowatt, W. C., & LaBouff, J. P. (2010). Priming Christian religious concepts increases racial prejudice. *Social Psychological and Personality Science, 1*, 119–126.

Koenig, L. B., McGue, M., Krueger, R. F., & Bouchard, T. J., Jr. (2007). Religiousness, antisocial behavior, and altruism: Genetic and environmental mediation. *Journal of Personality, 75*, 265–290. doi:10.1111/ j.1467-6494.2007.00439.x

Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice* (Vol. 1). San Francisco, CA: Harper & Row.

Krause, N. (2007). Altruism, religion, and health: Exploring the ways in which helping others benefits support providers. In S. G. Post (Ed.), *Altruism and health: Perspectives from empirical research* (pp. 410- 421). New York, NY: Oxford University Press.

LaBouff, J. P., Rowatt, W. C., Johnson, M. K., & Finkle, C. (2012). Differences in attitudes toward outgroups in religious and nonreligious contexts in a multinational sample: A situational context priming study. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 22, 1-9. doi:10.1080/10508619.2012.634778

Lam, P.-Y. (2006). Religion and civic culture: A crossnational study of voluntary association membership. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45, 177-193. doi:10.1111/j.1468-5906.2006.00300.x

Lam, W. A., & McCullough, L. B. (2000). Influence of religious and spiritual values on the willingness of Chinese-Americans to donate organs for transplantation. *Clinical Transplantation*, 14, 449-456. doi:10.1034/j.1399-0012.2000.140502.x

Landau, S. F., Björkqvist, K., Lagerspetz, K. M. J., Österman, K., & Gideon, L. (2002). The effect of religiosity and ethnic origin on direct and indirect aggression among males and females: Some Israeli findings. *Aggressive Behavior*, 28, 281-298. doi:10.1002/ab.80006

Leach, M. M., Berman, M. E., & Eubanks, L. (2008). Religious activities, religious orientation, and aggressive behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 311-319. doi:10.1111/j.1468- 5906.2008.00409.x

Lee, M. R. (2006). The religious institutional base and violent crime in rural areas. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45, 309-324. doi:10.1111/j.1468-5906.2006.00309.x

Lewis, C. A. (2001). Cultural stereotype of the effects of religion on mental health. *British Journal of Medical Psychology*, 74, 359-367. doi:10.1348/000711201161037

Lincoln, R., Morrissey, C. A., & Munday, P. (2008). *Religious giving: A literature review*. Report for the John Templeton Foundation Generosity Planning Project. Retrieved from http://generosityresearch.nd.edu/assets/20447/religious_giving_final.pdf

Malhotra, D. (2010). (When) are religious people nicer? Religious salience and the “Sunday effect” on prosocial behavior. *Judgment and Decision Making*, 5, 138-143.

Markstrom, C. A., Huey, E., Stiles, B. M., & Krause, A. L. (2010). Frameworks of caring and helping in adolescence: Are empathy, religiosity, and spirituality related constructs? *Youth and Society*, 42, 59–80. doi:10.1177/0044118X09333644

McCullough, M. E., Tsang, J-A., & Brion, S. (2003). Personality traits in adolescence as predictors of religiousness in early adulthood: Findings from the Terman Longitudinal Study. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 980–991. doi:10.1177/0146167203253210

McCullough, M. E., & Worthington, E. L., Jr. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67, 1141–1164. doi:10.1111/1467-6494.00085

Mikulincer, M., & Shaver, P. R. (2010a). Does gratitude promote prosocial behavior? The moderating role of attachment security. In M. Mikulincer & P. R. Shaver (Eds.), *Prosocial motives, emotions, and behaviors: The better angels of our nature* (pp. 267–283). Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/12061-014

Mikulincer, M., & Shaver, P. R. (Eds.). (2010b). *Prosocial motives, emotions, and behaviors: The better angels of our nature*. Washington, DC: American Psychological Association. doi:10.1037/12061-000

Mullet, E., & Azar, F. (2009). Apologies, repentance, and forgiveness: A Muslim-Christian comparison. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 275–285. doi:10.1080/10508610903146274

Neusner, J., & Chilton, B. D. (Eds.). (2005). *Altruism in world religions*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Norenzayan, A., Dar-Nimrod, I., Hansen, I. G., & Proulx, T. (2009). Mortality salience and religion: Divergent effects on the defense of cultural values for the religious and the non-religious. *European Journal of Social Psychology*, 39, 101–113. doi:10.1002/ejsp.482

