

Din ve İnsan Dergisi



Journal of Religion and Human - مجلة الدين و الإنسان

Cilt: 4

Volume: 4

المجلد: ٤

Sayı: 8

Issue: 8

العدد: ٨

Aralık 2024

December 2024

كانون الأول: ٢٠٢٤



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ISSN: 2980-1117



Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Din ve İnsan Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Journal of Religion and Human is an international scientific peer-reviewed journal.

مجلة الدين والإنسان مجلة علمية دولية محكمة

Kapsam: Dini, İslami ve Sosyal Araştırmalar.

Scope: Religious, Islamic and Social Studies.

المجال: الدراسات الدينية والإسلامية والاجتماعية

Yayın Dili: Türkçe, Arapça, İngilizce.

Language of Publication: Turkish, Arabic, English.

لغة الإصدار: التركية والعربية و الإنجليزية

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran - Aralık)

Period: Biannually (June - December)

تاريخ الإصدار: مرتان في السنة (حزيران-كانون الأول)

Kuruluş: 2021

Founded in: 2021

التأسيس: ٢٠٢١

Logo Tasarım / *Logo Design* / تصميم شعار

Öğr. Gör. İshak KIZILGEÇİT (Hattat)

Yönetim Yeri ve İletişim Adresi

Management Location and Contact Address

مكان الإدارة و عنوان التواصل

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kuzey Ankara Yerleşkesi Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 06300 - Keçiören/ANKARA

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinveinsan>



Din ve İnsan Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası
Lisansı ile lisanslanmıştır.

SAHİBİ

Owner / مسؤول المجلة

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Adına

Prof. Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

BAŞ EDİTÖR

Chief Editor / رئيس المحرر

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

erdem.ozturk@hbv.edu.tr

EDİTÖR YARDIMCISI

Assistant Editor / المحرر مساعد

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

okan.uzunoz@hbv.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ

Section Editors / محررو القسم العلمي

Felsefe ve Din Bilimleri

Philosophy and Religion Sciences /

الفلسفة وعلوم الدين

Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf

Sufism / تصوف

Prof. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts / تاريخ الإسلام والفنون

Prof. Dr. Talip AYAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Kelam

Kalam / الكلام

Prof. Dr. Osman DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Halil ARSLAN

Artvin Çoruh Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi

Sociology of Religion / علم اجتماع الدين

Prof. Dr. İbrahim YENEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Tefsir

Interpretation / التفسير

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Muhammet KARAOSMAN

Artvin Çoruh Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Eğitimi

Religious Education / التعليم الديني

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin İPEK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku

Islamic Law / حقوق الاسلامية

Dr. Öğr. Üyesi Miyase YAVUZ ALTINTAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı

Arabic Language and Rhetoric / اللغة العربية و
البلاغة

Doç. Dr. İsmail EKİNCİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dinler Tarihi

History of Religions / تاريخ الأديان

Doç. Dr. Musa Osman KARATOSUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

ARAPÇA EDİTÖRLERİ

Arabic Editors / محررو العربية

Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Muhammed AŞANTOĞRUL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

İNGİLİZCE EDİTÖRLERİ

English Editors / محررو الإنجليزية

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Ayşenur Elif ÜNAL ŞAHİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Münire Gözde AYGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

REDAKSİYON

Redaction / التنقيح

Arş. Gör. Gülay PARLAK DURMUŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Abdülvahit ÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

YAZIM EDİTÖRÜ

Pre-Control / التدقيق الأولي

Arş. Gör. Kübra BALCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Merve ÇINAR ALTIN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

MİZANPAJ

Layout / التنسيق

Arş. Gör. Mahmut TAŞÇI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Eyüp TOPÇU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

İNDEKS BAŞVURU/TAKİP

Redaction / التنقيح

Arş. Gör. Alperen SAZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

YAYIN EDİTÖRÜ

Editor-in-Publications / محرر النشر

Arş. Gör. Aygün YILMAZ UZUNÖZ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

YAYIN KURULU

Broadcasting Board / هيئة النشر

Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Prof. Dr. İlyas CANIKLI

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Talip AYAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Pamukkale Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doc. Dr. Kemal GÖZ

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

BİLİM ve DANIŞMA KURULU

Science and Advisory Board /

هيئة الاستشارة والمعرفة

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet TANYILDIZ

Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet YAMAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi

Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Bayramali NAZIROĞLU

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Bekir TATLI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cahid KARA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Engin ERDEM

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Faruk SANCAR

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hamdi KIZILER

Kütahya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hasan AKKANAT

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hikmet ATİK

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İbrahim KAPLAN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet Azimli

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet Azimli

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Osman DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ramazan EKİNCİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Süleyman KAYA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Davut ŞAHİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Eyüp ÖZTÜRK

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih TOPALOĞLU

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İbrahim AŞLAMACI

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. İbrahim FİDAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mahmut DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Musa BALCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Safiye KESGİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Sagıp ATLI

Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Doç. Dr. Esmâ ÖZTÜRK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Fatih YÜCEL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU
BAŞARAN**

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bilal GÜZEL

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU

International Advisory Board /

هيئة الاستشارة الدولية

Prof. Dr. Anwar M. F. Mahmood (Irak)

Prof. Dr. Choi Woo-Won (G. Kore)

Prof. Dr. Dace Balode (Litvanya)

Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo (Mısır)

Prof. Dr. Galip Velio (Mekadonya)

Prof. Dr. Könül Bünyadzade (Azerbaycan)

Prof. Dr. Majeda Omar (Ürdün)

Prof. Dr. Motasem Hamdan (Quds
University)

Prof. Dr. W. M. N. Wan Daud (Malaysian
University of Technology)

Prof. Dr. Najib al-Sudi (Yemen)

Doç. Dr. Aripov Niyazali (Oş Devlet
Üniversitesi)

Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov (Kırgızistan
Türkiye Manas Üniversitesi)

Doç. Dr. Omer Awass (American Islamic
College)

Dr. Şumkar Masiraliyev (Oş Devlet
Üniversitesi)

HAKEM KURULU

Referee Board / لجنة الحكم

En az iki hakemin görev aldığı, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

تعتمد المجلة في التحكيم نظام إخفاء هويات المؤلفين والحكام, وتوظيف حكمين على الأقل

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT (Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim AŞLAMACI (İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman KARA (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali SOYLU (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Cemil LİV (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR (Kastamonu Üniversitesi)

Doç. Dr. Faruk GÖRGÜLÜ (Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan SÖZEN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin Adem TÜLÜCE (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Mahmut SAMAR (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata AZ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer KORKMAZ (Çukurova Üniversitesi)

Doç. Dr. Sümeyye SEVİNÇ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN (Marmara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aslıhan KUŞÇUOĞLU (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ELMALI KARAKAYA (Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ferhat TAŞKIN (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi GÜLŞEN SAYIN (İnönü Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin Yıldırım (Fırat Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Meryem KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nesim ASLANTATAR (Indiana University)

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra ARICAN (Yalova Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Arş. Gör. Şeyma YAZICI ELSEBAHY (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. İsmail HALİTOĞLU

DİZİN BİLGİSİ

Index Information / فهرس المعلومات





Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

İÇİNDEKİLER

Contents / المحتويات

- Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ
İsrâ Sûresinin On Altıncı Âyetindeki Emara Fiiline ve Mütraf İsmine Verilen Anlamın Âyetin Manasına Etkisi 195-209
- Prof. Dr. Selçuk COŞKUN & Doç. Dr. Hasan SÖZEN
Depremzedelere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme 210-238
- Doç. Dr. Ali BULUT
Klâsik Tefsirlerde Hamdele ve Salvele Geleneği: et-Taberî ve İbn Kesîr Örneği 239-259
- Doç. Dr. Ayhan AKSAKALLI
İnsanı Çarmıhın Altında Kaybetmek: Nietzsche'nin Hıristiyanlık Eleştirisinde Kişilik ve Kimlik Sorunu 260-284
- Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN
Fakihlere Göre Mütevâtir Sünnetin Kısımları 285-304
- Doç. Dr. Neslin İHTİYAROĞLU & Nermin EROL
İletişimle İlgili Ayetler Perspektifinden Öğretmenlerin Sınıf İçi İletişim Becerileri 305-334
- Doç. Dr. Recep UÇAR & Sümeyra YAKUT
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Öz Yeterlik, Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi 335-362

Dr. Sevgi ÇAKIR
Çağdaş Felsefede Kadercilik Tartışmalarına Bir Örnek: 363-378
Richard Taylor

Sümeyye YILMAZ
Din Sosyolojisinin Temelleri: Durkheim, Weber, Marx ve Simmel'in 379-407
Katkıları Üzerine Bir Değerlendirme

Kitap İnceleme

Mine TAŞDEMİR KULUÇ
Ediz Dikmelik, Sorgulayan Çocuklar Çocuklarla Felsefe Elkitabı, 408-413
Epsilon Yayınevi, 2022 (1.Baskı), ss. 200.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 8
Issue / العدد: 8

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024


Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
ismailkaragoz1954@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-3105-3554

İsrâ Sûresinin On Altıncı Âyetindeki
Emara Fiiline ve Mütraf İsmine Verilen
Anlamın Âyetin Manasına Etkisi

The Effect of the Meaning Given to the
'Verb Emara' and the 'Name Murtaf' in
the Sixteenth Verse of Surah Isrâ on the
Meaning of the Verse

Atıf: Karagöz, İ. (2024). İsrâ Sûresinin On Altıncı Âyetindeki Emara Fiiline ve Mütraf İsmine Verilen Anlamın Âyetin Manasına Etkisi. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 195-209.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1479452

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 06.06.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 22.07.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 195-209

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

İsrâ Sûresinin On Altıncı Âyetindeki Emara Fiiline ve Mütraf İsmine Verilen Anlamın Âyetin Manasına Etkisi

The Effect Of The Meaning Given To The 'Verb Emara' And The 'Name Murtaf' In The Sixteenth Verse Of Surah Isrâ On The Meaning Of The Verse

Özet

Kur'ân-ı Kerîm, insanlık âleminin son rehberidir. Bu rehberden yararlanabilmek için onu doğru anlamak gerekir. Doğru anlamak, Arap dilini ve belagatını, kelimelerin Kur'ân'daki kullanımını ve tefsir usulünü bilmekle mümkün olur. Bazı kelimelerin çok anlamlı olması Kur'ân âyetlerinin farklı anlaşılabilmesine sebep olabilmektedir. Kur'ân'ın farklı anlaşılabilen âyetlerinden biri de İsrâ sûresinin on altıncı âyetidir. Âyetin farklı anlaşılmasının sebebi *أَمَرْنَا* fiili ve *مُنْتَفٍ* ismidir. Kur'ân meâllerinde *أَمَرْنَا* fiiline genellikle "emrederiz", *مُنْتَفٍ* ismine "toplumun şımarık zenginleri" ve "ileri gelenleri" anlamı verilmiştir. Buna göre âyetin meâli şöyle olur: "Biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin şımarık zenginlerine emrederiz ve onlar bu beldede isyan edip günah işlerler. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz." Böyle bir meâl, "Allah, fıskı emreder" şeklinde anlaşılabilir. Hâlbuki Allah, fıskı yani inkâr ve isyanı emretmez. Bu sebeple müfessirler, Allah'ın emrettiği şeyin "itaat" olduğunu zikretmişlerdir. Âyete verilen bu anlama göre Allah, hem bir toplumun sadece şımarık zenginlerine emretmiş, hem toplumun tamamı, o toplumdaki şımarık zenginlerin isyanı sebebiyle helâk edilmiş olur. Hâlbuki Allah, hem suçsuz yere, hem bir başkasının suçu sebebiyle kimseyi cezalandırmaz, hem de kullarına zerre kadar zulmetmez. Dolayısıyla âyetteki *أَمَرْنَا* fiiline "emrederiz", *مُنْتَفٍ* ismine ise sadece "şımarık zenginleri veya ileri gelenleri" anlamının verilmesi isabetli değildir. Bu fiile "çoğaltırız, çoğalmalarına imkân veririz", *مُنْتَفٍ* ismine ise "varlık içerisinde şımaran azgınları ve isyankârları" anlamının verilmesi durumunda yanlış anlama ortada kalkar. Bu durumda ilgili âyetin meâli şu şekilde olur: "Biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımaran azgınlarının ve isyankârlarının çoğalmalarına imkân veririz ve onlar bu beldede isyan edip günah işlerler. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz." Bu çalışmada söz konusu âyette geçen *أَمَرْنَا* kelimesinin ve *مُنْتَفٍ* isminin nasıl anlaşılması gerektiği ele alınmış, bu bağlamda önce sözlük ve Kur'ân'daki anlamı, sonra âyette geçen *أَمَرْنَا* kelimesinin ve *مُنْتَفٍ* isminin anlamı ve sonuçta âyetin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: âyet, mütraf, meâl, karye, helâk.

Abstract

The Holy Quran is the ultimate guide for humanity. To benefit from its guidance, a proper understanding is essential. Achieving this understanding requires knowledge of the Arabic language, its rhetoric, the Quranic usage of words, and interpretative methodology. The multiple meanings of certain words can lead to varying interpretations of Quranic verses. One such example is the sixteenth verse of Surah Isra, where differing interpretations arise from the verb *أَمَرْنَا* and the noun *مُنْتَفٍ*. In traditional Quranic interpretations, the verb *أَمَرْنَا* is often rendered as "we command," and the noun *مُنْتَفٍ* as "spoiled rich people" or "notables." Accordingly, the verse is interpreted as: "When we want to destroy a town, we command its spoiled rich people, and they rebel and sin, deserving punishment. We then destroy the town and its inhabitants." This interpretation may imply that "Allah commands sin," which contradicts the Quranic principle that Allah does not command fiq (rebellion or sin). Commentators suggest that Allah's command in this context refers to "obedience." However, this interpretation raises questions, as it implies that Allah commands only a select group (the spoiled rich), and the entire society is punished for their rebellion. Since Allah does not punish the innocent or hold individuals accountable for others' sins, this interpretation seems problematic. Alternatively, if the verb *أَمَرْنَا* is understood as "we multiply or allow them to increase," and the noun *مُنْتَفٍ* as "those who are rebellious and spoiled by wealth," the meaning becomes clearer. In this case, the verse would read: "When we want to destroy a town, we allow its rebellious and spoiled people to multiply, and they rebel and sin, deserving punishment. We then destroy the town and its inhabitants." This study explores the proper understanding of the verb *أَمَرْنَا* and the noun *مُنْتَفٍ* in this verse, focusing on their meanings in classical dictionaries and the Quran, their contextual usage, and their implications for interpreting the verse.

Keywords: verse, mutraf, interpretation, qaryah, destruction.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / December / العدد: 8 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’in rehberliğinden yararlanabilmek, Kur’ân’ı doğru anlamakla, doğru anlamak ise tefsir usulünü, Arap dili ve belâğatını, Kur’ân’ın çok anlamlı sözcüklerini, kelimelerin mutlak-mukayyed, hakikat-mecaz ve umum-husus yönlerini, esas ve izafi manalarını iyi bilmek ve Kur’ân’a hâkim olmakla mümkün olur. Allah kelamının çok anlamlı kelimelerinden biri de İsrâ sûresinin *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا* fiili ve *مُتْرَف* ismidir. Bu fiile meâllerde genellikle “emrederiz” ve “emirler veririz”, *مُتْرَف* ismine ise “varlıklıları”, “yöneticileri” veya “ileri gelenleri” anlamı verilmiştir. Mesela bir heyet tarafından hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında neşredilen meâlde ilgili âyete şöyle meâl verilmiştir: “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine emirler veririz; onlar ise orada günah işlerler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.” (Karaman & vd., 2020) Âyete bu anlam verildiği zaman sorun çıkmaktadır. Böyle bir meâl göre Allah’ın helâk etmek istediği ülkenin yöneticilerine neyi emrettiği belli değildir. “Onlar ise orada günah işlerler” cümlesinden Allah’ın bir ülkeyi helâk etmesinin sebebinin, yöneticilerin günah işlemeleri olduğu anlaşılmaktadır. Yöneticilerin idare ettiği halk da günah işliyor mu? İşlemiyorsa Allah, yöneticilerin suçu sebebiyle suçsuz halkı helâk eder mi? Bunlar ilgili meâlde açık değildir. Böyle bir meâl verilmesi durumunda âyet yanlış anlaşılabilir. Âyetin anlamı ve vermek isteği mesaj, *أَمَرْنَا* fiiline ve *مُتْرَف* ismine verilecek anlama göre değişir. Âyeti doğru bir şekilde anlayabilmek için *أَمَرْنَا* fiilinin ve *مُتْرَف* isminin sözlükte ve Kur’ân’da ne anlama geldiğinin tespit edilmesi gerekir. Bu çalışmada söz konusu âyette geçen *أَمَرْنَا* kelimesinin ve *مُتْرَف* isminin nasıl anlaşılması gerektiği ele alınmış, bu bağlamda önce sözlük ve Kur’ân’daki anlamı, sonra âyette geçen *أَمَرْنَا* kelimesinin ve *مُتْرَف* isminin anlamı ve sonuçta âyetin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur.

1. Emr ve Mütraf Kelimelerinin Sözlük Anlamı

أَمَرَ Fiilinin kökü olan *أَمَرَ* çok anlamlı bir kelime olup sözlükte *الْأَمَرَ* emretmek ve iş, *الإِمَارَةُ* yönetici olmak, *الْمَعْلَم* emare ve alamet, *الْمَوْعِد* belirlenen süre ve *الأَمْر* çoğalmak anlamlarına gelir. (İbn Düreyd, 1987, 3/1260; İbn Fâris, 2002, 1/137; İbn Manzûr, 1414, 4/28-29)

Dilbilimci Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *الأمر* kelimesinin *النَّمَاءُ وَالْبَرَكَاتُ* “çoğalma ve bereket”, *أَمَرْتُ فُلَانًا* ise, dilbilimci İbnü’l-A’râbî (ö. 231/846) *أَمَرْتُ فُلَانًا* cümlesinin *كُنْتُ* “bir şey çoğaldı”, dilbilimci İbnü’l-A’râbî (ö. 231/846) *أَمَرْتُ فُلَانًا* cümlesinin *صَارَ أَمِيرًا* “onu yönetici yaptım”, dilbilimci İbnü’l-A’râbî (ö. 231/846) *أَمَرْتُ فُلَانًا* cümlesinin *صَارَ أَمِيرًا* “filan kavmine yönetici oldu” anlamında olduğunu, *أَمَرْتُهُ/émertühû* ve *أَمَرْتُهُ/ámertühû* cümlelerinin de aynı manaya geldiğini ifade etmiştir. (İbn Fâris, 2002, 1/138)

¹ el-İsrâ 17/16.

إتْراف ise bolluk içinde yaşamak, التَّرْفَةُ nimet ve bolluk, تَرْفٌ sözlükte bolluk içinde yaşamak, مُتْرَفٌ ise bolluk azdırmak, şımartmak ve rehavete sebep olmak مُتْرَفٌ varlıkla şımartılmış, nimet ve bolluk kendisini azdırmış kişi gibi anlamlara gelir. (Cevherî, 1987, 4/1333; Ezherî, 2000, 14/193; İbn Fâris, 2002, 1/345)

2. Emr ve Mütraf Kelimelerinin Kur'ân'daki Anlamı

Kur'ân-ı Kerîm'de fiil formatında (امر – يأمر) 72, isim formatında (امر - امور) 136, ism-i fâil ve emir formatında 2+2 olmak üzere toplam 312 defa geçmektedir.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), الأَمْر kelimesinin Kur'ân'da 18 farklı anlamda kullanıldığını söylemiştir (İbnü'l-Cevzî, t.y., s. 173-176).

Bu anlamlar şunlardır: Din,² söz,³ azap,⁴ afet ve musibet,⁵ Mekke'nin fethi,⁶ Medine civarında yaşayan Benî Kureyza Yahudilerinin öldürülmeleri ve Benî Nadîr Yahudilerinin sürgün edilmeleri,⁷ kıyâmet,⁸ hüküm,⁹ vahiy,¹⁰ yardım,¹¹ günah,¹² iş,¹³ ölüm,¹⁴ görüş ve öneri,¹⁵ korunma ve tedbir,¹⁶ boğulmak,¹⁷ zafer¹⁸ ve emir.¹⁹

İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinde ilgili âyette geçen أَمْرًا fiiline أَكْثَرْنَا “çoğaltırız”, fiilin أَمْرًا/âmernâ şeklindeki okunuşunun أَكْثَرْنَا “çoğaltırız”, أَمْرًا/emmernâ şeklinde okunuşunun “yönetici yaparız” anlamında olduğunu ifade etmiştir (İbn Kuteybe, 1978, s. 253).

أَمْرًا Kelimesi Kur'ân'da beş âyette geçmektedir.²⁰

² فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا “İnsanlar, aralarında **dinlerini** parça parça yaptılar.” (el-Mü'minûn 23/53) âyetinde bu anlamdadır.

³ فَتَنَّا زُجْرًا وَأَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Bunun üzerine sihirbazlar, **sözlerini** aralarında tartıştılar.” (Tâhâ 20/62) âyetinde bu anlamdadır.

⁴ وَأَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Azap bitirildi ve gemi Cûdî Dağı'na oturdu.” (Hûd 11/4) âyetinde bu anlamdadır.

⁵ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فَخُتِيَ بِالْحَقِّ “Allah'ın **afet ve musibeti** geldiği zaman peygamber ve kâfirler arasında hüküm verilir.” (el-Mü'min 40/78) âyetinde bu anlamdadır.

⁶ فَاعْتَمِدُوا عَلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ “Ey müminler! ... Artık Allah, size emrini/**Mekke'nin fethini** getirinceye kadar bekleyin!” (et-Tevbe 9/24) âyetinde bu anlamdadır.

⁷ فَاعْتَمِدُوا عَلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ “Ey müminler! ... Siz Allah'ın emri gelinceye kadar onları bağışlayın ve hoşgörülü olun” (el-Bakara 2/109) âyetinde bu anlamdadır.

⁸ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Ey müşrikler! Allah'ın emri/**kiyâmet** mutlaka gelecektir, Bu itibarla azabı acele istemeyin” (en-Nahl 16/1) âyetinde bu anlamdadır.

⁹ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Bilin ki, yaratmak de hüküm de yalnız Allah'a mahsustur.” (el-A'râf 7/54) âyetinde bu anlamdadır.

¹⁰ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Allah'ın ilmi ile her şeyi kuşattığını bilmeniz için **vahiy** göklerle yer arasında sürekli iner.” (es-Secde 32/5) âyetinde bu anlamdadır.

¹¹ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Ey Peygamberim! ... De ki: “Bütün **yardım**, Allah'ındır.” (Â-i İmrrân 3/154) âyetinde bu anlamdadır.

¹² أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “**Günahının** vebalini çekmesi için” (el-Mâide 5/95) âyetinde bu anlamdadır.

¹³ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Bilesiniz ki, bütün **işler** Allah'a varır.” (eş-Şûrâ 42/53) âyetinde bu anlamdadır.

¹⁴ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Allah'ın emri gelinceye kadar emeller sizi aldattı.” (el-Hadîd 57/14) âyetinde bu anlamdadır.

¹⁵ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ Firavun, ileri gelenlere, Musa ile ilgili olarak, “Bana ne **önerirsiniz**” dedi. (el-A'râf 7/110) âyetinde bu anlamdadır.

¹⁶ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Biz **tedbirimizi** önceden almıştık” derler.” (et-Tevbe 9/50) âyetinde bu anlamdadır.

¹⁷ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ Nuh, “Bugün Allah'ın merhamet ettiği kimseler hariç, Allah'ın emrinde/**boğulmaktan** hiçbir kimse korunamaz, dedi.” (Hûd 11/4) âyetinde bu anlamdadır.

¹⁸ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Belki Allah kendi katından bir fetih veya bir zafer getirir.” (el-Mâide 5/52) âyetinde bu anlamdadır.

¹⁹ أَمْرًا يُنْفِثُهُمْ “Süpheşiz Allah, adaleti **emreder**.” (en-Nahl 16/90) âyetinde bu anlamdadır.

²⁰ bk. Hûd 11/116; el-Enbiyâ 21/13; el-Mü'minûn 23/33, 64; es-Sebe', 34/34; ez-Zuhruf 43/23; el-Vâkı'a 56/45.

Çalışmamıza konu olan âyette geçen mütraf kelimesinin anlamına delil olmak üzere bu âyetleri şu şekilde değerlendirebiliriz:

(1) *“Ey Peygamberim! İşte böyle, biz senden önce herhangi bir beldeye bir peygamber göndermedik ki, o beldenin şımarık, azgın ve zalim zenginleri şöyle demiş olmasınlar: Şüphesiz biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, şüphesiz biz onların izlerinden giden kimseleriz.”*²¹

(2) *“Biz herhangi bir belde halkına bir peygamber göndermedik ki o beldenin şımarık, azgın ve zalim zenginleri, peygamberlere “Biz, sizinle gönderilenleri, tebliğ ettiğinizi inkâr ediyoruz” demiş olmasınlar. Azgın ve şımarık zenginler, peygamberlere şöyle dediler: “Biz, servet, mal-mülk ve evlat açısından çoğunlukta ve azap edilecekler biz değiliz.”*²²

Bu âyetlerden mütraflerin, kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlayan, atalarının bâtil dinini terk etmeyen, zenginlik ve nüfusları ile övünen ve âhireti inkâr eden kâfir kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Tâbiin âlimlerinden Katâde b. Diâme (ö. 117/735) bu âyetlerde geçen *مُتْرَفُوها* kelimesinin “toplumun liderleri, önde gelenleri (San’ânî, 1419, 3/167) ve şerde öncülere” anlamına geldiğini belirtmiştir (Mâtürîdî, 2005, 8/451; Taberî, 2000, 19/51; 21/586). Dilbilimci ve müfessir Zeccâc (ö. 311/923) ile İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ise, mütraflerin toplumun zenginleri, önde gelenleri, liderleri ve mütekebbirleri” (Mâtürîdî, 2005, 8/451; Zeccâc, 1988, 4/255) olduğunu ifade etmişlerdir.

(3) *“Nihâyet biz kâfirlerin şımarık, azgın ve zalim zenginlerini azapla yakaladığımız zaman, hemen onlar, feryat ederler, yalvarıp yakarırlar.”*²³

Katâde b. Diâme’ye göre Bedir Savaşının yapıldığı gün nâzil olan (San’ânî, 1419, s. 2/418) bu âyette geçen mütrafler, Hz. Peygamber’in (s.a.s) sağlığında Mekke toplumunun Kur’ân ve peygamber düşmanı zengin, şımarık ve önde gelen müşrikleridir (Taberî, 2000, 19/50). Tabiîn âlimlerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/701) ile Yahyâ b. Sellâm’a (ö. 200/815) göre âyette geçen mütrafler, hicretin ikinci yılında Bedir Savaşında öldürülen Ebû Cehil ve arkadaşlarıdır (Sevrî, 1983, s. 217; Taberî, 2000, 19/50; Yahyâ b. Sellâm, 2004, 1/408). Bu savaşta Hz. Peygamber’in en büyük düşmanı Ebû Cehil olmak üzere müşriklerden Ümeyye b. Halef, Utbe b. Rabîa, Şeybe b. Rabîa ve Velîd b. Utbe gibi mütraflardan yetmiş ölümlü ve yetmiş esir alınmıştır (Fayda, 1992).

²¹ ez-Zuhruf 43/23.

²² es-Sebe’ 34/34-35.

²³ el-Mü’minûn 23/64.

Âyette geçen mütrafler, bir önceki âyette “Hayır! Müşriklerin kalpleri Kur’an’a karşı gaflet, cehalet ve körlük içindedir. Müşriklerin bunun dışında başka kötü amelleri de vardır. Onlar, bu kötü amelleri sürekli yapan kimselerdir.” şeklinde tanıtılmaktadır.

(4) *إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ* “Şüphesiz onlar, bundan önce dünya hayatında **nimetlerle şımartılmış azgın** kimselerdi.”²⁴

Bu âyette geçen mütrafler, 41’inci âyette âhirette amel defteri sol eline verilecek olan, 46’ncı âyette “şirk ve benzeri büyük günah işlemekte ısrar eden”, 47 ve 48’inci âyetlerde ise “Biz öldükten, toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra mı, biz mi kesinlikle diriltilecekmiz? Evvelki atalarımız da mı diriltilecekmiz diyen” kimseler olduğu bildirilmektedir.

Yukarıdaki dört âyete göre bir toplumdaki *mütrafleri*; hak dini ve âhireti inkâr eden, mal varlıkları ve nüfusları ile övünen, peygamberlere karşı çıkan, atalarının batıl dinlerine bağlı kalmakta ısrar eden, müşrik, isyankâr ve zalim kimselerdir. Bu kimseler, “Ey Peygamberim! Kâfirlere yaptıkları şeyler, süslü gösterildiği gibi hilekârlık yapmaları için her belde de oranın günahkârlarını, ileri gelenleri yaptık. Hâlbuki onlar, ancak kendilerine hilekârlık yaparlar, fakat bunun farkında olmazlar.”²⁵ meâlindeki âyette ifade edilen, halkı etkileyen toplumun ileri gelen ekâbir, varlıklı, şımarık, mücrim, azgın, zalim ve hilekâr, peygamberleri yalanlayan, isyankâr, şehvetine düşkün ve nimetle şıarmış kâfirlerdir.

3. İsrâ Sûresinde Geçen Emr ve Mütraf Kelimelerinin Anlamı

Müfessirler, İsrâ sûresinin on altıncı âyetinde geçen *أَمْرُنَا* fiiline dört farklı anlam vermişlerdir:

a) *Çoğaltmak*. Tâbiîn müfessirlerinden İbn Zeyd (ö. 71/690), Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735)(Mucâhid b. Cebr, 1410/1989, s. 430; Mukâtil b. Süleyman, 1423/2002, 2/525) *أَمْرُنَا* cümlesine, *أَكْتَرْنَا* “çoğaltırız” anlamını (İbn Kuteybe, 1978, s. 253; Mâverdî, t.y., 3/235; Râzî, 1420, 20/316; Taberî, 2000, 17/404-405; Yahyâ b. Sellâm, 2004, 1/123) dilbilimci Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *أَمْر* fiiline *كَثُرَ* “çoğaldı” (İbn Fâris, 2002, 1/138) anlamını vermiştir. “Çoğaltırız”, çoğalmalarına imkân veririz demektir. Kelimeye bu anlam verildiği zaman âyetin anlamı şöyle olur: “İnkâr ve zulümde ısrarları sebebiyle biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımarık azgınlılarının çoğalmalarına imkân veririz ve onlar bu belde de isyan edip günah işlerler. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz.”

²⁴ el-Vâkı’a 56/45.

²⁵ el-En’âm 6/123; bk. el-Furkan 25/31.

Hasan-ı Basrî, fiili, *أَمَرْنَا* / “*âmernâ*” şeklinde okumuştur (Kurtubî, 1964, 10/233; Taberî, 2000, 17/404). Bu okunuşa göre cümle *أَكْتَرْنَا فَسَقَتَهَا* “*biz beldenin fasıklarını çoğaltırız*” anlamındadır (Taberî, 2000, 17/404). “*Çoğaltmak*”, kelimenin asıl anlamlarından biridir. Âyetteki kelimenin bu anlama geldiğine dair şu hadis delil olarak zikredilmiştir: *خَيْرُ مَالِ الْمَرْءِ لَهُ مَهْرَةٌ مَأْمُورَةٌ أَوْ سِكَّةٌ مَأْبُورَةٌ* “Kişinin malının en hayırlısı, çok atının veya aşılansmış seçkin hurmasının olmasıdır.” (Ahmed b. Hanbel, 2001, 25/173; Beyhakî, 2003, 10/109) *أمر* kökünden gelen *مَأْمُورَةٌ* kelimesi “çok” anlamındadır (Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, t.y., 15/9).

b) *Emretmek*. Bu anlama göre *أَمَرْنَا* “*Biz emrederiz*” anlamına gelir (İbn Kesîr, 1999, 5/62-63; Taberî, 2000, 17/403). *أَمَرْنَا* Fiiline “*emrederiz*” anlamı verildiği zaman âyetin anlamı şöyle olur: “*Biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımarık azgınlıklarına emrederiz, onlar da bu beldede günah işlerler. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz.*”

c) *Amr* Fiili “*imâre*” kökünden gelir. Bu takdirde *أَمَرْنَا* cümlesi, “*Biz yöneticiler yaparız*” anlamına gelir. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) fiili, *أَمَرْنَا* / *emmernâ* şeklinde okumuştur (Kurtubî, 1964, 10/232-234; Taberî, 2000, 17/404). Fiilin bu şeklindeki okunuşuna göre cümle, “*biz yönetici yaparız*” anlamına gelir. Bu okunuşa göre âyet-i kerîme’nin meâli şöyle olur: “*Biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman o beldenin nimetlerle şımarıp azgınlık edenlerinin iş başına gelmelerine imkân veririz, onlar orada günah işlerler, böylece onlar cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip helâk ederiz.*”

ç) *Musallat etmek*. Buna göre *أَمَرْنَا* cümlesi *سَلَطْنَا* “*Biz musallat ederiz*” anlamına gelir (Kurtubî, 1964, 10/232; Taberî, 2000, 17/404). *أَمَرْنَا* Fiilinin “*musallat ederiz*” anlamı esas alındığında âyetin anlamı şöyle olur: “*Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın nimetler ile şımarıp azgınlık edenlerini o beldenin başına musallat ederiz. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz.*”

“*İnkâr ve zulümde ısrarları sebebiyle biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımaran azgınlıklarının çoğalmalarına imkân veririz ve onlar bu beldede isyan edip günah işlerler. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz.*” şeklindeki meâl, âyetin bağlamına ve Kur’ân’ın geneline daha uygundur. Yüce Allah, bir toplumu ancak o toplumda sadece kötü yöneticileri veya azgın ve şımarık zenginleri sebebiyle değil, kötüler, zalimler, isyankârlar ve ahlâksızlar çoğalırsa helâk eder. Bu husus, şu âyetlerde açıkça bildirilmektedir:

“Ey Peygamberim! Senin Rabbin, başkentlerine, kendilerine âyetlerimizi okuyup anlatan bir peygamber göndermedikçe şehirleri helâk etmez. Biz, ancak **halkı zalim** olan şehirleri helâk ederiz.”²⁶

“Ey Peygamberim! Senin Rabbin, **halkı salih ve muslih** kimseler iken ülkeleri zulüm ile helâk edecek değildir.”²⁷

“Bu şekilde peygamber gönderilmesi, Rabbinin, **halkı gaflet** içinde iken zulüm ile ülkeleri helâk edici olmamasındandır.”²⁸

Bir toplumda ahlâksızlık, eğitimsizlik, cahillik ve benzeri sebeplerle azgınlık, şımarıklık, sefahat ve isyan çoğalır, fasık ve zalimler, toplumun yöneticileri olur, böylece kul ve kamu hakları ihlâl edilir, zulüm, fitne ve fesat önlenmez,²⁹ kötülük toplumda yaygın hâle gelirse ilahî ceza hak olur. Yüce Allah, Peygamber ve kitap vasıtasıyla yol göstermedikçe, hiçbir toplumu helâk etmez.³⁰ Helâk edilenler, önceden mutlaka uyarılmışlardır. Allah Teâlâ, suçsuz yere hiçbir kimseyi ve hiçbir toplumu cezalandırmaz.³¹ Bir toplumda azgınlık ve işlenen günahlar çoğaldığı zaman, iyiler de buna müdahale etmedikleri zaman o toplum âfet ve musibetlerle cezalandırılır.

Deprem, sel, çığ, heyelan, don, kuraklık ve benzeri doğal âfetlerde meydana gelen zararlar, insanların kusur, hata ve ihmallerinden kaynaklanır. Söz gelimi binaların depreme dayanıksız veya dere kenarlarına yapılması insan hatasıdır. Şu âyetler ve hadisler bunun delilidir:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ

“Ey müminler! Başınıza her ne musibet gelirse kendi elleriniz ile yaptığınız hatalı işler ve günahlar sebebiyledir. Allah, yine de günah ve hataların çoğunu affediyor da musibetler vermiyor..”³²

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“İnsanların kendi elleriyle yaptıkları kötülük, hata, ihmal ve günahlar sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıktı. Böylece Allah, kötülük, hata, ihmal ve günahlardan dönmeleri için yaptıklarının bir kısmını onlara tattırıyor.”³³

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Ey müminler! Öyle bir fitneden sakının ki, bu fitne, içinizden sadece zulmedenlere isabet etmekle kalmaz, zararı herkese dokunur ve bilin ki, Allah, cezası çok şiddetli olandır.”

²⁶ el-Kasas 28/59; bk. el-İsrâ 17/15.

²⁷ Hûd 11/117.

²⁸ el-En’âm 6/131.

²⁹ bk. el-Enfâl 8/25.

³⁰ el-İsrâ 17/15.

³¹ el-Enfâl 8/53; er-Ra’d 13/11; el-İsrâ 17/15.

³² eş-Şûrâ 42/30.

³³ er-Rûm 30/42.

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ

“Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki ya ma’rûfu kesinlikle emreder ve münkeri men edersiniz veya Allah en yakın zamanda toplumun tamamını afet ve musibetlerle cezalandırır, sonra siz Allah’a dua edersiniz fakat duanıza icabet edilmez.” (Tirmizî, 1981, “Fiten”, 9 (No. 2169).

“İnsanlar, zalim kimseyi gördüğü zaman onu zulümden men etmezlerse Allah en yakın zamanda herkesi, zalimi de zulme engel olmayanları da cezalandırır.” (Ebû Dâvûd, 1981, “Melâhim”, 17 (No.4338).

“Herhangi bir toplum yoktur ki o toplumda günah fiiller işlenir, bu toplumdaki insanlar, bunu değiştirmeye gücü yettiği halde değiştirmezlerse, Allah en yakın zamanda o toplumun hepsini cezalandırmış olmasın.” (Ebû Dâvûd, 1981, “Melâhim”, 17 (No.4338).

İnkâr ve zulümleri sebebiyle helâk edilen toplumlarda mümin ve kâfir ayrımı apılırken doğal âfetlerde mümin veya kâfir ayrımı yılmamaktadır. Dolayısıyla doğal âfetler, bu yönü ile helâk edilen toplumların başına gelenler âfetlerden ayrılmaktadır. (Doğal afetler konusunda bilgi için bk. (Karagöz, 2024)

Âyete “Biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımaran **azgınlarına emrederiz**, onlar da bu beldede günah işlerler. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz.” meâli verildiği zaman, “Allah, günahı emreder” gibi bir anlam çağrıştırabilir. Hâlbuki Allah, günahı emretmez.³⁴ Bu çağrışıma engel olmak için cümleye “Biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımarık azgınlarına **itaat etmelerini emrederiz**, onlar, bu emre uymazlar ve günah işlerler” anlamı verilmiştir. Mesela Taberî (ö. 310/923) âyete بِالطَّاعَةِ “Belde halkına **itaati emrederiz**” anlamını vermiştir (Taberî, 2000, 17/406). Bunu aşağıdaki örnekleri verilecek olan birçok meâlde de görüyoruz. Âyette بالطَّاعَةِ kelimesi yoktur. Yanlış anlaşılmayı önlemek için var kabul edilmiştir. Zemahşerî (ö. 538/1144) “Biz onlara fıska/itaatsizliği emrederiz, onlar da bunu yaparlar” şeklinde âyetin zahirine göre anlam vermiş, sonra bunun mecazî anlamda olduğunu söyleme ihtiyacı duymuş ve açıklamaya çalışmıştır (Zemahşerî, 1407/1985, 2/654). Cümleye “Biz imanı emrederiz” anlamı da verilmiştir (Yahyâ b. Sellâm, 2004, 1/123).

³⁴ el-A'râf 7/28.

Kur'ân'da "emera-ye'müru" fiili "emretmek" anlamında kullanıldığı zaman genellikle "b" edatı ile birlikte kullanılmış ve "emredilen şey" zikredilmiştir. Mesela şu âyetlerde bu husus açıkça görülmektedir:

"De ki: Allah, çirkin işleri emretmez."³⁵ "فَلَنْ يَأْمُرَ بِالْفَحْشَاءِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ" "Şüphesiz Allah adaleti emreder."³⁶ "İsmâil, ailesine namazı ve zekâtı emrederdi."³⁷ "وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ" "Allah, cimrilik eden ve insanlara cimriliği emreden kimseleri... sevmez."³⁸ "أَلَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ" "Peygamber insanlara marufu emreder."³⁹

Bu örneklerden hareketle anlamaya çalıştığımız âyetteki fiili "emretmek" anlamında olsaydı cümle "أَمَرْنَا بِالطَّاعَةِ" "Biz itaati emerdedik" şeklinde olurdu. Âyetteki fiiline "emretmek" anlamı verilir ve âyet, "Biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımarık **azgınlarına itaat etmelerini emrederiz**" manasında olursa, "itaat"ın sadece مُتْرَفِيهَا "toplumun şımarık, şerli, kibirli, zorba ve azgınlarına" (Taberî, 2000, 17/404-405) emredildiği anlaşılır. Yüce Allah, **itaati** bir beldenin sadece azgınlarına mı emreder? Hayır, çünkü ilahî emir ve yasaklarda istisna ve ayırım yoktur. Yüce Allah, Peygamber vasıtasıyla bütün kullarına emreder. Kur'ân'a baktığımız zaman helâk edilen insanların çoğunun inkâr, peygamberi yalanlama ve alaya alma, isyan, zulüm, fitne, fesat ve günahta ısrar ettikleri zaman helâk edildiklerini öğreniyoruz. Mesela Ankebût sûresinde Nuh,⁴⁰ İbrahim,⁴¹ Lût⁴² ve Şuayb⁴³ peygamberlerin kavimleri, Âd ve Semûd kavmi,⁴⁴ Kârun, Firavun ve Hâmân⁴⁵ zikredildikten sonra helâk edilen fert ve toplumların helâk gerekçeleri genel bir ifade ile şöyle bildirilmiştir: "Biz helâk edilen toplumların **her birini günahları sebebiyle yakalayıp cezalandırdık. Onlardan kiminin üzerine taş yağdıran fırtına gönderdik. Onlardan kimini korkunç ses yakaladı. Onlardan kimini yere batırdık. Onlardan kimini suda boğduk. Allah onlara zulmediyor değildi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı.**"⁴⁶

Helâk edilen bu toplumlar şunlardır: (a) Şiddetli bir **deprem** ve üzerlerine yağmur gibi **taş yağdıran bir fırtına** ile helâk edilen toplum, Lût peygamberin kavmi Sodom ve Gomore halkıdır.⁴⁷ (b) Korkunç bir sesle gelen **deprem** ile helâk edilen toplum, **Semûd** kavmi Medyen halkıdır.⁴⁸

³⁵ en-Nahl 16/90.

³⁶ el-A'râf 7/28.

³⁷ Meryem 19/55.

³⁸ el-A'râf 7/157.

³⁹ en-Nisâ 4/37.

⁴⁰ el-Ankebût 29/14-15.

⁴¹ el-Ankebût 29/16/17.

⁴² el-Ankebût 29/16.

⁴³ el-Ankebût 29/36-37.

⁴⁴ el-Ankebût 29/38.

⁴⁵ el-Ankebût 29/39.

⁴⁶ el-Ankebût 29/40.

⁴⁷ bk. en-Neml 27/58; Hûd 11/82; eş-Şu'arâ 42/173.

⁴⁸ bk. el-Ankebût 29/37; ez-Zâriyât 51/44; el-Hâkka 69/4-5.

(c) Sulara gömülerek helâk edilenler, Nuh'un kavmi ve Firavun ve askerleridir.⁴⁹ (ç) Yere batırılanlar, Kârûn ve benzeri serveti ile şımaranlardır.⁵⁰ Helâk edilen beldelerin halkından sadece müminler kurtarılmış, kâfir ve zalimlerin hepsi afete maruz bırakılıp helâk edilmiştir. Helâk edilen toplumlara peygamber gönderilerek uyarılmış, inkârda, isyan ve zulümde ısrarları, mesela Hz. Lut'un peygamber gönderildiği Sodom ve Gomore halkı peygamberi yalanlamaları,⁵¹ itaatsizlik etmeleri,⁵² zalim olmaları,⁵³ kadınları bırakıp erkeklerle cinsel ilişki kurmaları,⁵⁴ bozguncu,⁵⁵ mücrim,⁵⁶ müsrif,⁵⁷ cahil,⁵⁸ günahkâr, fasık ve kötü bir toplum olmaları⁵⁹ sebebiyle helâk edildikleri bildirilmektedir.

Konumuz olan âyetteki مُتْرَف kelimesi toplumun şerlileri (Taberî, 2000, 17/404), kibirlileri (Taberî, 2000, 17/405), zorbaları (Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed, t.y., 2/305), fâsıkları (Râzî, 1420, 20/314), ileri gelenleri (Mâtürîdî, 2005, s. 7/21), suç işleyenleri (Zemahşerî, 1407/1985, 2/654) ve varlıkları ile şımaranları (Râzî, 1420, 20/315) anlamındadır.

فِئِلِيْنَا Fiiline ve مُتْرَف ismine verilen farklı anlamlar meâllere de yansımıştır. Buna dair şu örnekleri verebiliriz:

(1) “Biz bir ülkeyi yok etmek istediğimiz zaman **şımarık zenginlerine itaati emrederiz.** Fakat emrimize karşı gelirler. Artık o şehir yok olmayı hak eder, biz de orayı yerle bir ederiz.” (Yılmaz, 2000).

(2) “Bir kasabayı helâk etmek istediğimiz zaman **ileri gelenlerine (itaati) emrederiz.** Fakat onlar orada (itaatten çıkıp) fisk u fücür işlerler. Bunun üzerine onlara azap vacip olur. Biz de onu yerle bir ederiz.” (Koçyiğit, t.y.).

(3) “Bir memleketi yıkıp yok etmek istediğimiz zaman oranın lüks ve konfor içinde yaşayan **şımarık varlıklarına** (peygamber ve kitaba uyararak doğru yolda yürümelerini) **emrederiz.** Buna rağmen onlar, itaatsizlik edip yanlış yolda yürümeye devam ederler. O takdirde o memleket (azap ile ilgili) hüküm hak olur ve artık orayı yıkıp yerle bir ederiz.” (Yıldırım, 1982).

(4) “Biz bir ülkeyi helâk etmek istediğimiz zaman onun **varlıklarına emrederiz.** (Burada emir **yönelmek** veya **çoğaltmak** anlamındadır. Yani helâk etmek istediğimiz ülkenin varlıklarını

⁴⁹ bk. Yunus 10/73; el-Ankebût 29/14; ez-Zâriyât 51/46.

⁵⁰ bk. el-Ankebût 29/39.

⁵¹ eş-Şu'arâ 26/160.

⁵² el-Hâkka 69/10.

⁵³ el-Ankebût 29/31.

⁵⁴ en-Neml 27/55.

⁵⁵ el-Ankebût 29/30.

⁵⁶ el-Hicr 15/58

⁵⁷ el-A'râf 7/81.

⁵⁸ en-Neml 27/55.

⁵⁹ el-Enbiyâ 21/74.

yöneltiriz veya çoğaltırız) orada fisk yaparlar (kötü arzularının peşinde koşarlar) böylece o ülkeye (azap edeceğimiz hakkındaki) söz(ümüz) hak olur. Biz de orayı darmadağın ederiz.” (Ateş, 1983).

(5) “Biz bir memleketin halkını helâk etmek istediğimizde oranın **şımarık zenginlerini uyarırız**. Buna rağmen onlar kâfirlik ve azgınlıkta ısrar ederler. İşte böylece azap azap ve helâk o memleket için de mukadder olur ve biz de orayı yerle bir ederiz.” (Öztürk, 2011).

1-4'üncü meâllerde *أَمْرًا* fiiline “emrederiz” anlamı verilmiş, yanlış anlamayı önlemek için 1 ve 2'nci meâllerde “itaati”, 3'üncü meâlde “peygamber ve kitaba uyarak doğru yolda yürümelerini” kaydı konulmuştur. 4'üncü meâlde parantez içinde “emir, yöneltmek veya çoğaltmak” anlamında olduğu açıklaması yapılmıştır. Kelimenin “çoğaltmak” anlamı doğru, ancak kelimenin anlamları arasında “yöneltmek” manası yoktur. 5'inci meâlde *أَمْرًا* fiiline “uyarırız” anlamı verilmiştir. *أَمْرًا* fiilinin “uyarmak” anlamı yoktur.

مُتْرَف İsmine 1, 3, 4 ve 5'inci meâllerde “şımarık varlıklıları/zenginleri”, 2'nci meâlde “ileri gelenleri” anlamı verilmiştir. Bu anlamlar doğrudur. Ancak âyette kastedilen sadece toplumun şımarık varlıklıları ve ileri gelenleri değil, hem bunlar hem isyan ve zulümde bu kimselere uyanlardır. Çünkü bir toplumun helâkenden o toplumun sadece zalim ve azgın toplum liderleri ve şımarık zenginleri değil, aynı zamanda onlara uyup günah işleyen halk da sorumludur. Helâk edilen toplumlarda azgın ve zalim liderler, halkı hak ve hayırdan alıkoymak için hile ve tuzak kurmuşlar, “Yolumuza uyun, sizin günahlarınızı yüklenelim” demişler (el-Ankebût 29/129) halk da onlara uymuştur. Yüce Allah, zalim halka hallerini düzeltmeleri için fırsat vermiştir. Bu, iyi ve kötü insanların belli olması için ilâhî bir kuraldır. Bu kuralın amacı, hem insanları imtihan etmek hem de imanda sebat edenler ile etmeyenlerin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Allah Teâlâ, toplumun zalim ve azgın liderlerinin günah işlemelerine fırsat verdiği için âyette bu durum, “Hilekârlık yapmaları için her beldede oranın günahkârlarını, ileri gelenleri yaptık” şeklinde ifade edilmiştir. Hayrı da şerri de yaratan yüce Allah'tır. (bk. Müslim, “İman”, 1, 5) Ancak O'nun, şerre yani inkâr, şirk, isyan, kötülük, zulüm, fitne ve fesada rızası yoktur (bk. Zümer 39/7), fakat iradelerini bu istikamette kullanmak isteyenlere de engel olmaz, onlara imkân verir (Karagöz, 2020, 2/579). Bir toplumda zalimler, isyankârlar ve azgınlar çoğalır, toplum fesada uğurar, sonuçta cezayı hak ederler. Makalemize konu olan âyet de bu anlamı ifade etmektedir.

Zikrettiğimiz âyetlerden anlıyoruz ki Allah'ın afet ve musibetlerle cezalandırdığı kimseler; toplumu oluşturan insanların “*mütraf*” yani kâfir, fasık, zalim, isyankâr, mücrim, suçlu, hilekâr, şerli, kibirli, zorba, azgın, varlık içerisinde şımaran, dinî kuralları, ilahî emir ve yasakları, helâl ve haramları inkâr eden, eski Mısır toplumunda Kârûn ve Hâmân, eski Mekke toplumundaki Ebû Leheb ve Ebû Cehil gibi her toplumun kâfir ve zalim şımarıkları, azgınları, kötülüğün önderleri ve onlara tabi olanlarıdır. Bir toplumun helâkine sebep olan sadece azınlığı oluşturan azgın ve

şımarık zenginleri, ileri gelenleri ve yöneticileri gibi belli bir kesimi değil, toplumun bütün zalimleridir. Şu âyetler bunun açık delilidir:

*“Kâfirler, kendilerine hatırlatılan afet ve musibetleri unuttuklarında, biz onlara her şeyin kapılarını açtık, bol rızık ve imkânlar verdik, nihâyet kendilerine verilen nimetlerle sevinip şımarıldılar, biz de onları ansızın afet ve musibetlerle yakaladık. O zaman onlar, her türlü nimet ve hayırdan ümitlerini kestiler. Böylece **zulmeden kavmin** kökü kesildi, helâk edildi.”* (el-Ankebût 29/12) *“Ancak zalim toplumlar helâk edilir.”* (el-En’âm 6/47)

Mesela Lut peygamberin, peygamber gönderildiği beldelerde yaşayan insanların büyük çoğunluğu mütraf kimselerden oluşmuş ve helâk edilmişlerdir. Aynı şekilde helâk edilen diğer toplumların da çoğunluğu mütraf kimselerden oluşmuştur. Yüce Allah zalim olmayan insanları cezalandırmaz. Bu itibarla anlamaya çalıştığımız âyetteki *أَمْرًا مُتْرَفِيهَا* cümlesi *“toplumda mütraf/salim ve azgın kimselerin çoğalmalarına imkân veririz”* anlamındadır.

Sonuç

Bir ülkenin tamamen yok edilip helâk edilmesine sadece toplumun yöneticileri, azgın ve şımarık zenginleri değil, toplumun çoğunluğunun zulüm ve isyan içerisinde olmaları, Allah ve peygamberine isyan etmeleri, iyi ve itaatkâr olanların da kötülüğü ve zulmü engellemeye çalışmamaları sebep olur (el-Enfâl 8/258). Allah Teâlâ, bir toplumun inkâr ve isyan içerisinde olmalarını istemez (en-Nisâ 4/26; el-Kehf 18/29; el-Fussilet 41/46). Peygamber ve kitaplarını da bu amaçla göndermiştir (el-Hadîd 57/25). İnkâr, zulüm, isyan ve günahı işlemek, insanların kendi tercihleridir (el-Fussilet 41/17). Yüce Allah, halkı zalim olmayan (el-Kasas 28/59; el-İsrâ 17/15.), salih ve ıslah edici olan bir toplumu helâk etmez (Hûd 11/117). *“Şüphesiz bir toplum kendisinde bulunan nimet ve iyi hasletleri değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez”* (er-Ra’d 13/11). İnsanlar dünya hayatında imtihan altında oldukları için (el-Mülk 67/2) inkâr veya isyanı seçmelerine imkân verir (en-Neml 27/4) ancak inkârı, kötülüğü, zulmü ve isyanı emretmez (el-A’râf 7/28) inkâr ve isyan edilmesine razı olmaz (ez-Zümer 39/7). Kimseyi başkalarının suçu ve günahı sebebiyle cezalandırmaz (el-İsrâ 17/15). Dolayısıyla Allah, bir toplumun çoğunluğu inkâr, isyan ve zulüm halinde olmadan sadece azgınları veya kötü yöneticileri sebebiyle o belde halkını helâk etmez.

Çalışmamıza konu olan İsrâ Sûresinin on altıncı âyetinde geçen *أَمْرًا* fiiline meallerde genellikle *“emrederiz”*, *مُتْرَفِيهَا* ismine ise *“yöneticileri”* ve *“şıarmış zenginleri”* anlamı verilmiştir. Bu anlamlar esas alınarak ilgili âyete *“Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına **itaati emrederiz** de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir de oranın altını üstüne getiririz”* şeklinde meâl verildiği zaman, bir toplumun şımarık ve azgınları sebebiyle toplumda yaşayan herkesin helâk

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / December / العدد: 8 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt

edildiği anlaşılır. Bu, Kur'ân'da verilen bilgilere uygun değildir. "Allah, çirkin işleri emretmez" (el-A'râf, 7/28). Peygamber gönderip yol göstermedikçe, hiçbir toplumu helâk etmez. Ayrıca Allah, emrini sadece toplumun belirli bir kesimine vermez, O'nun emri umumdur. Yüce Allah, çok merhametli ve adildir, suçsuz yere kimseyi cezalandırmadığı gibi (el-Enfâl, 8/53; er-Ra'd, 13/11) kimseyi bir başkasının suçu sebebiyle de cezalandırmaz. Dolayısıyla konumuz olan âyetteki *أَمْرًا* fiili "çoğaltırız, çoğalmalarına imkân verimiz", *مُتْرَفِيهَا* ismi "toplumun isyankâr, suçlu, şımarık, şerli, kibirli, zorba, varlık içerisinde şımaran, dinî kuralları, ilahî emir ve yasakları, helâl ve haramları ihlâl eden, Ebû Leheb ve Ebû Cehil gibi her toplumun kâfir ve zalim azgınları, kötülüğün önderleri ve onlara tabi olanlarıdır. Dolayısıyla İsrâ Sûresinin on altıncı âyetine "İnkâr ve zulümde ısrarları sebebiyle biz bir beldeyi helâk etmek istediğimiz zaman bu beldenin varlık içerisinde şımaran azgınlarının ve isyankârlarının çoğalmalarına imkân verimiz ve onlar bu beldede isyan edip günah işlerler. Böylece onlar, cezalandırılmayı hak ederler, biz de bu beldeyi yerle bir edip halkını helâk ederiz" şeklinde meâl vermemiz Kur'ân'ın geneline daha uygundur. Doğrusu en iyi Allah bilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî. (t.y.). *El-Fethu'r-rabbânî* (1-24). Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî.
- Ahmed b. Hanbel. (2001). *Müsned*. Müessesetü'r-risâle.
- Ateş, S. (1983). *Kur'ân-ı Kerîm ve yüce meâli*. Kılıç Kitabevi.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. (2003). *Es-Sünenü'l-Kübrâ* (3. bs, 1-11). Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. (1987). *Es-Sihâh tâcû'l-lüga ve sıhâhu'l-arabiyye* (1-6). Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. (1981). *Es-Sünen* (1-5). Çağrı Yayınları.
- Ezherî, Muhammed Ahmed. (2000). *Tehzîbü'l-lüga* (1-17). Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi.
- Fayda, M. (1992). Bedir Gazvesi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 325-327). TDV Yayınları.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî. (1987). *Cemheretü'l-lüga*. 3 Cilt. (1-3). Dâru'l-İlm.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. (2002). *Mu'cemü Mekâyîsî'l-Lügat* (1-6). İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (1-8). Dâru Tayyibe.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. (1978). *Tefsîrü garîbi'l-kur'ân*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. (1414). *Lisânü'l-arab*. 15 cilt. (1-15). Dâru Sadr.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Alî. (t.y.). *Nüzhetu a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*. Müessesetü'r-risâle.
- Karagöz, İ. (2020). *Kur'ân'ın anlamı ve tefsiri, açıklamalı ve kırık meâli*. Kar Yayınları.
- Karagöz, İ. (Ed.). (2024). *Doğal Afetler ve Din*. İlahiyât Yayınları.
- Karaman, H., & vd. (2020). *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir (1-5)*. DİB Yayınları.
<https://kuran.diyamet.gov.tr>
- Koçyiğit, T. (t.y.). *Kur'ân-ı Kerîm ve türkçe meâli*. Kılıç Kitabevi.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. (1964). *El-Cami' li-ahkâmi'l-kur'ân (2. bs, 1-20)*. Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M. (2005). *Tevîlâtü ehli's-sünne*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. (t.y.). *En-Nüketü ve'l-uyûn (1-6)*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye.
- Mucâhid b. Cebr. (1410/1989). *Tefsir*. Dâru'l-Fikri'l-İslâmî.
- Mukâtil b. Süleyman. (1423/2002). *Tefsîr (1-5)*. Dâru İhyâi't-türâs.
- Öztürk, M. (2011). *Kur'ân-ı Kerîm meâli*. Düşün Yayıncılık.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn. (1420). *Mefâtihu'l-gayb (1-32)*. Dâru't-türâsî'l-Arabi.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. (1419). *Tefsir*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. (t.y.). *Bahru'l-'ulûm*.
- Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyan b. Sa'îd. (1983). *Tefsîr*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. (2000). *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân (1-24)*. Müessesetü'r-risâle.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. (1981). *es-Sünen (1-5)*. Çağrı Yayınları.
- Yahyâ b. Sellâm. (2004). *Tefsîr*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Yıldırım, C. (1982). *Kur'ân-ı Kerîm meâli*. Tercüman Yayınları.
- Yılmaz, M. N. (2000). *Kur'ân- Kerîm ve meâli (2. bs)*. Moro Yayıncılık.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. (1988). *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbüh*. Âlemü'l-kütüb.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. (1407/1985). *El-Keşşâfu an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl (1-4)*. Dâru'l-kitabi'l-Arabî.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤


Sayı: 8
Issue / العدد: ٨

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Prof. Dr. Selçuk Coşkun
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
selcuk.coskun@asbu.edu.tr

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0350-7336>


Doç. Dr. Hasan Sözen*
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
hasan.sozen@asbu.edu.tr

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3141-2994>

Depremzedelere Yönelik Manevi
Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri
Üzerine Bir İnceleme

A Study on Spiritual Counselling and
Guidance Services for Earthquake
Victims

Atıf: Coşkun, S., & Sözen, H. (2024). Depremzedelere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 210-238.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1576218

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 30.10.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 09.12.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 210-238

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

* Sorumlu Yazar.

Yazar katkı oranları 1. Yazar: %50; 2. Yazar: %50 olarak beyan edilmiştir.

Etik Kurul Belge No: 22.06.2023-79800

Depremzedelere Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme

A Study on Spiritual Counseling and Guidance Services for Earthquake Victims

Özet

Diyaret İşleri Başkanlığı (DİB), Pazarcık ve Elbistan merkezli depremler sonrasında gerçekleşen yardım faaliyetlerine, afet bölgesine gönderdiği binlerce personeliyle katkı sunmaya çalışmıştır. Depremi ilk anlarından itibaren bölgede aktif bir şekilde bulunan DİB personelinin görev ve sorumlulukları arasında öne çıkan faaliyet ise manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri olmuştur. Bu çalışma, "din görevlilerinin depremzedelere yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri hakkındaki görüşleri nelerdir?" sorusu temelinde şekillenmiştir. Bu doğrultuda çalışma, din görevlilerinin depremzedelere sunulan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine ilişkin görüşlerini belirlemeye yönelik nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Çalışma grubunu, Kahramanmaraş'ta depremzedelere yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde bulunan din görevlileri oluşturmaktadır. Çalışma grubu, nitel araştırmalarla özdeşleşmiş amaçlı örnekleme yöntemlerinden kartopu örnekleme ile belirlenmiştir. Çalışmada doküman incelemesi ve yarı yapılandırılmış görüşme teknikleri gibi nitel veri toplama yöntemleri benimsenmiştir. Depremzedelere yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin mevcut durumu, bu hizmetleri sunan din görevlileriyle yapılan yarı yapılandırılmış görüşmelerle tespit edilmeye çalışılmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen nitel veriler betimsel analiz modeline göre analiz edilmiştir. Birbiriyle ilişkilendirilen veriler doğrudan alıntılarla desteklenmiş, böylece zengin betimlemeler yapılmasına, araştırma bulgularının anlamlı ve mantıklı bir şekilde sunulmasına ve verilerin güvenilirliğinin sağlanmasına çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, Din Görevlileri, Din Hizmetleri, Deprem.

Abstract

The Presidency of Religious Affairs (DİB) tried to contribute to the relief activities after the earthquakes centered in Pazarcık and Elbistan with thousands of personnel sent to the disaster zone. The prominent activity among the duties and responsibilities of the DİB personnel, who have been active in the region since the first moments of the earthquake, has been spiritual counseling and guidance services. This study was shaped on the basis of the question 'What are the opinions of religious officials about spiritual counseling and guidance services for earthquake victims?'. In this direction, the study was designed as a qualitative research to determine the views of religious officials on spiritual counseling and guidance services provided to earthquake victims. The study group consists of religious officials who provide spiritual counseling and guidance services for earthquake victims. The study group was determined by snowball sampling, one of the purposive sampling methods identified with qualitative research. Qualitative data collection methods such as document analysis and semi-structured interview techniques were adopted in the study. The current situation of spiritual counseling and guidance services for earthquake victims was tried to be determined through semi-structured interviews with religious officials providing these services. The semi-structured interview form developed by the researcher was used as a data collection tool. The qualitative data obtained from semi-structured interviews were analysed according to the descriptive analysis model. The data associated with each other were supported with direct quotations, thus rich descriptions were made, research findings were presented in a meaningful and logical way, and the reliability of the data was ensured.

Keywords: Religious Education, Spiritual Counseling and Guidance, Religious Servant, Religious Services, Earthquake.

Giriş

Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin kurumsallaştığı ülkelerde söz konusu hizmeti temellendirmek adına birçok neden sayılmaktadır. Bu nedenlerden biri de doğal afetler ve bunların insanlar üzerinde bıraktığı olumsuz izlerdir. Doğal afetler, insan topluluklarını etkileyerek fiziksel, ekonomik, sosyal ve çevresel kayıplara yol açan olaylardır. Bu olaylar, normal

yaşamı ve insan faaliyetlerini durdurarak veya kesintiye uğratarak toplulukları etkilemektedir. Afetler, etkilenen topluluğun yerel imkânlarını ve kaynaklarını aşan doğal, teknolojik veya insan kaynaklı olayların sonuçları olarak tanımlanırlar (Taşkın, 2008).

Doğal afetler, fiziksel yıkıma ve kayıplara yol açmanın ötesinde, psikolojik ve duygusal travmalara neden olabilmektedir. Afet mağdurları, yaşadıkları stres, korku, kaygı, üzüntü ve belirsizlik gibi duygularla başa çıkmakta zorlanabilmektedir. Bu noktada manevi danışmanlık ve rehberlik (MDR) hizmetleri, doğal afetlerden etkilenen bireylerin duygusal iyiliklerini yeniden kazanmalarına, normal yaşantılarına geçiş sürecini hızlandırmalarına, kriz durumlarıyla başa çıkma kapasitelerinin ve iyileşme becerilerinin arttırılmasına yardımcı olmaktadır (Alsan, 2016).

MDR hizmetleri, insanlara duygusal destek sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onlara kriz sırasında ve sonrasında ortaya çıkan/çıkma ihtimali bulunan sorunlarla nasıl baş edebileceklerini öğretme, içsel güçlerini keşfetme ve yeniden yapılanma sürecine yardımcı olma gibi önemli roller üstlenmektedir. Bu nedenle, doğal afetlerin insanlar üzerindeki olumsuz etkilerini hafifletmek ve toplumların afetlerle başa çıkma kapasitelerini arttırmak için MDR hizmetlerinin kurumsallaştırılması önemlidir.

MDR hizmetleri her ne kadar asırlardır devam eden bir “insana yardım” etkinliği olsa da bilimsel bir disiplin olarak yeni bir araştırma ve uygulama alanını ifade etmektedir. Bu anlamda MDR hizmetleri, geçmişten günümüze uzanan geleneksel uygulamaların ötesine geçerek daha sistemli ve bilimsel bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak MDR uygulamalarının güçlü taraflarının yanında çeşitli sorun alanlarından söz etmek de mümkün olmaktadır. Bu sorunların başında ise söz konusu görevi icra edecek personellerin yeterlikleri (bilgi, beceri ve tutum) gelmektedir (Şimşek ve Tosun, 2022).

MDR, insanların duygusal ve ruhsal ihtiyaçlarına karşılık veren karmaşık bir süreçtir. Bu sürecin etkin bir şekilde yönetilmesi, profesyonel bir yaklaşım ve yetkinlik gerektirmektedir. Ancak bazı durumlarda, bu alanda çalışacak olan bireylerin yeterli eğitim ve deneyime sahip olmamaları sorunuyla karşılaşılabilir. Bu durum, verilecek olan hizmetin kalitesini olumsuz yönde etkileyebilmekte ve insanların ihtiyaç duyduğu yardımı almalarını zorlaştırabilmektedir. Bu nedenle, MDR alanında çalışacak olan personellerin sürekli olarak eğitilmeleri, kendilerinde bu hizmet için gerekli olan bilgi ve becerileri geliştirmeleri, etik standartlara uygun davranmaları ve insanların ihtiyaçlarına duyarlı bir şekilde yaklaşmaları önemlidir. Bu durum, hem verilecek olan hizmetin kalitesini hem de toplumun bu ve benzeri hizmetlere olan güvenini arttırmaya yardımcı olacaktır.

6 Şubat 2023 tarihinde merkez üssü Pazarcık ve Elbistan olan ancak Kahramanmaraş'ın yanı sıra Gaziantep, Şanlıurfa, Diyarbakır, Adana, Adıyaman, Osmaniye, Hatay, Kilis, Elazığ ve

Malatya'da da büyük bir yıkıma yol açan depremler yaşanmıştır. Söz konusu depremler ciddi can ve mal kayıplarına yol açmıştır. Deprem sonucunda binlerce kişi hayatını kaybetmiş, çok daha fazlası ise yaralanmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Pazarcık ve Elbistan merkezli depremler sonrasında yaşanan yardım faaliyetlerine, afet bölgesine gönderdiği binlerce personeliyle katkı sunmaya çalışmıştır. Depremin hemen ardından bölgeye intikal eden din görevlileri kendilerine tevdi edilen görev ve sorumlulukları yerine getirmek için çaba göstermiştir. Şüphesiz bunların başında depremedelere yönelik MDR hizmetleri gelmektedir.

Din hizmetlerinin tarihsel süreç içerisinde cami ve mescitler gibi dini mekânlarda verilmiş olması, din hizmetlerinin bu mekânlarla sınırlı olduğu düşüncesinin gelişmesine neden olmuş olabilir. Ancak din hizmetleri toplumsal yapıda meydana gelen hızlı değişimle birlikte dini mekânların dışında da etki alanını geliştirmeye başlamıştır. Toplumsal değişme süreciyle ortaya çıkan yeni durum ve talepler DİB'nin gerek kendi içinde gerek ilgili kurum, kuruluş ve sivil toplum örgütleriyle iş birliği yapmak suretiyle farklı alanlara yönelik hizmetlerini geliştirmesi ve çeşitlendirmesi sonucunu doğurmuştur (Altaş, 2014). Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından özellikle sağlık kurumlarında, yetiştirme yurtlarında, cezaevlerinde, huzurevlerinde ve gençlik merkezlerinde verilen MDR hizmetleri söz konusu çalışmaların ve iş birliklerinin birer sonucudur (Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği, 2014, md. 42). Tüm bu gelişmeler bir yandan din görevlilerinden yerine getirmeleri beklenen hizmetleri çeşitlendirirken, diğer yandan din görevlilerinin hizmet alanlarının cami içi din hizmetleriyle sınırlı tutulamayacağını göstermektedir.

Günümüzde din görevlilerinden klasik cami içi din hizmetlerinin (ibadetlerin yerine getirilmesi, toplumun dini konularda aydınlatılması, Kur'an dersleri ve temel dini bilgiler verilmesi vb.) yanı sıra afet ve acil durumlarda sunulacak MDR hizmetlerini ilgili kurum, kuruluş ve sivil toplum örgütleriyle iş birliği içerisinde planlamaları ve uygulamaya geçirmeleri de beklenmektedir. Bu anlamda din görevlilerinin MDR hizmetlerinde bulunmaları, cami içi din hizmetleri kadar asli ve önemli görevleri arasında sayılmaktadır (Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği, 2014, md. 18).

DİB ile Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) tarafından 2019 yılında imzalanan "Afet ve Acil Durum Faaliyetleri ile İnsani Yardımlara İlişkin İş birliği Protokolü"de genelde DİB'e, özelde ise din görevlilerine çeşitli görev ve sorumluluklar yüklemektedir. Türkiye Afet Müdahale Planı (TAMP) kapsamında din hizmetlerinin afet durumlarında da yerine getirilebilmesi için kapasite geliştirilmesi; afetzedelere din hizmetlerinin yanında MDR hizmetlerinin sunulması; verilecek din hizmetleri ile MDR hizmetlerinin etkinlik ve verimliliğini arttırmak üzere nitelikli personellerin görevlendirilmesi; barınma merkezlerinde cami, mescit, Kur'an kursu ve din

hizmetlerinin verileceği merkezlerin açılması, camilerin imkanlar dahilinde barınma ve rehabilitasyon merkezi olarak kullanılmasının sağlanması vb. söz konusu görev ve sorumluluklar arasında yer almaktadır (Afet ve Acil Durum Faaliyetleri ile İnsani Yardımlara İlişkin İş Birliği Protokolü, 2019).

Tüm bunlardan sonra akıllara depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde bulunacak din görevlilerinin bu hizmet için gerekli olan bilgi ve becerilere sahip olup olmadıkları sorusu gelmektedir. Bu soru, din görevlilerinin MDR hizmetlerini profesyonel ve etkin bir şekilde yerine getirip getiremeyecekleriyle de ilgilidir. Bu soru ayrıca, din görevlilerinin bu hizmetleri sunmalarının kalitesini ve etkinliğini değerlendirmeye yönelik bir dizi kritik düşüncüyü de akıllara getirmektedir. Din görevlilerinin MDR hizmetlerinde etkin ve güvenilir bir şekilde yer alabilmeleri, bu alanda gerekli eğitim, deneyim ve etik kurallara uyum sağlamaları ile mümkün olacaktır.

Bu çalışmanın temel amacı, Pazarcık ve Elbistan merkezli depremlerin ardından Kahramanmaraş'a gönderilen din görevlilerinin MDR hizmetlerindeki rolünü belirlemektir. Bu bağlamda, çalışmanın özgün sorunu (problem), "Din görevlilerinin depremzedelere yönelik MDR hizmetlerine ilişkin görüşleri nelerdir?" sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu soru, din görevlilerinin bu hizmetlerin gerekliliği, etkinliği ve uygulanabilirliği konusundaki görüşlerini ve deneyimlerini anlamak için temel bir odak noktası olmaktadır.

1. Yöntem

Bu çalışma, depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinin hem literatür taramasına hem de din görevlilerinin görüşlerine dayanarak ne olduğunun ve nasıl gerçekleştiğinin belirlenmesine yönelik nitel bir araştırmadır. Nitel araştırma, incelediği probleme ilişkin sorgulayıcı, yorumlayıcı ve problemin gerçek dünyadaki biçimini anlama ve açıklama uğraşı içinde olan bir yöntemdir (Klenke, 2016). Bir problemin çözümüne ilişkin katılımcı gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerini kullanan nitel araştırma, araştırma probleminin algılanmasına, probleme ilişkin doğal olguların gerçekçi bir şekilde ele alınmasına yönelik öznel-yorumlayıcı bir süreci ifade etmektedir (Seale, 1999). Çalışmada nitel araştırma yöntemini tercih etmemizin başlıca nedeni, bu yöntemin araştırmaya konu olan olgu ve olayları, içinde hayat bulduğu ve geliştiği çevrede araştırmaya, anlamaya ve anlamlandırmaya imkân vermesidir.

1.1. Çalışma Grubu

Çalışma grubunu, DİB tarafından depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde bulunmak üzere görevlendirilen din görevlileri oluşturmaktadır. Diğer illerden deprem bölgesine gönderilen din görevlileri araştırmanın kapsamına dâhil edilmemiştir. Çalışma grubu, nitel araştırmalarla özdeşleşmiş olan amaçlı örnekleme yöntemlerinden kartopu örnekleme yoluyla belirlenmiştir. Bu

noktada belli bir katılımcı sayısı belirlemediğimiz çalışmamızın ilk örneklemini, Ankara'dan Kahramanmaraş'a görevlendirilen ve depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde bulunan din görevlileri oluşturmuştur. Görüşülecek din görevlilerinin öneri ve tavsiyelerinden hareketle yeni isimler belirlenmiş ve çalışma grubuna dâhil edilmiştir. Katılımcı sayısının belirlenmesinde ise verilerin doygunluğa ulaşması dikkate alınmıştır. Bu amaçla, elde edilen veriler birbirini tekrarlamaya başladığında veri toplama süreci sonlandırılmıştır (Creswell, 2017: 189). Bu ölçütler doğrultusunda toplam 14 din görevlisinden veri toplanmıştır.

Tablo 1: Katılımcıların Özellikleri.

Katılımcı	Görev Yaptığı İl	Mesleki Denyım	Eğitim Düzeyi
K1	Ankara	10 Yıl	İslami İlimler Fakültesi Lisans Programı
K2	Ankara	12 Yıl	İlahiyat Lisans Programı Türk Din Musikisi Yüksek Lisans Programı
K3	Ankara	12 Yıl	İlahiyat Lisans Programı
K4	Ankara	16 Yıl	İLİTAM Programı
K5	Ankara	20 Yıl	İlahiyat Lisans Programı
K6	Ankara	18 Yıl	İlahiyat Lisans Programı Din Eğitimi Yüksek Lisans Programı
K7	Ankara	26 Yıl	İlahiyat Lisans Programı
K8	Ankara	18 Yıl	İlahiyat Lisans Programı
K9	Kahramanmaraş	6 Yıl	İlahiyat Önlisans Programı
K10	Kahramanmaraş	5 Yıl	İlahiyat Lisans Programı
K11	Kahramanmaraş	19 Yıl	İlahiyat Lisans Programı Kelam Yüksek Lisans Programı
K12	Kahramanmaraş	42 Yıl	İlahiyat Önlisans Programı
K13	Kahramanmaraş	31 Yıl	İLİTAM Programı
K14	Kahramanmaraş	10 Yıl	İlahiyat Önlisans Programı

1.2. Veri Toplama

Çalışma iki aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşamada nitel veri toplama tekniklerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin incelenmesini kapsamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2016). Buna göre araştırmanın veri toplama aşamasında ulaşılabilen tüm veri tabanlarından, kütüphanelerden, ilgili kurumların yayınlarından, eğitim ağlarının elektronik sayfalarından, ulusal ve uluslararası arama motorlarından istifade edilmiş, basılı bilimsel kaynaklardan yararlanılmıştır. Böylece MDR konusuyla ilgili literatür incelenmiş, araştırma problemiyle ilgili veriler toplanmıştır.

Çalışmanın ikinci aşamasında yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme, araştırmaya katılan bireylerin belli bir konuda duygu ve düşüncelerini anlatma etkinliği olarak tanımlanmaktadır (Karataş, 2017). Görüşmenin temel amacı bireyin iç dünyasına girerek onun bakış açısını anlamaya çalışmaktır. Görüşme yoluyla araştırılan konu hakkında bireyin

deneyimleri, tutumları, düşünceleri, niyetleri, yorumları, zihinsel algıları ve tepkileri gibi gözlenemeyen bilgilere ulaşılması umut edilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2016; Punch, 2016). Buna göre depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde bulunan din görevlileriyle yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Veri toplama aracı, araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formudur. Etik kurul onayı, 22.06.2023 tarihinde Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulundan alınmıştır.

1.3. Veri Analizi

Din görevlilerinin, depremzedelere yönelik MDR hizmetlerine ilişkin görüşlerini belirlemeye çalıştığımız bu araştırmada, yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen nitel veriler betimsel analiz modeline göre çözümlenmiştir. Buna göre elde edilen veriler betimlenmiş, neden-sonuç ilişkileri irdelenmiş ve araştırma problemiyle ilgili sonuçlara ulaşmaya çalışılmıştır. Görüşme yoluyla toplanan veriler temalar altında düzenlenmiş ve tanımlanmıştır. Birbiriyle ilişkilendirilen veriler doğrudan alıntılarla desteklenmiş, böylece zengin betimlemelerin ortaya çıkması, araştırma bulgularının anlamlı ve mantıklı bir biçimde sunulması verilerin güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır.

2. Bulgular

Araştırma verilerini, Kahramanmaraş'ta depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde bulunan din görevlileriyle yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. Yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen verilerle toplamda 5 tema oluşturulmuştur. Bu temalar; "Personel Planlaması", "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri", "Alınan Eğitim ve Niteliği", "Sahip Olunması Gereken Yeterlikler" ile "Karşılaşılan Sorunlar" şeklindedir.

2.1. Personel Planlaması

Bu temanın altında üç alt tema bulunmaktadır. Bu alt temalar; "Din Görevlilerinin Gönüllü Olma Durumu, Din Görevlilerinin Hizmete Yönelik Ön Hazırlıkları ve Din Görevlilerine Yönelik Bilgilendirme (Brifing) Faaliyetleri" şeklindedir.

2.1.1. Din Görevlilerinin Gönüllü Olma Durumu

Katılımcılar, depremzedelere yönelik MDR hizmetlerini gönüllü olarak üstlendiklerini ifade etmişlerdir. Bu göreve talip olan din görevlileri, depremin yaşandığı ilk günden itibaren isimlerini bağlı buldukları müftülöklere bildirmiştir. Görevlendirmelerde zorunlu veya keyfi bir durumun olmadığını, herkesin kendi isteğiyle göreve gittiğini vurgulamışlardır. Katılımcıların ilgili ifadelerinden kesitler şöyledir:

“Biz zaten kendimiz gönüllü olarak istedik. Ondan sonra müftülüğümüz bizi yönlendirdi.”

(K4)

“Emrivaki değildi. Emrivaki de yapılabilirdi. Sonuçta amirimiz gitmek zorundasın diyebilirdi. Ama bizde öyle bir şey yok. Tamamen gönüllülük esaslı. Oraya sıraya giriyorsun. Sıran geldikçe gidiyorsun. Müsaitsen hemen onu göreve yazıyorlar. Yoksa hemen sıradan birisi. Zaten bekleyen çok.”

(K3)

Söz konusu ifadelerden de anlaşılacağı üzere katılımcılar, deprem bölgesinde MDR hizmetleri veren din görevlilerinin gönüllü olarak gönderildiklerini ortaya koymuştur. Ancak bu noktada önemli olan, işin akışını kolaylaştıran ve işi etkin bir şekilde yerine getiren kişilerin tercih edilmesidir. Netice itibarıyla görevin gerekliliklerinin yerine getirilmesi kadar işin verimliliğini artıran, sorunsuz bir şekilde ilerlemesine katkı sağlayan kişilerin tercih edilmesi de önem arz etmektedir.

2.1.2. Din Görevlilerinin Hizmete Yönelik Ön Hazırlıkları

Kahramanmaraş'a gönderilen din görevlilerinin tamamı intikal öncesinde kendilerine görevin niteliği ve hedefine yönelik herhangi bir bilgilendirme yapılmadığını, kendileriyle herhangi bir doküman paylaşımında bulunulmadığını ifade etmişlerdir. Bu konuyu örnekleyici açıklamalardan bazıları şunlardır:

“İntikal öncesinde bir bilgilendirme bile yapılmadı. Dolayısıyla hazırlık da yapamadık.” (K4)

“En azından bilgilendirme için bir kâğıt bile olsa güzel olurdu yani. Dikkat edeceğimiz hususlar bunlar diye bir gün önceden bilgi notu verilebilirdi. Çünkü gideceğimiz Cuma'dan belliydi. Pazartesi yola çıktık. Arada iki günlük bir zaman vardı. En azından cuma günü verilebilirdi. Tabi ani bir şey oldu, kimsenin beklediği bir şey değildi.” (K1)

Din görevlileri, MDR hizmetlerinin daha etkin ve verimli bir şekilde yerine getirilmesi için ön hazırlık yapılması, bunun için ise gerekli bilgilendirmelerin zamanında yapılması gerektiğini vurgulamışlardır. MDR hizmetlerinde bulunacak din görevlilerine gerekli bilgilerin verilmemesinin bir eksiklik olduğu ve söz konusu hizmetlerin kalitesini olumsuz yönde etkilediği belirtilmiştir.

2.1.3. Din Görevlilerine Yönelik Bilgilendirme (Brifing) Faaliyetleri

Deprem bölgesine bir hafta süreyle gönderilen din görevlileri, verecekleri hizmetle ilgili herhangi bir brifing yapıp yapılmadığı sorusuna farklı cevaplar vermişlerdir. Kimi din görevlileri kendilerine gerekli bilgilendirmenin yapıldığını ifade ederken kimileri de ya yapılan bilgilendirme faaliyetlerinin yetersiz kaldığını ya da herhangi bir bilgilendirme yapılmadığını ifade etmişlerdir. İlgili bulguyu destekleyen bazı açıklamalar şu şekildedir:

“Gittiğimiz gün ne yapmamız gerektiğini sorduk. Orada sürekli kalan müftülerimiz vardı. Vaizlerimiz vardı. Onlar sürecin başından itibaren oradaydılar. Depremzedelerle birlikteydiler. Zaten az çok ihtiyacı anlamışlar. Bize yapılması gerekenlerle ilgili genel bir bilgilendirme yaptılar.” (K1)

“Bilgilendirme yapıldı. Mesela orada sana birisi fevri davranabilir denildi. Alttan alacaksın. Belki tamamen sen haklısın. Atıyorum yol vermedi işte. Arabayla gidiyorsun kırmızıda geçti. Tam geçti kornaya bastık sen ne yapıyorsun en basitinden. Ama orada öyle olmaz. Bize bu tarz şeyleri söylediler. Tamamen soğukkanlı, kuşatıcı, gönül alıcı olmamız gerektiği söylendi.” (K3)

Bilgilendirme sırasında görevlilere olası fevri davranışlar karşısında nasıl tepki vermeleri gerektiği söylenmiştir. Soğukkanlı, kuşatıcı ve gönül alıcı bir tavır sergilemeleri tavsiye edilmiştir. Depremzedelerin maddi ihtiyaçlarını karşılamak gibi kişisel müdahalelerden kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır. Manevi destek ve rehberlik yapılması teşvik edilirken, maddi ihtiyaçların karşılanmasının beklenti oluşturabileceği ve görevin kapsamının aşılacağı belirtilmiştir.

Bilgilendirme faaliyetlerinin yetersiz kaldığını ya da herhangi bir bilgilendirme yapılmadığını örnekleyici açıklama ise şu şekildedir:

“Biz ne yapacağız orda dedik. Tabi bilmiyorsun. Tamam din hizmetleri işimiz, yaparız. Namazı kıldırırız. Teravih namazlarıdır, sohbetlerdir bunlar zaten bizim işimiz. Alo fetvaya zaten bakıyoruz, insanların gündelik sorunlarına cevap veriyoruz. Fakat ne yapacağız orada diye insan yine bir soruyor, öğrenmek istiyor. Dediler ki diyanet işleri başkanlığı yeleğini giyeceksiniz, ispat-ı vücut yapacaksınız. İfadeyi unutmuyorum. Yani biz buradayız. Tamam, doğru ispat-ı vücut yapalım, biz buradayız diyelim de bu kadar mı? Başka bir şey yok mu?” (K6)

K6, sorulan soruya verdiği cevapla göreve giden din görevlilerinin, görevlerinin ne olacağı konusunda net bir bilgi alamadıklarını ve bu durumun kendilerini endişeye sevk ettiğini ifade etmiştir. Katılımcıların aynı soruya farklı cevaplar vermesi, bizlere bilgilendirme konusunda genel bir uygulama olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

2.2. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri

Bu temanın altında dört alt tema bulunmaktadır. Bu alt temalar; “Sunulan Hizmetler, Hizmetlerin Sunulduğu Mekânlar, Hizmetlerin Verilmesinde İzlenen Yol ve Sunulan Hizmetlerin Etkileri” şeklindedir.

