

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**  
(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar

DİN PSİKOLOJİSİ  
ÖZEL SAYISI

İZMİR  
NİSAN 2016

**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**DİN PSİKOLOJİSİ ÖZEL SAYISI**

**JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY**  
**PSYCHOLOGY OF RELIGION SPECIAL ISSUE**

**İZMİR**  
**NİSAN / APRIL 2016**

**Sahibi / Owner:**

Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dekan) Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi adına

**Editör / Editor-In Chief:**

Prof. Dr. Mustafa ÖZEL

**Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:**

Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Yayın Kurulu / Editorial Board:**

Prof. Dr. Mustafa ÖZEL - Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Doç. Dr. Murat MEMİŞ - Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ - Yrd. Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT - Yrd. Doç. Dr. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:**

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Adem ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali İHSAN YİTİK (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Ali KUŞAT (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Faruk KARACA (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Habil ŞENTÜRK (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin CERTEL (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin PEKER (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Murat YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi), Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK (Uludağ Üniversitesi), Doç. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Hammet ASLAN (Dokuz Eylül Üniversitesi), Doç. Dr. Hasan KAPLAN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim GÜRSES (Uludağ Üniversitesi), Doç. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdülvahit SEZEN (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Bilal YORULMAZ (Marmara Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Gihat KISA (Dokuz Eylül Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ (Ankara Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa KOÇ (Balıkesir Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa ULU (Erciyes Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Nurten KİMTER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Saffet KARTOPU (Gümüşhane Üniversitesi)

**Yazışma Adresi / Communication Address:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 35350 Hatay-İZMİR

Tel.: +90 232 285 29 32 Fax: +90 232 224 18 90 e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://ilahiyat.deu.edu.tr/>

**Dergi Sekreteryası / Secretary:** İlknur ÇAKIR (+90 232 2852932/20034)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Review of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Review of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



Yayın nu / Publication nu :

Basım Yeri / Published in: Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası / Dokuz Eylul University Printing House 2016

## İÇİNDEKİLER/CONTENT

### Telif Makaleler/Research Articles

- Veysel UYSAL** 7-40  
Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık  
*Empathic Tendency of Young People, Attitude of Arents and Religiosity*
- Ahmet ALBAYRAK & Emine KURT** 41-81  
Meme Kanserli Hastalarda Ağrı ve Uzun Kaybına (Mastektomi)  
Bağlı Depresyon Düzeylerinin Yaşam Kalitesi ve Dindarlık ile İlişkisi  
*Relationship Between Depression Levels Due to Pain and Loss of Limb  
(Mastectomy) and Quality of Life and Religiosity in Patients with Breast  
Cancer*
- Asım YAPICI** 83-113  
Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)  
*The Development of Faith in Muslim Turkish Culture*
- Ömer Faruk SÖYLEV** 115-147  
Din Hizmetlerinde İnovasyon ve Din Görevlilerinin Bireysel  
Yenilikçilik Özellikleri  
*Religious Officials' Individual Innovativeness Features and Innovation in  
Religious Services*
- İlker YENEN** 149-189  
Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları  
Açısından Değerlendirilmesi: Deü İlahiyat Fakültesi Örneği  
*Assessment in Terms of Acquisition of Individual of The Students Who Take  
Lecture of The Psychology of Religion: Faculty of Theology Dokuz Eylül  
University Sample*
- Mustafa KOÇ** 191-249  
Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din  
Görevlisi İmajı: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında  
Semantik Analizler  
*Image of Imam in Turkish Cinema from The Perspective of Psychology of  
Values: Semantic Analyses in The Context of 'Value-Deprived Religiosity'  
Typology*

<b>Elif KARA</b>	251-270
Yas Süreci ve Dini Danışmanlık <i>Grief Process and Pastoral Counseling</i>	
<b>Orhan GÜRSU</b>	271-309
İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi <i>An Evaluation of The Views of Islamic Thinker al-Balkhi (849-934) within The Context of Modern Psychology</i>	
<b>Hayati HÖKELEKLİ</b>	311-333
Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme <i>Researches of Religion, Religiosity and Psychology of Religion in Turkey: An Assessment in The Context of Discussions of Locality and Universality in Psychology</i>	
<b>Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium Reviews and Scientific Translations</b>	
<b>Mehmet ATALAY</b>	337-360
Arapça ve Farsça Tarih ve Seyahat Metinlerinde Yogi Değerlendirmeleri <i>Accounts of Yogis in Arabic and Persian Historical and Travel Texts</i>	
<b>Bilal KARTAL</b>	361-369
VII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (İzmir) <i>VII. Coordination Meeting of The Department of Psychology Of Religion (İzmir)</i>	
<b>Abdurrahman AKBOLAT</b>	371-374
Kırmızı Kitap <i>Kırmızı Kitap</i>	

## **TELİF MAKALELER**



## GENÇLERDE EMPATİ EĞİLİMİ, ANNE-BABA TUTUMLARI VE DİNDARLIK

Veysel UYSAL\*

### ÖZ

Gençlerde dindarlık, empatik eğilim ve ebeveyn tutumları arasındaki ilişkiler bu araştırmanın ana konusudur. Araştırmanın örneklemini oluşturan 468 kişi İstanbul'un çeşitli ilçelerindeki lise öğrencileri ve biri devlet diğeri özel olmak üzere iki üniversitenin öğrencileridir. Çalışmada öğrencilerin kişisel bilgilerini toplamak için geliştirilen Kişisel Bilgi Formu, öğrencilerin empatik eğilimini ölçmek için *Dökmen Empatik Eğilim Ölçeği* (EEÖ), öğrencilerin dindarlıkları ile ilgili veri elde etmek için Milli Eğitim Bakanlığı'nın okulların rehberlik birimlerince kullanılmasını onayladığı *Dini Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri* ve öğrencilerin anne-baba tutumlarını ölçmek için de *Leuven Algılanan Ana Babalık Ölçeği* (LAAÖ) kullanılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde frekans, yüzde, aritmetik ortalama, faktör analizi ve regresyon analizi tekniklerinden yararlanılmıştır. Sonuçta empatik eğilim ile dindarlık ve anne-baba tutumları arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Empati, Dindarlık, Anne-Baba Tutumları

### EMPATHIC TENDENCY OF YOUNG PEOPLE, ATTITUDE OF ARENTS AND RELIGIOSITY

#### ABSTRACT

Empathy became one of the main subjects of psychology after the developments in humanistic psychology. Especially psychologist started to study on the relationship between empathy and religiosity after 1970s. In Turkey, psychological studies on the theme of empathy and religion have increased in recent years. This paper also aims to investigate the relationship between empathic inclination, religiosity and parents attitudes on the case of adolescents. In order to find out mentioned relations *Personal Information Form*, *Dökmen Empathic Inclination Scale*, *Religious Attitudes and Behaviours Inventory*, *Leuven Perceived Parents Attitudes Inventory* were applied to the sample of 468 university students from different parts of Istanbul. The findings show the correlations

---

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/11/2015

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 21/11/2015

between religiosity and empathic inclination and parent's attitudes. The implications of these results and suggestions for future research were discussed.

**Key Words:** Empathy, Religiosity, Religious Attitudes and Behaviours Inventory

### Giriş

İlgili literatür incelendiğinde empati kavramının farklı yazar ve kuramcılar tarafından değişik şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Empatiyle ilgili çalışma yapanların başında C. Rogers gelir. O'nun 1970'lerde sahip olduğu empati anlayışı, günümüzde hemen herkesin üzerinde uzlaştığı bir tanım haline gelmiştir. C. Rogers'a göre empati: "*Bir kişinin kendisini karşısındaki bireyin yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, o bireyin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi*" sürecidir (Şahin, 2008: 151; Rogers 1975; akt.: Dökmen, 2006: 135).

Empati kuran ve muhatabını anlayan insan, aynı zamanda karşısındaki kişinin ihtiyaçlarının, sıkıntılarının da farkında olur ve ona yardım eder. Empati ile yardım etme davranışı birbiriyle doğrudan ilişkili durumlardır. Empati kurmak, yardım etmeyi beraberinde getirir. Empatiyi sadece insanın insana karşı bir tutumu olarak değerlendirmek eksik bir yaklaşım olur. Kişi aynı zamanda, çevreye ve diğer canlılara karşı da empati duyabilmelidir (Dökmen, 2006: 167-179).

Empatiyi *başkalarının düşüncelerini, bakış açılarını ve duygularını tanımaya ilişkin bilişsel bir yetenek* olarak tarif edenler yanında empatinin "*bir bireyin duygusunun uygun, ancak onun aynısı olması gerekmeyen bir biçimde algılanması*" şeklinde tanımlayanlar da vardır (Barnett, 1990). Bu açıklamalardan bireyin empati kurabilmesi için karşısındaki ile aynı olayı yaşamasının gerekmediği anlaşılmaktadır. Mesela bizim kültürümüzden bir örnek verecek olursak "*Damdan düşenin halinden damdan düşen anlar.*" atasözü empati kurmayı değil, benzer tecrübeleri yaşamış olmayı ifade eder.

Cüceloğlu'na (1991) göre iletişim, iki kişinin ilişkisine dayanan psiko-sosyal bir süreçtir. İnsan, ilişkileri içinde sürekli yeniden tanımlanır ve bu ilişkiler insanın hayat kalitesini belirler. Kişilerarası iletişim, bireyin sosyal uyumu ve huzuru için insan hayatında oldukça önemli bir yere sahiptir. Hayatının her döneminde çevresindekilerle farklı şekillerde



iletişim kuran insan, bu iletişim esnasında bazen olumlu ve yapıcı olmakla birlikte bazen de çatışma ve problemler yaşayabilir (Dökmen, 2006: 125-133).

Gün geçtikçe insanlar daha karmaşık ve yoğun bir kişilerarası ilişkiler örüntüsü ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu karmaşıklık, toplumda kişilerarası ilişkilerin bozulmasına, kişilerarası çatışmalara, insanların birbirlerine yabancılaşmasına ve yalnızlık duygusuna kapılmalarına neden olmaktadır.

İletişime geçen bireylerin birbirlerini anlaması sağlıklı iletişimin önemli faktörlerinden birisidir. Empati insanların birbirini anlamasında önemli bir yetenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin, karşısındaki kişinin duygularını anlaması, onun yerine kendini koyabilmesi iletişimde yaşanan aksaklıkları da en aza indirebilir. Günlük yaşamda kişilerarası iletişimin kaçınılmaz olması, empatinin önemini arttırmaktadır (Rehber, 2007: 1). *Empatik yönden gelişmiş* bir kişinin kişilerarası iletişimde başarılı olma ihtimali, *empatik yönü zayıf* olan bir kişinin de kişilerarası iletişimde başarısız olma ihtimali daha fazladır (Pişkin, 1989).

Genelde insanlara karşı olumsuz tutum besleyen, çatışmaya uygun kişilik yapısına sahip kişilerin iletişim çatışmalarına girme eğilimlerinin daha yüksek olduğu, empati kurma düzeylerinin ise daha düşük olabileceği belirtilmektedir (Dökmen, 2004; akt. Rehber & Atıcı, 2009).

Bu araştırma, lise ve üniversitede okuyan ergenlik ve ilk yetişkinlik döneminde olan gençlerin empatik eğilimleri ile ebeveyn tutumlarına ilişkin algıları, bu algılarla dindarlık eğilimleri arasındaki ilişkileri ve aynı zamanda anne-baba tutumlarının dindarlık üzerindeki etkisini sorgulamaktadır. Başka bir anlatımla *gençlerde (14-26 yaş arası) dindarlık eğilimi, anne baba tutumları ve empati arasındaki ilişkileri ortaya koymak*, hem araştırmanın konusunu, hem de amacını teşkil etmektedir.

### **Kuramsal ve Kavramsal Arka Plan**

**Empati:** Bir kişinin kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak olaylara onun bakış açısı ile bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecidir (Rogers, 1975; akt; Dökmen, 2006: 135).

Bu çalışmada empatik eğilim operasyonel olarak iki farklı boyutta tanımlanmıştır:

**a) Duygusal-Düşünsel Empati Boyutu:** *“Genellikle insanlara güvenme, bir yakınımın dardını anlatıp rahatlama ve çok dostu olması”, “ferahlatıcılık, girişkenlik, yakınlarıyla sık sık dertleşme ve çevresinde sevilen biri olma”, “film seyrederken bazen gözlerin yaşarması, insanların film seyrederken bazen ağlamasını tubaf karşılamamak ve filmler mutlu sona ulaşınca rahatlama”* gibi özellikleri kapsayan tutum ve davranışlar bütünü ifade eder.

**b) Düşünsel-Davranışsal Empati Boyutu:** *“Genellikle hayatından memnuniyet, keyfinin yerinde olması ve sıklıkla kendini yalnız hissetme”, “düşüncelerini ve duygularını başkalarına kolayca iletme ve insanları bencil olarak görme”* gibi duygu ve düşünceleri öne çıkaran empatik eğilimi yansıtır.

**Dindarlık:** Türkçe sözlüklerde “dinine sıkıca bağlı olma durumu” olarak tanımlanmıştır. Terim olarak dindarlık; *“bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini ifade eden bir kavramdır”* (Kirman, 2004: 62) şeklinde tanımlanırken, diğer taraftan dinin duygu ve tecrübe boyutuna vurgu yaparak dindarlığı *“inançlı ya da herhangi bir dine mensup bireylerin dinî yaşantıları”* olarak tanımlayanlar da vardır (Uysal, 2006: 74).

Bir başka yaklaşıma göre dindarlık *“insanın, iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimi, yani inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden; inanç, bilgi, tecrübe, ibadet, etki ve duygu gibi boyutları olan bir olgudur.”* (Okumuş, 2004: 195).

Psikoloji literatüründe ise dindarlık, *“dinî ilkelerin gerek bireysel gerekse toplumsal yaşantıya aktarılmış halidir”* (Köse & Ayten, 2012: 109). Genel olarak “bireysellik” ile çerçevelenen dindarlık, bir kimsenin dindar olduğunun vurgulanması, onun dini içselleştirdiği; dinî emir, tavsiye ve yasaklara bireysel düzlemde uyduğu; dini, gündelik hayatında toplumsal denetleyici olarak kabul ettiği ve kendi yaşayışının bir göstergesi haline getirdiği anlamına gelir (Arslantürk, 2004: 239; Tekin, 2004: 53; Subaşı, 2004: 43; Kurt, 2009: 1-26).

Dinî inanç hem mükemmel bir doğüstü varlığın olduğunun kabulünü ifade eden bilişsel bir eylemi, hem de O’na karşı zorunlu bir saygı duyma ve güveni ifade eder. Böylece o, bilinçdışı dinamizmi bilinçli bir unsurla birleştirdiği kadar, tam olarak duygusal boyutlara da bilişsel bir işlem ve içerik katmaktadır. Dindarlığı din/inanç kavramından bağımsız bir biçimde tanımlamak mümkün görünmemektedir. Genel anlamda

kabul edilebilecek tek ve kapsayıcı bir din tanımı yoktur. Dolayısıyla, tek ve kapsayıcı bir dindarlık tanımı da söz konusu değildir. Çünkü farklı din tanımları farklı dindarlık tanımlarını da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, din psikolojisi literatüründe de dindarlığın tanımından çok onun tezahür ettiği inanç, ibadet ve bilgi alanlarındaki yansımalarına bakılarak dindarlığı değerlendirmek ve anlamak için çalışılmaktadır.

Bu araştırmada ölçmeyi hedeflediğimiz dindarlık eğilimi bağlamında sorgulanan tutum ve davranışlar *dindarlık* olarak nitelendirilecektir. Bu anlamda burada *dindarlık* kavramı, Dindarlık Ölçeği ile ölçülen dinî tutum ve davranışlara ilişkin tercihler bütününe ifade etmektedir.

**Tutum:** Bir kişiye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışını düzenli bir biçimde oluşturan eğilimdir. Tutum, insan davranışını anlama ve anlamlandırmada önemli yere sahip bir kavramdır. Smith'in bu kavramla ilgili ortak kabul gören tanımlaması şöyledir: “*Tutum, bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimdir*” (Kağıtçıbaşı, 1983: 29).

Bu tanımdan hareketle kişilere, nesnelere ve olaylara karşı aynı biçimde davranmamıza neden olan “tutum” öğrenilmiş bir eğilimdir. Tutumların duygusal, bilişsel ve davranışsal olmak üzere üç bileşeni vardır. Bir nesne, kişi ya da olayla ilgili duygu, merkezi bileşendir. Bir nesneye ya da olaya atfedilen inançlar tutum kavramının bilişsel bileşenini oluşturur. Duygu ve kanıya uygun olarak hareket etme eğilimi de tutum kavramının davranışsal bileşenidir. Dinî tutum ise kişinin dinle ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını belirleme tarzıdır. Yani kişinin dine dair bilgi ve inançlarını, dinin bütününden ya da herhangi bir esastan hoşlanması veya hoşlanmaması ve dinle ilgili davranışları, yani lehte ve aleyhteki, bir takım faaliyetleri onun dinî tutumunu oluşturur (Peker, 2008: 146).

Her birey farklıdır ve bu farklılık kişilik yapısında, dindarlıkta, sosyal ilişkilerde ve iletişim biçimlerinde de kendini göstermektedir. İletişimin temel yapı taşlarından biri olan empatinin, ilişkilerin yüzeysel ve ben merkezli yaşandığı çağımızda önemi gittikçe artmaktadır. Bu bağlamda empati sosyal ilişkilerde kolaylaştırıcı yönü ile ortaya çıkmaktadır. Empati kurabilen bir birey diğerleri ile sağlıklı iletişim içine girebilmektedir.

Empati kurulan kişi, duygularının önemsendiğinin ve anlaşılabilirliğinin farkına vardığı zaman karşısındaki kişiye farklı bir bakış açısı ile yaklaşmakta ve bu süreç olumlu bir biçimde devam etmektedir. Düşünce ve duygu alış-verişi olarak tanımlanan iletişim ve ilişkiler ağının düzenlenmesi ve sağlıklı olarak sürdürülmesinde; anlayış ve kabul ifade eden “empatik yaklaşım”ın önemi her geçen gün daha da iyi anlaşılmaktadır (Ersanlı, 1993). Kişilerin karşılıklı olarak birbirlerini anlamaları, dinlemeleri ve kabul etmeleri toplumsal yaşamı düzenleyen en önemli faktörlerden biridir. Empati sadece terapi süreçlerinde değil, günlük yaşamda da önemli bir yetenektir. Empatik anlayış bireyin; sıcak, anlayışlı bir ortam içerisinde kendine özgü yeteneklerini, ilgilerini, arzu ve ihtiyaçlarından oluşan iç dünyasını ve gerçek benliğini tanımasına ve kabul etmesine yardım eder. Bu da bireyin kişilik gelişimine katkıda bulunmaktadır (Kuzgun,1988; akt., Rehber, 2007: 5-6).

*“İnsanlar, başkalarının mutluluğunu ve sıkıntısını tıpkı kendi mutlulukları ve sıkıntıları gibi zihinlerinde ve duygularında yaşayabilirler”* anlayışına dayanan empati, hayatın her alanındaki ilişkilerinde bireylerin sağlıklı iletişim kurabilmeleri için gerekli ve faydalı bir unsurdur (Ayten, 2010: 79).

Empatinin gelişimine ilişkin olarak yapılan araştırmalarda empatinin bebeklik dönemine dayandığı sonucuna ulaşılmaması; bu yeteneğin doğuştan geldiğini savunan görüşün daha fazla kabul görmesini sağlamıştır. Doğuştan potansiyel anlamda var olan empati yeteneği, yaş ve buna paralel olarak ahlaki gelişim ilerledikçe rasyonel bir özellik kazanır. Bu bağlamda çocuk yaklaşık 10 yaşına geldiğinde, bencil tutumlardan tamamen uzaklaşarak eğitimin de katkısıyla gerçek anlamda diğerkâmlık bilincine sahip olabilir. Çocuğun empati ve diğerkam tutumu kazanmasında; çocukluk yıllarında anne-babanın verdiği sözlü mesajlar, ebeveynin kendi aralarında ve çocuklarıyla ilişkilerinde sergiledikleri empatik tutum ve davranışlar etkilidir (Ayten, 2010: 88-89).

Empati kavramı zaman zaman başka bazı kavramlarla karıştırılmaktadır. “Sempati” ve “özdeşim” kavramları bazen empati yerine kullanılmaktadır. Kökü eski Yunanca olan sempatinin kelime anlamı, “birisiyle birlikte acı çekmek”tir. Bir insana *sempati duymak*, onun sahip olduğu *duygu ve düşüncelerin aynısına sahip olmak* anlamına gelir. Bir kişiye sempati duyuyorsak, onunla beraber seviniriz ve onunla beraber

üzülürüz. Onu anlamamız şart değildir. Yani aslında sempatiye bir “yandaşlık” söz konusudur (Dökmen, 2006: 139-140).

Bireyin empati yapabilmesi için öncelikle kendini tanıması, kendi duygularının farkında olması gerekir. Kendi duygularını anlayamayan kişi, kendisini bir başkasının yerine koymayı başaramaz. Kültürde yaygın olarak kullanılan “*Kendi kadrini bilmeyen elin kadrini ne bilir.*” ifadesi bu durumu teyit edicidir. Bunun yanında ben-merkezcilik de empati yapmayı engeller. Empati kurabilmenin ön şartı ben-merkezcilikten uzaklaşmak ve kurtulmaktır. Çünkü ben-merkezci insanlar, başka insanlarla ve nesnelere ilgili gerçekleri fark etme ve diğer insanların rolüne girmede zorluk çekerler (Dökmen, 2006: 141-142).

Bireyin bir takım olaylara, nesnelere ve kişilere karşı aynı biçimde davranmasına neden olan tutum, öğrenilmiş bir eğilimdir. Bu eğilime göre, bir olay karşısında olumlu ya da olumsuz düşünebilir, hissedebilir, duygu ve düşüncelerini davranışına yansıtabilir (Sayın, 2010: 12). İlk çocukluk dönemindeki en önemli öğrenme şekli, taklittir ve çocukla ilk iletişime girenler ebeveynleridir. Çocuk en yakınında olan ve ilk iletişim kurduğu kişileri, yani anne ve babasını taklit eder. Çocuğun empati becerisi geliştirebilmesi konusunda belirleyici olan, anne ve babanın çocuğa olan duygusal yaklaşımıdır. Çocuğun duygusal gelişimi, kazandığı duygular ve tutumlar, ileride başkalarına olan davranışlarının ve tutumlarının belirleyicisidir. Bu bağlamda çocuğun empati becerisi kazanması, anne-babasının empatisi ile doğrudan ilişkilidir. Anne-babanın empatisinin yüksek olması çocuğu olumlu yönde, anne-babadaki empati eksikliği ise olumsuz yönde etkilemektedir.

Çocuğun ihtiyaçlarını karşılayabilen, onun ne düşündüğünü, ne hissettiğini anlayan, çocuğunu dinleyen ve ona verdiği değeri tutum ve davranışlarıyla gösteren anne-baba, empati becerisi olan anne-babadır. Böyle bir aile içi iletişime sahip olan çocuk, anne-babasını rol model olarak görür ve kendisi de empati kurabilen bir birey olarak yetişir. Empati becerisini ailede bizzat kendisi tecrübe ederek öğrenmiş olur (Sayın, 2010: 31).

Ülkemizde üniversite öğrencilerinden oluşan bir örneklem ile yapılan çalışmada *otoriter, demokratik ve ilgisiz anne-baba* tutumlarının bireyin kendini gerçekleştirme düzeyine etkisi araştırılmıştır. Araştırma sonucunda *demokratik anne-baba* tutumunun kendini gerçekleştirme

konusunda bireye en uygun ortamı sunan tutum olduğu, *otoriter tutumun* ise bireyin kendini gerçekleştirme olumsuz etkilediği bulgulanmıştır.

*Demokratik anne-baba tutumu*, çocuğun ve gencin bilişsel, duygusal ve sosyal alanlardaki gelişim sürecine diğer tutumlara göre daha yüksek bir katkı sağlar. *Demokratik* tutumda, anne-baba kontrolü elden bırakmaz, ama koydukları kurallar ve sınırlar açıklayıcıdır. Anne-baba yapıcı eleştirilerle yönlendirmede bulunur. Çocuğun veya gencin bireyselliği ve özgürlüğü kısıtlanmaz. *Otoriter anne-baba tutumunda*, anne-baba kuralları kendi beklentileri çerçevesinde yine kendileri belirler. Çocuğun veya gencin tutum ve davranışları bu kurallara göre değerlendirilir. Anne-babanın kontrol düzeyi oldukça yüksektir. Karar alma mekanizması anne-babadır. Çocuğun veya gencin görüşü alınmaz, sadece kurallara itaat etmesi beklenir. Bu tür tutuma sahip anne-babaların çocuklarıyla ilişkilerinde açıklık boyutu düşüktür. İlişkilerinde birbirine karşı açık davranabilen, duygu ve düşüncelerini ifade eden, birbirini anlamak için, kendini karşıdakinin yerine koyarak empati kuran ailelerin kurduğu iletişim, sağlıklı bir iletişimdir. Böyle aileler, çocuğun veya ergenin ahlaki gelişimini tamamlayabileceği uygun yapıya sahiptir (Kuzgun, 1972: 98-105).

### **Dindarlık, Empatik Eğilim ve Ebeveyn Tutumları**

Genelde bütün dinler, inananların kendileriyle ve diğer insanlarla uyumlu ilişkiler içinde olmasını ister. İslam dini de diğer dinler gibi insanın girdiği ilişkilerde bu uyumu sağlayabilmesi için ona bir takım sorumluluklar yükler ve değerler sunar (Kılıç, 2005: 45). Ahlaki değerleri eyleme dönüştürebilen insanlar kendileriyle ve çevreleriyle uyumlu yaşayabilirler.

Literatürdeki din tanımlarındaki farklılık ve çeşitlilik, dindarlık tanımlarına da aynı şekilde yansımıştır. Bu nedenle din psikolojisi alanındaki çalışmalarda dindarlığın tanımından çok, tezahürüne bakılarak değerlendirmeler yapılmaktadır. Dinin tezahürleri inanç, bilgi, ibadet gibi boyutlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla her dinin dindarlık kriterleri ve tanımları da farklıdır. Hatta aynı din mensuplarının din algısına göre dindarlık anlayışları da farklılaşmaktadır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi birçok dindarlık tanımı olmasına rağmen burada zikredilen tanımlamalarda dinin insan hayatına nüfuzu ve

etkisi ön plana çıkmaktadır. Günlük hayatta bireyin dinî inanç ve değerlerini derinden hissetmesi ve davranışa dönüştürmesi ile empatik eğilimin gelişmesi ve empatik beceri kazanma arasında ilişki olduğu aşikâr bir durumdur. Pargament'e göre (2005) modern çağda yaşanan küresel problemlerin ve modern hayat tarzının getirdiği bireysel sıkıntılarla baş etmek için insanların dine yöneldikleri, dinî öğretilerin ve manevi değerlerin insan hayatında etkisi olduğu hususu güçlü bir şekilde yeniden gündeme getirilmektedir.

İslam'ın kutsal kitabında insanlar arası ilişkileri düzenleyen ayetlerde empatiyi içeren mesajlara yer verilir. Mesela “yardımlaşma ve fedakarlık” ile empati arasında sıkı bir ilişki vardır. Her iki tutum da ben-merkezlikten uzaklaşmakla kazanılabilecek hasletlerdir. Birçok ayette başkaları için kendi menfaatlerinden vazgeçen, başkalarının hayrını kendine tercih eden insanlar övülmüştür. “... kendi istekleri ne kadar çok olursa olsun, muhtaçlara, esirlere ve yetimlere yedirirler” (Kuran-ı Kerim, 76: 7-9). Başka insanları kendine tercih edebilmek, kuşkusuz empati kurmanın bir sonucudur. Kuran-ı Kerim’de övülen ve erdem olarak nitelenen diğer bir konu yardımlaşmadır. Tevbe suresi dokuzuncu âyet ve benzeri âyetlerde mü’min erkeklerin ve mü’min kadınların birbirinin yardımcısı olduğu söylenmektedir.

Hz. Peygamberin Medine’ye hicretten sonra yaptığı ilk uygulama da İslam’ın yardımlaşmaya verdiği önemin göstergesidir. Medine’ye hicret sonrası Muhacir ve Ensar’ı birbirine kardeş yapan peygamber, toplumda etkin yardımlaşmayı amaçlamış ve sosyal hayatı bu değer çerçevesinde yeniden düzenlemiştir.

İslam dininin emrettiği ibadetlerin temelinde de empatik tutumu geliştirme amacı olduğu açıkça görülebilir. Başka insanlara yapılan her türlü maddi ve manevi yardım olarak tanımlanabilecek olan sadaka, dinen zengin sayılan kimselerin malının belli bir bölümünü yılda bir fakirlere vermesiyle yerine getirilen zekât ibadeti insana bireysel anlamda bir duyarlılık kazandırmanın yanında, toplumdaki malî dengeyi de sağlamaktadır. Gün boyunca bedenini isteklerinden vazgeçilerek oruç tutulması da yine muhtaçları düşünmek için bir araç ve bencil olmaya karşı bir kalkan vazifesi görür.

Empatiyle bağlantılı dinî kavramlardan bir diğeri de tevazu/alçakgönüllülüktür. Kendisine kibirli davranılmasını istemeyen kişi, karşısındakilere de büyüklük taslamaz. Affedicilik, sabırlı olmak,

zandan kaçınmak ve başkalarının acı ve sıkıntılarına duyarlı olmak da Kuran-ı Kerim’de yer verilen ve bir şekilde empatik düşünce ve davranışın sonucu olarak görülen niteliklerdir.

Kuran-ı Kerim ayetlerinin yanı sıra, hadislerde de empatik duygu, düşünce ve davranış biçimini tavsiye eden ifadeler çokça bulunmaktadır. “*Sizden biriniz, kendisi için istediğini mü’min kardeşi için istemedikçe gerçekten iman etmiş olmaz*” (Buhari, İman: 7). “*Komşusu açken, tok yatan bizden değildir*” (Buhari, Edebü’l-Müfred: 112). Hz. Peygamberin bu ve benzeri sözleri inanan kimsenin empatik bir düşünce ve eylem tarzını benimsemesi gerektiğini öğütlemetedir. Netice itibariyle dinin öğütlerinin ve önerdiği hayat tarzının kişiyi *bencillikten uzaklaştırdığı*, ona *empatik düşünme becerisi kazandırdığı* anlaşılmaktadır. Bu bağlamda da dindar insanların, diğerlerine göre daha yardımsever ve fedakâr davranışlar ortaya koymakla beden ve ruh sağlıklarını güçlendirdiklerini söylemek mümkündür.

Empatik eğilimi yüksek olan insanların dünyadaki kaynakların tüm insanlar arasında adilce dağıtılması görüşünü daha çok benimsedikleri; empati becerisi kazanmamış kişilerin eşlerine şiddet uygulama eğiliminde oldukları ifade edilirken; hırsızlık ve saldırganlık gibi suçları işleyenlerin ise empati duygusundan yoksun olduklarının gözlemlendiği de belirtilmektedir (Aytan, 2010: 118-119). Yapılan birçok araştırmaya göre din, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bireylerin fiziksel ve ruhsal sağlığını olumlu yönde etkilemektedir (Köylü, 2010). Dindar kişiler, diğerlerine göre, daha mutlu ve olumsuz yaşam koşullarıyla başa çıkmada daha başarılıdırlar (Pargament, 1997, 2005: 279-313). Bunun nedenleri, başlarına gelen sıkıntı ve belalar karşısında sabırlı davranışları, kendilerinin yanında başka insanları da düşünmeleri, onlar için fedakârlık yapabilmeleri ve yardıma muhtaç olanlara yardım etmeleri olarak sıralanabilir.

## **Yöntem**

### **Araştırmanın Amacı**

Araştırmanın temel amacı, inceleme konusu yapılan temel değişkenler olarak *dindarlık eğilimi, anne-baba tutumları ve empati arasında ilişki* olup olmadığını incelemektir. Ayrıca araştırmada, öğrencilerin empatik eğilim düzeyleri ile dindarlık eğilimlerinde etkili olduğu



düşünülen “*cinsiyet, yaş, anne-baba tutumları ve sosyo-ekonomik durumu*” gibi değişkenler açısından da farklılıklar ele alınacaktır. Bu bağlamda genel durum tespiti ve gruplar arasında karşılaştırmalar yapmak, alanıyla ilgili bilimsel ve nesnel bilgilere ulaşabilmek ve değerlendirmeler yapmak da araştırmanın amaçları arasındadır.

### **Problem ve Hipotezler**

Belirlenen konular ve temel amaçlar doğrultusunda araştırmada cevap aranacak sorular aşağıda yer almaktadır. Araştırmanın ana temasını “*Gençlerde (14-26 yaş arası ergen ve yetişkinler) dindarlık eğilimi, anne-baba tutumları ve empati arasında nasıl bir ilişki vardır?*” sorusu teşkil etmektedir. Bu ana problemin yanında araştırmada şu alt problemler de incelenecektir:

#### **a) Araştırma Soruları**

1. Empatik eğilim düzeyi ile dindarlık değişkenleri (genel dindarlık eğilimi) ve anne-baba tutumları (anne-baba duyarlılık, davranışsal denetim ve psikolojik kontrol) arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
2. Cinsiyetlerine göre katılımcıların empatik eğilim, dindarlık düzeyi ve anne-baba tutumlarına ilişkin alt ölçek (duyarlılık, davranışsal denetim ve psikolojik kontrol) puanları arasında anlamlı bir fark var mıdır?
3. Öznel gelir algısı bakımından aile gelir durumunu “alt, orta ve üst” sosyo-ekonomik düzey olarak gören katılımcıların “empatik eğilim düzeyleri” ve anne-babanın “*duyarlılık ve psikolojik kontrol*” tutumları arasında anlamlı bir fark var mıdır?
4. Anne-baba tutumlarını “*otoriter*” ve “*demokratik*” olarak görenlerin “*empatik eğilim düzeyleri, anne-babanın davranışsal kontrol ve duyarlılık tutumları*” arasında anlamlı bir fark var mıdır?
5. Gençlerin kendisi ve ebeveynlerine ilişkin öznel dindarlık algıları arsında paralellik var mıdır? Anne ve babadan hangisini daha “dindar” olarak görüyorlar?

#### **b) Araştırma Hipotezleri**

1. Ebeveyn tutumlarından “*anne duyarlılık ve baba duyarlılık*” alt boyutlarına ilişkin puanlar diğer boyutlardan daha yüksektir. Başka bir anlatımla ebeveynin duyarlılıkları, *davranışsal denetim*

ve *psikolojik kontrol* tutumlarından daha olumlu karşılanmaktadır.

2. Genel dindarlık eğilimi ile *genel empatik eğilim* arasında pozitif ilişki vardır. Dindarlık düzeyi (puanı) arttıkça empatik eğilim (puanı) de artar.
3. Ebeveyn duyarlılığı ve genel *empatik eğilimi* arasında pozitif ilişki vardır.
4. Baba duyarlılığı ile “*duygusal davranışsal empati*” arasında pozitif ilişki vardır.
5. Dindarlık ile “*Anne psikolojik kontrol*” tutumu arasında pozitif ilişki vardır.
6. Ebeveyn tutumları ile gençlerin hem genel dindarlık eğilimi, hem de empati becerileri arasında pozitif yönde ilişki vardır. Burada özellikle babanın duyarlılık tutum düzeyi anneninkinden daha yüksektir.

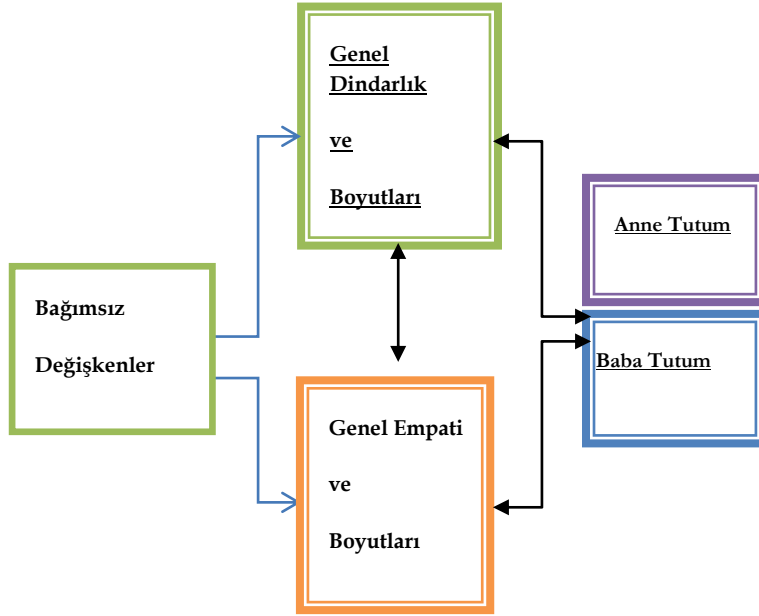
### **Ön-Kabuller ve Sınırlılıklar**

Araştırmada kullanılan veri toplama araçlarının ilgili olduğu özellikleri ölçtüğü ve katılımcıların içten cevap verdikleri düşünülmektedir.

1. Araştırma bulguları, ortaöğretim ve yükseköğretim kurumlarında okuyan öğrencilere ve benzer nitelikteki katılımcılara genellenebilir.
2. Empatik eğilim ve dindarlık eğilimi düzeyleri kullanılan ölçme araçlarının ölçtüğü kapsam ile sınırlıdır.
3. Araştırmaya katılan örneklem sayısı 468 kişi ile sınırlıdır.
4. Araştırmaya katılan örneklem 17-26 yaş ile sınırlıdır.
5. Bu araştırma ankete katılan deneklerin ankette yer alan ölçeklere ve demografik özellikler ile ilgili sorulara verdikleri cevaplardan elde edilen sonuçlarla sınırlıdır.
6. Araştırma boylamsal değil kesitseldir. Belirli bir zaman aralığında yapılmıştır. Dolayısıyla araştırmanın yapıldığı zamanla sınırlıdır.

### Araştırma Modeli

Bu çalışma, lise ve üniversite öğrencilerinin empati becerileri, anne baba tutumları ve dindarlık ile ilişkilerini belirlemeye yönelik bir araştırmadır. Bu araştırma rastgele seçilmiş bir örneklem üzerinden tarama ve ilişkisel model olarak kurgulanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişki ve etkileşim bağlamında araştırmanın modeli şu şekilde oluşturulmuştur:



### Çalışma Evreni ve Örneklem

Araştırmanın örneklem grubunu İstanbul'un çeşitli ilçelerindeki lise ve dengi okulun ayrıca biri devlet, diğeri özel olmak üzere iki üniversitenin öğrencilerinden oluşmaktadır. Örneklem sayısı toplam 468 kişidir. Yaş olarak örneklemin % 45,3'u (212 kişi) 17-19 yaş; % 29,5'i (138 kişi) 14-16 yaş ve % 25,2'si (118 kişi) 19-26 yaş arasında olan öğrencilerden oluşmaktadır.

### Veri Toplama Araçları

a) **Kişisel Bilgi Formu:** Araştırmacılar tarafından geliştirilen Kişisel Bilgi Formu ile öğrencilere cinsiyet, anne-babalarının hayatta olup

olmaması, anne-babanın medeni durumu, anne-babanın eğitim düzeyi, anne-babanın öğrenci tarafından algılanan tutumu ve ailenin gelir durumu gibi konularda (bağımsız değişkenlerle ilgili) bilgiler toplamak amacıyla konulmuştur.

**b) Empatik Eğilim Ölçeği - 16 (EEÖ):** Dökmen tarafından 1988 yılında geliştirilen ölçek; bireylerin günlük hayattaki empati kurma potansiyellerini ölçmeyi amaçlamaktadır. Likert tipi ölçek 20 maddeden oluşmakta ve her soruya 1'den 5'e kadar puan verilmektedir. Puanlar toplanırken 3, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 15. sorular tersinden toplanmaktadır. Ölçekten alınan puanın yüksek olması, empatik eğilimin yüksek olduğunu, puanın düşük olması da empatik eğilimin düşük olduğunu gösterir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirliği Dökmen tarafından yapılmıştır. Bu ölçeği kullanarak yapılmış birçok çalışma mevcuttur.

Çalışmada yapılan faktör analizi neticesinde empati ölçeğindeki 20 maddeden 4'ü ölçek dışı bırakılmıştır. Ölçekte kalan 16 maddenin beş boyuta ayrıldığı görülmüştür (KMO, 680, Sig. ,000, Varyans açıklama % 56,612 / Alfa ,650). Bunlar:

- 1: Sosyal Empatik Eğilim (%18,240)/Alfa ,591,
- 2: İletişimsel empatik eğilim (13,537)/Alfa ,645
- 3: Bireysel-özel Empatik eğilim (10,001)/Alfa ,613
- 4: Duygusal Empatik Eğilim (%8,116)/Alfa ,556
- 5: Sosyal ve Paylaşmacı Eğilim (%6,719)/Alfa ,432 boyutlarıdır.

Bu beş faktör üzerinde yapılan faktör analizi sonucunda da *Duygusal-Düşünsel Empati* ve *Duygusal-Davranışsal Empati* olmak üzere iki *Üst Empatik Eğilim* boyutu elde edilmiştir. Analizlerde genel empatik eğilim ve bu iki üst-faktör/boyut bazında çözümlenmeler yapılmıştır.

**c) Dindarlık Ölçeği - 20:** Araştırmada Milli Eğitim Bakanlığı'nın okulların rehberlik birimlerince kullanılmasını onayladığı "Dinî Tutum ve Davranış Ölçme Envanteri" kullanılmıştır ([mebk12.meb.gov.tr](http://mebk12.meb.gov.tr)). Ölçeğin orijinali 36 maddeden oluşmaktadır. Çalışmada birbirine benzeyen maddeler çıkarılmış ve 25 maddelik bir form kullanılmıştır. Anketteki 25 madde üzerinde yapılan faktör analizi sonucunda 5 madde devre dışı bırakıldı. Geriye kalan 20 maddelik ölçeğin beş boyuta ayrıldığı görülmüş

ancak içerik bakımından benzer oldukları için 4. ve 5. faktör birleştirilmiştir. Bunlar:

- 1: Bireysel İnanç - İbadet Boyutu (%25,101) Alfa ,739,
- 2: Dinî Sorumluluk ve Pro-sosyal Davranış Boyutu (%8,837) Alfa ,662
- 3: Dinî Bilgi - Pratik ve İrade Boyutu (%7,679) Alfa ,658
- 4: Kişisel - Toplumsal Ahlak (Birleşik) Alfa .614 şeklinde ifade edilmiştir.

**d) Leuven Algılanan Ana Babalık Ölçeği (LAAÖ):** “Leuven Algılanan Ana Babalık Ölçeği”nin (LAAÖ) ergen ve ana baba sürümlerinin Türk kültürüne uyarlanması çalışması Seher A. Sevim tarafından yapılmıştır (Sevim, 2014: 291-300). Uyarlanan ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğinin belirlenmesinde doğrulayıcı faktör analizi, madde toplam katsayısı, iç tutarlılık katsayısı ve ölçüt geçerliliği tekniklerinden yararlanılmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda her iki sürümün uyum göstergelerinin yeterli düzeyde olduğu belirlenmiştir.

LAAÖ, duyarlık, davranışsal denetim, psikolojik kontrol ve özerklik desteği olarak adlandırılan dört boyuttan ve her boyutta yedi olmak üzere toplam 28 maddeden meydana gelmektedir. Bu dört boyut ayrı ayrı değerlendirilmekte; her madde 1-5 arasında puanlanmaktadır.

Çalışma çerçevesinde yapılan ön uygulamalar neticesinde ölçekteki bazı maddelerin katılımcılar tarafından aynı şekilde anlaşıldığı görülmüş ve ölçek maddeleri 19'a indirilmiştir. Araştırmada ölçeğin orijinalindeki boyutlar esas alınmıştır. Ancak daha sonra 468 kişi üzerinde yapılan faktör analizi sonuçlarına göre 19 sorunun 16 soruya indiği ve üç boyutta toplandığı görülmüştür:

Faktör 1: Anne Duyarlılık (*varyan açıklama % 31,533*) // Alfa,894

Baba Duyarlılık (*varyan açıklama % 33,783*) Alfa ,909

Faktör 2: Anne Davranışsal Denetim (*varyan açıklama %14,345*)  
Alfa, 836

Baba Davranışsal Denetim (*varyan açıklama % 15,060*) Alfa, 823

Faktör 3: Anne Psikolojik Kontrol (*varyan açıklama % 10,718*)  
Alfa, 718

Baba Psikolojik Kontrol (*varyan açıklama % 11,865*) Alfa, 653

### **Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi**

Bu araştırmada kullanılan veriler 2014 yılı Mart - Nisan aylarında anket metoduyla toplanmıştır. Verilerin bilgisayar ortamına aktarılması için sosyal bilimlerde kullanılmak üzere hazırlanmış SPSS-20 istatistik paket programı kullanılmıştır.

Verilerin analizinde değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek ve gruplararası karşılaştırmalar yapmak için iki grup için *bağımsız grup t-testi* (independent samples t-test); ikiden fazla grupların karşılaştırılmasında *tek yönlü varyans analizi* (Oneway ANOVA) kullanılmıştır. Farkların hangi gruplar arasında olduğunu ve anlamlılığın güvenilirliğini belirlemek için Scheffe testi uygulanmıştır (Altunışık, 2005: 197). Dindarlığın empatik eğilimler üzerindeki etkisini incelerken olduğu gibi anne-baba tutumlarının dindarlık ve empatik eğilimler üzerindeki etkileri ya da değişkenler arasındaki ilişki ve etkileşimsel yapıları ortaya koymak için *çoklu regresyon* analizleri kullanılmıştır.

### **Bulgular ve Yorum**

#### **A- Demografik Özellikler**

Cinsiyet ve gelir durumuna göre frekans dağılımları incelendiğinde katılımcıların bayan ağırlıklı (% 78,4) olup, pek çoğu ailesinin gelir seviyesini orta (% 46,8) ve iyi (% 44,7) olarak belirtmiştir. Genelde ebeveynlerinin (baba % 98,7 ve anne % 100) hayatta ve evli (% 96,2) olduğu, annenin eğitim seviyesi ağırlıklı olarak “ilkokul (% 46,3) ve “orta öğretim altı” düzeyde olduğu görülmektedir. Babasının eğitim durumu ise yaklaşık olarak her eğitim seviyesinde homojen bir dağılım göstermektedir. Babalarının eğitim düzeyi üniversite (% 25) ve lise (% 22,2) seviyesinde olanlar toplam olarak örneklemin % 47,2’ni teşkil etmektedir.

Anne-babalarının çocuklarına karşı tutumlarına ilişkin görüşleri yansıtan bulgulara göz atıldığında, öğrencilerin annelerinin ağırlıklı olarak *koruyucu* (% 51,9), babalarının ise ağırlıklı olarak *demokratik* (% 38,5) bir yapıya sahip olduğu yansımıştır. Bu durum geleneksel Türk aile yapısında annelerin rolü ile ilişkilendirilebilir. Türk toplumunda anneler çocuklarıyla daha fazla vakit geçirmekte ve onlara karşı daha koruyucu

davranmaktadır. Ayrıca araştırmamızdaki örneklemin eğitim durumu da bu sonuçta etkili olan faktörlerden birisi olarak değerlendirilebilir.

Örneklemdaki annelerin eğitim durumu orta öğretim altında yoğunlaşmış iken, babaların eğitim seviyesinde en yüksek yüzdeye sahip grubu üniversite mezunları oluşturmakta ve babaların eğitim durumu ağırlıklı olarak orta öğretim üstü seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Öğrenciler tarafından babalarının tutumunun daha çok “*demokratik*” olarak değerlendirilmesi; eğitim seviyesinin yükselmesiyle demokratik tutuma sahip olmanın paralel seyrettiği şeklinde de yorumlanabilir.

“*Kendinizi dindarlık bakımından nasıl değerlendiriyorsunuz?*” sorusuna verilen cevaplar bağlamında “*öznel dindarlık algısı*” bakımından kendini “*dindar*” (% 54,5) ve “*oldukça dindar*” (% 26,3) olarak görenler örneklemin toplam % 80,8’ini (377 kişi) oluşturmaktadır.

Aynı şekilde annesinin ve babasının dindarlığına ilişkin değerlendirmelere gelince, ebeveyni “*oldukça dindar/dinin gereklerini yerine getiren*” kişi olarak algılama oranı anneler için % 54,5 iken, babalar için % 47,7’dir.

Annesini ve babasını “*çok dindar*” ya da “*dinin bütün gereklerini yerine getiren biri*” olarak görenlerin oranı anne için % 28,4, baba için % 24,4’tür. Bu iki kategorik değerlendirmeler bağlamında annelerin dindarlığı % 82,9’dur. Babalar için bu oran % 71,4’tür. Bu verilere göre katılımcıların annelerini babadan daha dindar olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu veriler literatürde yaygın kabul gören ve kadınların erkeklere kıyasla daha dindar olduğunu dile getiren görüşü destekler mahiyettedir.

Ancak yapılan korelasyon analizi sunucunda, “*öznel dindarlık*” düzeyi ile anne ve babanın öznel dindarlığına ilişkin algılar arasında düşük düzeyde ve pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre kendi “*öznel dindarlık*” algısı arttıkça, anne ( $r=,23$ ,  $p<.01$ ) ve baba ( $r=,25$ ,  $p<.01$ ) ile ilgili öznel dindarlık algıları da artmaktadır.

### **B- Dindarlık, Empati ve Ebeveyn Tutumları**

Bu alt başlık altında araştırma konusunu teşkil eden tutum ve davranışlara ilişkin genel durum tespiti yapmak ya da profil çıkarmak için yararlanılan betimsel istatistik bulgular sunulmaktadır.

### a) Dindarlık

Deskriptif istatistik verilere göre toplam yirmi madden oluşan “Dindarlık Ölçeği” ile ölçülen dinî tutum ve davranışlara verilen cevaplara bakıldığında “*genel dindarlık eğilimini*” ya da *dindarlık düzeyini* yansıtan ortalama puanın (4,38) oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Ölçek parametresine (1-5) göre değerlendirildiğinde dindarlık düzeyinin ortalamasının oldukça üstünde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla örneklemin çoğunluğunun dindarlık düzeyi yüksek olan gençlerden oluştuğu söylenebilir.

Genel dindarlık düzeyini yansıtan aritmetik ortalamayı (4,38) esas alarak değerlendirdiğimizde dindarlığın “*inanç-ibadet*” (4,73) ve “*Bireysel-Toplumsal Ahlak*” (4,40) boyutu daha fazla öne çıkmaktadır. Dindarlığın *bireysel inanç-ibadet* boyutu “*Kuran-ı Kerim’e saygılı olmaya özen gösterme, ahiret (Cennet-Cehennem) inancı, ibadet ederken Allah’a yakın olduğunu hissetme, Allah’tan af dileme, faydasına inanarak sık sık dua etme ve Ramazan ayında orucunu tutma*” gibi dinî tutum ve davranış eğilimlerini kapsamaktadır.

*Kişisel-toplumsal ahlak* boyutu içinde ise “*yalan söylememe, insanları aldatmama, verdiği sözleri tutma, kumar oynamama, insanlara karşı saygısız davranmama*” gibi dinî-ahlakî değerleri yansıtan tutum ve davranışlar yer almaktadır.

İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip Lisesi öğrencilerinden oluşan örneklem üzerinden elde edilen bu veriler bazında genel profil olarak dindarlığın hiçbir boyutunda tutum yoğunluğunu yansıtan ortalamaların dördün altına düşmediği görülmüştür. Bu sonuç örneklemimizin oldukça “*dindar*” bir yapıya sahip olduğunu gösterir ki; bunun nedenlerinden biri katılımcıların ağırlıklı olarak İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşmasıdır. İkinci neden olarak ülkemizde yapılan araştırma sonuçlarına göre ülke genelinde insanların pek çoğunun kendini “*dindar*” olarak tanımlıyor olması söylenebilir. Nitekim Yapıcı’nın (2012) gençlerin dinî hayatı üzerine yaptığı meta-analize dayalı çalışmasında üniversiteli gençler Allah’a % 89.61; Hz. Peygamber’e % 88.83; Kuran-ı Kerim’e % 86.55; melek, cin, şeytan gibi görünmeyen varlıklara % 90.90; Ahirete ise % 85.59 oranında inanmakta dindarlık düzeyi ise % 77.17’dir. Yine Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu’nun (2009) yaptığı çalışmada Türk insanının % 93’ünün Allah’ın kesin olarak var olduğuna inandığı



bulgulanmıştır. Yine aynı araştırmaya göre toplumun % 92'si hayatın Allah'a imanla anlam kazandığını düşünmektedir.

### **b) Genel Empatik Eğilim ve Üst Boyutları**

Genel empatik eğilim düzeyini yansıtan aritmetik ortalama 3,53 olarak bulunmuştur. Ölçek parametresinin ortalaması (2,5) ile karşılaştırıldığında, bu ortalama örneklemin empatik becerileri yüksek geçlerden oluştuğunu göstermektedir. Empatik eğilimin “*Duygusal-düşünsel empati*” boyutu daha düşük (3,16) iken, “*Düşünsel-davranışsal empati*” boyutu (3,75) daha yüksek çıkmıştır.

Bu verilere göre örneklem grubunda empatiyi davranışsal olarak gösterme eğiliminin daha gelişmiş olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu durum yaşla da ilişkilendirilebilir. Zira örneklemin % 75'i, “19 yaş altı” gençlerden oluşmaktadır. Bu yaş grubundaki ergenler her ne kadar soyut düşünme yetisine sahip olsalar da, somut davranışlarla empatik eğilimlerini gösterebilirler. Örneğin, harçlığı olmayan arkadaşına para veren genç ona yardım etmekle empatik bir davranış sergilemiş olur; ancak aynı empatik eğilimi, arkadaşlarının düşüncelerini anlamada ve düşüncelerinden dolayı ona saygı duymada gösteremeyebilir.

### **c) Ebeveyn Tutumları ile İlgili Bulgular**

Katılımcıların anne-baba tutumlarına ilişkin görüş ve kanaatleri “*anne-babanızın size karşı tutumu nasıl?*” sorusuna verilen cevaplardan hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerin yarıdan fazlası (% 51,9 / 243 kişi) annesinin ağırlıklı olarak “koruyucu” tutum sergilediğini, babasının ise ağırlıklı olarak *demokratik* tutum sergilediğini (% 38,5 / 180 kişi) belirtmişlerdir. Babalarda *demokratik* tutum ilk sırada (% 38,5 / 180 kişi), anneler için ikinci sırada (% 29,9 / 140 kişi) gelmektedir. Babalarını tutumunu “*otoriter*” olarak algılayanları oranı (% 20,7) iken, anneler için bu oran (% 14,7) daha düşüktür. Bu kategorik değerlendirmeler dışında ebeveyn tutumlarını ölçmek için kullanılan ölçekler bazında ise tutumlar “*Duyarlılık, Davranışsal Denetim ve Psikolojik Kontrol*” olmak üzere üç boyutta değerlendirilmiştir.

Verilere göre annede “*duyarlılık*” (4,17) babada (3,84) iken, *psikolojik kontrol* annede (3,07) babada (2,93) olduğu gözlenmiştir. Bu sonuçlara göre; annenin hem *duyarlılık*, hem de *psikolojik kontrol* bakımından ergenler üzerinde babadan daha etkin olduğu söylenebilir.

Ancak *psikolojik kontrol* tutumu bakımından babanın puanının (2,93) daha düşük olması ve annenin puanının daha yüksek (3,04) çıkması, bu hususun gençler tarafından farklı algılandığını göstermektedir. Bu verilere göre öğrencilerin annelerinin kendilerini kontrol edici davranışlarını babalarının aynı boyuttaki tutumundan daha fazla hissettiklerini ve özerk hareket etmelerine engel olarak gördüklerini söyleyebiliriz.

Cinsiyet farklılaşmasının ebeveyn tutumları üzerindeki etki ve rolünü incelemek için yapılan t-test analizi sonuçlarına göre bayanların *anne duyarlılık* tutum puanı (4,17) ile erkeklerin puanı (4,20) arasında istatistik açıdan manidar bir fark çıkmamıştır. Keza aynı şekilde *baba duyarlılık* tutum bakımından da erkekler (3,72) ile kadınlar (3,87) arasında fark anlamlı bulunmamıştır.

Cinsiyet değişkenine göre genel *dindarlık eğilimi* bakımından kadınların dindarlığı (4,40) ile erkekler (4,31) arasında manidar fark çıkmamıştır ( $t_{(2.468)} = -1,898$ ,  $p > ,060$ ). Bu duruma göre cinsiyet faktörünün dindarlıkta farklılık doğurmadığı, dolayısıyla katılımcıların dinî tutum ve davranışlarında benzerlik olduğunu, geleneksel ortak kültür ve dinî değer yapılarının daha etkin olduğunu belirtmek uygun olur.

Buna karşın genel *empatik eğilim düzeyleri* bakımından kadınlar (3,56) ile erkekler (3,43) arasında farkın bulunması, en azından bu araştırma örneklemini için geçerli olmak üzere, kadınların empati becerilerinin erkeklerden daha yüksek olduğunun empirik bir göstergesidir ( $t_{(2.468)} = -2,370$ ,  $p < ,01$ ).

Yaş faktörünün *genel dindarlık ve empatik eğilimler* üzerindeki etkisi incelendiğinde, en kalabalık yaş grubu olarak ortaya çıkan B grubu (17-19 yaş/212 kişi ve  $x = 4,39$ ) ile sayıca en küçük yaş grubu olan D grubu (23-26 yaş/31 kişi ve  $x = 3,62$ ) arasında birincisi lehine manidar fark gözlenmiştir ( $p < ,05$ ). Bu durum, *yaşça küçük olanların ve/veya ergenlerin daha yoğun dinî tutum ve davranışlar sergilediğini* düşündürmektedir.

Ayrıca 23-26 yaş grubu ilk yetişkinlik dönemi olarak değerlendirildiğinde, bu sonuçlar literatürde yaygın kabul gören görüşü desteklemektedir. Literatürde dine ilgi ve dinî etkinliklere katılımın daha az olduğu, genellikle dinî ilgi ve yönelimin yani dindarlık eğilimlerinin en düşük olduğu dönem olarak ilk yetişkinlik dönemi olarak öne çıkarılmaktadır.

En kalabalık yaş grubu B (17-19 yaş/212 kişi ve  $x= 3,49$ ) ile sayıca daha az olan C grubu (20-22 yaş/87 kişi ve  $x= 3,67$ ) arasında genel empatik beceri farklılaşması, yaşça daha büyük olan grup lehine ve  $p<.01$  düzeyde anlamlı bulunmuştur ( $t_{(2-468)} = 3,599$ ,  $p=,000$ ). Bu bulgu çerçevesinde, diğer sosyo-kültürel etkenlere bağlı olarak yaş ilerledikçe empatik becerilerin giderek arttığını ve geliştiğini söylemek mümkündür.

Baba tutumunu “*demokratik*” görenler ile “*otoriter*” baba tutumları ve “*ilgisiz*” olarak görenlerin “*dindarlık ve empati eğilimleri*” bakımından aralarında farklılık olup olmadığı da incelenmiştir. Analiz sonuçlarına göre hem *dindarlık*, hem *genel empatik eğilim* ve *üst boyutlar* bazında tutum farklılaşması olduğu tespit edilmiştir.

Bulgulara göre, baba tutumunu “*demokratik*” görenler ile babayı “*otoriter*” ve “*ilgisiz*” görenler arasında “*empati ve dindarlık eğilimleri*” bakımından fark var mı?” sorusuna cevap verme imkanı elde edilmiştir. Bu sorunun cevabı şöyledir: Babanın kendilerine karşı tutumunu “*demokratik*” baba tutumlarının *genel dindarlık eğilimi* (4,44) ile baba tutumunu “*otoriter*” baba tutumlarının *dindarlık eğilimi* (4,33) arasında  $p<.05$  düzeyde anlamlı fark olduğu gözlenmiştir ( $t_{(2-217)} = 2,256$ ,  $p<.02$ ). Benzer durum babasının tutumunu “*ilgisiz*” diye nitelendirenler (4,16) ile baba tutumunu “*demokratik*” baba tutumları arasında da söz konusudur ( $t_{(2-216)} = 4,322$ ,  $p=,000$ ).

Bu duruma göre, babalarının kendilerine karşı *demokratik* tutum sergilediğini düşünen gençler arasında *dindarlığın* daha yüksek olduğu, buna karşın babalarını “*otoriter*” ve “*ilgisiz*” baba tutumları arasında ise *dindarlık eğiliminin* daha düşük olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla beraber baba tutumunu “*koruyucu*” olarak algılayanların dindarlık eğilimleri ile baba tutumunu “*demokratik*” diye nitelendirenlerin dindarlık eğilimleri (4,40) arasında manidar bir farklılaşma yoktur. Bunun nedeni muhtemelen “*koruyucu tutum*” ve “*demokratik tutum*” kavramlarının benzer anlam çağrışımları yapmasına bağlanabilir.

Annenin kendilerine karşı tutumunu “*demokratik*” baba tutumlarının (140 kişi) genel dindarlık eğilimi (4,45) ile anneyi “*otoriter*” baba tutumlarının (69 kişi) dindarlık eğilimi (4,42) arasında anlamlı fark bulunmamıştır. Aynı durum empatik eğilim düzeyleri bakımından da söz konusudur. Başka bir ifadeyle gençlerin annenin tutumunu “*demokratik*” veya “*otoriter*” tutum olarak algılamaları, onların *empatik beceri ve eğilimleri* üzerinde manidar farklılaşmaya yol açmamıştır.

Anne tutumunu “*ilgisiz*” diye nitelendirenler (16 kişi) genel dindarlık (4,06), genel empatik eğilim (3,13) ve “duygusal-düşünsel empati” (2,66) düzeyleri ile anne tutumunu “*demokratik*” bulanların aynı konulardaki eğilimleri arasında manidar farklar söz konusudur ( $t_{(2-156)} = 4,322, p < ,01$ ).

Bu duruma göre, annesinin kendisine karşı *demokratik* davrandığını düşünen gençler arasında *dindarlık eğilimi* daha yüksek olduğu halde, annelerini “*otoriter*” ve “*ilgisiz*” bulanlar arasında ise *dindarlık eğiliminin* daha düşük olduğu görülmüştür.

Duygusal empati düzeyi bakımından ise, hem *anneyi “ilgisiz”* olarak görenlerde (2,66), hem de *babayı “ilgisiz”* bulanlarda (2,88) empatik eğilimin daha düşük olması dikkat çekicidir.

Bununla beraber anne tutumunu “*koruyucu*” olarak algılayanların genel dindarlık eğilimi (4,35) ile anneyi “*demokratik*” olarak nitelendirenlerin dindarlık eğilimi (4,45) arasında manidar bir fark bulunmuştur ( $t_{(2-156)} = 2,692, p < ,01$ ). Keza “*demokratik*” anne tutumu diyenler (3,30) ile “*koruyucu*” anne tutumu diyenler (3,14) arasında “*Duygusal-düşünsel empati*” becerisi açısından fark olduğu anlaşılmaktadır ( $t_{(2-156)} = 2,160, p < ,05$ ).

### Değişkenler Arasında İlişki ve Etkileşim

Çoklu regresyon modellerinde "Empati Eğilimi" *bağımlı* değişken olarak modele alınırken "dindarlık eğilimi ve dört alt boyutu (*bireysel inanç-ibadet, dinî bilgi-pratik, dinî sorumluk-prososyallik ve Kişisel-Toplumsal Ahlak boyutları*) ile birlikte öznel dindarlık" ve ebeveyn tutumları (*duyarlılık, davranışsal denetim, psikolojik kontrol*) *bağımsız* değişken olarak analize dahil edilmiştir. Ayrıca dindarlık eğiliminin *bağımlı*, ebeveyn tutumlarının ise *bağımsız* değişken olarak kullanıldığı çoklu regresyon analizleri de yapılmıştır. Bütün regresyon modellerinde Stepwise (adım adım regresyon) metodu tercih edilmiştir.

### Dindarlık Değişkenleri ile Empatik Eğilimler Arasındaki İlişki

Empati eğilimi, bu çalışma bağlamında tepkisel ve düşünsel düzlemde duygusal içeriği araştıran sorulardan oluşan bir ölçekle incelenmiştir. Ölçek soruları içinde *güven, sevgi, memnuniyet* gibi ilişkileri

sorgulayan sorular *duygusal-düşünsel empati* eğilimini ölçmektedir. *Dert dinleme, girişkenlik* gibi sorular *duygusal-davranışsal* empati eğilimini ölçmektedir. Böylece empati eğilimi açısından *genel empati* ve iki alt boyutu olmak üzere üç ayrı empatik eğilim değişkeni *bağımlı* değişken, dindarlık değişkenleri bağımsız değişken/etken faktör yapılarak incelenmiştir.

Dindarlık eğilimi, dindarlığın bireysel-sosyal etkisini yansıtan sorulara, inanç-ibadet ve bilgi boyutlarına giren dinî tutum ve davranışlara yönelik sorulara verilen cevaplar bağlamında ölçülmüştür. Ayrıca *öznel dindarlığı* ölçen tek bir soru ankete dâhil edilmiştir. Buna göre öznel dindarlıkta kişi algıladığı kendi dindarlık eğilimine puan vermiştir. Dindarlık eğilimi ölçeği ise *genel dindarlık ve alt boyutları* oluşturan sorulara verilen tepkiler çerçevesinde insanlarla ilişkiler, ibadetlere ve iman esaslarına ilişkin bilgiler, ibadete katılma sıklığı gibi tutum ve davranışları belirlemektedir.

Dindarlık değişkenlerinin empati değişkenleri üzerindeki etkilerini görebilmek için gerçekleştirilen çoklu regresyon analizlerinin sonuçları Tablo-1’de özetlenmiştir.

<b>Tablo 1: Empatik Eğilimler ile Dindarlık Arasındaki İlişki</b>			
BAĞIMSIZ DEĞİŞKENLER	Bağımlı Değişkenler		
	Genel Empati	Düşünsel-Tepkisel Empati	Duygusal-Düşünsel Empati
	Adj.R <sup>2</sup> =,091 F <sub>(3-464)</sub> = 6,617, p = ,000	Adj.R <sup>2</sup> =,067 (F <sub>(3-464)</sub> = 17,790, p = ,000)	Adj.R <sup>2</sup> =,027 F <sub>(3-967)</sub> = 7,432, p = ,001
Genel Dindarlık Eğilimi	(std β = ,126)* (t = 1,955, p = ,051)	(std β = ,163)** (t = 2,667, p = ,008)	(std β = ,109)* (t = 2,266, p = ,024)

Öznel Dindarlık Algısı	(std $\beta=,132$ )** (t=2,780, p=,006)	-	(std $\beta=,108$ )* (t=2,235, p=,026)
Fak-1: Bireysel İnanç-İbadet Boyutu	-	-	-
Fak-2: Dinî Sorumluluk ve Prososyal Davranış	(std $\beta=,153$ )* (t=2,497, p=,013)	(std $\beta=,128$ )* (t=2,095, p=,037)	-
Fak-3: Dinî Bilgi-Pratik ve İrade	-	-	-

Tablo 1’de çoklu regresyon analizinde regresyon modeline dahil edilen ve son adımda modelde kalan değişkenlerin açıklayıcılık gücünü temsil eden *standart beta* ( $\beta$ ) değerleri ve anlamlılık düzeylerini gösteren ( $p$ ) değerleri yer almaktadır.

Bu verilere göre dindarlığın *dinî sorumluluk ve pro-sosyal davranış* boyutunun *genel empati* eğilimindeki değişimin % 15,3’ünü açıklayacak güçte olduğunu (*std beta*=,153,  $p=,013$ ), *öznel dindarlık* algısının genel empatik eğilimdeki değişimlerin yaklaşık % 13’ünü (*std beta*=,132,  $p=,006$ ) açıklarken, *genel dindarlık* eğiliminin ise genel empatik eğilimin yaklaşık % 13’ünü ( $\beta=,126$ )\* ( $t=1,955$ ,  $p=,051$ ) açıkladığını söyleyebiliriz.

Empatik eğiliminin “*duygusal-tepkisel empati*” üst boyutu ile *genel dindarlık* eğilimi ve dindarlığın *dinî sorumluluk ve pro-sosyal davranış* boyutu arasında anlamlı ve pozitif ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde analiz sonuçlarına göre *duygusal-tepkisel empati* boyutundaki değişimlerin yaklaşık % 16’sının ( $\beta=,163$ )\* ( $t=1,955$ ,  $p=,008$ ) *genel dindarlık* eğilimiyle açıklanırken; *dinî sorumluluk ve pro-sosyal*

*davranış* boyutuyla ise değişimlerin yaklaşık % 13'ünü açıklamak mümkündür ( $\beta=,128$ )\* ( $t=2,095$ ,  $p=,037$ ).

Keza genel dindarlık eğilimi (std  $\beta=,109$ )\*( $t=2,266$ ,  $p=,024$ ) ve *öznel dindarlık* algısının (std  $\beta=,108$ )\*( $t=2,266$ ,  $p=,026$ ) “*duygusal-düşünsel empatik eğilim*”deki değişimlerin yaklaşık % 11’ini açıklayabilecek güçlü etki ve katkı yaptığı gözlenmektedir (std beta=,099 ( $p<,05$ )).

Bu bulgular Şahin (2008) tarafından yapılan ve ergenlerde *dindarlık ve empati* ilişkisinin incelendiği araştırmanın bulguları ile örtüşmektedir. Keza Şahin’in “*dindarlık ve etnokültürel empati*” konusunda üniversite öğrencileriyle gerçekleştirdiği diğer bir araştırmanın bulgularını da destekler mahiyettedir. (Şahin, 2008: 151-152; Şahin, 2014: 85-98).

Araştırmamızda toplanan veriler ve analizler sonucu elde edilen bulgular, ülkemiz dışında yapılmış bazı çalışmaların bulgularıyla da paralellik arz etmektedir. Dindarlık ile Tanrı İmajı arasındaki ilişkinin incelendiği bir çalışmada “Tanrı imajı ile empatik kapasite/beceri” arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Francis ve Robbins, 2006: 67-88; Robbins ve ark. , 2006: 175-195).

### **Anne-Baba Tutumlarının Dindarlık ve Empatik Eğilimler Arasındaki İlişki**

Ebeveyn tutumları denince anne ve baba ile çocukları arasındaki iletişim, terbiye davranışları, disiplin ve serbest bırakma vb konularındaki anlayış ve davranış eğilimleri kast edilir. Bu çalışmada söz konusu tutumlar “*duyarlılık, davranışsal denetim ve psikolojik kontrol*” olmak üzere üç boyut altında toplanmıştır. Keza aynı şekilde empati becerisi de “*genel empatik eğilim,*” *duygusal, düşünsel ve tepkisel eğilimler* olmak üzere üç ayrı boyutta ele alınmıştır.

Değişkenler arası ilişki ve etkileşimi incelemek için kurgulanan çoklu regresyon modellerinde ebeveyn tutumları (*Duyarlılık, Davranış denetimi ve Psikolojik Kontrol*) “*bağımsız*” değişken, dindarlık ve empati ise “*bağımlı*” değişken kabul edilmiştir. Bu ebeveyn tutumlarının “*dindarlık ve empatik eğilimler*” üzerindeki etkisini tasvir ve tahlil etmek amacıyla yapılan Multiple regresyon analizlerinde (stepwise) metodu kullanılmıştır.

Baba tutumlarını ve dindarlık arasındaki ilişki ve etkileşimi açıklayan faktörlerin regresyon analizi sonuçları Tablo 2’de özetlenmiştir. *Anne ve baba tutumu ile “dindarlık ve empati” değişkenleri arasında nasıl bir ilişki var?* Bu soruya cevap verebilmek ve araştırma hipotezlerini sınamak için

gerçekleştirilen analiz sonuçları Tablo 2 ve 3’de özetlenmiştir. Bu sonuçlara bakarak durum tespiti yapmak ve bir fikir edinmek mümkündür.

Tablo 2: Baba Tutumlarının Genel Dindarlık ve Empatik Eğilimler Arasındaki İlişki				
Bağımlı Değişkenler				
Bağımsız Değişken	DİNDARLIK	Genel Empati	Düşünel-Tepkisel Empati	Duygusal-Düşünel Empati
		Adj.R <sup>2</sup> =,058 F <sub>(1-466)</sub> = 29,514**	Adj.R <sup>2</sup> =,098 F <sub>(1-466)</sub> = 15,957**	Adj.R <sup>2</sup> =,050 F <sub>(1-466)</sub> = 25,957**
Duyarlılık	(β= ,244)** (t=5,433, p=,000)	(β=,317)** (t=7,208, p=,006)	(β=,229)** (t=5,073, p=,000)	(β=,231)** (t=5,181, p=,000)
Davranışsal Denetim	-	-	-	-
Psikolojik Kontrol	-	-	-	(β= -,132)* (t= -2,946, p=,003)

Bulgulara göre, *baba duyarlılık* tutumu “*genel dindarlık*” eğiliminin % 24’ünü [Tablo 2: (β= ,244)(t= 5,433, p=,000)], *anne duyarlılık* değişkeni ise yaklaşık % 17’sini açıklamaktadır [Tablo 3: (β=, 171) (t= 3,747, p=,000)]. Bu verilere göre anne ve babanın *duyarlılık* tutumunu yansıtan Std. β değerleri pozitif olduğu için anne ve babanın duyarlılığı arttıkça gençlerin dindarlık eğilimlerinde de artış olduğu anlaşılmaktadır.



Buna karşın anne-babanın “*davranışsal denetim ve psikolojik kontrol*” boyutlarına giren tutumları ile *dindarlık* eğilimi arasında manidar bir ilişki ve etkileşim görülmemiştir.

Baba *psikolojik kontrol* tutumu sadece *duygusal-düşünsel empati* boyutu üzerinde negatif yönde ve açıklayıcı gücü yaklaşık % 13 civarında olan anlamlı bir etki yapmaktadır (Tablo 2:  $\beta = -.132$  : (t= -2,946, p=,003).

Tablo 3: Anne Tutumlarının Genel Dindarlık ve Empatik Eğilimler Arasındaki İlişki				
Bağımlı Değişkenler				
Bağımsız Değişken	DİNDARLIK	Genel Empati	Düşünsel-Tepkisel Empati	Duygusal-Düşünsel Empati
		Adj.R <sup>2</sup> =,027 F <sub>(1-466)</sub> = 14,036**	Adj.R <sup>2</sup> =,061 F <sub>(1-466)</sub> = 5,184**	Adj.R <sup>2</sup> =,018 F <sub>(1-466)</sub> = 9,538**
Duyarlılık	( $\beta = ,171$ )** (t=3,747, p=,000)	( $\beta = ,215$ )** (t=4,768, p=,000)	( $\beta = ,142$ )** (t=3, 088, p=,002)	( $\beta = ,189$ )** (t=4,161, p=,000)
Davranışsal Denetim	-	-	-	-
Psikolojik Kontrol	-	$\beta = -.103$ * (t=4,768, p=,022)	-	( $\beta = -.105$ )* (t= -2,306, p=,022)

*Anne psikolojik kontrol* tutumu ise hem *genel empatik eğilim* (Tablo 3:  $\beta = -.103$ , p<.05) ve hem de *Duygusal-Düşünsel Empati* boyutu ( $\beta = -.105$ , p<.05) üzerinde negatif yönde manidar etkisi görülmektedir (Tablo 3).

Empati eğiliminin alt boyutları incelendiğinde ebeveynin duyarlılığı hem genel *dindarlık*, hem de *empati* değişkenlerinin hepsinde

etkili olduğu görülürken, anne ve babanın *davranışsal denetim* tutumlarının ne *dindarlık* ne de *empatik eğilim* üzerinde etkili olmadığı gözlenmektedir.

Bu sonuçlara göre genel anlamda empati eğilimi ile anne-baba tutumları arasında pozitif bir ilişki bulunduğu; özellikle ebeveyn duyarlılığının gençlerin empatik duygu, düşünce ve davranışlarında etkili olduğu öne çıkmaktadır. Araştırma bulguları, baba *duyarlılık* tutumunun dindarlık ve empatik eğilimler üzerinde anneden daha etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Bu araştırmada, İstanbul ve ilçelerinde okuyan gençler arasından rastgele seçilen yaklaşık 468 kişilik bir örneklemden elde edilen veriler ışığında, katılımcıların öncelikle dinî yönelimleri, kendilerinin ve anne-babanın öznel dindarlığı ve empatik eğilimleri ile anne-baba tutumlarına ilişkin algılar sorgulanmıştır. Araştırmanın amacı dindarlığın empatik beceri/eğilim üzerindeki etkisini ve aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır.

Araştırmanın temel hipotezlerinden biri “dindarlık değişkenleri ile empatik eğilimler arasında manidar bir ilişki vardır ve dindarlık empatiyi olumlu yönde etkiler” şeklinde ifade edilirken; diğer bir temel hipotez olarak ise ebeveyn ve gençler arasında iletişimin göstergesi olan “anne ve baba tutumlarının dindarlık ve empatik eğilimleri olumlu yönde etkilediği” ileri sürülmüştür. Cinsiyet, anne ve babanın tahsil durumu, öznel dindarlığı ve kategorik ebeveyn tutumu gibi katılımcıların sosyo-demografik özelliklerinin incelenen bağımlı değişkenler üzerindeki etkileri de incelenmiştir.

Araştırmada elde edilen bulgular öncelikle dinî yönelimlerinde farklılıklardan çok benzerliklerin öne çıktığını göstermektedir. *Öznel dindarlık algısı* bakımından kendini “*dindar*” (% 54,5) ve “*oldukça dindar*” (% 26,3) olarak görenlerin toplam % 80,8’ini oluşturduğu; aynı şekilde annesinin ve babasının dindarlığına ilişkin değerlendirmelere göre, ebeveyni “oldukça dindar/dinin gereklerini yerine getiren” kişi olarak algılama oranı anneler için % 54,5 iken, babalar için % 47,lik bir orana ulaştığı; anne ve babayı “*çok dindar*” olarak görenlerin oranı anne için % 28,4 ve baba için % 24,4 civarında olduğu tespit edilmiştir.

Bu verilere göre katılımcıların annelerini babalarından daha dindar olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu veriler erkeklere kıyasla kadınların daha dindar olduğu şeklindeki görüşü de destekler mahiyettedir.

Ancak katılımcıların kendi “öznel dindarlık” algıları ile ebeveynin “öznel dindarlığı” arasındaki ilişkileri tespit etmek için yapılan basit korelasyon analizi sunucunda, “öznel dindarlık” düzeyi ile anne ve babanın öznel dindarlığına ilişkin algılar arasında “düşük düzeyde ve pozitif yönde anlamlı” ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre kendi “öznel dindarlık” algısı arttıkça, anne ( $r=,23$ ,  $p<.01$ ) ve baba ( $r=,25$ ,  $p<.01$ ) ile ilgili öznel dindarlık algıları da artmaktadır.

Genel dindarlık durumunu yansıtan aritmetik ortalamasını (4,38) esas alarak değerlendirdiğimizde dindarlığın “İnanç-İbadet” (4,73) ve “Bireysel-Toplumsal Ahlak” (4,40) boyutu daha fazla öne çıktığı, dolayısıyla dindarlığın bireysel inanç-ibadet boyutuna dahil edilen “Kuran-ı Kerim’e saygılı olmaya özen gösterme, Ahiret (Cennet-Cebennem) inancı, ibadet ederken Allah’a yakın olduğunu hissetme, Allah’tan af dileme, faydasına inanarak sık sık dua etme ve Ramazan ayında orucunu tutma” gibi dinî tutum ve davranış eğilimlerinin daha yoğun olduğu ve benimsendiği, buna karşın dindarlığın kişisel-toplumsal ahlak boyutu içinde değerlendirilen “yalan söylememe, insanları aldatmama, verdiği sözleri tutma, kumar oynamama, insanlara karşı saygısız davranmama” yönünde dinî-ahlaki değerleri yansıtan tutum ve davranışların daha az önemsendiği anlaşılmaktadır.

İncelenen genel dindarlık ve dört alt boyutun hepsinde kadınların puanları erkeklerin puanlarından daha yüksek olduğu, bununla beraber genel dindarlık eğilimi bakımından kadınlar (4,40) ile erkekler (4,31) arasında fark olmadığı ancak dindarlığın “inanç ve ibadet” boyutu ( $t= -2,218$ ,  $p=,028$ ) ve “kişisel-toplumsal ahlak” boyutunda kadınlar lehine manidar ( $p<.05$ ) fark olduğu gözlenmiştir ( $t= -2,534$ ,  $p=,012$ ). Bu sonuçlar “cinsiyete göre dindarlıkta farklılaşma olacağını” ileri süren hipotezimizi kısmen doğrulamaktadır.

Yapılan t-test analizi sonuçlarına göre kadınların empatik tutum puanı (3,56) ile erkeklerin puanı (3,43) arasında istatistik açıdan manidar bir fark çıkmıştır ( $t_{(2-468)} = -2,370$ ,  $p=,019$ ).

Genel empatik eğilim düzeyleri bakımından kadınlar ile erkekler arasında kadınlar lehine manidar ( $p<.05$ ) fark bulunması, ayrıca “düşünsel-tepkisel empati” üst boyutunda da iki grup arasında manidar ( $p<.01$ )

çıkması, en azından bu araştırma örneklemini için geçerli olmak üzere, genç kadınların empati becerilerinin genç erkeklerden daha yüksek olduğunun empirik bir göstergesidir ( $t_{(2-468)}=-2,370, p=,019$ ).

Duygusal-düşünsel empatik eğilim ve genel dindarlık eğilimi bakımından kadınlar ile erkeklerin birbirine yakın olup aralarında anlamlı fark bulunmaması, cinsiyet faktörünün iki cinsin empatik beceri ve algılarının benzer olduğunu düşündürmektedir.

Değişkenler arasındaki ilişki ve etkileşim durumunu belirlemek için yapılan çoklu regresyon analizi sonuçları, genel “*dindarlık*” eğilimin hem genel *empatik eğilim*, hem *düşünsel-tepkisel empati* ve hem de *duygusal-düşünsel empati* üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.

Bu bulgulara göre dindarlığın empati becerisi üzerinde *pozitif* yönde *güçlü ve manidar* etkiye sahip olduğunu ve dindarlık düzeyi arttıkça empatik becerilerde de artış olacağını belirtmek uygun olur.

Araştırma bulguları incelendiğinde empatik eğilimler ve dindarlık değişkenleri arasında pozitif yönlü zayıf açıklayıcılık gücüne sahip ilişkiler vardır.

Ebeveyn tutumları ile empatik eğilimler arasında genelde *pozitif yönlü ve zayıf* açıklayıcılık gücüne sahip ilişkiler bulunmuştur.

Bu bulgular çoklu regresyon analizleriyle desteklenmiştir. Dindarlık eğilimi ve ebeveyn tutumları arasında da anne-baba *duyarlık tutumu* en etkili faktör iken; anne ve babanın *psikolojik kontrol* tutumu negatif yönde daha düşük ve anlamlı bir ilişki içinde olup, duygusal-düşünsel empati üzerinde etkisi bulunan ikinci faktör olarak ortaya çıkmıştır.

Elde edilen bulgulara göre örneklem grubu 19 yaş ve altı gruptan oluşmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu orta ve iyi gelir grubundadır, aileleri evlidir ve kendilerini dindar olarak tanımlamaktadır.

Empati ve dindarlık teorileri üzerine yapılan çalışmaların büyük bölümünde empati ile dindarlık arasında pozitif ilişki bulunduğu görülür. Bu anlamda çalışmanın da ilgili literatürle uyum içinde olduğu söylenebilir.

Ancak bizim öngörümüz araştırmada empati ile dindarlık arasındaki pozitif ilişkinin daha güçlü olması yönündeydi. Söz konusu ilişkinin elde ettiğimiz verilere göre zayıf olması empatinin içselleştirilmesi ile ilgili problem olduğunu göstermektedir. Bunun nedeni örneklemin yaş grubu olarak benmerkezci anlayışa sahip olunan ergenlik dönemine tekabül etmesi olabilir. İkinci bir neden ise, dindarlığın örneklem grubu tarafından daha çok inanç ve ibadet ekseninde anlaşılmasıdır. Bu bağlamda ileride dindarlık-empati ilişkisi konusunda çalışma yapacak olanların bu hususu göz önünde bulundurmaları daha uygun olacaktır.

### KAYNAKÇA

- Karaca, A., Açıkgöz, F. & Akkuş, D. (2013). “Eğitim ile Empatik Eğilim ve Empatik Beceri Geliştirilebilir mi?” *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3, ss. 118-122.
- Ağırman, Cemal (2006). “İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak “Empati” ve Hadislerde “Empati” Örnekleri”, *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.10: 2, ss. 23-53.
- Ayten, Ali (2010). *Empati ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Barnett, M. A. (1990). “Empathy and Related Responses in Children”, N. Eisenberg ve J. Strayer (Eds.), *Empathy and its Development* (pp. 146-163). Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Bee, H. & BOYD, D. (2009). *Çocuk Gelişim Psikolojisi*, Çev. O. Gündüz, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Canan, İbrahim (1992). *Kütüb-i Sitte*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cüceloğlu, Doğan (2009). *İnsan ve Davranış*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çarkoğlu, A. & Kalaycıoğlu, E. (2009). *Türkiye’de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*,  
[http://research.sabanciuniv.edu/14014/1/Rapor\\_Dindarl%C4%B1k.pdf](http://research.sabanciuniv.edu/14014/1/Rapor_Dindarl%C4%B1k.pdf)
- Çetin, Ü. F. (2010). “Ortaöğretim Düzeyi Gençlerde Dindarlık Empati İlişkisi (Isparta Örneği)”, S. D. Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Dökmen, Ü. (2006). *İletişim Çatışmaları ve Empati: Sanatta ve Günlük Yaşamda*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Francis L. & Robbins M., (2006). God Images and Empathy: A “Study Among a Group of Secondary School Pupils in England, *God Images and Religious Imagination*, Edited by P. Hegy Lewiston, ss. 67-88, Edwin Mellen Press, Lampeter.
- Hortaçsu, N. (2003). *Çocuklukta İlişkiler: Ana Baba, Kardeş ve Arkadaşlar*, İstanbul: İmge Kitabevi.

- Kağıtçıbaşı, Ç. (2008). *Günümüzde İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikoloji'ye Giriş*, İstanbul: Evrim Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Kültürel Psikoloji: Benlik, İnsan ve Aile Gelişimi*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Kılıç, R. (2005). *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlak*, Ankara: TDV Yayınları.
- Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Köse, A. & Ayten, A. (2012). *Din Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları,
- Köylü. M. (2010), “Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, ss. 5-36.
- Okumuş, E. (2004). “Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık”, *İslamiyat Dergisi*, C: 5, S: 4, ss. 193-205.
- Özcan, Z. (2007). *Empati Dini-İnanç İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Pargament, Kenneth, I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York, Guilford.
- Pargament, Kenneth, I. (2005). “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme” Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, Cilt: 5, Sayı: 1, ss. 279-313.
- Rehber, E (2007), İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Empatik Eğilim Düzeylerine Göre Çatışma Çözme Davranışlarının İncelenmesi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Rehber, E. & Atıcı, M. (2009), “İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Empatik Eğilim Düzeylerine Göre Çatışma Çözme Davranışlarının İncelenmesi”, Ç. Ü. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 1, ss. 323-342.
- Robbins, M., Francis L. & Kerr L., (2006). “God Images and Empathy Among a Group of Secondary School Pupils in South Africa”, *Religion and Theology*, 13, 2, ss.175-194.

- Rogers, C, R, (1983), “Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Őekliidir”, ev.: Füsun Akkoyun, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, ss. 103-124.
- Sayın, K. B. (2010). *İlkretim Birinci Kademe ğrencilerinin Empati Becerileri ile Anne-Baba Tutumları Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sevim, S. A. (2014). “Leuven Algılanan Ana Babalık leği”, *Düşünen Adam: Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, Cilt: 27, Sayı: 4, ss. 291-300  
[www.dusunenadamdergisi.org/tr/MakaleDetay.aspx?MkID=1025](http://www.dusunenadamdergisi.org/tr/MakaleDetay.aspx?MkID=1025)
- şahin, A. (2008). “Ergenlerde Dindarlık ve Empati”, *Marife*, 8, 1, s.149-166.
- şahin, A. (2014). *Birlikte Yaşamanın Kodları: Dindarlık ve Etnokltrel Empati*, Konya.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, İstanbul, DEM Yayınları.
- Yapıcı, A. (2012), “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 12, Sayı: 2, ss. 1-40.



**MEME KANSERLİ HASTALARDA AĞRI VE UZUV KAYBINA  
(MASTEKTOMİ) BAĞLI DEPRESYON DÜZEYLERİNİN  
YAŞAM KALİTESİ VE DİNDARLIK İLE İLİŞKİSİ**

Ahmet Albayrak<sup>\*\*</sup>, Emine Kurt<sup>\*\*\*</sup>

**ÖZ**

Bu araştırmanın amacı, meme kanseri kadın hastalarda ağrı ve mastektominin neden olduğu uzuv kaybına bağlı depresyon ile yaşam kalitesi ve dindarlık arasındaki ilişkileri belirlemektir. Araştırmanın örneklemini, Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi Radyasyon Onkolojisi Polikliniği'nden seçilen 360 meme kanseri kadın hasta oluşturmaktadır. Araştırmada kullanılan ölçme araçları; Beck Depresyon Envanteri, EORTC QLQ C-30 Yaşam Kalitesi Ölçeği, Ok-Dini Tutum Ölçeği ve Sayısal Ağrı Skalası'ndan oluşmaktadır.

Araştırma sonuçlarına göre; dini tutum ile ağrı algısı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Dini tutum ve dini tutumun tüm alt boyutlarındaki puan ortalaması; olumlu beden algısına sahip hastalarda, olumsuz beden algısına sahip hastalardan anlamlı olarak daha yüksektir.

Dini tutum ile depresyon arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur. Dini tutum (toplam) ile yaşam kalitesinin Genel İyi Hali boyutu arasında pozitif yönde; dini tutumun davranış alt boyutu ile yaşam kalitesinin Fonksiyonel Durum ve Genel İyi Hali boyutları arasında da pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Meme Kanseri, Mastektomi, Ağrı Algısı, Beden Algısı, Depresyon, Yaşam Kalitesi, Dini Tutum, Dindarlık.