Norenzayan, A., & Shariff, A. (2008). The origin and evolution of religious prosociality. *Science*, 322, 58–62. doi:10.1126/science.1158757

Oman, D., Thoresen, C. E., & Hedberg, J. (2010). Does passage meditation foster compassionate love among health professionals? A randomized trial. *Mental Health, Religion, and Culture*, 13, 129–154. doi:10.1080/13674670903261954

Peterson, B. E. (2006). Generativity and successful parenting: An analysis of young adult outcomes. *Journal of Personality*, 74, 847–870. doi:10.1111/j.1467-6494.2006.00394.x

Pichon, I., Boccato, G., & Saroglou, V. (2007). Nonconscious influences of religion on prosociality: A priming study. *European Journal of Social Psychology, 37*, 1032–1045. doi:10.1002/ejsp.416

Pichon, I., & Saroglou, V. (2009). Religion and helping: Impact of target, thinking styles and just-world beliefs. *Archive for the Psychology of Religion, 31*, 215–236.

Piedmont, R. L. (2007). Cross-cultural generalizability of the Spiritual Transcendence Scale to the Philippines: Spirituality as a human universal. *Mental Health, Religion, and Culture, 10*, 89–107. doi:10.1080/13694670500275494

Piliavin, J. A. (2010). Volunteering across the life span. In S. Stürmer & M. Snyder (Eds.), *The psychology of prosocial behavior: Group processes, intergroup relations, and helping* (pp. 157–172). Chichester, England: Wiley-Blackwell.

Post, S. G. (Ed.). (2007). *Altruism and health: Perspectives from empirical research*. New York, NY: Oxford University Press.

Preston, J. L., & Ritter, R. S. (2010, January). *What do God and religion prime? Effects on helping ingroup vs. outgroup members*. Paper presented at the 2nd SPSP Preconference on the Psychology of Religion and Spirituality, Las Vegas, NV.

Preston, J. L., Ritter, R. S., & Hernandez, J. I. (2010). Principles of religious prosociality: A review and reformulation. *Social and Personality Psychology Compass, 4*, 574–590. doi:10.1111/j.1751-9004.2010.00286.x

Randolph-Seng, B., & Nielsen, M. E. (2007). Honesty: One effect of primed religious representations. *The International Journal for the Psychology of Religion, 17*, 303–315. doi:10.1080/10508610701572812

Realo, A., Allik, J., & Greenfield, B. (2008). Radius of trust: Social capital in relation to familism and institutional collectivism. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 39*, 447–462. doi:10.1177/0022022108318096

Roes, F. L., & Raymond, M. (2003). Belief in moralizing gods. *Evolution and Human Behavior, 24*, 126–135. doi:10.1016/S1090-5138(02)00134-4

Rothschild, Z. K., Abdollahib, A., & Pyszczynski, T. (2009). Does peace have a prayer? The effect of mortality salience, compassionate values, and religious fundamentalism on hostility toward out-groups. *Journal of Experimental Social Psychology, 45*, 816–827. doi:10.1016/j.jesp.2009.05.016

Rowatt, W. C. Johnson, M. K., LaBouff, J. P., & Gonzalez, A. (in press). Religious fundamentalism, right-wing authoritarianism, and prejudice: Insights from metaanalyses, implicit social cognition, and social neuroscience. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed.). New York, NY: Guilford Press.

Ruffle, B. J., & Sosis, R. (2007). Does it pay to pray? Costly ritual and cooperation. *BE Journal of Economic Analysis and Policy*, 7 (Contributions), Article 18. Retrieved from <http://www.bepress.com/bejeap/vol7/iss1/art18>

Ruiter, S., & De Graaf, N. D. (2006). National context, religiosity, and volunteering: Results from 53 countries. *American Sociological Review*, 71, 191-210. doi:10.1177/000312240607100202

Ruiter, S., & De Graaf, N. D. (2010). National religious context and volunteering: More rigorous tests supporting the association. *American Sociological Review*, 75, 179-184. doi:10.1177/0003122409359168

Saroglou, V. (2002). Beyond dogmatism: The need for closure as related to religion. *Mental Health, Religion, and Culture*, 5, 183-194. doi:10.1080/13674670210144130