2.2.1. Sunulan Hizmetler

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kahramanmaraş’a gönderilen din görevlileri, MDR hizmetleri sunmakla kalmamış, aynı zamanda klasik cami içi ve cami dışı din hizmetlerini de

yerine getirmeye özen göstermiştir. Depremzedelerle bir araya gelmek ve dua etmek, namaz kıldırmak, Kur'an okumak, defin iş ve işlemlerini gerçekleştirmek, vaaz etmek gibi görevler din görevlileri tarafından icra edilmiştir. Bu faaliyetlerle, MDR hizmetlerinde olduğu gibi, toplumun manevi ihtiyaçlarının karşılanması ve depremzedelere destek olunması amaçlanmıştır. Din görevlilerinin yerine getirmeleri gereken faaliyetlerden biri de defin iş ve işlemleri (cenaze yıkama, kefenleme, cenaze namazı kıldırma) olmuştur. Din görevlileri bölgede buldukları süre zarfında toplu mezarlıkların ziyaret edildiğini ve depremde hayatını kaybedenler için dua edildiğini ifade etmişlerdir. Katılımcıların söz konusu durumu açığa çıkardığı örnek açıklamaları şöyledir.

"Oturur güzel bir eser okurdum onlara. Kur'an okurdum. O sobanın başında daha çok hoşlarına giderdi. Hemen depremzedeler toplanırdı. Güzel bir Aşır okurdum, sonra güzel bir ilahi okurdum." (K2)

"Aynı zamanda cenazelerle uğraşıyorduk. Getirilen cenazelerin defin işlemleriyle uğraşıyorduk." (K9)

"Bizim gittiğimiz zaman ramazan ayıydı. Mesela akşam teravih ve sohbet görevlerimiz vardı. Vaazlara çıkıyorduk. Halka motivasyon verici konuşmaları yapıyorduk." (K6)

Katılımcılar, yakınlarını kaybeden depremzedelere manevi destek sağlama ve onları teskin etme çabalarını ifade etmişlerdir. Depremzedelere sabır telkin edilmiş, yaşadıkları acıların geçici olduğu ve Allah'ın her zorluğun karşılığında bir kolaylık vereceği gibi dini öğretilerle moral vermeye çalışılmıştır. Peygamberlerin yaşadıkları zorluklar örnek gösterilerek acıları hafifletilmeye çalışılmıştır. İlgili bulguyu destekleyen bazı açıklamalar şunlardır.

"Adam gelip bize depremin yıkıcı etkilerinden bahsettiğinde peygamberlerin başından geçen hadiseleri anlatıp teskin etmeye çalışıyorduk. Mesela peygamber efendimiz Taif'te taşlanmış. Ama bu meşakkatte katlandığı için ona Medine bahşedilmiş. Bir şey başınıza geldiğinde Allah mutlaka karşılığında bir şey verecektir diyebiliyoruz. İster bu dünya da ister öbür dünyada. Biz onlar böyle teskin edebiliyoruz." (K4)

"Onları rahatlatacak, teselli edecek şeyler söylemeye çalıştık. Mesela çocuğunu kaybetmiş birisi vardı. "Sen önden şefaathçi göndermişsin" dedik. Bunu duyunca tebessüm ediyor, rahatlıyor. O inşallah ahirette cennetlidir diyorsun. Bunları insanların duymaya ihtiyacı var. Yani o zaman kendisini bir nebze de olsa rahat hissediyor." (K6)

MDR hizmetleri için görevlendirilen din görevlileri, depremzedelere yardımcı olma ve onların ihtiyaçlarını karşılama konusunda azami özen gösterdiklerini ifade etmişlerdir. İnsanların dini/manevi ihtiyaçlarının yanı sıra fiziki (temel) ihtiyaçlarını (çocuklara banyo yaptırılması ve onlara rahatlık sağlanması gibi) da dikkate aldıklarını belirtmişlerdir. Verilen hizmetler somut

eylemlerle desteklenmiş, çadırlar ziyaret edilmiş, depremzedelerin hâl ve hatırları sorulmuş, kendilerini yalnız hissetmelerinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların konuyu örnekleyici açıklamalardan bazıları şunlardır:

“Sadece yanlarında olmak, sadece ellerini tutmak, sadece üstünü başını toparlamasına yardımcı olmak. Biz depremden 3-4 gün sonra çıkan o çocukları banyo yaptırdık. Yani biz orada o çocukların sakin uyuyabilmeleri için ellerini tuttuk.” (K8)

“Elinizden hiçbir şey gelmese bile sadece susup onları dinlemek bile onlar için inanılmaz faydalı oluyor. Yanlarından ayrılırken insanların ne kadar mutlu olduklarını, o çocukların, kadınların Allah razı olsun demelerinden anlıyorsunuz.” (K3)

Din görevlileri, yukarıda sayılan MDR hizmetlerinin yanı sıra depremzedelerin ihtiyaçlarına ve bölge şartlarına göre çeşitli hizmetler sunduklarını söylemiştir. Bu hizmetlerin başında ise yardım dağıtma faaliyetleri gelmektedir. Katılımcılar, özellikle Diyanet'in kurduğu aş evleri, mobil mutfaklar ve diğer yardım programları aracılığıyla ihtiyaçların karşılanması ve yardımların dağıtılması çalışmalarına katılmışlardır.

Din görevlileri tarafından yerine getirilen bir diğer faaliyet ise depremzedelerin ihtiyaçlarının tespit edilmesi ve imkânlar ölçüsünde karşılanması olmuştur. Buna göre din görevlileri tarafından yapılan ziyaretler esnasında depremzedelerin ihtiyaçları belirlenmeye çalışılmış, notlar alınmış ve bu ihtiyaçların karşılanması için gerekli mercilerle iletişime geçilmiştir. Katılımcıların ilgili ifadelerinden kesitler şöyledir:

“Diyanetin toplanan yardımları vardı. Biz oraya da gittik. Caminin bir bölümünü komple diyanetin toplanan yardımına ayırmışlar. Bir kısım arkadaş köy köy gezdiler. Maddi yardım götürdüler.” (K1)

“Daha sonra insani yardım hizmetleri çalışmalarına katıldık. Diyanet vakfımızın orada ihtiyaca binaen kurmuş olduğu aş evleriyle, mobil mutfaklarıyla ve aynı-nakdi yardımların yerlerine ulaştırılmasıyla ilgili insani yardım çalışmalarına katılmış olduk.” (K7)

“Çünkü ben şuna da şahit oldum. Mavi yelekli olduğumuz için teyzeler gelirlerdi. Oğlum şöyle şöyle bir yardım kuruluşu varmış, nerde? Arıyordum, soruyordum, soruşturuyordum.” (K2)

Depremzedelerin sosyal ve kültürel ihtiyaçlarının karşılanması, çeşitli aktivitelere katılımlarının sağlanması oldukça önemlidir. Özellikle deprem gerçeğiyle karşılaşmış olan çocukların sosyal etkinliklere katılmaları, bu etkinlikler yoluyla enerjilerini atmalarının sağlanması, boş zamanlarını daha verimli kullanmaları olası sorunların önlenmesi açısından gerekli görülmektedir. Depremzedelere yönelik sosyal ve kültürel etkinliklerin önemini vurgulayan bazı katılımcılar, özellikle genç din görevlilerinin çocuklarla top oynama etkinliği

düzenlediklerini dile getirmiştir. Din görevlileri çocuklarla kurdukları iletişim ve onların ilgisini çeken etkinlikler aracılığıyla topluma ve özellikle de çocuklara destek olmaya çalıştıklarını ifade etmiştir. Katılımcıların söz konusu durumu açığa çıkardığı örnek açıklamaları şöyledir:

“Arkadaşlar top oynuyorlardı çocuklarla. Bizim genç, futbola yatkın arkadaşlarımız. Çocukların en çok sevdiği şeylerden bir tanesi. Hemen bir maç yapıyorlar, maç kuruyorlar, top oynuyorlar falan.” (K3).

“Oradaki insanları sosyal olarak meşgul etmeniz lazım. Karnı tok olan ama meşgul olmayan insanla şeytan meşgul oluyor. O yüzden sizin oradaki insanları sosyal olarak muhakkak bir şeyle meşgul etmeniz lazım. Çocukları o küçük 6-7 yaşından 15 yaşına kadar olan çocukları her gün birilerinin alıp maça, satranca, koşuya götürüp enerjilerini atmalarını sağlamak lazım.” (K5).

Katılımcılardan birçoğu deprem bölgesindeki görevlerinin MDR hizmetleri ile sınırlandırılmayacağını, bunun yanında ihtiyaç duyulan diğer alanlarda da görev yapılması gerektiğini şu cümlelerle belirtmiştir:

“Gittiğimiz dönemde özellikle yağmurların çok yoğun olduğu bir zamandı. Hemen hemen bütün çadırları su basmıştı. Bu çadırların temizliği ile ilgilendik. Yeni çadırlar kurduk. Gece 00.00 ‘da bizi aradılar. Konteynerler gelmiş. Kurulacak. Kurar mısınız? Başımız gözümüz üstüne. Biz bu iş için geldik. Buraya uyumak için gelmedik dedik.” (K2)

“Mesela diyor ki hocam çadırım su alıyor. Ben beceremiyorum, yapamıyorum diyor. Kazmayı küreği alıp onun çadırını tamir ediyorduk. Yanına kanal kazıyorsun. Veya üzerinden akıtıyor, ona çözüm bulmaya çalışıyorsun.” (K3)

“Odun kıran oldu. Hastaların yanına gidip o manada yardım eden oldu. Orada şunu ayırt edemiyorsunuz. Hizmetler birbirinin içine çok geçmiş oluyor. O psikolojiyle ben sadece kendi alanımı yapacağım profesyonelliğimde davranamıyorsunuz.” (K7)

Depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde bulunmak üzere bölgeye gönderilen din görevlilerinin yardım dağıtımı ve çadır kurulumu gibi acil ihtiyaçlara yönelik görevler üstlenmeleri her ne kadar olumlu olarak değerlendirilse de bu durum katılımcıların asıl görevleri olan MDR hizmetlerinin sekteye uğramasına, periyodik görüşmelerin gerçekleştirilememesine neden olmuştur. Diğer yandan fizyolojik ihtiyaçlar giderilmeden yapılacak MDR hizmetlerinin başarıya ulaşma şansının bulunmadığı da açıktır. Bu noktada din görevlilerinin, depremzedelerin acil ihtiyaçlarına yanıt vermelerinin yanı sıra asıl görevleri olan manevi destek hizmetlerine odaklanmaları ve bu ikisi arasında denge sağlamaları önem arz etmektedir.

2.2.2. Hizmetlerin Sunulduğu Mekânlar

Depremi ilk günlerinde bölgeye intikal eden din görevlileri, defin iş ve işlemleri (cenaze yıkama, kefenleme, cenaze namazı kıldırma vb.) nedeniyle daha çok mezarlıklarda hizmet verdiklerini aktarmıştır. Daha sonraki dönemlerde bölgeye giden din görevlileri ise çalışmalarını genellikle çadırkentlerde, bazen de konteyner kentlerde sürdürdüklerini dile getirmiştir. DİB tarafından çadır ve konteyner kentlerde kurulan 4-6 yaş Kur'an kursları, MDR hizmetlerinin verildiği mekânların başında gelmektedir. Buradaki faaliyetler her ne kadar başlangıçta 4-6 yaş arasındaki çocuklar için düşünülmüş olsa da sunulan hizmetlerin çocukların yanı sıra yetişkinleri ve yaşlıları da kapsayacak şekilde genişletildiği ifade edilmiştir. Din görevlilerinin konuyu örnekleyici açıklamaları şu şekildedir:

“Orada bizim çadırlarımız var. Diyanet çocuk evi diye ve dolup taşıyordu. 4-6 yaş Kur'an kursu hocalarımız var onlarda geliyorlardı.” (K3)

“Biz çadırda özellikle hanımlarla ilgileniyorduk. Ben sonra arkadaşlarla şöyle bir görüşme yaptım. Acaba dedim, dışarı çıksak ve konteynerleri dolaşsak mı? Böyle bir ziyaret yapsak. Belki içeri kabul etmek isteyenler olabilir dedim.” (K8)

2.2.3. Hizmetlerin Verilmesinde İzlenen Yol

Din görevlileri, depremzedelere yönelik hizmetlerinde büyük bir özveriyle çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Sınırlı bir zaman diliminde yüzlerce çadıra manevi destek ziyaretlerinde bulunma çabası içinde olduklarını belirtmişlerdir. Kadın din görevlilerinin kadınlarla, erkek din görevlilerinin ise erkeklerle birebir temas kurarak, cinsiyetler arası uyumu sağlamak ve hizmetlerini daha etkin kılmak amacıyla böyle bir metot benimsediklerini ifade etmişlerdir. Bu uygulamanın, hizmet alan depremzedeler nezdinde daha olumlu bir karşılık bulduğunu vurgulamışlardır. Katılımcıların bu noktadaki görüşleri, bu durumu destekler niteliktedir. Katılımcıların ilgili ifadelerinden kesitler şöyledir:

“Bir masa başında oturup gelmelerini beklemedik. Biz onların ayağına gittik. Zaten onların arzuları da bu yöndeydi. Tek tek çadırların hepsini gezdik.” (K1)

“Bayan arkadaşlar da vardı. Bayanlar bayanlarla görüştü, erkekler erkeklerle görüştü. Bu şekilde bir çalışma yaptık.” (K2)

2.2.4. Sunulan Hizmetlerin Etkileri

Din görevlileri, depremzedelerin kendilerine gösterilen samimi ilgiden hoşnut olduklarını, depremzedelerin de DİB görevlileri tarafından sunulan MDR hizmetlerini büyük bir memnuniyetle karşıladıklarını belirtmiştir. Depremzedelerin din görevlilerine herhangi bir sitemde bulunmamaları ve verilen hizmetleri takdir etmeleri, bu memnuniyetin bir göstergesi

olarak değerlendirilmiştir. Katılımcıların söz konusu durumu açığa çıkardığı örnek açıklamaları şöyledir:

“Her gittiğimiz yerde insanlar Allah devletimizden razı olsun. Diyanetten razı olsun. Hocam depremin ilk gününden beri buradaydınız, şahidiz dediler. Allah razı olsun dediler. Sitemle gelen hiç görmedim.” (K1)

“Adam bizim elimizi ayağımı öpmek istedi. Karşılıklı ağlamıştık orada. Dedi ki ‘hocam eğer ki siz gelmeseydiniz, Türkiye’nin diğer bölgelerinden imamlar gelmeseydi, vallahi bizim cenazelerimiz sokaklarda kokardı. Sizin bu gelmeniz bize çok büyük destek oldu. Maraş bunu hiç unutmayacak’ demişti.” (K5)

“Geldiniz buraya kadar, zahmet ettiniz diyenler oldu. Bu nezaket beni derinden etkiledi açıkçası. En çok etkileyen o olmuştu. Yaşadıkları acılara rağmen, ‘o kadar yolu geldiniz bizim için’ deyip bizi düşünceleri gerçekten çok takdire şayandı yani. Anadolu irfanı dediğimiz şey bu herhâlde.” (K8)

Söz konusu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, katılımcıların depremzedelere yönelik yürüttüğü MDR hizmetlerinin depremzedeler nezdinde olumlu karşılandığı, Diyanet İşleri Başkanlığının ve din görevlilerinin kendilerini yalnız bırakmadığı hissiyatı uyandırdığı vurgulanmaktadır. Depremzedelerin, Diyanet personelinin varlığıyla rahatladıkları ve kendilerini desteklenmiş hissettikleri dile getirilmiştir. Bu ifadeler, Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin depremzedelere yönelik hizmetlerinin toplum nezdindeki değerini ve etkisini yansıtmaları açısından önemlidir.

2.3. Alınan Eğitim ve Niteliği

Bu temanın altında üç alt tema bulunmaktadır. Bu alt temalar; “Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Eğitimi Alma Durumu, Alınan Eğitimin İhtiyacı Karşılama Durumu ve Alınması Gereken Eğitimin Niteliği” şeklindedir.

2.3.1. Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Eğitimi Alma Durumu

Din görevlilerinden bazıları MDR hizmetleri öncesinde gerekli eğitimleri aldıklarını ifade ederlerken bazıları gerekli eğitimleri almadıklarını dile getirmişlerdir. Katılımcıların konuyla ilgili görüşleri aşağıdaki gibidir.

“Tam manasıyla biz psikolojik bir eğitim almadık. Çünkü benim alanım değil. Ama dini anlamda insanların aklına gelen kendi bilgimiz dâhilinde olan şeyleri de cevaplamaya çalıştık. Ne kadar başarılı olduk orasını da bilmiyorum.” (K1)

“Camiler mahallelerin manevi danışmanlık bürosu gibi. Yani size bir şey geldiği zaman diyelim ki bilmiyorsunuz. Ona da bir cevap vermek zorundasınız. Ne yapacaksınız? Mecbur araştırıp,

öğreniyorsunuz. Cami bir okul, seni geliştiriyor, yetiştiriyor. Biz her türlü hedef kitle ile muhatap olan kişileriz. Onun için deprem bölgesinde hiçbir sıkıntı çekmeden onların kisvesine büründük, ayak uydurduk.” (K3)

Söz konusu yanıtlar, katılımcıların gerekli eğitimleri almadıklarını ifade etmelerine rağmen, kendi bilgi birikimleri ve deneyimleri doğrultusunda insanların dini konulardaki sorularını cevaplamaya çalıştıklarını ortaya koymaktadır. Bazı katılımcılar, daha önceki bilgi ve deneyimlerinin, MDR hizmetleri sırasında sorulan sorulara cevap verebilecek düzeyde olduğunu düşünmektedir.

Eğitim almadıklarını ifade eden katılımcılar kadar eğitim aldıklarını belirten katılımcılar da olmuştur. Din görevlileri, özellikle lisans ve lisansüstü öğrenim esnasında alınan eğitimleri ve bu eğitimlerin MDR hizmetlerine sağladığı avantajları şu cümlelerle dile getirmiştir:

“İlahiyat fakültesinde okudum ve yüksek lisansımı din eğitiminde yaptım ben. Ankara Üniversitesinde. Öğretmen olmak için formasyon tarzında verdiler ama. Çalışmalarımız bu anlamda din psikolojisi, din sosyolojisi derslerini aldık. Yani belli yaş gruplarına göre nasıl olması gerektiğini.” (K6)

“Yani ilahiyatta ben din psikolojisini gördüğümü hatırlıyorum. Psikoloji adına okumalarımı imam hatipten itibaren hep yapmıştım.” (K8)

Katılımcılar, MDR hizmetlerini yürütürken farklı eğitim ve deneyimlerinin sunduğu perspektifleri değerlendirmekte ve bu deneyimleriyle insanlara yardımcı olmaya çalıştıklarını vurgulamaktadır.

2.3.2. Alınan Eğitimin İhtiyacı Karşılama Durumu

Katılımcılara, daha önce aldıkları eğitimlerin depremzedelerin ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamadığı sorulmuştur. Bu bağlamda, bazı katılımcılar, sahip oldukları eğitim ve deneyimlerin MDR hizmetlerini etkili bir şekilde yürütmelerine ve depremzedelere yardımcı olmalarına katkı sağladığını vurgularken, diğer katılımcılar ise bu durumu aksi yönde ifade etmişlerdir. Alınan eğitimlerin söz konusu ihtiyacı karşılama durumuna ilişkin örnekleyici açıklamalardan bazıları şunlardır:

“Din görevlisi olmasaydık ya da bir dini eğitim almamış olmasaydık bu sorularla doğru çözümler yani doğru çözüm ürettik mi onu da bilmiyoruz, ama sonuçta insanların bizden ayrılırken bir nebze huzura kavuşarak ayrıldıklarını görüyorsun. Yüz ifadelerindeki o tedirginlik gidiyor. Aldığımız dini eğitim olmasaydı ben bunun başarılı olacağını düşünmüyordum.” (K4).

“İnsanların din görevlilerinin, din görevini icra ederken yapmış olduğu işler aslında depremde depremzede kardeşlerimizin yaşamış olduğu sorunlarla ortak alanlar var. Mesela daha

önceden bir din görevlisi kendi görevini icra ederken muhakkak bir cenaze evinde bulunuyor. Bir evi yanmış olan bir insanın evinde bulunmuş oluyor. Ya da evi yıkılmış olan insanın evinde bulunmuş oluyor. Dolayısıyla bunlar bizim güçlü yönlerimiz. Bu noktada tecrübelerimiz kısmen de olsa insanlara yaklaşma konusunda, teselli etme konusunda, onların acılarını dindirme anlamında onlara ahiretle ilgili söylediklerimizle ilgili.” (K7)

Alınan eğitimlerin söz konusu ihtiyacı karşılamadığını gösteren bazı açıklamalar ise şunlardır:

“Kendimi tamamen bu işi bilen manevi danışman olarak görmüyorum. Ama orda elimden geldiğince insanların yaralarına merhem olmaya çalıştım.” (K1)

“Bizim personelimizde işin doğrusu hep beraber oraya koştuk ama bir manevi destek, psikolojik destek, manevi yardım hepsi kendi içerisinde bir uzmanlık, bir hassasiyet gerektiren işler. Bu noktada gördüm ki kendimizi geliştirmeliyiz. Branşlaşmalıyız. Manevi destek hizmetini daha iyi yapmak için işin detayına hâkim olmalıyız.” (K7)

Katılımcılar, MDR hizmetlerinin uzmanlık gerektiren bir alan olduğunu kabul etmekle birlikte sahip oldukları dini bilgilerin depremzedelere yardımcı olmalarına katkı sağladığını vurgulamıştır. Yanıtlarında, kendilerini uzman manevi danışmanlar olarak görmemelerine rağmen, MDR alanında insanlara yardımcı olma çabası içinde olduklarını ve herkesle temas kurma gayreti gösterdiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca, MDR hizmetlerinin daha etkin ve profesyonel bir şekilde sunulabilmesi için bölgeye gönderilen din görevlilerinin bu alanda uzmanlaşması ve becerilerini geliştirmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.

2.3.3. Alınması Gereken Eğitimin Niteliği

Katılımcılar, MDR hizmetlerinde bulunacak din görevlilerinin eğitiminin sadece mesleki nitelikleri değil, aynı zamanda alan bilgisi ve kişilik özelliklerini geliştirecek bir yapıda olması gerektiğini vurgulamışlardır. Katılımcılar ayrıca, din görevlilerinin eğitiminin yalnızca dini meselelerle sınırlı kalmaması gerektiğini, aksine psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerin alanında uzmanlaşmış kişilerden de eğitim almalarının önemini vurgulamışlardır. Katılımcıların bu konuya ilişkin örnekleyici açıklamalardan bazıları şunlardır:

“Özellikle manevi ilk yardım nasıl yapılır? Manevi ilk yardımın usulleri nedir? Zor zamanları yaşayan acısı olan depremzedeler bu tarzda acı yaşayan vatandaşlara nasıl yaklaşılır? Psikolojik olarak onlara yaklaşımın bilinmesi gerekir. Dolayısıyla bu tarz eğitimin bu nitelikte olması gerekir.” (K7)

“Bence ilk etapta dini eğitimin yanında sosyal bilimler, psikoloji, sosyoloji gibi bilimleri de bilmesi gerektiğini düşünüyorum. Sosyal bilimler dediğimiz psikoloji ve sosyoloji bilgisi kesinlikle olmalı.” (K10)

Bu çalışmada katılımcılar, din görevlilerinin yalnızca dini bilgiye sahip olmalarının yeterli olmayacağını, aynı zamanda Kur'an ve hadislerden alıntı yapabilme ve bunları doğru yerde kullanabilme yeteneğine sahip olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Buna göre katılımcılar, din görevlilerinin dinî metinlerin içeriğine ve bunların depremzedelerin hayatındaki yerine hâkim olmaları gerektiğini vurgulamıştır. K6 bu konuyu şu ifadelerle açıklamıştır:

“Sizin insanlara Allah'ın hangi ayetini, Resulullah'ın hangi sünnetini veya hadisini söyleyeceğinizi bilmeniz gerekiyor.” (K5)

Katılımcıların, “kişisel nitelikler” olarak özetleyebileceğimiz yanıtları arasında kültürel farklılıkların ve yerel yaşam tarzlarının dikkate alınmasının öneminin altı çizilmektedir. Katılımcılar, din görevlilerinin hizmet verdikleri toplumun kültürel arka planını ve yaşam tarzını anlamalarının, insanlara daha iyi hizmet vermeleri açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır. K1'in bu durumu açıklamak için verdiği cevap şu şekildedir:

“Bir de kültürel bir farklılık var. Yani o bölgeyi bilmek lazım bence. İnsanların yaşayış şeklini. Benim buradaki artım eniştem Kahramanmaraşlı. Kahramanmaraş'a birkaç kere gitmiştim. Ondan dolayı çok yabancılık çekmedim.” (K1)

Katılımcıların dile getirdiği bir diğer kişisel nitelik, empati kurma becerisidir. Katılımcılar, depremzedelerin yaşadıkları duyguları anlayabilmek ve onlara daha iyi destek sağlayabilmek için empati kurmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Katılımcıların ilgili ifadelerinden kesitler şöyledir:

“Normal bir insanla muhabbet edersen 5 dakika geçer anlarsın ama depremzede bir insan çok farklı duygulara sahip. O duyguyu senin yaşaman lazım. Özellikle o empati duygusunu kendimde çok hissetmeye çalıştım.” (K1)

Eğitime konu edilmesi gereken ve kişisel nitelikler başlığı altında ele alabileceğimiz bir diğer nitelik, iletişim becerisidir. Bazı katılımcılar, MDR hizmetleri esnasında bazı depremzedelerle iletişim kurma konusunda zorluk yaşadıklarını, bu sorun nedeniyle iletişim becerilerini geliştirmeye ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir. Katılımcıların ilgili bulguyu destekleyen bazı açıklamalar şunlardır:

“Benim mesela en çok sorun yaşadığım konu karşımdaki insanla direkt nasıl muhabbet edeyim. Bununla alakalı bir problem yaşadım.” (K1)

“Çeşitli kesimlerle muhatap oluyorsunuz. İşte bir Suriyeliyle nasıl muhatap oluruz. Yani onların kültürleri nelerdir? Yarın bir gün bu Afgan olur yarın bir gün bu Mısırlı olur. Hepsinin kültürleri birbirinden farklıdır. Iraklılar hiç Suriyelilere benzemez. Yani onlar da Müslüman onlar gelmişler ama çok farklılar. İşte bu yapılarını iyi analiz etmek, iyi bilmek lazım.” (K6)

2.4. Sahip Olunması Gereken Yeterlikler

Bu tema altında iki alt tema bulunmaktadır. Bu alt temalar; “Mesleki Yeterlikler” ile “Kişisel Yeterlikler” şeklindedir.

2.4.1. Mesleki Yeterlikler

Katılımcılar, MDR hizmetlerinde bulunacak din görevlilerinin Kur'an ve Hadis kültürüne sahip olmaları gerektiğini, bir diğer ifadeyle İslam inancının başlıca kaynakları olan Kuran ve Hadislerin temel kavramlarını, prensiplerini ve hükümlerini bilmesi, anlaması, içselleştirmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. K7'nin ilgili bulguyu destekleyen cevabı şu şekildedir:

“Yani şöyle mesela acının karşısında insan dinle, maneviyatla tedavi olur. Ancak siz bu kullandığımız argümanları, ayeti kerimeleri, hadisi şerifleri ya da kader algısını, Allah'ın takdirini, depremi, insanın depresyon üzerindeki etkisini, depresyon bölgesindeki yapılaşmasını yanlış anlatırsanız bu, insanlarda yanlış sonuçlara, yanlış inançlara sebep oluyor. Dinle belki irtibatını koparacak şekilde bir sonuca, ikincil bir travmaya sebep oluyor.” (K7)

2.4.2. Kişisel Yeterlikler

Görev Bilinci ve Gönüllülük

Katılımcılar, söz konusu hizmetlerin yerine getirilmesinde gönüllü olunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca, MDR hizmetlerinde bulunacak personellerin kendilerine verilecek işi beklemek yerine, aktif olarak görev almaya ve ne gerekiyorsa yapmaya hazır olmaları gerektiğini vurgulamışlardır. Katılımcıların ilgili ifadelerinden kesitler şöyledir:

“Yani işi bekleyen değil, işe atılan. Yani bana görev verilsin. Ben bekliyorum hazırım değil ben buraya zaten bunun için geldim. Her şeye hazırım. Ne varsa ben yapayım.” (K2)

“Gönüllü olmalı. Zorla bir adamı gönderirseniz iş yapamaz. O adam, o bayan o işi kendi rızası ile yapıyor olmalı.” (K5)

Bir diğer katılımcı, gönüllülük ilkesinin önemine vurgu yaparken görevlendirilen personellerin kendi konforlarını ve bireysel ihtiyaçlarını ön planda tutmaması gerektiğini, görevin gerekliliklerini yerine getirmeye odaklanmalarının önemini şu ifadeyle belirtmiştir:

“Görevlendirilen, geldiği yerde kendi konforunu düşünmemeli. Ben bunu yaşadım bizzat. Görevlendirilen kişi kendi konforuna uygun oda yapmaya çalıştı. Gönüllü olmasa bile uygun olması lazım, bunun bir şekilde tespit edilip göreve uygun olması lazım.” (K10)

Faydalı Olma Duygusu

Katılımcılar, MDR hizmetleri için “faydalı olma duygusunun” önemini sıkça ifade etmişlerdir. Bu duygunun başkalarına yardım etmek, destek olmak, katkı sağlamak veya bir hizmet sunmak gibi şekillerde kendini gösterdiğini belirtmiştir. K5’in ilgili bulguyu destekleyen cevabı şu şekildedir:

“Deprem bölgesine geldiğinde geridekileri düşünmeyecek. Ailevi problemleri olmayan, çocuk problemleri olmayan insanlar olması lazım.” (K5)

Faydalı olma duygusu, toplumsal ilişkilerde pozitif bir rol oynamaktadır. İnsanların başkalarına yardım etme ve onların refahını artırma çabasıyla ilgilidir. Faydalı olma duygusu, kişilerin kendilerini değerli hissetmelerine de katkı sunmaktadır. Nitekim başkalarına yardım etmek veya onların ihtiyaçlarını karşılamak kişinin kendi önemini ve etkisini görmesini sağlamaktadır.

İletişim Becerisi

MDR hizmetlerinde bulunan din görevlileri insanlar arası ilişkilerin önemine sıkça vurgu yapmıştır. Etkili ve pozitif iletişim becerilerine sahip olmanın MDR hizmetleri için önemli olduğunu belirtmiştir. Din görevlileri, verilen hizmetlerin başarısının, insanların birbirleriyle olan olumlu ve yapıcı ilişkilerinden geçtiği mesajını vermiştir. K5’in ilgili bulguyu destekleyen açıklaması şu şekildedir:

“Bir kere insani ilişkilerinin kuvvetli olması lazım. Sadece bunların değil bütün görevlilerin insani ilişkilerinin kuvvetli olması lazım. Biraz daha sert mizaçlı değil güleç yüzlü insanların olması lazım.” (K5)

Katılımcılar, depremzedelerle iletişim kurarken onların hassasiyetlerini, tercihlerini ve kişisel özelliklerini göz önünde bulundurarak farklı iletişim yaklaşımları kullanmanın önemine dikkat çekmiştir. K5’in ilgili bulguyu destekleyen açıklaması şöyledir:

“İletişim becerileri en başta geliyor yani. Hangi kelimeyi, hangi cümleyi, hangi kıssayı, hangi ayeti, hangi hadisi, hangi olayı nerde anlatacağını iyi bilmek gerekiyor. İnsanları rahatlatıcı şeyleri söylemek lazım. Gönülleri rahatlatmak lazım. Bazen size gelen kişi son raddedeki kişi olabilir, intihardan önceki son raddede olabilir yani.” (K5).

Bu yaklaşım, etkili iletişimin temel prensiplerinden birini yansıtmaktadır: “Dinleyicinizi tanıyın ve ona göre konuşun.” Bu şekilde iletişim kurmak, karşılıklı anlayışı ve saygıyı artırırken

iletilmek istenen mesajın daha doğru ve etkili bir şekilde anlaşılmasını sağlarken iletişim kazalarının da önüne geçmektedir.

Tarafsızlık

Din görevlileri, MDR hizmetlerinin insanların din, dil, ırk, cinsiyet, cinsel tercih vb. özelliklerinden bağımsız olarak sunulduğunu ve sunulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Verilen hizmetlerin zor durumda kalan ve talepte bulunan bütün depremzedelere yönelik olduğunu belirtmişlerdir. K4 bu durumu şu örnekle açıklamaktadır:

“Biz Müslüman olduğunuz için buraya gelmedik. Zaten dünyanın dört bir tarafındaki afetlere gidiyor diyanet. Dinine, diline, ırkına, cinsiyetine cinsel tercihi de dâhil günümüzde böyle bir gerçeklik var. Biz o anda başına sıkıntı gelen mazlum kimse onun yanında olmalıyız. Yaratılanı severiz yaratandan ötürü.” (K4)

Burada din görevlileri, yardım faaliyetlerinin dini mensubiyete dayandırılmadığı, insanların dini ne olursa olsun yardım edilmesi gerektiği mesajını vermektedir. Bölgedeki faaliyetlerin insanlığa hizmet etme ve yardıma muhtaç olanlara destek olma prensibine dayandığını vurgulamaktadır.

Empati

Katılımcılar, depremzedelerin yaşadıkları acıları anlayabilmek için empati kurulması gerektiğini, bir diğer ifadeyle onların duygusal durumlarının, hissettiklerinin, düşüncelerinin ve yaşadıkları deneyimlerin dikkate alınmasını vurgulamaktadır. K2'nin ilgili bulguyu destekleyen ifadesi şöyledir:

“Önce o adamın ruh haline bürünmek lazım. Çadır-kentte böyleydi. Deprem bölgesi de böyleydi. Onların ruh haline büründüm. Ben gittiğimde günlerce ağladım. Yani düşünüyordum Ya Rabbi benim evlatlarım da olabilirdi bunlar, benim ailem de olabilirdi bunlar diye.” (K2)

Kişinin kendi ailesinin de benzer bir felaketle karşılaşabileceğini düşünmesi, yaşanan acıların ve insanlar üzerinde bıraktığı izlerin daha derinden hissedilmesini sağlamaktadır. Bu durum, din görevlilerini zorlukları gözlemlemekle kalmayıp, aynı zamanda o duyguları derinden hissetmeleri ve bu duygusal bağlamda yardım etme ihtiyacını kuvvetlendirmeleri anlamına da gelmektedir.

Merhamet

Din görevlileri “merhamet” kavramının önemi sıkça dile getirmiştir. Merhamet duygusunun önemli bir özellik olduğunu ve bu özelliğin MDR hizmetlerinde bulunacak din görevlilerinde bulunması gerektiğini, merhametin hassas bir konu olduğunu ve bu hassasiyetin

göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bunun duygusal ihtiyaçların karşılanması açısından önemli ve sözlü iletişimden daha etkili olduğu belirtilmiştir. K8'in ilgili ifadesi şöyledir:

“Sonsuz bir merhamet, peygamberî bir şey geliyor üstünüze, hani bir insana olan şefkati merhameti. Bence merhamet noktasında çok donanımlı olması gerektiğini düşünüyorum. Çok hassasiyeti bu noktada olmalıdır diye düşünüyorum.” (K8)

Merhamet, insan ilişkilerinde önemli bir role sahiptir. Toplumun sağlıklı bir şekilde işlemesi, toplum içindeki ilişkilerin güçlenmesi ve dayanışmanın artması için gereklidir. Bu nedenle insan ilişkilerinde, özellikle de MDR hizmetleri sürecinde merhamet sergilemek önemlidir.

Tevazu

Katılımcılar, MDR hizmetlerinde bulunacak din görevlilerinin alçak gönüllü ve mütevazı insanlar olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte din görevlilerinin genellikle sakin ve mülayim insanlar olduklarını ve bu özelliklerinin aldıkları dini eğitimle ilişkili olduğunu vurgulamışlardır. K3'ün söz konusu durumu açığa çıkardığı örnek açıklaması şöyledir.

“Din görevlilerinin kişiliklerine baktığımız zaman mülayim insanlardır. Böyle işte çabuk sinirlenmeyen. Bu biraz da şey, aldığımız o dini eğitim ile de alakalı biraz yani. Çünkü aldığımız dini eğitim de hep sakinlikle alakalı şeyler.” (K3)

Fiziksel ve Psikolojik Güç

Katılımcılar, böylesine büyük bir felaket ve neden olduğu yıkım karşısında din görevlilerinin hem bedensel hem de duygusal yönden güçlü olmalarının önemini ifade etmişlerdir. Depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde görevlilerin duygusal denge, stresle başa çıkma yeteneği, kararlılık, özsaygı ve motivasyon düzeyiyle birlikte kas kuvveti, dayanıklılık, esneklik ve genel sağlık durumlarının da önem arz ettiğini belirtmişlerdir. Nitekim din görevlileri, deprem bölgesinde buldukları süre zarfında sadece MDR hizmetlerinde bulunmamış, yardım dağıtımından çadır kurulmasına, enkaz kaldırmadan defin işlemlerine kadar çok çeşitli alanlarda hizmet vermiştir. İlgili bulguyu destekleyen bazı açıklamalar şunlardır:

“Manevi danışmanın kendi psikolojisi düzgün olmalı. Ruhsal sağlığı çok iyi olmalı. Yani önce kendi sağlıklı olmalı ki bu işi düzgün yapabilsin.” (K5)

“Psikolojinin güçlü olması gerekir. Orada acı yaşamış insanlarla beraber olacak çünkü. Kendi psikolojileri de güçlü olan insanların oraya gitmesi lazım.” (K7)

“Yani sen oraya gittiğinde parçalanmış ceset de bulabilirsin. Sen ona hazır olmalısın. Manevi danışmansın ya, onu yıkaman da gerekebilir. Kefenlemen de gerekebilir. Onun yanında onun ailesine destek de vermen gerekebilir.” (K2)

2.5. Karşılaşılan Sorunlar

Bu temanın altında beş alt tema bulunmaktadır. Bu alt temalar; “Koordinasyonda Yaşanan Aksaklıklar, Gerekli Ekipmanın Sağlanmaması, Yeterli Düzeyde İş Birliğinin Oluşmaması ile Hizmetlerin Devamlılığının Sağlanamaması” şeklindedir.

2.5.1. Koordinasyonda Yaşanan Aksaklıklar

Deprem bölgesinde gerçekleştirilen faaliyetlerin zorluğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Söz konusu deprem, geniş bir coğrafyayı etkileyerek büyük bir yıkıma neden olmuştur. Bu durum özellikle koordinasyon alanında bazı zorlukların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yapılan görüşmelerde, depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde özellikle koordinasyon sürecinde yaşanan aksaklıklardan bahsedilmiştir. Katılımcılar, kendileriyle yapılan görüşmelerde acil durumların yönetimi sırasında yaşanan koordinasyon eksikliklerine ve iletişim sorunlarına vurgu yapmıştır. Süreçte, yanlış yönlendirmelerin yapıldığını ve bu durumun zaman kaybına yol açtığını belirtmişlerdir. K6'nın söz konusu durumu örnekleyici açıklaması şöyledir:

“Maraş'a gidiyor bir ekip. Diyorlar ki siz buraya neden geldiniz. İşte bizi buraya yönlendirdiler diyorsun. Sonra siz Elbistan'a gidin diyorlar. Elbistan'dan geçip Maraş'a gelmişlerdi zaten. Yanlış hatırlamıyorsam Tokat'tan gelen ekip böyle bir sıkıntı yaşamıştı. 80 km veya 180 km tam hatırlamıyorum, geri döndüler. Aynısı bir daha oldu. Hadi birincisi hataydı, Trabzon'dan gelen ekip de aynı sıkıntıyı yaşadı. Adam taa Trabzon'dan, Rize'den gelmiş Maraş'a geliyor, siz tekrar Elbistan'a yönlendiriyorsunuz. Yani Elbistan'da bir yığılma oldu ondan sonra. Yani bu kadarına gerek yoktu.” (K6)

Bazı katılımcılar ise acil durumlarda hızlı bir şekilde organize olmanın ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. Ancak, cenaze hizmetleri gibi belirli alanlarda yaşanan zorlukların söz konusu çalışmaların sekteye uğramasına neden olduğunu dile getirmiştir. K8'in ilgili bulguyu destekleyen açıklaması şu şekildedir:

“Bir de çok çabuk organize olmak gerekiyor diye düşünüyorum. Bu kefen ve cenaze hizmetleri konusunda çok kargaşalar çıktı deprem sürecinde.” (K8)

Söz konusu yanıtlardan da anlaşılacağı üzere katılımcılar, acil durum yönetimindeki zorlukları ve koordinasyonun önemini vurgulamakta, daha etkin ve hızlı bir şekilde hareket etmenin gerekliliğini belirtmektedir.

2.5.2. Gerekli Ekipmanın Sağlanmaması

Kendileriyle görüşülen din görevlileri, yaşadıkları pratik zorluklara ve eksikliklere de vurgu yapmıştır. Katılımcılar, mevsim koşullarına uygun kıyafet ve donanım eksikliğinin

depremedelere yönelik hizmetlerin verimliliğini olumsuz yönde etkilediğini dile getirmiştir. K2'nin ilgili ifadelerinden kesitler şöyledir:

“Kiyafet noktasında sıkıntı yaşadık. Benim ayakkabım su çekti. Çünkü yağmura uygun bir ayakkabım yoktu. 15 gün boyunca ben suyun içinde gezdim. O ayakkabıyla yattım, o ayakkabıyla kalktım. Güzel bir ekipman hazırlanabilirdi. Mevsim koşullarına uygun bir yağmurluk olabilirdi. Güzel bir çizmem olsun, güzel bir yağmurluğum olsun ki ben daha iyi hizmet edebileyim. Ben bunu daha rahat edeyim diye söylemiyorum. Daha fazla yere koşturayım ve daha fazla hizmet edebileyim diye söylüyorum.” (K2)

Katılımcılar, verdikleri cevaplarda deprem bölgesindeki ekipman eksikliklerinin iş verimliliği üzerindeki olumsuz etkilerine vurgu yaparak, bu tür durumlarla başa çıkabilmek için daha etkili bir hazırlık ve görevlilerin ihtiyaçlarını karşılayacak önlemlerin alınmasının önemini dile getirmişlerdir.

2.5.3. Yeterli Düzeyde İş Birliğinin Oluşmaması

Katılımcılar, deprem bölgesinde diğer kurumlar ve bu kurumların personelleriyle sağlanamayan iş birliğinden ve bunun neticesinde ortaya çıkan koordinasyon eksikliğinden dem vurmıştır. Söz konusu durumun önemini açıklarken, tek başına bir psikoloğun veya imamın MDR hizmetleri ihtiyacını karşılamada yetersiz kalabileceğini, psikologların ve manevi destek sağlayıcıların birlikte çalışmasının, söz konusu ihtiyaçların daha etkili bir şekilde karşılanmasını sağlayabileceğini ifade etmişlerdir. Katılımcıların söz konusu durumu açığa çıkardığı örnek açıklamaları şöyledir:

“Biz orada sosyal hizmetler görevlileriyle tanıştık ama pek bizden haz ettiklerini düşünmüyorum. Çünkü sizin ne işiniz var der gibi bakıyorlardı. Ben de tam tersi aslında sizin burada verebileceğiniz ne var ki diye soruyordum.” (K4)

“Tek başına bir psikolog ihtiyaca cevap veremiyor. Tek başına bir imam da ihtiyaca cevap veremiyor. Yani keşke şöyle olsaydı: Bizi oraya manevi danışman olarak gönderdiklerinde devlet deseydi ki şunlar da bizim psikologlarımız. Aynı yerde kalın. 3 imamsanız 1 tane de psikolog olsun. Karşılıklı beraber yürütün, istişare yapın.” (K1)

Genel olarak katılımcılar, afet veya acil durum bölgelerindeki sosyal hizmetler ve manevi destek sağlayıcılar arasındaki iş birliği eksikliklerine dikkat çekerek, daha etkili bir koordinasyon ve iş birliği modelinin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu durum, afetzedelere daha iyi hizmet sunabilmek ve ihtiyaçları daha etkin bir şekilde karşılayabilmek için önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir.

2.5.4. Hizmetlerin Devamlılığının Sağlanamaması

Deprem ve ortaya çıkardığı büyük yıkımın ardından gerçekleştirilen faaliyetler, artık ikinci aşamaya, bir diğer ifadeyle MDR hizmetleri aşamasına geçildiğini göstermektedir. Fizyolojik (Yeme-içme, barınma, güvenlik vb.) ihtiyaçları karşılanan depremzedelerin MDR hizmetlerine daha fazla ihtiyaç duyacakları zaman gelmiştir. Deprem ilk şokunu atlatan depremzedelerde çaresizlik, umutsuzluk, suçluluk, kendini izole etme, yaratıcıyı ve hayatın anlamını sorgulama gibi konular, bundan sonraki süreçte daha fazla gündeme gelecektir. Tüm bu gelişmeler MDR hizmetlerinin devamlılığı konusunu gündeme getirmektedir. Görüşlerine başvurulmuş din görevlileri de bu konuya dikkatleri çekmiş, uzun süreli ve nitelikli MDR hizmetlerinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. K10'un ilgili bulguyu destekleyen açıklamaları şunlardır:

"Bence hizmetlerin devamlılığını sağlamak önemli. Diyanet işleri başkanlığı hakikaten üzerine düşeni yapıyor bu konuda. Ama dün gittiğim bir konteyner kentte X belediyesinin yapmış olduğu bir sosyal tesis yapmış. Ama belli bir süre sonra o sosyal tesisi müftülüğe bırakmış. Siz devam ettirin demiş. Hâlbuki insan bekliyor. Tamam diyanet devam ettirsin, ama siz neden devamlılığı sağlamıyorsunuz değil mi?" (K10)

Söz konusu ifadede, deprem bölgesinde artık uzun vadeli rehabilitasyon ve destek hizmetleri aşamasına geçildiği vurgulanmaktadır. Bu aşamada, depremzedelerin temel fizyolojik ihtiyaçlarının yanı sıra manevi destek, psikososyal destek gibi MDR hizmetlerine daha fazla ihtiyaç duyulacağı belirtilmektedir. Verilen yanıtlarda depremzedelerin MDR ihtiyaçlarının uzun vadeli olarak karşılanması ve desteklenmesi gerektiği ön plana çıkmaktadır.

Sonuç

Çalışmanın bulguları, din görevlilerinin MDR hizmetlerinin önemini kavradığını ve bu hizmetleri etkin bir şekilde yerine getirmek için azami çaba gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Bu bulgular aynı zamanda din görevlilerinin bu alandaki yeterliliklerinin sürekli olarak geliştirilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.

Din görevlileri, toplum nezdinde önemli bir konuma sahiptir. Bu nedenle MDR hizmetlerindeki rolleri de oldukça değerlidir. Bu nedenle din görevlilerinin, MDR hizmetlerinde daha etkin ve verimli olabilmek adına gerekli bilgi ve becerilerle donatılması gerekmektedir. Bunun için düzenli olarak eğitim programları hazırlanmalı ve din görevlileri bu programlara katılmaya teşvik edilmelidir. Bu eğitimler, din görevlilerinin kendilerinde hem teknik becerileri geliştirmeleri için hem de psikososyal ve manevi destek sağlamadaki yetkinliklerini artırmaları için önemlidir. Benzer bulgulara Erdem ve Kesgin (2017) tarafından yapılan çalışmada da rastlanmıştır. Söz konusu çalışmada katılımcıların tamamı, MDR hizmetlerinde bulunacak personellerin göreve gelmeden önce gerekli eğitimleri almalarının önemini ifade ederken, aksi bir

durumun MDR hizmetlerinde yetersizliğe yol açabileceğini ve mevcut sorunların çözümünde beklenen yararın sağlanamayacağını vurgulamıştır.

Elde edilen bulgular, din görevlilerinin MDR hizmetlerine katılmadan önce gerekli bilgilendirmelerin yapılmadığını ortaya koymuştur. Bu durum, depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinin hizmet kalitesini olumsuz yönde etkilemiş, söz konusu hizmetlerin etkinliğini ve verimliliğini azaltmıştır. Din görevlilerine gerekli bilgilendirme ve brifinglerin yapılmaması, din görevlilerinin görevlerini yerine getirme konusunda belirsizlik ve endişe yaşamalarına neden olmuştur. Verilen görev ve beklentilerin ne olduğu, nasıl bir hizmet sunulması gerektiği gibi konularda netlik sağlanmamış olması, din görevlilerinin etkin bir şekilde hizmet sunmalarını engellemiştir. Ancak İnce vd. (2023) tarafından yapılan “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması” adlı çalışmada farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Söz konusu çalışma bulgularında, din görevlilerinin büyük çoğunluğunun deprem bölgesine gitmeden önce DİB tarafından manevi destek hizmeti verecek personele yönelik hazırlanan kitapçıklara ulaştığı, görevlilerin bu dokümanları okudukları ve oldukça faydasını gördükleri bilgisine yer verilmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından deprem bölgesine yönlendirilen din görevlileri, sadece manevi destek sunmakla kalmamış, acil ihtiyaçlara yönelik pratik yardımları da büyük bir özveriyle yerine getirmiştir. Din görevlileri, depremzedelerin manevi ihtiyaçlarının yanı sıra fizyolojik ihtiyaçlarını da dikkate almış, her iki hizmet alanı arasında denge gözetmiş, bu çabaları depremzedelerden olumlu geri bildirimler almalarını ve takdirlerini kazanmalarını sağlamıştır. Bu bağlamda din görevlilerinin topluma ve bireylere yönelik gösterdikleri özveri ve duyarlılık, MDR hizmetlerinin etkinliğini artırmış ve depremzedelerin ruhsal iyilik hallerine olumlu katkılar sunmuştur. Benzer bulgulara Erdem ve Kesgin (2017) tarafından yapılan “Manevi Destek Uygulayıcılarının Manevi Destek Hizmetlerine İlişkin Görüşleri” adlı çalışmada rastlanmıştır. Söz konusu çalışmanın katılımcılarına göre danışanlar, verilen hizmetlerden memnun olduklarını her fırsatta ifade etmişlerdir. Onlara göre tek başına bu memnuniyet ifadesi bile MDR hizmetlerine verilen desteğin ve söz konusu hizmetlerin etkililiğinin bir göstergesi olmaktadır.

Depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinde bulunmak üzere bölgeye gönderilen din görevlilerinin, yardım dağıtımı ve çadır kurulumu gibi acil ihtiyaçlara yönelik görevler üstlenmeleri, her ne kadar olumlu olarak değerlendirilse de bu durum katılımcıların asıl görevleri olan MDR hizmetlerinin sekteye uğramasına, periyodik görüşmelerin gerçekleştirilememesine neden olmuştur. Diğer yandan fizyolojik ihtiyaçlar giderilmeden yapılacak MDR hizmetlerinin başarıya ulaşma şansının bulunmadığı da açıktır. Bu noktada din görevlilerinin, depremzedelerin acil ihtiyaçlarına yanıt vermelerinin yanı sıra asıl görevleri olan manevi destek hizmetlerine odaklanmaları ve bu ikisi arasında denge sağlamaları önem arz etmektedir.

MDR hizmetlerinde yer alacak din görevlilerinin sadece dini bilgi sahibi olmaları yeterli değildir; aynı zamanda iletişim becerilerine, empati yeteneğine, kültürel farkındalığa ve psikososyal destek sağlama kapasitelerine de sahip olmaları önem arz etmektedir. Bu bağlamda din görevlilerinin kişisel niteliklerinin, MDR hizmetlerinin etkin bir şekilde yürütülmesi ve depremzedelere etkili destek sağlanması açısından önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Benzer araştırma bulgularına, İnce vd. (2023) tarafından yapılan çalışmada da rastlanmıştır. Söz konusu çalışmada MDR hizmetinin sunumunda içtenlik, iletişim becerisi, anlayış, dinleme becerisi ve toplumun mevcut yapısına uygun bir dil kullanımının önemli bir unsur olarak öne çıktığı ifade edilmiştir. Bu doğrultuda din görevlilerine, ölüm (Şimşek ve Tosun, 2021) başta olmak üzere psikososyal destek, iletişim becerileri ve kültürel farkındalık gibi alanlarda eğitim verilmesi önemlidir. Bu şekilde din görevlileri depremzedelere daha etkili ve verimli bir şekilde destek olabilir ve MDR hizmetlerinin kalitesini artırabilirler. Bu eğitimler, din görevlilerinin sahip oldukları bilgi ve tecrübeyi pratik uygulamalara dönüştürmelerine, depremzedelerle daha sağlıklı ve destekleyici bir etkileşim kurmalarına olanak sağlayabilir.

Deprem bölgesinde gerçekleştirilen hizmetlerde koordinasyonun ve iletişimin önemi yadsınamaz bir gerçektir. Acil durum yönetiminde yaşanan koordinasyon eksiklikleri ve iletişim sorunları, hizmetlerin etkinliğini olumsuz yönde etkileyecektir. Kurumlar arası iş birliği ve koordinasyon, MDR hizmetlerinin başarılı bir şekilde yürütülmesi için hayati öneme sahiptir. Psikologlar ve manevi destek sağlayıcıların birlikte çalışması, depremzedelere daha etkili bir şekilde destek sağlayabilir.

Hızlı karar alma kabiliyeti ve etkili organizasyon yeteneği, acil durum hizmetlerinde hayati öneme sahiptir. Bu süreçte yaşanabilecek herhangi bir aksaklık, MDR hizmetlerinin verimliliğini ciddi ölçüde azaltabilir. MDR hizmetlerinde çalışan personelin hem fiziksel hem de duygusal açıdan güçlü olması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ekipman eksiklikleri ve mevsim koşullarına uygun olmayan kıyafetler gibi faktörler, hizmetlerin etkinliğini olumsuz yönde etkileyen bir diğer faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. MDR hizmetlerinde devamlılık, özellikle deprem sonrası dönemde büyük önem taşımaktadır. Bu dönemde, depremzedelerin fizyolojik ihtiyaçlarının yanı sıra manevi ve psikososyal destek gibi diğer ihtiyaçlarının da karşılanması gerekmektedir. Sonuç olarak, depremzedelere yönelik MDR hizmetlerinin etkin bir şekilde yürütülebilmesi için koordinasyonun sağlanması, personelin uygun donanıma sahip olması ve uzun vadeli destek hizmetlerinin sağlanması gerekmektedir. Bu şekilde, depremzedelere daha etkili ve kapsamlı bir yardım sağlanabilir.

Yapılan çalışmanın bulgularına dayalı olarak sunabileceğimiz öneriler şu şekildedir:

Deprem bölgesine gönderilecek din görevlileriyle iletişim kurulmadan önce, görevin niteliği, hedefleri ve beklentileri hakkında kapsamlı bir şekilde hazırlık yapılmalıdır. Bu, görevlilerin ne bekleyebileceklerini ve görevlerini nasıl yerine getirebileceklerini daha iyi anlamalarına yardımcı olabilir.

Doğru kişilerin doğru göreve atanması ve iş akışının verimli bir şekilde ilerlemesi önemlidir. Bu noktada idareciler, MDR hizmetlerine atanmadan önce din görevlilerinin yeteneklerini ve uygunluğunu dikkatlice değerlendirmelidir. Bu durum, işin gereksinimlerine uygun becerilere ve deneyime sahip olan kişilerin seçilmesini sağlaması açısından önemlidir.

Deprem bölgesine gönderilecek din görevlileri için belirli bir bilgilendirme standardı belirlenmelidir. Bu standart, hangi bilgilerin verilmesi gerektiği, nasıl iletilmesi gerektiği ve kimlerin bu bilgilendirmeyi yapacağı gibi konuları içermelidir.

Görev öncesinde ve görev sırasında, din görevlileriyle düzenli iletişim kanalları kurulmalıdır. Bu, herhangi bir sorun veya ihtiyaç durumunda hızlı bir şekilde müdahale edilmesini sağlayabilir.

Din görevlilerinin kendilerine verilen görevler arasında denge sağlamaları önemlidir. Bunun için deprem bölgesindeki ihtiyaçlar sürekli olarak analiz edilmeli ve öncelikler belirlenmelidir. Bu, din görevlilerinin hangi görevlere odaklanmaları gerektiğini daha iyi anlamalarını sağlayacaktır.

Din görevlilerine MDR hizmetleri konusundaki yetenek ve becerilerini geliştirmeleri için gerekli eğitim ve gelişim fırsatları sunulmalıdır. MDR hizmetleri için özel eğitim programları hazırlanmalı, düzenli eğitim oturumları gerçekleştirilmelidir.

MDR hizmetlerinde sürekli değişen ihtiyaçlara uyum sağlamak için din görevlilerine düzenli olarak güncel eğitimler sunulmalıdır. Ayrıca, eğitimlerin etkinliği ve ihtiyaçların karşılanması konusunda geri bildirimler toplanmalıdır. Bu, din görevlilerinin yetkinliklerini artırarak hizmetlerini daha etkili bir şekilde sunmalarına imkân sağlayabilir.

Pratik deneyimler din görevlilerinin MDR hizmetlerinde daha yetkin olmalarına yardımcı olacaktır. Bu nedenle din görevlileri, deprem gibi afet durumlarında ve benzeri zorlayıcı koşullarda deneyim kazanma fırsatlarına sahip olmalıdır. Bu deneyimler, gerçek hayatta karşılaşılabilecekleri zorlu durumlarla başa çıkmalarına ve bunlara daha etkili çözümler üretmelerine yardımcı olması açısından önemlidir.

Din görevlilerine yönelik eğitim programları, dini meselelerin yanı sıra psikoloji, sosyoloji, acil durum yönetimi, koordinasyon ve kriz iletişimi gibi konuları da içermelidir. Bu durum, din

görevlilerinin depremzedelere daha kapsamlı bir destek sağlamalarına olanak tanınması açısından önemlidir

MDR hizmetleri esnasında yaşanan koordinasyon eksikliklerinin ve iletişim sorunlarının çözülmesi için net ve işlevsel koordinasyon ve iletişim protokolleri oluşturulmalıdır. Bu protokoller, farklı kurumlar ve paydaşlar arasındaki iş birliğini ve iletişimi sağlamak için belirlenmiş adımları ve sorumlulukları da içermelidir.

Depremzedelerin ihtiyaçları sürekli olarak takip edilmeli ve desteklenmelidir. MDR hizmetlerinin sürdürülebilirliği içinse yeterli kaynak (finansal destek, insan kaynağı ve teçhizat) sağlanmalıdır.

Deprem bölgesinde görev yapacak din görevlilerinin mevsim koşullarına uygun giysi ve ekipmanlarla donatılması gerekmektedir. Böylece donanım eksikliğinin ve mevsim koşullarına uygun olmayan kıyafetlerin, MDR hizmetlerinin verimliliğini olumsuz yönde etkilemesinin önüne geçilmesi sağlanabilir.

Din görevlilerinin MDR hizmetlerinde karşılaştıkları zorluklarla başa çıkabilmeleri için destek almaları gerekebilir. Bu destek, meslektaşları, akademisyenler, uzmanlar veya psikososyal destek sağlayıcılar tarafından verilebilir.

Din görevlilerinden alınacak geribildirimler, gelecekteki benzer görevler için önemli bir referans kaynağı olabilir. Bu nedenle geribildirim toplama ve değerlendirme süreçleri işletilebilir.

Kaynakça

- Alsan, A. (2016). Afet Sonrası Psiko-Sosyal Destek Sürecinde Manevi/Dini Desteğin Kullanımı. A. Ayten, M. Koç ve N. Tınaz (Ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt II* (ss. 335-348). DEM.
- Altaş, N. (2014). Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi. N. Altaş & M. Köylü (Ed.), *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (ss. 13-34). Ensar Neşriyat.
- Aziz, A. (2017). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Böke, K. (2014). Örneklem. K. Böke (Ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (ss. 105-147). Alfa Yayınları.
- Creswell, J. W. (2017). *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. Edam Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği (2014). [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=19795&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeli&mevzuatTertip=5](https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=19795&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeli&mevzuatTertip=5)

- Afet ve Acil Durum Faaliyetleri ile İnsani Yardımlara İlişkin İş Birliği Protokolü. (2019). chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://dinhizmetleri.diyinet.gov.tr/Documents/Afad%20Protokol%C3%BC.pdf
- Erdem, M. & Kesgin, B. (2017). Manevi Destek Uygulayıcılarının Manevi Destek Hizmetlerine İlişkin Görüşleri. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(15), 124-140. <https://doi.org/10.17828/yalovasosbil.372775>
- İnce, A. vd. (2023). 6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması. *Eskiyeni*, 50 (2023), 683-704. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1286299>.
- Karataş, Z. (2017). Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 68-86. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tushad/issue/31792/350444>
- Klenke, K. (2016). *Qualitative Research in the Study of Leadership*. Emerald.
- Miles, M. B. & Huberman, A. M. (2016). *Nitel Veri Analizi*. Pegem Akademi.
- Punch, K. F. (2016). *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. Siyasal Kitabevi.
- Seale, C. (1999). Quality in Qualitative Research. *Qualitative Inquiry*, 5(4), 465-478.
- Şimşek, V., & Tosun, C. (2021). Çocuklara Ölüm Konusunun Anlatılması İhtiyacına Dair DKAB Öğretmen Görüşleri. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 1261-1289. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1024000>
- Şimşek, V., & Tosun, C. (2022). Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm konusu örneği. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 274-310. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1181130>
- Taşkın, E. (2014). Acil Durum ve Afet Yönetiminde İlk Yardımın Önemine İlişkin Küresel Yaklaşım. *5. Ulusal İlk Yardım Sempozyumu*. Ankara.
- Yıldırım A. & Şimşek H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 8
Issue / العدد: 8

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Doç. Dr. Ali BULUT
Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
alibulut@sdu.edu.tr



ORCID: 0000-0002-8575-7883

Klâsik Tefsirlerde Hamdele ve Salvele
Geleneği: et-Taberî ve İbn Kesîr Örneği
Hamdalah and Salwalah Tradition in
Tafsîr Literature: The Case of al-Tabarî
and Ibn Kathîr

Atıf: Bulut, A. (2024). Klâsik Tefsirlerde Hamdele ve Salvele Geleneği: et-Taberî ve İbn Kesîr Örneği. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 239-259.



DOI: 10.69515/dinveinsan.1552993

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 19.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 21.11.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 239-259

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Klâsik Tefsirlerde Hamdele ve Salvele Geleneği: et-Taberî ve İbn Kesîr Örneği

Hamdalah and Salwalah Tradition in Tafsîr Literature: The Case of al-Tabarî and Ibn Kathîr

Özet

Genel olarak İslâm telif geleneğinde özelde klâsik tefsirlerin mukaddimelerinde hamdele ve salvelelere dair oldukça geniş sayılabilecek bir literatürün varlığı söz konusudur. Bu makalede tefsirlerde yer alan ve içerikleriyle öne çıkan “hamdele” ve “salvele” kısımları konu edilmiştir. Önce tefsirlerdeki hamdele ve salvelelere dair genel tasvir amacıyla tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir. Akabinde ilgili konular, içerik açısından zengin olan ve aynı zamanda genel tabloya dair kanaat oluşturmaya yönelik önemli veriler içerdiği değerlendirilen Taberî (ö. 310/922)’nin *Câmiu’l-beyân*’ı ile İbn Kesîr (ö. 774/1373)’in *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’i temelinde ele alınmıştır. Bu sebeple adları geçen tefsirlere ait hamdele ve salveleler içerikleri açısından tahlil edilmiştir. Böylece hamdele ve salvele bağlamında serdedilen bilgilerin iki klâsik tefsir özelinde ortaya konulmasına gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hamdele, Salvele, Literatür, Tefsîru’t-Taberî, Tefsîru İbn Kesîr.

Abstract

As a whole in the Islamic writing tradition, specifically in the introductions of classical tafsîr books, there is a fairly extensive literature on hamdalah and salwalah. This article discusses the *hamdalah* and *salwalah* sections which are prominent with their content. First, introductory information is given for the purpose of a general description of hamdalah and salwalah in tafsîr books. Then, the relevant topics are discussed on the basis of *Jâmi’ al-bayân* by al-Tabarî (d. 310/922) and *Tafsîr al-Qur’ân al-Azîm* by Ibn Kathîr (d. 774/1373), which are rich in terms of content and are also evaluated to contain important data for forming an opinion about the general picture. For this reason, hamdalah and salwalah belonging to the aforementioned commentaries are analyzed in terms of their content. Thus, an effort has been made to reveal the information presented in the context of hamdalah and salwalah in the context of two classical commentaries.

Keywords: Hamdalah, Salwalah, literature, Tafsîr al-Tabarî, Tafsîr Ibn Kathîr.

Giriş

Arapçada menhût diye isimlendirilen, birden fazla kelimedeki yenisini oluşturma yöntemiyle (naht) elde edilen kelimeler, çeşitli sebepler dolayısıyla özellikle günlük konuşmalarda ve sıkça söylenen sözler arasında iki veya daha fazla kelimenin ya da bir cümlenin bazı harflerini alıp aynı anlamı ifade edecek yeni bir kelime oluşturulmasından ortaya çıkar (bk. el-Ferâhîdî, t.y., c. 1/60-61; İbn Fâris, 1991, c. 1/328-329; es-Suyûtî, 1986, c. 1/482-485; Mahmûd Şukrî el-Alûsî, 1988, s. 18vd.; Subhî İbrâhîm es-Sâlih, 1960, ss. 243-274; ‘Ali ‘Abdulvâhid Vâfi, 2004, s. 144-145; Küçükkalay, 1969, ss. 187-192; Muhammed es-Seyyid ‘Ali Belâsî, 2003, ss. 407-416). Bu kelimelerin bizzat yapısında bir değişiklik gerçekleşir; bunlar iki veya daha fazla ve birbirinden farklı kelimelerin bir kök halinde kaynaşmasından oluşur (Küçükkalay, 1969, s. 188). Menhût kelimeler arasında “Besmele”, “Hamdele” ve “Salvele” de yer alır. Her üç menhût kelime ile ilgili şu izahları verelim:

Besmele/بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ; “Bismillâhirrahmânirrahîm” cümlesi içindeki “b, s, m, l” harflerinden müteşekkil bir kelimedir. Naht şekilleri içinde Fa’lele kalıbında bir fiil nahtidir. Bir kişi بِسْمِ اللّٰهِ

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / December / العدد: 8 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt

dediğinde ya da yazdığında بِسْمَل fiili kullanılır. Bu fiilleri gerçekleştiren kişiye مَبْسُومٌ denir. Mastarı بِسْمَلَة şeklinde gelir (el-Ferâhîdî, t.y., c. 7/344; el-Cevherî, 1990, c. 4/1634-1635; el-Ezherî, t.y., c. 13/155-156; el-Feyyumî, t.y., c. 1/49; İbnu'l-Kattâ, 1983, c. 1/114).

Hamdele/حَمْدَل; "h, m, d, l" harflerinden müteşekkildir. Bu fiil, bir kişi "الحَمْدُ لِلَّهِ" dediğinde ya da bunu çokça söylediğinde kullanılır (Övgü, sena, şükür ve medh etmek gibi anlamlara gelen "hamd/حمد" kavramının semantik analizi ve Kur'ân bütünlüğü açısından değerlendirilmesi hakkında yapılan bir çalışma için bk. Bakkal, 2013, s. 5vd.). Mastarı حَمْدَلَة; ism-i fâili ise مُحَمَّدٌ şeklindedir (el-Ezherî, t.y., c. 3/373; el-Feyyumî, t.y., c. 1/49; İbnu'l-Kattâ, 1983, c. 1/274; Ahmed Muhtâr 'Umer, 2008, c. 1/557).

Salvele/صَلْوَل; "s, l, v, l" harflerinden müteşekkil bir fiildir. Masdarı "صَلْوَلَة" şeklinde gelir (www.almaany.com). Bu fiil, Hz. Peygamber'e salât ve selâm cümlelerinin söylenmesiyle ilgili kısaltma olarak kullanılır (Mertoğlu, 2009, c. 36/23.). Arapçada bu üç kelimedden başka, sıklıkla kullanılan çok sayıda menhût kelime mevcuttur. Sıkça kullanılan menhût fiillerden bazıları şunlardır: Sebhale/سَبْحَل: سُبْحَانَ اللَّهِ demek, Heylele/هَيْلَل-Hellele/هَلَلَل: هَلَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ifadesini söylemek, Havleka/حَوْلَق ve Havkale/حَوْقَل: حَوْلًا وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ: حَوْقَلًا ve Havkale/حَوْقَل: حَوْقَلًا ya da حَسْبُنَا اللَّهُ ya da حَسْبِيَ اللَّهُ: حَسْبَل: حَسْبَلًا diye nida etmek (el-Ezherî, t.y., c. 3/373, 13/156; es-Suyûtî, 1986, c. 1/483-484; ez-Zebîdî, 1993, c. 28/86-87; el-Feyyumî, t.y., c. 1/49; İbnu'l-Kattâ, 1983, c. 1/274). Besmele, hamdele ve salvele içeren zikir cümlelerinin naht kuralına göre kısaltılarak adlandırılmasının hicri ikinci yüzyıla kadar gittiği görülür (Yavuz, 1997, c. 15/448-449).

Hiç şüphesiz Kur'ân'da istiâzenin ve Allah'ın isminin anılmasının emredilmesi (en-Nahl 16/98; el-'Alâk 96/1), Mushaf'ta ilk sıradaki Fâtiha sûresinin başında besmele ile hamdin bulunması, yine bir âyette (el-Ahzâb 33/56) Hz. Peygamber'e salât ve selâmın emredilmesi, Müslümanların bütün ibadetlerine ve faaliyetlerine başlarken takip edecekleri usûlü şekillendiren, onlara bildirip öğreten birer unsur olmuştur. Söz konusu usûlün temel uygulamaları ise öncelikle Kur'ân'ın kendisine indirildiği, ilk muhatap Hz. Peygamber (a.s.) tarafından gerçekleştirilmiştir. Sahâbe, tâbiun ve sonraki Müslüman nesiller de gerek Kur'ân'ın emrine gerekse Hz. Peygamber'in sünnetine ittibaen hayırlı her fiilde bu başlangıç uygulamasına önem vermişlerdir. Genel olarak Müslümanlar, "istiâze", "besmele", "hamdele" ve "salvele" şeklinde isimlendirilen bu uygulamaları geçmişte hassasiyetle gerçekleştirmişlerdir ve halihazırda da buna devam etmektedirler.

Şemdeddin Sami (ö. 1322/1904), “salvele”nin tarifini -besmele ve hamdele ile birlikte- verirken şu edebî ifadeleri dile getirir:

Seyyidü’s-sakaleyn (s.a.v.) Efendimize okunan salât ve selâm duası olup besmele ve hamdele ile beraber kitap hutbelerinde vesair teşabbüsâtta iradı mutat olan ed’iyenin erkân-ı selâsesini teşkil eder, ki ibârât-i muhtelifle ile ifade olunup, en sadesi bervech-i âtîdir: Bismillâhirrahmânirrahîm [:Besmele]; elhamdü lillâhi rabbi’lâlemîn [:Hamdele]; ve’s-salâtu ve’s-selâmu alâ seyyidinâ Muhammedin ve âlihi ve sahbihi ecma’in [:Salvele]. (Şemseddin Sami, 2015, s. 1037-1038; ayrıca s. 127, 426).

Söz konusu tarifteki vecîz ifadelerde dikkati çeken bir husus; besmele, hamdele, salvele üçlününün kitapların başlangıçlarında yer verilen ve diğer faaliyetlerde farklı ifade kalıplarıyla mutat olarak gerçekleştirilen dua cümleleri olarak tarif edilmesidir. Dolayısıyla bu üçlü dua erkânının bulunduğu alanlardan birisini, eser başlangıçları oluşturur. İslâm telif geleneğinde istiâze, besmele, hamdele ve salvele hakkında oldukça geniş bir literatürün olduğu görülür. Nitekim gerek müstakil olarak yazılan eserlerde gerekse bir eser içinde veya ilgili âyetlerin ya da hadis-i şeriflerin izahı bağlamında pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir. İlgili eser ve çalışmalarda istiâze, besmele, hamdele ve salvelenin sadece biri veya ikisi ya da her üçü konu edilebilmektedir. Bu müstakil eserlerden bazıları şunlardır: Nureddîn el-Halebî, *Hayru’l-kelem ale’l-besmele ve’l-hamdele*; Dâvûd-i Karsî, *Tahrîrât ve takrîrât ale’l-besmele ve’l-hamdele ve’s-salâti ve’s-selâmi’l-lafziyye*; Mustafa Güzelhisârî, *Îrâbu kelimetî’s-şehâde ve’l-besmele ve’l-hamdele*; Muhammed el-Karâvî, *el-İsmu’l-Azam evi’l-Besmele ve’l-hamdele* (Yavuz, 1997, c. 15/449). Bunlar içinde Hz. Peygamber’e salât ve selâm getirme hakkındaki eserleri ayrıca belirtebiliriz. (Hz. Peygamber’e salât ve selâm getirme hakkında sayısı iki yüze yakın olan eser ve çalışmalar konusundaki tespit ve bibliyografik bilgiler için bk. Mertoğlu, 2009, c. 36/23-24). Konu hakkındaki kaynaklarda ve çalışmalarda salât ve selâm kavramlarının tahlili, Ahzâb sûresinin 56. âyetinin tefsiri, ilgili hadis-i şeriflerin izahı, salâtü selâm lafızları/kalıpları, bir ibadet olarak salâtü selâm getirmenin fikhî yönü, salâtü selâm getirmenin fayda ve hikmetleri gibi pek çok konu ele alınmıştır. (Salâtü selâm hakkında bazı eserler için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, 1987, s. 27vd.; el-Fîrûzâbâdî, 1966, s. 5vd.; Işık, 1989, ss. 263-286; Serinsu, 2001, ss. 121-139).

Bu çalışmada ele aldığımız konu, Taberî (ö. 310/922)’nin *Câmiu’l-beyân*’ı ile İbn Kesîr (ö. 774/1373)’in *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*’in mukaddimelerinde yer alan hamdele ve salvele kısımlarıdır. Çalışmadaki amacımız ise klâsik tefsirlerin mukaddimelerindeki hamdele ve salveleleri her iki tefsir özelinde inceleyip bunların içeriklerini tespit etmektir. Çalışmanın başlangıcını şu türden sorular oluşturmuştur: Tefsirlerin mukaddimelerindeki hamdele ve salveleler nasıl bir içeriğe sahiptir? Hangi tefsirlerdeki hamdele ve salveleler dikkat çekmektedir?

Diğer bir soru ile hamdele ve salveleler açısından öne çıkan tefsir kaynakları hangileridir? İşte bu çalışmanın yapılmasında, yukarıdaki türden sorulara cevap verilmesinin ilgili alana fayda sağlayacağı düşüncesi etkili olmuştur. Yine herhangi bir tefsiri veya müfessiri konu edinen bazı çalışmalarda “hamdele ve salveleden sonra” gibi cümleler kurulabildiği; böylece ya bu kısımlara hiç değinilmediği ya da bu kısımlardan kısaca söz edilebildiği de bilinmektedir. İşte bu noktada hamdele ve salvelelerle ilgili genel bir tablonun ortaya konulmasının ve bunların araştırılmasının alana katkı sağlayacağı düşüncesi hâsıl olmuştur. Ancak tefsir telifâtındaki eserlerin çokluğu göz önüne alındığında, böyle sınırlı bir çalışmada bunların her birine ulaşmanın ve her birini araştırıp incelemenin mümkün olmadığı aşikârdır. Dolayısıyla bu çalışmanın sınırlılığının gereği olarak, kaynakların da buna göre belirlenmesi ve özellikle içerikleri açısından zengin olan meşhur ve önde gelen tefsirlere müracaat edilmesi söz konusudur.

Bazı hamdele ve salveleler; tevhid vurgusu, Allah’ın isim ve sıfatları, Hz. Peygamber’in ve Kur’ân’ın vasıfları başta olmak üzere geniş hususların ele alındığı cümlelerle tebarüz etmektedir. İşte bu son durumdan hareketle çalışmamızın konusunu, klâsik tefsirlerin mukaddimelerindeki hamdele ve salveleler oluşturmaktadır. Buna göre hamdele ve salvele bağlamında serdedilen bilgileri iki klâsik tefsir olan Taberî’nin *Câmiu’l-beyân*’ı ile *Tefsîru İbn Kesîr*’in mukaddimleri özelinde ortaya koymaya, söz konusu mukaddimelerdeki hamdele ve salvele kısımlarının içerik tahlilini gerçekleştirmeye çalışacağız. İçerikleri tahlil ederken de kronolojik sırayı esas alarak önce Taberî’ye sonra da İbn Kesîr’e müracaat edeceğiz.

Besmele, hamdele ve salvelelerin klasik eserlerin başında bulunması konusunda çeşitli çalışmalar yapıldığı tespit edilmiştir. Çalışmalardan bazıları şöyledir: Sami Arslan, “Hamdele-Salvele’nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ’etu’l-İstihlâller”; Ayşe Mine Akar, “Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından Fusûsu’l-hikem Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları”; Tezcan Tuğrul, “Davud-u Karsî’nin Besmele Şerhi’nin (Tahrirat ve Takrirat ale’l-Besmele ve’l-Hamdele ve’s-Salâti ve’s-Selâmi’l-Latîfe) Onun Tefsir Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi”, a.mlf, “Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele ve Ba’dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivi’de Çağrıştırdıkları”. Yukarıdaki başlıklarda da görüldüğü üzere -tespit edebildiğimiz kadarıyla- konumuzu doğrudan ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmamız, adı geçen iki klâsik tefsirin hamdele ve salvelelerini içerik açısından inceleme konusu etmiştir.

1. Tefsir Mukaddimelerindeki Hamdele ve Salvele Kısımlarına Genel Bir Bakış

Öncelikle tefsir mukaddimelerindeki hamdele ve salvele kısımlarının genel özelliklerinden söz etmemiz gerekir. Hamdele ve salvelelerde daha çok edebî dilin kullanımı göze çarpar. Öyle ki kelime ve cümleler birbirine uygun ve kâfiyeli bir tarzda sıralanır. Mesela

Taberî'nin hamdelesinin başlangıcı şöyledir: “ *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي حَجَبَتِ الْأَلْبَابَ بَدَائِعِ حِكْمِهِ، وَخَصَمَتِ الْعُقُولَ لَطَائِفِ حُجَجِهِ، وَهَتَفَ فِي أَسْمَاعِ الْعَالَمِينَ أَلْسُنُ أَدَلَّتِهِ وَقَطَعَتْ عُذْرَ الْمُلْحِدِينَ عَجَائِبِ صُنْعِهِ،* ” (Taberî, 2001, c. 1/3). Buradaki cümlelerde ögelerin yer değiştirdiği, fiil+mefûl+fâil şeklinde cümle yapısının oluşturulduğu, cümlelerin birbirine uygun ve kâfiyeli olarak sıralandığı görülür.

Malum olduğu üzere hamdelelerde, genellikle Mushaf tertibinde ilk sıradaki Fâtiha sûresinin “ *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ/Hamd, âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur.* ” (el-Fâtiha 1/2; *Kur'ân Yolu*) âyetinden iktibas edilir (Ayrıca bk. el-Enâm 6/45; Yûnus 10/10; es-Sâffât 37/182; ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/65; el-Câsiye 45/36). Çeşitli vesilelerle Allah'a hamdi içeren diğer âyetlerde (Misal için bk. el-Enâm 6/1; el-A'râf 7/43; İbrâhîm 14/39; en-Nahl 16/75; el-İsrâ 17/111; el-Kehf 18/1; el-Mü'minûn 23/28; en-Neml 27/15; Sebe' 34/1; Fâtır 35/1, 34; ez-Zümer 39/74) olduğu gibi; hamdelelerde konu çeşitliliğiyle Allah'a hamdi içeren cümleler kurulur. Salvelelerdeki cümlelerde ise Hz. Peygamber'e salât ve selâmı emreden Ahzâb sûresinin “ *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ* ” *Allah ve melekler Peygamber'e salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun.* ” (el-Ahzâb 33/56) âyetinden iktibas söz konusudur (Mesela bk. İbn Ebî Zemenîn, 2002, c. 1/111; el-Kuşeyrî, 2000, c. 1/41). Nadir de olsa kısaca Salli-Bârik Duaları diye bilinen salavât dualarına da yer verilmiştir (bk. Mûsâ Cârullâh, t.y., s. 2).

Klâsik tefsirlerin hamdele ve salveleleri, hacim açısından tefsirden tefsire farklılık arz edebilmektedir. Bunlar bazen yalnızca Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salât ve selâm cümlelerinden ibaret olabilmektedir. Mesela *Îcâzu'l-beyân 'an Me'âni'l-Kur'ân* adlı tefsirdeki başlangıç cümleleri şöyledir: “ *بعد حمد الله كفاء حقه، والصلاة على نبيه محمد خير خلقه* ” (Necmuddîn en-Nîsâbü'rî, 1415, c. 1/55).

Sonraki döneme ait bazı hamdelelerde önceki tefsirlerden izler bulunabilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla mesela Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570)'nin hamdelesini, Beğavî ve Zemahşerî'nin hamdelelerinden izler taşır ve bunlardaki bazı ifadeler tekrar edilir (bk. el-Hatîb eş-Şirbînî, t.y., c. 1/2). Yine bir tefsirde iki hamdele ve iki salvele ya da sadece iki hamdele bulunabilmektedir. İki hamdele ve iki salvele içeren tefsirlerden birisi *Meâlimu't-tenzîl*'dir. Bu eserin ilk hamdelesinde; Allah'ın, Zu'l-Azametî ve'l-Kibriyâ, el-İzze, el-Bekâ, er-Rif'at, el-Alâ', el-Mecd ve es-Senâ isim ve sıfatlarını zikredilerek, O'nun her türlü eşten ve ortağı bulunmaktan münezzeh bulunmasını dile getirilir. İkinci hamdelede ise Allah'ın el-Melik, es-Selâm, el-Mü'min, el-Müheymin, el-Allâm, Hükümler Koyucu (Şâriu'l-Ahkâm), Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm isim ve sıfatları verilir. Ayrıca Allah'ın İslâm Dinini ikram etmesine ve Hz. Muhammed (a.s.)'i lütfetmesine, helali haramdan ayıran Kitabıyla nimetlendirmesine vurgu yapılır (el-Beğavî, 1997, c. 1/33). Taberî'nin *Mecma'u'l-beyân*'ında ise ilk hamdelede Allah'ın vahdâniyeti, rubûbiyeti, nimet vermesi gibi

hususlar; ikinci hamdelede Allah'ın Kur'ân'ı indirmesi ve Kur'ân'ın çeşitli vasıfları öne çıkar (bk. et-Tabresî, 1994, c. 1/5-6).

Tefsirlerin başında Allah'ı başka varlıklara benzemekten ve her türlü eksiklikten tenzih eden ifadeler bulunabilmektedir. Mesela Ebu's-Suûd tefsirinin başlangıcında "سُبْحَانَ مَنْ" ifadesi geçer (Ebu's-Suûd, t.y., c. 1/1). Yine Ni'metullâh en-Nahcuvânî'nin tefsiri, besmelenin akabinde "سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" ifadeleriyle başlar (Ni'metullâh en-Nahcuvânî, 1325, s. 2). Bu arada şu hususu belirtmek gerekir ki, bazı tefsirlerin sonunda da hamdele ve salve vardır. Meselâ Vâhidî (ö. 468/1076)'nin *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* adlı tefsiri "Evvelde de ahirde de Allah'a hamd olsun. Kur'ân-ı Kerîm ve Zikr-i Hakîm ile gönderilene salât ve selam olsun / والحمد لله أولاً وآخراً، وصلواته على والحمد لله لله أولاً وآخراً، وصلواته على" ifadeleriyle biter (el-Vâhidî, 1994, c. 4/576).

Hamdele ve salve kısımlarında, Allah'ın varlığına, O'nun hiçbir şerikin bulunmadığına ve Hz. Peygamber (a.s.)'in O'nun kulu ve Rasûlü olduğuna şehadet edilmesi yer alabilmektedir (bk. Furât el-Kûfî, 1992, c. 1/45; İbnu'l-Cevzî, 1422, c. 1/11; el-Ukberî, t.y., c. 1/1; el-Hâzin, 1415, c. 1/3; es-Semîn el-Halebî, 1986, c. 1/3; el-Bikâî, 1995, c. 1/3; el-Cezâirî, 1414, c. 1/4). Bu konuda Suyûtî (ö. 911/1505)'nin şu ifadelerini aktarabiliriz: "Sahibine kat kat ecir kazandıran bir şehadetle Allah'ın birliğine şehadet ederim. Yine Hz. Peygamber'in -ki onunla fecr-i sadık doğmuş; ehl-i zeyğîn ve günahın karanlıkları yok olmuştur- Allah'ın kulu ve Rasûlü olduğuna şehadet ederim. Ona, Âli'ne ve Ashâbına daim salât ve selâm olsun." (es-Suyûtî, 2003, c. 1/3).

Hamdelelerde hamdin amacı açısından bazı dikkat çekici ifadeler şahit olunmaktadır. Sözelimi İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200), Allah'ın hamd etmeye muvaffak kılmasına tekrar hamd eder ve O'nun, kendisini tevhid üzere bulundurmasına şükreder (İbnu'l-Cevzî, 1422, c. 1/11).

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1202)'nin hamdelesine Fâtiha sûresi damga vurmuştur. Fahreddîn Râzî, hamdelesinde, itaatlerin en üstününü edaya, en mükemmelini elde etme keyfiyetine muvaffak kılması ve istiâze söylemeyi öğretmesi bağlamında Allah'a hamd eder, bütün hayırları ve emirleri yapmaya besmeleyle başlanmasına dikkat çeker ve kurduğu cümleler arasında Fâtiha sûresinin tümüne yer verir (er-Râzî, 1981, c. 1/11).