RELATIONSHIP BETWEEN DEPRESSION LEVELS DUE TO PAIN  
AND LOSS OF LIMB (MASTECTOMY) AND QUALITY OF LIFE AND  
RELIGIOSITY IN PATIENTS WITH BREAST CANCER

**ABSTRACT**

The aim of this research is to determine the relationships between depression due to pain, and loss of limbs due to mastectomy and quality of life, and religiousness of women with breast cancer. Sample of the study consisted of 360 women with breast cancer selected from Ali Osman Sönmez Oncology

---

<sup>\*\*</sup> Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Din Psikolojisi AD Öğretim Üyesi (Doç. Dr.)

<sup>\*\*\*</sup> Din Psikolojisi Bilim Uzmanı

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/11/2015

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 13/12/2015

Hospital, Radiation Oncology Clinic. The measures used in the study included the Beck Depression Inventory (BDI), European Organization for Research and Treatment of Cancer Quality of Life Questionnaire (EORTC QLQ C-30), the OK-Religious Attitude Scale (RA), and the Numeric Rating Scale (NRS) for pain.

According to results ; no significant correlations were found between a religious attitude (RA) and the pain perception. Mean scores of the RA and subscales of RA of patients with a positive body perception were higher than that of patients with a negative body perception.

There was a significant negative correlation between the religious attitude (RA) and depression. A significant positive correlation was found between the RA (total) and a global health scale of quality of life. In addition, a significant positive correlation was found only between behavior subscale of (RA) and a functional and the global health scales of quality of life.

**Key Words:** Breast Cancer, Mastectomy, Pain Perception, Body Perception, Depression, Quality of Life, Religious Attitude, Religiosity.

## GİRİŞ

İnsan, biyolojik yapısının ötesinde psikolojik, sosyolojik ve spiritual/manevi boyutları da olan kompleks bir varlıktır. Son yıllarda insan odaklı yapılan çalışmalarda, bu bütüncül yapının önemine dikkat çekilmektedir. Özellikle tıp ve sağlık alanında tedaviye yönelik girişimlerde hastalıkların bedensel etkileri yanında psikolojik ve sosyal alanlardaki olumsuz etkilerinin azaltılması ve yaşam kalitesinin en iyi düzeye çıkarılmasına ilişkin disiplinler arası yaklaşımlar gündemdedir. Ayrıca fiziksel ve psikolojik sağlık ile sosyal refahın yanında sorgulayan, hayatta anlam ve amaç arayan, varoluşsal kaygı ve korkular yaşayan insanın spiritual/manevi ya da aşkın yönünün yaşamda doyum bulma, mutluluk ve içsel huzurun sağlanmasında aktif rol üstlendiği görülmüştür. Dini inanç ve spiritual/manevi değerlerin ise insanın varoluşsal, aşkın yönünü temsil ettikleri ve fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutlar ile bütüncül bir ilişki içinde oldukları anlaşılmaktadır.

Son yıllarda yapılan araştırmalarda dini inanç ve spiritual/manevi değerlerin, bedensel ve ruhsal sağlık ile önemli ilişkiler gösterdiği tespit edilmiştir. Bu konuda yapılan ampirik çalışmalar, dindarlık düzeyi (samimi bir inanç, ibadete devam, dua etme, kutsal metinleri okuma, vs.) yüksek olan kişilerin, dindarlık düzeyi düşük olan kişilere oranla

psikolojik açıdan daha iyi durumda olduklarını, hayattan daha çok mutmain olduklarını, daha iyimser bir anlayışa sahip olduklarını, buna karşılık daha az stres, depresyon ve kaygı yaşadıklarını, stresle daha iyi bir şekilde başa çıktıklarını ve daha az intihara teşebbüs ettiklerini göstermektedir. Ayrıca samimi dini inanç ve uygulamaların, sadece ruh sağlığı açısından değil, beden sağlığı açısından da önemli olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup>

Dindarlık ve maneviyatın, beden sağlığı üzerindeki araştırmalarının kapsamına kalp ve damar sistemi hastalıkları, her tür kanser hastalığı, romatoid artrit, alkol kullanım bozukluğu, çeşitli ağrı ve acılar gibi birçok fiziksel rahatsızlıklar girmektedir. Bu rahatsızlıkların önemli bir kısmının, kanser hastalığında olduğu gibi aynı zamanda psikolojik yönleri de bulunmaktadır.<sup>2</sup> Günümüzde önemli bir sağlık problemi olan ve oldukça yaygın bir şekilde görülen kanser, din psikolojisinin önemli çalışma alanlarından biri olmuştur. Kanser hastalığı, özellikle belirsizlikler içeren, ağrı ve acı içinde ölümü çağrıştıran, suçluluk, terk edilme, kaos, panik ve kaygı uyandıran bir hastalık olarak algılanmaktadır.<sup>3</sup> Hem fiziksel ve hem de ruhsal anlamda pek çok zorlukla karşılaşan kanser hastalarında, bu kriz dönemine adapte olmada, din ve maneviyatın önemli bir rol oynadığını gösteren pek çok çalışma vardır. Her tür kanser hastası üzerinde yapılan bu çalışmaların büyük çoğunluğunda, dinin kanser hastaları için önemli olduğu ve hastalıkla başa çıkmada onlara yardımcı olduğu belirtilmiştir.<sup>4</sup>

Uluslararası Kanser Ajansı'nın 2012 verilerine göre; Dünya'da toplam 14,1 milyon yeni kanser vakası gelişmiş ve 8,2 milyon kansere

---

<sup>1</sup> Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 28, Samsun 2010, s. 6.

<sup>2</sup> Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", Milet ve Nihal, C. VII, S. 1, İstanbul 2010, s. 214.

<sup>3</sup> Sedat Özkan, "Meme Kanseri Hastaya Psikolojik Yaklaşım, Yaşam Kalitesi", Meme Kanseri, ed. Erkan Topuz, İstanbul Üniversitesi, Onkoloji Enstitüsü Yayınları, 1997, s. 502.

<sup>4</sup> Allen C. Sherman - Stephanie Simonton, "Religious Involvement Among Cancer Patients", Faith and Health, ed. Thomas G. Plante - Allen C. Sherman, The Guilford Press, New York, 2001, s. 167.

bağlı ölüm olmuştur. Uluslararası Kanseri Ajansı, özellikle meme kanserindeki artışa dikkat çekmiştir. Meme kanseri, kadın kanserleri içinde en fazla görülen ve en fazla ölüme neden olan kanserdir. Dünyada kanser olan her 4 kadından birinin ise meme kanseri olduğu tespit edilmiştir.<sup>5</sup>

Meme kanseri, kadınlarda dişiliği ve cinselliği sembolize eden uzvun kaybına bağlı olarak, diğer kanser türlerine göre kadının ruhsal durumunu daha çok etkilemektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla kadınlarda meme kanseri biyolojik, ruhsal, sosyal, çevresel, ailesel, psikososyal, psikoseksüel çok boyutlu bir olgu olduğu gibi aynı zamanda bir yaşam, kimlik ve varoluş krizi olarak da kendini göstermektedir.<sup>7</sup> Yapılan araştırmalar gözden geçirildiğinde; meme kanseri tanı ve tedavisinde hastalarda anksiyete, depresyon, öfke, gelecek hakkında belirsizlik, umutsuzluk, çaresizlik, kanserin tekrarlayacağı korkusu, benlik saygısının azalması, beden imajının bozulması, ölüm korkusu gibi pek çok psikolojik sorunların ortaya çıkabildiği görülmektedir.

Kanser hastalarında hayatın anlamını bulmada, hastalığın sıkıntı ve zorlukları karşısında sabretme ve dayanma gücü oluşturmada din ve dindarlığın önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Bu konuda çalışma yapan Musick ve arkadaşlarına göre din hastalığın daha az zararlı algılanmasını neden olabilir. Kutsal kitaplardaki birçok kıssa, zorluk ve sıkıntı zamanlarında güçlü bir inancın önemini göstermektedir. Zor zamanlarda Allah ile beraber olan, başına gelen musibetlere sabreden kişiler, gelecek dünyada mükâfat göreceğine inanırlar. İşte dinin kanserle olan ilişkisi burada ortaya çıkar. Dindar kişi, Allah'ı zor ve sıkıntılı zamanlarda kendisi için en iyi yardımcı olarak görür ve ölümü daha rahat

---

<sup>5</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı Türkiye Halk Sağlığı Kurumu Kanseri Daire Başkanlığı, 2009 Kanseri İnsidansları, GLOBOCAN 2012, <http://www.kanseri.gov.tr/daire-faaliyetleri/kanseri-istatistikleri.html>, (07.04.2014)

<sup>6</sup> Veysi Ceylan, Meme Kanseri Olan Hastalarda Tanı Sonrası Psikososyal Sorunlar, Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Diyarbakır, 2009, s. 12.

<sup>7</sup> Özkan, a.g.e., s. 501.

kabullenir.<sup>8</sup> “İnsanların hemen çoğunda dua ve ibadet yapmak için en kuvvetli eğilim savaş, deprem, hastalık, kaza... gibi çok büyük maddi yıkıntılar içinde, ölümle yüz yüze bulduklarında ve özellikle asıl kendi ölümleri karşısında kendisini göstermektedir.”<sup>9</sup> Böyle durumlarda, dindar insan merhamet edici Tanrı’dan yardım ister. Başka bir ifadeyle, Tanrı’ya sığınarak ve ondan destek alarak zorluklar karşısında sabır ve metanet gösterme eğilimi içinde olan birey kendini daha güçlü hisseder ve zorluklarla daha kolay baş eder.<sup>10</sup>

Kanser gibi “uç durumlarda insanda, varlığın tamamen Allah’a ait olduğu duygusu uyanmaktadır. Arzu ile tatmin arasında bir uçurum açıldığı zaman, insan faniliğini keşfedebilmektedir. Varoluşu çöktüğü anda, kendi akıbetine kendi kendisinin sahip olmadığını kuvvetle tecrübe eden”<sup>11</sup> insan, tek ve mutlak güce sığınır; acz ve çaresizliğini hissederek, O büyük güce teslim olur.<sup>12</sup>

## ARAŞTIRMA

### Araştırmanın Amacı ve Sınırlılıklar

Meme kanseri kadın hastalarda, temel değişkenler olarak belirlenen dini tutum ile ağrı, uzuv kaybı, depresyon ve sağlıkta yaşam kalitesi arasındaki ilişkilerin tespit edilmesi bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

Araştırmanın sınırlılıkları ise aşağıdaki gibi sıralanabilir:

---

<sup>8</sup> M. A. Musick et al., “Religious Activity and Depression Among Community-Dwelling Elderly Persons with Cancer: The Moderating Effect of Race”, *The Journal of Gerontology*, Vol. LIII, No. 4, Philadelphia 1998, ss. 218-227; Köylü, a.g.m., s. 22.

<sup>9</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s.90.

<sup>10</sup> Halil Ekşi, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2001, s. 7; Ali Ayten ve diğerleri, “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. XII, S. 2, Samsun 2012, s. 48.

<sup>11</sup> Hökekleli, a.g.e., s. 91.

<sup>12</sup> Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 201.

1. Bu araştırma, belli bir zaman diliminde yapıldığı için boylamsal değil, kesitsel bir çalışmadır. Dolayısıyla araştırmadan elde edilen bulgular, araştırmanın yapıldığı 28 Ocak 2014-10 Nisan 2014 zaman aralığı ile sınırlıdır.
2. Bu araştırmadan elde edilen bulgular, araştırmanın yapıldığı yer olan Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi'ndeki meme kanseri kadın hastalar ile sınırlıdır.
3. Araştırmadan elde edilen bulgular, verilerin toplanması amacıyla kullanılan ölçme araçları ile sınırlıdır.
4. Meme kanserinin erkeklerde görülme oranının çok düşük olması sebebiyle çalışmaya erkek hastalar alınmamıştır. Dolayısıyla, cinsiyet faktörünün temel değişkenler üzerindeki etkisi araştırılamamıştır. Araştırma bulguları, kadın hastalar ile sınırlıdır.
5. Örneklem grubunu oluşturan hastaların, anket formunda yer alan maddelere verdikleri cevaplar, kendi görüş, algı ve değerlendirmelerini içerdiği için araştırmadan elde edilen bulgular, verilen cevaplar ile sınırlıdır.

### **Hipotezler**

Araştırmanın amacı ve olası ilişkiler çerçevesinde belirlenen ana hipotez ve alt hipotezler şöyledir:

**Ana hipotez:** Meme kanseri kadın hastalarda dini tutum; ağrı algısı, uzuv kaybının kabullenilmesi, depresyon ve yaşam kalitesi üzerinde olumlu yönde etkide bulunur.

(H-1) Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ile ağrı algısı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H-2) Olumlu beden algısına sahip hastaların dinî tutum düzeyleri ile dini tutumun duygu, davranış ve ilişki boyutlarındaki düzeylerine ait puan ortalamalarının olumsuz beden algısına sahip hastalara göre anlamlı derecede daha yüksektir.

(H-3) Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ile depresyon arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H-4) Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ile yaşam kalitesi fonksiyonel durum ve genel iyilik hali boyutları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H-5) Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ile yaşam kalitesi semptom kontrolü boyutu arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

### **Metot ve Uygulama**

Bu araştırmanın uygulama bölümünde, araştırma kapsamında gerekli bilgilerin toplanması amacıyla “örneklem survey” (tarama) modeli ve bu model içerisinde yer alan “anket tekniği” kullanılmıştır. Araştırmada, anket uygulamasından elde edilen veriler, parametrik olan istatistiksel analiz teknikleri ile test edilmiştir.

Araştırmada, ilgili konularda uzmanların görüşlerinden de istifade edilmiştir. Özellikle çalışmanın tıbbi yönü de dikkate alınarak araştırmanın planlama, uygulama ve değerlendirme aşamalarında (konunun seçimi, anket formunda hastalara ilişkin maddelerin tespit edilmesi, kanser hastalarıyla ilgili kullanılacak uygun ölçeklerin belirlenmesi, bulguların değerlendirilmesi vb.) bir onkoloji uzmanından bilgi, destek ve görüş alınmıştır.

Anketin, araştırma kapsamında belirlenen gruba uygulanabilmesi için Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Klinik Araştırmalar Etik Kurulu ve Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü vasıtasıyla Bursa İl Sağlık Müdürlüğü, Bursa Kamu Hastaneleri Genel Sekreterliği ve Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi Başhekimliği’nden gerekli resmi izinler alınmıştır. Anket uygulamasının, hastalar poliklinik ya da tedavi vb. uygulamalar için sıra beklerken, hastaların muayene, tetkik, tedavi vb. işlemlerini engellemeyecek şekilde, uygun ortam ve zamanda yapılmasına özen gösterilmiştir.

Araştırmada anket tekniği ile elde edilen nitel verilerin, sayısal değere dönüştürülerek bilgisayara aktarılmasında ve verilerin istatistiksel analizinde Statistical Package for Social Science “SPSS 18.0” paket programı kullanılmıştır. Bu çalışmada, tanımlayıcı istatistikler olan frekans, aritmetik ortalama gibi yöntemler kullanılarak örneklemin, araştırmada belirlenen değişkenlere göre dağılımı izlenmiştir. Ayrıca araştırmanın hipotezleri çerçevesinde, sürekli ve süreksiz değişkenler arasındaki ilişkilerin tespitinde “Bağımsız İki Örnek T-Testi (Independent-Samples T-Test)”; iki sürekli değişken arasındaki doğrusal

ilişkinin derecesinin belirlenmesinde “Pearson Korelasyon Katsayısı”, araştırmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlik analizinde ise “Alfa Modeli (Cronbach Alpha Coefficient)”<sup>13</sup> kullanılmıştır.

### **Evren ve Örneklem**

Araştırmanın evrenini, Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi’ne 1 yıl içinde başvuru yapan meme kanseri tanısı almış tüm kadın hastalar oluşturmaktadır. Hastane kayıtlarına göre, 2013 yılı içinde 3645 meme kanseri hastaya ait giriş kaydının olduğu tespit edilmiştir. Bu sayı, araştırmanın evren büyüklüğü olarak kabul edilmiştir. Araştırmaya katılmayı kabul eden ve katılım kriterlerine uyan 360 meme kanseri kadın hasta ise bu araştırmanın örneklemini oluşturmuştur.

Araştırmada, belli bir örneklem seçim yöntemine gidilmemiştir. 28 Ocak 2014 – 10 Nisan 2014 tarihleri arasında, Bursa Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesi’nin Radyasyon Onkolojisi Polikliniği’ne tedavi ve kontrol amacıyla gelen, araştırmaya alınma kriterlerine uyan ve gönüllü olan meme kanseri kadın hastalar, bu çalışmaya dâhil edilmiştir. Araştırmaya alınma kriterleri ise meme kanseri tanısı almış kadın hasta olma, 18 yaş ve üzeri olma, iletişime ve işbirliğine açık olma, algılama ve iletişim bozukluğu olmama, anket maddelerini değerlendirmesine engel olacak düzeyde psikolojik hastalığı olmama, kendi isteği ile araştırmayı sonlandırabilme olarak belirlenmiştir.

Örneklem grubunun yaş aralığının 30-81 ve yaş ortalamasının 54.69 olduğu belirlenmiştir. Örneklemin yaş gruplarına göre dağılımı ise şöyledir: % 8.6’sı 30-39; % 23.1’i 40-49, % 34.2’si 50-59, % 24.2’si 60-69, % 9.4’ü 70-79 ve % 0.6’sı 80 yaş ve üzeri grupta yer almaktadır. Hastaların % 3.3’ünün bekar, % 76.4’ünün evli, % 3.6’sının eşinden ayrılmış, % 16.7’sinin ise eşinin vefat ettiği tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan hastaların % 13.9’unun okuma-yazma bilmediği, % 7.8’inin herhangi bir okuldan mezun olmadığı ancak okuma-yazma bildiği, % 58.9’unun ilkökul, % 5.8’inin ortaokul, % 9.7’sinin lise ve % 3.9’unun üniversite mezunu olduğu belirlenmiştir. (Bkz. Tablo 1)

<sup>13</sup> Bkz. Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, Asil Yayın, Ankara, 2010, s. 74, 116, 133, 405.



<i>Tablo 1. Hastaların Sosyo-Demografik Özelliklerinin Dağılımı</i>		
Yaş Ortalaması	54.69	
<b>YAŞ GRUPLARI</b>		
30-39	31	8.6
40-49	83	23.1
50-59	123	34.2
60-69	87	24.2
70-79	34	9.4
≥ 80	2	0.6
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>
<b>MEDENİ DURUM</b>		
Bekar	12	3.3
Evli	275	76.4
Eşinden Ayrılmış	13	3.6
Eşi Vefat Etmiş	60	16.7
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>
<b>EGİTİM-ÖĞRENİM</b>		
Okuma-Yazma Bilmiyor	50	13.9
Okuma-Yazma Biliyor	28	7.8
İlkokul	212	58.9
Ortaokul	21	5.8
Lise	35	9.7
Üniversite	14	3.9
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>

Örneklemin hastalığa ilişkin bazı özelliklerinin istatistiksel dağılımı Tablo 2'de gösterilmiştir. Buna göre hastaların % 23.9'u Evre I, % 42.2'si Evre II, % 16.4'ü Evre III ve % 17.5'i Evre IV olarak bulunmuştur. Örneklemin % 1.1'inin ameliyat olmadığı, % 1.7'sine rekonstrüksiyon, % 36.4'üne meme koruyucu cerrahi ve % 60.8'ine mastektomi uygulandığı belirlenmiştir. Ayrıca kemoterapi sürecinin hastaların % 71.9'unda tamamlandığı, % 23.9'unda devam ettiği ve % 15'ine ise kemoterapi uygulanmadığı tespit edilmiştir.

<i>Tablo 2. Hastalığa İlişkin Özelliklerin Dağılımı</i>		
<b>EVRE</b>		
Evre I	86	23.9
Evre II	152	42.2
Evre III	59	16.4
Evre IV	63	17.5
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>
<b>AMELİYAT TİPİ</b>		
Ameliyat Olmamış	4	1.1
Rekonstrüksiyon	6	1.7
Meme Korumucu Cerrahi (MKC)	131	36.4
Mastektomi	219	60.8
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>
<b>KEMOTERAPİ TEDAVİ SÜRECİ</b>		
Tamamlanmış	259	71.9
Devam Ediyor	86	23.9
Kemoterapi Uygulanmamış	15	4.2
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>

### **Veri Toplama Araçları**

Bu araştırmada veri toplamak amacıyla kullanılan ölçme araçları; Hasta Bilgi Formu, Beck Depresyon Envanteri (BDE), EORTC QLQ C-30 Yaşam Kalitesi Ölçeği, Ok-Dini Tutum Ölçeği ve Sayısal Ağrı Skalası olarak belirlenmiştir.

#### **1. Hasta Bilgi Formu**

Anket formunun I. bölümünde bulunan “Hasta Bilgi Formu”nda, örnekleme oluşturan meme kanseri kadın hastalara ait “yaş, medeni

durum, eğitim-öğrenim durumu, hastalık evresi, uygulanan tedaviler, ameliyat tipi vb.” özellikler sorgulanmıştır.

### **2. *Beden Algısının Değerlendirilmesi***

Araştırmada, hastaların beden algılarının değerlendirilmesi için kullanılan ölçeklerin ve değişkenlerin çokluğu sebebiyle özel bir ölçme aracı kullanılmamıştır. Anket formunun “Hasta Bilgi Formu” bölümüne eklenen “ameliyat sonrası fiziksel görüntüm beni rahatsız ediyor” yargısına; “Evet” olarak cevap verenlerin “olumsuz beden algısı”na sahip oldukları ve “1” puan aldıkları, “hayır” olarak cevap verenlerin ise “olumlu beden algısı”na sahip oldukları ve “0” puan aldıkları varsayılmıştır. Böylece, bu madde ile hastaların ameliyat sonrası fiziksel değişime ve uzuv kaybına bağlı olarak oluşan beden algılarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

### **3. *Beck Depresyon Envanteri (BDE)***

Bu araştırmada Beck ve arkadaşları tarafından geliştirilen ve özgün adı “Beck Depression Inventory (BDI)” olan ölçeğin, Hisli (1988, 1989) tarafından Türkçe’ye uyarlaması yapılmış olan 1978 versiyonu kullanılmıştır.<sup>14</sup> Hisli’nin (1988), poliklinik hastalarıyla yaptığı geçerlik ve güvenilirlik çalışmasında, Türk populasyonu için 17 ve üstündeki BDE puanının, tedavi gerektirebilecek depresyonu % 90 üzerinde bir doğrulukla ayırt edebildiği belirlenmiştir. Hisli’nin (1988) çalışmasında, ölçeğin güvenilirlik katsayısı madde analizinde 0.80 ve yarıya bölme tekniğinde ise 0.74 olarak hesaplanmıştır.<sup>15</sup> Bu araştırmada da BDE’nin güvenilirlik analizinde Cronbach’s Alpha katsayısı 0.74 olarak bulunmuş ve ölçeğin kesme noktası 17 puan olarak alınmıştır.

Dörtlü likert tipi olan ölçek, 21 belirti kategorisini içermektedir. Bunlar; duygu-durum, karamsarlık, başarısızlık, doyumсуuzluk, suçluluk duygusu, cezalandırılma duygusu, kendinden hoşnutsuzluk, kendini suçlama, intihar düşüncesi, ağlama nöbetleri, sinirlilik, kararsızlık, bedensel

---

<sup>14</sup> Nesrin Hisli, “Beck Depresyon Envanterinin Geçerliliği Üzerine Bir Çalışma”, *Psikoloji Dergisi*, C. 6, S. 22, Ankara 1989, ss. 118-126; Nesrin Hisli Şahin, “Beck Depresyon Envanterinin Üniversite Öğrencileri için Geçerliliği, Güvenirliği”, *Psikoloji Dergisi*, C. 7, S. 23, Ankara 1989, ss. 3-13.

<sup>15</sup> Hisli, “Beck Depresyon Envanterinin Geçerliliği Üzerine Bir Çalışma”, a.g.m., ss. 118-126.

imge, çalışmanın ketlenmesi, uyku bozukluğu, yorgunluk, iştah azalması, kilo kaybı, somatik yakınmalar ve cinsel dürtü kaybı olarak sıralanabilir. Ölçekte yer alan her madde 0-3 arasında giderek artan puan alır. Her bir maddede tercih edilen seçeneklere göre toplam puan hesaplanır. Buna göre ölçekten alınabilecek en düşük puan (21 x 0) 0, en yüksek puan ise (21 x 3) 63'tür. Ölçeğin uygulanması sırasında, her kategoride, o gün de dahil olmak üzere son bir hafta içinde kişinin kendisini nasıl hissettiğini, en iyi ifade eden 4 seçenekten birini işaretlemesi istenir. Ölçekten alınan toplam puanın yüksek olması, depresyon düzeyinin ve şiddetinin de yüksek olduğunu göstermektedir.<sup>16</sup>

#### 4. EORTC QLQ C-30 Yaşam Kalitesi Ölçeği

(The European Organization for Research and Treatment of Cancer, 30-Item Core Quality of Life Questionnaire - Avrupa Kanser Araştırma ve Tedavi Organizasyonu Yaşam Kalitesi Anketi)

EORTC QLQ C-30 yaşam kalitesi ölçeği, Aaronson<sup>17</sup> ve arkadaşları (1996) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, Güzelant ve arkadaşları (2004) tarafından Türkçe'ye uyarlanmış ve akciğer kanseri hastalarda geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılmıştır. Ölçeğin, Türk toplumu için Cronbach's Alpha katsayısı  $\geq 0.70$  olarak hesaplanmıştır.<sup>18</sup>

Kanser hastalarında genel sağlık durumu ve yaşam kalitesinin belirlenmesinde yaygın olarak kullanılan EORTC QLQ C-30 çok boyutlu bir ölçek olup fonksiyonel durum, semptomlar ve genel iyilik halinin

<sup>16</sup> İskender Savaşır - Nesrin Hisli Şahin, *Bilişsel-Davranışçı Terapilerde Değerlendirme: Sık Kullanılan Ölçekler*, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, Ankara, 1997; Ahmet Alacacıoğlu, *Kanser Hastası ve Hasta Yakınlarının Depresyon, Umutsuzluk ve Kaygı Düzeylerinin Değerlendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), İzmir, 2007, ss. 17-18.

<sup>17</sup> N. Aaronson - S. Ahmedzai - B. Bergman , "For The European Organization For Research And Treatment Of Cancer Study Group On Quality Of Life. The European Organization For Research And Treatment Of Cancer Qlq-C30: A Quality Of Life Instrument For Use In International Clinical Trials In Oncology", *J Natl Cancer Inst*, Vol. LXXXV, N. 5, 1993, pp. 365-376.

<sup>18</sup> A. Güzelant et al., "The European Organization for Research and Treatment of Cancer C-30: An Examination into the Cultural Validity and Reliability of Turkish Version of the EORTC QLQ-C30", *Eur J Cancer Care*, Vol. XIII (2), 2004, pp. 135-144.

sorgulandığı toplam 30 sorudan oluşmaktadır. Fonksiyonel durum ölçeğinde; fiziksel fonksiyon, uğraş fonksiyonu, kavrama fonksiyonu, duygusal fonksiyon ve sosyal fonksiyon olmak üzere 5 alt ölçek yer almaktadır. Semptom ölçeğinde ise halsizlik, ağrı, bulantı-kusma değerlendirildiği gibi dispne (nefes darlığı), uykusuzluk, iştah kaybı, kontipasyon (kabızlık), diyare (ishal) ve maddi zorluklar da ölçülmektedir. İlk 28 soru, 4'lü likert tipi ölçek olup her bir maddenin aldığı puan; (1: Hiç, 2: Biraz, 3: Oldukça, 4: Çok) olarak değerlendirilir. 29 ve 30. sorularda ise hastalardan, kendilerine 1'den 7'ye (1: Çok Kötü, 7: Mükemmel) kadar bir rakam vererek "Genel İyilik Hali" değerlendirmesi yapmaları istenir. Hesaplama sonucunda ölçekte yer alan her boyut için 0-100 arası puan elde edilir. Fonksiyonel durum ve genel iyilik hali için yüksek puanlar, işlevsel olarak ve genel sağlık algısı açısından yaşam kalitesinin yüksek düzeyde olduğunu; semptom boyutunda ise yüksek puanlar, semptom derecesinin yüksek olduğunu ve yaşam kalitesinin düşük düzeyde olduğunu gösterir.<sup>19</sup>

Bu araştırmada, EORTC QLQ C-30 yaşam kalitesi ölçeğinin güvenilirlik analizinde Cronbach's Alpha katsayısı 0.79 olarak bulunmuştur. Araştırmada kullanılan değişkenlerin çokluğu nedeniyle, yaşam kalitesi ölçeğini oluşturan yalnızca Fonksiyonel Durum, Semptom Kontrolü ve Genel İyilik Hali boyutlarına ait puan hesaplamaları yapılmış, bu boyutlara ait alt boyutlar için puanlama yapılmamıştır.

### **5. Ok-Dini Tutum Ölçeği (ODTÖ-2011)**

Ok (2011) tarafından geliştirilmiş olan Dini Tutum Ölçeği, 5'li likert tipte olup, 8 madde ve 4 alt boyuttan (bilgi, duygu, davranış ve ilişki) oluşmaktadır. Bilişsel boyutla kişinin dinle ilgili genel görüşünün nasıl olduğu, davranışsal boyutla kişinin davranışlarının dini değerler tarafından ne düzeyde yönlendirildiği ve duygusal boyutla kişinin dinin duyguya hitap eden yönü tarafından ne düzeyde etkilendiği ölçülmeye çalışılmıştır. Tutumun bu üç bileşeninin yanında, ölçülmek istenen tutum nesnesinin din olmasından ve dinde de Tanrı'nın merkezi bir yere sahip olmasından dolayı bu boyutlara bir de Tanrıyla ilişki boyutu eklenerek Ok-Dini Tutum Ölçeği 4 alt boyutu ölçmek için tasarlanmıştır.

---

<sup>19</sup> Güzelant et al., a.g.m., pp. 135-144.

bulunmaktadır.<sup>20</sup> “İslami bir kültürde dindarlığı ölçmek” için geliştirilen bu ölçeğin metrik özelliklerinin belirlenmesinde örneklem sayıları 930 ve 388 üniversite öğrencisinden oluşan iki farklı örneklem grubuyla yapılan çalışmalardan elde edilen veriler kullanılmıştır. Ölçeğin bütünü ve alt boyutları için iç tutarlılıklarını gösteren Cronbach’s Alpha katsayıları; bütünü için 0.90; duygu alt boyutu için 0.87, ilişki alt boyutu için 0.85, biliş alt boyutu için 0.75, davranış alt boyutu için 0.86 olarak bulunmuştur.<sup>21</sup>

Bu araştırmada, dini tutum ölçeğinin iç tutarlılığını gösteren Cronbach’s Alpha değerleri; ölçeğin bütünü için 0.85, duygu alt boyutu için 0.81, ilişki alt boyutu için 0.84, davranış alt boyutu için 0.82 olarak bulunmuştur. Araştırmada, dini tutum ölçeğinin biliş alt boyutunu oluşturan 5. (dinin gereksiz olduğunu düşünüyorum) ve 6. (dini inancın insanlara yararından çok zararı olduğunu düşünüyorum) maddeler, örnekleme yer alan tüm hastalar tarafından “hiç katılmıyorum” olarak işaretlenmiştir. Biliş boyutuna, tüm katılımcıların aynı cevabı vermelerinden dolayı, bu boyut ile diğer değişkenler arasında istatistiksel analiz yapılamamıştır. Ancak, biliş boyutunu oluşturan 5. ve 6. maddeler, ters kodlanarak, dini tutum ölçeğinin bütünü içinde puanlamaya dahil edilmiştir.

Araştırmada dini tutum ölçeğinde yer alan seçenekler; (1: Hiç katılmıyorum), (2: Az katılıyorum), (3: Orta düzeyde katılıyorum), (4: Çok katılıyorum), (5: Pek çok katılıyorum) şeklinde puanlanmıştır. Buna göre ölçekten alınabilecek en düşük puan “1x8=8”, en yüksek puan ise “5x8=40” dır. Alt boyutlarda ise alınabilecek en düşük puan “1x2=2”, en yüksek puan ise “5x2=10” dur. Dini tutum ölçeğinde, puanların yüksek olması, dini tutum düzeyinin de yüksek olduğunu göstermektedir.

---

<sup>20</sup> Üzeyir Ok, “Dini tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. VIII, S. 2, Sakarya 2011, s. 535.

<sup>21</sup> Ok, a.g.m., s. 528.

## 6. Sayısal Ağrı Skalası

Sayısal ölçekler<sup>22</sup>, ağrı şiddetinin sayısal olarak belirlenmesinde en sık kullanılan ve kullanımı en basit olan ölçme araçlarıdır. Bir cetvel üzerinde 0-10 veya 0-100 arasında sayıların yer aldığı “Sayısal Ağrı Skalası”nda, “0” ağrı yokluğunu, “10” ya da “100” ise şiddetli dayanılmaz ağrıyı tanımlar.<sup>23</sup> Sayısal ölçeklerin, ağrı şiddetini tanımlama, puanlama ve kayıta sağladıkları kolaylıklar nedeniyle daha çok tercih edilmektedirler. Fakat bazı araştırmalarda, hastaların algılanan ağrı şiddetini daha yüksek düzeyde belirttikleri düşüncesiyle, sayısal ölçekler ile hassas ölçüm yapmanın sınırlı olabileceği belirtilmektedir.<sup>24</sup> Buna rağmen, “Sayısal Ağrı Skalası”nın güvenilir ve sağlıklı bir ölçüm yöntemi olduğu çeşitli çalışmalarla desteklenmiştir.<sup>25</sup> Hastalardan, son bir hafta içinde yaşadıkları en şiddetli ağrıyı ifade edebilecek sayısal değeri, skalada işaretlemeleri istenmiştir.

## BULGULAR

Yaptığımız çalışmada uyguladığımız ölçeklere bağlı olarak elde edilen bulgular aşağıdaki tablolara göre değerlendirilecektir.

Tablo 3. Örneklemin Sayısal Ağrı Skalası Puan Ortalaması		
Sayısal Ağrı Skalası	N	ORTALAMA
	360	27.63

<sup>22</sup> J. M. Black - E. Matasarrin Jacobs, *Medical-Surgical Nursing*, 4th Edition, London, WB Saunders Co., 1993, pp. 313-358; M. Tulunay-F.C. Tulunay, “Ağrı Değerlendirilmesi ve Ağrı Ölçümleri”, *Ağrı*, ed. S. Erdine, Alemdar Ofset, İstanbul, 2000, ss. 91-107; Fatma Eti-Aslan, “Ağrı Değerlendirme Yöntemleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, C. VI, S. 1, Sivas 2002, ss. 9-16.

<sup>23</sup> Gillian A. Hawker et al., “Measures of Adult Pain”, *Arthritis Care & Research*, Vol. LXIII, No. S-11, 2011, pp.240-252; Asiye Özkan, “Kanser Hastalarında Ağrı Değerlendirmesi”, *XIII. TPOG Ulusal Pediatrik Kanser Kongresi*, Hemşire Programı, 18-22 Mayıs 2004, ss. 189-192.

<sup>24</sup> Aslan, a.g.m., ss. 9-16.

<sup>25</sup> M. Gabrielle Pagé et al., “Validation of the Numerical Rating Scale for Pain Intensity and Unpleasantness in Pediatric Acute Postoperative Pain: Sensitive to Change Over Time”, *The Journal of Pain*, Vol. XIII, No. 4 (April), Seattle 2012, pp. 359-369; Maria Alexandra Ferreira-Valente et al., “Validity of Four Pain Intensity Rating Scales”, *Pain*, Vol. CLII, 2011, pp. 2399-2404.

Yukarıdaki tabloda (Tablo 3) araştırmaya katılan meme kanseri kadın hastaların sayısal ağrı skalası puan ortalamalarının 27.63 olduğu görölmektedir. Sayısal ağrı skalasında en düşük puan “0”, en yüksek puan ise “100” olarak belirlenmiştir.

<i>Tablo 4. Örneklemin Beden Algısı</i>		
<b>FİZİKSEL GÖRÜNÜMDEN RAHATSIZLIK DUYMA</b>		
Evet (Olumsuz Beden Algısı)	84	23.3
Hayır (Olumlu Beden Algısı)	276	76.7
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>

Anket formunda yer alan “ameliyat sonrası fiziksel görüntüm beni rahatsız ediyor” ifadesi karşılaştırma yapabilmek amacıyla tüm hastalara yöneltilmiş ve bu ifadeye araştırmaya katılan meme kanseri kadın hastaların % 23.3’ünün “Evet”, % 76.7’sinin “Hayır” cevabı verdikleri tespit edilmiştir. Buna göre “Evet” cevabı veren hastaların “Olumsuz Beden Algısı”na, “Hayır” cevabı veren hastaların ise “Olumlu Beden Algısı”na sahip oldukları düşünölmüştür. Geçirilen ameliyata ve mastektomiye bağlı uzuv kaybının oluşturduğu fiziksel görünümdeki bozulmaya rağmen, araştırmanın örneklemini oluşturan meme kanseri kadın hastaların büyük çoğunluğunun (% 76.7) olumlu beden algısına sahip oldukları görölmektedir. (Bkz. Tablo 4)

<i>Tablo 5. Örneklemin Beck Depresyon Envanteri Puan Ortalaması ve Puan Dağılımı</i>		
<b>Puan Ortalaması</b>	<b>N</b>	<b>ORTALAMA</b>
Depresyon	360	6.50
<b>Puan Dağılımı</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
0-4	146	40.6
5-10	150	41.7
11-17	52	14.4
18-19	3	0.8



20-35	9	2.5
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.0</b>
<17	46	96.1
≥17	14	3.9
<b>TOPLAM</b>	<b>360</b>	<b>100.00</b>

Tablo 5'te araştırmaya katılan meme kanseri kadın hastaların Beck Depresyon ölçeği puan ortalamalarının 6.50 olduğu görülmektedir. Tablodaki verilerden yola çıkarak örneklemin Beck Depresyon Ölçeği puan ortalamasının, tanımlanabilir depresyon düzeyine ulaşmadığı söylenebilir. Tablo 5'e göre hastaların % 40.6'sının (0-4) puan, % 41.7'sinin (5-10) puan, % 14.4'ünün (11-17) puan, % 0.8'inin (18-19) puan, % 2.5'inin (20-35) puan aralığında olduğu görülmektedir. Örneklemin % 3.9'unun Hisli (1988)<sup>26</sup> tarafından Türk populasyonu için BDE'nin kesim noktası olarak belirlenen 17 puan ve üzerinde aldığı, % 96.1'inin ise 17 puanın altında kaldığı tespit edilmiştir. Buna göre araştırmanın örneklemini oluşturan meme kanseri kadın hastaların yalnızca % 3.9'unun tanımlanabilir depresyon düzeyinde oldukları söylenebilir.

<i>Tablo 6. Yaşam Kalitesi Ölçeği ve Boyutları Puan Ortalaması</i>		
	<b>N</b>	<b>ORTALAMA</b>
Fonksiyonel Boyut	360	79.48
Semptom Kontrolü Boyutu	360	20.56
Genel İyilik Hali	360	69.61

Araştırmanın örneklem grubunu oluşturan meme kanseri kadın hastaların EORTC QLQ C-30 Yaşam Kalitesi Ölçeği'nin Fonksiyonel Durum, Semptom Kontrolü ve Genel İyilik Hali boyutlarına ait puan ortalamaları Tablo 6'da gösterilmiştir. Yaşam kalitesi ölçeğinin boyutlarına ait puan aralığı 0-100'dür. Fonksiyonel Durum ve Genel

<sup>26</sup> Nesrin Hisli, "Beck Depresyon Envanterinin Üniversite Öğrencileri İçin Geçerliliği, Güvenirliliği", Psikoloji Dergisi, C. VII, 1989, ss. 3-13.

İyilik Hali boyutlarındaki yüksek puanlar yaşam kalitesinin iyi düzeyde olduğunu; Semptom Kontrolü boyutunda ise yüksek puanlar, bu boyuta ait yaşam kalitesinin düşük seviyede olduğunu göstermektedir. Tablodaki verilere göre, örneklemin yaşam kalitesi boyutları puan ortalamaları; Fonksiyonel Durum ( $X=79.48$ ), Semptom Kontrolü ( $X=20.56$ ) ve Genel İyilik Hali ( $X=69.61$ ) şeklinde bulunmuştur. Fonksiyonel Durum ve Genel İyilik Hali puan ortalamalarının ( $X=50$ )'nin üzerinde olduğu, Semptom Kontrolü puan ortalamasının ise ( $X=50$ )'nin altında olduğu görülmektedir. Bu durumda, örneklemin genel olarak yaşam kalitesi düzeyinin yüksek olduğu söylenebilir.

<i>Tablo 7. Örneklemin Dini Tutum Ölçeği ve Boyutları Puan Ortalaması</i>		
	<b>N</b>	<b>ORTALAMA</b>
Dini Tutum (Toplam)	360	35.92
Dini Tutum – Davranış	360	7.79
Dini Tutum – Duygu	360	8.65
Dini Tutum – İlişki	360	9.48
Dini Tutum – Biliş	360	10.00

Tablo 7’de araştırmanın örneklemini oluşturan meme kanseri kadın hastaların, çalışmada kullanılan Ok-Dini Tutum Ölçeği’ne ve alt boyutlarına ait puan ortalamaları görülmektedir. Dini tutum ölçeğinden alınabilecek en düşük puan “0”, en yüksek puan ise “40”; Dini Tutum Ölçeği alt boyutlarından alınabilecek en düşük puan “0”, en yüksek puan ise “10” olarak belirlenmiştir. Araştırmaya katılan hastaların Dini Tutum Ölçeği ve alt boyutlarına ait puan ortalamaları şöyledir: Dini tutum (toplam) ( $X=35.92$ ), dini tutum “davranış” ( $X=7.79$ ), dini tutum “duygu” ( $X=8.65$ ), dini tutum “ilişki” ( $X=9.48$ ), dini tutum “bilis” ( $X=10.00$ ). Tablodaki verilere bakıldığında, Dini Tutum Ölçeği alt boyutlarında en yüksek puan ortalamasının “bilis” alt boyutuna, daha sonra ise “ilişki” alt boyutuna ait olduğu, en düşük puan ortalamasının ise “davranış” alt boyutunda olduğu görülmektedir. Araştırmada Dini Tutum Ölçeği’nin “bilis” alt boyutuna ait önermelere, örnekleme yer alan tüm hastaların aynı cevapları vermesi ve dolayısıyla puanlarının aynı olması nedeniyle,

“bilis” alt boyutu bir değişken olarak istatistiksel analizlere tabi tutulmamıştır.

## Dini Tutum ve Diğer Bağımlı Değişkenler Arasındaki İlişki

### 1. Dini Tutum ve Ağrı Algısı Arasındaki İlişki

<i>Tablo 8. Dini Tutum ve Ağrı Arasındaki İlişki</i>			
	<b>N</b>	<b>r</b>	<b>P</b>
Dini Tutum (Toplam) & Ağrı	360	-.024	.646
Dini Tutum (Davranış) & Ağrı	360	-.017	.751
Dini Tutum (Duygu) & Ağrı	360	-.027	.613
Dini Tutum (İlişki) & Ağrı	360	-.018	.737
p>0.05			

Tablo 8’de alt boyutları ile birlikte dini tutum düzeyi ve ağrı algısı arasındaki ilişkiyi gösteren Pearson Korelasyon analizi bulgularına yer verilmiştir. Tablodaki verilere bakıldığında, dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu ve ilişki alt boyutları ile örneklemin ağrı algısı arasında anlamlı bir korelasyon olmadığı ( $p>0.05$ ) görülmektedir. Bu durumda araştırmada, dini tutum ve ağrı arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı ifade edilebilir.

### 2. Dini Tutum ve Beden Algısı Arasındaki İlişki

<i>Tablo 9. Dini Tutum İle Beden Algısı Arasındaki İlişkiye Yönelik Sonuçlar</i>							
<b>DİNİ TUTUM (TOPLAM)</b>	<b>N</b>	<b>Ort.</b>	<b>Std. S.</b>	<b>Std. H.</b>	<b>Sd</b>	<b>T</b>	<b>P</b>
(1) Olumlu	276	36.21	3.182	.192	140.903	3.216	<b>.002</b>
(2) Olumsuz	84	34.96	3.087	.337			
<b>TOPLAM</b>	360	<b>** p&lt;0.01</b>					
<b>DAVRANIŞ</b>							

(1) Olumlu	276	7.92	1.589	.096	161.159	3.16 6	<b>.002</b>
(2) Olumsuz	84	7.37	1.333	.145			
<b>TOPLAM</b>	360	<b>** p&lt;0.01</b>					
<b>DUYGU</b>							
(1) Olumlu	276	8.73	1.314	.079	128.533	1.985	<b>.049</b>
(2) Olumsuz	84	8.38	1.430	.156			
<b>TOPLAM</b>	360	<b>* p&lt;0.05</b>					
<b>İLİŞKİ</b>							
(1) Olumlu	276	9.56	.822	.049	358	3.197	<b>.002</b>
(2) Olumsuz	84	9.21	1.019	.111			
<b>TOPLAM</b>	360	<b>** p&lt;0.01</b>					

Tablo 9'da, örnekleme oluşturan meme kanseri kadın hastalarda beden algısına göre dini tutum düzeyinin değişimini belirlemek amacıyla yapılan t-Testi sonuçları verilmiştir. Tablodaki verilere göre; olumlu beden algısına sahip olan hastaların ( $X=36.21$ ) dini tutum ölçüğü toplam puan ortalamalarının, olumsuz beden algısına sahip hastalardan ( $X=34.96$ ) anlamlı olarak ( $t=3.216$ ;  $p<0.01$ ) daha yüksek olduğu bulunmuştur. Yine olumlu beden algısına sahip olan hastaların ( $X=7.92$ ) dini tutumun davranış alt boyutu puan ortalamalarının, olumsuz beden algısına sahip hastalardan ( $X=7.37$ ) anlamlı olarak ( $t=3.166$ ;  $p<0.01$ ) daha yüksek olduğu görülmektedir. Tablodaki verilere göre; olumlu beden algısına sahip olan hastaların ( $X=8.73$ ) dini tutumun duygu alt boyutu puan ortalamalarının, olumsuz beden algısına sahip hastalardan ( $X=8.38$ ) anlamlı olarak ( $t=1.985$ ;  $p<0.05$ ) daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayrıca olumlu beden algısına sahip olan hastaların ( $X=9.56$ ) dini tutumun ilişki alt boyutu puan ortalamalarının, olumsuz beden algısına sahip hastalardan ( $X=9.21$ ) anlamlı olarak ( $t=3.197$ ;  $p<0.01$ ) daha yüksek olduğu bulunmuştur. Dolayısıyla olumlu beden algısına sahip hastaların dini tutumun ilişki boyutunu, olumsuz beden algısına sahip hastalardan daha yüksek düzeyde yaşadıkları söylenebilir.

### 3. Dini Tutum ve Depresyon Arasındaki İlişki

Tablo 10. Dini Tutum ve Depresyon Arasındaki İlişki			
	N	r	P
Dini Tutum (Toplam) & Depresyon	360	-.271**	.000
Dini Tutum (Davranış) & Depresyon	360	-.300**	.000
Dini Tutum (Duygu) & Depresyon	360	-.197**	.000
Dini Tutum (İlişki) & Depresyon	360	-.154**	.003
<b>** p&lt;0.01</b>			

Tablo 10'da araştırmanın örneklemini oluşturan meme kanseri kadın hastalarda, tüm alt boyutları ile birlikte dini tutum düzeyi ve depresyon arasındaki ilişkiyi gösteren Pearson Korelasyon analizi sonuçları verilmiştir. Buna göre dini tutum ile depresyon arasında ( $r=-.271$ ;  $p=.000$ ) negatif yönde anlamlı bir ilişki; dini tutumun davranış alt boyutu ile depresyon arasında ( $r=-.300$ ;  $p=.000$ ) negatif yönde anlamlı bir ilişki; dini tutumun duygu alt boyutu ile depresyon arasında ( $r=-.197$ ;  $p=.000$ ) negatif yönde anlamlı bir ilişki; dini tutumun ilişki alt boyutu ile depresyon arasında ( $r=-.154$ ;  $p=.003$ ) negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur. Buna göre araştırma örnekleminde dini tutum düzeyi yükseldikçe, depresyon seviyesinin düştüğü söylenebilir.

### 4. Dini Tutum ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişki

Tablo 11. Dini Tutum ve Yaşam Kalitesi Arasındaki İlişki			
	N	r	P
Dini Tutum (Toplam) & Fonksiyonel Durum	360	.090	.090
Dini Tutum (Davranış) & Fonksiyonel Durum	360	.110*	.037
Dini Tutum (Duygu) & Fonksiyonel Durum	360	.041	.438
Dini Tutum (İlişki) & Fonksiyonel Durum	360	.069	.192
<b>* p&lt;0.05</b>			
Dini Tutum (Toplam) & Semptom Kontrolü	360	.010	.848
Dini Tutum (Davranış) & Semptom Kontrolü	360	-.029	.586

Dini Tutum (Duygu) & Semptom Kontrolü	360	.056	.292
Dini Tutum (İlişki) & Semptom Kontrolü	360	.002	.968
p>0.05			
Dini Tutum (Toplam) & Genel İyilik Hali	360	<b>.124*</b>	<b>.019</b>
Dini Tutum (Davranış) & Genel İyilik Hali	360	<b>.142**</b>	<b>.007</b>
Dini Tutum (Duygu) & Genel İyilik Hali	360	.087	.101
Dini Tutum (İlişki) & Genel İyilik Hali	360	.067	.202
<b>* p&lt;0.05</b>		<b>** p&lt;0.01</b>	

Tablo 11’de dini tutum ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkiyi gösteren Pearson Korelasyon analizi sonuçları verilmiştir. Tablodaki veriler incelendiğinde; dini tutumun davranış alt boyutu ile yaşam kalitesinin Fonksiyonel Durum boyutu arasında ( $r=.110$ ;  $p=.037$ ) pozitif yönde anlamlı bir ilişki; dini tutum (toplam) düzeyi ile yaşam kalitesinin Genel İyilik Hali arasında ( $r=.124$ ;  $p=.019$ ) pozitif yönde anlamlı bir ilişki; dini tutumun davranış alt boyutu düzeyi ile yaşam kalitesinin Genel İyilik Hali arasında ( $r=.142$ ;  $p=.007$ ) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu; dini tutum ve yaşam kalitesinin diğer boyutları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı bulunmuştur. Bu durumda yüksek dini tutum düzeyinin, örneklemin yaşam kalitesi üzerinde olumlu bir etki oluşturduğu söylenebilir.

### TARTIŞMA VE SONUÇ

Meme kanseri hastalarda ağrı, uzuv kaybı (mastektomi), depresyon ve yaşam kalitesi üzerinde dindarlığın etkisini incelemek üzere tasarlanan bu çalışmada; dindarlığa ilişkin genel sonuçlara bakıldığında örneklemin dindarlık düzeyinin ortalamanın üstünde olduğu görülmektedir. Dini tutum ölçeği alt boyutlarında ise en yüksek puan ortalamasının “bilis” alt boyutundan sonra “ilişki” olması, ardından “duygu” ve en düşük puan ortalaması ile de “davranış” alt boyutunun gelmesi dikkat çekicidir. “İlişki” alt boyutu, hastalar tarafından genel olarak dua ve Allah’a yakınlaşma duygusu olarak algılanmıştır. Müslüman birey için dua etmenin ya da Allah’a yakarıştta bulunmanın belli bir vakti ve mekanı yoktur. Daha da önemlisi kanserle başa çıkmada büyük güç ve

destek olan dua ve Allah'a yakarış, hastalar için çaresizliklerine sığınak olan en büyük umuttur.

“Davranış” alt boyutunda meme kanseri hastalarda, dinin gereklerini yerine getirme ve yaşantılarında dini değerlere uyma dereceleri sorgulanmıştır. Birçok hasta için bu alt boyuta ait ölçekte yer alan ifadeler düzenli namaz kılma, oruç tutma, Kur'an-ı Kerim okuma gibi ibadetler ile İslam'ın çeşitli emir ve yasaklarını yerine getirme olarak düşünülmüştür. İnançın ve bilginin eyleme dönüştürülmesi bir insan için zorlu bir aşamadır. Dindarlık üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda katılımcıların ibadet düzeni ve devamlılığı konusunda daha zayıf oldukları ve davranış boyutunun genel olarak diğer boyutların daha gerisinde olduğu yapılan pek çok araştırmada ortaya çıkmıştır.<sup>27</sup> Bu araştırmada da örneklem grubunun, ibadetlerin yerine getirilmesinde ve dini değerlere ilişkin yaşam biçiminde kendilerini düşük seviyede gördükleri ifade edilebilir.

Gerek meme kanseri tedavisinin yan etkileri olarak, gerekse ilerlemiş kanser vakalarında görülen fonksiyonel yetersizliğin de hastaların ibadetlerini düzenli olarak yapmalarına engel olduğu da gözlenmiştir. Ancak anket uygulaması sırasında hastalarla yapılan küçük söyleşilerde birçok hastanın, İslam'ın ibadetleri yerine getirme konusunda sağladığı kolaylıklara ilişkin bilgiye (teyemmüm, yatarak ya da oturarak namaz kılabilme vb.) sahip olmadığı görülmüştür. Hastaların bir kısmı, abdest almada fiziksel zorluk yaşadıkları için özellikle namaz kılamadıklarını hatta bazı hastalar namaz için ayakta durmaya halleri olmadığını belirterek namaz kılmayı bıraktıklarını ifade etmişlerdir. Bazı hastaların, namazı ve ibadetleri terk etmeden dolayı büyük bir pişmanlık ve günahkârlık duygusu içinde olduğu gözlenmiştir. Bu durumun ise hastalarda depresyona zemin oluşturabileceği ve manevi olarak cezalandırılmışlık ve uzaklaştırılmışlık duygularına yol açabileceği

---

<sup>27</sup> Bkz. Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, Dem Yayınları, İstanbul, 2004, s. 162; Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007, s. 119; Hülya Güven, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 99; Nurten Kımtar, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008, s. 183.

düşünülebilir. Bu durum, hastanelerde manevî danışmanlık hizmetlerine ne kadar çok ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Araştırmada ağrı algısı ile dini tutum arasında (bkz. Tablo 8) bir ilişki bulunmadığı gibi örneklemin ağrı algısı puan ortalamasının da düşük olduğu görülmüştür. Bu sonucun oluşmasında, örneklemin genel olarak ağrı algısı düzeyinin düşük olmasının etkisi düşünülebilir. Ancak ilgili konuda yapılmış çalışmaların bir kısmında dua etmenin, Allah'a sığınmanın ağrıyla başa çıkmada etkili olduğu görülmüştür.

Galanter<sup>28</sup> (1982), Tanrı'ya güvenmenin, duanın ve inancın, ağrı toleransını arttıran etkili bir yol olduğunu açıklamıştır. Ağrıdan kurtulmada ve ağrının hafifletilmesinde bireysel yeterliliğin artırılması ve spiritual ihtiyaçların sağlanmasının önemli olduğu belirtilmiştir.<sup>29</sup> Babgi'nin (2010), Suudi kanser hastalarında ağrı ve başa çıkma davranışları üzerine yaptığı araştırmasında, ağrıyla başa çıkmada en fazla adaptif ve aktif davranış olarak dua etme (% 99.2), Kur'an-ı Kerim okuma veya dinleme (% 98.5) gibi dini pratiklerin yer aldığı tespit edilmiştir.<sup>30</sup> Lucchetti ve arkadaşlarının (2011), yaşlı hastalarda (60 yaş üstü) dindarlık ile ruh sağlığı, ağrı ve yaşam kalitesi arasındaki ilişki üzerine yaptıkları çalışmada; hastaların % 80.7'sinin ağrı tanımlaması yaptıkları belirlenmiştir. Araştırmada dindarlığın; düşük düzeyde ağrı algısı, düşük düzeyde depresif semptomlar, daha iyi yaşam kalitesi ve düşük düzeyde bilişsel bozukluklar ile anlamlı ilişki gösterdiği bulunmuştur.<sup>31</sup>

Dolayısıyla elde edilen bulgulara göre "(H-1): Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ve ağrı algısı arasında negatif yönde

<sup>28</sup> M. Galanter, "Charismatic Religious Sects and Psychiatric Overview", *Am J Psychiatry*, Vol. CXXXIX, 1982, pp. 1539-1548.

<sup>29</sup> Fatemeh Haghighi, "Correlation Between Religious Coping and Depression in Cancer Patients", *Psychiatria Danubina*, Vol. XXV, No. 3, 2013, pp. 236-240.

<sup>30</sup> Amani A Babgi, "Pain Coping Behaviors of Saudi Patients Suffering from Advanced Cancer : A Revisited Experience", *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention*, Vol. XI (MECC Supplement), 2010, pp. 103-106.

<sup>31</sup> G. Lucchetti et. al., "Religiousness Affects Mental Health, Pain, and Quality of Life in Older People in an Outpatient Rehabilitation Setting", *Journal of Rehabilitation Medicine*, Vol. XLIII, No. 4, 2011, pp. 316-322.



*anlamlı bir ilişki vardır.”* hipotezinin desteklenmediği ortaya çıkmıştır. (Bkz. Tablo 8)

Dini tutum (toplam) ve dini tutumun davranış, duygu ve ilişki alt boyutlarına ait puan ortalamalarının olumlu beden algısına sahip hastalarda daha yüksek çıkması da (bkz. Tablo 9) dindarlığın, meme kanserinde uzuv (meme) kaybının ya da fiziksel bozulmanın yol açabileceği olumsuzluklara karşı önemli bir koruyucu olduğu şeklinde açıklanabilir. Hastalık, uzuv kayıpları, engellilik gibi bedensel anormallik durumlarında dindar bireylerin “Allah’ın takdiri, imtihan, Allah’ın sevdiği kullarını hastalık ve sıkıntılara maruz bırakması vb.” atıflar yaparak daha kolay başa çıktıkları ve yaşananları daha çabuk kabullendikleri söylenebilir. Bu durumda dini tutumun, olumlu beden imajı üzerinde etkili bir faktör olduğu düşünülebilir.

Meme kanseri kadın hastalarda, ameliyat sonrası kadınlığı temsil eden bir uzvun kaybına ve beden imajının zedelenmesi fiziksel, ruhsal ve sosyal boyutları olan önemli problemlere neden olabilmektedir. Olumlu beden algısının, benlik yapısı ya da öz saygı (self-esteem) düzeyi ile ilişkili olduğu söylenebilir. İnsanda benlik yapısı, çevresini, diğer insanları ve kendisini görme ve algılama biçimini, varoluşun temelini oluşturduğu gibi tüm duygu, düşünce ve davranışları üzerinde de etkili olur.<sup>32</sup> Öz saygı ya da benlik saygısı kişinin kendinden memnun olma duygusunun bir göstergesidir. Öz saygısı yüksek olan bireyler, kendilerini değerli, olumlu, beğenilmeye ve sevilmeye layık kişiler olarak görmektedirler. Aynı zamanda öz saygı, kişinin kendini kabullenmesinde ve kendine güven duymasında etkili olan ve bu yönleriyle de bireysel ve sosyal hayata tesir eden önemli bir faktör olarak durmaktadır.<sup>33</sup>

Dolayısıyla kişinin kendi beden algısı ya da fiziksel görünüm imajının oluşmasında sahip olduğu öz saygı düzeyi diğer bir ifade ile benlik saygısı belirleyici bir etkidir. Literatürde, dindarlık öz saygı arasında olumlu ilişki olduğunu gösteren çalışmalar olduğu gibi ilişki olmadığını ya da negatif ilişki olduğunu gösteren çalışmalar da vardır. Gartner (1996), dindarlık ve öz saygı arasındaki ilişkiyi konu edinen 18

<sup>32</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 360.

<sup>33</sup> Asım Yapıcı-Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, S. 2, Adana 2003, s. 104.

empirik çalışmayı incelemiş ve bunların 6'sında yüksek ilişki, 4'ünde düşük ilişki olduğunu ve 8'inde ise ilişki olmadığını tespit etmiştir.<sup>34</sup>

Kımtır'ın (2007) üniversite öğrencilerinde benlik saygısı ve dindarlık ilişkisini incelediği çalışmasında, dini hayatın inanç boyutuyla benlik saygısı arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu, dini hayatın inanç boyutunun benlik saygısı üzerinde olumlu yönde etkisi olduğu belirlenmiştir.<sup>35</sup> Yoğurtçu'nun (2009) dindarlık ve ruh sağlığı araştırmasında, dindarlık ve özsaygı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu belirtilmiştir.<sup>36</sup>

Koenig, George ve Titus (2004) tarafından yapılan çalışmada, dindar olmayan ve manevi bir yaşamı bulunmayan tıbbi tedavi gören yaşlı hastalarda, öz saygı düzeyinin ve öznel sağlık algısının, dindar hastalara göre daha düşük olduğu belirlenmiştir. Bu durum araştırmacılar tarafından, dindarlık ve maneviyatın sağladığı sosyal destek ile açıklanmıştır.<sup>37</sup>

İstatistiksel analizler sonucunda; “(H-2): *Dini tutum düzeyi ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları düzeyleri, olumlu beden algısına sahip hastalarda, olumsuz beden algısına sahip hastalara göre anlamlı olarak daha yüksektir*” hipotezinin desteklendiği görülmüştür. (Bkz. Tablo 9)

Araştırmada bir duygu durum bozukluğu olarak görülen depresyon ile dini tutum ve dini tutumun tüm alt boyutları arasında (bkz. Tablo 10) negatif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bilindiği gibi

<sup>34</sup> J. Gartner, “Religious Commitment Mental Health and Prosocial Behavior: A Review of the Empirical Literature”, *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, ed. E. P. Shafranske, American Psychological Association, Washington, 1996, pp. 187-214; (akt.) Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007, s. 100.

<sup>35</sup> Nurten Kımtır, Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008, s. 257.

<sup>36</sup> Fatma Yoğurtçu, Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2009, s. 70.

<sup>37</sup> H. G. Koenig - L. K. George - P. Titus, “Religion, Spirituality, and Health in Medically III Hospitalized Older Adults”, *Journal of the American Geriatrics Society*, Vol. LII, No. 4, 2004, pp. 554-562; (akt.) Yapıcı, a.g.e., s. 101.

depresyon; umutsuzluk, karamsarlık, üzüntü, zevk alamama, çaresizlik vb. olumsuz duygularla karakterize çökkünlük hali olarak tanımlanır. Daha önce yapılan çalışmalarda, meme kanseri hastalarda genel olarak bu tür duyguların yoğun olarak yaşandığı ve depresif eğilimin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu araştırmada elde edilen bulgular, meme kanseri hastalarda dindarlık düzeyi arttıkça depresyonun azaldığını göstermektedir.

Bireylerin hastalıklar, güçlükler ve olumsuz durumlar karşısında dine, ibadete ve dua etmeye yönelmeleri içlerinde buldukları durumu daha kolay atlatmalarına yardımcı olmaktadır. Din hayattaki stres verici olayların etkisini azaltarak, bireylerde olumlu duygu durumunun yükselmesini sağlar.<sup>38</sup> Böylece insana güven ve ümit telkin eden dinin, umutsuzluğu engelleyerek depresyonun azalmasında etkili olduğu<sup>39</sup> söylenebilir.

Meme kanserli kadınlarda hastalıkla başa çıkma sürecinde manevi boyutun, dindarlığın, dua etmenin, meditasyonun, Tanrı'ya sığınmanın önemli bir güç ve destek olduğunu gösteren çalışmalar mevcuttur.<sup>40</sup> Literatürde, din ve depresyon ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar farklı din ve kültürlere, dindarlığın boyutlarına ve dindarlık algısına göre farklılık gösterse de genel olarak dindarlık ve depresyon arasında negatif bir ilişki olduğu yönünde bulgular içermektedirler. Bu araştırmada dindarlık ve depresyona ilişkin elde edilen bulgu literatür ile uyumludur.

Koç'un (2002) ergenlerde dua ve ibadet psikolojisi ve ruh sağlığı ilişkisini araştırdığı çalışmasında, ergenlerin Allah'a olan inançları ile yaptıkları dua ve ibadetlerin hayatı zorluklarına katlanmada ve onlarla baş çıkabilmede oldukça etkili olduğuna inandıkları ve psikolojik rahatlama

---

<sup>38</sup> Fatma Balcı, Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2011, s.162.

<sup>39</sup> Yapıcı, a.g.e., ss. 126-127.

<sup>40</sup> B. R. Ferrell et al., "Quality of Life in Breast Cancer: Part II. Psychological and Spiritüel Well-Being", *Cancer Nursing*, Vol. XXI, No. 1, 1998, pp. 1-9; SL. Fredette, "Breast Cancer Survivors: Concerns and Coping", *Cancer Nursing*, Vol. XVIII, No. 1, 1995, pp. 35-46; Veysi Ceylan, Meme Kanseri Olan Hastalarda Tanı Sonrası Psikososyal Sorunlar, Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Diyarbakır, 2009.

hissettikleri belirlenmiştir.<sup>41</sup> Şengül'ün (2007) çalışmasında, dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile depresyon arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu, bilgi-ibadet boyutu arttıkça depresif belirtilerde azalma olabileceği belirtilmiştir.<sup>42</sup> Güven'in (2008) araştırmasında, örneklem grubunun öznel dindarlık algısı ve dini yönelimi arttıkça, depresyon düzeyinde azalma olduğu ve dindarlığın etki boyutu ile depresyon arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu, dinden etkilenme derecesi arttıkça depresyon düzeyinde düşme olduğu tespit edilmiştir.<sup>43</sup>

Ceylan (2009) meme kanserinde psikososyal sorunları incelediği araştırmasında, zaman zaman intihar düşüncesinde olan hastaların, bu duruma engel olarak dini inançlarını gösterdiği ve hastalarda hastalığın gidişatında Yüce Allah'a olan bağlılığın etkin olduğu gözlenmiştir. Ceylan, araştırma sonucunda araştırma grubunda yer alan meme kanseri hastalarda psikolojik sorunların daha az gözlenmesini, hastaların güçlü aile ilişkisine ve eş uyumunun iyi oluşuna, maneviyatın (spiritual boyutun) sağlam olmasına ve psikolojik stresle başa çıkmada inanç duygusunun hakim olmasına bağlamıştır.<sup>44</sup>

Koenig ve arkadaşları<sup>45</sup> (1992) tarafından yapılan çalışmada, demografik ve sağlığa ilişkin değişkenlerin kontrolünden sonra dini başa çıkma ve depresyon arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu gözlenmiştir. Olson ve arkadaşlarının<sup>46</sup> (2012) yaptığı çalışmada, olumlu

<sup>41</sup> Mustafa Koç, Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2002, s. 144.

<sup>42</sup> Fatma Şengül, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007, s. 148.

<sup>43</sup> Hülya Güven, Depresyon ve Dindarlık İlişkisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008, s. 117.

<sup>44</sup> Veysi Ceylan, Meme Kanseri Olan Hastalarda Tamı Sonrası Psikososyal Sorunlar, Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Diyarbakır, 2009, s. 50, s. 53.

<sup>45</sup> H. G. Koenig et al., "Religious Coping and Depression Among Elderly, Hospitalized Medically Ill Men", *Am J Psychiatry*, Vol. CXLIX, 1992, pp. 1693-1700.

<sup>46</sup> M. M. Olson et al., "Religious Coping and Mental Health Outcomes: An Exploratory Study of Socioeconomically Disadvantaged Patients", *Explore (NY)*, Vol. VIII, 2012, pp. 172-176.

dini başa çıkmanın, daha iyi ruh sağlığını yordayıcı olduğu, buna karşılık olumsuz dini başa çıkmanın ise ruh sağlığı için karıştırıcı bir faktör olduğu bildirilmiştir. Ramirez ve arkadaşlarının<sup>47</sup> (2012) hemodiyaliz hastalarında yaptığı çalışmada, olumlu ve olumsuz dini başa çıkmanın, böbrek yetmezliği ile başa çıkmada sıklıkla kullanıldığı bulunmuştur. Bu hastalarda, dini başa çıkma ile depresyon ve anksiyete arasında ve dini başa çıkma ile yaşam kalitesinin çok boyutlu yönleri arasında ilişki olduğu ancak olumlu dini başa çıkma ve psikolojik distress arasında bir ilişki olmadığı görülmüştür.

Haghighi'nin (2013), İranlı kanser hastalarında dini başa çıkma ve depresyon ilişkisini araştırdığı çalışmasında, Tanrı ile ilişki kurmayı dini başa çıkma metodu olarak kullanmanın depresyon düzeyinin düşük olmasında etkili olduğu ve ailesinin dini tutum düzeyi yüksek olan hastaların depresyon oranlarının düşük seviyede olduğu bulunmuştur.<sup>48</sup>

İstatistiksel analizler sonucunda elde edilen bu bulgu ile "(H-3): *Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ve depresyon arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır*" hipotezinin tümüyle desteklendiği görülmüştür. (Bkz. Tablo 10)

Araştırmanın diğer önemli bulgularından biri, dini tutum (toplam) düzeyi ile yaşam kalitesinin Genel İyi Hali arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki; dini tutumun davranış alt boyutu ile yaşam kalitesinin Fonksiyonel Durum ve Genel İyi Hali boyutları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunun bulunmasıdır (bkz. Tablo 11).

Araştırmada uygulanan yaşam kalitesi ölçeğinde "Fonksiyonel Durum" alt boyutu ile son bir hafta içinde hastaların günlük aktiviteleri yerine getirmedeki fiziksel yeterlilik ve bağımlılık düzeylerini göstermektedir. Meme kanseri hastalarında ameliyat tipine, tümörün yayılımına veya evresine göre koltuk altı lenf bezlerinin tamamı ya da bir kısmı alınabilmektedir. Bu hastalarda, lenf bezlerinin alındığı kolda zamanla lenf sıvısının birikmesine bağlı olarak lenfödem oluşabilmektedir. Lenfödem; kolda güçsüzlük, işlevsellikte azalma,

<sup>47</sup> S. P. Ramirez et al., "The Relationship Between Religious Coping, Psychological Distress and Quality of Life in Hemodialysis Patients", *J Psychosom Res*, Vol. LXXII, 2012, pp. 129-135.

<sup>48</sup> Fatemeh Haghighi, "Correlation Between Religious Coping and Depression in Cancer Patients", *Psychiatria Danubina*, Vol. XXV, No. 3, 2013, pp. 236-240.

enfeksiyonlara açıklık gibi sorunlara neden olarak hastaların günlük yaşam aktivitelerinin kısıtlanmasına ve bağımlılığın artmasına yol açabilir. Meme kanseri kadın hastalarda, bu durum hastalığa ve tedaviye bağlı diğer semptomlarla birleştiğinde yaşam kalitesini hem fiziksel hem psikolojik olarak olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Ayrıca kadın ve anne rolünün getirdiği sorumlulukları ve ev içi aktiviteleri de kısıtlayan fonksiyonel yetersizlik, sosyal alanda da yaşam kalitesini düşürür.

Bu araştırmada daha önce de belirtildiği gibi örneklemin dini tutum ölçeği alt boyutları arasında “davranış” boyutunda en düşük puan ortalamasına sahip olduğu görülmüştür. Meme kanseri hastalar, özellikle fonksiyonel yetersizlik ve güçsüzlük nedeniyle dini ibadetlerini yapmada zorluk yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla “davranış” ve “Fonksiyonel Durum” arasındaki bu ilişkinin oldukça anlaşılır ve anlamlı olduğu söylenebilir.

Araştırmada uygulanan yaşam kalitesi ölçeği “Genel İyilik Hali” boyutu, hastaların son bir hafta içindeki genel sağlık ve hayat kalitelerinin öznel değerlendirmesini içermektedir. Bu boyutun, hastaların kendi fiziksel sağlık algılarına yönelik olduğu ifade edilebilir. Genel İyilik Hali boyutu ile dini tutum (toplam) ve dini tutumun davranış alt boyutu arasında pozitif ilişki olması, dindarlığın meme kanseri kadın hastalarda fiziksel sağlık algısına olumlu yönde katkı sağladığını gösteren önemli bir bulgudur. İslam Dini metinlerinde insanın iyi ve güzel hallerine şükür etmesi, sıkıntılı hallerinde ise sabretmesi tavsiye edilmiştir. Hastalıkta ve sağlıkta yani her halde Allah’a hamd ve şükür içinde olunması ise övülmüştür. Bu yüzden Müslümanlar arasında şiddetli hastalık dönemlerinde dahi Allah’a şükretmek, acı ve ızdıraptan dolayı şikayette bulunmamak yaygındır. Örneklem grubunda da hastalığa ait semptomlar (ağrı, bulantı, kusma vb.) yoğun olarak görülse de “Genel İyilik Hali” algılarının yüksek olabildiği gözlenmiştir. Nitekim bu araştırmada, yaşam kalitesinin “Semptom Kontrolü” boyutuyla dindarlık arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmamıştır.

Bireysel iyilik halinin bir anlatımı olan yaşam kalitesinin, fiziksel ve sosyal iyilik, psiko-sosyal uyum, inanç ve değerlerden oluşan boyutları olduğu belirtilmektedir. Yaşam kalitesi aile, iş yaşamı ve sosyo-ekonomik

koşullar gibi hayatın farklı alanlarında, bireyin günlük yaşamından aldığı doyum ve iyilik algısı olarak ifade edilebilir.<sup>49</sup> Bu durumda çok boyutlu olan yaşam kalitesi üzerinde, dini tutum ve davranışların olumlu yönde etki yapacağı düşünülebilir. Din ve maneviyatın, yaşam kalitesinin inanç boyutu içinde yer aldığı, dinin bireylerin psiko-sosyal uyumları, yaşam doyumları, ruh ve fiziksel sağlıkları üzerindeki etkileri bir arada değerlendirildiğinde, din ve yaşam kalitesi arasında güçlü bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır.

Örneğin; Yates ve ekibinin (1981) ileri düzeyde 71 kanserli hasta üzerinde yaptığı araştırmada, dini inanç ve eylemlerin daha az ağrıya, daha çok mutluluk ve doyuma sebep oldukları bulunmuştur.<sup>50</sup> Kirkpatrick ve Shaver<sup>51</sup> (1992), Tanrı'ya güvenli bağlanma göstermiş insanların, Tanrı'ya kaygılı bir şekilde bağlanmış olan insanlara göre yaşam doyumlarının daha yüksek, kaygı, depresyon ve fiziksel hastalık şikâyetlerinin ise daha düşük düzeyde olduğunu belirlemişlerdir.

Din, birtakım olaylarda özellikle bazı hastalıklarla başa çıkmada ve olaylara anlam vermede yardımcı bir unsur olabilir. Nelson ve arkadaşları (2002) tarafından, kanser ve aids hastalarında yapılan bir çalışmada, dini başa çıkma etkinliklerinin hem acı ve sıkıntıya anlam verme hem de dayanma gücünü arttırma ve bir umut kaynağı olma konusunda önemli bir etkiye sahip olduğu görülmüştür.<sup>52</sup>

Yılmaz'ın (2006) kronik ağrılı hastalarda yaşam kalitesi araştırmasında ise kendini dindar olarak tanımlayan hastalarda, kendini dindar olarak tanımlamayan hastalara göre yaşam kalitesi fonksiyonel durum ve global yaşam kalitesi puanlarının düşük, esenlik ve genel sağlık

---

<sup>49</sup> Nalan G. Beser - Fatma Öz, "Kemoterapi Alan Lenfomalı Hastaların Anksiyete-Depresyon Düzeyleri ve Yaşam Kalitesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, C. VII, S. 1, Sivas 2003, ss. 47-58.

<sup>50</sup> Kenneth I. Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", çev. Ahmet Albayrak, *Tabula Rasa-Felsefe Teolojisi*, Y. III, S. 9, Isparta 2003, s. 218.

<sup>51</sup> L. A. Kirkpatrick - P. Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. III, 1992, pp. 18-26; Akif Hayta, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslam'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. IV, S. 12, İstanbul 2006, s. 41.

<sup>52</sup> C. J. Nelson et al., "Spirituality, Religion and Depression in the Terminally Ill", *Psychomatics*, Vol. XLIII, No. 3, 2002, pp.213-220.

puanlarının ise daha yüksek olduğu ancak bu puanlar arasında anlamlı farklılığın olmadığı bulunmuştur.<sup>53</sup> Arda'nın (2011), kanser hastalarında yaşamda anlamı incelediği çalışmasında, yaşamda anlam ile yaşam kalitesinin alt boyutlarından bedensel alan, ruhsal alan, sosyal alan, çevresel alan arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur.<sup>54</sup>

Gibson ve Hendrick (2006), hayatta kalan Afro-Amerikan meme kanseri hastalar üzerine 1994-2004 arası yapılmış çalışmalarda spiritualite etkisini incelemişlerdir. Bu literatür çalışmasında 18 yaş ve üstü hastalardan elde edilen bulgular sonucunda; koruyan ve himaye eden, kudretli ve şifa veren, karar vermede yol gösterici olan ve kendisiyle yakınlık kurulan Tanrı'ya olan inanç olarak tanımlanan durumlara ilişkin spiritualite/maneviyatın güçlü bir başa çıkma sağladığı belirlenmiştir.<sup>55</sup> Morgan ve arkadaşlarının (2006), Afro-Amerikan meme kanseri kadın hastalarda yaşam kalitesi ile spiritual iyilik hali ve dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi inceledikleri kesitsel araştırmada; hastaların pozitif dini başa çıkmayı, negatif dini başa çıkmadan daha fazla kullandıkları bulunmuştur. Ayrıca spiritual iyilik hali ile yaşam kalitesinin fiziksel, emosyonel ve fonksiyonel iyilik hali boyutları arasında anlamlı ilişkiler olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bulgulardan yola çıkılarak meme kanseri kadın hastalarda, spiritual ve dini uygulamaların tedavi aşamasında destekleyici bir girişim olarak değerlendirilmesinin önemine dikkat çekilmiştir.<sup>56</sup>

O'Connor ve arkadaşlarının (2007), Avustralya'da 40 lösemi hastasında yaşam kalitesi, spiritual iyi olma ve psikolojik uyum tarzları

<sup>53</sup> Eren Yılmaz, Kronik Ağrılı Hastalarda Yaşam Kalitesi, Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006, s. 70.

<sup>54</sup> Şeyda Arda, Kanser Hastalarında Yaşamda Anlamın İncelenmesi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2011, s. 100.

<sup>55</sup> L. M. Gibson - C. S. Hendricks, "Integrative Review of Spirituality in African American Breast Cancer Survivors", *ABNF Journal*, Vol. XVII, No. 2, 2006, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed>, (28.12.2014), pp. 67-72.

<sup>56</sup> P. D. Morgan - F. G. Johansson - V. Mock, "Spiritual Well-Being, Religious Coping, and the Quality of Life African-American Breast Cancer Treatment: A Pilot Study", *ABNF Journal*, Vol. XVII, No. 2, 2006, pp. 73-77.



arasındaki ilişkiyi inceledikleri araştırmada; spiritual iyi olma ve yaşam kalitesi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu, ümitsizlik ve caresizliğin ise hem yaşam kalitesi hem de spiritual iyi olma ile negatif yönde anlamlı bir ilişki gösterdiği bulunmuştur. Araştırmada yaşamak için bir nedeni olan, hayatını daha üretken hale getiren, yaşamda anlam, huzur, uyum, amaç ve güven duygusuna sahip olan, dini ve manevi inançlarında teselli bulan hastalarda, bu faktörlerin daha iyi bir yaşam kalitesine katkı sağladığı ifade edilmiştir.<sup>57</sup>

Levin ve arkadaşlarının (2009), meme kanseri kadın hastalarda duanın, iyilik hali ve ruhsal durum üzerindeki etkilerini inceledikleri araştırmada; katılımcıların % 81'inin dua ettiklerini; dua etmenin kanser yaşantısında kadınlara yüksek düzeyde olumlu destek sağladığı belirlenmiştir. Araştırmada spiritualiteyi değerlendirmede kullanılan ölçme aracının; anlam ve amaç bulma, uyum ve huzur hissi, Tanrı'ya veya aşkın bir varlığa yakınlık gibi duyguların ifade edilmesine yönelik olduğu bildirilmiştir. Örneklemin anlam ve huzur bulma skorlarının diğerlerinden daha yüksek olduğu bulunmuştur. Genel spiritualitenin; yüksek düzeyde yaşam kalitesi (fiziksel iyilik hali, emosyonel iyilik hali, fonksiyonel iyilik hali) ve yüksek düzeyde sosyal destek ile pozitif yönde anlamlı ilişki ve yine depresyon ve anksiyete ile de negatif yönde anlamlı ilişki gösterdiği tespit edilmiştir.<sup>58</sup>

Stewart (2013) ve arkadaşları, tıp alanında klinik uygulamalarda birincil veya ikincil değişken olarak dini pratiklerin etkisini ele alan çeşitli çalışmaları incelemişlerdir. 49 çalışmayı değerlendiren araştırmacılar; dini inancın hastaların çoğu için oldukça önemli olduğunu, özellikle ciddi hastalıklarda ve bağımlı hastalarda pozitif başa çıkma mekanizması oluşturduğunu belirlemişlerdir. Elde edilen bulgulara göre hastalarda dini pratik sıklığının ve Tanrı ile etkileşimin ön planda olabildiği ifade edilmiştir. Manevi/spiritual etkileşimin hastalarda; huzur duygusunun sağlanmasına, hastalığı anlamlandırmaya, hastalığa yüksek düzeyde uyum

---

<sup>57</sup> M. O'Connor et. al., "Realationships Between Quality of Life, Spiritual Well-Being, and Psychological Adjustment Styles for People Living with Leukaemia: An Exploratory Study", *Mental Health, Religion and Culture*, Vol. X, 2007, pp. 631-647.

<sup>58</sup> Ellen G. Levine, "The Benefits of Prayer on Mood and Well-Being of Breast Cancer Survivors", *Support Care Cancer*, Vol. XVII, No. 3, Hillerød 2009, pp. 295-306.

sağlamaya ve yaşam kalitesine olumlu yönde etki sağlayabileceği tespit edilmiştir.<sup>59</sup>

İstatistiksel analizler sonucunda elde edilen bu bulguya göre “(H-4): *Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ile yaşam kalitesi fonksiyonel durum ve genel iyilik hali boyutları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır*” hipotezinin dini tutum-genel iyilik hali, dini tutum (davranış)-genel iyilik hali ve dini tutum (davranış)-fonksiyonel durum değişkenleri özelinde kısmen desteklendiği belirlenmiştir. (Bkz. Tablo 11)

Konuya ilişkin elde edilen diğer bulgular ise “(H-5): *Dini tutum ve dini tutumun davranış, duygu, ilişki boyutları ile yaşam kalitesi semptom kontrolü boyutu arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır*” hipotezinin desteklenmediğini göstermektedir. (Bkz. Tablo 11)

Dini tutum ve diğer bulgular birlikte değerlendirildiğinde, meme kanseri kadın hastalarda, fiziksel ve ruhsal sağlığa etki eden çok sayıda faktörün olduğu ve bu faktörlerin birbirinden bağımsız olarak düşünülemeyeceğini göstermektedir. Bu ilişkiler ağının, insanın bedensel, psikolojik, sosyal ve manevi boyutları ile karşılıklı etkileşim içinde olduğu söylenebilir.

Kısaca bu araştırmada, ana hipotez olarak belirlenen “*meme kanseri kadın hastalarda dini tutum; ağrı algısı, uzuv kaybının kabullenilmesi, depresyon ve yaşam kalitesi üzerinde olumlu yönde etkide bulunur*” hipotezinin “ağrı algısı” özelinde desteklenmediği ancak “uzuv kaybının kabullenilmesi (olumlu beden algısı)”, “depresyon” ve yaşam kalitesinin “Fonksiyonel Durum” ve “Genel İyilik Hali” alt boyutlarında bağımsız değişkenlere bağlı olarak farklı ölçülerde desteklendiği görülmüştür.

Din, hayatın içinde yaşananların anlamlandırılmasında etkili olan, insana yaşamda anlam ve amaç sağlayan kutsal referanslar sistemidir. Örneğin, İslam dini, hayattaki her olayın bir hikmet ve kader çizgisinde meydana geldiğini, müminlere dünyanın bir imtihan yeri olduğunu ve insanların çeşitli sıkıntı ve hastalıklarla sınanacaklarını bildirir. Din sağlıkla ilgili her türlü tedbirleri almamıza ve gerekli koruyucu hekimlik hizmetlerine başvurmamıza rağmen başımıza

<sup>59</sup> W. C. Stewart et al., “Review of Clinical Medicine and Religious Practice”, *Journal of Religion and Health*, Vol. 52, No. 1, NY 2013, pp. 91-106.

gelebilecek sıkıntılara isyan etmeden sabredenlere mükâfat olarak Cennet'i vaat eder. Bu nedenle Müslüman bireyin dini motivasyonla kanser vb. olumsuz durumları anlamlandırmada ve hastalıkla başa çıkmada daha az zorlanacağı, genel sağlık algısının ve psiko-sosyal uyumunun da daha iyi olacağı söylenebilir. Kendisini Allah'ın iradesine teslim etmiş olan dindar insan, hayatın keder ve musibetlerinden emin olarak, güvenli bir limana sığınmış olur. Bu insan yaşadığı her türlü zorluk ve sıkıntı karşısında, Allah'a olan inancı ve bağlılığı vasıtasıyla hayata güzellik ve umut katarak yaşam doyumunu arttırabilir.

### KAYNAKÇA

- Aaronson N. - Ahmedzai S. - Bergman B. , “For The European Organization For Research And Treatment Of Cancer Study Group On Quality Of Life. The European Organization For Research And Treatment Of Cancer Qlq-C30: A Quality Of Life Instrument For Use İn International Clinical Trials İn Oncology”, *J Natl Cancer Inst*, Vol. LXXXV, N. 5, 1993.
- Alacacıoğlu Ahmet, Kanser Hastası ve Hasta Yakınlarının Depresyon, Umutsuzluk ve Kaygı Düzeylerinin Değerlendirilmesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakóltesi, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), İzmir 2007.
- Arda Şeyda, Kanser Hastalarında Yaşamda Anlamın İncelenmesi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2011.
- Ayten Ali ve diğerleri, “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. XII, S. 2, Samsun 2012.
- Babgi Amani A, “Pain Coping Behaviors of Saudi Patients Suffering from Advanced Cancer : A Revisited Experience”, *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention*, Vol. XI (MECC Supplement), 2010
- Balcı Fatma, Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2011.
- Beser Nalan G. - Öz Fatma, “Kemoterapi Alan Lenfomalı Hastaların Anksiyete-Depresyon Düzeyleri ve Yaşam Kalitesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, C. VII, S. 1, Sivas 2003.
- Black J. M. - Jacobs E. Matasarrin, *Medical-Surgical Nursing*, 4th Edition, London, WB Saunders Co., 1993.
- Ceylan Veysi, Meme Kanseri Olan Hastalarda Tanı Sonrası Psikososyal Sorunlar, Dicle Üniversitesi Tıp Fakóltesi, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Diyarbakır 2009.

- Ekşi Halil, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2001.
- Eti-Aslan Fatma, “Ağrı Değerlendirme Yöntemleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, C. VI, S. 1, Sivas 2002.
- Ferreira-Valente Maria Alexandra et al., “Validity of Four Pain Intensity Rating Scales”, *Pain*, Vol. CLII, 2011.
- Ferrell B. R. et al., “Quality of Life in Breast Cancer: Part II. Psychological and Spiritüel Well-Being”, *Cancer Nursing*, Vol. XXI, No. 1, 1998.
- Fredette S. L., “Breast Cancer Survivors: Concerns and Coping”, *Cancer Nursing*, Vol. XVIII, No. 1, 1995.
- Galanter M., “Charismatic Religious Sects and Psychiatry Overview”, *Am J Psychiatry*, Vol. CXXXIX, 1982.
- Gartner J., “Religious Commitment Mental Health and Prosocial Behavior: A Review of the Emprical Literature”, *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, ed. E. P. Shafranske, American Psychological Association, Washington 1996.
- Gibson L. M. - C. S., “Integrative Review of Spirituality in African American Breast Cancer Survivors”, *ABNF Journal*, Vol. XVII, No. 2, 2006, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed>, (28.12.2014).
- Güven Hülya, Depresyon ve Dindarlık İlişkisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Güzelant A. et al., “The European Organization for Research and Treatment of Cancer C-30: An Examination into the Cultural Validity and Reliability of Turkish Version of the EORTC QLQ-C30”, *Eur J Cancer Care*, Vol. XIII (2), 2004.
- Haghighi Fatemeh, “Correlation Between Religious Coping and Depression in Cancer Patients”, *Psychiatria Danubina*, Vol. XXV, No. 3, Zagrep 2013.

- Hawker Gillian A. et al., "Measures of Adult Pain", *Arthritis Care & Research*, Vol. LXIII, No. S-11, 2011.
- Hayta Akif, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslam'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. IV, S. 12, İstanbul 2006.
- Hisli Nesrin, "Beck Depresyon Envanterinin Geçerliliği Üzerine Bir Çalışma", *Psikoloji Dergisi*, C. 6, S. 22, Ankara 1989.
- Hisli Şahin Nesrin, "Beck Depresyon Envanterinin Üniversite Öğrencileri için Geçerliliği, Güvenirliliği", *Psikoloji Dergisi*, C. 7, S. 23, Ankara 1989.
- Horozcu Ümit, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal*, C. VII, S. 1, İstanbul 2010.
- Hökekleli Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Kağıtçıbaşı Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınevi, İstanbul 1999.
- Kalaycı Şeref, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, Asil Yayın, Ankara 2010.
- Kımtır Nurten, Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Bursa 2008; Kriter Yay., 2012.
- Kirkpatrick L. A. - Shaver P., "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. III, 1992.
- Koç Mustafa, Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2002.
- Koenig H. G. - George L. K. - Titus P., "Religion, Spirituality, and Health in Medically III Hospitalized Older Adults", *Journal of the American Geriatrics Society*, Vol. LII, No. 4, 2004.
- Koenig H. G. et al., "Religious Coping and Depression Among Elderly, Hospitalized Medically Ill Men", *Am J Psychiatry*, Vol. CXLIX, 1992.