Saroglou, V. (2006a). Religion's role in prosocial behavior: Myth or reality? *Psychology of Religion Newsletter: American Psychological Association Division 36*, 31, 1-8. Retrieved from <http://www.division36.org/Newsletters/v31n2.pdf>

Saroglou, V. (2006b). Saints et héros: Vies parallèles et psychologies spécifiques [Saints and heroes: Parallel lives and distinct psychologies]. *Revue Théologique de Louvain*, 37, 313-341. doi:10.2143/RTL.37.3.2018929

Saroglou, V. (2010). Religiousness as a cultural adaptation of basic traits: A Five Factor Model perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 108-125. doi:10.1177/1088868309352322

Saroglou, V. (2012). Is religion not prosocial at all? Comment on Galen (2012). *Psychological Bulletin*. Advance online publication. doi:10.1037/a0028927

Saroglou, V., & Cohen, A. B. (in press). Cultural and cross-cultural psychology of religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed.). New York, NY: Guilford Press.

Saroglou, V., Corneille, O., & Van Cappellen, P. (2009). "Speak, Lord, your servant is listening": Religious priming activates submissive thoughts and behaviors. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 143-154. doi:10.1080/10508610.902880063

Saroglou, V., Delpierre, V., & Dernelle, R. (2004). Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*, 37, 721-734. doi:10.1016/j.paid.2003.10.005

Saroglou, V., & Muñoz-García, A. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 83-101. doi:10.1111/j.1468-5906.2008.00393.x

Saroglou, V., Pichon, I., Trompette, L., Verschueren, M., & Dernelle, R. (2005). Prosocial behavior and religion: New evidence based on projective measures and peer ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 323-348. doi:10.1111/j.1468-5906.2005.00289.x

Saroglou, V., Yzerbyt, V., & Kaschten, C. (2011). Metastereotypes of groups with opposite religious views: Believers and nonbelievers. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 21, 484-498.

Sasaki, J. Y., Kim, H. S., Mojaverian, T., Kelley, L. D., Park, I., & Janušonis, S. (2011). Religion priming differentially increases prosociality among variants of Dopamine D4 Receptor (DRD4) gene. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. Advance online publication. doi:10.1093/scan/nsr089

Saslow, L. R., Willer, R., Feinberg, M., Piff, P. K., Clark, K., Keltner, D., & Saturn, S. R. (2012). My brother's keeper? Compassion predicts generosity more among less religious individuals. *Social Psychological and Personality Science*. Advance online publication. doi:10.1177/1948550612444137

Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries. In M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25, pp. 1-65). New York, NY: Academic Press.

Sedikides, C., & Gebauer, J. E. (2010). Religiosity as self-enhancement: A meta-analysis of the relation between socially desirable responding and religiosity. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 17-36. doi:10.1177/1088868309351002

Shariff, A. F., & Norenzayan, A. (2007). God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*, 18, 803-809. doi:10.1111/j.1467-9280.2007.01983.x

Smith, T. W. (2009). Loving and caring in the United States: Trends and correlates of empathy, altruism, and related constructs. In B. Fehr, S. Sprecher, & L. G. Underwood (Eds.), *The science of compassionate love: Theory, research, and applications* (pp. 81-119). Chichester, England: Wiley-Blackwell.

Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary Anthropology*, 12, 264-274. doi:10.1002/evan.10120

Sprecher, S., & Fehr, B. (2005). Compassionate love for close others and humanity. *Journal of Social and Personal Relationships*, 22, 629-651. doi:10.1177/0265407505056439

Stark, R. (2001). Gods, rituals, and the moral order. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 619- 636. doi:10.1111/0021-8294.00081

Steffen, P. R., & Masters, K. S. (2005). Does compassion mediate the intrinsic religion–health relationship? *Annals of Behavioral Medicine*, 30, 217–224. doi:10.1207/s15324796abm3003_6

Stephenson, M. T., Morgan, S. E., Roberts-Perez, S. D., Harrison, T., Afifi, W., & Long, S. D. (2008). The role of religiosity, religious norms, subjective norms, and bodily integrity in signing an organ donor card. *Health Communication*, 23, 436–447. doi:10.1080/10410230802342119

Strabac, Z., & Listhaug, O. (2008). Anti-Muslim prejudice in Europe: A multilevel analysis of survey data from 30 countries. *Social Science Research*, 37, 268–286. doi:10.1016/j.ssresearch.2007.02.004

Stürmer, S., & Snyder, M. (Eds.). (2010). *The psychology of prosocial behavior: Group processes, intergroup relations, and helping*. Chichester, England: Wiley-Blackwell.