Hamdele ve salve, bir taraftan ilahi emrin gereğini ifa etmek üzere takip edilen usûlü ortaya koyarken diğer taraftan müfessirin yönelimini, yaklaşımını, tefsir metodunu, eserin genel özelliğini yansıtan ifade ve işaretler taşıyabilmektedir. Müfessirin Kur'ân'a yaklaşımını ve tefsirdeki metodolojisini gösteren birtakım veriler hamdele kısmına yansiyabilmektedir. Mesela Mâverdî (ö. 450/1058), hamdelesinde Allah'ın dosdoğru dinine ulaştırması (hidayet) ve Kitab-ı Mübin'ini ihsan etmesi, onu tenziline delâlet eden mu'ciz vasıflı kılması, tebdilden koruması, onunla Resulü'nün doğruluğunu beyan buyurması konularının akabinde şu metodolojik ayrımı

yapar: Allah, Kur'ân'ı temelde ikiye ayırmıştır: 1. Zâhir-Celî, 2. Ğâmid-Hafî. Mâverdî'ye göre onun zâhir-celî ilmi herkese müşterektir. Ğâmid-Hafî'sinin te'vilini bilmek ise âlimlere hastır ki böylece i'câzı genele şamil olsun, sonra üstünlük ve imtiyaz ortaya çıksın. Kur'ân'ın zâhir-celî âyetleri tilavetle anlaşılır iken (mefhûm bi't-tilâveh), Ğâmid-Hafî âyetleri ancak iki vecihle bilinir: 1. Nakil, 2. İctihad. Bu noktada tefsirini özellikle ilm-i hafî âyetlerin te'viline ve anlaşılması kapalı âyetlerin tefsirine has kıldığını belirten Mâverdî, tefsir metodu ve mukaddimesi hakkında bilgi verir. Daha sonra Allah'tan husn-ü maûnetini dileyen Mâverdî, Hz. Peygamber'e, âline ve sahâbesine salât ve selâm ile sözlerini tamamlayarak mukaddimedeki konulara başlar (el-Mâverdî, t.y., c. 1/21). İ'râbu'l-Kur'ân hakkındaki tefsirinin hamdelesinde 'Ukberî (ö. 616/1219), Allah'ın Kur'ân'ı hıfzeta muvaffak etmesi, onun açık hikmetleri, hükümleri ve âdâbına vâkıf kılması, manalarının tedebbürünü ve i'râbının vücûhunu ilhâm etmesini ve onun hakikat, mecâz, îcâz ve ishâbı gibi üslubunun çeşitliliğini öğretmesi hususlarını konu eder. Akabinde Allah'ın Kur'ân'ı en sağlam şekilde korumasına (الإعصام بأمتن أسبابه) tekrar hamd eden 'Ukberî, hamdelesini kelime-i şehâdetle sürdürür (el-Ukberî, t.y., c. 1/1). Diğer müfessirlerden Ebû 'Abdirrahmân es-Sulemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072), Âlûsî (ö. 1270/1854) ve Bursevî (ö. 1137/1725) gibi isimlerin hamdelelerinde Kur'ân'ın işârî tasavvûfî mana boyutu söz konusudur (es-Sulemî, 2001, c. 1/19; el-Kuşeyrî, 2000, c. 1/41; el-Âlûsî, 1997, c. 1/9). Münâsebâtu'l-Kur'ân konusunun temel kaynaklarından birisi olan *Nazmu'd-Durer*'de ise müfessir Bikâî (ö. 885/1480), sûrelerin ve âyetlerin tenasübünü zikrederek hamdelesine başlar (el-Bikâî, 1995, c. 1/3). Görüldüğü üzere bir tefsirdeki hamdele veya salvele kısımlarından o kaynağın rivâyet, dirâyet, tasavvufî, dilbilimsel vb. ağırlıklı yönlerine dair izler ve işaretler elde edilebilmektedir.

Hamdele ve salvelelerde genel olarak müfessirler duaya yer vermektedirler. Dualarında Allah'a hamd eden müfessirler, ardından gerek Allah'ın genel anlamda sayısız nimetlerini gerekse özel olarak birtakım nimet ve ihsanını sayarlar. Hemen her müfessir, Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salât ve selam etmenin yanı sıra Hz. Peygamber'in âline, ashâbına salât ve selamda bulunur. Bazı müfessirler de el-Ahzâb 33/33. âyetinden iktibasla Ehl-i Beyt'in tertemiz olmasını ve Allah tarafından her türlü günah kirinden arındırılmasını konu ederler (el-Hâzin, 1415, c. 1/3; Feyzu'l-Kâşânî, 1982, c. 1/7. Ayrıca bk. Furât el-Kûfî, 1992, c. 1/45; el-Beydâvî, 2000, c. 1/5; el-Âlûsî, 1997, c. 1/9). Yine Hz. Peygamber'in eşleri, Ehl-i beyti, zürriyeti ve ashâbının yanı sıra bütün peygamberler, melekler, muhâcirûn, ensâr, tabiûn, sonraki müminler, Kur'ân ilmini kıyâmete kadar nakledenler için de salât ve selâm edilir (Furât el-Kûfî, 1992, c. 1/45; el-Begavî, 1997, c. 1/33; en-Nesefî, 2019, c. 1/6; İbnu'l-Cevzî, 1422, c. 1/11; el-Hatîb eş-Şirbînî, t.y., c. 1/2). Ebû Hayyân (ö. 745/1344)'ın duasında sahabe neslinin sonraki nesillere Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den aldıkları gibi aynen ulaştırdığı vurgusu dikkat çeker (Ebû Hayyân, 1992, c. 1/9). Taberî'nin duasında Hz. Peygamber'e ve ailesine salât ve selamın yanı sıra Allah'ın sözü doğru söylemeye

muvaffak kılması niyazı ve ilim elde etmede Allah'ın rızasını kazanma niyeti arz edilir (et-Taberî, 2001, c. 1/6-7. Ayrıca bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, 2008, c. 1/71; el-Kuşeyrî, 2002, c. 1/41-42; el-Beydâvî, 2000, c. 1/5). Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045)'in duasında Allah'a tevekkül etme ve bütün işlerin O'na havalesine dair ifadelerle birlikte âyetler verilir (Mekkî b. Ebî Tâlib, 2008, c. 1/71). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'daki Kurtubî'nin ikinci hamdelesinde Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetini bilme ve öğrenme gibi hususlardaki duası yer alır (el-Kurtubî, 1967, c. 1/2). Dua konusunda İbn Cüzey (ö. 741/1340)'in hamdele ve salvesi oldukça dikkat çekicidir. İbn Cüzey, iki âyette geçen (en-Neml 27/19; el-Ahkâf 46/15) "أُوذِعْنِي" dua fiilinden hareketle, Allah'ın kendilerini bu nimete şükür görevini yapmaya, hakkını tam olarak vermeye, kıymetini bilmeye sevk eylemesi duasını yapar; duasını "وَمَا تُوَفِّقُنِي إِلَّا بِاللَّهِ / Başarım ancak Allah'tandır." (Hûd 11/88) ve "هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٍ / Benim rabbim O'dur, O'ndan başka tanrı yoktur; Sadece O'na güvenip dayandım, dönüş de yalnız O'nadır." (er-Ra'd 13/30) âyetleriyle tamamlar (İbn Cüzey, 1995, c. 1/3).

Bu konuda Elmalılı (ö. 1361/1942) tefsirinin hamdele-salvesindeki meşhur duaya yer vermek uygun olacaktır:

İlâhî! Hamdini sözüme sertâc ettim, zikrini kalbime mî'râc ettim, kitabımı kendime minhâc ettim! Ben yoktum vâir ettin, varlığından haberdâr ettin, aşkınla gönlümü bîkarâr ettin! İnayetine sığındım, kapına geldim, hidayetine sığındım lûtfüne geldim, kulluk edemedim afvine geldim! Şaşırtma beni, doğruyu söylet, neş'eni duyur, hakikatî öğret! Sen duyurmazsan ben duyamam, sen söyletmezsen ben söyleyemem, sen sevdirmezsen ben sevdiremem. Sevdin bize hep sevdiklerini, Yerdin bize hep yerdiklerini, Yâr et bize erdirdiklerini! Sevdin habibini kâinata sevdirdin: Sevdin de hıl'ati risaleti geydirdin: Makamı İbrahim'den makam-ı Mahmud'a erdirdin. Server-i asfiyâ kıldın. Hatem-i Enbiyâ kıldın. Muhammed Mustafâ kıldın! Salât-ü selâm, tahiyyât-ü ikram, her türlü ihtiram ona, onun Âl-ü Eshab-ü etbainâ Yâ Rab! (Elmalılı, 1935, c. 1/7).

Hatim duası gibi çeşitli dua cemiyetlerinde bir dua mukaddimesi olarak da okunan bu hamdele-salvelede; hamdin Allah'a has kılınması, Allah'ı zikretmenin kalbî miraç olması, Kur'ân-ı Kerîm'in rehber edinilmesi, yaratılış gayesi, Allah aşkı ve Allah'tan afv dileme yönünde Yüce Yaratıcı ile kul arasındaki kulluk ilişkisi, Allah'ın Hz. Peygamber'e lütufları (Makâm-ı Mahmûd, Server-i Asfiyâ, Hatem-i Enbiyâ), onun Allah katında ve diğer varlıklar nezdindeki üstün değeri, güzel isim ve vasıfları gibi çeşitli hususlar zikredilir. Genel olarak ifade etmek gerekirse müfessirlerin dualarının; İslâm Dini üzere bulunmak, Kur'ân-ı Kerîm nimetine sahip olmak, Hz. Peygamber (a.s.)'in ümmetine mensup olmak, Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt, sahâbe ve sonraki

nesiller için hayır dua etmek, Kur'ân-ı Kerîm'in okunması, doğru anlaşılması ve tefsirinde hataya düşmemek için Allah'ın yardım ve O'nun korumasını istemek, Allah'ın sözde ve amelde doğruya ulaştırmasını istemek ve hatalar için de Allah'ın affını dilemek gibi hususlar hakkında yapıldığı söylenebilir.

Tefsirlerin hamdele ve salve kısımları, -tefsirden tefsire farklılık arz etmekle birlikte-, muhteva yönünden birtakım hususları içinde barındırması sebebiyle dikkat çeker. Hamdelelerde öne çıkan ilk temel konu ise sadece Kendisi'ne hamdedilen Allah'ın birliği, yani tevhiddir.

2. Taberî ve İbn Kesîr Hamdelelerinde Tevhidin Vurgulanması ile Allah'ın İsim ve Sıfatlarının Zikredilmesi

Tefsir hamdelelerinde tabii olarak öncelikle tevhid vurgusu yer alır ve Allah'ın çeşitli isim ve sıfatları zikredilir. Taberî, hamdelede Allah'ı bazı isim ve sıfatlarıyla över ve Allah'ın diğer varlıklara benzemekten münezzehtliğini konu eder. Allah'ın hikmetlerinin eşsizliğinin akılları (elbâb) mağlup ettiğini, delillerin güzelliğinin akılları (ukûl) yendiğini, yaratmasındaki mükemmelliğin inkârcılara mazeret bırakmadığını ifade eden Taberî, delillerin kendi dilleriyle kâinata tevhidî haykırdığını belirtirken Allah'ın şu üç isim ve sıfatını zikreder: 1. Allah: O, öyle bir Allah'tır ki O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O'nun hiçbir dengi, benzeri, ortağı, çocuğu, babası, eşi ve emsali yoktur. 2. el-Cebbâr: Allah, öyle el-Cebbâr'dır ki kudreti karşısında zalimler O'na boyun eğer. 3. el-Azîz: Allah, öyle el-Azîz'dir ki O'nun izzeti ve yüceliği karşısında haşmetli melikler zelil düşer; heybeti karşısında heybetliler korkup boyun eğer. Bütün varlıklar ister istemez O'na itaat edip teslim olur (Taberî, 2001, c. 1/3). Allah'ın birliği, eşsiz kudreti ve yaratmasına dair Kur'ân'ın varlıklardan ve delillerden haber verdiğini zikreden Taberî, önce sadece O'na has olan "Allah" ismine Lafzatullâh'a yer verir. Bu ismin akabinde tevhid hakikatini bildiren Âyete'l-Kürsî'den, En'âm, Meryem ve İhlâs başta olmak üzere çeşitli sûrelerde geçen bazı âyetlerden hareketle cümleler serdeder. Yine "el-Cebbâr" ve "el-Azîz" isimlerini zikrederek Allah'ın mutlak güç ve kudreti karşısında inkârcıların iman etmeyen, üstelik azgınlıklarla zulmeden, kendilerini güçlü gören zalim inkârcılar da dâhil hiçbir gücün duramayacağını dile getirir. Boyun eğecek olanlar sadece inkârcılar değildir. O'nun mutlak gücü ve iradesi karşısında yarattığı tüm varlıklar da O'na itaat edecek ve boyun eğecektir. Bu noktada " *وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا ۗ لَهُمُ الْبُغُورُ* " *Göklerde ve yerde her şey ve bunların gölgeleri sabah akşam, isteseler de istemeseler de Allah'a secde ederler.*" (er-Ra'd 13/15) âyetini zikreden Taberî; her bir varlığın Allah'ın birliğine davet ettiğini, O'nun varlığını gösterdiğini zira O'nun varlıklara çeşitli izlerle-emarelerle (eşyadaki eksilme, artma, acziyet, ihtiyaç duyma, afetler, kesin delil vasfına sahip birbiri ardınca olaylar vb.) eşsiz yaratmasının mührünü vurduğunu belirtir (Taberî, 2001, c. 1/3-4). Allah'ı çeşitli isim ve sıfatlarıyla öven Taberî'nin hamdeledeki ifadelerinde, bütün varlıkların tevhidî haykırması,

tevhide çağırması ve Allah'ın varlıklara benzemekten münezzepliği vurgusu öne çıkar. Böylece Kur'ân'ın haberdar ettiği tevhid gerçekliği karşısında, inkârcıların bu inanca sahip olmamalarının hiçbir mazereti kalmamaktadır. Netice itibariyle burada, tevhid inancına sahip olmayan Müşrikler, Hıristiyanlar ve Yahudiler'e karşı reddiyelerin yapıldığı görülür.

Aynı konuda, İbn Kesîr'in hamdelesinde özellikle hamdin sadece Allah'a mahsus olduğunu bildiren âyetlerden iktibaslar dikkat çeker. Allah'ın, kitabına hamd ile başlamasına dikkat çeken İbn Kesîr, önce Kehf sûresinin ilk beş âyetine yer verir. "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتَابَ" şeklinde başlayan bu âyetlerde ana hatlarıyla şu hususlar konu edilir: Hamd o Allah'a mahsustur. O Allah ki, kulu Hz. Muhammed (as)'a dosdoğru kitabı indirmiştir. Kur'ân'da hiçbir eğrilik yoktur. Allah, Kur'ân'ı, hem sâlih amel işleyen müminlere güzel bir mükâfat olduğunu müjdelemek için hem de inkârcıları ve "اَتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا" /Allah çocuk edindi" diyenleri Allah katından gelecek şiddetli bir azap ile uyarmak için göndermiştir. Allah'a çocuk isnad edenlerin de babalarının da buna dair bilgileri yoktur. Onların ağızlarından çıkan bu tür sözler ne büyüktür. Bu söyledikleri ise sadece yalandır (el-Kehf 18/1-5). İbn Kesîr'in zikrettiği bu âyet grubunun dördüncü ve beşinci âyetlerinde Allah'a çocuk edindiği iftirasını atan bazı müşriklere, Yahudilere ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia eden Hıristiyanlara karşı uyarılar içerdiği görülür.

Allah'ın yaratmasına hamd ile başladığını belirten İbn Kesîr, En'âm sûresinin 1. âyetini kaydeder: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الْاٰدِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُوْنَ" /Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah'a mahsustur. Ama yine de kâfir olanlar (putları) rablerine eş tutuyorlar.". İbn Kesîr'in kaydettiği bu âyette gökler, yer, karanlıklar ve aydınlığı var edenin Allah olduğu bildirilerek nihayette ulûhiyyet vurgusu vardır. Ulûhiyyet vurgusunun sebebi olarak İbn Kesîr ilgili âyete dair şu izahı yapar: Kendini Hamd ile öven Allah'ın; gökler, yer, karanlıklar ve aydınlığın kısaca bütün varlıkların yaratıcısı olduğu gerçeğine rağmen bazı insanlar onu inkâr etmişler ve ona şerik ve denk koşmuşlar, eşi ve çocuğu olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Allah Teâla ise bundan münezzehtir, yüceler yücesidir (İbn Kesîr, 1419, 3/214).

İbn Kesîr, Allah'ın yaratmasını hamd ile bitirdiği konusunda ise üç âyete yer verir. Bunların ilkinde hesap gününde meleklerin Rablerine hamd ile tesbih ederek arşın etrafını kuşattıkları, artık cennet ehli ile cehennem ehlinin arasında hak ile hükümlendikten sonra söylenecek sözler bildirilir: "وَقِيلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ" /ve şöyle denir: "Bütün övgüler âlemlerin rabbi olan Allah içindir.". (ez-Zümer 39/75). İbn Kesîr'in yer verdiği ikinci âyette hamdin her daim O'na mahsus olduğu konu edilir: "اِنَّ هُوَ اللهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْاَوَّلٰى وَالْاٰخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ" / İşte O, Allah'tır. Ondandır başka tanrı yoktur. Önünde de sonunda da hamd O'na mahsustur, hüküm O'nundur; sadece O'na döndürüleceksiniz." (el-Kasas 28/70). İbn Kesîr, üçüncü olarak, hamdin âhirde de Allah'a ait olduğu konusunda Sebe

sûresinin 1. âyetini verir: "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيرُ" /Hamd göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah'a mahsustur; âhirette de hamd yalnız O'na özgüdür. Hikmetle yöneten, her şeyden haberdar olan O'dur." Âyetlerde geçtiği üzere her işin başında da sonunda da yani Allah'ın yarattığı her bir şeyde hamdin yalnızca O'na ait ve yalnızca O'nun hamdedilen (el-Mahmûd) olduğunu ifade eden İbn Kesîr, bu durumu namaz kılan kimsenin namaz kılarken söylediği, tüm hamdin yalnızca Allah'a ait olduğunu dile getiren bir dua ifadesiyle (اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، مِلءَ السَّمَاوَاتِ وَمِلءَ الْأَرْضِ، وَمِلءَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ هَذَا) tekid eder. İbn Kesîr dünyada da ahirette de hamdin yalnızca Allah'a ait olduğu hususunda Yûnus sûresindeki 9-10. âyetlerine yer verir: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يُهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخْرَجَ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" /İman edip düzgün işler yapanlara rableri, inanmaları sebebiyle yol gösterir; nimetlerle dolu cennetlerde onların buldukları yerin altından ırmaklar akar. Orada onların duaları, "Sen bütün noksan sıfatlardan uzaksın Allahım!"; karşılıklı iyi dilekleri de "selam" şeklinde olacaktır. Ve duaları, "Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun" diyerek son bulur." Bu âyetleri izahında İbn Kesîr, Cennet ehline Allah'ı hamd ve tesbîh etmelerinin ilham edildiğini belirtir ve cennet ehlinin nefesleri sayısınca hamd ve tesbîh etmelerinin sebeplerini sayar. Ona göre Allah'ın muazzam nimetlerinin bulunması, O'nun kudretinin kemali, gücünün azameti, lütuflarının birbiri ardınca gelmesi ve ihsanının devam etmesi gibi hususlar, cennet ehlinin hamd ve tesbîh etmelerinin sebeplerindedir (İbn Kesîr, 1992, c. 1/3).

3. Taberî ve İbn Kesîr Salvelelerinde Peygamberler ve Hz. Peygamber (a.s.)

Hamdelelerin ardından gelen salvelelerde, Hz. Peygamber (a.s.) özellikle isimleri, sıfatları ve görevleri gibi yönleriyle konu edilir. Bir önceki başlık altında ele alınan tevhid konusunda Allah'ın varlığı ve birliğini gösteren kâinattaki delillere işaret eden Taberî, bundan sonra sözü kâinattaki bu delillere ilave ve teyid olarak Allah'ın gönderdiği başka delillere yani genelde peygamberlere, özelde ise Hz. Peygamber (a.s.)'a getirir. Peygamberlerin gelmesinin Allah'a karşı ileri sürülecek tüm mazeretleri ortadan kaldırdığına dair Nisâ sûresinin 165. âyetiyle istişhâd eden Taberî; Allah'ın peygamber göndermesinin, idrak ve hilm sahibi insanların düşünüp öğüt almasını sağladığını belirtir (et-Taberî, 2001, c. 1/4).

Taberî, peygamberlerle ilgili şu hususlara değinmeye devam eder: Allah, gönderdiği peygamberlerini yardımlarıyla müeyyed kılmış, sıdıklarını ortaya koyan delillerle onları diğer varlıklardan ayırmıştır. Peygamberleri, kesin delillerle ve mu'ciz âyetlerle desteklemiştir. Öyle ki hiç kimsenin peygamberlere ilişkin şöyle bir itiraza hakkı olamaz: Bu peygamber de bir beşerdir, insanların yediklerinden yer, içtiklerinden içer. Peygamber olmayan herhangi bir beşere itaat edilirse, o takdirde itaat edenlerin akıbeti hüsrân olacaktır. Burada Taberî, Mü'minûn sûresinin

33-34. âyetlerini zikreder. Taberî'nin izahı şöyle devam eder: Allah, peygamberleri elçiler ve vahyini emanet ettiği kimseler kılmıştır. Peygamberleri kendi lütfuna mazhar eden Allah, onları risaletine seçmiştir, sonra onların her birini özel meziyetlerle donatmış ve onlara birtakım ikramlarda bulunup farklı dereceler ihsan etmiştir. Mesela Hz. Musa (a.s.)'a kendisiyle konuşmayı ihsan etmiş, Hz. İsâ (a.s.)'ı Rûhu'l-Kudüs ile desteklemiş ve ona ölüleri diriltme, hastaları ve körleri iyileştirme vasfını vermiştir. Dolayısıyla peygamberlerin dereceleri birbirlerinden farklıdır (et-Taberî, 2001, c. 1/4).

Allah, Hz. Peygamber (a.s.)'ı en yüksek derecelerle ve en üstün mertebelerle şereflendirmiştir. Ona bolca ikramda bulunmuş, peygamberlik derecelerinin en büyüğünü tahsis etmiştir. Onu en çok sahâbisi ve ümmeti olan peygamber kılmış, tam bir davetle ve genele şamil peygamberlikle göndermiş, himayesine almış, her inatçı zorbada ve isyankâr şeytandan bizzat kendisi korumuştur. Böylece Allah, Hz. Peygamber'le dinin şanını yüceltmış, karanlık yolları aydınlatmış, hakkın nişanlarını ve işaretlerini göstermiş, şirkin ışığını söndürmüştür. Onunla batıl, dalâlet, şeytanın hileleri ve putlara tapma yerle bir olmuştur (et-Taberî, 2001, c. 1/5).

Taberî, son ve tüm insanlığa gönderilmiş bir peygamber olarak Hz. Peygamber'e verilen üstün özellikleri -bilhassa Kur'ân-ı Kerîm merkezinde- ele almaya şöyle devam eder: Allah, Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerden farklı olarak kendine has bir delille desteklemiştir: Kur'ân-ı Kerîm. O, kıyamete kadar bakidir, zamanın değişmesiyle değişmez, gün geçtikçe onun aydınlığı daha da artar. Diğer peygamberlerin bazıları mağlup düşmüş; kendileri gittikten sonra izleri silinmiş, isimleri bilinmez olmuştur. Bazıları da sadece kendi dönemindeki insanlara ve topluma gönderilmiştir (et-Taberî, 2001, c. 1/5).

Hz. Peygamber gibi büyük bir nimete sahip olma konusunda Taberî, söz konusu nimetin ikrarını içeren şu cümlelerle Allah'a tekrar hamd eder ve Hz. Peygamber'e salât ve selamda bulunur: *"Bizlere böyle bir peygamberi tasdik etme ikramında bulunan, bizleri ona uyma şerefine erdiren ve bu peygambere ve getirdiklerine iman etmeyi bizlere nasip eden Allah'a hamd olsun. En güzel salâtu selâm ve tahiyâtü ikrâm O'nadır."* (et-Taberî, 2001, c. 1/5).

İbn Kesîr'in tefsirindeki salveyle gelince, o da aynen Taberî gibi, Allah'a hamd ederken sözü önce peygamberlere akabinde de Hz. Peygamber (a.s.)'a getirir: Bir âyette (en-Nisâ 4/165) geçtiği üzere Allah, peygamberlerini insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı hüccetlerinin bulunmaması için müjdeleyici ve korkutucu olarak göndermiştir. Peygamberlerini Arap, Ümmî, Mekkeli ve yolların en doğrusuna götüren peygamberle hitama erdirmiştir. Onu, bi'setinden kıyamete dek tüm insan ve cinler için peygamber olarak göndermiştir (İbn Kesîr, 1992, c. 1/3). İbn Kesîr, salvelede daha sonra Hz. Peygamber (a.s.)'la ilgili iki âyeti zikreder. Bunların ilki, A'râf sûresinde geçen Hz. Peygamber'in tüm insanlığa gönderildiğini bildiren, Allah'a ve onun ümmî peygamber olan resulüne iman etmeyi emreden 158. âyettir. İkinci olarak da Hz. Peygamber'e

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / December / العدد: 8 / Issue / Sayı: 4 / المجلد: 4 / Cilt / Volume

Kur'ân'ın hem gönderildiği toplumu hem de ulaştığı herkesi onunla uyarması için vahyedildiğini haber veren En'âm sûresinin 19. âyetidir. İbn Kesîr, Kur'ân'ın; Arap'tan, Acem'den, siyahtan, kıızıdan, insandan ve cinden kime tebliğ edilirse onu uyardığını ve korkuttuğunu ifade eder. Daha sonra o, bu konuda, inkâr edenlerin varacağı yerin ateş olduğu, Allah'ın onları kendilerinin bilemeyecekleri bir yönde derece derece azaba yaklaştıracağı ve onlara mühlet verdiği uyarısını içeren Hûd sûresi 17. ve Kalem sûresi 44. âyetlerini zikreder (İbn Kesîr, 1992, c. 1/3).

Salvelede İbn Kesîr, son olarak Hz. Peygamber (a.s.)'ın kızıla ve siyaha "el-ahmer ve'l-esved" peygamber olarak gönderildiğini bildiren hadisi nakleder (Hadisin geçtiği bazı yerler için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, 2001, 22/165 No. 14264; 32/512 No. 19735; 35/242 No. 21314; İbn Ebî Şeybe, 1409, 6/304, 304 No. 31643, 31645). Bu hadiste kastedilenin insanlar ve cinler olduğuna dair tâbiûn âlimlerinden Mücâhid (ö. 103/721)'in açıklamasına yer verir. Hz. Peygamber'in -salât ve selam ile- bütün insanlar ve cinlere (Cemû's-Sekâleyn) Resûlullâh ve Allah'ın kendisine vahyettiklerini onlara tebliğ eden bir Mübelliğ oluşuna dikkat çeken İbn Kesîr, ardından bir vahiy olarak sözü Kitâb-ı Azîz'e yani Kur'ân'a getirir (İbn Kesîr, 1992, c. 1/3).

4. Taberî ve İbn Kesîr Hamdeleleri-Salvelelerinde Kur'ân-ı Kerîm'in Temel Vasıfları

Tefsirlerin hamdelelerinde dikkat çeken konulardan birisi de Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli vasıflarıyla tavsif edilmesidir. Elbette tefsir eserleri olması hasebiyle, mezkûr eserlerin hamdele ve salvelelerinde Kur'ân-ı Kerîm'in tavsif edilmesi ve bu hususun öne çıkması gayet tabii bir durumdur.

Taberî, hamdele ve salvelesinde "emmâ ba'du" şeklinde vurgulu bir ifadeyle, sözü daha önce değindiği Allah'ın Hz. Peygamber'e has kıldığı delile -yani Kur'ân-ı Kerîm'e- getirir ve Kur'ân-ı Kerîm'in birtakım vasıflarını zikreder. Buna göre Allah'ın Hz. Peygamber'e ilahi bir vahiy olarak gönderdiği Kur'ân-ı Kerîm'i bizzat muhafazası, onun Muhammed ümmetine has en büyük lütuflarındandır. Bu Yüce Kitap, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin hak olduğuna ve onun üstünlüğüne açık ve kesin bir delildir. Allah, Kur'ân ile peygamberini her yalancı, iftiracıdan, mü'minleri de kâfirlerden ve müşriklerden ayırmıştır. İnsanlarıyla cinleriyle, küçüğüyle büyüğüyle bütün varlıklar onun bir benzerini ortaya koymak için güç birliği ederek bir araya gelseler, asla benzerini ortaya koyamazlar. Kur'ân'ın özelliği şudur: Mü'minler için karanlıkları aydınlatan bir nûr, şüpheleri bertaraf eden bir hakikat, doğruyu gösteren, kurtuluşa ve hak yola ileten bir kılavuzdur. Nitekim âyette şöyle buyrulur: *يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* /Allah, kendisinin izniyle rızâsını arayanları o kitapla kurtuluş yollarına erdirir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır, onları dosdoğru bir yola iletir." (el-Mâide 5/16). Allah, Kur'ân'ı korumuş, onu yıkılmayan sûru ile kuşatmıştır. Zaman geçmekle onun sütunları zayıflamaz, nişan ve alametleri yok olmaz. Ona uyan hiçbir zaman doğru yoldan ayrılmaz,

kurtuluşa erer, hidayete kavuşur. Ona arkadaşlık eden hidayet yolundan sapmaz. Ondan sapan dalâlete düşer ve azar (et-Taberî, 2001, c. 1/5-6).

Taberî'nin ifadesine göre Kur'ân, mü'minlerin ihtilaf anında kendisine sığındıkları, başlarına felaket geldiğinde içine çekildikleri müstahkem mevkieleridir, Şeytan'ın vesveselerine karşı kendilerini savundukları kaleleridir, mü'minlerin boyun eğdikleri hikmetli hakemleridir, mutlaka başvurdukları Rabblerinin kesin hükmüdür. Mü'minler kendi rızalarıyla ona başvururlar. Allah'ın sağlam ipidir, ona sınıksız sarılarak kendilerini tehlikeden korurlar (et-Taberî, 2001, c. 1/6).

İbn Kesîr'in hamdele ve salvelesinde ise Hz. Peygamber'in bütün insanlar ve cinler için Allah'ın gönderdiği bir elçi olması konusunun akabinde Kur'ân'ın bazı özellikleri anlatılır. Bu hususta Fussilet sûresinin 41. âyetinde geçen "Kitâb-ı Azîz" ifadesiyle İbn Kesîr, ilk olarak Kur'ân'ın Allah katından indirilmiş olmasını belirterek şu âyeti verir: " لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ " *Ne başlangıcında ne de sonda ona asılsız bir şey girebilir; o, hikmet sahibi, övgüye lâyık olan Allah katından indirilmiştir.*" (Fussilet 41/42). Bu âyetle İbn Kesîr, Kur'ân'a batılın önünden ve ardından yani hiçbir şekilde ulaşamayacağı onun Hakîm ve Hamîd Allah'tan indirildiği gerçeğini dillendirir. İbn Kesîr'in salvelede zikrettiği bir diğer husus ise bazı âyetlerde geçtiği üzere (en-Nisâ 4/82; Sâd 38/29; Muhammed 47/24); Kur'ân'ın insanlara yaptığı onu anlamalarına (tefehhum) yönelik çağrısıdır (İbn Kesîr, 1992, c. 1/3). Kur'ân'ı anlama konusunda âlimlere şu görevlerin düştüğünü belirtir: Kelâmullâh'ın manalarını keşfetmek, onun tefsirini yapmak, bunu asıl kaynaklarından (Mezanihi) elde etmek, Kur'ân'ı öğrenmek ve öğretmek. Bu noktada Âl-i İmrân 3/77. ve 187. âyetlere de yer veren İbn Kesîr, Allah'ın Ehl-i Kitâb'ı kendilerine indirilen Allah'ın kitabından yüz çevirerek dünyaya yönelmelerinden ve dünyalık toplamalarından dolayı zemmettiğini belirtir. Müslümanların Allah'ın zemmettiği şeylerden kaçınmaları, Allah'ın emrettiği şekilde onun indirdiği kitabı öğrenip öğretmeleri, anlayıp anlatmaları (tefhîm) ve emirlerine uymaları gerektiğini vurgular. Burada İbn Kesîr, Hadîd sûresinin 16-17. âyetlerine yer vererek öncesi ve sonrasıyla âyetlerdeki konu akışına işaret eder ve Allah'ın ölümden sonra yeri dirilttiği gibi iman ile de kalpleri yumuşatıp günah ve isyanlarla karardıktan sonra hidayete erdirdiğine bir tembih bulunduğuna dikkatleri çeker (İbn Kesîr, 1992, c. 1/4).

Görüldüğü üzere Taberî ve İbn Kesîr tefsirlerinin hamdele ve salvelelerinde Kur'ân'ın çeşitli vasıflarının sayılmasının yanı sıra onun özellikle tağyir ve tebdilden korunması, asırlar geçmesine rağmen baki ve yeni kalması ve meydan okuması gibi hususlar öne çıkar.

Sonuç

Başlangıçtan bugüne Müslümanların hayatlarında mühim bir yer tutan ve “İstiâze”, “Besmele”, “Hamdele” ve “Salvele” şeklinde isimlendirilen uygulamaların İslâm telif geleneğinde önemli yansımaları olmuştur. Söz konusu literatür içinde ise bazı klâsik tefsir kaynaklarında “Hamdele” ve “Salvele”lerinin özellikle muhteva açısından dikkate değer özelliklere sahip olduğu görülmüştür.

İncelemiş olduğumuz Taberî ve İbn Kesîr tefsirlerindeki hamdele ve salvelelerin temelde şu üç konu başlığı çerçevesinde şekillendiği söylenebilir: 1. Tevhid vurgusu. 2. Hz. Peygamber’in tavsif edilmesi. 3. Kur’ân’ın tavsif edilmesi. Hamdele ve salvelelerde niçin özellikle bu üç konunun öne çıktığı şöyle değerlendirilebilir: Müfessirler, tefsirlerinin başında ve başlangıcında İslam’ın temel inanç esasları arasında bulunan; özellikle “Kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayan Allah’a iman, Hz. Muhammed’in “Resûlullâh” olması ve Kur’ân’ın vahyedilmiş “Kelâmullâh” olması” esaslarını dile getirmişlerdir. Bu çerçevede müfessirlerin, yeri geldikçe ilgili âyetlerden istişhadlar yapmaları veya âyetlerden mülhem ifadeleri ve iktibas cümlelerini kullanmaları dikkat çekmiştir.

Hamdelelerdeki tevhid vurgusunda her iki müfessir de özellikle şirk inancına sahip olan ve Allah’a çocuk, eş, şerik isnadında bulunan Müşrikler, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi inkârcı grupları uyaran ve Allah’ı tüm bunlardan tenzih eden âyetleri zikretmişlerdir. Taberî, Allah’ın diğer varlıklara benzemekten münezzehe oluşu, kâinattaki her bir varlığın, delilin kendi dilleriyle tevhidi haykırması gibi hususlarla birlikte O’nun “Allah, el-Cebbâr, el-Azîz” isim ve sıfatlarını konu etmiştir. İbn Kesîr’in hamdelesindeki ana çerçevede ise; Allah’ın Kur’ân’a hamd ile başlaması, hamdin başlangıçta-bitişte ve dünyada ve ahirette sadece Allah’a mahsus olması gibi hususlar vardır.

Hz. Peygamber (a.s.)’ı tavsif, tabii olarak daha çok salvelelerde yer almıştır. Hz. Peygamber, özellikle isimleri, sıfatları ve görevleri gibi yönleriyle konu edilmiştir. Taberî, sırasıyla Allah’ın varlığı ve birliğini gösteren kâinattaki delillerden ve buna ilave ve teyid olarak Allah’ın gönderdiği başka delillerden (peygamberler ve Hz. Peygamber) söz etmiştir. Son ve tüm insanlığa gönderilmiş bir peygamber olarak Resûlullâh’ın üstün özelliklerini zikreden Taberî, mevzuyu bilhassa Kur’ân-ı Kerîm’in ona indirilmesi bağlamında ele almıştır. İbn Kesîr de aynı şekilde, sözü önce peygamberlere akabinde de Hz. Peygamber’e getirerek yine âyetlerden iktibaslarla Hz. Peygamber’i ve ardından Kur’ân-ı Kerîm’i konu etmiştir.

Hamdele ve salvelelerde müfessirlerin aynı zamanda Kur’ân anlayışlarını ve yaklaşımları gösteren ifadeler söz konusudur. Kur’ân anlayışı ve yaklaşımı konusunda; Taberî Kur’ân-ı Kerîm nimetine sahip olmanın değeri, onun hidayet rehberi ve en büyük mucize olması, her türlü tebdil

ve tağyirden korunması, asırlar geçmesine rağmen değiştirilemediği ve hiçbir şekilde değiştiremeyeceği vakıası, fesahat ve belagat özellikleriyle eşsizliği, insanların ve cinlerin benzerini ortaya koyamadıkları ve koyamayacakları gibi gerçekleri dile getirmiştir. İbn Kesîr de Taberî'ye benzer şekilde Fussilet sûresinin 42. âyetini zikrederek Kur'ân'ın Allah katından indirildiği gerçeğini ifade etmiştir. Burada yine Kur'ân'ın vahyedildiğini kabul etmeyen ve onun hakkında birtakım asılsız iddialarda bulunan müşriklere ve inkârcılara karşı hakikati bildirme amacının öne çıktığı anlaşılmaktadır. İbn Kesîr'in hamdele ve salvelesinin sonunda ayrıca insanların Kur'ân'ın anlamaya yönelik çaba göstermelerine yaptığı vurgu dikkat çekmiştir.

Netice itibarıyla, makale boyutundaki bu çalışmada görülmüştür ki, inceleme konusu olan klâsik tefsirlerdeki hamdele ve salveleler, -istisnalarla birlikte- edebî dil ve üsluba sahip olma tarzındaki özelliklerinin yanı sıra tevhid vurgusu, Hz. Peygamber'in sıfatları ve Kur'ân'ın vasıfları gibi ana konular ekseninde zengin bir içerik yelpazesine sahip olmaları açısından dikkate şayandır. Bu sebeple farklı perspektiflerle yapılacak ayrıntılı çalışmaların, ilgili literatürü daha fazla tanıtma imkânı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ahmed Muhtâr 'Umer (1429/2008). *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra*. b.y.: Âlemu'l-Kutub, 5. Basım.
- Akar, A. M. (2024). "Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından Fusûsu'l-hikem Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları". *Sufiyye* 16, 1-26.
- 'Ali 'A. V. (2004). *Fıkhü'l-luğa*. (3. bs.). b.y.: Nehdatu Mısır li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Âlûsî (1417/1997), M. b. 'A. *Rûhû'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Arslan, S. (2021). "Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller", *Osmanlı Araştırmaları*. Sayı: 57, s. 283-318.
- Bakkal (2013), M. C. *Kur'ân-ı Kerîm'de "Hamd" Kavramı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Beğavî, E. M. (1417/1997). *Me'âlimu't-tenzîl*. 8 cilt. (4. bs.). thk. M. 'Abdullâh en-Nemr vd. Riyad: Dâru't-Tayyibeti'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Beydâvî, E. S. N. (1421/2000). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. (1. bs.). Dımaşk-Beyrut: Dâru'r-Reşîd-Muessesetu'l-Îmân.
- Bikâî, E.-H. İ. (1415/1995). *Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. (1. bs.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

- Cevherî, İ. b. H. (1990). *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.
- Cezâirî, E. B. C. (1993/1414). *Eyseru't-tefâsîr li Kelâmi'l-'Aliyyi'l-Kebîr*. (1. bs.). b.y.: y.y.
- Ebû Hayyân, M. b. Y. (1412/1992). *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebu's-Suûd, K.-K. (t.y.). *Tefsîru Ebi's-Suûd ev İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. 'Abdulkâdir Ahmed Ata). Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadîse.
- Elmalılı, M. H. Y. (1935). *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Matbaai Ebi'z-Ziya.
- Ezherî, E. M. M. b. (t.y.). *Tehzîbu'l-luğa*. 3. Cilt thk. 'Abdulhalîm en-Neccâr, 4. Cilt thk. Ahmed 'Abdulalîm el-Berdûnî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye.
- Ferâhîdî, H. b. A. (t.y.). *Kitâbu'l-'ayn*. thk. M. Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. b.y.: Mektebetu'l-Hilâl.
- Feyyumî, H. E.-'A. A. b. M. (t.y.). *el-Misbâhu'l-munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye.
- Feyzu'l-Kâşânî, M. M. (1982). *Tefsîru's-Sâfi*. Beyrut: Muessesetu'l-'Alemlî li'l-Matbûât.
- Fîrûzâbâdî, M. (1385/1966). *es-Silât ve'l-buşer fi's-salâti alâ Hayri'l-Beşer*. nşr. M. Nureddîn Adnân vd. Dimaşk.
- Furât el-Kûfî, E.-K. (1412/1992). *Tefsîru Furâti'l-Kûfî*, thk. M. Kâzım. Beyrut: Muessesetu'n-Nu'mân.
- Hatîb eş-Şirbînî (t.y.). *es-Sirâcu'l-Munîr*. b.y.: el-Matba'atu'l-Hayriyye.
- Hâzin, 'A. b. M. (1415). *Lubâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. (1. bs.). tsh. M. 'Ali Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/الصلوة/> (Erişim Tarihi: 12/09/2024).
- Işık, H. (1989). "Hz. Peygamber (s.a.s.)'e Salât ve Selâm Getirme ile İlgili Bir Araştırma". *Diyanet Dergisi*. 25/4. 263-286.
- İbn Cüzey el-Kelbî, E.-K. M. (1415/1995). *Kitâbu't-teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. (1. bs.). tsh.-thr. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Şeybe, E. B., 'A. (1409). *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*. 7 Cilt. (1. bs.). thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad: Mektebetu'r-Reşîd.
- İbn Ebî Zemenîn, E. 'A. M. (1423/2002). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. (1. bs.). thk. Huseyn b. Ukkâşe-M. b. Mustafa el-Kenz. b.y.: el-Fârûku'l-Hadîse.

- İbn Fâris, E.-H. A. b. Z. (1991). *Mu'cemu mekâyîsi'l-luġa*. thk. 'Abdusselâm M. Hârun. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (1407/1987). *Celâ'u'l-efhâm fî fazli's-salât ve's-selâm alâ Muhammedin Hayri'l-Enâm*. (2. bs.). thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnaût. Kuveyt: Dâru'l-'Urûbe.
- İbn Kesîr, E-F. İ. (1412/1992). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Kesîr, E-F. İ. (1419). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. (1. bs.). thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- İbnu'l-Cevzî, E.-F. (1422). *Za'du'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. (1. bs.). thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbnu'l-Kattâ', S. E.-K. 'A. b. C. (1403/1983). *Kitâbu'l-ef'âl*. (1. bs.). b.y.: Âlemu'l-Kutub.
- Karaman, H. vd., (2007), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurtubî, E. 'A. M. (1387/1967). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. (3. bs.). Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabîyye.
- Kuşeyrî, E.-K.'A. (2000). *Letâifu'l-işârât Tefsîr sûfî kâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (3. bs.). thk. İbrâhîm Besyûnî. el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, b.y.
- Küçükkalay, H. (1969). *Kur'ân Dili Arapça*. Konya: Denizkuşları Matbaası.
- Mahmûd Şukrî el-Alûsî (1408/1988). *Kitâbu'n-naht ve beyânu hakîkatihî ve nebzetun min kavâ'idihî*. thk. şrh. Muhammed Behçet el-Eserî. b.y.
- Mâverdî, 'A. b. M. (t.y.). *Tefsîru'l-Mâverdî-en-Nuketu ve'l-'uyûn*. tlk. 'Abdulgaksûd b. 'Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye-Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye.
- Mekkî b. Ebî Tâlib (1429/2008). *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*. (1. bs.). el-İmârâtu'l-'Arabîyyeti'l-Muttehide: Câmiatu's-Şârika.
- Mertoġlu, M. S. (2009). "Salâtü Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/23-24. İstanbul: TDV Yayınları.
- Muhammed es-Seyyid 'Ali Belâsî (2003). "Arap Dilinde Naht". çev. Mehmet Ali Şimşek. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/2. 407-416.
- Mûsâ Cârullâh (t.y.). *İlhâmu'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Karaçi: Beytu'l-Hikme.
- Ahmed b. Hanbel (1421/2001). *Musned*, thk. Şu'ayb el-Arnaut vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Necmuddîn en-Nîsâbûrî, E.-K. M. (1415). *Îcâzu'l-beyân 'an me'âni'l-Kur'ân*. (1. bs.). Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî.

- Neseî, E. H. N. 'U. b. M. (1440/2019). *et-Tefsîr fi't-tefsîr*. (1. bs.). İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lubâb.
- Ni'metullâh en-Nahcuvânî (1325). *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîhu'l-ğaybiyye el-Muvaddah li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hukmu'l-furkâniyye*. (1. bs.). Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: el-Matba'atu'l-'Usmâniyye.
- Râzî, F. M. (1401/1981). *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-ğayb*. (1. bs.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Semîn el-Halebî (1406/1986). *ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. (1. bs.). thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem.
- Serinsu, A. N. (2001). "Ahzâb Sûresi 56. Âyet Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı". *Dinî Araştırmalar*. 4/10, 121-139.
- Subhî İbrâhîm es-Sâlih (1379/1960). *Dirâsât fî fikhî'l-luğa*. (1. bs.). Dâru'l-'Ilm li'l-Melâyîn, b.y.
- Sulemî, E. 'A. M. (1421/2001). *Hakâiku't-tefsîr Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. (1. bs.). thk. Seyyid 'İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Suyûtî, C. 'A. b. E. B. (1406/1986). *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâihe*. thk. Muhammed Ahmed Câdulmevlâ Bek vd.), Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Suyûtî, C. 'A. b. E. B. (1424/2003). *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. (1. bs.) thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hecr.
- Şemseddin Sami (2015). *Kamus-ı Türkî*. haz. Paşa Yavuzarslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1422/2001). *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. (1. bs.). thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Hecr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân.
- Tabresî, E. 'A. F. b. H. (1414/1994). *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Tezcan, T. (2017). "Davud-u Karsî'nin Besmele Şerhi'nin (Tahrirat ve Takrirat ale'l-Besmele ve'l-Hamdele ve's-Salâti ve's-Selâmi'l-Latîfe) Onun Tefsir Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi", (editör Bünyamin Çalık), *Uluslararası Dâvûd-î Karsî Sempozyumu, 11-14 Mayıs 2017, Kars Tebliğler*, s. 143-151.
- Tezcan, T. (2019). "Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele Ve Ba'dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivi'de Çağrıştırdıkları". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 56-72. Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/tiad/issue/43978/496862>.
- Ukberî, E.-B. 'A. (t.y.). *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî. nşr. 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, b.y.

- Vâhidî, E. H. 'A. b. A. (1415/1994). *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk.-tlk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye.
- Yavuz, Y. (1997). "Hamdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/448-449. İstanbul: TDV Yayınları.
- Zebîdî, M. M. (1413/1993). *Tâcu'l-'Arûs min cevâhiri'l-kâmus*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117


Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 8
Issue / العدد: 8

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Doç. Dr. Ayhan Aksakalli
Bayburt Üniversitesi
Sağlık Hizmetleri Meslek
Yüksekokulu


ayhanaksakalli@bayburt.edu.tr

 ORCID:0000-0001-6281-5828

Çarmıhın Altında Kimlik: Nietzsche'nin
Hristiyanlık Eleştirisi ve Teolojik
Yanıtlar Işığında Kimlik ve Kişilik
Sorunu

Identity Under the Cross: The Problem
of Identity and Personality in the Light
of Nietzsche's Critique of Christianity
and Theological Responses

Atıf: Aksakalli, A. (2024). Çarmıhın Altında Kimlik: Nietzsche'nin Hristiyanlık Eleştirisi ve Teolojik Yanıtlar Işığında Kimlik ve Kişilik Sorunu. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 260-284.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1554208

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 22.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 25.11.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 260-284

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

 intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Çarmıhın Altında Kimlik: Nietzsche'nin Hristiyanlık Eleştirisi ve Teolojik Yanıtlar Işığında Kimlik ve Kişilik Sorunu

Identity Under the Cross: Nietzsche's Critique of Christianity and Identity and Personality Problem in the Light of Theological Responses

Özet

Bu çalışma, Friedrich Nietzsche'nin Hristiyanlık eleştirisini kimlik ve ahlak üzerindeki etkileri bağlamında inceler. Nietzsche, Hristiyan etiğini bireyselliği baskılayan ve yaratıcılığı sınırlayan bir sistem olarak eleştirir. Ona göre, suçluluk duygusu bireysel özgürlüğü bastırmak için kullanılır. Alternatif olarak sunduğu *übermensch* kavramı, bireyin kendi değerlerini yaratmasını savunur. Ancak teolojik perspektifler, *imago Dei* doktriniyle bireyselliği ve insan onurunu vurgular. Bonhoeffer ise Hristiyanlığın suçluluk yerine özgürleştirici bir deneyim sunduğunu öne sürer. Çalışma, Nietzsche'nin bireysellik vurgusunu teolojik anlatılarla birleştirerek kimlik oluşumuna yönelik uzlaşmacı bir model sunar. Bu model, bireyselliği ve topluluk bağlarını dengelemeye odaklanır ve kimlik ile ahlak arasındaki dinamik ilişkiyi anlamaya katkı sağlar.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, kimlik, Nietzsche, özerklik, üstinsan

Abstract

This study examines Friedrich Nietzsche's critique of Christianity in the context of its effects on identity and morality. Nietzsche criticizes Christian ethics as a system that suppresses individuality and limits creativity. According to him, the sense of guilt is used to repress individual freedom. As an alternative, the concept of *übermensch* advocates for individuals to create their own values. However, theological perspectives emphasize individuality and human dignity through the doctrine of *imago Dei*. Bonhoeffer argues that Christianity offers a liberating experience instead of guilt. The study presents a reconciliatory model for identity formation by combining Nietzsche's emphasis on individuality with theological narratives. This model focuses on balancing individuality and community ties, contributing to the understanding of the dynamic relationship between identity and morality. These perspectives, the study offers insights into the dynamics of identity, morality, and individuality.

Keywords: Metaphysics, identity, Nietzsche, autonomy, *übermensch*

Introduction

Nietzsche's critique of Christianity stands as one of the most radical and influential interrogations in the history of philosophy. The philosopher contends that Christian doctrines profoundly limit the individual's potential for personal identity and creativity by enforcing a "herd morality" that suppresses individuality and originality (Nietzsche, 1887, p. 142). This critique is encapsulated in his famous statement, "God is dead," which not only questions the metaphysical foundations of Christian morality but also raises concerns about the contemporary existential crisis of identity (Nietzsche, 1882, p. 108). This study explores Nietzsche's critical view of Christianity as both a destructive force for individuality and an opportunity for reimagining identity. While his critique dismantles traditional structures, it also invites a rethinking of the foundations for personal authenticity and creative self-expression (Deleuze, 1983, p. 87; Reginster, 2006, p. 112).

Nietzsche's philosophy has resonated far beyond the realm of philosophy, influencing sociology, psychology, and cultural theory. For instance, Kaufmann (1974, p. 123) views Nietzsche's

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / December / العدد: 8 / المجلد: 4 / Sayı / Cilt / Volume

critique as a manifesto for individual freedom, arguing that his rejection of Christianity aims to liberate individuals from oppressive moral frameworks. On the other hand, Stanley Rosen (1995, p. 45) critiques Nietzsche for isolating the individual from societal structures, suggesting that such detachment risks weakening social cohesion. Habermas (1987, p. 210) extends this critique, claiming that Nietzsche's approach, while revolutionary, leaves unresolved tensions between individual autonomy and collective identity. These interpretations underline the dual nature of Nietzsche's critique—while it challenges oppressive systems, it also risks destabilizing the very bonds that sustain social solidarity.

However, Nietzsche's criticisms have often been addressed in a one-sided manner, neglecting theological perspectives that could counter or complement his views. For instance, Aquinas (1265/1274, p.89) argues that Christian doctrines play a central role in the moral and spiritual development of the individual by offering a teleological framework for understanding human purpose. Similarly, Tillich (1952, p. 45) emphasizes the existential grounding provided by faith, asserting that belief in God serves as a foundational element for personal identity and resilience. Frankl (1985, p. 122) echoes this perspective from a psychological standpoint, highlighting how spiritual beliefs contribute to meaning-making processes that reinforce identity, especially in times of existential crisis. These perspectives suggest that Nietzsche's critique can be meaningfully engaged with theological arguments that affirm the constructive role of Christianity in identity formation.

This paper seeks to analyze Nietzsche's critique of Christianity and its impact on personal identity through two primary axes. First, it examines Nietzsche's arguments with a focus on his texts and their interpretations in contemporary philosophy. Key concepts, such as the "reevaluation of values" and "herd morality," will be explored to establish Nietzsche's framework for understanding the interplay between identity and religion. Second, it engages with theological responses to these critiques, investigating how Christian doctrines might offer counterpoints or even alternative pathways for identity development. By placing Nietzsche's critique in dialogue with theological perspectives, this study aims to offer a more balanced and nuanced understanding of the relationship between Christianity and personal identity.

The thesis of this paper is that Nietzsche's critique of Christianity provides a vital lens for understanding the interplay between religion and identity. However, his criticisms, when left unchallenged, risk oversimplifying the complex roles that faith can play in personal development. A theological counterbalance enriches this discussion by introducing perspectives that underscore the transformative potential of religious beliefs. Thus, this paper not only explicates Nietzsche's critique but also explores its limitations and possible extensions through theological and

philosophical discourse. In doing so, it aims to contribute to broader debates on identity, faith, and individuality in both modern and postmodern contexts.

Nietzsche's declaration that "God is dead" serves as a starting point for examining the intersection of personal identity and metaphysical belief systems (Nietzsche, 1882, p. 108). While his critique dismantles the traditional theological framework, it also raises questions about the existential void left in its wake. This void invites a critical inquiry into whether Christianity's metaphysical underpinnings, as critiqued by Nietzsche, still hold relevance for identity formation in contemporary thought. Exploring this dynamic tension provides an opportunity to engage not only with Nietzsche's philosophical contributions but also with the enduring significance of theological frameworks in shaping human identity.

1. Nietzsche's Critique of Christianity and Personality

1.1. Christianity and Moral Identity

Christianity has historically played a pivotal role in shaping individual identity, offering a moral framework that provides meaning, purpose, and guidance for personal development. The Christian emphasis on virtues such as humility, charity, and obedience has deeply influenced the construction of moral identity, often serving as a foundation for ethical behavior and communal relationships (Aquinas, 1265/1274, p. 142). According to MacIntyre (1981, p. 210), the Christian tradition fosters a narrative understanding of the self, where moral identity is developed through a teleological process oriented toward a divine purpose. This perspective views identity as intrinsically tied to spiritual practices and communal belonging, emphasizing the transformative potential of faith in overcoming personal struggles.

Nietzsche, however, radically opposes this interpretation, arguing that Christianity imposes a constrictive moral framework that suppresses individuality and fosters what he terms "slave morality" (Nietzsche, 1887, p. 34). For Nietzsche, Christian morality is rooted in resentment, a reactive sentiment that glorifies weakness and self-denial while condemning strength and vitality. He argues that this morality not only stifles personal authenticity but also perpetuates a culture of conformity. In his view, the Christian concept of self-sacrifice undermines the individual's capacity for self-affirmation and creative expression (Nietzsche, 1886, p. 78).

From Nietzsche's perspective, the moral identity constructed through Christianity is inherently antagonistic to the flourishing of the individual. While Christian doctrines claim to offer a path to salvation and moral integrity, Nietzsche argues that these claims mask a deeper existential discontent. He identifies this as a "denial of life," where moral values derived from divine authority prevent individuals from embracing their own power and potential (Reginster, 2006, p. 153). Moreover, he critiques the centrality of guilt in Christian ethics, asserting that it binds individuals to

a perpetual cycle of repentance and subjugation (Taylor, 1989, p. 47). Nietzsche's call for the "re-evaluation of all values" thus challenges the legitimacy of Christian morality as a basis for personal identity.

In contrast, contemporary scholars like Marion (2002, p. 85) have argued that Christianity's focus on humility and grace can be interpreted as empowering rather than repressive. Marion suggests that these values, rather than negating individuality, invite a deeper engagement with the self, where moral identity is formed not through external compulsion but through an internalized sense of divine love. Similarly, Vattimo (1997, p. 112) contends that Nietzsche's critique overlooks Christianity's potential for fostering pluralistic and inclusive moral identities in modern contexts. These perspectives illustrate the ongoing debate about whether Christian morality limits or liberates individual identity.

At the heart of Nietzsche's critique is his rejection of Christianity's metaphysical dualism, which he believes alienates individuals from their earthly existence. By prioritizing an otherworldly salvation over earthly fulfillment, Nietzsche argues, Christianity devalues life and its inherent potential (Nietzsche, 1882, p. 121). In doing so, it creates a moral identity that is estranged from the realities of human existence, replacing authenticity with a fabricated ideal of piety. Nietzsche's notion of the *übermensch*, or the "overman," stands as a counterpoint to this moral construct, representing an individual who transcends traditional values to create their own identity through acts of self-overcoming (Hollingdale, 1999, p. 78).

Despite Nietzsche's harsh critique, the role of Christianity in moral identity construction remains a subject of nuanced inquiry. For example, Taylor (2007, p. 134) highlights how Christian moral traditions have historically provided a framework for articulating universal human rights and fostering solidarity across diverse communities. This suggests that while Nietzsche's critique identifies critical limitations, it does not fully account for the adaptive and evolving nature of Christian moral thought. Indeed, recent theological approaches emphasize a more dialogical and relational understanding of moral identity, which aligns with Nietzsche's emphasis on creativity and self-expression while retaining a spiritual foundation (Ward, 2012, p. 67).

In conclusion, the tension between Christianity's moral framework and Nietzsche's critique centers on the competing visions of identity it promotes. While Christianity seeks to construct a moral identity grounded in divine authority and communal values, Nietzsche advocates for an individualistic approach that rejects external constraints in favor of personal authenticity. This dynamic tension invites further exploration of how moral identity can be constructed in ways that balance the collective and the individual, the spiritual and the earthly.

1.2. Nietzsche's Central Arguments on Identity and Critique of Christianity

Nietzsche's critique of Christianity is deeply rooted in his analysis of its impact on personal identity, which he characterizes as fundamentally destructive. At the core of his argument is the notion that Christian morality enforces conformity through what he calls "herd morality," a collective ethical framework that suppresses individuality and stifles authentic self-expression (Nietzsche, 1887, p. 126). He argues that Christianity, by prioritizing obedience, humility, and self-denial, negates the intrinsic will to power that drives personal growth and identity formation (Leiter, 2002, p. 45). For Nietzsche, this suppression results in what he describes as the "degeneration" of the individual, where the self is subordinated to the expectations of the collective.

The concept of "herd morality" is central to Nietzsche's critique. He describes it as a moral system that elevates mediocrity and passivity while condemning exceptionalism and creativity. Nietzsche's infamous portrayal of Christian values as being rooted in *ressentiment* highlights how the oppressed, unable to assert their will, invert values to glorify weakness and vilify strength (Reginster, 2006, p. 112). This inversion, he contends, leads to the erosion of individuality, as people seek validation not through self-realization but through adherence to socially constructed norms. The herd, in Nietzsche's terms, becomes a force of conformity, where personal identity is diluted in favor of collective approval (Sedgwick, 2009, p. 78).

Nietzsche's critique also extends to the psychological dimensions of identity. He views Christianity's emphasis on guilt and sin as mechanisms of control that imprison individuals in a cycle of self-repression (Nietzsche, 1882, p. 145). According to his analysis, the internalization of guilt alienates individuals from their instincts, creating an internal conflict that undermines their capacity for self-affirmation (Solomon, 2003, p. 120). By prioritizing spiritual salvation over earthly existence, Christianity diverts attention away from life's intrinsic potential, reinforcing what Nietzsche terms a "denial of life" (Clark & Dudrick, 2012, p. 67).

A particularly striking element of Nietzsche's argument is his critique of Christian altruism. While altruism is traditionally seen as a moral virtue, Nietzsche views it as a denial of self-interest and an obstacle to personal growth (Nietzsche, 1886, p. 92). He asserts that the Christian ideal of self-sacrifice reduces individuals to instruments of the collective will, eroding their capacity for autonomous decision-making. As Young (1992, 45) notes, Nietzsche's critique challenges the assumption that moral good lies in the service of others, proposing instead that true moral excellence arises from self-creation and the pursuit of individual excellence.

Nietzsche's alternative to this framework is the concept of the *übermensch* or "overman," an individual who transcends herd morality to create their own values and identity (Nietzsche, 1883, p. 56). The *übermensch*, for Nietzsche, represents the antithesis of the Christian moral

subject—a figure who embraces the fullness of life, affirming both its joys and its struggles, without recourse to metaphysical absolutes (Ansell-Pearson, 1997, p. 78). This vision of self-overcoming challenges the static and prescriptive nature of Christian morality, offering a dynamic and creative approach to identity formation.

While Nietzsche's critique of Christianity is often celebrated for its boldness, it has also been met with significant criticism. Ricoeur (1967, p. 122) argues that Nietzsche underestimates the complexity of Christian moral thought, which, he suggests, includes a rich tradition of self-reflection and ethical innovation. Additionally, some scholars contend that Nietzsche's emphasis on individualism risks ignoring the social dimensions of identity. Taylor (1989, p. 73), for instance, critiques Nietzsche for dismissing the role of community in shaping personal identity, suggesting that a purely individualistic approach overlooks the interconnected nature of human existence.

Despite these critiques, Nietzsche's analysis of identity and Christianity remains profoundly influential. His exploration of the tensions between individual autonomy and collective morality continues to resonate in contemporary debates on identity politics and ethical pluralism (Browning, 2005, p. 98). By challenging the dominance of herd morality, Nietzsche invites a re-evaluation of how identity is constructed, urging individuals to reclaim their agency and resist the pressures of conformity.

In summary, Nietzsche's critique of Christianity focuses on its restrictive moral framework, which he argues suppresses individuality and fosters a culture of conformity. Through concepts such as herd morality, *ressentiment*, and the *übermensch*, Nietzsche provides a compelling, if controversial, critique of how Christian doctrines shape identity. This analysis not only critiques the foundations of Christian morality but also proposes a radical alternative rooted in self-affirmation and creative self-expression.

1.3. Evaluating Nietzsche's Views Through His Texts

To understand the depth of Nietzsche's critique of Christianity and its implications for identity, it is essential to engage directly with his texts. Nietzsche's works are not merely critiques but philosophical provocations that challenge readers to rethink morality, identity, and existence. By analyzing key excerpts, his arguments become clearer and more grounded in their original contexts.

One of Nietzsche's most striking critiques of Christianity appears in *The Antichrist*, where he asserts: "Christianity has been the most disastrous form of arrogance yet" (Nietzsche, 1895, p. 6). Here, Nietzsche condemns Christianity's universal moral claims, which he sees as negating cultural and individual diversity. He argues that by imposing a singular moral framework,

Christianity homogenizes identity and stifles creativity. This statement underscores his disdain for Christian doctrines that elevate weakness and humility at the expense of vitality and strength.

In *The Gay Science*, Nietzsche famously declares, "God is dead. God remains dead. And we have killed him" (Nietzsche, 1882, p. 125). This proclamation is not merely a critique of religion but an existential challenge to humanity's reliance on metaphysical structures for identity and meaning. Nietzsche views this "death" as both liberating and disorienting, forcing individuals to confront the void left by the absence of divine authority. The revolutionary nature of this statement lies in its call for the creation of new values, which Nietzsche believed were necessary for genuine identity formation.

Nietzsche's critique of Christian morality is further elaborated in *On the Genealogy of Morals*. He describes Christian values as "a rebellion of the slaves in morality," emphasizing how resentment (*ressentiment*) shaped Christian virtues (Nietzsche, 1887, p. 45). In this analysis, Nietzsche argues that Christian morality arose from the powerless, who inverted traditional values to glorify weakness. For Nietzsche, this process results in a moral framework that diminishes individuality and fosters dependency on collective norms. This critique aligns with his broader claim that identity formation under Christianity is inherently reactive rather than proactive.

Another illuminating passage comes from *Thus Spoke Zarathustra*, where Nietzsche introduces the concept of the *übermensch*: "Man is something that shall be overcome. What have you done to overcome him?" (Nietzsche, 1883, p. 3). The *übermensch*, or "overman," represents Nietzsche's vision of an individual who transcends the constraints of herd morality to create their own values and identity. This passage is pivotal for understanding Nietzsche's alternative to the Christian moral subject. Instead of submitting to external authority, the *übermensch* affirms life's challenges and contradictions, transforming them into opportunities for self-creation.

In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche critiques Christianity's claim to absolute truths, asserting, "The will to truth that still tempts us to many a hazardous enterprise... that famous truthfulness of which all philosophers have hitherto spoken with respect, what questions this will to truth has already set before us!" (Nietzsche, 1886, p. 9). This skepticism toward "truth" reflects Nietzsche's broader rejection of Christian dogma as a foundation for identity. For him, identity must be built on a dynamic interplay of power and perspective, rather than fixed principles imposed by religious institutions.

Nietzsche's critique of guilt as a cornerstone of Christian ethics is also significant. In *On the Genealogy of Morals*, he writes, "The sinner is eternally guilty; that is his real punishment" (Nietzsche, 1887, p. 88). This analysis highlights how guilt operates as a mechanism of control,

binding individuals to a cycle of self-repression. Nietzsche sees this as antithetical to the flourishing of the self, as it redirects energy away from life-affirming pursuits toward self-negation.

While Nietzsche's critique of Christianity is often uncompromising, his texts also reveal a nuanced understanding of human struggle. In *Ecce Homo*, he writes, "Man must not merely endure chaos; he must also create from it" (Nietzsche, 1888, p. 14). This affirmation of chaos as a creative force reflects Nietzsche's belief in the transformative potential of hardship. It contrasts sharply with Christian doctrines that promise salvation through obedience, illustrating Nietzsche's emphasis on self-empowerment.

Critics of Nietzsche, such as Ricoeur (1967, p. 134), have argued that his rejection of Christian morality is too absolute, ignoring the nuances and adaptability of Christian ethics. However, engaging directly with Nietzsche's texts demonstrates that his critique is not merely dismissive but an invitation to rethink identity beyond traditional moral constraints. Nietzsche challenges readers to consider whether their identities are authentically self-created or merely inherited from societal and religious norms.

In summary, Nietzsche's works provide a comprehensive critique of Christianity's impact on identity, while also offering an alternative vision centered on creativity, self-overcoming, and life affirmation. Through direct engagement with his texts, his arguments gain clarity and reveal the transformative potential of his philosophy.

2. Responses and Controversies of Christian Theology

2.1. Christianity and Identity Formation

Christianity has historically played a central role in shaping personal identity by providing a framework of moral values, spiritual practices, and communal belonging that encourage individual development. Unlike Nietzsche's critique, which views Christianity as a suppressor of individuality, theological perspectives often argue that Christian teachings foster personal growth and self-realization through their emphasis on divine love, grace, and purpose. The transformative power of Christian doctrines lies in their ability to integrate individuals into a larger narrative of redemption while affirming their unique roles within that narrative (Aquinas, 1265/1274; Tillich, 1952, p. 45).

One of the core theological arguments for Christianity's role in identity formation is the concept of *imago Dei*—the belief that humans are created in the image of God. This doctrine emphasizes the inherent worth and dignity of every individual, framing personal identity as a reflection of divine creativity and intention (Barth, 1956, p. 312). As Barth explains, the *imago Dei* not only grounds identity in a transcendent source but also invites individuals to realize their potential through a relationship with God. This relational understanding of identity challenges

Nietzsche's claim that Christianity reduces individuals to passive conformists by highlighting the dynamic interplay between divine calling and personal responsibility.

The concept of grace is another significant aspect of Christianity's approach to identity. Grace, understood as God's unmerited favor, liberates individuals from the burden of guilt and sin, enabling them to embrace their true selves (Bonhoeffer, 1953, p. 78). This perspective directly counters Nietzsche's assertion that Christianity perpetuates guilt as a mechanism of control. Bonhoeffer argues that grace is not a tool of repression but a transformative gift that empowers individuals to live authentically. By redefining human worth in terms of divine acceptance rather than moral achievement, grace provides a foundation for identity that is both secure and liberating.

Christian theologians also emphasize the communal dimensions of identity formation. The Church, as a body of believers, serves as a space where individuals can discover and cultivate their unique gifts in service to others. Augustine (397/400, p. 210) underscores this in *Confessions*, where he describes the Church as a community that nurtures personal growth through shared worship, fellowship, and accountability. This communal model contrasts with Nietzsche's individualistic vision by presenting identity as something that is both personal and relational. For Augustine, true individuality emerges not in isolation but within the context of loving relationships that reflect God's nature.

Another theological response to Nietzsche's critique lies in the concept of vocation. Vocation, or divine calling, frames identity as a purposeful response to God's invitation to participate in the world's renewal. According to Wright (2006, p. 112), vocation affirms individuality by aligning personal talents and passions with a greater purpose. This alignment challenges Nietzsche's portrayal of Christianity as life-denying by demonstrating how faith can inspire creativity and agency. By situating identity within a narrative of divine mission, vocation reconciles the tension between individuality and collective belonging.

From a philosophical standpoint, Christian existentialists like Kierkegaard provide additional insights into the role of faith in identity formation. Kierkegaard (1849/1985, p. 79) argues that the act of choosing faith is itself an exercise of individual freedom, as it requires a personal leap beyond societal norms and rational constraints. In this sense, Christianity does not suppress individuality but rather demands its active engagement. This existential dimension of faith offers a counterpoint to Nietzsche's critique by presenting belief as a path to self-discovery and authenticity.

Critics of Nietzsche's assessment, such as Ricoeur (1992, p. 156), highlight the adaptability of Christian ethics in addressing modern identity crises. Ricoeur contends that the narrative structure of Christian theology—centered on themes of creation, fall, redemption, and restoration—

provides a framework for individuals to navigate existential challenges. This narrative not only offers meaning and direction but also affirms the value of individual contributions within a broader cosmic story.

In summary, theological arguments suggest that Christianity contributes to identity formation through doctrines like *imago Dei*, grace, and vocation, as well as through the communal and existential dimensions of faith. These elements collectively provide a holistic approach to identity that integrates individuality with relational and transcendent aspects. By addressing the existential concerns raised by Nietzsche while affirming the transformative potential of faith, Christianity presents an alternative vision of identity that is both grounded and dynamic.

2.2. Theological and Philosophical Critiques Against Nietzsche

Christian theology offers significant critiques of Nietzsche's assertion that Christianity undermines individuality and identity formation. Far from suppressing personal growth, theological perspectives argue that Christian doctrines foster a transformative identity rooted in divine love, communal belonging, and a purposeful existence. These arguments, supported by philosophical insights, present a nuanced defense of Christianity's role in shaping identity while challenging Nietzsche's portrayal of it as life-denying and reductive.

At the heart of the theological response is the concept of *imago Dei*, which asserts that humans are created in the image of God. This doctrine emphasizes the unique dignity and intrinsic worth of every individual, framing identity as a reflection of divine creativity (Moltmann, 1993, p. 78). Rather than promoting conformity, *imago Dei* encourages individuals to embrace their distinctive qualities as part of a larger, harmonious creation. Pannenberg (1991, p. 123) highlights that this perspective situates personal identity within a relational framework, where individuality is enriched through connections with God and others.

The notion of grace also serves as a central counterargument to Nietzsche's critique of guilt and repression in Christianity. Bonhoeffer (1953, p. 92) describes grace as a liberating force that frees individuals from the paralyzing weight of sin, enabling them to embrace their authentic selves. Far from being a tool of control, grace empowers individuals to confront existential struggles with renewed hope and purpose. This directly challenges Nietzsche's claim that Christianity perpetuates guilt as a mechanism of repression, offering instead a vision of faith that reconciles individuals with their humanity and potential.

Philosophical interpretations of Christian teachings further reinforce this critique. Ricoeur (1995, p. 138) emphasizes the narrative structure of Christian theology as a vital framework for identity formation. According to Ricoeur, the biblical narratives of creation, fall, redemption, and restoration provide individuals with a coherent story through which they can navigate existential

challenges. This narrative approach stands in stark contrast to Nietzsche's depiction of Christian identity as reactive and passive. Instead, it presents faith as an active engagement with life's complexities, offering a meaningful path toward self-discovery and transformation.

From a communal perspective, Christian theology emphasizes the role of relationships in shaping identity. Buber (1923/1970, p. 58) argues that identity is not formed in isolation but through encounters with others, particularly the divine "eternal Thou." This relational model challenges Nietzsche's individualistic framework by presenting a vision of selfhood that is simultaneously personal and interconnected. Augustine's reflections in *Confessions* (397/400, p. 212) similarly highlight the Church as a space for nurturing individuality within the context of a loving community. These perspectives underscore the idea that identity is not diminished but enriched through communal bonds and shared spiritual practices.

Alternative theological approaches, such as liberation theology and process theology, provide further critiques of Nietzsche's arguments. Liberation theology reinterprets Christian doctrines as empowering tools for the marginalized, aligning identity with agency and justice (Gutierrez, 1971, p. 85). This counters Nietzsche's portrayal of Christianity as fostering passivity by demonstrating its potential to inspire active engagement with societal transformation. Process theology, as articulated by Whitehead (1929/1978, p. 223), frames identity as a dynamic and evolving reality, shaped by ongoing interactions with God and the world. This aligns with Nietzsche's emphasis on becoming while maintaining a theological grounding.

Philosophical responses also highlight limitations in Nietzsche's critique. Taylor (1989, p. 112) argues that Christian ethics, particularly its emphasis on forgiveness and compassion, offers a balanced approach to identity that integrates strength with empathy. By rejecting rigid notions of power and autonomy, Christian teachings provide a framework for reconciling individuality with relational responsibility. Kierkegaard (1849/1985, p. 79) adds that faith itself is an act of individual freedom, requiring a personal leap beyond societal norms. This existential dimension of Christianity challenges Nietzsche's depiction of faith as stifling, presenting it instead as a pathway to self-actualization.

In conclusion, theological and philosophical critiques against Nietzsche reveal the richness and adaptability of Christian teachings in addressing identity formation. By affirming individuality, fostering relationality, and providing transformative narratives, Christianity offers an alternative vision of identity that counters Nietzsche's characterization. These perspectives demonstrate that far from suppressing personal growth, Christianity invites individuals to embrace a dynamic and meaningful existence rooted in both faith and freedom.

2.3. A Comparative Analysis of Nietzsche and Theological Perspectives

The philosophical and theological debate between Nietzsche and Christian thought reveals profound differences in their understanding of identity, morality, and human purpose. Nietzsche critiques Christianity as a suppressive force that stifles individuality, fosters conformity, and perpetuates guilt through its moral framework, which he terms “slave morality” (Nietzsche, 1887, p. 126). In contrast, theological perspectives argue that Christianity provides a transformative vision of identity that integrates individuality with relationality, moral purpose, and spiritual fulfillment. By comparing these views, a nuanced understanding emerges of the areas where their critiques and counterarguments diverge or potentially intersect.

Nietzsche’s critique rests heavily on his assertion that Christianity’s moral structure glorifies weakness and subjugates the strong. He identifies Christian values, such as humility, charity, and obedience, as products of *ressentiment*—a reaction by the powerless to invert values and condemn traits associated with strength and vitality (Nietzsche, 1887, p. 128). This inversion, according to Nietzsche, promotes mediocrity and undermines the will to power, which he views as the driving force for individual creativity and self-realization. For Nietzsche, Christianity’s emphasis on sin and guilt alienates individuals from their instincts, creating a moral framework that is fundamentally life-denying (Nietzsche, 1886, p. 92).

In contrast, theological perspectives present Christianity as a moral and spiritual system that fosters individuality within a relational and transcendent framework. Central to this argument is the doctrine of *imago Dei*, which asserts that humans are created in the image of God. This belief, as articulated by theologians like Moltmann (1993, p. 85), emphasizes the inherent worth and uniqueness of every individual, framing personal identity as a reflection of divine creativity. Far from suppressing individuality, *imago Dei* invites individuals to embrace their distinctiveness as part of a harmonious creation. This theological understanding challenges Nietzsche’s portrayal of Christianity as homogenizing and life-negating.

Another point of contention lies in the role of guilt within Christianity. Nietzsche views guilt as a tool of repression, perpetuating a cycle of self-repression and dependence on divine forgiveness. In *On the Genealogy of Morals*, he argues that guilt serves as a mechanism to control human behavior, alienating individuals from their natural instincts (Nietzsche, 1887, p. 142). However, theologians like Bonhoeffer (1953, p. 91) reinterpret guilt through the lens of grace. Grace, understood as God’s unmerited favor, liberates individuals from the burden of guilt, offering reconciliation and renewal. Bonhoeffer emphasizes that grace is not a mechanism of control but a transformative force that empowers individuals to confront their flaws and grow authentically in their relationship with God.

Theological counterarguments also address Nietzsche's critique of Christian morality as static and oppressive. Ricoeur (1995, p. 138) highlights the narrative structure of Christian theology, which frames human existence within the broader story of creation, fall, redemption, and restoration. This narrative provides individuals with a coherent framework for understanding their place in the world and navigating existential challenges. While Nietzsche criticizes Christian morality as reactive and restrictive, Ricoeur's interpretation suggests that Christian ethics are dynamic and adaptive, offering a pathway for personal growth and moral responsibility within a meaningful story.

Nietzsche's concept of the *übermensch* offers an alternative vision of identity that rejects external moral frameworks in favor of self-created values. The *übermensch*, for Nietzsche, represents the pinnacle of individual freedom and self-affirmation, embodying the ability to transcend societal norms and embrace life's challenges (Nietzsche, 1883, p. 56). In contrast, Christian theology emphasizes relational identity, where individuality is nurtured through connections with others and with God. Buber (1923/1970, p. 58) describes identity as inherently relational, formed through encounters with the "eternal Thou." Augustine similarly highlights the Church as a community where individuals discover their unique roles within a shared spiritual journey (Augustine, 397/400, p. 212). These relational models of identity challenge Nietzsche's individualism, suggesting that true individuality flourishes within a network of meaningful relationships.

Alternative theological perspectives, such as liberation theology and process theology, further challenge Nietzsche's critique. Liberation theology reinterprets Christian doctrines as empowering tools for justice and social transformation, aligning identity with collective action against oppression (Gutierrez, 1971, p. 85). Process theology, articulated by Whitehead (1929/1978, p. 223), frames identity as dynamic and evolving, shaped by ongoing interactions with the divine and the world. These perspectives demonstrate the adaptability of Christian teachings, countering Nietzsche's depiction of Christianity as static and life-denying.

Despite their differences, both Nietzsche and Christian theology grapple with existential questions about human purpose and identity. Nietzsche's declaration that "God is dead" compels individuals to confront the void left by the absence of divine authority, urging them to create their own values and meaning (Nietzsche, 1882, p. 108). Similarly, Christian theology invites individuals to wrestle with existential uncertainty through faith, presenting divine grace and relationality as pathways to self-discovery and transformation. Kierkegaard (1849/1985, p. 79) captures this tension in his concept of the "leap of faith," where belief is not a passive submission but an active engagement with life's challenges.

In conclusion, Nietzsche's critique and theological perspectives reflect competing visions of identity, morality, and human flourishing. Nietzsche's emphasis on self-overcoming and value

creation challenges Christianity to address its limitations, while theological perspectives offer a vision of identity that integrates personal growth with relational and transcendent dimensions. Together, these perspectives enrich the philosophical discourse on identity, morality, and the human condition, inviting ongoing reflection and dialogue.

3. Rethinking Identity from the Perspective of Nietzsche and Theological Approaches

3.1. The Contemporary Relevance of Nietzsche's Critique in Modern Identity Debates

Nietzsche's critique of Christianity extends beyond theological boundaries, resonating profoundly in modern discussions of identity formation. His ideas challenge the traditional frameworks of morality, urging individuals to confront and redefine their understanding of selfhood in the absence of divine authority. The declaration that "God is dead" is not merely a theological provocation but a call to address the existential void left by the erosion of traditional moral values (Nietzsche, 1882, p. 121). In contemporary identity debates, Nietzsche's critique serves as a powerful lens for analyzing the tensions between individuality and societal expectations.

Modern interpretations of Nietzsche emphasize his critique of "herd morality" as a foundational concept for understanding identity in an era of increasing conformity. Bauman (2000, p. 74) argues that the liquid modernity of today mirrors Nietzsche's warnings about societal norms suppressing individuality. In digital spaces, for example, conformity is often amplified as individuals seek validation through algorithm-driven platforms, leading to a homogenization of identity (Turkle, 2011, p. 95). Nietzsche's critique of herd morality highlights the dangers of these trends, urging a reevaluation of individuality and authenticity.

Nietzsche's concept of the *übermensch* offers a counterpoint to the constraints imposed by societal norms. The *übermensch* represents an individual who transcends external moral codes to create their own values, embodying a dynamic and evolving sense of identity (Nietzsche, 1883, p. 56). This concept has inspired modern existential and postmodern theorists who explore the idea of self-creation as a response to the fragmentation of identity in contemporary society. Guignon (2004, p. 112) connects Nietzsche's vision of self-overcoming to the modern quest for authenticity, suggesting that his philosophy offers a guide for navigating the challenges of identity in a pluralistic world.

In the realm of cultural identity, Nietzsche's influence is equally significant. Hall (1996, p. 45) draws on Nietzschean ideas to argue that identity is not a fixed essence but a process of constant negotiation and redefinition. This aligns with postmodern perspectives on identity as fragmented and fluid, challenging essentialist notions of culture, ethnicity, and belonging. Nietzsche's

call to "reevaluate all values" encourages a critical examination of the power structures underlying these identities, making his philosophy particularly relevant in discussions about decolonization and global cultural hybridity.

The critique of guilt and repression in Christian morality also finds resonance in contemporary psychology and sociology. Erikson (1968, p. 123) highlights the parallels between Nietzsche's views on guilt and the concept of identity crises. Erikson suggests that guilt, when internalized, can inhibit personal growth, echoing Nietzsche's critique of its repressive effects. Modern therapeutic approaches, such as narrative therapy, often seek to liberate individuals from limiting beliefs, a process that aligns with Nietzsche's emphasis on self-overcoming (White, 2007, p. 78).

Nietzsche's ideas have also been instrumental in feminist and queer theories, particularly in challenging traditional norms around gender and sexuality. Butler (1990, p. 54) draws on Nietzsche's critique of moral constructs to question the performative nature of gender roles. By deconstructing these roles, Butler extends Nietzsche's critique of herd morality into the realm of identity politics, advocating for the freedom to define one's own identity beyond societal constraints.

In the digital age, Nietzsche's critique finds new relevance as individuals navigate the complexities of self-expression in virtual environments. Castells (2010, p. 121) examines how the "network society" reshapes identity, offering both opportunities for self-creation and risks of conformity. Nietzsche's warnings about the suppression of individuality in collective systems resonate strongly in this context, where digital platforms often commodify personal expression. His philosophy serves as a critical framework for understanding how technological mediation impacts the formation and negotiation of identity.

Despite its radical nature, Nietzsche's critique is not without its limitations. Critics such as Taylor (1989, p. 112) argue that Nietzsche's emphasis on individuality risks overlooking the relational aspects of identity formation. Taylor's perspective highlights the importance of community and shared values in grounding individual identities, suggesting a need for balance between autonomy and interconnectedness. Ricoeur (1995, p. 138) similarly critiques Nietzsche's dismissal of narrative coherence, emphasizing the role of storytelling in constructing meaningful identities within social contexts.

In conclusion, Nietzsche's critique of Christianity continues to shape modern debates on identity, offering insights into the tensions between individuality, societal norms, and moral frameworks. His emphasis on self-overcoming and the creation of personal values challenges conformity and inspires a dynamic approach to identity in an increasingly complex and pluralistic

world. By integrating Nietzsche's ideas with contemporary theories, we can better understand the evolving nature of identity and the challenges of navigating it in modern contexts.

3.2. The Strengths and Weaknesses of Nietzsche's Critique of Christianity

Nietzsche's critique of Christianity remains one of the most provocative and influential arguments in philosophy. His analysis challenges traditional moral systems, exposing the ways in which Christian doctrines may inhibit individuality and autonomy. However, while Nietzsche's critique has been lauded for its boldness and originality, it has also faced significant criticism for oversimplifying the complexities of Christian theology and morality. Evaluating the strengths and weaknesses of his arguments offers a balanced perspective on his contribution to philosophical and theological discourse.

One of the strongest aspects of Nietzsche's critique is his identification of what he calls "slave morality" as a foundation of Christian ethics. Nietzsche argues that Christianity glorifies humility, meekness, and self-denial, which he interprets as reactive virtues born from *ressentiment*—the resentment of the powerless against the powerful (Nietzsche, 1887, p. 142). This insight has been influential in exposing how moral frameworks can perpetuate social conformity and suppress creativity. Reginster (2006, p. 112) highlights how Nietzsche's critique forces a reexamination of the moral underpinnings of Western culture, challenging individuals to question inherited values rather than accepting them passively.

Another strength of Nietzsche's argument is his exploration of guilt as a central mechanism in Christian morality. He claims that Christianity uses guilt to control individuals, creating a sense of eternal indebtedness that inhibits self-affirmation (Nietzsche, 1887, p. 154). This critique resonates with modern psychological theories, such as those of Freud (1927, p. 89), who identifies guilt as a source of neurosis. Nietzsche's analysis remains relevant in contemporary discussions about how moral systems influence mental health and personal development.

Nietzsche's concept of the *übermensch* is another compelling aspect of his critique. As an alternative to Christian moral ideals, the *übermensch* embodies a vision of self-overcoming and value creation. This vision has inspired existentialist philosophers, such as Sartre, who draw on Nietzsche's ideas to emphasize the freedom and responsibility of individuals to shape their own lives (Guignon, 2004, p. 89). Nietzsche's rejection of absolute moral truths invites a dynamic and pluralistic approach to ethics, aligning with modern philosophical trends that prioritize individual autonomy and authenticity.

Despite these strengths, Nietzsche's critique is not without its weaknesses. One major limitation is his reductive interpretation of Christian theology. By framing Christianity primarily as a mechanism of control and repression, Nietzsche overlooks its capacity for moral innovation and

social transformation. Theologians like Moltmann (1993, p. 78) argue that Christianity's emphasis on love, grace, and community provides a foundation for human dignity and relational flourishing. This relational perspective challenges Nietzsche's portrayal of Christian morality as inherently life-denying.