- Köylü Mustafa, “Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 28, Samsun 2010.
- Levine Ellen G., “The Benefits of Prayer on Mood and Well-Being of Breast Cancer Survivors”, *Support Care Cancer*, Vol. XVII, No. 3, Hillerød 2009.
- Lucchetti G. et al., “Religiousness Affects Mental Health, Pain, and Quality of Life in Older People in an Outpatient Rehabilitation Setting”, *Journal of Rehabilitation Medicine*, Vol. XLIII, No. 4, 2011.
- Morgan P. D. - Johansson F. G. - Mock V., “Spiritual Well-Being, Religious Coping, and the Quality of Life African-American Breast Cancer Treatment: A Pilot Study”, *ABNF Journal*, Vol. XVII, No. 2, 2006.
- Musick M. A. et al., “Religious Activity and Depression Among Community-Dwelling Elderly Persons with Cancer: The Moderating Effect of Race”, *The Journal of Gerontology*, Vol. LIII, No. 4, Philadelphia 1998.
- Nelson C. J. et al., “Spirituality, Religion and Depression in the Terminally Ill”, *Psychomatics*, Vol. XLIII, No. 3, 2002.
- O’Connor M. et al., “Realationships Between Quality of Life, Spiritual Well-Being, and Psychological Adjustment Styles for People Living with Leukaemia: An Exploratory Study”, *Mental Health, Religion and Culture*, Vol. X, 2007.
- Ok Üzeyir, “Dini tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C. VIII, S. 2, Sakarya 2011.
- Olson M. M. et al., “Religious Coping and Mental Health Outcomes: An Exploratory Study of Socioeconomically Disadvantaged Patients”, *Explore (NY)*, Vol. VIII, 2012.
- Onay Ahmet, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.
- Özkan Asiye, “Kanser Hastalarında Ağrı Değerlendirmesi”, *XIII. TPOG Ulusal Pediatrik Kanser Kongresi*, Hemşire Programı, İzmir 18-22 Mayıs 2004.

- Özkan Sedat, "Meme Kanserli Hastaya Psikolojik Yaklaşım, Yaşam Kalitesi", Meme Kanseri, ed. Erkan Topuz, İstanbul Üniversitesi, Onkoloji Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1997.
- Pagé M. Gabrielle et al., "Validation of the Numerical Rating Scale for Pain Intensity and Unpleasantness in Pediatric Acute Postoperative Pain: Sensitive to Change Over Time", *The Journal of Pain*, Vol. XIII, No. 4 (April), Seattle 2012.
- Pargament Kenneth I., "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", çev. Ahmet Albayrak, *Tabula Rasa-Felsefe Teolojisi*, Y. III, S. 9, Isparta 2003.
- Ramirez S. P. et al., "The Relationship Between Religious Coping, Psychological Distress and Quality of Life in Hemodialysis Patients", *J Psychosom Res*, Vol. LXXII, 2012.
- Savaşır İskender - Hisli Şahin Nesrin, *Bilişsel-Davranışçı Terapilerde Değerlendirme: Sık Kullanılan Ölçekler*, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, Ankara 1997.
- Sherman Allen C. - Simonton Stephanie, "Religious Involvement Among Cancer Patients", *Faith and Health*, ed. Thomas G. Plante - Allen C. Sherman, The Guilford Press, New York 2001.
- Stewart W. C. et al., "Review of Clinical Medicine and Religious Practice", *Journal of Religion and Health*, Vol. 52, No. 1, NY 2013.
- Şengül Fatma, Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007.
- T.C. Sağlık Bakanlığı Türkiye Halk Sağlığı Kurumu Kansere Daire Başkanlığı, 2009 Kansere İnsidansları, GLOBOCAN 2012, <http://www.kanser.gov.tr/daire-faaliyetleri/kanser-istatistikleri.html>, (07.04.2014).
- Tarhan Nevzat, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.
- Tulunay M. - Tulunay F.C., "Ağrı Değerlendirilmesi ve Ağrı Ölçümleri", *Ağrı*, ed. S. Erdine, Alemdar Ofset, İstanbul 2000.
- Yapıcı Asım - Zengin Salih, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki



İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. III, S. 2, Adana 2003.

Yapıcı Asım, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan Kitabevi, Adana 2007.

Yılmaz Eren, *Kronik Ağrılı Hastalarda Yaşam Kalitesi*, Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006.

Yoğurtçu Fatma, *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2009.



*DEUİFD Din Piskolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 83-113.*

## MÜSLÜMAN TÜRK KÜLTÜRÜNDE İNANÇ GELİŞİMİ (Bir Model Denemesi)

Asım YAPICI<sup>1</sup>

### ÖZ

Bu makale Müslüman-Türk toplumunda inanç gelişiminin nasıl gerçekleştiğini araştırmak istemektedir. Çünkü insanı sadece Batılı paradigma, kuram ve modellerle anlamaya çalışmak Doğulu bilinci ve Doğu insanının öznelliğini yok sayma anlamına gelmektedir. Bu durum, gerek Müslüman gerekse Hıristiyan bir çevrede doğup büyüyen bir kişinin inanç gelişiminin aynı ya da benzer süreçlerden geçerek şekillendiği iddiasına dayanmaktadır. Kuşkusuz Doğulu ve Batılı bireylerin dini gelişim süreçlerinde bazı hususlar evrensel olabilir. Ancak insanın bilişsel, duyuşsal ve davranışsal yapısını belirleyen yerel özellikler ve kültürel unsurlar görmezden gelinirse indirgemeci ve tek yönlü bir analiz yapılmış olur. Bu düşünceden hareketle gerek Kıta Avrupası gerekse Anglo-Sakson bilim çevrelerinde yaygın olarak kabul gören inanç gelişimi ile ilgili teoriler gözden geçirilmiş, daha sonra Müslüman kültür perspektifinden hareketle yerel bir model geliştirilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz geliştirilmeye çalışılan böyle bir model, hem Batı menşeli bilimsel psikolojiyle ilişkisini canlı tutmalı, hem de yereli ve kültürü bütün sıcaklığıyla kucaklamalıdır. Önerilen modelin kuramsal alt yapısı; Piaget'nin "Bilişsel Gelişim Teorisi", Bandura'nın "Sosyal Öğrenme Teorisi" ve Erikson'un "Psikososyal Gelişim Teorisi" ile birlikte İslam'ın insan anlayışını biçimlendiren "fıtrat" kavramı ve yine İslam düşünce geleneğinde var olan imanın taklit ve tahkik evlerinden geçerek şekillendiği olgusuna dayanmaktadır. Bu haliyle eklektik bir karakter arz eden bu model Türk-İslam kültürüne özgü kavramlarla yoğrulduğu için özgünlük iddiasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıtrat, İnanç Gelişimi, Taklit Evresi, Davranışın Taklidi, Modelin Taklidi, Tahkik Evresi.

THE DEVELOPMENT OF FAITH IN MUSLIM TURKISH CULTURE

(A CASE STUDY)

ABSTRACT

---

<sup>1</sup> Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/11/2015

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 21/01/2016

This article requires that explore how faith development in Muslim-Turkish community. Trying to find out human only with western paradigms, theories and models means that easterner conscious and subjectivity of eastern people rules out. This case based on both Muslim and Christian who grows up in Muslim and Christian environment, faith development of individual is formed by Muslim and Christian environment that through the same or similar process too. Undoubtedly some of the issues may be universal in the religious development of Eastern and Western individuals. However, if cognitive and emotional structure of human determine local characteristics and cultural factors are ignored that would have made reductionist and one way analysis. With starting from this idea, either science environments in continental Europe or science environments in Anglo-Saxon were revised widely accepted theories that concern the development of belief, then a local model from the perspective of Muslim culture has been tried to develop. Certainly such a model has been tried to develop, it should be kept alive its relationship with western origin of scientific psychology and embrace frankly all culture. The infrastructure of theoretical model which is supposed is based on the phenomenon of “Cognitive Development Theory” that concerns Piaget’s model, “Social Learning Theory” of Bandura and the Erikson’s “Psychosocial Developmental Theory” with shaping the Islamic human understanding of “fitrat” (human nature) concept and “faith” that exists, stand on taking shape by surpassing the phase of imitation and verification through faith in Islamic thought tradition. In this circumstance this model has eclectic character is kneaded with special concepts of Turkish-İslamic culture, therefore such a model asserts that originality

**Key Words:** Fitrat, Faith Development, Imitation (Taklit) Phase, Imitation of Behaviour, Imitation of Model, Verification (Tahkik) Phase.

## Giriş

Yapılacak basit bir literatür taramasında görülecektir ki özellikle 1950’lerden bu yana, gerek ABD gerekse Avrupa bilim dünyasında çok sayıda psikolog ve pedagoğ, çocuklarda inancın nasıl geliştiği sorusuna nicel yahut nitel araştırma yöntemleriyle cevap bulmaya çalışmıştır (Harms, 1944; Goldman, 1964; Elkind, 1970). Dahası onların bu arayışları günümüzde de yoğun bir şekilde devam etmektedir (Fowler, 2000). Ülkemizde ise bu konu maalesef yeterince ele alınıp işlenmiş değildir. Kuşkusuz bu durum çok farklı nedenlerden beslenmektedir. Örneğin, psikoloji ve pedagoji başta olmak üzere Türk bilim geleneğinin katı seküler ve pozitivist bir yapılanma göstermesi, dine ve dinî

araştırmalara önyargılı bakılması, okul öncesi çocuklara dinî içerikli sorular sorulmasının onların zihinsel ve ruhsal gelişimlerini olumsuz etkileyeceği şeklinde hiçbir bilimsel temeli olmayan kuşkuların arkasına sığınılması, nihayet akademik ilerleme kaygıları bahsi geçen nedenlerden sadece birkaçıdır. Bununla birlikte İlahiyat fakülteleri bünyesinde serpilip gelişen din psikologları ve din eğitimcileri çocukluk döneminde inanç gelişimini araştırmaya gayret etmektedirler (Yavuz, 1987; Selçuk, 1990; Yıldız, 2007; Karaca, 2007; Bilici, 2015).

Yavuz'un (1987) araştırmasında Batılı psikolog ve din psikologlarının inanç gelişimine yönelik açıklamaları İslamî düşünce ve fikirlerle harmanlanmaktadır. Karaca (2007) çalışmasında Batılı kuramları özetleyip değerlendirdikten sonra İslamî perspektiften dinî gelişim üzerinde durmakta, bu bağlamda sûfilerdeki dinî gelişimi tasavvufî haller ve makamlar perspektifinden analiz etmektedir. Önceki açıklamaları yetersiz bulan Karaca'nın (2007) "*içgüdüsel eğilimler evresi*", "*dinî ilginin uyanışı ve sorgulama evresi*", "*uyum ve istikrar evresi*" olmak üzere bahsettiği üçlü bir gelişim aşaması ilk ciddi model denemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk çocukluk döneminde din ve inanç gelişiminin ele alındığı Bilici'nin (2015) araştırmasında Batılı kuramların ve kuramcılarının yaklaşımları işlevsel bir tarzda eklektik, hatta zaman zaman senkretik biçimde iç içe sokulmaktadır. Kuşkusuz yapılan bütün bu çalışmalar çocuklarda ve gençlerdeki inanç gelişiminin anlaşılması için çok değerli katkılar sağlamıştır. Bununla birlikte şu hususu rahatlıkla vurgulayabiliriz ki, inanç gelişimi bağlamında yapılan çalışmaların büyük bir kısmı teorik düzeyde Batılı kuramların özetlenip tekrarlanmasından ibarettir. Ancak "ezber düzeyi" olarak ifade edebileceğimiz bu aşama öncelikle "analiz düzeyi", nihayet "sentez düzeyi" çalışmalarına hazırlık olması bakımından son derece verimli ve faydalı olmuştur. Fakat bu tür özetlemelerin yeterli olmadığını söylemek durumundayız. Çünkü Müslüman kültür içinde büyüyen çocuklara özgü, yerel, dahası Doğu insanını içten kavrayan gelişim kuramlarına ve modellere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada özellikle vurgulamak gerekir ki yerel bir model oluştururken hem Batılı teorileri bilmek hem de gerektiği zaman onlardan istifade etmek gerekir. İşte bu çalışma böyle bir iddia taşımaktadır. Bu nedenle öncelikle Batı kökenli kuramları ve modelleri kısaca özetlemek, daha sonra beş yılı aşkın bir zaman dilimi içinde farklı yaşlardaki çocukları gözlemleyerek ve ilgili literatürü tarayarak elde ettiğimiz nitel verilerden hareketle geliştirmeye çalıştığımız "Müslüman-Türk Kültüründe İnanç Gelişimi" modelini tartışmaya açmak istiyoruz.

## I. Avrupa ve ABD Kökenli İnanç Gelişim Kuramları

### 1. Sosyal Öğrenme Kuramı ya da Sosyal-Bilişsel Davranışçılık

Sosyal öğrenme kuramına göre çocukta din ve inanç gelişimi doğrudan ya da dolaylı pekiştirmelerle, doğrudan ya da dolaylı duygulanımlarla, anne-baba başta olmak üzere otorite kabul edilen bireylerin model alınıp taklit edilmesiyle gerçekleşmektedir (Argyle & Hallahmi, 1975; Karaca, 2007; 2010). Örneğin anne ya da babasını Kitab-ı Mukaddes'ten ilahiler okurken gören çocuk onları taklit eder. Bu durumda çocuk, nesnel ya da sembolik bir ödülle pekiştirilirse ilahi okuma davranışı kazanır (*doğrudan pekiştirme*). Babasının, Pazar ayinine katılan ağabeyini ödüllendirdiğini gören çocuğun pekiştirece ulaşmak için kiliseye gitmek istemesi de bu kapsamdadır (*dolaylı pekiştirme*). Gök gürültüsü duyulduğu zaman korkan ve dua okumaya başlayan annesini gözleyen bir kız çocuğu benzer durumlarda annesini taklit edebilir. Dikkat edilecek olursa söz konusu taklit sürecinde bir yandan “*dolaylı duygulanım*” ile korku tepkisi öğrenilirken bir yandan da dua etme davranışı kazanılmaktadır.

### 2. Psikanalitik Kuram

Freud (1995) dinî gelişimi açıklarken kendi geliştirdiği psikanalitik teorinin temel kavramlarını kullanmaktadır. Freud'a göre din ihtiyacının kökleri çocuklukta yaşanan komplekslere (odipus ve elektra kompleksleri) dayanmaktadır. Bu anlamda her şeye gücü yeten “Tanrı” ve “Tabiat Ana” imajları, çocuklukta tecrübe edilen baba ve anne imgelerinin yüceltilerek tekrar canlandırılmasından ibarettir. Çünkü Tanrı inancı objeler (anne-baba-çocuk) arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya dayalı olarak gelişmektedir. Freud (1995) din ve inanç gelişiminde özellikle baba figürüne merkezî yer vermektedir. Fallik dönemde çocuk, kişisel varlığı için gerekli olan objelerle (anne-baba) kendini özdeşleştirir. Odipus kompleksinin yaşandığı yıllardan sonra bile babanın kişisel önemi -bazen aynı durum anne için de geçerlidir- kuvvetle devam eder. Baba imgesi bireyin sonraki yaşantılarında da etkindir. Örneğin, fallik dönemde çocuğun hem arzu ettiği hem de korktuğu babasına bağlanması gibi, erişkin birey de kendisini yok olma korkusundan ve yoksunluktan kurtarması için Tanrı'ya bağlanır. Çünkü insan varlığını devam ettirmek istemekte, hayal kırıklıklarına tahammül edememektedir. Güvenli bir

sığınak ve emniyetli bir liman aramaktadır (Freud, 1995; Argyle & Hallahmi, 1975). Kısaca Freud'a göre din, odipus kompleksinin yüceltilmesinden ibarettir. Çocukluktan kalma bir nevrozdur. Hayalî bir yanılsamadır.

### 3. Bilişsel Temelli Yaklaşımlar

#### a) Ernest Harms'a Göre İnanç Gelişim Evreleri

İsmlendirilmesi farklı olmakla birlikte temelde Piaget'nin bilişsel kuramıyla uyumlu olan Harms (1944) modeline göre inanç gelişimi üç temel evreden geçerek şekillenmektedir.

**Peri Masalları Evresi:** İlk çocukluk ya da oyun çağı (3-6 yaş) dönemini kapsayan bu evrede çocuklar majik (sihirli-büyüsel) düşüncenin etkisi altında oldukları için gerçek ile hayali ayıramazlar. Bu nedenle Tanrı'yı peri masallarındaki karakterlere benzetirler.

**Gerçekçi Evre:** Son çocukluk ya da okul yıllarında (7-12 yaş) ortaya çıkan gerçekçi evrenin en temel özelliği somut düşünme biçiminin gelişmiş olmasıdır. Bu nedenle Tanrı ve melekler gerçek, somut birer varlıklar olarak düşünülür. Yaşanan tüm olayların somut birer varlık, (insan) gibi algılanan kutsal varlıklar tarafından gerçekleştirildiğine inanılır. Ölüm, yaşam, savaş, barış, bahar, yağmur vs. tüm olaylar, adeta eski Yunan mitolojisinde olduğu gibi insan biçimli Tanrılar tarafından yaratılmış/var edilmiştir. Başka bir deyişle bu dönem çocuklarında antropomorfik (insan biçimli) Tanrı anlayışı hâkimdir.

**Bireysel Evre:** Yaklaşık 13-18 yaş aralığında soyut düşünebilme özelliği kazanan ergen kendine özgü fikirler ve inançlar oluşturmaya çalışır. Çünkü bu dönem gençleri dinî ve ahlakî açıdan otonomi kazanma, yani özerkliğini ilan etme peşindedir. Bireysel evre, kendi içinde üç grupta incelenebilir. Ergen, öncelikle geleneksel dinî fikirleri kazanma aşamasındadır. Bunu takip eden süreçte ergenin dinî açıdan daha duygusal ve daha mistik bir yönelim göstermesi söz konusudur. Son tahlilde dinî sembollerin farkına varan ergen, inançlarını sembollerle ifade etmeye başlar (Harms, 1944; Karaca, 2007; 2010).

#### b) Ronald Goldman'a Göre Dinî Düşüncenin Şekillenme Evreleri

Goldman'ın (1964) "*Dinî Düşüncenin Gelişim Teorisi*", Harms'ın (1944) "*İnanç Gelişim Evreleri Teorisi*"ne oldukça yakındır. Fakat kavramsal

olarak Piaget terminolojisiyle ifade edilmiştir. Goldman'a (1964) göre dinî düşünce beş evrede şekillenmektedir:

**Sezgisel Dinî Düşünce:** Doğumdan sonra yaklaşık yedi (0-7) yaşına kadar devam eden sezgisel dinî düşünce evresine “*işlem öncesi dinî düşünce evresi*” ya da “*dinsel düşünce öncesi evre*” adı verilmektedir. Bu evrede dinî konular, olaylar, olgular ve materyaller anlaşılabilir. Çocuğun dinî hayata yönelik gerçek fikirleri yoktur.

**Birinci Geçiş Aşaması:** Sezgisel dinî düşünce ile somut dinî düşünce arası geçiş evresidir. Çocuklar mantıksal açıklamalar yapmaya çalışsalar da deneyim eksikliklerinden dolayı başarılı olamazlar. Mantık yürütmelerde belirgin hatalar mevcuttur.

**Somut Dinî Düşünce Aşaması:** Yaklaşık 7/8-13/14 yaş arasında görülür. Dinî ifade ve semboller dışsal göstergeleriyle anlaşılır ve anlamlandırılır. Tanrı tasavvurları insan biçimli (antropomorfik) özellikler taşır. Tanrı ve diğer metafizik varlıklar insanları cezalandıracak güç olarak görülür.

**İkinci Geçiş Aşaması:** Somut dinî düşünce ile soyut dinî düşünce arasında bir geçiş formudur.

**Soyut Dinî Düşünce Aşaması:** Ergenlikle birlikte yaklaşık 13 yaşından itibaren ortaya çıkar. Ergen artık soyut kavramları, bu anlamda dinî sembolleri ve ifadeleri anlamaya başlar (Goldman, 1964; Karaca, 2007; 2010).

### c) David Elkind'e Göre İnanç Gelişimi

Piaget'nin “Bilişsel Gelişim Teorisi”ni dinî gelişmeye uygulayan Elkind'e (1970) göre inanç gelişiminde dört evre söz konusudur:

**Korunma-Himaye Arayışı:** Korunma ve himaye arayışı yaklaşık 0-2 yaş arasında görülür. Bu evrede bebekler genellikle doğumdan sonra yaklaşık sekiz ya da dokuzuncu aylarda nesne sürekliliğini kazanır. Başka bir deyişle, ilk dokuz ay içinde nesnenin devamlılığı kazanılmamıştır. Dahası nesne sürekliliği ile birlikte kişi sürekliliği kazanılmış olsa da henüz kişi değişmezliği de bu dönemde kazanılamaz. Elkind'e (1970) göre, bebeğin gözünün önünden kaybolan nesnelere başlaması, yani nesne sürekliliğini kazanması zamanla sürekli var olma düşüncesinin arka planını oluşturur. Öyle ki insanların ölümlülüğünü tecrübe eden



çocuklar süreklilik arzularına, ihtiyaçlarına ve arayışlarına cevabı din ve inançta bulurlar. Ölen kişi, göz önünden kaybolmuş olsa da aslında hâlâ bizim görmediğimiz bir yerde var olmaya devam etmektedir. Elkind (1970) dinî düşüncenin temelinde nesne sürekliliğinin kazanılması olduğunu kabul etmektedir.

**Temsil Arayışı:** Yaklaşık 2-6 yaş arasına denk gelen bu evrede çocuk dili kullanmaya, dış dünyayı zihninde sembollerle temsil etmeye başlar. Aile ortamı başta olmak üzere sosyal çevresinde Tanrı kavramıyla tanışan çocuklar zihinlerinde Tanrı'yı temsil etmeye çalışır. Başka bir deyişle bu süreçte Tanrı kavramını dışa bağlı bir şekilde oluşturan çocuk, daha sonra onu temsil edecek şeyleri aramaya koyulur. Çocuğun arayışlarına en iyi cevabı veren ise dinî inançlardır. Kısaca çocuk önce inanır, sonra inandığı Tanrı'yı nasıl temsil edeceğini arar. Bu arayış süreci çocuğu din ve inançla karşılaştırır. Çünkü din ve inanç ona bu konuda hazır cevaplar sunmaktadır. Üstelik bu cevaplar psikolojik açıdan oldukça tatmin edicidir.

**İlişki Arayışı:** Somut işlemsel düşüncenin geliştiği okul çağı (7-12 yaş) çocukları Tanrı'yı ve kutsal kitaplardaki Tanrı imajını benimsemiş durumdadır. Ancak onlar daha da ileri giderek Tanrı'yla nasıl ilişki kuracağı sorusuna cevap aramaya başlarlar. Aradıkları cevabı ise dinde bulurlar.

**İdrak Arayışı:** Soyut işlemler dönemi olarak bilinen ergenlik yıllarında varsayımsal düşünme, kombinasyonel düşünme, esnek düşünme, tümdengelimsel ve tümevarımsal akıl yürütme yetenekleri üst düzeye ulaşır. Ayrıca bu dönemde ergenin kuramsal (teorik) ve soyut düşünme yeterliliği de açığa çıkar. Davranışların arkasındaki içsel ve dışsal güdüleri anlamak ve açıklamak isteyen ergenin idrak arayışına dinî inançlar rehberlik etmektedir. Yaşanan pek çok probleme çözüm sunan din, bu özelliğiyle ergenin dünyayı, hayatı ve varoluşu kavrayabilmesine destek sağlamaktadır (Elkind, 1970; Karaca, 2007; 2010).

#### d) Fowler'ın İnanç Gelişimi Kuramı

Fowler'ın (2000) inanç gelişimi kuramı, bir yanıyla genel gelişim kuramlarına, diğer yanıyla da teolojiye dayanmaktadır. İnanç gelişimi kuramının, psikolojik temelleri Erikson, Piaget ve Kohlberg'e, teolojik temelleri ise Niebuhr ve Tillich'e dayanmaktadır.

Fowler (2000), inanç aşamalarını oluştururken bireyin "*mantık yürütme şekli*", "*bakış açisi*", "*ablâkî yargulama tarzı*", "*sosyal farkındalık*",

“otorite anlayışı”, “dünyayı tutarlı görme biçimi” ve “sembole yüklediği işlevsellik” boyutlarını dikkate almıştır (Mehmedoğlu, 2010).

Fowler (2000) inanç gelişimini yedi aşamada incelemektedir:

- **Aşama Öncesi Dönem veya Temel İnanç**

Doğum öncesinden yaklaşık iki yaşına kadar devam eder. Bu dönemde anne, baba ve çevreyle ilişkiler bağlamında, inancın üzerine temelleneceği otonomi, güven, ümit ve cesaretin tohumları atılır. Güven ya da güvensizlik yaşantısı, ilk sevgi ve şefkati veren insanlarla ilişki deneyimi inancın temellerini oluşturur. Konuşma ve düşünme yeteneğinin ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte birinci aşamaya geçiş hızlanır.

- **Birinci Aşama: Sezgisel-Yansıtıcı İnanç**

Yaklaşık iki ile altı (2-6) yaşlarını kapsayan bu aşamada çocuk çevresindeki insanların inançla ilgili hikâye ve eylemlerini taklit eder. Ölüm, cinsiyet ve çevrede gerçekleşen diğer olayları sezgisel olarak algılar. Tasavvurlar vasıtasıyla kendisinin, kutsalın, yasaklarının ve ahlakî değerlerin farkına varır. Bu evrede, imanın duygusal ve bilişsel temellerini oluşturan düşünceler şekillenebilir. Çocuk, işlem öncesi dönemde bulunduğu için bilişsel gelişim henüz tamamlanmamıştır. Dolayısıyla neden-sonuç ilişkisini tam olarak kavrayamaz. Çocuk, içinde Tanrı'yı hissetmeye ve ona bir biçim vermeye çalışır. Ancak çocuğun düşünceleri hikâyelerle ilişkilidir. Tanrı tasavvuru antropomorfik, yani insan biçimlidir. Büyüsel düşünceye sahiptir, gerçek ile hayali ayıramamaktadır.

- **İkinci Aşama: Öyküsel-Lafzî İnanç**

Yaklaşık 6-11 yaşlarını kapsayan bu dönemde mantıklı düşünme yeteneği gelişmeye başlar. Dinî inanç ve sembolleri somut gerçeklikler olarak kabul eden çocuk, dünyadaki işleyişi anlamaya çalışır. İçinde büyüdüğü dinî kültüre ait olmayı sembolize eden hikâye, inanç ve uygulamaları kendine mal ederek içselleştirir. Anlatılan hikâye, dram ve mitler çocuğun gözlemlerini ve deneyimlerini anlamlandırmada etkilidir. Hayal ile gerçek dünya arasında ayırım yapar. Başkalarının bakış açılarını ayırt edebilir. Olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurabilir. Bu aşamada, çocuğun inandığı Tanrı, tam anlamıyla kendine özgü bir Tanrı değildir. Hâlâ dış belirleyicilerin, yani aile başta olmak üzere sosyal çevresinin,

otorite kabul edilen kişilerin etkisi altındadır. Çocuk Tanrısı iyilikleri ödüllendiren, kötülükleri cezalandıran bir kural koyucu olarak düşünür.

- **Üçüncü Aşama: Yapay-Geleneksel İnanç**

Ergenlik yıllarına denk gelen 11-18 yaş aralığında birey soyut işlemsel döneme ulaşır. Soyut kavramları kullanma ve değerlendirme yeteneği sonucu “düşünme” hakkında düşünmeye, hikâyeleri değerlendirmeye, onlara ad vermeye, kendi anlamlarını oluşturmaya, bilgilerini sentezlemeye başlar. Bununla birlikte bu dönemde kişilik bunalımları ve kimlik arayışları ortaya çıkar. Bu aşamada birey, kendi manevî çevresini oluşturur. Tanrı inancı, sevme, anlama ve boyun eğme kişisel değerlerle birleşerek ergenin dünyasındaki yerini alır. Bu dönemde ergen Tanrı’yla kişisel ve özel ilişkiler kurmaya gayret eder. Bu süreç gencin benliğini geliştirir.

- **Dördüncü Aşama: Bireysel-Düşünceye Dayalı İnanç**

Ergenlik döneminin sonundan, yaklaşık otuz (18-30) yaşları arasına denk gelen bu aşamada birey, artık hayatını kurguladığı ve şekillendirdiği inanç ve değerleri sorgulamak, irdellemek, üzerlerinde düşünmek ve yeniden yapılandırmak zorundadır. Böylece inanç, açık ve kesin bir şekilde bilinçli olarak seçilmiş ve eleştiri süzgecinden geçirilmiş bağlılıklar şekline dönüşür. Dıştaki otoriteden içteki otoriteye yönelen birey, eleştirel bir bakış açısından inanç ve değerlerini yeniden inşa ederek bilinçli bir “yönlendirici ego” ortaya koyar. “Özerk inanç” geliştirmeye başlar.

- **Beşinci Aşama: Birleştirici/Birleşik İnanç**

Orta yaşın başlarından itibaren görülür. Bu aşamadaki kişi, “*zihindeki ve yaşantıdaki zıtlıkları bütünleştirmeye*” çabalayarak çelişkileri birleştirmeye başlar. Daha önceki evrelerde yaşanan parçalı inanç yapısından bütüncül inanca doğru evrilir. Birey, gerçeğin hem çok boyutlu hem de kaynağı itibarıyla birbiriyle uyumlu ve bağlantılı olduğunu kavrar. Önceki evrelerde benlik ve iman sınırları belirlidir. Bunlar birbirlerinden ayrıdır. Ama birleşik evrede, yetki sahibi olmuş “ben”, kararlarını, değerlerini, inançlarını kendisinin belirlediğini iddia eder. Birleşik evreye geçişte birey, doğrulara farklı yönlerden ve farklı bakış açısıyla yaklaşmaktan kaynaklanan gerilimden kurtulur. Birey, kendine ve öteki geleneklere ait sembol, hikâye, mecaz, istiâre ve mitleri yeniden değerlendirir ve yapılandırır.

- **Altıncı Aşama: Evrensel İnanç**

Genellikle orta yaştan sonra görülür. Bu aşama, olgun inancın zirvesidir. Buna inancın en yüksek aşaması, en kâmil (olgun) biçimi de denmektedir. Çok az insan, inancın bu aşamasına çıkabilir. Evrensel iman evresine kadar gelen benlik, alışılmış savunma biçimlerinin ötesine geçer. Tanrı'yı algılamada ve sevmede samimi ve saydamdır. Bu aşamaya ulaşan birey, adalet ve sevgiyi etkinleştirip, baskı ve işkenceyi alt etmek için hayatın anlamı ve Tanrı'nın gücü ile birleşme sürecini yaşar. İnanç bu noktasına ulaşan kişiler, toplumun huzuru için gayret gösterirler. Adalet ve sevgi toplumuna muhalif insanlık dışı yapılarla mücadeleye eğilimli olan bu bireyler, toplum içinde sevgi ve adaleti yaşayan topluluk olarak hayat sürdürürler (Fowler, 2000; Mehmedoğlu & Aygün, 2006).

## II. İslamî Perspektiften İnanç Gelişimi

### 1. Müslüman Kültüre Özgü Bir Psikolojiden Söz Edilebilir mi?

Doğu ve Batı psikolojisi diye bir ayrım yapmak, yerine göre faydalı ve işlevsel olabilir. Çünkü her ikisinin dünyaya bakış açısı, bu bağlamda birey ve toplum anlayışı, din ve ahlak telakkisi birbirinden köklü biçimde farklılaşmaktadır.

Bilindiği üzere Batı kökenli psikoloji anlayışları Descartes'ın Kartezyen Felsefesinden ilham alan bilinç-beden ikilemine dayalıdır. Adına ister davranışçılık, ister bilişselcilik, isterse psikanaliz densin bütün Batı kaynaklı klasik psikoloji ekolleri, düalist bir insan modelinden hareket eder (Arkonaç, 1999; 2008; 2015). Bu nedenle bilimsellik adına objektiftik olmazsa olmaz kabul edilir. Bilimin deneye ve gözleme dayanması, sayılarla ifade edilmesi, genellenebilmesi ve tekrarlanabilmesi bilimsel bilginin temeli kabul edilir (Arık, 1988; Arkonaç, 2015). Aydınlanma Felsefesinin ön kabullerinden olan bilginin, akla dayalı olması ilkesi, pozitivist felsefeyle daha farklı bir şekil almış, neticede akıl, deney ve gözlemin planlanmasında ve sonuçlarının yorumlanmasında temel ilke haline gelmiştir. Başka bir deyişle pozitivist düşünce, bilginin deney ve gözlem yoluyla elde edileceğini, bunları gerçekleştirmek için aklın gerekli olduğunu vurgulamıştır (Arslan, 2012). Bu bağlamda özellikle mantıkçı pozitivistler din, ahlak ve estetiğin bilimsel bilgi dışında kalacağını, zira bunların gözlem ve deneye konu olamayacağını, bu nedenle başta Tanrı kavramı olmak üzere dinî ve ahlakî önermelerin -

bunların bilimsel incelenmesinin mümkün olmamasının yanında haklarında konuşmanın bile imkânsız olduğunu savunmuşlardır (Aydın, 1990; Koç, 1995).

Sosyal bilimler, Fen ve Matematik bilimleri gibi kesinlik taşımaz. Sosyal bilgi kültür içinde yoğrularak biçimlenir. Dahası iktidarda olan bilgiyi oluşturur. Maalesef dünya bilim iktidarı Batı kaynaklı olduğu için psikoloji kitaplarında doğu psikolojisi, doğulu insanın kendine özgü spesifik özellikleri dikkate alınmamaktadır. Daha da önemlisi Batı, kendi ürettiği bilgiyi evrensellik iddiasıyla tüm kültürlere dayatmıştır (Yapıcı, 2004; 2011a). Öyle ki Paris, Londra veya New York'ta yaşayan bir insanla Kayseri-Develi'nin Sindelhöyük ya da Ayvaz Hacı köyündeki birey psikolojik ve sosyal olarak aynı kategoride değerlendirilmektedir. Aslında Batı'nın pozitivist ve ziyadesiyle bireyselci insan anlayışının, evrensel olarak dayatılmasına yönelik tepkiler özellikle Rus düşünürler ve psikologlar tarafından da ısrarla vurgulanmaktadır. Vygotsky'yi (1998) bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Türkiye'de ise Arkonaç (1999; 2008; 2015) hem modern Batılı psikolojik bilgiyi eleştirme, hem de yerel bir insan modeli geliştirme hususundaki çabalarıyla ön plana çıkmaktadır.

Kuşkusuz bir şeyi kabul etmemek o şeyin yok olduğu anlamına gelmez. Sadece biz onu kabul etmemişiz demektir. Bu bağlamda Doğulu insanın psikolojisini görmezden gelmek, sadece Batı menşeli psikoloji akımlarıyla ve Batılı modellerle insanın iç dünyasına yolculuk yapmak, buradan hareketle pedagojik ilkeler çıkarmak, nihayet Doğulu bilinci, Doğunun öznelliğini görmeksizin sırf Batılı paradigmalarda incelemek insanı tek yönlü kavramak demektir. Bu noktada Müslüman kültür perspektifinden yerel bir model geliştirmeye duyulan ihtiyaç aşikârdır. Kuşkusuz geliştirilecek böyle bir model, hem genel insan psikolojisiyle ilişkisini canlı tutmalı hem de yereli ve kültürü bütün sıcaklığıyla kucaklamalıdır. Esasen Müslüman Türk kültürüne özgü bir inanç gelişim modeli geliştirmeye çalışmamızın arkasında yatan temel düşünce de budur. Modelimizin kuramsal alt yapısı Piaget'nin (1939; 1947) "*Bilişsel Gelişim Teorisi*", Bandura'nın (1980) "*Sosyal Öğrenme Teorisi*" ve Erikson'un (2014) "*Psikososyal Gelişim Teorisi*" ile birlikte İslam'ın insan anlayışını biçimlendiren "*fitra*" olgusuna ve inanç gelişiminde "*taklit*" ve "*tabkik*" kavramlarına dayanmaktadır. Kuram eklektik olmakla birlikte önerilen model, Türk-İslam kültürüne özgü kavramlarla yoğrulduğu için özgünlük iddiasındadır.

## 2. Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimini Besleyen Faktörler

### a) Fıtrat: Türe Özgü Hazır Oluş ya da Biyolojik Donanım

Fıtrat, kök anlam itibariyle “yarmak” ve “ayırma” demektir. Sözlükte “yaratılış” (*hilkat*), “yapı”, “karakter”, “tabiat”, “mişaf”, “kâlb-i selîm”, “tabii eğilim”, “hazır olmak”, “huy”, “cibilliyet”, “ıçgüdü” ve “istidat” gibi manalara gelir. Terim olarak “Allah’ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal ve kabiliyet üzere yaratmasına” fıtrat adı verilir (İbn Manzur, 1410/1990; İsfahânî, 1373).

Kur’ân’da ve hadislerde fıtrat kelimesi ağırlıklı olarak “Allah’a yönelme”, “tevhit inancı” ve “dinin özünü koruma” şeklinde geçmektedir. Bu anlamda şu ayet oldukça dikkat çekicidir: “*Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur*” (Rûm, 30/30). Hz. Peygamber’in: “*Her doğan fıtrat üzere doğar*” (Buhârî, Cenaiz, 79; Müslim, Kader, 22) hadisi de konunun özünü izah bakımından son derece önemlidir. Konumuzu doğrudan ilgilendiren “*Rabbim, insanları babalarının sulplerinden varlık alanına çıkarırken onlara: ‘Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye sordu, onlar da kendileri hakkında şahitlik ederek, ‘Elbette Rabbinizsin, biz buna tanıklık ederiz.’ diye karşılık verdiler*” (A’raf, 7/172) mealindeki hitap da insanın, Allah’a inanmaya doğuştan yatkın ve eğilimli olduğunu gösterici mahiyettedir.

İslâmî epistemolojide “*fıtrat*” şekil almaya müsait bir yaratıştır, ancak nötr değildir, özü iyidir. Bu hususu önemle vurgulayan Hökekleli’ye (1996: 47) göre fıtrat, ilk yaratılış sırasında Allah’ın insan tabiatına bahsettiği yaratana tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade etmektedir. Fıtrata yüklenen diğer anlamları da değerlendiren Hökekleli (1996: 48) şöyle demektedir: “*Fıtrat, çocuğun iyilik ve kötülüğe, iman ve inkâra eşit derecede elverişli yaratılması, şeklinde anlaşılırsa bu takdirde onun dünyaya boş bir levha gibi geldiği kabul edilmiş olur ki bu görüş, fıtrata öven ve onun devam ettirilmesini emreden ayet (Bk. Rûm, 30/ 30) ve hadislerle (Bk. Buhari, Cenaiz, 79; Müslim, Kader, 22) çatışır.*” Tam da bu noktada İslâm’ın insan anlayışının hem davranışçılık hem de psikanalizden daha farklı olduğunu söylemek durumundayız. Başka bir deyişle İslâm’a göre insan -davranışçılarının John Locke’dan mülhem iddia ettiği gibi- *tabula rasa*, yani “*boş levha*” olarak dünyaya gelmediği gibi klasik

psikanalizin geleneksel Hıristiyanlıktan mülhem söylediği gibi “*günahkâr ve kötü*” olarak da doğmaz.

Fıtrat için inanmaya “*bazır bulunmuşluk*” ya da “*biyolojik donanım*” diyebiliriz. Çünkü yapılan çeşitli çalışmalarda çocuğun dinî inancı kabullenmeye hazır ve istekli olduğuna yönelik bulgulara ulaşılmıştır (Vergote, 1966; Yavuz, 1987; Hökelekli, 2010; Peker, 2003). Başka bir deyişle insan türünde inanma ve bağlanma eğilimi vardır. Bu anlamda inancın temelini oluşturan fıtrat *yeterli (asıl)* sebeptir. Ancak Hökelekli'nin de (2010: 125) ifade ettiği gibi fıtrat belirleyici, fakat zorlayıcı değildir. Bununla birlikte fıtratın açığa çıkması için *gerekli (ikincil)* nedenlere ihtiyaç vardır. Burada söz konusu edilen *gerekli nedenlerin* başında “aile”, “sosyal çevre” ve “eğitim” gelmektedir. Toprak ve tohum analojisi buna güzel bir örnek olabilir. Fıtratı tohuma benzetmek mümkündür. Gerek toprağın yapısı, gerekse güneş ve su gibi bitkiyi geliştirecek unsurlar, tohumun filizlenmesine uygun bir zemin hazırlayacağı gibi tam tersi var olan özün ya hiç ortaya çıkmaması ya da ortaya çıksa bile gerekli ve istendik gelişimi göstermemesine neden olabilir. Çevre ve aile fıtratın nasıl ve ne yönde şekilleneceğini belirlemede en etkili faktörlerdir<sup>2</sup>. Dinî hassasiyeti olan ve olmayan ailelerde çocuğun inançla nasıl bir ilişki kuracağı ergenlik yıllarına kadar farklı bir şekil alır. Dahası dinî hassasiyeti olan aile ortamlarında yetişen çocukların din algısı ve dindarlık biçimleri birbirinden farklı olabilmektedir.

### **b) Fıtratın Gelişmesi ve İncanın Şekillenmesinde Aile ve Çevre**

İslam'a göre insan potansiyel olarak (bil kuvve) Allah'a inanma eğilimi ile doğar. Sonra anne-baba ve çevrenin etkisiyle bu eğilim ya filizlenip gelişir ya da farklı yönlerde doğru evrilir. Bir başka ifadeyle ailenin ve çevrenin etkisi, bu doğal eğilimin (fıtratın) yönünü ve yoğunluğunu etkileyebilmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in: “*Her doğan fıtrat üzere doğar, sonra anne babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecusi yapar.*” (Buhâri, Cenâiz, 79; Müslim, Kader, 22) hadisi oldukça dikkat çekicidir. Fıtrat hadisinin bir başka versiyonunda “*...konuşmaya başlayana kadar fıtrat hali devam eder.*” (İbn Hanbel, Müsned, IV/24) şeklinde bir

<sup>2</sup> Fıtratın İslam geleneğinde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı ile ilgili tartışmalardan hareketle fıtrat, çevre ve eğitim ilişkisinin nasıl anlaşıldığı hususunda daha fazla detaylı bilgi için Okumuşlar'a (1999) bakılabilir.

ifade vardır. Bu da inançlar ve kültürel değerlerin aktarımında dilin merkezi öneme sahip olduğunu göstermektedir. Günümüzde söylemsel psikolojinin ziyadesiyle önemseydiği bu yaklaşıma göre kültürler dil ile dünya kurmakta, bireyler de o dili kullanarak kurulan dünyaya duygusal ve bilişsel açıdan iştirak etmektedir (Arkonaç, 2008). Berger (1993: 36) bu durumu nesnel dünyanın bireyde öznelleşmesi, sonra yeniden üretilerek tekrar nesnelleşmesi olarak nitelendirmektedir. Buradan hareketle her kültürün kendi belirlediği insan ve toplum modeline göre bir dünya kurduğu, bireylerin de başta dil ve değerlerle o dünyaya katıldığı söylenebilir. Ancak burada sözü edilen katılım tek yönlü ve pasif değildir. “Dışsallaşma”, “nesnelleşme” ve “içselleşme” süreci devreye girmektedir. Dışsallaşma insanların hem fizikî hem de zihnî faaliyetlerle dünyaya doğru sürekli taşmasıdır. Nesnelleşme sürecinde dış dünya bireyde nev-i şahsına münhasır (*sui generis*) bir hal alırken içselleşme boyunca birey kendi toplumunun bir ürünü haline gelir (Berger, 1993).

İslam’a göre insan özü itibarıyla iyidir<sup>3</sup>, dinî ve ahlakî gelişime hazırdır. Çocuğun içinde yaşadığı çevrenin özellikleri, dinî duygunun erken veya geç yaşlarda uyanmasını etkilemektedir. Genellikle dindar bir çevrede yetişen çocuklarda dinî duygunun uyanması daha erken yaşlarda olmaktadır. Keza dine ilgisiz ve ateist çevrelerde de dinî duygunun uyanması ergenlik yıllarına kadar gecikebilir.

<sup>3</sup> Bu noktada şu hususu özellikle vurgulamak gerekir ki Kur’an-ı Kerim’de insanın “*unutkan*” (Bakara, 2/286; Tâhâ, 20/115; En’âm, 6/44; Mâide, 5/13-14; Haşr, 59/19; Sâd, 38/26; Kehf, 18/73), “*şumarık ve kibirî*” (Beled, 90/5; Hûd, 11/9-10; Sâffât, 37/35), “*acelecî*” (Enbiya, 21/37; İsrâ, 17/11), “*karamsarlık ve ümitsizlik eğilimi taşıma özelliğine sahip*” (İsrâ, 17/83; Fussilet, 41/49; Rûm, 30/36) ve “*nankör*” (Âdiyât, 100/6) olmak gibi çeşitli zaaflarından bahsedilen ayetleri ontolojik açıdan okumanın isabetli olmadığı kanısındayız. Başka bir deyişle bu ayetler insanın ontolojik bakımdan “kötü” olduğunu ifade etmemektedir. Ayrıca “*insana takvayı ve fücuru ilham etti*” (Şems, 91/8) mealindeki ayetin “*insana iyiyi ve kötüyü tanıyıp sorumsuz ve sorumlu davranma bilinci yerleştirdi*” şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu noktada şunu söyleyebiliriz: İnsanın böyle bir bilince sahip olması onun özünde iyi olduğu anlamına gelmektedir. Ancak burada sözü edilen bilinç, Batı menşeli modern psikologların bahsettiği zihinsel (kognitif) yapı değildir. Aksine akıl ve kalp birlikteliğiyle ortaya çıkan, genelde doğu kültürüne özelde İslam’a has olan farklı bir yapıya işaret etmektedir. Buradan hareketle beşerin günaha ve kötülüğe eğilimli olmasından bahseden ayetlerin insanın özü itibarıyla iyi olduğu gerçeğiyle çelişmediğini düşünüyoruz.



İslam dini, çocuğun temiz fitratının ortaya çıkmasında anne babaya düşen görevleri doğum öncesinde başlatmaktadır. Burada da özellikle eş seçimi, helal cinsellik ve ebeveynin helal gıda tüketimi önemlidir (Bayraklı, 1989). Bu ifade yanlış anlaşılmalıdır. Nikâhsız ya da tecavüz sonucu doğan çocuklar anne babalarının eylemlerinden sorumlu değildir. Bu anlamda İslam'da suçun ve günahın bireyselliği ilkesi mevcuttur<sup>4</sup>. Aynı şekilde beslenmenin helal yollardan olmaması, yahut eşlerden birinin mizaç ve karakter bakımından zafiyet göstermesi de bebek için dinî anlamda sorun teşkil etmez. Sorun anne baba açısındandır. Ancak anne babanın kurduğu aile ortamının şu ya da bu şekilde bebeği etkilediği, onun hayatını az ya da çok biçimlendirdiği rahatlıkla söylenebilir. Tıpkı annenin hamilelik döneminde aldığı bir ilacın, bebeğin fiziksel ya da zihinsel açıdan engelli doğmasına neden olması gibi (Yılmaz, 2011) doğum öncesi ebeveynin çeşitli tutum ve davranışları da çocuğun inanç ve ahlak gelişimine az ya da çok etki edebilir (Bilici, 2015). Bunu “doğum öncesi dinî çevre” diye isimlendirmek de mümkündür.

Doğum sonrası çevre de çocuğun dinî gelişimi açısından hayati öneme sahiptir. Anne-baba ya da ilgili kişiler tarafından bebeğin bakımının ve ihtiyaçlarının geciktirilmeden yerine getirilmesi onda güvenli bir bağlanma duygusunu oluşturur. Güvenli bağlanma duygusu Allah'a güvenli bağlanmayı da beraberinde getirir. Kuşkusuz Allah'a bağlanmanın yönü ve yoğunluğu sadece bebeklik dönemiyle ilişkili değildir. İlk çocukluk, son çocukluk ve ergenlik yıllarında verilen din eğitimi, bu kapsamda sunulan Allah tasavvuru da bu hususta oldukça belirleyicidir. "Hepiniz çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz" (Buhari, Kitabu'l-Ahkâm, 2) hadisinde de çocukları dinî bilgi ve terbiye ile büyütme vazifesi anne-babaya yüklenmektedir. Çünkü İslâm'a göre herkes tasarrufu altındakilerden sorumludur. Kur'an-ı Kerim'de kendilerini ve çocuklarını cehennem azabından korumanın ebeveyne ait bir yükümlülük olduğuna temas edilmektedir (Bk. Tahrim, 66/6). Kuşkusuz bu da aile ortamını fitrata uygun bir hale getirme, dinî ve ahlakî anlamda sağlıklı bir rol model olabilme ve terbiye ile mümkündür.

<sup>4</sup> “Hiç kimse bir başkasının sorumluluğunu yüklenmez.” (İsra, 17/15; Fatır; 35/18; Necm, 53/38)

Saf ve temiz fitratın, aile ve çevresel faktörlerle şekilleneceği sosyal öğrenme teorisiyle uyumludur. Batılı çalışmalarda da dindarlığı en iyi açıklayan kuramların başında sosyal öğrenme teorisi gelmektedir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Argyle, 1999; 2000; Vergote, 1966; 1999). Bu nedenle isim konulurken kulağa ezan okunması başta olmak üzere aile ortamında kullanılan her dini kavram, gerçekleştirilen her ibadet, hatta dini kavramları içeren maniler, ninniler, bilmeceler, masallar vs. dinî sosyalleşmeye katkıda bulunur (Yapıcı, 2011b).

## 2. Müslüman Kültürde İnanç ve Dindarlığın Gelişim Aşamaları

### a) İnançın İlk Temelleri (Doğum öncesi-2 Yaş)

#### • Dinî Kavramlarla İlk Temas

Müslüman Türk kültüründe bebeğin İslamî kavramlarla ilk tanışması doğum öncesinden başlar ve doğumla birlikte devam eder. Tahmin edildiği üzere doğum öncesi fetüs evresindeki cenin dış dünyada olan biteni hissetmeye başlamaktadır (Aydın, 2000). Bu nedenle duyulan ezan sesleri, Kur'an-ı Kerim okumaları gibi doğrudan ya da gündelik hayat içinde kullanılan dinî kavramlar (maşallah, Allah esirgesin, inşaallah...) ceninin daha anne karnındayken dinî kavramlarla tanışmasına neden olabilir. Bu tanışma zaten inanmaya hazıroluşluk sağlayan fitratın yeşererek kişinin gelecekte inanca yatkınlık ya da eğilim oluşturmasında işlevseldir.

Doğumla birlikte bebeğe isim konması bağlamında kulağa ezan okunması, mevlit törenlerinin yapılması, bu arada Kuran-ı Kerim tilaveti vb. uygulamalar fitratı harekete geçirme de '*ekine can suyu vermek*' gibidir. Bebeğin doğduğundan itibaren beş vakit camilerden yükselen ezan seslerini duyması da çok önemlidir. Bu anlamda dinî bir seremoni eşliğinde isim verilmeyen ve camilerden gelen ezan sesinin duyulmadığı ortamlarda doğup büyüyen bebeklerde dinî terimlerle ilk temas gerçekleşmez.

#### • Nesne Sürekliliği: Fanilik ve Bakılığın İlk Bilişsel Kodları

Bebekte inanç gelişiminin ortaya çıkmasında nesne sürekliliğini kazanması merkezi öneme sahiptir. Bilindiği üzere nesne sürekliliği yaklaşık 7. ve 8. aylarda gelişmeye başlar. Gözünün önünden kaybolan

nesnenin aslında yok olmadığı ve var olmaya devam ettiği bilgisi kazanılır (Berk, 2013; Keklik, 2008; Miller, 2008). Bilişsel açıdan zihnin çalışmaya başladığını gösteren bu hadise, daha sonra ölümün (yani gözümüzün önünden kaybolanların) gerçekten yok olmadığı düşüncesinin temelini oluşturur (Elkind, 1970). Din duygusunun kaynaklarından birisi de ölümü anlama ve anlamlandırma (Batson & Wentis, 1982; Kayıklık, 2002). Buradan hareketle nesne sürekliliğinin dolaylı olarak ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatı fikrini beslediği düşünülebilir.

### • Bağlanma: Emniyet İçinde Olma Arzusundan İmana

Kuşkusuz bebeklik evresinde doğrudan gözlenebilecek bilinçli tarzda ifade edilen dinî belirtiler mevcut değildir. Ancak imanın emniyet ve güven içinde olma anlamı taşıdığı hatırlanacak olursa çocuk kendisini ne kadar emniyet ve güven içinde hissederse fitratında taşıdığı maya o nispette sağlıklı bir biçimde tezahür edebilir.

Erikson'un (2014) "*temel güvene karşı güvensizlik*" olarak tanımladığı dönem bebeğin ileride dinî inanca yönelme ya da yönelmemesinde etkin bir rol oynayabilir. Temel güven duygusunu kazanmış bir bebek ilerleyen dönemlerde Allah inancına daha kolay ulaşabilir. Güvensizlik duygusu olduğu zaman ileriki yaşlarda ikili bir durum söz konusu olabilir: *Birincisi*, dünyada gerçek anlamda güvenilecek birisi mevcut olmadığı için Allah'a sığınarak güvenlik ve emniyet duygusunu kazanma arzusudur. Bu durum dinî inancın oluşumunu besleyebilir. *İkincisi*, yaşanan olumsuz durum genelleştirilerek güvenle bağlanacak herhangi bir varlığın olmadığı düşüncesidir. Bu da yerine ve durumuna göre bireyi ileride dinî ilgisizliğe, dini şüpheye, hatta ateizme götürebilir.

Bebeğin ihtiyaçlarının zamanında karşılanması onun bağlanma<sup>5</sup> figürüne "*güvenli?*" bağlanmasını beraberinde getirdiği gibi, daha sonra oluşacak olan Allah/Tanrı figürüne de güvenli bağlanmasını sağlar. Eğer ihtiyaçları bazen zamanında bazen geciktirilerek karşılanırsa çocuğun ihtiyaçlarını karşılayan kişiye bağlanması "*kaygılı*" (kuşkulu/çelişkili) olacaktır. Bu çocukların ileride Allah'a bağlanmaları da "kaygılı" bir hal alabilir. Hatta onların, özellikle yetişkinlik dönemlerindeki dinî başa çıkma tarzlarında "Neden Tanrım ben!" yakınmasına eşlik eden kavgacı

<sup>5</sup> Bağlanma teorileri hakkında Hazan & Shaver (1987; 1998); Soysal, Bodur, İleri & Seno (2005), Burger (2006) ve Berk'e (2013) bakılabilir.

bir tavır hâkim olabilir. Ayrıca kişide: “Tüm olumsuzlukları hak ettim, sorumlu benim, her şey benim yüzümden” tarzında “*saplantılı*” bir bağlanma da görülebilir. Çocuğun ihtiyaçlarının sürekli geciktirilmesi ise “*kaçınmalı*” bağlanmayı beraberinde getirir. Bu ise yetişkinlik döneminde Allah’a karşı ya kayıtsız olmayı ya da korkulu bağlanmayı besler (Erdoğruca, 2012, Kirkpatrick, 2006).

- **Devresel Tepkiler: Dinî Dünya Kuruluşunun Başlangıcı**

Yaklaşık 12 ile 24. ay arasına denk gelen bu aşamada çocuk dinî kavramlara adeta oyun oynar gibi tepkiler vermektedir. Özellikle 12-18 aylık bebekler morgem (tek sözcük) evresinde ve bunu takip eden aylarda henüz ne olduğunu bilmeden Allah kavramıyla tanışır. Morgem dönemi, bebeğin dil öğrenme açısından dış dünyaya en açık olduğu zaman aralığını ifade eder (Berk, 2013; Gander & Gardiner, 2010). İşitilen ezanlar, sesli dualar ve içinde Allah ifadesi geçen günlük hayat dili, bebek tarafından içselleştirilmeye başlar. Çünkü alıcı dili gelişen bebek kendisine söylenenleri anlamaya başlamakta, fakat ifade edici dili gelişmediği için kendi düşüncelerini henüz dışa yansıtamamaktadır. Örneğin, 12-24 ay arasında bebek tarafından oyun gibi algılanan “Allah kaç?” sorusuna eliyle “bir” işareti yapması merkezi öneme sahiptir. Ebeveynler adeta oyun oynayarak çocuğu Allah kavramıyla karşılaştırmaktadır. Bu evrede çocuk, özellikle telegrafik (iki heceli kelimeleri söyleyebildiği dönem) dönemde (Gander & Gardiner, 2010) kendisine öğretilen iki kelimedenden oluşan dinî kavramları söyleyebilir. Ancak bu kavramlar onun için fazla bir anlam ifade etmeyebilir. Fıtrat hadisinin diğer versiyonunda geçen “...*konuşmaya başlayana kadar fıtrat hali devam eder.*” (İbn Hanbel, Müsned, IV/24) ilave cümlesi bu bağlamda çok önemlidir. Çünkü dil geliştikçe çocuk kendi dünyasını kurmaya başlamakta, kendi kültürünü özümseyerek onun bir ürünü haline dönüşmektedir.

- b) **Birinci Taklit Evresi**

- **Davranışın Taklidi: Oyun (2 -4 Yaş)**

İlk çocukluk evresinde, dinî tezahürler daha belirgin bir hal alır. Çocuk, çevresindekilerin her türlü hareketini bilinçli veya bilinçsiz olarak taklit ve tekrar eder. Aile fertlerinde gördüğü ibadetlere, dinî motifli davranışlara içten gelen duygularla yönelir, onların dinî yaşantılarından örnek alır, aynı davranışları uygulamak ister. Kaynağını, sevileni taklit

etme psikolojisinden alan bu eğilim, çocuğun dinî hayatının oluşmasında oldukça önemlidir. Aile içindeki fertlerin her türlü dinî davranışı, kullandıkları dinî içerikli sözler, yaptıkları ibadetler çocuğun dinî gelişiminde belirleyicidir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Beit-Hallahmi & Argyle, 1997).

Oyun evresinde öncelikle *dinî kavramları kazanma ve sözel tekrarlama söz konusudur*. 2-4 yaş arası çocuklar çoğunlukla aile içindeki yetişkinlerden, zaman zaman yakın sosyal çevreden, hatta yerine ve duruma göre radyo ve TV gibi iletişim araçlarından duydukları dinî kavramları haz alarak dillendirirler. Bu bağlamda “Allah”, “Allahu ekber”, “Allah bir”, “Bismillah” gibi ifadeleri sıklıkla kullanırlar. Ayrıca onlar, bu süreçte aile içinde yapılan ibadet davranışlarını oyun oynar gibi keyifle taklit ederler (Armaner, 1980). Başka bir deyişle *dinî terimler ve ibadetler çocuk tarafından oyun gibi algılanır*. Dil ve oyun duygu ve düşünce dünyasının kurulmasında merkezi öneme sahiptir. Çocuklar yaklaşık 2-4 yaşları arasında dede, nine, baba, anne vs. namaz kılarken onların yanına gelir, onların yaptıkları hareketleri yapmaya çalışırlar (Peker, 2003). Hatta sıklıklarında secde eden büyüklerin sırtlarına tutunma, sarılma hatta binme davranışı gösterirler. Ayrıca aile içinde büyükler ellerini açıp dua ederken onlar da ellerini açarlar, büyükler “amîn” dediklerinde onlar da “amîn” diyerek ellerini yüzlerine sürerler. Bu aşama, ibadetlerin şekilsel öğrenimi açısından önemlidir.

2-4 yaş arası hem dil gelişimi hem de özerklik kazanma açısından önemlidir. Dolayısıyla ister *dinî kavramları kazanma ve sözel tekrarlama, isterse dinî ibadetlerin oyun gibi tekrarlanması olsun çocukların kısıtlanmaması gerekir*. Çünkü bu zaman dilimi fitratın uygun ortam bulup filizlenmesi açısından yaşamsal öneme sahiptir.

#### • Sezgisel İnanca Teslimiyet (4-7 Yaş)

Yaklaşık 4-7 yaş arası çocuklarda “sezgisel inanma” eğilimi vardır. Nedenler soruşturulmaz. Bu yaştaki bir çocuğa: “Seni kim yarattı?” diye sorulursa “Allah” cevabı alınır. “Bunu nereden biliyorsun?” diye sorulursa çocuğun cevabı basittir: “Çünkü öyle!” Bu dönem “*kolay inanırlık*” evresi olarak da adlandırılabilir.

Sezgisel inanca teslimiyet aşamasındaki çocuk, soru ve eylemlerle inancı anlamaya çalışır. Çocuğun “Allah nerde?”, “Allah yemek yer mi?”, “Nerde uyuyor?”, “Evi nerde?” tarzında soruları şüphe duymak için değil inanmak içindir. Çünkü bu dönemin en temel özelliği şüpheye

kapalıdır. Yine bu dönemde çocuk “Ben nasıl oldum?”, “Ben nereden geldim?” vb. sorularla bir yandan kendi varlığından haberdar olmak isterken öte yandan yaratılış hadisesini anlamaya çalışmaktadır (Selçuk, 1990).

Çocuk zihinsel bakımdan henüz tenkit özelliğine kavuşmadığı için kendisine sunulanları aynen kabul eder. Kendisine anlatılan ve söylenen her şeye inanmaya yatkındır. Özellikle 3 yaşından sonra çocuk, dinî kavramlar hakkında çeşitli sorular sorar ve aldığı cevaplara düşünmeden, şüphelenmeden, itiraz etmeden inanır. Bu durum çocuğun *kolay inanırlık* özelliğinden kaynaklanmaktadır (Yavuz, 1987; 2013). Sezgisel düşünce eğilimi yaygın olduğu için bu dönem çocukları inançlarının nedenini araştırmaz.

Bilindiği üzere 3-6/7 yaş arası merak ve soru çağıdır. Bu dönem çocukları Allah, melek, cin, şeytan, ahiret, namaz, oruç, günah, sevap, cennet, cehennem gibi dinî kavramlar hakkında sorular sorarak, bilgi edinmeye çalışır (Bilici, 2015). Bu sorulara verilecek cevaplar onların ileride nasıl bir Allah algısı ve dindarlık oluşturacağı hususunda oldukça belirleyicidir.

Yine özellikle 3-6/7 yaş arasında çocukların doğaüstü dünyayla uyumlu olduğu, gerçek ile hayali ayıramadığı bir dönemde yaşadığı bilinmektedir. Bu durum onların Allah'ı sık sık insanî vasıflarla betimlemesine ve insan gibi tasavvur etmesine neden olur (Yıldız, 2007). Onun için bu evredeki çocuk, Allah'ı tasarlamakta güçlük çekmez (Peker, 2003; Yavuz, 1987; 2013). Onlar için Allah, camide uyuyan ya da bulutların arkasında yaşayan bir adamdır. Saklandığı yerden insanları izler, yağmurları yağdırır, çok büyük ve çok kuvvetlidir.

### c) İkinci Taklit Evresi: Modelin Taklidi (7-11/12Yaş)

#### • Somutlaşan İnanca Teslimiyet ya da Soyut Dinî Kavramları Somutlaştırarak Algılama

Son çocukluk ya da okul dönemi (7-11/12 yaş aralığı) çocukları Allah'ı beşerî çizgiler içinde düşünür ve onu büyük bir insan gibi hayal eder (Yıldız, 2007). Çünkü henüz soyut Allah kavramını anlayabilecek düzeyde değildir. Bu sebeple somut düşünür. Bununla birlikte 7-9 yaş aralığı, dinî inancın uyandığı ve geliştiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır (Peker, 2003). Bu evredeki çocukta, bilinçli ve gerçekçi bir

din anlayışı yavaş yavaş oluşmaya başlar. Çocuğun kavramsal düşünce yeteneği geliştikçe, daha çok egosantrik olan ilk düşünme biçiminde de köklü değişimler görülür (Yavuz, 1987).

#### • Çevreden Edinilen İnanç ve İbadetin Olduğu Gibi İçselleşmesi

Bu evrede, çocuğun dinî gelişimine etki eden en önemli faktör aile ile birlikte öğretmenlerdir. Çocuk, din ve inançla ilgili çevresinden gördüklerine ve duyduklarına karşı oldukça hassastır. Aile bireylerinin ve öğretmenlerinin dinî tutum ve davranışları çocuğu etkileyici ve şekillendiricidir. Hatta okul dönemi çocukları üzerinde öğretmen faktörü çoğu zaman diğer faktörlerden daha fazla belirleyicidir. Çünkü çocuğun çevresinin genişlemesiyle anne ve babasına olan bağlılığı azalmaya başlar. Okula başlamadan önce anne ve babasını model olarak alan ve onları taklit eden çocuk, okula başladıktan sonra öğretmenini örnek alır. Onu otorite figürü olarak kabul eder, onun söylediklerini yapmaya çalışır. Bu nedenle dinî konularda öğretmenin davranışları, okunan kitaplar, izlenen filmler çocuğun dinî gelişimini şekillendiren unsurlar arasındadır (Peker, 2003). Dönemi karakterize eden en temel husus şudur: Çocuk artık davranışı değil kişiyi taklit etmektedir. Buna “*modelle aynileşme*” de denilebilir (Hökeleki, 2010).

#### • Şüpheyeye Kapalılık ya da İnanmak İçin Sorgulama

Yaklaşık 6-11/12 yaş aralığında ön plana çıkan model alma yoluyla öğrenme aşaması dinî terminolojideki “taklidî iman” denilen kavrama denk gelmektedir. Kuşkusuz çocuk, okul döneminde birtakım dinî soruları daha rahat anlamaya ve öğrenmeye, ahlakî konuları da kendine göre değerlendirmeye başlar. Ayrıca bu dönemdeki çocukların zihinsel gelişimine paralel olarak gelişen düşüncelerin, tenkitçi ve sorgulayıcı bir hal aldığını ısrarla vurgulamak gerekir. Çocuklar ilk çocukluk evresinde, şüphesiz ve itirazsız olarak kabul ve taklit ettikleri davranışları, son çocukluk döneminde mantıklı düşünerek anlamaya çalışır, sorgulamaya başlar. Ancak bu sorgulama inanmaya yöneliktir. Bireysel farklılıklar istisna tutulacak olursa, genellikle 10/11 yaşından önce dinî konularda şüphe duyulmaz (Yavuz, 1987).

İlk çocukluk evresinin ikinci yarısından itibaren başlayan Allah'ı insana ait modeller ve çizgiler içinde düşünme eğilimi özellikle 10/11 yaşından sonra yerini gitgide gelişen sembolik ve soyut bir anlayışa bırakır (Yıldız, 2007). Çünkü son çocukluk evresinin ortalarından itibaren,

somut düşünce safhasından, daha esnek, hatta soyut kavram ve konuların kısmen daha rahat anlaşılacağı bir safhaya geçiş söz konusudur. Ancak bu geçiş bir anda değil, süreç içinde ve oldukça yavaş gerçekleşir. Şüphesiz söz konusu geçiş sürecinin yönü ve yoğunluğunun şekillenmesinde bireysel farklılıklar ve çevresel etmenler belirleyicidir. Kader gibi bazı inanç ve kavramların anlaşılması için yaklaşık 15-16 yaşlara gelmek gerekebilir.

- **Yüzeysel Tenkitlerin Başlaması (11-12 yaş)**

Okul döneminde kültürün sunduğu din ve inanç öğretisinin baskınlığı ön plandadır. Bununla birlikte bu dönemin sonuna doğru din ve inanca yönelik ilk tenkitlerin ortaya çıktığı görülebilir. Zira özellikle 11-12 yaşlarında somut düşünce evresinden yavaş yavaş soyut evreye geçiş söz konusudur. Bu durum zihinsel olarak “dolaylı gerçeği kavrama” ve “çıkarsanmış gerçekliği kazanma” ile de yakından ilişkilidir. “Ama Allah’ı neden göremiyoruz?”, “Neden namaz kılıyoruz?” tarzında sorgulamalar 11 yaşından önce şüpheye kapalı fakat anlamaya dönükken, 11 yaşından sonra şüpheye açık ama yine anlamaya dönük bir karakter arz etmektedir.

- d) **Tahkik Evresi: Araştırma ve Sorgulama (12-20 yaş)**

- **Geçiş: Soyut Tanrı Fikrine Adaptasyonun Zorlukları (12-14 Yaş)**

Erinlik dönemi ya da ergenliğe hazırlık aşamasındaki genç bazı basit konularda soyut düşünceye geçiş yapsa bile genellikle somut düşüncenin etkisindedir. Çünkü soyut düşünceye geçiş süreç içinde yavaş yavaş gerçekleşir. Hatta her genç mutlaka soyut düşünce biçimini kazanacaktır, diye temel bir kural yoktur. Bu aşamada özellikle Allah’ı soyut bir varlık olarak kabul etmenin zorlukları belirgindir. “Allah’ı neden göremiyoruz?” sorusu ısrarla sorgulanır.

- **Dağılma: Şüphe ve Sorgulama (14- 17 Yaş)**

Ergen olan genç, soyut düşünce sürecinin gelişmesi ile birlikte kimlik arayışlarına başlamaktadır (Erikson, 2014). Bu bağlamda bir yandan dinî ve mistik konulara karşı hassas olan ergen, bir yandan dinî ve mezhebî, öte yandan etnik, cinsel ve meslekî kimliğini kazanma peşindedir. Başarılı bir kimlik kazanma yoğun arayışların, sorgulamaların, incelemelerin sonunda gerçekleşir. Eğer ailede ve okulda inanç ve



inançsızlık bağlamında yoğun baskılar yoksa, ergen arayış ve sorgulamalarının sonucunda, kendi kararını kendisi verir. Bu süreçte sosyal destek ergen için son derece önemlidir. Ergenler gruplaşma ve akranlarıyla aynı dünyayı paylaşma eğilimindedirler. Çünkü onlar yetişkinlerin kendilerini bir türlü anlamadığını düşünür. Din ve cinsellik olmak üzere pek çok konuyu aralarında konuşurlar. Özellikle dinî konularda bilimsel izah, rasyonel açıklama ve makul çözümler peşindedir. Ancak dönem şüphe ve sorgulama dönemi olduğu için –eğer baskı yoksa açıkça, baskı varsa içten içe- inanç konuları irdelenir. “Allah varsa kötülükler neden var?”, “Allah varsa neden insanların bir kısmı aç, fakir ve hastalıklıyken diğer kısmı tok, zengin ve sağlıklıdır?”, “Neden bazı insanlar Müslümandır da bazıları başka dinlere mensuptur?”, “Cennet’e sadece Müslümanlar mı gidecektir?”, “İyi bir insan, Hıristiyan yahut Budist olsa, hatta ateist olsa Cennet’e gidemez mi?” Bu tür sorular genç için mutlaka cevaplanması gereken sorulardır. Aslında bunlara cevap arayan genç Tanrı fikri ve inancı başta olmak üzere temel dinî inançlarını bilimsel olarak temellendirme çabası içindedir. Bu duruma, geleneksel yapıdan aktarılan dinî kavramları ve eylemleri sorgulama süreci de diyebiliriz<sup>6</sup>. Dinî kimliğini “başarılı” bir şekilde oluşturan ergenler yaşadıkları arayış ve sorgulama krizini sağlıklı bir şekilde atlatabilirler. Bununla birlikte arayış ve sorgulama olmaksızın ailenin yahut çevrenin dediğine bağlanma “*ipotekli kimlik*” kategorisindedir. Bu süreçte kısmen “*moratoryum*” yani dinî kimliğin askıya alınması, geleceğe bırakılması söz konusu olabilir. Hatta günümüzde sıklıkla görüldüğü gibi dinî açıdan “kimlik dağınıklığı” gözlenebilir. Ateizme yahut dinin aşığılanmasına yönelik tavır takınan ya da içinde yaşadığı kültürün dinî inancını reddederek başka bir inanca geçiş yapanlar ise “*ters kimlik*” kategorisindedir.

#### • Durulma ve Karar: İnanç’a Bağlanma (17-20 Yaş)

Ergenliğin son yıllarında yavaş yavaş durulma başlar. Bu aşamadaki gençlerin bir kısmı arayış ve sorgulamalarının cevabını bularak Allah’a yönelir, dinî inanca bağlanır. Moratoryum kimlik kategorisi yaşayanlar ne inkâr ne de iman edebilmek için yeterli delile sahip

<sup>6</sup> Ergenlik döneminde dinî gelişim, sorgulama ve şüpheler konusunda daha fazla bilgi için Allport (2004), Bahadır (1994), Yavuz (2013), Hökelekli (2010), Peker (2003) ve Gündüz’e (2014) bakılabilir.

olmadığını düşünerek tercihlerini geleceğe ertelerler. Dağınık kimlik yaşayanların gerçekçi anlamda dinî bir kaygı ve arayışı mevcut değildir. İpotekli olanlar çevre ve kültürün etkisiyle yoğun araştırmalar yapmadan taklidî inanışı içsel benimseme sürecine girerler.

### Sonuç

İslam kültür ve epistemolojisine göre inanç gelişimi “fitrat” ve “çevre” olmak üzere iki temelden beslenmektedir. İnanmak için *yeterli (asıl) neden* fitrattır. Çevresel faktörler (aile, okul, arkadaşlar vs.) ise *gerekli nedenleri* oluşturmaktadır. İnanmaya hazır oluşu sağlayan fitrat çevresel faktörlerle şekillenmekte, bu bağlamda uygun ortam bulunduğu zaman filizlenmekte, bulunamadığı zaman ise körelmektedir.

Geliştirmeye çalıştığımız Müslüman Türk kültüründe inanç ve dindarlık gelişimi modeli temelde “*taklidî*” ve “*tabkiki*” dinî yönelim kavramları üzerine kuruludur. Yapılan gözlemler ilgili literatür ile harmanlanmış ve Müslüman kültürde inanç ve dindarlığın gelişim aşamaları şu şekilde tespit edilmiştir:

- 1) İnancın İlk Temelleri (Doğum öncesi-2 yaş)
  - Dinî kavramlarla ilk temas
  - Nesne sürekliliği: Fanilik ve bakılığın ilk bilişsel kodları
  - Bağlanma: Emniyet içinde olma arzusundan imana
  - Devresel tepkiler: Dinî dünya kuruluşunun başlangıcı
- 2) Birinci Taklit Evresi (2-7 yaş)
  - Davranışın taklidi: Oyun (2-4 yaş)
  - Sezgisel inanca teslimiyet (4-7 yaş)
- 3) İkinci Taklit Evresi: Modelin Taklidi (7-11/12 yaş)
  - Somutlaşan inanca teslimiyet ya da soyut dinî kavramları somutlaştırarak algılama (7-10 yaş)
  - Çevreden edinilen inanç ve ibadetin olduğu gibi içselleşmesi (7-10 yaş)
  - Şüpheye kapalılık ya da inanmak için sorgulama (7-10 yaş)
  - Yüzeysel tenkitlerin başlaması (11-12 yaş)

- 4) Tahkik Evresi: Araştırma ve Sorgulama (12-20 yaş)
  - Geçiş: Soyut Tanrı fikrine adaptasyonun zorlukları (12-14 yaş)
  - Dağılma: Şüphe ve sorgulama (14- 17Yaş)
  - Durulma ve karar: İnanç'a bağlanma (17-20 Yaş)

Türk din psikolojisi literatüründe “bebeklik”, “ilk çocukluk”, “son çocukluk” ve “ergenlik” dönemindeki dinî gelişimi yeniden kavramlaştırarak yola çıkan bu model denemesi en azından üç temel açıdan tenkit edilebilir: *Birincisi* “bu çalışma literatürde var olan bilgilerin özetlenip değerlendirilmesinden ibarettir” denebilir. Esasen söz konusu model denemesi yapılırken bunun literatürdeki bilgilerle şahsi gözlemlerden besleniyor olmasına vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla literatür ile gözlemler uyduğu zaman bunlar birbirini destekleyici anlamda kullanılmıştır. *İkincisi* önerilen modelin nicel verilerle desteklenmemesidir. Bu eleştiri önemlidir. Ancak unutulmaması gereken husus nicel verilerle model kurulamayacağı, ancak kurulan bir modelle nicel çalışma yapılabileceğidir. *Üçüncüsü* ‘bu öneriye bir model denemesi’ denilip denilemeyeceğine yöneliktir. Bu noktada ısrarla hatırlatmak gerekir ki bu araştırma bir kuram denemesi değil, bir model denemesidir. Model ise gerçekliğin basitleştirilerek analitik çerçevede ifade edilmesinden ibarettir. Modeller yardımıyla karmaşık gerçeklik daha basit, olgular arası ilişkiler ise daha anlaşılabilir hale getirilir. Kuşkusuz daha farklı tenkitler de yapılabilir. Tüm bunlarla birlikte önerilen bu modelin daha da geliştirilmesi, bu bağlamda eksikliklerinin giderilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Zira önerilen modelde cinsiyet farklılıkları üzerinde durulmamıştır. Hâlbuki kız çocukların Allah tasavvuru daha müşfik, dinî kavramları anlamlandırmaları ise daha sıcak ve samimidir (Yavuz, 1987; 2013). Bununla birlikte ergenlik ve sonrasında özellikle İslam’ın kadına bakışını olumsuz olarak algılayan kızlarda dine yönelik eleştiriler artabilmekte, hatta dindar çevrelerde büyüyen kızlarda bile zaman zaman din konusunda “dargın inançlılık” ve “suskunluk” durumu oluşabilmektedir (Yapıcı, 2012). Tahsil düzeyi, özellikle lise ve yükseköğretim süreci ergenlik ve sonrası dinî hayatı çok ciddi etkileyebilmektedir (Yapıcı, 2006; 2007). Ayrıca ekonomik düzey, aile tipi, ebeveyn tutumu, kır ya da kent kökenli olmak, bu anlamda özellikle kırsalda ya da şehirde yaşamak, sekülerleşmenin etkisini az ya da çok hissetmek gibi değişkenler bu modelde vurgulanmamıştır. Bu nedenlerle

geliştirmeye çalıştığımız model önerisinin yapılacak araştırmalarla olgunlaşması gerekir.

### KAYNAKÇA

- Ahmet b. Hanbel (1429/2009). *Müsned I-VI*. Beyrut: Daru'l-Fıkr.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve dini* (Çev. B. Sambur). Ankara: Elis Yayınları.
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Argyle, M. (1999). Din psikolojisi alanındaki yeni gelişmeler (Çev. T. Küçükcan). *Dini Araştırmalar II* (4), 195-208.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and religion: An introduction*. London: Routledge.
- Arık, İ. A. (1988). *Psikolojide bilimsel yöntem*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Arkonaç, A. S. (2008). *Psikolojide insan modelleri ve yerel insan modellerimiz*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.
- Arkonaç, A. S. (2015). *Psikolojide bilginin eleştirel arkaplanı*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Arkonaç, S. (1999). Psikolojide insan modelleri ve ontoloji sorunu. S. A. Arkonaç (Ed.) *Psikolojide Yeni Tartışmalar* (27-43). İstanbul: ALFA Yayınları.
- Armaner, N. (1980). *Din psikolojisine giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Arslan, H. (2012). *Epistemik cemaat: Bir bilim sosyolojisi denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Aydın, A. (2000). *Gelişim ve öğrenme psikolojisi*. İstanbul: ALFA Yayınları.
- Aydın, M. (1990). *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Bahadır, A. (1994). *Ergenlik döneminde dinî şüphe ve tereddütler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa.
- Bandura, A. (1980). *L'apprentissage social*. Bruxelles: Mardaga.
- Batson, D. C. & Ventis, L. W. (1982). *The religious experience: A social-psychological perspective*. Oxford: Oxford University Presses.
- Bayraklı, B. (1989). *İslam'da eğitim: Batı eğitim sistemleriyle mukayeseli*. İstanbul: İFAV Yayınları.

- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behavior, belief and experience*. London & New York: Routledge.
- Berger, P. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği* (çev.A. Çoşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Berk, L. E. (2013). *Çocuk gelişimi* (Yay. Haz. B. Onur, Çev. A. Dönmez). Ankara: İmge Kitabevi.
- Bilici, A. B. (2015). *Gelişim ve eğitim odaklı çocuk psikolojisi ve din*. İzmir: Akademik Gelişim Yayınları.
- Buhari (1413/1993). *Sabih I-V*. (Nşr: M. Dibulbuğa) Dımeşk: Daru'l Ulumi'l İnsaniyye.
- Burger, J. M. (2006). *Kişilik: Psikoloji biliminin insan doğasına dair söyledikleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Elkind, D. (1970). The origins of religion in the child. *Review of Religious Research* 12 (1), 35-42.
- Erdoğruca, N. (2012). *Bağlanma kuramı çerçevesinde insan-Allah ilişkisi ve psikolojik iyi olma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erikson, E. H. (2014). *İnsanın sekiz evresi* (Çev. G. Akkaya). İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Fowler, J. W. (2000), İman bilincinin evreleri (Çev. A. U. Mehmedoğlu). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, 85-104.
- Freud, S. (1995). *L'avenir d'une illusion* (Traduit par A. Balseinte, J.G. Delarbre & D. Hartmann). Paris: PUF
- Gander, M. J. & Gardiner, H. W. (2010). *Çocuk ve ergen gelişimi* (Çev. A. Dönmez, N. Çelen, B. Onur, Yay. Haz. B. Onur) Ankara: İmge Kitabevi.
- Goldman, (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence*. New York: Routledge & Kegan Paul PLC.
- Gündüz, T. (2014). Gençlik dönemi din eğitimi. Ed. M. Köylü. *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi* içinde (ss. 65-104). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

- Harms, E. (1944). The deveelopment of religious experience in children. *American Journal of Sociology* 50, 112-122.
- Hazan C. & Shaver P, R. (1987) Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, 511-524.
- Hazan C. & Shaver P, R. (1998). Bağlanma: Yakın ilişkilerle ilgili araştırmalar için bir çerçeve (Çev. A. Dönmez). *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 31 (1), 1-49.
- Hökelekli, H. (1996). Fitrat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XIII*, 47-48.
- Hökelekli, H. (2010). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Manzur, (1410/1990). *Lisann'l-Arap*. Beyrut: Darı Sadır.
- İsfahanî, R. (1373). *el-Müfredat fî garâibi'l-Kur'ân*. Beyrut.
- Karaca, F. (2007). *Dini gelişim teorileri*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Karaca, F. (2010). Dindarlığın gelişimi. H. Hökelekli (Ed.) *Din Psikolojisi* içinde (ss. 118-142). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kayıklık, H. (2002). *Bireysel dindarlığın psikolojik kaynakları*. *Dini Araştırmalar* 5 (13), 27-40.
- Keklik, İ. (2008). Bilişsel gelişim. İ. Yıldırım (Ed.) *Eğitim Psikolojisi* içinde (ss. 61-96). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kirkpatrick, L. A. (2006). Din psikolojisinde bağlanma teorisi (Çev. M. Koç). *Bilimname* 10 (1) 133-172.
- Koç. T. (1995). *Din dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Mehmedoğlu, A. U. & Aygün, A. (2006). James W. Fowler ve inanç gelişim teorisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 118-139.
- Mehmedoğlu, A. U. (2010). İnanç psikolojisi. H. Hökelekli (Ed.) *Din Psikolojisi* içinde (ss. 144-166). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Miller, P. H. (2008). *Gelişim psikolojisi kuramları* (Yay. Haz. B. Onur, Çev. Z. Gültekin). Ankara: İmge Kitabevi.

- Müslim (1403/1983). *Sahih I-V* (Tah. M. Fuad Abdulkaki). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Okumuşlar, M. (1999). *Kur'an'a göre din-fıtrat-eğitim ilişkisi*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Peker, H. (2003). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Piaget, J. (1939). *Çocukta hüküm ve muhakeme* (Çev. S. E. Siyavuşgil). İstanbul: Devlet Basımevi.
- Piaget, J. (1947). *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris: PUF.
- Selçuk, M. (1990). *Çocuğun eğitiminde dini motifler*. Ankara: TDV Yayınları.
- Soysal, A.Ş., Bodur, Ş., İleri, E. & Şeno, S. (2005). Bebeklik dönemindeki bağlanma sürecine genel bir bakış. *Klinik Psikiyatri* 8, 88-99.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Vergote, A. (1999). *Din, inanç ve inançsızlık* (Çev. V. Uysal). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Vygotsky, L. (1998). *Düşünce ve dil* (Çev. S. Koray). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Yapıcı, A. (2004). Din bilimleri alanında yapılan empirik çalışmalarda karşılaşılan metodolojik bir problem: ölçek mi olguyu, olgu mu ölçeği oluşturmakta? *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1), 85-118.
- Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 65-115
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları.
- Yapıcı, A. (2011a). Kuramdan yonteme 'ruh sağlığı-din' çalışmalarında karşılaşılan güçlükler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), 25-61.
- Yapıcı, A. (2011b). Tarsus'a ait edebî folklorik ürünlerde İslamî motifler. *Türk-İslam Kültür ve Medeniyetinde Tarsus* içinde (ss.273-284), Ankara: TDV Yayınları.



- Yapıcı, A. (2012). *Kimlik, bilinç ve toplumsal cinsiyet bağlamında din ve kadın*. Adana: Karahan Yayınları.
- Yavuz, K. (1987). *Çocukta dinî duygu ve düşüncenin gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. İstanbul: Boğaziçi yayınları.
- Yıldız, M. (2007). *Çocuklarda Tanrı tasavvurunun gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, M. T. (2011). Bireyin gelişimi. İ. Yıldırım (Ed.) *Eğitim Psikolojisi* içinde (ss. 144-166). Ankara: Anı Yayınları.



*DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 115-147.*

## **DİN HİZMETLERİNDE İNOVASYON VE DİN GÖREVLİLERİNİN BİREYSEL YENİLİKÇİLİK ÖZELLİKLERİ**

Ömer Faruk SÖYLEV\*

### **ÖZ**

Bu çalışmada, din hizmetlerinin inovasyon (yenilik) ile ilişkisi ve din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerini etkileyen farklı değişkenler incelenmiştir. Çalışma teorik ve ampirik olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Teorik bölümde İnovasyon ve din hizmetleri ilişkisi hakkındaki bilgilere dokümantasyon metot ve tekniklerle ulaşılmıştır. Amacı aynı zamanda din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerini belirlemeye çalışmak olan bu araştırmanın ampirik bölümünde tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu, 2015 yılı Haziran ayında Kütahya Müftülüğünde personel toplantısına katılan 287 din görevlisi oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplamak amacıyla Kılıçer ve Odabaşı tarafından (2010) Türkçe'ye uyarlanan "Bireysel Yenilikçilik Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırma sonuçları, din görevlilerinin bireysel yenilikçilik düzeylerinin "Yüksek" seviyede ve "Öncü" kategorisinde olduğunu ortaya koymuştur. Din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri ile cinsiyet, yaş, eğitim durumu, unvan ve görev yeri değişkenleri arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Araştırmada elde edilen bulgular, il merkezinde Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan, 40-49 yaşlar arasındaki lisans mezunu kadın din görevlilerinin daha yüksek düzeyde bireysel yenilikçilik özelliklerine sahip olduğunu ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Hizmeti, İnovasyon, Din Görevlisi, Yenilikçilik

RELIGIOUS OFFICIALS' INDIVIDUAL INNOVATIVENESS  
FEATURES AND INNOVATION IN RELIGIOUS SERVICES

### **ABSTRACT**

In this study innovation and relations with religious services, different variables that affect innovation and individual innovation features of religious officials and religious services relationships are examined. The study consists of two parts, namely theoretical and empirical. Information about the religious services

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/11/2015

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 07/12/2015

and innovation has been achieved with documentation, methods and techniques in the theoretical section. In the empirical part of this study, its aim is also try to determine the individual characteristics of innovation of religious officials, the screening model has been used. The study group, in June 2015 joined the staff meeting in Kütahya mufti office constitute 287 religious officials. To collect data adapted into Turkish by Kılıçer and Odabaş (2010) "Individual Innovation Scale" was used. For the meaningfulness of differences, independent samples t-test and one-way analysis of variance (ANOVA) was used, the source for the difference sidak was used. The survey results showed that the level of innovativeness of individual religious officials "High" level and the "Early Adopters" category. It has been found that there is a significant difference between individual characteristics of religious officials and gender, age, education level, job titles and place of duty variables. The findings obtained in the study, Koran courses in the city center that acts as a tutorial, graduate degree from a higher level of women ages 40-49 showed that religious officials have individual innovation features.

**Key Words:** Religious Services, Innovation, Religious Officials, Innovation

### Giriş

Ülkemizde geniş kitleler tarafından konuşulup tartışılmaya başlanan yeni kavramlardan biri inovasyondur. Latince 'innovare' fiilinden ya da 'innovate' sözcüğünden türemiş olan inovasyon<sup>1</sup>, kökeni itibariyle "toplumsal, kültürel ve idari ortamda yeni yöntemlerin kullanılmaya başlanması" anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Türkçe'de bu kavram, 'yenilik', 'yenilikçilik' ya da 'yenileşim'<sup>3</sup> kelimeleriyle karşılanmaya çalışılmaktadır. Oysa "yenilik", inovasyonu bizatihi açıklamada yetersiz

<sup>1</sup> Innovatus sözcüğü, Latince 'innovare' sözcüğünün past participle (geçmiş zaman, sıfat-fiil) halidir. Bkz. Merriam-Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, G.&C. Merriam Company Publishers, 1969.

"innovate": yeni, yeni bir şey uygulamaya koymak; XVI Latince köken, 'Innovare': yeni, f. IN-1+novare: yeni şey yapmak, f. novus: yeni The Concise Oxford Dictionary of English Etymology, Ed. T.F. Hoad, Oxford Universty Press, 1996.

<sup>2</sup> Şirin Elçi, "İnovasyon: Kalkınmanın ve Rekabetin Anahtarı", Technopolis Group, Ankara, 2007, s.1.

<sup>3</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid)

bir kavramdır.<sup>4</sup> Çünkü inovasyon sonucunda her zaman tamamen bir yenilik getirilmeyip sadece bir değişimin gerçekleşmesi de mümkündür. Teknik anlamdaki kullanımında ‘yenilik’, ‘yenilikçilik’ gibi anlatımları aşan bir durum söz konusu olması sebebiyle inovasyon,<sup>5</sup> anlamı tek bir kelimeyle ifade edilemeyecek kadar geniş bir kavram olarak kabul edilmiş ve ‘teknoloji’, ‘radyo’ ‘televizyon’, ‘müzik’, ‘spor’, ‘futbol’, ‘tenis’, ‘motivasyon’, ‘konsantrasyon’ ve bunlar gibi yüzlerce hatta binlerce yabancı kökenli kelimeye benzer şekilde dilimize geçmiştir.