Sundén, H. (1959). *Religionen och rollerna* [Religion and roles]. Stockholm, Sweden: Diakonistyrelsen. Tan, J. H. W., & Vogel, C. (2008). Religion and trust: An experimental study. *Journal of Economic Psychology*, 29, 832–848. doi:10.1016/j.joep.2008.03.002

Tao, H. L., & Yeh, P. (2007). Religion as an investment: Comparing the contributions and volunteer frequency among Christians, Buddhists, and folk religionists. *Southern Economic Journal*, 73, 770–790.

Turiel, E. (2006). The development of morality. In W. Damon & R. M. Lerner (Series Eds.) & N. Eisenberg (Vol. Ed.), *Handbook of child psychology: Vol. 3. Social, emotional, and personality development* (6th ed., pp. 789–857). Hoboken, NJ: Wiley.

Underwood, L. G. (2002). The human experience of compassionate love: Conceptual mapping and data from selected studies. In S. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss, & W. B. Hurlbut (Eds.), *Altruism and altruistic love: Science, philosophy and religion in dialogue* (pp. 72–88). New York, NY: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195143584.003.0009

Van Cappellen, P., Corneille, O., Cols, S., & Saroglou, V. (2011). Beyond mere compliance to authoritative figures: Religious priming increases conformity to informational influence among submissive people. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 21, 97–105.

Van Cappellen, P., & Saroglou, V. (2010, June). *Induction of positive emotions leads to spirituality through changes in basic beliefs: An experimental study*. Paper presented at the 5th European Conference on Positive Psychology, Copenhagen, Denmark.

Van Cappellen, P., & Saroglou, V. (2011). Awe activates religious and spiritual feelings and behavioral intentions. *Psychology of Religion and Spirituality*. Advance online publication. doi:10.1037/a0025986

Van Pachterbeke, M., Freyer, C., & Saroglou, V. (2011). When authoritarianism meets religion: Sacrificing others in the name of abstract deontology. *European Journal of Social Psychology*, 41, 898–903. doi:10.1002/ejsp.834

Veenvliet, S. G. (2008). Intrinsic religious orientation and religious teaching: Differential judgments toward same-gender sexual behavior and gay men and lesbians. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 18, 53–65. doi:10.1080/10508610701719348

Walker, L. J., Frimer, J. A., & Dunlop, W. L. (2010). Varieties of moral personality: Beyond the banality of heroism. *Journal of Personality*, 78, 907–942. doi:10.1111/j.1467-6494.2010.00637.x

Weeden, J., Cohen, A. B., & Kenrick, D. T. (2008). Religious attendance as reproductive support. *Evolution and Human Behavior*, 29, 327–334. doi:10.1016/j.evolhumbehav.2008.03.004

Whitley, B. E., Jr. (2009). Religiosity and attitudes toward lesbians and gay men: A meta-analysis. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 21–38. doi:10.1080/10508610802471104

Wilhelm, M. O., Brown, E., Rooney, P. M., & Steinberg, R. (2008). The intergenerational transmission of generosity. *Journal of Public Economics*, 92, 2146–2156. doi:10.1016/j.jpubeco.2008.04.004

Williams, L. E., & Bargh, J. A. (2008). Experiences of physical warmth influence interpersonal warmth. *Science*, 322, 606–607. doi:10.1126/science.1162548

Wiltermuth, S. S., & Heath, C. (2009). Synchrony and cooperation. *Psychological Science*, 20, 1–5. doi:10.1111/j.1467-9280.2008.02253.x

Wink, P., Ciciolla, L., Dillon, M., & Tracy, A. (2007). Religiousness, spiritual seeking, and personality: Findings from a longitudinal study. *Journal of Personality*, 75, 1051–1070. doi:10.1111/j.1467-6494.2007.00466.x.