Another weakness of Nietzsche's critique is his dismissal of the communal and relational dimensions of Christianity. While Nietzsche celebrates radical individuality, he underestimates the role of community in shaping and sustaining identity. Ricoeur (1995, p. 138) highlights the narrative coherence provided by Christian theology, which integrates individual identity within a larger story of creation, redemption, and restoration. This narrative framework offers meaning and direction, countering Nietzsche's claim that Christianity fosters passivity and dependence.

Nietzsche's emphasis on autonomy and self-creation also raises ethical questions about the potential consequences of rejecting communal moral frameworks. Taylor (1989, p. 112) critiques Nietzsche for neglecting the relational aspects of morality, suggesting that his vision of self-overcoming risks isolating individuals from meaningful connections. This critique underscores the tension between Nietzsche's celebration of individuality and the human need for relational belonging.

Finally, Nietzsche's critique has been criticized for its historical and cultural biases. By targeting the Christian moral tradition as the primary source of repression, Nietzsche risks ignoring other historical factors that shape identity and ethics. Modern scholars, such as Butler (1990, p. 54), argue that Nietzsche's critique could benefit from a more intersectional approach that considers how religion intersects with other systems of power, such as gender and race.

In conclusion, Nietzsche's critique of Christianity offers profound insights into the dynamics of morality, identity, and autonomy. His concepts of slave morality, guilt, and the *übermensch* continue to inspire philosophical and psychological inquiry. However, his reductive interpretation of Christian theology and his neglect of relational and communal dimensions limit the scope of his critique. A balanced evaluation reveals both the enduring relevance and the limitations of Nietzsche's arguments, highlighting the need for a more nuanced dialogue between his philosophy and Christian thought.

3.3. A Philosophical and Theological Model for Identity Formation

In the quest to reconcile Nietzsche's critique of Christianity with the strengths of theological perspectives, an integrative model for identity formation emerges—one that balances individual autonomy with relational belonging. Such a model draws on Nietzsche's emphasis on self-overcoming and value creation while incorporating theological principles of grace, community,

and purpose. This synthesis offers a nuanced framework that responds to the complexities of identity in modern contexts.

At the heart of this model is the recognition of identity as a dynamic and evolving process. Nietzsche's concept of the *übermensch* underscores the importance of transcending inherited values to create new ones rooted in personal authenticity and creative expression (Nietzsche, 1883, p. 56). This idea resonates with existentialist thought, which emphasizes the individual's freedom and responsibility to construct meaning in a fragmented world (Sartre, 1943, p. 132). However, this model also acknowledges the relational dimensions of identity emphasized by theologians like Buber (1923/1970, p. 58), who argue that true individuality is formed through encounters with others and the divine "eternal Thou."

To integrate these perspectives, the model incorporates the theological principle of *imago Dei*, which asserts that every individual reflects divine creativity and possesses inherent dignity (Moltmann, 1993). This doctrine provides a foundation for understanding identity as both unique and relational, encouraging individuals to embrace their distinctiveness while recognizing their interdependence with others. Grace, as articulated by Bonhoeffer (1953, p. 92), further enriches this model by liberating individuals from guilt and self-repression, enabling them to engage in self-reflection and renewal without the burden of perfectionism.

A central tenet of this model is the idea of narrative coherence. Ricoeur (1995, p. 138) emphasizes that identity is shaped through the stories individuals tell about themselves, which are in turn influenced by larger cultural and theological narratives. By integrating Nietzsche's call for self-authored values with the theological framework of redemption and restoration, this model allows individuals to construct meaningful identities within a shared narrative of hope and transformation. The narrative approach also aligns with postmodern critiques of static and essentialist notions of identity, offering a flexible and adaptive framework for navigating change (Hall, 1996, p. 45).

The model also addresses the tensions between autonomy and community. Nietzsche's critique of herd morality highlights the dangers of conformity and the loss of individuality in collective systems (Nietzsche, 1887, p. 142). However, theological perspectives emphasize the importance of community in providing support, accountability, and shared purpose. Augustine's vision of the Church as a community of love exemplifies this balance, where individuals discover their unique roles within a collective journey toward spiritual fulfillment (Augustine, 397/400, p. 212). This integration fosters a sense of belonging that does not undermine personal autonomy but rather enhances it by situating the individual within a network of meaningful relationships.

From a practical standpoint, this model has implications for various areas of modern life, including education, psychology, and social justice. In education, the emphasis on both individual creativity and communal responsibility encourages teaching methods that nurture critical thinking and collaboration. Freire (1970, p. 53) highlights the transformative potential of dialogical education, which empowers individuals to question oppressive systems while fostering solidarity. Similarly, in psychology, narrative therapy offers tools for individuals to rewrite their life stories, aligning closely with the model's emphasis on self-authored identity (White, 2007, p. 78).

In addressing social justice, the model draws on liberation theology's emphasis on agency and empowerment. Gutierrez (1971, p. 85) argues that identity is not formed in isolation but through active engagement with societal transformation. By aligning Nietzsche's call for self-overcoming with theological principles of justice and solidarity, the model provides a framework for individuals to navigate identity formation in ways that resist oppression and promote equity.

In conclusion, this philosophical and theological model for identity formation offers a balanced approach that integrates Nietzsche's focus on autonomy and creativity with the relational and transformative dimensions of Christian theology. By emphasizing narrative coherence, relational belonging, and individual authenticity, the model provides a dynamic framework for understanding identity in a pluralistic and ever-changing world. It invites individuals to embrace their unique potential while engaging meaningfully with their communities and the broader human story.

4. Conclusion

Nietzsche's critique of Christianity continues to resonate as a radical and transformative evaluation of traditional moral and theological systems. His incisive analysis of concepts like "slave morality," guilt, and the suppression of individuality has challenged generations of thinkers to reevaluate the foundations of Western ethics and identity formation. Yet, as this study demonstrates, Nietzsche's critique, while compelling, is not without its limitations. By engaging with theological responses, a more nuanced understanding of the interplay between individuality, morality, and relationality emerges, offering pathways for synthesis and innovation.

One of Nietzsche's most enduring contributions is his critique of Christian morality's tendency to prioritize collective conformity over individual creativity. His concept of *ressentiment* reveals how moral values can become tools of repression, stifling the will to power that fuels personal growth and self-realization (Nietzsche, 1887, p. 142). This insight has been instrumental in sparking debates on the dynamics of power and morality, inspiring both existentialist and post-modern critiques of identity. However, theological perspectives counterbalance this critique by highlighting Christianity's potential to affirm human dignity and foster transformative

relationships. The *imago Dei* doctrine, for instance, asserts that individuality is not an aberration but a reflection of divine creativity, situating identity within a relational and transcendent framework (Moltmann, 1993, p. 78).

Furthermore, Nietzsche's critique of guilt as a central mechanism of Christian ethics exposes the psychological burdens of traditional moral systems. He argues that guilt perpetuates cycles of repression, alienating individuals from their instincts and potential (Nietzsche, 1882, p. 108). However, theologians like Bonhoeffer (1953, p. 92) reinterpret guilt as a prelude to grace—a transformative process that liberates individuals from self-condemnation and redirects them toward renewal and authenticity. This theological reframing challenges Nietzsche's portrayal of guilt as inherently oppressive, suggesting instead that it can serve as a catalyst for spiritual and moral growth.

Another critical dimension of Nietzsche's critique is his rejection of absolute moral truths in favor of self-created values. His concept of the *übermensch* offers a vision of identity formation rooted in autonomy and creativity, which continues to influence modern debates on personal freedom and self-expression (Nietzsche, 1883, p. 56). Yet, as Ricoeur (1995, p. 138) notes, identity is also shaped by the narratives we construct about ourselves, and these narratives are often enriched by communal and theological frameworks. Christian theology's emphasis on redemption and restoration provides individuals with a coherent story that integrates personal struggles into a larger narrative of meaning and purpose, contrasting Nietzsche's emphasis on solitary self-overcoming.

This study has also explored the potential for synthesis between Nietzsche's philosophy and Christian theology. By integrating Nietzsche's emphasis on self-overcoming with theological principles of grace, relationality, and narrative coherence, a dynamic model for identity formation emerges. This model transcends the dichotomy between individuality and community, offering a balanced approach that fosters both personal autonomy and meaningful connections. The theological responses to Nietzsche demonstrate that Christianity is not merely a system of control but a source of resilience and transformation, capable of addressing the existential challenges of modern life.

The contribution of this study lies in its ability to bridge philosophical and theological perspectives, highlighting the relevance of Nietzsche's critique while addressing its limitations. By engaging with both his arguments and their counterpoints, this analysis illuminates the complexities of identity formation, moral agency, and relational existence. It also underscores the importance of interdisciplinary dialogue in addressing enduring questions about the nature of human flourishing.

In conclusion, Nietzsche's critique of Christianity, though provocative and influential, is not the final word on the interplay between identity and morality. Theological perspectives offer vital counterarguments that enrich and challenge Nietzsche's views, suggesting that the tension between autonomy and relationality is not a problem to be resolved but a dynamic interplay to be embraced. Through this synthesis, new pathways for understanding identity and meaning emerge, demonstrating the enduring value of engaging with both Nietzschean and theological traditions.

References

- Ansell-Pearson, K. (1997). *Viroid life: Perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203047033>
- Aquinas, T. (1265–1274). *Summa theologica*. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Barth, K. (1956). *Church dogmatics*. T&T Clark. <https://tftorance.org/1956-tft-3>
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press. <https://doaj.org/article/9a4d016498964490a8b12db7310be44c>
- Browning, G. (2005). *Global theory from Kant to Hardt*. Palgrave Macmillan. <https://link.springer.com/book/10.1057/9780230308541>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge. http://www.kyoolee.net/GENDER_TROUBLE_Preface_Butler.pdf
- Castells, M. (2010). *The rise of the network society*. Wiley-Blackwell. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Clark, M., & Dudrick, D. (2012). *The soul of Nietzsche's Beyond good and evil*. Cambridge University Press. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and philosophy*. Columbia University Press. <https://cup.columbia.edu/book/nietzsche-and-philosophy/9780231138772>
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. Norton. https://www.academia.edu/37327712/Erik_H_Erikson_Identity_Youth_and_Crisis
- Frankl, V. (1985). *Man's search for meaning*. Beacon Press. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum. https://books.google.com.tr/books/about/Pedagogy_of_the_Oppressed.html?id=

- Freud, S. (1927). *The future of an illusion*. Hogarth Press. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Guignon, C. (2004). *On being authentic*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203646793>
- Gutierrez, G. (1971). *A theology of liberation: History, politics, and salvation*. Orbis Books. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity*. Polity Press. <https://philpapers.org/rec/HABTPD>
- Hall, S. (1996). *Questions of cultural identity*. Sage Publications. file:///C:/Users/User/Downloads/SAGE_5017585_752dd97c5ef.pdf
- Hollingdale, R. J. (1999). *Nietzsche: The man and his philosophy*. Cambridge University Press. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Kierkegaard, S. (1849/1985). *The sickness unto death* (H. Hong & E. Hong, Trans.). Princeton University Press. <https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691020280/>
- Leiter, B. (2002). *Nietzsche on morality*. Routledge. <https://www.routledge.com/Nietzsche-on-Morality/Leiter/p/book/9780415856805?srsltid>
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. University of Notre Dame Press. <https://www.cambridge.org/core/journals/horizons/article/>
- Marion, J.L. (2002). *God without being*. University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/G/bo13358862.html>
- Nietzsche, F. (1882). *The gay science* (W. Kaufmann, Trans.). Random House. <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=>
- Nietzsche, F. (1883). *Thus spoke Zarathustra* (W. Kaufmann, Trans.). Penguin Books. <https://www.penguin.co.uk/books/34775/thus-spoke-zarathustra-by-nietzsche>
- Nietzsche, F. (1886). *Beyond good and evil* (W. Kaufmann, Trans.). Random House. <https://archive.org/details/friedrich-nietzsche-trans.-walter-kaufmann-beyond-good-and-evil-prelude-to-a-phi>
- Nietzsche, F. (1887). *On the genealogy of morals* (W. Kaufmann, Trans.). Vintage. <https://archive.org/details/nietzscheonthegenealogy>

- Nietzsche, F. (1888). *Ecce homo* (W. Kaufmann, Trans.). Penguin Books. <https://publis-hing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft5x0nb3sz&chunk.id>
- Nietzsche, F. (1895). *The antichrist* (W. Kaufmann, Trans.). Random House.
- Pannenberg, W. (1991). *Systematic theology*. Eerdmans. [https://books.google.com.tr/books/about/Systematic Theology.html?id=ont00BIwVJUC&redir_esc=y](https://books.google.com.tr/books/about/Systematic%20Theology.html?id=ont00BIwVJUC&redir_esc=y)
- Reginster, B. (2006). *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674042643-intro>
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. Beacon Press. [https://books.google.com.tr/books/about/The Symbolism of Evil.html?id=4LeEAXkcEAMC&redir_esc=y](https://books.google.com.tr/books/about/The%20Symbolism%20of%20Evil.html?id=4LeEAXkcEAMC&redir_esc=y)
- Ricoeur, P. (1995). *Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination* (D. Pellauer, Trans.). Fortress Press. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Rosen, S. (1995). *The question of being: A reversal of Heidegger*. Yale University Press. <https://phil-papers.org/rec/ROSTQO>
- Sartre, J.-P. (1943). *Being and nothingness*. Washington Square Press. <https://www.scirp.org/reference/referencespapers?referenceid=1169860>
- Sedgwick, P. (2009). *Nietzsche: The key concepts*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203878514>
- Solomon, R. C. (2003). *Living with Nietzsche: What the great "immoralist" has to teach us*. Oxford University Press. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of modern identity*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.1515/9780773585669-016>
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press. <https://www.hup.harvard.edu/books/9780674026766>
- Tillich, P. (1952). *The courage to be*. Yale University Press. <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300188790/the-courage-to-be/>
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books. <https://psycnet.apa.org/record/2011-02278-000>
- Vattimo, G. (1997). *Beyond interpretation: The meaning of hermeneutics for philosophy*. Stanford University Press. <https://philpapers.org/rec/VATBIT>
- Ward, G. (2012). *Ethics after postmodernity*. Routledge. https://archive.org/details/understand-postmo0000ward?utm_source=

- White, M. (2007). *Maps of narrative practice*. W.W. Norton & Company. <https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=>
- Whitehead, A. N. (1929/1978). *Process and reality*. Free Press. https://archive.org/details/processrealitygi00alfr?utm_source
- Wright, N. T. (2006). *Simply Christian: Why Christianity makes sense*. HarperOne. [https://www.thetbs.org/study-materials/wp-content/uploads/2023/03/Simply Christian Why Christianity Makes Sense](https://www.thetbs.org/study-materials/wp-content/uploads/2023/03/Simply-Christian-Why-Christianity-Makes-Sense)
- Young, J. (1992). *Nietzsche's philosophy of religion*. Cambridge University Press. https://1lib.sk/book/889767/bc6a44/nietzsches-philosophy-of-religion.html?utm_source

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤

Sayı: 8
Issue / العدد: ٨

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN
Ankara Hacı Bayram Veli
Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
maliaytekin@hotmail.com



ORCID: 0000-0002-0318-7515

Fakihlere Göre Mütevâtir Sünnetin
Kısımları

Parts of Mutawâtir Sunnah According to
the Fuqaha'

Atıf: Aytekin, M. A. (2024). Fakihlere Göre Mütevâtir Sünnetin Kısımları. *Din ve İnsan Dergisi*, 4(8), 285-304.



DOI: 10.69515/dinveinsan.1473710

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 25.04.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 29.08.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 285-304

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Fakihlere Göre Mütevâtir Sünnetin Kısımları¹

Parts of Mutawâtir Sunnah According to the Fuqaha'

Özet

Dini hükümlerin tespitinde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen sünnet verileri önemli bir yere sahiptir. Ancak, genel olarak sünnetin gerek sübûtunda gerekse delaletinde zannîliğin söz konusu olması ekoller arasında sünnet verileri üzerinde derin ihtilafları da beraberinde getirmiştir. Bu da zaman içerisinde sünnet verilerinin sübût ve delalet açısından kategorize edilmesini zorunlu kılmıştır. Sübût açısından sünnet, âlimlerin çoğunluğuna göre mütevâtir ve haber-i vâhid diye iki kısımda değerlendirilmiştir. Hanefîler buna üçüncü bir kategori olarak "meşhûr sünneti" de ilave etmişlerdir. Bu üç kategoriden mütevâtir sünnetin, Hz. Peygamber'den sübûtu kesindir, yani bu kapsamda olan sünnetin Hz. Peygamber'e ittisalinde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Prensipte tüm âlimler bu görüş üzerinde ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte mütevâtir sünnet de bakış açısına göre birtakım kategorik ayrımlara tabi tutulmuştur. Bunlardan en yaygın olanı, lafzî mütevâtir ve manevî mütevâtir şeklinde yapılan ikili tasniftir. Ancak fikhin tarihi sürecinde mütevâtirin lafzî ve manevî ayrımında belli bir evrilmenin yaşandığı, bu evrilmeden dolayı lafzî ve manevî mütevâtire yaklaşımların da farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmada mütevâtir kavramının maruz kaldığı söz konusu evrilme ve buna bağlı olarak ortaya çıkan farklı yaklaşımlar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslâm Hukuku, Mütevâtir, Lafzî Mütevâtir, Manevî Mütevâtir.

Abstract

The Sunnah transmitted from Prophet Muhammad (s.a.s.) plays an important role in determining religious rulings. However, the fact that the Sunnah is generally considered speculative in both its transmission and interpretative evidence has led to deep disagreements among schools of thought. This has necessitated the categorization of Sunnah in terms of its transmission and evidence. According to the majority of scholars, the Sunnah is divided into two types: mutawâtir and khabar al-wâhid. The Hanafis also include "Sunnah mashhûrah" as a third category. Among these categories, mutawâtir Sunnah is definitively attributed to the Prophet, with no doubt regarding its transmission. In principle, scholars unanimously agree on this point. The mutawâtir Sunnah has also been categorized further based on perspective. The most common classification distinguishes between lafzî mutawâtir (mutawâtir in wording) and ma'nawî mutawâtir (mutawâtir in meaning). Over the historical development of fiqh, this distinction has evolved, resulting in differing scholarly approaches toward lafzî and ma'nawî mutawâtir. This study, therefore, examines the evolution of the concept of mutawâtir and the differing approaches that have arisen as a result.

Keywords: Fiqh, Islamic Law, Mutawâtir, Literal Mutawâtir/al-mutawâtir in wording, Mutawâtir in meaning/Conceptual Mutawâtir.

Giriş

Hem İslâm hukukunun hem de tüm İslâmî ilimlerin temel iki kaynağından biri olan sünnet; mahiyeti, intikali ve sıhhat derecesi dikkate alınarak birtakım kategorik ayrıma tabi tutulmuştur. Sonraki nesillere intikali itibarıyla sünnet Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin yer aldığı ve Mütekellimîn ekolünü oluşturan çoğunluk tarafından mütevâtir ve haber-i vâhid; Hanefîlerin oluşturduğu Fukahâ ekolü tarafından da mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhid kısımlarına ayrılmıştır (Örneğin bk. Basrî, 1426/2005, 2/65; Şîrâzî, 1433/2012, 90; Pezdevî, 2009, 2/521, 522-533, 534-537, 538-549; Serahsî, 1426/2005, 227, 249). Mütevâtir, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun kendisi gibi bir topluluktan naklettiği ve ilk üç nesilde yani

¹ Bu makale, 2024 yılında İFAV tarafından "Fakihlere Göre Mütevâtir Sünnet" adıyla yayımlanan kitabımızın bir bölümünden, kısmen değiştirilerek üretilmiştir.

sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn döneminde aynı niteliğe sahip olan haber; meşhûr, sahâbeden haber-i vâhid düzeyinde nakledilip sonraki iki nesilde tevâtür seviyesine ulaşan haber; haber-i vâhid de mütevâtir veya meşhûr kategorisinde olmayan yani üç nesilde de bir veya birkaç kişi tarafından rivayet edilen haber olarak tarif edilmiştir (Ayrıntılı bilgi için bk. Aytekin, 2023, s. 345-347).

Sünnet verisini oluşturan haberler içerisinde hüccet ve epistemolojik değeri itibarıyla en kuvvetli olan, mütevâtir haberdir. Bu konuda görebildiğimiz kadarı ile tüm âlimlerinin ittifakı vardır ve aykırı herhangi bir görüş söz konusu değildir (ayrıntılı bilgi için bk. Aytekin, 2024, s. 133-138). Bu nedenle fıkıh usûlünde mütevâtir kavramına ayrı bir önem atfedilmiş, bu konu üzerinde hassasiyetle ve bütün detayları ile durulmuştur (bk. Aytekin, 2024, s. 59-88). Bunun tabii bir sonucu olarak zamanla mütevâtir kavramının da kendi içerisinde farklı tasnifleri yapılmıştır. Bakış açısına göre mütevâtir sünnet; lafzî ve manevî (bk. Ebû İshâk eş-Şirâzî, 1433/2012, s. 89; Molla el-Fenârî, 1427/2006, 2/242; Sem'ânî, 1418/1997, 1/330),² zarurî ve istidlâlî (bk. Cessâs, 2010, 1/506, 508), herkesin nazarında mütevâtir ve sadece ilim ehli arasında mütevâtir (bk. Zerkeşî, 1434/2013, 3/310), kavli ve fiilî (bk. Zeydân, 1425/2004, s. 133) gibi farklı şekillerde kategorize edilmiştir.³ Bunlardan en yaygın olanı, lafzî mütevâtir ve manevî mütevâtir şeklindeki tasniftir. İkinci ve üçüncü ayırım neticede mütevâtirin bilgi değeri ile ilgilidir; mütevâtirin bilgi değeri de ayrı bir çalışmanın konusudur. Zeydân'ın kavli ve fiilî taksiminin son tahlilde, lafzî ve manevî mütevâtire irca edilmesi mümkündür.

Bu nedenle konuyu, günümüzde de yaygın olarak bu şekilde bilinmesi itibarıyla, *lafzî mütevâtir* ve *manevî mütevâtir* adı altında ve fakihlerin perspektifinden ele alacağız. Ancak öncesinde lafzî ve manevî tasnifinin arka planından ve tarihsel sürecinden bahsedeceğiz. Zira kanaatimize göre, mütevâtir kavramının lafzî ve manevî ayrımında tarihsel süreçte belli bir evrilme gerçekleşmiştir. Hatta bu konuda günümüzdeki yaklaşım ile klasik dönemdeki yaklaşım arasında da birtakım farklılıklar bulunmaktadır.

1. Lafzî ve Manevî Ayrımının Temelleri ve Tarihsel Süreci

1.1. Fıkıh İlminde Lafzî ve Manevî Ayrımın Temelleri ve Tarihsel Süreci

Eserlerinde mütevâtir konusuna müstakil olarak yer veren ve fıkıh usûlünün öncü isimlerinden olan Cessâs (öl. 370/981), Debûsî (öl. 430/1039), Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044), İbn Hazm (öl.456/1064), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066), Ebu'l-Velîd el-Bâcî (öl.

²Abdülaziz el-Buhârî mütevâtiri, "rivayet itibarıyla mütevâtir" ve "amel itibarıyla mütevâtir" olarak ikiye ayırır. Bk. Abdülaziz el-Buhârî, 2009, 3/266. Onun bu taksiminin lafzî ve manevî kategorisi içerisinde değerlendirmek mümkündür.

³ Mütevâtirin çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi ve farklı değerlendirmeler için bk. Hansu, *Mütevâtir Haber*, 103-113; Orhan, 2021, s. 1476-1478. Orhan, Şebbîr Ahmed Osmânî'den naklen tevâtürü; 1. İsnâd tevâtürü 2. Tabaka tevâtürü 3. Kadr-i müşterek tevâtürü 4. Tevârüs/Amel tevâtürü olmak üzere dört kısımda mütalaa etmektedir. Ancak bunların mütevâtirin lafzî ve manevî tasnifinin açılımı şeklinde olduğu görülmektedir.

474/1081), Cüveynî (öl. 478/1085), Pezdevî (öl. 482/1089), Serahsî (öl. 483/1090) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi âlimler mütevâtiri açıklarken lafzî ve manevî gibi bir ayrıma gitmemişler; bu kavramı bütüncül olarak ele almışlardır. Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının önemli simalarından Molla Hüsrev (öl. 885/1480) ve son dönem âlimlerinden Şevkânî (öl. 1250/1834) ile asrımızın önde gelen fakihlerinden Büyük Ali Haydar Efendi (öl. 1903) ile Abdülvehhâb Hallâf (öl. 1956) gibi âlimler de mütevâtirde lafzî ve manevî ayrımını yapmamışlardır.

Bununla birlikte Cessâs mütevâtiri, "herhangi bir delil olmaksızın doğruluğu zorunlu olarak bilinen" ve "bir delil ile doğruluğu bilinen" şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir (Cessâs, 2010, 1/506, 518). Cessâs'ın açıklamalarından hareketle bu tasnifi, *ızdırârî mütevâtir* ve *istidlâlî mütevâtir* olarak formüle edebiliriz. Yani mütevâtir Cessâs'a göre *ızdırârî* ve *istidlâlî* olmak üzere iki kısımdır. Esasında bu tasnifin mütevâtirin bilgi değeriyle ilgili olup bunun lafzî ve manevî şeklindeki ayrımı ile herhangi bir alakasının olmadığını söyleyebiliriz. Cessâs'ın yanı sıra diğer âlimlerin de mütevâtirin bilgi değeri kapsamında *ızdırârî* ve *istidlâlî* gibi konulara temas ettikleri görülmektedir (ayrıntılı bilgi için bk. Aytakin, 2024, s. 141-148). Bununla birlikte Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin ümmetin yanılmazlığı, parmakların diyeti, mezi, riba, hadis rivayetinde sahâbenin irsâl yapması gibi konulardaki rivayetlerin, aslen haber-i vâhid olsa da anlam itibarıyla mütevâtir olduğunu söylemesi, onun zihninde bu ayrımın var olduğunu göstermektedir (bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, 1426/2005, 2/16, 114, 146).

Fakihlerden mütevâtiri, lafzî ve manevî diye ikiye ayıran ilk âlim, görebildiğimiz kadarıyla, Şâfiî fakih Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir (öl. 476/1083). Mütevâtiri, lafız tariki ile tevâtür (تواتر من طريق) ve mana tariki ile tevâtür (تواتر من تريق المعنى) diye ikiye ayıran Şîrâzî, önceki zamanlara ve uzak ülkelere dair ittifak edilen haberleri birincisine, Hz. Ali'nin (öl. 40/661) cesareti, Hâtim et-Tâi'nin (öl. 578) cömertliği ve benzeri haberleri de ikincisine örnek olarak vermiştir. Şîrâzî böyle bir ayrıma gitse de sonuçta ona göre mütevâtirin her iki çeşidiyle de kesin bilgi meydana gelmektedir (Ebû İshâk eş-Şîrâzî, 1433/2012, s. 89).

Esasında mütevâtirde bu tasnifin Şîrâzî'nin yanı sıra hem fakih hem de muhaddis kimliği ile tanınan Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) tarafından da yapıldığını belirtmeliyiz. Bağdâdî mütevâtiri tıpkı Şîrâzî gibi, "lafız tariki ile tevâtür" ve "mana tariki ile tevâtür" şeklinde iki kısımda kategorize etmiş; lafız tariki ile tevâtüre Hz. Peygamber'in (s.a.s) Medine'ye hicreti, orada vefat etmesi, mescidi, minberi, sahâbenin ona saygı ve muhabbeti, onun sahâbe ile arkadaşlığı, Ebû Cehil ve müşriklerle mücadelesi, Kur'an-ı Kerim'e tazimde bulunması, Kur'an ile kafirlere meydan okuması, Kur'an'ın Allah katından indirilmesini delil olarak kullanması, beş vakit namaz, namazların rekâtları, rükünleri ve sıralaması, zekât, oruç ve hac gibi farz ibadetler hakkında nakledilen haberleri örnek vermiştir. Bağdâdî, lafız tariki ile tevâtür için herhangi bir tanım

vermezken mana tariki ile tevâtürü, “birbirinden farklı olan konularda çok sayıda kişi tarafından aktarılan haberlerin tamamının ortak bir anlamda ittifak etmeleri” şeklinde tanımlamış ve bu tür mütevâtirin de lafzen mütevâtir ile aynı konumda olduğunu söylemiştir. Haber-i vâhidle sahâbenin amel etmesini mana tariki ile mütevâtire örnek gösteren Bağdâdî bununla ilgili haberlerin çok sayıda kişi tarafından rivayet edildiğini vurgulamıştır. Zira bu konuda gelen haberlerin içeriği birbirinden farklı olsa da rivayetlerin tamamı, adil bir kişinin haberiyle amel edildiğini ortaya koymaktadır. Yine Bağdâdî’ye göre, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bazı mucizeler göstermiş olduğu da mana tariki ile mütevâtir olan haberlerle sabittir. Zira Hz. Peygamber’den; elinde bulunan taşların tesbih etmesi, kütüğün ona özlem duyması, parmaklarının arasından suyun akması, az olan yemeği çoğaltması, ağızındaki suyu kabın içine boşalttıktan sonra kaptaki suyun eksilmemesi, hayvanlarla konuşması gibi pek çok mucize rivayet edilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, 1435/2014, s. 99-100). Bağdâdî’nin bu bilgileri *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh* adlı fıkıh usûlü eserinde ele aldığını, bunlara *el-Kifâye* isimli hadis usûlü kitabında temas etmediğini belirtmeliyiz.

Hem Şîrâzî hem de Bağdâdî mütevâtiri lafız ve mana diye ikiye ayırmışlar, bununla ilgili bazı örnekler zikretmişlerdir. Bu iki âlimin zikrettikleri örnekler birbirinden farklı olsa da onların mütevâtir kavramını, “lafız tariki ile mütevâtir” ve “mana tariki ile mütevâtir” şeklinde kategorize etmelerinden, netice itibarıyla her ikisinin de konuya bakış açısının aynı olduğunu görülmektedir. Şüphesiz ki bu, ilmî ortamdaki etkileşimin tabii bir sonucudur. İlk bakışta Bağdâdî’nin vefat tarihi dikkate alındığında onun kronolojik bir önceliğe sahip olduğu, bu nedenle Şîrâzî’nin Bağdâdî’den etkilendiği gibi bir düşünce zihinlere gelse de doğum tarihleri ve ilim öğrendikleri hocaları dikkate alındığında etkileşimin hocalarından kaynaklandığını belirtmek ve bu konuda birine öncelik nispet etmemek daha doğru olacaktır. Zira Şîrâzî 393/1003 yılında, Hatîb el-Bağdâdî de 392/1002 yılında doğmuş, ikisi de Bağdat’ın önde gelen hadis ve fıkıh âlimlerinden ilim öğrenmiştir. İlim öğrendiği âlimler de genelde, İkinci Şâfiî olarak tanınan Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin (öl. 406/1016) talebeleridir. Bunlardan da bilhassa fıkıh ilminde her ikisinin üzerinde önemli etkileri olan kişi, bu dönemin meşhur âlimi Ebü’t-Tayyib et-Taberî’dir (öl. 450/1058) (Kandemir, 1997, 16/452-453; Aybakan, 2010, 39/184-185).

Şîrâzî ve Bağdâdî’den sonra mütevâtiri lafzî ve manevî diye kategorize eden diğer bir âlim de Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî’dir (489/1096). Şâfiî mezhebinin önemli usûl âlimlerinden olan Sem’ânî, “Mezhebimizden olan usûlcüler mütevâtiri iki kısma ayırmışlardır: Birincisi haberin bizzat kendisi ile ilgili olan tevâtür (ما يرجع إلى عين الشيء), diğeri de manası ile ilgili olan tevâtür (ما يرجع إلى معناه دون عينه).” diyerek kendinden önceki tasnife atıfta bulunmuştur (Sem’ânî, 1418/1997, 1/330). O, bu ifadesi ile muhtemelen Bağdâdî ve Şîrâzî gibi Şâfiî âlimleri kastediyor olmalıdır. Ancak bu, aynı zamanda Sem’ânî’nin de bu tasnifi benimsediği anlamına gelmektedir. Buna göre haberin bizzat kendisi ile ilgili olan lafzî; manası ile ilgili olan ise manevî olmaktadır. Her ne kadar

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / العدد: 8 Aralık / December / المجلد: 4 Sayı / Issue

o, bu kavramları kullanmamış olsa da yaptığı kategorik ayırmadan bu çıkarımda bulunmamız mümkündür.

Sem'ânî birinci kısımda yer alan mütevâtirin herkes tarafından bilindiğini ve daha önce bahsedilen haberlerin bu kategoride yer aldığını belirtir (Sem'ânî, 1418/1997, 1/331). Onun daha önce bahsettiği hususlar ise mütevâtirle ilgili somut örneklerden ziyade mütevâtirin tanımı ve şartlarıdır. Yani Sem'ânî'ye göre, yaptığı tanıma ve bahsettiği şartlara uygun olan haberler lafzî mütevâtir kapsamındadır. Diğer taraftan Hâtim et-Tâî'nin cömertliği, Hz. Ali'nin kahramanlığı ve ahlakıyla darbimesel haline gelen Ahnef b. Kays'ın (öl. 67/686) hilmi ile ilgili haberleri manevî mütevâtire örnek gösteren Sem'ânî, konu ve içerik olarak birbirinden farklı olan bu haberlerin tamamının Hâtim'in cömert, Hz. Ali'nin cesur ve Ahnef'in yumuşak huylu olduğunda ittifak ettiklerini vurgular. Ayrıca Sem'ânî, tıpkı Bağdâdî gibi, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait farklı mucizeleri zikrederek bütün bu mucizelerin, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin doğruluğunu ispat etmek için mucize gösterdiği hususunda ittifak ettiğini belirtir (Sem'ânî, 1418/1997, 1/331).

Sem'ânî, bu ve benzeri haberlerin anlam itibarıyla mütevâtir olmasını da şu şekilde açıklar: "Bunlar, muhtelif zamanlarda ve farklı durumlarla ilgili olarak büyük topluluklar tarafından nakledilmişlerdir. Her ne kadar haberler teker teker ele alındığında tevâtür düzeyinde olmasa da bunlar anlam itibarıyla mütevâtirdir. Çünkü birbirinden farklı olan bu haberler ortak bir anlam üzerinde ittifak etmektedir. Dolayısıyla haberleri rivayet edenler hep birlikte bu ortak anlamı da nakletmiş ve tamamı bu anlam üzerinde ittifak etmiş olmaktadır. Ortak anlama sahip bu haberleri nakledenlerin tamamı dikkate alındığında bunlar, yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluktur. Netice itibarıyla bu ortak anlam, bizzat mütevâtir olan habere dahildir" (Sem'ânî, 1418/1997, 1/331).

Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) mütevâtiri önceki âlimler gibi lafzî ve manevî diye kategorize etmeksizin sadece "Mana Cihetinden Tevâtür" (خبر التواتر من جهة المعنى) başlığına yer vermiştir. Bu başlık ile onun bu ayırma işaret ettiğini söyleyebiliriz. Mütevâtirin tanımı, şartları, bilgi değeri gibi konuların üzerinde ayrıntılı olarak duran Râzî son olarak, haberi nakledenlerin sayısı dikkate alındığında bir haberin anlam itibarıyla da mütevâtir olabileceğini ifade etmiş, bunu Hâtim'in cömertliği örneği üzerinden açıklamıştır (Râzî, 1433/2012, 2/108). Râzî'nin çağdaşı Âmidî de Râzî gibi, herhangi bir ayırma gitmeden tevâtür sayısına ulaşan topluluk tarafından rivayet edilen ancak içeriği ve konusu farklı olan haberler müşterek ve küllî bir anlam üzerinde ittifak ettiğinde, ravilerin zorunlu olarak bu anlamı da rivayet etmiş olduklarını vurgulamıştır. Âmidî, kadr-i müşterek (القدر المشترك) diye isimlendirdiği bu ortak anlam ile de lafız ve manası aynı olan mütevâtir haber gibi kesin bilgi meydana geldiğini; ancak birincisinde lafız ve mana birlikteliği, ikincisinde de sadece mana birlikteliği olduğu için birinci haberle kesin bilginin daha

hızlı oluştuğunu belirtmiştir (Âmidî, 1432/2011, 2/272). Âmidî'nin "birinci" olarak nitelediği haberin lafız itibarıyla mütevâtire, diğerinin de mana itibarıyla mütevâtire tekabül ettiğini söylememiz mümkündür. Onun burada lafız itibarıyla tevâtürde hem lafız hem de mana birlikteliğine; diğerinde de sadece mana birlikteliğine vurgu yapması dikkat çekicidir. Hicrî dokuzuncu asır ulemasından Hanefî fakihî Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) bu bağlamda vermiş olduğu bilgiler de neredeyse tamamıyla Râzî ve Âmidî'nin açıklamaları ile örtüşmektedir (Molla el-Fenârî, 1427/2006, 2/242).

Öte taraftan hicrî yedinci asrın önemli simalarından Mâlikî fakihî ve usûl âlimi Karâfî (öl. 684/1285) mütevâtiri doğrudan lafzî ve manevî diye ikiye ayırmıştır. O, mütevâtiri lafzî ve manevî şeklinde kategorize ettikten sonra lafzî mütevâtiri, haberin ortak bir lafızla rivayet edilmesi; manevî'yi de haberin ortak bir anlam üzerinde ittifak etmesi şeklinde tanımlamıştır. Lafzî mütevâtire herhangi bir örnek göstermeyen Karâfî manevî mütevâtire Hz. Ali'nin cesareti, Hâtim'in cömertliği örneğini vermiştir (Karâfî, 1438/2017, s. 1/118).⁴ Böylece Karâfî, kendinden önce "lafız tariki ile tevâtür" ve "mana tariki ile tevâtür" şeklinde yapılan tasnifi, *lafzî mütevâtir* ve *manevî mütevâtir* diye formüle etmiş; aynı zamanda her ikisini ayrı ayrı kısa ve öz olarak tarif de etmiştir. Karâfî'nin lafzî mütevâtiri tanımlarken yaptığı ortak lafız vurgusu dikkat çekicidir. Ancak Karâfî'nin "ortak lafız" ile kastı kanaatimizce haberin bütün raviler tarafından birebir aynı lafızla aktarılması değil; farklı kişiler tarafından rivayet edilen haberin aynı içeriğe sahip olması, yani haberde konu bütünlüğünün bulunması ya da başka bir ifadeyle, Âmidî'nin de üzerinde durduğu "lafız ve mana birlikteliği" şeklinde anlaşılması doğru olacaktır. Zira manevî mütevâtir için Karâfî'nin yaptığı tanım ve verdiği örnek, lafzî mütevâtiri böyle anlamamızı zorunlu kılmaktadır.

Mütevâtir haberi doğrudan "lafzî ve manevî" şeklinde tasnif eden diğer bir âlim de Zerkeşî'dir (öl. 794/1392). Mütevâtiri farklı açılardan ayırma tabi tutan Zerkeşî onu ilk önce, herkese göre mütevâtir olan (ما يتواتر عند الكافة) ve ilim ehli nazarında mütevâtir olan (ما يتواتر عند أهل الصناعة) diye; daha sonra da lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayırmıştır (Zerkeşî, 1434/2013, 3/310-311). Zerkeşî'nin burada lafzî mütevâtire sadece isim olarak temas etmesinden onun, mütevâtir bağlamında daha önce verdiği bilgileri lafzî mütevâtir kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Manevî mütevâtiri de "tevâtür niteliğine sahip bir topluluğun, ortak bir anlam üzerinde ittifak eden farklı farklı haberler nakletmesi" şeklinde tarif etmiş, Hz. Ali'nin şecaati, Hâtim'in cömertliği ile ilgili haberleri manevî mütevâtire örnek olarak vermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in mucizelerinin de manevî tevâtür yoluyla sabit olduğunu belirtmiştir. Zerkeşî manevî

⁴ Karâfî'nin ifadesi şu şekildedir:

"وهو ينقسم إلى اللفظي وهو أن تقع الشركة بين ذلك العدد في اللفظ المروي؛ والمعنوي وهو وقوع الاشتراك في معنى عام كشجاعة علي وسخاء حاتم."

mütevâtiri bu şekilde açıkladıktan sonra bunun kuvvet itibarıyla lafzî mütevâtirin altında olduğunu belirtmiştir (Zerkeşî, 1434/2013, 3/311).

Hanefî fakihi Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünden allâme Şevkânî'nin *İrşâdül'l-fuhûl*'üne kadar temel ve önemli fıkıh usûlü kitaplarını incelememiz neticesinde mütevâtirin lafzî ve manevî şeklinde kategorize edilmesi ile ilgili genel olarak böyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Bu tespitleri özetle ifade edecek olursak; fıkıh usûlünün sistematik hale gelmesinde öncü olan âlimler mütevâtir kavramını, lafzî ve manevî ayrımına tabi tutmadan, bütün olarak ve genel çerçevede ele almışlardır. Bununla birlikte bu kavram Bağdâdî, Şîrâzî ve Sem'ânî tarafından, "lafız tariki ile tevâtür" ve "mana tariki ile tevâtür" olarak tasnif edilmiştir. Onların bu tasnifi Karâfî ve Zerkeşî'de "lafzî tevâtür" ve "manevî tevâtür" şeklinde karşılık bulmuştur. Râzî, Âmidî ve Molla Fenârî gibi âlimler ise böyle bir ayrıma gitmeksizin sadece mana açısından mütevâtire yer vermişlerdir. Bu ayrımda Bağdâdî ve Şîrâzî'nin öncü oldukları ve öncelik hakkının onlara ait olduğu görülmektedir. Ancak "lafzî ve manevî" şeklinde formüle edilen terimsel kategorinin net olarak Karâfî tarafından yapıldığı, sonrasında da Zerkeşî'nin onu takip ettiği belirtilmelidir.

Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı üzere fıkıh usûlünde mütevâtirin lafzî ve manevî ayrımı asıl olmadığı gibi genel de değildir. Bazı âlimler buna yer vermiş olsalar da bu ayrımın herkes tarafından kabul gördüğünü ve bunun fıkıh usûlünde yerleşik hale geldiğini söylememiz mümkün değildir. Bilakis asıl olan, mütevâtirin genel ve bütün olarak ele alınmasıdır. Nitekim fıkıh usûlü âlimlerinin çoğunluğunun bu ayrımı yapmamış olması da bunu teyit etmektedir. Bu, sadece ilk dönem âlimlerine özgü bir değerlendirme olmayıp müteahhirûn denilen sonraki dönem fakihlerini de kapsamaktadır. Örneğin müteahhirûnun muhakkik âlimlerinden Molla Hüsrev, Şevkânî, Büyük Ali Haydar Efendi ve Hallâf gibi usûlcüler de böyle bir kategorik ayrıma temas etmemişlerdir. Bununla birlikte mütevâtirin lafzî ve manevî diye ikiye ayrılması bu kavramın ilke ve esaslarına aykırılık teşkil etmemektedir. Ancak burada bu ayrımın hadis ilmindeki yansımalarını dikkate alarak mezkûr iki disiplin arasında bir mukayesenin yapılması da önem arz etmektedir.

1.2. Hadis İlminde Lafzî ve Manevî Ayrımın Temelleri ve Tarihsel Süreci

İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Nüzhetü'n-nazar* adlı meşhur hadis usûlü eserinde de belirttiği üzere esasında mütevâtir, hadis ilminin konularından değildir (bk. İbn Hacer el-Askalânî, 1433/2012, s. 44). Bu nedenle erken dönem hadis usûlü eserlerinde mütevâtire ya yer verilmemiş ya da fıkıh usulüne tabi olarak ana hatlarıyla ve kısaca temas edilmiştir. Muhtemelen bundan dolayı Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*, İbn'üs-Salâh'ın (öl. 643/1245) *el-Mukaddime/Ma'rifetü envâ' 'il-mi'l-hadîs*, Nevevî'nin (öl. 676/1277) *et-Takrîb*, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nüzhetü'n-nazar* gibi hadis usûlünün muhalles ve temel literatüründe mütevâtirin

lafzî ve manevî ayrımı yer almamıştır. Bağdâdî'nin, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* adlı eserinde buna yer vermesi ise kanaatimizce onun fakihlik kimliği ile olmalıdır. Söz konusu eserin fıkıh usûlü alanında olması ve Bağdâdî'nin, hadis usûlünün ilk kaynaklarından olan *el-Kifâye*'sinde buna yer vermemesi bu kanaatimizi teyit etmektedir.

Nevevî'nin *et-Takrîb* isimli eserini *Tedrîbü'r-râvî* ismiyle şerh eden Süyûtî (öl. 911/1505), Bağdâdî'den uzun süre sonra mütevâtirin lafzî ve manevî ayrımına yer veren bir hadis âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Süyûtî'nin mütevâtiri, fıkıh usûlü âlimlerinin lafzî ve manevî diye ikiye ayırdıklarını vurgulaması dikkat çekicidir (Süyûtî, 1431/2010, s. 452). Görünen o ki Süyûtî, mütevâtirin lafzî ve manevî şeklindeki kategorik ayrımını fıkıh usûlü âlimlerine dayanarak yapmış ve kendisi bunu nakletmiş olmaktadır. Dolayısıyla hadis âlimlerinden bu ayrıma yer veren ilk muhaddisin Süyûtî olduğunu söylememiz mümkündür. Buna göre, önceki verileri de dikkate aldığımızda mütevâtirin lafzî ve manevî şeklinde kategorize edilmesinin fıkıh ilmine özgü olduğunu ve bu konuda hadis ilminin fıkıhtan etkilendiğini söylememiz mümkündür. Bu nedenle Dumlu'nun, lafzî ve manevî tasnifin ehl-i hadis tarafından yapıldığı şeklindeki tespitinin tekrar gözden geçirilmesi isabetli olacaktır (bk. Dumlu, 2021, s. 31). Ancak Dumlu'nun, günümüzde hadis usûlünde yaygın olarak, "tüm ravilerin aynı lafız ve aynı mana ile naklettiği haberdir" şeklinde tarif edilen lafzî mütevâtir tanımının fıkıh usûlüne yabancı olduğu şeklindeki tespiti ise kanaatimize göre yerinde ve doğru bir tespittir (Dumlu, 2021, s. 31). Bunun üzerinde ileride ayrıntılı olarak durulacaktır.

Mütevâtiri ikiye ayıran Süyûtî lafzî mütevâtiri, "lafzî tevâtür eden" (ما تواتر لفظه) diye tarif etmiştir. Manevî mütevâtiri de "yalan üzere birleşmesi imkânsız olan bir topluluğun, ortak bir noktada birleşen farklı haberler nakletmesi ve bu ortak noktanın/kadr-i müşterekin tevâtür düzeyine ulaşmasıdır" şeklinde tarif etmiş ve bunu Hâtim'in cömertliği örneğiyle açıklamıştır. Buna göre bir kişi Hâtim'in deve, başkası at, bir başkası da dinar bağışladığını haber vermiş ve farklı zamanlarda çok sayıda kişiden bunlara benzer haberler nakledilmiştir. Bu rivayetlerin ortak noktası/kadr-i müştereki Hâtim'in cömert olduğudur. Eserinde daha önce zikrettiği hadislerin lafzî mütevâtir olduğunu söyleyen Süyûtî,⁵ duada ellerin kaldırılması ile ilgili rivayetlerin ise manevî mütevâtir olduğunu belirtmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: "Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duada ellerini kaldırdığına dair yüz kadar hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerin tamamı farklı konularla ilgilidir ve bunların hiçbiri tevâtür düzeyine ulaşmamıştır. Hadislerin kadr-i müştereki

⁵ Süyûtî, lafız ve mana ayrımına temas etmeden hemen önce mütevâtir hadisleri derlediği ve 113 hadisin yer aldığı *el-Ezhârü'l-mütenâsira fi'l-ahbâri'l-mütevâtira* adlı eserine atıfta bulunmuş ve burada yer verdiği mütevâtir hadislerin bazılarını örnek olarak zikretmiştir. Örnek verdiği ve lafzî mütevâtir kabul ettiği hadisler şunlardır: "Havz hadisi, mestler üzerine meshle ilgili hadisler, namaz kılarken intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılmasını ifade eden hadisler, 'Allah, sözümü işitip başkasına aktaran kişinin yüzünü aydınlatın...' hadisi, 'Kur'an yedi harf üzere indirildi...' hadisi, 'her sarhoş eden haramdır...' hadisi, 'İslâm garip başladı...' hadisi, Münker ve Nekîr'in suali ile ilgili hadisler, 'herkes yaratıldığı şeye müyesserdir' hadisi, 'kişi sevdiği ile beraberdir' hadisi, 'sizden biriniz cennet ehlinin amelini yapar...' hadisi." Bk. Süyûtî, 1431/2010, s. 452. Bu hadislerin tamamı ve bazı değerlendirmeler için bk. AYTEKİN, 2024, 169-186.

olan duada ellerin kaldırılması ise rivayetlerin tamamı dikkate alındığında mütevâtir seviyesine ulaşmıştır”(Süyûtî, 1431/2010, s. 452).

İlerleyen süreçte muasır hadis âlimlerinden Tâhir el-Cezâirî (öl. 1920) hadis usûlüne dair ayrıntılı olarak yazdığı önemli eseri *Tevcihü'n-nazar*'da, mütevâtiri Süyûtî gibi “lafzî ve manevî” diye kategorize etmiştir. Cezâirî'nin açıklamaları şöyledir: “Mütevâtir, lafzî ve manevî olarak iki kısımdır. Lafzî mütevâtir, ‘falan kişi şu şehri fethetti’ (فتح فلان مدينة كذا) örneğinde olduğu gibi haber nakledilirken ravilerin, rivayet ettiği lafızlarda ittifak etmeleridir. Ancak haber birebir aynı lafızla olabileceği gibi, kastedilen anlama sarıh bir şekilde delalet eden başka bir lafız ile de olabilir. Manevî mütevâtir ise ravilerin haberi farklı lafızlarla rivayet etmeleridir. Bazıları bir olayı, diğerleri farklı bir olayı, başkaları da daha farklı bir olayı nakleder; ancak tüm bu olayların kesiştiği ortak bir nokta vardır. İşte bu ortak noktaya/kadr-i müştereke manevî mütevâtir ya da mana cihetinden mütevâtir denir” (Cezâirî, 1416/1995, 1/133).

Cezâirî lafzî ve manevî mütevâtiri bu şekilde tarif ettikten sonra manevî mütevâtiri, Süyûtî gibi, Hâtim'in cömertliği üzerinden izah etmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin cesareti, Ahnef'in hilmi ve İyâs'ın zekası ile ilgili haberlerin de manevî mütevâtir kabilinden olduğunu belirtmiştir (Cezâirî, 1416/1995, 1/133-134).⁶ Ona göre, mütevâtir kavramı mutlak zikredildiğinde zihinlere birinci kısım yani lafzî mütevâtir gelir. Bir hadisin mütevâtir olup olmadığına âlimlerin ihtilaf etmeleri ise lafzî bir ihtilaf olup “mütevâtir değildir” diyenler hadisin lafız yönüyle mütevâtir olmadığını; “mütevâtirdir diyenler” de anlam itibarıyla mütevâtir olduğunu kastetmişlerdir (Cezâirî, 1416/1995, s. 1/135).

Cezâirî'nin lafzî mütevâtirde haberin birebir aynı lafızlarla rivayet edilmiş olmasını şart görmeyip aynı anlama gelen farklı kelimelerle rivayet edilen haberin de lafzî mütevâtir olduğunu vurgulaması önemli bir ayrıntıdır. Esasında klasik dönemde mütevâtirden bahseden âlimlerden lafzî mütevâtirin birebir aynı kelimelerle ve aynı lafızlarla nakledilmesi gerektiğine dair herhangi bir bilgi, tarafımızdan tespit edilebilmiş değildir. Bu bağlamdaki açıklamaları dikkate alındığında Cezâirî'nin tespitinin isabetli ve yerinde olduğu görülecektir. Diğer taraftan Cezâirî'nin, mütevâtir mutlak olarak zikredildiğinde lafzî mütevâtirin anlaşıldığını belirtmesi kayda değer bir tespittir. Zira mütevâtiri lafzî ve manevî diye ikiye ayıran âlimlerin lafzî mütevâtir anlayışları, bu kategorik ayrımı yapmayan âlimlerin mutlak mütevâtir kullanımına karşılık gelmektedir. Bu nedenle Hansu'nun lafzî mütevâtiri, “Genel ya da Mutlak Tevâtür” başlığı altında incelemiş olması (bk. Hansu, 2008, s. 103) yani lafzî mütevâtir için bu isimleri kullanması kanaatimizce doğru bir yaklaşımdır. Orhan'ın, “...hadisler için mütevâtir kavramı kullanıldığında akla ilk gelen genellikle

⁶ Benzer değerlendirmeler için bk. Ahmed Naim, 2019, s. 1/113.

manevî mütevâtir olmaktadır” şeklindeki tespiti ise (bk. Orhan, 2021, s. 1478) ihtiyatla karşılanmalıdır.

Mütevâtirin lafzî ve manevî ayrımı klasik dönemde genel kabul olmamakla birlikte modern dönemde yazılan fıkıh ve hadis usûlü eserlerinde bu ayrım yaygınlık kazanmış, mütevâtirin lafzî ve manevî diye kategorize edilmesi âdetâ bir teamül haline gelmiştir.⁷ Manevî mütevâtirin tanımında, “lafız ve anlamları farklı olan haberlerin ortak bir anlam üzerinde ittifak etmesi” vurgusu öne çıkarken lafzî mütevâtir için farklı tariflerin zikredildiği görülmektedir. Örneğin Tahhân ve Şa'bân lafzî mütevâtiri, “lafız ve manası tevâtür eden sünnet” (Şa'bân, 2021, s. 96; Tahhân, t.y., s. 20); Çakan, “bütün rivayetlerinde lafızları aynı olan hadis” (Çakan, t.y., s. 106); Zeydân, “lafzî tevâtür eden sünnet” (Zeydân, 1425/2004, s. 133); Köktaş, “tevâtür şartlarını taşıyan topluluğun Hz. Peygamber’in ağzından çıktığı gibi naklettiği hadis” (Köktaş, 2020, s. 249); Apaydın ise “birebir aynı lafızlarla rivayet edilen haber” olarak tarif etmiştir (Apaydın, 2020, s. 50).⁸ Bu eserlerde genelde lafzî mütevâtire, “*men kezebe aleyye...*” hadisi örnek verilirken manevî mütevâtire de duada ellerin kaldırılması ile ilgili rivayetler zikredilmiştir.

Mütevâtirin lafzî ve manevî şeklindeki kategorik ayrımının temelleri ve tarihsel süreci ile ilgili bu açıklamalardan sonra söz konusu kavramların tanımlarına geçebiliriz.

2. Lafzî Mütevâtir

2.1. Tanımı

Lafzî mütevâtiri, Karâfî'nin “ortak bir lafızla rivayet edilen haber”, Süyûtî'nin “lafzî tevâtür eden hadis”, Cezâirî'nin de “haber nakledilirken ravilerin, rivayet ettiği lafızlarda ittifak etmeleri” şeklinde tanımladıklarına daha önce yer verilmişti. Ayrıca bu tanımlardan lafzî mütevâtirde hadisin bütün lafızlarının birebir aynı olması gibi bir anlam ve şartın çıkarılmaması gerektiği; nitekim Cezâirî'nin bunu açıkça vurguladığı ifade edilmişti.

Günümüzde yapılan tanımlar da genelde bu çerçevede olmakla birlikte bazı tariflerde “hadisin birebir aynı kelimelerle” ya da “bizzat Hz. Peygamber’in ağzından çıktığı gibi aynen rivayet edilmesi” şeklindeki vurgular dikkat çekmektedir. Şüphesiz ki bu vurgular lafzî mütevâtirin; hadisin bütün tariklerinde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) duyulduğu gibi ve birebir aynı lafızlarla rivayet edilmesi şeklinde anlaşılmasına ve böyle tarif edilmesine sebep olmaktadır. Bu da klasik dönemde hâkim olan lafzî mütevâtir kavramının anlamının daralmasına ve neticede bu kapsamda değerlendirilen bazı rivayetlerin/sünnetlerin mütevâtir kabul edilmemesine ya da manevî mütevâtir kabul edilmesine neden olmaktadır. Hatta öyle ki bu durum, klasik dönemde

⁷ Bk. Apaydın, 2020, s. 50; Çakan, t.y., s. 106-117; Köktaş, 2020, s. 249-250; Şa'bân, 2021, s. 96-97; Tahhân, t.y., s. 20-21; Zeydân, 1425/2004, s. 133. Zeydân mütevâtiri ilk önce kavli ve fiilî diye iki kısma ayırmış, daha sonra kavli olanı da lafzî ve manevî diye iki ayrı kategoride ele almıştır.

⁸ Günümüzde yapılan çalışmalarda yer alan diğer tanımlar ve bunların değerlendirmesi için bk. Kuzudişli, 2007, s. 139-141.

ittifakla lafzî mütevâtir kabul edilen bazı rivayetlerin dahi sorgulanmasına sebebiyet vermektedir. (Benzer değerlendirmeler için bk. Orhan, 2021, s. 1478).

Nitekim tüm klasik kaynaklarda lafzî mütevâtir olarak kabul edilen “*men kezebe aleyye...*” hadisini (Buhârî, “Cenâiz”, 33 [1291]; Müslim, “Mukaddime”, 4 [4])⁹ bütün tarik ve vecihleri ile değerlendiren Kuzudişli; mezkûr rivayetin farklı lafızlarla rivayet edildiğini, ana gövdeyi oluşturan “*men kezebe...*” lafzında da belirgin vecih farklılıkları olduğunu, dolayısıyla bütün rivayetlerin aynı kelimelerle nakledildiğini söylemenin neredeyse imkânsız olduğunu söylemiş ve sonuç olarak lafzen mütevâtir kavramı, “bütün rivayetlerinde aynı lafzın zikredilmesi” gibi bir şartla sınırlandırıldığında, bu hadisin söz konusu sınırlandırmaya uymadığını vurgulamıştır. Kuzudişli bundan hareketle lafzî mütevâtirin, “aynı lafızlarla ya da aynı anlama gelen farklı lafızlarla rivayet edilen mütevâtir hadis” şeklindeki tarifinin vakıya daha uygun olduğunu belirtmiştir (Kuzudişli, 2007, s. 132).¹⁰

Fakihlerin, lafzî mütevâtire tekabül eden mutlak mütevâtir için verdikleri örnekler incelendiğinde de esasında onların, lafzî mütevâtirde bütün tariklerinde haberin birebir aynı lafızlarla nakledilmesi şartını aramadıklarını ve böyle bir düşünceden hareket etmediklerini göstermektedir. Nitekim âlimler mütevâtir haberlere; geçmiş zamanlarda yaşayan peygamber, âlim, filozof ve kralların varlığı ile önceki asırlarda meydana gelen olaylar (bk. Âmidî, 1432/2011, 2/259; Ebû İshâk eş-Şirâzî, 1433/2012, s. 89; Ebü'l-Velîd el-Bâcî, 1430/2009, 1/500; İbn Hazm, 1426/2005, 1/117; Râzî, 1433/2012, 2/89), Hz. Peygamber'in (s.a.s.) peygamber olarak ortaya çıkması, Kur'an-ı Kerim'i tebliğ etmesi ve onunla müşrik Araplara meydan okuması (bk. Ebü'l-Velîd el-Bâcî, 1430/2009, 1/500; İbn Hazm, 1426/2005, 1/117), Kur'an-ı Kerim'in nakledilmesi, beş vakit namaz, namaz rekâtları, zekâta tabi mallar ile diyet ve erşin miktarları, tavafın sayısı, Arafat'ta vakfe yapma (bk. İbn Hazm, 1426/2005, 1/117; Molla el-Fenârî, 1427/2006, 2/239; Pezdevî, 2009, 3/523; Serahsî, 1426/2005, s. 220) ile ilgili haberleri ve rivayetleri örnek olarak zikretmişlerdir. Mütevâtirin lafzî ve maneî şeklindeki ayrımının ilk örneğini gördüğümüz Hatîb el-Bağdâdî de lafzî mütevâtire; Hz. Peygamber'in (s.a.s) Mekke'den Medine'ye hicret etmesi, orada vefat edip defnedilmesi, mescidi, minberi, sahâbenin ona bağlılığı, onun sahâbilerle olan dostluğu, Ebû Cehil ve müşriklerle mücadele etmesi, Kur'an-ı Kerim'i tazimi, Kur'an ile müşrik Araplara meydan okuması, Kur'an'ın Allah katından indirilmesini delil olarak kullanması, namazların vakitleri, rekâtları, rükünleri ve tertibi, zekât, hac, oruç ve benzeri farz ibadetler ile ilgili gelen

⁹ Buhârî ve Müslim'in Muğîre b. Şu'be'den (r.a.) rivayet ettikleri hadisin metni şu şekildedir:

عن المعيرة رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَى أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَثْعَدَهُ مِنَ النَّارِ."

Hadisin ravileri ve kaynakları hakkında detaylı bilgi için bk. Kettânî, s. 28-33.

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Kuzudişli, 2007, s. 141-161. Günümüzde bu hadisin maneî mütevâtir olduğuna dair bir düşüncenin olduğunu söyleyen Köktaş da rivayetler arasında bazı lafız farklılıklarının olduğunu söyledikten sonra hadisin altmış beş sahâbiden aynı lafızlarla rivayet edildiğini, bu nedenle hadisin lafzî mütevâtir olduğunu; bunu maneî mütevâtir kabul etmenin doğru olmadığını belirtmiştir (Bk. Köktaş, 2020, s. 249). Bu hadisle ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Hansu, 2008, s. 175-178.

haberleri örnek göstermiştir (Hatîb el-Bağdâdî, 1435/2014, s. 99). Bağdâdî'nin verdiği örnekleri dikkate alan Köktaş onun mütevâtir yaklaşımını dikkat çekici bulmakta ve bunun üzerinde daha fazla durulması gerektiğini vurgulamaktadır (Köktaş, 2020, s. 250).

Diğer taraftan Süyûtî de "men kezebe aleyye..." hadisi başta olmak üzere, "Allah, sözümüzü işitip ezberleyen ve başkasına nakleden kişinin yüzünü aydınlatsın...", (Dârimî, "İlim", 9 [235]; Ebû Dâvûd, "İlim", 10 [3660]; İbn Mâce, "Sünne", 18 [230]; Tirmizî, "İlim", 7 [2656])¹¹ "Kur'an yedi harf üzere indirildi..." (Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5 [4992]; Mâlik b. Enes, "Kur'ân", 4 [5]; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 48; Tirmizî, "Kırâât", 11 [2943]),¹² "her sarhoş eden haramdır..." (Ahmed b. Hanbel, 4/381 [2625]; Buhârî, "Megâzî", 61 [4343]; Mâlik b. Enes, "Dahâyâ", 4 [8]; Müslim, "Eşribe", 7; Tirmizî, "Eşribe", 3 [1866]),¹³ "İslâm garip başladı..." (Ahmed b. Hanbel, 27/237 [16690]; İbn Mâce, "Fiten", 15 [3986]; Müslim, t.y., s. "İmân", 65),¹⁴ "herkes yaratıldığı şeye müyesserdir..." (Ahmed b. Hanbel, 1/199 [19]; Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 92 [4949]; Müslim, "Kader", 1),¹⁵ "kişi sevdiği ile beraberdir..." (Buhârî, "Edeb", 96 [6168]; Ebû Dâvûd, "Edeb", 122 [5128]; Müslim, "el-Birr" 50),¹⁶ "sizden biriniz cennet ehlinin amelini yapar..." (Buhârî, "Megâzî", 39 [4202]; Müslim, "İmân", 47)¹⁷ gibi hadis-i şerifleri ve havz, mestler üzerine mesh, intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılması, Münker ve Nekîr'in suali ile ilgili rivayetleri lafzî/mutlak mütevâtirin örnekleri arasında saymıştır (Süyûtî, 1431/2010, s. 450, 452). Modern dönemin önemli İslâm hukukçularından olan Hallâf'ın (öl. 1956) mütevâtir sünnet için namaz, oruç, hac, zekât ve ezan gibi, dinin şiarından olup Müslümanların Hz. Peygamberden (s.a.v.) işiterek ya da görerek aldıkları ve toplumdan topluma, asırdan asırda hiç ihtilaf edilmeden kitleler halinde naklettikleri amelî

¹¹ Ebû Dâvûd'un Zeyd b. Sâbit'ten (r.a.) rivayet ettiği hadis-i şerifin metni şu şekildedir:

عن زيد بن ثابت، قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: "نصرت الله امرأً سمع منا حديثاً فحفظه حتى ينطقه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"

Hadisin ravileri ve kaynakları hakkında detaylı bilgi için bk. Kettânî, s. 33-34; Süyûtî, 1416/1996, s. 31-32.

¹² Bu hadis, Hz. Ömer'den rivayet edilen uzun bir hadistir. Rivayete göre Hz. Ömer, Hişâm b. Hakîm'in Furkân suresini farklı okuduğunu duyunca Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek durumu arz etmiştir. Her ikisinin kıraatini de ayrı ayrı dinleyen Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ömer'e şöyle buyurmuştur:

"... هَكَذَا أُتِلَتْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنُ أُتِرِلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ، فَأَقْرَأُهَا مَا تَبَيَّرَ مِنْهُ."

Hadisin ravileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Süyûtî, 1416/1996, s. 61)

¹³ Hadisin metni şu şekildedir:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ."

Hadisin ravileri ve kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kettânî, t.y., s. 153-154; Süyûtî, 1416/1996, s. 70-71.

¹⁴ Hadisin metni:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بَدَأَ الْإِسْلَامَ عَرَبِيًّا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ عَرَبِيًّا، فَطَوَّقُوا لِلْعَرَبِيَّةِ."

Hadisin ravileri ve kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kettânî, t.y., s. 48-49.

¹⁵ Hz. Ali'den rivayet edilen hadisin Müslim'deki metni şu şekildedir:

عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا وَبِي يَدَيْهِ عُوْدٌ يَنْكُثُ بِهِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: "مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ مِنْهَا مِنَ الْحَبَّةِ وَالنَّارِ." قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَلِمَ نَعْمَلُ؟ أَفَلَا تَنْكُلُ؟ قَالَ: "لَا، اعْمَلُوا، كَلَّمُ بِمَيْسِرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ..."

¹⁶ Hadisin metni:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ"

Hadisin ravileri ve kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Süyûtî, 1416/1996, s. 61-62.

¹⁷ Hadisin metni:

"إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلًا أَهْلُ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلًا أَهْلُ النَّارِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ."

Hadisin ravileri ve kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kettânî, t.y., s. 183; Süyûtî, 1416/1996, s. 60.

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / December / العدد / Issue / 4 Sayı / المجلد / Cilt / Volume

sünnetleri mütevâtir kabul etmesi ve kavli sünnetler arasında mütevâtirin çok az olduğunu vurgulaması da burada zikredilmeye değerdir (Hallâf, 1962, s. 41).

Mutlak ve lafzî mütevâtir için zikredilen bu örnekler dikkate alındığında âlimlerin lafzî mütevâtiri, tüm tariklerinde haberin/hadisın birebir aynı lafızlarla rivayet edilmesi gibi bir kayıtla sınırlandırmadıkları görülmektedir. Zira ilim ehli arasında bilindiği üzere, “*men kezebe aleyye...*” hadisi dışında birebir aynı lafızlarla gelen tevâtür düzeyinde başka bir hadis bulunmamaktadır. Bu gerçeği de göz önünde bulundurduğumuzda esasında lafzî mütevâtir için verilen örneklerin, aynı anlamdaki haberlerin farklı lafızlarla ve ibarelerle tevâtür düzeyinde nakledilmiş haberler olduğu görülecektir. Öte taraftan âlimlerin, lafzî mütevâtirde haberin aynı lafızlarla nakledilmesi gibi sarîh bir beyanları da bulunmamaktadır. Bilakis Sem’ânî ve Zerkeşî gibi âlimler açıkça mütevâtirin şartlarından biri olarak, “ibareler farklı olsa da anlam üzerinde haberi nakledenler arasında ittifakın sağlanmış olmasını, aksi takdirde tevâtürün hükümsüz kalacağını” vurgulamışlardır (bk. Sem’ânî, 1418/1997, 1/325; Zerkeşî, 1434/2013, 3/300).¹⁸ Onların bu sarîh beyanları da lafzî mütevâtir ile ilgili tespitimizi teyit etmektedir.

Tüm bu bilgilerden sonra lafzî/mutlak mütevâtiri şu şekilde tarif edebiliriz: “Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aynı lafızlarla ya da aynı anlama gelen farklı lafızlarla nakledilen ve ortak bir anlama sahip olan mütevâtir haberdur.”

2.2. Lafzî Mütevâtir Örneği

Biraz önce yaptığımız lafzî mütevâtir tanımının daha iyi anlaşılması için bunu somut olarak, “*نَصَرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَتْ مِنْهَا حَدِيثًا...*” hadisi özelinde açıklayalım: Süyûtî ve Kettânî gibi âlimlerin tespitine göre bu hadis; aralarında Hz. Aişe, Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mesûd, Abdullah b. Ömer, Numân b. Beşîr, Cübeyr b. Mut’im, Sâd b. Ebî Vakkâs, Muâz b. Cebel, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebu’d-Derdâ gibi sahâbenin önde gelenlerinin de yer aldığı yaklaşık yirmi dört veya otuz sahâbeden nakledilen mütevâtir bir haberdur (bk. Kettânî, t.y., s. 33-34; Süyûtî, 1416/1996, s. 31-32).¹⁹ Bu hadis örneğinin, Abdullah b. Mesûd’dan, “*نَصَرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَتْ مِنْهَا حَدِيثًا فَحَفِظْتُهُ حَتَّى*” (Ahmed b. Hanbel, 7/221 [4157]); İbn Mâce, “Sünne”, 18 [231]); Cübeyr b. Mut’im’den, “*نَصَرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَتْ مَقَالَتِي فَوَعَاها ثُمَّ أَدَّاهَا إِلَيَّ مَنْ لَمْ يَسْمَعْها فَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ لَا فِيهِ لَهُ وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ*” (Ahmed b. Hanbel, 27/300 [16738]); İbn Mâce, “Menâsik”, 76 [3056]); Zeyd b. Sâbit’ten, “*نَصَرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَتْ مِنْهَا حَدِيثًا فَحَفِظْتُهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ فَإِنَّهُ رُبَّ حَامِلٍ فِيهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ*” (Dârimî, “İlim” 9 [235]); Ebû Dâvûd, “İlim”, 10 [3660]); Muâz b. Cebel’den, “*نَصَرَ اللهُ عِبْدًا سَمِعَ كَلَامِي ثُمَّ لَمْ يَزِدْ فِيهِ*” (Taberânî, 20/82 [155]); Enes b. Mâlik’ten, “*نَصَرَ اللهُ عِبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها، ثُمَّ*” (Ahmed b. Hanbel, 21/60 [13350]); İbn

¹⁸ Sem’ânî ve Zerkeşî’nin ibareleri şu şekildedir: “*أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى وإن اختلفوا في العبارة، فإن اختلفوا في المعنى بطل تواترهم.*”

¹⁹ Ayrıca bk. Süyûtî, 1431/2010, s. 452.

Mâce, "Sünne", 18 [236]); Numân b. Beşîr'den, " نَصَرَ اللَّهُ وَجْهَ امْرِئٍ سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَمَلَهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ غَيْرُ قَوِيهِ، " وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ نَصَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا، فَبَلَّغَهُ " (Hâkim, 1/164 [297]); Ebu'd-Derdâ'dan, " كَمَا سَمِعَهُ، فَرُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ " (Dârimî, "İlim", 9 [236]) şeklinde farklı lafızlarla rivayet edilmiştir.

Görüldüğü üzere hadis-i şerifin tarikleri ve vecihleri arasında bariz lafız farklılıkları bulunmaktadır. Ancak bu hadisin bütün tarikleri Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu, "Bizim sözümüzü işitip öğrenen ve başkasına nakleden kişinin yüzünü Allah aydınlatsın. Hadis öğrenen nice kişiler vardır ki bunlar, hadisi kendinden daha fakih/kavrayışlı kişilere naklederler." anlamında ortaktır.

Bundan dolayı anlamına zarar vermediği ve hadisin bütüncül anlamı korunduğu sürece lafızlardaki farklılıklar, mütevâtir bir haberin lafzî mütevâtir kabul edilmesine engel teşkil etmeyecektir. Çünkü önemli olan konu bütünlüğü ve anlam birliğidir. Esasında bunun temelinde kanaatimize göre âlimler tarafından hadisin anlam ile nakledilmesinin caiz ve meşru görülmesi yatmaktadır. Nitekim, hadislerin anlam ve içerik ile rivayet edildiğinin bir gerçek olduğunu söyleyen Özafşar, mana olarak rivayetin özellikle ilk devirler için bir istisna değil, asıl olduğunu vurgulamaktadır (Özafşar, 2017, s. 256).²⁰

3. Manevî Mütevâtir

3.1. Tanımı

Mütevâtirin lafzî ve manevî şeklinde kategorik ayrımının tarihsel sürecinde temas edildiği üzere manevî mütevâtiri Hatîb el-Bağdâdî, "çok sayıda kişi tarafından rivayet edilen ve birbirinden farklı hükümler ihtiva eden haberlerin tamamının ortak bir anlam içermeleri" (Hatîb el-Bağdâdî, 1435/2014, s. 99); Zerkeşi, "tevâtür niteliğine sahip bir topluluğun, tek bir habere irca edilebilecek birbirinden farklı haberler nakletmesi" (Zerkeşi, 1434/2013, 3/311); Süyûtî, "yalan üzere birleşmesi imkânsız olan bir topluluğun, ortak bir noktada birleşen farklı haberler nakletmesi ve bu ortak noktanın/kadr-i müşterekin tevâtür düzeyine ulaşması"(Süyûtî, 1431/2010, s. 452) şeklinde tarif etmişlerdir. Cezâirî de "ravilerin haberi farklı lafızlarla rivayet etmeleridir" diye tanımladıktan sonra bunu şöyle izah etmiştir: "Bazıları bir olayı, diğerleri farklı bir olayı, başkaları da daha farklı olayları nakleder; ancak tüm bu olayların kesiştiği ortak bir nokta vardır. İşte bu ortak noktaya/kadr-i müştereke manevî mütevâtir ya da mana cihetinden mütevâtir denir" (Cezâirî, 1416/1995, 1/133).

Manevî mütevâtire dair günümüzde yapılan tariflerin bazıları da şu şekildedir: "Lafız ve mana bakımından farklılıklar taşımakla beraber bütün ravilerin rivayetinin ortak bir manada birleşmesi halindeki tevâtürdür" (Şa'bân, 2021, s. 97); "Lafzî değil, ortak anlamı tevâtür eden

²⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgiler ve örnekler bağlamında geniş tahliller için bk. Özafşar, 2017, s. 240-256.

sünnettir” (Zeydân, 1425/2004, s. 133); “Lafzı değil, manası tevâtür eden sünnettir” (Tahhân, t.y., s. 21); “Aralarında ortak bir nokta bulunan değişik hükümlerin, tevâtür şartlarını taşıyan raviler tarafından nakledilmesiyle ortaya çıkan ortak manadır” (Çakan, t.y., s. 107); “Aynı anlamı içeren farklı lafızlarla rivayet edilen mütevâtir haberdir” (Apaydın, 2020, s. 50); “Lafızları değişik olduğu halde aynı anlamı ifade eden rivayetlerdir” (Köktaş, 2020, s. 249). Bu tarifleri artırmak mümkündür, ancak maksat hasıl olduğu için bunlarla iktifa edilmiştir.

Görüldüğü üzere klasik dönemde manevî mütevâtir genel olarak, “birbirinden farklı olan haberlerin kadr-i müşterek denilen ortak bir anlam üzerinde ittifak etmeleri” şeklinde tarif edilmektedir. Günümüzde yapılan tariflerde ise, “haberlerin sahip oldukları ortak anlamının tevâtür etmesi” vurgusu dikkat çekmektedir. Günümüzdeki tariflerde yer alan ortak anlam vurgusu bir noktaya kadar doğru olmakla birlikte bunun izah edilmemesi halinde manevî mütevâtirin lafzî mütevâtirle karışması ve kesişmesi söz konusu olacaktır. Şöyle ki, lafzî mütevâtirin tanımında da bahsedildiği üzere, aynı anlama gelen farklı lafızlarla tevâtür düzeyinde nakledilen haberler konu bütünlüğüne ve ortak bir anlama sahip ise bunlar, lafzî mütevâtir kapsamında değerlendirilir. Burada tevâtür düzeyinde gelen tüm haberlerde konu bütünlüğü vardır ve tamamı aynı anlama gelmektedir. Manevî mütevâtirde ise farklı olaylarla ilgili olan ve farklı konuları içeren, teker teker dikkate alındığında da tevâtür düzeyinde olmayan haberler söz konusudur. Ancak tüm bu haberler incelendiğinde bunlar, tevâtür düzeyine ulaşan asgari bir anlam/kadr-i müşterek üzerinde ittifak etmektedir. İşte, Cezâirî’nin de belirttiği gibi, farklı olaylarla ilgili olup aralarında konu bütünlüğü bulunmayan haberlerin tevâtür seviyesine ulaşan asgari müstereğine manevî mütevâtir denir. Bunu lafzî mütevâtir için, “ortak anlam” ya da “konu bütünlüğü”; manevî mütevâtir için de “asgari ortak anlam” şeklinde belirtmemiz mümkündür. Klasik dönemde yapılan tanımlarda vurgulanan bu detayın, günümüzdeki tariflerde vurgulanmamış olması esasında bir anlam kargaşasına neden olmaktadır. Bu da muhtemelen lafzî mütevâtirin günümüzde, “birebir aynı lafızlarla nakledilen mütevâtir haber” şeklinde tanımlanmasının ve anlaşılmasının tabii bir sonucu olmalıdır. Bununla birlikte ilgili kitaplarda manevî mütevâtir için örnek olarak zikredilen duada ellerin kaldırılması (Apaydın, 2020, s. 50; Çakan, t.y., s. 107; Köktaş, 2020, s. 249; Şa’bân, 2021, s. 97; Tahhân, t.y., s. 21); amellerin niyetlere göre olması (Kahraman, 2018, s. 109; Zeydân, 1425/2004, s. 133); ümmetin yanılmazlığı (Apaydın, 2020, s. 50);²¹ şefaât, kabir azabı ve Hz. İsa’nın nüzülü (Köktaş, 2020, s. 249-250) ile ilgili rivayetlerin doğru örnekler olduğunu söyleyebiliriz. Aslında örnekler bağlamında yapılan açıklamalardan bu müelliflerin de manevî mütevâtirdeki ortak anlam ile maksatlarının, asgari ortak anlam olduğu anlaşılmaktadır.

²¹ Ayrıca bk. Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, 1426/2005, s. 2/16.

Neticede bütün tanımları dikkate alarak manevî mütevâtiri şu şekilde tarif edebiliriz: "Farklı konular, olaylar ya da hükümlerle ilgili nakledilen ve mütevâtir olmayan birçok haberin, tevâtür düzeyine ulaşan asgari ortak anlamına manevî mütevâtir denir." Bu haber türünde mütevâtir olmayan çok sayıda farklı haber dikkate alındığında haberlerin asgari ortak bir anlam üzerinde ittifak etmesi ve ittifak edilen bu anlamın tevâtür düzeyinde olması önem arz etmektedir. Bunu en güzel açıklayan örnek, manevî mütevâtirden bahseden klasik kaynakların nerede ise tamamında zikredilen Hâtim'in cömertliğiyle ilgili haberlerdir. Hâtim'in farklı kişilere farklı zamanlarda deve, at, koyun, dinar, dirhem gibi mallar bağışladığı çok sayıda kişi tarafından rivayet edilmiştir. Bu örnekte habere konu olan olaylar birbirinden bağımsız ve farklı olduğu gibi her bir haber de bizatihi tevâtür düzeyinde değildir. Fakat bunların tamamı göz önünde bulundurulduğunda haberlerin asgari ortak anlamı Hâtim'in cömert olduğudur ve bu, tevâtür düzeyinde nesilden nesile nakledilmiştir. Dolayısıyla Hâtim'in cömertliği manevî mütevâtirle sabit olmaktadır. Bağdâdî'nin Peygamber Efendimiz'in mucizelerinden hareketle onun (s.a.s) mucize gösterdiğini manevî mütevâtir ile izah etmesi de konunun anlaşılması bakımından kayda değer bir örnek olduğunu belirtebiliriz (Hatîb el-Bağdâdî, 1435/2014, s. 99-100).

Apaydın'ın sünnet bağlamında verdiği iki örnek ve yaptığı açıklamalarla manevî mütevâtir konusuna noktayı koyalım: "... Farklı lafızlarla nakledilen ve ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğini ifade eden haberler, tek tek ele alındığında haber-i vâhid sayılsa da hepsinin ortak anlamı '*ümmetin yanılmazlığı*' olduğu için anlamca mütevâtir kabul edilmiş ve icmâın en temel gerekçesi sayılmıştır. Anlamca mütevâtir habere bir örnek de Hz. Peygamber'in dua ederken ellerini açarak yukarı kaldırdığına dair rivayetlerdir. Bu rivayetler arasında bazı yönlerden farklılıklar bulunsa da hepsinin birleştiği ortak anlam olan '*ellerin açılarak yukarı kaldırılması*' hususu mütevâtirdir" (Apaydın, 2020, s. 50).

Sonuç

Dinî hükümlerin temel kaynaklarından biri olan sünnetin Hz. Peygamber'e (s.a.v) kesintisiz olarak ulaştığını ve bunda herhangi bir şüphenin olmadığını ifade eden, günümüzde yaygın olarak lafzî ve manevî diye iki kısımda değerlendirilen mütevâtir kavramı, fıkıh usûlünün önemli konularından biridir.

Fakihler başlangıçta mütevâtiri, lafzî ve manevî gibi herhangi bir kategorik ayrıma tabi tutmaksızın bir bütün olarak ele almışlardır. Esasında bu tavır klasik dönemde bazı istisnalar dışında uzun bir süre bu şekilde devam etmiştir. Bu nedenle fıkıh usûlünde asıl olan mütevâtirin lafzî ve manevî diye ikiye ayrılması değil, bu kavramın bir bütün olarak ele alınmasıdır. Bununla birlikte bu şekilde bir tasnif, ilk defa Şîrâzî ve Bağdâdî gibi Şâfiî fakihleri tarafından yapılmış; Karâfi ve Zerkeşî gibi fakihler de bunu takip etmişlerdir. Fıkıh usûlünün etkisi ile de hadis

usûlünde ilk defa Süyûtî böyle bir ayrıma yer vermiştir. Mütevâtir kavramının lafzî ve manevî diye kategorize edilmesi arızı olmakla birlikte bu ayırım, mütevâtirle ilgili fıkıh usûlünde hâkim olan anlayışa, bu çerçevede kabul gören ilke ve esaslara aykırılık teşkil etmemektedir. Ancak mütevâtir lafzı mutlak olarak söylendiğinde bununla lafzî mütevâtirin anlaşıldığı dikkate alınmalıdır. Zira mütevâtirin lafzî ve manevî ayrımını yapan âlimlerin lafzî mütevâtir anlayışları, bu ayrımı yapmayan âlimlerin mutlak mütevâtir kullanımına karşılık gelmektedir.

Fakihler tarafından mutlak/lafzî mütevâtir için verilen örnekler dikkate alındığında onların, lafzî mütevâtirde bütün rivayetlerinde haberin birebir aynı lafızlarla nakledilmesi şartını aramadıkları, aynı anlama gelen farklı lafızlarla tevâtür düzeyinde rivayet edilen tüm haberleri bu kapsamda değerlendirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla mütevâtir haberde asıl olan lafız birliği değil, konu bütünlüğüdür. Bu nedenle dini bir konuda, olayda ya da hükümde aynı veya farklı lafızlarla ilk üç nesilde kitleler halinde aktarılan haberler mutlak/lafzî mütevâtir sünnet kapsamındadır. Konu bütünlüğünün olmadığı, birbirinden farklı olan ve tevâtür düzeyine ulaşmayan haberlerin, mütevâtir seviyesinde olan kadr-i müştereki, yani asgari ortak anlamı da manevî mütevâtir çerçevesindedir. Bunu lafzî mütevâtir için, "konu bütünlüğü"; manevî mütevâtir için de "asgari ortak anlam" şeklinde formüle etmemiz mümkündür.

Fıkıh usûlünün temel kaynaklarında mütevâtir hakkında verilen bilgiler bir bütün olarak dikkate alındığında günümüzde lafzî ve manevî mütevâtirin tanımı yapılırken daha hassas olunması, yapılan tanımların tekrar gözden geçirilmesi; sünnet verilerinin mütevâtir olup olmadığı ya da lafzî veya manevî mütevâtir olduğu yönündeki değerlendirmelerde klasik dönemde hâkim olan yaklaşımların göz önünde bulundurulması, bu çerçevede ortaya çıkan veya çıkması muhtemel olan birtakım tutarsızlıkların ve bilgi kargaşasının önlenmesinde önem arz etmektedir.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, A. (2009). *Keşfü'l-esrâr* (1-4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ahmed b. Hanbel, A. (1421/2001). *el-Müsned* (1-50). Müessesetü'r-Risâle.

Ahmed Naim, B. (2019). *Sahîh-i buhârî muhtasarı tecrîd-i sarîh tercemesi ve şerhi* (14. bs, 1-8). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Âmidî, S. (1432/2011). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (1-4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Apaydın, H. Y. (2020). *İslam hukuk usulü*. Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY).

Aybakan, B. (2010). "Şîrâzî, Ebû İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 39, s. 184-186). Türkiye Diyanet Vakfı.