İnovasyon yeni bir kavram olduğundan daha herkesin üzerinde anlaşığı tek bir tanımı bulunmamaktadır. İnovasyonla ilgili tanımlardan yaygın kabul görenlerden birisi, OECD ve Avrupa Komisyonu tarafından hazırlanan Oslo Klavuzu’nda şöyle yapılmaktadır: “İşletme içi uygulamalarda, işyeri organizasyonunda veya dış ilişkilerde yeni veya önemli derecede iyileştirilmiş bir ürün (mal veya hizmet) veya süreç, yeni bir pazarlama yöntemi ya da yeni bir organizasyonel yöntemin gerçekleştirilmesidir.”<sup>6</sup> İnovasyon ile ilgili “verimlilikte yeni bir boyut yaratan değişim”,<sup>7</sup> “farklı bir iş veya hizmet ortaya koymak için girişimcilerin değişiklik yapmaları ve kaynaklara yeni kapasite kazandırma”,<sup>8</sup> “günümüzün hızla değişen rekabet ortamında ayakta kalabilmek için şirketlerin ürünlerini, hizmetlerini ve üretim yöntemlerini sürekli olarak değiştirmeleri ve yenilemeleri”<sup>9</sup> vb. şekillerde tanımlamalar da bulunmaktadır. Yapılan tanımlar incelendiğinde onların bazı ortak

---

<sup>4</sup> Arman Kırım, *Arman Kırım’dan İnnovasyon Dersleri*, Om Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 129.

<sup>5</sup> Kelimenin “inovasyon” şeklinde yazılmasıyla Türkçe olmayacağı, bu sebeple “lezzet” kelimesinde kullanıldığı gibi Türkçe karşılığı bulununcaya kadar “innovasyon” şeklinde kullanılması gerektiği düşüncesinde olanlar da vardır. Bkz. Kırım, Arman, *Arman Kırım’dan İnnovasyon Dersleri*, Om Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 130, 141.

<sup>6</sup> OECD – Eurostat (2005) “Oslo Klavuzu, Yenilik Verilerinin Toplanması ve Yorumlanması İçin İlkeler”, OECD ve Eurostat Ortak Yayını (3. Baskı), çev: TÜBİTAK, 2006. s.50.

<sup>7</sup> S. Tolga Yücel, “Girişimcilik ve İnovasyon”, Bursa Ticaret ve Sanayi Odası Bursa Ekonomi Dergisi, Sayı 227, Bursa 2007, s.36.

<sup>8</sup> B. A. Ersoy ve C. M. Şengül, “Yenilikçiliğe Yönelik Devlet Uygulamaları ve AB Karşılaştırması”, *Yönetim ve Ekonomi*, Sayı 15/1 (2008) s. 59-74.

<sup>9</sup> BTSO Etüd ve AR-GE, İnovasyon Nedir, Bursa Ticaret ve Sanayi Odası, Mayıs 2007, s.2.

noktaları vurguladığı gözükmemektedir. İnovasyon tanımlarında “teknoloji, ekonomi, yönetim, ürün-hizmet, verimlilik yaratan değişim, yenilenmek, buluş, farklılık yaratmak” gibi ortak sözcükler dikkat çektiğinden ilk bakışta inovasyonun din hizmeti gibi özel ve sosyal bir alanla ilgisinin bulunmadığı akla gelebilir. Bu nedenle inovasyon hakkında şehir efsanesi olarak nitelendirilebilecek bazı yanlış anlamalara temas etmek yerinde olacaktır ki, bunların başında inovasyonun sadece sanayi ve teknolojiyi kapsadığı, tek hedefinin para kazanmak olduğu, sadece (büyük) şirketlere uygun olduğu, vb.<sup>10</sup> yanlış algılar gelmektedir. Bununla birlikte inovasyon hiç kimsenin satın almadığı yeni ve acayip bir ürün değildir. İnovasyon hiç kimsenin uygulamayı beceremediği çok parlak bir fikir de değildir. İnovasyonun heyecan yaratıcı hatta ilginç olması bile gerekmez. İnovasyon “muhteşem fikir” olmak zorunda da değildir. Pek çok önemsiz gibi görülen ilerleme oldukça büyük anlam ifade edebilir. İnovasyon ileri teknoloji ürünü olmak zorunda da değildir. İnovasyon aşırı basit ve sıradan da olabilir.<sup>11</sup> Kısaca inovasyon sadece teknoloji ile ilgili değildir. Kamu hizmetleri<sup>12</sup> ve çok geniş bir sosyal alan<sup>13</sup> için de inovasyon söz konusudur. Ülkemizde sınırlı şekilde de olsa sağlık<sup>14</sup>,

<sup>10</sup> M. Rauf Ateş, *İnovasyon Hayat Kurtarır: Hayatta Uzun Ömürlü ve Başarılı Olmanın Sırları* M. Rauf Ateş, Doğan Kitap, İstanbul, s. 47-56.

<sup>11</sup> Jeffrey Fox, Sunuş 2, *İnovasyon Hayat Kurtarır: Hayatta Uzun Ömürlü ve Başarılı Olmanın Sırları* M. Rauf Ateş, Doğan Kitap, İstanbul, s.19-20.

<sup>12</sup> Bkz. Uğur Karagöz, “Kamu Sektöründe Yeni Bir İnovasyon Girişimi: Hizmet Envanteri Veri Tabanı (HEVT) Projesi”, *Türk İdare Dergisi*, T.C. İçişleri Bakanlığı, S. 476, s. 133-150; Müfit Akyos, “Kamuda İnovasyon”, (2007), s.1-25. (<http://www.inovasyon.org/MA.Kamuda.Inovasyon>); Akif Tabak-Ahmet Erkuş-Cem Harun Meydan, “Denetim Odağı ve Yenilikçi Birey Davranışları Arasındaki İlişkiler: Belirsizliğe Tolerans ve Risk Almanın Araçlık Etkisi” *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 10, S.1, 2010, ss. 159-176.

<sup>13</sup> Bkz. Sosyal İnovasyon Makaleleri, (çev: Levent Göktem), *Stanford Social Innovation Review Dergisi* 10. Yıl Özel Sayısı’ndan, Optimist Girişim, İnovasyon, Yönetim Dergisi eki, s.1-42.

<sup>14</sup> Satı Dil-Müge Uzun-Burcu Aykanat, “Hemşirelik eğitiminde İnovasyon”, *International Journal of Human Sciences*, (2012) [Online]. (9) 2, 1217-1228.

eğitim<sup>15</sup> gibi hizmet alanlarında inovasyonla ilgili çalışmalar bulunmaktadır.

Dini ve sosyal hizmet alanında gerçekleştirilen yaratıcı fikir para kazandırmayabilir ama kullanıcıları için çok önemli yeni bir değer taşıyabilir. Nitekim en yaygın tanımlarından birine göre inovasyon, “müşteriler/insanlar için hep yeni değerler geliştirip bunları bilfiil uygulanabilir hale getirmek amaçlı yaratıcı sürece verilen isimdir.”<sup>16</sup> O zaman inovasyonun “yeni değerler geliştirmek” tanımı bu durumlara daha çok uygun düşmektedir. Buna göre genel anlamda inovasyon; daha önce çözülmemiş sorunları çözmek veya daha önce karşılanmayan ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla geliştirilen ya da zaten var olan ürün ve hizmeti, ekonomik ve toplumsal yarar sağlayacak şekilde daha kullanışlı hâle getirmeyi amaçlayan yeni, farklı fikirler geliştirmek ve uygulamak şeklinde tanımlanabilir.

Her alanda ve türde inovasyon yapılması mümkün olduğundan, inovasyon türlere ayrılırken kesin bir sınıflandırmaya tabi tutulamamaktadır. Ancak literatür incelendiğinde; genel olarak dört tür inovasyon ayrımından bahsedildiği gözükmektedir.<sup>17</sup> Belli başlı bu

---

<sup>15</sup> Bkz. Türk Eğitim Derneği, Uluslararası Eğitim Formu II: Eğitimde İnovasyon, TED&SEBİT, Ankara, 2011; Hasan Özgür, “Bilişim Teknolojileri Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri İle Bireysel Yenilikçilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 2, 2013, ss. 409-420; Hasan Kılıç-Zeynep Ayvaz Tuncel, “İlköğretim Branş Öğretmenlerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri ve Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri” Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Çalışmaları Dergisi, C.4, S.7, 2014, ss. 25-37; Zeynep Yılmaz Öztürk-Mehmet Semih Summak, “İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Bireysel Yenilikçiliklerinin İncelenmesi”, *International Journal of Science Culture and Sport*, Special Issue, 2014, ss. 844-853; Özgür Örün ve diğ., “Öğretmen Adaylarının Bireysel Yenilikçilik Profilleri ve Teknoloji Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1, 2015, ss. 65-76.

<sup>16</sup> Kırım, e.g.e., s.142.

<sup>17</sup> Bkz. Şirin Elçi, “İnovasyon Rehberi: Kârlılık ve Rekabetin Elkitabı”, *Yenilik-Yenileşim-İnovasyon Dünyasına Bir Yolculuk*, (ed) Selçuk Karaata, Ege Genç İş Adamları Derneği (EGİAD) 26 Kasım 2012, s. 20; BİTSO Etüd ve AR-GE, *İnovasyon Nedir*, Bursa Ticaret ve Sanayi Odası, Mayıs 2007, s.9-13; Seda Kanber, “İmalat Sanayinde İnovasyon: Sanayi Kuruluşlarında İnovasyon Aktivitelerinin İnovasyon Performansı Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi” Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2010. s. 7-

inovasyon türleri dışında da pek çok inovasyon modeli tarif edilmektedir.<sup>18</sup> Literatürde yer alan inovasyon türlerinden her biri ayrı bir başlık altında değerlendirilebilecek kapsama sahip olabilir. Ancak içlerinden ikisi, din hizmetlerinin uygulamada kendine çok daha geniş bir hareket alanı bulabileceği inovasyon türleridir. Bunlar da “hizmet inovasyonu” ile “sosyal inovasyon”dur. Din hizmetlerinde başarılı olabilmek için artık vatandaş odaklı hizmet anlayışının benimsenmiş olduğu bir sistemde<sup>19</sup> hizmet inovasyonuna odaklanılması gerekir. Bununla birlikte toplumsal sorunlarla mücadelede bir kaldıraç rolü üstlendiği kabul edilen sosyal inovasyonun teşvik ettiği yeni yaklaşım ve uygulamalar vasıtasıyla din hizmetlerinin verimlilik ve etkinliğini arttırmak mümkündür.

*Sosyal İnovasyon:* Yukarıdaki tanım ve açıklamalara bağlı olarak, daha çok sanayi iş kolu için tanımlandığı görülen inovasyon, sosyal alana aktarıldığında sosyal inovasyon olarak kavramlaştırılabilmektedir. Bu çerçevede sosyal inovasyon; toplumsal sorunların çözümü açısından geliştirilen ve uygulama şansı bulan yeni yaklaşımları, uygulamaları, yapılanmaları (örgütlenmeleri), iş modelleri ve/veya süreçlerini ifade edici olarak kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

Yapılan kavramlaştırma çalışmaları ile daha geniş bir kapsam alanına erişen sosyal inovasyon; özellikle ortak toplumsal hedef veya hedeflere erişme noktasında insanların, kişilerarası faaliyetleri veya sosyal etkileşimi nasıl organize etmeleri gerektiğine odaklanan yeni

---

12; Rona Turanlı -Ercan Sarıdoğan, *Bilim-Teknoloji-İnovasyon Temelli Toplum*, İTO Akademik Yayınlar, Yayın No:2010-13, İstanbul, 2010, s.28.

<sup>18</sup> Bkz. C.K. Prahalad - R.A. Mashelkar, *İnovasyonun Kutsal Kâsesi*, (çev. İlker Gülfidan) Harvard Business Review İnovasyon Öğretisi, (Yay. Haz. Zülfü Dicleli), MESS Yayınları, İstanbul 2011, ss. 11-34; Ateş, a.g.e., s. 34-46; Arıkan, Aykut, “İnovasyon Türleri”, <http://aykutarikan.com/2012/03/11/inovasyon-turleri/> (Erişim Tarihi: 16 Mart 2013).

<sup>19</sup> Uğur Karagöz, “Kamu Sektöründe Yeni Bir İnovasyon Girişimi: Hizmet Envanteri Veri Tabanı (HEVT) Projesi” *Türk İdare Dergisi*, T.C. İçişleri Bakanlığı, S. 476, s. 139-140.

<sup>20</sup> Koç, Oktay, “Toplumsal Sorunlarla Mücadelede Bir Kaldıraç Olarak Sosyal İnovasyon ve Sosyal Girişimcilik Açısından Önemi”, *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* (5:2) 2010, s. 205.



düşüncelerin, yaratılması ve uygulanması<sup>21</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu çerçevede ortaya çıkması söz konusu yeni yaklaşım veya uygulamalara, kamu idaresi önderlik edebileceği gibi, ondan bağımsız kuruluşlarca da ele alınabilir. Dolayısıyla sosyal inovasyonun tarafları açısından belirleyici faktör, onun nerede ve nasıl üretildiğinden ziyade ne için (hangi sorunun çözümüne dönük olarak) veya kim/kimler için (toplumun hangi kesimi için) üretildiğidir.<sup>22</sup>

*Hizmet inovasyonu:* Hizmet inovasyonu konusu ekonomik olduğu kadar sosyal “gelecek” için de yaşamsal bir konudur. Ama ne var ki, hizmet inovasyonu konusu gerek akademik çevrelerde gerek iş dünyasında yeterince ilgilenilmemiş ve üzerinde model geliştirilmemiş bir konudur. Hizmet inovasyonu “mükemmel müşteri hizmeti” ya da “hizmette mükemmellik” gibi konularla karıştırılmamalıdır. Yani var olan ve herkesçe bilinen bir hizmet türünü biraz daha iyi ve biraz farklı yapmakla ilgili değildir. İnovasyon özellikle de hizmet inovasyonu radikal bir bakış açısı geliştirmeyi, sabırla uygulama becerisi edinmeyi ve risk almayı gerektirmektedir.<sup>23</sup> Hizmet odaklı inovasyon girişimi dışarıdan içeriye bakabilmeyi gerekli kılmaktadır. Dışarıdan içeri bakmak; sizin için en faydalı olanın ne olduğu değil, muhataplar için en faydalı olanın ne olduğunu anlamak demektir. Bunun için öncelikle faaliyet gösterilmekte olan din hizmeti alanı ile ilgili olarak insanların şu anda yaşamakta olduğu en önemli sıkıntı alanlarını tespit etmek gerekir. Sonra da bu sıkıntıları ortadan kaldırmaya yönelik yenilikçi çözümler üretip ardından da uygulamaya geçmelidir. Geleneksel memuriyet refleksleri baskın din görevlilerinin ya da hali hazırda fena olmayan bir yerde göreve devam edip “din gönüllüsü” olamayan görevlilerin, böylesi zor ve riskli – ama verimliliği arttıran – hizmet inovasyonuna yönelmeleri çoğu zaman

---

<sup>21</sup> Bkz. Sosyal İnovasyon Makaleleri, (çev: Levent Göktem), Stanford Social Innovation Review Dergisi 10. Yıl Özel Sayısı'ndan, Optimist Girişim, İnovasyon, Yönetim Dergisi

<sup>22</sup> Koç, a.g.m., s.206.

<sup>23</sup> Din Hizmetlerinin geleneksel sunumunda ortaya çıkan problemlerle ilgili bkz. Ömer Faruk Söylev, “Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dini Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, C. 22, S.1, Bursa 2013, s.182-184.

mümkün olmaz. Ama ne var ki, hizmet inovasyonu önümüzdeki yılların en önemli, en cazip konularından birisi<sup>24</sup> olmaya aday gözükmektedir.

### 1. Din Hizmetleri ve İnovasyon

Var olduğu günden beri, yüce bir varlığa yönelme, ona inanma, sığınma ve ondan yardım dileme ihtiyacı hisseden insanoglunun bu ihtiyacı ilelebet devam edecek gibi gözükmektedir. Çünkü insanın bu fitri ihtiyacına karşılık dinin insan için söz konusu olması, insanı muhatap alması, tarih boyunca varlığını sürdürmesi ve şimdiye kadar dini olmayan ilkel bir toplumun dahi bulunmaması,<sup>25</sup> din ve onunla ilgili kişi ya da kurumların din ile birlikte her zaman var olacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. İslam dininde Hıristiyanlıktaki ruhbanlığa benzer bir din adamı zümresi bulunmamakla birlikte, müesses bir nizam içinde dini tebliğ eden, iyilikleri teşvik edip kötülüklerden sakındıran<sup>26</sup> diğer bir ifadeyle “din hizmeti” sunan bir sınıf hep olagelmiştir. Din hizmetlerinin tarihine inovasyon penceresinden bakıldığında, “din hizmeti” kavramının içeriği, geçmişten günümüze dine ve dindarlığa yüklenen anlamlarla birlikte zaman zaman genişlediği zaman zaman da daraldığı gözükmektedir.<sup>27</sup> Bugün ülkemizde din hizmeti denilince Diyanet İşleri Başkanlığı’nca yürütülen faaliyetler akla gelmektedir. Günümüzdeki din hizmetleri haritasına bakıldığında ise idari ve coğrafi olarak il, ilçe, kasaba, köy ve mezralara kadar farklı unvanlarda din görevlilerinin hizmet sunduğu gözükmektedir.<sup>28</sup> Ancak bunların beklenen düzeyde hizmette verimli olup olmadıkları tartışmaya açıktır.<sup>29</sup>

Din hizmetlerinde inovasyon, dinin bizatihi kendisi ile değil, onun sunuş biçimiyle ilgili olabilir. Zira Müslüman olmanın gerektirdiği

<sup>24</sup> Kırım, a.g.e., s.229.

<sup>25</sup> Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, (11.basım) Beta Basım Yayım Dağıtım AŞ., İstanbul, 1994, s.239.

<sup>26</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/104.

<sup>27</sup> Söylev, a.g.m., s.182-184.

<sup>28</sup> Diyanet İşleri Başkanlığında görev yapan toplam personel sayısı 121.845’dir. Bkz. *TC. Diyanet İşleri Başkanlığı 2015 Yılı Performans Programı*, s.37.

<sup>29</sup> Fikret Karaman, “Din Görevlileri ve Hizmette Verimlilik”, (ed) Hayrullah Köken, *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s.44.

şartlar baştan beri aynıdır ve hiç değişmemiştir. Ancak İslamî değerleri insanlara etkili şekilde anlatma ve yaymanın şart ve imkânları, her dönem için farklılıklar göstermekte, değişip gelişmektedir.<sup>30</sup> Diğer bir ifadeyle İslam dinin başlangıcından beri din hizmetlerinin etkin ve verimli kılınması yönündeki çaba ve çalışmalar çeşitli tarzlarda varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Günümüz din hizmetlerine etkinlik, kalite ve verimlilik açısından bakıldığında, hızla gelişen sosyo-kültürel değişimlere ayak uydurmak, ortaya çıkan yeni ihtiyaç ve beklentileri karşılamak üzere din görevlilerinin yeterlilik alanları<sup>31</sup> dâhil, geleneksel bazı hizmet yöntemlerini yeniden gözden geçirme<sup>32</sup> ya da tamamen yeni irşat metot ve vasıtaları geliştirme ihtiyacı bulunduğu değerlendirilmektedir. Kalite ve verimlilik kavramları, inovasyon gibi daha çok ürün ve ekonomiyi çağrışırsa da aslında hizmetleri de kapsayan geniş bir alanda kullanılmaktadır. Din hizmetleri açısından 'kalite', hizmet bekleyenlerin gizli ve açık tüm ihtiyaçlarını karşılama özelliğine sahip olan hizmeti, 'verimlilik' ise kendisinden beklenen sonucu veren hizmeti anlatmaktadır.<sup>33</sup> Maalesef din hizmetlerinden ve görevlilerinden beklentisi olan gruplar üzerine, yeterli araştırmalar bulunmamaktadır.<sup>34</sup> Bununla birlikte dünya hızla değişmektedir. Din hizmetlerini bu değişimin etkilerinden herhangi bir yol ile koruyup saklamak mümkün değildir. Değerleri ve ihtiyaçları sürekli değişen insanlık için değişime direnerek değil; değişimi doğru anlayıp yöneterek kaliteli ve verimli din hizmeti üretmek mümkündür. Nitekim bilim ve teknoloji alanında yaşanan gelişmeler tarihte görülmedik bir hızla hayatımızı dönüştürmekte ve geleceğimizi şekillendirmektedir. Globalleşme, modernleşme, teknoloji, inovasyon gibi kavramlar sadece dilimize girmekle kalmamış hayatın değer ve inanç sistemleri boyutunu da olumlu ya da olumsuz şekillerde etkilemeyi başarmıştır. Hemen her alanda toplumun tercihleri

<sup>30</sup> Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, DEM Yayınları, İstanbul 2009, s.256.

<sup>31</sup> Bkz. İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yayınları, Isparta 2014.

<sup>32</sup> Söylev, a.g.m., s.189-198.

<sup>33</sup> M. Zeki Aydın, "Verimli ve Kaliteli Din Hizmeti Nasıl Olmalıdır?", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, C.I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s.25-26.

<sup>34</sup> Ahmet Çekin, "Mesleki ve Sosyal Boyutlarıyla Yurtdışı Din Görevliliği", *Diyanet İlmî Dergi*, C.41, S.3, Ankara 2005, s.20.

çeşitlenmiş, beklentileri artmıştır. Modern dünyanın toplumun ihtiyaç ve beklentilerine yönelik sunduğu ürün, düşünce ve değerlerle ilgili yenilikçi yapılar toplumun dini yaşayışını da derinden etkiler hale gelmiştir. Bir taraftan mevcut dini bilgi, uygulama ve metodların bir kısmı, zaman içerisinde yetersiz/geçersiz hale gelirken; diğer taraftan bilinmeyen/cevap bekleyen pek çok yeni durum ortaya çıkmaktadır. Bu denli bir gelişim, kişileri ve kurumları mevcut dinamizme ayak uydurmaya mecbur bırakmaktadır. Üzerinde durulan hususlar inovasyonun, din hizmetlerinin bugünü ve geleceğinin inşasında son derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

En temel gereksinimlerden biri olan dini öğrenme ve yaşama ihtiyacının karşılanmasında, her düzeyde uygulama alanında olan din hizmetleri de bilimsel, teknolojik, ekonomik, sosyal ve toplumsal değişikliklere ve gelişmelere paralel olarak kendini yenilemek durumundadır. Zira tarihsel süreci içinde toplum, beklentilerini karşılamayan kurumları zaman içinde ortadan kaldırmış, tarihin dışına itmiştir. Bu itibarla din hizmetlerinde kalitenin geliştirilmesi ve sürdürülmesi süreçlerinde inovasyonun hayati bir önemi bulunmaktadır. Din hizmeti uygulamalarında inovasyon, dini yaşayışın desteklenmesi, batıl inanç ve hurafelerin önlenmesi, yanlış din algılarından kaynaklanan risk faktörlerinin tanımlanması, önlenmesi, birey ve toplum sağlığını geliştirici davranışların artırılması, irşat hizmetlerinin daha nitelikli gerçekleştirilebilmesi için yeni bilgilerin/metotların/hizmetlerin bulunmasında önemli rol oynamaktadır. Din hizmetlerinin planlanması, sunulması ve değerlendirilmesinde inovatif stratejilerin kullanılması, verilen hizmetin kalitesini doğrudan etkileyen önemli faktörler arasındadır. Çünkü din görevlileri, mevcut sistem içerisinde irşat gibi oldukça önemli ve karmaşık bir hizmeti verirken ne yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve yaptıkları her bir uygulamanın hangi temele dayandığını bilmekle kalmayıp, verdikleri hizmeti sürekli gözden geçirme yoluyla uygun ve etkin olup olmadığını sorgulayacak, bununla birlikte hizmetin ne şekilde ve hangi yollarla verildiğinde daha etkili ve kaliteli verilebileceğini de araştırma sorumluluğunu taşıyacaklardır. Böylece dini yaşantının kalkınmaya, gelişmeye ve insan bilincine dair yüce değerlerini günümüzün teknoloji ve imkânlarıyla buluşturarak muhtemel bir gelecek

tasavvuru inşasına da ortak olacaklardır.<sup>35</sup> Din hizmetlerinde inovatif yaklaşım, gelişmeye açık tezahürleri bulunan ve insanlık için çok etkili bir manevi güç konumundaki dini yaşayış ve hayatı, modern yaşam biçimi içinde anlamlandırarak<sup>36</sup> bireysel mutluluğun, toplumsal bütünleşmenin ve evrensel barışın sağlanmasına katkıda bulunacaktır.

Din hizmetleri alanında inovasyon kavramı, yeni yaklaşımların ve çalışma biçimlerinin geliştirildiği bir süreç olarak açıklanabilir. Bu süreç, yeni fikirleri (metot veya hizmet gibi) değer meydana getiren çıktılara dönüştürme sürecidir. Buna göre, 1950'li yıllarda cezaevlerinde başlatılan hizmetler bir kenarda tutulmak koşuluyla, din hizmetleri literatürüne inovasyon kavramının ilk kez 2000'li yıllarda, "Aile İrşat ve Rehberlik Büroları"<sup>37</sup> nın çalışmaları ile girdiği söylenebilir. Bu çalışmalarla din görevlilerinin eleştirel düşünme, problem çözme ve araştırma yapabilme becerilerini geliştiren, uygulamalı eğitim yaklaşımlarıyla modern hizmet tekniklerine daha fazla önem vermeleri gerektiği vurgulanarak inovatif girişimleri desteklenmeye başlanmıştır.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Adem Gülmeç, "Din Hizmetlerinde Toplam Kalite Yönetiminin Sağlayacağı Açılımlar", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, C.I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s.47-48.

<sup>36</sup> Mehmet S. Aydın, "Kalkınmanın Kültürel İmkânları", *Üçüncü 1000'e Girerken Türkiye*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 213-218.

<sup>37</sup> Din görevlisinin, alanının gerektirdiği bilgi ve becerilere sahip olmasının yanı sıra, kurumun belirlediği birtakım özel yeterliklere de sahip olması gerekir. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Mesleği ile ilgili yeni projeler üretir ve uygular.
- Sorun çözme becerisine sahiptir.
- Türkiye'nin sosyo-kültürel ve dinî yapısını tanır.
- Görevinin gerektirdiği düzeyde yabancı dil bilir.
- Yerel, bölgesel, ulusal ve evrensel aktüaliteyi takip eder.
- Tarihi ve güncel dinî akım ve oluşumları tanır.
- Din hizmetleriyle ilgili strateji, yöntem ve teknikleri uygular.
- Etkili iletişim ilke, yöntem ve tekniklerini uygular.
- Yetişkin eğitiminin ilke, yöntem ve tekniklerini uygular.
- Alanıyla ilgili bilimsel yayınlardan yararlanır.
- Din eğitimi ve öğretimiyle ilgili yeni yaklaşım, yöntem ve tekniklerden yararlanır.

Yapılan çalışmalarda 21. yüzyılın yeterliliklerine ve becerilerine sahip olan bireylerin; ihtiyaç duydukları bilgiye her koşulda ulaşabilen, problem çözebilen, aktif iletişim sağlayabilen, yeniliklere açık bireyler olduğu bildirilmiştir.<sup>38</sup> Din görevlilerinin, yaptıkları görev itibarıyla günün büyük bir bölümünü halkla beraber geçirmesi, onlarla iletişim içerisinde olup, onların hem dinî hem ailevî ve hem de toplumsal sorunlarına çözüm araması,<sup>39</sup> bu görevlilere büyük bir sorumluluk yüklemektedir. Zira din görevliliği, toplumla bu kadar iç içe olan mesleklerin başında gelmektedir. Bununla birlikte, din hizmetinin bir parçası olan din görevlilerinin meslekî alanda yeterli, halkla ilişkiler konusunda donanımlı, din görevlisi kimliğine atfedilen değer ve bu kimliğin hakkını verebilen, toplumun ihtiyaç ve beklentilerine cevap verebilecek, kişiliği gelişmiş, öz benliğini kazanmış, toplumun din görevlisi algısına cevap verebilecek nitelikte olması gerekmektedir. Din görevlilerinin bu özelliklerini ve yeterliliklerini konu edinen çalışmalar<sup>40</sup> yetersiz olup onların inovatif özelliklerini irdeleyen çalışmalar şimdiye kadar yapılmamıştır.

Bu araştırmada, din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerini belirlenmesi ve bunların farklı değişkenler açısından incelenmesi temel

- 
- Eğitim teknolojisindeki yeniliklerden yararlanır.
  - Din eğitimi ve öğretimi yapabilmek için, gerekli ortamı düzenler ve etkili bir biçimde yönetir.
  - İlmihâl konularını çocuklara, gençlere ve yetişkinlere, seviyelerine uygun muhteva, yaklaşım ve yöntemlerle öğretir.
  - Din hizmetlerinin daha etkili yapılabilmesi için insan bilimlerinden yararlanır.

<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi>, Erişim tarihi: 16.06.2014.

- <sup>38</sup> Agah Tuğrul Korucu- Yusuf Ziya Olpak, “Öğretmen Adaylarının Bireysel Yenilikçilik Özelliklerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama Dergisi*, C. 5, S. 1, 2015, s. 115.
- <sup>39</sup> İlhan Topuz, “Danışmanlık Görevi Yürüten Din Görevlilerinin Mesleki Algılarına Yönelik Nitel Bir Araştırma”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S. 34, Isparta 2015, s. 76.
- <sup>40</sup> Cami din görevlilerinin çeşitli alanlardaki yeterlilikleri ile ilgili yapılan çalışmaların karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. İlhan Topuz, “Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S. 35, Isparta 2015, s. 49-52.

amaçtır. Bu amaca yönelik araştırmanın temel problemi ve alt problemleri şöyle belirlenmiştir:

#### *Araştırmanın Problemi*

Cami ve Kur'an kurslarında görev yapan din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri nedir?

Cami ve Kur'an kurslarında görev yapan din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri *cinsiyet, yaş, hizmet süresi, eğitim durumu, unvan ve görev yeri* değişkenlerine göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

## 2. Yöntem

### Model ve Çalışma Grubu

Araştırmada cami ve Kur'an kurslarında görev yapan din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri belirlenmeye çalışıldığı için tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Kütahya İl Müftülüğü bünyesinde görev yapan Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayyım unvanlarında görev yapan toplam 480 din görevlisi oluşturmaktadır. Buna göre araştırmanın evrenini temsil edebilecek örneklem (Kabul edilebilir hata= +/- 5%; güven seviyesi=95%) 214 kişiden oluşmalıdır.<sup>41</sup> Bu doğrultuda 2015 yılı Haziran ayında Kütahya Müftülüğündeki personel toplantısına katılan din görevlilerinden, araştırma kapsamında veri toplama aracı olarak kullanılmak üzere oluşturulan anket formundaki sorulara uygun şekilde yanıtlar veren 287 kişi araştırmanın örneklemi oluşturmuştur.

Araştırmaya katılan din görevlilerini tanıttıcı istatistikler yapılmış, demografik özelliklerin incelenmesi için frekans ve yüzdeleri hesaplanarak tablo 1'de gösterilmiştir.

**Tablo- 1: Araştırmaya Katılan Din Görevlileri İle İlgili Betimsel İstatistik Değerler**

Değişken	Kategori	f	%
Cinsiyet	Kadın	107	37,3

<sup>41</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2014, s. 117.

	Erkek	180	67,2
<b>Yaş</b>	20-29 arası	1	17,8
	30-39 arası	13	39,4
	40-49 arası	9	27,5
	50-60 arası	4	15,3
<b>Hizmet Yılı</b>	1-10 yıl arası	71	59,6
	11 yıl ve üstü	116	40,4
<b>Eğitim Durumu</b>	Lise	45	15,7
	Önlisans	175	61,0
	Lisans	67	23,3
<b>Unvan</b>	K. Kursu Öğreticisi	86	40,1
	İmam-Hatip	75	51,9
	Müezzin-Kayyım	126	8,0
<b>Görev Yeri</b>	İl Merkezi	86	30,0
	İlçe Merkezi	75	26,1
	Köy/Mahalle	126	43,9

#### **Veri Toplama Araçları**

Araştırma verilerin toplanmasında; kişisel bilgi formu ile Kılıçer ve Odabaşı (2010) tarafından Türkçe'ye uyarlanan Bireysel Yenilikçilik



Ölçeği<sup>42</sup> (BYÖ)'den oluşan anket formu kullanılmıştır. Kişisel bilgi formunda katılımcıların cinsiyet, yaş, eğitim durumu, unvan, görev yeri ve hizmet süresi durumlarını sorgulayan maddeler yer almıştır.

Bireysel Yenilikçilik Ölçeği, bireylerin yenilikçilik profillerini belirlemek amacıyla “Kesinlikle Katılmıyorum” ile “Kesinlikle Katılıyorum” arasında beşli likert tipinde yapılandırılmış bir ölçek olup, “Değişime Direnç” (8 madde), “Deneyime Açıklık” (5 madde), “Fikir Önderliği” (5 madde) ve “Risk Alma” (2 madde) olmak üzere 4 alt boyutu bulunmaktadır. 12’si pozitif (1, 2, 3, 5, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 18, 19), 8’i negatif (4, 6, 7, 10, 13, 15, 17, 20) olmak üzere toplam 20 maddeden oluşan ölçek yardımı ile katılımcıların yenilikçilik puanları hesaplanarak, katılımcılar; *Yenilikçi*, *Öncü*, *Sorgulayıcı*, *Kuşkucu* ve *Gelenekçi* olarak kategorize edilebilmektedir. Katılımcıların yenilikçilik puanları, pozitif maddelerden alınan toplam puandan negatif maddelerden alınan toplam puanın çıkartılmasıyla elde edilen puana 42 eklenmesi formülüyle hesaplanmaktadır. Buna göre katılımcıların aldıkları puanlar 80’nin üzerinde ise “Yenilikçi”, 69-80 puan arasında ise “Öncü”, 57-68 puan arasında ise “Sorgulayıcı”, 46-56 puan arasında ise “Kuşkucu” ve 46 puanın altında ise “Gelenekçi” olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca genel olarak katılımcıların yenilikçilik düzeyleri de *Yüksek*, *Orta* ve *Düşük* olarak belirlenebilmektedir. Buna göre, 68 puan ve üstü alan katılımcılar “Yüksek Düzeyde Yenilikçi”, 64-68 puan arasındakiler “Orta Düzeyde Yenilikçi” ve 64 puanın altında kalanlar “Düşük Düzeyde Yenilikçi” olarak değerlendirilmektedir.

Kılıçer ve Odabaşı (2010) tarafından yapılan uyarılama çalışması sonucunda ölçeğin geneline ilişkin iç tutarlılık katsayısı 0.82 ve test-tekrar test güvenilirliğinin 0.87 olduğu saptanmıştır.<sup>43</sup> Bu çalışmada ise ölçeğin geneline ilişkin iç tutarlılık katsayısı 0.74 olarak bulunmuştur.

### Verilerin Analizi

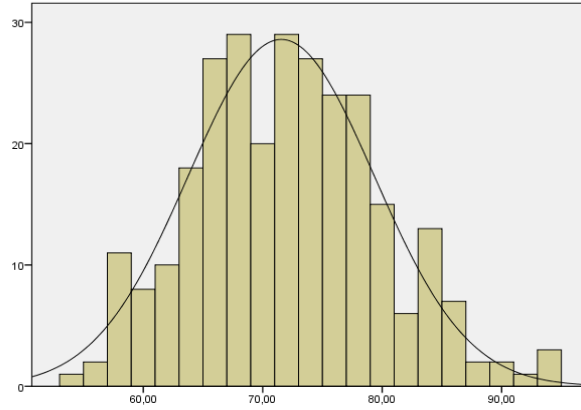
Araştırmada elde edilen verilerin betimsel analizleri için frekans, aritmetik ortalama, standart sapma ve yüzde değerleri kullanılmıştır.

<sup>42</sup> Bkz. Kerem Kılıçer - Hatice Ferhan Odabaşı, “Bireysel Yenilikçilik Ölçeği (BYÖ): Türkçeye Uyarılama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. XXXVIII, Ankara 2010, ss. 150-164.

<sup>43</sup> Kılıçer-Odabaşı, a.g.m., s. 160.

Araştırmada kullanılan ölçeğin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek için Shapiro-Wilk testi uygulanmış, ölçeğin toplam puanlarının normal dağılıma sahip olduğu görülmüştür ( $p>0,5$ ).

**Grafik- 1: Bireysel Yenilikçilik Ölçeğine Ait Puanların Normal Dağılıma Uygunluğuna İlişkin Histogram Grafiği**



Bu nedenle elde edilen verilerin analizinde parametrik testlerden yararlanılmıştır. Buna göre ölçek ve alt boyutlarından elde edilen puanların, araştırmada belirlenen değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla ilişkisiz örneklem t-testi ve tek faktörlü varyans analizi (one-way ANOVA) kullanılmış, farkın kaynağını belirlemek için ise kategorilerin dağılımı dikkate alınarak (alt gruplar homojen olmadığı için) Post-hoc testlerinden Sidak'tan yararlanılmıştır.

**Bulgular**

Araştırmanın problemi “cami ve Kur’an kurslarında görev yapan din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri nedir?” şeklindedir. Bu nedenle öncelikle din görevlilerinin bireysel yenilikçilik düzeylerine ilişkin veriler analiz edilmiştir. Tablo 2’de din görevlilerinin bireysel yenilikçilik düzeylerine ilişkin betimsel istatistikler bulunmaktadır.

**Tablo- 2: Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri İle İlgili Betimsel İstatistik Değerleri**

Yenilikçilik Düzeyi	f	%	□	Ss
Yüksek Düzeyde Yenilikçi	150	52,3		
Orta Düzeyde Yenilikçi	125	43,6		
Düşük Düzeyde Yenilikçi	12	4,2		
<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>100</b>	<b>76,20</b>	<b>9,061</b>

Tablo 2’de din görevlilerinin bireysel yenilikçilik düzeyleri incelendiğinde, din görevlilerinin 150’sinin (%52,3) “Yüksek Düzeyde Yenilikçi”, 125’inin (%43,6) “Orta Düzeyde Yenilikçi”, 12’sinin (%4,2) “Düşük Düzeyde Yenilikçi” olduğu gözükmektedir. Genel olarak bakıldığında ise din görevlilerinin bireysel yenilikçilik ortalamasının (□=76,20) “Yüksek Düzeyde Yenilikçilik” olarak kabul edilen sınır değeri 68’in üstünde olduğu gözükmektedir.

**Tablo- 3: Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Bireysel Yenilikçilik Kategorileri İle İlgili Betimsel İstatistik Değerleri**

Yenilikçilik Kategorileri	f	%	□	Ss
Yenilikçiler	42	14,6		
Öncüler	108	37,6		
Sorgulayıcılar	125	43,6		
Kuşkucular	12	4,2		
Gelenekçiler	-	-		
<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>100</b>	<b>76,20</b>	<b>9,061</b>

Tablo 3’de din görevlilerinin bireysel yenilikçilik kategorileri incelendiğinde, din görevlilerinin çoğunluğunun “Sorgulayıcılar” (%43,6), “Öncüler” (%37,6) ve “Yenilikçiler” (%14,6) kategorilerinde

buldukları gözükmektedir. Buna göre din görevlilerinin %95,8'i ortalamanın üstündeki kategorilerde yer aldığı gözükmektedir. Diğer din görevlilerinin “Kuşkucular” (%4,2) kategorisinde yer aldığı, ortalamanın en altında yer alan “Gelenekçiler” kategorisinde ise hiçbir din görevlisinin bulunmadığı dikkat çekmektedir. Genel olarak bakıldığında ise din görevlilerinin bireysel yenilikçilik ortalamasının ( $\bar{x}$  =76,20) “Öncüler” kategorisinin sınır değerleri ( $\bar{x}$  =69-80) arasında olduğu gözükmektedir.

Araştırmanın alt problemleri ise din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerinin “cinsiyet”, “yaş”, “hizmet süresi”, “eğitim durumu”, “unvan” ve “görev yeri” değişkenlerine göre farklılaşması ile ilgilidir. Bu nedenle belirtilen değişkenlere göre din görevlilerinin Bireysel Yenilikçilik Ölçeğinden aldıkları puanların anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini çözümlmek için bağımsız örneklem için t-testi ve tek faktör ANOVA kullanılmış, edinilen sonuçlar Tablolarda halinde aşağıda gösterilmiştir. Buna göre ilk olarak cinsiyete göre bireysel yenilikçilik ve alt faktörlerine ilişkin t-testi sonuçları tablo 4’de verilmiştir.

• Tablo- 4: Cinsiyete Göre Bireysel Yenilikçilik ve Alt Faktörlerine İlişkin T-Testi Sonuçları

Değişken	Cinsiyet	N	$\bar{x}$	Std. Sapma	t	p
Risk Alma	Kadın	107	9,14	1,032	1,463	,144
	Erkek	180	8,93	1,226		
Deneyime Açıklık	Kadın	107	22,34	2,244	1,085	,279
	Erkek	180	22,03	2,359		
Fikir Önderliği	Kadın	107	20,00	3,279	3,044	,003
	Erkek	180	18,64	3,850		

Değişime Direnç	Kadın	107	26,28	6,627	,768	,811
	Erkek	180	25,65	6,837		
Bireysel Yenilikçilik	Kadın	107	77,77	9,801	2,280	<b>,023</b>
	Erkek	180	75,27	8,483		

Tablo 4’de cinsiyete göre bireysel yenilikçiliğe ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde, fikir önderliği alt faktörü ( $t= 3,044$ ,  $p<.05$ ) ve bireysel yenilikçilikte ( $t= 2,280$ ,  $p<.05$ ) anlamlı bir farklılaşmanın olduğu gözükmektedir.

Fikir önderliği alt faktöründe kadın din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamalarının ( $\bar{x}=20,00$ ) erkek din görevlilerine ( $\bar{x}=18,64$ ) göre daha yüksek olduğu gözükmektedir. Buna göre, kadın din görevlilerinin erkek din görevlilerine göre daha fazla fikir önderliği özelliğine sahip olduğu söylenebilir.

Bireysel yenilikçilikte kadın din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamalarının ( $\bar{x}=77,77$ ) erkek din görevlilerine ( $\bar{x}=75,27$ ) göre daha yüksek olduğu gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle erkek din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha düşük olduğu söylenebilir.

Risk Alma ( $t=1,463$ ;  $p>.05$ ), Deneyime Açıklık ( $t=1,085$ ;  $p>.05$ ) ve Değişime Direnç ( $t=,768$ ;  $p>.05$ ) alt boyutlarında ise cinsiyete göre farklılık bulunmamaktadır.

- Tablo- 5: Yaşa Göre Bireysel Yenilikçilik ve Alt Faktörlerine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	Yaş	N	$\bar{x}$	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Risk Alma	20-29	51	8,92	1,110	,648	,585	
	30-39	113	8,93	1,136			
	40-49	79	9,07	1,185			
	50-60	44	9,18	1,244			

	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>9,01</b>	<b>1,160</b>			
<b>Deneyime Açıklık</b>	20-29	51	22,09	2,531	,820	,484	
	30-39	113	21,92	2,264			
	40-49	99	22,40	2,221			
	50-60	44	22,36	2,382			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>22,15</b>	<b>2,318</b>			
<b>Fikir Önderliği</b>	20-29	51	19,39	3,975	<b>,226</b>	,878	
	30-39	113	19,16	3,427			
	40-49	79	19,17	3,878			
	50-60	44	18,77	3,820			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>19,14</b>	<b>3,700</b>			
<b>Değişime Direnç</b>	20-29	51	23,62	7,285	7,886	<b>,000</b>	40-49 yaş arası ile 20-39, 50-60 yaşlar
	30-39	113	25,33	6,543			
	40-49	79	28,77	5,592			
	50-60	44	24,77	7,080			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>25,89</b>	<b>6,755</b>			
<b>Bireysel Yenilikçilik</b>	20-29	51	74,03	10,626	5,061	<b>,002</b>	40-49 yaş arası ile 20-39 yaşlar
	30-39	113	75,36	8,462			
	40-49	79	79,43	8,637			
	50-60	44	75,09	8,074			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>76,20</b>	<b>9,061</b>			

Tablo 5’de yaşa göre bireysel yenilikçiliğe ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları incelendiğinde, değişime direnç alt faktörü ( $F=7,886$ ,  $p<.05$ ) ve bireysel yenilikçilikte ( $F=5,061$ ,  $p<.05$ ) anlamlı bir farklılaşmanın olduğu gözükülmektedir.

Değişme direnç alt faktöründeki farkın kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, yaşları 40-49 arası olan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}$  =28,77) diğer yaş gruplarında olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}$  =23,62;  $\bar{x}$  =25,33;  $\bar{x}$  =24,77) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre, 40-49 yaş arasındaki din görevlileri diğer yaşlarda olan din görevlilerine göre değişime karşı daha az dirençli olduğu söylenebilir.

Bireysel yenilikçilik farkının kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, yaşları 40-49 arası olan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}$  =79,43) daha alt yaş gruplarında olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}$  =74,03;  $\bar{x}$  =75,36) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre, 40-49 yaş arasındaki din görevlilerinin daha küçük yaşlarda olan din görevlilerine göre değişime karşı daha az dirençli olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle 40-49 yaş arasındaki din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

• Tablo- 6: Hizmet Süresine Göre Bireysel Yenilikçilik ve Alt Faktörlerine İlişkin T-Testi Sonuçları

Değişken	Hizmet Süresi	N	$\bar{x}$	Ss	t	p
Risk Alma	1-10 yıl	171	8,97	1,129	-,703	,483
	11 ve üstü	116	9,06	1,120		
Deneyime Açıklık	1-10 yıl	171	22,02	2,381	-1,153	,250
	11 ve üstü	116	22,34	2,218		
Fikir Önderliği	1-10 yıl	171	19,42	3,628	1,544	,124
	11 ve üstü	116	18,74	3,783		
Değişime Direnç	1-10 yıl	171	25,78	6,728	-,329	,742
	11 ve üstü	116	26,05	6,820		

Bireysel Yenilikçilik	1-10 yıl	171	76,20	9,538	-,002	,998
	11 ve üstü	116	76,20	8,350		

Tablo 6’da hizmet süresine göre bireysel yenilikçiliğe ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde, bireysel yenilikçilik ile alt faktörlerinde anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı gözükmemektedir. Diğer bir ifadeyle, din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri hizmet sürelerine göre farklılık göstermemektedir.

• Tablo- 7: Eğitim Durumuna Göre Bireysel Yenilikçilik ve Alt Faktörlerine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	Eğitim Durumu	N	$\bar{x}$	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Risk Alma	Lise	45	9,17	1,248	654	521	
	Önlisans	175	9,00	1,144			
	Lisans	67	8,92	1,145			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>9,01</b>	<b>1,160</b>			
Deneyime Açıklık	Lise	45	21,57	2,490	1,710	,183	
	Önlisans	175	22,29	2,326			
	Lisans	67	21,17	2,145			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>22,15</b>	<b>2,318</b>			
Fikir Önderliği	Lise	45	18,82	3,984	,397	,672	
	Önlisans	175	19,12	3,618			
	Lisans	67	19,44	3,750			



	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>19,14</b>	<b>3,700</b>			
Değişime Direnç	Lise	45	23,46	7,706	5,897	<b>,003</b>	Lisans ile Lise arasında
	Önlisans	175	25,77	6,556			
	Lisans	67	27,83	6,079			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>25,89</b>	<b>6,755</b>			
Bireysel Yenilikçilik	Lise	45	73,04	8,533	4,806	<b>,009</b>	Lisans ile Lise arasında
	Önlisans	175	76,18	8,837			
	Lisans	67	78,38	9,472			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>76,20</b>	<b>9,061</b>			

Tablo 7’de eğitim durumuna göre bireysel yenilikçiliğe ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları incelendiğinde, değişime direnç alt faktörü ( $F=5,897$ ,  $p<.05$ ) ve bireysel yenilikçilikte ( $F=4,806$ ,  $p<.05$ ) anlamlı bir farklılaşmanın olduğu gözükmemektedir.

Değişime direnç alt faktöründeki farkın kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, lisans düzeyinde eğitim gören din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}=27,83$ ) lise düzeyinde eğitimi olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}=23,46$ ) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre, lise mezunu din görevlilerinin lisans eğitimine sahip din görevlilerine göre değişime karşı daha fazla dirençli olduğu söylenebilir.

Bireysel yenilikçilik farkının kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, lisans düzeyinde eğitim gören din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}=78,38$ ) lise düzeyinde eğitimi olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}=73,04$ ) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre, lisans eğitimi olan din görevlilerinin lise mezunu din görevlilerine göre bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

• Tablo- 8: Unvana Göre Bireysel Yenilikçilik ve Alt Faktörlerine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	Unvan	N	□	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Risk Alma	K.K. Öğrt.	115	9,10	1,054	,718	,489	
	İmam-Hatip	149	8,93	1,189			
	Müezzin-Ka.	23	9,04	1,460			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>9,01</b>	<b>1,160</b>			
Deneyime Açıklık	K.K. Öğrt.	115	22,40	2,239	1,089	,338	
	İmam-Hatip	49	21,99	2,291			
	Müezzin-Ka.	23	21,95	2,836			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>22,15</b>	<b>2,318</b>			
Fikir Önderliği	K.K. Öğrt.	115	19,94	3,339	5,419	<b>,005</b>	K.K. öğreticisi ile İmam-Hatip
	İmam-Hatip	149	18,47	3,828			
	Müezzin-Ka.	23	19,52	3,883			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>19,14</b>	<b>3,700</b>			
Değişim e Direnç	K.K. Öğrt.	115	26,27	6,753	3,006	,051	

	İmam-Hatip	149	25,16	6,322			
	Müezzin-Ka.	23	28,65	8,694			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>25,89</b>	<b>6,755</b>			
Bireysel Yenilikçilik	K.K. Öğrt.	115	77,73	9,808	5,452	<b>,005</b>	K.K. öğreticisi ile İmam-Hatip
	İmam-Hatip	149	74,57	8,406			
	Müezzin-Ka.	23	79,17	7,352			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>76,20</b>	<b>9,061</b>			

Tablo 8’de unvana göre bireysel yenilikçiliğe ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları incelendiğinde, fikir önderliği alt faktörü ( $F=5,419$ ,  $p<.05$ ) ve bireysel yenilikçilikte ( $F=5,452$ ,  $p<.05$ ) anlamlı bir farklılaşmanın olduğu gözükmektedir.

Fikir önderliği alt faktöründeki farkın kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, Kur’an kursu öğreticisi unvanındaki din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}=19,94$ ) unvanının imam-hatip olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}=18,47$ ) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur’an kursu öğreticisi olan din görevlilerinin, imam-hatiplere göre daha fazla fikir önderliği özelliğine sahip olduğu söylenebilir.

Bireysel yenilikçilik farkının kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, Kur’an kursu öğreticisi unvanındaki din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}=77,73$ ) unvanının imam-hatip olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}=74,57$ ) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur’an kursu öğreticisi olan din görevlilerinin, imam-hatiplere göre bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

• Tablo- 9: Görev Yerine Göre Bireysel Yenilikçilik ve Alt Faktörlerine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişken	Görev Yeri	N	$\bar{x}$	Ss	F	p	Anlamlı Fark
Risk Alma	İl Merkezi	86	9,03	1,078	,983	,375	
	İlçe Merkezi	75	9,14	1,099			
	Köy/Mah	126	8,91	1,245			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>9,01</b>	<b>1,160</b>			
Deneyime Açıklık	İl Merkezi	86	22,24	2,326	,919	,400	
	İlçe Merkezi	75	22,38	2,353			
	Köy/Mah	126	21,95	2,293			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>22,15</b>	<b>2,318</b>			
Fikir Önderliği	İl Merkezi	86	19,87	3,328	3,457	<b>,033</b>	İl merkezi ile köy/mah. arasında
	İlçe Merkezi	75	19,33	3,742			
	Köy/Mah	126	18,54	3,842			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>19,14</b>	<b>3,700</b>			
Değişim e Direnç	İl Merkezi	86	26,51	6,729	1,009	,366	

	İlçe Merkezi	75	26,24	7,296			
	Köy/Mah	126	25,26	6,431			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>26,89</b>	<b>6,755</b>			
Bireysel Yenilikçilik	İl Merkezi	86	77,66	9,862	3,335	<b>,037</b>	İl merkezi ile köy/mah. arasında
	İlçe Merkezi	75	77,10	8,359			
	Köy/Mah	126	74,67	8,721			
	<b>Toplam</b>	<b>287</b>	<b>76,20</b>	<b>9,061</b>			

Tablo 9'da görev yerine göre bireysel yenilikçiliğe ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları incelendiğinde, fikir önderliği alt faktörü ( $F=3,457$ ,  $p<.05$ ) ve bireysel yenilikçilikte ( $F=3,335$ ,  $p<.05$ ) anlamlı bir farklılaşmanın olduğu gözükmektedir.

Fikir önderliği alt faktöründeki farkın kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, il merkezinde görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}=19,87$ ) görev yerinin köy/mahalle olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}=18,54$ ) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre il merkezinde görev yapan din görevlilerinin, köy/mahallede görev yapanlara göre daha fazla fikir önderliği özelliğine sahip olduğu söylenebilir.

Bireysel yenilikçilik farkının kaynağını görmek için yapılan Sidak test sonuçları, il merkezinde görev yapan din görevlilerinin almış oldukları puan ortalamasının ( $\bar{x}=77,66$ ) görev yerinin köy/mahalle olduğunu belirten din görevlilerinden ( $\bar{x}=74,67$ ) anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Buna göre il merkezinde görev yapan din görevlilerinin, köy/mahallede görev yapanlara göre bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

### Sonuç

Araştırmaya katılan din görevlilerinin çoğunluğu (%52,3) yüksek düzeyde yenilikçi olduğu, genel bireysel yenilikçilik ortalamasının ise ( $\bar{x}$ =76,20) “Yüksek Düzeyde Yenilikçilik” olarak kabul edilen sınır değeri ( $\bar{x}$ =68)’in üstünde olduğu gözükmektedir. Yenilikçilik kategorileri bakımından genel olarak bakıldığında ise din görevlilerinin bireysel yenilikçilik ortalamasının ( $\bar{x}$ =76,20) “Öncüler” kategorisinin sınır değerleri ( $\bar{x}$ =69-80) arasında olduğu gözükmektedir. Araştırmada elde edilen bulgular doğrultusunda din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerinin yüksek olduğu söylenebilir.

Elde edilen bu bulgular, din görevlilerinin yeniliği arama, bulma ve benimseme konusunda istekli olup, toplumun diğer bireyelerine bilgi veren, yol gösteren, değişim taraftarı, vizyon sahibi, risk almaya ve denemeye istekli bireyeler olduklarını göstermektedir. Bu bulgunun ortaya çıkmasında din görevlilerinin sosyal rollerinin önemli olduğu düşünülmektedir. Yaptıkları görevlerin nitelikleri itibarı ile toplum içinde fikir ve kanaat önderi pozisyonunda kabul edilen din görevlileri, sık sık bireysel ve sosyal sorunlarla muhatap olmakta ve çözüm yolları aramaktadırlar. Ancak bu bulgunun nedenlerini daha doğru bir şekilde ortaya koymak amacıyla daha fazla araştırma yapılması gereklidir.

Din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri ile “cinsiyet”, “yaş”, “eğitim durumu”, “unvan” ve “görev yeri” değişkenleri arasında anlamlı bir fark olduğu; “hizmet süresi” değişkeni ile din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri arasında anlamlı bir fark olmadığı araştırmada elde edilen diğer bulgulardır.

Araştırmada elde edilen bu bulgular doğrultusunda, cinsiyetin din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri üzerinde etkisi olduğu, kadın din görevlilerinin erkek din görevlilerine göre bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu;

Yaşın din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri üzerinde etkisi olduğu, 40-49 yaş arasındaki din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu;

Eğitim durumunun din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri üzerinde etkisi olduğu, lisans eğitimi olan din görevlilerinin lise

mezunu din görevlilerine göre bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu;

Unvanın din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri üzerinde etkisi olduğu, Kur'an kursu öğreticisi olan din görevlilerinin, imam-hatiplere göre bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu;

Görev yerinin din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri üzerinde etkisi olduğu, il merkezinde görev yapan din görevlilerinin, köy/mahallede görev yapanlara göre bireysel yenilikçilik özelliklerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Hizmet süresinin din görevlilerinin bireysel yenilikçilik özellikleri üzerinde etkisinin olmadığı gözükmemektedir.

Elde edilen bu bulgulara göre il merkezinde Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan, 40-49 yaşlar arasındaki lisans mezunu kadın din görevlilerinin daha yüksek düzeyde bireysel yenilikçilik özelliklerine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bulguların ortaya çıkmasında kent yaşamının gereklilikleri, yapılan görevin nitelikleri ve eğitim süreçlerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Fakat bu bulgunun nedenlerini daha doğru bir şekilde ortaya koymak amacıyla yapılacak karşılaştırmalı nitel ve nicel başka araştırmalara ihtiyaç vardır. Nitekim yapılan bu araştırmada elde edilen bulgular, araştırma grubunu oluşturan din görevlilerinin bireysel görüşleri ile sınırlıdır. Her yörenin, her kurumsal yapının kendine özgü bir kültürü, farklı sosyal yapısı, düşünme ve algılama biçimi vardır. Değişik bölge ve yörelerde yapılacak araştırmalarla bu araştırmanın sonuçları test edilmelidir. Yeniliklere karşı çekinceli olan din görevlilerinin bu tutumlarının nedenlerinin incelenmesi ve yeniliklerden daha etkin yararlanabilmeleri konusunda çeşitli çalışmalar yapılması önerilebilir. Yanı sıra din görevlilerinin hizmetlerinde, yenilikçi girişimleri destekleyen ve din görevlilerinin eleştirel düşünme, problem çözme ve araştırma yapabilme becerilerini geliştiren, modern hizmet tekniklerine uyumlu yaklaşımlarla uygulamalı eğitim/etkinliklere daha fazla önem vermeleri önerilebilir.

**KAYNAKÇA**

- Akyos, Müfit, “Kamuda İnovasyon”, (2007), s.1-25  
([http://www.inovasyon.org/ MA.Kamuda.Inovasyon.pdf](http://www.inovasyon.org/MA.Kamuda.Inovasyon.pdf))
- Ateş, M. Rauf, *İnovasyon Hayat Kurtarır: Hayatta Uzun Ömürlü ve Başarılı Olmanın Sırları*, M. Rauf Ateş, Doğan Kitap, İstanbul Tarihsiz.
- Aydın, M. Zeki, “Verimli ve Kaliteli Din Hizmeti Nasıl Olmalıdır?”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, C.I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, ss.25-33.
- Aydın, Mehmet S., “Kalkınmanın Kültürel İmkânları”, *Üçüncü 1000'e Girerken Türkiye*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, ss. 213-218.
- BTSO Etüd ve AR-GE, *İnovasyon Nedir*, Bursa Ticaret ve Sanayi Odası, Mayıs 2007.
- Çekin, Ahmet, “Mesleki ve Sosyal Boyutlarıyla Yurtdışı Din Görevliliği”, *Diyanet İlmî Dergi*, C.41, S.3, Ankara 2005, ss.17-40.
- Dil, Satı-Müge Uzun-Burcu Aykanat, “Hemşirelik eğitiminde İnovasyon”, *International Journal of Human Sciences*, (2012) [Online]. (9) 2, ss. 1217-1228.
- Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, (11.basım) Beta Basım Yayım Dağıtım AŞ., İstanbul, 1994.
- Elçi, Şirin, “İnovasyon Rehberi: Kârlılık ve Rekabetin Elkitabı”, *Yenilik-Yenileşim-İnovasyon Dünyasına Bir Yolculuk*, (ed) Selçuk Karaata, Ege Genç İş Adamları Derneği (EGİAD) 26 Kasım 2012.
- Elçi, Şirin, *İnovasyon: Kalkınmanın ve Rekabetin Anahtarı*, Technopolis Group, Ankara 2007.
- Ersoy, B. A ve Şengül, C. M, “Yenilikçiliğe Yönelik Devlet Uygulamaları ve AB Karşılaştırması”, *Yönetim ve Ekonomi*, C. 15, S. 1, 2008, s. 59-74.
- Gülmek, Adem, “Din Hizmetlerinde Toplam Kalite Yönetiminin Sağlayacağı Açılımlar”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, C. I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s.47-66.



- Hökelekli, Hayati, *İslam Psikolojisi Yazıları*, DEM Yayınları, İstanbul 2009.
- Jeffrey Fox, Sunuş 2, *İnovasyon Hayat Kurtarır: Hayatta Uzun Ömürlü ve Başarılı Olmanın Sırları* M. Rauf Ateş, Doğan Kitap, İstanbul, s.19-20.
- Kanber, Seda, “İmalat Sanayinde İnovasyon: Sanayi Kuruluşlarında İnovasyon Aktivitelerinin İnovasyon Performansı Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi” Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2010.
- Karagöz, Uğur, “Kamu Sektöründe Yeni Bir İnovasyon Girişimi: Hizmet Envanteri Veri Tabanı (HEVT) Projesi” *Türk İdare Dergisi*, T.C. İçişleri Bakanlığı, S. 476, Ankara 2013, s. 133-150.
- Karaman, Fikret, “Din Görevlileri ve Hizmette Verimlilik”, (ed) Hayrullah Köken, *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2014.
- Kılıç, Hasan-Zeynep Ayvaz Tuncel, “İlköğretim Branş Öğretmenlerinin Bireysel Yenilikçilik Düzeyleri ve Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri” *Uluslararası Eğitim Programları ve Öğretim Çalışmaları Dergisi*, C.4, S.7, 2014, ss. 25-37.
- Kılıçer, Kerem - Hatice Ferhan Odabaşı, “Bireysel Yenilikçilik Ölçeği (BYÖ): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. XXXVIII, Ankara 2010, ss. 150-164
- Kırım, Arman, *Arman Kırım'dan İnnovasyon Dersleri*, Om Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Koç, Oktay, “Toplumsal Sorunlarla Mücadelede Bir Kaldıraç Olarak Sosyal İnovasyon ve Sosyal Girişimcilik Açısından Önemi”, *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*, C. 5, S.2, 2010, ss.206-212.
- Korucu, Agah Tuğrul ve Yusuf Ziya Olpak, “Öğretmen Adaylarının Bireysel Yenilikçilik Özelliklerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama Dergisi*, C. 5, S. 1, 2015, s. 111-127.

- Merriam-Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, G.&C. Merriam Company Publishers, 1969.
- OECD – Eurostat (2005) *Oslo Klavuzu, Yenilik Verilerinin Toplanması ve Yorumlanması İçin İlkeler*, OECD ve Eurostat Ortak Yayını (3. Baskı), çev: TÜBİTAK 2006.
- Örün, Özgür ve diğ., “Öğretmen Adaylarının Bireysel Yenilikçilik Profilleri ve Teknoloji Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin incelenmesi”, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1, 2015, ss. 65-76.
- Özgür, Hasan, “Bilişim Teknolojileri Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri İle Bireysel Yenilikçilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 2, 2013, ss. 409-420.
- Prahalad, C.K. - R.A. Mashelkar, *İnovasyonun Kutsal Kâsesi*, (çev. İlker Gülfıdan) Harvard Business Review İnovasyon Öğretisi, (Yay. Haz. Zülfü Dicleli), MESS Yayınları, İstanbul 2011.
- Söylev, Ömer Faruk, “Yerleşik İrşat Usullerini Uygulamada Ortaya Çıkan Sorunlar ve Dini Danışma ve Rehberlik Üzerine Bir İnceleme”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, C. 22, S.1, Bursa 2013, s.182-184.
- Tabak, Akif-Ahmet Erkuş-Cem Harun Meydan, “Denetim Odağı ve Yenilikçi Birey Davranışları Arasındaki İlişkiler: Belirsizliğe Tolerans ve Risk Almanın Aracılık Etkisi” *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 10, S.1, 2010, ss. 159-176.
- TC. Diyanet İşleri Başkanlığı 2015 Yılı Performans Programı
- The Concise Oxford Dictionary of English Etymology, Ed. T.F. Hoad, Oxford Universty Press, 1996.
- Topuz, İlhan, *Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık Yeterlilikleri*, Manas Yayınları, Isparta 2014.
- Topuz, İlhan, “Danışmanlık Görevi Yürüten Din Görevlilerinin Mesleki Algılarına Yönelik Nitel Bir Araştırma”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S. 34, Isparta 2015, s. 75-93.

- Topuz, İlhan, “Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S. 35, Isparta 2015, s. 27-56.
- Turanlı, Rona-Ercan Sarıdoğan, *Bilim-Teknoloji-İnovasyon Temelli Toplum*, İTO Akademik Yayınlar, Yayın No: 2010-13, İstanbul 2010.
- Yılmaz Öztürk, Zeynep-Mehmet Semih Summak, “İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Bireysel Yenilikçiliklerinin İncelenmesi”, *International Journal of Science Culture and Sport*, Special Issue, 2014, ss. 844-853.
- Yücel, S. Tolga, “Girişimcilik ve İnovasyon”, *Bursa Ticaret ve Sanayi Odası Bursa Ekonomi Dergisi*, Sayı 227, Bursa 2007, ss. 35-38.



*DEÜFD Din Psikolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 149-189.*

**DİN PSİKOLOJİSİ DERSİNİN ÖĞRENCİLERİN BİREYSEL  
KAZANIMLARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ:  
DEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ**

İlker Yenen\*

ÖZ

Din psikolojisi bireyin duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerinde dinin her türlü tesirini inceleyen ve psikolojideki bilgi, kural ve birikimle dinî konuları objektif olarak ele alan bir disiplindir. İslam bilimleri misyonlarını yerine getirirken ortaya çıkan bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara, diğer anabilim dallarıyla işbirliği içinde daha sağlıklı bir şekilde cevap verebilir. Ayrıca dinî hayata dair sorumluluklarının öz-değerlendirmesini ise Felsefe ve Din Bilimlerinin saha araştırmalarından elde ettiği sonuçlar vasıtasıyla yapabilir.

Bu çerçevede çalışmanın öncelikli amacı, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersinden bireysel kazanımlarını tespit etmektir. Din Psikolojisi Anabilim Dalı ülkemizde İlahiyat Fakültesinin kuruluşundan itibaren var olmasına rağmen son zamanlarda bu alanla ilgili olumsuz kritikler ve olması gerekenin dışında mütalaalar yapılmaktadır. Bu mülahazadan çıkan sonuca göre ilahiyat eğitiminde din psikolojisinin yer almaması gerekir.

Bu çalışmanın örnekleme Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören ve din psikolojisi dersini alan anketin uygulandığı ders sırasında tesadüfi yöntemle seçilmiş 155 kişiden (İlahiyat: 123, DKAB: 32) oluşmaktadır. Veri toplama aracı olarak tarafımızdan hazırlanan içinde açık uçlu soruların da yer aldığı Din Psikolojisi Dersi Geri Bildirim Anketi kullanılmıştır.

Elde edilen bulgulara göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öz-farkındalık, dinî konu ve olaylara farklı açılardan bakabilme, kendini ifade etme, dinî hayatı ve farklı dindarlık biçimlerini anlayabilme, özgüven, empati gibi belli başlı kazanımlar saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İlahiyat Eğitimi, Din Eğitimi, Din Bilimleri, Din Psikolojisi Dersi, Bireysel Kazanım

---

\* Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, [ilker.yenen@deu.edu.tr](mailto:ilker.yenen@deu.edu.tr)

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 12/01/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 18/01/2016

ASSESSMENT IN TERMS OF ACQUISITION OF INDIVIDUAL OF  
THE STUDENTS WHO TAKE LECTURE OF THE PSYCHOLOGY OF  
RELIGION: FACULTY OF THEOLOGY DOKUZ EYLUL UNIVERSITY  
SAMPLE

ABSTRACT

However, the psychology of religion is a discipline examines the influence of religion on the individual's feelings, thoughts, attitudes and behaviors and handles objectively the religious subjects with knowledge, rule and experience in psychology. While Islamic sciences carrying out their missions, they can appropriately respond in a more healthy way the individual and social needs by cooperating with other departments and also they can make self-evaluation of responsibilities in religious life through the results obtained from the field of Philosophy and Religious Studies.

The main aim of the present study is to determine in this context individual acquisition of the students of Divinity School in the course of psychology of religion. Although there has been department of psychology of religion in our country since the foundation of Divinity Schools, in recent years some negative critics and some comments outside of to be done regarding the department has been made. According the results of the considerations psychology of religion does not have to take in the education of Theology.

The sample group of the present study (123 Divinity, 32 DKAB) consists of totally 155 persons randomly selected from the students who take the course of psychology of religion in Divinity School in Dokuz Eylül University. Psychology of religion course Feedback Questionnaire was used as for instrument to collect data, which was prepared by the researcher and also includes open-ended questions.

According to the findings, some acquisitions were witnessed on Divinity school students, such as self-awareness, to be able to see religious issues and events from different aspects, self-expression, to be able to understand religious life and different forms of religiosity, self-confidence and empathy.

**Key Words:** Theological Education, Religious Education, Religious Studies, the Course of Psychology of Religion, Individual Acquisition.

## Giriş

Psikolojinin çok uzun zamandır dine kapılarını geniş bir şekilde açtığı bilinmektedir.<sup>1</sup> Bir bilim dalı olan din psikolojisi, İlahiyat Fakültelerinin kuruluşundan<sup>2</sup> itibaren bilim kürsüsü olarak ülkemizde akademik faaliyetlerini sürdürmekte<sup>3</sup> ve psikoloji bilgisini / prensiplerini yaşamakta olan dinî hayata tatbik etmektedir. Dolayısıyla din psikolojisinin çeşitli alanlarda yürütülen din hizmetlerinde önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Dinî hayatımızdaki birçok fonksiyonuna rağmen din psikolojisinin, İlahiyat formasyonundaki yeri ve önemi son zamanlarda mütalaa konusu olmuştur. Sonuç olarak din psikolojisinin önkoşulu mahiyetinde olan Psikolojiye Giriş dersi ilahiyat müfredatından kaldırılmış, hatta din psikolojisinin de kaldırılması gündeme gelmiştir.<sup>4</sup>

Kimi çevrelerde din psikolojisinin “psiko-loji” (psycho-logy) sine paralel olarak zihinlere yerleşen negatif algıdan dolayı (mantıksal pozitivist paradigma, bilimin ve dinin doğrularının çatışması, Freud vb etkisi ile), ki bu ilahiyat eğitimi ve din eğitimi için de olabilir, böyle bir durumun ortaya çıktığı varsayım olarak ileri sürülebilir. Burada şu soruları sormak da mümkündür: Din bilimleri açısından, İslam’ın bir din olarak tıpkı Hıristiyanlık gibi, İslam’ı müstakil bir inceleme konusu yapan ve ona Batı’ya ait sosyal, moral, manevi, mantıkî ya da estetik kriterlere göre yaklaşmayan bir araştırmanın nitelikleri neler olmalıdır? İslami verileri,

<sup>1</sup> Michael E. McCullough, vd., *To Forgive is Human (How To Put Your Past in The Past)*, InterVarsity Press, USA, 1997, s. 13.

<sup>2</sup> Din Psikolojisi dersi ilk olarak Mustafa Şekip Tunç tarafından Cumhuriyet döneminde kurulan (21 Nisan 1924) İstanbul Dar’ül-Fünûn İlahiyat Fakültesi’nde okutulmuştur. Münir Koştaş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, AÜİFD, Cilt: 31, Sayı: 1, 1990, ss. 1-27.; 3 Mayıs 1949’da İlahiyat Fakültesinin; 19.11.1959 tarihinde Yüksek İslam Enstitüsü’nün; 12.02.1971’de İslami İlimler Fakültesi’nin kurulması ve 29.12.1988 tarihinde ise İlahiyat Meslek Yüksek Okulu’nun açılmasıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Öcal, Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat (Tanıkların Dilinden), Edt. Mustafa Öcal, Ensar Neşriyat, İstanbul-2008, ss. 41-45; 50.

<sup>3</sup> Neda Armaner, Din Psikolojisine Giriş, Cilt. 1, Ayyıldız Matbaası, Ankara-1980, s. 2.

<sup>4</sup> Hüseyin Peker, V. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: Din Psikolojisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, 29–30 Haziran 2013, Çorum.

salt maddi veya manevi, pozitivist ya da idealist bir süzgeç aracılığıyla okuma eğilimine nasıl engel olunmalıdır?<sup>5</sup> İlk bakışta dinî inanca, ilahiyat konularına düşman gibi görünen –loji / ilmi metotlar, daha sonra imanı zayıflatmadığı bilakis dinî hakikatleri derinlemesine ve daha gelişmiş bir şekilde değerlendirerek anlaşılmasına yol açtığı örnekleri de vardır.<sup>6</sup> Bu varsayımlara ilahiyat formasyonunun kalitesinin yükseltilmesi ile Temel İslam Bilimleri Bölümü altındaki ders sayısını / derslerin kredisini arttırmayı doğru orantılı görmek de ilave edilebilir.

Yine Temel İslam Bilimleri Bölümündeki bazı anabilim dallarının “insanı dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırma”,<sup>7</sup> “İslami kimlik ve kişilik oluşturma, davranış bozukluklarını fark ettirme, sosyal ilişkileri güzelleştirme ve fani hayatta bunalan ruhlara ebedi kurtuluş ufukları gösterme”<sup>8</sup> gibi beşeri bilimlere, felsefeye ve metafiziğe daha yakın olarak değerlendirilebilecek amaç ve misyonları benimsemiş olmaları da buna ilave edilebilir. Şüphesiz din, bireysel ve toplumsal yönden ruh sağlığını koruyucu ve geliştirici en güçlü psikolojik etken olmakla birlikte doğru ve yeterli bilgi, uygun bilimsel öğretim ve anlatım yöntemleri ve sosyal destekle ancak bu etki işlerlik kazanabilir.<sup>9</sup>

İlahiyat Fakültelerinin amacı, din adamı ve yüksek ilahiyatçı yetiştirmek, kimilerine göre bu birbirine karıştırılmıştır,<sup>10</sup> ve kalitesiyle

<sup>5</sup> Jacques Waardenburg, İslam ve Din Bilimleri (Collège de France’da Sekiz Ders), Çev. Ramazan Adıbelli, İz Yayınları, İstanbul-2011, ss. 39-40.

<sup>6</sup> Montgomery Watt, Batılı İlim Adamlarının Kur’an’a Yaklaşımları, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, DEÜ Yayınları, İzmir-1985, ss. 25-36; Ayşe Taşkiran, İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği), KSIÜİFD, Yıl: 11, Sayı: 22, Temmuz-Aralık, 2013, ss. 238-266.

<sup>7</sup> Ömer Çelik, Tefsir Okumaları Üzerine, İlahiyat Rehberim Özel Sayısı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sır ve Hikmet Kulübü, İstanbul-2013, ss. 3-11.

<sup>8</sup> Zekeriya Güler, Hadis Okumaları Üzerine, İlahiyat Rehberim Özel Sayısı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sır ve Hikmet Kulübü, İstanbul-2013, ss. 12-16.

<sup>9</sup> Hayati Hökekleli, *Gençlik ve Din*, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi içinde, Ankara Okulu Yayınları, 2002-Ankara, s. 27.

<sup>10</sup> ‘İlahiyatçı’, Din Felsefesi, Dinler Tarihi ve Din Sosyolojisi öğrenmiş bir mütehasıs veya filozoftur, fakat din adamı değildir. ‘Yüksek Diyanet Mütehasısı’ ise her



ilgili olarak uygulanacak programın nasıl olması gerektiği,<sup>11</sup> yayınlanan çalışmaların bilimselliği ve alana katkısı, ayrıca bu kurumlardan mezun olan ilahiyatçıların niteliğiyle ilgili özeleştiri yapıldığında genelde şöyle bir yargıyla karşılaşılmaktadır: *-İlahiyat eğitiminde felsefenin, psikolojinin ve sosyolojinin gereğinden fazla yer aldığı.*<sup>12</sup> İlahiyat çevresinde düşünce üretme, ekol oluşturma, güncel dinî meselelere çözüm bulma, bunlar karşısında vaziyet alış,<sup>13</sup> âlim ve dindar bireyler yetiştirme gibi çeşitli beklentilerin arzu edilen ölçekte olmamasının yarattığı endişenin, bu yargıyı tetikleyen önemli hususlardan biri olduğu ileri sürülebilir.

Ayrıca zamanın ruhu, toplumun farklı kesimlerinde bilim ile dini karşı karşıya getirerek Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü altındaki derslerin lüzumunun sorgulanmasına yol açmaktadır. Bu da şöyle bir anlayışı desteklemektedir: “Namaz kılan bir toplumun psikolojiye, zekat veren bir toplumun sosyolojiye ihtiyacı yoktur.” Oysa insanın zihnindeki bilimsel hakikat ile iman hakikati arasındaki çatışma, “hakikaten hakiki”

---

şeyden evvel zühd'ü takva sahibi bir dindardır; sâniyen de muayyen bir dinde yüksek ilim ve kemal sahibi olmuş bir din adamıdır. Bunlardan biri hakkıyla inanmış, öbürü ise sadece iman üzerinde zeka oyunu oynamayı öğrenmiştir.”, Ali Fuad Başgil, Din ve Laiklik, Kubbealtı Neşriyat, 2003, İstanbul, s. 210.

<sup>11</sup> “İyi bir ilahiyatçı nasıl yetişir? Sorusu dün olduğu gibi bugün de askıda durmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu soruya cevap vermek, ‘bir bilgi sorunu’ olmaktan çok temelde bir zihniyet ve bakış açısı sorunudur.” Celal Türer, Deneyimlenen Felsefe: İlahiyat Sorunu, Eğitime Bakış, yıl: 10, Sayı: 28, 2014, ss. 19-22.

<sup>12</sup> İlahiyatlarda Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde yer alan derslerin kredilerinin düşürülmesi, hatta kaldırılması düşüncesinin arkasında bu derslerin, özellikle “felsefenin, öğrencilerin kafalarının karışmasına neden olduğu” görüşü yer almaktadır. Yusuf Kaplan, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/il%C3%A2hiyatlardan-felsefe-derslerinin-kaldirilmesi-cinayettir-39424>. Peki, ilahiyat fakültesine gelmeden önce bu öğrencilerin zihinleri duru, tüm dini bilgi, olgu ve düşünceler yerli yerinde miydi? Dinsel düşünceleri ile eylemleri ve buna paralel olarak duygu durumları uyum içinde miydi? Yarın mezun olup çeşitli toplumsal yapı ve kademelerde görev aldıklarında, kendi kişilik gelişimleri ve karşılarındakilerin talep ve beklentileri doğrultusunda ezber bozan durumlarla nasıl başa çıkacaklar? Ezcümle bu öğrenciler psikoloji, sosyoloji görmeden kendilerini nasıl gerçekleştirecekler?

<sup>13</sup> Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları. 1983, İstanbul, s. 14,

anlamındaki hakikate ulaşma noktasında manasızdır. Çünkü bilimsel hakikat ve iman hakikati, mananın aynı boyutuna ait değildir.<sup>14</sup>

Belirtilmesi gereken diğer bir husus ise, ülkemizdeki akademisyenlerin zihin dünyalarında din psikolojisinin varlığı, önemi ve sınırlarının belirgin olmamasıdır. Bir kısım akademisyen din psikolojisini, psikolojinin altında bir konumda nitelerken<sup>15</sup> bazıları da, din psikolojine ilahiyat ile psikoloji arasında adeta “araf”ta bir yer biçmektedir.<sup>16</sup> Akademisyenlerin psikoloji kökenli olma ve psikoloji bilgi, prensip ve kuramlarını araştırmalarında öncelikli tutma ya da ilahiyat kökenli olma ve dinî esasları akademik incelemelerinde ön plana alma tutumlarına göre konuya yaklaşımları değişmektedir. Bu belirsizlik son dönem dinî danışmanlık ve rehberlik, pastoral psikoloji ve manevi bakım ile ilgili konulara da yansımakta ve din psikolojisinin ve onunla ilişkilendirilen alanların / konuların sınırları birbirine karışmış gözükmektedir.<sup>17</sup> Geline

<sup>14</sup> Paul Tillich, İmanın Dinamikleri, Çev. Fahrullah Terkan & Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, 2014, Ankara- s. 82-86.

<sup>15</sup> Hasan Kayıklık, İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi, Çukurova ÜİFD, Cilt: 3, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2013, ss. 83-102; Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi TDV Yayınları, Ankara, s. 1; Neda Armaner, age, s. 4; M. Doğan Karaoşkun, Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler, Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, 16-17 Ekim 2003, Isparta, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2004, ss. 83-103.

<sup>16</sup> Kerim Yavuz, Günümüzde İncanın Psikolojisi, Boğaziçi Yayınları, Ankara, 2013, ss. 42, 56-57.; Hüseyin Peker, Din Psikolojisi, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2008, s. 35.; Faruk Karaca, Din Psikolojisi, Eser Ofset, Trabzon, 2011, s. 44.; Hasan Kayıklık, Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine, Karahan Kitabevi, Adana, 2011, s. 18.; Neda Armaner, age, s. 7.; konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. İlker Yenen, Din Psikolojisi Alanında Türkiye’de Yapılan Bilimsel Faaliyetler Hakkında Bir Değerlendirme, Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 2 (1), 2009, ss. 314-331.

<sup>17</sup> “Modern psikoloji ülkemizde teorik olarak dinî branşlarla birlikte din psikolojisi adı altında çalışmaya başlamış ve dinî danışmanlık psikolojinin uygulamalı yönünü teşkil ederken diğer yandan manevi rehberlik ve klinik psikoloji arasındaki sınır bölgede etkinlik gösteren din psikolojisine ait alanlardan biri.”, Recep Kaymakcan & Turgay Şirin, Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modeli’nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi, Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt. 11, No. 26, Aralık-2013, ss. 111-148.

noktada görünen o ki, aslında din psikolojisinin saha, kaynak ve metotlarını gözden geçirerek yeniden tanımının yapılması gerekmektedir.

Batı'da zengin bir tecrübeye sahip olan din psikolojisi ülkemizde ise yaklaşık yarım asırlık maziye sahip olan bir disiplindir. Dolayısıyla bu alanda önemli ekol ve geleneklerden, din psikolojisinin (müstakar) kanunlarından bahsetmek pek mümkün değildir.<sup>18</sup> Son zamanlarda yapılan koordinasyon toplantılarının dışında din psikologları arasında sistemli bir ilişkinin kurulduğunu ve kendi aralarında örgütlendiklerini söylemek de zordur.<sup>19\*</sup> Henüz din psikologlarının kendi kültürümüzün temel kaynaklarıyla temas halinde ortak bir ideolojisi de oluşmamıştır.<sup>20</sup> Ancak alanın önde gelen isimlerinin ve onları takip edenlerin din psikolojisi çalışmalarında belirli bir paradigma, bakış açısı ve tutum benimsediklerinden söz edilebilir. Sosyal bir bilim olan din psikolojisinin bilimler arasındaki yeri ve sınırlarının sabit ve değişkenliğiyle ilgili algının akademik camiada netleşmesi, ona yüklenen misyonun yararlı sonuçlar vermesine imkan sağlayacaktır. Ancak bu sayede onun altında yapılandırılmak istenen programların sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve doğru fonksiyonlar icra etmesinin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

Zira din psikolojisinin Batı'da ortaya çıkışı, ilerleme seyri ve işlevleri ile ülkemizdeki durumu benzerlik göstermese de<sup>21</sup> günümüzde din eğitimi (religious education) ve ilahiyat eğitimi (theological education) için önemi daha çok artmıştır. Batı'da bu ilerleme, 1730'larda Jonathan Edwards'ın başlattığı I. Uyanış Hareketi (Conversion, Amerikan pragmatizmi) ve 1830'lu yıllarda başlayan II. Uyanış Hareketi (Second Great Awakening) ile içten gelen dinamiklerle oluşmuştur. Din

---

<sup>18</sup> Bedii Ziya Egemen, *Din Psikolojisi: Saha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1952, s. 7.

<sup>19</sup> Ali Rıza Aydın, *Çağdaş Araştırmalar Işığında Din Psikolojisine Bir Bakış*, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004, Temmuz-Ağustos-Eylül, ss. 49-59.

\* Din Psikolojisi Derneği 15 Temmuz 2014 tarihi itibarıyla Çanakkale'de kurulmuştur.

<sup>20</sup> Hayati Hökelekli, V. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: *Din Psikolojisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, 29-30 Haziran 2013, Çorum.

<sup>21</sup> Neda Armaner, *age*, s. 3.

psikolojisi, ABD'deki ikinci uyanış hareketinin bir meyvesidir. Ülkemizde ise din psikolojisinin gelişmesi dış şartların değişmesi ve zorlamasıyla gerçekleşmektedir. Hâlbuki içten gelen dinamiklerle kendi zihinsel dünyamızın bir gerekliliği olarak bu değişimin olması gerekir. Din psikolojisinin hayat ile bağlantısı kavranamadığı sürece sürekli yabancı bir unsur olarak algılanacak ve dışlanacaktır.<sup>22</sup> Dinle ilişkilendirilen meselelerin ve İslam tarihinin psikolojik açıdan yorumlanması, İslam dininin psikolojik yönlerini açıklayabilme, dinin insanların ruhuna nüfuz etmesi,<sup>23</sup> toplumumuzun dinî hayatının anlaşılması ve olgunlaştırılması açısından din psikolojisinin önemli fonksiyonları vardır.<sup>24</sup> Çünkü modern insanın özellikleri dikkate alındığında, ona bilgi ve duygu aktarımı yapılmak istenildiğinde, onda tutum ve davranış geliştirmek arzulanığında sosyal bilimlerden, estetikten, edebiyattan, felsefeden, bilgi teknolojilerinden, kültürden ve tabii ki psikolojiden yararlanmak gerekmektedir. Zira onun ilgileri, duygu dünyası, ihtiyaçları, çevresi, zihin yapısı, sahip olduğu imkânlar yanında; inşa etmiş olduğu öznel ve nesnel dünyasına seslenirken, farklı disiplinlerin olgularından, bakış açılarından destek almak kaçınılmazdır.

İlahiyat bilimleri amaçları doğrultusunda dinî hayatta taşıdıkları misyonların öz-değerlendirmesini yapabilmek ve İslam'ın vizyonunu modern toplumun farklı kesimlerine (bilgisiz savunmacı dindarlara, içgüdüsel olarak İslam'a husumet duyanlara vd) taşıyabilmek için<sup>25</sup> otantik yorum ve yaşantısal çıkarımların üretilmesi gerekmektedir. Bu bakış açısı zenginliğinin sağlanmasında sosyal bilimsel yaklaşım<sup>26</sup> ve din bilimlerinin yaşayan şeklinde dışa yansıyan din araştırmalarında elde ettiği sonuçları değerlendirmek önemli hususlardır. Örneğin Mü'min-Müslüman kişilik, yeni din algıları, muhafazakârlık, kültürel

<sup>22</sup> Recep Yaparel, V. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: Din Psikolojisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, 29-30 Haziran 2013, Çorum.

<sup>23</sup> Kerim Yavuz, age, s. 42, 38, 45.

<sup>24</sup> Recep Yaparel ile 27.06. 2013 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme, İzmir.

<sup>25</sup> Murata, Sachiko & Chitick William, İslam'ın Vizyonu: İnanç ve Uygulama, Çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul-2008, s. 12.

<sup>26</sup> Mehmet Atalay, Kur'an'a Psikoloji ile Bakmak: Hz. Yusuf ve Hz. Musa Kıssaları Örneği, İz Yayıncılık, İstanbul-2012, s.: 54.

Müslümanlık,<sup>27</sup> dinî meşrulaştırma, dinî inanç-dinî davranış arasındaki uyum, din-bilim ilişkisi, değerlerin erdeme dönüşmesi, inanç, şüphe, iman ve din eğitimi ile ilgili problemler Din Psikolojisinin konusu olduğu gibi ilahiyat bilimlerinin de gündemine alması gereken meselelerdir. Zira bir dinin ampirik verileri, büyük ölçüde kategorilerin tercihine, metodolojiye ve incelenen fenomenlerin kavramsallaştırılmasına bağlıdır.<sup>28</sup> İslam bilimleri, diğer disiplinlerde de olması gerektiği gibi, çağın getirdiği değişim ve dönüşümleri, temel sorunları ve paradigmaları tespit ederek, bilgi ve bilinç oluşturan sistemleri ve insan yetiştirme mekanizmalarını, kısacası *zamanın rubunu* dikkate alarak özeleştiriyi yapmak zorundadır.<sup>29</sup>

Yükseköğretim düzeyinde din eğitimi yapan tek kurum olan ilahiyat fakülteleri, bilgi (dinî bilgi) üretiminde ve değer eğitiminde önemli işlevlere sahiptir. Din eğitim-öğretimi ve din hizmetleri alanlarına personel yetiştirme görevinin yanında din konusunda bilimsel bilgi üretme ve ilahiyatçı yetiştirme sorumluluğunu da taşıması, bu fakültelerdeki eğitimin kalitesini etkileyen unsurlar üzerinde düşünmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.<sup>30</sup>

İlahiyat Fakültelerinin eğitim programı genel olarak, toplumun özellikle din hizmetleri hususunda ihtiyaçlarının karşılanmasına dair ilahiyat fakültelerinden beklentiler,<sup>31</sup> mezun öğrencilerin meslek hayatlarında karşı karşıya kalacakları durumlar ve YÖK'ün politikaları çerçevesinde belirlenmektedir.\* Buna zaman zaman ülkemiz ilahiyat

<sup>27</sup> Ercan Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam*, Hece Yayınları, Ankara-2013, ss. 7-18.

<sup>28</sup> Jacques Waardenburg, *age*, s. 39.

<sup>29</sup> Mehmet Görmez, *Müslümanların Ekseni Kaydı*, 20-22 Ocak 2014: İl Müftüleri İstişare Toplantısı, 21.01.2014, [http://www.belge.com.tr/haber-8917-1-mehmet\\_gormez\\_musulmanlarin\\_ekseni\\_kaydi.html](http://www.belge.com.tr/haber-8917-1-mehmet_gormez_musulmanlarin_ekseni_kaydi.html).

<sup>30</sup> Mustafa Arslan & Esra Tunç, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar*, DED, 2013, Cilt. 11, Sayı: 26, ss. 7-39.; Ayşe Taşkırın, *agm*, 2013.

<sup>31</sup> “İlahiyat Fakültesinin kurulması fikri modern Türk Üniversitesi içinde İslamî ilimlerin modern ilim zihniyeti ile okutulması ihtiyacından doğmuştur.”, Münir Koştaş, *agm*, ss. 1-27.