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2015, Sayı 7

İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite

Zahid Aksu, *İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, 167 sayfa.*

Abdurrahim ŞEN*

İslam'ın yaşadığımız çağın sorunlarına çözüm üretip üretemeyeceği, toplumların ihtiyaçlarına cevap verip veremeyeceği meselesi, özellikle modern zamanların en çetin tartışma konularından birisi olmuştur. İslâm'ın modernitenin biçimlendirdiği toplumsal yapılara uygunluğu hususunda zihinlere arız olan problematik, bu dinin doğuşunda toplumsal realiteyi ne ölçüde dikkate aldığı sorusunun cevaplandırılması ile çözümlenebilir. Bu alanda birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak bunlar içinde Prof. Dr. Zahid AKSU'nun *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite* adlı eseri, Kur'ân ayetlerinin nüzülündeki kronolojiyi takip ederek ve ayetlerin indikleri konjektürü göz önünde bulundurarak konuyu sistematik biçimde ele alan bir eser olmasıyla dikkatimizi çekmektedir.

Kitap bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Girişte yazar hukuk ve adalet kavramlarını tanımlamakta, birinci bölümde İslâm'ın doğduğu ortamın sosyolojik analizini yapmakta ve ikinci bölümde ise hukuki içeriği olan ayetleri sosyal realiteye uygunluğu açısından incelemektedir.

İslam hukuk metodolojisinde yeni bir metot geliştirmekten ziyade aynı problemlere değişik metotlarla yaklaşmanın önemini vurgulayan yazar, naslardan hüküm istinbat ederken sadece dil ve mantık kurallarına dayanmanın yeterli olmayabileceğini, nasların daha iyi anlaşılabilmesi ve illetlerin tespiti için nas ve sosyal realite ilişkisinin göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir (s.9). Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'in geldiği gerçeklik düzeyindeki toplumsal gelişimi göstermek için, imkânlar elverdiği ölçüde ayetleri kronolojik sıralamaya göre incelemiştir (s.10).

Kitabın giriş bölümünde (s.11-25) "Batıda ve İslâm'da Hukuk" başlığı altında hukuk kavramını tanımlayan yazar, İslâm'ın bugünkü anlamıyla bir hukuk sistemi olma iddiasıyla gelmediğini belirtmektedir. Yazar, I. asrın sonları ve II. asrın başlarından itibaren İslâm hukukçuları tarafından, kendine özgü orijinalitesi içinde geliştirilip sistemleştirilen İslam hukuku ile kuruluş devrinde görülen hukuk arasında büyük farklılıklar olduğunu da ifade etmektedir (s.21).

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi.

İslâm hukuku metodolojisinin hukukî olduğu kadar sosyolojik bir karakter arz ettiği hatta sosyolojik öneminin hukukî öneminden daha büyük olduğu değerlendirmesini yapan yazar, bunu şu sözleri ile gerekçelendirmektedir: “Çünkü İslam hukukçularının ortaya koyduğu tarihi hukuk müesseseleri arasında metod müessesesi, hüküm istinbat ederken karşılaşılabilecek pratik ihtiyaçlara cevap vermekten daha çok, sosyal ortamın durmadan değişen şartlarına hukuku adapte etmek için kurulmuş bir müessesedir.” (s.23).

İslam hukuk metodolojisinin sosyal ortamın durmadan değişen şartlarına hukuku adapte etmek için kurulmuş bir müessese olduğu değerlendirmesi son tahlilde “menâtü'l-hükm” ve “menatu't-teklif” şeklinde kategorik ayırımı bizzat yapmış olan İslam hukukçuları için yapılabilecek iddialı bir değerlendirme olduğu kanaatindeyiz. İnsanların kendileri, diğerleri ya da kamu otoritesi ile ilişkilerinden doğan sosyal yapıyı ve bu yapı içinde özne olan mükellefin davranışlarını Şâriin hükmünün konusu olmaktan, kaynağı olma noktasına taşıma anlamına gelebilecek bu tespit en azından çerçevesi ve sınırları belirlenmesi gereken hassas bir konudur.

Kitabın birinci bölümünde (s.27-80) “İslam Öncesi Çöl Toplumunda Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Ortam” başlığı altında, İslam’ın doğuşuna sahne olmuş Mekke toplumunun içinde bulunduğu yapı; düşünsel, sosyal, hukuki ve politik açılardan incelenmektedir. Kitap İslâm öncesi Arap yarımadasının içinde bulunduğu konjonktürel yapıya dair ender rastlanabilecek derecede detay bilgileri ve bir o kadar da kıymetli tespitleri içermektedir.