- Aytekin, M. A. (2024). *Fakihlere göre mütevâtir sünnet*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları/İFAV.
- Aytekin, M. A. (2023). Fıkıh usûlünde haber teorisinin oluşumunda İsa b. Ebân'ın etkisi. *Eskiyeni*, 48, 331-352. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220414>
- Buhârî, İ. (1419/1999). *el-Câmiu's-sahîh*. Dâru's-Selâm.
- Cessâs, E. er-Râzî. (2010). *el-Füsûl fi'l-usûl* (1-2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cezâirî, T. (1416/1995). *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (1-2). Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye.
- Çakan, İ. L. (t.y.). *Hadîs usûlü* (3. bs). İFAV.
- Dârimî, E. (1412/2000). Thk. Hüseyin Selîm Esed, *es-Sünen* (1-4). Dâru'l-Muğnî.
- Dumlu, E. (2021). *Haber-i vâhid özelinde İslâm hukukçularının hadis tartışmaları*. Ensar Neşriyat.
- Ebû Dâvûd, S. b. el-Eş'as. (1430/2009). Thk. Şuayb Arnavût ve Muhammed Kâmil Karabelli, *es-Sünen* (1-7). Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Ebû İshâk eş-Şirâzî, İ. (1433/2012). *el-Lüma'*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, M. (1426/2005). *el-Mu'temed fi 'usûli'l-fikh* (1-2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebü'l-Velîd el-Bâcî, S. (1430/2009). *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl* (1-2). Dâru İbn Hazm.
- Hâkim, E. en-Nîsâbûrî. (1411/1995). *el-Müstedrek* (1-4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hallâf, A. (1962). *İlmü usûli'l-fikh*. ed-Dâru'l-Müttehhide.
- Hansu, H. (2008). *Mütevâtir haber: bilgi değeri ve İslam düşüncesindeki yeri*. Bilge Adamlar Yayınları.
- Hatîb el-Bağdâdî, E. (1435/2014). *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Dâru İbn Hazm.
- İbn Hacer el-Askalânî, A. (1433/2012). *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi nuhbeti'l-fiker*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- İbn Hazm, E. (ö. 456/1064). (1426/2005). *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (1-8). Dâru'l-Hadîs.
- İbn Mâce, E. el-Kazvînî. (1430/2009). Thk. Şuayb Arnavût vd., *es-Sünen* (1-5). Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Kahraman, A. (2018). *Fıkıh Usûlü*. Rağbet Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1997). "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 16, s. 452-460). Türkiye Diyanet Vakfı.

- Karâfî, E. (1438/2017). *Tenkîhu'l-füsûl fî 'ilmi'l-usûl (ez-Zahîre ile birlikte)* (1-11). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kettânî, M. (t.y.). *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir* (2. bs). Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye.
- Köktaş, Y. (2020). *Hadîs tarihi ve usûlü* (4. bs). STS Yayınları.
- Kuzudişli, B. (2007). "Men kezebe aleyye..." hadisi ve lâfzen mütevâtir meselesi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(1), Article 1.
- Mâlik b. Enes, E. A. Â. el-Asbahî el-Yemenî. (1441/2020). Thk. Safvân Dâvûdî, *El-Muvatta' rivâyetü Muhammed b. Hasen* (1-2). Dâru'l-Kalem.
- Molla el-Fenârî, Ş. (1427/2006). *Füsûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'* (1-2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müslim, M. (t.y.). Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Câmiu's-sahîh* (1-5). Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî.
- Orhan, F. (2021). Hadis rivayeti bağlamında fakihlerin mütevâtir habere yaklaşımları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV (3), 1465-1483.
- Özafşar, M. E. (2017). *Hadisi yeniden düşünmek* (4. bs). Otto Yayınları.
- Pezdevî, Ebü'l-'Usr. (2009). *el-Usûl/Kenzü'l-vüsûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)* (1-4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râzî, F. (1433/2012). *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Sem'ânî, E. (1418/1997). *Kavâtî'u'l-edille fî'l-usûl* (1-2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Serahsî, E. (1426/2005). *el-Usûl*. Dâru'l-Fikr.
- Süyûtî, E. (1416/1996). *el-Ezhârü'l-mütenâsira fî'l-ahbâri'l-mütevâtira*. Dâru'l-Fikr.
- Süyûtî, E. (1431/2010). *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. Dâru'l-Hadîs.
- Şa'bân, Z. (2021). *İslam hukuk ilminin esasları* (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 36. bs). Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taberânî, E. (1403/1983). *el-Mu'cemü'l-kebîr* (1-25). Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Tahhân, M. (t.y.). *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Derseâdet.
- Tirmizî, M. (1419/1998). Thk. Beşşâr Avvâd, *el-Câmiu's-sahîh* (1-6). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Zerkeşî, B. (1434/2013). *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (1-4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zeydân, A. (1425/2004). *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤

Sayı: 8
Issue / العدد: ٨

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Doç. Dr. Neslin İhtiyaroğlu
Kırıkkale Üniversitesi
Eğitim Fakültesi
neslin52@gmail.com


 ORCID: 0000-0002-3872-0922

Nermin Erol*
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Öğretmeni
Çankırı İl Milli Eğitim Müdürlüğü
nerminerol37510@hotmail.com
ORCID ID:0000-0003-4965-178X

İletişimle İlgili Ayetler Perspektifinden
Öğretmenlerin Sınıf İçi İletişim
Becerileri

Teachers' Classroom Communication
Skills in the Perspective of Verses
Related to Communication

Atıf: İhtiyaroğlu, N., & Erol, N. (2024). İletişimle İlgili Ayetler Perspektifinden Öğretmenlerin Sınıf İçi İletişim Becerileri. *Din ve İnsan Dergisi*, 4(8), 305-334.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1548703

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 11.09.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 16.10.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 305-334

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

* Sorumlu Yazar.

Yazar katkı oranları 1. Yazar: %50; 2. Yazar: %50 olarak beyan edilmiştir.

İletişimle İlgili Ayetler Perspektifinden Öğretmenlerin Sınıf İçi İletişim Becerileri

Teachers' Classroom Communication Skills in the Perspective of Verses Related to Communication

Özet

İletişim, diğer insanları tanıma, anlama, iş birliği yapma, toplumsal değerleri öğrenme ve sosyal etkileşimde bulunmayı içeren bir süreçtir. İletişim, din alanındaki bağları güçlendiren, inançların ve değerlerin nesiller arası aktarımını sağlayan bir araç görevi üstlenmektedir. Dinin manevi ihtiyaçları karşılamada ve topluluklar arasında birlik sağlamada iletişimi aktif bir şekilde kullanması, dinin toplumlar ve kültürler arasında yayılmasını sağlayan temel faktörlerden biridir. Bu nedenle, iletişim olgusu, dinin toplumsal ve kültürel etkilerinin anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir. Kur'an-ı Kerim yaşamın her alanında boşluk bırakmaksızın yol gösterici olduğu gibi iletişim süreçlerinin nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda da bir rehber görevi görmektedir. Özellikle iletişimin yoğun olarak kullanıldığı öğretmenlik mesleğinde bize emredilen iletişim süreçlerinin farkında olmak, bu sürecin etkili hale gelmesinde oldukça önemlidir.

Öğretmenlerin iletişim becerileri, hem eğitim-öğretim sürecinin kalitesini artırmada hem de öğrenci başarısını desteklemede hayati bir rol oynar. Bu beceriler, sınıf içinde olumlu bir atmosferin oluşmasına katkıda bulunurken aynı zamanda öğrencilerin kendilerini değerli ve rahat hissetmelerini sağlar. Kur'an-ı Kerim evrensel değerler ve öğretiler içerdiği için eğitimciler açısından hem bir araç görevi üstlenmekte hem de insan ilişkilerini düzenleyen ve geliştiren bir rehber olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in sunduğu ilkeler öğretmenlerin, hem mesleki hem de kişisel gelişimlerine katkı sağlar. Bu ilkelerin eğitim süreçlerine dâhil edilmesi, öğrencilerin akademik başarılarını aynı zamanda ahlaki ve sosyal gelişimlerini de desteklemesi açısından önemlidir. Bu araştırma ile elde edilen bulguların, öğretmenlik mesleğinde ve okul ortamında uygulanması, hem öğrenciler hem de öğretmenler için daha sağlıklı ve etkili bir eğitim-öğretim süreci oluşmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'an-ı Kerim, İletişim, İletişim Becerisi, Öğretmen, Ayet.

Abstract

Communication is a process involving understanding others, cooperating, learning social values, and engaging in social interaction. It serves to strengthen ties in religion and ensures the intergenerational transfer of beliefs and values. Religion's active use of communication in meeting spiritual needs and fostering unity among communities enables its spread across societies and cultures. Thus, communication is critically important for understanding the social and cultural impacts of religion. The Holy Quran offers comprehensive guidance on all aspects of life, including communication processes. Recognizing the importance of effective communication, particularly in the teaching profession, is essential for maximizing its impact.

Teachers' communication skills play a crucial role in improving education quality and supporting student success. These skills create a positive classroom atmosphere, helping students feel valued and at ease. Since the Holy Quran contains universal values and teachings, it serves as both a resource for educators and a guide for nurturing and strengthening human relationships. Incorporating its principles into educational practices supports not only students' academic success but also their moral and social development. Applying the findings of this research in teaching and school settings can lead to a healthier and more effective educational experience for both students and teachers.

Keywords: Religious Education, Holy Quran, Communication, Communication Skills, Teacher, Verse.

Giriş

İnsanların en temel ihtiyaçlarından biri olan iletişim, insan varlığının devamını sağlayıcı bir role sahiptir. İletişimin insan hayatındaki bu önemi, yapılan araştırmalarla da gün yüzüne çıkmış ve hatta iletişimsizliğin insan sağlığına olumsuz etkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Elli bebek üzerinde yapılan araştırmada; bebeklere, bakıcıları tarafından yalnızca mamaları verilmiş,

altları temizlenip ihtiyaçları giderilmiş ve bebeklerle hiç konuşulmamıştır. “İnsanların doğuştan getirdiği dil” üzerine yapılan bu araştırma sonuçlanamamıştır, çünkü bebeklerin tamamı konuşacak yaşa gelmeden ölmüştür. Araştırmadan dil ile ilgili net sonuçlar çıkarılamasa da anlaşılmıştır ki, konuşulmayan, dokunulmayan, kısacası iletişime maruz kalmayan bebekler yaşamlarını devam ettirememektedir (Cüceloğlu, 2023). Bu tür çalışmalar, asırlar önce indirilen Kur’an-ı Kerim’i doğrulayıcı bir niteliğe sahiptir. Kur’an-ı Kerim yaşamın her alanında boşluk bırakmaksızın yol gösterici olduğu gibi iletişimin nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda da bir rehberdir. Özellikle iletişimin yoğun olarak gerçekleştiği öğretmenlik gibi mesleklerde bize emredilen iletişim süreçlerinin farkında olmak, bu sürecin etkili hale gelmesinde oldukça önemlidir.

İletişim, hayatımızı çevreleyen ve canlıların yaşamlarını idame ettirmeleri için yapmaları gereken faaliyetlerin bütünü (Açıkalın & Turan, 2018), bir canın başka bir cana ulaşması (Cüceloğlu, 2023), bireylerin yeni bilgilere sahibi olmasını ve bu bilgilere göre düşünce ve davranış geliştirerek tepki vermesini sağlayan bir süreç (Zıllıoğlu, 2018) olarak ifade edilmiştir. Ayrıca iletişim, insanın varlığını sürdürme biçiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve insanın toplumsal, kültürel ve teknolojik gelişimine paralel olarak değişimlere uğrayan özgün bir olgudur (Oskay, 2020). İletişim, insanlar arasında bilgi, düşünce, duygu ve deneyim aktarımının yanı sıra etkileşim ve etkilemeyi de içerir. Bu nedenle iletişimin temel amacı, yönlendirmelere karşı belirli bir tepki, davranış veya düşünce oluşturmaktır denilebilir.

İletişim, insanların temel ihtiyaçlarını karşılama ve birlikte yaşamalarını sağlamak amacıyla ortaya çıkan bir ihtiyaçtır. İletişim süreci ise diğer insanları tanıma, anlama, iş birliği yapma, toplumsal değerleri öğrenme ve sosyal etkileşimde bulunma sürecidir. Bu yönüyle iletişim süreci diğer canlıların kendi türleri ile olan etkileşiminden farklıdır, çünkü insan iletişim becerilerini geliştirme imkânına sahiptir (Cüceloğlu, 2023). İletişim becerilerini geliştirebilme imkânına sahip olan insanların etkili iletişim kurmak için ilk önce iletişim sürecinin temel öğelerini ve özelliklerini bilmesi gerekmektedir. İletişim sürecinin kaynak, mesaj, kanal, alıcı ve dönüt olmak üzere beş temel ögesi vardır. Kaynak, iletmek istediği mesajı belirleyen ve bu mesajı iletişim kanalları aracılığıyla alıcıya aktaran merkez; mesaj veya ileti ise kaynak tarafından düzenlenen işaretler örüntüsüdür. Alıcının davranışlarını değiştirmeyi hedefleyen bir mesaj anlaşılabilir dil ve sembollerden oluşmalıdır (Ergin, 2014). Mesajın kaynaktan alıcıya iletilmesini sağlayan ortama kanal adı verilir (Güven, 2013). İletişim sürecinde son aşama olan dönüt, mesajın alıcı tarafından alınması ve alınmasının ardından, alıcıdan kaynağa doğru yönlendirilen tepkileri ifade eder (Özden, 2005). İletişim sürecinin başarıyla tamamlanabilmesi bu süreçte etkili olan bu beş ana unsurun dikkatli organize edilmesine bağlıdır.

İletişim, öğrenme sürecini tamamlayan önemli bir unsurdur çünkü iletişim yoluyla aktarılan bilgi, alıcıların öğrenme süreçlerini zenginleştirir ve anlamalarını kolaylaştırır. Bu nedenle, etkili iletişim yollarını geliştirmek, öğrenmenin daha verimli ve etkili bir şekilde gerçekleştirilmesine yardımcı olur. Öğrencilere eğitim programında öngörülen hedef davranışların, duyguların, düşüncelerin, bilgilerin, tutumların ve becerilerin kazandırılmasını amaçlayan öğretmen, öğrencilerin pasif olmadığı, bilgi ve içeriğin paylaşıldığı ve aktarıldığı iletişim sürecine girer (Ergin, 2014). Kalıcı izli davranış değişikliği, öğrenmenin ana hedefidir. İletişim sayesinde edinilen bilgi ve deneyimler, kişileri etkileyerek kalıcı bir şekilde değişiklik oluşturur. Buna göre davranış değişikliği iletişim sürecinin başarısıdır denilebilir (Demiray, 2013).

Eğitim öğretim sürecinde, öğretmenlerin iletişim becerileri, öğrenci başarısında ve sınıf içinde olumlu bir atmosferin oluşturulmasında oldukça kritik bir faktördür. Etkili iletişim becerilerine sahip öğretmen, sınıf içinde olumlu bir öğrenme ortamı oluşturur, öğrencilerin akademik başarılarını artırır, öğrencilerin kendilerini rahat hissetmelerini sağlar ve dikkatlerini öğrenme ortamına yoğunlaştırmayı başarır (Ergin, 2014). Bu sayede, öğrenciler soru sormaktan çekinmez ve derse daha aktif bir şekilde katılırlar (Selimhocoğlu, 2004). Etkili iletişim becerileri, sınıf disiplini sağlamak ve sınıf içinde oluşabilecek çatışmaları en aza indirmek açısından önemlidir. Öğretmenler, sakin ve olumlu bir üslupla öğrencilerle iletişim kurarak, olası çatışmaları en alt düzeye indirebilirler ve sınıfı etkili bir şekilde yönetebilirler. Böylece, sınıf içi etkinlikler daha verimli bir şekilde ilerler ve öğrenci açısından iletişim daha olumlu yönde şekillenir (Gürşimşek, 1999). Öğretmen-öğrenci iletişimi sadece sınıf içi eğitim ile sınırlı kalmaz, aynı zamanda öğrencilerin kişisel ve akademik gelişimlerine de destek sağlar. Etkili bir öğretmen-öğrenci ilişkisi, öğrenme süreçlerini daha etkili ve keyifli bir hale getirirken, aynı zamanda öğrencilerin özgüvenini ve motivasyonunu da artırır (Çalışkan vd., 2010).

Öğretmenlerin iletişim becerileri, öğrencilerle sağlıklı bir ilişki kurmaları, etkili bir öğrenme ortamı oluşturmaları, öğrencilerin akademik ve sosyal başarıları açısından önemli bir role sahiptir. Bu sebeple öğretmenlerin iletişim becerileri üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda iletişim becerisiyle mizaç, karakter, bilişsel duygu, öğrencinin derse ilgisi, problem çözme becerisi, öğretmenlerin birlikte çalışabilme becerileri, kişilik özellikleri, iletişim biçimi, sınıf yönetme becerisi, konuşma, dinleme ve empati düzeyleri arasındaki ilişkiler ortaya koyulmuştur (Şahin vd., 2019; İhtiyaroğlu & Ünsal, 2022; Erkan & Avcı, 2014; Çuhadar vd., 2014; Uzun vd., 2018; Özcan, 2023; Uğurlu, 2013; Kızılloluk, 2001; Özgök & Çiftçi, 2020; Aküzüm & Özdemir Gültekin, 2017; Levent, 2011; Kama & Doğan, 2023; İhtiyaroğlu, 2018, Şimşek, 2024). İletişim eksikliği de üzerine araştırma yapılan konulardandır. İletişim ve etkileşim eksikliğinin en çok hissedildiği dönem uzaktan eğitim dönemidir. Sınıf içi iletişim eksikliği öğrencilerin bireysel

özelliklerini anlama ve bu ihtiyaçlara uygun rehberlik yapma, sınıf içinde motivasyon sağlama noktasında sıkıntılara neden olabilir (Keskin & Özer Kaya, 2020; Kandemir & Sezgin Nartgün, 2022). Bu nedenle eğitim sürecinin temelinde sağlıklı bir iletişim ortamı oluşturmak öğretmenlerin rolü açısından oldukça önemlidir (Selimhocaoglu, 2004).

İletişim, din alanındaki bağları güçlendiren, inançların ve değerlerin nesiller arası aktarımını sağlayan önemli bir araçtır. Din, insanların manevi ihtiyaçlarını karşılamada ve topluluklar arasında birlik sağlamada iletişimi aktif bir şekilde kullanır. Bu nedenle, iletişim olgusu, dinin toplumlar ve kültürler arasında yayılması sağlayan alanlardan biri olarak kabul edilir (Certel, 2008). İslam dininde iletişim, tebliğ süreci açısından önemli bir yere sahiptir. Tebliğ, İslam'ın temel öğretilerini ve dini mesajı insanlara ulaştırma sürecidir. Bu süreçte, iletişim araçları ve yöntemleri kullanılarak dini bilgiler, değerler, ibadetler ve davranışlar hedef kitleye aktarılır. Bundan dolayı tebliğin etkili bir şekilde yapılabilmesi için dini açıdan da iletişim süreci büyük önem taşımaktadır (Köylü, 2011; Türkmen, 2014).

İslam, insanı sosyal bir varlık olarak kabul eder ve toplumsal ilişkilerde birlik, beraberlik, dayanışma ve yardımlaşma gibi değerleri önemser. İslam'ın temel ibadetleri olan namaz, oruç, zekât ve hac da bu değerlerin kullanıldığı ve toplumsal iletişimi güçlendiren pratiklerdir. İnsanların kendi aralarında akrabalık ilişkilerinin, komşuluk ilişkilerinin ve Müslümanlar arası ilişkilerin gözetilmesi, İslam dininde toplumsal uyumun ve dayanışmanın güçlendirilmesi için büyük önem taşır (Batar, 2020; Geçer, 2018). Kur'an' da Allah kullarına güzel sözler söylemelerini emreder (İsra 17/53). Çünkü güzel ve doğru sözler, toplumsal ilişkilerde insanlar arasındaki sevgi, saygı ve anlayışın artmasına yardımcı olur. Sevgi, saygı, adalet, hoşgörü gibi temeller üzerine inşa edilecek olan iletişim, insanların birlikte yaşamasına ve toplumsal birlikteliğin sağlanmasına önemli katkılarda bulunmaktadır. İslam'da doğru iletişim, dinî bilgileri aktarmak ve öğrenmek için temel bir araçtır. Kur'an-ı Kerim ve hadisler gibi dini metinlerin doğru bir şekilde iletilmesi, insanların İslam'ı daha iyi anlamalarına ve uygulamalara yardımcı olurken, yanlış anlamalar veya yanlış iletişim, dinî anlayışta sapmalara ve toplumsal ilişkilerde bozulmalara yol açabilir. Bu nedenle İslam toplumlarında doğru iletişim ve eğitim önemli bir rol oynamaktadır (Cebeci, 2003).

Görüldüğü gibi İslam dininde iletişim oldukça önemli bir rol üstlenmektedir. Özellikle son ilahi mesaj olan Kur'an-ı Kerim incelendiğinde "tebliğ et, öğüt ver, selam ver" gibi ifadeler iletişim nasıl olmasını gerektiğini en kısa ve net bir şekilde ortaya koymakta ve yüzyıllardır insanlığa yol gösterici rolünü sürdürmektedir. Kur'an-ı Kerim bir yaşam rehberi olarak hayatın her alanını aydınlattığından iletişimi yoğun biçimde kullanıldığı öğretmenlik mesleğinde iletişime yönelik ayetlerin okul ortamına nasıl yansıtılacağını ve uygulanacağını ortaya koymak, insanın fitratına uygun bir ortamda yetişmesini destekleyici bir rol üstlenebilir. Öğretmenler, Kur'an-ı Kerim'in

sunduğu ahlaki iletişim ilkeleri doğrultusunda davranarak, öğrenciler üzerinde olumlu bir ahlaki etki bırakabilir. Bu tür bir çalışmanın sonuçları, eğitimde sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda ahlaki ve karakter eğitimi açısından da önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu nedenle bu araştırma, iletişimle ilgili ayetler perspektifinden öğretmenlerin sınıf içi iletişim becerilerinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için şu sorulara cevap aranmıştır:

- Kur'an-ı Kerim'de iletişime yönelik ayetler hangileridir?
- Öğretmenlerin sahip olması gereken mesleki ve kişisel özellikleri belirten ayetler var mıdır? Varsa hangi ayetlerde nasıl tanımlanmıştır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, nitel araştırma modelinde tasarlanmıştır. Nitel araştırma, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma" olarak tanımlanabilir (Yıldırım & Şimşek, 2013). Nitel araştırmalarda genellikle olayların gerçekleştiği sürece odaklanılır ve genelleme yapmak yerine bir konuda daha derin bir anlayış elde etmek, yeni bakış açıları oluşturma amaçlanır.

1.2. Verilerin Toplanması

Bu araştırmada veriler doküman analizi yöntemiyle toplanmıştır. Doküman analizi, belgesel tarama veya belge incelemesi olarak da ifade edilir ve var olan kayıtları ve belgeleri detaylı bir şekilde incelen veri toplama yöntemidir. Geçmişe ait olay ve olguları deneyimlemek veya gözlemlemek mümkün olmadığından, bu tür olgular mecburen belgeler üzerinden anlaşılmalı ve açıklanmalı çalışılmaktadır (Arıkan, 2011). Doküman analizinde resimler, filmler, mektup, raporlar, kitap, ansiklopedi, dergi, resmî belge ve diğer yazılı belgeler incelenebilir (Karasar, 2014). Bu çalışmada iletişim konulu ayetlerin tespit edilebilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığının Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri (1,2,3,4 ve 5. Cilt) incelenmiştir.

1.3. Veri Analizi

Bu çalışmada içerik analiz yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi bir dokümanın veya belgenin yüzeyinde görünen açık ifadelerin ötesine geçerek, altında yatan mesajları, örtük anlamları ortaya çıkarmaya çalışan genel olarak bir konuyu daha derinlemesine anlamayı hedefleyen bir analiz yöntemidir (Arıkan, 2011). İçerik analizinde amaç elde edilen verileri açıklamak, belirli kavramlara ve ilişkilere ulaşmak olduğu için ortak özelliklere sahip olan veriler belirlenir ve belirli kodlar atanır, bu kodlar belirli temalar altında gruplanır ve ardından elde

edilen bulgular okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenlenerek yorumlanır (Yıldırım & Şimşek, 2013).

Bu doğrultuda elde edilen veriler ilk aşamada anlamlı birimler, kavramlar belirlenerek kodlanmış, ikinci aşamada benzer veya birbiri ile ortak özellikleri olan kodlar belirli temalar altında toplanmıştır. Verilerin sistemli bir şekilde incelenebileceği yapı oluşturulmuş ve veriler okuyucuların anlayabileceği bir şekilde sunulmuştur. Son aşamada ise elde edilen bulgular araştırmanın amacına yönelik sorulara cevap vermek için yorumlanarak çıkarımlarda bulunulmuştur.

2.Bulgular ve Yorum

Bu bölümde Kur'an-ı Kerim'deki iletişim konulu ayetler incelenmiş ve elde edilen veriler bağlamında öğretmenlerin sahip olması gereken iletişim becerileri mesleki ve kişisel özellikler açısından yorumlanmıştır.

2.1 Öğretmenlerin Kişisel Özelliklerine Yönelik İletişim Ayetleri

Bu bölümde Kur'an-ı Kerim'deki iletişim konulu ayetler öğretmenlerin kişisel özellikleri açısından incelenmiş, temalar ve kodlar altında gruplandırılmış, ayetlerden örnekler sunulmuş ve ayetler kapsamında öğretmenlerin sahip olmaları gereken kişisel özellikler yorumlanmıştır.

Tablo 2.1.1. *Güvenilir Olmaya Yönelik İletişim Ayetleri*

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Güvenilir Olma	Sözlerinde Doğruluk	"...O halde o pis putlardan kaçının ve yalan sözden sakının." Hac 22/30 "... İmana yaraşmaz şeylerden korunun ve sağlam, doğru söz söyleyin...Sonunda yalan çıkacak, söyleyenlerini küçük düşürecek çürük sözler söylemeyin." Ahzap 33/70
	Davranışlarında Tutarlılık	"Siz Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?.." Bakara 2/44 "Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır." Saff 61/2-3
	Güven verme	"... Ben sizin için güvenilir bir nasihatçiyim." Araf 7/68 "Şüphesiz ben size gönderilmiş güvenilir bir peygamberim." Şuara 26/107

Tablo 1 incelediğinde Kur'an-ı Kerim'de kaynak durumunda olan peygamberin kendilerini güvenilir olarak tanıtırken dikkat ettikleri kriterleri içeren ayetler görülmektedir. Kur'an-ı

Kerim’de yer verilen doğru sözlülük, güvenilirliği sağlama açısından önemli bir ölçüttür. Kur’an-ı Kerim’de insanlara yalan sözden sakınılması gerektiği konusunda uyarılarda bulunulmuş ve yalan söz, söyleyeni küçük düşüren çürük sözler şeklinde nitelendirilmiştir (Ahzap 33/70). Doğru sözlü olmak, iletişimde kaynak durumda olan kişi için inanırılığı ve güvenilirliği artıran önemli bir etkidir.

Kur’an-ı Kerim’de insanların doğru sözlü olmaları istendiği gibi sözleri ile yaptıklarının uyumlu olması da istenmektedir. Söz konusu ayetler incelendiğinde sözleri ve yaptıkları arasında uyumsuzluk bulunan insanların uyarıldığı ve Müslümana yakışan tutumun söylenenle yapılan arasındaki tutarlılık olduğu anlaşılmaktadır (Saff 61/2-3). Tutarlı olmak yani tutum, davranış ve yaşantının birbirine uyumlu olması insan yaşantısında güvenilirliği ve inandırıcılığı etkileyen bir etkidir. İslam’da bilgi ve bilgi sahibi olmak çok önemli bir yere sahiptir. Ancak “ilmi ile amel etmemek” ifadesiyle kastedilen, kişinin sahip olduğu bilginin teorikte kalmaması, pratiğe yansımaya yani fiili olarak gösterilmesidir (Bayraktar, 2021; Cebeci, 2011). Öğretmenlerin tutarlı olması demek günlük ruh haline veya duruma göre davranışlarının değişmemesi demektir. Öğrenciler sözleri ile yaptıkları uyumlu olan öğretmenlerin daha inandırıcı ve ikna edici olduğunu düşünmektedir. Tam tersi bir uygulamada ise öğrenciler öğretmene saygısını yitirebilir ve motivasyonları olumsuz yönde etkilenebilir (Sürücü & Ünal, 2018). Kuralların belirsiz veya rastgele bir şekilde uygulanması, öğrenciler arasında karışıklığa, belirsizlik duygusunun ortaya çıkmasına neden olur ve öğrenciler daha fazla istenmeyen davranış sergileyebilir (Ekinci & Burgaz, 2009). Öğrenciler, öğretmenlerinin davranışlarında kararlı olduğunu ve herkesin aynı standartlara tabi olduğunu gördüklerinde, sınıf içinde daha adil bir ortam olduğunu düşünürler. Bu nedenle öğretmenlerin, istenmeyen öğrenci davranışlarını azaltmak, öğrencilerin motivasyonunu artırmak, öğrencilere iyi rol model olabilmek ve öğrencilerin kişisel ve akademik başarılarını destekleyen bir öğretim ortamı oluşturabilmek için tutarlı davranışları önem arz etmektedir.

Doğru sözlü olma ve tutarlı olmanın yanında peygamberler karşısındaki insanları etkilemeye çalışırken birçok defa kendilerinin güvenilir kimseler olduklarını dile getirerek onları ikna etmeye çalışmışlardır. Bu hususta verilecek en güzel örnek Peygamberimiz Hz. Muhammed’dir (sav). Müşriklerin, peygamberimizin doğruluğundan, dürüstlüğünden emin oldukları için kendisine el- Emin (Güvenilir) lakabını vermeleri tebliğ sürecinde peygambere inanmayı kolaylaştırdığı için önemli bir etkidir (Cebeci, 2011). İdeal bir öğretmende bulunması gereken kişisel özelliklerin başında güvenilirlik gelmektedir (Özabacı & Acat, 2005; Gültekin, 2015, Şimşek, 2024). Öğretmenlerin sözlerinin güvenilir olması gerektiğini Şahin (2011); öğrencilere göre kaliteli öğretmenlerde olması gereken özellikler arasında güvenilir olmanın bulunduğunu (İhtiyaroğlu, 2014a, 2014b) yaptıkları çalışmalarla ortaya koymuştur. Ayrıca

güvenilir olan öğretmenler, sınıfta öğrenciler tarafından daha fazla rol model alınmaktadır (Yeşil & Coşkun, 2019). Bu sebeple öğrencilerde istenilen davranış değişikliğinin sağlanması ve verilen mesajın öğrencide olumlu bir etki oluşturması için öğretmenlerin güvenilir olmaları gerekmektedir.

Tablo 2.1.2. *Adaletli Olmaya Yönelik İletişim Ayetleri*

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Adaletli olma	Eşitliği sağlama	“... Şimdi, bu adamla, doğru yolda yürüyerek adaleti emreden kimse eşit olur mu?” Nahl 16/76 “Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar...” Nahl 16/90
	Tarafsız davranma	“Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin.” Mâide 5/8 “...Ölçü ve tartıyı tam adaletle yapın... Söylediğiniz zaman da, yakınınız da olsa âdil olun...” En’am 6/152

Tablo 2 incelendiğinde adaletin İslam dininin temel ilkelerinden biri olduğu ve Kur’an-ı Kerim’de ölçü ve tartıda, şahitlikte, insanlar arasında hüküm verirken ve her an insanların adil olmaya çağırıldığı görülmektedir. Yine insan ilişkilerinde eşitlik ve hakkaniyetle muamele yapmayı tavsiye eden ayetlerde de adalet değeri vurgulanmaktadır.

Sınıfta kaynak durumunda bulunan öğretmenlerin, öğrencilere eşit muamelede bulunması ve tarafsız değerlendirme yapabilmesi adil olmasını sağlayan ölçütlerdendir (İhtiyaroğlu, 2014a, 2014b). Öğretmenlerin, öğrencilere eşit muamelede bulunması öğrencilerin motivasyonunu artırdığı gibi bazı öğrencilere gösterilen fazla ilgi diğer öğrencilerin motivasyonunu azaltabilir (Sürücü & Ünal, 2018). Öğretmen adayları ile yapılan bir araştırmaya göre ideal bir öğretmenin her öğrenciye eşit değer vermesi, hepsine eşit mesafede olması gerekmektedir (Çalışkan vd., 2013). Ubuz & Sarı (2009) da yaptıkları araştırmada iyi bir öğretmenin sahip olması gereken kişisel özelliklerin başında adil olması ve öğrencilere eşit davranması gerektiğini belirtmiştir.

Öğretmenin tarafsız ve adil olması, öğrencilerin öğretmene güven duymasına ve rahatlamasına yardımcı olur. Öğrencilerin değerlendirilmelerinin tarafsız ve eşit şartlarda yapılacağını bilmek daha fazla çaba göstermelerini sağlar ve daha fazla motivasyonla derse katılımlarını destekler (İhtiyaroğlu, 2014a; 2014b). Öğretmenin adil ve tarafsız olması, sağlıklı bir öğrenme ortamının oluşmasına, öğrencilerin güven duymasına ve öğrencilerde eşitlik ve adalet

duygularının gelişmesine katkıda bulunur. Bu nedenle, eşitlikçi ve tarafsız bir tutum, öğretmenlik mesleğinde önemli bir özelliktir.

Tablo 2.1.3. Hoşgörülü Olmaya Yönelik İletişim Ayetleri

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Hoşgörülü olma	Anlayış gösterme	"... Sen şimdi güzel olan hoşgörü yolunu tut." Hicr 15/85 "...Yine de siz, Allah hükmünü ortaya koyuncaya kadar affedin ve hoşgörün..." Bakara 2/109
	Farklılıklara saygı gösterme	"... Ama affeder, hoşgörülü ve bağışlayıcı davranırsanız, şüphesiz Allah da çok bağışlayıcı ve engin merhamet sahibidir." Teğâbun 64/14 "..Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz?.." Nûr 24/22

Tablo 3 incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'de insanlar arasında hoşgörü eksenli bir iletişim tavsiye edildiği görülmektedir. Hoşgörü, farklı düşünce ve davranışlara karşı anlayışlı olmayı, saygı göstermeyi ifade eder. Ancak hoşgörü kavramı, her türlü davranışa anlayış göstermek anlamına gelmediği gibi mutlak bir özgürlüğü de içermez (Kepenekçi, 2004). Hoşgörülü olmak öğretmen olanlarda veya öğretmenlik mesleğini tercih edenlerde aranacak kişilik özelliklerinden birisidir (Taşkaya, 2012). Öğretmen adayları hoşgörü tanımlarken, en fazla farklılıklara fikirlere saygı ifadelerini kullanmışlardır (Utkugün, 2019). Hoşgörü sahibi öğretmenlerin dersin anlaşılmasını gibi durumlarda anlayışlı olup farklı yollar kullanması, öğrencilerin önemsendiğini hissetmesini ve sınıf içinde demokratik bir havanın hâkim olmasını sağlayabilir (Yeşil & Coşkun, 2019; Işıktaş, 2015). Bu sebeple öğretmenlerin, her öğrencinin farklı kültür ve yeteneklere sahip olduğunun bilincinde ve öğrencilerinin yaşadığı zorluklara karşı anlayış gösterebilmesi için hoşgörü değerine sahip olması gerekmektedir.

Tablo 2.1.4. Sabırlı Olmaya Yönelik İletişim Ayetleri

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Sabırlı olma	Sabır isteme	"... Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır." Bakara 2/153 "...Bizi sabırla donat, bize sebat ver ve inkârcı topluluğa karşı bize yardım et!" diye niyazda bulundular. Bakara 2/250
	Metanetli olma/ Dayanma	"Sen sabret; sabır göstermen de Allah'ın ihsanı sayesinde olacaktır..." Nahl 16/127 "Resulüm! Sen onların söylediklerini sabırla karşıla..." Kâf 50/39

Tablo 4 incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'de yer verilen bir diğer erdemli davranışın da sabır olduğu görülmektedir. Sabırlı olmak, birtakım zorluklarla karşılaşınca sakin kalmak, acele etmemek ve kendi duygularını kontrol edebilmek demektir (Bayraktar, 2021). Kur'an-ı Kerim'de insanlara başlarına gelen musibetler karşısında sabırlı davranmaları sonucunda Allah'ın takdirinin daha hayırlı olacağı öğütlenmektedir.

Eğitim sürecinden istenilen çıktıyı almak uzun zaman gerektirmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin hem kendi duygularını kontrol altında tutmaları hem de öğrencilerinin isteklerini, davranışlarını yönlendirebilmeleri (Işıktaş, 2015) ve bu süreçte istedikleri sonucu görebilmek için sabırlı olmaları gerekmektedir. Her öğrencinin gelişim ve anlama düzeyi farklı olduğundan öğretmenin sabırla öğrencinin gelişimini takip etmesi ve ilerlemesini değerlendirmesi önemlidir (Meriç & Erdem, 2023; Bayraktar, 2021). Aksi durumda öğretmenler verdikleri emeğin karşılığını alamayacaklarını düşünerek motivasyonları olumsuz yönde etkilenecektir. Bu sebeple öğretmenlerin, her öğrencinin gelişim düzeylerinin farklı olduğunun ve noksanlıklarının olabileceğinin bilincinde olması ve kendi duygularına hâkim olarak bu süreçleri sabırla karşılaması gerekmektedir.

Tablo 2.1.5. *Beden Dilini Kullanmaya Yönelik İletişim Ayetleri*

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Beden dilini Kullanma	Yürüyüşünde doğal olma	“Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma! Ne yeri yarabilir ne de dağlarla boy ölçüseyebilirsin.” İsrâ 17/37 “Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme!” Lokman 31/18
	Yüz mimikleri	“Kendisine âmâ geldi diye yüzünü ekşitti ve döndü. Sen nereden bileceksin, belki o arınacaktı?” Abese 80/1-3

Tablo 5 incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'de insanlara beden dilini kullanma noktasında kibir ve böbürlenmeden sakınarak yürüyüşlerinde doğal olmaları ve insanlara karşı yüz ifadelerini kullanırken dikkat etmeleri öğütlenmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen “böbürlenerek yürüme” insanların birbirlerine karşı üstünlük taslamak amacıyla yaptıkları hareketlerin bedensel ifadesidir.

Öğretmenler sınıf içinde beden dili hareketlerini kullanarak öğrencilere mesaj iletmeye çalışırlar. Öğrenciler yoğun bir şekilde kullanılan beden dili hareketlerinden olumlu veya olumsuz yönde etkilenirler (Benzer, 2015; Çapar & Tomul, 2022). Öğretmenler beden dili hareketlerini

sınıfta öğrencilerin dikkatini derse çekmek, sessizliği sağlamak, öğrenci davranışlarını onaylamak veya reddetmek amacıyla kullanırlar. Beden dili hareketleri sınıfta olumlu mesafeye dikkat edilerek kullanıldığı takdirde öğrencileri olumlu yönde etkileyecektir (Kaya, 2011). Aksi halde öğrencilerin kişisel alanlarına girildiğinde öğrenciler bu durumda kendilerini stres altında hissedebilirler. Bu nedenle öğretmenler sınıfta bedenlerinin duruşunu, yürüme, ellerini ve kollarını kullanma şekillerini doğru biçimde düzenlediklerinde sınıf içi iletişime olumlu katkıda bulunabilirler.

İnsanlarla iletişim kurarken, kişi kendisini ifade ederken kullanılan mimiklerde karşı tarafa vermek istenilen mesajı anlamlandırma açısından önemlidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de kaynak durumunda olan peygamberin kendisini dinlemeye gelen kişiye kullandığı yüz mimiği sebebiyle uyarılması dikkat çekicidir (Komisyon, 2014). Sınıfta kaynak durumunda olan öğretmenin de kullandığı jest ve mimikler öğrencileri etkiler. Öğretmenin sinirli, üzgün, sevinçli veya gergin olduğu yüzüne yansır ve bu da öğrencileri olumlu ya da olumsuz bir etki oluşturur (Aytekin & Ateş, 2020). Sınıfa sinirli bir ifadeyle giren öğretmen nasıl ki öğrencileri olumsuz etkileyecekse, gülümseyerek giren bir öğretmen de öğrencileri olumlu şekilde etkileyecektir (Çapar & Tomul, 2022). Öğretmenlerin sinirli, yorgun ve bıkmış olarak kullandıkları yüz ifadelerinin, öğrencilerin derse karşı ilgisini azalttığı tespit edilmiştir (Hürmeriç, 2008). Bu nedenle öğretmenlerin sınıfta olumlu bir atmosfer oluşturabilmesi ve öğrencilerin ilgisini çekmek amacıyla kullanacağı yüz ifadelerini seçerken dikkatli olması gerekmektedir

2.2 Öğretmenlerin Mesleki Özelliklerine Yönelik İletişim Ayetleri

Bu bölümde Kur'an-ı Kerim'deki iletişim ayetleri öğretmenlerin mesleki özellikleri açısından incelenmiş, temalar ve kodlar altında gruplandırılmış, ayetlerden örnekler sunulmuş ve örnek ayetler kapsamında öğretmenlerin sahip olmaları gereken mesleki özellikler yorumlanmıştır.

Tablo 2.2.1. *Bilgi Sahibi Olmaya Yönelik Ayetler*

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Bilgi Sahibi Olma	Bilgisiz olduğunda eylemsiz kalma	“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme...” İsrâ 17/36
		“İnsanlardan kimi vardır ki, hiçbir bilgisi olmadığı hâlde, Allah hakkında tartışmaya girer...” Hac 22/3
	Bilmediğini sorma	“Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.” Enbiya 21/7
	Bilgide ehil olma	“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...” Nisa 4/58 “...De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Zümer 39/9

Tablo 1 incelendiğinde de bilgi sahibi olma teması altında oluşturulan kodlarla İslam dininin bilgiye ve ilim sahibi olmaya verdiği önemi ifade eden ayetleri görülmektedir. Kur’an-ı Kerim insanın bilgisi olmadığı bir durumda yorumsuz kalmasını emreder. Bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’de insanlara bilgisizlik halinde pasif kalınmamasından ziyade bilgi sahibi olmak için gayret göstermenin gerektiği vurgulanmaktadır. Bu durum, bilgi sahibi olmadığının farkına varma, bilmediği konularda fikir yürütmeme ve insanların kendilerine sağlam kaynaklık edecek bilgiye ulaşmadan bir hüküm vermemesi demektir.

Günümüzde insanların bir konuda bilgi sahibi olması kadar bir konu hakkında bilgi sahibi değilse onun farkında olması ve bilgi eksiği olduğu konularda fikir yürütmemesi de önemlidir. Hızla değişen ve gelişen teknoloji ve bilgi kaynaklarına ulaşma imkânının artması nedeniyle insanların sahip olduğu bilgi hem artmakta hem de sürekli değişim göstermektedir. Bu durum da bireyleri yaşamları boyunca devam edecek olan öğrenme sürecini yönlendirmektedir. Teknolojinin her alana hızla yayılması sonucunda her meslek grubu bu değişikliklerden etkilenmiştir. Eğitim alanı da bu alanlardan birisidir. Çok çeşitli yazılı, görsel ve işitsel kaynakların tek kaynak olan ders kitaplarının yerini almasıyla öğretmenlerinde artık farklı becerilere sahip olması beklenmektedir. Öğretmenlerin hangi alanda bilgiye ihtiyacı olduğunun farkında olması, kendisine kaynaklık yapacak bilgiyi eleştirel düşünme becerilerini ve gelişen teknolojik imkânları da kullanarak araştırıp, sorgulayarak elde edebilmesi, teknolojiyi öğretim sürecinde kullanabilmesi anlamına gelen bilgi okuryazarlığı becerisine sahip olması gerekmektedir. Yani öğretmenlerin, öğrencilere doğru bilgiye ulaşma yollarını öğretebilmesi için ilk önce kendileri öğrenmeyi öğrenme sürecine yönelik farkındalık geliştirmelidir. Öğrenmeyi öğrenme, kişinin kendi öğrenme süreci ve ihtiyaçlarının farkında olması, kendisini motive edebilmesi ve bu becerileri hayatı boyunca edineceği öğrenmelerde kullanabilmesidir (Çatal, 2019). Kendisi bilgi okuryazarı olmayan ya da öğrenmeyi bilmeyen bir öğretmenin, bu beceriyi öğrencisine

kazandırmada rehberlik edebilmesi mümkün değildir (Akkoyunlu & Kurbanoglu, 2003; Gömleksiz vd., 2013; Aldemir, 2003; Adıgüzel, 2005; İzci & Koç, 2012). Bu nedenle öğretmenler ilk önce hangi alanlarda bilgi eksikliği olduğunun farkına varmalı, bu eksikliği tamamlamak ve kendini geliştirebilmek amacıyla aktif bir şekilde gayret göstermelidirler.

Kur'an-ı Kerim insana bilmediği konuda yorum yapmamayı emrederken; bu konuda insanın bilmediğini araştırarak öğrenmesi gerektiğini vurgular. Öğrenme ve öğretme metotlarında araştırarak öğrenme önemli bir yere sahiptir (Kılınc & Çalışkan, 2018). Kur'an-ı Kerim'de "Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun." (Enbiya 21/7) ayeti ile hem soru sormak teşvik edilmiş hem de sorunun bilgili insanlara yöneltilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Öğretmenlerin sahip olduğu nitelikli bilgi öğrencilerde güven ve saygı duygusunu ortaya çıkartır. Öğrenciler yeni öğrendikleri konular hakkında veya merak ettikleri konular hakkında öğretmenlerine sordukları her sorunun cevaplandırılmasını isterler. Alan bilgisi tam olan öğretmen kendisine güvenir, rahat hareket eder. Alanında bilgi eksikliği olan öğretmen kendine güvenemez ve öğrencilerden gelen sorular karşısında zor duruma düşebilir. Öğretmenler bildiklerini anlatabilen, öğretebilen bilmediklerini araştırıp öğrenen her zaman ilimle, okumakla zaman geçiren insanlar olmalıdır. Öğretmenin bilmediği konuların, cevaplayamadığı soruların fazla olması, öğrencilerin kendisine olan güvenini zedeleyebilir ve o zamana kadar verilen bilgilerin doğruluğundan şüphe edilebilir. Öğretmenin öğrenciler üzerinde etkisi azalmaya başlayınca öğretmenler bu durumu telafi edebilmek ve kendi bilgi eksikliğini gizlemek adına sınıfta otoriter davranmaya çalışabilirler. (Bayraktar, 2021; Şimşek, 2024). Ayrıca Kur'an-ı Kerim, sorunun ilim sahiplerine sorulmasını emreder. Bu emir, günümüzde dijital dünyada yer alan birçok bilginin hemen kabul edilmemesi gerektiğini ortaya koyar ve doğru bilgiye ulaşma konusunda farkındalık geliştirmeyi de beraberinde getirir.

Bilmediğini soran, araştıran insanın gün geçtikçe işinde uzman olması beklenir. Bilenler ile bilmeyenlerin bir olmadığına işaret eden ayetlere baktığımızda İslam dininde bilgi konusunda ehil olmanın önemi anlaşılmaktadır. İnsanların yapacağı işlerde bilgi sahibi kişilerin görevlendirilmesi önemli bir husustur (Nisa 4/58). Ayette Allah (c.c.), emanetlerin mutlaka ehline verilmesini emreder. Burada bahsedilen emanet eşya olabileceği gibi devletin hizmet makamları da insanlardan bilgili olan kişilere emanet edilmelidir (Komisyon,2014). Toplumun ihtiyacı olan insanları yetiştirecek olan öğretmenlerinde iyi yetiştirilmiş olmaları ve görevlerini iyi bir şekilde yerine getirebilmek için bir takım mesleki ve kişisel özelliklere sahip olmaları gerekmektedir (Yetim & Göktaş, 2004). Öğretmenlerin sahip olmaları gereken nitelikler ile ilgili yapılan araştırmalarda nitelikli bir öğretmende bulunması gereken mesleki özelliklerin başında alanında uzman olması görüşü gelmektedir (İhtiyaroğlu, 2014a; İhtiyaroğlu, 2014b; Taşkaya, 2012; Çetin, 2001; Şimşek, 2024; Polat vd., 2019). Öğretmen atamalarında adayların alan bilgisini ölçen yazılı

sınavlar yapılması bu yüzden gerekli görülmektedir (Polat vd., 2019). Ancak öğretmen atamalarında geçerli olan kriterlerin yeterli olup olmadığı tartışılan bir konudur. Sınıfta sadece bilgiyi aktarıcı olarak bulunmayan, öğrencilerle duygusal bağ kurması gereken öğretmenlerin duygusal ve sosyal becerilere de sahip olmaları gerekmektedir (Polat vd., 2019; Karataş & Güleş, 2013; Eraslan, 2006; Gündoğdu vd., 2008; Koşar vd., 2018). Bu nedenle öğretmen seçimlerinde sadece akademik yönün değil, öğretmenin işinin ehli olmasını sağlayacak sosyal, psikolojik ve duygusal yönlerin de öğretmen seçimi sürecine dâhil edilmesi büyük önem taşımaktadır.

Tablo 2.2.2. Geri Bildirimde Bulunmaya Yönelik Ayetler

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Geri Bildirimde Bulunma	Olumlu Geri Bildirim	“Aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve Resulüne davet edildiklerinde ‘işittik ve itaat ettik’ demek, sadece müminlerin söyleyeceği sözdür.” Nur 24/31 “Gerçek şu ki biz ‘Rabbinize iman edin’ diye seslenen bir davetçi işittik, hemen iman ettik.” Âl-i İmran 3/193
	Olumsuz Geri Bildirim	“...Size verdiğimizle kuvvetle sarılın ve dinleyin” demiştik “İşittik ve karşı geldik dediler...” Bakara 2/93 “... Kavminin ileri gelenleri, “Biz seni açıkça bir sapıklık içinde görüyoruz” dediler... Derken kavmi onu yalanladı...” Araf 7/59-64

Tablo 2’yi incelediğinde iletişim sürecinin önemli aşamalarından olan geri bildirimde örnek olan ayetler görülmektedir. Kur’an-ı Kerim’de peygamberlerin tebliğ ettiği ilahi mesaja karşılık insanların “işittik, iman ettik” şeklinde vermiş oldukları olumlu cevaplar ve neticesinde değişen inanç ve davranışlarını örnek gösteren ayetler vardır. Burada kaynaktan gelen mesajlar alıcı tarafından algılanıp olumlu şekilde tepki verilmiştir. Alıcının, kaynağın istediği yönde tepki vermesi olumlu geri bildirim olarak nitelendirilir (Demiray, 2013).

Olumsuz geri bildirimde ise peygamberlerin yapmış olduğu tebliğe karşılık insanların “işittik, karşı geldik veya dinledik ve itaat etmiyoruz” şeklindeki sözlü geri bildirimleri Kur’an-ı Kerim’den verilebilecek örneklerdendir. Olumsuz geri bildirim alıcıda istenilen davranış değişikliğinin olmaması durumudur. İletişim sürecinde istenilen hedefe ulaşamadığını göstermektedir (Demiray, 2013).

Geri bildirim, öğrencilerin öğrendiklerini değerlendirmede kullanılan ve öğrenci-öğretmen iletişimini güçlendiren bir yöntemdir (Köğce & Baki, 2014). İletişim sürecini tek yönlülükten çıkartması, alıcının kaynağın göndermiş olduğu mesajı anlayıp anlamadığını ortaya koyması veya bu mesajın ne derecede etkili olduğunu ölçmesi bakımından geri bildirim önemlidir

(Erdem, 2010). Eğitimde amaç, planlanan hedef davranış ve kazanımların öğrencilere aktarılması ve bu aktarma sürecinin ne ölçüde başarılı olduğunun tespit edilebilmesi olduğu için öğretmenlerin geri bildirim sürecini etkin kullanmaları önem taşımaktadır (Ergin, 2014).

Geri bildirim verilirken hem sözlü hem de sözsüz ifadeler birlikte kullanılabilir. Öğretmenler öğrencilere sözlü, sözsüz veya yazılı bir şekilde verecekleri geri bildirimler bazen olumlu bazen de olumsuz olabilir. Olumlu ve olumsuz geri bildirimler öğrencinin kendi başarısı hakkında fikir sahibi olmasını sağlar. Bu yüzden her iki geri bildirim şekli de kullanılmalıdır. Öğrenciye her zaman olumsuz geri bildirim verilmesi uygun olmayacağı gibi her zaman olumlu geri bildirim verilmesi de beklenemez. Sürekli verilen olumsuz geri bildirimler öğrencinin derse karşı ilgisini azaltacağı gibi öğrenci de kendisini savunucu davranışların ortaya çıkmasına neden olabilir (Ergin, 2014). Geri bildirim sadece öğretimi değerlendirmekle kalmaz, aynı zamanda bir sonraki adımda öğretmene yapacağı planlama hakkında da fikir verir (Ayar, 2009).

Karaca (2011) tarafından yapılan araştırmada öğrencilerin kendilerine verilecek olan geri bildirim gerekliliğinin farkında oldukları ancak geri bildirim açık ve anlaşılır olmasını istedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Dökmen (1982) tarafından yapılan araştırmada geri bildirim ile birlikte olumlu pekiştireç verilen öğrencilerin geri bildirim ile olumsuz pekiştireç verilen öğrencilerden daha başarılı olduklarını tespit edilmiştir. Öğrencinin seviyesine uygun ve doğru zamanda verilen olumlu pekiştireçlerin öğrencilerin başarısını arttırdığı şeklinde yorumlanmıştır. Köğce ve Baki'nin (2014) yapmış olduğu araştırmaya göre ise öğrencilerin öğrenmesi devam ederken süreç içerisinde anında geri bildirim verilmesi gerekmektedir.

Öğretmenlerin sınıfta düzenli geri bildirim vermesi öğrenci-öğretmen ilişkisini güçlendireceği gibi öğrenme süreci hakkında değerlendirme yapılabilmesini, öğrencilerin kendi durumları hakkında fikir sahibi olmalarını ve derse karşı motive olmalarını da sağlar. Öğretmenin geri bildirim alamaması, aldığı geri bildirim iyi değerlendirememesi de bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir durumda öğretmenlerin eksiklikleri gidermek için telafi planı hazırlamada ve bu planı uygulamada sorun yaşamaması kaçınılmazdır (Aytekin & Ateş, 2020; Çapar & Tomul, 2022). Bu nedenle, geri bildirim öğrenci başarısına etkisi göz önüne alınarak geri bildirim sözlü, sözsüz, olumlu, olumsuz şekilde yerinde ve zamanında verilmesi ve öğrencinin düzeyine uygun olması gibi etkenler hakkında öğretmenlerin bilinçli olması gerekmektedir.

Tablo 2.2.3. *Empati Becerisine Yönelik Ayetler*

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
	Yardımda duyarlı olma	“...Kazandıklarımızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın iyilerinden verin. Kendinizin ancak içiniz çekmeye alabileceğiniz âdi şeyleri hayır diye vermeye kalkışmayın.” Bakara 2/267 “Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.” İnsan Suresi 76/8
Empati Becerisi	İnsan ilişkilerinde empati	“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti...” İsrâ 17/23-24 “Allah’tan başkasına tapanlara kötü söz söylemeyin; sonra onlar da bilmeden, taşkınlık yaparak Allah hakkında kötü sözler söylerler...” En’âm 6/108
	Empati noksanlığı	“Eksik ölçüp tartanların vay haline! Onlar, insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler. Kendileri başkalarına vermek için ölçüp tarttıklarında ise haksızlık ederler (eksiltirler)...” Mutaffifin 83/1-6

Tablo 3’ü incelediğinde Kur’an-ı Kerim’den empati kapsamında değerlendirilen ayetler görülmektedir. Kur’an-ı Kerim’de toplumsal ilişkilerde yaşlı ana-baba, yetimler ve farklı inanışlarda olan insanların halinden anlama ve bu kişilere karşı hassas davranma konusunda uyarılarda bulunmaktadır. İnsanların kendi küçüklüğünü hatırlayarak ana-babası yaşlandığında onlara karşı merhametli davranması emredilmektedir (İsrâ 17/23-24). Farklı düşünce ve inanışta olanlara karşı kötü söz söylenmesi, onların da Allah’a karşı kötü sözlerde bulunabilecekleri düşüncesiyle yasaklanmaktadır (En’âm 6/108). Ölçü ve tartıda insanların kendileri için tam ölçüm yapılmasını isteyip başkaları için eksik ölçüm yapmasına değinilen ayet empati noksanlığına işaret etmektedir (Mutaffifin 83/1-6).

Empati becerisi insan ilişkilerini kolaylaştıran, insanların birbirlerinin hallerinden anlamayı, kendilerini başkalarının yerine koyarak onların yerinden hayata bakmayı içeren bir kavramdır (Dökmen, 2021). Toplumda sağlıklı bir iletişim ve ilişki kurulabilmesi için empati becerisinin insanlara kazandırılması gerekmektedir. Bunun içinde bireylerin aldıkları eğitim ortamında empati becerisine sahip öğretmenler olmalı ve sınıf ortamında empatik davranışlar hâkim olmalıdır (Pala, 2008). Empatik davranışların olduğu bir sınıf ortamında öğretmen öğrencisini olduğu gibi kabul eder ve kendi fikirlerini dayatma yoluna gitmez (Özgan, 1999). Empati becerisinde eksiklik bulunan öğretmen ise alan bilgisi ve ders anlatımı iyi de olsa bazı kazanımları öğrenciye aktarmada eksiklik yaşaması ihtimali yüksektir (Şahin & Şahin, 1999). Öğretmenin görevi sadece ders anlatmak olmayıp öğrencilerinin kendilerini tanımlarına destek olmak ve karşılaştıkları problemleri çözmelerinde rehberlik etmek de öğretmenin

sorumluluğundadır. Bu nedenle öğretmenlerin yeri geldiğinde empati becerilerine sahip olup olmadığı hakkında özdeğerlendirme yapması, onun kendini daha fazla geliştirmesi açısından önemlidir (Akkoyun, 1982).

Öğretmenlerin empati becerisi ve sınıf yönetimi becerisi arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırmaya göre empatik becerileri yüksek olan öğretmenlerin sınıf yönetimi yeterliliğinin de yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Dinçel vd., 2022). Çelikkaleli ve Avcı'nın (2015) yapmış olduğu araştırmaya göre ise empatik eğilim ile sınıf içi istenmeyen öğrenci davranışları arasında olumsuz yönde anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Empati yapabilen öğretmenlerin öğrencilere karşı olumlu halleri, sıcak ve sevecen tavırları ve destekleyici olmaları, öğrencilerin istenmeyen davranışlarını değiştirmede önemli bir güce sahiptir. Uzun vd. (2018) yapmış olduğu çalışmaya göre anlama ve empati kurabilme davranışları öğrencilerin derse olan ilgilerini olumlu yönde etkilemektedir. Bu nedenle öğretmenlerin, öğrencilerin akademik, sosyal ve duyuşsal gelişimini destekleyebilmesi, öğrencilerle daha güçlü bağlar kurabilmesi ve motivasyonu artırabilmesi için empati becerilerine sahip olması gerekmektedir.

Tablo 2.2.4. Etkili Konuşma Becerisine Yönelik Ayetler

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Etkili Konuşma Becerisi	Ses seviyesi	“... Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkinini, şüphesiz eşeklerin sesidir!” Lokman 31/19 “Seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın...” Hucurât 49/2-3
	Akıcı Konuşma	“Rabbim yüreğime genişlik ver, işimi bana kolaylaştır, dilimden bağı çöz ki sözümü anlasınlar” Ta-ha 20/25-28 “Kardeşim Harun’un dili benimkinden daha düzgündür...” Kasas 28/ 34
	Güzel söyleme	“... Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti.” İbrahim 14/24 “Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler; yoksa şeytan aralarına girer....” İsrâ 17/53
	Kötü kullanma	“... Kendi kendinizi ayıplamayın; birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın; inandıktan sonra yoldan çıkmış olmak ne kötü bir addır...” Hucurât 49/11 “Kötü sözün misali de kökü yerden sökülmiş, ayakta duramayan kötü bir ağaçtır.” İbrahim 14/26
	Güzel sözlerle ikna etme	“İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin ...” Ankebût 29/46 “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış...” Nahl 16/125
	Yumuşak üslup kullanma	“Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin...” Ta-Ha 20/44 “Firavun'a gidin, çünkü o gerçekten azdı. Varın da ona yumuşak söz söyleyin; olur ki, öğüt dinler yahut korkar.” Ta-Ha 20/43-44

Tablo 4 incelediğinde ilahi mesajı insanlara açıklamak ile görevli olan peygamberlerin konuşma becerilerinin önemine vurgu yapan ayetler görülmektedir. Kur’an-ı Kerim’de birçok yerde ses tonlamasına dikkat edilmesiyle ilgili uyarılarda bulunulmuştur. Ses düzeyi, konuşmanın yapıldığı mekânın büyüklüğüne, küçüklüğüne, dinleyicilerin konuşmacıya yakınlığına, uzaklığına dinleyicilerin azlığına ve çokluğuna göre değişmesi gerekmektedir. Ses, dinleyicilerin rahatça duyabileceği ve anlayabileceği bir seviyede olmalıdır (Ergin, 2014). Sesin düzeyi çok düşükse, dinleyiciler konuşmayı duyma ve anlama da sıkıntı yaşayabilirler. Yine ses seviyesi çok yüksekse, dinleyiciler rahatsız olabilir veya konuşmacının ifade etmeye çalıştığı mesajı anlamakta

zorlanabilirler. Bu nedenle, ses seviyesi ortamın özelliklerine ve dinleyicilerin ihtiyaçlarına uygun şekilde ayarlanmalıdır (Güven, 2013).

Sesin seviyesi kadar sesin tonunun da tekdüze olmaması önemlidir. Gerektiğinde öğrencilerin dikkatini çekebilmek amacıyla sesini yükselip alçaltabilen öğretmen bu sayede öğrencilerin derse olan dikkatlerinin dağılmasını önleyebilir. Öğretmen farklı ses tonları kullanarak öğrencinin derse ilgisini çekebilir ve anlatılan konunun önemini daha iyi vurgulayabilir (Demiray, 2013). Sınıfta etkili bir dil kullanan öğretmenler, öğrencilerle sağlıklı iletişim kurabilir ve derslerin daha akıcı geçmesini sağlayabilirler (Kama & Doğan, 2023). Bu nedenle öğretmenlerin ses seviyesini, vurgu ve tonlamalarını ders esnasında öğrencilerin ilgilerini çekebilmek amacıyla etkili kullanmaları gerekmektedir.

İletişimde etkili konuşma becerisi açısından önemli olan unsurlardan biri de akıcı konuşmadır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın konuşurken yaşadığı güçlüğü dikkat çekilen ayette akıcı konuşmanın önemi anlaşılmaktadır. Burada ilahi mesajı tebliğ konusunda Hz. Musa, Allah (c.c)'a dua ederek kardeşi Harun'un yardımını istemektedir (Komisyon, 2014). Buradan akıcı konuşmanın muhatabı etkilemede ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır Akıcı konuşma, iletilen bilginin daha kolay algılanmasına yardımcı olur. Öğretmenlerin etkili konuşma becerileri öğrencilerin derse karşı olan bilişsel ve duyuşsal ilgilerini pozitif yönde etkilemektedir (Uzun vd., 2018). Dersin sunumunda etkili bir öğretmenin diksiyonunun düzgün olması, dile hâkim olması ve ses tonunu etkili kullanması gerekmektedir (Karakelle, 2005). Bu nedenle öğretmenlerin, bilgili olduğunu gösterebilmesi ve dersin sunumunu etkili bir şekilde gerçekleştirebilmesi için akıcı konuşma ve düzgün bir telaffuz becerisine sahip olması beklenmektedir.

Kur'an-ı Kerim, insanlara konuşurken ses seviyesine ve akıcı konuşmaya dikkat etmesini tavsiye ettiği gibi İslam dinine davette güzel sözün esas alınmasını, kötü sözlerden uzak durulmasını da istemektedir. İnsanlar güzel sözlerden etkilenirler ve kötü, kaba veya kırıcı, sert sözlerden hoşlanmazlar. Sert, kaba ve çirkin sözler insanlar arasındaki saygı ve sevgiyi yok edeceği gibi insanlar arasında nefret, kin gibi olumsuzlukların çoğalmasına da neden olur (Buladı,2018). Güzel sözler kullanarak karşımızdaki insanı etkilemeye, ikna etmeye çalışmak davranış ve fikir değişikliğinin kalıcı olması açısından önemlidir. İletişim sürecinin etkili bir şekilde kullanıldığı eğitim-öğretim ortamlarında da öğretmenlerin ikna becerisine sahip olması gerekmektedir. İkna etmede amaç karşıdaki topluluğun fikirlerini etkileyip değiştirmesini sağlamaktır; bu amaçla da kaynak durumunda olan kişiler ikna etme tekniklerini bilmelidir (Yangil & Ünal,2019). İkna becerisi ve özgüveni yüksek olan kişilerin toplumdaki diğer insanları etkileyebilme potansiyelleri daha fazladır (Okur vd., 2013). Öğretmenin güzel konuşma becerisiyle öğrencileri etkilemesi ve ikna etmesi öğrencilerin derse ilgisini çekmekte (Uzun vd., 2018) ve dersin hedeflenen kazanımlara ulaşmasında olumlu bir etki oluşturmaktadır (Okur vd.,

2013). Öğretmenlerin sürekli aynı tonda konuşması, ses seviyesinin değişmemesi ve argo ifadeler kullanımı öğrencilerin motivasyonunu azaltmaktadır (Sürücü ve Ünal,2018). Öğretmenlerin güzel sözler kullanarak öğrencilere hitap etmesi, kötü söz ve argo kelimeleri kullanmaktan sakınması öğrencilerin motivasyonlarının artırması, olumlu davranışların teşvik edilmesi ve sınıf içi iletişimi güçlendirilmesi açısından önem taşımaktadır.

Peygamberler tebliğ görevini yerine getirirken kullandıkları sözün güzel olmasının yanı sıra bu sözü nasıl ifade ettikleri de önemlidir. Bu yüzden peygamberlere insanlara hitap ederken yumuşak, güzel bir üslup kullanmaları tavsiye edilmiştir. Yumuşak bir üslup kullanmak iletişim sürecinde alıcıyı olumlu yönde etkilemesi açısından önemlidir. İletişimde kullanılan sert ve kaba olan üslup muhatabın söylemek istediği mesajı kabul etmesini zorlaştırabilir. Kullanılan üslup, sözün kendisi kadar önemlidir (Karadüz & Sayın, 2015; Buladı, 2018). Dolayısıyla en güzel ve en doğru sözler bile kaba, sert bir üslup ile söylendiği zaman karşıdaki kişiyi istenilen şekilde etkilemeyecektir. Bu nedenle öğretmenlerin iletişim sürecinde nazik, kibar ve yumuşak bir üslup tercih etmesi faydalı olacaktır.

Tablo 2.2.5. Dinleme Becerisine Yönelik Ayetler

TEMA	KOD	ÖRNEK AYET
Etkin Dinleme Becerisi	Etkili Dinleme	“Kur’an okunduğu zaman, onu dinleyin ve susun ki size rahmet edilsin.” Araf 7/204 “Ancak dinleyenler icâbet eder...” Enam 6/36
	Yüzeysel dinleme	“Onlardan kimi gelip seni dinler. Nitekim yanından çıkıp gittikleri zaman, kendilerine ilim verilenlere derler ki: O biraz önce ne söyledi...” Muhammed 47/16 “Eğer onları, doğru yola çağırırsanız işitmezler. Sen onların sana baktıklarını görürsün hâlbuki onlar görmezler.” A’raf 7/198-199
	Gürültü engeli	“İnkâr edenler dediler ki: Bu Kur’an-ı dinlemeyin, o okunurken gürültü edin, belki galip gelirsiniz...”Fussilet 41/26-28

Tablo 5’i incelediğinde Kur’an-ı Kerim’de etkili dinleme ile ilgili ayetler görülmektedir. Etkin dinleme karşımızdaki kişinin duygularını, düşüncelerini ve ihtiyaçlarını anlamanın, ona saygı duyulduğunu ve önemsendiğini göstermenin bir şeklidir. Etkili dinleme, insan ilişkilerinde olduğu kadar öğrenme sürecinde de önemli bir yere sahiptir (Gümrükçüoğlu, 2013).

Öğretmenler etkin dinleme becerilerini kullanarak öğrencilerin kendilerini ifade etmelerine ve problem çözme becerilerine katkıda bulunabilirler. Öğretmen, etkin dinleme

aracılığıyla öğrencinin duygularını doğru bir şekilde anladığını ve öğrenciye kendisinin anlaşıldığını göstermelidir. Etkili dinleme öğrencinin özgüvenini artırır, öğrencilerin duygusal zekâlarının gelişmesine ve iş birliği içinde çözüm üretmeye yardımcı olur (Selimhocaoglu, 2004).

Dinlemenin iletişim sürecini daha etkili hale getirdiğine “Ancak dinleyenler icâbet eder” (Enam 6/36) ayetinde işaret edilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamberi dinlemeye gelen ancak onun söylediklerine ilgi duymadığı için iletişim sonucunda herhangi bir düşünce ve davranış değişikliği olmayan insanlar sadece yüzeysel bir şekilde söylenenleri işitirler ve etkin bir dinleme yapmamış olurlar. İlahi mesaj karşısında müşriklerin takındıkları bu tavır, kendilerini iletişime kapattıklarının ve yüzeysel bir dinleme yaptıklarına işarettir. İşitme fizyolojik ve maruz kaldığımız zorunlu bir durumdur, dinleme ise kişinin tercihine bağlıdır. Dinleyerek bir şeyler öğrenmek isteniliyorsa mutlaka aktif dinleme yapılmalıdır (Çifçi, 2001). Öğrencilerin sınıf ortamında dinleyerek bilgi elde etmesi, okul dışında kendi gayretiyle bu bilgiyi elde etmesinden daha kolay olmaktadır. Bu sebeple öğretmenler iletişim sürecini etkili bir şekilde sürdürerek sınıf ortamında hem öğrencilerin hem de kendilerinin etkili dinleme becerisini kazanmalarını ve geliştirmelerini destekleyebilirler.

Kama & Doğan’ın (2023) yapmış olduğu araştırma sonuçları, öğretmenlerin öğrencileri dinlemenin ne kadar önemli olduğunun bilincinde olduklarını ortaya koymaktadır. Araştırmada ayrıca sınıf içinde yapılan etkili dinlemenin öğrencinin önemsendiğinin bilinmesini sağladığı, özgüvenini olumlu etkilediği, kendini değerli hissettiği ve derse karşı ilgisini arttırdığı sonuçlarına da ulaşılmıştır. Yapılan diğer bir araştırmada ise öğretmen adaylarının etkili dinlemeyi bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi sağlayan, iletişimi kolaylaştıran bir beceri olarak algıladığı saptanmıştır (Ulu, 2019).

Etkili dinleme sürecinin olumlu bir şekilde gerçekleşmesini ve iletişimin başarıya ulaşmasını etkileyen birçok etken vardır. Peygamberin yaşadığı dönemde ilahi mesajın insanlara ulaşmasını istemeyenler, onun insanlarla iletişimini olumsuz yönde etkilemeye çalışmıştır. Bu anlamda Kur’an-ı Kerim’de iletişim engeli olarak gürültüden bahsedildiğini görmekteyiz. Gürültülü ortamlarda iletilmek istenen mesajda bilgi kaybı yaşanabilir ve gürültü mesajda belirsizliğe ve değişikliğe neden olabilir (Kasapoğlu, 2015). Öğrenme ortamında yüksek gürültünün olması öğrenci-öğretmen iletişimini de olumsuz etkilemektedir (Aygün vd., 2022). Gürültülü bir ortam öğrencilerin dikkatlerinin dağılmasına ve öğrencilerin stresli, gergin hissetmelerine neden olmaktadır (Bulunuz vd., 2018). Bu nedenle öğretmenlerin, istenmeyen öğrenci davranışlarına karşı anında geri bildirim vermesi, sınıf kurallarını belirlemesi ve derse hazırlıklı gelerek öğrencilerin ilgilerini kendinde toplaması sınıf içinde oluşabilecek gürültüyü en aza indirmesi açısından önemlidir.

Sonuç ve Öneriler

Kur'an-ı Kerim evrensel değerler ve öğretiler içerdiği için eğitimciler araç hem bir araç hem de insan ilişkilerini düzenleyen ve geliştiren bir rehberdir. Öğretmenler için Kur'an-ı Kerim'in sunduğu mesajlar hem mesleki hem de kişisel gelişimlerine katkı sağlayacaktır. Bu mesajları eğitim süreçlerine dâhil etmek, öğrencilerin akademik başarılarını aynı zamanda ahlaki ve sosyal gelişimlerini de destekleyecektir. Bu araştırmada incelenen ayetler öğretmenlerin mesleki özellikler açısından bilgili olma, öğrencilerin durumlarını değerlendirebilmek amacıyla olumlu veya olumsuz geri bildirim verme ve öğrencilerle daha güçlü bağ kurabilmek için empati becerisine sahip olmaları gerektiğini ortaya koymuştur. Etkili konuşma ve etkili dinleme becerileri de kaynak durumunda bulunan öğretmenlerin sahip olması gereken mesleki özelliklerdendir. Bu araştırmada incelenen ayetler kapsamında öğretmenlerin kişisel özellikler açısından güvenilir olma, adil olma, hoşgörü sahibi olma, sabırlı olma ve beden dilini etkin kullanma becerilerine sahip olmaları gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Elde edilen bu sonuçlara dayanarak şunlar önerilebilir:

- Öğretmenlere bilgi eksikliği bulunan alanların farkında olması ve bu eksikliği tamamlayabilmek için bilgi okuryazarlığı becerilerini geliştirmesi,
- Öğretmenlere ulaştıkları bilginin doğruluğundan emin olması ve güvenilir bilgi kaynağı erişimine yönelik farkındalık eğitimleri alması,
- Ev ödevi ve proje gibi yazılı çalışmalara yazılı geri bildirim verilebileceği gibi yazılı ve sözlü geri bildirim her ikisi sınıf içinde dengeli kullanılması,
- Öğretmenlerin empatik bir dil kullanması, kendi duygu ve düşüncelerini paylaşarak öğrencilerle duygusal bağ kurmaya çalışması,
- Öğretmenlerin empati becerilerini geliştirmek amacıyla hizmet içi eğitimlere katılması,
- Etkili konuşma becerilerini geliştirmek amacıyla öğretmenlere bu alanda kitaplar okuması, kurslara katılması ve eğitimler alması,
- Sınıf içinde öğrencinin dikkatini dağıtan ve etkili dinlemeyi engelleyen unsurları azaltmaya çalışılması ve öğrenci ile konuşurken başka işler yapmamaya özen gösterilmesi,
- Sınav, ödev ve proje gibi yazılı materyallerin değerlendirilme kriterleri önceden belirlenmesi, her öğrenci aynı kriterlere göre değerlendirilmesi ve değerlendirilme sonucu öğrencilere açık bir şekilde ilan edilmesi,
- Öğrencilerin farklı kültürlerden geldiğinin bilincinde olunması ve kültürel farklılıklar hakkında bilgi sahibi olunması,

- Öğretmenler kendi ön yargılarının ve tutumlarının farkında olması ve kendini geliştirmek için kitaplar okuma ve eğitimlere katılması,
- Sabırlı olma ve stres yönetimi üzerine eğitimlere katılım sağlanması, zorlanılan durumlarda meslektaşlarla istişarede bulunulması,
- Öğretmenlerin farklı yüz ifadeleri kullanarak duygularını ifade etmesi ve gülümsemek gibi teşvik edici jestler kullanılması,
- Öğretmenlerin, meslektaşlardan veya öğrencilerden beden dilleri hakkında geri bildirim istemeleri ve bu geri bildirimleri dikkate alarak kendilerini geliştirmeleri önerilebilir.

Kaynakça

- Adıgüzel, A. (2005). Avrupa birliğine uyum sürecinde öğretmen niteliklerinde yeni bir boyut: bilgi okuryazarlığı. *Milli Eğitim Dergisi*, 167: 355-363
- Açıkalin, A. & Turan, S. (2018). *Okullarda etkili iletişim*. Pegem Akademi Yayınları
- Akkoyun, F. (1982). Empatik anlayış üzerine. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences, (JFES) 15/2 (1982): 63-69.*
- Akkoyunlu, B. & Kurbanoglu, S.(2004). Öğretmenlerin bilgi okuryazarlığı öz-yeterlik inancı üzerine bir çalışma. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27/27. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/87821>.
- Aküzüm, C. & Gültekin, S. Ö. (2017). Sınıf öğretmenlerinin iletişim becerileri ile sınıf yönetimi becerileri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6/12 (2017): 88-107.
- Aldemir, A. (2003). Bilgiye erişimde yeni yaklaşım: bilgi okuryazarlığı. ÜNAK'03: Bilgiye Erişimde Değişen Yollar ve II. Tıbbi Bilgi Yönetimi ve Teknolojileri Sempozyumu, (25-26 Eylül), Ankara.
- Arıkan, R. (2011). *Araştırma yöntem ve teknikleri*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Ayar, T. (2009). *Öğretme-öğrenme sürecinde geribildirim: dördüncü ve beşinci sınıf öğretmen ve öğrencilerinin görüşlerine göre sınıfta geribildirim kullanımının değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Aygün, H., Yıldırım, B., & Çakır, O. (2022). Acıpayam ilçesinde Milli Eğitime bağlı okullarda çalışan öğretmenlerde gürültü algısı ve gürültünün dikkat dağınıklığı üzerine etkisinin belirlenmesi. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 12/2 : 165-189.

- Aytekin, H. & Ateş, E. (2021). Eğitim-öğretim sürecinde öğretmenin beden dili. *The Journal of Academic Social Science*, 100 s.83-101.
- Batar, Y. (2020). İletişim modelleri ışığında dini iletişimin doğası. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 s.417-439.
- Bayraktar, M. F. (2021). *İslam eğitiminde öğretmen öğrenci münasebetleri*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Benzer, A. (2015). Türkçe öğretiminde beden dili kullanımının öğrenme ve tutum üzerindeki rolü. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30/1 33-47.
- Buladı, K. (2018). Kur'an'ın sözlü iletişimde öngördüğü dil üslubu. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 : 21-54.
- Bulunuz, M., Bulunuz, N., Tavşanlı, Ö. F., Orbak, A. Y., vd. (2018). İlkokullarda gürültü kirliliğinin düzeyi, etkileri ve kontrol edilmesine yönelik sınıf öğretmenlerinin görüşlerinin değerlendirilmesi. *Kastamonu Education Journal*, 26(3), 661-671. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.412246>
- Cebeci, S. (2003). *Öğrenme ve öğretme süreçlerinde dini iletişim*. İz Yayıncılık.
- Certel, H. (2008). Din-iletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2: 127-158.
- Cüceloğlu, D. (2023). *İletişim donanımları*. Remzi Kitabevi.
- Çalışkan, Muhittin vd. (2013). Öğretmen adaylarının ideal öğretmen algıları. *İlköğretim Online*, 12/2 (2013): 575-584.
- Çalışkan, N., Çalışkan, N. F., & Karadağ, E. (2010). *Eğitim iletişim ve öğretmenin beden dili*. Kök Yayıncılık.
- Çapar, D. & Tomul, E. (2022). Öğretmenlerin sınıfta kullandıkları beden dilleri ve kullanım amaçları. *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 13(5): 41-59.
- Çatal, N. (2019) *Sınıf öğretmenlerinin öğrenmeyi öğrenme becerisine ilişkin görüş ve yeterlikleri* (Tez No. 586222) [Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Çelikkaleli, Ö. & Avcı, R. (2015). Öğretmenlerin empatik eğilimi ve istenmeyen öğrenci davranışları arasındaki ilişki: öğretmenlerin kişilerarası yetkiliğinin rolü. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1/33 : 61-88.
- Çetin, Ş. (2001). İdeal öğretmen üzerine bir araştırma. *Milli Eğitim Dergisi*, 149 (2001).

- Çifçi, M. (2001). Dinleme eğitimi ve dinlemeyi etkileyen faktörler. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2.
- Çuhadar, C., Özgür, H., & Akgün, F. (2014). Öğretmen adaylarının iletişim becerileri ve iletişimci biçimleri. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (KEFAD),15(1), 295-311.
- Demiray, U. (ed.) (2013). *Etkili iletişim* (6.Baskı). Pegem Akademi Yayıncılık.
- Dinçel, Ö., Çetin, R., & Berker, S. (2022). Öğretmenlerin empati becerileri ile sınıf yönetimi becerileri arasındaki ilişkinin ilgili literatür bağlamında incelenmesi. *Avrasya Sosyal Ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 9(4), 54-74.
- Dökmen, Ü. (1982). Farklı tür geribildirimlerin (feedback) öğrenmeye etkisi. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences*, (JFES) 15/2 : 71-79.
- Dökmen, Ü. (2021). *İletişim çatışmaları ve empati sanatta ve günlük yaşamda*. Remzi Kitabevi
- Ergin, A. (2014). *Eğitimde etkili iletişim*. Anı Yayıncılık.
- Ekinci, C. E. & Burgaz, B. (2009). İstenmeyen öğrenci davranışlarının öğretmen ve okuldan kaynaklanan nedenleri. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/22 : 91-111.
- Eraslan, L. (2006). Öğretmenlik mesleğine girişte kamu personeli seçme sınavı (KPSS) yönteminin değerlendirilmesi. *Journal of Human Sciences*, 8/1.
- Erdem, A. (2011). İletişim sürecinde geri bildirim önemi ve iletişime katkısı. *Erciyes İletişim Dergisi*, 1/3.
- Erkan, Z. & Avcı, R. (2014). Öğretmen adaylarının iletişim becerileri: Mizaç ve karakter özelliklerinin rolü. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10/1. <https://dergipark.org.tr/en/pub/mersinefd/article/181801>.
- Kama, F. & Doğan, S. (2023). Sınıf öğretmenlerinin sınıf içi etkili iletişim becerileri: bir karma yöntem çalışması. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 12/2 : 210-223.
- Geçer, E. (2018). İslam'da bireyler arası iletişim ilkeleri ve günümüz teorilerine yansımaları. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/1 : 39-53.
- Gömlüksiz, M. N., Kan, A. Ü., & Bozpolat, E. (2013). Öğretmen adaylarının bilgi okuryazarlığına ilişkin görüşleri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1(18), 71-87.
- Gültekin, M. (2015). İlköğretim öğrencilerinin ideal öğretmen algısı. *Journal of Turkish Studies*, 725-756. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8624>
- Gümrükçüoğlu, S. (2013). Din eğitiminde dil ve iletişim etkinliği olarak dinlenme. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/5.

- Gündoğdu, K., Çimen, N., & Turan, S. (2008). Öğretmen adaylarının kamu personeli seçme sınavına kpss ilişkin görüşleri. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9(2), 35-43.
- Gürşimşek, I. (1999). Etkin sınıf yönetimi için etkili iletişim becerileri. *Eğitim ve Bilim*, 23/112. <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5330>.
- Güven, B.(ed.) (2013). *Etkili iletişim (1. Baskı)*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Hürmeriç, H.E. (2008). Beden eğitimi öğretmenlerinin sözel olmayan iletişim davranışlarının öğrenci algılarına göre değerlendirilmesi. (Tez No. 226887) [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Işıқтаş, S. (2015). Öğretmen adaylarının iyi öğretmen olma ile ilgili görüşleri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (H. U. Journal of Education)*, 30(4): 119-131.
- İhtiyaroğlu, N. (2014). Öğrenci algılarına göre öğretmen, öğrenci ve öğretim etkinliğinde kalite ölçütleri. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 4/10: 33-39.
- İhtiyaroğlu, N. (2014). Öğretmen algılarına göre öğretmen, öğrenci ve öğretim etkinliğinde kalite ölçütleri. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2-3 30-42.
- İhtiyaroğlu, N. (2018). Öğretmen adaylarının bilişsel duygu düzenleme tarzlarının iletişim becerileri üzerindeki etkisi. *13. Uluslararası eğitim yönetimi kongresi the 13 th international congress on educational administration*, (p. 46).
- İhtiyaroğlu, N. & Ünsal, Y. (2022). Öğretmenlerin kişilik özellikleri ile etkili iletişim becerileri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9/1.98-109.
- İzci, E. & Koç, S. (2012). Öğretmen adaylarının yaşam boyu öğrenmeye ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 : 101-114.
- Kandemir, A. & Nartgün, Ş. S. (2022). Öğretmenlerin uzaktan eğitim yorgunluğu. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/27 : 424-449.
- Karaca, E. (2011). Öğretimde geribildirim önemi, gerekliliği ve niteliğine ilişkin öğrenci algıları. *Education Sciences*, 6/2 : 1951-1960.
- Karadüz, A. & Sayın, H. (2015). Öğretmenlerin derslerindeki konuşma edimlerinin öğrencileriyle iletişimlerine etkisi. *Electronic Turkish Studies*, 10/11: 883-908.
- Karakelle, S. (2005). Öğretmenlerin etkili öğretmen tanımlarının etkili öğretmenlik boyutlarına göre incelenmesi. *Eğitim ve Bilim*, 30/135. <http://eb.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5044>.

- Karataş, S. & Güleş, H. (2013). Öğretmen atamalarında esas alınan merkezi sınavın (KPSS) öğretmen adaylarının görüşlerine göre değerlendirilmesi. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 6(1): 102-119. <https://acikerisim.aku.edu.tr/xmlui/handle/11630/5435>.
- Karasar, N. (2014). *Bilimsel araştırma yöntemi kavramlar ilkeler teknikler*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kasapoğlu, A. (2021). Kur'an Açısından Bir İletişim Engeli Olarak 'Gürültü'. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 8/15: 13-32.
- Kaya, İ. (2011). Sosyal bilgiler öğretmenlerinin beden dili hareketlerinin öğrencilerin sosyal bilgiler dersine ilişkin tutumlarına etkisi. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Kepekçi, Y. K. (2004). Sınıf öğretmenlerine göre hoşgörü. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 38/38 : 250-265.
- Keskin, M. & Kaya, D. Ö. (2020). Covid-19 sürecinde öğrencilerin web tabanlı uzaktan eğitime yönelik geri bildirimlerinin değerlendirilmesi. *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5/2 : 59-67.
- Kılınc, G. & Çalışkan, H. (2018). Sosyal bilgiler öğretmenlerinin sınıf içi ders işleme sürecindeki soru sorma tekniklerinin incelenmesi. *On dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 37/1 : 189-207.
- Kızılluluk, H. (2001). Sınıf ortamında öğretmen öğrenci iletişiminin yatay veya dikey olmasının öğrenme üzerindeki etkileri. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/1 : 151-159.
- Koşar, D., Er, E., Koşar, S., & Kılınc, A. Ç. (2018). Öğretmen atamalarında sözlü sınav uygulamasının değerlendirilmesi: atanmış ve atanmayan öğretmen adaylarının görüşlerine dayalı nitel bir analiz. *Milli Eğitim Dergisi*, 47(218), 135-162.
- Köğce, D. & Baki, A. B. (2014). Ortaokul matematik öğretmenlerinin geribildirim kavramı, geribildirimin verilmiş tarzı ve zamanlaması ile ilgili inançları. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 13/3: 767-792.
- Köylü, M. (2011). *Psiko-sosyal açıdan dini iletişim*. Ankara Okulu Yayınları.
- Komisyon, (2014). *Kur'an yolu Türkçe meal ve tefsiri*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Levent, B. (2011). Sınıf öğretmenlerinin kişilik özelliklerinin iletişim becerilerine etkisi. (Tez No. 294163). [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/438244>.