\* 1949 yılında kurulan İlahiyat Fakültesinin amacı: “Din meselesinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak

dünyasının Batı bilim hayatı ile temas kurarak Batı'lı teologlarla karşılaşmalar, İlahiyat araştırmalarında yöntem<sup>32</sup> ve “metodoloji” meselesi ve yetiştirilecek ilahiyatçının sahip olması gereken misyona dair erk sahiplerinin tutumları çerçevesinde dönemselsıçrayışlar da etki etmektedir. Oysa İlahiyata yön verecek zihinlere ihtiyaç olduğu gibi planlı ve istikrarlı bir şekilde, tıpkı Batı'dakine benzer, üst düzey teologları / yetiştirici sınıfını da bu fakültelerin yetiştirme zorunluluğu vardır.<sup>33</sup> Tıp ilmine ve hocasına olan ihtiyaçtan daha az mühim olmayan bu zorunluluk, toplumsal ve millî açıdan da büyük önem taşır.<sup>34</sup> İlahiyat fakültelerinde “üst düzey teolog”, “Yüksek Din Mütchassısı” veya ilahiyatçı olmayı mümkün kılacak akademik ortamın sağlanması yerine, geçmiş dönemlerde çeşitli zaman aralıklarında olduğu gibi kendine ve çevresine yabancılaşan öğrencilerin zihin dünyaları, malayani mesele ve tartışmalarla meşgul edilmektedir.<sup>35</sup>

Kendilik bilincinin oluşumunda ilahiyat öğrencisi, hayata dair ve dinin toplumsal yaşamda tatbik edilebilirliği karşısında ortaya çıkan sorunlarla başa çıkarken din dilinde, düşüncede ve davranışta dünyevileşme tehdidiyle karşı karşıya kalmaktadır. Burada kendi hakikatini yaşarken dinin davranışlara yön vermedeki etkisi ve Müslümanca bir zihin inşa etmedeki rolünün yarattığı krizlerle başa çıkma arayışı içindedir. Bilinebilirlik âlemi ile bilinemezlik âlemi arasında gelgitler, bazılarında tıpkı Batı'lı zihinlerde olduğu gibi çatışmaya yol açmakta, rasyonel veya irrasyonel sınırlar artık sesli olarak ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Yapılan tartışmalarda görünen o ki, yaşanan krizlerin, bu

---

maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat Fakültesinin kurulması gereklidir.”, İsmet Parmaksızoğlu, Türkiye’de Din Eğitimi, MEB Yayınları, 1966, Ankara, s. 4, 29; akt. Veli Öztürk, Cumhuriyet Dönemi Millî Eğitim Şuralarında Din ve Ahlak Eğitimi ile İlgili Olarak Alınan Kararlar ve Tartışmalar, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2010, s. 208.

<sup>32</sup> Ali Rıza Aydın, agm. ss. 49-59.

<sup>33</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı ile 24.10.2013 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme.

<sup>34</sup> Ali Fuad Başgil, Din ve Laiklik, s. 121-122.

<sup>35</sup> Hayati Hökelekli, Gençlik ve Din, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, Ankara Okulu Yayınları, 2002-Ankara, s. 14.

<sup>36</sup> Sibel A. Arkonaç, Psikolojide İnsan Modelleri ve Yerel İnsan Modelimiz, Nobel Yayınları, Ankara-2008, 85-86.

inanç krizi de olabilir,<sup>37</sup> rehabilite edilmesinde, insanın bütün olarak ele alınması ve sadece dinî bilgi ihtiyacı değil, diğer ihtiyaçlarının da sağlıklı bir şekilde karşılandığı, “kendilik farkındalığı” yaratan bir eğitim / İlahiyat ortamı oluşturulmalıdır. Böyle bir ortamın sağlanmasında İslam bilimlerine olduğu gibi din bilimlerine de çeşitli sorumluluklar düşmektedir.

Her disiplinde olduğu gibi din psikolojisinin de sorumluluğu, bilimsellik ilkeleri, teoloji ve beşerî bilimler arasında kendine özgü terminolojisi, metodolojisi ve araştırma alanları vardır.<sup>38</sup> Bu çerçevede insana dair olan, çok karmaşık dahi olsa, her türlü dinî (davranış-duygudüşünce-tutum) tecrübeyi psikolojik bakış açısıyla keskin bir incelemeyle analiz etmektedir. Ve özel olarak da bu doğrultuda meydana gelen tüm etkileşimleri, çağdaş psikoloji biliminin araştırma yöntemleriyle elde edilen verilere ve prensiplere göre araştırma konusu yapan bir bilim dalıdır.<sup>39</sup>

Din psikolojisi, tüm akademik faaliyetlerini bilimsel paradigma çerçevesinde gerçekleştirme zorunluluğunun yanı sıra, İlahiyat alanında yer alan ve konusu, kutsalla herhangi bir bağlılığı hissedenden dindar insanı anlamak olan bir disiplin de olsa, incelemelerini *sosyal bir bilim* mantığıyla yürütmesi gerektiği unutulmamalıdır. İlahiyat ilimleriyle sosyal bilimlerin yöntemleri birbirlerinden farklı olmalarına karşın her iki alanın araştırmacıları diğer alanın sahasını ihlal etmeden belli ölçüde bilgi ve tecrübe sahibi olmalıdır. Böylece hem kendi alanında daha çok verimli

---

<sup>37</sup> Bir itiraf: “Benim çeşitli inançsal/imani sıkıntılarım var. Şöyle ki ahirete inanmadığımı sanıyorum. Çünkü şayet inanmış; iman etmiş olsam bu şekilde yaşamam. Yani ben aslında “ahiret”in varlığına inanıyorum, fakat benim ahiret inancımın olmadığını düşünüyorum. İkincisi Allah’ın varlığı. O’nun bizi her an gördüğü. Ben Allah’a yalnızca namaza durduğumda, avuçlarımı açıp yalvardığımda inandığımı sanıyorum. Orada O var. Kalkınca unutuyorum ya da sanki kabul etmezcesine, karşı koyarcasına, meydan okurcasına... yaşıyorum. Bu düşünceler, yaşamam gereken ve yaşamımın çelişkisinden doğuyor.”

<sup>38</sup> Kerim Yavuz, age, s. 16.

<sup>39</sup> Karacoşkun, agm 2004; Ali Rıza Aydın, İlahiyat Fakültelerinde Din Psikolojisine Duyulan İhtiyaç, Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslar Arası Katılımlı Çalıştay), 19-25 Temmuz 2010, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ss. 109-113.

olmasını sağlayacak, hem de hata oranını azaltacaktır.<sup>40</sup> Aksi takdirde din psikologları ilahiyatçı kimliğinden hareketle, sağlıklı bir dindarlık modelinin nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerle, modern psikolojinin imkan ve verilerinden yararlanarak, günümüzün Kur'an ve Sünnete uygun ideal Müslüman bireylerini yetiştirmek ve bunun için Hz. Peygamber gibi güzel örnek teşkil etmeyi kendilerine bir görev addetme misyonuyla ilişkilendirilir.<sup>41</sup> Ülkemizde din psikolojisinin gelişimi önemli ölçüde İlahiyat kökenli bilim adamları tarafından sağlandığı<sup>42</sup> için böyle bir ilişkinin kurulması doğal karşılanabilir. Hâlbuki (psikolojinin, psikologların da olmadığı gibi), din psikolojisinin böyle bir hedefi olamaz (dinî psikolojinin olabilir ve en güzel şekilde bu misyonu yerine getirecektir.). Zira din psikolojisi dindar bireyi her yönüyle ele alırken ne durumda olduğunun resmini çeker, nasıl olması gerektiğini söylemez ki o, normatif bir bilim değildir.<sup>43</sup>

İnsan merkezli bir bilim dalı olan din psikolojisinin, yapılan çalışmalardan hareketle pratikteki durumunu açıklamak bir yana, günümüzde İlahiyattaki yerini özenle vurgulamak ve değerlendirmek gerekmektedir. Bu da bir bilim dalı olarak din psikolojisinin ülkemiz bilim ve kültür hayatındaki gelişim seyriyle ilgili şu sorulara verilecek cevaplar üzerinden yapılabilir: İlahiyat Fakülteleri ilk kurulduğunda din psikolojisinden ne bekleniyordu, bugün ne beklenmektedir? Günümüzde din psikolojisine nasıl bir misyon yükleniyor ve bu misyon için neler yapılmaktadır? Din psikolojisinin taşıdığı misyondan hareketle, ne gibi çalışmaların yapılması gerekmektedir? Şu ana kadar ve hâlihazırda yapılanlardan bu misyonu çıkarmak mümkün müdür?<sup>44</sup> Böylesine hassas çizgiler üzerinde bilim yapma gayesinde olan din psikolojisinin amacı bireyin dinî hayatını sağlıklı ve dengeli bir biçimde sürdürmesine bilimsel

<sup>40</sup> Mehmet Atalay, age, s. 76.

<sup>41</sup> Muammer Erbaş, Kur'an Ayetleri Işığında İlahiyatçının Misyonu ve Yol Rehberi, 2010, Tibyan Yayıncılık, İzmir, s. 82.

<sup>42</sup> Hasan Kayıklık, İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi, Çukurova ÜİFD, Cilt: 3, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2013, ss. 83-102.

<sup>43</sup> Ali Rıza Aydın, agm, 2010, M. Doğan Karacoşkun agm, 2004.

<sup>44</sup> Prof. Dr. Recep Yaparel ile 27.06. 2013 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme, İzmir.



araştırmaları ile katkı sağlamaktır<sup>45</sup> ve bu gayenin, İlahiyat eğitiminin amacıyla birçok yönden örtüştüğü söylenebilir.

Ülkemizde eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapıldığı üniversiteler ve ilgili kurumlar hakkında incelemeler yapan, yazan ve konuşan bir araştırmacının, içinden çıkılması oldukça güç görünen problemlerle / değişkenlerle karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Kimlik oluşumunda üniversite, gençlere fikir ve düşüncelerin olgunlaştığı, kendilerine ait dünya algılarının şekillendiği bir ortam sunmaktadır. Bu ortam gençlerin dini anlayış ve yaşayışlarında önemli bir etkiye sahiptir. Ayrıca öğrencinin arkadaş çevresi, aile yapısı, kaldığı yer, önceden aldığı dinî eğitim ve okuduğu kitaplar üniversite yaşamını belirleyen diğer hususlardır.<sup>46</sup> Bu problemleri tek tek ele alıp incelemek, çözüm aramak ve bunları ifade etmek, bu tür bir çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.<sup>47</sup> Yine de günümüz İlahiyat öğrencisinin yaşadığı problemlere genel olarak değinmek gerekirse: Formasyon; dış baskılarla İlahiyat Fakültesini okuma; bağlı sistem;<sup>48</sup> motivasyonsuzluk;<sup>49</sup> İlahiyat derslerinden ziyade kulüplere, özel kurs ve derslere, çeşitli faaliyetlere harcanan “zaman”; derslerin istenilen düzey ve kalitede işlenememesi; amaçsızlık; İHL dışından gelen öğrencilerin Arapça ve Kur’an-ı Kerim altyapılarının zayıflığı;<sup>50</sup> sınav ve tezlerde üslup ve yazılı anlatım; Kur’an-ı Kerim’in ezberlenmesi;<sup>51</sup> İLİTAM mezunlarıyla eşit tutulup mezuniyet sonrası istihdama bunun yansımaları; seçimlik derslerin seçimi; akademik ortamın İlahiyat Fakültelerinde arzu edilen seviyede sağlanamaması ve yeterli düzeyde “din dili”ne sahip olamama durumudur.

---

<sup>45</sup> Kerim Yavuz, *Din Psikolojisinin Araştırma Alanları*, AÜİFD, Sayı: 5, Erzurum, 1982, ss. 87-108.

<sup>46</sup> Celil Abuzer, *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı*, İpek Yayınları, İstanbul-2010, s. 126-128.

<sup>47</sup> Murat Yıldız, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Özellikleri (Boylamsal Bir Çalışma)*, Tibyan Yayıncılık, İzmir-2003, s. 12.

<sup>48</sup> Öğrenci işlerinden alınan bilgiye göre, 2013/2014 eğitim-öğretim yılında örgün 2. sınıfta 47, 3. sınıfta 55, ikinci öğretim 2. sınıfta 55, 3. sınıfta 64 öğrenci 1.80 ortalamayı tutturamadığı için bir sonraki dönemden ders alamamıştır.

<sup>49</sup> Muammer Erbaş, *age*, s. 12-13.

<sup>50</sup> Muammer Erbaş, *age*, s. 48-49.

<sup>51</sup> Muammer Erbaş, *age*, s. 50-51.

Özellikle dinin temel kaynaklarına ulaşmada ve “din dili”nin sağlanmasında bir dil sorununun varlığı öteden beri hep olagelmıştır. Din eğitim ve öğretimi içerisinde bütün kademelerde dilin estetik açıdan gerekli seviyede kullanımını gerçekleştirebilmek ve İlahiyat eğitiminde din dilinin oluşturulması için özel çalışmaların yapılması ve bunun için çeşitli yöntemlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Bu çalışmalar aynı çağı paylaşan bir kuşağın ortak olarak kullanabilecekleri bir “Tanrı hakkında konuşma”nın<sup>52</sup> imkânına yardım edecektir. Eğer anlayabilecekleri bir dille dinin anlatımı gerçekleştirilemezse ya da öğrencilerin din dili açısından dilsel gelişimi gerekli seviyeye yükseltilemezse, yüce duygular (kutsalın tecrübesi) açısından kendini gerçekleştirememiş bir kuşak ortaya çıkabilir. Böylece bu kuşağın dinin sadece tartışmaya açık konularıyla ilgileneceği ve çatışma atmosferi içerisinde saldırgan bir üslup benimseyeceği de ortadadır.<sup>53</sup>

Din dilinin muhtevasını değerlendirmeye ve imkânına yönelik bir çaba, dinî ifadelerin nesnel karşılıkları ve anlamlarının ne olduklarının tespit edilmesi kadar, bu dilin bireyin temel tutum, niyet ve bakış açısını yansıttığını da göz önünde bulundurmaya zorundadır. Zira dinî ifadeler, inanç dünyamıza nasıl bir yön vermemiz ve olaylar karşısında ne tür bir tutum takınmamız gerektiği konusuyla ilgili olduğu kadar, “gerçeğin” ne olduğu konusu ile de ilgilidir. Yani din dilinin mahiyeti ile dinî bilginin anlam ve imkânı meselesi, din dilinin bilgisel ve tecrübî yönleriyle ilgilenmeyi gerektirir.<sup>54</sup>

Yukarıda bahsedilen hususlara ilaveten öğrenci-öğretim elemanı ilişkilerinde ortaya çıkan çeşitli problemler de sayılabilir. Öğrenciler kurum ve öğretim elemanından bazı beklentiler içinde olurken, fakülte idaresi ve öğretim elemanlarının da öğrencilerden bazı beklentileri olabilmektedir. Bu beklentiler genellikle hayal kırıklığıyla sonuçlansa da bazen gerçekleştiği de görülmektedir. Bu hayal kırıklıklarının altında yatan

<sup>52</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul-2012, s. 20.

<sup>53</sup> Yurdagül Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dinî Gelişim (7-14 Yaş Çocuk Gelişimi ve Eğitimi)*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul-2005, s. 145.

<sup>54</sup> Turan Koç, *age*, s. 26, 22-23.

en önemli etkenlerden birisi, öğrencilerin yeterli düzeyde tanınmamasıdır.<sup>55</sup>

### **Araştırma**

Üniversite eğitimi sırasında kişi, meslek edinme, kariyer sahibi olma, kültürel ve sosyal gelişim, “birey olma”, nitelikli bir yaşam ve kendini gerçekleştirme gibi çeşitli amaçlar içerisinde olabilir. İlahiyat eğitimi ve bunun bir parçası olan din psikolojisi dersinden bireyin beklentilerinde, bu herhangi bir ders için de olabilir, yukarıdaki amaçlarla benzerlikler görülebileceği gibi bunlara “dinini tam bir şekilde öğrenme”, “iyi bir ilahiyatçı / din adamı olma” ve “sağlam bir Müslüman olup dinini yaşama ve anlatma” da ilave edilebilir. Bu derste öğrenilen teorik bilgiler pratiğe döküldüğünde, yani uygulamalı din psikolojisinde, bireysel dinî yaşantı fark edilip açıklandıktan sonra bununla ilgili değerlendirme ve kontrol etme imkanı doğar. Bu sayede bireysel ve toplumsal dinî hayat nitelik kazanabilir.<sup>56</sup>

İlahiyat Fakültesi (İlahiyat ve DKAB bölümleri) öğrencilerinin İlahiyat eğitiminden ve bu çerçevede din psikolojisi dersinden beklentilerinin / kazanımlarının neler olduğunu belirlemek İlahiyat eğitiminde geleceğe dair doğru adımların atılmasında, planlanan hedeflerin gerçekleşmesinde önem arz etmektedir ve bu dersten bireysel kazanımların ortaya çıkarılması bu çalışmanın en temel amacıdır. “Din psikolojisi dersini almanın öğrenciye sağlayacağı kazanımlar nelerdir?” sorusundan hareketle din psikolojisi okuyan öğrencilerin bireysel kazanımları tespit edildiği takdirde, bu kazanımlar kendi içinde değerlendirilebilir, açıklanabilir ve daha kaliteli bir kimlik inşası yolu açılabilir.<sup>57</sup> Bu amaç çerçevesinde araştırmanın ayrıca, İlahiyat eğitimi içinde din psikolojisinin yeri ve öneminin tespit edilmesine, din psikolojisi dersinin müfredatı, kaynakları, yöntemi ve sınırlarının belirlenmesinde yardımcı olacağı düşüncesindeyiz. Bununla birlikte yapılacak din psikolojisiyle ilgili kitap çalışmaları ve dinî danışmanlıkla ilgili program oluşturma çabalarına da katkı sağlayacağını ummaktayız.

---

<sup>55</sup> Murat Yıldız, age, s. 14.

<sup>56</sup> Hasan Kayıklık, agm, 2013.

<sup>57</sup> Hasan Kayıklık, agm, 2013.

Yakın zamana kadar İlahiyat müfredatı dahilinde yürütülen değerlendirmeler içinde kısmi olarak yer alan bu disiplin, şimdilerde yapılan koordinasyon toplantılarında çeşitli yönleriyle münhasıran ele alınmaktadır. Bu makalede din psikolojisi dersini farklı açılardan değerlendirirken din psikolojisinin İlahiyat bilimleri arasındaki yeri; bireysel ve toplumsal hayatta dinin rolünün anlaşılmasında din psikolojisinin önemi ve din psikolojisinin İslam Bilimlerine muhtemel katkılarının neler olduğu ise ayrı birer araştırma konusudur.

### Yöntem

Yapılan bu çalışmada örneklem grubunu, 2013/2014 eğitim-öğretim yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat lisans ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (DKAB) bölümlerinin 2. sınıfında öğrenim gören, güz dönemi ve yaz okulunda Din Psikolojisi dersini alan öğrenciler oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın verileri, tarafımızdan hazırlanan ve içerisinde daha çok açık uçlu soruların yer aldığı (toplam 13 soru) “Din Psikolojisi Dersi Geri Bildirim Anketi”nin, ders saatinde gönüllülük esasına dayalı olarak öğrencilerde uygulanmasıyla elde edilmiştir. Yaklaşık 25-30 dk süren uygulama sonunda öğrencilerden değerlendirmeye girebilecek toplam 155 (**İlahiyat (n):123 (% 79); Dkab (n): 32 (% 21)**) geri bildirim formu alınmıştır. Ayrıca katılımlı gözlemlerle birlikte dönem süresince farklı zaman aralıklarında öğrencilerden bu dersin kazanımlarına ilişkin gönüllü yazımlarla bireysel düzeyde bilgiler de elde edilmiştir.

Hazırlanan ankette çalışmanın amacına bağlı olarak sosyo-ekonomik düzey, evlilik, eğitim durumu gibi demografik sorulara ağırlık verilmemiştir. Bunun yerine “Din psikolojisi dersi sizce hangi dönemde okutulmalıdır?, Din psikolojisi ders konuları İlahiyat programı çerçevesine sizce uygun mu?, Bu derste okutulan kaynak kitap size göre yeterli mi?, Din psikolojisi derslerinde konuların daha çok, hangi yönü üzerinde durulmalı?, Din psikolojisi dersinden ne gibi beklentileriniz vardı?” gibi açık uçlu sorulara yer verilmiştir.

Anketlerden elde edilen bilgilerin analizinde, matematiksel hesaplamalar ve kategorilendirmeler yapılmıştır. Bunun dışında başka bir programa, örneğin bilgisayar ortamında SPSS for Windows istatistik paket programının ilgili modüllerinin kullanımına gerek duyulmamıştır. Elbette Likert vb tarzda hazırlanan demografik değişkenlerle din

psikolojisi dersinin hedefleri arasındaki ilişkiyi çeşitli korelasyonlarla gruplar arası karşılaştırmalar yaparak hem kavramsal hem de metodolojik açıdan daha sistematik ölçen bir araştırma gerçekleştirilebilirdi. Fakat bu durumda dersin tüm bileşenleriyle ilgili içten, samimi bireysel (itiraf) açıklamaların elde edilemeyeceği kanaatindeyiz. Ayrıca “zaman”, derslerin tamamının takip edilmesi, öğrencilerle birebir görüşme ve ön anket çalışması yapma, diğer derslerle ilişkileri tespit etme, sınıfları ayırarak deney ve kontrol gruplarının oluşturulmasıyla ilgili sınırlılıklar nedeniyle böyle bir çalışma ortaya çıkmıştır.

### Bulgular

Araştırmada anket ve gönüllü geri bildirim yoluyla elde edilen verilerin bir kısmı sayısal, orantısal işlemlere tabi tutulup tablolara dönüştürülerek sunulmuş ve yorumlanmıştır. Ayrıca İlahiyat ve DKAB bölümlerinden alınan diğer geri bildirimler ise içerisinde anlamlı olanlar konu başlıklarına göre tasnif edilerek maddeler halinde kendi içinde bir bütün olarak ifade edilmiştir.

Din psikolojisi dersinin hangi dönemde okutulması gerektiğiyle ilgili soruya öğrenciler genel olarak ilahiyat müfredatında şu an bulunduğu dönemde okutulmasını belirtmişlerdir (**İlah. N: 67 (% 54); DKAB n: 16 (% 53)**). Özellikle “psikolojiye giriş dersinden sonra (İlah. n: 4) okutulmalı” şeklinde isteklerin yanında, “her dönem okutulmalı (İlah. n: 4) ve *din psikolojisine giriş* dersi de okutulmalı (İlah. n: 2)” gibi sonuçlar da çıkmıştır.

**Tablo 1.** Din Psikolojisi Dersinin Okutulduğu Dönem

Sınıf	1	2	3	4	Fark etmez	Bu ders olmamalı
<b>İlahiyat (n)</b>	33	67	9	1	3	1
<b>DKAB (n)</b>	3	16	7	-	4	

İlahiyat Fakültesinin eğitime başladığı 1949-1950 ders yılı müfredat programında Din Psikolojisi dersi ikinci sınıfta 1 saat, üçüncü sınıfta ise 2 saat yer almaktadır.<sup>58</sup>

Anketlerde birinci dönemi işaretleyen ilahiyat bölümü öğrencilerinin sayısı az değildir. Bununla ilgili olarak öğrencilerin psikolojiye giriş dersinin yerine din psikolojisini koymaları ve bu derse yükledikleri anlama bağlı olarak üniversite eğitim hayatına adaptasyon sürecinde yaşanan psikolojik problemlerin çözümünde (ders ve hocalarıyla birlikte) din psikolojisini bir araç olarak görmeleri söylenebilir. Ayrıca psikolojiye giriş dersi almadıklarından dolayı, örneğin din psikolojisiyle ilgili birçok terminolojiye yabancı kalmaları, bu dersin zorluk derecesini arttıran bir unsur olduğundan dönemin hafifletilmesi (terapi/rehabilitasyon) yönüyle böyle bir sonuç da çıkmış olabilir.

Bununla birlikte din psikolojisi müfredatında işlenen bazı konuların anlaşılması, derslerde geçen terminolojiye vâkıf olma, psikoloji ve ilahiyat konuları arasında kurulması beklenen ilişkiler bakımından din psikolojisi dersinin ilahiyat müfredatında, Din Felsefesi, Dinler Tarihi, Tasavvuf, Hadis ve hatta Kelam dersinden sonra yer alması ve din psikolojisi dersinin saati de yöneticiler tarafından değerlendirmeye alınmalıdır.

Din psikolojisinin amaç ve derste işlenen konular dikkate alındığında bu ders ikiye de ayrılabilir. Din Psikolojisi-1 daha çok psikoloji tarihi ve konuları, psikolojik bakış açısı, kavramlar, araştırma yöntem ve teknikleri ile din psikolojisinin sahası, alan bilgisi ile diğer disiplinlerle ilişkisinin yer aldığı giriş dersi niteliğinde işlenebilir. Din Psikolojisi-2'de ise din psikolojisinin konuları İslam bilimleri ile ilişkilendirilerek ele alınabilir. Bunların dışında alınacak ortak bir kararla farklı bir isim altında (ör. Din Psikolojisine Giriş, Din ve Maneviyat, Din ve Mistisizm, Dindarlığın Tarihi, Birey ve Dini Hayat ...) yeni bir ders oluşturulabilir.

<sup>58</sup> Münir Koştaş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: İlahiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi, Ankara ÜİFD, Cilt: 31, Sayı: 1, 1990, ss. 1-27.

**Tablo 2.** Din Psikolojisi Dersinde Okutulan Kaynak Kitabın Yeterliliği

	İLAHİYAT	DKAB
<b>Evet</b>	54	16
<b>Hayır</b>	70	20

Din psikolojisi dersinde sorumlu tutulan kaynak kitap sizce bu ders için yeterli mi sorusuna, öğrencilerin yarısından fazlası “hayır” cevabını vermiştir (**İlah. N: 70 (% 56); DKAB n: 20 (% 55)**).

Öğrenciler kaynak kitabın yetersizliğine gerekçe olarak, içerisindeki bilgilerin güncel ve tatmin edici düzeyde olmadığını ileri sürerek genelde şunları ifade etmektedirler:

-Daha güncel ve örnek olayların yer aldığı kitapların okutulmasını istiyorum.

-Derste beklediğimden fazlasını buldum. Daha kapsamlı bilgi edinmek için çeşitli kitapların da okutulması taraftarıyım.

-Daha kapsamlı bir kitap, güncel hayattan örneklerin olduğu bir ders kitabı, din psikolojisi tek bir kitaptan okunup yorumlanacak bir ders değil.

Dolayısıyla öğrenciler derste, daha farklı kaynaklardan (kitap, makale, dergi vb doküman) yararlanılmasını talep etmektedir. Bununla birlikte ilahiyat eğitiminde genel olarak, bir kısım öğrenci ilgili olmakla beraber, son dönemde öğrencilerin kitap ve ilave kaynak okumaktan imtina eden bir tavır ve tutum içerisinde oldukları da gözlemlenmektedir. Bırakın ek kaynaklar önermeyi, kaynak kitabın tamamını okuyanların sayısı istenilen seviyede olmadığından, sınavlarda kaynakların tamamı zorunlu tutulamamaktadır. Ders saatinin azlığına bağlı olarak konuların gereğince işlenememesi de bu durumda önemli etkenlerden birisidir.

\* 2013-2014 eğitim/öğretim yılında Din Psikolojisi dersinde öğrenciler temel kaynak olarak Din Psikolojisi, Yazar: Hüseyin Peker, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2008, sorumlu tutulmuştur.

Bununla birlikte bir diğer önemli husus, modernizmin etkisiyle evren algısı ve bilgiyi elde etme yollarının değişmesi neticesinde, bir yönüyle bilginin işlevselliğini ve değerini de kaybetmesidir. Artık çoğu öğrencinin zihin/anlam dünyasında bilgi, hikmet ve erdemin kaynağı ilahiyat fakültelerinin dışındadır. Dolayısıyla ilahiyat fakültelerinde kazandırılmaya çalışılan birçok bilgi, değer ve tecrübe, öğrenciler tarafından artık ihtiyaç olarak hissedilmemektedir.

**Tablo 3.** İlahiyat Programına Uygunluğu Açısından Din Psikolojisi Dersinde İşlenen Konular

	İLAHİYAT	DKAB
<b>Evet</b>	99	25
<b>Hayır</b>	19	4

Din psikolojisi dersinde ele alınan konuların ilahiyat programının genel çerçevesine uygun olup olmadığı sorusuna öğrencilerin büyük bir kısmı olumlu yanıt vermiştir (**İlah. N: 99 (% 84); DKAB n: 25 (% 86)**). Bu hususta öğrencilerin birçoğu, Kur'an-ı Kerim (Tefsir), Hadis gibi derslerle din psikolojisinin kesinlikle ilişkili olduğunu düşünmektedir.

Burada din psikolojisi ders konuları işlenirken, derslerde dinî hayattan, İslam Tarihinden ve ayetlerden verilen örneklerin (vak'a, mülakat, video ve itiraf gibi malzemelerin) etkili olduğu bir gerçektir. Fakat öğrencilerin din psikolojisi dersinde Temel İslam Bilimleriyle bağlantılı konular ele alınırken ilk defa karşılaştıkları dinsel, bilimsel kavram ve terimler, onların derse adaptasyonlarını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu konuyla ilgili bir geribildirimde şöyle geçmektedir:

-İlahiyat öğrencisi kendisini geliştirmeden psikolojiyle ilgilenmesi ağır geliyor. Kavramlar yabancı, anlama gücü ortaya çıkıyor.

Öğrencilerin din hizmetleri alanında görev alacak olmaları göz önünde bulundurularak din psikolojisi dersinde empati, sosyal ilişkiler, günahkarlık ve suçluluk duygusu, çatışma ve uyumsuzluklar, affetme,



yabancılaşma, parapsikolojik yönelimler, rüyalar ve iletişim konulara da ağırlık verilmelidir.<sup>59</sup>

Din psikolojisi dersinde ele alınan ve kaynak kitapta geçen konuları idrak etmeye yönelik öğrencilerin talepleri doğrultusunda örneklendirmeler zaman kısıtlamasından dolayı zengin olmayınca, öğrenciler bu dersten geçebilme endişesi duymakta ve ruh halleri olumsuz yönde etkilenmektedir. Ayrıca bazı öğrenciler din psikolojisi dersinde görsel malzemelerin (video, film vs), gözlemlerin, yaşanmış vakaların ve güncel olayların az yer almasını da bir eksiklik olarak görmektedir. Bu hususla ilgili bir geri bildirimde:

-En güzel olanı kitap dışındaki bilgiler ve örnekler. Kendi adıma beni derste canlı tuttu ve dinleme isteği uyandırdı. Bu derslerde daha çok tecrübeler ve yaşanmışlıklar etkili oluyor.

Dolayısıyla öğrenciler, din psikolojisi dersinde konular hakkında bilgi verilirken örnek olaylar, olayların duygusal yanları ve tecrübî boyutlarının yanı sıra önemli şahsiyetlerin (biyografilerinin) yaşanmışlıklarının da kullanılmasını istemektedirler.

Bu konuyla ilgili öğrencilerden alınan geri bildirimlerden bazı örnekler vermek gerekirse:

-Bu ders bizim ilgi alanımıza giren dinî konuları daha iyi anlamamızı sağlıyor. Bunun bizim açımızdan gerekli olduğunu düşünüyorum. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de geçen olayları (kıssaları), dinin insanlar üzerindeki etkisini daha iyi kavriyoruz.<sup>60</sup>

-Bu ders gerekli, çünkü dinin doğru yaşanması için doğru bakış açısı gerekli. O da bu dersle olabilir.

-Din psikolojisi diğer derslerimizde edindiğimiz bilgilere farklı yaklaşımlar sunuyor. Örneğin; bir hadisi daha farklı boyutlarıyla da

---

<sup>59</sup> M. Doğan Karacoşkun, *Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler*, Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, 16-17 Ekim 2003, Isparta, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2004, ss. 83-103.

<sup>60</sup> Kur'an Kıssalarının Psikoterapötik Fonksiyonları seçimli ders 2014/2015 öğretim yılı bahar döneminde iki şube olarak açılmıştır.

anlayarak onu hayatımıza sokarken aslında bir psikoloji devreye giriyor ve bunu sistemli hale getirmektedir.

-Fakülteyi bitirdiğimizde bize yol gösterecek olan, yani bize lazım olan konular işleniyor.

-Kesinlikle gerekli bir ders. Çünkü dine farklı açılardan bakarak kendimizi her yönüyle geliştirmemiz gerektiğine inanıyorum.

-Din eğitimi yapılan bir okulda din psikolojisi dersi olmazsa olmazdır. Karşımızdaki kişiyi anlayabilmek, sağlıklı iletişim kurabilmek için bu dersin olması gerekir.

-Dini anlatırken karşı tarafı daha iyi anlayabilmeye yardımcı olacaktır.

-İlahiyat okuyan bir kişi, dinî konularda geniş düşünebilmeli, olayların sadece ilahi boyutunu aktarmamalı, din psikolojisi ve diğer dersler öğrencilere geniş bir bakış açısı kazandırmaktadır.

-Bizler ilahiyatçı olarak din-insan arasındaki problemlerle her zaman karşılaşacağımız için din psikolojisi ve içinde barındırdığı konular her zaman bizlere lazım olacağı için bu programa uygundur.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Örnek olay: “Çaykara çevresinde cinayet olayları pek ender meydana geldiği için, dedemin öldürülmesi büyük bir tepki ve infiale neden olmuştu. O zamanlar henüz delikanlılık çağında bulunan ve olayı yeterince değerlendiremeyen babam büyüdükten sonra, bütün kışkırtmalara rağmen babasının katillerinden öç almamış ve ‘suçlu kendileridir. Ben yetim büyüdüm. Onların çocukları da yetim kalmasin. Üstelik, katilin bunlardan kim olduğunu da kesin olarak bilmiyorum. Onun için hakkımı ahirete bıraktım.’ diyerek işi Allah’a havale etmişti. Kuvvetle muhtemeldir ki konu komşu ve diğer akrabalar, onu işlenen bu zalim cinayet karşısında sessiz kalmayıp intikam alması konusunda teşvik de etmişlerdi. Ancak, kendisi hiçbir zaman insanlığın bu en eski suçuna iştirak etmeye meyletmemişti. Rahmetli babamın göstermiş olduğu bu dinî ve insanî tavır, beni bugün bile onurlandırmaktadır. Ayrıca bu olay karşısındaki engin sabır ve tevekkülü, doğu Karadeniz’in bazı ilçelerinde devam eden diğer kan davaları ile karşılaştırıldığında son derece düşündürücü olup, pek çok kişi tarafından örnek alınacak bir tavır olarak gösterilmiştir.”, Ali Kemal Saran, Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları, Timaş Yayınları, 2013-İstanbul, ss. 14-15.

### **İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersinden Bireysel Kazanımları**

Bu bölümde din psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde ne gibi değişiklikler meydana getirdiği, öğrencilerin bu dersten beklentilerinin neler olduğu ve bu beklentilerin ne derece karşılandığı, bu derste gözlemlemiş oldukları eksiklikler ve dersin işlenişiyle ilgili önerilerine yer verilmektedir.

Burada üzerinde önemle durulan husus ise, bu dersten öğrencilerin hem bireysel dindarlık ve kişilik gelişimlerinde hem de din adamlığı ve ilahiyatçılık mesleği açısından ne tür bireysel kazanımlar elde ettikleridir. Öğrencilerin kendi beyanlarından hareketle bu konu tespit edilmeye çalışılmıştır. İlahiyat Bölümü ve DKAB Bölümü öğrencilerinden elde edilen veriler, kendi içinde sınıflandırılarak ayrı kısımlarda yer almaktadır.

#### **İlahiyat Bölümü**

-Bir ilahiyatçı psikolojiyi bilmeli ki, daha güzel tebliğ yapabilsin. Çünkü uğraş alanı insan olduğundan onun psikolojisini bilmeli.

-Bulduğumuz bölüm (İlahiyat) ve bir insan olarak birbirimizi daha iyi anlamamız en önemli artısı.

-İnsanların bakış açısını anlama yeteneğini geliştiriyor.

-İnsanları anlamada farklı bir bakış açısı kazandırdı. Geleceğe yönelik olarak da faydalı bir ders.

-İnsanları daha iyi analiz etmeyi, karşımdaki insanın tavırlarından ne demek istediğini ve ona nasıl davranmam gerektiğini öğrendim.

-Bir ilahiyatçı olarak insanlara nasıl yaklaşılması gerektiği, neye göre, nasıl dini anlatmamız gerektiği konusunda bakış açısı ve değerlendirme kazandırdı.

-Kişinin kendisini ve diğer insanları daha iyi anlayabilmesi için uygun, ancak daha fazla konu olabilir.

-Dinin psikolojik olarak nasıl ele alınabileceğini öğrendim. Bir ilahiyatçı olarak insanlarla iletişimimin daha kolay olacağını düşünüyorum. İnsanların psikolojilerine göre dini anlatmak.

-Konulara farklı açılardan bakmama, insan psikolojisi üzerinde nelerin etkili olduğunu öğrenmeme, olayların altında yatan psikolojik durumu fark edebilmeyi sağladı.

-İlahiyat öğrencisinin bilmesi gereken konuları içeriyor.

-Oldukça verimli ve güzel geçtiğine inandığım bir ders. Hayatım üzerinde örnekler verebildiğim, diğer dersler gibi ezbere yönelik olmayıp tecrübeyle daha kolay kavranılabilen bir ders.

-Beynimizde kalıplaşmış düşüncelerden çatlaklar yaratıp tozlarımızı çıkarmanızı seviyorum.

-Bu ders konulara daha farklı açılardan bakma gibi bir değişiklik meydana getirdi.

-Olaylara farklı bakış açısı yakaladım.

-Olaylara daha objektif bakmaya, gündelik hayattaki olayları daha objektif bir şekilde yorumlamaya başladım.

-Olaylara bakış açım değişti, olayların muhtemel sebeplerine kafa yormamı sağladı.

-Daha önceleri herhangi bir olaya daha yüzeysel bakarken, şimdi olayları incelerken daha derinlemesine bir bakış açısı takınmam gerektiğini düşünüyorum.

-Kişilere ve olaylara daha nesnel ve objektif bakma anlamında bazı değişiklikler getirse de yeterince etkili olmadı.

-Hangi yaş aralığına nasıl yaklaşmam gerektiğini kestirebiliyorum.

-Farklı yaş grubundaki insanların dine yaklaşımlarını, dini nasıl algıladıklarını öğrenmemi sağladı.

-Çocuk eğitiminde nasıl davranabileceğimi ve düşünce açısından geliştiğimi fark ettim. Olaylara psikolojik yönden bakabiliyorum.

-Dinin insanlar üzerindeki etkilerini, olayları algılama biçimleriyle beraber farklı bakış açılarını...

-Din duygusunun insanlarda ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını öğrenmiş oldum ve artık her insanı inceleyebiliyorum.

-Bu ders insan davranışlarının altında yatan, arka planındaki sebeplere yönelmeyi ve olaylara buna göre yaklaşmayı öğretti.

-Dinî bir misyon yüklenen biz ilahiyatlılar için insanı tanımanın ne kadar mühim olduğunu, ayrıca bir o kadar da zor olduğunu anladım.

-Okuldaki konularımızı hayatla ilişkilendirerek, toplumun yaşamını da nazarı dikkate alarak daha güzel yorumlama desteği sunuyor.

-Hayatımızda dinin yeri, dinî davranışlarımız, dini çocuklara nasıl öğretebiliriz gibi konular hakkında bilgi edindim.

-Dinî psikoloji hakkında daha geniş düşünmemi sağladı. Psikolojik olarak dinin gerekliliğini daha iyi kavradım.

-Empati yapmayı öğretti, peşin karar vermemeyi, hâlet-i ruhiyeye göre, ortama göre kimliğe göre yaklaşımı...

-Kendi varlığımızla özdeşim kurmamızı, dinimizin manevi boyutlarını, öteki derslere nazaran daha çok aktarabiliyor olması...

-Daha önceleri öğrendiğimiz bazı yanlış davranışlarımızın ortaya çıkardığı sebepleri ve o sebeplerin yanlış olduğunun farkına vardık.

-Dine veya dinlere bakış açımızın değişmesi.

-Dinin anlaşılmasını.

-Eleştirel düşünceyi meydana getirdi. Olayları geniş bir perspektifle ele almayı öğretti.

-Anlayamadığım veya anlatamadığım bazı konu ve görüşleri rahatlıkla anlamama ve anlatmama yardımcı oldu.

-Kendime olan güvenimi ortaya koyma açısından bir çıkır açtı.

-Yeni öğrendiğim terimlerle günlük hayatta karşılaştığım bazı olaylara çözüm yolu bulmayı öğrendim.

-İnsanın hayata bakış açısına olan katkısı göz ardı edilmemeli.

-Artık kendimi biraz daha aştım. İnsanları daha iyi anlamaya çalışıyorum ve kendimin de bir psikiyatrye ihtiyacımın olduğunu çok iyi anladım.<sup>62</sup>

-Terapi etkisi yapıyor, bizleri rahatlatıyor.

-Her olumsuz olayın ardında psikolojik sebepler yattığını düşünmeye başladım.

-İnsanların yaşadığı olaylara yabancı kalmak yerine az da olsa bir çözüm arama yoluna girmemi sağladı.

-Dinî meselelere insan psikolojisi açısından bakış açısı kazandırması.

-Dinî olayların psikolojik yönünü anlamlandırma, dinî olguları psikolojik yönden değerlendirme ve uygun biçimde anlamlandırma.

-Psikolojik terimlere yoğunluğum arttı. Bu ders çerçevesinde bana sorulan sorulara daha iyi cevap verebiliyorum.

-Dinle psikolojinin birbiriyle ilişkisi ve karşılıklı etkileşimlerini gördükçe bu durum, dersi benim için daha farklı kıldı.

-İbadetlerin arka planını, dini reel olarak anlama algısı kazandırdı.

-Bu ders bilinçlendirdi, bazı şeylerin farkına varmamı sağladı.

-Bu ders bize muhatabın da ruh halini göz önünde bulundurmayı kazandırdı.

-Dinin insan ruhuna kattığı artı değerleri psikoloji dersi sayesinde eskiye göre çok daha iyi gözlemleyebilmeyi sağladı.

-Özellikle inanmayanların niçin inanmadığı ve inananların niçin inandığı gibi yaşamadığı hakkında bilgi sahibi olduk. Bu çok önemli.

---

<sup>62</sup> Yıldız, yaptığı çalışmada da psikolojik rehberlik ve danışmanlık uygulamasının fakültede acilen işlevsel hale getirmek için gerekli teorik-pratik altyapı çalışmalarını başlatmak gerektiğini tespit etmiştir. Zira başarılı bir eğitim, sağlıklı ilişkiler kurabilen karşılaştıkları problemlerle başa çıkabilen, merak duygusuna sahip özgüveni yüksek bireylerle gerçekleşebilir, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Özellikleri: Boylamsal Bir Çalışma, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2013, s. 15.

-Bizi düşünceye yönlendirmesi, bizim de gerekli ve doğru olan şeyleri sadece düşünmemiz gerektiği.

-Dine insan psikolojisi açısından, insanın kutsal ile olan münasebetine daha disiplinli ve net bakmamı sağladı.

-İlahiyatta okuduğumuza göre, hep akait görüyoruz zaten, bu ders ise onun pratiği gibi bir şey.

-Bana “ben” olmamda yardımcı oldu.

-Psikoloji dersinin insanın tüm benliği ile ilgisi var. Bu da tüm derslerle ilgisi olduğunu ortaya koyar.

-Özellikle tarihe dayalı ilahiyat derslerinde o dönemdeki insanların yaşayış, düşünce ve bakış açılarını anlama noktasında psikoloji önemli bir yere sahip.

-Hadisleri incelerken o dönemin psikolojisini anlayabiliyoruz az da olsa. Tefsirlere baktığımızda yine o dönemin toplumsal sorunlarını ele alan müfessirleri görüyoruz. İslam tarihini incelerken yine psikolojiye ihtiyacımız oluyor. Dini insanlara anlatırken onların bulunduğu dinî psikolojiyi inceleme ihtiyacımız oluyor.

-Diğer derslerde öğrenilenlerin ve yapılan uygulamaların altında yatan psikolojik gerekçeleri tanımış olduk.

### **DKAB Bölümü**

-Dinin hayatımda ne kadar etkili olduğunu öğrendim.

-Dine karşı tarafsız bir bakış açısı geliştirmemi sağladı.

-Karşımdaki kişinin dindarlığıyla ilgili çok kolay empati kurabiliyorum. Karşımdaki kişinin dindarlığıyla ilgili söylemlerini algılayabiliyorum.

-Bireysel olarak yapılan davranışların adının ve etkisinin din psikolojisinde karşılığının olması ve buna mukabil nasıl bir davranış gerçekleştirilebileceği.

-Konulara farklı açılardan bakmamı sağladı.

-Din psikolojisi öncesinde verilen temel psikoloji bilgileri, hissedip, gözlemleyip, anlayıp isimlendiremediğim birtakım düşüncelerimi anlamlandırmamda yardımcı oldu.

-İnsanlara din konusunda nasıl yaklaşabileceğimi, metot ve stratejiyi ve kendimi daha iyi tanımamı sağladı.

-Anlatılan konular, insana farklı düşünmeyi öğretiyor.

-Doğumla başlayan ve gelişen ruhsal gelişimin ileriki yaşlarda dinî yaşamı etkilemesi.

-Aldığımız din psikolojisi dersi, çocuk ve ergen ruh sağlığı ve psikolojiye giriş derslerinin ardından insanın kafasındaki her şeyin yerine oturmasını sağladı.

-Bir kişiyi diniyle değerlendirirken dinî davranışlarının altında yatan gerekçeleri görüyoruz. Önyargılı olmaktan uzak duruyoruz.

-Kendimi ve insanı tanımamda ufkumu genişletti. Bu konuyla ilgili diğer kitapları okurken bağlantılar kurmaya başladım.

-Dengeli bir hayat yaşayabilmemiz için sağladığı bilgiler çok önemli. Tüm dinlere bakışımızda insanları anlamamızda bize yardımcı oluyor.

-Dinî konuları, Kur'an-ı Kerim'i psikolojik yönden analiz etmemizi sağladı. Dinin bize vermek istediği mesajların psikolojik yönünü daha iyi anlamış olduk.

-Yapmış olduğumuz ibadetlerin ve yaşamış olduğumuz dinin üzerimizdeki ruhsal yapıyı yenileyerek farklı bir bakış açısı kazandırdı.

-Dinin psikolojik boyutunu öğrenmiş oldum.

-Dini salt bir bakış açısıyla değil de eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmemizi sağladı.

-Toplumda alışlagelen kuralları esnetebilmemi sağladı.

-Dinin insanlar üzerindeki etkisinin küçük yaşlardan itibaren başlayıp ölünceye kadar devam ettiğini öğrendim.

-Özellikle din kavramı hakkında daha kapsamlı bilgilere sahip olduğumu söyleyebilirim.

-Konulara olan bakış açım daha da genişledi. Öğrendiğimiz kavramlarla olaylara yaklaşımımız daha iyi oldu.



-İnsanın ne kadar “hassas” ve onu yetiştirmenin ne kadar önemli olduğunu fark ettim.

-Çocuklara dini anlatırken nasıl yaklaşılması gerektiğini ve onlara dinin nasıl anlatılması ve nelere dikkat edilmesi gerektiğini kavradım.

-İnsanlara karşı daha anlayışlı ve onları anlamamda yardımcı oldu.

-Din konusunda değişik boyutları gördük. Bunun bize çok yararı oldu.

-İnsanın kendisini, çevresini anlayıp anlamlandırmasında son derece önemli bir ders.

-İnsanın psikolojik sorunları ve davranışlarının olması ve bu sorunların din tarafından kontrolü ve yön verilmesi.

-İnsan için vazgeçilmez olan dinin ve psikolojinin ve bunların birlikteliğinin insan tarafından gerçekten algılanması ve anlamlandırılması hususunda psikolojiyi din açısından ele alıp öğrendik.

-Psikoloji ve din insan için vazgeçilmezdir. İnsana has iki olgu olan din ve psikolojiyi ilahiyat fakültelerinde birlikte ele alınması gerekir. İlahiyat fakültelerinde dini ele alıp psikolojiyi ele almamak ne derece doğru olabilir ki! Din psikolojisi insanın ele alındığı diğer programlarda da yer alması uygundur.

-Öğretmen olduğumda çocukların davranışlarını daha iyi kestirebilme ve din eğitimini bu formatta anlatabilme yeteneğini geliştireceği düşüncesi.

-İnsan psikolojisini anlamadan, o insana herhangi bir şekilde yaklaşmakta zorlanırsın.

-İnsanların din hakkındaki görüşlerini, tavırlarını daha kolay anlama imkanı sağladı. İnsanlar neden din değiştiriyor? Toplumdaki bu yozlaşma neden kaynaklanıyor? Hepsinin cevabını kolay bulur hale geldim.

-İnsanların yaşantılarından hareketle nasıl bir dinsel hayat yaşadıklarını, çevrenin ve ailenin insandaki etkisini rahat bir şekilde gözleme olanağı sağladı.<sup>63</sup>

-Dinî yaşantının, inançların insan üzerinde ne gibi yansımaları olduğunu gözleme fırsatı sundu.

-Farklı bir bakış açısı kazandırdı. Dine ve kişilik gelişimine farklı açılardan bakmamı sağladı.

-Dini anlamama, hayatımdaki olaylara ve dini bilgilere derinlik kazandırdı.

-Din bilimlerini nasıl hayata sokabiliriz noktasında kendimize yön vermemizde yardımcı olması.

-Kişilerin olaylara karşı biraz daha derin ve ayrıntılı bakması gerektiğini sağladı.

Yukarıdaki tespitlere göre DKAB bölümü öğrencilerinin kazanımlarının daha çok dinsel gelişim, insanı tanıma, dinsel yaşayışlar ve arkasındaki güdüler, psikolojik bakış açısıyla dini ve dini yaşantıyı ele alabilme gibi kazanımlara odaklandığını görmekteyiz. Bunun da ileride yapacakları DKAB öğretmenliği mesleğinden kaynaklandığını (algısal belirginlik) ileri sürebiliriz.

İlahiyat bölümü öğrencilerinin kazanımları ise, kendilerini tanıma ve ifade etme, muhatabını anlama, empati, dini konu ve meseleleri farklı açılardan görebilme, dinin nasıl anlatılması gerektiği, özgüven, dini inanç, duyu ve davranışların arka planı, bakış açısı zenginliği, dinin psikolojik

---

<sup>63</sup> “Örneğin Din Psikolojisinde, dinsel yaşayışların güdülerıyla ilgili birikime sahip olan bir kişi, yaptığı ibadeti, Allah rızası için mi, başkalarına kendini farklı göstermek için mi, içinde bulunduğu toplulukta herkes yapıyorsa onlara karşı mahcup olmamak için mi, bir çıkar elde etmek için mi inancının bir gereği olduğu için mi, dinsel bir cezaya çarptırılmamak için mi ya da dinsel bir beklenti için mi yaptığını daha kolay anlar. Çünkü dinsel yaşayışına ilişkin olarak kalıplaşmış birtakım değerlendirmelerden daha çok bu ders sayesinde bilimsel ve bilinçli gözlemlerde bulunabilir, Hasan Kayıklık, Din Psikolojisi, Karahan Yayınları, Adana-2011, s. 29.

boyutları gibi daha çok ilahiyatçılık mesleğine<sup>64</sup> yönelik kazanımlar olduğu görülmektedir.

İlahiyat fakültesinde öğrenim gören İlahiyat ve DKAB bölümü öğrencileri arasında elde edilen kazanımlar arasında, din öğretimi mesleği formasyonuna dair kazanımlar (bilgi-uygulama-dil) dışında belirgin bir farklılaşma görülmemektedir. Arslan ve Tunç (2013), tarafından, İlahiyat öğretim programlarına göre öğrencilerin değer yönelimlerinde bir farklılaşmanın olup olmadığına yönelik yapılan bir araştırmada da, İlahiyat programı ile ilköğretim DKAB programı öğrencilerinin değer yönelimleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.<sup>65</sup>

Küreselleşen dünyada bilgelik (hakikat)<sup>66</sup>-irfan yolculuğuna<sup>67</sup> çıkan ilahiyat öğrencisinin öteki algısı, farklı anlayış ve görüşlere bakışı, dinî bilgiyi anlamlandırması, kişilik gelişimi, bilginin davranışa dönüşmesinin yarattığı etki ve bu etkinin beklentileri karşılayıp karşılamadığı hakim değerlerle karşılıklı bir şekilde bağlantılıdır.<sup>68</sup> Bu durum ilahiyat öğrencisinin zihinsel gelişiminde sağlıklı bir şekilde sorgulama yapabilmesi, yeni durumlara adaptasyon sürecinde doğru önermelerle doğru sorular sorabilmesiyle de yakından ilişkilidir. Belki de

---

<sup>64</sup> Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker.

<sup>65</sup> Mustafa Arslan & Esra Tunç, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar, Değerler Eğitimi Dergisi, Aralık-2013, Cilt: 11, No: 26, ss. 7-39.

<sup>66</sup> “İlahiyat, marifetullah (Yaratıcı’yı ‘bilme’) yolculuğunun temel kaygı ve kalkış noktası olduğu, felsefenin aşıldığı ve hikmete ulaşıldığı, insanın kendini aştığı ve kemal mertebelerine ulaştığı hakikat yolculuğunun adı, adresi ve yöntemidir. İlahiyat zirvedir.”, Yusuf Kaplan, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/felsefesiz-il%C3%A2hiyat-il%C3%A2hiyatsiz-felsefe-iki-cikmaz-sokak-39703>.

<sup>67</sup> Hakan Poyraz, Masallarımızdaki Felsefe, Hayatın Manevi Boyutları içinde, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul-2005, ss. 49-65.

<sup>68</sup> Mustafa Arslan & Esra Tunç, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar, Değerler Eğitimi Dergisi, Aralık-2013, Cilt: 11, No: 26, ss. 7-39.

öncelikle “sormak ve sorgulamağın ne manaya geldiğini öğrencilere kavratmak gerekmektedir.”<sup>69</sup>

Ayrıca dinin hayat için değerini sorgulayan ve bu manada hikmet / erdem peşine düşen ilahiyat öğrencisi, zihinsel açıdan seçkin ve duru, hayatı ve düşüncesiyle hür, diğer bireylerin de hak ve özgürlüklerini tanıyan erdem sahibi bir Müslüman şahsiyettir. Böylece o, sahip olduğu eleştirel bakış açısı ve önyargılardan arınmış kişiliği ve kimliği ile kültürünü, İslam medeniyetini ve tarihini ve onların oluşum şartlarını anlamaya, açıklamaya, gerekirse olumluya doğru değiştirmeye ve geliştirmeye çabalar.<sup>70</sup> Tıpkı “formel işlem” dönemine ulaşan ya da kendini gerçekleştiren bireylerin dinin daha derin manalarını anlayabilmede, din adına öğrenmiş olduklarının gerçek değerini takdir edebilmede ve din hakkında kendi kararlarını bağımsız bir şekilde verebilmede diğerlerine göre daha kabiliyetli oldukları gibi.<sup>71</sup>

### **Beklenti, Eksiklik ve Öneriler**

-Siyerden daha fazla yararlanılıp, o dönemin psikolojik tahlillerinin yapılması gerekir diye düşünüyorum. Kur'an-ı Kerim'in ve hadislerin de psikolojik bakış açısıyla incelenmesi, kıssaların daha çok ele alınması bence çok faydalı olurdu.

-Din psikolojisi dersinden beklentim, dışarıdaki insanlara dini anlatırken bunu, psikolojik yönüyle anlatmak isterdim. Yani her ibadetin insan psikolojisine etkisini, yararlarını anlatmak isterdim. Mesela namazın, orucun psikolojik ve sosyolojik yararlarını iyice öğrenmek ve bunların sadece bir emir olarak değil kişinin kendisini bilerek bu ibadetleri yapmasını ve yapması gerektiğine inanmasını isterdim. Yani bu derslerle bağlantılı şekilde anlatılsın isterdim.

-Din psikolojisi dersi, salt müfredatla işlenilmemesi, tefsir, hadis gibi klasik dinî derslerin anlaşılmasına yardımcı olması bağlamında daha geniş muhtevayla işlenmesini daha uygun buluyorum. Tefsir, hadis, fıkıh

<sup>69</sup> Ethem Ruhi Fırlak ile 24.10.2013 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme, İzmir.

<sup>70</sup> Hakan Poyraz, Masallarımızdaki Felsefe, Hayatın Manevi Boyutları içinde, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul-2005, ss. 49-65.

<sup>71</sup> Faruk Karaca, Dinsel Gelişim Psikolojisi, Dem Yayınları, İstanbul-2007, s. 34.

gibi dinî derslerin de psikolojik tahlillerle bize sunulmasını arzu ediyorum.

-Konular diğer derslerin konularına temas edecek ve sosyal hayatta karşı karşıya kalabilecekleri durumlara da temas edecek şekilde geniş tutulmalı. Çünkü bir din eğitimcisi olarak insanlarla iç içe olan bizlerin önce insan psikolojisini yakından tanıyıp buna göre çözümler önermeliyiz.

-İnsanlara ibadetleri psikolojik boyutlarıyla nasıl anlatacağımızın ipuçlarının verilmesini, diğer dinlerin ibadetleriyle karşılaştırmalar yaparak bunun verilmesi daha güzel olur.

-Öğretmenlik mesleğine yönelik olarak müfredatın belirlenmesi ve derslerin bu doğrultuda işlenmesi.

-Din psikolojisi dersinde tıpkı felsefe dersinde olduğu gibi sürekli filozofların, psikologların görüşlerine yer verilmesin.

-Ders saatinin yetersizliği. Hatta iki dönem işlenmesi gerektiği.

**-Din Psikolojisi Tarihi** yazılmalıdır.

-Psikolojinin tam olarak anlaşılmadan din psikolojisini anlatmak.

-Beklentim fazla değildi, istediğimi aldım. Diğer derslerin psikolojiden geçtiğini anladım. Yani her ders, psikolojiden yararlanmaktadır.

-Hayatıma yön vermesini, bazı eksikliklerin giderilmesini, yani psikolojime hitap eden bir psikolog gibi görmeyi isterdim.

-Kur'an-ı Kerim ve hadislerle ilgili daha fazla psikolojik bakış açıları ortaya konabilir.

-Kendi dersimize giren hocanın kitaplarını takip etmeyi isterdim.

-Konular daha derinlemesine işlenmeliydi. Çok yüzeysel olduğunu düşünüyorum.

-Hocamızın bizi psikolojiye giriş dersi almış gibi ders anlatmasıydı. Din psikolojisi görmeden psikolojiye giriş dersi almalıydım bence. Bu alana dair terimleri bilmeden, yani daha insan psikolojisini tanımlayamazken onun dinle ilişkisini nasıl kurabilirim ki!

-Konulara güncel hayattan örnekler vererek açıklanmalı.

-Din ve insanların üzerinde dinin ne gibi etkileri olduğunu bilmeliyiz. Ayrıca kime nasıl dini tebliğ edeceğimizi, kişinin psikolojisi sayesinde bilebiliriz. Kişinin davranışlarının gerekçeleri de bu süreçte önemli.

-Derste daha çok kavramlar üzerinde durulması, pratikte bulunulmaması.

-Dini, daha iyi anlatan bir ders olmalı.

-Psikolojiyi dinî açıdan ele almanın gerekli olduğunu düşünüyorum.

-Ben bu dersin ismini İslam Dini Psikolojisi olarak görmek isterdim. Çünkü bir batılı teologlar gibi değiliz. Bizler yegâne dinin İslam olduğuna iman ettik...

### Sonuç

Din psikolojisinin İlahiyat formasyonundaki yeri ve önemi ya da bir bilim dalı olarak din psikolojisinin (sosyal bilimlerin) İslam bilimlerine muhtemel katkıları, yeterince üzerinde durulmayan yapılan çeşitli bilimsel toplantılarda kısmen ele alınan bir konudur. Dolayısıyla Din Psikolojisi dersinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde ne tür kazanımlar sağladığı, ilahiyat fakültesinde okuyup din psikolojisi dersini alan öğrencilerin geri bildirimlerinden ve katılımlı gözlemlerden hareketle tespit edilmiştir.

-Psikoloji mi! Kendi hallerimden biliyorum, “hâl ilmi” değil mi sonuçta... gibi birtakım ön kabüllerle dönem başında öğrenciler tarafından önemsiz olarak algılanan Din Psikolojisi dersinin, dönem ilerledikçe tam aksine lüzumlu ve yararlı<sup>72</sup> bir ders olduğu anlaşılmaktadır.

Yapılan bu çalışmada elde edilen bulgulara göre, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin insanları anlama, kendilik farkındalığı, olaylara ve konulara farklı bakış açıları geliştirme, objektif olma, psikolojiyi öğrenme, dinsel gelişim, kişilik, iletişim, empati, sorgulama, din-birey / toplum ilişkisi, dinsel ve patolojik davranışların arkasındaki güdüler, dinin anlaşılması ve

<sup>72</sup> Bir öğrenci: “Terapi etkisi yapıyor, bizleri rahatlatıyor.” Diğer bir öğrenci: “Din psikolojisi dersinde diğer derslerin aksine beynimin dinlendiğini, İlahiyatın motomot bilgiye dayalı dinî hassasiyetlere karşı duyarsız, şuursuz ortamından uzaklaştığımı hissediyorum. Bu benim beklentilerimin en güzel karşılığı.”

nasıl anlatılması gerektiği, dinin yaşayan / yaşanılan hayatla ilişkisinin kurulması, eleştirel düşünme, hayatı anlamlandırma, kendini geliştirme, din-psikoloji ilişkisi gibi hususlarda farklı düzeylerde kazanımlar elde ettikleri tespit edilmiştir. Ulaşılan sonuçlar, Kayıklık'ın çalışmasında belirttiği kazanımları destekler niteliktedir.<sup>73</sup> Bunlara ilave olarak dinin insan psikolojisini nasıl etkilediğinin kavratılmasının yanında bu ders, İlahiyat / İslam Bilimleri derslerinin daha iyi anlaşılması yönünde de yardımcı olmaktadır.

Din psikolojisi dersiyle ilgili İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ifade ettikleri kazanım, beklenti, talep ve eksiklikler dikkatle incelendiğinde öğrencilerin gelmiş oldukları sosyo-kültürel çevre, lisans öncesi ve üniversitede almış oldukları eğitim, kaldığı yer ve kişilik özelliklerinin de bu durumda etkili olduğu söylenebilir.

Ayrıca ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din psikolojisi dersini almadan önce kesinlikle *Psikolojiye Giriş* dersi almaları veya *Din Psikolojisine Giriş* dersinin müfredata yerleştirilmesi gerektiği önemli sonuçlardan biridir. Benzer şekilde Sosyolojiye Giriş dersi görmeden Din Sosyolojisi dersinde yaşanan sıkıntılarda olduğu gibi kavramlara, yaklaşımlara, metodolojiye, bilimsel ilke ve olgulara yabancı bir zihinle, dinin sosyal bir bilim mantığıyla ele alınması; “neden”, “niçin” ve “nasıl” sorularına cevaplar aranması pek mümkün görünmemektedir. Zira hoca ve öğrencilerin hakikatten uzak –mış gibi yaparak farklı rolleri üstlenmeleriyle, üniversite havasını sürdürdükleri ileri sürülebilir. Bunun yanında gözlemlenen bir gerçek, İlahiyat Fakültelerinin artık reel olarak, din ve hayat arasında sıkışan ruhları rehabilite eden birer kurum haline geldiğidir. Bazıları için din (ilahiyat eğitimi) bir çıkış kapısı, bireysel ve toplumsal yönden ruh sağlığını koruyucu ve iyileştirici bir etken olarak görülmektedir. Ruh sağlığı-din ilişkisinin (özellikle dinsel psikopatoloji, dinî obsesyonlar, inanç problemleri) boyutlarının öğrenciler arasında en çok dikkat çeken konular arasında olması bu durumu destekleyen bir gözlem olarak söylenebilir.

Bir diğer sonuç, ilahiyat öğrencilerinin din psikolojisi dersinden beklentileri ve günümüz dindarlığının boyutlarıyla ilgili olarak bireysel ve toplumsal değişim ve dönüşümler dikkate alındığında din psikolojisi

---

<sup>73</sup> Hasan Kayıklık, agm, 2013.

dersinde/kitabında ele alınan konularda ve ders işleme yöntemlerinde bazı değişikliklere gidilmesi zorunlu hale gelmiştir. Öğrencilerden alınan geri bildirimler, bu hususu destekler mahiyettedir. Literatürde var olan ve ders kitabı olarak da okutulan din psikolojisi kitaplarının, günümüz dindar bireyin davranışlarını, düşüncelerini, duygu ve hislerini anlamamızı sağlayıp sağlamadığı konunun uzmanları tarafından önemle incelenmelidir. Hazırlanacak olan *Din Psikolojisi Ders Kitabının*, ilahiyat müfredatına uygun bir içerik, öğrencilerin kavrayabilecekleri dil, üslup ve psikolojik bakış açısıyla konuları açıklayan ve yerel insan modelimizi esas alan bir nitelikte olmalıdır.

Din psikolojisinin yapısal unsurlarını koruması ve bunun yanında güncelliğini kaybetmemesi, İlahiyat Fakültelerinin geleceğe dair oluşturacağı misyon ve vizyonla birlikte gözden geçirilmelidir. Bu misyon ve vizyonun oluşmasında ilahiyat alanında yer alan her disipline önemli görevler düşmektedir. Dolayısıyla genelde “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi ve Öğretimi”nin, özelde ise “Din Psikolojisi Dersi”nin muhtevasına dair problemler, modern düşünce ve bilim, asrın ihtiyaçları, münevver din adamı yetiştirme vb konularla birlikte ve gerektiği gibi ele alınıp zaman zaman tartışılabilmesi elzemdir.

Gelinen durumda meseleyi özetlemek gerekirse, seküler bir hayatta çağdaş Müslüman bireyin, ister ilahiyatçı olsun, modernizm/postmodernizm şemsiyesi altında kendi varlığı (na ve sahip olduğu değerlere yabancılaşarak) ile Kutsal/Allah şuuru arasında bir ayrılık yaşamasının izdüşümleridir.

Birey ve dini arasında yaşanan bu ayrılık hikâyesinde geçmişe kıyasla saf dinî tecrübeden uzaklaşan bir dindarlığın yaşandığı gözlenmektedir. Dolayısıyla kavramsal dindarlığın da, özellikle günümüz modern hayatında bireyselleşmeyle birlikte cemaatleşen toplumun yaşadığı dindarlığı ne derece yansıttığı tartışılmalıdır. Din psikolojisi kitaplarında olanlar, şüphesiz yazıldıkları çağın genel havasını yansıtmaktadır. Eğer disiplinin hayat ile bağlantısını canlı tutmak istiyorsak güncel, teorik ve kavramsal analizler yaparak ortak eğilimleri isabet ettirmemiz gerekir. Görünen o ki ülkemizde genel olarak, din psikolojisi alanında yerel koordinatları dikkate alan hâkim bir paradigmanın çok belirgin olmadığını söyleyebiliriz. Bu hususların belirginleşmesi için dindarlıkla ilgili olarak psikolojideki yaklaşımlardan hareketle yeni olgular elde edilebilir, yeni bakış açıları geliştirilerek yeni



bir misyonla konular ele alınarak çağın ihtiyaçlarına cevaplar aranabilir, modern insanın açmazlarına çareler bulunabilir.

**KAYNAKÇA**

- Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul-2003.
- Ali Kemal Saran, *Omuzumda Hemençe: Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları*, Timaş Yayınları, İstanbul-2013.
- Ali Rıza Aydın, 2010, “İlahiyat Fakültelerinde Din Psikolojisine Duyulan İhtiyaç, Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslar Arası Katılımlı Çalıştay)”, 19-25 Temmuz 2010, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, ss. 109-113.
- Ali Rıza Aydın, “Çağdaş Araştırmalar Işığında Din Psikolojisine Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 3, 2004, Temmuz-Ağustos-Eylül, ss. 49-59.
- Ayşe Taşkıran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *KSIÜİFD*, Yıl: 11, Sayı: 22, Temmuz-Aralık, 2013, ss. 238-266.
- Bedii Ziya Egemen, *Din Psikolojisi: Saba, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1952.
- Celal Türer, “Deneyimlenen Felsefe: İlahiyat Sorunu”, *Eğitime Bakış*, Yıl: 10, Sayı: 28, Ankara-2014, ss. 19-22.
- Celil Abuzer, *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı*, İpek Yayınları, İstanbul-2010.
- Ercan Yıldırım, *Türk Düşüncesinde İslam*, Hece Yayınları, Ankara-2013.
- Ethem Ruhi Fıglal, ile 24.10.2013 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme, İzmir.
- Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon, 2011.
- Faruk Karaca, *Dinsel Gelişim Psikolojisi*, Dem Yayınları, İstanbul-2005.
- Hakan Poyraz, *Masallarımızdaki Felsefe*, Hayatın Manevi Boyutları içinde, Türk Edebiyatı Vakfı, İstanbul-2005, ss. 49-65.
- Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, Karahan Kitabevi, Adana-2011.

- Hasan Kayıklık, “İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi”, *Çukurova ÜİFD*, Cilt: 3, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2013, ss. 83-102.
- Hayati Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2002.
- Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul-2008.
- İlker Yenen, “Din Psikolojisi Alanında Türkiye’de Yapılan Bilimsel Faaliyetler Hakkında Bir Değerlendirme”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2 (1), 2009, ss. 314-331.
- Jacques Waardenburg, *İslam ve Din Bilimleri (Collège de France’da Sekiz Ders)*, Çev. Ramazan Adıbelli, İz Yayınları, İstanbul-2011.
- Kerim Yavuz, “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *AÜİFD*, Sayı: 5, Erzurum, 1982, ss. 87-108.
- Kerim Yavuz, *Günümüzde İnançın Psikolojisi*, Boğaziçi Yayınları, Ankara, 2013.
- M. Doğan Karaçoşkun, “Din Hizmetlerinde Psikolojik Formasyon Yeterliliğinin Önemi ve İlahiyat Fakültelerindeki Psikoloji Eğitimi Üzerine Görüş ve Öneriler”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 16-17 Ekim 2003, Isparta, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2004, ss. 83-103.
- Mehmet Atalay, *Kur’an’a Psikoloji ile Bakmak: Hz. Yusuf ve Hz. Musa Kıssaları Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul-2012.
- Mehmet Görmez, *Müslümanların Ekseni Kaydı*, 20-22 Ocak 2014: İl Müftüleri İstişare Toplantısı, 21.01.2014, <http://www.belge.com.tr/haber-8917-1-mehmet-gormez-muslumanlarin-ekseni-kaydi.html>.
- Michael E. McCullough, Steven J. Sandage & Everett L. Worthington Jr, *To Forgive is Human (How To Put Your Past in The Past)*, InterVarsity Press, USA, 1997.
- Montgomery Watt, “Batılı İlim Adamlarının Kur’an’a Yaklaşımları”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, DEÜ Yayınları, İzmir-1985, ss. 25-36.
- Murat Yıldız, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Özellikleri (Boylamsal Bir Çalışma)*, Tibyan Yayıncılık, İzmir-2003.

- Murata Sachiko & Chitick William, *İslam'ın Vizyonu: İnanç ve Uygulama*, Çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul-2008.
- Mustafa Arslan & Esra Tunç, 2013, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Aralık, Cilt: 11, No: 26, ss. 7-39.
- Mustafa Öcal, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, Edt. Mustafa Öcal, Ensar Neşriyat, İstanbul-2008.
- Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *AÜİFD*, Cilt: 31, Sayı: 1, 1990, ss. 1-27.
- Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Cilt. 1, Ayyıldız Matbaası, Ankara-1980.
- Ömer Çelik, "Tefsir Okumaları Üzerine", *İlahiyat Rehberim Özel Sayısı*, İÜİF Sır ve Hikmet Kulübü, İstanbul-2013, ss. 3-11.
- Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2014.
- Recep Kaymakcan & Turgay Şirin, "Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modeli'nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt. 11, No. 26, Aralık-2013, ss. 111-148.
- Recep Yaparel ile 27.06. 2013 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme, İzmir.
- Sibel Arkonaç, *Psikolojide İnsan Modelleri ve Yerel İnsan Modelimiz*, Nobel Yayınları, Ankara-2008.
- Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul-1993.
- Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul-2012.
- Veli Öztürk, *Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitim Şuralarında Din ve Ahlak Eğitimi ile İlgili Olarak Alınan Kararlar ve Tartışmalar*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir-2010.
- VI. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı: Din Psikolojisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, 29–30 Haziran 2013, Çorum.

Yurdagül, Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dinî Gelişim (7-14 Yaş Çocuk Gelişimi ve Eğitimi)*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul-2005.

Yusuf Kaplan, İlahiyatlardan Felsefe Derslerinin Kaldırılması Cinayettir, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/il%C3%A2hiyatlardan-felsefe-derslerinin-kaldirilmesi-cinayettir-39424>.

Felsefesiz İlahiyat İlahiyatsız Felsefe İki Çıkamaz Sokak, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/yusufkaplan/felsefesiz-il%C3%A2hiyat-il%C3%A2hiyatsız-felsefe-iki-cikmaz-sokak-39703>.

Zekeriya Güler, “Hadis Okumaları Üzerine”, *İlahiyat Rehberim Özel Sayısı*, İÜİF Sır ve Hikmet Kulübü, İstanbul-2013, ss. 12-16.



*DEUİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 191-249.*

**DEĞERLER PSİKOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN TÜRK  
SİNEMASINDA DİN GÖREVLİSİ İMAJİ: ‘DEĞER-YOKSUN  
DİNDARLIK’ TİPOLOJİSİ BAĞLAMINDA SEMANTİK  
ANALİZLER \***

Mustafa KOÇ \*\*

**ÖZ**

Teolojik içerikli temalar, geçmişten bugüne sanatın her alanında aktif biçimde kullanılmaktadır. Görsel sanatlardan sinemada zaman zaman din teması üzerinden din görevlisinin de senaryoda yer aldığı filmler yapılmıştır. Bu makalede, din ve değerler psikolojisi perspektifinden yeni bir dindarlık tipolojisi olarak ‘değer-yoksun dindarlık’ bağlamında Türk sinemasındaki din görevlisinin imajı analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda değer-yoksun dindarlık tipolojisi üzerinden dinsel ve etik değer duyarlılığı olmayan din görevlisi imajının Türk sinemasındaki psiko-sosyo-teolojik arka planı, belirlenen sinema örnekleri (n=4) dikkate alınarak semantik olarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Nitel bir metodolojik yaklaşımla doküman incelemesi ve içerik analizinin kullanıldığı bu araştırmada sonuç olarak; (i) din karşıtı sinema aktörleri tarafından Türk sinemasındaki din görevlisinin bilinçli olarak 'ırz düşmanı, sahtekâr, üçkâğıtçı, kumarbaz, maddi kazanımları ön planda tutan, toplum önderliğinden ve dinî liderlikten uzak' biçimde betimlendiği; (ii) söz konusu mesleğe ilişkin olumsuz kalıp yargı içeren bu yaklaşımın -ilk kez bu makalede yeni bir modelleme olarak ortaya atılan- değer-yoksun dindarlık tipolojisinin semantik içeriğiyle örtüştüğü; (iii) din karşıtı Türk sineması tarafından dinsel ve mesleki kimlik değerleriyle uyuşmayacak biçimde değer-yoksun dindarlık örüntüsüne sahip bir din görevlisi imajının çizildiği saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Görevlisi, İmaj, Değerler Psikolojisi, Değer-Yoksun Dindarlık

---

\* Bu makale, Değerler Eğitimi Merkezi ve University of Nebraska Omaha tarafından, 21-24 Mayıs 2015 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlenen Uluslararası Sinema ve Din Sempozyumu’nda, aynı başlıkla “sözel bildiri” olarak sunulmuştur.

\*\* Yrd. Doç. Dr.; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, [ e-posta: mustafakoc@balikesir.edu.tr ].

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 12/01/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 11/03/2016

IMAGE OF IMAM IN TURKISH CINEMA FROM THE PERSPECTIVE  
OF PSYCHOLOGY OF VALUES: SEMANTIC ANALYSES IN THE  
CONTEXT OF 'VALUE-DEPRIVED RELIGIOSITY' TYPOLOGY

ABSTRACT

Theological themes have been used actively in all visual aspects of the art from the past until today. The movies in which imams take place in the scenario based on religion theme are occasionally made in the cinema that is one of the visual arts. In this article, the image of imam in Turkish cinema has been analyzed in the context of 'value-deprived religiosity' typology as a new typology of religiosity from the perspective of the psychology of religion and values. In this context, psycho-socio-theological background of the image of imam, lacking the sensitivity of religious and ethical values in Turkish cinema on the basis of 'value-deprived religiosity' typology is semantically analyzed on the basis of particular movie sample (n=4). According to the results of the research, using document review and content analysis as a qualitative methodology, it has become obvious that (i) the imam in Turkish cinema is deliberately described as 'rapist, dishonest, trickster, gambler, materialist, away from the religious and community leadership' by the cinema actors who are against religion; (ii) the approach of Turkish cinema, including the negative stereotypes about the profession, has coincided with the semantic content of the value-deprived religiosity typology which is a new model in the literature; (iii) Turkish cinema against religion has produced an image of imam who has the value-deprived religiosity typology in such a way that is against the values of religious and vocational identity.

**Key Words:** Imam, Image, Psychology of Value, Value-Deprived Religiosity

**Giriş**

Sinema ve tiyatro gibi insan ürünü olan tüm görsel sanatlar, kaçınılmaz olarak temelde belli bir ideolojik dünya görüşünü ve yaşam biçimini yansıtır. Sinemayı diğer sanat dalları arasında ayrıcalıklı kılan nokta ise onun kitlelere aynı anda görsel ve işitsel boyutuyla ulaşabilmesindeki kolaylıktır. Ayrıca sinema, nesnel ve somut göstergeler kullanması sebebiyle de toplumsal gerçekliğin ve yaşanan olayların taşıyıcısı konumunda yer almaktadır. Bu nedenle sinema, arka planda sahip olduğu ideolojik referanslara bağlı olarak içinde bulunduğu toplumun dinamiklerinden etkilenerek ve aynı zamanda toplum dinamiklerini etkileyerek beyaz perdeye yansımaktadır (Menekşe, 2005: 45).



Sinemanın popüler kültür içerisindeki algı kodlarını oluşturmadaki merkezi rolü dikkate alındığında, modern dünyadaki dinsel bilincin ve farkındalığın temel parametrelerini anlamada en etkili yöntemlerden birinin sinemanın dinsel algılar üzerindeki etkisini araştırmaktan geçtiği söylenebilir. Dolayısıyla sinema ve din arasında kurulacak herhangi bir ilişki zorunlu olarak moderniteye atıfta bulunmaktadır. Söz konusu bu zorunluluk, modern algı (zaman-mekân ilişkisi) tarafından belirlenen sınırlar kapsamında üzerindeki zeminin kendisini açık etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda sinema, hem popüler kültürden hareketle dinsel öğeleri yeniden oluşturan, hem de popüler kültürü bir yeniden-inşa sürecine sokan çok temel dinamik bir sanatsal çerçeve sağlamaktadır. Modern yaşamda görsel sanat olan sinema, aynı zamanda temel bir sosyalleşme sürecine bağlı olarak dinsel ve/veya dinsel olmayan içerikte kimlik edinme ve geliştirme mekanizmasını da içinde barındırmaktadır. Bu olgusal gerçeklik, onun dinsel algıyı dönüştürmesi bağlamında popüler kültürü etkileyici bir özelliğe sahip olduğunun da işareti olarak yorumlanabilir. İşte bu nokta, modern zamanlardaki popüler kültür ve din arasındaki ilişkiyi anlama ve yorumlamada kilit bir role sahip olduğu vurgulanabilir (Bilici, 2007: 140-141).

Gerek dünya sineması gerekse Türk sineması tarihine bakıldığında, din/lerin her zaman sinema için ilgi çekici bir konu olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda her zaman önemli bir senaryo kaynağı olan din olgusu kapsamında dinsel anlatılar, dinsel olaylar ve dinsel figürlerin hikâyeleri, sinemada yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de sinemanın bir sektör olarak gelişmesi ve çok sayıda filmin yapılmasıyla birlikte dinsel filmlerin de çok yoğun olarak üretilmeye başlandığı görülmektedir (Yaylagül, 2012: 44). Ancak bu filmlerin birçoğu da tarihsel ve toplumsal bağlamdan kopuk biçimde şabloncu filmler olarak değerlendirilebilir. Türk sinema tarihinde ilk kez 'Takva' filminin, din konusunu tarihsel ve toplumsal bağlamına oturtan, mistik içerikli dinsel yaşantıyı sosyo-ekonomik ve politik derinlikte ele alan bir yapıt olduğu iddia edilebilir.

Din konusunda yapılan filmler ile dinsel filmleri de birbirlerinden ayırmak gerekir. Türk sinemasındaki son altmış yılda yapılan filmlerin birçoğu, İslâm dininde önemli yeri olan kişiliklerin veya kahramanların yaşamından kesitleri içermektedir. Bu tip filmlerdeki "dinsel" vurgusu,

sadece hayat hikâyesi anlatılan kahramanın Müslüman olması sebebiyledir. Oysa din eksenli manevi değerlere atıfta bulunan “millî sinema”, toplumsal, tarihsel ve maddi alandaki gelişmeleri yadsıyan, bütün yaşamı İslâm’ın bakış açısıyla yorumlayan filmlerden oluşmaktadır. Bu anlamda millî sinemacılar, İslâm dininin prensiplerini yaşama aktarabilmek için izleyicilere senaryolarında İslâmcı [tesettürlü, ibadet eden ve İslâm ahlakına uygun] bir yaşam tarzı önermişlerdir (Maktav, 2004; Yaylagül, 2012: 48).

İslâm ve Müslümanların Türk sinemasında nasıl betimlendiğiyle ilgili olarak Yorulmaz & Blizek (2014) tarafından yapılan teorik bir çalışmada, çoğunluğu Müslüman olan Türkiye’deki sinema tarihinde şaşırtıcı bir şekilde çeşitli siyasi ve kültürel etkilere bağlı olarak İslâm ve Müslüman betimlemesinin olumlu (+) ve olumsuz (-) biçimde yapıldığı belirtilmiştir (Yorulmaz & Blizek, 2014: 2, 14-15). Bu bağlamda Türk sinemasındaki güçlü dinsel mesajlar içeren filmler, kronolojik olarak köyden kente göçün hız kazandığı 1970’lerden itibaren görünmeye başlamıştır. Milli sinema adıyla çekilen bu filmler, aynı zamanda ticari sinemanın değersiz sayılan filmlerine ve sosyo-politik açıdan din karşıtı ideolojik düşünceyle ilişkilendirilebilecek filmlere karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Mesut Uçakan’dan Salih Diriklik’e, Yücel Çakmaklı’dan Halit Refiğ’e kadar ve aralarında kameraman, yazar ve yayıncıların da yer aldığı bu sinemacılar tarafından ‘teolojik içerikli din değiştirme, Batılılaşma eleştirisi, dinî-tarihi olaylar’ gibi temaları içeren İslâmi ve milli duyarlığı yüksek bir sinema yapmanın olanakları tartışılmış ve bu türden sinemanın ilk örnekleri de verilmiştir (Özdemir, 2011: 8; ayrıca krş. Ek-2).

Millî ve/veya İslâmcı sinema olarak isimlendirilen bu sinema akımı, temelde etnik ve dinsel kültürün sinema diliyle beyaz perdeye aktarılmasıdır. Milli kültür ise bir milletin tarihi birikiminden aldığı duygu, düşünce ve yaşama biçimiyle oluşturduğu bilim, sanat ve din gibi değer hükümlerini kapsamaktadır. Milli sinema, 1963-1964 yıllarından sonra sınırlı sayıdaki sinema yazılarında bir endişe olarak beliren ve Yücel Çakmaklı tarafından, Şule Yüksel Şenler’in "Huzur Sokağı" adlı romanından sinemaya uyarlanan "Birleşen Yollar" (1970) adlı filmle ilk kez bilinçli örneğini veren bir sinema akımıdır.

Adı geçen akımın düşünsel arka planına bakıldığında ise, milli kültür ve onun çıkış kaynağı olan İslâmi düşünceyi, bir yaşam ölçüsü ve değeri olarak ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda Yücel Çakmaklı'nın

çektığı, Necip Fazıl'ın "Deprem" adlı eserinden sinemaya uyarlanan ölümcül bir hasta ile hemşiresinin aşk öyküsü olan "Çile" (1971); büyük kentteki zengin ve sahte yaşantıdan kaçıp köyüne giden genç bir kızın öyküsü olan "Zehra" (1972); küçükken dinî terbiyeyle büyüyüp, sonradan Avrupa'ya giden ve eğitim gördüğü sırada yozlaşan bir Türk gencinin hikâyesi olan "Oğlum Osman" (1974); kızını üniversite eğitimi için büyük umutlarla İstanbul'a getiren cefakâr bir Anadolu kadınının, kızını ve kültürel değerlerini korumak için giriştiği mücadelenin öyküsü olan "Kızım Ayşe" (1974); kumar ve uyuşturucu bağımlısı kocasını bu alışkanlıktan vazgeçirebilmek için mücadele eden bir kadının açmazlarını anlatan "Diriliş" (1974) adlı filmler de milli sinemanın ilk örnekleri arasında değerlendirilebilir (Menekşe, 2005: 48).

Öte yandan Türk sinema tarihine bakıldığında, yukarıda vurgulandığı şekliyle milli sinema yaklaşımının yanı sıra genellikle din karşıtı düşünceye dayalı bir ideoloji temel alınarak yazılan senaryolarda olumsuz din algısı oluşturma çabasının olduğu da belirgin biçimde görülmektedir. Bu algıyı destekleyebilmek amacıyla din görevlisi imajı üzerinden ön planda tutulan düşüncelerin rijit bir biçimde ortaya koyulduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla bu türden bir yaklaşım, psiko-sosyo-antropo-ideolojik bir görsel ürün olan sinemada, din üzerine yapılan tematik sunumların milli sinemadaki olumlu içeriklerine karşın din karşıtı bir tutumla olumsuz içeriklerini de belirleyici bir ideolojik arka plan oluşturmuştur.

Türk sinemasında din ve din adamı imajı üzerine Menekşe (2005) tarafından yapılan teorik bir çalışmada, Türk sinemasında din algılayışı ve din görevlisine bakış: '(a) Milli mücadele konulu filmlerde din ve din adamı imajı; (b) örf-adetleri İslâm'ın kendisi gibi sunan filmler; (c) gerici ve yobaz din adamı imajı; (d) dini filmler sömürüsü; (e) dini içerikli filmler' şeklinde bir sınıflandırma yapılarak nitel olarak analiz edilmiştir (Menekşe, 2005: 49). Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu Türkiye'de dinsel içerikli görsel yayınlar konusu sistemli bir şekilde ele alınmadığı gibi televizyon kanallarının olumlu örnekler sergileme noktasında genel olarak ilgisiz bir tutum geliştirdikleri de görülmektedir. Bu bağlamda Menekşe (2005) tarafından 'gerici ve yobaz din adamı imajı' olarak tanımlandığı şekliyle bu ön yargılı ve olumsuz tutum, toplumda din ve din görevlilerine karşı negatif duygu, düşünce ve tutumların oluşmasına da neden olabilmektedir. Bu türden önyargıya dayanan bir sinema

anlayışı, dinî, toplumsal yaşamı düzenlemede önemli görevler üstlenen bir 'sosyal çimento' rolünden çıkarıp onun sosyal temsilcisi konumundaki din görevlilerinin toplumdaki etkinliğini azaltmakta ve din görevlisi kavramına olumsuz bir anlam yüklenmesine neden olabilmektedir (Turan, 2007: 303).

Türk sinemasının bir diğer özelliği de, Doğu'nun geri kalmışlığı, kadının ezilmişliği, törelerden kaynaklanan trajik durumların İslâm'a yükleme yapılarak İslâm dininin örtük biçimde suçlanmak istenmesi şeklinde ortaya çıkan bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Böylelikle hiçbir Müslüman'ın kabullenemeyeceği safça bir kadercilik anlayışı ve din-dışı gelenekler, sanki İslâm'ın temel prensipleriymiş gibi yansıtılarak sahada din hizmeti veren din görevlileri için de 'normal insan' tipolojisinden uzak bir imajın oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir. İşte bu türden bir ideolojik arka planın ürünü olarak Türk sinemasında, Doğu'nun sosyo-ekonomik açıdan geri kalmışlığı üzerinden gerçek-dışı ve düzensiz sinematografik şablonlarla da halkın inançlarını rencide eden, din görevlilerini hiçbir milli ve dini değer tanımayıp kişisel çıkarlarını ön planda tutan, tefeci ve zalim tipler olarak sunan filmler gösterime sokulmuştur [örnek sinema filmleri için bkz. "Adak" (1979), "Hazal" (1979), "Züğürt Ağa" (1985), "Bedrana" (1974), "Fıratın Cinleri" (1977), "Kara Çarşaf Gelin" (1975), "Yer Demir Gök Bakır" (1987)] (Menekşe, 2005: 54).

Türk sinemasında din karşıtı geliştirilen ideolojik düşüncenin bir ürün olarak çekilen filmlerdeki -yukarıda kısaca özetlenen- olumsuz din görevlisi imajı, söz konusu film senaryolarındaki dinsel bir figür olarak din hizmeti veren din görevlisinin tutum ve davranışları kapsamında bazı dindarlık tipolojileri üzerinden değerlendirilebilir. Din psikolojisi literatüründe, Allport & Ross (1967) tarafından pozitif ve negatif dinsel yönelimi çağrıştıran 'iç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlık' tipolojileri bunların başında gelmektedir (Allport & Ross, 1967: 432-443). Bu bağlamda milli sinema senaryolarında yer alan din görevlisi [örneğin; The İmam (2005) filmindeki 'Emre' karakteri] imajının 'iç-güdümlü dindarlık' tipolojisi; din karşıtı sinema senaryolarında yer alan din görevlisi [örneğin; Kibar Feyzo (1978) filmindeki 'Topal Hoca' karakteri ve Memlekette Demokrasi Var (2010) filmindeki 'İmam' karakteri] imajının ise 'dış-güdümlü dindarlık' ağırlıklı 'gösterişçi dindarlık' (Okumuş, 2002) tipolojileri ekseninde değerlendirilebileceği söylenebilir.