“İlahî Tebliğ ve Hukukun Kaynakları” adlı ikinci bölümde (s.81-148); İslâm hukukunun Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe dönemindeki kaynaklarına ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır. Yazar bu bölümde, Kur’an’ı Kerim’in hukuki nitelikli ayetleri ve bunların toplumsal gelişme içinde kronolojik tekamülüne ilişkin çarpıcı örnekleri sunmaktadır. Bu bağlamda yazar özel hukuk, kamu hukuku, ceza hukuku ve devletlerarası hukuk ile ilgili ayetlere yer vermekte ve bunların yarım adanın gerçekliğini göz önünde bulundurarak toplumsal hayatı tanzim edecek şekilde geldiğine vurgu yapmaktadır.

Sonuç bölümünde ise yazar İslam’ın orijinal bir hukuk sistemi getirme amacı gütmeyeceğini, kişisel ve toplumsal realiteye en uygun olanı benimsediğini ifade etmektedir.

Yazar tezini güçlü bir mantıksal örgü ve sistematik bir bütünlük içinde sunmaktadır. Lakin İslâm’ın toplumsal realiteye uygun olduğu tespitini yaparken bu kanaate, tamamlanmış dinin nassları üzerinde yapılan incelemenin ardından varılabildiği gözden kaçırılmamalıdır. Kaldı ki İslâm hukukunu diğer hukuk sistemlerinden ayıran en önemli özellik, vahye dayanıyor olmasıdır. Toplumsal

realiteye en uygun olanın hangisi olduğuna ilişkin gerekli bilgiye sahip olabileceğimiz yegâne kaynak ise vahiydir. Şayet bizler böylesine ayırt edici bir bilgiye (vahye) muhatap olmasaydık, neyin içinde yaşadığımız gerçekliğe uygun olduğu, neyin de uygun olmadığı hakkında da kanaat sahibi olamazdık. Dolayısıyla İslâm'ın toplumsal realiteye uygunluğu, vahiyden bağımsız salt realitenin biçimlendirdiği bir hukuk sistemi olduğu anlamına gelmemektedir.

Sonuç olarak yazarın kamu hukukundan aile hukukuna, miras hukukundan ceza hukukuna, ticaret hukukundan borçlanma hukukuna kadar toplumsal hayatı bütünüyle tanzim edici şekilde Kur'ân ayetlerini kronolojik sıralamayı esas alarak incelemesi eseri ayrıcalıklı kılan ve kıymetlendiren en önemli noktayı teşkil etmektedir. Modern zamanların en kritik sorunsallarından biri olan İslam'ın toplumsal realiteye uygunluğu sorunsalının çözümlenmesine kayda değer bir katkı vermiş olması açısından kitap son derece önemlidir.

Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışması

Şükrü Özen, *Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, 384 sayfa.*

Sevdegül ÇEKİÇ*

İslâm tarihinde Hicri II. asırdan sonra belli müçtehitlerin mezheplerine bağlılığın ortaya çıkmaya başladığı ve bu durumun aynı zamanda içtihat tartışmalarını da beraberinde getirdiği görülür. Bu tartışmalar vesilesiyle konuya ait risâleler kaleme alınmıştır. Şükrü Özen "*Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışması*" adlı eserinde çeşitli fakihlere ait risâleleri derlemiş ve Türkçeye çevirmiştir. Bu eser ile içtihat tartışmalarına farklı bir perspektiften bakılması sağlanmaya çalışılmıştır. Eser Hayrettin Karaman'ın sunuş yazısı ile başlamaktadır.