- Meriç, E. & Erdem, M. (2023). Öğretmenlerde sabır ve tükenmişliği etkileyen faktörlere yönelik nitel bir çözümleme. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 21/3: 1605-1637.
- Okur, A., Süğümlü, Ü., & Göçen, G. (2013). İkna edici konuşma ve karşılaştırmalı bir araştırma (Avustralya ana dili öğretimi ders materyalleri ve Türkçe örneği). *Electronic Turkish Studies*, 8/8.
- Oskay, Ü. (2020). *İletişim'in ABC'si*. İnkılap Kitabevi.
- Özabacı, N. & Acat, M. B. (2005). Öğretmen adaylarının kendi özellikleri ile ideal öğretmen özelliklerine dönük algılarının karşılaştırılması. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 42/42 : 211-236.
- Özcan, S. (2023). Öğretmenlerin iletişim becerileri ile problem çözme becerileri arasındaki ilişki. *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi*, 12/1: 146-158.
- Özden, Y. (2005). *Eğitim ve okul yöneticiliği el kitabı*. Pegem A Yayınları.
- Özgan, H. (1999). Lise öğrencilerinin algılanan empatik sınıf atmosferi tutumları ile başarı ve benlik saygısı arasındaki ilişkinin incelenmesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özgök, D. & Çiftçi, S. (2020). Sınıf öğretmenlerinin birlikte çalışma düzeyleri ve iletişim becerilerinin incelenmesi. *The Journal of International Lingual Social and Educational Science,s* 6/2: 208-218.
- Pala, A. (2008). Öğretmen adaylarının empati kurma düzeyleri üzerine bir araştırma. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23/23 : 13-23.
- Polat, H., Özdemir, T. Y., & Demirkol, M. (2019). Öğretmen atama kriterlerine ilişkin pedagojik formasyon eğitimi öğrencilerinin görüşleri. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(2), 1515-1530. <https://doi.org/10.33206/mjss.494414>
- Selimbocaoğlu, A. (2004, 6-9 Temmuz). *İletişim ve sınıf içi iletişimin önemi*. [Sempozyum Bildirisi]. XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Malatya.
- Sürücü, A. & Ünal, A. (2018). Öğrenci motivasyonunu artıran ve azaltan öğretmen davranışlarının incelenmesi. *OPUS International Journal of Society Researches*, 8/14: 253-295.
- Şahin, A. (2011). Öğretmen algılarına göre etkili öğretmen davranışları. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12/1 : 239-259.
- Şahin, M.- Özbay, Y. (1999). Üniversite öğrencilerinin empatik sınıf atmosferine ilişkin algılamaları. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15/15 .

- Şahin, S. ., Şahin, Z. ., & Bulut Serin, N. . (2019). Ortaokulda görev yapan öğretmenlerinin iletişim becerileri ve problem çözme becerilerine ilişkin algılamaları (Kuzey Kıbrıs-Gazimağusa örnekleme). *Türk Uluslararası Özel Eğitim ve Rehberlik ve Danışmanlık Dergisi*, ISSN: 1300-7432, 8 (1), 16-27.
- Şimşek, H. & Yıldırım, A. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Şimşek, V. (2024). "Bir meslek olarak öğretmenlik", *Eğitime Giriş*. Ed. M. Fatih Genç, E. Zehra Turan. İstanbul: Lisans Yay.
- Taşkaya, S. M. (2012). Nitelikli bir öğretmende bulunması gereken özelliklerin öğretmen adaylarının görüşlerine göre incelenmesi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/33 : 283-298.
- Türkmen, A. (2014). *İslam iletişim hukuku*. Ensar Neşriyat.
- Ubuz, B. & Sarı, S. (2009). Sınıf öğretmeni adaylarının iyi öğretmen olma ile ilgili görüşleri. *Ondokuz Mayıs university journal of education*, 28/1.
- Uğurlu, C. T.(2013). Öğretmenlerin iletişim becerisi ve empatik eğilim davranışlarının çocuk sevme düzeyleri üzerine etkisi. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 3/2: 51-61.
- Ulu, H. (2019). Öğretmen adaylarının dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerine ilişkin metaforik algıları. *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8/2 : 272-314.
- Utkugün, C. (2019). Öğretmen adaylarının hoşgörü değerine yaklaşımı. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9. 17-31.
- Uzun, T., Özdem, G., & Kara, E. (2018). Öğretmenlerin iletişim becerileri ile öğrencilerin derse ilgileri arasındaki ilişkilerin incelenmesi. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20(3), 622-636. <https://doi.org/10.17556/erziefd.376135>
- Yangil, M. K. & Ünal, F. T. (2019). İkna etme tekniğinin konuşma tutumu üzerindeki etkisi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 7/2 : 321-336.
- Yeşil, S. & Coşkun, G. (2019, 19-21 Nisan). *Kişisel özellikler ve mesleki yeterlikler açısından etkili öğretmen*. [Kongre Sunumu]. Mardin Artuklu Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi, Mardin.
- Yetim, A. & Göktaş, Z. (2004). Öğretmenin mesleki ve kişisel nitelikleri. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 12/2 541-550. <https://dSPACE.balikesir.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12462/5249>.
- Zillioğlu, M. (2018). *İletişim nedir?*. Cem Yayınevi.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤


Sayı: 8
Issue / العدد: ٨

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Doç. Dr. Recep UÇAR
İnönü Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
recep.ucar@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-0520-577X

Sümeyra Yakut*
İnönü Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Sumeyrayakut02@gmail.com

 ORCID: 0009-0006-5538-017X

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin
Akademik Öz Yeterlik, Depresyon,
Anksiyete ve Stres Düzeyleri
Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Examining the Relationship Between
Academic Self-Efficacy, Depression,
Anxiety and Stress Levels of Faculty of
Theology Students

Atıf: Uçar, R., & Yakut, S. (2024). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Öz Yeterlik, Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 335-362.

 DOI: 10.69515/dinveinsan.1561946

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 05.10.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 20.11.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 335-362

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

 intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

* Sorumlu Yazar.

Yazar katkı oranları 1. Yazar: %50; 2. Yazar: %50 olarak beyan edilmiştir.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Akademik Öz Yeterlik, Depresyon, Anksiyete ve Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Examining the Relationship Between Academic Self-Sufficiency, Depression, Anxiety and Stress Levels of Faculty of Theology Students

Özet

Bu çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlik düzeyleri ile depresyon, anksiyete ve stres seviyeleri arasındaki ilişkiyi araştırmayı amaçlamaktadır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ruhsal sağlığı, özellikle depresyon, stres ve anksiyete gibi mental sağlık sorunları, dini eğitim ortamlarında da önemli bir konudur. Dini inanç ve değerlerin ön planda olduğu bu fakültelerde, öğrencilerin akademik öz yeterlik düzeylerinin ruhsal ve psikolojik sağlıklarını etkileyebileceği öngörülmektedir. Öz yeterlik, bireyin kendi yetenek ve becerilerine olan güveni olarak tanımlanmakta olup, kişinin zorluklarla başa çıkma gücünü ve yaşamda başarı elde etme inancını doğrudan etkiler. Bu nedenle, öz yeterlik ile depresyon, stres ve anksiyete arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmaların yapılması ilahiyat fakülteleri öğrencilerinin ruhsal sağlıklarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Karma yöntemle gerçekleştirilen araştırmanın nicel boyutunda, 261 öğrenciye Depresyon, Anksiyete ve Stres Ölçeği (DASÖ) ile Akademik Öz Yeterlik Ölçeği uygulanmış; nitel boyutta ise belirlenen katılımcılarla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Analizler, kadın öğrencilerin stres (Ort.= 2.33, SS= 0.78), anksiyete (Ort.= 2.27, SS= 0.74) ve depresyon (Ort.= 2.09, SS= 0.74) düzeylerinin erkek öğrencilere göre anlamlı derecede yüksek olduğunu ve İlahiyat Fakültesi'ni kendi isteğiyle seçen öğrencilerin stres, anksiyete ve depresyon düzeylerinin, aile baskısıyla seçen öğrencilere kıyasla daha düşük olduğunu göstermiştir ($p<0.05$). Korelasyon analizleri, akademik öz yeterlik ile depresyon ($r=-0.24$, $p<0.01$), anksiyete ($r=-0.27$, $p<0.01$) ve stres ($r=-0.31$, $p<0.01$) arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle 3. sınıf öğrencilerinin depresyon (Ort.= 2.87) ve stres (Ort.= 2.87) seviyelerinin diğer sınıf seviyelerine göre daha yüksek olduğu, 4. sınıflarda ise bu seviyelerin en düşük olduğu belirlenmiştir.

Nitel analizler, yüksek akademik öz yeterlik algısına sahip öğrencilerin psikolojik olarak daha dayanıklı olduklarını ve stres, anksiyete gibi olumsuz duygusal durumlarla daha etkin başa çıktıklarını ortaya koymuştur. Sonuçlar, ilahiyat fakültelerinde öz yeterlik düzeyinin artırılmasının öğrencilerin akademik başarılarının yanı sıra ruhsal iyi oluşlarını da olumlu yönde etkileyebileceğini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, araştırma bulguları, akademik öz yeterlik düzeyinin yüksek olmasının, öğrencilerin depresyon, anksiyete ve stres düzeylerini anlamlı ölçüde azalttığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Akademik Öz Yeterlik, Depresyon, Anksiyete, Stres.

Abstract

This study aims to investigate the relationship between the academic self-sufficiency levels of theology faculty students and their depression, anxiety and stress levels. The mental health of theology faculty students, especially mental health problems such as depression, stress and anxiety, is also an important issue in religious education environments. In these faculties where religious beliefs and values are at the forefront, it is anticipated that the academic self-sufficiency levels of the students may affect their mental and psychological health. Self-sufficiency is defined as the individuals' confidence in their own abilities and skills, and directly affects the persons' power to cope with difficulties and their belief in achieving success in life. Therefore, conducting studies addressing the relationship between self-sufficiency and depression, stress and anxiety will contribute to a better understanding of the mental health of theology faculty students.

In the quantitative dimension of the study conducted with mixed methods, the Depression, Anxiety and Stress Scale (DASÖ) and the Academic Self-Sufficiency Scale were applied to 261 students; in the qualitative dimension, in-depth interviews were conducted with the determined participants. The analyses showed that the levels of stress ($M= 2.33$, $SD= 0.78$), anxiety ($M= 2.27$, $SD= 0.74$) and depression ($M= 2.09$, $SD= 0.74$) of female students were significantly higher than those of male students and that the levels of stress, anxiety and depression of students who chose the Faculty of Theology voluntarily were lower than those of students who chose it under family pressure ($p<0.05$). Correlation analyses revealed that there were negative significant relationships between academic self-sufficiency and depression ($r=-0.24$, $p<0.01$), anxiety ($r=-0.27$, $p<0.01$) and stress ($r=-0.31$, $p<0.01$). It was determined that especially the 3rd grade students had higher levels of depression ($M= 2.87$) and stress ($M= 2.87$) compared to other grades, while these levels were the lowest in the 4th grade.

Qualitative analyses revealed that students with high academic self-sufficiency perception were more psychologically resilient and coped more effectively with negative emotional states such as stress and anxiety. The results emphasize that increasing the level of self-sufficiency in theology faculties can positively affect students' academic success as well as their spiritual well-being. As a result, research findings show that a high level of academic self-sufficiency significantly reduces students' depression, anxiety and stress levels.

Keywords: religious education, faculty of theology students, academic self-sufficiency, depression, anxiety, stress.

Giriş

Üniversiteler gençler ve genç yetişkinler için bağımsızlığın ve sorumluluğun arttığı bir ortamı sağlar. Bu dönemin kişilerin kimlik rolü geçişlerinde ve psikolojik olgunluğa ulaşmalarında kritik bir dönemi temsil ettiği ve bu kişilerin artan mental sorunlarla başa çıkmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu süreçte kişiler ailelerinden uzaklaşarak kendi kararlarını vermeye başladıklarından kimliklerini bulma ve kişisel değerlerini tanımlama sürecine girerler ve aynı zamanda stres ve belirsizliklerle de başa çıkmaya çalışırlar (Smith & Brown, 2019). Birçok öğrenci için, üniversiteye geçiş aynı zamanda akademik ve sosyal baskıların arttığı bir dönemi de işaret eder. Yeni bir akademik ortama uyum sağlama, sınavlarla başa çıkma, akademik beklentilerle baş etme ve sosyal ilişkiler kurma gibi konularda yaşanan zorluklar, mental sağlık sorunlarının ortaya çıkmasına neden olabilir (Jones & Garcia, 2020). Bu zorluklarla başa çıkabilme yeteneği, kişilerin psikolojik olgunluğa ulaşmalarında kritik bir rol oynar. Bu süreçte etkili stres yönetimi, duygusal denge, sosyal destek sistemleri ve kişisel gelişim becerileri gibi faktörler önemlidir (Wang & Lee, 2018). Bu dönemde, kişiler hayatlarında önemli kararlar alırken ve kendilerini tanımlarken büyük değişimler yaşamaktadırlar. Yaşanan bu durum öğrencilerin akademik iyi oluşlarını etkilemektedir (Liu, Li, & Cao, 2024). Günümüzde, öğrencilerin akademik başarıları ve psikolojik iyi oluşları üzerinde etkili olan pek çok faktör bulunmaktadır (Bandura, 1997; Lazarus & Folkman, 1984). Bu faktörlere akademik öz yeterlik, akademik stres, depresyon ve anksiyete örnek olarak verilebilir. Kişilerin yaşadığı akademik baskı ve rekabet ortamı kişinin stres yaşamasına sebep olabilir. Özellikle sınav dönemlerinde artan akademik beklentiler, öğrencilerde yoğun stres ve kaygıya yol açabilir (Brown & Smith, 2018). Bu durum, öğrencilerin motivasyonlarını azaltabilir ve akademik başarılarını olumsuz yönde etkileyebilir. Üniversite yılları kişilerin sosyal ilişkilerinde yoğun etki oluşturan bir dönemdir. Öğrencilerin sosyal ilişkilerdeki yaşadıkları zorluklar da öğrencilerin duygusal iyilik hallerini etkileyebilir. Yalnızlık ve sosyal dışlanma hissi, öğrencilerde depresyon ve anksiyete riskini artırabilir (Garcia, 2019). Özellikle yeni bir çevreye adapte olma sürecinde olan öğrenciler, sosyal ilişki kurma konusunda zorlanabilir ve bu da psikolojik iyi oluşlarını olumsuz etkileyebilir. Zaman yönetimi, problem çözme ve stresle başa çıkma stratejilerinin yetersizliği, öğrencilerin duygusal zorluklarla başa çıkma kapasitelerini sınırlandırabilir (Wang & Lee, 2020). Bu da stres, depresyon ve anksiyete gibi sorunların ortaya çıkma olasılığını artırabilir.

Akademik öz yeterlik, bireyin akademik becerilerine ve yetkinliklerine duyduğu güveni ifade eder (Bandura, 1997). Diğer yandan, Dünya Sağlık Örgütü tarafından sağlığı etkileyen temel belirleyicilerden biri olarak kabul edilen akademik stres, öğrenme süreçlerinde karşılaşılan zorluklar, zaman baskısı ve başarı beklentileri gibi faktörlerin yol açtığı psikolojik gerilimi tanımlar (Selye, 1978; Liu, Li, & Cao, 2024). Depresyon ve anksiyete ise dünya çapında milyonlarca insanı etkileyen ciddi ve yaygın psikolojik sorunlardır (World Health Organization, 2017). Depresyon, uzun süreli üzüntü, umutsuzluk ve ilgi kaybı gibi belirtilerle karakterize edilen bir durum iken (American Psychiatric Association, 2013) anksiyete ise sürekli endişe, korku ve gerginlik duygularıyla belirgin olan bir durumdur ve normal işlevselliği olumsuz yönde etkileyebilir (Craske, 2003).

Son yıllarda, akademik öz yeterlik kavramı üzerinde yapılan araştırmalar, bu kavramın öğrencilerin akademik performansları üzerinde önemli bir rol oynadığını ortaya koymuştur (Zimmerman, 2000). Akademik öz yeterliğin, öğrencilerin öğrenme süreçlerine olan katılımını, motivasyonlarını ve başarılarını olumlu yönde etkilediği bulguları sıkça vurgulanmıştır (Multon vd., 1991). Zimmerman, akademik öz yeterlik eksikliği yaşayan öğrencilere, öz yeterliklerini geliştirmelerine yardımcı olacak müdahaleler sunulmasıyla öğrencilerin akademik becerilerini geliştirmelerine, zorluklarla başa çıkma stratejileri öğrenmelerine ve akademik hedeflerine ulaşma inançlarını geliştirmelerine yardımcı olunabileceğini ifade etmiştir (Zimmerman, 2000). Öncü, akademik öz yeterliğin öğrencilerin öğrenmeye yönelik motivasyonlarını, zorlu görevlerde ısrar etme eğilimlerini ve başarısızlık sonrasında bile öğrenmeye devam etme düzeylerini etkileyebileceğini belirtmiştir. (Öncü, 2007). Ekici'ye göre, yüksek akademik öz yeterliğe sahip öğrenciler, daha yüksek notlar alma, daha zor dersler seçme ve akademik programlarını tamamlama eğilimindedir (Ekici, 2012). Karcı ve Çelik tarafından ergenlere yönelik olarak yürütülen çalışma sonucunda algılanan stres, akademik öz yeterlik ve psikolojik sağlık arasında anlamlı bir ilişki olduğu, akademik öz yeterlikleri yüksek olan ergenlerin psikolojik sağlıklarının yüksek olduğu sonucuna varılmıştır (Karcı & Çelik, 2024). Koçak ve Çolak tarafından yürütülen çalışmada ise sporcu öz yeterliği ve stresle başa çıkma düzeyleri arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu, sporcu öz yeterlik düzeyinin yükselmesi durumunda, stresle başa çıkma düzeyinin arttığı sonucuna varılmıştır (Koçak & Çolak, 2024). Akkuş ile Daştan tarafından anksiyete ve öz yeterlilik algısı ilişkisine yönelik olarak yürütülen çalışma sonucunda öğrencilerin, öz yeterlikleri ve anksiyete arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna varılmıştır (Akkuş & Daştan, 2024). Taytaş ve Kardaş tarafından öz yeterlik ile depresyon arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmada öz yeterlik algıları yüksek olan ergenlerin depresyon seviyelerinin düşük olduğu görülmüştür. Ancak, akademik stresin bu denli yaygın olduğu ortamda, akademik öz yeterliğin bu stresle nasıl ilişkilendiği ve bu ilişkinin öğrencilerin genel akademik uyumlarına etkisi konusu daha detaylı olarak incelenmelidir.

İlahiyat fakültelerinde verilen dinî eğitim, öğrencilerin akademik başarılarını ve psikolojik iyilik hallerini önemli ölçüde etkileyerek, öz yeterliklerini artırmakta ve stres, kaygı gibi psikolojik sorunlarla başa çıkmalarını kolaylaştırmaktadır; bu süreç, öğrencilerin ruhsal sağlıklarını iyileştirdiği gibi, akademik başarılarını da teşvik etmektedir (Koç, 2019; Pargament, 2013; Sharma & Kumra, 2020). Ancak, öğrencilerin ruhsal sağlığı, özellikle de depresyon, stres ve anksiyete gibi mental sağlık sorunları, bu dini eğitim ortamlarında da önemli bir konudur. Bu nedenle, öz yeterlik ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri arasındaki ilişkilere yönelik çalışmaların yapılması ilahiyat fakülteleri için son derece önemlidir. İlahiyat fakültelerinde eğitim gören öğrenciler, genellikle dini inançları ve değerleri ön planda tutan bir ortamda bulunurlar (Aktaş, 2017). Bu ortamda, dini bilgi ve uygulamaların yanı sıra öğrencilerin ruhsal ve psikolojik sağlıkları da önemlidir. Öz yeterlik, kişinin kendi yeteneklerine ve becerilerine olan güveni olarak tanımlanabilir ve bu özellik, kişinin zorluklarla başa çıkma ve yaşamda başarı elde etme konusundaki inancını etkileyebilir (Smith & Brown, 2020). Ayrıca, öz yeterlik ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi, ilahiyat fakültelerinde öğrencilerin ruhsal sağlıklarının daha iyi anlaşılmasına ve iyileştirilmesine katkı sağlayabilir. Araştırmalar, öz yeterliğin yüksek olduğu durumlarda depresyon, stres ve anksiyete düzeylerinin daha düşük olduğunu göstermektedir (Garcia & Wang, 2019). Bu nedenle, ilahiyat fakültelerinde öğrencilerin öz yeterlik düzeylerinin artırılması, onların mental sağlıklarını korumak ve geliştirmek için önemli bir adım olabilir. Ayrıca, ilahiyat fakültelerinde yapılan araştırmaların sonuçları, dini liderlerin ve ruhsal danışmanların, topluluklarındaki bireylerin ruhsal ve psikolojik ihtiyaçlarını daha iyi anlamalarına yardımcı olabilir. Bu da toplumun genel olarak ruhsal ve psikolojik sağlığını iyileştirmeye katkıda bulunabilir. Sonuç olarak, ilahiyat fakülteleri için öz yeterlik ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri arasındaki ilişkilere yönelik çalışmaların yapılması son derece önemlidir. Bu çalışmalar, öğrencilerin ruhsal sağlığını anlamak ve iyileştirmek için değerli bilgiler sağlayabilir ve dini liderlerin topluluklarındaki bireylerin ruhsal ihtiyaçlarına daha etkili bir şekilde yanıt vermesine yardımcı olabilir.

Bu araştırmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlik, depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasında ne düzeyde bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktır. Bu amaçla araştırmanın temel problemi şu şekilde belirlenmiştir: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlikleri ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu temel amaç doğrultusunda araştırmanın nicel bölümünde aşağıda yer alan alt problemlere cevap aranmıştır.

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine göre farklılık var mıdır?

2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları ilahiyat fakültesini seçme nedenlerine göre farklılık göstermekte midir?

3. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları sınıf değişkenine göre farklılık göstermekte midir?

4. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları devam-devamsızlık durumuna göre farklılık göstermekte midir?

5. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Araştırmanın nitel bölümünde aşağıda yer alan alt problemlere cevap aranmıştır.

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin yaşadıkları psikososyal durumlar ile öz yeterlikleri arasındaki ilişki nedir?

2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterliklerinin Dasö'ye ne tür etkileri bulunmaktadır?

Bu çalışma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarılarına etki eden faktörleri belirlemeyi ve öğrencilerin akademik performanslarını artırmayı amaçlamaktadır. Çalışmada, akademik öz yeterlik ile akademik stres, depresyon ve anksiyete kavramlarına yönelik literatür taraması yapılmakta ve mevcut bulgular derlenip değerlendirilmektedir. Ayrıca, bu değişkenler arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin öğrencilerin akademik yaşamlarına etkileri ele alınmaktadır. Son olarak, akademik öz yeterliğin artırılması ve akademik stresin azaltılması için öneriler sunulmaktadır.

1. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın deseni, çalışma grubu, veri toplama aracı ve geliştirilmesi, verilerin toplanması ve verilerin analizi yer almaktadır.

1.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada betimsel ilişkiyi yaklaşımla karma yöntem kullanılmıştır. Karma yöntem araştırmaları araştırmacının, araştırma problemlerini kapsamlı ve çok boyutlu incelemek için hem nicel veriler (kapalı uçlu) hem de nitel veriler (açık uçlu) topladığı iki veri toplama yöntemini pragmatist felsefenin ilkeleri doğrultusunda birbiriyle bütünleştirerek sonuçlar çıkardığı bir yöntem olarak tanımlanmakta ve araştırma probleminin daha iyi anlaşılmasında nicel ve nitel yöntemlerin tek başına kullanılmasından daha avantajlı olacağı varsayılmaktadır (Creswell, 2021; Yıldırım & Şimşek, 2013).

Karma yöntem araştırmalarının 1980'lerin sonlarına kadar uzanan oldukça yakın bir geçmişi olmasına rağmen hem nicel hem de nitel araştırma yöntemlerinin güçlü yönlerini birleştirdikleri için birçok araştırmacı bunları benimsemiş ve yaygın olarak kullanmıştır. Bu güce ek olarak, sosyal bilimlerdeki problemlerin karmaşıklığı karşısında nicel veya nitel verilerin tek başına kullanılması yetersiz kalabileceğinden, araştırmacılar iki yöntemin güçlü yönlerini bir arada kullanma konusunda daha motive olmuşlardır (Creswell & Plano Clark, 2011; Johnson & Onwuegbuzie, 2007). Bu çalışmada karma araştırma yönteminin kullanılma gerekçesi ise; nicel ve nitel verilerin sonuçlarının karşılaştırılmasını ifade eden veri çeşitlenmesini, elde edilen sonuçların detaylı bir biçimde açıklanmasını ifade eden tamamlayıcılık ilkesini ve kullanılan bir yöntemin sonuçlarının diğer metodu genişletip yönlendirmesi esasına dayayan geliştirme tipolojisini sağlamaktır (Toraman, 2021). Araştırmada nicel verilerin analizinin ardından elde edilen sonuçlara göre nitel verilerin toplanması ve analiz edilmesinin ardından derinlikli bir şekilde yorumlanmasına imkân sağlayan açıklayıcı karma desen kullanılmıştır.

Sayısal verilerin toplanması, analiz edilmesi ve yorumlanmasında kullanılan sistemli yaklaşımları içeren nicel araştırma yöntemleri, ölçülebilir ve nesnel verilere dayanarak hipotezleri test etmek ve genellemeler yapmak için kullanılır (Creswell, 2014; Bryman, 2016). Araştırmanın nicel bölümü geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan tarama modeliyle (Karasar, 2012) desenlemiştir. Belirli bir evrende belirli bir zamanda toplanan verilerin betimlenmesini yapan bu tip araştırmaların temel amacı bir evrene ait durumları belirtmektir (Fraenkel, Wallen, & Hyun, 2012). İlahiyat fakóltesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeylerinin cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkeni açısından farklılaşıp farklılaşmadığının belirlenmesi amacıyla ilişkisel tarama desenlerinden nedensel-karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca İlahiyat fakóltesi öğrencilerinin öz yeterliklerinin, depresyon, stres ve anksiyete düzeylerine etkisine ilişkin görüşlerinin anlamlı yordayıcıları olup olmadığının belirlenmesi amacıyla da korelasyonel araştırma deseni kullanılmıştır. Araştırmanın nitel bölümünde ise nitel bir araştırma yöntemi olan fenomenolojik desen kullanılmaktadır. Fenomenolojik desen ile katılımcıların bir olguya ilişkin deneyimlerini, algılarını ve bu deneyimlere yükledikleri anlamları keşfetme amaçlanmaktadır. Bu desende olguya ilişkin deneyimi olan bireylerden toplanan veriler bütüncül olarak sunulur (Creswell, 2013).

1.2. Katılımcılar ile Evren ve Örnekleme

Betimsel tarama ve ilişkisel tarama desenlerinden nedensel karşılaştırma ve korelasyonel desenine uygun olarak desenlenen araştırmada, evrendeki tüm öğrencilere ulaşılmasının zaman ve imkân gibi çeşitli nedenlerden dolayı zor olduğu görölmüş ve örnekleme alınmasına karar verilmiştir. Örneklemede yer alacak öğrencilerin belirlenmesi amacıyla öncelikle tabakalı

örnekleme yoluyla okullar seçkisiz olarak belirlenmiş örneklem olarak Cohen, Manion, Morrison'un 2000 yılında hazırladığı Örneklem Hesaplama Tablosu'na göre %90 güven aralığında (Cohen, Manion, & Morrison, 2007) Mayıs 2024 itibariyle 3500 kişilik evrenden, en az 261 kişi olarak alınmıştır (İnönü Üniversitesi, 2024).

Tablo 1. Örneklem Büyüklüğü-Güven Aralıkları

Evren (N)	Örneklem (n) (%90 güven seviyesi)	Örneklem (n) (%95 güven seviyesi)	Örneklem (n) (%99 güven seviyesi)
100	73	79	87
500	176	217	285
1000	214	278	399
10.000	265	370	622
30.000	270	379	649
50.000	271	381	655
150.000	272	383	661
200.000	272	383	661

(Cohen, Manion, & Morrison, 2007, s. 104)

Araştırmada İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrenciler evren olarak belirlenmiş, evrendeki tüm öğrencilere ulaşılmasının zaman ve imkân gibi çeşitli nedenlerden dolayı zor olduğu görülmüş, 261 öğrenci örneklem olarak seçilmiştir. Öğrencilerin cinsiyetlerine ilişkin frekanslar tablo2'de, sınıf düzeylerine ilişkin frekanslar ise tablo 3' te belirtilmektedir.

Tablo 2. Cinsiyete ilişkin frekanslar

Cinsiyet	Öğrenci Sayısı	%
Kadın	210	80,5
Erkek	51	19,5
Toplam	261	100,0

Tablo 3. Sınıf Düzeyine ilişkin Frekanslar

Sınıf Düzeyi	Hazırlık	1. Sınıf	2 Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf	Toplam
Öğrenci Sayısı	36	74	57	75	19	261
Yüzde %	13,8	38,4	21,8	28,7	7,3	100

Araştırmanın nitel boyutunda katılımcıları, nicel bir çalışmanın sonuçlarına göre derinlemesine bir izleme çalışması yapılmak istenildiğinde kullanılacak olan (Büyüköztürk, vd., 2020, s. 95) amaçlı örnekleme yöntemlerinden, ölçüt örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Katılımcıların ilahiyat fakültesi öğrencisi olmaları ve araştırmaya katılmaya gönüllü olmaları temel ölçütlerdir (Creswell, 2013). Araştırmanın katılımcıları, maksimum çeşitlilik örnekleme yönteminin gerekleri dikkate alınarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden, araştırmaya katılmaya gönüllü olan 10 öğrenciden oluşmaktadır. Maksimum çeşitliliği sağlamak amacıyla katılımcılar her sınıf düzeyinden en az bir kadın ve bir erkek olmak üzere farklı yaş gruplarına sahip kişilerden oluşmaktadır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada nicel verilerin toplanması amacıyla Lovibond (1995) tarafından geliştirilen Depresyon Anksiyete Stres Ölçeği'nin (DASÖ), Akın ile Çetin tarafından oluşturulan Türkçe formu (Akın & Çetin, 2007) ile Ekici tarafından hazırlanmış olan Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği kullanılmıştır (Ekici, 2012). Veri toplama araçlarına ilişkin bilgiler aşağıdaki gibidir.

Kişisel Bilgi Formu

Araştırmanın bağımsız değişkenleri hakkında veri toplamak amacıyla oluşturulan kişisel bilgi formu, fakültede öğrenim görmekte olan öğrencilerin demografik özelliklerini belirlemeye yönelik toplam 4 sorudan (Cinsiyet, Sınıf Düzeyi, İlahiyat Fakültesini Seçme Nedeni, Devam-Devamsızlık Durumu) oluşmaktadır.

Depresyon Anksiyete Stres Ölçeği (DASÖ)

2 boyutlu ölçeğin ilk boyutunda ölçme aracı olarak Lovibond (1995) tarafından geliştirilen Depresyon Anksiyete Stres Ölçeği'nin (DASÖ), Akın ile Çetin tarafından oluşturulan Türkçe formu (Akın & Çetin, 2007) kullanılmıştır. Ölçek 3 faktörden (Depresyon, Anksiyete ve Stres) oluşmakta ve faktör yükleri .39 ile .88 arasında değişmektedir. Ayırtedici geçerlik sonuçları ölçeğin klinik ve

normal örnekleme geçerli biçimde ayırt edebildiğini göstermiştir. DASÖ'nün dilsel eşdeğerlik ve uyum geçerliği puanlarının sırasıyla .99 ve .87, .84 olduğu görülmüştür. Ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .89, madde-toplam korelasyonları .51 ile .75 arasında bulunmuştur. Ölçeğin test-tekrar ve iki yarı güvenirlik puanları ise .99 ve .96 olarak belirlenmiştir.

Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği

Öğrencilerin akademik ortamlarda başarılı olma yeteneğine dair inancını ölçmek için kullanılan bir değerlendirme aracı olan akademik öz yeterlik ölçekleri çeşitli amaçlarla kullanılmaktadır. Bu amaçlara; öğrencilerin akademik başarılarını tahmin etmek, öğrencilerin motivasyonlarını ve öğrenme davranışlarını incelemek, öğretim müdahalelerinin etkililiğini değerlendirmek, öğrencilerin akademik zorluklarla başa çıkma becerilerini geliştirmelerine yardımcı olmak örnek olarak verilebilir.

33 maddeden oluşan ve sosyal statü, bilişsel uygulamalar ve teknik beceriler boyutuna sahip olan ölçeğin tek boyutta da kullanılacağı belirtilmektedir. Beşli Likert türünde hazırlanan ölçeğin toplam puanları maddelere verilen 1 ile 5 arasında değişen puanların toplamıyla hesaplanan aritmetik ortalama değeriyle hesaplanmaktadır. Ölçeğin genelinden alınabilecek en yüksek puan $5 \times 33 = 165$ puan, en düşük puan ise $1 \times 33 = 33$ puandır. Ölçeğin Kaise-Meyer-Olkin (KMO) değeri 0,86 Barlett testi sonucu ise ($p < ,000$)' dir. Ölçekte yer alan her maddenin iç tutarlılık kat sayısı 0,90 ve 0,92 olarak belirlenmiştir. Cronbach Alpha güvenirlik değeri ise 0,86 olarak belirlenmiştir.

Nitel verilerin toplanması amacıyla nicel bulgulardan ve literatür taramasından hareketle araştırmanın amacına uygun olarak görüşmeleri gerçekleştirmek için yarı yapılandırılmış görüşme formları oluşturulmuştur. Sorular uzman görüşüne sunulmuş uzman onayından sonra sorulara son şekli verilmiştir.

1.4. Verilerin Toplanması

Araştırmanın tüm aşamaları için İnönü üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan ön etik izinler alınmıştır. Katılımcılara, herhangi bir yasal yükümlülüklerinin bulunmadığı ve araştırma sürecinden istedikleri zaman ayrılacaklarına dair güvence verilmiştir. Araştırmanın nicel bölümünde ölçek sorularına güvenilir yanıtlar alabilmek için katılımcılara kişisel bilgilerinin korunacağı bilgisi verilmiştir. Nitel bölümde ise verilerin raporlanmasında kişilerin isimleri yerine rumuz kullanılacağı, kişisel bilgilerini açıklayacak hiçbir bilginin kullanılmayacağı ve bu şekilde gizliliğin korunacağı ifade edilmiştir.

Verilerin toplanması için gerekli izinler alındıktan sonra veriler 2024 yılının mayıs ve haziran aylarında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine uygulanan ölçek formu ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Ölçek soruları Google form üzerinden

hazırlanarak online bir şekilde uygulanmıştır. Katılımcıların bulunmasında aynı fakültede öğrenim gören öğrencilerden yardım alınmıştır. Bu amaçla öncelikle görüşme yapılacak öğrencilerin özelliklerine ilişkin bilgiler yardımcı olacak öğrencilerle paylaşılmıştır. Görüşmelerin toplanacağı ortam katılımcılarla birlikte belirlenmiştir. Veri toplama öncesinde katılımcılara görüşmenin amacı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra kendilerine gizlilik beyanı ile katılımın gönüllülük esasına dayalı olduğu hatırlatılmıştır. Tüm katılımcıların bilgilendirilmiş onam formunu imzalamalarının ardından katılımcılardan görüşme sorularına yanıt vermeleri istenmiştir. Her görüşme ortalama 20 dakika sürmüştür. Katılımcıların her birine gerçek isimleri yerine veri analizleri sırasında kullanılan bir rumuz verilerek kodlama yapılmıştır. Sonraki aşamada ölçeğe ve görüşmelere yönelik analizler yapılmıştır.

1.4.1. Verilerin Analizi

Öz yeterlik ölçeği beşli likert türünde Dasö ölçeği dördümlü likert türünde hazırlanmıştır. Yapılan hesaplamalara ait puanlar aşağıda tablo halinde sunulmuştur.

Tablo 4. Öz yeterlik ölçeğine ait puanlar

Katılım Derecesi (Öz yeterlik)	Puanlar
Oldukça Az	1.00
Az	2.00
Kısmen Fazla	3.00
Fazla	4.00
Oldukça Fazla	5.00

Tablo 5. DASÖ'ye ait puanlar

Katılım Derecesi (Dasö)	Puanlar
0	1.00
1	2.00
2	3.00
3	4.00

Araştırmada elde edilen veriler değerlendirilirken veri toplama aracının birinci bölümünde yer alan bağımsız değişkenler için frekans, aritmetik ortalama, standart sapma, yüzdeler oran hesaplamaları yapılmıştır. İkinci aşamada verilerin parametrik ve parametrik olmayan testlere uygunluğunun tespiti için normallik testi uygulanmıştır. Bu testin yapılış nedeni çarpıklık ve basıklığı belirlemek istediğimiz verilerin analizi için hazırlık yapmaktır. Normallik testleri birçok istatistiksel test için ön gerekliliktir. Çünkü t-testi, Anova, Pearson Korelasyon Testi gibi parametrik testlerin varsayımı, verilerin normallik gösterdiğidir. Analizlere en uygun testlerin seçimi için değişkenler alt kategorilere ayrılarak her bir değişken için ayrı normallik testleri uygulanmıştır. Normallik testlerinde Kolmogrov-Smirnov testi ile Shapiro-Wilk testi, histogram, çarpıklık katsayısı sonuçlarına bakılmıştır. Kolmogrov-Smirnov testi ile Shapiro-Wilk testi sonuçlarında P değeri 0,05'ten küçük bulunduğundan veri setinin normal dağılmadığı görülmüştür. Kolmogrov-Smirnov testi ile Shapiro-Wilk testi sonuçlarına ilişkin tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 6. Uygulanan ölçeklere ilişkin normallik testi sonuçları

Gruplara uygulanan ölçeklerin alt boyutlarına ilişkin sonuçlar	Kolmogrov-Smirnov			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	Df	Sig.
Öz yeterlik	,062	261	,016	,983	261	,003
DASÖ	,064	261	,011	,972	261	,000

Tablo 7. Uygulanan ölçeklerin alt boyutlarına ilişkin normallik testi sonuçları

Gruplara uygulanan ölçeklerin alt boyutlarına ilişkin sonuçlar	Kolmogrov-Smirnov			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	Df	Sig.
Bilişsel uygulamalar	,051	261	,094	,990	261	,073
Sosyal Statü	,084	261	,000	,973	261	,000
Teknik Uygulamalar	,131	261	,000	,954	261	,000
Stres	,078	261	,001	,970	261	,000
Anksiyete	,077	261	,001	,972	261	,000
Depresyon	,081	261	,000	,953	261	,000

İkinci olarak basıklık (kurtosis) ve çarpıklık (skewness) değerlerine bakılmıştır. Öz yeterlik Skewness değerinin ,459, Kurtosis değerinin ise ,392 olduğu Dasö Skewness değerinin ,366 Kurtosis değerinin ise -,507 olduğu gözlenmiştir. Kurtosis ve Skewness değerleri -1 ile +1 olduğu zaman normal dağılım olduğu kabul edilmektedir (Büyüköztürk, 2021). Ölçekler ve alt boyutlarına ait ortalamalarının skewness ve kurtosis değerleri tablo 6 'da verilmiştir.

Tablo 8. Ölçekler ve alt boyutlarına ait ortalamalarının Skewness ve Kurtosis değerleri

	N	Mean	Skewness	Ss	Kurtosis	Ss
Bilişseluygulamalar_ortalaması	261	2,89	,284	,151	-,118	,300
Sosyalstatü_ortalaması	261	2,54	,626	,151	,667	,300
Teknikuygulamalar_ortalaması	261	2,43	,700	,151	,236	,300
Özyeterlik_ortalaması	261	2,73	,459	,151	,392	,300
Stres_ortalaması	261	2,73	,278	,151	-,738	,300
Anksiyete_ortalaması	261	2,80	,341	,151	-,607	,300
Depresyon_ortalaması	261	2,93	,555	,151	-,260	,300
DASÖ_ortalaması	261	2,82	,366	,151	-,507	,300

Öğrencilerin veri toplama aracında yer alan maddelere verdikleri yanıtların kişisel bilgilerle ilgili değişkenlere göre (eğitim türü, cinsiyet, alan ve yaş) farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için t-testi ile anova testi uygulanmıştır. Verilerin istatistiksel analizinde hata payı üst sınırı 0.05 kabul edilmiştir.

Çalışmanın nitel verileri analiz edilirken; elde edilen verilerin daha önceden belirlenen temalara göre yorumlandığı, verilerin temalara göre düzenlenebildiği, görüşme sonrasında elde edilen verileri çarpıcı bir şekilde yansıtmak için doğrudan alıntılarının sıklıkla kullanıldığı bir analiz tekniği olan betimsel analiz kullanılmıştır. Bu amaçla görüşmelerde elde edilen veriler önce kodlanmış ardından kodlar bir araya getirilerek temaların ortaya konulması ile betimsel analiz yapılmıştır. Analize ait tabloya aşağıda yer verilmiştir.

Tablo 9. Verilerin Analizi

Tema	Kategori	Kod
Öz-Yeterlik	Derslerdeki tartışmalara katılma	İlgi alanına bağlılık.
	Kalabalık- Kalabalık olmayan sınıfta kendini ifade etme	Kalabalık olmayan ortamda daha rahat hissetme...
	Alandaki çalışmalara objektif bakabilme	Ön Yargı...
Yapabilirim	Öz başarı	Verilen emek kadar gelen başarı.....
	Can sıkıcı durumlarla başa çıkabilme	Ortamdan uzaklaşma...
	Hayatın değeri	Duruma göre değişme...
	Zorluklarla karşılaşma	Üzerine giderim...
Yeterliyim Mutluyum	İlahiyat fakültesine bakış açısı	İsteyerek gelme...
	Öz yeterlik DASÖ ilişkisi	Kaygı ve strese azalma...

Araştırmada katılımcıların gerçek isimleri yerine kodlamalar yapılmış “K.” kısaltması kullanılarak isimlendirilmişlerdir. Görüşmelerden elde edilen veriler yorumlanırken doğrudan alıntılar ile desteklenmiştir. Doğrudan alıntılarda katılımcıların özelliğinin daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak için “K2. Esra_1” biçiminde kodlanmıştır. Bu kodlamalar ile katılımcının kadın ve 1. Sınıfa giden bir öğrenci olduğunun anlaşılması amaçlanmıştır. Doğrudan alıntılarının kullanım biçimine ilişkin örnek aşağıda belirtilmiştir:

K2. Esra_1: Yüksek nitelikli çalışmalar yapıyorum. Alanıma olan ilgi ve alakam beni buna sürüklüyor. Her şeyi en iyi şekilde yapmaya çalışıyorum. O yüzden de başarılı çalışmalar yaptığımı düşünüyorum. Başarılı olamadığım zamanda bazı kelime ve cümlelerle kendimi motive etmeye çalışıyorum.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Nicel bölümde geçerliği sağlamak için örneklem grubunu oluşturan bireyler seçkisiz olarak belirlenmiştir. Veri toplama aracının kapsam geçerliğini sağlamak amacıyla hazırlanan sorular uzman görüşüne sunulmuş verilerin faktör analizine uygunluğu ise KMO, BKT ile incelenmiştir.

Güvenirliği sağlamak amacıyla örneklem grubu homojen olarak seçilmiş sorular açık ve anlaşılır olarak hazırlanmıştır. Anketi doldururken kişilerin kendilerini rahat ve güvende hissetmesini sağlamak için maddelerin üst kısmında kısa bir bilgilendirici metne yer verilmiştir. Anket maddeleri üzerinde Cronbach Alpha değeri ile anket maddeleri üzerinde parametrik testlerin yapılıp yapılamayacağını belirlemek amacıyla normallik testi için Skewness ve Kurtosis değerleri hesaplanmıştır.

Tablo 10. Cronbach alfa

Özyeterlik		
Cronbach's Alpha		N of Items
,957	,957	33

Nitel araştırmada geçerlik yerine kullanılan inandırıcılığı sağlamak amacıyla verilerin elde edilmesinin aşamaları detaylı olarak anlatılmıştır. Araştırmacının araştırmadaki yansızlığı ile yönlendirmelerde bulunmadığı ifade edilmiştir. Katılımcılar ile ilgili betimsel bilgiler tam olarak ifade edilmiş ve araştırma süreci ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur. Veriler yorumlanırken doğrudan alıntılardan yararlanılmış tablolar ile desteklenmiştir.

Katılımcıların kaygısını en aza indirgeyerek samimi cevaplar vermelerini sağlamak amacıyla ölçümlerin araştırma amacıyla yapıldığı, isimlerinin kodlaştırılması ile görüşmelerden elde edilen verilerin gizli tutulacağı ifade edilmiştir. Veriler ses kaydı yöntemi ile kayıt altına alınmış katılımcılara, görüşme sonrasında ses kayıtlarının kendilerine dinletileceği ve istemedikleri bölümlerin çalışmaya eklenmeyeceği belirtilmiştir. Verilerin inandırıcılığını sağlamak için birden çok kaynaktan veri teyidi gerçekleştirilmiştir. Her bir öğrenciyle ikişer kez grşlmştş. Öğrencilerden görüşme formunu doldurmaları istenerek görüşlerini daha rahat ve serbest bir biçimde ifade etmeleri sağlanmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular literatür ile tartışılmış sonuçların büyük oranda örtüştüğü grlmştş.

2. Bulgular

2.1. Araştırmanın Nicel Boyutunun Alt Problemine İlişkin Bulgular ve Yorumlar

1. İlahiyat fakültesi ğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine göre farklılık var mıdır?
2. İlahiyat fakültesi ğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları ilahiyat fakültesini seçme nedenlerine göre farklılık göstermekte midir?
3. İlahiyat fakültesi ğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları sınıf değişkenine göre farklılık göstermekte midir?
4. İlahiyat fakültesi ğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları devam-devamsızlık durumuna göre farklılık göstermekte midir?
5. İlahiyat fakültesi ğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

1. Araştırmanın Birinci Alt Problemine İlişkin Bulgular

“İlahiyat fakültesi ğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine göre farklılık var mıdır?” problem cümlesi doğrultusunda katılımcılara DASÖ ile z-Yeterlik leği uygulanmıştır.

Cinsiyet değişkeni doğrultusunda uygulanan ölçeklere ilişkin puanların karşılaştırılmasında kullanılacak teste karar vermek amacıyla tanımlayıcı istatistikler incelenmiş (Tablo 6) ve puan dağılımlarının normal olup olmadığı Kolmogrov-Smirnov testiyle sınıanmıştır

(Tablo 7). Katılımcı sayısı 50'den fazla olduğu için dağılımın normal olup olmadığı Kolmogrov-Smirnov testiyle sınanmıştır. Tablo incelendiğinde Kolmogrov-Smirnov test sonuçlarına göre elde edilen anlamlılık düzeyi öz yeterlik ($p=,016<,05$), Dasö ($p=,011<,05$) bulunduğundan veri setinin normal dağılmadığı görülmüştür. Bu doğrultuda İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları arasında cinsiyet değişkenine ilişkin farkın anlamlı olup olmadığını belirlemek için parametrik testlerden bağımsız örneklem t-testi yapılmıştır. Tablo 6 incelendiğinde Öz yeterlik Skewness değerinin ,459, Kurtosis değerinin ise ,392 olduğu Dasö Skewness değerinin ,366 Kurtosis değerinin ise -,507 olduğu gözlenmiştir. Kurtosis ve Skewness değerleri -1 ile +1 olduğu zaman normal dağılım olduğu kabul edilmektedir.

Tablo 11. Öğrencilerinin Öz Yeterlikleri ile Depresyon, Stres ve Anksiyete Düzeylerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Ortalamaları

Değişkenler	Grup	N	\bar{X}	SS	t	sd	p
Bilişsel Ortalamalar	Kadın	210	2,92	,75	,935	259	,351
	Erkek	51	2,81	,80			
Sosyal Statü	Kadın	210	2,53	,74	-,661	259	,509
	Erkek	51	2,61	,80			
Teknik Uygulamalar	Kadın	210	2,42	,85	-,792	259	,429
	Erkek	51	2,52	,89			
Öz Yeterlik	Kadın	210	2,74	,70	,246	259	,806
	Erkek	51	2,71	,77			
Stres	Kadın	210	2,33	,78	3,367	259	,001
	Erkek	51	1,96	,68			
Anksiyete	Kadın	210	2,27	,74	3,117	259	,002
	Erkek	51	1,91	,67			
Depresyon	Kadın	210	2,09	,74	1,459	259	,146
	Erkek	51	1,92	,80			
DASÖ	Kadın	210	2,23	,72	2,668	259	,008
	Erkek	51	1,93	,69			

Tablo incelendiğinde grupların (kadın/erkek) bilişsel ortalamalar (2,92/ 2,81), sosyal statü (2,53 /2,61), teknik uygulamalar. (2,42 /2,52), öz yeterlilik (2,74/ 2,71) ve depresyon (2,09/ 1,92) değişkenlerine ilişkin aritmetik ortalamaların benzer olduğu görülmektedir. Kadın katılımcıların Stres, anksiyete ve Dasö ye ilişkin aritmetik ortalamaları erkek katılımcıların aritmetik ortalamalarına kıyasla daha yüksektir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin grup değişkeni bakımından bilişsel ortalamaları, sosyal statü, teknik uygulamalar, öz yeterlilik ve depresyon puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir (sırasıyla $p=,351$, $p=,509$, $p=,429$, $p=,806$, $p=,146$; $p>,05$). Kadın katılımcıların stres, anksiyete ve Dasö puanları erkek katılımcılara kıyasla anlamlı derecede yüksek olduğu görülmektedir (sırasıyla $p=,001$, $p=,002$, $p=,008$; $p<,05$).

2. Araştırmanın İkinci Alt Problemine İlişkin Bulgular

“İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları ilahiyat fakültesini seçme nedenlerine göre farklılık göstermekte midir?” problem

cümlesi doğrultusunda katılımcılara DASÖ ile Öz-Yeterlik Ölçeği uygulanmıştır. Katılımcıların ilahiyat fakültesini seçme nedenleri değişkeni doğrultusunda katılımcılara uygulanan ölçeklere ilişkin puanların karşılaştırılmasında bağımsız örneklem t – testi kullanılmıştır.

Tablo 12. Öğrencilerinin Öz Yeterlikleri İle Depresyon, Stres Ve Anksiyete Düzeyleri İle İlahiyat Fakültesini Seçmeleri Arasındaki İlişki

Değişkenler	Grup	N	\bar{X}	SS	t	sd	p
Bilişsel Ortalamalar	Kendi is	211	2,91	,73	,648	259	,517
	Aile is.	50	2,83	,89			
Sosyal Statü	Kendi is	211	2,57	,74	1,075	259	,284
	Aile is.	50	2,45	,79			
Teknik Uygulamalar	Kendi is	211	2,45	,86	,626	259	,532
	Aile is.	50	2,37	,86			
Öz Yeterlik	Kendi is	211	2,75	,70	,830	259	,408
	Aile is.	50	2,66	,79			
Stres	Kendi is	211	2,15	,73	-4,840	259	,000
	Aile is.	50	2,72	,80			
Anksiyete	Kendi is	211	2,11	,70	-4,094	259	,000
	Aile is.	50	1,57	,78			
Depresyon	Kendi is	211	1,94	,71	-5,501	259	,000
	Aile is.	50	2,56	,74			
Dasö	Kendi is	211	2,07	,68	-5,046	259	,000
	Aile is.	50	2,62	,73			

Tablo incelendiğinde ilahiyat fakültesini kendi isteği ile tercih edenler ile aile isteği nedeniyle tercih eden katılımcıların bilişsel ortalamalar (2,91/ 2,83), sosyal statü (2,57 /2,45), teknik uygulamalar (2,45 /2,37), öz yeterlilik (2,75/ 2,66) değişkenlerine ilişkin aritmetik ortalamaların benzer olduğu görülmektedir. Aile isteği nedeniyle ilahiyat fakültesini tercih eden katılımcıların stres, depresyon ve Dasö ye ilişkin aritmetik ortalamaları kendi isteğiyle tercih eden katılımcıların aritmetik ortalamalarına kıyasla daha yüksektir.

İlahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih edenler ile aile isteği nedeniyle tercih eden katılımcıların bilişsel ortalamaları, sosyal statü, teknik uygulamalar ve öz yeterlilik puanları arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir (sırasıyla p=,517, p=,284, p=,532, p=,408; p>,05). İlahiyat fakültesini aile isteği nedeniyle tercih edenlerin stres, anksiyete, depresyon ve Dasö puanları kendi isteğiyle tercih eden katılımcılara kıyasla anlamlı derecede yüksek olduğu görülmektedir (sırasıyla p=,000, p=,000, p=,000, p=,000; p<,05).

3. Araştırmanın Üçüncü Alt Problemine İlişkin Bulgular

“İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları sınıf değişkenine göre farklılık göstermekte midir?” problem cümlesi doğrultusunda katılımcılara DASÖ ile Öz-Yeterlik Ölçeği uygulanmıştır. Katılımcıların ilahiyat fakültesini seçme

nedenleri değişkeni doğrultusunda katılımcılara uygulanan ölçeklere ilişkin puanların karşılaştırılmasında Anova testi kullanılmıştır.

Tablo 13. Eğitim seviyesine göre Anova testi

Sınıf Seviyesi	N	X	Ss	Varyans Kaynağı	KT	sd	KO	F	P
Hazırlık	36	13,8	3,647	Grup arası özy dasö	,912 ,510	3	,555	1,786 1,786	,132 ,029
1	74	28,4	130,644	Grup içi özy Dasö	1,415 ,514	278	,369		
2	57	21,8	134,290						
3	75	28,7	5,661						
4	19	7,3	131,540						
Toplam	261	100,0	137,201						

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlik düzeyleri ortalamalarının sınıf düzeyine göre anlamlı bir fark göstermediği bulunmuştur (F = 0,132; p> 0,05).

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin depresyon, stres ve anksiyete ortalamaları sınıf değişkenine göre farklılık göstermektedir (F=,029; p<.05). 3. Sınıf öğrencilerinin depresyon, stres ve anksiyete ortalamaları diğer gruptan yüksektir. En düşük ortalamaya sahip grup 4. sınıflardır.

4. Araştırmanın dördüncü Alt Problemine İlişkin Bulgular

“İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları devam-devamsızlık durumuna göre farklılık göstermekte midir?” problem cümlesi doğrultusunda katılımcılara DASÖ ile Öz-Yeterlik Ölçeği uygulanmıştır. Katılımcıların ilahiyat fakültesini seçme nedenleri değişkeni doğrultusunda katılımcılara uygulanan ölçeklere ilişkin puanların karşılaştırılmasında Anova testi kullanılmıştır.

Tablo 14. Devam devamsızlık durumuna göre Anova testi-1

	Frekans	Yüzde
Oldukça Az	109	41,8
Az	86	33,0
Kısmen Fazla	51	19,5
Fazla	13	5,0
Oldukça Fazla	2	,8
Total	261	100,0

Tablo 15. Devam devamsızlık durumuna göre Anova testi-2

Devam Devamsızlık	N	X	Ss	Varyans Kaynağı	KT	sd	KO	F	P
Oldukça Az	109	2,88	,068	Grup arası özy dasö	7,109 3,273	4	1,77 ,818	3,57 1,58	,007 ,179
Az	86	2,70	,069	Grup içi özy Dasö	127,18 132,24	7,30	,497 ,517		
Kısmen Fazla	51	2,50	,102						
Fazla	13	2,50	,204						
Oldukça Fazla	2	3,53	1,46						
Toplam	261								

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri devam devamsızlık durumlarına göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. ($F=3,57$; $P>,007$).

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin depresyon, stres ve anksiyete ortalamaları devam devamsızlık durumlarına göre farklılık göstermemektedir ($F=1,58$; $p>.05$).

5. Araştırmanın Beşinci Alt Problemine İlişkin Bulgular

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, sters ve anksiyete düzeyleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla Pearson Korelasyon Analizi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular tablo 13'te gösterilmiştir.

Tablo 16. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öz Yeterlikleri İle Depresyon, Stres Ve Anksiyete Düzeyleri Ortalamaları Arasındaki İlişki

		DASÖ_ort
Öz yeterlik_ort	Pearson r	,074
	p	,232
	N	261

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla Pearson Korelasyon Analizi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular tablo 'da gösterilmiştir.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri arasındaki ilişki zayıf ($r=,074$) ve Korelasyon değeri $p>0,01$ düzeyinde olduğundan anlamsızdır.

2.2. Araştırmanın Nitel Boyutuna İlişkin Sonuçlar

2.2.1. Araştırmanın Nitel Boyutunun Birinci Alt Problemine İlişkin Bulgular ve Yorumlar

Araştırmanın nitel boyutunun birinci alt probleminde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile yaşadıkları psikososyal durumlar arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğu incelenmiştir.

Tablo 17. Öz Yeterlik ile Yaşanılan Psikososyal Durumlar Arasındaki İlişki

Kodlar	Katılımcılar	Katılımcı Sayısı
Can Sıkıcı Durumlarla Başa Çıkabilme	K2, K8	2
Karşılaşılan Zorluklarla Mücadele Edebilme	K1, K2, K3, K7, K8	5
Öz başarıya sahip olma	K1, K2, K4, K5, K7, K8	6
Hayatı Değerli Bulma	K3, K4, K7, K8	4
Fakülteye Uyum Sağlama	K1, K2, K3, K4, K5, K8	6

Bu doğrultuda yapılan görüşmeler sonucunda katılımcıların kendilerini başarılı hissettikleri ve karşılaştıkları sorunlarla başa çıkma durumlarının, sorunlardan kaçma durumlarından daha fazla olduğu görülmüştür. Sınav başarılarının kendi emekleri ile doğru orantılı olduğu düşük notlar almalarının kendilerini başarısız hissettirmedeği “ne kadar emek o kadar başarı” sloganıyla hareket ettikleri görülmüştür. Bu alt probleme ilişkin katılımcı görüşlerinin bazılarını aşağıda yer verilmiştir:

K2. Mert_1: Tartışmalara katılıyorum. Çünkü kendini ifade etmeyi seven atılgan bir yapıya sahibim. Her türlü düşünce ve fikre saygı duyar kendi düşüncelerimi de ifade etmeyi severim.

K5. Canan_4: Sınıfın kalabalık olup olmaması çok fark etmez. Hoca ile diyalog içinde olmam bu durumda etkili oluyor. O yüzden duygu durumumu etkilemiyor.

K7. Ömer_3: Kesinlikle değerli. Özellikle değer verdiğiniz şeyler varsa hayat yaşanmaya değer. Anlamli ilişkiler kurma, kişisel hedeflere ulaşma, kendini sürekli geliştirme veya dünyaya olumlu bir etki yapma bana hayatın yaşanılabilirliği ile ilgili geliyor.

K8. Cihan_3: Katılmaya çalışırım. Çünkü düşünceler ifade edilince problemler çözülebiliyor.

2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterliklerinin Dasö'ye ne tür etkileri bulunmaktadır?

Araştırmanın nitel boyutunun ikinci alt probleminde İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile Dasö düzeyleri arasında ne tür bir ilişkinin bulunduğu incelenmiştir.

Tablo 18. Öz yeterliğin DASÖ üzerindeki etkisi

Kodlar	Katılımcılar	Katılımcı Sayısı
Olumlu Etkiler	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8	8
Stresimi Azaltır	K2, K4, K6	3
Kaygımı Azaltır	K3, K7, K8	3
Rahatlama Hissederim	K1, K5,	2

Bu doğrultuda yapılan görüşmeler sonucunda katılımcıların öz yeterlik düzeylerinin yükselmesi ile Dasö düzeylerinde azalışın olduğu sonucuna varılmıştır. Kendini yetersiz hisseden öğrencilerin kaygı düzeylerinin yüksek olduğu ve bu durumda depresyona girmelerine sebep olduğu görülmüştür. Atama durumlarında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin zorlanmalarının okudukları bölüme karşı isteksizlik yaşamalarına sebep olduğu ve bu durumda öz yeterliklerine zarar verdiği sonucuna varılmıştır. Bu alt probleme ilişkin katılımcı görüşlerinin bazılarını aşağıda yer verilmiştir:

K1. Ahmet_2: Kendimi yeterli hissettiğimde, genellikle kaygı duygularım azalıyor ve bu durum bana huzur ve rahatlık sağlıyor. Kendime güven duygusu, stres seviyemi düşürüyor ve

psikolojik olarak daha dengede hissetmemi sağlıyor. Bu nedenle, kendimi yeterli hissetmek, benim rahatlamama yardımcı oluyor.

K4. Beyza_1: Çok streslenen bir insan değilim. Başarabileceğimi düşünüyorum. Bu da kaygımı stresimi düşürüyor.

K6. Yaren_1: Kendimi yetersiz hissettiğim durumlarda, genellikle yüksek kaygı ve stres yaşıyorum. Bu tür durumlar, duygusal olarak beni zorlayabiliyor ve zaman zaman bu kaygı ve stres, genel ruh halimi olumsuz yönde etkiliyor.

K7. Ömer_3: Kendimi yeterli hissetmemenin depresyon, stres ve anksiyete üzerindeki etkilerini kişisel olarak deneyimledim. Yetersizlik duygusu, genellikle benim stres seviyemi artırıyor ve bu durum bazen kaygı ve depresyona yol açabiliyor. Ancak, bu tür duygusal zorlukların üstesinden gelebilme yeteneğim olduğunu düşünüyorum. Stresli durumlarla başa çıkmak için çeşitli stratejiler geliştirdim ve bu sayede kendimi daha iyi yönetebiliyorum. Bu nedenle, kendimi yetersiz hissettiğimde yaşadığım olumsuz etkileri aşabilme kapasitemi artırmayı başardım.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Üniversite yılları, bireylerin psikososyal gelişimlerinde kritik bir geçiş dönemi olup, öğrencilerin akademik ve sosyal baskılara maruz kaldıkları, bu nedenle de çeşitli mental sağlık sorunları ile karşılaştıkları bir süreçtir. Literatürde, akademik öz yeterlik bireylerin akademik başarılarını ve zorluklarla başa çıkma kapasitelerini artıran önemli bir psikolojik değişken olarak tanımlanmakta ve yüksek öz yeterlik düzeyinin stres, depresyon ve anksiyete düzeylerini düşürdüğüne dair bulgulara rastlanmaktadır (Bandura, 1997; Zimmerman, 2000).

Öz yeterlik algısı yüksek bireyler, bir görevi başarmak için genellikle daha fazla çaba gösterir, daha kararlı ve azimli olurlar. Bu kişiler, yenilikleri denemekten ve zorlu görevleri üstlenmekten çekinmezler. Öte yandan, öz yeterlik algısı düşük olan bireyler, zorlayıcı görevlerde genellikle çekingen davranır ve bu görevleri kişisel bir tehdit olarak görebilirler. Bu kişiler, hedeflerine ulaşmada genellikle daha düşük bir sorumluluk duygusuna sahiptir ve karşılaştıkları zorluklarda çabalarını azaltır veya hızla pes ederler. Bu çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlik düzeyleri ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasındaki ilişkileri kapsamlı bir şekilde ele almış ve elde edilen bulgular, önceki literatürde yer alan benzer çalışmalarla örtüşmektedir. Literatüre göre akademik öz yeterlik, bireylerin akademik başarılarının yanı sıra psikolojik iyi oluşlarını da olumlu yönde etkileyen önemli bir değişken olarak öne çıkmaktadır (Bandura, 1997; Zimmerman, 2000). Bu çalışmanın bulguları da akademik öz yeterlik düzeyi yüksek olan öğrencilerin depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinin anlamlı

derecede düşük olduğunu ortaya koyarak önceki çalışmalarını desteklemektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin depresyon, stres, anksiyete ölçeğine ilişkin puan ortalamaları ($\bar{x}= 2,82$) ile öğrencilerin akademik öz yeterlik puan ortalamaları ise orta düzeyde çıkmıştır. ($\bar{x}= 2,73$) İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile depresyon, stres ve anksiyete düzeyleri arasında zayıf düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir. ($r=,074$; $p>,232$). Araştırmanın nitel bölümünde ise ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterliklerinin yüksek olduğu; bu durumda depresyon, stres ve anksiyete düzeylerini düşürdüğü görülmüştür. Kadın öğrencilerin stres, anksiyete ve depresyon düzeylerinin erkek öğrencilere göre daha yüksek olması, üniversite öğrencileri arasında yapılan çeşitli araştırmalarla tutarlıdır. Özellikle kadınların akademik ve sosyal baskılar karşısında daha fazla endişe ve stres yaşadıkları, bu durumun ise depresyon riskini artırdığı bilinmektedir (Brown & Smith, 2018). Çalışma bulguları, cinsiyetin mental sağlık üzerindeki etkilerini daha ayrıntılı incelemenin gerekliliğini bir kez daha vurgulamaktadır. Ayrıca, öğrencilerin İlahiyat Fakültesi'ni kendi isteğiyle mi yoksa aile isteğiyle mi seçtikleri değişkenine dayanan bulgular, bireylerin akademik öz yeterlik düzeylerini etkileyen dış faktörlerin önemini göstermektedir. Kendi isteğiyle bu fakülteyi seçen öğrencilerin daha düşük depresyon ve anksiyete düzeylerine sahip olmaları, bireylerin akademik seçim süreçlerindeki otonom karar alma yetilerinin ruhsal iyi oluşlarına olan katkısını desteklemektedir.

Çutuk tarafından yapılan çalışmada; cinsiyetin, kardeş sayısının, anne baba tutumunun ve sosyoekonomik durumun duygusal öz-yeterlik düzeyi üzerinde etkisinin olmadığı, duygusal öz-yeterlik ile sıkıntıya dayanma düzeyi arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki olduğu ve sıkıntıya dayanmanın duygusal öz yeterlik düzeyini anlamlı bir şekilde yordadığı sonucuna varılmıştır (Çutuk, 2019). Çalışmanın nicel bölümünden elde edilen sonuçlar bahsedilen çalışma ile paralellik göstermektedir. Kadın ve erkeklerin öz yeterliğe sahip olmalarına ilişkin aritmetik ortalamaların benzer olduğu görülmektedir.

Adal ile Yavuz tarafından yürütülen çalışma sonucunda; öğrencilerin kaygı düzeyleri, sınıf seviyesine, matematik dersine karşı tutuma ve sosyoekonomik düzeye göre farklılaştığı cinsiyete ve matematik kursuna katılım durumuna göre farklılaşmadığı görülmüştür. Matematik öz yeterlik ile matematik kaygısı arasında düşük düzeyde negatif bir ilişki bulunduğu sonucuna varılmıştır (Adal & Yavuz, 2017). Kılıç tarafından yürütülen çalışma sonucunda ise; öğrencilerin öz yeterlik puanı ile cinsiyet, ekonomik gelir, yerleşim yeri, mezun olunan ortaöğretim türü, hazırlık okuma, fakülteyi tercih nedeni, yapılmak istenen meslek, not ortalaması arasında istatistiki açıdan anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Kılıç, 2019).

Ancak bu çalışma sonuçlarından farklı olarak çalışmanın nicel ve nitel bölümünden elde edilen sonuçlara göre kadınların kaygı, stres, depresyon ve Dasö ortalamalarının erkeklerle oranla anlamlı derecede yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca İlahiyat fakültesi öğrencilerinin

depresyon, stres ve anksiyete ortalamaları sınıf değişkenine göre farklılık göstermektedir ($F=,029$; $p<.05$). 3. Sınıf öğrencilerinin depresyon, stres ve anksiyete ortalamaları diğer gruptan yüksektir. En düşük ortalamaya sahip grup 4. sınıflardır. Nitel çalışma sonucunda ise 2. Sınıfların öz yeterliklerinin daha yüksek olduğu; depresyon, anksiyete ve stres oranlarının daha düşük olduğu görülmüştür. 4. Sınıf öğrencilerinin atamalarının zor olduğu gerekçesiyle öz yeterliklerinin düşük olduğu bu durumda kaygı düzeylerini arttırarak depresyona girmelerine sebep olduğu görülmüştür. Bununla birlikte, sınıf seviyesine göre depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinde farklılıklar gözlemlenmesi, öğrencilerin akademik yaşantılarındaki ilerleme ile birlikte bu psikolojik faktörlerin nasıl değiştiğine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Üçüncü sınıf öğrencilerinin diğer sınıf seviyelerine kıyasla daha yüksek stres ve depresyon seviyelerine sahip olmaları, bu dönemin artan akademik sorumluluklar, mezuniyet sonrası kariyer belirsizlikleri ve atama kaygıları ile ilişkili olabileceğini düşündürmektedir. Dördüncü sınıf öğrencilerinin stres seviyelerinin daha düşük olması ise, mezuniyete yakın olmaları ve kariyer beklentilerinin netleşmesi ile açıklanabilir.

Dam tarafından yapılan çalışmanın sonucuna göre; öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeyleri, yaş gruplarına göre farklılık göstermektedir. Özellikle 20-25 yaş aralığı ile 26-30 yaş aralığı karşılaştırıldığında, 26-30 yaş grubundaki adayların öz yeterlik inanç puanları daha yüksektir. Benzer şekilde, 36-40 yaş grubunun öz yeterlik puanları da 20-25 yaş grubu ve 41 yaş üstü gruplara göre daha yüksektir. Analizler, öğrenci katılımı ve öğretim stratejileri alt boyutlarında yaş grupları arasında önemli farklılıklar olduğunu, ancak sınıf yönetimi boyutunda bu tür bir farklılaşma bulunmadığını ortaya koymuştur. Ayrıca, öğrenci katılımı ve öğretim stratejileri alt boyutlarında da 36-40 yaş grubundaki öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin daha yüksek olduğu saptanmıştır. Sonuç olarak öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inanç düzeyleri ile akademik başarı algıları arasında bir ilişki bulunamamıştır (Dam, 2020).

İlahiyat fakültesinde ailesinin tercihi sebebiyle öğrenim gören kişilerin kendi tercihleriyle öğrenim gören kişilere göre depresyon, anksiyete ve stres yaşama durumları daha yüksektir. Öz yeterlik ile depresyon arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmanın sonucunda; öz yeterlik inancının insanların nasıl hissettiğini, düşündüğünü, kendilerini nasıl motive ettiğini ve nasıl davrandığını belirlediği ifade edilmiştir. Ayrıca öz yeterlik kavramının ruh sağlığı üzerinde önemli bir role sahip olduğu akademik öz yeterlik ile depresyon arasında anlamlı ve negatif bir ilişki olduğu sonucuna varılmıştır. Düşük öz yeterliğe sahip olmanın genellikle duygusal ve sosyal sorunlar gibi zihinsel sağlığı da içeren bazı sorunları artırdığı görülmüştür (Tahmassian & Moghadam, 2011).

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öz yeterlikleri ile Dasö düzeyleri arasında ters bir ilişki olduğunun ele alındığı çalışmamızın sonucunda; kişilerinin akademik öz yeterlik düzeylerinin

yükselmesi ile depresyon, anksiyete ve stres yaşama durumlarının azaldığı sonucuna varılmıştır. Karademas'a göre, düşük öz yeterlik düzeyine sahip kişilerde, genellikle negatif duygular ve ümitsizlik ile ilişkilendirilen anksiyete ve depresyon gibi olumsuz duyguların görülme sıklığı daha yüksektir (Karademas, 2006). Albal tarafından yürütülen çalışma sonucunda öz yeterliğin depresyon ile başa çıkmada önemli bir faktör olduğu sonucuna varılmıştır (Albal, 2009). Kahraman ve Çelik'in yürüttüğü çalışma da ise; öğretmen adaylarının öz yeterlik algıları ile mesleki kaygıları arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu, öz yeterlik algıları yüksek olan öğretmen adaylarının mesleki kaygı düzeylerinin düşük olduğu sonucuna varılmıştır (Kahraman & Çelik, 2019). Çiçek ile Almalı tarafından yürütülen çalışmanın sonucunda duygusal öz yeterliği yüksek bireylerin kaygıya rağmen psikolojik iyi oluşlarının daha yüksek seviyede olduğu görülmüştür (Çiçek & Almalı, 2020).

Sharma ve Kumra'nın (2022) farkındalık, öz yeterlilik, kaygı, depresyon ve stres arasındaki ilişkileri inceledikleri çalışmada ulaşılan bulgular şu şekilde özetlenebilir:

Öz-yeterlilik ve Psikolojik Sorunlar: Öz-yeterlilik, bireyin kendi yeteneklerine olan inancı olarak tanımlandığında, kaygı, stres ve depresyon ile olumsuz bir ilişki içinde olduğu bulunmuştur. Öz-yeterliliği düşük olan bireyler, bu psikolojik sorunları yaşama eğilimindedirler.

Aracılık Analizi: Araştırmanın aracılık analizi, öz-yeterliliğin, farkındalık (bilinçli farkındalık) ile kaygı, stres ve depresyon arasındaki ilişkilerde kısmi bir aracılık rolü üstlendiğini ortaya koymuştur. Bu durum, öz-yeterliliğin, farkındalık ile bu psikolojik sorunlar arasındaki ilişkinin bir kısmını açıklayabileceğini veya etkileyebileceğini göstermektedir. Başka bir deyişle, farkındalığın kaygı, stres ve depresyon üzerindeki etkisi, kısmen öz-yeterlilik aracılığıyla şekillenmektedir (Sharma & Kumra, 2022). Adölesan annelerde öz yeterlilik düzeyim ile postpartum depresyon arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmada; adölesan annelerin öz yeterlik düzeylerinin az olduğu, depresyon açısından riskli grupta oldukları, genel öz yeterlik düzeyleri ile postpartum depresyon arasında zayıf ilişki olduğu sonucuna varılmıştır (Solmaz, Atalay, & Çağan, 2024).

Bu araştırma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin akademik öz yeterlik düzeyleri ile depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri arasındaki ilişkileri ortaya koymakta ve yüksek akademik öz yeterlik düzeyine sahip öğrencilerin daha düşük depresyon, anksiyete ve stres seviyelerine sahip olduklarını göstermektedir. Çalışmanın bulguları, akademik öz yeterliğin üniversite öğrencilerinin mental sağlıkları üzerinde koruyucu bir faktör olduğunu ve öğrencilerin bu yöndeki yeteneklerinin geliştirilmesinin psikolojik iyi oluşları açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Cinsiyet, akademik öz yeterlik ve psikolojik sorunlar arasındaki anlamlı farklılıklar, kadın öğrencilerin ruhsal sağlıklarının korunmasına yönelik özel stratejilerin geliştirilmesini gerektirmektedir. Özellikle İlahiyat Fakültesi gibi öğrencilerin dini ve manevi değerlere yoğun şekilde maruz kaldığı eğitim ortamlarında, akademik öz yeterliğin güçlendirilmesi, bireylerin psikolojik sağlıklarını iyileştirmek açısından kritik bir rol oynamaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, bu çalışma, üniversite öğrencilerinin akademik başarıları ile psikolojik iyi oluşları arasındaki ilişkilere dair önemli bulgular sunmaktadır. Öğrencilerin akademik öz yeterlik düzeylerini artırmaya yönelik yapılacak müdahaleler hem akademik performanslarını iyileştirebilir hem de depresyon, anksiyete ve stres düzeylerini düşürebilir. Bu bağlamda, akademik öz yeterliğin öğrencilerin genel psikolojik sağlıkları üzerindeki etkisi, müdahaleci stratejilerin geliştirilmesi gereken bir alan olarak öne çıkmaktadır. Öğrencilere sunulacak akademik danışmanlık hizmetleri, onların öz yeterlik algılarını artırarak psikolojik zorluklarla daha etkin bir şekilde başa çıkmalarına yardımcı olabilir. Ayrıca, öğrencilerin öz yeterliklerini destekleyecek eğitim programlarının uygulanması hem akademik başarılarını hem de psikolojik iyilik hallerini artırmak için etkili bir çözüm sunabilir.

Öneriler

Öz Yeterlik Müdahalelerinin Etkililiği: Bu çalışma, akademik öz yeterliğin depresyon, anksiyete ve stres düzeyleri üzerindeki etkisini ortaya koymuştur. Gelecekteki araştırmacılar, öz yeterlik algısını artırmaya yönelik eğitim programlarının ve müdahalelerin uzun vadeli etkilerini incelemelidir. Özellikle öz yeterlik artırıcı stratejilerin öğrencilerin akademik performansları ve ruhsal sağlıkları üzerindeki kalıcı etkileri değerlendirilmeli, bu stratejilerin farklı eğitim ortamlarında ve disiplinlerde uygulanabilirliği araştırılmalıdır.

Cinsiyet Temelli Farklılıkların Derinlemesine İncelenmesi: Bu araştırmada kadın öğrencilerin stres, anksiyete ve depresyon düzeylerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Gelecek çalışmalar, bu farklılıkların nedenlerini derinlemesine ele alarak, cinsiyet temelli sosyal ve kültürel faktörlerin öğrencilerin psikolojik sağlıkları üzerindeki etkisini daha kapsamlı bir şekilde araştırabilir. Özellikle, üniversite öğrencilerinde cinsiyet farkının mental sağlık üzerindeki etkisini azaltmaya yönelik cinsiyete özgü müdahaleler geliştirilebilir.

Akademik Baskılar ve Sınıf Seviyesine Göre İncelemeler: Çalışmada, üçüncü sınıf öğrencilerinin stres ve depresyon seviyelerinin diğer sınıflara göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Bu durum, akademik baskıların ve kariyer belirsizliklerinin sınıf seviyesine göre değişebileceğini göstermektedir. Sonraki araştırmalarda, öğrencilerin farklı akademik yıllardaki stres kaynakları, beklentileri ve kaygıları daha ayrıntılı bir şekilde incelenmelidir. Ayrıca, sınıf

seviyesine özgü destek mekanizmalarının etkinliği araştırılarak, öğrencilerin mezuniyet öncesi dönemde daha düşük stres seviyelerine sahip olmaları sağlanabilir.

Aile Baskısı ve Akademik Seçimler: Bu çalışmada, aile isteği ile İlahiyat Fakültesi'ni seçen öğrencilerin depresyon, anksiyete ve stres düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. İlerleyen araştırmalar, aile baskısının öğrencilerin akademik seçimleri ve psikolojik iyi oluşları üzerindeki etkilerini daha derinlemesine incelemelidir. Özellikle, aile beklentileri ve bireysel tercihlerin uyumsuz olduğu durumlarda, öğrencilerin öz yeterlik ve motivasyon düzeylerindeki değişiklikler araştırılabilir.

Niteliksel Araştırmaların Genişletilmesi: Bu çalışmada karma yöntem kullanılmış olsa da, nitel verilerin daha derinlemesine analiz edilmesi öğrencilerin bireysel deneyimlerini anlamada önemli bir rol oynayabilir. Özellikle öz yeterlik ile depresyon, anksiyete ve stres arasındaki ilişkilerde, öğrencilerin kişisel ve çevresel faktörlerinin nasıl bir etkisi olduğu üzerine yapılacak niteliksel araştırmalar, bulguların daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesine katkı sağlayabilir.

Farklı Fakülteler ve Bölümler Üzerinde Uygulama: İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine odaklanmış bu çalışmanın bulguları, farklı fakültelerdeki öğrencilerde de test edilmelidir. Özellikle, öz yeterlik ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkilerin farklı akademik disiplinlerde nasıl değiştiği ve bu ilişkilerin genel öğrenci kitlesi üzerinde nasıl bir etki yarattığı araştırılmalıdır. Bu sayede, öz yeterliğin disiplinler arası farklılıkları ve eğitsel müdahaleler için daha geniş bir çerçeve oluşturulabilir.

Kaynakça

- Akın, A., & Çetin, B. (2007). Depression, Anxiety and Stress Scale (DASS): The study of validity and reliability. *Educational Science: Theory & Practice*, 7(1), 241-268.
- Akkuş, Y., & Daştan, N. B. (2024). Covid-19 pandemi süreci uzaktan eğitim döneminde hemşirelik öğrencilerinde anksiyete ve klinik performans öz-yeterlilik algısı ilişkisi. *Sağlık Bilimlerinde Değer*, 14(1), 106-114.
- Aktaş, H. (2017). Akademik güdülenme ile akademik özyeterlik arasındaki ilişki: İlahiyat fakültesi öğrencileri üzerine ampirik bir araştırma. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 1376-1398.
- Albal, E. (2009). *Depresyonla başa çıkmada öz yeterlik ile algılanan sosyal destek arasındaki ilişki*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.

- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: Freeman.
- Brown, R., & Smith, J. (2018). Academic Pressure and Its Impact on Student Well-being. *Journal of Educational Psychology*, 35(2), 210-225.
- Bryman, A. (2016). *Social research methods*. Oxford University Press.
- Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2007). *Research methods in education* (6. Baskı). London and New York: Routledge.
- Craske, M. G. (2003). *Origins of phobias and anxiety disorders: Why more women than men?*. California, USA: Elsevier.
- Creswell, J. W., & Plano-Clark, V. L. (2011). *Designing and conducting mixed methods research* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Sage publications.
- Çiçek, B., & Almalı, V. (2020). COVID-19 pandemisi sürecinde kaygı öz-yeterlilik ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki: özel sektör ve kamu çalışanları karşılaştırması. *Turkish Studies*, 15(4), 241-260.
- Çutuk, Z. A. (2019). Üniversite öğrencilerinin duygusal öz-yeterlilik ile sıkıntıya dayanma düzeyi ilişkisi. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(3), 211-218.
- Dam, H. (2020). Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlilik İnançlarının Karşılaştırılması. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 251-283.
- Ekici, G. (2012). Akademik Öz-Yeterlilik Ölçeği: Türkçeye uyarlama, geçerlilik ve güvenirlik çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 43, 174-185.
- Garcia, A. (2019). Social Relationships and Mental Health Among College Students. *Journal of Applied Psychology*, 42(3), 321-335.
- Jones, R., & Garcia, A. (2020). Transitioning to University: Challenges and opportunities for mental health. *Journal of college counseling*, 28(2), 189-205
- Garcia, A., & Wang, L. (2019). The relationship between self-efficacy and mental health in theological education. *Journal of Religious Education*, 45(2), 210-225.
- Johnson, A. J., & Onwuegbuzie, A. (2007). Toward a definition of mixed method research. *Journal of Mixed Methods Research*, 1(2), 112-133. DOI: 10.1177/1558689806298224.

- Kahraman, Ü., & Çelik, K. (2019). Eğitim fakültesi formasyon öğrencilerinin özyeterlik inançları ile mesleki kaygıları arasındaki ilişki. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 45, 353-375.
- Karasar, Niyazi, Bilimsel Araştırma Yöntemi, Nobel, Ankara 2012.
- Karcı, A., & Çelik, S. B. (2024). Ergenlerde algılanan stres, akademik öz yeterlik ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 22(1), 186-2014.
- Koç, M. (2019). İlahiyat fakültelerinde verilen eğitimin ruhsal sağlık üzerindeki etkisi. *Journal of Religious and Psychological Studies*, 12(3), 45-58.
- Kılıç, A. İ. (2019). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumları ile akademik özyeterlik algıları: sinop örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 211-239.
- Koçak, C. V., & Çolak, S. (2024). Kadın hentbolcularda sporcu öz yeterliği ve stresle başa çıkma ilişkisi. *Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 17(3), 231-247.
- Liu, X., Li, Y., & Cao, X. (2024). Bidirectional reduction effects of perceived stress and general self-efficacy among college students: a cross-lagged study. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11(1), 1-8.
- Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). Stress, appraisal, and coping. New York: Springer.
- Multon, K. D., Brown, S. D., & Lent, R. W. (1991). Relation of self-efficacy beliefs to academic outcomes: A meta-analytic investigation. *Journal of Counseling Psychology*, 38(1), 30-38.
- Öncü, H. (2007). Akademik özyeterlik algısının öğrenci başarısı üzerindeki etkisi: Bir meta-analiz çalışması. *Eğitim ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 22(1), 1-14.
- Pargament, K.I. (2013). Spiritually integrated psychotherapy: An evidence-based approach. Guilford Press.
- Selye, H. (1978). The stress of life. New York: McGraw-Hill.
- Sharma, P. K., & Kumra, R. (2022). Relationship between mindfulness, depression, anxiety and stress: Mediating role of self-efficacy. *Personality and Individual Differences*, 186, 111363.
- Smith, J., & Brown, S. (2020). Exploring the Role of Self-efficacy in Mental Health Among Theology Students. *Journal of Applied Psychology*, 38(3), 321-335.
- Solmaz, E., Atalay, T., & Çağan, E. S. (2024). Adölesan annelerde öz-yeterlilik düzeyi ile postpartum depresyon arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Nuh'un Gemisi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1(1), 14-24.