Din karşıtı sinema senaryolarında yer alan din görevlisi imajı, din psikolojisinde dikotomik bir dindarlık modeli olarak iç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlık tipolojilerinin yanı sıra din ve değerler psikolojisi perspektifinden yeni bir dindarlık tipolojisi olarak ‘değer-yoksun dindarlık’ bağlamında da analiz edilebilir. İlk kez bu makalede, Koç (2015) tarafından isimlendirilen ve tanımlanan ‘değer-yoksun dindarlık / value-deprived religiosity’: İnanılan dinin doktrinel ve yaşamsal prensiplerinin içselleştirilememesi sebebiyle psiko-sosyo-teolojik içerikli değerlerin bireyin tutum ve davranışlarına bütünüyle yansıtılmadığı dindarlık modeli olarak tanımlanabilir.

Değer üretemeyen dindarlık tipolojisi olarak da betimlenebilecek olan bu modelde, bireyin inançları temelinde oluşturduğu değerlerin, bilinçli ve/veya bilinçsiz biçimde göz ardı edilmesi ve kendi kişisel yararına kullanılması söz konusudur. Dolayısıyla bu dindarlık modelinde birey, dinsel tutum ve davranışlarının dinsel değerlerine uygun olup olmamasını önemsemez. Modern yaşamda bireysel ve toplumsal yaşamdaki maddi ve manevi değerler dengesi bozulduğu için kontrolsüz bir dünyevileşme söz konusudur. Böylesi bir sosyal psikolojik durumdaki değer-yoksun dindar bireyin dinsel görünümü bencillik, aç gözlülük, kendini beğenmişlik, benlik şişmesi, çekememezlik, ilgisizlik ve tahammülsüzlük gibi olumsuz ruh halleriyle karakterizedir. Bu tip dindarlıkta, birey dinsel kimliğini bazen olduğundan farklı gösterirken, bazen de var olan durumunu gizleme ihtiyacı duyabilir. Dolayısıyla değer-yoksun dindarlık tipolojisine sahip olan birey, kendinden beklenen dinsel değer üretiminin dışında –örneğin; yalan söyleme, kumar oynama, rüşvet alma, dedi-kodu yapma, evlilik dışı cinsel ilişki gibi değer-dışı tutum ve davranışları rahatlıkla üretebilir. Bu tipolojinin doğal olarak mutsuz, hiçbir şeyden zevk almayan, olumlu düşünemeyen, paylaşamayan, acımasız ve kavgalı, karamsar ve şükretmeyi bilemeyen bir ruhsal durumla uyumlu olduğu öngörülebilir.<sup>1</sup> Din psikolojisi literatüründe dikotomik biçimde sınıflandırılan dindarlık modellerinden dış-güdümlü dindarlık modeline daha yakın bir tipoloji olarak değer-yoksun dindarlığın

---

<sup>1</sup> Not: Türk din psikolojisinde yeni bir dindarlık tipolojisi olarak ‘değer-yoksun dindarlık’ üzerine bu makalede yapılan teorik analizlerin yerli bir ölçek geliştirilerek henüz ampirik olarak sınanma aşamasında olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

psiko-sosyo-teolojik anatomisi ise “dinsel inanç ve düşünce derinliğinin yoksunluğu + dinsel motivasyon ve ilgi eksikliği → dinsel tutum ve davranışların değer üretimine yansımaması = değer-yoksun dindarlık formu” şeklinde formüleleştirilebilir.

### a. Problem ve Amaç

Sinema ve psikoloji birbirlerinden farklı iki ayrı alan gibi görünse de birey davranışlarına odaklanma noktasında önemli bazı benzer özellikler gösterirler ve birbirlerinden beslenirler. Sinema, birey davranışlarını daha çok görselliğe dayalı sübjektif yöntemlerle anlatmaya çalışırken; psikoloji, bunları bilimsel yöntemlerle açıklar. Modern yaşamda ve/veya post-modern söylemde sinema filmleri, kültür içinde ve kültürler arasında bilgi aktaran, bireyleri toplumsal rolleri hakkında bilgilendiren ve bu bilgiler doğrultusunda yönlendiren etkili bir araç olarak değerlendirilebilir. Sinema, bir sanat ve sektör olarak ortaya çıktığından bu yana üretilen sosyal yapının sosyo-politik ve kültürel kodlarının oluşumunda ve değişiminde önemli rol oynamıştır (Gençöz, 2009; Morsünbül, 2015: 182).

Yukarıda sözü edilen sinemanın psiko-sosyo-antropolojik gerçekliği üzerinden hareket edilecek olunursa bu makalede, din ve değerler psikolojisi perspektifinden yeni bir dindarlık tipolojisi olarak ‘değer-yoksun dindarlık’ bağlamında Türk sinemasındaki din görevlisi imajının semantik analizinin yapılması amaçlanmıştır. Din ve değerler psikolojisi literatüründe, bundan sonraki akademik çalışmalarda tartışılacak olan değer-yoksun dindarlık, din psikolojisi literatüründe iç-güdümlü ve dış-güdümlü biçiminde dikotomik olarak modellenen dindarlık tipolojilerinin psiko-sosyo-antropo-teolojik arka planı temel alınarak kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu makalede kısaca tanımlanan değer-yoksun dindarlık, sözü edilen bu dikotomik modellemeden dış-güdümlü dindarlık modeline karakterize bir tipoloji olarak değerlendirilmiştir.

Din konusunda bir kamu otoritesi olan Diyanet İşleri Başkanlığı çatısı altında Türk toplumuna din hizmeti veren din görevlileri, Türk sinemasında ideolojik kaygılara bağlı olarak birbirine zıt karakterler üzerinden yer almışlardır. Dolayısıyla din karşıtı ideolojik bir yaklaşımla sinemada karakterize edilen din görevlilerinin temsil ettikleri dinin etik ve değer yüklü kurallarına aykırı hareket eden bir kişilik olarak sunulması

durumu, alana ilişkin bir problem olarak ortada durmaktadır. Ayrıca bu makalede, sözü edilen bu problemin çözümüne yardımcı olmak amacıyla aşağıdaki sorular da sınırlılıklar kapsamında cevaplandırılmaya çalışılmıştır:

(a) Türk sineması, din görevlisi imajını nasıl ele almaktadır? Başka bir ifadeyle topluma din hizmeti sunan din görevlileri, toplumun görüntülü tarihini yansıtan sinemada ne ölçüde ve nasıl bir yaklaşımla sunulmaktadır?

(b) Din karşıtı ideolojik bir yaklaşımla olumsuz olarak sunulan din görevlisi imajının göstergeleri, geliştirilen değer-yoksun dindarlık formunun içeriğiyle ne ölçüde uyumaktadır?

Özetle bu çalışmada, Türk toplumundaki sosyal hayatın manevi dokusunun korunmasında ve geliştirilmesinde önemli bir yere sahip olan din görevlilerinin Türk sinemasındaki -milli sinema akımı dışında- yapımlarda çizilen imajı ele alıp semantik olarak analiz edilmeye çalışılmıştır.

### **b. Önem ve Sınırlılıklar**

Dünya sinema tarihi açısından bakıldığında, ortaya çıkışından bugüne kadar sinemanın din ile olumlu ya da olumsuz bir şekilde ilişkili olduğu görülmektedir. Bu bakımdan sinemanın dine karşı salt olumlu ya da olumsuz bir bakışının olduğunu söylemek doğru olmaz. Dolayısıyla sinema, yönetmenin ve senaristin ideolojisi doğrultusunda şekil alan ve bu ideoloji doğrultusunda genelde diğer alanlara özelde ise dine karşı tutumunu dışa vuran bir sanattır. Bu yönüyle bakıldığında, Türk sinemasının ilk yıllarında dindarlar ve din görevlileri/adamları, olumsuz çağrışım sembolleri yüksek olan hep kötü karakterler olarak sunulmuştur. Örneğin; bir kurtuluş savaşı filmi söz konusu ise dindarlar ‘vatan haini, düşman işbirlikçisi’ olarak gösterilmiş ya da ‘işçisini ezen patron, kiracısına zulmeden ev sahibi, köylüyü ezmekte olan toprak ağasının yardımcısı’ biçiminde sunulmuştur. Bunun yanı sıra Türk sinemasındaki bazı filmler ise ‘yok-sayma veya görmezden gelme’ yaklaşımını benimseyerek dini, gerçek yaşamın içinden çıkararak ona hiçbir şekilde yer vermemiştir.

Son dönem Türk sinemasında her ne kadar –yukarıda vurgulanan bu olumsuz- tavrın yumuşadığı, yani dine ve dindarlara karşı daha objektif bir bakışın olduğu görünse de (Yorulmaz, 2013: 248, 260), bu

araştırmaya konu olan ‘Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var’ (2010) filmi gibi bazı yapıtların özellikle dine karşıt olan ideolojik olumsuz tutumları üzerinden negatif din görevlisi imajı sunumları halen devam etmektedir. İşte bu çalışma, söz konusu bu olumsuz din görevlisi imajını ortaya çıkararak dine karşıt olan ideolojik yaklaşımın din algısı sunumunu göstermesi bakımından önemlidir. Bunun yanı sıra milli sinema akımının dışındaki Türk sinemasının din konusunu ne düzeyde sübjektif olarak değerlendirebildiğini ortaya çıkarmak için ‘sinema ve din’ literatürüne katkı sağlayacak olması yönüyle de önemlidir.

Bireyin yaşamsal ihtiyacı olan din ve bunun meslekî temsilcileri olan din görevlileri, birçok filmde çeşitli yoğunluklarda işlenmiş ve din algısının sunumunda belirleyici bir karakter olarak sunulmuştur. Bu filmlerin hepsini bu araştırma kapsamında incelemek ve analiz etmek elbette ki olanaksızdır. Bu nedenle çalışma önemli sonuçlar ortaya koymasına karşın çeşitli sınırlılıkları da içermektedir. Dolayısıyla ele alınan konunun sınırlılıkları bağlamında, sınırlı sayıda belirlenen sinema filmlerinin içerik çözümlemesi yapılabilmektedir. Bu çerçevede, değer-yoksun dindarlık tipolojisi üzerinden Türk sinemasındaki söz konusu bu dinsel ve etik değer duyarlılığı olmayan din görevlisi imajının psiko-sosyo-teolojik arka planı, belirlenen Türk sineması örnekleri (n=4) kapsamında semantik olarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışma, -yeni dönem- 2010 yılı yapımı ‘Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var’ başta olmak üzere ‘Dondurmam Gaymak’ (2005), ‘Kibar Feyzo’ (1978) ve ‘Davaro’ (1981) isimli Türk sinema filmleriyle sınırlandırılmıştır.

Öte yandan kuramsal olarak film ve teoloji ilişkisi üzerine Clive Marsh (1998) tarafından yapılan üçlü ayrım ise sinema üzerine farklı nitel yaklaşımların neler olabileceğini yansıtmaması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Sözü edilen ayrımın göre birinci yaklaşım, kültüre karşı teoloji anlayışıdır / *theology against culture*. Burada ideolojik inşa ve film yorumunu iki karşıt kutup olarak algılama söz konusudur. İkinci yaklaşım ise herhangi bir dinsel kimliği referans almadan, teolojiiyi kültürün içine gömülü halde kabul edip onu herhangi bir söylem gibi değerlendirme anlayışıdır / *theology immersed in culture*. Üçüncü yaklaşım da, film yorumunda bulunmak için üzerinden konuşulacak ve kritik yapılacak bir dinsel söylemi ve/veya olguyu merkeze alan anlayıştır / *theology in critical dialog with culture* (Marsh, 1998’den akt. Bilici, 2007: 147-148).



Yukarıda verilen yaklaşımlardan sonuncu metodun yorum yapan kişinin hem kendi zeminini bilmesi hem de eleştirisinin sağlıklı olması açısından gerekli olduğu söylenebilir. Bu görüş dikkate alınmakla birlikte bu araştırmada, çalışmaya konu olan sinema filmlerini [n=4] bir zemin üzerinden eleştirmekten daha çok bu filmlerin kullandıkları etik ve değer eksenli kodların İslâm geleneğinde neye karşılık geldikleri ve Türk toplumu içerisindeki mevcut din görevlisi imajı üzerinden dinsel algıyı nasıl dönüştürdüklerinin incelenmesi sebebiyle ikinci yaklaşım kullanılmıştır. Yapılan analizler ise metodolojik çerçevede bağlamında bu yaklaşımla sınırlandırılmıştır.

### **c. Yöntem**

#### **c.a. Model**

Belirlenen sinema filmleri üzerinden değerler psikolojisi perspektifiyle din görevlisi imajının analiz edildiği bu betimsel araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden (i) doküman incelemesi ve (ii) içerik analizi teknikleri kullanılmıştır.

Bunlardan doküman incelemesi, araştırılması amaçlanan olgular hakkında bilgi veren yazılı ve görsel materyallerin analizini içermektedir. Sözü edilen bu nitel metodoloji; (a) analiz edilecek uygun dokümanın tespiti, (b) ana-alt kategorilerin geliştirilmesi ve (c) analiz biriminin saptanması gibi bazı aşamalardan oluşmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2006). Dolayısıyla bu çalışmada analiz edilecek görsel dokümanlar, 'Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var-(2010), Dondurmam Gaymak-(2005), Kibar Feyzo-(1978), Davaro-(1981)' isimli Türk sinema filmleridir. Seçilen bu dört film, değerler psikolojisi perspektifinden hareketle 'değer-yoksun dindarlık' kategorisinde analiz edilmiştir. Çalışmada analiz birimi olarak dört filmde de 'din görevlisi' karakteri seçilmiştir (adı geçen bu teknik kullanılarak yapılan film analizi için bkz. Morsünbül, 2015).

Öte yandan nitel araştırma yöntemleri içerisinde, özellikle son dönemlerde hızlı bir gelişme gösteren içerik analizi ise sadece psikoloji, iletişim, gazetecilik ve diğer sosyal bilim alanları değil tıp ve hukuk alanlarında da kullanılabilirliğini her geçen gün arttırmaktadır. Bu yöntemin kullanım alanları ve amaçlarından yola çıkarak, içerik analizi üzerine birçok tanım yapılmıştır. Nitel metodolojideki içerik analizinin farklı alanlardaki araştırma desenlerinde kullanımına bağlı olarak çeşitli

tanımları mevcuttur. Psikoloji araştırmacıları için içerik analizi, kişisel belgeleri (günlük, mektup, ses kayıtları) inceleyerek ve bu belgelerin içerikleri arasındaki ilişkinin gücüne karar vermek ve bunların ışığında bireyin davranışlarına ve düşünce yapısına ait yorumlar, analizler ve teoriler oluşturmak anlamına gelmektedir (Krippendorff, 2004: 26-27).

Carney (1972), içerik analizini sistematik çıkarımlar yapmayı sağlayan ve metin içerisinde belirlenmiş olan özellikleri –görece- objektif olarak ortaya çıkaran nitel teknik olarak tanımlamıştır. Berger (1991) ise yaptığı çalışmalarda, içerik analizine ilişkin medya araştırma tekniklerine yönelik tanımlar yapmıştır. Her geçen gün içerik analizi tanımları biraz daha geliştirilmiş ve daha fazla bilimi kapsayacak şekilde güncellenmiştir. Tüm bu metodolojik arka plandan hareketle holistik bir betimleme yapılması gerekirse; ‘sözel veya yazılı verilerin belirlenmiş ölçütlere göre düzenlenmesi, sınıflandırılması, çeşitli yöntemlerle incelenmesi ve sonuçların objektif bir şekilde özetlenip sunulması sürecine içerik analizi’ denir (Başar & Yılmaz, 2011: 24). Yukarıdaki içerik analizinin tanımından yola çıkarak bu çalışmada, önceden bağlama uygun senaryoya sahip olan bir dizi Türk filmi incelenmiş ve ierilerinden adı geçen dört film belirlenmiştir. Filmlerin her biri birbirinden farklı türe (dram, komedi, politik, tarih) sahip olduğu gözlenmiştir. Belirlenen bu filmlerdeki din görevlisi karakterlerinin iletişim bilimlerinde imaj göstergeleri olarak da yer alan ‘eylem-söylem ve beden dili’ dikkate alınarak, değer-yoksun dindarlık tipolojisi bağlamında içerik analizi yapılmıştır.

### **c.b. Filmler ve Kimlik Bilgileri**

Bu araştırma için kullanılan sinema filmlerinin kısa özetleri ile bu filmlerin oyuncu kadrosu ve karakter dağılımları aşağıdaki gibidir:

Birinci Film:

Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var – (2010)

1950-1960 yılları arasında Türkiye’de başbakanlık yapmış ünlü siyaset adamı Adnan Menderes’in idam edilmeden önceki zamanını anlatan tarihi ve politik bir filmidir. Film senaryosuna göre askeri mahkemede yargılanan dönemin başbakanı Menderes, Yassıada’da hapis tutulmaktadır. Yassıada’da bulunan Adnan Menderes’i kurtarmaya karar veren köyün delisi Baradan, köylülerden yüz bin kibrit çöpü toplayarak bir bomba yapmayı hedeflemektedir. Amacı ise bombayı bir deniz altı

dehlizinden Yassıada'ya ulaştırıp orada patlatmaktır. Kargaşa esnasında ise tutuklu bulunan Adnan Menderes'i o dehlizden kaçırarak özgürlüğüne kavuşturmayı hedeflemektedir (<http://www.beyazperde.com/filmler>; ayrıca bkz. Ek-1).

Filmde din görevlisi, 'İmam' karakter ismiyle rol almıştır.

Tablo-1: 'Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var' filminin oyuncu kadrosu ve karakter dağılımları

Oyuncu	Karakter	Oyuncu	Karakter
Müjdat Gezen	Baradan	Tamer Karadağlı	Kaymakam
İlker Ayrık	Uzatmalı Sıtkı	Mustafa Şen	Berber Apti
Nejat Birecik	Altındış	Erkan Üçüncü	Arap Bakkal
Gülçin Santırcıoğlu	Huriye	Yakup Konca	İmam ***
Sümer Tilmaç	Anten	İlhan Daner	İhtiyar 1
Emrah Kolukısa	Adnan Menderes	Erdem Baş	Jandarma İdris
Şafak Sezer	Jandarma	Yurdaer Tosun	Menderes
Sinem Ergin	Şazıment	Erdoğan Tuncel	İhtiyar 2

## İkinci Film:

## Dondurmam Gaymak – (2005)

Biraz bisiklet hırsızları, biraz da Latin Amerika'nın naif filmlerini çağrıştıran bu senaryoda, 1990'lı yıllarda Ege'deki küçük bir kasabada dondurmacı olan Ali Usta, yakın çevresinin alaycı eleştirilerini duymazdan gelerek büyük dondurma şirketleriyle mücadele için kolları sıvamıştır. Yerel televizyona reklam filmi çekirtmenin yanı sıra banka kredisi kullanarak bir de motosiklet satın alır. Motorun arkasına monte ettiği uydurma römorkuyla peşinde dondurma yemek isteyen bir çocuk çetesi olduğu halde köyleri dolaşır dondurma promosyonuna başlar. Yüksel Aksu'nun yönettiği ve Muğla halkının içten katılımıyla gerçekleştirdiği bu film, 25. İstanbul Film Festivali'nde Jüri Özel Ödülü'nü almıştır. Filmin en büyük özelliği de, dev şirketlerin tahakkümünü komik bir dille eleştirmesi ve kaybolmaya yüz tutan küçük esnafın ve mahalle değerlerinin sorunlarına vurgu yapmasıdır (<http://www.beyazperde.com/filmler>; ayrıca bkz. Ek-1).

Filmde din görevlisi, '(Egeli) İmam/Hoca' karakter ismiyle rol almıştır.

Tablo-2: 'Dondurmam Gaymak'  
filminin oyuncu kadrosu ve karakter dağılımları

Oyuncu	Karakter	Oyuncu	Karakter
Turan	Ali	Gülnehal	Canfeda
Özdemir	Usta	Demir	
Tolga	Doktor	Levent	Çoban
Çandar		Aras	
Nejat	Komünist	Hüseyin	Çete
Altınsoy	Mustafa	Dural	Elemanı
Mehmet	Arif	Recep	(Egeli)
Amca	Dede	Yener	İmam

Ali	Çete	Burçin	Melih
Dural	Elemanı	Batu	
Ayşe	Tingöz	Arap	Arap
Aslan	Anne	Fevzi	Fevzi

Üçüncü Film:

Kibar Feyzo – (1978)

Feyzo askerden döndüğünde ilk aşkı ve yıllardır sevdiği kadın olan Gülo'yu babasından istemeye karar verir. Gülo, köyün ağası Maho Ağa'nın kızıdır ve Maho Ağa kızını en çok başlık parası veren kişiyle evlendirecektir. Köyde Gülo'ya başka talipler olduğu için babası başlık parasını açık arttırmaya koyar. Bu aşamada Feyzo'nun rakibi Bilo'dur. Ve on bin peşin, on bin senet karşılığı Gülo, Feyzo'nun üstünde kalır. Dolayısıyla türlü taktiklerle kızı almayı başaran Feyzo, başlık parasının yarısını verebilir. Diğer yarısı ise Ağa'ya yaptığı senetlerle ödenecektir. Eğer Feyzo senetleri ödemede başarısız olursa Ağa, kızını geri alacağını söyler. Korkuya kapılan Feyzo parayı denkleştirebilmek için büyük şehre geçer. Burada gördüğü medeni yaşam tarzı Feyzo'nun hayat felsefesini etkiler ve köye döndüğünde yerleşik düzeni değiştirmek için mücadeleye girer. Kentten her dönüşünde köylülere artık şehirlerde ağalık düzeninin olmadığını, başlık parasının kalktığını anlatarak ağaya karşı cephe oluşturur (<http://www.beyazperde.com/filmler>; ayrıca bkz. Ek-1).

Filmde din görevlisi, 'Topal Hoca' karakter ismiyle rol almıştır.

Tablo-3: 'Kibar Feyzo' filminin oyuncu kadrosu ve karakter dağılımları

Oyuncu	Karakter	Oyuncu	Karakter
Kemal	Kibar	Müjde	Gülo
Sunal	Feyzo	Ar	
Adile	Sakine	Şener	Maho
Naşit	Kadın	Şen	Ağa

İhsan	Hacı	İlyas	Bilo
Yüce	Hüso	Salman	
Erdal	Zülfo	Bahri	<i>Topal</i>
Özyağcılar		Ateş	<i>Hoca</i>

Dördüncü Film:

Davaro – (1981)

Kartal Tibet'in yönetmenliğini yaptığı film, sosyal psikolojik açıdan töre, eşkıyalık ve kan davası kavramlarını irdeleyen ve bu konuda çok güzel mesajlar içeren bir komedi türüdür. Memo, sözlüsü Cano'yla evlenebilmek için toplaması gereken başlık parasını toplayıp Almanya'dan nihayet dönmüştür. Bir an önce evlenmek istiyordur. Fakat töreye göre, babasını öldürmüş olan ve o anda hapiste olan Sülo'yu öldürmeden evlenmemelidir. Hapisten çıktığı an Sülo'yu öldüreceğine söz veren Memo aslında Sülo'yu öldürmek istememektedir. Evleneceği gün Sülo'nun köye dönmesiyle her şey alt üst olur. Öldürüleceğini anlayan Sülo, Memo'ya bir teklifte bulunur. Memo'nun kendisini öldürmemesi durumunda köyden uzaklaşacağını söyler. Evlenmek için başka çaresi kalmayan Memo, Sülo'nun planını kabul eder ve köy meydanında Sülo'yu yalandan vurur. Köy halkı da buna inanır. Böylece Memo, Cano ile evlenir, fakat hemen tutuklanır. Bundan sonra ise Memo ile Sülo'nun köyden şehre macerası başlar. Daha sonra dağdaki bir eşkiyanın yanında tekrar karşılaşan Memo ve Sülo yine birbirine düşerler. Eşkiyanın altınlarını gören Sülo'nun iştahı kabarır ve şehirde kalmaktan vazgeçer (<http://www.beyazperde.com/filmler>; ayrıca bkz. Ek-1).

Filmde din görevlisi, 'İmam' karakter ismiyle rol almıştır.

Tablo-4: 'Davaro' filminin oyuncu kadrosu ve karakter dağılımları

Oyuncu	Karakter	Oyuncu	Karakter
Kemal	Memo	Pembe	Cano
Sunal		Mutlu	

Şener	Sülo	Adile	Hamo
Şen		Naşit	
Ayşen	Ayşo	İhsan	Ağa
Gruda		Yüce	
Sırrı	Bekiro	Bahri	İmam
Elitaş		Ateş	***

### c.c. Veri Toplama Aracı

İnsan ve din bilimlerindeki nitel araştırmalarda en çok kullanılan veri toplama araçları genellikle '(i) gözlem, (ii) mülakat ve (iii) doküman incelemesi'dir. Bu araştırmanın konusu gereği belirlenen sinema filmleri üzerinde içerik analizi yapıldığı için en uygun veri toplama aracı olarak "doküman (film) taraması ve incelemesi" kullanılmış ve ardından senaryo metin çözümü yapılmıştır.

### c.d. Uygulama ve Analiz

Öncelikle sinema ve din konulu yerli ve yabancı literatür incelenmiştir. Gerçekleştirilen literatür taramasına ek olarak bu araştırma konusu için birçok yerli sinema filmi izlenmiştir. Bu sinema incelemesi sürecinde spesifik olarak belirlenen '[i]-Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var-(2010), [ii]-Dondurmam Gaymak-(2005), [iii]-Kibar Feyzo-(1978), [iv]-Davaro-(1981)' isimli Türk sinema filmlerinde karar kılınmıştır. Sözü edilen film senaryolarındaki din görevlisi imajı ile değer-yoksun dindarlık tipolojisi arasındaki bağlantı değerler psikolojisi perspektifinden nitel olarak ortaya konmaya çalışılmıştır.

Araştırma kapsamında, yukarıda ismi geçen sinema filmlerine ait videoların konuyla ilgili sahnelerinin metin çözümlemesi yapılarak söz konusu bu konuşma metinleri içerik analizi / content analysis yöntemi ile incelenmiştir. Sözel veya sanal tüm iletişim ortamları, sembolik bir kurgulama oldukları oranda deşifre edilmeyi, kod çözümü ile yorum ve çıkarsamayı gerektiren söylemsel metinlerdir. Bu nedenle nitel göstergelerden hareket eden bu araştırmada, yöntem olarak belirlenen içerik analizi, metinlere ve kullanıldıkları bağlamlara yönelik anlamlı ve geçerli çıkarımlar yapabilmek amacıyla kullanılan nitel bir araştırma

yöntemidir. Bu yönüyle çeşitli söylemlere uygulanan birtakım metodolojik araç ve teknikler bütünü olan içerik analizi, kontrollü bir yorum çabası ve genellikle tündengeleme dayanan bir 'okuma' aracı olarak değerlendirilebilir. İçerik analizinde malzemenin salt görünen içeriğini değil, semantik olarak arka planı da inceleme konusu yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu yöntemle metnin tema ve içeriği birincil okumayla ele alınırken, bağlam dokusu da ikincil okumayla incelenmektedir (Bilgin, 1999; Bilgin, 2003: 157; Krippendorff, 2004: 18; Mayring, 2009: 2'den akt. Gürel & Alem, 2010: 335-336).

Ayrıca filmlerin değerlendirilmesinde zaman zaman yardımcı yöntem olarak 'eleştirel söylem analizi ve metin analizi' yöntemleri de kullanılmıştır. Bu kapsamda okuması yapılacak olan filmlerin süresi içerisinde din görevlisi karakterinin karşısındaki kişilerle yaptığı konuşma metinleri ile beden dilinin mesleki kimlik ile uyuşup uyuşmadığı da değerlendirilmiştir. Dolayısıyla araştırmaya konu olan filmlerin anlatı yapılarındaki din görevlisi karakterlerinin analiz edilebilmesi için metin analizi tekniği kullanılmıştır. Buna göre din görevlisi özelinde dinsel bir tema içeren filmlerin kendisi dinî bir metin gibi değil, içerikleri ve ideolojileri aktaran ve kültür endüstrileri içerisinde değer taşıyan ürünler olarak ele alınmış ve filmlerin senaryolarının, üretildiği sosyo-ekonomik ve politik bağlam tarafından belirlendiği görüşünden hareket edilmiştir. Filmleri analiz etmek için öncelikle senaryolarının içeriğindeki dinsel konular ve semboller ile dine dayalı ahlak ve değer anlayışlarının nasıl sunulduğuna bakılmıştır. Daha sonra, din görevlisi karakterlerinin yaşadıkları tecrübeler ve dönüşümler bağlamında verilen mesajları ile doğrudan dinle ilişkili kişiler olarak din görevlilerinin mesleki temsil gücü eksenindeki betimlemeleri incelenmiştir.

Sinema filmleri, yazılı işaret sistemlerinden farklı olarak çoklu (görsel-işitsel) göstergelere sahiptir. Hem görüntü hem de sesi bir arada sunan filmler, mesajların daha kalıcı biçimde izler kitleye aktarılmasını sağlarlar. Dolayısıyla sinema filmlerinde senaryonun anlatısını oluşturan unsurların yanında filmin estetik ve görsel-işitsel boyutunu oluşturan bir de stili vardır (Yaylagül, 2012: 44-45). Dolayısıyla adı geçen filmlerdeki din görevlisi imajının içerik analizi yapılırken beden dili ve sosyal bağlam da dikkate alınmıştır. Bu çerçevede, makalede belirlenen film içeriklerinin semantik analizi, arka plandaki senaryonun sahip olduğu ideoloji de dikkate alınarak yapılmıştır.



#### **d. Bulgular ve Yorumlar**

Literatür taramasının yanı sıra söz konusu film senaryolarının içerik analizi yöntemi kullanılarak incelenmesiyle gerçekleştirilen bulguların sonucunda din görevlisi imajı, değerler psikolojisi perspektifinden hareketle bu makaleye konu edilmiştir. Dolayısıyla belirlenen bu filmlerdeki din görevlisi karakterlerinin eylem-söylem ve beden dilleri dikkate alınarak değer-yoksun dindarlık tipolojisi bağlamında mesleki kimliklerine vurgu yapan ilgili sahnelerine ilişkin içerik analizi yapılmıştır. Filmler bir kodlama cetveli geliştirilerek din görevlisinin dinsel değerlere aykırı olan (i) eylem-söylem ve beden dili (jest-mimik) içeren sahnelerinin sayısı, (ii) sahnenin hangi temayı işlediği, (iii) sahnenin sosyal ve fizik-mekân bağlamı, (iv) din görevlisinin film içerisindeki rolleri, (v) din görevlisinin yaşı ve (v) din görevlisinin sosyo-ekonomik statüsü açısından değerlendirilerek mesleki kimlikle uyuşup uyuşmaması bağlamında bu filmlerdeki oluşturulmak istenen din görevlisi algısının nasıl olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın bu bölümünde ise üzerinde çalışılan filmlerdeki din görevlisinin yer aldığı sahnelerin metin çözümlemesi aşağıda verilmiştir. Söz konusu çözümleme yapılırken konuşmaların orijinalliği –yerel lehçe de dikkate alınarak- korunmuş olup argo/küfürlü konuşmalardaki ilgili kelimelerin sözcükleri (\*) işaretiyle tamamlanmıştır.

Birinci film: Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var

Süre: 96 dakika

1. Sahne [Başlangıç: 0.52 – Bitiş: 1.38]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesindeki masalardan birinde diğer köylülerle birlikte oturmaktadır. Kendisi dışında gelişen konuşma akışını hayretle ve pasif biçimde izlemektedir. Karakter = İmam karakteri, kahvede –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Diyalog ortamı yoktur.

2. Sahne [Başlangıç: 3.16 – Bitiş: 4.07]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesinin dış kapısında diğer köylülerle birlikte dönemin başbakanı Adnan Menderes'i karşılayan grubun içerisinde bulunmaktadır. Kendisi dışında gelişen senaryo akışını alkışlarıyla desteklemektedir. Karakter = İmam

karakteri, kahvehane dışında keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş ve elinde tespih çeker durumdadır. Diyalog ortamı yoktur.

### 3. Sahne [Başlangıç: 9.11 – Bitiş: 11.25]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesindeki masalardan birinde diğer köylülerle birlikte oturmaktadır ve Berber Apti ile karşılıklı kumar oynamaktadır. Karakter = İmam karakteri, kahvede –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Elinde tespih ve kumar kâğıtları, parmağında da gümüş yüzük vardır. Diyalog ortamı vardır.

(Kumar masasında imam ve berber kumar oynarken)–

-Berber Apti: Langırt, köy sandığına...

-İmam: Madrabaz, ayyaş... Üçtür aynı kâğıdı atıyorsun!

-Berber Apti: Bak çaldıysam sülalemi eşekler kovalasın len... Hadi oyna...

(O sırada radyoda yapılan haberde hastalığı yüzünden idam cezası tehir edilen Adnan Menderes'in ilerideki günlerde cezasının uygulanacağı haberi yapılırken Baradan'ın küfür içerikli el hareketi üzerine)-

-Altındış: Lan deli dınlanıp durma, başımızı belaya mı sokucan...

-Baradan: Hadi lan! Memlekette demokrasi var, konuşurum.

-Anten: Demokrasi var, konuşur.

-Altındış: B\*k var. Delinin şahidi deli işte.

(Bunun üzerine kahvehanedeki köylülerle birlikte imam da kahkahalarla gülerken ortama katılmaktadır)-

### 4. Sahne [Başlangıç: 13.14 – Bitiş: 13.23]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesi önünde Baradan'ın yaralanmasını diğer köylülerle birlikte seyretmektedir. Kendisi dışında gelişen konuşma akışını keyifle ve pasif biçimde izlemektedir. Karakter = İmam karakteri, sokakta –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Diyalog ortamı yoktur.

5. Sahne [Başlangıç: 28.47 – Bitiş: 28.57]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesindeki masalardan birinde diğer köylülerle birlikte oturmaktadır ve Berber Apti ile karşılıklı kumar oynamaktadır. Karakter = İmam karakteri, kahvede –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Elinde tespih ve kumar kâğıtları, parmağında da gümüş yüzük vardır. Diyalog ortamı vardır.

(Kumar masasında imam ve berber kumar oynarken)–

-İmam: Yalan yere yemin etme!

-Berber Apti: Çaldıysam, ekmek Mushaf çarpsın.

-İhtiyar: Çarpılcan \*\*\*\* çocuğu.

6. Sahne [Başlangıç: 29.16 – Bitiş: 30.30]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesindeki masalardan birinde diğer köylülerle birlikte oturmaktadır ve Berber Apti ile karşılıklı kumar oynamaktadır. Karakter = İmam karakteri, kahvede –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Elinde tespih ve kumar kâğıtları, parmağında da gümüş yüzük vardır. Diyalog ortamı vardır.

(Kumar masasında imam ve berber kumar oynarken)–

-Altındış: Lan bana bakın! Seçimde bana rey verene para vericem.

(Gülüşmeler)-

-Figüran: İyi düşünmüşün, para vermesen reyimi deliye atardım.

-Berber Apti: Len, ucunda para varsa bende veririm.

-Altındış: Yalnız kitaba el basıp yemin etceniz, evden Kur'an getirdim.

-Berber Apti: Ederiz nolcek, demi hocam?

-İmam: O iş kolay, sen kaç para vericen onu söyle?

-Altındış: Rey başına 200 kağıt.

-Figüran: Kurtarmaz!

- İmam: Kur'an'a el basacaksak hiç kurtarmaz.
- Altındış: Lan bu işin sermayesi mi var, neyini kurtarmaz?
- Kasap Ferdi: 400 kağıt isteriz, koskoca muhtar olucan.
- Altındış: Lan! Başvekil olmuyoz ya! Alt tarafı bi muhtar olucaz.
- Figüran: Kıymetini bil, bak başvekilleri sallandırıyorlar, muhtarlara ilişen yok.
- Altındış: Ne sizin, ne benim dediğim... 250.
- Berber Apti: 300 son olur.
- İmam: Aşağısı kurtarmaz.
- Altındış: Gelin lan peze\*\*\*\*ler, geçin sıraya. Ölü soyucular.
- (Oy atma rüşveti alırken ilk sıraya sakalını ovuşturarak imam gelir ve elini Kur'an-ı Kerim üzerine koyarak)–
- Altındış: (İmama dönerek) Hadi bismillah, koy elini.
- İmam: Reyimi Altındış'e vereceğime yemin ederim.
- Altındış: (İmama parayı vererek) Sırıtma al, hayrını gör.
- (Aldığı parayı keçi sakallarına sürterek kadrajdan çıkan imam karakterinin arkasından Berber Apti gelir)–
- Altındış: Lan ayyaş! Senin yeminin kabul edilmez ama...

#### 7. Sahne [Başlangıç: 30.46 – Bitiş: 30.50]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesindeki masalardan birinde diğer köylülerle birlikte oturmaktadır. Kendisi dışında gelişen konuşma akışını hayretle ve pasif biçimde izlemektedir. Karakter = İmam karakteri, kahvede –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Oturduğu yerden oy karşılığı rüşvet olarak aldığı parayı saymaktadır. Diyalog ortamı yoktur.

#### 8. Sahne [Başlangıç: 32.38 – Bitiş: 33.10]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy kahvehanesindeki masalardan birinde diğer köylülerle birlikte oturmaktadır ve Berber Apti ile karşılıklı kumar oynamaktadır. Karakter

= İmam karakteri, kahvede –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giyinmiş durumdadır ve elinde tespih ve kumar kâğıtları vardır. Diyalog ortamı vardır.

(Kumar masasında imam ve berber kumar oynarken Baradan kahvehaneye girer)–

-Baradan: Kaç kibrit topladın?

-Anten: 944...

-Baradan (Altındış'e doğru yönelerek): Ne dikizliyorsun lan öyle casus gibi?

-Altındış: Ne, Ne casusu be... Casus diyo deli işte...

-Berber Apti: Baradan! Bu Altındış rey başına 300 kağıt veriyö. Sen de al len...

-Baradan: Has\*\*\*\*tir lan!

-Kasap Ferdi: Sen rüşvet vermicen mi?

-Baradan: Vericem ...

(Baradan aynı zamanda küfür içeren el hareketi yapar. Buna karşılık imam karakteri, hem kumar oynar hem de Baradan'ın bu küfür hareketine kahkahalarla güler).

9. Sahne [Başlangıç: 49.05 – Bitiş: 49.34]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy meydanında Kasap Ferdi ile yürümektedir. Karakter = İmam karakteri, sokakta –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır ve elinde tespih çekmektedir. Diyalog ortamı vardır.

(İmam, Kasap Ferdi ile sokakta yürürken)–

-Altındış: (karısına) Bunlar nereye gidiyo kız?

-Altındış'in karısı: Keyiflerinin kâhyası mısın?

-Altındış: Bekle... Nereye gidiyonuz lan?

-Kasap Ferdi: Samanlığa. Baradan seçim toplantısı yapacakmış.

-Altındış: Son gün mü aklına geldi?

-İmam: (gülerek) Deli işte, anca aklına gelmiştir.

-Kasap Ferdi: O da rüşvet verecek herhalde.

-Altındış: Hadi lan... Onda rüşvet verecek para ne gezer.... Bu deli bişey karıştırıyor ama...

10. Sahne [Başlangıç: 50.18 – Bitiş: 50.28]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, bir grup köylüyle birlikte toplantının yapılacağı samanlığa girmektedir. Karakter = İmam karakteri, samanlıkta –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Diyalog ortamı vardır.

(İmam meraklı bir şekilde samanlığa girerken)–

-Baradan: Gel imam gel...

11. Sahne [Başlangıç: 51.50 – Bitiş: 53.56]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, bir grup köylüyle birlikte toplantının yapılacağı samanlıkta toplanmıştır. Karakter = İmam karakteri, samanlıkta –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Diyalog ortamı vardır.

(İmam, meraklı bir şekilde samanlıkta Baradan'a yönelerek)–

-İmam: Hadi lan deli, başlıcaksan başla, ikindiye kaçırıcım.

-Baradan: Patlama lan başlıcaz işte, herkes tamam mı geldi mi?

-Berber Apti: Altındış'ın dışında herkes burada.

-Baradan: İyi...

(Tam bu sırada Altındış çarşaf giymiş kadın kılığında samanlığa girer)–

-Baradan: Sizden rey isteyen filan yok, siz gidin yine oyunuzu o o\*\*\* ç\*\*\*a verin.

-Kasap Ferdi: Rey istemiyorsan ne istiyorsun?

-Baradan: Kibrit istiyorum, yüz bin kibrit çöpü lazım.

-Figüran: Lan deli, bizimle eğleniyo musun, ne yapacaksın yüz bin kibriti?

-Baradan: Menderes'i kurtarıcım.

(Gülüşmeler)-

-İmam: (Gülerek) Lan deli sen bizi güldürdün, Allah da seni güldürsün.

-Berber Apti: Niye kurtarıcan ki Menderes’i?

-Baradan: Demokrasi için.

-Kasap Ferdi: Yav deli işte, hala demokrasi diyor, ya demokrasiden bize ne, olsa nolur olmasa nolur?

-Baradan: Senin oğlunu da sallandırırırlarsa anlarsın ne olduğunu.

-Kasap Ferdi: Ne diyosun sen deli?

-Baradan: Oğlun Deniz on yıl sonra kaç yaşında olacak?

-Kasap Ferdi: On yıl sonra, on beş... Yirmi beş... Yirmi beş yaşında olacak.

-Baradan: Ya Deniz de demokrasi isterse? Bu devlet ona ne yapacak sanıyosun? Devlet senin oğlunu da asıcak. Deniz’leri darağacına yollayacak... Demokrasi işte bunun için lazım. Denizler ölmesin diye.

-İhtiyar: Peki sen nasıl kurtarıcaksın demokrasiyi?

-Baradan: Dedim ya getireceğiniz kibritlerle... Ya demokrasi için bir avuç kibrit vermişsiniz çok mu be...

12. Sahne [Başlangıç: 55.50 – Bitiş: 56.15]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, kucığında kibrit kutularıyla birlikte toplantının yapıldığı samanlığa girmektedir. Karakter = İmam karakteri, samanlıkta –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş, elinde tespihini sallar durumdadır. Diyalog ortamı vardır.

(İmam, kucığında kibrit kutularıyla samanlıkta Baradan’a yönelerek)-

-İmam: Hayırlı olsun.

(Baradan gülerek imamı karşılar ve imamın arkasından ellerinde kibrit kutularıyla Berber Apti içeri girer)-

13. Sahne [Başlangıç: 01.01.07 – Bitiş: 01.01.53]Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, kahvehanenin dış kapısında bir grup köylüyle

sokaktan geçen Baradan ve Anten'in asker eşliğinde geçişini seyretmektedir. Karakter = İmam karakteri, sokakta –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş, elinde tespihini çeker durumdadır. Diyalog ortamı vardır.

(İmam, sokaktan geçenleri seyrederken)–

-Altındış: Belalarını buldular... Ne bakıyorsunuz lan öyle. Menderes'i kurtarıcaklarmış.

-Berber Apti: Sen ihbar etmişsin o\*\*\* ç\*\*\*.

-Altındış: Vatandaşlık görevimi yaptım.

(İmam ve beraberindekiler kızgın bir şekilde dağılırken)-

-Altındış: Lan bak yemin ettiniz yarın seçim var. Kur'an'a el bastınız. Unutmayın.

-İhtiyar: Altın dişine so\*\*\*m.

14. Sahne [Başlangıç: 01.04.54 – Bitiş: 01.07.20]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy muhtarlığında oy kullanmak için diğer köylülerle birlikte sırada beklemektedir. Muhtarlık odasında kullanacağı oyu komutandan bir çırpıda hızlı bir şekilde alarak oyunu kullanmıştır. Karakter = İmam karakteri, muhtarlık odasında –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Elinde tespih vardır. Diyalog ortamı vardır.

(İmam oy kullanmaya gelirken eğilerek selam verir ve oy pusulasını alır)–

-Uzatmalı Sıtkı (Komutan): Haydi imam efendi haydi....

15. Sahne [Başlangıç: 01.11.08 – Bitiş: 01.11.34]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy muhtarlığında kullanılan oyların açıklanması için diğer köylülerle birlikte beklemektedir. Muhtarlık odasında komutan, zarfları açıp oyları saymaktadır. Oylar Baradan'a çıktıkça alaycı bir şekilde gülmektedir. Karakter = İmam karakteri, muhtarlık odasında –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Diyalog ortamı yoktur.

16. Sahne [Başlangıç: 01.11.47 – Bitiş: 01.11.54]



Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy muhtarlığında kullanılan oyların açıklanması için diğer köylülerle birlikte beklemektedir. Muhtarlık odasında komutan, zarfları açıp oyları saymaktadır. Oylar ardı ardına Baradan'a çıktıkça alaycı bir şekilde gülmektedir. Karakter = İmam karakteri, muhtarlık odasında –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır ve tespih çekmektedir. Diyalog ortamı yoktur.

17. Sahne [Başlangıç: 01.12.03 – Bitiş: 01.13.09]

Betimleme: Sosyal bağlam = İmam karakteri, köy muhtarlığında kullanılan oyların açıklanması için diğer köylülerle birlikte beklemektedir. Muhtarlık odasında komutan, seçim sonuçlarını açıklamaktadır. Kazanan Baradan olduğu için alaycı bir şekilde gülmektedir. Karakter = İmam karakteri, muhtarlık odasında –cami dışında- keçi sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır ve tespih çekmektedir. Diyalog ortamı vardır.

(Komutan seçim sonuçlarını açıklarken)–

-Uzatmalı Sıtkı: Seçim neticesini açıklıyorum. Altındış 2 rey, Baradan: 102 rey. Yeni muhtarınız Baradan'dır hayırlı olsun.

(İmam diğer köy halkıyla birlikte kahkahalarla gülmektedir)–

-Altındış: Lan, verdiğim paralar haram olsun zehir zıkkım olsun. Kur'an'a el bastınız.

(Gülüşmeler)–

-İmam: (Gülerek) Eeee takkiye yaptık...

-Altındış: İnşallah çarpılırsınız lan!

(Bu sırada imam kahkahalar atarak çarpılma taklidi yapar)–

Tablo-5: 'Yüz Bin Kibrit/Memlekette Demokrasi Var' isimli filmdeki tematik negatif imaj sahneleri

Tematik imaj sahneleri [-]	n	%
(a) Kumar oynama	5	19
(b) Rüşvet alma	3	11

(c) Meslek etiğine aykırı sosyal ortamda bulunma	6	22
(d) Meslek etiğine aykırı beden dili kullanma	11	41
(e) Kutsal inancı hafife alma	2	7
<b>T o p l a m</b>	<b>27</b>	<b>100</b>
Sosyal bağlam +/- imajinatif semboller – (n=6):		
[sarı, cübbe, tespih, gümüş yüzük, keçi sakal, Kur'an]		

Öncelikle film senaryosunda yer alan imam tiplemesinin içinde bulunduğu sosyal bağlama göre negatif içerikli imajinatif sembollerin (i) sarık, (ii) cübbe, (iii) tespih, (iv) gümüş yüzük, (v) keçi sakal ve (vi) Kur'an-ı Kerim' olduğu saptanmıştır. Senaryo boyunca imam karakterinin görüntülediği toplam sahne sayısının 17 olduğu görülmüştür. İncelenen film senaryosu içerisinde, değerler psikolojisi bağlamında mesleki kimlikle uyuşmayan sosyal bağlama göre tematik imaj sahneleri incelenmiş ve nicel oranları verilmiştir. Bu bağlamda Tablo-5'e göre imam karakterinin beş sahnede (% 19) kumar oynarken; üç sahnede (% 11) rüşvet alırken; altı sahnede (% 22) meslek etiğine aykırı ortamda bulunurken (örneğin; kumar oynanan sosyal ortamda bulunma); on bir sahnede (% 41) meslek etiğine aykırı beden dili kullanırken (örneğin; küçümseyici ve hafife alıcı gülümsemeler); son olarak da iki sahnede (% 7) kutsal inancı hafife alırken (örneğin; rüşvet alma karşılığında sözünü tutma anlamına gelen Kur'an'a el basma ve takkiye söyleminde bulunma) görüntülediği tespit edilmiştir.

İkinci film: Dondurmam Gaymak

Süre: 100 dakika

1. Sahne [Başlangıç: 7.35 – Bitiş: 7.48]

Betimleme: Sosyal bağlam = Hoca karakteri sahnede yoktur. Ancak çocuklar bisikletleriyle yaz Kur'an kursunun verildiği cami avlusuna girerken görülmektedir. Bu sırada şadırvanda bir kişi abdest almaktadır. Diyalog ortamı yoktur.

2. Sahne [Başlangıç: 7.57 – Bitiş: 9.30]

Betimleme: Sosyal bağlam = Hoca karakteri, caminin içinde yaz Kur'an kursuna gelen çocuklardan sûre-dua ezberi almaktadır. Karakter = Hoca karakteri, cami içinde normal sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymeyip başında sadece namaz takkesi bulunmaktadır. Diyalog ortamı vardır.

(Çocuklardan birisi ezberini verirken)–

-Hoca: Aferin len Kamil sana. Aferin. Hadi bakalım şimdi dükkânı aç...

-Hoca: Sen gel bakem Kerim. Bir de seni dinleyelim...

(Çocuk gelip dua ezberini hocaya verirken ezberlediğini unuttur. Hoca kısa hatırlatmalar yapar ve ekler)-

-Hoca: Len oğlum bir buçuk aydır bi ettehiyyatüyü niye geçemeyip durun len sen. Kardeşinden biraz feyiz alsana kerata.

(Çocuklar arasında gülüşmeler olur)-

-Hoca: Susun len susun! Sus! Sus! Ne gülüp duruyunuz... "Kapaksızlar"... Sanki sizin durumunuz çok iyi de. Tencere dibin kara seninki benden kara....

(Kız öğrencilerden birisi söze girer)-

-Kız öğrenci: Hocam bizim üstümüze şadırvandan suyu alıp alıp serpiyorlar...

-Hoca: Len oğlum, hem duanı ezberlemiyon, hem de camii de bi dolu şenlik yapıyon len. Bana bak, yarın ettehiyyatüyü ezberlemeden gelersen hem babana söylicem hem de öğretmenine söylicem. Zaten ezberlemezsene gelme len. Gelme. Adamı zorla günaha sokuyonuz oğlum... Tövbe tövbe...

3. Sahne [Başlangıç: 11.38 – Bitiş: 13.49]

Betimleme: Sosyal bağlam = Hoca karakteri, caminin içinde yaz Kur'an kursuna gelen çocuklara din dersi vermektedir. Karakter = Hoca karakteri, cami içinde normal sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymeyip başında sadece namaz takkesi ve elinde tespih bulunmaktadır. Diyalog ortamı vardır.

(Hoca çocuklara camide ders verirken)-

-Hoca: Pekiii! söyleyin bakem guslün farzı kaçtır?

-Çocuklar (hep bir ağızdan): Üüüüüüç...

-Hoca: Aferin. Birincisi ağızımızı üç kere suyla ne yapıyoruz... Gargara yapıyoruz. Güzel. İkincisi yapıyoruz? Burnumuzu güzelce temizliyoruz üç kere suyla. Üçüncüsü yapıyoruz bütün vücudumuzu tertemiz yıkıyoruz. Unutma, temizlik imandandır. Pekiii söylen bakem ne zaman gusül abdesti alırız?

-Erkek Çocuk: Asmaya su yürüyünce.

(Çocuklar arasında gürültülü biçimde gülüşmeler)-

-Hoca: Sus ulen sus sus. Kapaksız. Bir aydır daha bi duayı ezberleyemiyon sonra böyle şeyleri de pek biliyon.... Şimdi insan cenabet olunca, yani cünüp olunca nolur... Uğru kaçır. İbadet edilmez. Murdar olur insan murdar. Peki söylen bakem hangi durumlarda cenabet olunur...

(Çocuklar arasında fısıldaşmalar olur)-

-Hoca: Şimdi erkekler akıl balığ olunca gece rüyalarında şeytan kızları görürler. İşte bu şeytan kızları yüzünden erkekler sabahları kalktıklarında iç donları ıslak olur. Kızlarda buluş çağına gelince aybaşı olurlar... İşte böyle durumlarda napmak lazım, boy abdesti almak lazım. Bi de cimadan sonra.

-Erkek Çocuk: Cima ne demek hocam?

-Hoca: Cima... Cima şey demek, erkekle kadının şey olması cimaaa... Cima, erkekle kadının yek vücud olması demek.

-Erkek Çocuk: Bi nevi montaj yani...

(Çocuklar yine sesli bir şekilde gülüşürler. Hoca katılır ve başparmağı ile onay işareti yapar)-

-Hoca: Susun len susun! Sus! Sus! Ne karıştırıyor len ne montajı kuntajı. O nerden çıkıyor... Oğlum, kızım gülüp durmayın sizde ayı mı oynuyo burda yahu... Hadin tamam bitti bugün, bugün bitti hadin hadin... Yarın gelin bak aynı saatte hadi...

(Çocuklar sevinerek ve koşarak camiden çıkarlar)-

Tablo-6: 'Dondurmam Gaymak' isimli filmdeki tematik negatif imaj sahneleri

Tematik imaj sahneleri [-]	n	%
(a) Pedagojik olmayan bilgi aktarımı	3	43
(b) Pedagojik olmayan tutum	1	14
(c) Meslek etiğine aykırı söylemde bulunma	2	29
(d) Meslek etiğine aykırı beden dili kullanma	1	14
<b>T o p l a m</b>	<b>7</b>	<b>100</b>
Sosyal bağlam +/- imajinatif semboller – (n=4): [cami içi-mekân, tespih, takke, normal sakal]		

Yukarıdaki film senaryosunda yer alan (Egeli) hoca tiplemesinin sosyal bağlama göre negatif içerikli imajinatif sembollerinin bulunmadığı saptanmıştır. Dolayısıyla ilgili tabloda yer alan imajinatif sembollerin bu film için sosyal bağlama uygun kullanıldığı söylenebilir. Senaryo boyunca hoca karakterinin negatif tematik imaj sahnelerinin görüntülediği toplam sahne sayısının üç olduğu görülmüştür. İncelenen film senaryosu içerisinde, değerler psikolojisi bağlamında mesleki kimlikle uyuşmayan tematik imaj sahneleri incelenmiş ve oranları verilmiştir. Bu bağlamda Tablo-6'ya göre hoca karakterinin üç sahnede (% 43) pedagojik olmayan bilgi aktarımında bulunurken (örneğin; 'cünüp olunca uğur kaçır...murdar olur...cimadan sonra...'); bir sahnede (% 14) pedagojik

olmayan tutum gösterirken (örneğin; ‘...ezberlemezsene gelme len gelme...’); iki sahnede (% 29) meslek etiğine aykırı söylemde bulunurken (örneğin; ‘...kapaksızlar...’ [sünnetsizler anlamında]); son olarak da bir sahnede (% 14) meslek etiğine aykırı beden dili kullanırken (örneğin; cımanın çocukça argo cevabına eliyle onay işareti yapma) görüntülediği tespit edilmiştir.

Üçüncü film: Kibar Feyzo

Süre: 91 dakika

1. Sahne [Başlangıç: 11.10 – Bitiş: 12.35]

Betimleme: Sosyal bağlam = Topal Hoca camide namaz kılmak için cami dışında abdest almaktadır. Karakter = Topal Hoca karakteri, cami dışında dağınık sakallı ve özensiz biçimde kıyafet giymiştir. Mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymeyip başında sadece namaz takkesi bulunmakta ve bol kesim şalvar giymektedir. Diyalog ortamı vardır.

(Feyzo’nun annesi Sakine Kadın ile Hacı Efendi arasındaki konuşma)-

-Sakine Kadın: Oğlan iyice dellenmiş hacı efendi. Kara sevdaya tutulmuş.

-Hacı Efendi: Bunun tek çaresi Feyzo’yu Topal Hoca’ya okutmak. Nefesi çok keskindir bacım...

(Konuşmaları duvar arkasından duyan Feyzo koşarak Topal Hoca’nın yanına gider ve o sırada abdest almakta olan hocanın yanına oturarak abdest almaya başlar)-

-Kibar Feyzo: Bismillahirrahmanirrahim. Hoca efendi anam sana gelecek.

-Topal Hoca: Neçe ananın derdi?

-Kibar Feyzo: Dert bende deva sende... Bismillaaaah...

(Yanında abdest alan “Bilo”ya vurarak yana kaydırır)-

-Bilo: Ne itip duruyosun ula!

-Kibar Feyzo: Sus günah abdest alıyosun e\*\*\* e\*\*\*... Euzubillah... Beni okutacak sana. (Hocaya dönerek) Kara sevda olmuşam çünkü.

-Topal Hoca: Heç öyle bi hal görmüyom sende.

-Kibar Feyzo: Bi yüzlük var sana helalinden. Çarem de şu Gülo ile evlenmem. Anamı razı et.

-Topal Hoca: Çok az... İki yüzlük birde horoz, hem de iri.

-Kibar Feyzo: Nerden bulam horozu, yüz elli gayme verek sulh olak.

-Topal Hoca: Kurtarmaz, bir de tavuk...

(O sırada Feyzo, Topal Hoca'nın cebine parayı ilişitirir ve ekler)-

-Kibar Feyzo: Anlaştık...

(Hoca kalkıp gider)-

2. Sahne [Başlangıç: 12.53 – Bitiş: 14.02]

Betitleme: Sosyal bağlam = Topal Hoca evde kara sevdaya tutulmuş olan Feyzo'nun şifa bulması için üfürükçü hoca rolünde okumaktadır. Karakter = Topal Hoca karakteri, cami dışında dağınık sakallı ve özensiz kıyafetiyle görülmektedir. Mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymeyip başında kasketi (altından namaz takkesi görünecek biçimde) bulunmaktadır. Elinde tespih olan (üfürükçü hoca) tiplmesiyle Feyzo'nun yüzüne üfürmektedir. Diyalog ortamı vardır.

(Sakine Kadın, Feyzo ve Topal Hoca birlikte aynı ev ortamında görülmektedir)-

-Sakine Kadın: Aman iyi oku hoca efendi bu deli oğlana. O namussuz Hacı Hüso'nun kızından soğut, yoksa ocağımız batar.

(Topal Hoca elinde tespih ile Feyzo'nun yüzüne doğru üflemeğe başlar)-

-Kibar Feyzo: Kız üfleme yüzüme Gülo'm... Valla fena oliyem ha!

-Sakine Kadın: Oğlum o Gülo değel... Hoca efendi tanımadın mı?

-Kibar Feyzo (Annesine yönelerek): Ne güzel sesin var Gülo'm. Bülbül gibi şakıysın.

(Feyzo annesini Gülo'ya benzeterек peşinden koşar)-

-Sakine Kadın: Hoca efendi yetiş bu, Gülo diye beni b\*\*\*.

(Tam Topal Hoca ayırırken bu kez de hocaya yönelir)-

-Kibar Feyzo: Depişmene kurban olam Gülo'm...

-Topal Hoca: Bırak direm ula başlarım verdiğin yüz elli kâğıda.

-Kibar Feyzo: Bir de tavuk var ya.

-Topal Hoca: La bırak... Has\*\*\*tir...

-Kibar Feyzo: Şşş tamam anlaştık.

-Sakine Kadın: Oğlum bırak günahtır Hoca efendiye... Feyzooo, oğlum kurban olam ben yavrum Allah'ım Ya rabbim!

(Hoca efendi ve annesi kendini apar topar dışarı atar)-

-Sakine Kadın: Vay başıma küller yağa... Bu oğlan iflah olmaz.

-Topal Hoca: Olmaaaz, olmaaazz...

-Sakine Kadın: Geberse de almam o kahpeyi. Sen bir kere daha okuyup üflesen ya...

-Topal Hoca: Sen ne diyon Sakine Kadın. Biraz daha dursak o bizi üfler. Sevdanın hem de karasına tutulmuş bu salak oğlan. Mümkünü yok alacaksın kızı.

-Sakine Kadın: Ölürem de almam o şıfıntıyı Topal Hoca... Gebersin...

### 3. Sahne [Başlangıç: 17.20 – Bitiş: 18.47]

Betimleme: Sosyal bağlam = Topal Hoca köy meydanında minarenin altında bir grup köylüyle beraber minareye çıkan Feyzo'yu indirmek için çaba harcamaktadır. Karakter = Topal Hoca karakteri, cami dışında dağınık sakallı ve dağınık kıyafetli biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymeyip başında kasketi (altından namaz takkesi görünecek biçimde) ve elinde bastonu bulunmaktadır. Diyalog ortamı vardır.

(Topal Hoca bir grup insanla cami önüne yürürken Feyzo minarede ezan okumaktadır)-



-Bir köylü: Aha ben demedim mi bu oğlan kendini minareden aşağı atacak diye.

-Bir başka köylü: Ula kapat şu uğursuz çeneni.

(Bu sırada Feyzo ezan okumayı bırakıp şarkı söylemeye başlamıştır ve köylüler Feyzo'yu aşağıya indirmek için bağırılmaktadır. O sırada annesi gelir)-

-Sakine Kadın: Feyzo, oğlum!

-Kibar Feyzo: Gülo'm..

-Topal Hoca: Aha ben demişem bütün günahı vebali senin boynunadır kadın.

-Bir köylü: Oğlundan daha mı kıymetlidir alacağın... Bırak bu gavur inadını Sakine Aney. Oğlan kendini minareden atıy...

-Bilo: Yok canım polüm yapıyor hiç atmaya gönlü yok.

-Sakine Kadın: Sus ula itoğlu! Feyzo, aşağı in oğlum ananın bi danesi gözümün nuru in aşağı gurban olam yavrum.

(Feyzo şarkı söylemeye devam eder)-

-Sakine Kadın: B\*\*\*nu yiyem oğlum in aşağı anan gurban olsun sana. Köyün bütün kızları feda olsun. Aldım da verdim de aşağı in... Hadi anaaam!

-Kibar Feyzo: Ya cayarsan?

-Bilo: Cayar cayar inme atla aşağı Feyzo!

4. Sahne [Başlangıç: 21.54 – Bitiş: 22.16]

Betimleme: Sosyal bağlam = Topal Hoca, Gülo'nun babasının evinde Gülo'nun başlık parasını konuşmak için bulunmaktadır. Topal Hoca ise içeride yapılan açık arttırmalara karşı pasif durumdadır. Karakter = Topal Hoca karakteri, ev ortamında -cami dışında- dağınık sakallı ve dağınık kıyafetli biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymeyip başında kasketi (altından namaz takkesi görünecek biçimde) olup elinde bastonu ve tespihi bulunmaktadır. Diyalog ortamı yoktur.

Tablo-7: 'Kibar Feyzo' isimli filmdeki tematik negatif imaj sahneleri

Tematik imaj sahneleri [-]	n	%
(a) Rüşvet alma	3	7
(b) Mesleki temsil gücü zayıf kılık-kıyafet	5	46
(c) Meslek etiğine aykırı söylemde bulunma		18
(d) Meslek etiğine aykırı beden dili kullanma	1	9
<b>T o p l a m</b>	<b>11</b>	<b>100</b>
Sosyal bağlam +/- imajinatif semboller – (n=5): [tespih, takke, dağınık sakal, baston, şalvar]		

Her şeyden önce film senaryosunda yer alan Topal Hoca tiplemesinin sosyal bağlama göre negatif içerikli imajinatif sembollerinin '(i) tespih, (ii) takke, (iii) dağınık sakal, (iv) baston (topal oluşa vurgu yapmak için) ve (v) şalvar' olduğu saptanmıştır. Senaryo boyunca hoca karakterinin sosyal bağlama göre negatif tematik imaj sahnelerinin görüntülediği toplam sahne sayısının beş olduğu görülmüştür. İncelenen film senaryosu içerisinde, değerler psikolojisi bağlamında mesleki kimlikle uyuşmayan tematik imaj sahneleri incelenmiş ve oranları verilmiştir. Tablo-7'ye göre hoca karakterinin üç sahnede (% 27) rüşvet alma davranışında bulunurken (örneğin; 'iki yüzlük, bir de horoz, hem de iri'); beş sahnede (% 46) mesleki temsil gücü zayıf kılık-kıyafet giyerken; iki sahnede (% 18) meslek etiğine aykırı söylemde bulunurken (örneğin; 'la bırak... has\*\*\*tir'); son olarak da bir sahnede (% 14) meslek etiğine aykırı beden dili kullanırken (örneğin; üfürükçü hoca görüntüsüyle tespihe okuyup yüzüne üfleme) görüntülediği tespit edilmiştir.

Dördüncü film: Davaro

Süre: 80 dakika

1. Sahne [Başlangıç: 32.50 – Bitiş: 35.05]

Betimleme: Sosyal bağlam = Hoca, cami önünde toplanan cemaate Sülo'nun cenaze namazını kıldırılmaktadır. Karakter = Hoca karakteri, cami dışında dağınık sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Diyalog ortamı vardır.

(Memo ağlayarak)-

-Memo: Vah benim koç yığıdim aslan Sülo'm nasıl kıydım sana. Senin yerine keşkem ben ölseydim ...

-Sülo: (Tabutun içinden) Ula acep essahtan ölmüyem. Yazıktır bana he... Ağlama Memo ağlama. Beni de ağlatırsın...

-Memo: Vah Sülo, kara topraklarda yatacağın artık, buna hangi can dayanır, seni vuran ellerim kırılardı..

-Sülo: Memo can vallah beni bu kadar sevdiğini bilmezdim, kıyak herifmişsin, ağlama Memo kurban olim... Ula çabuk olun çişim geldi.

-Memo: Dişini sık Sülo şimdi götürük -(ağlayarak)- onu ben taşıyacam bana yükleyin rahmetlinin tabutunu ben taşıyacam.

(Tabutu alırlar ve mezarlığa doğru götürmeye başlarlar)-

-Memo: Allah'ını seven kendi değişmesin yüreğim yaniy. Onu ben taşımak istim mezara kadar. Bunu bana çok görmeyin gardaşlar. Eyy Sülo! Nasıl gömicik seni şimdi kara toprağa.

-Sülo: Ula Memo nasıl gömeceğini sakın unutma hortumu ağzıma vermezsen b\*ku yerim.

-Memo: Yok ula bilirim kes sesini gavat duyacaklar... Vah Sülo vahh!

-Sülo: Gurban olam unutma hortum tarafı başa gelecek.

2. Sahne [Başlangıç: 35.10 – Bitiş: 36.45]

Betimleme: Sosyal bağlam = Hoca, cemaatle birlikte Sülo'nun cenazesinin defin işlemleri için mezarlıktadır. Karakter = Hoca karakteri,

camii dışında dağınık sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymiş durumdadır. Diyalog ortamı vardır.

(Mezarlığa gelirler)-

-Hoca: Hadi gömün!

-Memo: Aman dikkat et kardeş başı bu tarafa gelecek (der ve kıblenin tam tersi tarafı gösterir).

- Hoca: Olur mu yanlış iş yapıyorsun başı kibleye doğru gelecek.

-Memo: Ne kıblesi canım kalkıp namaz mı kılacak... Sen başını bu tarafa ver.

- Hoca: Çarpılırız oğlum başı kibleye gelecek çevirin...

-Memo: Yo hortuma gelecek sen çevir.

- Hoca: Olmaz kible.

-Memo: Hortum.

- Hoca: Lan delirdin mi sen hortum da noliy çevirin tabutu.

(Sülo Hocanın dediği gibi kibleye göre gömülmek üzere)-

-Memo : Ula Sülo kusura bakma gittin gardaşım kibleyi hesap etmedik.

-Sülo: Ula Memo boğulacam (tabutun içerisinde ağzına toprak gelmektedir) kurtar...

-Memo: Ula gardaşlar biz tabutu gene ters çevirek, yoksam herif şimdi b\*ku yiyecek.

- Hoca: Ulan Memo dellendin mi bunun usulü böyledir devam edin...

-Sülo: Memo, hortum, hortum hortum... Ağzıma değil kırıma giriyor, ters gömdünüz puşt.

(Mezardaki tabutun hareket etmesi üzerine)-

-Bir köylü: Ula hortliyi mi nel!

-Diğer köylü: Toprak kabul etmiyii.. Herif diriliyii...

-Memo: Yo bence geberiyi ya...

(Köylüyle beraber mesleki kıyafetleri üzerinde olan Hoca, korktuğu için arkasına bakmadan mezarlıktan koşarak uzaklaşır)-

### 3. Sahne [Başlangıç: 56.30 – Bitiş: 56.48]

Betimleme: Sosyal bağlam = Hoca, köy meydanında diğer köylülerle birlikte dağdan inen Memo'yu karşılamaktadır. Karakter = Hoca karakteri, cami dışında dağınık sakallı biçimde mesleki kıyafeti olan sarık ve cübbesini giymemiş olup sivil biçimdedir. Başında namaz takkesi bulunmakta olup kıyafetleri özensiz ve dağınık durumdadır.

Tablo-8: 'Davaro' isimli filmdeki tematik negatif imaj sahneleri

Tematik imaj sahneleri [-]	n	%
(a) Mesleki temsil gücü zayıf kılık-kıyafet	5	62
(b) Meslek etiğine aykırı söylemde bulunma	2	25
(c) Meslek etiğine aykırı beden dili kullanma	1	13
<b>T o p l a m</b>	<b>8</b>	<b>100</b>
Sosyal bağlam +/- imajinatif semboller – (n=4): [takke, dağınık sakal, sarık, cübbe]		

Yukarıda adı geçen filmin senaryosunda yer alan Hoca tiplemesinin sosyal bağlama göre negatif içerikli imajinatif sembollerinin '(i) takke, (ii) dağınık sakal, (iii) sarık ve (iv) cübbe' olduğu saptanmıştır. Senaryo boyunca Hoca karakterinin negatif tematik imaj sahnelerinin görüntülediği toplam sahne sayısının dört olduğu görülmüştür. İncelenen film senaryosu içerisinde, değerler psikolojisi bağlamında mesleki kimlikle uyuşmayan tematik imaj sahneleri incelenmiş ve oranları verilmiştir. Bu bağlamda Tablo-8'e göre Hoca karakterinin beş sahnede (% 62) mesleki temsil gücü zayıf kılık-kıyafet giyerken; iki sahnede (% 25) meslek etiğine aykırı söylemde bulunurken (örneğin; '...çarpılırız oğlum');

son olarak da bir sahnede (% 13) meslek etiğine aykırı beden dili kullanırken (örneğin; -sözde- ölünün mezardan hortlaması üzerine korkudan kaçıp gitmesi) görüntülediği tespit edilmiştir.

### Sonuç

Sinema endüstrisi, izler kitle üzerinde algısal değişim yapma gücüne sahiptir. Küreselleşme süreciyle birlikte üretilen filmlerin daha geniş izleyici kitlelerine ulaşma olanaklarında doğal bir artış görülmüştür. Sinema filmlerinin kitlelerin düşünce ve davranış normları üzerindeki potansiyel psiko-sosyo-teolojik etkileri kaçınılmazdır. Bu çalışmada kullanılmak üzere belirlenen ‘Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var-(2010), Dondurmam Gaymak-(2005), Kibar Feyzo-(1978), Davaro-(1981)’ isimli Türk sinema filmlerindeki din görevlisi imajı, doküman inceleme ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak değerler psikolojisi perspektifinden hareketle ‘değer-yoksun dindarlık’ kategorisinde analiz edilmiştir. Filmler, bir kodlama cetveli geliştirilerek din görevlisi imajının verildiği sahnelerin sayısı, bu imaj verilirken sahnenin olumlu veya olumsuz sosyal bağlama göre hangi temayı işlediği ve din görevlisi karakterlerinin sosyo-ekonomik statüleri açısından içerik analizi yardımıyla incelenmiştir. Dolayısıyla adı geçen sinema filmlerinde din görevlisi imajının, söz konusu mesleğe ilişkin Türk kamuoyunda nasıl negatif bir algısal kimlik oluşturulmaya çalışıldığı üzerinde durulmuş; bir diğer ifadeyle ideolojik tabanlı hangi okuma biçimleriyle kod açılma yapıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada ilk olarak analizi yapılan “Yüz Bin Kibrit / Memlekette Demokrasi Var” (2010) isimli sinema filmine bakıldığında, din görevlisi mesleğinin gerektirdiği değer-tercih sıralamasında kesinlikle yer almayan ve/veya almaması gereken tutum ve davranışların açık bir kod açılma yoluyla gösterime sokulduğu saptanmıştır. Yani adı geçen filmdeki ‘imam’ karakterine, senaryonun başından sonuna kadar olumsuz bir mesleki kimlik yüklemesinin yapıldığı görülmüştür. Böyle bir karakter üzerinden mesleki kimliğiyle asla bağdaşmayacak olan (i) kumar oynayan, (ii) oy kullanma gibi son derece önemli bir vatandaşlık göreviyle ilgili milli bir değeri rüşvet karşılığı parayla satan, (iii) mesleğin bir parçası olan toplumdaki ‘kanaat önderliği’ kimliğinden son derece uzak bir değerler göstergesine sahip din görevlisi imajı verilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla din hizmetleri meslek grubunun aktörü olarak filmdeki din görevlisi karakterinin, gerek dinsel değerler gerekse etik değerler açısından tutum

ve davranışlarıyla bağdaşması mümkün olmayan ‘kumar oynama’ ve ‘oyunu parayla satma’ biçiminde ortaya çıkan çarpıcı bir değer-yoksun dindarlık tipolojisi çizdiği söylenebilir. Ayrıca filmde kullanılan imajinatif sembollere bakıldığında mesleki çağrışımı güçlü olan sarık, cübbe ve tespih gibi sembollerin mesleki mekân ve sosyal bağlamı dışında kullanılmış olması da değerler psikolojisi açısından sorunlu bir tablo ortaya çıkarmıştır (ayrıca bkz. Tablo-5).

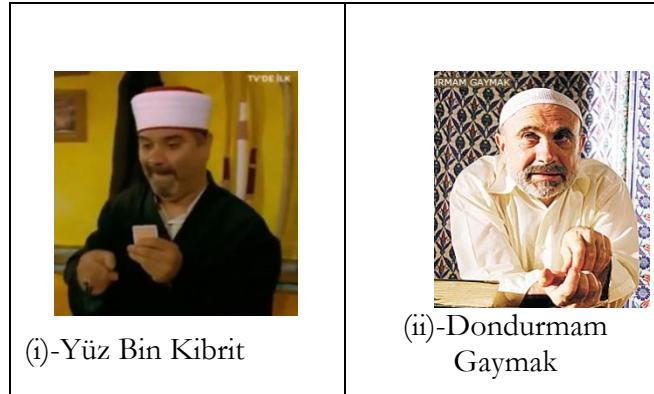
Öte yandan ‘Dondurmak Gaymak’ (2005) adlı sinema filminin semantik açıdan içerik analizi yapıldığında, bu film senaryosundaki din görevlisi imajına bir önceki filme göre daha hafif düzeyde sosyal bağlama dayalı negatif bir imajinatif yükleme yapıldığı gözlenmiştir. Filmin komedi türünde olması sebebiyle senaryoda yer alan diğer karakterlerden beklenen komiklik olgunun mesleki kimlik hassasiyeti gözetilmeksizin din görevlisi rolündeki Egeli Hoca’ya da yüklenmiş olduğu saptanmıştır. Böyle bir sinematografik kaygı da, doğal olarak filmde yer alan din görevlisi karakteri üzerinden din eğitimi bağlamında bazı pedagojik yanlışların yapılmasına yol açmıştır. Yani adı geçen karaktere yüklenen ‘komik hoca’ tiplmesi, beraberinde meslek etiğiyle uyuşmayan söylemler ile beden dili kullanımına neden olduğu gibi aynı zamanda pedagojik olmayan tutum ve davranışları da ortaya çıkarmıştır. Ayrıca filmde sosyal bağlama dayalı kullanılan imajinatif sembollere bakıldığında mesleki çağrışımı güçlü olan sarık, cübbe, tespih, namaz takkesi gibi sembollerin mesleki mekân bağlamında pozitif kullanılmış olması Türk sinemasında din görevlisi tiplemesinin normal sınırlara yaklaşması bakımından dikkate değer olumlu bir girişim olarak değerlendirilebilir (ayrıca bkz. Tablo-6).

Araştırmada içerik analizi yapılan bir diğer sinema filmi de “Kibar Feyzo”dur (1978). Önceki filmlere göre sinematografik kalite ve içerik açısından eski kuşak bir sinema filmi olarak senaryodaki din görevlisi imajına bakıldığında, sosyo-ekonomik olarak daha çok alt gelir grubundan ve yaşlı bir karakterin yer aldığı tespit edilmiştir. Burada fiziksel bir eksiklik anlamında din görevlisinin ayağının sakat olması, ‘Topal Hoca’ tiplmesi olarak senaryoda yer almasını gerektirmiştir. Buradaki din görevlisi tiplemesine bakıldığında, bu tür bir fiziksel eksiklik üzerinden mesleğin itibarsızlaştırılmasına yönelik bilinçaltı bir çağrışım amaçlanmış olabilir. Bu sebeple mesleğe negatif bakışın bir ürünü olması sebebiyle üzerinde durulması gereken bir diğer konudur. Filmin komedi türünde olması, -bir önceki filmde olduğu gibi- bu senaryoda yer alan din

görevlisi imajı için de meslek etiğiyle uyuşmayan ve değerler psikolojisi açısından problemlı sahnelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu araştırma için analizi yapılan birinci ve ikinci filmdeki din görevlisi karakterlerinin sosyal bağlama göre negatif imajlarının bu filmde toplandığı görülmektedir. Bunun yanı sıra filmde sosyal bağlama göre kullanılan imajinatif sembolere bakıldığında ise mesleki çağrışımı güçlü olan sarık ve cübbe yerine düşük çağrışimli tespih, namaz takkesi ve dağınık sakal gibi mesleki sembollerin mesleki mekân bağlamının dışında kullanılmış olduğu saptanmıştır (ayrıca bkz. Tablo-7).

Bu çalışma için seçilen son film olan “Davaro”nun (1981) senaryosundaki din görevlisi imajı açısından sinematografik örgüsüne bakıldığında ise ‘Kibar Feyzo’ filmindeki tiplere yakın bir karakterin yer aldığı söylenebilir. Yine bu filmde de, bir öncekinde olduğu gibi komedi kaygısı, din görevlisi imajı için negatif doğurgular ortaya çıkarmıştır. Bu filmde sosyal bağlam negatif imaj sahneleri olarak mesleki temsil gücü oldukça düşük profilli bir giyim tarzının ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Değerler psikolojisi açısından sorunlu olan meslek etiğine aykırı söylemde bulunma ve beden dili kullanma durumunun -yine bir öncekinde olduğu gibi- bu film için de imajinatif problem ortaya çıkardığı söylenebilir. Ayrıca, senaryoda kullanılan sosyal bağlama dayalı imajinatif sembolere bakıldığında ise mesleki çağrışımı güçlü olan sarık ve cübbenin mesleki mekân bağlamından ayrılması fakat görev tanımını içinde kalacak biçimde kullanıldığı tespit edilmiştir (ayrıca bkz. Tablo-8).

Fotoğraf-1: Filmlerdeki din görevlilerinin mesleki kimliğe vurgu yapan imajinatif görüntüleri







Türk sinema tarihine bakıldığında, bir meslek grubu olarak ‘din görevlisi/imam’ karakterinin sosyal bağlama göre imajinatif olarak daha çok ‘kılık-kıyafet’ yönüyle “bakımsız hoca” teması üzerinden olumsuz gösteriminin ön plana çıkmış olduğu görülmektedir (bkz. Fotoğraf-1). Özellikle eski kuşak sinema filmlerinde (örnek: Kibar Feyzo & Davaro) sosyo-ekonomik profilli ve kişisel bakım düzeyi /personal care düşük bir imajın verilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bunun yanı sıra bu film senaryolarındaki din görevlisi karakterine, ‘(i) duygusal / emotional; (ii) manevi / spiritual; (iii) ruhsal / mental; (iv) fiziksel / physical’ boyutları olan ‘kendi kendine bakım / self-care’ olgusu (Hammel, 2009: 107-114; Votova & Wister, 2006: 21-27) bağlamında da bakılabilir. Buna göre ilk olarak, mesleğin ontolojik yapısı gereği ‘manevi / spiritual’ boyutunun – bu makalede kavramsallaştırılan- değer-yoksun dindarlık tipolojisi bağlamında sorunlu/patolojik olduğu vurgulanabilir. Ayrıca bu filmlerin senaryolarındaki din görevlisinin sahip olduğu kendi kendine bakım olgusunun tüm boyutlarının da düşük profilli olduğu iddia edilebilir.

Nitel metodoloji kullanılarak yapılan bu araştırma sonucunda; (i) ideolojik bağlamda kendilerini din karşıtı konumlandıran yönetmen, senarist ve oyuncu gibi sinema aktörleri tarafından Türk sinemasındaki din görevlisinin, bilinçli olarak ‘ırz düşmanı, sahtekâr, üçkâğıtçı, kumarbaz, maddi kazanımları ön planda tutan, toplum önderliğinden ve dinî liderlikten uzak’ biçimde betimlendiği; (ii) söz konusu mesleğe ilişkin olumsuz kalıp yargı oluşturan sosyal bağlama dayalı bu imajinatif yaklaşımın, -ilk kez bu makalede yeni bir modelleme olarak ortaya atılan- değer-yoksun dindarlık tipolojisinin semantik içeriğiyle örtüştüğü; (iii) bu dindarlık tipolojisi dikkate alındığında, ideoloji tabanlı Türk sinemasının

dinsel, etik ve mesleki kimlik değerleriyle uyuşmayacak biçimde adı geçen meslek grubunu sosyolojik olarak içinde yaşadığı toplumda değersizleştiren bir yaklaşım ortaya koyarak değer-yoksun dindarlık örüntüsüne sahip bir din görevlisi imajı çizdiği; (iv) üzerinde çalışılan sinema filmlerinden özellikle ‘Memlekette Demokrasi Var’ filminde yer alan din görevlisi imajının, diğer filmlere göre değer-yoksun dindarlık tipolojisiyle daha fazla örtüştüğü saptanmıştır.

Türk sinemasında yer alan din görevlisi imajının olumsuz değerlendirildiği film senaryolarında genel olarak; (a) bilişsel bağlamda ideolojik tabanlı çağdaşlık karşıtı, fundamentalist köklere sahip, gerici ve yobaz din görevlisi; (b) davranışsal bağlamda ise değer temaları ön planda tutularak mesleki kimlik ve temsil gücüyle uyuşmayan, teolojik ve etik değerlerden yoksun bir din görevlisi imajı sunulmaya çalışıldığı görülmektedir. Kendilerini ideolojik anlamda din karşıtı olarak konumlandıran sinema aktörlerinin, çalışmalarında temsil ettiği dinsel ve etik değerlerden yoksun biçimde olumsuz davranışsal parametreleri ağırlıkta olan din görevlisi imajını ön planda tutma çabalarının olduğu dikkati çekmektedir. Ancak tüm bu olumsuz imajınatif tabloya karşın spesifik olarak konuya ilişkin genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, son dönem filmlerdeki din görevlisi imajının eski kuşak filmlere kıyasla – görece- olumlanacağı öngörülebilir. Zira 2000’li yıllarda Türkiye’de üretilen sinema filmlerine bakıldığında, “yaşamın esası olan din” anlayışı yerine, “yaşamın bir parçası olan din” anlayışının vurgulandığı bir yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Son dönem filmlerin favori konularından birini de din oluşturmaktadır. Bu filmlerde, yobaz karakterli din adamları yerine artık “Adem’in Trenleri”nde (2007) olduğu gibi olumlu din görevlisi imajının öne çıkarıldığı görülmektedir (Lüleci, 2008, s. 137’den akt. Özdemir, 2011: 27-29).

Yukarıda verilen araştırma sonuçları çerçevesinde konunun teorik arka planına bakıldığında, imgeler dünyası ile gerçek dünya ayrımının yapıldığı sinema sanatında ele alınan temayla ilgili izleyicilerin görsel ve işitsel kodları üzerinden zihinsel temsillerinin yeniden oluşturulduğu söylenebilir. Konuya İngiliz Kültürel Çalışmalar geleneği içerisinde yer alan S. Hall’ın ‘kodlama ve kod açılama / encoding-decoding modeli’ bağlamında yaklaşıldığında, sinema ürünleri üretim ve tüketim olarak iki ayrı gösterge bilimsel süreçte kavramlaştırılabilir. Bu modele göre sinema senaryoları kodlanmış anlamlar bütünüdür. Bu anlamlar, film üzerinden

farklı alıcılara dağıtılır. Ayrıca oluşturulan söylemin etkili olabilmesi için sosyal pratiklere dönüştürülmesi gerekmektedir. Birtakım kodlar, belli dil topluluklarına ve kültürlerine geniş ölçüde dağıtılmış ve çok erken yaşlarda öğrenilmiş olabilir ki, bunlar yapılandırılmış olarak değil, doğuştan verilmiş gibi görünür. Basit görsel işaretler evrenselliğe yakın olarak elde edilirken; doğal görsel kodlar ise kültüre özgü kabul edilir. Ancak bu hiçbir koda müdahale edilmediği anlamına gelmez.

Ayrıca yukarıda söz edilen modele göre, kodların düz anlam ve yan anlamları vardır. Kodların düz anlamları herkes tarafından aynı algılanabilirken onlara yüklenen yan anlamlar farklı yorumlamalara yol açabilir. Bununla birlikte, üretim sürecinde oluşturulan anlam ile tüketim sürecinde alınılan/algılanan anlam aynı olmayabilir. Nitekim izleyiciler birbirlerinden farklı geçmişlere, bilgi ve deneyimlere sahip olduklarından üretim esnasında kodlanan anlamları farklı açımlayıp farklı yorumlayabilirler (Hall, 2006; Mutlu, 2008; Yücel, 2015: 7-8).

İzleyiciler, kendilerine iletilen kodları anlama ve yorumlamada semantik olarak '(i) egemen okuma, (ii) müzakereli okuma ve (iii) muhalif okuma' biçiminde üç farklı okuma davranışı sergileyebilir. Bunlardan egemen okuma biçiminde izleyici, mesajı/gönderilen kodu, kodlanan anlamıyla okur. Bir başka deyişle, izleyici gönderilen mesajın anlamlarını olduğu gibi yani kodlayıcı profesyonellerin ürettiği şekliyle ve sorgulamadan kabul eder. Müzakereli okuma biçiminde ise izleyici, anlamı olduğu gibi kabul etmek yerine semantik bir uzlaşmaya vararak okur. Bu okuma ve yorum davranışında izleyici, gönderilenin bazı bölümlerine uyum sağlarken; bazı bölümlerine karşı duruş sergileyebilir. Özetle bu okuma biçimi, kabul edilen ve reddedilen unsurların karışımından oluşur. Dolayısıyla bu okuma biçiminde izleyicilerin filmleri daha sorgulayıcı bir yaklaşımla okudukları söylenebilir. Karşıt okuma biçimi de, karşılaştıkları her metne karşı durmayı alışkanlık yapan izleyicilerin yaklaşım şeklidir. Bir başka deyişle izleyici, düz anlam ve yan anlamların hepsini çözümler ve bu mesajların tam zıt yönünde bir kod açıklama yapar. Gönderilen mesajın bütünlüğünü tamamen bozarak tercih ettiği bir kodla alternatif referans çerçevesinde senaryoda yeniden bir bütünlük kurar. Özetle, egemen okuma baskın ideolojiyi destekler, yani izleyici kodlanan metinleri kodlandığı şekliyle kabul eder. Müzakereci okuma, belli kodları kabul eder diğerlerini reddeder. Karşıt

okuma ise egemen kodları belirler ve reddeder, denilebilir (Yücel, 2015: 8-9).

Yukarıdaki sözü edilen modelleme kapsamında Türk sinemasındaki din görevlisi imajı üzerine semantik analizler yapılacak olursa, öncelikle sinema sektörü aktörlerinin (yönetmen, yapımcı, senarist, oyuncu vs.), sahip oldukları ideolojik düşünce dünyalarının bu imajı sinemaya yansıtmada oldukça belirleyici olduğu söylenebilir. Yani sinema sektörü, yukarıdaki üç temel tutumdan birini önceleyerek din görevlisi sunumu yapmakta ve sinema izleyicisi de yine bu temel yaklaşımlardan birini esas alarak kod açıklama sürecine girmektedir. Bu sebeptendir ki, Türk sinemasında din görevlisi imajı, bir türlü olması gereken biçimde sunulamamış ve algılanamamıştır. Kısaca, Türk sinemasında bugüne kadar verilen din görevlisi imajı, 'nikâh ve yağmur duasıyla hatırlanan; muska yazan ve üfürükçülük yapan; cenaze namazında cemaatin önünde yürüyen dağınık sarıklı ve cübbeli; camide söylediklerini kimsenin merak etmediği; kişisel çıkarları için sahip olduğu tüm mesleki değerleri terk edebilecek bir anlayışta yobaz ve makam düşkünü' bir tipten hareketle oluşturulmuştur (Menekşe, 2005: 55). Öte yandan İslâmi değerlere sahip sinema aktörleri tarafından yukarıda sözü edilen bu patolojik din görevlisi imajına karşın –özellikle son dönemde- semantik olarak bağlama dayalı pozitif anlam yüklenerek bir toplum önderi profili taşıyan din görevlisi imajını kuşatan çalışmaların da yapıldığı görülmektedir (örnek sinema filmi için bkz. The İmam, 2005).