İctihat yapılması gerektiğine inananlarla, içtihadı gerek olmadığını söyleyenlerin düşüncelerine birlikte yer veren eser, Şah Veliyyullah Dehlevî (ö.1176/1762), Abdulganî Nablûsî (ö.1143-1731), Celâleddin Suyûtî (ö.911/1505), Şeyh Davud (ö.1299/1881) ve Sıddîk Hasan Han(ö.1307/1887)'a ait beş risâleden meydana gelmektedir. Her risâlenin öncesinde yazarına dair biyografik bilgilere yer verilmektedir. Kitapta yer alan ilk risâle Şah Veliyyullah Dehlevî 'nin "*el-İnsaf fi beyân-ı sebebi'l-ihtilaf*" adlı risâlesidir (s.55-144). Öncesinde biyografi kısmında müellifin küçük yaşta Kur'an'ı ezberlediği, 15 yaşına kadar hem dinî, hem de pozitif ilimlerde babası tarafından yetiştirildiği, babası vefat edince de onun medresesine müderris olduğu belirtilmiştir. Dehlevî'nin İbn Teymiyye (ö.728/1328) çizgisinde hareket ettiği fakat taassub halinde olmadığı vurgulanmıştır. Tefsir, usul-i fıkıh, akaid ve tasavvuf gibi ilimlerle alakalı eserlerine işaret edilmiştir. İctihadı neden ihtiyaç duyulduğu hususunu irdeleyen ve beş bölümden oluşan risâle, müellife ait giriş bölümüyle başlamaktadır. Birinci bölümde amelî hükümlerde sahabe ve tâbiünin ihtilaf sebepleri; ikinci bölümde fakihler tarafından kurulan mezhepler arasındaki ayrılık sebepleri; ehl-i rey hakkında yapılan bazı çarpıcı tespitler, üçüncü bölümde ise hadis ve rey ekolleri arasındaki ihtilafın sebepleri ele alınmıştır . Müellifin hicri IV. asırdan önceki durumu ele aldığı dördüncü bölümde insanları "halk ve âlimler" olarak ikiye ayırması dikkat çekmektedir. "Dördüncü asırdan sonra halk arasında ortaya çıkan durumlar" başlığını taşıyan beşinci bölümle son bulan bu risâlenin anlaşılması oldukça kolaydır. Mütercimim ifadesiyle Şah Veliyyullah,

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

İslâm'ın beşer hayatının her yönünü kuşatan mükemmel bir nizama sahip olduğunu, onun dairesinden hiçbir şeyin çıkamayacağını göstermeyi amaçlamış ve buna "İslam nizamı" adını vermiştir. Kendisinden önceki âlimlere nazaran bu konuyu daha geniş işleyen Şah Veliyyullah'ın bu risâlesi okuyucuya mezheplerin doğuşu ve içtihat konusunda önemli bilgiler vermektedir.

Eserde yer alan ikinci risâle Abdulganî Nabolûsî 'ye ait "*Hülasâtüt Tahkik Risâlesi*" dir (s.145-190). Hanefi fukahâsından olup şair, sûfî ve âlim bir şahsiyet olan Nabolûsî'nin bu risâlesi kısa bir girişle başlamaktadır . Risâle toplam altı soru ve cevaptan oluşmaktadır. Her soru cevaplanırken temel fıkıh kaynaklarından faydalanılması ve cevapların sonunda konuyla alakalı kafa karışıklığı oluşturmeyen berrak sonuçlar elde edilmesi ayrıca taklit konusuna değinmesi içtihat tartışmaları açısından önemlidir. Nabolûsî bir müctehide tâbi olup ona bağlanan mukallidin, hüküm gerektiren başka bir konuda o müctehidden başkasını taklit edebileceğini kabul etmektedir.

Eserde yer alan üçüncü risâle ise Celâleddin Suyûtî 'ye ait "*Takrîru'l istinâd Risâlesi*" dir (s.191-236). Yazar, risâleye geçmeden önce müellifin hayatı, nesebi ve hocaları hakkında onun "*Hüsnu'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*" isimli eserinden hareketle bilgiler vermektedir. Burada Suyûtî'nin devlet adamlarına karşı tutumu, alimlerle münasebeti, inziva hayatı, ilmi mevkii ve eserlerine de temas edilmiştir .