- Tahmassian, K., & Moghadam, N. J. (2011). Relationship between self-efficacy and symptoms of anxiety, depression, worry and social avoidance in a normal sample of students. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*, 5(2), 91.
- Wang, L., & Lee, K. (2018). Promoting Psychological Well-being in University Students. *Journal of Applied Psychology*, 40(1), 89-104.
- Wang, L., & Lee, K. (2020). Self-Regulation Skills and Coping Strategies in Student Mental Health. *Journal of Psychological Studies*, 25(1), 89-104.
- World Health Organization. (2017). Depression and other common mental disorders: Global health estimates. Geneva: World Health Organization.
- Zimmerman, B. J. (2000). Attaining self-regulation: A social cognitive perspective. In M. Boekaerts, P. R. Pintrich, & M. Zeidner (Eds.), *Handbook of self-regulation* (ss. 13-39). San Diego, CA: Academic Press.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: 4

Sayı: 8
Issue / العدد: 8

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Dr. Sevgi ÇAKIR
sevgicakir0632@gmail.com



ORCID: 0009-0001-8004-0787

Çağdaş Felsefede Kadercilik Tartışmalarına
Bir Örnek: Richard Taylor

An Example of Fatalism in Contemporary
Philosophy: Richard Taylor

Atıf: Çakır, S. (2024). Çağdaş Felsefede Kadercilik Tartışmalarına Bir Örnek: Richard Taylor. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 363-378.



DOI: 10.69515/dinveinsan.1579189

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 04.11.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 07.12.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 363-378

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Çağdaş Felsefede Kadercilik Tartışmalarına Bir Örnek: Richard Taylor

An Example of Fatalism in Contemporary Philosophy: Richard Taylor

Özet

Kadercilik düşüncesi, felsefe tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Kadercilik ile ilgili görüşler, çağdaş felsefede Richard Taylor (1919-2003) ile yeniden canlanmıştır. Taylor, 1962'de yazdığı "Fatalism" başlıklı makalesinde kaderciliği savunan ilginç ve merak uyandıran fikirleri ile önemli etkiler bırakmış ve çeşitli yorumlar almıştır. Taylor'ın söz konusu makalesinin bu kadar çok ses getirmesinin sebeplerinden biri, hiç şüphesiz onun kaderciliği geçmiş olaylar yanında gelecekteki gerçekleşmemiş olaylara da dâhil eden iddiasıdır. Bir diğer sebep de Taylor'ın argümanını Tanrı ve doğa yasalarına başvurmadan oluşturmasıdır. Taylor bu fikrini desteklemek için bazı önvarsayım ve örnek vakalardan oluşan argümanlar sunmuştur. Onun argümanına filozofların bir kısmı argümanda bir hata olduğunu, ancak bu hatayı saptamanın oldukça zor olduğunu ileri sürerek itiraz etmişlerdir. Çünkü onun argümanı tartışması zor önvarsayımlardan oluşmaktadır. Bu bakımdan bu makalenin konusu öncelikle Taylor'ın argümanını önvarsayımlar ve örnek vakalar ile açıklamak, onların yeterli olup olmadığını tartışmaktır. Bunu yaparken zaman zaman bu açıklamalara getirilen itirazlara ve yorumlara da yer verilecektir. Bu makalenin amacı, yapılan açıklamalar ve yer verilen çeşitli fikirler ile hem literatüre hem de söz konusu tartışmaya katkı sağlamaktır. Bu makalede ulaşılan sonuçlara göre Taylor'ın hem kaderci argümanı hem de gelecekle ilgili olarak geçmiş üzerinde sahip olduğumuzdan daha fazla kontrolümüz olmadığı şeklindeki fikri savunulamaz.

Anahtar Kelimeler: Kadercilik, Richard Taylor, önvarsayım, örnek vaka.

Abstract

Fatalism has a deep background in the history of philosophy. In contemporary philosophy, views on fatalism were revived by Richard Taylor (1919-2003). In his 1962 article *Fatalism*, Taylor's interesting and intriguing arguments in favor of fatalism had a significant impact and received various interpretations. One of the reasons why Taylor's article made so much noise is undoubtedly his claim that fatalism includes not only past events but also unrealized future events. Another reason is that Taylor constructs his argument without appealing to God and natural laws. To support this idea, Taylor presented some arguments consisting of presuppositions and case studies. Some philosophers objected to his argument by arguing that there is a flaw in the argument, but that it is very difficult to detect this flaw. This is because his argument consists of presuppositions that are difficult to discuss. In this respect, the subject of this article is primarily to explain Taylor's argument with presuppositions and case examples, and to discuss whether they are sufficient or not. By doing so, objections and comments to these explanations will also be included occasionally. The aim of this article is to contribute both to the literature and to the debate with its explanations and various ideas. According to the conclusions reached in this article, both Taylor's fatalistic argument and his idea that we have no more control over the future than we have over the past are untenable.

Keywords: Fatalism, Richard Taylor, presupposition, example case.

Giriş

Fatalizm olarak da bilinen kadercilik, genellikle gelecekte kaçınılmaz olduğu düşünülen bazı olayları ifade etmek için kullanılmaktadır. Aynı zamanda kadercilik, zaman zaman filozofların çoğu tarafından yaptıklarımızdan başka bir şey yapmaya gücümüz olmadığı fikrini ima eder. Örneğin David F. Wallace'e göre kadercilik basitçe olan ve olacak olan her şeyin olması gerektiği, fail olarak kişilerin hiçbir şey yapamayacağı bir şekilde işleyen metafizik bir iddiadır. Bu ifadelerin yanında kadercilik, mantık önermelerine, metafiziğe, Tanrı'nın varlığına ve nedensel

determinizme¹ başvurarak da açıklanmaktadır. Kadercilik ilk şekilde açıklandığında genellikle mantıksal kadercilik veya metafiziksel kadercilik, ikinci şekilde açıklandığında teolojik kadercilik, üçüncü şekilde açıklandığında ise kadercilik olarak adlandırılmaktadır (Rice, 2023; Todd, 2014; Wallace, 2010). Kadercilik düşüncesi ile ilgili en iyi bilinen argüman ise şu şekilde ifade edilebilir:

(1) Gelecekte olabilecek tüm olaylar ile ilgili önermeler vardır.

(2) Her önerme ya doğrudur ya da yanlıştır.

(3) (1). ve (2). önermeler birlikte ele alındığında gelecekte olacak her şeyi doğru bir şekilde öngören bir dizi doğru önerme vardır.

(4) Eğer şu anda, birlikte ele alındığında gelecekte olacak tüm olayları doğru bir şekilde öngören bir dizi doğru önerme varsa o zaman, gelecekte olacak her şey zaten kaçınılmazdır.

(Sonuç olarak) (5) Gelecekte olacak olan tüm olaylar şimdiden kaçınılmazdır (Emery vd., 2020).

(1). Önerme, şu anda, gelecekte olabilecek her şeyi doğru bir şekilde temsil edebilecek önermelerin var olduğunu varsayar. (2). Önerme, mantıkta *İki Değerlilik İlkesi (Principle of Bivalence)* olarak da adlandırılan bir anlambilim ilkesidir. (4). Önerme, bir ve aynı önermenin doğruluk değerinin zaman içinde değişmediğini varsayar. Sonuç ise önermelerin doğru ya da yanlış çıkmasını sağlayan bir failin tanımlanmasına da bağlıdır. (Emery vd., 2020).

Kadercilikle ilgili olarak felsefe tarihinde yukarıda yer verilen, mantıkta temel bir ilke olan İki Değerlilik İlkesinden hareket eden bir dizi argüman ileri sürülmüştür. Bu argümanlar en belirgin şekilde Aristoteles'in *De Interpretatione* başlıklı eserinde ve Cicero'nun *On Fate* adlı eserinde tartışılmıştır. İki Değerlilik İlkesi, her ifadenin tek bir doğruluk değeri olduğunu belirtir. Bu ilke her ifade için geçerli olduğundan, gelecekte ne olacağına dair ifadeler için de geçerlidir. Dolayısıyla gelecekle ilgili herhangi bir çelişkili ifade çifti için bunlardan biri doğrudur. Ancak bir olayın gerçekleşeceği geçmişten beri doğruysa o zaman bu olayın gerçekleşmesi zorunludur. (O'Keefe, 2024).

Aristoteles, belirli bir zamanda belirli bir olayın meydana geldiğini iddia eden her doğru önermenin, söz konusu olay gerçekleşmeden önce doğru olup olmadığı ve belirli bir zamanda belirli bir olayın meydana geldiğini iddia eden her yanlış önermenin, olay o zamanda gerçekleşmeden önce yanlış olup olmadığı sorusunu ele almıştır. Dün bir deniz savaşının gerçekleştiğini varsayalım. Bu, dünden önce bu savaşın gerçekleşeceğinin zaten doğru olduğu anlamına gelir. Eğer bir deniz savaşının gerçekleşmesinden yıllar önce, savaşın belirli bir günde

¹Determinizm, doğada geçmişte olmuş olan, şu an ve ileride olacak olan her olayın zorunlu olarak kendinden önce olmuş olan olayların bir sonucu olduğu iddiasıdır. Detaylı bilgi için bkz. John R. Searle, "Determinables and Determinates;" Troy Cross, "Determinables and Determinates," *Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Donald M. Borchert, c:3, USA, 2. baskı, 2006, 2-3.

gerçekleşeceği doğruysa o zaman, herhangi biri bu tahmini yapsa da yapmasa da o gün geldiğinde savaşın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin birinin bu savaşı başlatıp başlatmama konusunda düşünmesinin bir anlamı olabileceğini anlamak zordur. Bu nedenle Aristoteles, bazı önermelerin yani insanların belirli kasıtlı eylemlerinin ya da bunlara bağlı olayların gelecekte gerçekleşeceğini ifade eden veya tam aksini belirten önermelerin eylemler gerçekleşene ya da gerçekleşmeyene kadar ne doğru ne de yanlış olduğunu öne sürüyor gibi görünmektedir (Taylor, 1967, s. 6).

Aristoteles, gelecekteki olasılıkların doğruluğunu kabul etmenin insan özgürlüğüyle bağdaşmayan bir zorunlulukla sonuçlanacağından endişe etmiştir. Çünkü yarın bir deniz savaşı olacağı ya da olmayacağı doğruysa bu olayın gerçekleşmesinin kararına bağlı olduğu kişi ya emri veremez (eğer deniz savaşı olmayacaksa) ya da emri vermekten kaçınmaz (eğer deniz savaşı olacaksa) (Hunt, 2005, s. 692). Ancak bu olayın zorunlu olarak yarın gerçekleşeceği ya da zorunlu olarak yarın gerçekleşmeyeceği doğru değildir (Körner, 1967, s. 232). Aristoteles'in de belirttiği gibi eğer kadercilik düşüncesi doğruysa o zaman, birinin yıllar önce bunun böyle olacağını söylemesini ve bir başkasının bunu inkâr etmesini engelleyecek bir şey yoktur. Böylece iki kişiden hangisinin o zaman söylediği doğruysa zorunlu olarak geçerli olan durum da o olacaktır. Aristoteles'e göre söylenen ifadelerden birinin doğru olması önemlidir ya da Cicero'nun ifade ettiği gibi eğer bir hastalıktan kurtulacağınız önceden beri doğruysa o zaman, iyileşmeyi sağlamaya çalışmanın bir anlamı olmayacaktır, çünkü ne yaparsanız yapın bu gerçekleşecektir (O'Keefe, 2024).

Bu tartışmalar Aristoteles'ten sonra Stoacılar ve Epikürcüler tarafından da devam ettirilmiştir. Felsefeleri genel olarak kaderci olan Stoacıların çoğu mantıksal determinizm ya da kadercilik görüşünü benimserken, kadercilik teorilerinin karşısında yer alan Epikür'ün düşüncelerini benimseyenlerin çoğu ise bazen gelecekle ilgili ifadelerin doğru ya da yanlış olması gerekmediğini savunmuşlardır (Taylor, 1967, s. 6). Özellikle Stoacılar her olayın Tanrı tarafından hem nedensel olarak belirlendiğini hem de kader tarafından belirlendiğini düşünmüşlerdir. Stoacılar Tanrı'nın bilge, iyi, mükemmel ve dünyanın yaratıcısı olduğuna inanırlar. Ancak Tanrı dünyadan ayrı, onu yoktan var eden maddi olmayan bir varlık değildir. Tanrı her şeyi düzenleyendir. Dolayısıyla Tanrı'nın takdiri, dünyayı en iyi hâle getirmektir. Tanrı son derece güçlüdür; ustalıklı bir şeyler inşa eden bir zanaatkâr gibidir. Tanrı'nın iradesini gerçekleştirme yolu, dünyanın nedensel düzenini kurmaktır. Kader, olmuş, olmakta olan ve olacak olan her bir şeyi meydana getiren sonsuz bir nedenler düzeni ve dizisidir. Örneğin Tanrı birinin kötü bir olaydan kurtulmasını ilahi planının bir parçası olarak belirlediyse o zaman, bu gelecekteki olayı kader haline getirecektir. Böylece nedenler dizisi zaman içinde kendini açtıkça kaderdeki kötü olaydan iyileşme hali de zorunlu olarak ortaya çıkacaktır (O'Keefe, 2024). Dolayısıyla Stoacılar göre dünya Tanrı'nın yaratma eyleminin sonucu olduğuna göre bunun olanaklı tek dünya olduğu

ve zorunlu olarak olanaklı en iyi dünya olduğu sonucu çıkar. Stoacıların çoğu bu anlayışı benimsemişlerdir. Onlar dünyayı ve doğayı Tanrı ve kaderle özdeşleştirmiştir. Onlara göre dünyada olan hiçbir şey olduğundan farklı olamaz. Bilge bir insanın amacı da bu dünya içindeki yerini bulmak ve kabul etmek olmalıdır (Taylor, 1967, s. 7).

Ardından kadercilik düşüncesi, Augustinus, Thomas Aquinas, Boethius ve Ockhamlı William tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Augustinus ve çoğu teolog, Tanrı'nın her insanın gerçekleştireceği her eylemi bilmesi gerektiğini tartışmasız kabul etmişlerdir. Augustinus Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesinin-veya ilahi önbilgisinin- insanın özgür iradesi için bir tehdit oluşturmadığını savunmuştur. Augustinus'a göre Tanrı tüm olayları gerçekleştirecekleri için önceden bilir, olaylar Tanrı önceden bildiği için gerçekleşmez. Tanrı'nın önceden bildiği olayların çoğunun gerçekleşmeleri bizim irademize bağlıdır. Ona göre Tanrı'nın ebediliği zamandan tamamen bağımsız bir varoluştur. Bu nedenle Tanrı tüm tarihi bizim şimdiki zamanı gördüğümüze benzer bir şekilde görür ve bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın bilgisinin gelecek şeyler üzerinde herhangi bir belirleyicilik dayattığını düşünmek kolay değildir (Taylor, 1967, s. 8).

Neredeyse orta çağa hâkim olan bu düşünceler determinizm iddialarının özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda fizik biliminin gelişimiyle gök cisimlerinin hareketlerinin sadece düzenli olmadığını, aynı zamanda matematiksel kesinlikte ifade edilebilen belirli yasalara uyduğu keşfedilmiştir. Yavaş yavaş felsefi, spekülative ve Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilenmiş olan doğanın incelenmesine yönelik tüm yaklaşımlar yerini gözlem, deney ve doğa yasalarının araştırılmasına bırakmıştır. Doğadaki her şeyin dokunulmaz ve değişmez doğa yasalarına göre davrandığı fikri yaygınlaşmıştır. Bu fikirler ile birlikte insan eylemleri ve tüm olayları ebedi ve değişmez bir Tanrı tarafından belirlenmiş olarak düşünmekten ziyade bunları doğanın ebedi ve değişmez yasaları tarafından belirlenmiş olarak düşünmeye başlanmış, bu düşünceler uzun bir süre boyunca varlığını ve etkisini sürdürmüştür (Taylor, 1967, s. 10). Daha sonra ise kadercilik düşüncesi ile ilgili tartışmalar özgür iradenin varlığı da işin içine katılarak yeniden canlanmıştır. Çağdaş felsefede ise kadercilik düşüncesinin en iddialı ve tartışmalı modeline, Richard Taylor'ın düşüncelerinde rastlanmaktadır (Wallace, 2010). Taylor 1962 yılında, *The Philosophical Review* dergisinde "Fatalism" başlıklı makalesinde özellikle çağdaş filozoflar tarafından yaygın olarak kabul edilen altı önvarsayım ile gelecekteki olaylar üzerinde şu anda geçmiştekiler üzerinde sahip olduğumuzdan daha fazla kontrolümüz olmadığı şeklindeki kaderci sonucu savunmuştur (Cahn, 2010). Hiç şüphesiz Taylor'ın düşünceleri kadercilik düşüncesine klasik modern bir katkıdır. Wallace bu katkının Taylor'ın kadercilik ile ilgili düşüncelerinin evrenin bazı bölümlerinin en azından bir dereceye kadar nedensel olumsuzluğa sahip olduğu ve kişilerin en azından eylemleri üzerinde bir miktar kontrole sahip olduğu inancımıza zarar vermeden, olası gelecek zaman

önergelerinin standart doğruluk değerlerine sahip olup olmadığı temeline dayandığını ifade eder (Wallace, 2010). Taylor'ın kaderci argümanı ile ilgili yazdığı yazılarla da bilinen Steven M. Cahn ise Taylor'ın kadercilik ile ilgili fikirlerini eleştirenlerin, onun kadercilik ile ilgili ifadelerinde bir hata olup olmadığını okuyucuya bırakmaktadır (Cahn, 2010).

1. Taylor'ın Kadercilik ile İlgili Argümanı

Taylor'a göre kadercilik, olan ve olacak olan her şeyin kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği inancıdır. Taylor'a göre hepimiz zaman zaman kadercilik düşüncesine, yani belirli bir anda olanın kaçınılmaz olduğu ve bunu engelleyecek gücümüzün olmadığı düşüncesine kapılabiliriz. Bazen kendimizi kendi oluşturmadığımız, varlığımızın ve kaderimizin bağlı olduğu koşullarda buluruz. İyi veya kötü ne olursa olsun koşulların ne getireceğini düşünür ve çaresiz olduğumuzu hissederiz. Taylor'a göre arada bir durup hayatta geldiğimiz yere gelmemizde kendimizin ne kadar az payı olduğunu, şansımızın ve kaderimizin ne kadar büyük bir kısmının tamamen tesadüfler tarafından belirlendiğini ve hayatımızın tüm gidişatının çoğu zaman yapmadığımız ve öngöremediğimiz olaylar tarafından belirlendiğini düşünürsek kadercilik düşüncesine daha yakın olabiliriz. Taylor'a göre ne zaman doğduğumuzun, ailemizin, hangi kültüre dâhil olduğumuzun, mutluluğumuzun ya da mutsuzluğumuzun büyük kısmını oluşturan her şey tamamen tesadüfler, şans eseri karşılaşmalar ve çok da önemli olmayan rastlantılar tarafından belirlenir. Ancak bunun böyle olduğunu çok az kişi araştırır ve görür. Taylor'a göre başarılarımız için kendimizi kutlarız, talihsizlikler olarak adlandırdığımız hatalarımız için dünyayı suçlarız ve bunların olmasını sağlayan kaderi neredeyse hiç düşünmeyiz (Taylor, 1983, s. 55).

Taylor kaderciyi de oldukça basit bir şekilde, gelecekle ilgili hiçbir şey yapamayacağını düşünen biri olarak düşünebileceğimizi ifade eder. Dolayısıyla bir kaderci, herhangi bir şey hakkında düşünmenin kendisi için anlamsız olduğunu varsayar. Çünkü bir kaderci sadece yapma ve vazgeçme gücü dâhilinde olduğuna inandığı gelecek şeyler hakkında düşünür. Bu nedenle bir kaderci, kaderinde meydana gelebilecek çeşitli şeylerin kendisi üzerindeki etkilerini düşünebilse de bunun gerçekten önlenebilir olacağını düşünmez (Taylor, 1983, s. 55; 1962, s. 41). Kısacası Taylor'a göre bir kaderci, geleceği hepimizin geçmişi düşündüğü şekilde düşünür. Çünkü hepimiz geçen yıl, dün ya da bir dakika önce ne olduğunun bize bağlı olmadığına, bunların bizim gücümüz dâhilinde olmadığına inanırız. Geçmişteki bazı şeylerin henüz gelecekteyken bir zamanlar gücümüz dâhilinde olduğunu söyleyebiliriz, ancak bu geçmişe değil geleceğe yönelik tutumumuzu ifade eder (Taylor, 1962, s. 41-42).

Taylor'a göre bir insanın gelecek hakkında bu şekilde düşünmesinin çeşitli yolları vardır, ancak bunlar büyük olasılıkla teoloji veya fizikten türetilen fikirlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, eğer Tanrı gerçekten her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlıksa o zaman belki de her şeyin olacağı gibi olmasını çoktan planlamıştır ve bu konuda yapabileceğimiz hiçbir şey

yoktur diye düşünülebilir. Diğer yandan Tanrı'yı konuya dâhil etmeden her şeyin değişmez doğa yasalarına uygun olarak gerçekleştiği, yine bize bu konuda yapacak bir şey kalmadığı düşünülebilir. Özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda pek çok filozof bu düşünce tarzını oldukça ikna edici bulmuştur (Taylor, 1962, s. 42).

Çağdaş felsefede ise Taylor, teoloji ve fiziğe dayanmadan kaderciliğin doğru olduğuna dair bir argüman sunarak söz konusu tartışmayı yeniden canlandırmıştır. Ona göre Tanrı ve doğa yasalarına ilişkin bazı görüşler de belki benzer amaçlarla argümana eklenebilir, ancak bunlar da argümanın geçerliliğine hiçbir şey katmayacağı için kolaylıkla göz ardı edilebilir. Taylor işte bunlara başvurmadan altı önvarsayım kullanarak argümanını oluşturmuştur. Birinci önvarsayıma göre herhangi bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır. İkinci önvarsayımda yeterlilik kavramı açıklanmaktadır. Bu önvarsayıma göre eğer herhangi bir durum, mantıksal olarak aynı zamanda -veya başka bir zamanda- başka bir durumun ortaya çıkması için yeterli ise, o zaman birincisi, ikincisi de ortaya çıkmadan gerçekleşemez. Üçüncü önvarsayım basitçe, zorunlu koşul kavramının açıklanmasına dayanır. Eğer herhangi bir durumun ortaya çıkması, mantıksal olarak aynı zamanda -veya başka bir zamanda- başka bir durumun ortaya çıkması için zorunluysa o zaman, birincisi ortaya çıkmadan ikincisi de ortaya çıkamaz. Dördüncü önvarsayım, bir koşul -ya da koşullar kümesi- bir diğer koşulun ortaya çıkması için yeterliyse o zaman diğerinin ortaya çıkması onun için zorunludur (aynı zamanda bir koşul -ya da koşullar kümesi- bir diğerinin ortaya çıkması için zorunluysa o zaman diğerinin onun için yeterli olduğu varsayılır). Bu aynı zamanda, ikinci ve üçüncü önvarsayımların mantıksal bir sonucudur. Beşinci olarak, hiçbir failin, aynı zamanda -veya başka bir zamanda- bir eylemin gerçekleşmesi için zorunlu olan bazı koşulların eksik olması halinde, herhangi bir eylemi gerçekleştiremeyeceği varsayılır. Örneğin, Rusça öğrenmeden belirli bir sayfayı okuyamam, aday gösterilmeden belirli bir seçimi kazanamam. Altıncı olarak, zaman kendi başına etkin değildir, yani sadece zamanın geçmesi bir failin güçlerini ya da yeteneklerini artırmaz ya da azaltmaz (Taylor, 1962, s. 42-44).

Taylor bu önvarsayımlardan yola çıkarak iki örnek vaka sunar. Bu örnek vakaları ile kaderci argümanını oluşturur. İlk vakada Taylor, sabah gazeteyi açıp haberlere baktığımızı düşünmemizi ister. Koşullara göre eğer dün bir savaş olmuşsa gazete bununla ilgili olarak bir tür haber yayınlamış olacaktır yani, bu tür bir haber için böyle bir savaş şart ancak gazete farklı tür haber yayınlamışsa bu böyle bir savaşın olmadığına dikkat çeker. Birinci türden bir haber görmek M ve ikinci türden haber görmek M2 şeklinde ifade edilmektedir. "Dün bir savaş meydana geldi." önermesi Ö, "Dün bir savaş meydana gelmedi." önermesi ise Ö2 olarak ifade edilmektedir. Taylor'a göre buradan eğer M eylemini yaparsam bunu yapmam dün bir savaşın olmasını yani Ö'nün doğru olmasını sağlarken, M2 eylemini yaparsam bunu yapmam böyle bir savaşın olmamasını ve dolayısıyla Ö2'nin doğru olmasını sağlar (Taylor, 1962, s. 44).

Buradan hareketle, gazeteyi açtığımda hangi haberi okuyacağımın bana bağlı olup olmadığını yani (A) “M’yi yapmak benim gücüm dâhilindedir ve M2’yi yapmak da benim gücüm dâhilindedir.” önermesinin doğru olup olmadığına bakmak gerekmektedir. Bunun doğru olmadığı açıkça görünmektedir. Çünkü bu iki eylem de eşit derecede benim gücüm dâhilinde olsaydı yani hangisini yapacağım bana bağlı olsaydı o zaman, bir savaşın meydana gelip gelmediği de bana bağlı olurdu. Bu da bana geçmiş üzerinde açıkça sahip olmadığım bir güç verirdi. Taylor bu iddiasını aşağıdaki şekilde ifade etmektedir: (Taylor, 1962, s. 44-45).

1. Eğer Ö doğruysa o zaman M2’yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir (çünkü Ö doğruysa o zaman M2’yi yapmam için gerekli olan bir koşul, yani dün bir savaşın olmaması koşulu eksiktir).

2. Ama eğer Ö2 doğruysa o zaman M’yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir.

3. Ama ya Ö doğrudur, ya da Ö2 doğrudur.

4. Ya M’yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir ya da M2’yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir ve (A) buna göre yanlıştır. Bunu ifade etmenin bir yolu, ne tür bir haber göreceğimin, dün bir savaşın olup olmadığına bağlı olduğunu ve bunun da bana bağlı olmadığını söylemektir (Taylor, 1962, s. 45).

Taylor’a göre bu sonuç sağduyuya tamamen uygundur, çünkü hiç kimse geçmiş olayları kontrol etme gücünün olduğunu düşünmez. Dolayısıyla bunları olduğu gibi kabul etmeliyiz. Bununla birlikte, insan gücü veya kabiliyetine ilişkin ifadelerin varsayımsal anlamda, kişinin geçmiş üzerinde güce sahip olduğunu belirtmek önemlidir. Çünkü eğer M’yi yaparsam bu, dün bir savaşın meydana gelmesini sağlayacaktır, oysa alternatif olarak, eğer M2’yi yaparsam bu aynı şekilde böyle bir savaşın gerçekleşmemesini de garantileyecektir. Ya da aynı şekilde şunu da söyleyebiliriz, böyle bir savaşın dün gerçekleşmesini sadece M’yi yaparak garantileyebilirim ve sadece M2’yi yaparak da gerçekleşmemesini sağlayabilirim. Aslına bakılırsa, dün hiçbir savaşın yaşanmamasını nasıl sağlayacağımı sorarsam, M2’nin yapılması ve M’nin yapılmasından kesinlikle kaçınılması söylenebilir. Ö2 doğru olmadığı sürece M2’yi yapamam, söz konusu savaşın meydana gelmesi beni bunu yapmak için oldukça güçsüz kılmaktadır (Taylor, 1962, s. 45-46).

Taylor ikinci vakada tartışmayı bir adım daha ilerleterek bir komutan olduğumuzu ve emir vermek üzere olduğumuzu düşünmemizi ister. Ayrıca, mevcut diğer koşullar içerisinde, belli türde bir emir verdiğimizde yarın bir savaşın gerçekleşmesini sağlayacağını, oysa başka türde bir emir verdiğimizde bu, herhangi bir savaşın gerçekleşmeyeceğini varsayar. Bu iki eylemden birini veya diğerini, yani birinci türde ve ikinci türde emir vermek sırasıyla E ve E2 olarak adlandırılır. İki önerme sırasıyla “Yarın bir savaş olacak.” önermesi Ö3 ve “Yarın bir savaş olmayacak.” önermesi de Ö4 olarak ifade edilmektedir. Eğer E’yi yaparsam bunu yapmam savaşın olmasını sağlarken

E2'yi yapmak savaşın meydana gelmemesini ifade eder. O halde bu duruma göre nasıl bir emir vereceğimin bana bağlı olup olmadığı sorulmalıdır, yani aşağıdaki önermenin doğru olup olmadığına bakılmalıdır: (Taylor, 1962, s. 46).

(B) "E'yi ve E2'yi yapmak benim gücüm dâhilindedir." Taylor'a göre kaderci dışında herkes, bu önermenin doğru olabileceğini, yani her iki eylemin de tamamen benim gücüm dâhilinde olduğunu söyleyebilir (her ikisinin de aynı anda yapılmayacağı kabul edilmiştir). Çünkü savaşın gerçekleşip gerçekleşmemesinin komutan olarak bana bağlı olduğu düşünülebilir. Tüm koşullar göz önüne alındığında, bu yalnızca ne tür bir emir yayınladığıma bağlıdır ve ne tür bir emrin yayınlanacağı tamamen benim yetkim dâhilindedir (Taylor, 1962, s. 46).

Taylor'a göre (A)'nın ve (B)'nin yanlış olduğunu göstermek için aynı biçimsel argümana sahibiz. Bu argümana göre:

1. Eğer Ö3 doğruysa o zaman E2'yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir.
2. Fakat eğer Ö4 doğruysa o zaman E'yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir.
3. Fakat ya Ö3 doğrudur ya da Ö4 doğrudur.

4. Ya E'yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir ya da E2'yi yapmak benim gücüm dâhilinde değildir ve dolayısıyla (B) buna göre yanlıştır. Bunu ifade etmenin başka bir yolu da ne tür bir emir vereceğimin, diğer şeylerin yanı sıra, yarın bir savaşın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bağlı olduğunu söylemektir, çünkü bu durumda yarın bir deniz savaşı (dördüncü önavsayıma göre) zorunlu bir koşuldur. E2'yi yapmam için yarın hiçbir savaşın olmaması da aynı derecede zorunludur (Taylor, 1962, s. 46-47).

Burada ilk başta zamanın bir fark oluşturduğunu ve hiçbir koşulun, o koşul oluşmadan bir başkası için zorunlu olamayacağını söylemek cazip gelebilir. Ancak bu, hem beşinci hem de altıncı önavsayım tarafından geçersiz kılınmıştır. Herhangi bir zamanda başka bir şeyin meydana gelmesi için bir koşul zorunluysa ve bu koşul, ihtiyaç duyulduğu anda gerçekte mevcut değilse o zaman yaptığımız hiçbir şey herhangi bir koşul olamaz. Bunu inkâr etmek, mevcut diğer koşullarla birlikte gelecekte başka bir şeyin gerçekleşmesi için yeterli olan veya bunu sağlayan bir şeyi şimdi yapabileceğimi, ancak bu gelecekteki oluşumun sonucunu elde edemeyeceğimi söylemekle eşdeğer olacaktır. Bu ikinci varsayıma aykırıdır. Aynı şekilde, çünkü savaş gibi artık var olmayan bir durumun daha sonra var olan herhangi bir şeyin zorunlu koşulu olamayacağını söyleyebiliriz, çünkü burada aynı zaman aralığı vardır (Taylor, 1962, s. 47).

Bu tür bir durumu, zamanın geçmesinden kaynaklanan basit bir yetenek veya güç kaybının olduğu bir durum olarak temsil ederek kadercilikten de kurtulamayız. Çünkü altıncı varsayıma göre, zamanın geçmesi hiçbir şeyin gücünü veya yeteneğini artırmaz veya azaltmaz. Şunu veya

bunu yapma gücümün kapsamını kısıtlayan şey, eylemlerim ile diğer bazı durumlar arasındaki zamansal ilişkiler değil, bizzat bu durumların varlığıdır ve ilk varsayıma göre, yarın bir savaş olması ya da olmaması gerçeği, dün bir savaş olması ya da olmamasından daha az doğru değildir. Herhangi bir zamanda belirli bir eylemi gerçekleştirme gücünden yoksun kalırsam o zaman bu yalnızca zamanın geçmesi dışında olmuş, olmakta olan ya da olacak olan bir şeyin sonucu olabilir (Taylor, 1962, s. 48).

Bu argüman genelleştirilebilir, meydana gelen her şey zorunlu olarak meydana gelmektedir. Öncelikle burada zorunluluk ile neyin kastedildiği konusunda net olmamız gerekir. Burada söz konusu olan mantıksal zorunluluktan ziyade kaçınılmazlıktır. Belirli bir tarihte savaşın meydana gelmesinin zorunlu olduğu söylendiğinde kastedilen, o tarihte hiçbir şeyin o tarihte bir savaşın meydana gelmesini engelleyemeyeceğidir. Özellikle de hiç kimse bunu engelleme gücüne sahip değildir. Ancak bu argüman belli bir tarihte bir savaş gerçekleşmişse o tarihte bir savaşın gerçekleşmesinin hem zorunlu olduğunu hem de kimse tarafından bunun engellenemeyeceğini ortaya koyar. Bu sonuç da olabilecek her şey için geçerlidir. Yani, özellikle hiç kimse gerçekte yaptıklarından başka bir şey yapma gücüne sahip değildir (Rice, 2023).

2. Taylor'ın Kadercilik Argümanı ile İlgili Bazı Görüşler

Taylor'ın söz konusu argümanı, çoğu filozof tarafından tartışmasız doğru kabul edilse de sadece birkaç temel önvarsayımın doğrudan insanların veya failerin olacaklar üzerinde hiçbir kontrolü olmadığı yönündeki metafizik bir sonuca yol açmaktadır. Taylor'ın önvarsayımlarından ilki, herhangi bir önermenin ya doğru ya da doğru değilse yanlış olduğunu varsayar. Ancak önemli olan, Taylor'ın önvarsayımını, henüz gerçekleşmemiş olaylar ve durumlarla ilgili olanlar da dâhil olmak üzere tüm önermelere genişletmeyi önermesidir. O zaman, gelecekteki olumsuzluklar anlamsal sınırlar içinde ele alınır. Bunun yanında Taylor ikinci, üçüncü ve dördüncü önvarsayımlarda genel olarak kabul edilen zorunluluk ve yeterlilik ilişkilerini açıklamaktadır. Beşinci önvarsayım, hiçbir failin, belirli bir eylemi aynı zamanda -veya başka bir zamanda- o eylemin gerçekleşmesi için gerekli bazı koşullar eksikse gerçekleştiremeyeceği iddiasına dayanır. Altıncı önvarsayım, zamanın tek başına hiçbir şeyin gücünü artırmadığı veya azaltmadığı üzerine kuruludur (Wallace, 2010).

Taylor, bu önvarsayımlardan hareketle oluşturduğu argümanını daha iyi açıklayabilmek ve desteklemek için iki örnek vaka verir. Yarın gerçekleşecek bir olay kontrolümüzde olmadığı gibi emir verme eylemimiz de düşünmeye veya tercihe açık görünmemektedir. Yarın bir savaşın meydana gelmesi veya gelmemesi bunu gerektirir. Dolayısıyla kadercilik, yaptığım şey zorunlu, yapmadığım şey imkânsızken olup bitenler ve olacaklar da benim kontrolümde değildir şeklinde kabul edilmesi tartışmalı ve oldukça zor bir anlamı ima eder. Wallace'nin de belirttiği gibi Taylor'ın sorunu da buradan kaynaklanmaktadır. Altı önvarsayımdan oluşan anlamsal bir

argüman, bize, özgür olduğumuza dair inancımıza ve bununla ilgili sezgilerimizden bazılarına tuhaf bir metafizik öğretili dayatıyor gibi görünmektedir. Bundan dolayı Wallace'e göre her ne kadar Taylor kafa karıştırıcı bir şekilde iddiasını açıklamıştır ve onun açıklamaları mantıksal olarak kabul edilemez (Wallace, 2010).

Wallace bu iddiasını desteklemek için Taylor'ın kadercisi sonucun bu argümandan çıkmadığını göstermeyi amaçlar. Bunun için Wallace öncelikle, Taylor'ın en çok eleştirilen beşinci önvarsayımından başlar. Taylor, kendi kadercisi argüman türüne yönelik en eski eleştiri türünün, yarın savaşın meydana gelmesinin, komutanın Ö3 emrini verme gücü, yeteneği veya özgürlüğü için değil, yalnızca Ö3 emrinin verilmesi için zorunlu bir koşul olduğunu savunduğunu kabul etmektedir. Ancak (B)'nin reddedilmesi, bir sonuç olarak yalnızca komutanın emri vermediği gerçeğine sahip olacaktır, veremeyeceği gerçeğine değil. Taylor bu tür bir itirazı reddeder. (B) ve Ö3 arasındaki zorunluluk ilişkisi, (B) ve Ö3 arasındaki yeterlilik ilişkisinin mantıksal ilişkisinden başka bir şey değildir. Taylor, yarın savaşın meydana gelmesinin, bugün emir verme yeteneğine sahip olmamanın değil, yalnızca bugün emir vermemin zorunlu bir koşulu olduğunu savunmaktadır. Eğer ikincisi doğru olsaydı bugün emri verebilmem, yarın savaşın gerçekleşmesi için yeterli bir koşul olurdu ancak bu da çok mantıklı olmazdı. Wallace'e göre buradaki sorun da Taylor'ın sadece emrin fiili olarak verilmesinden bahsettiğinde ısrar etmesidir ve emri vermenin gerçekleşmesi için gerekli olan bazı durumların yokluğunda gerçekleşemeyeceğini savunmasıdır (Wallace, 2010).

Wallace'e göre Taylor, mantık, dil ve fiziksel dünyanın alanlarını karıştırmış, onları kendi alanlarından koparmış gibi görünmektedir. Dahası Taylor'ın kadercisi argümanı, kadercilik ile ilgili görüşlerde tam olarak neyin yanlış olduğunu saptamayı zorlaştırmaktadır. Bunun en büyük nedenlerinden biri, Taylor'ın argümanını, tartışması zor varsayımlara dayandırıp açıklamasıdır (Wallace, 2010). Bu da söz konusu tartışmayı hem işin içinden çıkılmaz bir hâle getirmekte hem de Wallace'yi haklı çıkarmaktadır. Aslında Taylor'ın amacının tartışmaya bir çözüm getirmek mi yoksa bu tartışmalar bir kenara kaderciliğin sembolik bir akıl yürütmelerle de ifade edilebileceğini göstermek mi olduğu da sorulabilir. Çünkü Taylor'ın yapılan itirazlara verdiği cevaplara dikkatli bakıldığında bu daha da hissedilmektedir, kadercilik düşüncesinin geçerli olduğundan ziyade kadercilikten, önermeler ve sembolik bir akıl yürütme formunda bahsedilebileceğini göstermeye çalıştığını söylemek çok da yanlış olmaz.

Wallace ise Taylor'ın argümanının tartışmayı daha da zor bir duruma getirse de yapılan itirazlara karşı oldukça dirençli olduğunu düşünmektedir. Argümanın bu kadar dirençli olmasının en büyük nedeni, aslında iki durum, iki farklı kadercilik türü için iki argüman içermesidir. Taylor, hepimizin geçmişle ilgili olarak kadercisi olduğumuzu, daha önce olmuş olanları değiştirmek için hiçbir kontrolümüz ya da gücümüz olmadığını düşündüğümüzü savunmaktadır. Wallace'e göre bu

oldukça doğru görünmektedir, hepimiz geçmişi bir kaderci gelecek hakkında nasıl düşünüyorsa öyle düşünüyoruz. Wallace'e göre Taylor'ın argümanında bir bakıma geçmiş hakkında kaderci olmak için öne sürülebilecek nedenler, gelecek hakkında kaderci olmak için de öne sürülebilir. Taylor'ın altı önvarsayımı da aynıdır, aslında bu önvarsayımların metafiziksel determinizm iddiasının bir tür ifadesi veya temsili olduğu görülebilir. Benzer şekilde fiziksel yasalar göz önüne alındığında, bir sonraki anda ortaya çıkabilecek yalnızca tek bir olası durum olduğu fikri doğal olarak ortaya çıkmaktadır. O halde kaderci, Taylor'ın argümanının geçerliliğini ancak metafiziksel determinizm iddiasını benimseyerek yani bir determinist olarak koruyabilir gibi görünmektedir. Wallace bu düşüncelerinde haklı görünmektedir. Taylor'ın argümanı bir determinist tarafından savunulacak aynı zamanda determinizm iddiasını da destekleyen bir argümandır. Taylor'ın determinizmle ilgili fikirleri de bu iddiayı güçlü bir şekilde destekler. Taylor'a göre bir determinist, basitçe her konuda kadercidir, ya da en azından öyle olmalıdır. Çünkü bir insanın herhangi bir olayla ilgili tutumunun kadercilik olduğunu söyleyerek ifade edeceği temel fikir, bu olayın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin, ne zaman gerçekleşeceğinin ya da nerede gerçekleşeceğinin kendisine bağlı olmadığıdır (Wallace, 2010).

Öyleyse Taylor'a göre determinizm kaderciliğin daha güçlü, daha genel bir versiyonu iken, kadercinin, kaderciliğin doğruluğunu iddia etmesi hakkında ne diyeceğiz? İlk olarak kadercinin buradaki yanıtını, bağımsız bir argümana sahip olduğunu iddia ettiği şeyi en başta varsaydığı için reddedebiliriz. Eş deyişle Taylor'ın iddiası hiçbir zaman kaderciliğin gerçekten doğru olduğu değil, sadece bazı temel mantıksal ve semantik ilkelere hareketle kanıtlanarak bize dayatıldığıdır. Taylor metafiziksel bir sonucu olan ilginç semantik bir argüman sunmuştur. Ancak Wallace, Taylor'ın argümanının metafiziksel bir sonuç vermediğini düşünmektedir. Ona göre Taylor ve kadercilik düşüncesini benimseyenler bize metafiziksel bir sonuç dayatmak istiyorlarsa bunu metafiziksel açıklamalarla yapmalıdırlar (Wallace, 2010). Taylor ise bunun yerine kaderciliği ve determinizmi tam olarak ayırmayarak bir bakıma determinizmi savunan birinin kaderciliği de savunduğunu ima etmektedir. Bu da zaten makul olarak kabul edilmesi zor olan düşüncelerini determinizm de işin içine eklendiğinde kabul edilmesi imkansız hâle getirmektedir. Çünkü determinizmi savunan biri için (ılımlı bağdaşırcılar hariç) özgür iradede bahsetmek mümkün değildir. Taylor her ne kadar argümanını doğa yasaları ve Tanrı'ya dayandırmadan oluşturması onu determinizmden kurtaramaz. Çünkü ona göre bir determinist bir tür kaderciliği benimsemektedir. Determinizmi destekleyen bir iddia veya argüman ise özgür iradenin varlığına inanan için kabul edilemez.

John Turk Saunders ise Taylor, bir failin gücü dâhilinde zorunlu bir koşulun eksik olduğu bir fiile sahip olmadığını varsayarak hata yaptığını belirtmektedir. Saunders'e göre Taylor bu varsayımı aşağıdaki türden muğlâk bir akıl yürütme ile yapmaktadır. O, (1) hiçbir failin zorunlu

bir koşulun eksik olduğu bir eylemi gerçekleştiremeyeceğini görür. Ancak bu (2) mantıksal olarak, “eğer x koşulu y eyleminin gerçekleşmesi için zorunluysa ve x yoksa o zaman hiçbir fail y eylemini gerçekleştiremez.” anlamını ima eder. Saunders’a göre bu şekilde Taylor, bir eylem için zorunlu bir koşul eksikse hiçbir failin o eylemi gerçekleştirme gücüne sahip olmadığına ikna olmuş olabilir. Saunders bunun hatalı olduğunu göstermek için bir örnekle açıklamasına devam eder. Örneğe göre ince ahşap bir kapıya yumruğumla vurmam, kapının sallanması için yeterli bir koşuldur. Dolayısıyla kapının sallanması benim kapıyı çalmam için zorunlu bir koşuldur. Ancak kapının sallanması benim kapıyı çalabilmem için zorunlu bir koşul değildir (Eğer öyle olsaydı o zaman sadece kapıyı çalabilmem kapının sallanması için yeterli olurdu). Kapıyı çalmamaya karar verebilirim ve kapı sallanmayabilir, ancak bu kapıyı çalma gücüne sahip olmadığım anlamına gelmez. Diğer yandan, belirli bir kas yapısına sahip olmam kapıyı çalabilmem için zorunlu bir koşuldur. Eğer kolum önceden bir şekilde zarar görmüşse kapıyı çalamam. Kolumda bir rahatsızlık olduğunu varsayalım. O zaman kapıyı çalma yeteneğinden yoksun olurum, çünkü bu yeteneğin zorunlu bir koşulu eksiktir ve kapıyı çalamam. Dolayısıyla bir şeyi yapabilme becerisi için zorunlu bir koşul her zaman o şeyi yapmak için zorunlu bir koşul olsa da bunun tersi geçerli değildir. Çoğu zaman bir eylem için zorunlu bir koşul, o eylemi yapabilme gücüne sahip olmamız için zorunlu bir koşul değildir. Aksini varsaymak, mantıksal olarak yeteneklerimizin, eylemlerimizin üretmeye yettiği her şeyin yeterli koşulları olduğunu ima eden bir konumu benimsemektir. Bu durumda, her zaman bir eylemde bulunmamız gerekmez. Yalnızca o eylemi yapabilme gücüne sahip olmamız ya da bu yeteneği edinmemiz gerekir (Saunders, 2010).

Saunders bu açıklamaları Taylor’ın örneğine uyguladığında şöyle bir sonuç ortaya çıkar: ya E emrini vermek benim gücüm dâhilinde değildir, ya da E2 emrini vermek benim gücüm dâhilinde değildir. Yarın bir savaşın olması E’nin zorunlu bir koşuludur ancak E’yi yapmanın zorunlu bir koşulu değildir ve yarın bir savaşın olması E2’nin zorunlu bir koşuludur ancak E2’yi yapmanın zorunlu bir koşulu değildir (Saunders, 2010). Taylor’a göre eğer y eylemini yapmam için zorunlu olan ya da y’nin onsuz olamayacağı x koşulu eksikse o zaman yapabilme gücümde olan ne olursa olsun onu yapamam. Geçmişte eksik olan zorunlu koşullar düşünüldüğünde bu çok açıktır. Örneğin eğer koşullar dün bir savaşın bugün belli bir tür haberi okumam için zorunlu bir koşul olmasını gerektiriyorsa o zaman, böyle bir savaşın olmadığı düşünüldüğünde yalnızca böyle bir haberi okumadığım değil, aynı zamanda okuyamayacağım ve bunun benim gücüm dâhilinde olmadığı sonucuna varabiliriz. Bu, nasıl okunacağını bilmemle, gerekli beceriye sahip olmamla tutarlıdır. Ancak böyle bir haberi okumak benim gücüm dâhilindeyse mantıksal olarak dün gerçekleşmediğini varsaydığımız bir savaşın gerçekleşmesini sağlamanın da benim gücüm dâhilinde olacağı şeklinde çok da mantıklı olmayan bir sonuç çıkar. Hiç kimse geçmişe ilişkin gerçekleşmemiş bir şeyi gerçekleştirme gücümüzün olmadığından şüphe duymamaktadır.

Taylor'a göre argümanı, gelecekle ilgili de böyle düşünmek için aynı nedenlere sahip olduğumuzu göstermektedir (Taylor, 2010b).

Bu, Saunders'in yukarıda bahsedilen örneğine de uyarlanabilir. Taylor'a göre Saunders'in örneği başlangıçta çok ikna edicidir, ancak argümanının başarılı olmadığını görmek için aynı argümanı geçmişte gerçekleşmemiş bir şeyi gerçekleştirme gücüne sahip olduğumu göstermek için de üretmemiz gerekir. Örneğin belli türden bir haberi okumam, dün bir savaşın olması için yeterli bir koşuldur. Dolayısıyla dün bir savaşın olması benim böyle bir haberi okumam için zorunlu bir koşuldur. Ancak böyle bir savaşın gerçekleşmesi, benim böyle bir haberi okuyabilmem için zorunlu bir koşul değildir. Eğer öyle olsaydı o zaman sadece böyle bir haberi okuyabilmem, savaşın dün gerçekleşmesi için yeterli olurdu. Böyle bir haberi okumamaya karar verebilirim ve savaş dün meydana gelmemiş olabilir. Ancak bu, böyle bir haberi okuma gücüne sahip olmadığım anlamına gelmez. Taylor'a göre bu argümana sadece gelecek açısından doğru olmadığını varsayarak cevap verilemez (Taylor, 2010b).

Aslında Taylor argümanlarına yönelik eleştirilerin "E'yi (herhangi bir eylem) yapmak benim gücüm dâhilindedir.", "E'yi yapmam mümkündür." ve "E'yi yapabilirim." ifadelerinin bazılarının veya tümünün eşanlamlı olarak ele alınmasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre yapma gücüm dâhilinde olmayan bir şeyi yapmam çoğu zaman mümkündür. Bazen de yapamayacağım bir şeyi yapmam mümkündür. Örneğin iyi bir şarkı besteleyebilirim. Çoğu zaman, yapmak için gerekli bazı koşulların yokluğunda, yapma gücümün dâhilinde olmayan bir şeyi yapabilirim. Örneğin, piyano çalabilirim, ancak içinde piyano olmayan bir odada bunu yapmak gücüm dâhilinde değildir. Taylor'a göre argümanla ilgili tüm sorunların kökeninde bu son karışıklık yatmaktadır (Taylor, 2010a).

Taylor argümanı ile ilgili olarak özellikle kişinin bir şeyi başarmak için zorunlu olan bazı koşulların (geçmiş, şimdiki zaman ya da gelecek) yokluğunda bile çoğu zaman o şeyi yapabildiği ile ilgili itiraza da yanıt verir. Kişi gerekli çabayı göstermediği halde bir ağırlığı kaldırabilir. Bunların hepsi tamamen doğrudur. Aslında, aksini iddia etmek, kişinin kendisini çok da mantıklı olmayan bir duruma dâhil etmesi anlamına gelecektir. Örneğin yarın böyle bir savaşın olmaması durumunda varılabilecek tek sonuç, bu emri vermediğimdir, veremediğim değil. Ona göre burada tereddüt, geçmişe uyguladığımız gibi geleceğe de uygulamakla ilgilidir (Taylor, 2010a).

Sonuç

Kadercilik genellikle geleceğin kaçınılmaz olduğu ve onu değiştirmek için bir şey yapamayacağımız düşüncesidir. Eş deyişle kadercilik, ne yaparsak yapalım tüm olayların veya en azından bazı olayların zorunlu olarak gerçekleşeceği iddiasıdır. Richard Taylor da kadercilik düşüncesini kısaca, olan ve olacak olan her şeyin kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği inancı olarak

tanımlamaktadır. Taylor bu fikrini açıklamak için oluşturduğu argümanından, hiç kimsenin yaptıklarından başka bir şey yapma gücüne sahip olmadığı sonucuna ulaşılır. Aynı zamanda Taylor bu sonucun henüz gerçekleşmemiş ve yapılmayan eylemler için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki, örneğin yarın gerçekleşecek bir olay hem bizim kontrolümüzde değildir hem de bu olay üzerinde herhangi bir seçim veya muhakeme de etki etmemektedir. Wallace'ın dediği gibi Taylor'ın düşüncelerinden ulaşılan sonuca göre kadercilik, yaptıklarımızı ve yapacaklarımızı zorunlu olarak yaparken, yapmadıklarımızın ise zaten benim kontrolümde olmadığı için yapılmasının imkânsız olduğu düşüncesidir. Ancak Taylor'ın hiç kimsenin geçmişe ilişkin gerçekleşmemiş bir şeyi gerçekleştirme gücümüzün olmadığı fikrine rahatlıkla itiraz edilebilir. Ona göre hepimiz geçmişle ilgili bu şekilde düşünürüz. Ancak bu fikir ne kadar makul ve tutarlıdır? Hayatımız ve seçimlerimiz üzerinde özgür olduğumuzu düşünen biri için geçmişte gerçekleşmemiş bir olay onu gerçekleştirebilme gücünden yoksun olduğumuz anlamına gelmediği gibi bunun imkânsız olduğu anlamına da gelmez. Seçimlerim üzerinde etkim olması bunun en basit göstergesidir. Ancak Taylor bu soruyla ilgilenmeyip argümanıya, gelecekle ilgili de böyle düşünmek için aynı nedenlere sahip olduğumuzu göstermeyi amaçlar. Bu amaç da özgür olduğumuza, eylemler üzerinde bir seçime sahip olduğumuza dair inancımıza da aykırıdır. Taylor'ın bunu bir bakıma önvarsayımları ile doğrudan olmasa da dolaylı olarak hissettirdiği ortadadır.

Ayriyeten, Taylor Tanrı ve doğa yasalarına başvurmadan açıkladığı kadercilik ile ilgili argümanı, kadercilikten çok determinizm iddiasını destekleyen bir argümandır. Çünkü Taylor aslında kaderciliğin savunmasını yapmaktan ziyade hangi varsayımlar ve örnekler ile evrenin kaderci bakış açısıyla görülebileceğinin bir denemesini yapmaktadır. Bunu da determinizmi destekleyen açıklamaları takip etmelidir. Aslında Taylor tüm insan eylemlerinin nedensel olarak belirlendiğini savunanların bir tür kaderci olduğunu ima etmektedir. Ancak Taylor'ın burada bahsedilen determinizm fikri nedensel veya teolojik determinizm değildir. Taylor kaderci düşüncelerini metafiziksel bir determinizme dayandırarak açıklamaktadır. Onun açıklamalarının ne kadar kabul edilebilir olduğu ise tartışmalıdır. Özellikle argümanını açıklamak için verdiği örnekler ile ilgili olarak bunların kaderciliğe sembolik akıl yürütme formunda bir açıklama getirmesi onun, kadercilik düşüncesiyle ilgili tartışmalardan ve kaderciliği benimseyip benimsememesinden ziyade kaderciliğin sembolik bir akıl yürütme formunda açıklanabilir olup olmadığı ile ilgilendiğini söylemek çok da yanlış olmaz.

Kaynakça

Cahn, S. M. (2010). Introduction. David F. Wallace, Steven M. Cahn, Maureen Eckert, (Ed.) içinde, *Fate, Time, and Language: An Essay on Free Will*. Columbia University Press: NY.

- Cross, T. (2006). Determinables and determinates. Donald M. Borchert (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Philosophy* (2. Baskı), c:3, USA.
- Emery, N., Markosian, N., Sullivan, M. (2020, 24 Kasım). Time. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/time/#Oth>
- Hunt, D. P. (2005). Foreknowledge. Donald M. Borchert (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Philosophy* (2. Baskı), c:3, USA.
- Körner, S. (1967). Laws of thought. Donald M. Borchert (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Philosophy* (2. Baskı), c:5, USA.
- O'Keefe, T. (2024, 19 Kasım). Ancient theories of freedom and determinism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/freedom-ancient/>
- Rice, H. (2023, 23 Şubat). Fatalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/fatalism/>
- Saunders, J. T. (2010). Professor Taylor on fatalism. David F. Wallace, Steven M. Cahn, Maureen Eckert (Ed.) içinde, *Fate, Time, and Language: An Essay on Free Will*. Columbia University Press. NY.
- Searle, J. R. (2006). Determinables and determinates. Donald M. Borchert (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Philosophy* (2. Baskı), c:3, USA.
- Taylor, R. (1962). Fatalism. *Philosophical Review*.
- Taylor, R. (1967). Determinism, a historical survey. Donald M. Borchert (Ed.) içinde, *Encyclopedia of Philosophy* (2. Baskı), c:3, USA.
- Taylor, R. (1983). *Metaphysics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Taylor, R. (2010a). A Note on fatalism. David F. Wallace, Steven M. Cahn, Maureen Eckert (Ed.) içinde, *Fate, Time, and Language: An Essay on Free Will*. Columbia University Press: NY.
- Taylor, R. (2010b). Fatalism and ability. David F. Wallace, Steven M. Cahn, Maureen Eckert (Ed.) içinde, *Fate, Time, and Language: An Essay on Free Will*. Columbia University Press: NY.
- Todd, P. (2014, 21 Haziran). "Fatalism." *Oxford Bibliographies in Philosophy*, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0116.xml>
- Wallace, D. F. (2010). *Fate, time, and language: an essay on free will*. Steven M. Cahn, Maureen Eckert (Ed.), Columbia University Press: NY.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤

Sayı: 8
Issue / العدد: ٨

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Sümeyye Yılmaz
Sakarya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
ylmzsumeyye@hotmail.com



ORCID: 0000-0003-2053-6606

Din Sosyolojisinin Temelleri:

Durkheim, Weber, Marx ve Simmel'in
Katkıları Üzerine Bir Değerlendirme

The Foundations of Sociology of
Religion: An Evaluation of the
Contributions of Durkheim, Weber,
Marx and Simmel

Atıf: Yılmaz, S. (2024). Din Sosyolojisinin Temelleri: Durkheim, Weber, Marx ve Simmel'in Katkıları Üzerine Bir Değerlendirme. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 379-407.



DOI: 10.69515/dinveinsan.1518531

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Yükleme Tarihi / Received Date: 18.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted Date: 16.11.2024

Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 379-407

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.

This article was checked in the plagiarism program.

تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال



intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlamış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Din Sosyolojisinin Temelleri: Durkheim, Weber, Marx ve Simmel'in Katkıları Üzerine Bir Değerlendirme

The Foundations of Sociology of Religion: An Evaluation of the Contributions of Durkheim, Weber, Marx and Simmel

Özet

Sosyolojinin kurucuları olan Comte, Durkheim, Weber, Marx, Simmel, Parsons gibi büyük teorisyenler, aslında din sosyolojisinin de önemli temsilcileridirler. Onların dine bu kadar yakın ilgi duymalarının nedeni, geleneksel toplum düzeni üzerinde dinin etkin olması ve kapitalist-endüstriyel topluma geçişle beraber bu etkinin giderek zayıflaması nedeniyledir. Bütün bu değişimler üzerine teoriler üreten bir bilim olarak sosyoloji, toplumun felsefi, ahlaki, siyasi, ekonomik, sorunlarıyla bağlantısını kaybetmeden müstakil bir disiplin olmaya çabalamıştır. Dinin doğasına ilişkin sorgulamalar sosyolojiye bütüncül bir bakış açısı kazandırma çabasının bir sonucudur. Bu nedenle ister dinin özüne yoğunlaşsın isterse de dinin işleviyle ilgilenin din, her daim sosyolojinin en önemli kavramlarından olmuştur. Weber'in, Protestanlık ve Kapitalizm arasında ruhsal bağ kurması, Marx'ın dinin toplumsal düzenin yeniden inşası açısından ideolojik bir katkısı olduğundan bahsetmesi, Durkheim'in karmaşık toplumların toplumsal ilişkilerini tespit etmekte kullandığı mekanik dayanışma teorisi, Simmel'in dini insanın doğasında var olan bir olgu olarak görmesi ve insanlar arasındaki ilişkilerde dinselikten bahsetmesi aslında hep aynı çabanın sonuçlarıdır. Bugüne kadar klasik dönem sosyologları ve onların dine yaklaşımları üzerine muhakkak pek çok çalışma yapılmıştır. Bu makale, bugün hala teorileriyle alana olan etkileri devam eden, din sosyolojisinin kurucuları denilebilecek, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx ve Georg Simmel olmak üzere dört sosyoloğun din, ahlak, değer ve Tanrı anlayışları üzerine sosyologların kendi metinleri üzerinden yeni bir okumayı hedef almaktadır. Bu dört sosyoloğun seçilme sebebi din sosyolojisinin kurucu figürleri olmaları nedeniyledir. Ayrıca bu sosyologların düşüncelerine ikincil kaynaklardan yeni yorumlar ve eleştiriler de eklenmiştir. Makale, alan okuması yapacak araştırmacılara giriş mahiyetinde mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: Din, Tanrı, Ahlak, Din Sosyolojisi, Sosyoloji

Abstract

Great theorists such as Comte, Durkheim, Weber, Marx, Simmel, and Parsons, who are regarded as the founders of sociology, are also significant contributors to the sociology of religion. Their interest in religion stems from its influence on the traditional social order, an influence that gradually weakened with major societal transformations and the emergence of capitalist-industrial structures. Sociology, as a discipline that theorizes societal transformations, has strived to establish itself as an independent field while maintaining connections with the philosophical, moral, political, and economic issues of society. Questions about the nature of religion stem from the effort to provide a holistic perspective in sociology. Weber's exploration of a spiritual bond between Protestantism and Capitalism, Marx's assertion of religion's ideological role in reconstructing social order, Durkheim's theory of mechanical solidarity to analyze the social relations of complex societies, and Simmel's view of religion as an inherent human phenomenon reflect the same overarching effort. This article seeks to reinterpret the concepts of religion, morality, values, and God as explored by four sociologists—Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, and Georg Simmel—through their original texts. Additionally, the article incorporates new interpretations and critiques of these sociologists' ideas from secondary sources. It aims to make a modest contribution as an introductory resource for researchers studying the field.

Key Words: Religion, God, Morality, Sociology of Religion, Sociology

Giriş

Din insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. İnsan ve din arasında en başından beri var olan ilişkide toplum, din üzerinde etkili olurken din de toplum üzerinde etki gücü kuvvetli bir unsur olagelmıştır. Bu ikilinin ilişkisi bugün bütün canlılığı ile devam etmektedir. Toplum ve din arasında mevcut bu ilişki, toplum bilimi olarak tanımlanan sosyolojinin de tekâmül aşamasından

Din ve İnsan Dergisi

مجلة الدين والإنسان - Journal of Religion and Human

2024 كانون الأول / December / العدد: 8 / Issue / المجلد: 4 / Volume / Cilt

bu yana din ile bağlantılı olmasına sebep olmuştur. Din, topluma yansıyan bir yönünün olması sebebiyle, kimi sosyologlar için toplumun yapısını anlama noktasında mihenk taşı olmuştur. Bu noktadan daha da ileri gidecek olursak toplumsal olgu ve olaylar din olmadan incelemeye tabi tutulursa pek çok sosyolojik gerçek tespit edilememiş olacaktır.

İnsanların sahip oldukları normlar, sosyal ve kültürel değerler, yaşantıları, davranışları, tercihleri, harcamaları ve daha sayamadığımız pek çok şey inançlarıyla alakalıdır. On dokuzuncu yüzyılda sosyoloji adında yeni bir bilim alanı doğduğunda araştırma alanını sosyal olan her şey olarak belirlenmiş idi. Bu alan hem güçlü hem de insanlık tarihi kadar eski bir sosyal kurum olan din ile sosyoloji arasında ayrılmaz bir ilişki tesis etmiştir. Bu bağlamda makalemizde klasik sosyoloji denildiğinde akla ilk gelen, din sosyolojisinin kuruluşunda etkisi ve katkısı yadsınamaz derecede önemli olan din sosyolojisinin temelleri denilebilecek teorilerin sahibi dört sosyoloğun dine bakış açılarına yer verdiğimiz bir çalışmayı yapmış bulunuyoruz. Bugün hala her güncel akademik çalışmada yer bulan teorileri ile bu sosyologlar Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx ve Georg Simmel'dir. Din sosyolojisinin kurucusu diyebileceğimiz isimlerin hemen hepsinin eserlerinde odaklandıkları temaların başında "din" olgusu gelmektedir. Önemleri ve öncülükleri tartışılmaz olan bu isimler, dine yükledikleri anlam bakımından farklılaşmaktadırlar.

Bugüne kadar klasik dönem sosyologları ve onların dine yaklaşımları üzerine muhakkak pek çok çalışma yapılmıştır. Bir teoriyi yeniden ele almak aslında o teoriye daha fazla derinlik kazandırabilir; bunu bir tekrar olarak değil, yeni anlamlar ve bakış açıları geliştirme fırsatı olarak görmek daha doğru olacaktır. Sosyolojik teorileri yeniden incelemek, bu teorilerin derinlemesine içerdiği farklı anlamları ve yorumlama imkânlarını bizlere sunacaktır. Her yeniden değerlendirme, teorinin bilinen yanlarının ötesinde yeni bakış açıları ve anlamlar keşfetmemizi sağlayabilecektir. Biz çalışmamızda isimlerini zikrettiğimiz dört büyük sosyoloğun din sosyolojisine katkılarını ve onların dinle ilgili teorilerinin zengin anlam katmanlarını ortaya koymaya çalışacağız. Makalemiz bu teorilerin bir tekrarı niteliği taşımamakta, bu teorileri yan yana getirerek her bir düşünürün din ve toplum ilişkisine nasıl katkı sunduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu, okuyuculara daha geniş bir perspektif sunacak ve teorilere dair yeni düşüncelere ilham olabilecektir. Bunu yaparken çalışmamızın sınırlılıklarını, bu dört sosyoloğun, dine yaklaşımlarının ortaya konulması oluşturacaktır. Akademik araştırmalarda birincil kaynakların kullanımı, araştırmanın kalitesini ve alana katkısını artırmak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, araştırmamızda sınırlılıklarımızı göz önünde bulundurarak, bu sosyologların dinle ilgili kendi eserlerine odaklanılacaktır. Bu nedenle, onların dine bakışını yorumlayan ikincil kaynaklara fazla yer verilmemiş, doğrudan kendi yazılarındaki düşünceleri üzerinden özgün bir değerlendirme yapılmıştır. Bu makale dört bölümden oluşmaktadır. İlk

bölümde, adı geçen sosyologların kısa biyografilerine yer verilmiş, ardından Tanrı, din ve ahlak anlayışları kendi eserleri ışığında ele alınmıştır. Bu incelemenin devamında ikincil kaynaklardan yorumlar eklemek suretiyle, farklı perspektifleri bir araya getirerek, teorilerin günümüz koşullarında nasıl değerlendirildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece makale, alan okuması yapacak araştırmacılara kapsamlı bir literatür sunmanın yanı sıra, alana mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. Emile Durkheim ve Kolektif Bilinç Olarak Din (1858-1917)

Babası Ortodoks bir Musevi haham olan Durkheim'in dini konularda agnostik bir görüş benimsediğinden ya da Ateist olduğundan bahsedilse de o hem Rasyonalizme hem de Empirizme karşı tavrıyla bilinmektedir. En önemli eserleri arasında, *Toplumda İş Bölümü (1893)*, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları (1895)*, *İntihar (1897)* ve *Dini Hayatın İlkel Biçimleri (1912)* yer almaktadır. Durkheim'in, bilimsel reformu vurgulaması ve toplumsal reform üzerinde durması nedeniyle aydınlanma geleneğinin mirasını taşıdığı ifade edilmiştir. Durkheim, Fransa'da sosyolojinin gelişimini sağlayan önemli bir güç olmuştur. Durkheim'in zamanında Fransa'da yaşanan toplumsal ve politik değişimler kilise-devlet uyumsuzluğu, anti-semitizm gibi meselelerinin yükselişi beraberinde yaşanan toplumsal değişimler ve bu değişimlerin neden olduğu birtakım düzensizlikler, Durkheim'in yaşadığı dönemin dışsal zorlayıcı sebepleri, onun sosyoloji anlayışını düzenlemiş ve şekillendirmiştir. Bu sebeplerle, toplumsal düzenin araştırılması Durkheim'in çalışmalarının merkezini teşkil etmiştir. O modern dünyanın sorunlarını toplumun doğasında gören Marx'tan ayrılmış ve toplumsal düzenin, toplumsal reformla sağlanabileceğini savunmuştur. Kuşkusuz din, inanç gibi metafizik meseleler de bu reforma dahil konulardandır (Durkheim, 2019, s. 180).

Durkheim'e göre Tanrı bir bilme şeklidir. Durkheim, Tanrıyı toplumsal bir olgu olarak ele almıştır. Dini buldukları toplumun temsili olarak görmüştür. Durkheim'e göre Tanrıya inanış biçimlerimizi belirleyen toplumdur. Yani Durkheim kutsalın kaynağı olarak metafiziği değil bizzat toplumu görmektedir (Durkheim, 2019). Durkheim, dinin toplumsal hayatın merkezinde yer aldığını ve toplumsal bütünleşmeyi sağladığını savunmuştur. Ona göre din, toplumun moral değerlerinin ve kolektif bilincinin bir yansımasıdır. Din, bireylerin toplumsal kurallara uymasını sağlar ve böylece toplumun düzenini korur. Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı eserinde bilimsel rasyonalizmi insan davranışlarına yaymayı amaçladığını ve sosyolojinin görevinin toplumsal olguları yorumlamak veya açıklamak amacıyla araştırmalar yapmak olduğunu söylemiştir. Durkheim'e göre toplumsal olgular bireylerin dışında var olur ve bireyler üzerinde yaptırım gücü olan kuvvetlerdir. Durkheim, toplumsal olgu denilen bu büyük yapı ve güçlerin,

ortak ahlaki değerler, kültür, inançlar gibi hususların insanlar üzerindeki ve toplum üzerindeki etkilerini araştırmıştır. Ahlaki kuvvetlerin zorlayıcı büyük güçler olduğunu, sahip oldukları emredici ve zorlayıcı güç sayesinde bireyin dışında olan ve onlar üzerinde birey istese de istemese de kendilerini empoze eden güçler olduğunu ifade etmiştir (Durkheim, 2021b, s. 32).

Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı eserinde toplumu maddi ve maddi olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Durkheim maddi olgular olarak, bürokrasi, yasal kodlar, mimari sitilleri ve hukuk gibi doğrudan gözlemlenebilir konular üzerinde daha az dururken, maddi olmayan kültür, ahlak ve toplumsal kurumlar gibi konulara üzerinde çok daha fazla durmuştur (Durkheim, 2021b, s.55).

Toplumsal İş Bölümü adlı eserinde toplumu bir arada tutan şeyleri ilkel ve modern toplumlarda karşılaştırmalı olarak analiz etmeye çalışmıştır. Özellikle maddi olmayan toplumsal olguların daha önceki toplumlarda kendisinin güçlü bir kolektif olarak isimlendirdiği birtakım eğilim, inanç, normlar, değerler ve bilinç olarak ifade edilen olgular tarafından bir arada tutulan ve ortak hayatın bir bileşkesi olan, karşılıklı etki ve tepkinin bir sonucu olarak ifade etmiştir. Durkheim sosyolojisinin temeli buna dayandırmaktadır ve bu durum Durkheim için 'ahlak' olgusunun değişiminin toplum üzerinden irdelemesini de etkilemiş ve onun sosyolojisine yön vermiştir denilebilir. Durkheim'in sosyolojik incelemelerinin ve değerlendirmelerinin ahlak kavramı ekseninde şekillendiğini söyleyebiliriz (Durkheim, 2020, s. 96).

Toplumsal İş Bölümü eserinde Durkheim, toplumu organik ve mekanik olarak ikiye ayırırken, temelde dayandığı sorun yine ahlak ve düzen sorunudur. Bununla birlikte, toplum modernleştikçe ortaya çıkan karmaşanın kolektif bilincin gücünde bir azalmaya neden olacağını düşünmektedir. Durkheim, modern iş bölümünün bazı toplumsal sorunlara neden olduğunu; yani toplumu bir arada tutmak için yeterli bir yöntem olmadığını söylemiştir. Durkheim, toplumsal olguları, iradeyle değiştirilebilecek şeyler olarak ele almadığı için tutucu bir metotla ifade ettiği yaklaşımında devrimden hiç söz etmemiştir ve toplumsal olguları basit diyalektik oyunlarla alt üst edilebilir şeyler olarak gören devrimci yaklaşımı tehlikeli addetmiştir. Bunun yerine önerdiği çeşitli reformlarla modern sistemin işleyişini sürdürebileceği söylemiştir. Kolektif bilincin güçlü olduğu zamanlara geri dönüşün olmayacağını, modern toplumda kolektif ahlakın güçlendirilmesiyle insanların yaşadıkları çıkmazlarla veya patolojilerle bu şekilde daha rahat başa çıkabileceklerini söylemiştir (Durkheim, 2020, s. 63). Durkheim bu eserinde kolektif bilinç, dayanışma ve toplumsal bağlar üzerine düşüncelerini aktarmış ve dini kavramlarla dolaylı bir bağlantı kurmuştur. Bu fikirler Durkheim'in daha sonra din üzerine geliştireceği fikirlerinin temelini oluşturmuştur.

Durkheim, önemli eserlerinden biri olan *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nde maddi olmayan toplumsal olguya odaklanır. İlkel toplumu inceleyerek dinin kökenlerini bulmaya çalışır. İlkel toplumu incelemesinin nedeni onun modern toplumdaki karmaşıklığı barındırmayan görece daha sade denilebilecek bir yapısı olması nedeniyledir. Aslında o ilkel bir din türü olarak totemizmi araştırmıştır. Totemizm, bazı nesnelere ilahlaştıran ve ruhlarına inanan ilkel bir inanıştır. Durkheim bu araştırmasında dinin toplumdaki neşet ettiğini yani dinin kaynağının bizzat toplum olduğunu ortaya koymaktadır. Totemizmi kolektif bilincin bir biçimi olarak görmüş ve Durkheim, kolektif bilinç olarak ifade ettiği din ve toplumu aynı görmüştür (Durkheim, 2018, s. 167). Bu yaklaşımıyla aslında Durkheim, toplumu ilahlaştırmıştır diyebiliriz. Toplumu Tanrıyla özdeşleştirdiği için oldukça muhafazakâr bir tutumla toplumsal devrime taraftar olmamış toplumun işleyişinde gerekli reformlar yapmayı arzu etmiştir.

Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* kitabında Tanrı ve din kavramlarına da odaklanmış ve her ikisinin de kaynağının toplum olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı kavramı ve bütün kutsal şeylerin kaynağı toplumdur. Kutsal, Tanrı ve toplum bir ve aynıdır. Dinin başlangıcının kesin bir tarihi bulunmamaktadır. Durkheim, kitabında dini araştırma konusu seçmesinin nedenini, insanın dini doğasını anlamak yani insanlığın bu yönünü anlamak olduğunu söylemiştir. Ona göre en şaşırtıcı ayinler, totemler, mitler beşerî veya toplumsal birtakım ihtiyaçlara işaret etmektedir. İnsanlar bu dinlere inanma noktasında ortaya birtakım gerekçeler sürebilirler ama onun altında yatan esas sebebi bulmak bilimin işidir. Durkheim, bütün dinleri doğru bulur ve bütün dinlerin ortak bazı unsurları olduğunu, belirli semboller ve ayinlerin bütün inanç sistemi ve kültürlerde var olduğunu, şekil farklılıkları olsa da aynı işlevi yerine getirdiklerini ifade etmiştir (Durkheim, 2018, s. 167).

İnsanların düşüncesinde kutsal olarak algılanan birtakım varlıkların varlığı sadece onların zihinlerinde var olduğu için vardır. Oysa zihnimiz onlara inanmayı bırakırsa onlar da var olmamış olacaklardır. Bu açıdan, duyu tecrübesiyle bildiklerimiz yani fiziki bir şekle sahip olanlar bile, onların varlığına dair inanç besleyen ve tapınan müminin zihnindeki varlığına bağlıdırlar. Dini törenler, bütün toplumu harekete geçirecek bir etkiye sahiptir. Onları bir araya getirip temaslarını artıran bu bilinç, en başta, davranışlara hâkim olan ve yönlendiren toplumdur. İnsanlar Tanrı olmadan yaşayamazlar. Tanrılar da ibadetler icra edilmeseydi ölümlerdi. Tanrılar var olmak için onlara tapınanlara muhtaçtır. Durkheim'e göre ayinler, bir araya gelmiş insan grupları arasında tekrar edilen belirli hareket tarzlarından doğan eylemlerdir. Bu insanların hedefi, gruplar meydana getirmek, onları devam ettirmek ya da yeniden yaratmaktır (Durkheim, 2018, s. 394).

Durkheim, ahlak konusu üzerinde çokça durmuştur. Durkheim, ahlak, değer gibi duygularımızın- ki insanın en iyi yönü diye ifade eder- toplumdan kaynaklandığına inanmıştır. Ortak inanç ve duyguları paylaşan toplumun üyeleri arasında, kendine has özellikleriyle, kolektif veya ortak bilincin şekillenebileceğini söyleyerek, toplumun ortak inançları ve duygularının, kolektif bilinci meydana getirdiği ifade etmiştir. Durkheim, sosyolojisinin kuruluşundan itibaren var olan ve toplumsal bir olgu olarak ele aldığı ahlak konusunun ampirik olarak incelenebileceğini düşünmüştür. Durkheim'in, modern toplumu, kaybettiği sağlığına kavuşturma konusuna duyduğu ilgi onu ahlak kavramına yöneltmiştir. Ona göre bireysel çıkarlar toplumsal çıkarların önüne geçtiğinde ahlaki değerler zayıflayabilir. Durkheim, ahlakın ne olması gerektiği konusu üzerinde pek durmasa da toplumun ahlaka gereksinim duyduğuna inanmıştır. O, ahlakla özgürlük arasında bir bağlantı kurmuştur. Durkheim, ahlaki bağlar kaybedildiğinde insanların, doymak bilmeyen ve giderek büyüyen tutkularının esiri olacağını düşünmüştür. Her insanın özünde doyumsuz bir arzu taşıdığına inanmış ve insanların doyum arayışının gittikçe artan gereksinimleri ortaya çıkardığını düşünmüştür. Ona göre insan hep daha fazlasını ister, ama insan nihai olarak buna sahip olamayacaktır. Eğer toplum, yani ahlaki değerler, bizi kısıtlamazsa insanlar isteklerinin peşinde koşan köleler haline gelir (Durkheim, 2019, s. 180). Sonuç olarak Durkheim bireyin özgür olması için dışardan bir denetime ve ahlaka ihtiyaç duyduğunu ifade ederek, aslında, özgürlükle çelişkili gibi görünen bir sonuca varmıştır.

Durkheim, intihar gibi psikolojik/ruhsal olduğu düşünülen bir olgunun arka planında sosyolojik bir boyut olduğunu ortaya koyduğu *İntihar* adlı eserlerinde dini inançların ve ritüellerin bireylerin intihar oranları üzerindeki etkisini incelemiştir. Ona göre toplumun bozulmamış bir bütünlüğe sahip olması bizlerin gündelik hayatta yaşadığı birtakım kırgınlıklarımızın üstesinden gelme konusunda destek sağlamaktadır. Eğer toplumda bu olmazsa insan intihara eğilim duyabilir. Din, insanlar arasında bağlayıcılığı yüksek olan ortak/kolektif geleneksel bir pratiği meydana getirir ve bu kolektif bilinç durumu güçlü olduğu oranda, toplumdaki dini bütünleşme de o kadar güçlü olmaktadır. Durkheim'in ifade ettiği bu koruyuculuk durumu da o oranda büyük ve etkili olacaktır. Durkheim burada toplumsal bütünleşme derecesinin önemi üzerinde durmuştur. Zira Durkheim'e göre bireysellik vurgulayan Protestanlık gibi mezhepler toplumsal ritüellerden yoksundur ve bu gibi mezheplerin toplumsal bütünleşmesi zayıftır. Bu da dinsel korumayı daha az sağlamalarına neden olmaktadır (Durkheim, 2021a, s. 206). Durkheim, intiharı toplumsal ahlak ve dinsel eylemlerle bağlantılandırmıştır. Bu anlamda Durkheim'e göre din sağladığı ahlaki destekle, insanın kendini yok etme arzusuna karşı onu koruyan bir unsur olabilmektedir.

1.1. Eleştiriler ve Yorumlar

Durkheim'in din anlayışı, sosyoloji alanında önemli ve etkili bir yer tutmaktadır. Durkheim'in çalışmaları, dinin toplumsal işlevlerini anlamada önemli bir temel sağlamıştır. Ancak bu çalışmaların sınırları ve ilgili eleştiriler de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu eleştiriler şöyle sıralanabilir:

İşlevselcilik Eleştirisi ve Bireyin Deneyimlerinin Önemszenmemesi: Durkheim, fonksiyonelci bir perspektife sahiptir. Eserlerinde, dinin toplumsal düzen ve birlik üzerindeki olumlu etkilerine odaklanırken, dinin bireysel düzeydeki etkilerini göz ardı etmektedir. Bu yaklaşım, dini sadece toplumsal yapının bir yansıması olarak görme eğilimindedir. Durkheim, dini ritüellerin toplumsal bağları güçlendirdiğini vurgulamış, ancak bireylerin ritüeller dışındaki dini deneyim ve pratiklerini yeterince incelememiştir (Turner, 2017). Onun çalışmalarında bireylerin kişisel dini pratikleri ve bunların toplumsal bağlamdaki yerinin eksik bırakıldığı söylenebilir. Bu açıdan Durkheim'in bu bakış açısı dini deneyimlerin ve inançların öznel ve manevi boyutlarını yeterince dikkate almamakla eleştirilmiştir (Furseth & Repstad, 2023). Onun bu yaklaşımı, dinin bireyler üzerindeki psikolojik ve duygusal etkilerini ihmal ettiği şeklinde de eleştirilmiştir. Bazı modern sosyologlar, Durkheim'in ritüellerin toplumsal işlevine dair görüşlerini, ritüellerin anlamı ve bireyler üzerindeki etkileri bağlamında eleştirmiştir. Özellikle, ritüellerin sadece sosyal bağları güçlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda bireysel kimlikleri ve kişisel anlamları nasıl şekillendirdiğine de dikkat çekmişlerdir (Giddens, 2019). Durkheim'in ifade ettiği dinin toplumsal bütünleşme üzerindeki rolü, dinin bireyler üzerindeki baskıcı etkileri bağlamında eleştirilmiştir. Bu anlamda din, bireysel özgürlükleri kısıtlayarak toplumsal kimlik üzerinde baskı kurabilmektedir (Berger, 2011).

Dinin Evrensel Tanımı ve Genelleme Sorunu: Durkheim'in din anlayışında evrimci bir bakış açısı vardır. O, dinin ilkel toplumlarda nasıl başladığını ve zamanla nasıl evrildiğini açıklamaya çalışmıştır. Ancak, bu evrimci yaklaşım, anakronistik veya kültürel olarak indirgemeci olarak görülebilmektedir (Bird, 2015). Durkheim, Avustralya Aborjinlerinin totemik dinini inceleyerek tüm dinler için genellemeler yapmıştır. Bu tür genellemelerin diğer kültürler ve dinler için geçerli olup olmadığı konusunda şüphe duyulmaktadır. Durkheim'in farklı dinlerin ve toplulukların benzersiz özelliklerini göz ardı ettiği öne sürülmektedir. Onun tanımı, bazı dini sistemleri dışarıda bırakabilmekte veya çok farklı dini pratikleri aynı kategoriye sokabilmektedir. Bu, dinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini tam olarak yansıtamamaktadır (Bird, 2015). Bu verilerin yetersiz olduğunu ve geniş çapta genelleme yapma konusunda sınırlı kaldığı ifade edilebilir. Günümüz kurumsallaşmış dinleri üzerinde Durkheim'in verilerinin yetersiz olduğu

anlaşılmaktadır (Kurt, 2018). Bu durum Durkheim'in çalışmalarının modern ve tarihi toplumların dinamiklerini yeterince kapsamadığını düşündürmektedir.

Toplumsal Konsensüsün Abartılması: Durkheim'in teorisi, dinin toplumsal istikrarı ve sürekliliği nasıl sağladığını açıklamaktadır, ancak o, dinin toplumsal değişim ve devrimlerdeki rolünü yeterince incelememiştir. Durkheim'in din görüşü dinin toplumsal dayanışma üzerindeki rolü ve toplumsal değişim süreçlerindeki rolü bağlamında eleştirilmiştir. Bu görüşe göre, din, bazen toplumsal değişime karşı bir direnç unsuru olarak işlev görebilmektedir (Bauman, 2005). Durkheim, dinin toplumsal konsensüsü ve dayanışmayı nasıl sağladığını detaylandırmıştır. Fakat toplumsal çatışmaları ve dinin farklı topluluklar arasındaki gerilimleri nasıl etkilediğini yeterince ele almamıştır. Durkheim, dinin toplumsal birliği ve dayanışmayı sağlama işlevine büyük önem vermiş ancak bu yaklaşımı, dinin toplumsal çatışmaları ve ayrışmaları da tetikleyebileceği gerçeğini göz ardı etmekle eleştirilmiştir. Din, bazen toplumsal gerilimlerin ve çatışmaların kaynağı da olabilmektedir (Giddens, 2019). Durkheim'in çalışmalarında, dini farklılıkların ve çatışmaların toplumsal rolü göz ardı edilmiştir. Dinin toplumsal normları ve yapıları değiştirme potansiyeli olan dinamik bir güç olabileceği unutulmamalıdır.

Sekülerleşme Teorisi Eleştirisi: Durkheim'in sekülerleşme teorisi, modern toplumlarda dinin etkisinin azalacağı varsayımına dayanmaktadır. Ancak, birçok sosyolog ve din bilimci, dinin modern toplumlarda bile güçlü bir varlık göstermeye devam ettiğini ve bu teorinin her zaman geçerli olmadığını savunmuştur (Berger, 2012, s. 56). Dinin modern dünyada nasıl değiştiği ve dönüştüğü konusu Durkheim'in çalışmalarında tam olarak ele alınmamıştır. Modern toplumlarda sekülerleşme, dinin toplumsal hayattaki rolünü değiştirmiştir. Durkheim'in teorileri, sekülerleşmeye rağmen dini ritüellerin toplumsal bağları güçlendirmedeki önemini vurgulasa da dönemine hâkim bakış açısıyla toplumsal evrime inanan ilk dönem sosyologları gibi o da dine mutlak bir akıbet tahayyül etmemiştir (Köse, 2023, s. 167). Sekülerleşmenin yaygın olduğu modern toplumlarda bile insanların tabiatüstünün varlığına olan inancı canlılığını korumaktadır. Bugün dini ritüeller ve sembolik eylemler sosyal bağları güçlendirmeye devam etmektedir (Berger, 2012). Günümüzde, sosyal medya platformlarında dini ritüellerin ve sembollerin paylaşılması, bireylerin ve toplulukların dini kimliklerini güçlendirmekte ve toplumsal bağları pekiştirmektedir. Bu, ritüellerin sosyal işlevinin, dijital çağda da geçerli olduğunu göstermektedir (Aktay, 2021, s. 121).

2. Max Weber: Ekonomi ve Din Üzerine (1864- 1920)

21 Nisan 1864'te Almanya'da Erfurt'ta doğan Weber'in babası bürokrat, annesi ise babasından tam zıt bir yaşam süren inançlı bir Kalvinist'tir. Weber yaşamının ilerleyen dönemlerinde annesine daha yakın bir yaşam benimsemiştir.