Farklı bir din görevlisi imajı çizen filmlerden biri de 2005 yılında gösterime giren "The İmam"dır. Türk sinemasında manevi değerlerin, kişisel tercih ve özgün biçimlerle modernleşmeye eklenmesinin 'The İmam' filmindeki Emre karakteri üzerinden başarıyla temsil edildiğini söylemek mümkündür. O, köye gitmekle aslında kendi iç dünyasına yolculuk eder. Burada bir iç hesaplaşma yaşayıp, arınarak yeniden dış dünyaya döner. İmam hatip lisesinden mezun olan Emre karakteri, bu okulda edindiği değerlerinden ve kimliğinden utanmaktadır. Yurtdışına yüksek lisans yapmaya giden Emre, modern hayatın getirileri arasında kimliğini unutmaya çalışır. "Hacıoğlu" olan soyadını, dinsel çağrışımı engellemek için değiştirir. İmam hatipli olduğunu karısından ve şirket ortağından bile gizler. İlerleyen zamanda lüks bir hayat, iyi bir iş ve bol para edinir. Bir gün kanser olan imam arkadaşı, Emre'den Ramazan ayı boyunca imamlık yapması için yerine birisini bulmasını ister. Emre de

yıllardır imam hatip kimliğinden duyduğu aşağılık kompleksini yenmek için köyde imamlık yapmaya kendi gider. Ramazan süresince köyde imamlık yapan karakter, uzun saçlı, motosiklet kullanan durumu ve çocuklarla girdiği sevecen iletişimle cemaati hayrete düşürür. Onlara dinin yumuşak ve samimi tarafını anlatır. Bu şekliyle din, bir yandan imamın kendi yaşantısında geçiş dönemini belirlemiş, onu kendi içinde yolculuğa çıkartmış, hayat sürecinde radikal kararlar almasına neden olmuştur. Öte yandan alışılmışın dışında olan imam karakteri, farklı tavırlarıyla köylüyü etkilemiş ve çocuklara dini sevdirmiştir (Özdemir, 2011: 28).

Türk sinemasının, 'imam/hoca' tiplmesi üzerinden aslında ideolojik tabanlı bir İslâm'ın değer ve etik prensipleriyle hesaplaşmaya giriştiğini söylemek mümkündür. Bunun için bilinçli olarak 'din görevlisi imajı' üzerinden pek çok şablon kullanılmıştır. Bu şablonlardan bazıları ve izleyici kodları ise şu şekildedir:

(i)-Şablon: Özellikle köy filmlerinde, hep ağanın yanında yer alan, onun şakşakçısı, iş birlikçisi konumundaki üfürükçü imam. İzleyici kodu: Burada imam, toprak sahibi olan ve zulmeden despot köy ağasının yanında yer alırken, bu din adamlarının aslında sömürden yana oldukları, ezilenin değil ezenin yanında buldukları mesajı.

(ii)-Şablon: Komedi filmlerinde görülen, kafasında takke, üçkâğıtçı, stokçu bakkal tiplmesi, yine aydın öğretmene karşı köylüleri örgütleyen yobaz köy imamı. İzleyici kodu: Sosyal gelişmeyi önleyen, topluma uyumsuz ve dini kişisel çıkarlarına alet ettikleri mesajı.

[Örnekler: "Kibar Feyzo"da, Güllo'ya (Müjde Ar) âşık olan Feyzo'nun (Kemal Sunal) evliliğine karşı çıkan anasının, nefesi keskindir denen Topal Hoca'ya müracaatı, konuşmayı haber alan Feyzo'nun hocanın cebine para sıkıştırıp Güllo ile evlenmeye annesini razı etmesini istediği, elinde tespih üfüren hoca tiplmesi; "Davaro"da, canlı gömülen Sülo (Şener Şen) mezardan çıkmaya çalışınca "-herif diriliyor" diyerek kaçan bir imam imajı].

Yukarıdaki analizlerden de görüleceği gibi bu filmlerdeki din görevlisi, tek boyutlu ve keskin çizgilerle ayrılmış tipler; gerici, yobaz, bilime karşı, birtakım hurafelere inanmış din adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tiplmenin karşısında ise yeniliği, çağdaşlığı, ilerlemeyi temsil eden aydın bir kahraman karakteri vardır. Bu kahramanlar,

öğretmen ve doktor gibi özellikle yüksek meslek gruplarından seçilmiştir (Menekşe, 2005: 55-57).

Değer-yoksun dindarlık tipolojisi bağlamında Türk sinemasında din görevlisi imajının analiz edilmeye çalışıldığı bu nitel çalışma sonuçları dikkate alarak stratejik bir endüstri olan sinema sektörü ile sinema ve din konusunda uzmanlaşmak isteyen akademisyenler ve ilgili kurumlar için aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

(a) Bu çalışma kapsamında üzerinde analiz yapılan filmler, sadece din görevlisi imajı açısından incelenmiştir. Bundan sonraki çalışmalarda, özellikle yeni nesil sinemalarda dine ilişkin farklı tematik konular (mekân-bağlam ve din ilişkisi vb.) ve kuramların (dinî başa çıkma, bağlanma, yükleme vb) analiz edilmesi yeni bulguların ortaya çıkmasını sağlayabilir.

(b) Çalışmada analiz edilen filmler, sinema tekniği açısından incelenmemiştir. Gelecek çalışmalarda, iletişim uzmanlarının da içinde bulunduğu atölye çalışmaları kapsamında filmlerin teknik açıdan da incelenmesi daha kapsamlı değerlendirmelerin yapılmasına olanak sağlayabilir.

(c) Din psikolojisi alanında yeni bir alt araştırma alanı olarak '**sinema ve din**' konusuna önem verilmeli ve bu konuda dindarlık tipolojileri ve dinsel figürlerin karakter analizleri gibi konularda teorik ve ampirik çalışmalar yapılmalıdır.

(d) Son dönem klinik psikoloji literatürüne bakıldığında terapötik değer taşıyan sinema üzerine sinematerapi adıyla yeni bir terapi yaklaşımının geliştirildiği görülmektedir (Aka & Gençöz, 2010: 69-77). Dolayısıyla değerler psikolojisi yoğunluklu sinema filmleri yapılarak izleyicilere değer temalı aktarımları içeren terapötik yaklaşımlar yönünde bir yol haritası belirlenmelidir.

(e) Sinema filmlerindeki olumsuz din görevlisi imajının düzeltilmesi için toplumsal bir bilinç ve farkındalık platformu oluşturulmalıdır. Bu olumsuz imajı düzeltmede en önemli görev film yapımcılarına düşmektedir. Sinema aktörleri, din ve din adamının, dinî ve ahlaki değerlerin topluma nasıl aktarılacağı konusunda yeterince bilgi sahibi olmaları bir zorunluluktur. Dolayısıyla filmin konusuna göre kullanacakları dinsel sembollerini iyi bilmeli ve toplumdaki yanlış uygulamaları değil, dinin asli kaynaklarını göz önünde bulundurmalarıdır.

Bu teknik sorunu çözebilmek için sinema filmi yapım şirketleri, mutlaka bir dinsel danışman çalıştırmalıdır. Din temalı senaryolarının içeriklerini oluşturmada bu danışmanlardan teolojik içerikli teknik yardım alınmalıdır.

(f) Türk sinema tarihine bakıldığında özellikle son dönem korku filmlerinde cin, cehennem ve şeytan gibi dinsel motiflerin daha yoğun kullanıldığı görülmektedir (Türkel & Kasap, 2014). Sağlıklı dindarlık formlarının geliştirilebilmesi için bu sembollerin teolojik bağlama uygun kullanılmasına özen gösterilmelidir.

(g) Din görevlileri, kendi mesleki kimlikleriyle ilgili toplumda var olan olumsuz düşüncelerin giderilmesi için gereken oto-kritiği yapmalıdırlar. Bu nedenle din görevlileri, kendilerinde gördükleri eksiklikleri bir an önce giderip bu olumsuz imajı olumluya çevirmek için epistemolojik ve davranışsal bir çaba göstermelidirler.

(h) Sinema ve din konusunda yapılacak teorik ve pratik çalışmaların sağlıklı yürütülebilmesi için iletişim fakülteleri ile ilahiyat fakülteleri arasında ortak akademik platformlar ve lisansüstü programlar açılmalıdır.

(i) Din konusunda bir kamu otoritesi olan Diyanet İşleri Başkanlığı, basın ve yayın kuruluşlarıyla bir araya gelip ortak bir çalışma grubu oluşturmalıdır. Böylesi bir kurumsal çaba, sinema ve dizilerdeki din, dindar insan ve din görevlisi imajının düzeltilmesinde farkındalığı arttırması bakımından önemlidir.

(j) Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, kurumda çalışan din görevlilerinin –mesleki gelişimlerinden ayrı- kişisel gelişimleri için kurumsal düzeyde hizmet içi eğitim programları düzenlenmelidir (bu konuda geliştirilen uygulamalı bir model için bkz. Koç, 2013).

### KAYNAKÇA

- Aka, B. T. & Gençöz, F. (2010). Sinematerapinin mükemmeliyetçilik ve mükemmeliyetçilikle ilgili şemalar üzerindeki etkisi. *Türk Psikoloji Dergisi*, 25 (65), 69-77.
- Aksu, Y. (Yönetmen). (2005). *Dondurmam gaymak* [Film]. Türkiye: Makara Film.
- Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of personality and social psychology*, 5 (4), 432-443.
- Başar, Ö. D. & Yılmaz, M. (2011). Sinema filmlerinde bağımlılık yaratan maddelerin kullanımına ilişkin sahnelerin içerik analizi ile incelenmesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, 19, 23-36.
- Bilgin, N. (1999). *Sosyal psikolojide yöntem ve pratik çalışmalar*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Bilgin, N. (2003). *Sosyal psikoloji sözlüğü – Kavramlar & Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bilici, M. V. (2007). Hollywood filmlerindeki apokaliptik temalar: Sinema, popüler kültür ve din. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), 139-161.
- Çakmaklı, Y. (Yönetmen). (1970). *Birleşen yollar* [Film]. Türkiye: Elif Film.
- Çakmaklı, Y. (Yönetmen). (1971). *Çile* [Film]. Türkiye: Elif Film.
- Çakmaklı, Y. (Yönetmen). (1972). *Zebra* [Film]. Türkiye: Elif Film.
- Çakmaklı, Y. (Yönetmen). (1974). *Oğlum Osman* [Film]. Türkiye: Elif Film.
- Çakmaklı, Y. (Yönetmen). (1974). *Kızım Ayşe* [Film]. Türkiye: Elif Film.
- Çakmaklı, Y. (Yönetmen). (1974). *Diriliş* [Film]. Türkiye: Elif Film.
- Çölgeçen, N. (Yönetmen). (1985). *Züğürt Ağa* [Film]. Türkiye: Mine Film.
- Duru, S. (Yönetmen). (1974). *Bedrana* [Film]. Türkiye: Murat Film.
- Duru, S. (Yönetmen). (1975). *Kara çarşafli gelin* [Film]. Türkiye: Murat Film.



- Gençöz, F. (2009). Sinema ve psikoloji. *E-Sekans Dergisi*, 1, 16-22.
- Güneş, İ. (Yönetmen). (2005). *The imam* [Film]. Türkiye: Coloni Film.
- Gürel, E. & Âlem, J. (2010). Postmodern bir durum komedisi üzerine içerik analizi: Simpsonlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (10), 332-347.
- Hall, S. (2006). Encoding / decoding. (içinde) M. G. Durham & D. M. Kellner (ed.), *Media and cultural studies* (163-165). Oxford: Blackwell Publishing.
- Hammell, K. W. (2009). Self-care, productivity, and leisure, or dimensions of occupational experience? Rethinking occupational “categories”. *Canadian Journal of Occupational Therapy*, 76 (2), 107-114.
- <http://www.beyazperde.com/filmler>. (Erişim tarihi: Nisan 2015).
- Kartal, T. (Yönetmen). (1981). *Davaro* [Film]. Türkiye: Başaran Film.
- Koç, M. (2013). Modern bir imkân olarak ‘Din Hizmetlerinde Kişisel Gelişim’ yaklaşımı: Diyanet İşleri Başkanlığı personeli üzerine uygulamalı bir model önerisi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 149-183.
- Krippendorff, K. (2004). *Content analysis: An introduction to its methodology*. New York: Sage Publication.
- Livaneli, Z. (Yönetmen). (1987). *Yer demir gök bakar* [Film]. Türkiye: Interfilm – Road Movies.
- Lüleci, Y. (2008). *Türk sineması ve din*. İstanbul: Es.
- Maktav, H. (2004). Kuran’dan kurama İslâmî sinema. (içinde) *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslâmcılık* (ss. 989-1019). Cilt: 6. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marsh, C. (1998). Religion, theology and film in a postmodern age: A response to John Lyden. *Journal of Religion & Film*, 2 (1).
- Mayring, P. (2009). Qualitative content analysis. *Forum: Qualitative Social Research. Art. 20 1* (2), 1-10.

- Menekşe, Ö. (2005). Türk sinemasında din ve din adamı imajı. [içinde] A. Balaban (ed.), *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi* (ss. 45-66). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Morsünbül, Ü. (2015). Analyzing honey (bal), milk (süt) and egg (yumurta) movies in terms of Erikson's theory of psychosocial development / Bal, süt ve yumurta filmlerinin Erikson'un psikososyal gelişim kuramı açısından analizi. *Elementary Education Online*, 14 (1), 181-187.
- Mutlu, E. (2008). *İletişim sözlüğü*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Nebioğlu, S. (Yönetmen). (2010). *Memlekette demokrasi var* [Film]. Türkiye: Dijital Sanatlar.
- Okumuş, E. (2002). *Gösterişçi dindarlık*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Özdemir, Ö. (2011). Yeni dönem İslâmi sinema ve modernlik-geleneksellik sınırında üslup arayışı. *Sinecine*, 2 (2), 7-31.
- Özgentürk, A. (Yönetmen). (1979). *Hazal* [Film]. Türkiye: Acar Film.
- Pirhasan, B. (Yönetmen). (2007). *Adem'in trenleri* [Film]. Türkiye: Promete Film.
- Turan, İ. (2007). Medyadaki din adamı imajı üzerine bazı düşünceler. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (24-25), 293-304.
- Türkel, E. & Kasap, F. (2014). Türk sinemasında korku: 2000 sonrası Türk korku sinemasında dinsel motifler üzerine bir inceleme ve yaratım sorunları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (32), 711-721.
- Votova, K., & Wister, A. V. (2006). Self-care dimensions of complementary and alternative medicine use among older adults. *Gerontology*, 53 (1), 21-27.
- Yaylagül, L. (2012). 2000'ler Türkiye'sinde sinema ve din: Takva filmi örneği. *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 34, 42-65.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2006). *Nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1978). *Kibar Feyzö* [Film]. Türkiye: Arzu Film.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1979). *Adak* [Film]. Türkiye: Yeşilçam Filmcilik.
- Yorulmaz, B. (2013). Din eğitime yardımcı bir araç olarak “Tebliğ Filmleri”: “Horton Hears A Who” örneği. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (1), 247-262.
- Yorulmaz, B. & Blizek, W. L. (2014). Islam in Turkish cinema. *Journal of Religion & Film*, 18 (2), article 8. [<http://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol18/iss2/8>]. (05.05.2015).
- Yurtsever, K. (Yönetmen). (1977). *Fırat'ın cinleri* [Film]. Türkiye: Murat Film.
- Yücel, A. (2015). “Muhteşem Yüzyıl” dizisinin alımlama analizi: Kadın ve erkek imajı üzerine farklı okumalar. [[www.sdergi.hacettepe.edu.tr](http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr)]. (04.05.2015).

## Ekler

Ek-1: Sinema filmlerinin kimlik bilgileri

Birinci Film Memlekette Demokrasi Var

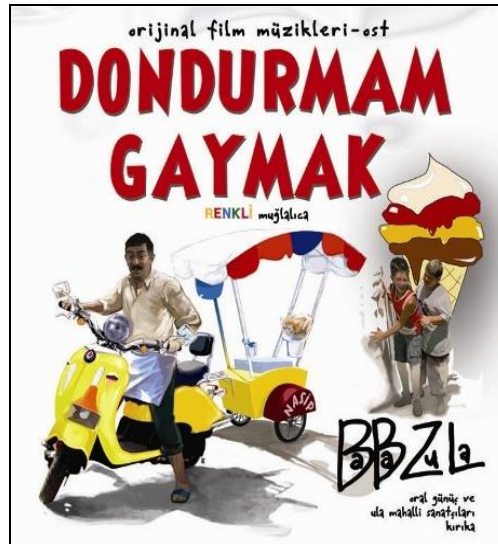


### Film Kimlik Bilgileri

Yönetmen	Süleyman Nebioğlu
Yapımcı	Müjdat Gezen & Mustafa Uslu
Senarist	Süleyman Nebioğlu
Oyuncular	Şafak Sezer, Tamer Karadağlı, Müjdat Gezen, Sümer Tilmaç, Gülçin Santırcıoğlu
Müzik	UMP
Görüntü yön.	Mustafa Kuşçu
Kurgu	Mehdi Tanrıverdi
Dağıtıcı	UIP
Yapıcı Firma	Dijital Sanatlar
Cinsi	Sinema filmi
Türü	Dram, Komedi, Tarih, Politik
Renk	Renkli
Yapım yılı	2010

Çıkış tarih(ler)i	3 Aralık 2010 (Türkiye)
Süre	96 dakika
Ülke	Türkiye
Dil	Türkçe
Hasılat	613.786,0 TL

İkinci Film Dondurmam Gaymak

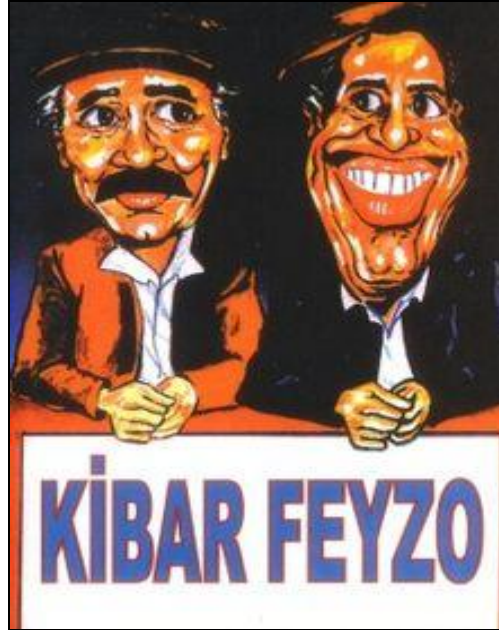


Film Kimlik Bilgileri

Yönetmen	Yüksel Aksu
Yapımcı	Yüksel Aksu, Tankut Kılınç, Eyüp Boz
Senarist	Yüksel Aksu
Oyuncular	Turan Özdemir, Gülnihal Demir, İsmet Can Suda, Ulaş Sarıbaş
Müzik	Babazula
Görüntü yön.	Eyüp Boz

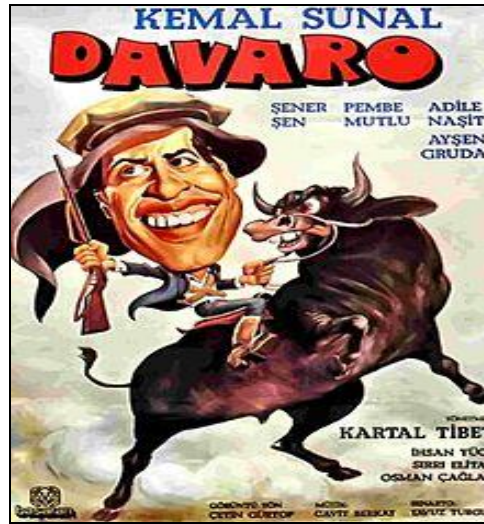
Kurgu	Sedat Karadeniz
Stüdyo	Makara film
Cinsi	Sinema filmi
Türü	Dram – Komedi
Renk	Renkli
Yapım yılı	2005, Türkiye
Süre	100 dakika
Çıkış tarih(ler)i	24 Kasım 2006
Hasılat	3,484,740 \$

### Üçüncü Film Kibar Feyzo



Film Kimlik Bilgileri	
Yönetmen	Atıf Yılmaz
Yapımcı	Nahit Ataman, Ertem Eğilmez
Senarist	İhsan Yüce
Oyuncular	Kemal Sunal, Müjde Ar, Adile Naşit, Şener Şen, İhsan Yüce, İlyas Salman, Erdal Özyağcılar
Müzik	Cahit Berkay
Görüntü yön.	Erdoğan Engin
Stüdyo	Arzu Film
Yapım yılı	1978
Ülke	Türkiye
Çıkış tarih(ler)i	1 Kasım 1978
Süre	91 dk.
Dil	Türkçe

Dördüncü Film Davaro



Film Kimlik Bilgileri	
Yönetmen	Kartal Tibet
Yapımcı	Kadir Baykut
Senarist	Yavuz Turgul, Kartal Tibet
Oyuncular	Kemal Sunal, Pembe Mutlu, Şener Şen, Adile Naşit, Ayşen Gruda
Müzik	Cahit Berkay
Görüntü yön.	Çetin Gürtop
Stüdyo	Başaran Film
Cinsi	Sinema filmi
Türü	Komedi, Dram
Renk	Renkli
Yapım yılı	1981
Çıkış tarih(ler)i	1 Ocak 1981
Süre	80 dakika
Ülke	Türkiye
Dil	Türkçe

## Ek-2:

## Dinsel motif içerikli sinema filmleri

Film Kimlik Bilgileri	
	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Âdem'in Trenleri, 2007</li> </ul>
Yönetmen:	Barış Pirhasan, Senaryo yazarı: İsmail Doruk.
	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Arat, 2006</li> </ul>
Yönetmen:	Biray Dalgakıran, Senaryo yazarı: Hakan Bilir.



- Büyü, 2004

Yönetmen: Orhan Oğuz, Senaryo yazarı: Şafak Güçlü.

- Dabbe, 2005

Yönetmen ve Senaryo yazarı: Hasan Karacadağ.

- Kubilay, 1952

Yönetmen: Muharrem Gürses, Senaryo yazarı: Melih Başar.

- Kurtlar Vadisi Irak, 2005

Yönetmen: Serdar Akar, Senaryo yazarı: Raci Şaşmaz.

- Minyeli Abdullah, 1989

Yönetmen: Yücel Çakmaklı, Senaryo yazarı: Bülent Oran.

- Oğlum Osman, 1973

Yönetmen: Yücel Çakmaklı, Senaryo yazarı: Salih Diriklik.

- Polis, 2006

Yönetmen ve Senaryo yazarı: Onur Ünlü.

- Takva, 2005

Yönetmen: Özel Kızıltan, Senaryo yazarı: Önder Çakar.

- The İmam, 2005

Yönetmen: İsmail Güneş, Senaryo yazarı: Ömer Lütfti Mete.

- Ulak, 2007

Yönetmen ve Senaryo yazarı: Çağan Irmak.

- Umut, 1970

Yönetmen ve Senaryo yazarı: Yılmaz Güney.

- Yumurta, 2007

Yönetmen ve Senaryo yazarı: Semih Kaplanoğlu.



## YAS SÜRECİ VE DİNİ DANIŞMANLIK

Elif KARA\*

### ÖZ

Sevilen birinin kaybı ve ardından yaşanan duygular tüm insanlar için ortak, acı veren deneyimlerdir. Bu duygusal sürecin nasıl işlediği ve kayıp sonrası yaşamın normal devam etmesini sağlamak psikolojinin ilgilendiği konulardan biridir. Kayıp sonrasında inançlı bir çok insan, kaybı inandıkları dinin bakış açısıyla anlamlandırma ihtiyacı hissetmektedir, bu konuda yardımcı olacak alan, psikoloji ve din bilimlerinin, başta da din psikolojisinin alanı olarak görülmektedir.

Bu çalışmada ilk öncelikli olarak “yas” kavramı; kavram ve uygulamalarının çıkış yeri olan ABD de yapılan çalışmalar doğrultusunda gözden geçirilmiş, yas süreci, yas sürecindeki kişinin özellikleri, yas türleri ve yas danışmanlığı ele alınmıştır. İkinci olarak İslami açıdan kayba bakış ve yas danışmanlığının uygulanabilirliği tartışılmıştır.

İslam dininin kayba bakışı, bu konudaki dini çıkarım ve davranışlar değerlendirildiğinde, yas danışmanlığının Müslümanlar için uygulanabilir olduğu, bu alanda ülkemizde de profesyonel zemine oturmuş çalışmalara ihtiyaç duyulduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kayıp, Yas, Yas Tutan Kişi, sevilen birinin kaybı, Yas Süreci, Dini Danışmanlık.

### GRIEF PROCESS AND PASTORAL COUNSELING

#### ABSTRACT

Loss of a loved one, and then the emotions experienced are common excruciating experiences for all people. How you handle this emotional process and to ensure normal life continues after loss is one of the subjects that psychology interests. After the loss a lot of religious people interpret the loss from the perspective of religion they believe, the field that will help in this regard is seen as the area of the science of psychology and religion, in particular as psychology of religion.

In this study firstly the term “grief” has been revised in line with the studies done in US, as the origin of the concept and practices, grief process, the

---

\* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Bölümü.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/11/2015

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 15/01/2016

characteristics of the person in the grief process, types and counseling are discussed. Secondly, the view of loss from the Islamic point and grief counseling applicability are discussed.

In Islamic view of loss, when religious interferences and manners on this issue are assessed grief counseling is also applicable for Muslims, in this area professional studies have been identified as a need also in our country.

**Key Words:** Loss, Grief, Mourning People, loss of a loved one, Grief Process, Pastoral Counseling.

### Giriş

Her kayıp, insanı olumsuz etkiler. Kayıplar duygusal ya da fiziksel olabilir; mülk kaybı, iş kaybı, boşanma gibi kayıplar ya da sevilen birinin ölümü kayıp duygusu yaşatabilir. Kayıp sonrası üzölmek doğaldır ve bu üzüntünün belli bir süre devam etmesi, normal bir süreçtir. Bu süreç psikoloji literatüründe “yas süreci” olarak değerlendirilmektedir.

Yakınını kaybeden kişi yas tutma sürecinde yaşanan kaybın yol açtığı olumsuz duygular düşünceler yaşayabilir, olumsuz davranışlarda bulunabilir. Yas süreci bireyin normal yaşamında aksamalara neden olabilir. Yas sürecinde olan birey yemek-içmek gibi öz bakım becerilerini aksatabilir. Çalışmak, sosyal ilişkileri yürütmek gibi günlük hayatın getirdiği normal davranış ve sorumluluklarında sorunlar yaşayabilir, ruh sağlığı bozulabilir, depresyona girebilir. Kişinin hayatını normal ve sağlıklı devam ettirebilmesi için yas sürecini tamamlaması gerekmektedir. Bu süreç sonunda yakınını kaybeden kişi yaşadığı kayıp duygusunun hayatındaki olumsuz etkileriyle başa çıkmayı ve kayıpla yaşamayı, günlük yaşamına devam etmeyi öğrenmelidir.

Kayıpla ilgili yapılan çalışmalarda kaybı ve kaybın ardından yaşanan süreci farklı düzeylerde yansıtan dört farklı kavram tanımlanmıştır:

1- Kayıp (Loss): Yaşanan birçok kaybı tanımlamak için kullanılan kavramdır. Yaşanan bu kayıplar birbirinden farklı alanlarda olabilir; iş kaybı hastalık, sevilen birinin ölümü, arkadaşlık, evlilik, nişan, gibi insanları birbirine bağlayan bağların bitişi, doğal felaketler sonrası yaşanan kayıplar bunlara örnek verilebilir.

2- Keder, Acı (Grief): Kayıp sonrası yaşanan duygu ve psikolojiyi tanımlamaktadır.

3- Yakın Birinin Ölümü (Bereavement): Bireyin sevdiği, değer verdiği birini ölüm sonucunda yitirmiş olmasını tanımlamaktadır.

4- Matem, Yas (Mourning): Bireyin sevdiği birinin ölümünden dolayı üzülmelerini ve üzüntü yaşanan zamanı tanımlar.<sup>1</sup> Benzer tanımlar başka çalışmalarda da yapılmıştır.<sup>2</sup>

Bu kavramların tümünün ölüm nedeniyle yaşanan kayıpla ilgili olduğu görülmektedir. Yas süreci sevilen birinin ölümünden sonra kayıp duygusu yaşayan bireyler tarafından gösterilen fiziksel, duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkiler olarak nitelendirilir.<sup>3</sup>

Literetürde yakınıni kaybedenler için yapılan danışmanlık isim olarak iki şekilde de geçmektedir; “grief counselling”, “bereavement counselling”. Ancak “grief counselling” yukarıda belirtildiği gibi bir çok kayıp türünü içermektedir. Yas süreci için danışmanlık, başvuran kişinin kişisel tercihi üzere din adamından da talep edilebilir. Dindar kişiler doğum, evlilik, ibadetler, sosyal ilişkiler gibi yaşamın getirdiği bir çok olayda dinlerinin bakış açısını merak ettikleri gibi, dinin ölüme bakışıyla da ilgilenirler. Ölüm sonrası hayat, ölen kişinin ne olduğu, kendi acılarını ne şekilde tanımlayacakları, duygusal durumlarını nasıl düzenleyip yaşamlarına devam edebilecekleri konularında dinlerin açıklamaları vardır. bu açıklamaları dindar kişilere ulaştıracak olan din adamlarının kendilerine başvuran kişilerin içinde bulunduğu psikolojiyi bilmeleri doğru bir şekilde yardımcı olmaları için gereklidir.

Dini danışmanlık yapabilmek için psikoloji eğitimi ve bunun yanı sıra din eğitimi almış olmak gerekmektedir. Bu iki eğitim sayesinde dini danışmanlar kaybı olan kişilerin ne gibi duygusal aşamalardan

<sup>1</sup> Stephanie Sabar, *Bereavement, Grief, and Mourning a Gestalt Perspective*, Gestalt Review, 4(2):152–168, 2000, ss. 155-156.

<sup>2</sup> Charles A. Corr, *Bereavement, Grief, And Mourning In Death-Related Literature For Children*, Omega, Vol. 48(4), 2003-2004, ss.337-363. ss. 337-338.

<sup>3</sup> Cem Ali Gizir, *Kayıp Sonrasında Zorluklar Yaşayan Üniversite Öğrencilerine Yönelik Bir Yas Danışmanlığı Modeli*, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 2006; 2: 195-213. s. 198.

geçebilecekleri hakkında bilgi sahibi olurlar ve dinin kayba bakış açısını hastaya aktarırken hastanın içinde bulunduğu psikolojiyi tanılayarak uygun yardımı sağlayabilirler.<sup>4</sup>

### **Yas Sürecindeki Duygusal Fiziksel ve Davranışsal Tepkiler Nelerdir?**

Sevilen birinin ölümünden sonra yas tepkileri ve bu yas sürecinin dinamikleriyle ilgili deneyimlerin genel olarak aşağıda belirtildiği gibi yaşandığı gözlemlense de bu aşamalar yer değiştirebilir ve bazen kayıp sahibinin içinde bulunduğu psikolojik ve sosyolojik durum gibi değişkenlere bağlı olarak bazı aşamalar yaşanmayabilir.

Duygusal tepkiler: şok, üzüntü, öfke, yorgunluk, çaresizlik, suçluluk, kaygı, korku, yalnızlık, uyuşma, isteksizlik, umutsuzluk.

Fizyolojik tepkiler: kalpte ve boğazda sıkışma, gürültüye karşı duyarlılık, nefeste darlık, zayıf-halsiz hissetme, ağız kuruluğu.

Düşünsel tepkiler: inanmama, dikkat dağınıklığı, düşüncede dağınıklık-karışıklık, çarpık-hatalı düşünceler, halüsinasyonlar, unutkanlık, rahatsız edici düşünce veya rüyalar.

Davranışsal tepkiler: Uyku ve yeme sorunları, dikkatsiz veya takıntılı davranma, alkol ya da başka bir madde (uyuşturucu) kullanma, sosyal çevreden ve kaybedilen kişiyi hatırlatan uyaranlardan kaçma veya bu uyarıcılardan ayrılmama, ölüm gerçeğini reddederek kaybedilen kişiyi arama.<sup>5</sup>

Manevi-felsefi tepkiler: Kayıp yaşayan bir kişi inanç sistemiyle ilgili de sorunlar yaşayabilir. Burada bireyin inancı önemli değildir, neye inanılırsa inanılsın akla gelen sorular kayıp duygu ve düşünceleri altında dini inancın yeniden değerlendirilmesidir.

Genellikle şu tür sorular akla gelir, “Allah neden böylesine acı olumsuz bir olaya müdahale etmedi”, “Allah neden bunların olmasına izin verdi”, “kaybedilen kişilerin acı verici deneyimlerinde (özellikle

<sup>4</sup> <http://www.counselling-directory.org.uk/>

<sup>5</sup> Ruth Hetzendorfer, The Pastoral Counselling Handbook A Guide To Helping Hurting, Beacon Hill Press of Kansas City, 2009, s.178.

şiddet mağdurlarının ölümleri gibi durumlarda) Allah neredeydi”? Şeklinde öfke dolu çeşitli sorular zihinde süreklilik gösterebilir.<sup>6</sup>

Yas tutan birçok kişiyi gözlemlediğimizde birbirinden çok farklı yas tepkilerinin verildiği de görülmektedir. Bazıları kayıp haberini alır almaz yas tepkileri verirken bazı kişiler de yasını erteler, daha sonra yas sürecine girebilir. Yine bazı yas sahipleri kısa bir süre yas tutup yasını tamamlarken bazılarının yas süreci çok uzun sürebilir. Bunun tersine kişi kaybın ardından üzüntü tepkileri vermeyebilir, bu durum da sağlıklı değildir. Eğer yas yaşanmazsa daha sonra ortaya çıkar.<sup>7</sup>

İnsanlar duygu düşünce ve davranış olarak birbirinden farklıdır, hayatı farklı algıladığımız gibi yas süreçlerimiz de birbirimizden farklı şekillerde işleyebilir. Ancak bilimsel çalışmalar, yas sürecindeki kişiye yardımcı olabilmek için yas tepkilerinin farklılıklarını ve yas sürecini belirleyen bazı etkenlerin olduğunu belirlemiştir. Bu etkenler şu şekillerde açıklanmıştır:

### **Yas Sürecinin Bireyin Psikolojisi Üzerindeki Etkilerine Dair Bazı Teoriler**

Yas sürecini yani yasın bireyin psikolojisindeki seyrini, duygu düşünce ve davranıştaki sonuçlarını Freud'dan bu yana bir çok psikolog incelemiştir. Bu kısımda belli başlı bazı psikologların görüşlerine yer verilecektir.

Modern psikoloji tarihinde normal ve normal olmayan yas üzerine yapılan ilk çalışma, Freud tarafından yazılan “Yas ve Melankoli” adlı eserdir.<sup>8</sup> Freud yasın işlevini ölmüş kişiyle bağların kopması için bir süreç olarak görmüştür. Freud'a göre ölen kişiyle bağların kopması gerekiyordu çünkü bu sayede yeni insanlarla ilişki kurmak mümkün

<sup>6</sup> SusanWheeler-Roy, Bernard A. Amyant, A Field Manual Grief Counseling Resource Guide, New York State Office of Mental Health, 2004, ss. 6-8.

<sup>7</sup> Ruth Malkinson, Bilişsel Yas Terapisi. Bir Yakınımı Kaybettikten Sonra Yaşamın Anlamını Yeniden Yapılandırma, Çev: Semra Kunt Akbaş, Boylam Psikiyatri Enstitüsü, Ankara: HYB Basım Yay; Ankara, 2009, s. 177.

<sup>8</sup> Sigmund Freud, (1917). Mourning and Melancholia. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works, 237-258.

görünüyordu. Melankoli ise normal yasın sapmasıdır ve ölen kişiye karşı hissedilen suçluluğun ve özsaygı eksikliğinin sonucudur.<sup>9</sup>

Lindemann da Freud gibi yası ölmüş kişiyle bağın koparılması süreci olarak görmüştür.<sup>10</sup>

J. W. Worden yas sürecinin kaybı yaşayan kişinin hayatında bir anlam yaratacağını öne sürmüştür. Yas sürecindeki kişi için duygusal ve bilişsel fonksiyonlarının yeniden yapılanması gerekmektedir. Bu yapılanmanın gerçekleşmesi için yas sürecindeki kişi için dört aşamalı görev modelini oluşturmuştur, bu modele göre;

- 1) Ölümü kabullenme,
- 2) Ölüm sonrası oluşan acının üstesinden gelme,
- 3) Ölen kişinin olmadığı yaşama yeniden uyum sağlama,
- 4) Ölen kişi ile olan bağın duygusal düzlemde yer değiştirmesi<sup>11</sup> gerekmektedir.

Yas sürecinin kayıp sahibi ile kaybedilen, kalan ile ölen arasındaki bağın sonlanması sağlanması gerektiğini öne süren Freud'un görüşünün aksine Worden'in ölümün ardından yaşanan yas sürecinden çıkmak için iyileşme ya da çözülme kelimelerini kullanmaktan kaçındığı ve bunun yerine "uyum" kelimesini kullandığı görülmektedir.<sup>12</sup>

Silvermann ve arkadaşları ölenle ilişkinin ölümle sona ermediği fakat şeklinin değiştiği ve bağın devam ettiğini savunmuştur. Bu düşünce dönüşüm teorileri içinde değerlendirilebilir. Bu teoriler ölen kişi ile bağı yeni yollarla devam ettirmenin yas sürecindeki kişiyi olumlu etkileyeceği

---

<sup>9</sup> Ruth Malkinson, A.g.e., s.1-3.

<sup>10</sup> Ruth Malkinson, A.g.e., s.12.

<sup>11</sup> J. William Worden, Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook For TheMental Health Practitioner, Springer Publishing Company, 2008, s.39.

<sup>12</sup> J. William Worden, A.g.e., s.14.



görüşündedirler. Dönüşüm teorileri yas sürecinin bireyi kişisel gelişimi açısından destekleyebileceğini savunmaktadır.<sup>13</sup>

Stoebe and Schut kayıp merkezli ve yeniden yapılandırma merkezli birbiriyle etkileşim halinde ikili bir süreçten bahsetmektedir. Bu süreç bir taraftan kaybın duygusal anlamı üzerinde durulurken diğer yandan kayıp sahibinin yaşamına devam etmesini de sağlayacak bir süreçtir. Bu ikili süreç modeline göre, yas sürecinin temel görevi; “kayıp yaşayan kişinin öncelikle kayba ilişkin duygularını tanımasına olanak sunmak ardından bu duygular ile başa çıkabilmesi için kişiye duygusal iç görü kazandırmaktır”<sup>14</sup>

Parker’a göre yas oldukça kişisel bir süreçtir ve bu süreçler sıralı ve tekdüze bir şekilde gitmeyebilir. Bir süre sonra hatırlatıcı bir unsurla yas duygusunun şiddetle geri dönebileceğidir.<sup>15</sup> Parker bir çok psikoloğun yas için önermiş olduğu sıralı hiyerarşik süreçler yerine zaman içinde duyguların aynı tazeliğiyle yaşanacağını savunmuştur. Kendi kişisel deneyimlerimize ve çevremize baktığımızda özellikle kaybedilen kişiyle ilgili önemli ve özel günlerde kaybın yol açtığı duyguların şiddetli yaşanabildiğini görebiliriz. Çocuklarını kaybeden annelerin onların doğum günlerini kutlamaları buna üzücü bir örnek olabilir.

Günümüzde yas, kaybı yaşayan kişiye özel biricik bir deneyim olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda yas sürecinin tanımlanması ve süresinin belirlenmesinin mümkün olamayacağı düşünülmektedir.<sup>16</sup>

Çünkü ölüm nedenleri çeşitlidir ve bundan dolayı kaybın ardından verilecek tepkilerin de çok farklı ve çok boyutlu olması kaçınılmazdır. Ancak niteliksel ve niceliksel çalışmalar ışığında yas sürecinde görülen duygu ve davranış örüntüleri tanımlanabilir ve yas sürecindeki kişinin örneğin öfke, depresyon, kendine ya da başkasına zarar verme gibi duygu ve düşüncelerinin üstesinden gelmesine ve artık

---

<sup>13</sup> Patricia Moyle Wright, Nancy S. Hogan, *Grief Theories and Models Applications to Hospice Nursing Practice* Journal of Hospice and Palliative Nursing ,Vol. 10, No. 6, November-December, 2008. S 353- 354.

<sup>14</sup> Patricia Moyle Wright, Nancy S. Hogan, A.g.e., s 353.

<sup>15</sup> Patricia Moyle Wright, Nancy S. Hogan, A.g.e., s 352.

<sup>16</sup> Ruth Malkinson, A.g.e., s. 15.

kaybedilen kişinin olmadığı yeni yaşantısına uyum sağlamasına yardımcı olmanın yolları aranabilir.<sup>17</sup>

### **Yas Türleri ve Kayba Yönelik Uyumu Etkileyen Faktörler**

Normal Yas – Patolojik Yas- Travmatik Yas- Komplike Yas

Normal yas sevilen birinin kaybının ardından yukarıda bahsi geçen duygusal, fiziksel, davranışsal tepkilerin bir süre devam ettikten sonra yas süreci bu boyutlarda tamamlanır, bu bireyin gündelik yaşamına tekrar uyum sağlaması demektir. Patolojik-Komplike yas ise uzun sürmüş yas, travmatik yas olarak tanımlanır, bireyin normal yaşamına devam edemediği durumlarda bu tanı konulur.

Worden normal yas sürecini geniş bir şekilde tanıtmış ve yas danışmanlığı ile yas terapisi arasındaki önemli farka değinmiştir. Yas danışmanlığı normal yas sürecinde psikolojik yardım ve destek mahiyeti taşıırken, terapi normal dışı; yaşamdan izole olmak, bireyin gelecekte hiçbir şeyden sonuç alamayacağı hissi ya da genel bir amaçsızlık hali, uyuşukluk, tepkisizlik hissi ya da duygusal tepkisizlik hali ölüm gerçeğini kavramada zorlanma, inanmama, hayatın anlamsız ve boş olduğu hissi, inandığı dünyanın parçalanması, güvenlik kaybı, kontrol kaybı hissi gibi tepkileri gidermek için kullanılan yöntemler anlamına gelmektedir.

“Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayısal El kitabı”nda (DSM- IV) “Travma Sonrası Stres Bozukluğu” (TSSB) ölçütü içinde değerlendirilmesinin açıkça ortaya koyduğu gibi; Komplike yasin psikolojik rahatsızlık tanısı konulmasına yol açabildiği görülmektedir.<sup>18</sup>

Bu tanımlamaların amacı, sevilen birinin ölümünün tüm bireyler için acı bir deneyim olduğunun kabul edilmesi ile birlikte bireyin kendi yaşamına devam edememesinin normal kabul edilmeyişidir. Kaybedilen bireyin yaşamı ne kadar kıymetliyse geride kalanın yaşamı da kıymetlidir. Bu tanının konulmasında yaşanan duyguların yoğunluğu ve süresine göre yasin normal ve normal dışı olmak üzere tanımı yapılmaya çalışılmıştır.

<sup>17</sup> Patricia Moyle Wright, Nancy S. Hogan, A.g.e., s 355.

<sup>18</sup> J. William Worden, A.g.e., s.136.

Worden, özel kayıp türlerinde yas tutma sürecini ele alırken ölümlerin kabullenilme süreçlerinin birbirinden farklı oluşunu tartışmıştır. Bir yakınına yaşlılık ya da hastalık nedeniyle kaybetmek genellikle normal yas süreci yaşanan kayıplar olurken; Şiddet nedeniyle ölüm, çocuk ölümü, ani kayıplar, kürtaj, ölü doğum gibi genel karakteristik olarak beklenmeyen kayıplar daha acı verici ve sarsıcı bir etki yaratmaktadır.<sup>19</sup> Worden travmatik şekillerde gerçekleşen ölümlerde yaşanan yıkıma dikkat çekmiştir. Bu türden yas sahiplerinin psikolojisini göz önünde bulundurarak yapılacak danışmanlık, normal yas danışmanlığından farklı olmalıdır.

Kaybedilen kişinin ardından her kayıp sahibi aynı tepkileri vermez. Her insan kendine özgüdür, bu nedenle yas tutmada birçok bireysel farklılıklar vardır. Bu deneyimin doğası ve yas süreci kişinin yaşı, kaybedilen bireyle olan ilişkisi ve ölümün özelliklerine bağlı olarak bireyler arasında farklılaşır. Yas sürecindeki kişilerin kayba yönelik gösterdikleri tepkiler bütününcü inceleyen teorisyenler uzun yıllar boyunca, kayba yönelik tepkilerin şiddet, yoğunluk ve süre bakımından zamansal faktörlerini dikkate alarak yas sürecini sınıflandırmaya çalışmışlardır.<sup>20</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında, patolojik yas süreci kaybın ardından en az altı ay geçmesine rağmen bireyin sosyal ve mesleki yaşamına yeniden uyum sağlayamaması, yasin sürekli hale gelmesi durumudur.

Travmatik yasta kaybın beklenmedik olması, şiddet içermesi bireyin kayıp karşısında normal yastan daha olumsuz tepkiler vermesine yol açar. Böyle bir durumda örneğin kaybın cinayet kurbanı olması gibi çok acı durumlarda kayıp sahibinin kayba uyum sağlaması güçleşebilir.

Komplike yas, kişinin keder duygusunun kişiyi olumsuz uyumsuz yöneltcecek derecede yoğunlaşması durumunda tanılanır. Komplike yas kronik bir hastalık durumunda, çoklu kayıplarda, ıstıraplı bir ölüm sürecinde görülebilmektedir.<sup>21, 22, 23, 24</sup>

---

<sup>19</sup> J. William Worden, A.g.e.,ss. 179- 200.

<sup>20</sup> J. William Worden, A.g.e.,ss. 179- 200.

<sup>21</sup> T Bildik, *Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas* Ege Tıp Dergisi 2013, Cilt 52, Sayı 4, Sayfa(Lar) 223-229

### Yas Danışmanlığı ve Kaybı Olan Kişiye Danışmanlık Önerileri

Yas için yapılan danışmanlıkta amaç; kaybı olan kişilerin kayıp sürecini normal bir şekilde yaşayıp, kendi devam eden yaşamlarını sağlıklı bir şekilde sürdürmeleridir. Dini esaslardan yararlanılarak yapılan yas danışmanlığında da amaç aynıdır, farkı ise dindar kişilerin dinlerinin kendi durumlarıyla ilgili açıklamalarını bilen bir kişiye danışmak istemeleridir.

Her iki yas danışmanlığı türünde de kaybı olan kişinin psikolojisinin bilinmesi ve dikkate alınması önemlidir.

Yas danışmanlığı için önemli bazı öneriler kısaca aşağıda belirtilmiştir:

\* Acının büyüklüğünü göz önünde bulundurarak yas sürecinde olan ve danışan kişinin ilk yılda hayatında değişiklik yapmamasını tavsiye etmek önemlidir.

Bu tavsiye alınan ani kararların kaybın üzüntüsünün tesiri altında alınmış sağlıklı kararlar olamayabileceği öngörülerek verilebilir.

\* Danışan kişi ne söylerse söylesin şok belirtisi göstermemek, şaşırılmamak gereklidir. Örneğin yardım isteyen kişi eğer hayatını sonlandırmayı istiyorsa elbette tedbir almak, uygun adımları atmak gerekir ancak danışan kişiye panik duygusu gibi duyguları yansıtmamak gerekir. Bu danışanın kafasında bu olumsuz düşünceyi yoğunlaştırır. danışanın o an gerçekçi olmayabileceğini fark edilmesi gerekir. Bu nedenle tartışmaktan kaçınmak gerekir.

\* Danışan kişiye “Ne hissettiğini biliyorum” demekten kaçınılması gereklidir. Bu şekilde söylenmesi danışanı daha çok incitebilir, onun yaşadığı acıyı yaşamamış biri tarafından duygularının bilindiğinin söylenmesi, içinde bulunduğu durumun basite alındığını düşündürebilir.

<sup>22</sup> Charles A. Corr,A.G.E. S 6.

<sup>23</sup> Alexander H. Jordan, Brett T. Litz, *Prolonged Grief Disorder: Diagnostic, Assessment, and Treatment Considerations*, Professional Psychology: Research And Practice, Boston Healthcare System, Boston, Massachusetts, And Boston University School Of Medicine 2014, Vol. 45, No. 3, 180–187, s. 181.

<sup>24</sup> J. William Worden, A.g.e., s. 17, ss. 134-139.

\* “Endişelenme, her şey çözülecek” demek ilk etapta, duyguların yoğun yaşandığı dönemde doğru bir yaklaşım değildir. Bunu danışanın zamanla kendisinin hissetmesi beklenmelidir. Danışana her şeyin çözüleceğinin söylenmesi, ona yaşadığı acının önemsiz olduğunu düşündürebilir. Bu durum anlaşılma, değersizlik, yalnızlık hissine yöneltebilir.

\* Danışmanın Kendi acılarından bahsetmesi de doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Danışan kendi acılarının anlaşılmasını bekleyen kişidir.

\* Danışan tekrar tekrar, defalarca acısından bahsetmek isteyebilir. Bu onun yaşadığı acının yoğunluğundan dolayıdır. Bu durumda danışanı dinlemek gereklidir.

\* Danışanın acı çektiğini onaylamak gereklidir. “Çok acı çektiğini görüyorum” gibi cümlelerle onaylanabilir.<sup>25</sup>

Yas danışmanlığının ilkeleri özetle; danışanın yaşadığı kaybın gerçek olduğunu kabullenmesine ve danışanın kayba yönelik duygularını fark edip yaşamasına yardımcı olma, danışanın ölen kişi olmaksızın hayatını devam ettirmesini destekleme, danışanın kaybına yönelik bir anlam bulmasına yardımcı olma, danışanın kaybedilen kişiye yönelik duygusal enerjisini başka ilişkilerine yönlendirmesini kolaylaştırma, danışana yas tutması için gereken zamanı sağlama, danışanı ‘normal yas’ tepkileri konusunda bilgilendirme, yas sürecindeki bireysel farklılıkları göz önünde bulundurma, danışanın savunma mekanizmalarını ve baş etme yöntemlerini gözleme, danışanda var olabilecek bir psikolojik rahatsızlığı tanımlama ve yönlendirme olarak belirlenebilir.<sup>26</sup>

Worden danışmanlığı açıklayıcı bu ilkelerle birlikte yas danışmanlığı sürecinde kullanılacak çeşitli teknikler de önermiştir. Bunlardan bazıları; psikolojik danışmanların yas danışmanlığı sürecinde gerçekçi dil kullanmaları (örneğin “babanızı kaybettiniz” yerine “babanız

---

<sup>25</sup> Ruth Hetzendorfer, *The Pastoral Counselling Handbook a Guide to Helping Hurting*, Beacon Hill Pres of Kansas City, 2009, ss. 178-179.

<sup>26</sup> J. William Worden, A.g.e., ss. 83- 108

öldü” demeleri) ve ölen kişi hakkında konuşurken geçmiş zaman dili kullanmalarındır.<sup>27</sup>

Ölen kişiye ait bir fotoğraf ya da eşyanın danışma görüşmelerine getirilmesi (sembol kullanımı) ölümün kabullenilişi açısından önemlidir. Bu şekilde ölen kişiye ait eşya ile ölüm arasında doğrudan bir ilişki sağlamaktadır. Yazı, şiir ve resim gibi sanat terapisi etkinliklerinden yararlanılarak danışanın ölen kişi ile ilgili duygu ve düşüncelerinin dile getirilmesi sağlanabilir.<sup>28</sup> Yönlendirilmiş imgeleme tekniği ile danışanın ölen kişiyi hayal etmesi ve ona söylemek istediklerini bu yolla dile getirmesi de yas danışmanlığı sürecinde çok etkili bir tekniktir, bu yöntemle yas tutan kişi yarım kalmış olduğuna inandığı şeyleri tamamlayabilir.<sup>29</sup>

Dönüşüm teorileri dikkate alınarak danışan kişiye yardımcı olunabilir. daha önce bahsi geçtiği gibi; bu teoriler ölen kişi ile bağın tamamıyla koparılması yerine şekil değiştirerek, yeni yollarla devam etmesinin kayıp sahibinin psikolojisi için olumlu olacağını savunmaktadır. kayıp sonrası dini-kültürel davranışlar Bu teoriler ışığında incelenebilir. Örneğin Anadolu kültüründe ölenin ardından yedinci ve kırkinci günlerde, bazı yerlerde elli iki gün sonra Kuran okutmak ölen kişi ile koşullara uygun bağ kurmayı sağlamaktadır. Bu tür davranışlar ölümün kabullenilmesine yardımcı olmakta, ölen kişi ile bağların tamamen kopmadığını hissettirmektedir. Bu davranışlar kayıp sahibinin üzüntü ve özlem duygularıyla başa çıkmasını ve kayba uyumunu desteklemektedir.

### **Dini Yas Danışmanlığının Temelleri**

Din ve maneviyat\* kavram olarak farklı olsa da dini ya da manevi danışmanlık birbirinin yerine kullanılabilir. Literatürde “pastoral

<sup>27</sup> J. William Worden, A.g.e.,ss. 261- 264

<sup>28</sup> Keren M Humphrey, Counseling Strategies for Loss and Grief American Counselling Association, 2009, ss.176-179.

<sup>29</sup> J. William Worden, A.g.e.,ss. 105-108

\* Bkz :Ali Köse, Ali Ayten ,Din Psikolojisi, Timaş Yay. 2014, s. 125.

\*\* Ülkemizde Aile İrşad Büroları genelde fıkhî konularda danışmanlık vermektedir. “Fıkhî Dini Danışmanlık” ve “Psikolojik Dini Danışmanlık” gibi bir ayrım düşünülebilir.

counselling” din adamlarının yaptığı danışmanlıktır. Dolayısıyla dini danışmanlık\*\* çevirisi içerik olarak daha uygun görünmektedir. Dini danışmanlık din ve psikolojinin kesiştiği bir alandır. Dini danışmanlara başvuran kişiler yaşamın getirdiği sorunlara inandıkları din yoluyla anlam aramaktadırlar. Dinler emir ve yasaklar içerdiği gibi, insanın ve kainatın neden var olduğuna, yaşama dair açıklamalar getirmektedirler.

Yaşanan olayın “bir planın parçası” olup, tesadüfe bağlı olmadığına ilişkin inanç dinlerin bir parçasıdır. Bazı empirik araştırmaların bulguları da kişilerin yaşadıkları trajik olayları “Tanrı’nın böyle istemesi, kaderde böyle olması” yönünde açıkladıklarını göstermektedir. Özellikle yaralanma ve hastalık hallerinde olayların nedenini Tanrı’ya yükleme, atfetme ihtimali oldukça yükselmektedir.<sup>30</sup>

Bu noktada dini danışmanlıkta iyileşmenin tanımı danışanın yaşadığı olayın bilişsel çerçevesini yeniden yapılandırmasıdır. Danışan birey yaşadığı acı olaya bir anlam bulmak ihtiyacı içindedir.<sup>31</sup> Hiçbir şeyin boşuna olmadığını yaşadıklarının bir sebebi olduğunu düşünmek olumsuzluklar yaşayan bireyin yaşadıklarıyla başa çıkmasını sağlayabilir.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Recep Yaparel, “Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: VIII, İzmir, 1994 s. 278.

<sup>31</sup> Ayşe Burcu Gören, Down Sendromlu Çocuğa Sahip Annelerin Yaşamlarında Başvurdukları Başa Çıkma Tarzlarının Belirlenmesi, Toplum Bilimleri Dergisi, 2015. Sayı 9, (17)

<sup>32</sup> Pamela Cooper- White, Many Voices Pastoral Psychoterapy in Relational and Theological Perspective, Fortress Pres, Minneapolis, 2011, S.7.

\* Psikolojik bir kavram olarak “bağışlayıcılık”, kişinin içsel kırgınlığının giderilmesi, yaşanan olumsuz olaylarda kendini ve başkalarını suçlamaktan kendi ruh sağlığı için vazgeçmesi, kendini ve kendine karşı suç işleyen affederek kalbinde, psikolojisinde kırgınlık, kızgınlık ve nefret gibi olumsuz duyguları barındırmamak gibi anlamlara gelmektedir.

Bkz: Elif Kara, Dini ve Psikolojik Açından Bağışlayıcılığın Terapötik Değeri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi sayı: 2/8 Yaz 2009, Ss.221-230.

Dini başa çıkma dini anlam bulma olarak da değerlendirilmiş bireyler yaşadıkları acının anlamlı olduğunu düşündüklerinde stresli durumlara karşı kontrol kazanmışlardır.<sup>33</sup>

Dini temellere dayalı olan danışmanlığın amacı, inançlı insanların yaşadığı olumsuz durumların inancın bakış açısıyla anlamlandırmasını ve bu sayede insanların acılarının üstesinden gelmesini sağlamaktır.

Hıristiyanlığa baktığımızda acıların anlamlı ve bir sebebi olduğuna dair İncil'de açıklamalar görebiliriz. Örneğin;

“Ne mutlu yaşlı olanlara! Onlar teselli edilecekler”

(Matthew 5: 4).

Hıristiyan teolojisine dayalı dini danışmanlıkta din adamlarının görevleri danışanların olumlu hayat görüşlerini ve yaşamdan amaç ve anlam bulmalarını desteklemektir. Bunun yanı sıra din adamları, danışanın yaşadığı olumsuz olayların uygun bir şekilde bağışlanmasında\* yardımcı olmak ve danışanın şükür ve umut içinde olmasını sağlamak için çalışmaktadır.<sup>34</sup> Hıristiyan din adamlarının görevi acı çeken insanlara iyileşmeleri için rehberlik etmektir.<sup>35</sup>

Buraya kadar inanılan dinin acılarla baş etmede inananlara yardımcı olduğuna değinilmekle birlikte, travmatik olaylar yaşayan kişilerin olumsuz dini anlamlandırma yapabileceklerini de gözden kaçırmamak gereklidir.

Din ile ilgili bir çok araştırma bulgusu bu şekildeyken cinayet gibi çok ağır kayıplarda dini inaç olumsuz başa çıkma için de kullanılabilir.<sup>36</sup> Olumsuz başa çıkma dini kavramların yaşanan

<sup>33</sup> Robert A. Neimeyer, Laurie A. Burke, **Complicated Grief in the Aftermath of Homicide: Spiritual Crisis and Distress in an African American Sample**. 2011, 2, 145-164, s. 147.

<sup>34</sup> Loren Townsend A.G.E., S. 118.

<sup>35</sup> Loren Townsend, *Introduction to Pastoral Counselling*, Abingdon Press, Nashville, 2008, ss4-5.

<sup>36</sup> Robert A. Neimeyer, Laurie A. Burke A.g.e., s. 158.

\* Bu konunun detaylı psiko-sosyal analizi için Bkz. Hasan KAPLAN, *İlahi Adalet Psikolojisi*, Express Yayınevi, İstanbul 2010.



olayları açıklarken olumsuz kullanılmasıdır; örneğin “başıma bu kötülük geldi çünkü Allah beni cezalandırdı” gibi inançla ilgili olumsuz düşünceler geliştirilmesidir.\* Bu düşüncelerin İslami kavramlar olan “imtihan”, “sabır”, “tevekkül” gibi kavramlarla birlikte çalışılıp danışanın bu konuyla ilgili endişeleri giderilmelidir.

### İslam Dini Temelli Dini Danışmanlık İçin Öneriler

İslam dininin yaşanan olumsuz olaylara, özellikle kayba bakışına göz attığımızda ilk önce peygamber efendimizin yaşadığı bir çok üzücü olay içinden O’nu çok üzen evlatlarının vefatını görmekteyiz. Bu vefatlar peygamber efendimizi üzmüştür. Peygamber Efendimiz (s.a.v) mübarek gözlerinden yaşlar boşandığında kendisine sahabe tarafından ağlamasıyla ilgili soru sorulmuş, Peygamberimiz sevilen birinin, hele de evladın kaybı karşısındaki bu tepkileri şefkatin eseri, üzüntü ve acıma duyguları olarak izah etmiştir.<sup>37</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere İslam’da sevilen birinin kaybı karşısında üzölmek normal, insani bir davranış olarak kabul edilmiştir. Kayıp yakınlarına danışmanlık yapılırken bu husus dikkate alınmalıdır.

\*Ayet hadis ve din büyüklerinin ölümle ilgili düşünce duygu davranış ve yaşayışları yas sahibine aktarılabilir. Bu da öykü anlatımıyla terapi olarak literatürde yer almaktadır. Yine yas sürecindeki bireylere Yaşanılan olumsuz olaylar karşısında Müslümanların sabırlı olması ve birbirine destek olmasının gerekliliği tavsiye edilebilir, sabırla ilgili ayetlerden birine örnek verecek olursak; Allah cc. Asr suresinde;

“2- İnsan mutlaka ziyandadır. 3- Ancak iman edenler, salih amel (iyi işler) işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.”<sup>38</sup> buyurmaktadır.

Allah, İnşirah Sûresi’nde Peygamberimize hitaben, aynı zamanda tüm insanlara, dünya hayatının önlerine çıkaracağı zorlukların yalnız Allah’ın rızası gözetilerek ve talep edilerek O’na yönelindiğinde aşılarak kolaylığa ulaşılabileceğinin müjdesini vermektedir.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Tabakât,1:138., Buhari, cenaiz,44.

<sup>38</sup> Asr Suresi 2-3

<sup>39</sup> İnşirah Suresi 5,6

\* Bunun yanı sıra ölenin arkasından bir şeyler yapmak(hayır yapmak, sadaka vermek v.b) yukarda geçen yas duygularının başka duygu ve düşüncelere transfer edilmesi suretiyle iyileşebileceği teorileri göz önünde bulundurularak tavsiye edilebilir.

Cenaze törenleri ölenin yakınları için ölümü kabullenmeyi kolaylaştırır. Ölenin arkasından yapılanların yakınları için işlevi; ölen için derin bir üzüntüye düşmeleri yerine bir şeyler yapmış olduklarını hissetmeleridir.<sup>40</sup>

Dini literatüre baktığımızda ölen kişinin arkasından yapılabileceklerin dini yönden değerli ve anlamlı olduğu yas sahibi kişiye anlatılabilir. Örneğin;

"İnsan ölünce (salih) ameli kesilir. Ancak üç amel (in sevabı) kesilmez: Sadaka-i câriye (kamuya yararlı sadaka), faydalanılan bir ilim ve arkasında kendisine dua edecek hayırlı bir çocuk bırakmak"<sup>41</sup>

\* Yas sürecindeki kişilere ülkemizdeki yaygın dini davranışlar tavsiye edilebilir. Örneğin Muş Alparslan Üniversitesi DİKAB öğrencilerine kendi yaşadıkları şehirlerdeki taziye adetleri üzerine ödev verilmiştir. Bu ödevde Urfa, Şırnak, Muş, Maraş, Elazığ, Adana, Tarsus, Ağrı, Hatay yörelerine ait taziye alışkanlıkları incelenmiştir. Genellikle taziye için "taziye evleri" kurulduğu taziyenin üç günle sınırlandırıldığı ölen kişinin hayrına ölen kişinin yakınının maddi imkanlarına göre bir şeyler dağıtıldığı, Yasin Suresi okunduğu, ölen kişinin taziye evindeki yakınlarına ve misafirlerine yemek götürüldüğü tespit edilmiştir. Diğer yörelerde de benzer uygulamalar olduğu tahmin edilebilir. Bu davranışlar hem ölen kişiye karşı defin sorumluluğunu yerine getirmek, hem kişinin öldüğünü kabul etmek için gerekli ilk adımlar olarak değerlendirilebilir.

Yine Muş Alparslan Üniversitesi öğrencilerinden yakınlarını yaşlılık nedeniyle kaybetmiş olan öğrencileri birbirinden haberdar edip, Yasin paylaştırıp okutmanın ölen yakının ardından yaşanan üzüntüyü de paylaşmayı sağladığı gözlemlenmiştir.

<sup>40</sup> Kemal Sayar, Ölümün Ardından, Diyanet İşleri Dergisi, Ekim 2011, Sayı:, 250, 13-15, s. 15.

<sup>41</sup> Ebu Davud, Vesâyâ, 14; Tirmizî, Ahkâm, 36.

### **Sonuç Yerine**

Yas danışmanlığı ABD ve Avrupa ülkelerinde altmış yılı aşkın süreyle devam etmektedir. Bu danışmanlığın kapsamında, sadece Hıristiyanlık inancına sahip vatandaşlar değil seksenden fazla din yer almaktadır. Hıristiyan ülkelerde ikamet eden Müslüman vatandaşların manevi danışmanlık ihtiyaçlarını karşılamak için ele alınmış çalışmalar vardır. Bu çalışmalar Müslüman inancını tanımayı ve bu şekilde Müslüman vatandaşlara yardım etmeyi amaçlamıştır. Allahın varlığı, birliği, takva, gibi konularda Hıristiyan din adamları Müslüman din adamlarına danışarak Müslümanlara yardım etmeye çalışmaktadır. Ahirete inanç, ölen kişinin İslam'daki durumu gibi konular yas sürecindeki Müslüman vatandaşa rehberlik edebilmek adına Hıristiyan din psikologları tarafından incelenmiştir.<sup>42</sup>

Bu durum şunu göstermektedir ki, ölümün verdiği üzüntünün yas sahibinin normal yaşamına devam etmesini engellememesi için dini danışmanlara da ihtiyaç vardır, ve bu ihtiyaç farklı dini inanç sahiplerinin insan olarak ortak noktasıdır. Bununla birlikte İslami dini danışmanlık tamamıyla Müslüman din psikologlarının alanı olmalıdır.

Yas danışmanlığı yapacak din psikologlarının ilk öncelikli olarak, yas kavramını, yas sahibinin hangi psikolojik süreçlerden geçtiğini bilmesi gereklidir. Örneğin yakınına ilerlemiş yaşında, yaşamdan bir çok tecrübe edinmiş şekilde kaybeden kişinin yas süreci, her ne kadar kayıp üzücü olsa da, kabul edilebilirliği açısından normal süreçler içinde değerlendirilmeye daha yakinken, cinayet gibi bazı kayıplar sahibine çok daha derin acılar vermektedir. Dolayısıyla yas konusunda dini danışmanlık yapmak isteyen kişilerin, kayıp ve türleri karşısında yapılabilecek dini açıklamalarla ilgili hazırlıklı olması için bu konularda bilgi sahibi olması gereklidir.

Bu konulara bu çalışmada kısaca değinilmiştir. Kısaca değinilmesinin nedeni yas danışmanlığına ve bu alanda çalışmanın önemine dikkat çekmektir. Bahsi geçen tüm başlıklar ayrı birer çalışma konusu olacak niteliktedir.

---

<sup>42</sup> Bkz: Neville A. Kirkwood, Pastoral Care To Muslims Building Bridges ,Haworth Pastoral Pres New York ,London, Oxford. 2001.

Örneğin “normal yas sürecinde dini danışmanlık” “patolojik yas sürecinde dini danışmanlık...” gibi. Bu çalışmalara girmeden önce İslam dini eksenli dini danışmanlığın, dini danışmanlık haritasındaki yerini tespit etmeye çalıştık.

İslam dini temelli yas danışmanlığı yapacak kişilerin bilgi sahibi olması gereken konuları özetleyecek olursak;

- 1- Yasa verilen psikolojik tepkiler
- 2- Yas sahibinin yaşam tecrübesi ve kişiliğine göre yasin farklı boyutlarda yaşanabileceği
- 3- Ölümün türüne göre yas sürecinin değişebileceği
- 4- İlgili dini literatüre hakim olmanın gerekliliği

Kaybın durumu, buna bağlı olarak verilen tepkiler ve kayıp danışmanlığı teorileri insanın psikolojik yönünü anlamamızı sağlayacaktır. Kaybı ve kayıp sahibini tanıyıp yas danışmanlığı teorileri ışığı altında dinimizin yaklaşımlarının gözden geçirilmesi, yas sahiplerine onlara daha çok yardımcı olacak profesyonel desteği sağlayacaktır.

### KAYNAKÇA

- Bildik, T, *Ölüm, Kayıp, Yas Ve Patolojik Yas* Ege Tıp Dergisi 2013, Cilt 52, Sayı 4, 223-229.
- Cooper- White, Pamela, *Many Voices Pastoral Psychoterapy in Relational and Theological Perspective*, Fortress Pres, Minneapolis, 2011.
- Corr, Charles A., *Bereavement, Grief, And Mourning In Death-Related Literature For Children*, Omega, Vol. 48(4), 2003-2004 , ss.337-363.
- Ebu Davud, Vesâyâ, 14; Tirmizî, Ahkâm, 36.
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works, 237-258.
- Gizir, Cem Ali, *Kayıp Sonrasında Zorluklar Yaşayan Üniversite Öğrencilerine Yönelik Bir Yas Danışmanlığı Modeli*, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 2006;2:195-213.
- Gören, A.B. Down Sendromlu Çocuğa Sahip Annelerin Yaşamlarında Başvurdukları Başaçıkma Tarzlarının Belirlenmesi, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2015. 9(17)
- Hetzendorfer, Ruth, *The Pastoral Counselling Handbook A Guide To Helping Hurting*, Beacon Hill Press of Kansas City, 2009.
- <http://www.counselling-directory.org.uk/>
- Humphrey, Keren M, *Counseling Strategies for Loss and Grief* American Counselling Assocation, 2009.
- Jordan, Alexander H., Litz, Brett T., *Prolonged Grief Disorder: Diagnostic, Assessment, and Treatment Considerations*, Professional Psychology: Research And Practice, Boston Healthcare System, Boston, Massachusetts, And Boston University School Of Medicine, Professional Psychology: Research and Practice, 2014, Vol. 45, No. 3, 180–187.
- Kirkwood, Neville A., *Pastoral Care To Muslims Building Bridges*, Haworth Pastoral Pres New York ,London, Oxford. 2001.

- Malkinson, Ruth. Bilişsel Yas Terapisi. Bir Yakınını Kaybettikten Sonra Yaşamın Anlamını Yeniden Yapılandırma, Çev: Semra Kunt Akbaş, Boylam Psikiyatri Enstitüsü, Ankara: HYB Basım Yay; Ankara, 2009.
- Moyle Wright, Patricia, Hogan, Nancy S., *Grief Theories and Models Applications to Hospice Nursing Practice* Journal of Hospice and Palliative Nursing, Vol. 10, No. 6, November-December, 2008.
- Neimeyer, Robert A., Burke, Laurie A., *Complicated Grief in the Aftermath of Homicide: Spiritual Crisis and Distress in an African American Sample*. 2011, 2, 145-164.
- Sabar, Stephanie, *Bereavement, Grief, and Mourning a Gestalt Perspective*, Gestalt Review, 4(2):152-168, 2000.
- Sayar, Kemal, *Ölümün Ardından*, Diyanet İşleri Dergisi, Ekim 2011, Sayı: 250, 13-15.
- Tabakât,1:138., Buhari, cenaiz,44.
- Townsend, Loren, *Introduction to Pastoral Counselling*, Abingdon Press, Nashville, 2008.
- Wheeler-Roy, Susan, Amyant, Bernard A., *A Field Manual Grief Counseling Resource Guide*, New York State Office of Mental Health, 2004.
- Worden, J. William, *Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook For TheMental Health Practitioner*, Springer Publishing Company, 2008.
- Yaparel, Recep, “Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: VIII, İzmir,1994.

*DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 271-309.*

## İSLAM DÜŞÜNÜRÜ BELHİ'NİN (849-934) RUH SAĞLIĞINA YÖNELİK GÖRÜŞLERİNİN MODERN PSİKOLOJİ DOĞRULTUSUNDA DEĞERLENDİRİLMESİ\*

Orhan GÜRSU\*\*

### ÖZ

Beden ve ruh sağlığı öteden beri insanlığın ilgi alanına girmiş, konuyla ilgili hem geleneksel hem de modern kaynaklarda araştırmalar yapılmıştır. Bilhassa günümüzde modern hayatın bir getirisi olarak hızlı yaşam döngüsü, psikolojik problemlerin artması, anomi, anlam arayışları gibi nedenler beden ve ruh sağlığının önemini ön plana çıkarmıştır. Bugün geldiğimiz noktada teorik ve pratik alanlarda beden ve ruh sağlığına yönelik elimizde ciddi bir bilgi birikiminin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Konu aynı zamanda İslam kültürünün de araştırma sahası içinde yer alan önemli bir unsurdur. Ancak kadim geleneksel kaynakların yeterince incelenmemiş olması ve İslam geleneğinin bu konuda neler söylediği üzerinde pek durulmamış olması nedeniyle elimizde çok fazla bir bilginin olduğunu söylemek güçtür. Oysaki asırlardan beri İslam âlimleri Kur'an-ı Kerimden aldıkları esinle insanın beden ve ruh sağlığına ciddi açıklamalar kazandırmışlardır. Yine de son zamanlarda bu alana artan bir ilgi ve araştırmaların olduğunu görmek sevindiricidir. Bu çalışmada Ebu Zeyd Ahmed El- Belhi'nin (849-934) "Beden ve Ruh Sağlığı" eserindeki ruh sağlığına yönelik görüşleri modern psikoloji bilimi bilgileri doğrultusunda ele alınıp değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Psikoloji, psikoterapi, gelenek, Belhi, bilişsel terapi

---

\* Bu çalışma, İnretnational Conference on New Education 2014, (25-27 haziran, Paris, Fransa) sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Antalya. e-posta: [orhangursu@akdeniz.edu.tr](mailto:orhangursu@akdeniz.edu.tr)

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 28/09/2015

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 12/01/2015

AN EVALUATION OF THE VIEWS OF ISLAMIC THINKER  
AL-BALKHI (849-934) WITHIN THE CONTEXT OF MODERN  
PSYCHOLOGY

ABSTRACT

Studies have been done in both traditional and modern sources regarding physical and mental health of human beings because it has long been a field of interest of humanity. Especially in today's rapid life cycle because of modern life, an increase in psychological problems, anomie, the quest for meaning have highlighted the importance of physical and mental health. Today at the point we have reached, we can easily say that there is significant knowledge about physical and mental health in both theoretical and practical areas. The topic is also an important element in the area of Islamic culture of research. However, it is difficult to say that there is enough information on this issue because Islamic traditional sources are not being focused on enough and what Islamic tradition says about the topic is mostly overlooked. However, throughout centuries, Islamic scholars have contributed significantly to human physical and mental health with the inspirations driven from the Holy Qur'an. Nevertheless, it is pleasing to see that recently, there is a growing interest and research in this field. In this paper, Ahmed Abu Zayd al-Balkhi's (849-934) ideas about mental health in his work "Sustenance for Body and Soul" are examined and evaluated in accordance with the findings of modern psychology.

**Key Words:** Psychology, psychotherapy, tradition, Balkhi, cognitive therapy

**Giriş**

Son yıllarda özellikle din psikolojisindeki gelişmelere bağlı olarak İslam psikolojisine yönelik çalışmalarda bir artışın olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum zihinsel hastalıkların, psikolojik sorunların giderek arttığı günümüz dünyasında genelde din psikolojisinin, özelde ise İslam psikolojisinin bir çözüm aracı olarak kullanılma imkânı sorusunu gündeme getirmektedir. Yine de bu araştırmaların geçmişe oranla daha iyi olmasına karşın yetersiz olduğu ve bu alanda ileri düzeyde çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu da belirtmek gerekiyor. Müslüman düşünürlerin psikoloji sahasına yaptıkları katkıları hem eserlerinin Türkçeye çevrilmesi hemde onlarla ilgili yapılan bilimsel araştırmalar neticesinde daha anlaşılır hale gelmiştir.

Örneğin bu araştırmalardan biri olan 1385-1470 tarihleri arasında Amasya bölgesinde yaşamış Şerefeddin Sabuncuoğlu adındaki büyük Türk hekiminin Cerrahiyyetü'l Haniyye adlı kitabında (resimli ilk cerrahi



kitabının yazarı), psikiyatri alanında da uyguladığı tedavileri yenilerde ortaya çıkarılmıştır. Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Mali bühya* denen ve günümüzde korkular, takıntılar ve depresyona karşılık gelen psikolojik rahatsızlığı bütünüyle insancıl ve zarar vermeyen bir yaklaşım içinde önce ilaçla, eğer düzelmezse sonrasında EKT (elektrokonvülsif terapi) denen başa uygulanan yöntemle tedavi yoluna gitmiştir. Yakın zamanlarda ortaya çıkartılan bu bilgi Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından yayımlanan *The American Journal Of Psychiatry (AJP)* dergisinin 2006 yılı Aralık sayısında kapak olarak verilmiştir.<sup>1</sup>

Ebu Zeyd Ahmed El-Belhi'nin (849–934), Türkçeye *Beden ve Rub Sağlığı* şeklinde tercümesi yapılan *Mesalibu'l Ebdan ve'l Enfüs* eseri bu çalışmalardan biri olup *Beden Sağlığı* ve *Rub Sağlığı* olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır. Kitabın bütününde asıl vurgu, dengeli bir yaşamdır.. Belhi, ruhsal rahatsızlıkların bedensel olanlardan daha çok olduğunu, bu hastalıklardan etkilenme derecelerinin bireysel farklılıklara bağlı olduğunu, ruhsal ve bedensel rahatsızlıkların birbirilerini etkilediklerini aktarmış, ruhsal acıların bedensel hastalıklara yol açtığını ileri sürerek bir bakıma bugün somatoform<sup>2</sup> denilen psikolojik sorunların fizyolojik semptomlara dönüşmesi rahatsızlığına değinmiştir (Belhi, 2012: 13; 2012a: 418). Benzer görüşleri İslam tıbbına büyük katkıları olan İbn Bahtışu'nun *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri* adlı eserinde görmek mümkündür. Bu eserde Bahtışu, insanı bir bütün olarak ele alan bir sistem ön görmektedir. Bu sisteme göre insan bedeni, karakter ve ruhu iyi olduğu sürece iyi, sağlıklı olacaktır. Bahtışu, ilginç bir şekilde hastalık ve semptom kavramlarını tanımlama yoluna gitmiş ve ilk tahribatı; hastalık, dolaylı zararı; sebep, sonuç olan zararı ise semptom/bulgu şeklinde kavramlaştırmıştır. Buna göre öfke, keder, korku gibi faktörler hastalıkların nedeni olabilirken aşk, şiddet, megalomani gibi faktörler ise semptom olabilmektedir (İbn Bahtışu, 2014: 12-14).

Belhi, hastalık esnasında dışarıdan psikolojik destekle yetinip pasif kalmanın doğru olmadığı uyarısını eklemiştir (Belhi, 2012: 155; 2012a: 442). Dikkat edilirse Belhi, dışarıdan alınacak yardımı belli bir kişi ile

---

<sup>1</sup> (<http://ajp.psychiatryonline.org/>).

<sup>2</sup> *Somatoform Bozukluk*: Psikolojik sorunların fizyolojik semptomlara dönüşmesi, neden olması (bkz. Budak, 2000: 684).

sınırlandırmaz, kızgınlık esnasında öğütleriyle kendisini yatıştırarak etrafındaki kimselerden özel bir grup oluşturmayı tavsiye etmektedir. Kuşkusuz grup psikoterapisinde grubun birey üzerinde etkili bir rolü vardır. Örneğin, uyuşturucu kullanımı sorununa sahip bir hastaya bu sorunu daha önce yaşamış ve atlama başarısı göstermiş diğer hastaların tecrübeleri rehberlik edecek niteliktedir. Grup deneyimi, değişim için mükemmel bir olumlu örnek oluştururken aynı zamanda bireyin kendini güvende hissetmesi, aidiyet duygusunun gelişmesi, düşünme, hissetme ve harekete geçme gibi davranımların paylaşılması açısından grup uygun bir zemin hazırlar (Wolberg, 2013: 78-79).

Giriş mahiyetinde verilen bilgilerden sonra bu çalışmada öncelikle Belhî'nin kısa hayat hikâyesine değinilecek ve ardından eserindeki görüşlerinin değerlendirilmesine geçilecektir.

### 1. Hayatı ve *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs* Adlı Eseri

Ebu Zeyd Ahmed El- Belhi (849-934), Belh'e bağlı Şamistiyan şehrinde doğmuştur. Asıl adı; Ahmed bin Sehl el-Belhî olup, künyesi Ebû Zeyd'dir. İlk bilgilerini babasından alan Belhi, ilerleyen yıllarda ilmini geliştirmek için Irak'a gidip burada sekiz yıl kalmıştır. Bu süre zarfında Kindi ile tanışmış ve Kindi'den fizik, astronomi, mantık gibi sahalarda dersler almış, daha da önemlisi felsefi disiplinleri iyi bir şekilde kavramıştır. Ayrıca bu alanlarla birlikte tıp, matematik, coğrafya, fıkıh ve kelim alanlarında eserler yazmıştır. Felsefe ve edebiyat alanlarının her ikisinde vakıf olması ve bu iki dili aynı metin içerisinde ustaca kullanması nedeniyle *Horasan'ın Cabız'ı* olarak nitelendirilmiştir. Elde ettiği başarılar nedeniyle bir dönem istemediği halde siyasetle meşgul olmak zorunda kalmıştır. Daha sonra köyüne dönmüş ve burada tamamen ilmi faaliyetlerle geçirilen bir hayat tarzından sonra 934 (h. 322) tarihinde vefat etmiştir (Kutluer, 1992: 412-414).

Yaklaşık 85 yıllık hayatı boyunca altmışa yakın eser yazdığı belirtilse de Belhî'ye nisbet edilen eser sayısı kırk üç olduğu söylenmektedir. Bu eserlerden günümüze sadece iki tanesinin ulaşabildiği, diğerlerinin akıbetlerinin bilinmediği belirtilmektedir. Günümüze ulaşan iki eseri; tıp ve ahlak konusundaki fikirlerini içeren ve bizim de kendisinin görüşlerini aktarmakta başvurduğumuz; *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs* ile coğrafya alanında yazdığı *Suverü'l Ekalim*'dir. Eserlerinde Belhî'nin din ve felsefi disiplinleri birleştirme gayretini görmek mümkündür. Bu gayret

*Mesâlibu'l-Ebdân ve'l-Enfûs* eserinde tıp ile ahlak ilimlerinin birleşmesi şeklinde ifadesini bulmaktadır. Belhî'ye gelinceye kadar İslam ülkelerinde beden sağlığı konulu birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte ruh sağlığını müstakil bir şekilde inceleyen eser neredeyse yoktur. Doğal olarak Belhî'nin bu eseri bu yönüyle bir ilk olma özelliğini taşımaktadır.

Belhî'nin başlattığı bu düşünce şeklinin kendisiyle muasır olan Ebu Bekir er-Razi'de mevcut olduğunu ifade edebiliriz. Bazı kaynaklar Ebu Bekir er-Razi'nin bir anlamda Belhî'nin öğrencisi olduğu ve kendisinden etkilendiğini aktarmaktadırlar. Dahası Razi'nin Belhî'nin eserlerini kendisine mal edecek düzeyde bir hayranlıkla okuduğu bilgisine de yer verilmektedir (Kutluer, 1992: 412-414). Nitekim Razi'nin *el-Tıbb el-Rubânî* (Ruh Sağlığı) adlı eserini incelediğimizde eserin Belhî'nin *Mesâlibu'l-Ebdân ve'l-Enfûs* eseriyle büyük oranda benzerlik taşıdığını belirtebiliriz<sup>3</sup>. Ebu Zeyd el-Belhî'nin eserindeki dikkat çekici bir diğer özelliği ise akıl sağlığını ve akıl hastalığını genellikle 'ruhani sağlık' ile ilişkilendirmiş ve ilk kez bu eserde gerek beden gerekse 'ruh hastalıkları'nı konu almış olmasıdır. *Mesâlibu'l-Ebdân vel-Enfûs* adlı kitabın iki yazma nüshası, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, 3741 numarada kayıtlıdır (Kutluer, 1992: 412-414). Eser; *beden sağlığı* ve *ruh sağlığı* olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle Belhî'nin *beden sağlığı* görüşlerine detaylarına inilmeden yer verilecektir. Ardından asıl konumuz olan *ruh sağlığı* bölümü ile ilgili bilgilere deteyli bir şekilde yer verilip bu bilgilerin modern psikolojide ve özellikle bilişsel terapideki karşılıklarına değinilip genel değerlendirmeler yapılacaktır.

## 2. Beden Sağlığı

On dört bölümden oluşan beden sağlığı ana başlığı altında; bedenlerin korunmasına olan ihtiyaç ve bunun faydası, varlığın temel unsurları, insanın tabiatı, yaratılışı ve organların oluşumu, yerleşim yerleri, sular ve havaların düzenlenmesi, sıcak ve soğuktan koruyan barınak ve elbiselerin düzenlenmesi, yiyeceklerin düzenlenmesi, içeceklerin düzenlenmesi, kokulu maddeler hakkında, uykunun düzenlenmesi,

<sup>3</sup> Bkz. Razi, Ebu Bekir, (2004). *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-rubani)*, (çev. Hüseyin Karaman), İz Yay., İstanbul.

cinselliğin düzenlenmesi, hamama girmenin düzenlenmesi, sağlığın korunması için yapılması gereken egzersizler, masajın düzenlenmesi, sema'nın (müzik ve şiir) düzenlenmesi, sıhhatin tekrar kazanılması başlıklarına yer verilmiştir. Bu bölümde her başlıkla ilgili detaylı analiz çalışması yerine önemli gördüğümüz bilgileri genel bir değerlendirme şeklinde sunmaya çalışacağız.

Bu başlık altında dikkati ilk çeken şey; Belhi'nin "Bedenlerin Korunmasına Olan İhtiyaç" başlığı altında eskilerin *Hıfzu's-Sıbha* dedikleri *Koruyucu Hekimlik* kavramına yer vermesidir. Bunun için hastalık gelmeden veya yaşlanıp vücut zayıf düşmeden tedbirlerin alınması gerektiğini, bu doğrultuda yeme, içme, cinsellik vb. diğer konularda ölçüyü gözetip aşırıya gitmemek gerektiği görüşünü paylaşmaktadır (Belhi, 2012: 23-26; 2012a: 12). Esasında kadim bilgi psikolojik hastalığı, bedenın doğal düzeninden bir sapma olarak değerlendirir. Hatta tabibin hasta kişinin karakter ve ahlak yapısını ve bunların etkilerini de incelemesi ve buna göre karar vermesi tavsiye edilmektedir (Bahtısu, 2014: 14). Çünkü bedenın doğal dengesini bozacak her türlü aşırılık hastalıkların kapısını da aralayacaktır.

Belhi, âlemin yaratılışının temelindeki dört unsur olan hava, ateş, su, toprak ile dünyanın yönleri, rüzgarlar, mevsimler, günün bölümleri, insan tabiatındaki ahlatlar (safra, balgam, sevdâ, kan) ve insanlardaki gelişim evrelerini bir araya getirerek adeta dört farklı kişilik tipolojisi çizer. Her kişilik tipine karşılık gelen yerleşim yerlerinin mahiyetini, sular ve havaların düzenlenmesini buna bağlı olarak ele almaktadır. Belhi, bazı bölgelerde yaşayan insanların diğerlerine göre sağlıklı olmasını bu bölgelerin çevresel ve iklimsel etkilerine bağlayarak bir anlamda İbn Haldun'un iklim ve çevrenin insan psikolojisi üzerindeki etkisi görüşünü<sup>4</sup> hatırlatmaktadır. Belhi'ye göre, yaşanan yerleşim yerinin toprağı, suyu, havası iyi ise orda yaşayan insanların daha sağlıklı olacaklardır (Belhi, 2012a: 38-50). Benzer şekilde İbn Bahtısu, bu bilgilerin Hipokrat'ın *İklimler ve Ülkeler* adlı kitabında geçtiğini, hava ve mekânın değişmesiyle

<sup>4</sup> İbn Haldun'a göre sıcak bölgelerde yaşayan insanlar daha sıcakkanlı, neşeli ve rahat insanlar iken soğuk bölgelerin insanları ise daha kaygılı, telaşlı kişilik özelliklerine sahiptirler (bkz. İbn Haldun, 2009: 223-224).

birlikte psikolojik yapının da buna bağlı olarak değiştiğini aktarmaktadır (Bahtışu, 2014: 18).

Öte yandan güneş ışınlarının günün ilk saatlerinde beden ve ruha ayrı bir canlılık verdiği, bu saatlerde yapılacak çalışmaların daha verimli olduğunu söylemesi (Belhi, 2012: 43; 2012a: 66), çalışma ortamının yeterli ısı ve ışığa sahip olması, dengeli bir beslenme sonrası çalışmaya başlanması ve hatta giyilen giysinin niteliğinin bile insan sağlığı üzerinde etkili olduğunu (Belhi, 2012: 49-55), aşırı uykunun anlama, ezberleme ve konsantrasyon üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu belirtmesi (Belhi, 2012: 92) bugün Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlıkta "Verimli Çalışma Metotları ve Çalışma Ortamının Düzenlenmesi" ilkeleriyle bire bir örtüşmektedir (Ishida T,Ogiuchi Y., 2002: 29-35; Uludağ&Odacı, 2002: 153-154).

Belhi vücudun ihtiyacı kadar gıda alınmasının yani dengeli beslenmenin insanı birçok hastalık ve illetten koruduğunu ancak yemek için öncelikle iştahın olması gerektiğini de belirtmektedir. Ona göre günlük sabah ve akşam şeklinde iki öğün yemek yemek ideal beslenme biçimidir. Yemeğin miktarının ise kişinin beden yapısı ve mizacına göre değişmesi gerektiğini ifade eder; "Çünkü insanların tabiatları ve midelerinin kuvvetleri, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilikte farklıdır ve farklı şeylere tek bir ölçü ile muamele etmek ve herkes için aynı düzenlemeyi yapmak doğru değildir". Bu bilgi günümüzde diyetisyenlerin bireylerin vücut yapısı ve özelliklerini dikkate alarak kişiye özgü diyet programı önermeleriyle de uyumludur. Belhi depresif belirtiler, korku gibi psikolojik haller yaşanması esnasında yemek yememeyi tavsiye eder. Ona göre bu haller esnasında alınan besinler sindirilemez ve fayda elde edilemez (Belhi, 2012: 83; 2012a: 192). Amerikan Psikiyatri Birliğinin ruhsal bozuklukların tanısal el kitabı olan DSM IV<sup>5</sup> kriterlerine göre depresif belirtiler arasında perhizde olmaksızın iştahın artması veya eksilmesi maddesi de yer almaktadır (DSM IV, 1994: 140). Dolayısıyla psikolojik sıkıntılar esnasında yeme davranışının artması obezite gibi istenmeyen diğer klinik tablolarında eklenmesini doğurabilmektedir

---

<sup>5</sup> *DSM IV* (The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders). Zihinsel hastalıklar için tanı ölçütü. Amerikan Psikiyatri Birliği (*American Psychiatric Association*) tarafından yayınlanmaktadır.

(Marjore, 2012: 136). Belhi'ye göre yemek sakın bir ruh hali içerisinde acele etmeden yenmelidir. Günümüz modern dünyasında hızlı yaşamının bir getirisi olan ayaküstü yeme tarzının yanlışlığı artık herkes tarafından bilinmekle birlikte Belhi'nin konu ile ilgili görüşleri yaklaşık 1100 yıl öncesinden bizlere rehberlik etmektedir.