Onun 17 yaşında eser yazmaya, 22 yaşında ise fetva vermeye başladığı belirtilmekte, kendi asrında müceddid ve müctehit olduğuna dair söylediği sözlerden nakiller yapılmaktadır. Adı geçen risâlede, içtihadın farz-ı kifaye olduğunu, her asırda muhakkak bir müctehidin yaşaması gerektiğini böylece toplumun diğer fertlerinden sorumluluğu kaldırdığını, aksi takdirde büyük bir tehlikeye düşüleceğini belirten Süyûtî, böylece içtihadın gerekliliğini savunanlar cephesinde yer almaktadır. Ardından Zerkeşî (ö.794/1391), Şehristânî (ö.548/1153), Şeyh Takiyyuddîni'l-Îd (ö.702/1302), Dârimî (ö.280/894), Nevevî (ö.676/1277) ve Ebû Tâlib Mekkî (ö.386/996)'den alıntılar yaparak, herhangi bir asrın müctehitsiz kalmasının caiz olmadığını savunmuştur. Ardından farklı âlimlerin ileri sürdükleri içtihad şartlarını zikreden Süyûtî bu konudaki görüşlerini de ayrıca belirtmiştir. Risâlesinin neredeyse tamamında kendisinin bir müceddit ve müctehit olduğunu ima eden müellif hakkında çeşitli soru işaretleri oluşmaktadır. Ancak mütercim tarafından eklenen dipnotlarda, müellifin "*Tuhfetü'l-Mühtedin bi Esmâ'il Müceddidîn, Hüsnu'l-Muhadara*, c. I, s. 329 ve 339" gibi eserlerine işaret edilerek, bu soru işaretlerine cevap bulunabileceği belirtilmektedir.

Hanefi mezhebi âlimlerinden Şeyh Dâvud b.Süleyman el-Bağdâdî 'ye ait "*Eşeddü'l-cihâd*" adlı risale eserin dördüncü risâlesidir (s.237-323). Diğerlerinde

olduğu gibi bu risâlenin tercümesinden önce de mütercim tarafından Şeyh Dâvud'un hayatı ve eserleri kısaca tanıtılmıştır. Risâle, kısa bir giriş bölümüyle başlamakta meseleleri çeşitli başlıklar altında sistematik olarak almaktadır. Müellif burada rüya ve kerametleri kullanarak dört mezhebe uymanın gerekliliğini savunmaktadır. Risâlede tevessül, ezan okunurken parmakları göze sürmek gibi değişik konular hakkında verilen fetvalar ve bazı alimler hakkında yapılan eleştirilere de yer verilmektedir. Böylece mezheplerin gerekliliğini savunanların ya da savunmayanların içtihat hakkındaki görüşleri farklı açılardan irdelenmektedir.

Eserin beşinci ve son risalesi "*el-İklîd li edilleti'l ictihad yettakud*" isimli Sıddîk Hasan Han tarafından kaleme alınan risâledir (s.325-382). Mütercim yine risâlenin başında müellifin hayatı, şahsiyeti, eserleri hakkında bilgi vermiştir. Sıddîk Hasan Han risâlede içtihat ve taklidin delillerine değinmiştir. Taklidin isbatı konusunda Seyyid Allâme İshak b. Yunus Yemânî'nin "*et-Tefkîk li ukûdi't teskîk*" adlı risâlesine reddiye olarak yazılan Şevkanî'nin (ö.1250/1834) "*et-Teskîk ale't-tefkîk*" adlı eserinden yararlanmıştı. Burada müellif taklidi eleştirmektedir. Bunu yaparken "kalbini taassup kirinden temizle" ifadesini kullanarak fıkıh usûlü kitaplarında, başkasından gelen delilsiz sözü kabul etmenin batıl görülmesini öne sürmektedir. Bunun gibi içtihat ehli olmayan kimsenin vasıta kullanması gerektiğini de savunmaktadır. Risâlede edebî bir dil kullanan müellif, ihtilaf hakkındaki düşüncelerini zikrettikten sonra icmân hüccet olup olmadığı konusundaki tartışmaları açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.

Eser, değişik zamanlarda yazılmış olan risâlelelerden oluşması; mezheplerin doğuşu, içtihad, taklid, telfik gibi konularda beş ayrı görüşü ortaya koymasının yanı sıra içtihadın gerekli olduğunu savunanlarla, gerekli olmadığını savunanların görüşlerini bir arada vermesinin okuyucuya sağlıklı bir değerlendirme imkanı sunması gibi açılardan oldukça önemlidir. Mezheplerin doğuş sürecini ve içtihat konusunu tarihi süzgeçten geçirerek, gündemimizi meşgul eden birçok konuya değinen eserin, genel anlamda bundan sonraki ilmi çalışmalara da rehberlik etmesi önemlidir.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanı sıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi’de yayımlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

Dergi’de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayım talebinin olması; çalışmanın

gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen

düzeltilmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayınlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri: 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri: Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar

Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri: Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır:

Yazar Bilgileri:

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler:

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri,tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.