Weber, dinin ekonomik ve toplumsal değişimler üzerindeki etkisini vurgulamıştır. Özellikle Protestan ahlakının kapitalizmin doğuşuna katkısını analiz eden Weber, dinin bireylerin ekonomik davranışları üzerinde derin bir etkisi olduğunu savunmuştur. Weber, temel eserlerinden biri olan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruh'u*nda Protestanlık ve kapitalizmin gelişimi arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Ona göre din, sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda ekonomik faaliyetler ve toplumsal yapı üzerinde etkili olan bir güçtür. Weber, en önemli kavramlarından olan "Kapitalizmin Ruh'u", kavramını belirli bir anlamda kullanmış, bu ruhun temellerini araştırdığı çalışmasında, derin açıklamalarda ve analizlerde bulunmuştur. Ona göre Kapitalizm, Çin'de, Hindistan'da ve Babil'de de mevcuttur. Ancak nihai amacın para kazanma ve kazanç sağlama olması, ahlaki değerlerden yoksundur. Weber'in ortaya attığı bu ahlaki görüş gittikçe daha fazla kazanma ve hayatın anlık zevklerinden kaçınılmasının bir bileşeninden oluşmaktadır. "İnsanın görevi" gibi kaynağını vahiyden alan fikir ve kazanç sağlama güdüsü günümüz kapitalizminin ortaya çıkabilmesinin ön koşuludur (Weber, 2017a, , s. 57).

Weber'in odaklandığı nokta Protestan ahlakının kapitalizmin ortaya çıkışıyla olan bağlantısı değil, kapitalizmin büyümesi ve bütün dünyaya etki etmesinde etkili olan ruhtur. On altıncı, on yedinci yüzyılda kapitalizm ortaya çıkmasına, maddi şartların uygunluğu fikrinden yola çıkanları reddetmiş ve "başka dönemlerde de maddi koşullar uygundu ama kapitalizm neden ortaya çıkmadı?" diyerek eleştirmiştir. Konuyu para kazanma iç güdüsüne bağlayanlara ise bu güdünün hep bulunduğunu ama kapitalizmin doğuşuna neden daha önce sebep olmadığını sorgulatmıştır. Weber, kâr peşinde koşmanın inanç sistemlerinde değersiz, alçaklık ve açgözlülük olarak değerlendirilmesi ve ahlaki olarak kabul edilmemesini açıklamaya çalışmıştır. Çin ve Hindistan gibi bazı ülkelerin dinsel sistemlerini incelemiş ve Hinduizm, kast sistemi, Taoculuk ve Konfüçyüsçülük'ün kapitalimin gelişmesine engel olan özelliklerini ortaya koymuştur. Weber'e göre Kapitalizmin ruhu sistematik olarak kârı amaçlayan bir tutumu aşılamaı hedeflemektedir. Para kazanma tutkusuna adanmışlığını ifade etmektedir (Weber, 2017a, s. 83). 21. yüzyılda, Weber'in teorileri, modern ekonomik sistemlerdeki ahlaki ve dini etkileri anlamak için hala kritik bir öneme sahiptir.

Weber, İslam'ın dünyeviliği ve ekonomik ahlaki konusuna da değinmiştir. İslam'ın dünyayla uyumlu bir din olduğu söylemiş, Müslümanların Mekke döneminde gizli cemaatlerde

gelişen dindarlığından bahsetmiştir. Weber'e göre Medine döneminde ise İslam'a dahil olan ailelerin güçlü aileler olmasından dolayı güçlü bir statü vurgusu bulunmaktadır. İslam'ın para kazanma konusunda olumsuz bir yaklaşımı olmadığına değinmiştir. Mekke döneminde zühdî bir yaklaşım olduğu yorumunu yapmıştır. İslam'ın Medine dönemi Weber'e göre ganimetler ve savaş zaferleriyle dolu güçlü bir süreçtir (Weber, 2018).

Weber, *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinin ilk cildinde din sosyolojisine müstakil bir başlık açmakta ve dinin kökenleri üzerine analizlerde bulunmaktadır. Burada din ve büyüsel eylem arasında nedenselliğe bağlı bir ilişkiden bahsetmektedir. Ruhlara ve şeytanlara inanışın, onların neden ya da engel olduğu hastalık, doğum, ölüm, kuraklık, afetler gibi bazı doğal süreçlerde yattığını ifade etmiştir. Weber, toplumlarda "Toprak Ana" olarak ifade edilen kavramı ele alırken tarımın görece önemli olduğu toplumlarda toprağın altında yaşayan Tanrılara ibadetin önemli olduğundan bahsetmiştir (Weber, 2018, s. 534). Atalar kültürü ve aile reisinin rahipliği hususunda özellikle aile üyelerinin Tanrıya ihtiyaç duyduklarında doğal olarak atalarının ruhlarına tapınma eğiliminin ortaya çıktığından, aynı davranış modelinin siyasal birliklerde de gruba ait Tanrılar olarak ortaya çıktığından ve bunun kaçınılmaz bir son olduğundan bahsetmiştir. Genel olarak Weber, kritik ettiği toplumlarda siyasal ya da askeri zaferlerin ya da hüsrانların daha güçlü Tanrısı olanın daha zayıf Tanrısı olana üstünlüğü olarak görüldüğü tespitinde bulunmaktadır. Ona göre geleneksel otorite, iktidarın kutsallığına dayanan kişilerin inançlarından kaynaklanır (Weber, 2019).

Weber'e göre doğal ve sosyal şartlara göre Tanrı formlarının çeşitlilik kazanması gibi Tanrılığın tekeline alma potansiyelinde de çeşitlilik vardır (Weber, 2019). Bireylerin günlük yaşantısında yüce Tanrı anlayışı Weber tarafından daha aşağıda olarak görülen ruhlar veya şeytanlara tapınma anlayışına etkide bulunabilir. Eğer teorik olarak yüce Tanrı anlayışı hakimse, rasyonelleşmiş dinin yüce Tanrı kavrayışı etkin, eğer ruhlar hakimse de gündelik yaşam dini etkindir. İkinci türde biçimlenen toplumlarda yerel Tanrıların çeşitli fetihlerle üstünlük kazanması ve fetihlerle yeni katılan toplumların da yerel Tanrılarının bu yerel bütünlüğe katılması doğaldır. Weber, bu kaynaşmış bütünlük içinde, ister orijinal olsun ya da yeni tecrübelerle tayin edilmiş olsun Tanrılara birtakım iş bölümlerinde belirli işlevsellikler verildiğini ifade etmektedir (Weber, 2018).

Sonrasında Sosyolojik bakış açısıyla peygamber nedir? sorusunu ele alan Weber, Peygamberleri, kendi misyonlarına dayanarak ilahi bir emri ya da dinsel bir doktrini, tebliğ etmekle görevli, karizmatik reformcular olarak görmektedir. Weber, ruhbanlarla peygamberleri ayırmıştır. Peygamberlerinin gücünün ilahi kaynaklı olduğu ve peygamberlerin kesin vahiyler

tebliğ etmesi yönüyle büyücülerden farklılaştığını ortaya koymuştur (Weber, 2018). Diğer taraftan peygamberi, sosyal ahlak öğretmenleri olarak görmüştür. Dinde itaat ve cemaatleşmenin önemi üzerinde durmuştur. Köylü ve soylular arasında dini eğilimlerin farklı olduğu ve dindarlığın merkezi olarak şehrin görülmesinin yanlış olduğunu değerlendirmiştir (Weber, 2018, s. 606).

Weber, büyüsel eylemin rasyonelleşme süreci ile ruha inanış, natüralist, sembolik ve işlevsel Tanrıların, monoteist Tanrı tasavvuruna evrilmesini ele almaktadır. Kurban ritüelinin dinlerin başlangıcında yalvarış yoluyla ortaya çıktığını, bu ritüelin hediyeler hizmetler haraçlar ve rüşvetlerle Tanrının lütfuna erişme aracı olduğunu aktarmaktadır. Tanrının himayesini ve lütfunu isteyen insan, Weber'in ifadesiyle ben veriyorum sen de ver "do ut des" demektedir (Weber, 2023 s. 37). Weber'e göre rahipler büyücülerden dinsel yaşamın rasyonelleşmesi neticesinde farklılaşmıştır. Weber, Zerdüşt'ün durumu hariç neredeyse hiçbir peygamberin de ruhban sınıfı içinden çıkmadığını söylemiştir. Peygamberler, dini ahlaki vahyin taşıyıcıları olarak ruhbanlardan ayrılmaktadırlar. Atalar kültürü ve aile reisinin rahipliği gibi konular Weber'in üzerinde durduğu diğer konulardır (Weber, 2023).

Normların ve değerlerin rasyonelleşmesiyle ilgilenen ve yaşamının çoğunu dinleri araştırarak geçiren Weber, Kapitalizmin gelişim sürecinin çeşitli dinlerle ilişkisini incelemiştir. Weber, rasyonellik tipleri içerisinde de ele alacağı dinsel rasyonelleşme ile ilkel dinler diye isimlendirdiği tarihin erken dönem dini inanışlarının rasyonelliğin ortaya çıkışında ne ölçüde engeller oluşturduğu üzerinde durmuştur. Din, rasyonelleşme ile uyumlu olursa bu toplumun diğer alanlarına da etki eden bir durumdur. Dindeki rasyonelleşmeyi kültürel olarak gören Weber, rasyonelleşmeyi somut insan gruplarına bağlamıştır. Sistematik bir eğitim programından geçen din adamları (rahipler), daha irrasyonel olan büyücülerden daha rasyoneldir. Bu noktada peygamberler de rasyonelleşmede kilit noktadadırlar ve onlar kişisel çağrılarını ve herkesçe anlaşılmalıkları ile rahiplerden ayrılırlar. Weber, peygamberleri etik ve örnek olmak üzere ikiye ayırmıştır. Etik peygamberler Hz. Muhammed ve Hz. İsa gibi Tanrıdan görev aldıklarını ifade edenlerdir. Örnek peygamberler ise Buda gibi kişisel örnekliliğiyle taraftar çekenlerdir. Bu hareket din adamı sınıfından olmayan bir kitle oluşturduğu için dinde rasyonelleşme başlamıştır. Daha sonraki aşamada cemaat oluşması gerekir ki bu noktadan sonra artık din adamına olan ihtiyaç da azalmıştır. Weber'e göre batıda kilise, dinin özgün bir şeklini oluşturmak için rasyonelleşmiştir (Weber, 2017a).

Dünyevi işlerin ahlaki yönden meşru kılınmasında reformların oynadığı rolün reformların en önemli sonucu olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Reformlar, meslek fikrinin dinsel yorumuna etkileri sayesinde, ilahi bir çağrı olarak dünyevi işlerin düzenlenmesi ve buna ahlaki bir önem

verilmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Kapitalizmin ruhu, adil olmayı, çok çalışmayı, para kazanmanın kendi içinde meşru bir araç olmasını bireysel ihtiraslardan değil, dini etik bir zorunluluk gibi ele alınır. Bir Protestanlık biçimi olarak Kalvinizm, ekonomik çıkarlarının peşine düşenleri salt çıkarıcı değil bu çabayı ahlaki bir görev olarak addedip kapitalizmle spesifik bir bağ kurmuştur. Bu durum işlerine Tanrının istediği bir yaşamı benimsercesine sarılan dürüst, işine bağlı, çalışkan işçiler ortaya çıkmasını sağlamıştır (Weber, 2017a). Günümüzde dinin ekonomik motivasyonlar üzerindeki etkisi, küresel ekonominin dinamikleri çerçevesinde yeniden ele alınmaktadır. Weber'in din ve ekonomi ilişkisi üzerine görüşleri, modern ekonomilerde dinin rolünü anlamak için yeniden incelenmektedir.

Weber'in üzerinde durduğu önemli konulardan bir diğeri de nedenselliklerdir. Nedensellik basitçe bir olayın başka bir olaya neden olması veya bir olayla, başka bir olayın gerçekleşmesi ilkesidir. Weber'in Protestanlık ve kapitalizmin ruhu ile kurduğu bağlantı nedensellik ilkesiyle alakalıdır. Weber, dinsel hareketler maddi kültürün gelişimini hangi boyutlarda etkilemektedir? Sorusundan yola çıkar ve modern kültürün tarihsel gelişiminin dinsel hareketlerle ne denli bağlantılı olduğunu anlamanın, maddi kültürün gelişimini tam anlamıyla anlamak için önemli olduğu görüşünü savunur. Bu çerçevede kapitalizmin gelişiminde Protestan reformunun olduğu fikri ona göre saçmadır. Bu sadece etmenlerden biridir. Weber, basit ve tek yönlü bir model yerine toplumsal etmenler arasındaki karşılıklı ilişkileri yorumlamaya çalışmıştır (Weber, 2011).

Değerler konusunda Weber, toplum bilimcilerin kendi bilimsel araştırmalarına kendi kişisel değerlerinin etki etmemesi gerektiğini söylemektedir. Buradan değerler konusunun sosyolojinin dışında tutulması gibi yanlış bir anlayışa gidilmemelidir. O, kişisel değerleri araştırmaya karıştırmamayı ifade etmektedir (Weber, 2023, s. 103). Değerlerin toplumda bir rolü bir yeri de vardır, kendisi de değer yargısını ifade etmekten çekinmemiştir. Weber'in mevcut eserlerinde değerlerin, sadece araştırılacak konuların seçimi için bir araç olarak kullanılmadığı, aynı zamanda toplumsal yaşamın anlamlandırılması konusunda bilgi edinmek üzere kullanıldığını da ifade edebiliriz. Bu anlamda Weber'i, değerden bağımsız bir sosyolojinin temsilcisi olarak göremeyiz çünkü onun çalışmalarının her tarafında değerler mevcuttur. Weber insanın eylemlerini ayırıp kategorize etmiştir. Burada da değerlerle olan bağı net bir şekilde fark edilmektedir. Weber, insan davranışlarının beklentiler tarafından belirlendiği eylem modeline araç-amaç rasyonelliği, başarı beklentisi olmaksızın bazı estetik, dinsel veya bilinçli bir inanç tarafından değerli olduğuna inanılan eylem biçimine değer rasyonelliği, kişinin duyguları tarafından yönlendirildiği eylem türüne duygusal eylem, alışkanlıklara bağlı (geleneksel) davranış biçimlerine de geleneksel eylem türü olarak adlandırmıştır (Weber, 2023). Buradan da Weber'in bireylerin eylemlerini birtakım değerlere, inançlara veya duygulara dayandığını görmekteyiz.

2.1. Eleştiriler ve Yorumlar

Weber'in teorileri, sosyoloji ve din biliminde önemli bir yer tutarken, eleştirel bir perspektiften değerlendirilmesi de gereklidir. Weber'in özellikle dinin ekonomik ve toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini incelemesi oldukça ilgi görmüş ve Weber'in din anlayışı ve teorileri de birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Weber'in din anlayışına yönelik önemli eleştiriler şunlardır:

Protestan Ahlakı Tezinin Aşırı Basitleştirilmesi: Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde Protestanlık ile kapitalizmin gelişimi arasında bir ilişki kurmuştur. Bu tezin karmaşık ekonomik ve toplumsal süreçleri aşırı basitleştirdiği söylenmiştir (Waardenburg, 2017). Kapitalizmin gelişimi, yalnızca dini inançlarla açıklanamayacak kadar çok yönlüdür. Weber'in Protestan ahlakı teorisi, günümüzde dinin ekonomik motivasyonlar üzerindeki etkisini inceleyen bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Özellikle, dinin kapitalizmin yalnızca bir aracı olmadığını, aynı zamanda bireysel motivasyonlar üzerinde de derin etkiler yarattığına dikkat çekilmiştir (Ritzer - Stepnisky, 2019, s. 72).

Eurocentrism (Avrupa Merkezcilik): Weber'in teorileri, Batı Avrupa'nın tarihsel ve kültürel bağlamına odaklanır ve bu nedenle Avrupa merkezli olmakla eleştirilir. Diğer kültürlerdeki dini ve ekonomik gelişmeleri yeterince dikkate almadığı düşünülür. Özellikle Doğu toplumlarının dinamiklerini ve farklılıklarını göz ardı ettiği söylenmiştir. Weber, rasyonelleşme sürecini genelleştirerek bunun batı toplumlarının gelişiminde merkezi bir rol oynadığını savunmuştur. Ancak, bu sürecin tüm toplumlar ve tarihsel dönemler için geçerli olmadığı söylenmiş ve Weber, rasyonelleşme sürecini genelleştirdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir (Turner, 1997).

Kültürel Determinizm: Weber'in din ve ekonomi arasındaki ilişkide kültürel faktörlere verdiği ağırlık, eleştirmenler tarafından kültürel determinizm olarak görülmüştür. Bu bakış açısının, ekonomik ve toplumsal değişimlerin çok yönlü nedenlerini göz ardı ettiği ve kültürel faktörleri aşırı derecede ön plana çıkardığı söylenmiştir.

Ampirik Kanıtların Yetersizliği: Weber'in tezlerinin bazıları, ampirik kanıtlarla desteklenmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Özellikle Protestan ahlakının kapitalizmin gelişimindeki rolü üzerine yaptığı araştırması ampirik kanıtların yetersizliği sebebiyle eleştiri almıştır (Turner, 1997, s. 167).

İslam ve Diğer Dinler Üzerine Görüşlerinin Eleştirisi: Weber, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi diğer dinler üzerine de çalışmalar yapmıştır. Ancak, bu dinler üzerine yaptığı analizler, eleştirmenler tarafından yetersiz ve yüzeysel bulunmaktadır. Özellikle İslam'ın ekonomik gelişim üzerindeki etkileri konusunda Weber'in görüşleri, Turner gibi bilim insanları

tarafından eleştirilmiştir. Weber'in İslam'a ve İslam toplumlarındaki patrimonyal bürokrasiye ilişkin yorumları eleştirilmiştir. Weber'in İslam hakkında ortaya koydukları onun nezdinde Avrupa'nın Orta Doğu'ya bakışını ortaya koyduğundan önem arz etmektedir. Ona göre sosyoloji yorumlayıcı anlamayı (ona Verstehen adını vermiştir) kullanmalıdır. Ama Weber'in İslam hakkında yeterince derin araştırma yapmayı ve kendi teorisi olan "yorumlayıcı sosyoloji" ye bağlı kalmayı eleştiri almıştır. Weber pek çok sosyal bilimciyi eleştirdiği konuda kendisinin de hataya düştüğü belirtilmektedir. Zira Weber, Müslümanların kendilerini nasıl gördüklerine ve kendileri hakkındaki düşüncelerine çalışmasında hiç odaklanmamıştır. Weber kendi teorik yaklaşımlarını ispat etmiş ve oryantalist bir yaklaşımla doğu toplumlarına bakmıştır (Turner, 1997, s. 151).

3. Karl Marx ve Afyon Olarak Din (1818-1883)

1818 yılında Almanya'da dünyaya gelen Marx'ın din anlayışı onun dinin afyon olduğunu söylediği sözü üzerinden tartışılmalıdır. Marx'a göre "din halkın afyonudur" sözünde dinin halkı uyutmak için ve hakkını aramasını önlemek için araçsallaştırılmasını kastetmesinin yanı sıra onun dinin bir yatıştırıcı olması yani insanları yaşadıkları sıkıntılar karşısında duydukları acıdan kurtaracak bir "ağrı kesici" olarak gördüğünü de söylemek gerekir. Çünkü Marx, Din ve Tanrıyı insanın ihtiyaç duyduğu için yarattığı şeyler olarak nitelemiştir. Ona göre Tanrı insanları değil insanlar Tanrıyı var etmiştir. Çünkü bu insanın bir ihtiyacıdır. İnsan, yoksunluklar yaşar, acılar yaşar ve bunların çözümünün bu hayatta olmayışına olan inancı onu Tanrı'nın varlığına inanmaya ve bir dinde teselli bulmaya iter. Eğer bir gün insanın bu ihtiyacı son bulursa dine duyduğu ihtiyaç da son bulacaktır. Din, topluma düzen veren ve onu şekillendiren bir yapı olup, sorun din de dinin ortadan kaldırılması da değildir. Marx'a göre dine neden olan koşulları ortadan kaldırmak gereklidir (Marx & Engels, 2021, s. 10).

Marx, dinin toplumsal düzenin bir yansıması ve mevcut sınıf yapılarını sürdürmenin bir aracı olduğunu savunmuştur. Ona göre din, egemen sınıfların, alt sınıfları kontrol altında tutmak için kullandığı bir ideolojik araçtır. Marx, dinin, insanların acılarını hafifleten ancak onların gerçek durumlarını değiştirmeyen bir yanılsama olduğunu belirtir (Marx & Engels, 2021).

Din yanlış bir bilgilenme biçimidir ve insan bu bilgilerden sıyrıldığında özgürleşir. Felsefe insanın özgürleşmesinde bir araçtır. Özgür akıl sahibi olmak felsefe yapmak ile olur. Ona göre felsefe bu dünyanın bilgeliğidir. Din ise öbür dünyanın bilgeliğidir. Bu dünyada haklarının peşine düşen insanları takdirle karşılar ve bu dünyada çekilen acılara sabırla katlanan ve başına gelenlerden ötürü gelecekte ümit kesmemeyi erdem sayanları yerer (Marx, 2009a).

Din ile devlet arasında kurulan ilişkide devlet yönetiminin Tanrılaştırılması Marx'ın en çok eleştirdiği noktalardandır. O Hristiyan ölçütlerle yargılamanın yerine insanlığın ruhunun işe koşulduğu bir yargılamadan ve insanın toplumunun yapısına göre yargılanmasını savunmuştur. Nasıl ki doktora, dini inancı olup olmadığını sormazsınız Marx'a göre politikacıya da bunu sormamak gerekir. Dini insan yapar, din insanı yapmaz. Marx, bu dünyanın halk düzeyine indirgenmiş mantığını din olarak görmektedir. Marx'a göre din insanın ahlaki bakımdan onaylanması, coşkunu ve kendine tanıdığı manevi yüceliği, tantanalı bütünleyicisi, avunması ve haklılığının temelidir. Dine karşı çıkış, dinin ortaya attığı öbür dünyaya karşı çıkıştır. Dini sıkıntı, aslında ezilen bir yaratığın iç geçirmeleri, çılgınlıkları ve hakiki bir sıkıntıya baş kaldırmasıdır. Dinin insana vadettiği mutluluk gerçek değildir, aldatmacadır. Halk gerçek olana yönelmeli ve aldatmacadan vazgeçmelidir. Marx bu baş kaldırmayı zincirin üzerinde düşlenen çiçekleri söküp atmak olarak değerlendirmiştir. Politika veya din fark etmez, Marx'a göre eleştiri insanı aldatmacalardan kurtaracaktır. İnsan sahteliklerin peşinden gitmemeli kendi gerçekliklerini biçimlendirmelidir. O zaman insan onun çevresinde dönen aldatıcı güneşten kurtulur ve kendi güneşinin çevresinde dönmeye başlar. Marx'a göre bu dünyanın doğrusunu ortaya koymak tarihin ve felsefenin ödevidir (Marx, 2009a, s. 83). Bu doğrultuda Marx'ın din anlayışını üç temel noktada toplayabiliriz;

- 1- Din, insanların gerçek toplumsal koşullarından yabancılaşmalarına neden olduğundan bir yabancılaşma aracıdır.
- 2- Din, egemen sınıf tarafından toplumsal düzeni ve kendi çıkarlarını korumak amacıyla kullanıldığından egemen sınıfın aracıdır.
- 3- Din, mevcut ekonomik ve toplumsal yapıların meşrulaştırılmasına hizmet ettiği için ideolojik bir sistem aracıdır.

Ayrıca Marx, ırkçılığı da eleştirmiştir. Marx' a göre, insanlar, önemsiz nedenlerle, hayvani bir bayağılıkla, çeşitli ırklara bölünmüşlerdir. O, bu tutumları nedeniyle bu insanların yöneticileri tarafından kendilerine bağışlanmış kimseler olarak görüldüklerini ve üstelik bu insanlarında başlarında birilerinin bulunmasını Tanrının bağışı olarak görüp kabullendiklerini söylemiştir (Marx, 2009b).

Marx tüm bu eleştirileri ile şu sonuca varmaktadır; insanı aşağı, acınacak, köle, terk edilmiş bir halde getiren bütün ilişkileri insan terk etmelidir, bunu yok etmeye çalışmalıdır ve insanın en temel yüksek özü olan "insan" a ulaşmaya çabalamalıdır. Marx, Almanya'nın geçirdiği dinsel reformda yola çıkarak, filozofların zihninde de başlayan reformla buna ulaşmayı öngörmüştür. Bu noktada Luther'in, otoriteye olan kesin inancı yıkmakla insanı dışardan kuşatan

dindarlıktan kurtardığını ama insanları içlerindeki dine mahkûm ettiğini söylemiştir. Protestanlık, sorunu çözmemiştir, insanı dışardaki papazlarla boğuşmaktan kurtarmış ama kendi papazıyla boğuşur hale getirmiştir. Papazlaşmış Almanlar, felsefe aracılığıyla insana dönüşüp kurtulursa bu halkın da kurtuluşu olabilecektir. Bu nedenle filozoflara ümit bağlamış olan Marx, filozoflardan dünyayı yorumlamakla yetinmemelerini onu değiştirmelerini beklemektedir (Marx, 2009a).

Ona göre Hristiyanlık, ezilen sınıfın varlığını zorunluluk olarak görür, dinin telkinleriyle ezilenler, ezenlerin cömert ve iyi olmalarını ummaktadırlar. Marx, Hristiyanlığın ezenlerin ezilenlere yaptığı bütün kötülükleri ilk günahın cezası olarak görmesi veya insanlığın dinden kopuşunun bir karşılığı ve ilahi bir sınama olarak göstermesini eleştirmiştir. Hristiyanlık insanlara korkak olmayı, boyun eğmeyi, aşağılığı ve düşkünlüğü öğütlemektedir. Proletaryanın gereksinim duyduğu şey, onur, gurur, cesaret ve bağımsızlık duygusudur ve artık ayak takımı yerine konmak istememektedirler. Marx, Hristiyanlığın geçmişte köleliği meşrulaştırdığı gibi, şimdi de proletaryanın ezilişini savunması gerektiğini, bunun zorunluluğunu vurgulamaktadır (Marx & Engels, 2021).

Marx, ekonomi, para, sermaye, kapitalizm konularını ele aldığı *Kapital* adlı eserinde sermaye birikimi ile teolojideki ilk günah arasından kurduğu bağlantıda, “Âdem” elmayı ısırması ve insan ilk günaha bulaşmıştır. Bunun gibi “ilk birikimi geçmişe ait teolojik bir masal gibi evvel zaman içinde tutumlu seçkinler grubu ile savurgan tembel serseriler topluluğunun geçmişe ait bir masal gibi anlatılarak açıklanıyor” demiştir. “Böylece ilk tür insanlar, servet biriktirmiş ikinci tür insanlar da kendi postallarından ve dahi kendilerinden başka satacak hiçbir şeyleri kalmayan bu insanların sefaleti artarken, küçük bir grubun artan zenginliği ilk günahla başlamıştır”. Marx, teolojinin ilk günah efsanesinde insanın emeğini, alınının teriyle yemeye nasıl mahkûm edildiğini anladığımızı ifade etmiştir. Bu mülkiyetin savunulmasında temel argüman olarak yinelenir durur demiştir (Marx, 2003, s. 612).

Hristiyanlığın, her insanı, ilk günahın mirasçısı olarak görmesi, Hristiyanlığı kölelerin ve ezilenlerin dini olarak çok uygun kılmaktadır. Bundan başka seçilen bir sınıf olarak papazlarla halk arasında ayırım yapılması Hristiyan eşitliğini yok etmiştir. Bu da ileride insan eşitliği, insan hakları gibi sorunların oluşacağı bir toplumu meydana getirmiştir (Marx & Engels, 2021, s. 75).

Friedrich Engels’in Marx’a yazdığı mektuplarının birinde Engels; “Özgür bir toplumda dini tapınma olmaz, insanlar doğa üstü varlıklara inanmayarak, çocukça ilkel inançlardan kurtulmuş olacaktır” demektedir. Doğru tasarlanmış bir toplum sisteminde bütün mitolojik ve dini araçların yok edilmesi hususundaki görüşünde, bütün dinleri insanların zihinlerindeki dış güçlerin bir

yansıması olarak görmüştür. O, İran-Yunan-Alman-Roma-Hint gibi dinlerin doğal bir evriminden bahsetmiş ve dünyevi güçlerin doğa üstü güçler olarak yansıdığını, ilerleyen süreçte doğa güçlerinin yerine toplumsal güçlerin etkin olmaya başladığını, evrimin daha ileri aşamasında soyut insanın bir yansıması olarak her şeye kadir tek Tanrıya aktarımdan bahseder. Bu noktada dinin doğal bir ölümle ölmesi beklenmektedir. O, bilimin ilerleyişi önünde bütün kalelerin düşeceğine ve bilimin o sonu gelmez doğayı fethedeceğine inanmıştır. O doğanın içinde, yaratıcıya yer yoktur (Marx & Engels, 2021).

3.1. Eleştiriler ve Yorumlar

Postmodern Dönemde Din ve Yabancılaşma: Marx'ın din anlayışı, özellikle dinin toplumdaki rolü üzerine yaptığı analizlerle ön plana çıkmaktadır. Marx'a göre din, toplumdaki maddi koşulların bir yansımasıdır ve egemen sınıfların çıkarlarına hizmet etmektedir. 21. yüzyılda, Marx'ın dinin kapitalist toplumlarda oynadığı rol konusundaki görüşleri, modern kapitalizmin din ile ilişkisi bağlamında yeniden ele alınmaktadır. Özellikle neoliberal politikaların yaygınlaşması ile birlikte, dinin toplumsal yabancılaşma ve ideolojik kontrol aracı olarak işlevi üzerine yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır (Foucault, 2021). Marx'ın dinin ideolojik bir araç olduğu yönündeki görüşleri, Antonio Gramsci'nin hegemonya teorisi çerçevesinde yeniden değerlendirilmektedir. Gramsci'ye göre, hegemonya, egemen sınıfın yalnızca zor kullanarak değil, aynı zamanda rıza yoluyla toplum üzerinde egemenlik kurmasını ifade eder. Marx, dini daha katı bir biçimde baskı aracı olarak görürken, Gramsci dini, rızaya dayalı bir hegemonya çerçevesinde değerlendirmiştir (Oçak, 2018, s. 67). Marx, dinin işçi sınıfını pasifleştirici bir işlevi olduğunu ve bu nedenle toplumsal değişimin ancak dini ideolojinin yıkılmasıyla mümkün olabileceğini savunmuşken Gramsci, toplumun rıza gösterebileceğini ve bu rızanın belirli tarihsel koşullarda değişebileceğini vurgulamıştır. Marx, dini egemen sınıfın bilinçli olarak yarattığı bir ideoloji olarak görürken, Gramsci, dinin hem egemen, hem de ezilen sınıflar tarafından yeniden üretildiğini savunmuştur. Bu anlamda, Gramsci'nin yaklaşımı, dinin toplum içinde çeşitli roller üstlenebileceğini ve salt egemen sınıfın aracı olarak görülmemesi gerektiğini göstermektedir (Ives, 2011, s. 98).

Dinin Pozitif Sosyal Değişim Üzerindeki Etkisi: Marx'ın dinin mevcut düzeni koruyan bir araç olduğu yönündeki görüşleri, dinin pozitif sosyal değişim üzerindeki etkisi bağlamında eleştirilmiştir. Martin Luther King, Gustavo Gutiérrez gibi teologların yanı sıra Charles Tilly, Robert Bellah, Bryan Wilson, Richard Sennett gibi sosyologlar dinin, sosyal adalet hareketlerine ve toplumsal değişime ilham kaynağı olduğunu savunmaktadırlar. Dinin yalnızca ideolojik bir araç olarak değerlendirilemeyeceği ve dinin aynı zamanda kültürel değer taşıdığı bu sosyologlar

tarafından ifade edilmiştir. Marx, dinin toplumsal işlevlerini ve bireyler üzerindeki olumlu etkilerini yeterince dikkate almamıştır. William James, dinin iyi bir şey olduğunu ve inanan insanların daha iyi olacağını söyleyerek, Marx'a muhalefet etmiştir. Marx'ın din anlayışı, bu işlevselci yönü göz ardı ettiği için eleştirilmiştir (Pals, 2019). Sonuç olarak din, bazı toplumlarda dayanışmayı, ahlaki değerleri ve toplumsal düzeni sağlama işlevi görebilmektedir.

Dini Deneyimin İçsel ve Sosyal Boyutu: Marx'ın din anlayışı, toplumdaki sınıf ilişkileri ve ekonomik koşulların dini nasıl şekillendirdiğini anlamada önemli bir temel sağlamıştır. Ancak dini deneyimin bireyler üzerindeki içsel, kişisel ve sosyal etkilerini yeterince ele almamıştır. Marx, dinin bir ideoloji olarak egemen sınıfların çıkarlarına hizmet ettiğini ve ezilen sınıfların bilinçlerini yanıltarak, onların gerçek durumlarını görmelerini engellediğini savunmuştur. Bu bakış açısı, dindar bireylerin inançlarını ve deneyimlerini küçümsemekte ve onların bilinçli ve özgür seçimlerini yeterince dikkate almamaktadır. Bu nedenle Marx'ın dinin toplumsal yabancılaşmadaki rolü üzerine görüşleri, postmodern toplumların karmaşıklığı ve çokkültürlülük bağlamında yeniden ele alınmaktadır (Oçak, 2018).

Dini inanç ve deneyimler, sadece sınıfsal çıkarların bir aracı olmayıp, bireylerin yaşamlarına anlam katan özerk bir yapıya da sahiptir. Dindar bireyler için din, derin kişisel, manevi bir deneyim anlamı taşımaktadır. Bu kişisel ve içsel boyut, Marx'ın teorilerinde yeterince yer bulmamıştır. Din, bir anlamda, bireylerin hayatlarını anlamlandırmalarına ve varoluşsal sorularına yanıt bulmalarına yardımcı olmaktadır. Örneğin, bir birey dua ettiğinde veya ibadet ettiğinde, bu deneyim sadece sınıfsal bir ideolojinin etkisi olarak yorumlanamayabilir; bunun ötesinde bu durum, kişinin manevi ihtiyaçlarına hitap eden bir deneyimdir. Özellikle acı, kaygı, ölüm korkusu gibi durumlarda dinin insana sağladığı manevi destek ve teselli önemlidir (Waardenburg, 2017). Bu, Marx'ın analizinin dışında kalan, dinin bireysel düzeydeki etkilerinin özgül bir boyutudur. Marx, her ne kadar dinin insanları uyuşturduğunu savunsa da din, aynı zamanda bireylerin içsel zorluklarıyla başa çıkabilmelerine katkıda bulunan ve bir tür "şifa" olması yönüyle de değerlendirilebilir.

Din, sadece sınıfsal bir kontrol aracı olarak değil, bireylere toplumsal aidiyet duygusu sunarak bireylerin kimlik ve aidiyet geliştirmelerine de katkıda bulunur. Marx, dinin toplumdaki sınıfsal ilişkileri ve ekonomik yapıları nasıl şekillendirdiğine odaklanırken, bireylerin toplumsal bir gruba ait olma ihtiyacını göz ardı etmiştir. Bireyler, dini pratikler aracılığıyla ortak bir kimlik ve kültürel bağ oluşturur (Giddens, 2019). Bu durum, sınıf mücadelesinin ötesinde bir anlam taşımaktadır ve bireylerin sosyal çevrelerinde kendilerini güvende hissetmelerine olanak tanımaktadır.

Redüksiyonizm: Marx, dinin tarihsel olarak belirli maddi koşullarla ortaya çıktığını ve bu koşullar değiştiğinde dinin de değişeceğini öne sürmüştür. Ancak, bu yaklaşım, dinin evrensel ve kalıcı yanlarını göz ardı etmekle eleştirilmektedir. Din, birçok toplumda yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş ve derin köklere sahip bir olgudur. Marx'ın din anlayışı ise, dini yalnızca ekonomik ve sınıfsal ilişkilerin bir yansıması olarak görme eğilimindedir. Bu bakış açısının dinin karmaşıklığını ve çok boyutluluğunu yeterince yansıtmadığı görülmektedir (Bellah, 2021). Çünkü dinin yalnızca ekonomik ve maddi koşullarla açıklanamayacak manevi, kültürel ve psikolojik boyutları da vardır. Marx'ın dinin sadece bir ideolojik araç olduğu yönündeki görüşü, modern toplumlarda dinin sosyal hizmetler, yardım faaliyetleri vb. pek çok konudaki rolü bağlamında eleştirilir durumdadır. Dinin, toplumsal sorunların çözümünde aktif bir rol oynadığını ve bu yönüyle sadece ideolojik bir araç olarak değerlendirilemeyeceği Marx'a yöneltilen kuvvetli bir eleştiridir. Bugün Marx'ın takipçileri diyebileceğimiz Teodor Adorno ve Max Horkheimer gibi Frankfurt okulu teorisyenleri de Marx'ın, her şeyi ekonomik nedenlere bağlayan yaklaşımını indirgemeci bularak eleştirmiştir (Furseth & Repstad, 2023).

Kültürel ve Tarihsel Çeşitlilik: Marx'ın din anlayışı, Batı Avrupa'daki Hristiyanlık deneyimine dayanmaktadır. Diğer kültürlerdeki ve tarihsel dönemlerdeki dini pratikler ve inançlar, Marx'ın teorilerinin kapsamı dışında kalmıştır. Bu nedenle, Marx'ın din anlayışı, kültürel ve tarihsel çeşitliliği yeterince yansıtmamaktadır (Waardenburg, 2017).

Sekülerleşme Teorisi Eleştirisi: Marx, modern toplumların sekülerleşme sürecinde dinin önemini yitireceğini öngörmüştür. Ancak, modern dünyada dinin hala güçlü bir varlık göstermesi ve birçok toplumda dini canlanmaların yaşanması, Marx'ın sekülerleşme teorisini sorgulamaya açmıştır. Din, bazı durumlarda modern toplumlarda bile güçlü bir etki yapmaya devam etmektedir (Berger, 2011).

4. Georg Simmel ve İnsan İlişkileri Olarak Din (1858-1918)

Yapmış olduğu kuşatıcı analizlerle sosyolojinin kurucuları arasından yer alan Simmel, kendi döneminde dışlanmış, aforoz edilmiş bir yabancı, bir Yahudi'dir. 1858 yılında Berlin Almanya'da dünyaya gelen Simmel'in din sosyolojine olan katkısı uzun süre ihmal edilmiştir. Ancak onun sosyolojik muhayyilesi bugün oldukça önemsenmektedir. Simmel'in din konusunu pek çok makalesinde ve 1906 yılında kaleme aldığı *Die Religion* adlı eserinde görebiliriz. Din (*Die Religion*) adlı monografisi 1989 de kaleme aldığı *Din Sosyolojisine Katkı* (*Zur Soziologie der Religion*) yazısı üzerine inşa edilmiştir. *Ruhun Kurtuluşu Hakkında (Vom Heil der Seele)*, *Dinin Epistemolojisine Katkılar (Beitrage zur Erkenntnistheorie der Religion)*, din konusyla alakalı kaleme aldığı makalelerden bazılarıdır. *Panteizm Hakkında (Vom Pantheismus)* gibi din felsefesi

içerikli eserler de kaleme almıştır. Türkçeye çevrilmiş olan bilinen eseri *Para Felsefesi, Bireysellik ve Kültür ve Modern Kültürde Çatışma, Gizliliğin ve Gizli Topluların Sosyolojisi* adlı eserlerinde de dine değindiği görülmektedir (Simmel, 2018, s. 412).

Simmel, sosyal ve tarihsel bir fenomen olarak ve insanın doğasında bulunan öznel bir olgu olarak dindarlığı ele almaktadır. Manevi bir nitelik veya ruhsal bir tutum olarak insanın doğasında bulunan dinsellik, insanın dünyayı bir bütün olarak ele almasına ve kültürel bir ürün olarak dinin oluşmasına imkân veren bir durumdur. İnsanın dine olan bu doğal eğilimi, dinin sanat gibi alanlara da yansiyabilen öznel bir temeli olduğunu ortaya koymuştur. Din, yapısı itibariyle toplumsal değişim konusunda hem yavaşlatıcı hem de destekleyici bir unsur olabilmektedir. İstikrarı koruyan bir öge olan din, gelenek ve kültür içerisinde bulunduğu yer ile sosyal yapıyı oluşturan temel unsurlardan biri niteliğindedir. Din, toplumsal yapıyı koruma ve gelecek kuşaklara aktarma konusunda önemli bir işlevi üstlenmektedir. Dinin varlığını toplumda sağlamlaştıran ve devamlılığını sağlayan şey törenler, ritüeller ve insanlarda var olan sonsuz bir öbür dünya inancıdır. Ona göre bireyin yaşamında bireyler arasındaki ilişki biçimi olarak yer bulan din, zamanla Tanrı fikrine evrilmiştir. Simmel'e göre din, bireyler arasındaki sosyal etkileşimlerin bir ürünüdür ve bu etkileşimleri biçimlendirmektedir. Simmel, insanlar arasındaki etkileşimin bir sentezi ve toplumun kavramsal bir değeri olarak dini görür. Simmel, insan ilişkilerinin birçoğunun dini bir yönü olabileceğini söylemiştir. İnsanın içindeki dini, ruhsal tutum, insanlar arasındaki etkileşimlerde ortaya çıkarak, dine dönüşmektedir. Dinin sembolik ve ritüelistik yönleri, bireylerin ve grupların sosyal yaşamında merkezi bir rol oynamaktadır. Simmel, dinin hem bireysel hem de toplumsal boyutlarını ele almış, dinin insanların kişisel deneyimlerinde ve toplumsal yapılarında nasıl bir yer tuttuğunu incelemiştir (Simmel, 2020, s. 315).

Modernite ve çatışma kavramları üzerinde duran ve sosyolojide bu anlamda ilk sayılabilecek Simmel, modernitenin köklü toplumsal değişimler sonucu ortaya çıktığını söylemiştir. Hızlı kentleşme ve bunun tetiklediği modernite ve yeni yaşam biçimi, bireyin zihinsel yapısında ve geleneksel yaşamında birtakım değişimler meydana getirmiştir. Toplum ilişkilerinde meydana gelen değişimler bireyin geleneksel (dini/manevi inanışları da kapsar) yaşayış ve düşüncülerden kopmasına neden olmakta ve bireyi daha özgür kılmaktadır. Simmel, geleneksel yaşamı simgeleyen kırsal yaşamın, bireyin özgürlüğünü elinden aldığını ve onu bazı ritüellere uymayı zorladığını söylemektedir. Ama diğer taraftan da metropollerin şekillendirdiği modern toplum, yalnızlığın ve huzursuzluğunda da derinlemesine tecrübe edildiği alanlardır. Simmel bu toplumu nesnel toplum/nesnel kültür ve öznel toplum/öznel kültür olarak ikiye ayırmaktadır. Nesnel kültür, insanların ürettikleri şeylere işaret etmektedir (sanat, bilim, felsefe ve benzeri).

Öznel (bireysel) kültür, eyleyenin, nesnel kültürün öğelerini üretme, özümseme ve denetleme kapasitesidir. Simmel'in diyalektiğinde, insan, kendi eliyle yaratmış olduğu insani temelini yitirmiş birtakım nesnel vasıtayla yok edilme riskiyle karşı karşıyadır. Simmel'e göre nesnel kültürün pek çok bileşeni vardır ve bu bileşenlerin içerisinde din, dogma, ahlaki kodlar, yasalar, bilgelik, felsefe gibi konular mevcuttur. Modernleşmeyle birlikte nesnel kültürün varlığının artacağına inanan Simmel, çağdaş dünyanın bireyin etrafını saran ve etkisi altına alan bu yapısından rahatsızdır (Simmel, 2004, s. 97).

Simmel, Tanrıyı kavramsallaştırmak istememiştir, ona göre Tanrı hayal edilemez bir şey olup, tamamen ötekidir. Simmel'in anlatımlarında Tanrı fikrini yaşamın üstünde aşkın bir tasavvurda gördüğünü anlayabiliyoruz. Simmel, bireyin yaşamında, kendinden daha yüksekte gördüğü bir varlığa olan ihtiyacın, bireyde manevi bir yükseliş hissini beslediğini ileri sürer. Tanrı, sevgi ve şefkat gibi insanlardan talep ettiği şeylerin bizatihi kendisidir. O kusursuzluktur. Simmel, "dindar insanların sahip olduklarını düşündükleri şeyleri, sahip olmalarına imkân veren Tanrıya şükran duymasının kendinde var olan gücü Tanrıya atfetmeleri ve bu tevazusunun ilişkilerine de yansıdığını söylemek yanlış olmaz" (Simmel, 2020, s. 315) demektedir. Simmel'e göre insan Tanrı karşısında aciz ve bir hiç değildir. O, ihmal edilemeyecek bir güç ve potansiyel taşıyan bir kaptır. Simmel, Tanrı fikrini uzaklarda aramaz, insanın içindeki tüm belirsizlikleri ve farklılıkları, Tanrı inancı ile ve toplumsal birlik içerisinde çözebileceğini söyler.

Simmel'in eserlerinde dinin özünün bireyin kültür kodlarında saklı olduğu görüşü hakimdir. Simmel'e göre insanlar arasındaki ilişkilerde dini öğeler barınabilir. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde çok farklı içeriklere bürünmüş formlar olabilir, bu formlardan biri de din olmaktadır. Ama bu mevcut dinden yansıyan bir şey değildir, aksine insanlar birbirleriyle kurdukları temaslarla, salt psikolojik yönüyle bu olgu gelişir ve yoğunlaşır. Ayrı bir varlık edinecek olgunluğa geldiğinde din adını alır. Gerçekten insan ilişkilerinin birçoğu dini bir unsur barındırmaktadır. Simmel, babanın evladına karşı beslediği sevgi, saygı ve vefa, bireylerin vatanlarına besledikleri milliyetçi duygular ve aşırı sevgi, yönetilen ile yöneticisi arasındaki ilişki, canını vatani için feda eden askerin taşıdığı inancın temelinde de manevi birtakım güçlerin ve dini inancın olduğunu belirtmiştir (Simmel, 2020, s. 303). İnsanlar arasındaki ilişkilerde bireylerin hayatını kuşatan karşılıklı belirlenimlerin ayrı ve bağımsız organlar haline gelmesi toplumsal hayatın bütün tarihine nüfuz etmiştir. Simmel'e göre din de benzer bir sürecin çıktısı olabilir. Nitekim bu süreç, insanlar arası ilişkilerden dine, dini olandan yasalara, yasalardan da evrensel ahlaki olgulara geçebilen toplumsal bir değişim olarak gelişmiş olabilir. Örnek olarak ceza kanunlarında, dinlerin zararlı ve ahlaksız olarak değerlendirip ceza hükmettiği birtakım davranışlar yer bulurken, bazı gruplardaki sosyo-ekonomik veya ırksal ilişkiler (antisemitizm

gibi), özünde toplumsal bir ilişki haline gelmeksizin dini bir kategoriye yükselebilmektedir. Simmel'e göre birçok toplumsal ilişkide dini bir yön varmış gibidir. Bu da ilişkilere salt bencil veya salt ahlaki ya da salt telkine dayalı olmasının dışında bir anlam katmaktadır. Bu anlamın gücü kişiden kişiye farklılaşabilir. İşte bu, bazı ilişkilerde alttan, hafif bir tonda görülebileceği gibi, bazı ilişkilerin ana rengini oluşturabilecektir. İnsanlar arasındaki başka ilişkilerin desteklediği veya destekleyebileceği bu içerikler dini bir ilişki şeklini alabilir. Toplumdaki hukuki, ahlaki ve dini yaptırımlar bölünmez bir form içinde başlamış ve tarihsel koşullara göre farklı kültürel formlar, kendini bu tür düzenlerin taşıyıcısı haline getirmiş olabilir (Simmel, 2020, s. 304). Simmel'in eserlerinde kültür, din ve toplumsal arasında kesin çizgiler yok olmakta ve bu kavramlar oldukça içi içe geçmiş bir formda değerlendirilmektedir.

Burada önemli olan Simmel'in farklı toplumda zaten var olan bazı toplumsal olaylar veya çıkarılara, dini bir mahiyet atfediliyor olması değildir. Simmel ayırt edilmesi çok zor olan başka bir bağlantıdan bahsetmektedir. Simmel'e göre toplumsal unsurlar arasındaki ilişkiler, daha sonra mevcut dinselikle analogi yaparak dini bir anlam kazanabilmekte, salt sosyal psikolojik bir kümelenişle, insanların birbirlerine karşı takınabilecekleri davranış tarzlarından biri olarak ortaya çıkabilmektedir (Simmel, 2020, s. 307).

Simmel, insanın varoluşu ve ölümünü karşıtlıklar olarak karakterize ederek bunun ardında yatan bir birlik arayışında olmuştur. Dini duyguyu, birlik özleminin bir ifadesi olarak nitelmiştir. Bireylerin dolaysız karşılıklı belirlenimleri, bireylerin ortak hayatını başlatan bir olgudur. Bu olguların, bağımsız organlar haline gelmesi durumu toplumsal hayatın bütün tarihine nüfuz edegelmiştir. Örneğin insanların kendilerini koruyabilmek için belirli davranış tarzları geliştirmesi yasalar ve hukukun ortaya çıkmasına, bir yandan da bunu uygulayabilecek olan hukukçuların ortaya çıkmasına olanak sunmaktadır. Simmel'e göre din de buna benzer bir süreç yaşamış olabilir. Bireylerin birbirlerine karşı tutumları adanmışlık vs. gibi ideal bir form geliştirebilir, bu duygu hallerini teşvikçisi olarak gördüğü Tanrılar ve bu işin icracısı ve temsilcisi diyebileceğimiz din adamlarını ortaya çıkarabilir. Tıpkı yasanın, temsilcisi olarak hukukçuları, bilme ile ilgili arzuların da eğitimcileri ortaya çıkardığı gibi. Bu anlamda Simmel'e göre din, türev niteliğinde bir şeydir denilebilir. Din, Simmel'e göre, istikrar kazanıp özerk bir hal aldığı anda, doğrudan psikolojik etkileşimleri yansıtır ve bu etkileşimlere belirgin bir dinsel nitelik kazandırır. Bu, Simmel tarafından dinin, "insanlardan en başından beri aldığı şeyi onlara geri vermesi" olarak ifade edilmiştir. Ona göre, bugün anlaşılamayan bazı garip dini fikirler, daha önce insan bilincinin uygun bir ifadesini bulamadığı ama eskiden beri var olan ilişki biçimlerinin bir şekilde biçimselleşmesinden ibaret olmasaydı bu garip dinselilikler bugünkü kudretlerini asla elde edemeyeceklerdi. Yani ilişki biçimleri form kazanıp, kendini aşkın bir fikre aktarıp, kendi

kendilerine maneviyat katarak, dini bir hal almışlardır. Burada önce dinin var olduğu kastedilmemiştir. İman veya inanç gibi spesifik olarak dine ait olan bir konunun, bireylerin arasında ortaya çıkan salt psikolojik bir ilişki biçimi olarak ortaya çıkması sonra dini inançta soyut bir biçimde temsil edilişi ifade edilmiştir. Burada ilişkiler, toplumsal anlamda kullanıldığı biçimden uzaklaşmış ve kutsal bir varlık kazanarak cisimleşmiştir. İnsan ilişkileri sayesinde yaşayan iman, artık insanların tipik bir işlevi haline gelmiştir. İnsandaki Tanrı fikri, insanın nedensellik ihtiyacının bir ürünüdür. Bu fikir, insanın mutlak alanla ilgili eksik bilgisini, dünyayı yaratan mutlak Tanrı fikriyle tatmin etmektedir (Simmel, 2020, s. 316).

4.1. Eleştiriler ve Yorumlar

Simmel, din sosyolojisi alanında önemli katkılar yapmış bir düşünürdür. Simmel'in çalışmaları, dinin toplumsal etkileşimlerdeki rolünü anlamada önemli bir temel sağlamıştır. Onun din anlayışı, dini bir toplumsal form olarak ele almakta ve bireyler arasındaki etkileşimlerde dinin rolüne odaklanmaktadır. Din, bireyler arasındaki sosyal bağların ve toplulukların oluşumunda ve sürdürülmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Simmel dini, bireylerin ve grupların sembolik anlamlar üzerinden sosyal dünyalarını kurdukları bir alan olarak değerlendirmektedir. Simmel'in din anlayışı da çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. 21. yüzyılda, Simmel'in dinin sembolik doğasına ilişkin görüşleri, sembolik interaksionizm çerçevesinde yeniden ele alınmaktadır. Simmel'in dinin sosyal etkileşimlerdeki rolü üzerine görüşleri, modern sosyal ağlar ve topluluklar bağlamında da incelenmektedir. Simmel'in dinin bireysel ve toplumsal boyutları üzerine görüşleri, postmodern toplumların karmaşıklığı ve çokkültürlülük bağlamında yeniden ele alınmaktadır. Postmodern dönemde dinin bireylerin kimlik ve anlam arayışlarındaki rolü üzerine yeni değerlendirmeler yapılmaktadır. Simmel'in dinin bireysel ve toplumsal boyutlarına yaptığı vurgu, dinin evrensel ve kültürler arası boyutlarının ihmal edildiği eleştirisine neden olmaktadır. Bugün dinin evrensel değerler ve küresel etkileşimler bağlamında da incelenmesi gerektiği savunulmaktadır (Waardenburg, 2017). Simmel'in din anlayışına yöneltilen eleştiriler şunlardır:

Abstraklık ve Belirsizlik: Simmel 'in eserlerinde din, genellikle soyut ve felsefi bir çerçevede ele alınmıştır. Onun çalışmalarının somut ve ampirik verilere yeterince dayanmaması nedeniyle pratikte uygulanabilirliklerinin sınırlı olduğu savunulmuştur. Ayrıca Simmel, din olgusunu çok genel ve belirsiz bir şekilde ele almakla eleştirilmiştir (Waardenburg, 2017).

Dinî Pratiklerin ve Kurumların İhmal Edilmesi: Simmel, dinin toplumsal form olarak işlevlerini vurgularken, dini pratikler ve kurumlar üzerindeki etkisini yeterince incelememiştir. O, eserlerinde bireyler arasındaki etkileşimlere odaklanırken, organize dinin ve dini kurumların toplumsal yapı üzerindeki etkilerini göz ardı ettiği konusunda eleştirilmiştir. Bu nedenle

Simmel'in metodolojisi, çok genel ve spekülative bulunmuştur. Onun sosyolojik analizleri, bazı durumlarda ampirik araştırmalara dayanmayan felsefi spekülasyonlar olarak görülmüş ve Simmel'in teorilerinin pratikteki uygulanabilirliğini ve doğruluğunu sorgulamaya yönelik eleştirilere temel oluşturmuştur (Waardenburg, 2017).

İçsel ve Manevi Deneyimlerin Yetersiz İncelenmesi: Simmel Tanrı inancının bireyler arasındaki ilişkilerde saklı olduğunu söylemiştir. İnsanda Tanrı fikrinin böyle şekillendiğini, doğaya karşı bazı acizliklerimizin Tanrı korkusuna neden olduğunu ifade etmiştir. İnanma ihtiyacının, insanın hem gündelik hem de kendi iç dünyasında etkileşim pratikleri içerisinde ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Yaratıcının üstün ve eşsiz olduğu düşüncesinin insanı rahatlattığını, aksi bir düşüncenin insanı çıkmaza sürükleyeceğini ifade etmiştir. Dinin en önemli unsurlarının ruh ve kader olduğunu ve dini inanç sistemini besleyen soyut güçlerin sadece dini inanç sistemi içerisinde değil birçok toplumsal yapı içerisinde bulunduğunu belirtmiştir (Aksoy, 2019). Ancak Simmel, dinin bireyler arası ilişkilerdeki rolünü analiz ederken, bireylerin içsel ve manevi/dini deneyimlerine yeterince odaklanmamıştır. Din, sadece toplumsal bir form değil, aynı zamanda derin kişisel ve manevi bir deneyimdir. Bu yön, Simmel'in çalışmalarında yeterince ele alınmamıştır.

Din ve Toplum İlişkilerinin Yetersiz Analizi: Topluma makrodan ziyade mikro açıdan yaklaşan Simmel, birkaç birey arasında gerçekleşen etkileşimde toplumu görmüştür. Belirli bir amaç ya da güdü doğrultusunda gerçekleşen bu etkileşimler dini, cinsel, savunma, kazanç ya da sadece duygusal nedenlerle olabilmektedir. Bu etkileşimler toplumu meydana getirmektedir. İster çıkar amacıyla olsun isterse sadece güdüsel her türlü durum ve hareket toplumsallaşmanın bir harcı olarak görülmektedir. Mesela dindarlık birlikte olma veya birbiri için var olma gibi özgül bir şekle dönüştüğünde toplumsallaşma gerçekleşir. Toplumsallaşma idealistçe ya da güdüsel, kalıcı ya da geçici, amaçlı ya da nedensel, bilinçli ya da bilinçsiz olarak oluşan birliktir. Simmel din, değer ve maneviyatı, toplumsallaşmanın odak noktasına koymaktadır (Aslan, 2021, s. 510). Simmel'in din anlayışı, dinin toplumsal yapılar ve dinamikler üzerindeki etkisini yeterince kapsamlı bir şekilde analiz etmemiştir. Özellikle dinin sosyal değişim, toplumsal çatışma ve toplumsal kontrol üzerindeki etkileri konusunda eksiklikler bulunmaktadır. Marx gibi sosyologlar, dinin toplumsal kontrol ve disiplin araçlarından biri olduğunu savunmaktadır. Simmel'in dinin sembolik ve ritüelistik yönlerine odaklanması, dinin toplumsal kontrol mekanizması olarak işlevini göz ardı ettiği eleştirisine yol açmıştır. Simmel'in dinin sosyal etkileşim ve sembolik yönlerine yaptığı vurgu, dinin ekonomik ve politik işlevlerinin yeterince dikkate alınmadığı eleştirisine yol açmıştır. Bu görüşe göre, dinin ekonomik ve politik yapıların şekillendirilmesinde oynadığı rol göz ardı edilmemelidir (Furseth & Repstad, 2023).

Dinî Çeşitliliğin İhmal Edilmesi: Simmel'in çalışmaları, genellikle Batı toplumlarındaki din anlayışlarına odaklanmıştır. Onun çalışmalarında diğer kültürlerdeki ve dinlerdeki çeşitlilik ve farklılıklar yeterince incelenmemiştir. Bu durum, onun teorilerinin evrensel geçerliliği konusunda soru işaretleri yaratmıştır (Waardenburg, 2017).

Fonksiyonelci Yaklaşımın Sınırları: Simmel'in din anlayışı, dinin toplumsal işlevlerini vurgulayan bir fonksiyonelci yaklaşıma sahiptir. Ancak, bu yaklaşım, dinin toplumsal değişim ve dönüşümler üzerindeki rolünü yeterince açıklamakta yetersiz kalabilmektedir. Din, bazen mevcut toplumsal yapıları sürdürmek yerine dönüştürücü bir güç de olabilmektedir (Waardenburg, 2017).

5. Sonuç

Sosyoloji kuramcılarının çoğu çalışmalarında dini merkeze almıştır. Onların dine olan ilgisi, dinin toplumun geleneksel yapısında güçlü bir etkisinin bulunması ve modern döneme geçişte endüstrileşme, kapitalizm, modernite ve sekülerizm gibi yeni kavramlarla birlikte dinin, toplumsal değişimlerin analizinde vazgeçilmez bir unsur olmasıyla ilgilidir. Sosyolojinin kapsamlı bir bütünlük kazanabilmesi için gerekli olan din, Alman sosyolog ve iktisatçı Weber'in kapitalizmin dini temellerini ele aldığı tarihsel analizinde olduğu gibi, Fransız sosyolog Emile Durkheim'in organik ve mekanik dayanışma kavramları ile sosyal entegrasyonu anlama çabasının da merkezinde yer almıştır. Durkheim, ilkel kabilelerin dini ritüel ve ayinlerini inceleyerek dinin kökenini bulmaya çalışmış; dine işlevsel bir anlam yükleyerek onu toplumun vazgeçilmez bir unsuru olarak görmüştür. Hem sosyolog hem gazeteci olan Alman filozof Karl Marx ise dini ideolojik bir perspektiften ele almış ve onu, düzenin korunmasına katkı sağlayan bir unsur olarak değerlendirmiştir. Marx'a göre din, yanlış bir bilinç ve kavrayış biçimidir; hayatın acılarına katlanmak için bir araçtır. Ona göre, insan ezilmekte ve sömürülmektedir; eğer insan, öteki dünyada adil bir karşılık göreceğine inanmasa bu koşullara katlanamazdı. Alman sosyolojisinin kurucularından Georg Simmel ise varlığın özünde olduğunu düşündüğü dini, aşkın bir Tanrı kavramıyla ilişkilendirerek insanın toplumsal ilişkilerinin neredeyse her yönünde dini bir boyut bulunduğunu savunmuştur.

Dini, sosyolojik bir etki alanı olarak ele alan ilk sosyolog olan Durkheim, dini toplumsal istikrarın bir unsuru olarak değerlendirmiş ve onu toplumu anlamak açısından son derece değerli bulmuştur. Weber ise dini, toplumsal değişimin bir tetikleyicisi olarak görmüştür. Weber'in din ile ekonomi arasındaki ilişkiyi ele aldığı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (1905) adlı eseri, onu sosyologlar arasında en tanınan isimlerden biri yapmıştır; bu eserdeki tespitleri günümüz sosyolojisinde hâlâ önem taşımaktadır. Sosyalist bir devrimci olarak nitelendirilebilecek Marx ise

dinin toplumsal tabakalaşma üzerindeki etkisini incelemiş ve dinin eşitsizliği meşrulaştırdığını öne sürmüştür. Marx, proletaryanın çektiği dayanılmaz acılar karşısında dinin sakinleştirici bir işlev gördüğünü belirterek onu "afyon" olarak nitelemiştir. Din hakkında fazla yazmayan Marx, dinin bir gün işlevini yitireceğini düşünmüş ve teorilerinde dine geniş bir yer vermemiştir.

Marx'tan oldukça farklı bir perspektifte yer alan Simmel ise Tanrı'yı aşkın bir konuma yerleştirirken, dini bir iletişim aracı olarak değerlendirmiştir. Dine odaklanan *Die Religion* başlıklı eseri bugün hâlâ Almandan Türkçeye çevrilmemiştir, ancak diğer eserlerinde de dine yer verdiği görülmektedir. İnsan ilişkilerinde dinin yerini inceleyen Simmel, toplumsal ilişkilerde dini argümanların nasıl kullanıldığından, dinin insan ilişkileri üzerindeki etkisinden, gizlilik ve sır gibi kavramların ahlaki yönlerinden, modernite ve kentleşmenin insanın maddi ve manevi dönüşümüne etkisinden bahsetmiş ve paranın felsefesine kadar uzanan geniş bir yelpazede toplumsal olguları ve dini ele almıştır. Simmel, yaşadığı dönemin toplumsal ve kültürel yapısının değişimleriyle ilgilenmiş; bu değişimlerin dini ve metafizik ilkelerle bağlantısını incelemiştir.

Bu sosyologlardan bazıları yıllar süren çalışmalarında dini merkeze alırken, bazıları ise dinin zamanla yok olacağına inanarak din veya metafizik üzerine daha fazla yazmayı gerekli görmemiştir. Modernizmin tutkulu savunucuları olan bu teorisyenler, günümüzde en çok postmodernistler tarafından eleştirilmektedir. Neredeyse ikonlaştırılmış olan sekülerleşme teorisi ve dinin geleceğinin olmadığı iddiası, modernizmin en sağlam dayanaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Ancak bugün sekülerleşme teorisi genel geçer bir kabule sahip değildir. Sonuç olarak, klasik sosyologlar arasında en çok anılan bu dört ismin din üzerine yaptıkları yorumlar ve çıkarımlar yoğun şekilde eleştirilmiş ve tartışılmış; bu tartışmalar gelecekte de sürecektir. Bu eleştiriler, din sosyolojisinin kurucusu olan bu sosyologların alana katkılarını azaltmamakta; yalnızca onların yaklaşımlarının ve teorilerinin sınırlarını ve eksikliklerini daha iyi anlamaya katkıda bulunmaktadır.

Kaynakça

- Aksoy, M. (2019). *Georg Simmel'in Bakış Açısından Modernite ve Din* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi).
- Aktay, Y. (2021). *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*. Vadi.
- Alkan, R. C. (2016). *Gizliliğin ve Gizli Toplumların Sosyolojisi*. Muhafazakar Düşünce Dergisi, 13(49), 327-331.
- Aslan, A. (2021). Georg Simmel'in Din Teorisinin Temel Yaklaşımları. *Marifetname*, 8(2), 503-531.

- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum* (Y. Alogan, Çev.). Ayrıntı.
- Bellah, R. N. (2021). *İnsan Evriminde Din: Eski Taşçağından Eksen Çağına* (M. Tuncay, Çev.). Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berger, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye* (A. Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L. (2012). *Melekler Hakkında Söylenti* (A. Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları.
- Bird, J. (2015). *Din Sosyolojisi Nedir* (A. Taştan & M. D. Dereli, Çev.). Lotus.
- Durkheim, E. (2018). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Eski Yeni.
- Durkheim, E. (2019). *Ahlak ve Toplum* (D. Çenesiz, Çev.). Pinhan.
- Durkheim, E. (2020). *Toplumsal İş Bölümü* (Ö. Ozankaya, Çev.). Cem.
- Durkheim, E. (2021a). *İntihar* (F. Kıyak, Çev.). Dorlion.
- Durkheim, E. (2021b). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (E. Aytakin, Çev.). Pozitif.
- Foucault, M. (2021). *Özne ve İktidar* (O. Akınhay, & I. Ergüden, Çev.). Ayrıntı.
- Furseth, I., & Repstad, P. (2023). *Çağdaş Sosyologların Toplum ve Din Görüşleri* (Ö. F. Darende & A. Taştan, Çev.). Kimlik Yayınları.
- Giddens, A. (2019). *Modernite ve Bireysel Kimlik* (Ü. Tatlıcan, Çev.). Say Yayınları.
- Ives, P. (2011). *Gramsci'de Dil ve Hegemonya* (E. Ekici, Çev.). Kalkedon Yayınları.
- Köse, A. (2023). *Dinin Geleceği*. Nobel.
- Kurt, A. (2018). *Din Sosyolojisi*. Sentez.
- Marx, K. (2003). *Kapital* (A. Bilgi, Çev.; 3. Baskı, C. 1). Eriş.
- Marx, K. (2009a). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (K. Somer, Çev.). Sol Yayınları.
- Marx, K. (2009b). *Yahudi Sorunu* (M. İ. Erdost, Çev.). Sol.
- Marx, K., & Engels, F. (2021). *Din Üzerine* (M. Belge, Çev.). Fol.
- Marx, K., & Engels, F. (2022). *Komünist Manifesto* (C. Üster & N. Deriş, Çev.; 46. bs). Can.
- Oçak, Z. (2018). İdeoloji Kavramına Marksist ve Post Marksist Yaklaşımlar: Karl Marks, Antonio Gramsci Ve Louis Althusser. *Dördüncü Kuvvet Uluslararası Hakemli Dergi*, 1(2), 56-74.
- Pals, D. L. (2019). *Dokuz Din Kuramı* (M. Ulu & Ö. Akdağ, Çev.). Kimlik Yayınları.

- Simmel, G. (2004). *Modern Kültürde Çatışma* (T. Bora, Çev.). İletişim.
- Simmel, G. (2018). *Paranın Felsefesi. İthaki*.
- Simmel, G. (2020). *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev.). Metis.
- Simmel, G. (2022). *Gizliliğin ve Gizli Toplumların Sosyolojisi* (İ. Dünder, Çev.). Pinhan.
- Turner, S. B. (1997). *Max Weber ve İslam* (Y. Aktay, Çev.). Vadi Yayınları.
- Turner, S. B. (2017). *Din ve Modern Toplum* (A. Tüfekçi, Çev.). Sentez.
- Waardenburg, J. (2017). *Classical Approaches to the Study of Religion*. De Gruyter.
- Weber, M. (2011). *Sosyolojinin Temel Kavramları* (M. Beyaztaş, Çev.). Yarın.
- Weber, M. (2017a). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (E. Aktan, Çev.). Alter.
- Weber, M. (2017b). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (M. Demir, Çev.). Nilüfer.
- Weber, M. (2018). *Ekonomi ve Toplum* (L. Boyacı, Çev.; C. 1). Yarın.
- Weber, M. (2019). *Sosyoloji Yazıları* (T. Parla, Çev.). Metis Yayınları.
- Weber, M. (2023). *Din Sosyolojisi* (L. Boyacı, Çev.). Karpa.

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين والإنسان


ISSN: 2980-1117

Cilt: 4
Volume / المجلد: ٤

Sayı: 8
Issue / العدد: ٨

Aralık 2024
December / كانون الأول 2024

Mine Taşdemir Kuluç
Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
mine_tsdmr@hotmail.com

 ORCID: 0000-0001-9296-885X

Ediz Dikmelik, Sorgulayan Çocuklar
Çocuklarla Felsefe Elkitabı, Epsilon
Yayınevi, 2022 (1.Baskı), ss. 200.

Ediz Dikmelik, The Inquiring Children:
A Philosophy Handbook for Children,
Epsilon Publishing, 2022 (1st Edition),
pp. 200.

Atıf: Taşdemir. Kuluç, M. (2024). Ediz Dikmelik, Sorgulayan Çocuklar Çocuklarla Felsefe Elkitabı, Epsilon Yayınevi, 2022 (1.Baskı), ss. 200. *Din ve İnsan Dergisi*, 4 (8), 408-413.

Makale Türü / Article Information: Kitap İncelemesi / Book Review

Yükleme Tarihi / Received Date: 22.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.09.2024
Yayımlanma Tarihi / Published Date: Aralık 2024
İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 408-413

İntihal

Plagiarism / انتحال

Bu makale intihal programında taranmıştır.
This article was checked in the plagiarism program.
تم مسح هذه المقالة في برنامج الانتحال

 intihal.net

Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır.

Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; International standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Ediz Dikmelik, *Sorgulayan Çocuklar Çocuklarla Felsefe Elkitabı*, Epsilon Yayınevi, 2022, ss. 200.

Çocuklarla Felsefe (P4C), çocukların düşünme becerilerini geliştirmek amacıyla tasarlanan ve uygulanan bir pedagojidir. Pedagojinin temelleri 1960'lı yılların sonunda Amerika'da atılmıştır. 1970'ten sonra gelişmeye başlayan bu eğitim pedagojisi, giderek tüm dünyaya yayılmıştır. 2015 yılı itibarıyla Türkiye'de de akademik çalışmalara konu olan Çocuklarla Felsefe (P4C) özellikle son birkaç yıldır üzerinde çokça çalışılan bir alandır. Ann Margaret Sharp ve Matthew Lipman bu pedagojinin kurucularıdır. Çocuklarla Felsefe (P4C) öğrencilerin merkezde olduğu, felsefi grup diyaloglarından oluşan, kendine özel yöntemleri ve içeriği olan bir yaklaşıma sahiptir. Dünyanın pek çok ülkesinde uygulanmakta olan bu pedagojinin her geçen gün farklı yöntemleri ve yaklaşımları ortaya çıkmaktadır.

Ülkemizde de tüm dünya genelinde olduğu gibi Çocuklar İçin Felsefe (P4C) pedagojisine duyulan ilgi her geçen gün daha da artmaktadır. Literatür incelemesi yapıldığında bu pedagojiyle ilgili tez çalışmalarının özellikle 2023 yılında artış gösterdiği gözlemlenmekle beraber bu pedagojinin nasıl uygulanacağını anlatan çok az kitaba rastlanılmıştır. Bu çalışmada *Sorgulayan Çocuklar Çocuklarla Felsefe Elkitabı* isimli kitabın değerlendirmesi yapılacaktır. Ediz Dikmelik'in kaleme aldığı bu kitap, P4C yaklaşımının hem teorik hem de pratik yönüne dair bilgileri kapsamı bakımından literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. 200 sayfadan oluşan bu çalışmanın ilk baskısı 2022 yılında *Epsilon Yayınevi* tarafından yapılmıştır.

*Sorgulayan Çocuklar*¹ isimli kitap, toplam dokuz bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümden önce 4 sayfalık bir önsöz yer almaktadır. Bölüm başlıkları ise sırasıyla şunlardır: İlkokulda Felsefe Öğretmeni Olmak, Çocuklar için Felsefe Nedir?, Felsefe Nedir?, Nasıl Soru Oluşturmalı?, Sorgulama Topluluğu İdeali, Sınıf İçinde Ne Yapmalı?, Uyarılar, Çifel Çocuklara Ne Katıyor?, Çifel, Türkiye ve Gelecek.

Yazar, birinci bölüme Çocuklarla Felsefe'nin lise eğitiminde görülen felsefe derslerinden çok daha ilginç, anlamlı ve heyecan verici olduğundan bahsederek başlamıştır. İlkokulda uzun yıllar felsefe öğretmenliği yaptığını ifade eden yazar² kitabının da tam da bununla alakalı yani ilkokullarda felsefe öğretmenliğinin neden iyi ve gerekli olduğuyla ve bunun nasıl yapılabileceğiyle ilgili olduğunu söylemiştir. İlkokulda felsefe öğretmeni olmakla lisede felsefe öğretmeni olmak arasındaki farklara değinen Dikmelik, ilkokulda felsefe anlatmanın ve çocuklara felsefe yapmayı sevdirmenin yollarından bahsetmiştir. Yazarın bu manada sahip olduğu

¹ Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında değerlendirmesi yapılan kitabın ismi bu şekilde geçecektir.

² Yazar, uzun yıllar ilkokullarda P4C çalışmaları yaptığını kastetmektedir.

tecrübeye sahip öğretmen sayısının Türkiye’de çok az olduğu göz önünde bulundurulunca, eserin başta ilkokullarda görev yapan ve çocuklarla felsefeye ilgi duyan öğretmenler olmak üzere tüm öğretmenlere rehber niteliği taşıdığı söylemek mümkündür. Yazar bu bölümün son sayfalarında Çocuklarla Felsefe (p4c)’nin isimlendirilmesi konusuna değinmiştir. Çocuklar İçin Felsefe’nin dünya genelinde daha çok P4C şeklinde kısaltıldığını, bu kısaltmanın yerine Türkiye’de “ÇİF” kısaltmasının da kullanıldığını ifade eden Dikmelik, kendisi bu kısaltmaya eklemeye yaparak Çocuklar İçin Felsefe’nin kısaltması olarak “ÇİFEL” kelimesini kullandığını söylemiştir. Bu eklemeye gerekçe olarak da Çifel’in Çif kelimesine göre daha kolay söylenmesini göstermiştir. “Çocuklarla Felsefe” ile “Çocuklar İçin Felsefe” kullanımlarını birbirinin yerine geçecek şekilde aynı anlamda kullandığını da ifade etmiştir.

Kitabın ikinci bölümüne bir ilkokulda ÇİFEL etkinliğinin nasıl geçtiğini anlatarak başlayan yazar, bu konuya toplam 4 sayfa ayırarak, ilkokullarda ÇİFEL uygulamalarına dair pek çok bilgiye yer vererek bu konuda zihinlerin berraklaşmasını sağlamıştır denilebilir. İkinci bölümün ilerleyen sayfalarında Matthew Lipman ve Ann Margaret Sharp’ın hayatına dair bilgilere yer veren yazar, ardından ÇİFEL konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalara ve bu alanda çalışan ilk isimlere dikkat çekmiştir. “Amaçlar ve Yöntem” alt başlığında ÇİFEL’in amaçlarına ve yöntemine değinmiştir. Yine burada, ÇİFEL ile ilgili kavramlar olan, *Uyaran, Sorgulama Topluluğu ve Kolaylaştırıcı* gibi kavramların açıklamalarına yer vermiştir. Bu bölümün son alt başlığı “Bütün Çocuklar Filozof mudur?” ismini taşımaktadır. Dikmelik, burada çocukların bazı cümlelerinin ve sorularının yetişkinler tarafından abartılarak “tüm çocuklar filozoftur” vb. yakıştırmalar yapmalarının gerçeklikten uzak olduğunu ifade etmiştir. Yazar, felsefenin sadece meraklı olmak ve iyi sorular sormaktan ibaret olduğu gibi düşüncesinin bir yanılgı olduğundan ve bu yanılgıdan vazgeçilmesi gerektiğinden bahsederek, felsefenin aynı zamanda soruları cevaplama çabası içermek zorunda olduğunun altını çizmiştir.

Kitabın üçüncü bölümüne, felsefeyi açıklamanın zorluğuna değinerek başlayan yazar, “Felsefe Nedir?” diye sorulduğu andan itibaren yeni felsefi zor soruların doğacağından bunun da kişiyi ileri seviye felsefe yapmaya mecbur bıraktığına değinmiştir. Felsefe hakkında neredeyse sloganlaştırılmış bazı cümlelerin olduğunu ama bu cümlelerin felsefeyi açıklamak ve tanımlamak için yetersiz olduğuna değinen yazar, bunlara örnek olarak “Felsefe bilgelik sevgisidir.” ve “Felsefe düşünmeyi düşünmektir.” cümlelerini vermiştir. Bölümün ilerleyen sayfalarında felsefenin konusuna ve alanlarına yer veren yazar, felsefenin amacına ve diğer bilimlerle kıyaslandığında sadece felsefeye has olan bazı özelliklere değinerek bölümü sonlandırmış ve dördüncü bölüme geçmiştir.

Dördüncü bölümde “iyi soru” sormanın ve iyi sorunun özellikleri üzerinde duran Dikmelik, özellikle ilkokul çağıyla beraber iyi sorunun eğitimdeki önemine değinmiştir. İyi sorunun bizim

eğitim sistemimizde istenildiği gibi yer bulamadığını ifade etmiş ve çocukların iyi sorular sorabilmelerinin desteklenmediğini, bunun için bir alt yapının sağlanamadığını eklemiştir. Ardından bu soruna çözüm olabileceğini söyleyerek, eğitimcilere özellikle de ÇİFEL ile ilgilenenlere “Soru Dörtlüğü Yöntemi” isminde bir yöntemi detaylarıyla anlatmıştır. Bu yöntemin, sorular arasında ayırım yapılarak ihtiyaç duyulan soru tipinin ne olduğu konusunda netlik kazandığını ifade etmiştir. Akabinde çocuklarla yapılacak ÇİFEL uygulamalarında bu yöntemin nasıl uygulandığına dair uygulama örneklerine ve bazı bilgilere yer vermiştir. Son olarak, yetişkinlerin Soru Dörtlüğü Yöntemi’ni nasıl kullanacağını açıklamış ve bu yöntemi uygulayacak olanların dikkat etmesi gereken hususları hatırlatarak diğer bölüme geçmiştir. P4C uygulamalarında kolaylaştırıcılık rolünü çoğunlukla o sınıfın öğretmenlerinden birinin üstlendiği göz önünde bulundurulduğunda yazarın SDY diye kısalttığı bu yöntemin özellikle öğretmenler için büyük kolaylık olacağı söylenebilir. Zira hem sınıfların fiziki yapısı hem de sınıfların öğrenci mevcutları gibi faktörler ÇİFEL etkinliği yapacak öğretmenin işini zorlaştırmakta, iyi soru hazırlamak ve sormak için harcayacağı enerjiden çalmaktadır. SDY ile öğretmenler nasıl iyi sorular hazırlayabileceğini, ÇİFEL etkinliklerinde hangi soruyu, hangi aşamada soracaklarını kestirebilecekleri için sınıftaki atmosfer olumlu manada etkilenecektir, denilebilir.

Yazar, beşinci bölümü “Sorgulama Topluluğu İdeali” başlığı altında Çocuklarla Felsefe’nin kavramlarından biri olan “Sorgulama Topluluğu”nun ne olduğunu açıklarak başlamış, sorgulama topluluğunun ne olmadığını açıklarak bitirmiştir. Yazar bu bölümde, Çocuklarla Felsefe’nin önemli bir diğer kavramı olan “kolaylaştırıcı”nın özelliklerine değinmiş, iyi bir kolaylaştırıcının nasıl olması gerektiği hakkında bilgilere ve kendi tecrübelerine yer vermiştir. Anlattıklarını çeşitli örnek diyaloglarla zenginleştirmesinin, açıklanan kavramların daha kolay anlaşılmasını sağladığı söylenebilir. İlk kolaylaştırıcılık deneyimini yaşayacak olanlar buradaki örneklerden çokça faydalanabilir. Bu yönüyle de kitap ÇİFEL ile ilgilenenlere yol gösterici niteliğindedir.

Kitabın altıncı bölümünü ÇİFEL etkinliklerinde sınıf içinde yaşananlara ayıran Dikmelik, kolaylaştırıcı olacak kişinin, sınıfa girmeden önce yapması gereken hazırlıklara, ders planını anlatarak başlamıştır. Ders planı hazırlarken nelere dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamış ardından ÇİFEL etkinliği esnasında kolaylaştırıcının tahta kullanımının avantajları ve dezavantajları ile kolaylaştırıcının etkinlik esnasında oturacağı yer hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir. Ardından, yapılacak ÇİFEL oturumlarının sıklığı, oturum süresi, kişi sayısı gibi konularda bilgiler sunmuştur. Etkinlik esnasında yaşanması muhtemel olumsuz durumların önüne nasıl geçilebileceği hakkında uzun uzun bilgiler veren Dikmelik, bu bölümde P4C kolaylaştırıcısı olarak görev yapacakların aklına gelebilecek sorulara cevaplar vermiştir.

Yedinci bölümün ismi “Uyaranlar”dır. Yazar burada ÇİFEL’in olmazsa olmazı uyaranın ne demek olduğunu anlatarak başlamış, ardından kuvvetli uyaranla zayıf uyaranın farklılıklarına değinmiştir. Uyaran olarak kullanılabilir materyallerin türlerine de yer veren yazar, ÇİFEL etkinliklerinde en çok kullanılan uyaran türünün resimli kitaplar (hikâyeler) olduğunu ifade ederek, hem hikâyelerin diğerlerine nazaran daha çok kullanılması sebebiyle hem de kendisinin tür olarak en çok kullandığı ve hakkında daha çok bilgi sahibi olduğu tür olması sebebiyle uyaranlar arasında en uzun yeri, resimli kitaplara vermiştir. Burada konuyla ilgilenenlere literatüre dair kitap listesi de veren yazar, resimli çocuk kitaplarından “Devler ve Ejderhalar”, “Cömert Ağaç” ve “Frederick”in neden iyi birer uyaran olduklarını, bu kitaplardan yaptığı alıntılarla açıklamıştır. Akabinde mitoloji, masallar ve öyküler, romanlar, fotoğraflar gibi diğer uyaran türleri hakkında kısa kısa bilgiler vermiştir. Yazar bu bölümde son olarak iki ayrı beceri olduğunu ifade ederek; uyaran bulma ve uyaran değerlendirme noktasında kolaylaştırıcının dikkat etmesi gereken hususları söylemiştir.

“ÇİFEL Çocuklara Ne Katıyor?” isimli sekizinci bölümde kısa kısa ÇİFEL’in bilşsel ve sosyal-duyuşal beceriler bağlamında öğrencilere katkısından söz edilmiştir. ÇİFEL’in öğrencilere pozitif katkısı olduğunu söyleyen Dikmelik, bu konudaki görüşlerini; kişisel gözlemleri ve tecrübeleri bağlamında açıklamıştır. ÇİFEL’in felsefeye karşı ilgiyi arttırdığını ifade eden Dikmelik, bunun sebepleri olarak; ÇİFEL’in felsefi problemler ya da filozoflar hakkında bilgi aktarımına değil, grup diyaloguna dayanmasını ve oturumlar esnasında kullanılan materyallerin ve yapılan etkinliklerin öğrencilerin ilgisini çekecek türden olmasını zikretmiştir.

Kitabın son bölümü olan dokuzuncu bölümde, Çocuklarla Felsefe’nin şu an nerede durduğu ve gelecekte nerede olacağı üzerinde durulmuştur. Burada yazar, felsefenin tıpkı matematik ya da İngilizce gibi bir branş olarak ele alınmasının Çocuklarla Felsefe’nin geleceği noktasında önemli bir adım olduğunu ifade etmiş ve bunun avantajlarıyla dezavantajlarına değinmiştir. Branşlaşma sayesinde, ÇİFEL etkinlerinin alanında uzman kişilerce uygulanmasının önemine dikkat çekmiştir. Okulöncesi ve ilköğretim kademelerinin ders yoğunluklarının fazla olması sebebiyle ÇİFEL etkinliklerinin düzenli ve sık yapılamayacak olmasını da branşlaşmanın dezavantajlarından biri olduğunu ifade eden Dikmelik, buna rağmen her halükârda ÇİFEL’in felsefe ve ÇİFEL pedagojisi alanında uzman bir kolaylaştırıcı tarafından, bir branş dersi olarak yapılmasının uygulanabilir olduğunu söylemiştir. Bölüm sonunda ÇİFEL’in amacının öğrencilerin düşünme becerilerini geliştirmek olduğunu ifade eden yazar, yeni başlayan kolaylaştırıcıların, işin kendisini iyi şekilde yapmak yerine işle ilgili bir imaja sahip olmayı istemek gibi bir tuzağa düştüğünü söyleyerek bu konuda dikkatli olunması gerektiğinin altını çizmiştir. ÇİFEL uygulayıcısı olmak için defalarca yapılan etkinliklerin, alınan sertifika ve unvanlardan daha önemli olduğunu söyleyen yazar; son zamanlarda adeta bir moda dönüşen ÇİFEL uygulayıcılığı

konusunda ciddiyyet gösterilmesi, dürüst olunması ve yüksek standartların takip edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Çocuklarla Felsefe (P4C) pedagojisi hakkında yazılan bu eser; okuyucusuna yazarıyla sohbet ediyormuş hissi vermesi ve zengin örneklerle bu pedagojiye dair bilinmesi gereken her konuyu ihtiva etmesi sebebiyle, başta eğitimciler olmak üzere ÇİFEL alanında kendini geliştirmek isteyen herkese bir kılavuz niteliğindedir. Zira Dikmelik'in, çalışması boyunca bilgi birikimini ve tecrübelerini cömertçe sunmaktan kaçınmadığını, bu alanda çalışmayı düşünenlere adım adım yol haritası çıkardığını söylemek mümkündür.