Bu bölümle ilgili söylenebilecek oldukça önemli bir diğer bilgi ise kadınların psikolojik hallerinin süt emzirme yoluyla bebeklerine geçtiği bu nedenle çocuklarını neşeli ve keyifli oldukları zaman dilimlerinde emzirmeleri gerektiği modern zamanlarda da karşılığını bulan, desteklenen bilgisidir (Belhi, 2012: 83; 2012a: 194).

Belhi, kokuların gerek gıda gerekse ilaç olarak kullanımının ruhsal yaşantı üzerinde büyük etkilerinin olduğunu, "çünkü güzel kokuların hayatın devamını sağlayan doğal vücut ısısının ve ruhun güçlenmesinde ilginç bir etkisinin" olduğunu, yine de kokuları sürekli kullanmanın doğru olmadığını, bugünkü kullanımıyla alışmanın<sup>6</sup> gerçekleşeceğini belirtmektedir (Belhi, 2012: 89; 2012a: 254).

Yine ona göre; aşırı uykusuzluk ruhsal sorunlara neden olabileceği, genel olarak durgunluk, isteksizlik vb. şekilde tezahür ederek beden ve ruh sağlığını da çöküşe götürecektir. Esasen bugün elimizdeki veriler (DSM IV kriterleri) psikolojik pek çok rahatsızlığın temelinde uyku sorununun yer aldığını göstererek bir anlamda Belhi'yi desteklemektedir. Uykusuzluğun yanı sıra ona göre aşırı uyku da zararlı olup anlama, yoğunlaşma sorunlarına neden olmaktadır (Belhi, 2012: 92; 2012a: 262). Uykuyla ilgili bir diğer husus ise aşırı korku ve üzüntü esnasında uymanın iyi olacağı, bedeni ve zihni geçici bir süreliğine de olsa rahatlatacağını belirtmesidir (Belhi, 2012: 95; 2012a: 272).

Belhi, cinselliğin beslenme dürtüsünün hemen arkasında geldiğini ve bu iki dürtünün canlılığın devamını sağladığını ifade etmektedir. Belhi, insan yaşamının kaynağı olarak beslenme ve cinselliği gösterirken Freud, cinsellik ve saldırganlık dürtülerine yer vermektedir (Freud, 2011: 99-105). İslam âlimlerinin bir kısmı cinsellik meselesini olumsuz ve

<sup>6</sup> *Alışma (habituation)*: Bir uyarıcıya sık sık maruz kalan organizmada bir süre sonra uyarana karşı tepkinin duyuşsal olarak azalması (bkz. Zimbardo, 1979: 303; Onur, 2008: 405)

bastırılması gereken, bir kısmı ise dengeli ve denetimli olarak yaşanması gereken bir olgu olarak ele alırlar. Örneğin Belhi'nin çağdaşı ve öğrencisi olarak gösterilen Ebu Bekir er-Razi, ruhsal dengenin korunması için gerekirse cinselliğin bastırılması ve böylelikle nefsin disipline edilmesi görüşünü savunmaktadır. (Razi, 2004: 61). Kindi ise, kontrol edilmeyen şehvet ve öfkenin mutsuzluğa neden olup kişide nevrotik hastalıkların ortaya çıkmasına ve sonuçta ahlaki bozulmaya yol açacağını ileri sürmektedir (Kindi, 2012: 17, 100). Benzer düşüncelerin İbn Hazm ve İbn Sina'da da mevcut olduğunu görmekteyiz. (İbn Hazm, 2012: 14; İbn Sina, 2011: 3). İbn Miskeveyh ise cinsellik ihtiyacına cevap verilirken kontrollü ve dikkatli olmayı, tabii seyri ve makul ölçüler içerisinde ihtiyaca cevap verilmesi gerektiğini yoksa bu dürtünün kişiye egemen olabileceğini dile getirmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 207-208). Belhi ise cinselliğin zaruri bir ihtiyaç olduğunu ve kendisinden öncekilerin cinsel isteği kontrol altına alma, zayıflatma görüşlerinde aşırıya gittiklerini ve bu görüşlere katılmadığını açıklamaktadır (Belhi, 2012: 99; 2012a: 284). Bu özelliğiyle Belhi, çağdaşlarından açık bir şekilde farklılaştığını göstermektedir. Ona göre insan ihtiyacı kadar cinsel ilişkiye girmeli, böylelikle vücutta biriken enerjinin boşalmasına zemin hazırlamalıdır (Belhi, 2012: 100). Aksi takdirde cinsel arzudan kaynaklanan gerilim giderilmediği takdirde kontrol kaybı, heyecan, kötü ahlak ve deliliğe benzer haller oluşur ki klasik psikanalistlerin de ifade ettiği gibi bu durum epilepsi benzeri belirtiler ve nevrozlara neden olmaktadır (Freud, 2011: 100). Hatta cinsel güçte zayıflık, acziyet meydana geldiğinde ilaç tedavisine müracaat etmelerini veya psikolojik olarak da güzel kadınlara bakarak, bir anlamda cinselliği çağrıştıracak uyarıcı zenginliğine müracaat etmeleri tavsiye ederken ihtiyaçtan fazla cinselliğin ise bedeni çökerteceğini yorgunluk, zayıflık gibi durumlara yol açacağını belirtmektedir (Belhi, 2012: 100-103; 2012a: 298).

Belhi'yi çağdaşlarından ayıran bir diğer özelliği de beden sağlığı için fizik egzersizleri tavsiye etmesidir. Ona göre hareketsizlik gut vb. hastalıklara neden olduğu gibi, vücutta gevşeklik, tembellik ve ağırlığı yol açmaktadır. Dolayısıyla bunlardan kurtulmak için aşırı olmamak kaydıyla hareket etmek, vücudun ısınmasına ve bedendeki artık maddelerin çözülmesine yardımcı olmaktadır. Egzersiz olarak yürümek ve polo oynamayı, zaman olarak da günün başlangıcını tavsiye etmektedir (Belhi, 2012: 112-115; 2012a: 332).

Beden sağlığı başlığında son olarak "Sema'nın (müzik ve şiir) düzenlenmesi" konusuna yer verilmiş, semanın ruhları harekete geçirip büyük bir sevinç oluşturarak beden sağlığına katkısının olduğu aktarılmıştır. Hastalara güzel sesler dinleterek güçlerinin artması ve acılarının azaltılmasına yardımcı olmaktadır. Belhi, yeme, içme, cinsellik gibi duyular ile hissedilen hiçbir zevkin sema kadar etkili olamayacağını vurgulamaktadır (Belhi, 2012: 122; 2012a: 350). Müziğin terapötik etkisi sadece psikiyatrik hastalıklarla sınırlı olmayıp, çocukların ve ergenlerin bedensel gelişimlerinde ve okul başarılarında davranışları değiştirici güçlü bir etkiye sahip olabilmektedir (Hilliard, 2001: 293). Biraz daha ileri giderek son zamanlardaki bazı araştırmaların anne karnındaki fetüsün duyuşsal ve zihinsel gelişimi üzerinde etkili olduğunu ortaya koyduğunu aktarabiliriz. Bu bağlamda müzikle terapi teorik ve pratik donanımları olan modern uygulamalardandır. Tarihi yaklaşık 2000 yıl öncesine dayanan müzikle terapinin izlerini mitlerde, efsanelerde ve yazılı kaynaklarda görmek mümkündür (Darnley&Patey, 2003: 5-6). Esasen müzikle terapi günümüz psikoterapisinde olduğu gibi Osmanlı ve Selçuklu devletleri zamanında da korku, heyecan, kuşku ve ruhsal bunalımların tedavisinde hastaların nabızlarındaki değişim ve bu değişimin neden olduğu huzursuzlukta çeşitli melodiler dinletilip hastaya en uygun melodinin tespit edilip kullanıldığı etkili bir yöntemdi (Erer&Atıcı, 2010: 29-32). Müzik esnasında derin nefes alma, kalp atımının yavaşlaması, sinir sisteminin sakinleşmesi gibi bedensel belirtiler müziğin bu güçlü etkisinin bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Austin, 2009: 20). Ancak Belhi, semada aşırı tutkunluk derecesine vardişmamak uyarısında bulunur ki bu da bize sanatçılardaki uç duygularda gezinme ve depresif, melankolik ruh hallerine sahip olmalarını hatırlatır.

Belhi, beden sağlığı bölümünün sonunda sonuç olarak, eğer insan sağlıklıysa bunu korumak için çaba sarf etmek gerektiğini, hastalanmışsa sağlığın yeniden kazanılması için gerekli yollara (ağrı kesici ilaçlar, vücut direncini arttıran ilaçlar, kan alma ve müşhil ilaçlar) başvurulmasını önermektedir. Bununla birlikte ilaçların yan etkilerine dikkat çekerek, zorunlu olmadıkça ilaç kullanımına gidilmemesini tavsiye etmektedir. Aynı zamanda mevsimsel geçişlerin hastalıkları çoğalttığını ve buna dikkat edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır ki günümüzde de mevsimsel geçişlerin belli başlı fizyolojik hastalıklara neden olmasının yanısıra



depresyonu ve diğer psikolojik kökenli hastalıkları tetiklediği bilgisine sahibiz. Belhi'nin Beden Sağlığı'na yönelik görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra bizim için daha önemli olan Ruh Sağlığı ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

### 3. Ruh Sağlığı

Belhi'ye göre ruhsal rahatsızlıklar insanın başına bedensel olanlardan daha çok gelmektedir. Ancak bu durum ruhsal rahatsızlıkların bedensel olanlardan tamamen bağımsız olarak ortaya çıktığı şeklinde anlaşılmalıdır. Çoğu ruhsal rahatsızlık, bedensel hastalıklara bağlı olarak ortaya çıkmakta bazende tersine ruhsal rahatsızlıklar bedensel hastalıklara yol açabilmektedir (Belhi, 2012: 146; 2012a: 422). Dolayısıyla ruhsal ve bedensel kökenli hastalıklar arasında doğrudan ve birbirini etkileyen bir sürecin olduğu ifade edilebilir. Bu bulgular 21. yüzyılda geçerliliğini aynı şekilde korumaktadır. Bugün sahip olduğumuz bilgiler ışığında fiziksel ve psikolojik kökenli hastalıkların birbirileri ile etkileşim içerisinde olduğunu rahatlıkla ifade edebiliyoruz (Özkan, 1990: 10). Bir örnek vermek gerekirse: kronik astım hastalarının aynı zamanda kaygı, panik atak vb. gibi psikolojik rahatsızlıklara daha kolay yakalandıkları ifade edilmektedir (Barnes, Johnson, Klim, 1996: 636-42; Goodwin, Pine, 2002: 645-50). Bazı hastalarda ise kronik fiziksel hastalıklar anksiyete, korku, matem, depresyon, inkar, öfke, regresyon ve bağımlılık, güçsüzlük, yetersizlik, başarısızlık, suçluluk, utanç, umutsuzluk gibi psikolojik semptomlara neden olabilmektedir (Grendell, 2000: 709-24; Ackermann, Rosenman, Downs, 2005: 338-343). Aynı şekilde heyecan çatışmalarının fiziksel hastalıklara yol açtığı, bedendeki dokularda değişiklikler oluşturduğunu, bazı hallerde ise baş ağrısı, mide ülserine neden olduğu bilinmektedir (Fink, 2009: 39,44).

Belhi (2012a: 428), ruh sağlığının korunmasının iki şekilde gerçekleştirilebileceğini belirtir; ruhun üzüntü, korku vb. dışsal sorunlardan korunması yani klasik ve edimsel koşullanmada karşılığını bulan "kaçma"<sup>7</sup> davranışı ile, ikinci olarak aşırı üzüntü, korku, öfke, gam gibi sonuçları doğuracak içsel süreçler olan, gerçekçi olmayan otomatik düşüncelerden, bilişsel çarpıtmalardan kaçınarak (Leahy, 2004: 29; Holland, 2004: 440-

---

<sup>7</sup> *Kaçma*: Korkuya veya acıya neden olan nahoş durumdan kaçınmak. (Budak, 2000: 147-148)

442). Belhi'ye göre bu iki istenmeyen durumdan kurtulmak için, sorunların olmadığı sakin zamanlarda birey kendisine dünyanın tabiatının sıkıntılar ve problemlerle dolu olduğunu, isteklerimize ulaşmanın bedeli olarak zorlukların olduğunu telkin etmeli, insan ilişkilerinde her şeyi detaylı incelememeli ve arada bir görmezden gelme<sup>8</sup> metodunu kullanmaya yönelmelidir. Aynı zamanda ruhunu küçük şeylere kızmaya ve memnuniyetsizliğe alıştırmamalıdır. Belhi, küçük sıkıntılara katlanmanın gelecekteki büyük sıkıntılara katlanmayı kolaylaştıracağı, bir anlamda sorunlarımızın bizi olgunlaştıran öğretmenlerimiz olduğu görüşüne yer vermektedir. Kaçma ve kaçınma davranışlarının ifadesi olarak ağır sorumluluk gerektiren yöneticilik, liderlik vb. işlerden uzak durmayı tavsiye etmektedir. İddialı bir yaşam yerine mütevazı, basit, sade bir yaşamı öngörmekte, bu nedenle aşırı hırs ve isteklerden uzak durmanın bireyin lehine olacağı düşüncesini aktarmaktadır. Belhi'ye göre ancak böyle yaparak yani, sıkıntı ve hastalıklardan uzak durarak mutluluğa ulaşmak mümkün olabilmektedir.

Yukarıda sayılan önlemler ruh sağlığının korunması için geçerli olan tedbirleri kapsamaktadır. Peki, ruh sağlığı bozulduğu zaman neler yapmak gerekir? Öncelikle, ruhsal sorun esnasında kişi hâlihazırdaki problemi gidermek için "kendi ruhundan harekete geçirdiği bir düşünce ile içeriden, ya da başkası tarafından yapılan ve ruhun güçlerinden alevlenmiş olanların sakinleştirilmesi ve sağlığı/dengesi bozulmuş olanların düzeltilmesinde etkili olacak öğütlerle dışarıdan" alınacak yardımla sorunun üstesinden gelebilir (Belhi, 2012: 154; 2012a: 440). Buradaki ifadelerle dikkatle bakıldığında "bireyin kendi ruhundan harekete geçirdiği bir düşünce ile içeriden" cümlesi modern psikolojideki biofeedback<sup>9</sup>, dışarıdan alınacak yardım ifadesiyle ise profesyonel ruh sağlığı desteği alma ile eşanlamlı oldukları görülmektedir. Psikolojik sıkıntılar esnasında hastaya/danışana rahatlamak için biofeedback, olumlu düşünme, gevşeme, meditasyon, otomatik düşünme yerine doğru

<sup>8</sup> *Görmezden Gelme* metodu bugün özellikle sınıf yönetimi ve öğrenme psikolojisinde davranış değiştirmede kullanılan etkili bir yöntemdir. (bkz. Korkmaz, 2002: 175-193).

<sup>9</sup> *Biofeedback*: bireylerin fiziksel, ruhsal sorunlarını çözmek için zihnin beden üzerindeki etkisini kullandıkları psikoterapi yöntemi. (bkz. Zimbardo, 1979: 550-551)

(akılcı) düşünmenin sağlanıp bilişsel şemaların değiştirilmesi (Leahy, 2004: 25) gibi yöntemleri psikoterapide sıklıkla tavsiye edilen metotlar arasında yer almaktadır.

Belhi, dışarıdan alınacak yardımın kişinin kendi kendisine yapacağı bireysel telkiden daha etkili olduğunu şu iki gerekçeyle ifade etmektedir; 1- insanın kendisine yaptığı telkinlere rağmen arzularına yenik düşmesi nedeniyle dışarıdan yapılan telkin kadar etkili olamamaktadır. 2- psikolojik sorunlar esnasında zihnin var olan sorunla meşgul olması nedeniyle sağlıklı düşünme tam olarak gerçekleşmemektedir. Gerçekten de özellikle depresyon altındaki hastalara, hatalı mantık yürütme nedeniyle hayatlarını etkileyecek önemli kararlar almamaları tamda bu nedenle tavsiye edilmektedir. Ancak Belhi, sorunlar esnasında dışarıdan alınacak psikolojik destekle yetinip pasif kalmanın doğru olmadığını, sorunu "yok etmek için kendi düşünceleriyle yaptığı telkinlerle iç destek sağlamaktan geri durmamalıdır" uyarısını eklemekten edemez (Belhi, 2012: 155; 2012a: 442). Kuşkusuz günümüzde psikolojik destek sağlamada dışarıdan alınan profesyonel destek kadar hastanın aktif olması istenmektedir ve hatta bunun için meşguliyet/uğraş terapileri<sup>10</sup> uygulanmaktadır. Problemin üstesinden gelmede çeşitli uğraşlar önemli bir rol oynar. Dikkat edilirse Belhi, dışarıdan alınacak yardımı belli bir kişi ile sınırlandırmaz hatta kitabın ilerleyen bölümlerinde Öfkenin kontrol edilmesi ve uzaklaştırılması başlığı altında kızgınlık esnasında öğütleriyle kendisini yatıştırarak etrafındaki kimselerden özel bir grup oluşturmayı tavsiye eder. Bu tavsiyeyi iki farklı şekilde ele alabiliriz. 1- Psikolojik destek sağlamada aynı amaç için toplanmış kişilerle, (örneğin *adsız alkolicler* vb.) oluşturulan gruplar ki sosyolojik açıdan da bu gruplar bireyin davranışları üzerinde "grup dinamiğinin" etkisiyle davranış değiştirme veya biçimlemede oldukça etkilidirler (Aldag&Fuller, 1993:532-552). 2- Grup psikoterapisi. Grup psikoterapisinde grubun birey üzerinde etkili bir rolü vardır. Uyuşturucu kullanımı gibi soruna sahip hastaya bu sorunu daha önce yaşamış ve atlatma başarısı göstermiş diğer hastaların tecrübeleri rehberlik edecek niteliktedir. Grup deneyimi

---

<sup>10</sup> *Meşguliyet/Uğraş Terapisi*: Hastanın, adaptasyonunu, verimliliğini artırmak, sağlığını sürdürmek ve patolojisini azaltmaya dönük boş zamanlarını değerlendirme için seçilmiş işler veya işlevler ile fonksiyonlarını düzenleme, güçlendirme ve performansını artırma sanatıdır. (bkz. Kielhofner, 2009; Colon, 1987:439-448).

değişim için mükemmel bir örnek oluştururken aynı zamanda bireyin kendini güvende hissetmesi, aidiyet duygusunun gelişmesi, düşünme, hissetme ve harekete geçme gibi davranımların paylaşılması açısından grup uygun bir zemin hazırlar (Wolberg, 2013: 78-79). Belhi gibi Razi'de bir terapist yardımına başvurmanın faydasına değinmektedir. Ancak Razi, terapistin yapacağı geribildirim ve yüzleştirmeler<sup>11</sup> nedeniyle hastanın rahatsız olmaması gerektiğini aksine işbirliğine istekli olması gerektiğini belirtmektedir (Razi, 2004: 72-73).

Belhi, ruhun sahip olduğu akıl, anlama, ezberleme gibi güçlerle iffet, cömertlik, kerem gibi ahlaki vasıfların yanı sıra ruha sonradan arız olan kızgınlık, korku, öfke gibi hızlı bir şekilde ortaya çıkan ve kaybolan olumsuz vasıflardan söz etmektedir. Bu vasıflardan biri olan kızgınlığın titreme, rengin sararması gibi bedensel belirtilere dönüşebildiğini, korku ve panik duygusunun da benzer sonuçlar oluşturduğunu belirtmektedir (Belhi, 2012: 156-157; 2012a: 446-448). Hatta korkunun ruh ve beden olgularının bir bileşimi olduğunu bilmekteyiz (Fink, 2009: 25). Burada ruhsal, psikolojik gerginliğin bedensel yansıması olarak adlandırabileceğimiz ve daha önce de değindiğimiz somatoform bir diğer deyişle psikosomatizasyon bozukluğuna işaret edilmektedir. Belhi'ye göre psikolojik dünyamıza acı veren bütün bu türden rahatsızlıkların temelinde "tasa" yani endişe ve üzüntü yer almaktadır. Endişe ve üzüntü psikolojik problemlerin başlangıcı olmakla birlikte neredeyse bu gruptaki bütün hastalıkların sebebi, semptomu konumundadır. Bu yönüyle, *tasa*, psişik dünyamızdaki sorunların en güçlü nedenini oluştururken öte yandan *sevinç* psikolojik iyilik halinin en güçlü sebebinin oluşturmaktadır (Belhi, 2012: 157; 2012a: 448).

Belhi, ruh dünyamızda çeşitli sorunlarla ortaya çıkan psikolojik kökenli hastalıkların sınıflandırılmasını yapmıştır. Ona göre psikolojik dünyamızı etkileyen belli başlı hastalıklar şunlardır: Öfke, Anksiyete, Panik Atak, Depresyon, Obsesif- Kompulsif Bozukluk ve Fobiler (Belhi, 2012: 157-159).

<sup>11</sup> *Yüzleştirme*: Danışma sürecinde danışanın duygu, deneyim ve davranışlarının derinlemesine analiz edilip, doğru anlaşılmasından sonra sahip olduğu bilişsel çarpıtmalarla yüzleşmesini sağlamaya yönelik yöntem. (bkz. Egan, 1994: 118-119).

### 3.1. Öfke Bozukluğu

Belhi, ilk hastalık olarak öfke bozukluğunu ele almaktadır. Çünkü ona göre öfke, çokça karşılaştığımız ve insanların başına sıklıkla gelen bir rahatsızlıktır. Özellikle de yöneticilik gibi üst bir konuma sahipseniz ve yönetiminiz altındaki kalabalık bir çalışan topluluğundan sorumlusanız öfke duygusunun sizi sıklıkla yoklaması kaçınılmaz olur (Belhi, 2012: 160; 2012a: 454). Öfke sıradan bir rahatsızlık olmayıp aksine *"insanın sükûnetini bozmak, rengini değiştirmek ve bedeninde düzensiz hareketler meydana getirmek hususunda diğer ruhsal rahatsızlıkların yapamayacağı etkiler yapar, hatta insanı deli suretine sokar. Bazen -öfkeden çılgına döndüğü zaman- bedeni öyle ısıtır ki arkasından kalbi kaplayıp ona hakim olan bir hararet, yani humma hastalığı meydana gelir"* (Belhi, 2012: 157). Belhi gibi Razi'de öfkenin aşırı olması durumunda kendisine kızılan kişiden ziyade kızan kişiye zarar vereceğini belirtmekte hatta öfke nedeniyle düşünce gücünü kaybeden kişi ile bir deli arasında fark olmadığını ileri sürmektedir (Razi, 2004: 95-96). Öfkenin bu etkisi ve gücü nedeniyle kişi kendi içinden yardım almakla yetinmeyip dışarıdan da yardım almalıdır. Hatta bu kişiler sıradan insanlar olmayıp öfkesini yatıştıracak öğütleriyle rehberlik edecek özel kişiler olmalıdır (Belhi, 2012: 160–161; 2012a: 456).

Öfke kontrolü yöntemleri olarak şu önerilerde bulunmaktadır; iç denetimi geliştirmek, grupla psikoterapi/rehberlik eğitimine girmek, affetmenin gücünü ve üstünlüğünü anlamak yani farkındalık eğitimi almak, öfkenin sonuçlarını önceden düşünerek otokontrol mekanizmasını geliştirmek, öfke duygusunun öfkelenilen nesne veya kişiden ziyade kişinin kendisine zarar verdiğini düşünmek. Yine öfke esnasında karar almamak öfke nöbeti geçtikten sonra önemli kararları almak, öfke davranışı ve sonrasında ortaya çıkan saldırgan davranışların insanlarca hoş karşılanmadığını düşünmek, öfke esnasında karşımızdaki insanlarda kin ve nefret duygularının uyanmasına neden olduğumuzu düşünmek, aslında öfkelendiğimiz insanların davranışlarının temelinde olumsuz duyguların olmadığını düşünmek. Başka bir deyişle niyet okuyuculuğu yapmaktan kaçınmak, insanlarla ilgili olumlu düşünmenin gücünü kullanmak, öfkelendiğimiz şeylerin çoğunun zaman zaman bizim tarafımızdan da yapıldığını kabullenmek, öfke duyulan kişi ile geçmişte yaşanan olumlu, güzel anıları hatırlamak, öfke duygusunu doğuracak ortam veya kişilerden uzak durmak yani kaçınma davranışı sergilemek. Yine kendisine kızgınlık duyulan kişinin yanından uzaklaşmak/onu

uzaklaştırmak ve cezalandırmak için bir süre beklemek. Başka bir ifadeyle şiddet ve agresyonun kontrol altına alınmasında kullanılan, kişinin odası vb. bir yerde yalnız kalmasını sağlamaya yönelik davranış değiştirme metodu olan *mola verme* yöntemini<sup>12</sup> kullanmak (Belhi, 2012: 160–165; 2012a: 458-470).

Din Psikolojisi, Psikoloji, Psikolojik Danışmanlık ve Psikiyatri gibi alanlarda çalışan ruh sağlığı profesyonellerinin Belhi'nin yukarıdaki önerilerini bugün de öfke kontrolünde kullandığımızı fark etmeleri zor olmayacaktır. Birkaç örnek vermek gerekirse; Albert Ellis'in akılcı duygusal yaklaşımına göre, öncelikle kişinin öfkeli olduğunu itiraf etmesi, bu duyguyu çoğunlukla kendisinin ortaya çıkardığını kabullenmesi, öfke duygusunun kişiye ve yakın çevresine yarardan çok zarar getirdiğini, kendini merkezde görmekten ve dünyanın kendi etrafında döndüğünü düşünmekten vazgeçmesi, öfke ve şiddetin zararının farkında olunması, herkesin hata yapabileceğini kabul etmesi ve onlara iyi davranma fırsatı vermesi gerekmektedir (Stevan, Brad, Ellis, 2001: 18,81-83, 207, 235-237). Tavris ve Wade (1993) ise öfkenin ateşiyle konuşmaktan kaçınmayı ve sakinleştikten sonra konuşmayı tavsiye etmektedirler (akt. Şahin, 2005: 1–22).

### 3.2. Anksiyete Bozuklukları

Belhi, "Korku ve Paniğin Teskin Edilmesi" başlığı altında bugünkü karşılığıyla panik atak, anksiyete, fobiler ve travma sonrası stres bozukluğunu ele almaktadır. Ona göre;

*panik korkunun aşırı halidir; çünkü insan her korktuğu şeyden paniklemez, fakat korktuğu şeylerden gördüğü, duyduğu veya düşündüğü bir şey korkusunu daha da artırır onu paniklemeğe iter. Üstelik panik ancak yakın bir zamanda olmasını beklediği veya düşündüğü şeylerden olur. İnsan uzun bir müddet sonra olacak şeyleri düşünürse sadece üzülür, fakat nefisini meşgul edecek şekilde şiddetli bir korku duymaz... Fakat insanı ölmek ve şiddetli elem gibi yakında başına gelmesini beklediği bir olay gibi hiçbir şey korkutmaz* (Belhi, 2012: 166–167).

<sup>12</sup> *Mola Verme*: Şiddet ve agresyonun kontrol altına alınmasında kullanılan, kişinin odası vb. bir yerde yalnız kalmasını sağlamaya yönelik davranış değiştirme metodu. (bkz. Tekkaş&Bilgin, 2010: 237)

Panik Atak belirtilerini bugün de yukarıda Belhinin sıraladığı şekilde tanımlanmaktadır (bkz. Tükel, 2002: 7). Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Belhi'ye göre Panik Atak, Anksiyete, Fobiler ve Travma Sonrası Stres Bozukluğu gibi korku kökenli psikolojik hastalıkların temelinde ölüm korkusu ve yoğun üzüntü yer almaktadır. Klinik tabloları, görünümleri farklılaşmakla birlikte saydığımız hastalık grubunun tanı ölçütleri içerisinde yoğun endişe, üzüntü, kontrolü kaybetme, ölüm korkusunun olduğunu, başka bir deyişle Belhi ile uyduğunu belirtebiliriz (Dilbaz, 1997: 22; Mercier, 2004:134).

Belhi, "Korku ve Paniğin Teskin Edilmesi" başlığıyla Panik Atak ve Anksiyete arasında bir ayrım yapmaz, ancak konu ilerledikçe aslında panik atağı bugün kullandığımız şekliyle ayrı bir tarif içine yerleştirdiğini görürüz. Öte yandan Anksiyete Bozukluklarının genel bir başlık olduğunu ve panik atak, agorafobi, özgül fobi, obsesif-kompulsif bozukluk, post travmatik stres bozukluğu, akut stres bozukluğu ile yaygın anksiyete bozukluklarını içerdiğini de unutmamak gerekir (DSM-IV: 171–189). Çözüm metodu olarak "*insanın hoşlanılmayan şeylerin olmasını beklemenin bazen onların meydana gelmesinden daha zararlı olduğunu düşünmesidir*" diyerek günümüzdeki bilişsel süreçlerin yeniden yapılandırılmasına işaret etmektedir (Belhi, 2012: 167). Kindi ise anksiyete bozukluğunu; "Sebebin vukuundan önce üzülmeyle bu sebep ortadan kalkmaz." ifadesiyle anlatmaktadır (Kindi, 2012: 65). Belhi ve Kindi bu ifadeleri sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan *kendini gerçekleştiren kehanet* veya *beklenti etkisi*<sup>13</sup> kavramı ile eşdeğerdir.

Belhi'nin çağdaşlarından Sülemi ise hayat olaylarını kontrol altında tutmaya çalışmanın ve bazen de Allah'ın kendisi için seçtiği şeyi beğenmemenin nefsi hastalıklara, bir anlamda anksiyete nöbetlerine neden olabileceğini öne sürmektedir (Sülemi, 2012: 47). İbn Hazm ise, bütün insanların farklı heves ve arzular, farklı eğilim ve istekler taşımalarına rağmen temelde kaygı ve korkudan kurtulmak istediklerini belirtmektedir. Ancak bazılarının hedefe ulaşmada yöntem hatası yaptıklarını, dünyadaki her şeyin tabiatında bozulmanın olduğunu ve bu

<sup>13</sup> *Kendini Gerçekleştiren Kehanet veya Beklenti Etkisi*: Belli bir duruma yönelik kehanet veya beklentilerin bir süre sonra bu durumun ayrılmaz bir parçası haline dönüşmesi, yeni bir davranışa yol açan bir tanımlamadan çıkıp yanlış olan bir durumu gerçeğe çevirmesi. (bkz. Demirtaş, 2004: 33-53).

nedenle dünya yerine ahiret için endişelenmenin daha doğru olacağını ileri süren İbn Hazm, kaygıdan kurtulmanın tek yolunun Allah rızası için çalışmak olduğunu dile getirmektedir (İbn Hazm, 2012: 3-8).

Buradan hareketle İslam psikolojisinde, bireyin davranışlarını sürekli kontrol eden bir Tanrı inancının varlığını öne sürerek kişide iç denetimin gelişmesine yardımcı olmaya çalıştığı sonucuna ulaşabiliriz. İnsanın çözmekte yetersiz kaldığı olumsuz davranış örüntülerine karşı ilahi yardımın her zaman yanımızda olduğu düşüncesi psikolojik açıdan rahatlatıcı olduğu kadar güven duygusunun gelişmesine katkı sağlayarak psikolojik sağlığı geliştirici rol oynamaktadır. Öte yandan yanlış eylemleri sonucunda kendisini temize çıkarmak için savunma mekanizmaları geliştirme yerine kendi benliğine dönük öz eleştiri içinde olması tercih edilmektedir. Bunun tersine klasik psikanalizde ise savunma mekanizmalarını kullanmak benliğin parçalanmaması, bozulmaması adına olumlu görülmektedir. Ancak yansıtma, bahane bulma, inkâr, bastırma gibi mekanizmaları dikkatle incelediğimizde bireyin benliğinin korunulması adına yeri geldiğinde suçu başkasına atma, kabullenmeme gibi geleneksel psikolojinin pek kabul etmediği özelliklerin varlığına şahit olmaktayız.

Günümüzdeki bilişsel terapilerde ilk hedef olarak hastanın öncelikle kendi düşünce sürecinin farkına varmasını sağlayarak düşünüş şeklini yeniden yapılandırmasına yardım etmek hedeflenmektedir. Kişinin yanlış düşünceleri veya düşüncelerindeki bozukluklar terapist tarafından vurgu yapılarak fark edilmesi sağlanıp düzeltme yoluna gidilir. Bu süreç hastanın yanlış ve otomatik düşünceleri hakkında daha fazla bilgilenmesi, doğru düşünceyi öğrenmesi ile devam eder (Beck, Emery, 2006: 313). Belhi (2012: 167; 2012a: 474), sahip olduğumuz korkuların çoğunun zararsız olduğunu ve korkuların büyük çoğunluğunun gerçek olmadığını bilmemiz gerektiğini söyleyerek bir bakıma bilişsel psikoterapilerdeki irrasyonel, mantıkdışı düşüncelere<sup>14</sup> atıf yapmaktadır. Hatta bu tarz irrasyonel düşünceler için İbn Miskeveyh (2013: 231), bir şairin şu sözüne

<sup>14</sup> *İrrasyonel, mantıkdışı düşünceler*, mantıksız düşünce, değerlendirme ve çıkarımların duygu ve davranışları olumsuz bir şekilde etkilemesi şeklinde ifade edilir (bkz. Shyh, 2008: 180; George, 2013: 62-74).



yer vermektedir: “*Seni bir korku sardığında/ De, gönlüne rahat olsun/ Saçmadır çoğu korkuların.*”

Bir diğer tedavi aracı olarak Belhi (2012: 168), sosyal öğrenme kuramında sıklıkla kullanılan öz yeterlik metodunu "Eğer korkulan şey ondan kurtulmak için çarelerin olduğu bir şeyse, korktuğu ve kaçındığı duruma düşmesine sebep olmaması için korkunun ruhuna yerleşmesini engellemek için çalışmalıdır" ifadesiyle önermektedir. Günümüzde ilk defa Bandura tarafından kullanılan öz yeterlik kavramı, bireyin sahip olduğu performans ve nitelikleri başarılı olmak için organize edip kullanmasına yönelik kendisine ilişkin yargısını ifade etmektedir. Öz yeterliliğe sahip kişiler karşılaştıkları mücadele etmeyi gerektiren yaşantılardan kaçmadıkları gibi eylemlerini tamamlamak için oldukça kararlı davranırlar. Bu nedenle güçlü öz-yeterlik inancına sahip kişiler diğerlerine kıyasla daha güçlü, rahat, stressiz ve hoşnutluk yaşantıları içerisindeyler (Bandura, 1995: 1-13). Kuşkusuz zayıf bir öz yeterlik öz saygıyı olumsuz etkileyecektir. Bu nedenle Belhi'ye göre, "insanın korkması ve paniklemesi ruhun zayıflığı ve korkaklığının göstergesidir" dolayısıyla öz saygının tekrar kazanılması için "korkunun zararını uzaklaştırmak için öfke gücünün yardımı alınmalıdır... Doğal olarak bu konuda insanın gurur ve kibirden yardım almasından daha büyük bir silah yoktur" diyerek rehberlik etmektedir (Belhi, 2012: 168). Bilişsel terapistler depresif bireylerin korunmaya çalıştıkları iki kaybın; kendine güvenin kaybolması ve onurun kaybolması şeklinde olduğunu öne sürmektedirler (Leahy, 2004: 91). Aynı şekilde depresyon ve anksiyetede temel sorunlardan birisi düşük benlik saygısıdır. Bu durumda bulunan bir hastada sıklıkla kendini eleştirme, kendini yetersiz görme, olumlu yönlerini bırakıp daha çok olumsuz yönleri üzerinde yoğunlaşma yani kusurlara odaklanma gibi düşünme hatalarının olduğunu bilmekteyiz. Burada aynı zamanda öz saygının tekrar kazanılmasına da işaret edildiği gibi kişinin kendi özüne yönelik kontrol geliştirilmesi de söz konusudur. Öze yönelik kontrolde birey gün be gün karşılaştığı sorunlarla ilgili farkındalık bilgisine sahip olmaktadır. Bu bilgi kendisini üzgün, incinmiş, kaygılı, öfkeli veya hayal kırıklığı gibi hangi ruhsal durum içinde olduğunu göstergesi olarak farkındalığı geliştirip fayda sağlamaktadır (Rector, 2010: 25). Zayıf yapılanmış benlik saygısına sahip olan bireylerde canlılık ve enerji eksikliği, çaresizlik ve değersizlik duygusu, kendisine yönelik utanç duyguları içerisinde olma, beceri ve başarıların azalması gibi istenmeyen tablolara rastlamak mümkündür (Özkan, 1994: 4-9).

Terapide amaç, kendini eleştirmeye yoğunlaşmış hastanın olumsuz düşüncelerini, bilişsel çarpıtmalarını düşünce tarzlarını değiştirerek alternatif düşünce ve öz saygı eğitimiyle iyileştirme yoluna gitmektir (Leahy, 2007: 315-329). Belhi, "*Aşırı korku hissetmenin eşyayı hakikatiyle bilmeyen, korkunç şeyler görerek görme ve duymaktan korktuğu şeyleri çok dinleyerek işitme tecrübesi olgunluğuna erişmemiş tecrübesiz kimselerin işi olduğunu düşünmesi gerekir.*" diyerek bir diğer tedavi unsuru olan; korku nesnesi hakkında bilgilenmeyi tavsiye etmektedir (Belhi, 2012: 168-169). Temelde anksiyete ve korkuyu birbirinden ayıran şey; anksiyetenin duygusal kökenli, korkunun ise bilişsel kökenli olmasıdır. Dolayısıyla korku daha gizil bir niteliğe sahiptir ve birey bir şeyden korktuğunu ifade ettiğinde tehdit edici bir uyarana karşı zihinsel bir değerlendirme içerisinde olduğunu ve genellikle korkulan şeyin o anda var olmayan ama gelecekte olması muhtemel bir takım durumlara işaret edildiğini anlayabiliriz (Beck&Emery, 2006: 49).

Belhi, daha önce savaş veya savaşlarda ölenleri görmemiş yetişkinlerin çok korkup paniklediklerine değinerek bir anlamda "Travma Sonrası Stres Bozukluğu"na gönderme yapmaktadır (Belhi, 2012: 169; 2012a: 480). Günümüz çalışmaları travmatik yaşam olaylarının duyuşsal ve psikolojik etkilerinin önemine ayrıca vurgu yapılmaktadır. Bu tür yaşantılara maruz kalan bireylerde ciddi sağlık sorunlarının ortaya çıktığı belirtilmektedir (Eunice ve diğ., 2009: 452). Belhi, bu rahatsızlıktan kurtulmanın yolunun "tecrübeler ve duyuların alışkanlığıyla" bir diğer anlatımla duyarsızlaşma<sup>15</sup> kavramıyla ilgili olduğunu açıklamaktadır. Ona göre insan bu tür hadiselerle gözünü, kulağını alıştıranak, böylelikle ruhu bu tarz zorluklara alıştıranabilir (Belhi, 2012: 170).

### 3.3. Depresyon

Belhi, "Üzüntü ve Hüznün Uzaklaştırılması" adı altında depresyon hastalığını incelemektedir. Geleneksel kaynaklarda sıklıkla *bunalım* yerine *hüzün* kavramı kullanılır. Bunalım, derin varoluşsal sıkıntıyı, acıyı, intiharı, insan olmanın getirdiği ağırlığı, karanlığı çağrıştırırken

<sup>15</sup> *Duyarsızlaşma (Desensitization)*: Genel olarak kaygı yaratan bir olay, durum, nesne ve benzerine sürekli maruz kalmanın sonucu söz konusu korkunun, duyarlılığın azalması, kaygının ortadan kalkması. (bkz. Hersen, 2002: 755-764; Budak, 2000: 230-231).

hüzün, daha çok asli vatana duyulan özlem, ayrılık, tanrıyla bir olma isteminin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Belhi hüznü; üzüntünün şiddetli şekli yani bugünkü kullanımıyla bunalım yani depresyon anlamında kullanmıştır. Günümüz *DSM-IV* tanı kriterlerinde Belhi'nin üzüntü olarak değerlendirdiği depresyonun belirtileri arasında; zevk alamama, yoğun üzüntü, yorgunluk, bitkinlik ve enerji kaybı, tüm etkinliklere karşı ilgi azalması ve zevk kaybı gibi ortak belirtiler yer almaktadır (DSM-IV: 139-141).

Ona göre "*Üzüntü ve hüznün, insan kalbine yerleşmeleri halinde insana verdikleri zararlar hususunda ruhsal rahatsızlıklar içerisinde önemli bir yeri vardır...Üzüntü, insan bedenini bitkin düşürmek, ruhun şehvet güçlerini değiştirmek, onun güzelliği ve canlılığını gidermekte en çok olumsuz etki yapan bir problemdir*" (Belhi, 2012: 171). Kindi ise üzüntünün, psikolojik acıların bir çeşidi olduğunu, daha çok sevilen bir şeyin kaybedilmesinin buna yol açtığını ve tedavisinin ise hırs, haset, açgözlülük olumsuz psikolojik süreçlerden uzak durmayı sağlayan belli ahlaki tedbirlerle gerçekleşebileceğini dile getirmektedir. Kindi'ye göre maddi ihtiyaçlarımızı azaltarak üzüntüden kurtulabiliriz. Hatta Sokrates'e "Üzülmemeyi nasıl başarıyorsunuz?" sorusuna Sokrates'in "kaybettiğim takdirde üzüntüsünü çekeceğim şeye sahip olmuyorum" sözünü delil olarak dile getirmektedir (Kindi, 2012: 51-81).

Yine Belhi'ye göre üzüntünün temelinde geçmişte yaşanan olumsuz olaylar yer almaktadır. *DSM-IV* Tanı Ölçütleri el kitabında bu durum; yas, sevilen birinin kaybı gibi nedenlerden sonra belirgin bir işlev azalması, değersizlik ve intihar düşüncesi, psikotik semptomlar ve psikomotor gerileme belirtileriyle ifade edilmiştir. (DSM-IV: 141). Eğer üzüntüye korku da eşlik ederse ruhsal sorunların en güçlüsü ortaya çıkacak, ikisinin birden bulunmasından dolayı ne hayat zevki ne de sağlıklı bir yaşam kalacaktır. Belhi'ninde ifade ettiği gibi ruhsal bozukluklar bazen bir arada görülebilmektedir. Çoğunlukla depresyona anksiyete, panik atak veya diğer hastalıklar eşlik edebilmektedir. Bunların bir arada görüldüğü klinik hastalıkların tedavisi o oranda zorlaşmaktadır (Oğuz&Hüseyin, 2011: 65). İnsan üzüntü ve korku olumsuzluklarından kurtulmadığı sürece mutlu olamaz. Benzer görüşü günümüzde yoğun olarak kullanılan Psikodinamik psikoterapiler de dile getirmektedir. Psikodinamik psikoterapilerin yoğunlaştığı, şimdiki sorunlarımızın nedeni olarak gördükleri temel etken, geçmiş yaşantılardır. Bu yaşantılar analiz

edilip açığa çıkarılmadıkları sürece tedavi gerçekleşmeyecektir (Robert ve diğ., 2004: 15). Ancak Belhi, dünyada yaşamının gereği olarak hiç kimsenin bu duygulardan tamamıyla uzak duramayacağını, dünyanın tabiatı gereği üzüntü ve korkunun her zaman var olacağını, bu iki faktörün yokluğunun ancak cennet için geçerli olduğunu, çünkü Allahın cennet halkını "*korku ve üzüntünün olmadığı kimseler*" olarak tanımladığını belirtmektedir (Belhi, 2012: 171-172; 2012a: 490). Esasen bu dini ve felsefi kökenli tartışma karşılığını modern psikoloji ve felsefe ekollerinden biri olan varoluşçuluk akımında da gösterir. Klasik Varoluşçuluk ekolüne göre insan elinde olmadan dünyaya gönderilmiş, atılmış ve her şeye rağmen yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Bu nedenle mutlak anlamda mutlu olması mümkün değildir. Çünkü var olmanın kaygısını hep yaşayacaktır (Yalom, 1999: 18-20). Ebu Bekir er-Razi ise Platon ve Sokrates'in görüşlerinden hareketle; nefsin yer aldığı bedende sürekli bir oluş ve bozuluş nedeniyle insanın elem duygusu, üzüntü ve keder veren endişeden kurtulamayacağını öne sürerek Belhi'nin görüşlerini desteklemektedir (Razi, 2004: 68).

Belhi'ye göre üzüntü iki çeşittir; ilki, sebebi bilinen üzüntüdür. Daha çok yakınımızı, sevdiklerimizi, değer verdiğimiz şeyleri kaybetmenin sonucunda ortaya çıkar. İkincisi ise, sebebi bilinmeyen üzüntüdür. Bu üzüntünün hissedilmesiyle günlük faaliyetleri yerine getirememeye, zevk alamama, mutluluğu engelleyen iç sıkıntısı, durgunluk ve kırgınlık yaşanır ve birey neden böyle hissettiğini anlamakta güçlük çeker<sup>16</sup>. Ona göre bu üzüntünün nedeni bedensel problemlerdir. "Kanın soğukluğu, temizliğinin azlığı ve asli halinin değişime uğramasından kaynaklanmaktadır. Bundan kurtulmak için bedensel ilacın kan değişimi, ruhsal ilacın ise yalnız kalmayıp insanlarla birlikte olmak, ruhu dinlendiren şiir ve müzik dinlemek" olduğunu vurgulamaktadır (Belhi, 2012: 172-173). Günümüz araştırmalarının ışığında fizyolojik sorunların psikolojik hastalıklara neden olabildiğini söyleyebilmekteyiz. Örneğin, hipofiz bezinin dengesiz salınımı, B12 eksikliği, kan şekerinin düşmesi vb. birçok etken depresif belirtilere neden olabilmektedir. Aynı şekilde duyguların merkezi olan hipotalamus, nöronlar, susuzluk, açlık, uyku,

<sup>16</sup> Benzer depresif semptomlar için bkz: Jerome D. Levin, 2013:31.

cinsel arzular ve beden ısı da yeri geldiğinde depresyonun nedeni olabilmektedir (Turkington, 2002: 86).

Sebebi belli olan üzüntüye gelince, daha çok sevilen bir şeyin kaybedilmesi veya çok arzulanan bir şeye ulaşamama neticesinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu depresyon türünün tedavisi için dışsal telkin, psikoterapi yollarıyla dışarıdan yardım almak ile kişinin kendi içindeki potansiyeli harekete geçirmesi şeklinde iki yol önerir. İçsel olan yani kişinin kendi içindeki potansiyeli harekete geçirmesi için "insanın ruhunu eğittiği düşünce yolları" şeklinde açıklama getirmektedir. Bu eğitim, sevdiği birini kaybetme, istediği bir şeyi elde edememe, başa gelen yoğun üzüntü ve tasa esnasında adeta bir silah olarak kullanılabilir. Belhi (2012: 173-175; 2012a: 494-500), sebebi belli olan üzüntüyü gidermek için alternatif düşünme biçimlerini önermektedir.

Bu düşüncelerden *ilki*; aşırı üzüntünün bedensel hastalıklara neden olacağını böylelikle ruhunu, ailesini, mallarını veya sevdiği diğer şeyleri de kaybedeceğini düşünmek, hayatta sahip olduğumuz şeylerin bizim için birer hediye, kazanç olduğunu ve bunların kalıcılığının garantisinin olamayacağını bilip sahip olduğu güzellik ve lezzetlerden en iyi şekilde faydalanabilmektir (Belhi, 2012: 173). Günümüz psikoloji çalışmalarında da depresyon'un sevilen bir nesnenin kaybedilmesine yönelik bir tepki olduğu dile getirilmektedir (Leahy, 2004: 87).

*İkinci* düşünme şekli ise; başa gelebilecek musibet ve olaylara karşı hazırlıklı ve sabırlı olmaktır. Zihnin savunması, direnci ne kadar güçlü olursa sonradan karşılaşılabilecek olaylara katlanma o kadar kolay olacaktır.

*Üçüncü* olarak; zor hayat olayları karşısında yıkılıp üzüntüye teslim olmanın çocuklar ve zayıf karakterli kişilerin işi olduğunu düşünmektir. Belhi, bireyin kendisini değersiz, güçsüz başka bir deyişle öz saygısı düşük olarak görmek yerine güçlü özelliklerimize yoğunlaşmayı tavsiye etmektedir. Bu bağlamda benlik algısına yönelik bilişsel şemalarının değişmesi gerektiğini salık vermektedir. Esasen bilişsel terapilerde bu iş terapist vasıtasıyla *Girişkenlik Eğitimi* adı altında yapılmaktadır. Bu eğitimde temel amaç; hastanın kendisine yönelik güvenini artıracak yöntemleri nasıl yapacağını hastaya öğretmektir (Leahy, 2004: 35).

*Dördüncü* düşünme şeklinde ise, insan için önemli olanın *kendi camı* bilgisidir. Yani yaşıyor olmanın yaşanan olumsuzlukları değiştirmek için hala fırsatın olduğunu, insanın kendi öz varlığı haricindeki diğer

kayıpların buna kıyasla küçük olduğunu ve çoğu şeyin telafisinin bu anlamda mümkün olduğunu bilmesi bilgisidir.

*Beşinci* olarak; karşılaştığı sorunların, sıkıntıları sadece ona özgü olmadığını aksine dünya var olduğundan beri hemen hemen yaşayan her canlının benzer sorunlarla yüzleştiğini, yalnız olmadığını bilmesi ve düşünmesidir (Belhi, 2012: 174). Gerçektende depresyondaki bir bireyin en büyük yanılgılarından birisi; bütün olumsuzlukların, sorunların adeta sadece kendisine geldiğini, değersiz ve sevilmeye layık biri olmadığı, hiçbir zaman arkadaş bulamayacağı, kendisinin dışındaki insanların çok mutlu oldukları şeklindeki aşırı genelleme, sorunları büyütme şeklinde kendini gösteren bilişsel çarpıtmaları sıkça kullanmalarıdır (Rector, 2010: 8-10).

*Altıncı* metotta; "yaşadığım normal sorunlar karşısında daha önce çok daha ağır sorunların üstesinden gelebilmişsem pekâlâ bu sorunu da atlatabilirim, bilakis yaşadığım sorun altından kalkamayacağım kadar zor ve büyük de olabilirdi, böyle olmadığı için sevinmeli, şükretmeliyim" şeklinde pozitif düşünce geliştirmektir. Daha anlaşılır bir ifadeyle, büyük sıkıntıları düşünerek hâlihazırdaki sorunu küçültme, değersizleştirme, basitleştirme yoluna gitmeyi önermektedir. Son zamanlarda artan bir ilgiyle karşılaşılan pozitif psikoloji, hastalıklar karşısında olumlu düşünmenin gücünü kullanmanın yanında duygusal kaderimizi denetlemek, sorun karşısında hiçbir şey yapılamıyorsa sükûnetle karşılamak, ölümlü olduğumuzu düşünmek, sorunları çok büyütmeden dürüstçe yüzleşmek ve hayatın acı gerçeklerini her zaman değiştirmenin mümkün olmadığını kabullenmek tarzında Belhi'yle oldukça benzeşen önerilerde bulunmaktadır (Güleç, 2009: 279-284).

*Yedinci* öneri; "kaybettiklerinden sonra kendisine kalan başta nefsi (canı) olmak üzere diğer nimetleri düşünmek" şeklindedir. Kayıplar yerine sahip olduklarını düşünmeyi yerleştirmektedir. Bu ve bir önceki öneri bir bakıma savunma mekanizmalarından "polyanacılık" oynamak, olaylara, sorunlara olumlu tarafından bakmayı öğütlemektedir. Son olarak; "Başına gelen bir felaketten ortaya çıkan üzüntüyü, gelecek günlerin teselli etmesi ve bu üzüntüden onu kurtarması gerekir. Üzüntünün en zor vakti meydana geldiği vakittir, bundan sonraki vakitler daha kolay geçer ve felaketin sıkıntıları daha hafif olur. Sıkıntı veren şeylerin yok olacağını düşünmek insana hızlı bir mutluluk verir." (Belhi, 2012: 175) önerisinde bulunur. Bu önermenin pozitif psikolojide "din ve

kutsal kültürü, insanların varoluş anksiyetesi ile başa çıkma yolu olarak görürler" şeklindeki görüş ile felsefede özellikle de Kierkegaard'da karşılığını bulan bir düşünce kurgusuna şahit oluyoruz (Güleç, 2009: 279-284). Kierkegaard'ın "Umutsuzluk en büyük günahdır, ölümcül hastalıktır ve en büyük umutsuzluk bir umuda sahip olamamaktır" şeklindeki görüşlerinde karşılığını bulan kadim söylemin gücüne böylelikle tanıklık etmiş oluyoruz (Kierkegaard, 1996: 30-93).

Belhi, depresyona yakalananlarda gözlenen, hayatları hakkında olumsuz düşüncelere sahip, korkulmaması gereken şeylerden korkan, bütün işlerine olumsuz yaklaşan bir özelliğin varlığından söz etmektedir. Bu kişiler;

*daha kolay ve umutlu olan yerine hemen, daha korkunç ve daha zor olanı koyar. Başlarına gelen talihsizlikler ve özellikle de bedenlerine isabet eden hastalıklar hakkında düşünceleri olumlu değil olumsuz olur ve en kötüsünü düşünürler. Her şeyde kalplerini daha çok meşgul eden, daha çok sıkıntı veren, sağlık ve selamet düşüncesi ve güzel beklentilerden en uzak şeylere meylederler* (Belhi, 2012: 181).

Genel anlamda depresif bireylerin özellikleri sıralanırken; kendine, dünyaya, yaşadığı deneyimlere ve geleceğe yönelik olumsuz düşünceler taşıdıkları ifade edilmektedir (Greenberg, 2004: 112). Bu bilginin yukarıdaki paragrafla bütünlük gösterdiğini görebiliriz. Ek olarak Belhi'nin bize tarif etmeye çalıştığı şey günümüzdeki bilişsel psikoterapilerde kullanılan bilişsel çarpıtmalar arasında yer alan *Felaketçilik* ve *Olumsuz Filtre*<sup>17</sup> konularıdır. Depresyonda sıklıkla gözlenen bu tür irrasyonel düşünceler; mantıksız düşünce, değerlendirme ve çıkarımların duygu ve davranışları olumsuz bir şekilde etkilemesi şeklinde ifade edilmektedir (Shyh, 2008: 180; George V., 2013: 62-74). En nihayetinde depresyon; bireyin kendisi, yaşantıları ve gelecekle ilgili düşüncelerinde olumsuz ve kötümser bakma olarak tanımlanmıştır. Bilişsel terapinin amacı hastanın düşüncesindeki çarpıtma ve önyargıların değiştirilmesi, bilişsel şemalarının değiştirilmesi şeklinde özetlenmektedir (Leahy, 2004: 25). Belhi'nin depresyona karşı tavsiye ettiği tedavi

---

<sup>17</sup> *Felaketçilik*: olmuş veya olması muhtemel bir olayın dayanılamayacak kadar korkunç ve çekilmez olacağı düşüncesi. *Olumsuz Filtre*: olay örgüleri içerisinde sadece olayların olumsuz yönlerine odaklanıp, olumlu yönlerini görememek. (Bkz. Leahy, Robert L., 2004: 29).

yöntemlerinin günümüz bilişsel terapi tedavi teknikleri ile uyum içerisinde olduğunu belirtebiliriz.

Depresyonun tedavisine yönelik Belhi'nin değinmediği ama Kindi'nin dile getirdiği geleneksel tedavi yöntemleri arasında: tatsız ilaçları kullanma, dağlama, kesme, perhiz ve sargı ile bedenlere şifa vererek acılardan kurtulma gibi çözüm önerilerinin varlığına da değinmemiz gerekiyor (Kindi, 2012: 59). Ancak bu geleneksel şifa yöntemlerinin nasıl uygulandığına yönelik elimizde sağlıklı bir veri bulunmamaktadır. İbn Hazm ise, aşırı arzu ve beklentinin bütün keder ve kaygıların temeli olduğu görüşünü aktardıktan sonra bu hastalıklardan fazilet ve itaatlere sempati duyarak ve böylelikle faziletsizlik ve isyankârlıktan uzak durarak kurtulabileceğimizi eklemektedir (İbn Hazm, 2012: 153, 43). İbn Miskeveyh ise bu tür hastalıkların daha çok tembellik/atalet yani boş durmaktan kaynaklandığını bunun için nefsi kendi başına bırakmayıp iyi şeylerle meşgul etmek gerektiği görüşüne yer vermektedir. Aynı zamanda “Allah'ın dostları için hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeyenler de<sup>18</sup>” ayetini hatırlatarak Allah'la kurulan yakın bağın bu hastalıkların tedavisinde oldukça önemli olduğu bilgisine değinmektedir (İbn Miskeveyh, 2013: 200, 245).

### 3.4. Obsesif-Kompulsif Bozukluk

Belhi son ruhsal hastalık kategorisi olarak bugün Obsesif Kompulsif Bozukluğa<sup>19</sup> denk düşen vesveseyi ele almaktadır. Ona göre vesvese ruhsal rahatsızlıklar içinde insana en çok acı veren ve aynı zamanda etkisi en güçlü olan rahatsızlık tipidir. Vesvese veya bugünkü adıyla Obsesif Kompulsif Bozukluğun oluşumunda sadece ruhsal süreçler değil fakat aynı zamanda bedensel rahatsızlıklar da etkili olmaktadır. Belhi'nin tartıştığı bir diğer mesele ise hastalığın etiyojisi ile ilgilidir (Belhi, 2012: 176-177; 2012a: 502-504). Belhi, Obsesif Kompulsif Bozukluğun kökeninde genetik yatkınlıkla birlikte çevresel unsurların da

<sup>18</sup> Yunus Süresi, 62. Ayet.

<sup>19</sup> *Obsesyon*: tekrarlayan ve sıkıntıya neden olan düşünce, güdü ve imgeler. *Kompulsif*: zihinde gerçekleşen obsesyonlar nedeniyle hastayı ortaya çıkan bu sıkıntıyı azaltmaya iten ve sürekli tekrarlanan davranışlar, zihinsel eylemler ve ritüeller (bkz. Holland, 2004:179-182).



etkili olabileceğini tartışır ki bu tartışma günümüzde konu ile ilgili yapılan çalışmalarda da yer almaktadır (Bayraktar, 1997: 25-32).

Beden sağlığı bölümünde Belhi'nin Hümörlerden yola çıkarak kişilik tiyolojileri oluşturduğunu ve hastalıkları bu dört kişilik tiyolojisine göre ayrıca değerlendirdiğini aktarmıştık. Vesvese hastalığında da Belhi benzer şekilde bir metot takip etmektedir. Ona göre *sevda* mizacına sahip olan insanlarda; sinir sistemi güçlü, ahlakı sert, asık suratlı, fazla konuşmayan, ağır hareket eden, çabuk öfkelenmeyen fakat öfkelenince hemen sakinleşmeyen, hatta kin tutan, bir kimseyle arası açıldığında kolayca barışmayan, kızdığı birisine eskisi gibi samimi olmayan, merhametsiz vb. özellikler gözlenmektedir. Bu tip insanlarda vesvese genetiksel niteliktedir. Bunun tersine; yumuşak huylu, güler yüzlü, konuşmayı seven, dostluk ve sevgiyi tercih eden, yumuşak kalpli vb. sahip olanlarda ise vesvesenin sonradan ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Belhi, bu kişilik tipindeki insanların ortaya çıkan iç konuşmalardan daha az acı duyacaklarını aktarmaktadır (Belhi, 2012: 178; 2012a: 510). Buna göre sert tabiatlı, kindar tiplerde Obsesif Kompulsif Bozukluğun etkisi daha güçlü ve yıkıcı iken, olumlu kişilik tipinde daha zayıf seyretmektedir.

Vesvesenin diğer bir özelliği olarak korku, keder, panik gibi rahatsızlıklarda hastalığa sebep olan şey ortadan kalktığı zaman iyileşme gözlenirken vesvesede böyle olmadığı anlatılmaktadır. Belhi'ye göre iç konuşmalar veya vesvese olarak nitelenen bu hastalığın sebebi tam olarak bilinemediğinden ve bazı türlerinde kalıtsal faktörler etkili olduğundan tedavi seyri de uzamakta veya tam olarak iyileşme gözlenmemektedir. Bugünkü araştırmaları takip ederek mevcut sonuçların Belhi'yi haklı çıkardığını söyleyebiliriz. Hâlihazırdaki çalışmalar Obsesif Kompulsif Bozukluğun tam olarak nedenine dair kesin veriler ortaya koyamamakta, hastalığın kökeninde genetik faktörler kadar psiko-sosyal çevresel faktörlerin de etkili olabileceğini belirtmektedirler (Vardar, 2000: 153-159).

Öte yandan Belhi rahatsızlığın iç konuşma olarak nitelendirilmesinin nedeni olarak insan ruhunun, kalbin vesveseleri olan şeyleri sürekli konuşmaya devam etmesi şeklinde açıklamaktadır. Bu düşünceler bireyin sevdiği şeyler olabileceği gibi korktuğu şeylerle ilgili de olabilmektedir. Özellikle de kalbin bir şeye bağlanması, çokça arzulaması, aşırı sevme nedeniyle kalbin sürekli onunla meşgul olması ve dolayısıyla başka bir şeyi düşünememe, zevk alamama gibi nedenlerle vesvesenin

hâsıl olabileceğini aktarmaktadır (Belhi, 2012: 179; 2012a: 514). Korku kaynaklı vesvesede ise benzerini panik atakta gözlemlediğimiz korktuğu bir şeyin yakın zamanda başına gelebileceği, hayatına, bedenine bir sıkıntının isabet edebileceği düşüncelerinin yol açtığını ileri sürmektedir. Ona göre korku kaynaklı saplantılar sevgi kaynaklı olanlardan daha zordur. Çünkü bu tür saplantıda insan korktuğu şeyi, bunun olması uzakken yakında olacakmış gibi hissedip tepki verir (Belhi, 2012: 180; 2012a: 514). Bir bakıma Belhi'nin tarif ettiği bu duygu durumu Obsesif Kompulsif Bozukluktan ziyade Anksiyete yani Kaygının tanım alanına girer. Ruh sağlığı profesyonelleri kaygıyı tanımlarken daha anlaşılabilir olsun diye Lassy Eisenberg'e atfedilen Kaygı: "yarının faresinin bugünün peynirini yemesidir" sözünü kullanırlar<sup>20</sup>. Bu örnek geleceğe yönelik kaygının ister rasyonel ister irrasyonel olsun bugünkü bedeni nasıl tükettiğini anlatmak için kullanılır.

Belhi, bu hastalığa yakalananlarda gözlenen, hayatları hakkında olumsuz düşüncelere sahip, korkulmaması gereken şeylerden korkan, bütün işlerine olumsuz yaklaşan bir özelliğin varlığından söz etmektedir. Bu kişiler "daha kolay ve umutlu olan yerine hemen, daha korkunç ve daha zor olanı koyarlar. Başlarına gelen talihsizlikler ve özellikle de bedenlerine isabet eden hastalıklar hakkında düşünceleri olumlu değil olumsuz olur ve en kötüsünü düşünürler. Her şeyde kalplerini daha çok meşgul eden, daha çok sıkıntı veren, sağlık ve selamet düşüncesi ve güzel beklentilerden en uzak şeylere meylederler" (Belhi, 2012: 181; 2012a: 518). Belhi'nin bize tarif etmeye çalıştığı şey günümüzdeki bilişsel psikoterapilerde kullanılan bilişsel çarpıtmalar<sup>21</sup> ve düşük öz saygı konularıdır (Campbell&Lavalle, 2013: 10-17; Melanie&Fennell, 2005: 236-240).

Belhi, her ne kadar doğuştan gelen vesvesenin kolay geçmediğini söylemiş olsa da ona göre bu bilgi hastalığın şifasını aramaya bir engel

<sup>20</sup> <http://www.hipnoterapi.com/makaleler/olumsuzotomatikdusunceler.html>

<sup>21</sup> *Bilişsel Çarpıtmalar*: rasyonel olmayan, gerçeklikleri sınanmamış varsayımlara dayanan kendimiz ve çevremize yönelik geliştirdiğimiz düşünce kalıpları. En yaygın çeşitleri: ya hep ya hiç düşüncesi (mükemmeliyetçilik), kişiselleştirme, etiketleme, aşırı büyütme (felaketleştirme) ya da küçültme, aşırı genelleme, akıl okumak, olumluyu yok sayma vb. (Bkz. Beck, 1963:324-333; Leahy, 2004:29-30).

teşkil etmemeli, "bilakis şuna kesin olarak inanmalıdır ki, Allah (cc.) bedenlerde ve ruhlarda meydana gelen her hastalığın ilacını yaratmıştır ve onlarda oluşan her acının bir şifası vardır" diyerek hastaları tedaviye yönlendirmektedir (Belhi, 2012: 181). Tedavide öncelikle ilaç tedavisini önermekte, aynı zamanda ruhsal tedavi olarak öğüt ve hatırlatmalarla korku ve üzüntüden uzaklaştıracak ruhsal eğitimi tavsiye etmektedir. Vesvesenin giderilmesinde ek olarak "Üzüntü ve Hüznün Uzaklaştırılması" yani depresyon konusunda da değinildiği gibi, hastayı yalnız bırakmamak, psikolojik ve sosyal destek sağlamak gerekmektedir. Sosyallikte olan fayda ve başarısı nedeniyle insanların işlerinde ve yolculuklarında bile yalnızlığın kötü gösterildiğini, bundan dolayı sosyalleşme sürecine hastanın dahil olması gerektiğini öne sürmektedir (Belhi, 2012: 182; 2012a: 524). Nitekim günümüz çalışmaları da ruhsal hastalıklarda, özellikle de depresyon gibi rahatsızlıklarda sosyal desteğin etkisinin önemine vurgu yapmaktadır. Hatta bazı çalışmalarda depresyonun yalnız kalmaktan, sosyal destek yoksunluğundan kaynaklanabileceği tartışmaları bile yer almaktadır (Arkowitz, 2003: 408).

Obsesif Kompulsif Bozukluğun bir diğer tedavi şeklinde Belhi, meşguliyet/uğraş terapisini önermektedir. Ona göre "boş kalmak, aklına kötü ve olumsuz düşünceler gelen kimsenin bu düşüncelerden acı duymasını artıran yalnızlığın benzeridir. Dolayısıyla insanın meşgul olacağı ve günlerini geçireceği bir işi olması lazımdır. İnsan ruhu dışarıda uğraşacağı bir işi olmadığı zaman kendi içinden bir şeylerle meşgul olmaya yönelir. O da düşünmektir. Nitekim bu kimse boş kalırsa kendisine acı veren düşüncelere döner." Belhi bu önerisine ek olarak günlük işlerine devam etmesini ve hayatını kazanmasına önem vermesini tavsiye etmektedir. Ancak birey tarafından yapılan bu rutin faaliyetler bir sıkılmaya neden olursa bu işlerden artan zamanlarında yeme içme, cinsellik, ruhu güçlendiren sema, güzel ve hoş yüzlere bakma gibi insanın hoşuna giden zevklere yönelebilir. "Çünkü bunların her birinin insana acı veren, onu rahatsız eden vesvese ve havatırı düşünmekten uzaklaştırmada bir payı vardır" (Belhi, 2012: 183). Razi ise kişinin sıhhatli kalması için gerekli oranda eğlence, sevinç ve haz tatmasını tavsiye ederek bir bakıma Belhi'yi desteklemektedir (Razi, 2004: 102). Günümüz alanyazınında da Belhi ve Razi'yi haklı çıkaran birçok çalışma görmek mümkündür. Özellikle Obsesif Kompulsif Bozukluğun da dahil olduğu anksiyete bozuklukları grubunda; ilgi, istek yitimi, anhedoni (zevk alamama, haz yitimi), depresyon ve korku belirtilerinin olduğunu görmekteyiz (Tezcan,

2000:77-98). Örnek bir bilişsel terapi tedavi planına baktığımızda karşımıza şu maddeler çıkmaktadır: depresif semptomları azaltın, eğlenceli aktiviteleri artırın, toplumsal yalnızlığı azaltın, bilişsel çarpıtmalarını tespit edin ve bunları değiştirin vb. (Tompkins, 2004: 82). Bu tedavi planının Belhi'nin yukarıda tavsiye ettiği tedavi planı ile uyumluluğu şaşırtacak derecede benzeşmektedir.

Öte yandan vesvese hastalığının tedavisinde dışarıdan alınacak yardım kapsamında kişinin kendisine özel bir dost grubu oluşturmasını, sorunlarını onlarla paylaşmasını ve bu grubun ondaki kötü düşüncelerin gerçek olmadığını, aklına gelen kötü düşünceler olduğunu hatırlatmalarını tavsiye etmektedir. Bireyin kendi içinden alacağı yardımda ise olumsuz düşünceler geldiğinde bunları yatıştırarak alternatif düşünceler üretmesini önermektedir (Belhi, 2012: 184; 2012a: 534). Bu öneri bilişsel terapide mantıklı gerekçeler bulma, alternatif düşünceyi geliştirme, olumlu düşünceyi yakalama şeklinde ifadesini bulmaktadır (Leahy L. 2004: 1-32). Belhi, insanın kendi kalbine arız olan olumsuz düşüncelerin diğer insanlarda olmadığını görmesiyle aklına gelen bu düşüncenin aslının olmadığı, sadece vesvese olduğunu anlayabileceğini belirtmektedir (Belhi, 2012a: 534). Yazar bir bakıma bu önerisiyle günümüzdeki Sosyal öğrenme modelindeki dolaylı öğrenme metodunu öne sürmektedir (Bandura, 1972: 1-46).

Belhinin vesvesenin tedavisine yönelik sunduğu belki de en önemli görüşü, bu türden boş ve batıl düşüncelerin dikkate alınmaması vurgusudur: "İnsanlardan gelen bilgiler vesvesenin batıl ve boş olduğuna tanıklık etmektedir. İnsan bu vesvese ile hayatını zehir etmemesi ve bunun onu düşünmesi daha gerekli olan konuları düşünmekten alıkoymaması için vesveseyi dikkate almaması, ona vicdanına yerleşme ve kökleşme imkânı vermemesi gerekir" (Belhi, 2012: 185). Son olarak vesvesenin tedavisinde geliştirilmesi gereken düşünme şekli olarak; Allah'ın yaratması gereği her şeyin bir oluş ve bozulmuş içerisinde olduğunu anlamak, düşünmek gerektiğini aktarmaktadır. Sağlam olan her şey bozulur, yaşam son bulur. Ancak durduk yerde bozulma gerçekleşmez. Bozulmanın olması için mutlaka sebepler olmalıdır. Buradan hareketle Belhi, hayatın devamı, başına kötü şeyler geleceği, hastalanacağı gibi negatif düşüncelere karşı koymak gerektiğini, tedbir alındığında bunların gerçekleşmesinin zor olacağını düşünerek rahatlaması gerektiğini öğütlemektedir (Belhi, 2012: 187-188). Bilişsel

terapilerde bu süreç, *düşünceyi durdurma* olarak adlandırılmaktadır. Hastada hayatı ile ilgili olumsuz düşünceler artığında terapist tarafından *düşünceyi durdurma* tekniğiyle sahip olduğu olumsuz düşünceleri farketmesi sağlanmaktadır (Leahy, 2007: 97). Böylelikle kaygının eşlik ettiği olumsuz, hoş olmayan duyguların fiziksel olarak ortaya çıkışı bir nebze de olsa azaltılmış olur.

### Sonuç

Yaklaşık 1100 yıl önce yaşamış olan İslam düşünürü Ebu Zeyd Ahmed el-Belhi'nin ruh sağlığına yönelik yapmış olduğu tespitlerin ve önerdiği tedavi metotlarının bugün için bile klinik uygulamada yer bulduğunu göz önünde bulundurduğumuzda psikoloji ilmine yapmış olduğu katkı daha anlaşılır hale gelmektedir. Öyle ki tıp tarihi için oldukça önemli olan akıl sağlığı kavramının gerek İslam psikolojisinde ve gerekse nöropsikolojide kullanımına Belhi'nin öncülük ettiği ifade edilebilir. Belhi, yaşadığı dönemdeki hekimlerin fiziksel hastalıklara ve sağlığa önem verip, psikolojik hastalıkları göz ardı etmelerini doğru bulmayıp bu davranışı eleştirmektedir. Beden ve ruh sağlığını bir bütün halinde ele almış, bedensel hastalıkların ruhsal hastalıklara yol açtığını yani psikosomatik hastalıkların oluştuğunu ileri sürmüştür. Aynı zamanda ruhsal hastalıkları sınıflandırmış ve hastalıkların her birinin tedavisi için farklı bilişsel terapiler önermiştir. Ruhsal hastalıkların kökeninde zihinsel çarpıtmaların olduğunu belirtmiş, tedavide bilişsel çarpıtmaları tespit edip doğru ve alternatif düşünme şekilleri hakkında bilgi vermiştir. Bu tedavileri de bireysel ve grup psikoterapisi şeklinde ele almıştır. Öte yandan eserinde önleyici hekimlikten söz etmiş ve bunun için alınması gereken tedbirleri sıralamıştır. Belhi'nin kullandığı ve günümüzde bilişsel terapiye denk gelen tedavisinde özellikle benlik saygısına vurgu yapması dikkate şayan bir diğer özelliğidir diyebiliriz. Bu özellikleri nedeniyle Belhi'yi bilinen ilk bilişsel terapist/psikolog olarak tanımlayabilir. Aynı zamanda ruhsal sorunların çözümünde yeri geldiğinde, psikoterapi yetersiz kaldığında yatıştırıcı ilaçlar almayı tavsiye etmesini de iyi bir medikal psikolog ve psikiyatrist olduğu şeklinde tanımlayabilir. Dolayısıyla Belhi'nin tıp sahasına olduğu kadar psikolojinin medikal psikoloji, bilişsel psikoloji/terapi, psikofizyoloji ve psikosomatik alanlarına da değindiği söylenebilir.

Belhi'nin değindiği tedavi yöntemlerinin günümüz psikolojisindeki karşılıklarını: psikoterapi/psikolojik danışma,

bireysel/grupla danışma/terapi, yüzleştirme, Gestalt terapideki farkındalık eğitimi, bilişsel-davranışçı terapilerde kullanılan sistematik duyarsızlaştırma, duyarsızlaşma, kademeli yaklaşma ve taşırma (flooding), kaçma/kaçınma, kendini gerçekleştiren kehanet veya beklenti etkisi, klasik ve edimsel koşullanmada kullanılan ödül/ceza şeklinde sıralayabiliriz. Aynı zamanda bireysel terapilerde kullanılan düşünceyi durdurma, psikoeğitim, hatalı düşünceleri tespit, alternatif/doğru düşünceyi öğrenme, varoluşçu terapilerde kullanılan paranteze alma, hayatın anlamını sorgulama, psikanalizdeki savunma mekanizmaları, bilinç ve bilinçaltı süreçleri, *id*'i tanıma ve *ego*'yu güçlendirme gibi yöntemlerin de kullanıldığını belirtebiliriz. Ayrıca, ortak olarak kullanılan; meşguliyet/uğraş terapisi, kişilik tiyolojileri ve bireysel farklılıkları bilme ile sosyal öğrenme modelinin geliştirdiği; model alma, dolaylı öğrenme ve dolaylı ceza gibi yöntemlerin kullandığını görmekteyiz.

Belhi'nin eserinde doğrudan ve dolaylı olarak değindiği hastalıkları ise: öfke bozukluğu, cinsel işlev bozukluğu, panik atak, anksiyete, narsistik kişilik bozukluğu, ölüm fobisi, depresyon, psikosomatizasyon, melankoli, obsesif-kompulsif bozukluk, bağımlılıklar, davranış bozukluğu (patolojik yalan söyleme gibi), şeklinde sıralayabiliriz.

Özelde Belhi ve genelde ise müslüman psikologların ruhsal hastalıklara neden olduğunu öne sürdüğü semptomları ise şu şekilde sıralamak mümkün görünmektedir: Haset/kıskançlık, cimrilik, açgözlülük, hırs, mevki/makam düşkünlüğü, malayani/boş şeylerle uğraşma, dindar olmamak, dünyevileşme, ahret hayatını ve ölümü yeterince düşünmeme, yalan söyleme, kibir, nefsin arzularına uyma, hayâ/utanmanın olmayışı. Bu semptomlarının tedavisinde ise: doğru olmak, mütevazı bir yaşam sürmek, yeme, içme, cinsellik ve duygularda dengeyi gözetme, dini ritüelleri yerine getirmede hassasiyet göstermek, elindeki ile yetinmek/kanaatkarlık, tevekkül içinde olmak, kendine ve insanlara karşı adil olmak, nefsi iyi şeylerle meşgul etmek, yardımlaşmak, empatik olmak, dünyaya ancak gerektiği kadar değer vermek, perhiz yapmak, oruç tutarak nefsi dizginlemek, dua terapisini kullanmak, şükran hislerini geliştirmek, utanma, hayâ, iffet duygularını geliştirmek önerilmektedir.

Esasında İslam psikolojisi psikolojik iyilik halinin varlığını Allah'la kurulan iyi bağa ve dünyadan çok uhrevi yaşantıya değer vermekte görmektedir. Modern psikolojide ise hastalık; ruhsal karmaşa veya

çatışmaların bir sonucu olarak fizyolojik semptomlar halinde kendisi gösteren bir süreç şeklinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla İslam psikolojisi ile modern psikoloji arasındaki benzerliklerle birlikte en büyük farkın her ikisinin insanı ve kâinatı ele alış tarzlarındaki farklılıkta ortaya çıktığını belirtebiliriz. En nihayetinde geleneksel psikolojide hastalık bir sapma/kutsaldan sapma olarak değerlendirilir. Doğal olarak tedavide tekrar kutsala yönelme ile başka bir deyişle Kur'an'ı Kerimdeki ifadesiyle "Allah'a kaçma" ile gerçekleşecektir (51/Zâriyât-50). Bu bağlamda geleneksel kaynakları incelemenin, geleneğin bize ne söylediğini belirlemenin ve anlamının önemli olduğu görülmektedir. Ruh sağlığı profesyonelleri için Belhi'nin görüşlerinin rehberlik yapacak nitelikte olduğu ifade edilebilir.

Öte yandan Belhi'nin bu görüşlerinin ülkemizde son zamanlarda gündeme gelen dini danışmanlık sahasına da ciddi bir katkı sağlayabileceği de düşünülmektedir. Batıda Pastoral care adı altında uzun bir zamandır yürütülen dini/manevi danışmanlık çalışmaları ülkemizde son yirmi yıllık süreçte konuşulmaya başlandı. Hastaların rehabilitasyon süreçlerine katkıda bulunacak, manevi sorunları, endişeleri, sapma ve huzursuzlarını giderebilecek, dini ritüelleri yerine getirip manevi tatmin sağlayabilecek, sabır ve güven duygusunu ön plana çıkarabilecek bir dini danışmanlık becerisinin etkili ve faydalı olabileceği düşünülmektedir. Ancak bu süreçte dini danışmanlıkta hangi metot ve uygulamaların kullanılacağı meselesi halen bir tartışma konusu olarak önümüzde durmaktadır. Kuşkusuz dini danışmanların ileri düzeyde bir bilişsel terapi becerisine sahip olup terapi yapmaları beklenmemektedir. Yine de Belhi'nin aktarmaya çalıştığımız görüşlerinden istifade ederek başlangıç düzeyinde bir danışmanlık becerisine sahip danışmanların, dini danışmanlığa ihtiyaç duyan hastalara/danışanlara yardımcı olabilecekleri uzak bir ihtimal olarak görülmemelidir. Modern psikoloji kadar kadim İslam psikolojisinin bugünün insanına söyleyebileceği çok şeyinin olduğunu unutmamamız gerekiyor. Belhi, bu kadim bilginin sadece bir parçasını oluşturmaktadır. İbn Sina, Kindi, Ebu Bekir er-Razi, İbn Rüşd, Gazali, İbn Miskeveyh, İbn Hazm ve daha birçok İslam psikoloğunun görüşlerinden faydalanılarak pekâlâ alternatif birçok dini danışmanlık modelleri geliştirilebilir.

**KAYNAKÇA**

- Ackermann RT, Rosenman MB, Downs SM (2005) "Telephonic Case-Finding Of Major Depression In A Medicaid Chronic Disease Management Program For Diabetes and Heart Failure." *Gen Hosp Psychiatry*, 27(5): 338-343.
- Aldag, R. J., Fuller, S. R. (1993). "Beyond Fiasco: A Reappraisal Of The Groupthink Phenomenon And A New Model Of Group Decision Processes". *Psychological Bulletin* **113**, pp. 533–552.
- Arkowitz, Hal, (2003). "A Common Factors Therapy For Depression", *Handbook Of Psychotherapy Integration* içinde. Oxford University Press.
- Austin, Diane. (2009). *Theory And Practice Of Vocal Psychotherapy : Songs Of The Self*. London, Jessica Kingsley Publishers.
- Bandura A. (1995). *Self-Efficacy In Chancing Societies*, Cambridge University Press.
- Bandura A., (1972). "Social Learning Teory", General Learning Press, New York.
- Barnes PJ, Johnson B, Klim JB. (1996). "The Costs Of Asthma.", *Eur Respir J*, 9: pp 636–642.
- Beck T. A., Emery G., (2006), *Anksiyete Bozuklukları ve Fobiler*. (Çev. Veysel Öztürk), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Beck, Aaron T. MD (1963). "Thinking and Depression: I. Idiosyncratic Content And Cognitive Distortions", *Arch Gen Psychiatry*, 9 (4): 324-333.
- Belhi, Ebu Zeyd Ahmed, (2012), *Beden ve Ruh Sağlığı*, (Çev. Muhammet Uysal), Endülüs Kitap, Ankara.
- Belhi, Ebu Zeyd, (2012a), *Mesalihu'l- Ebdan ve'l-Enfus: Beden ve Ruh Sağlığı*, (Çevirenler: Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- Budak, Selçuk, (2000). *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Ve Sanat Yay., Ankara.
- Campbell, Jennifer D., Loraine F. Lavallo, (2013). "Who Am I? The Role Of Self-Concept Confusion In Understanding The Behavior Of



- People With Low Self-Esteem”, *Self-Esteem: The Puzzle Of Low Self-Regard*, Edt. Roy F. Baumeister.
- Colon Beatriz, Abreu&Joan Pascale Togli, (1987). “Cognitive Rehabilitation: A Model For Occupational Therapy”, *American Journal Of Occupational Therapy*, July, Vol. 41, 439-448.
- Darnley-Smith, Rachel, Patey, Helen M., (2003). *Music Therapy*. London, Sage Publications Inc.
- Demirtaş, H. A., (2004), "Sosyal Sınıflandırma, Kişilerarası Beklentiler ve Kendini Doğrulayan Kehanet", *İletişim Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 33-53.
- Dilbaz, N., (1997), "Sosyal Fobi", *Psikiyatri Dünyası Dergisi*, 1: 18-24.
- DSM-IV, (1994). *Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı*, Amerikan Psikiyatri Birliği, Washington DC, 4. Baskı, (1994'ten Çev. E. Köroğlu), Hekimler Yayın Birliği, Ankara.
- Egan, G. (1994). *Psikolojik Danışmaya Giriş*. (Editör: Füsun Akkoyun). Ankara: Form Ofset.
- Erer, Sezer, Atıcı Elif, (2010). “Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler”, *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 36 (1) 29-32.
- Erhan, B. (1997). "Obsesif-Kompulsif Bozukluk", *Psikiyatri Dünyası* 1. Ankara: 25-32.
- Eunice C. Wong, J. David Kinzie, And J. Mark Kinzie, (2009). “Stress, Refugees, And Trauma”, *Asian American Psychology : Current Perspectives*, By Taylor & Francis Group, Ltc S. 452.
- Fink, David Harold, (2009). *Gerginlikten ve Öfkeden Çıkış Yolları*, (Çev. Zeynep Öztürk), Alter Yay., Ankara.
- Freud, S., (2011). *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd.* (Çev. Ali Babaoğlu), Üçüncü Baskı, Metis Yay., İstanbul.
- George V., (2013), “Cognitive Behavioural Therapy: A Transformative Approach To Negative Appraisals Of Religious Origin”, *Psychological Thought*, , London, Vol. 6(1), 62–74.

- Goodwin RD, Pine DS. (2002). "Respiratory Disease and Panic Attacks Among Adults In The United States", *Chest Journal*, Vol: 122: No: 2, 645-50.
- Grendell RN., (2000). "Psychologic Aspects Of Physiologic İllness", In: *Psychiatric Mental Health Nursing*. Fortinash KM, Holoday-Worret PA (Eds), 2nd Ed. St. Louis: Mosby Year Book.
- Güleç, Cengiz, (2009). *Pozitif Ruh Sağlığı*, Arkadaş Yay., Ankara.
- Hersen Michel, (2002). *Encyclopedia Of Psychotherapy*, Elsevier Science Press.
- Hilliard, R.E., (2001). "The Effects Of Music Therapy-Based Bereavement Groups On Mood And Behavior Of Grieving Children: A Pilot Study.", *Journal Of Music Therapy*, 38 (4) (2001), pp. 291–306.
- Holland, Stephen, (2004). "Bütüncül Bilişsel Terapi", *Bilişsel Terapi ve Uygulamaları İçinde*, Hekimler Yayın Birliği, Ankara.  
<http://ajp.psychiatryonline.org/>.  
<http://www.hipnoterapi.com/makaleler/olumsuzotomatikdusunceler.html>.
- Ishida T,Ogiuchi Y., (2002). "Psychological Determinants Of Brightness Of A Space- Perceived Strength Of Light Source And Amount Of Light In The Space", *Journal Of Light and Visual Environment*, 26, 2, 29-35.
- İbn Bahtıuşu, (2014). *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, (Çev. Abdulkadir Coşkun), Litera Yay., İstanbul
- İbn Haldun, (2009). *Mukaddime*, Cilt 1, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul
- İbn Hazm, (2012). *Ahlak ve Davranış Tarzları, Nefislerdeki Ablaki Hastalıkların Tedavisi*, (Çev. Mustafa Çağrııcı), TDV Yay., Ankara.
- İbn Miskeveyh, (2013). *Ahlak Eğitimi*, (Çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu), Büyüyen Ay Yay., İstanbul.
- İbn Sina, (2011). *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevber Olduğuna İlişkin On Delil*. (Çev. Fatih Toktaş), TDV Yay., Ankara.

- Jerome D. Levin, (2013). *Living With Chronic Depression: A Rehabilitation Approach*, International Psychotherapy Institute E-Books.
- Kielhofner, Gary, (2009). *Conceptual Foundations Of Occupational Therapy Practice*, 4th Ed., Davis Company Press.
- Kierkegaard, Sören, (1996). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Ayrıntı Yayınları İstanbul.
- Kindi, Ya'kup B. İshak, (2012). *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, (Çev. Mustafa Çağrıç), TDV Yay., Ankara.
- Korkmaz, İ. (2002). "İstenmeyen Davranışların Önlenmesi", *Sınıf Yönetimi*, (Ed.: Zeki Kaya), Pegem Yay. Ankara.
- Kutluer, İlhan (1992). "Ebû Zeyd Ahmed B. Sehl El-Belhî", *DİA*, Cilt: 5, S. 412-414.
- Leahy L. R., (2004). *Bilişsel Terapi ve Uygulamaları*, Hekimler Yayın Birliği, Ankara.
- Leahy L. R., (2007). *Bilişsel Terapi Yöntemleri*, (Çev. Hakan Türkçapar, Ertuğrul Köroğlu), Hekimler Yayın Birliği, Ankara.
- Marjore C. Feinson; Adi Meir, (2012). "Disordered Eating and Complexities Of Cultural Origin: A Focus On Jews From Muslim Countries", *Eating Behaviors* 13. P. 136-148.
- Melanie J. V. Fennell, (2005). "Low Self-Esteem", In *Encyclopedia Of Cognitive Behavior Therapy*, Edit. Arthur Freeman, Springer Link Publ. Pp 236-240.
- Mercier M. A., (2004), "Panik Bozukluk", *Bilişsel Terapi ve Uygulamaları İçinde*, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Oğuz K., Hüseyin Y., (2011), "Depresyon ve Anksiyete Bozuklukları". *Şişli Etfal Hastanesi Tıp Bülteni*, İstanbul, Cilt: 45, Sayı: 2, S. 65.
- Onur, Bekir, (2008). *Gelişim Psikolojisi*, 8. Baskı, Imge Yayınevi, İstanbul.
- Özkan İshak, (1994). "Benlik Saygısını Etkileyen Etmenler", *Düşünen Adam Dergisi*, 7 (3): 4-9.
- Özkan Sedat, (1990). "Psikiyatrik Tıp: Konsültasyon – Liyazon". *Psikiyatri Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 1-1, s. 10-17.

- Razi, Ebu Bekir, (2004). *Rub Sağlığı (Et-Tıbbu'r-Rubani)*. (Çev. Hüseyin Karaman), İz Yay., İstanbul.
- Rector, Neil A., (2010). *Cognitive-Behavioural Therapy : An Information Guide*, Centre For Addiction And Mental Health Publising.
- Robert J. U., Stephen M. S., Susan G. L., (2004), *Psychodynamic Psychotherapy Principles and Techniques Of Brief, Intermittent, And Long-Term Psychodynamic Psychotherapy*, Third Edition American Psychiatric Publishing.
- Shyh, Shin W., (2008), "The Relations Of Cognitive Triad, Dysfunctional Attitudes, Automatic Thoughts, and Irrational Beliefs With Test Anxiety", *Curr Psychol* 27:177–191.
- Stevan L. N., W.B. J., Albert E., (2001), *Counseling and Psychotherapy With Religious Persons: A Rational Emotive Behavior Therapy Approach*. Lawrence Erlbaum Associates, Publishers Mahwah, New Jersey, London.
- Sülemi, Ebu Abdurrahman, (2012). *Rubun Hastalıkları ve Çareleri*, (Çev. Cemal Aydın), Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Şahin, Hülya, (2005), "Öfke ve Öfke Denetiminin Kuramsal Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(10): 1–22.
- Tekkaş, Kader, Bilgin, Hülya (2010). "Psikiyatri Servislerinde Kullanılan Profesyonel Kontrol Yöntemleri: Kullanım Nedenleri, Türleri, Uluslararası Uygulamalar ve Algılamalar", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 21(3): 235-237.
- Tezcan, Ertan, (2000). "Depresyonun Ayırıcı Tanısı", *Duygudurum Dizisi Dergisi*, 2: 77-98.
- Turkington, Carol, (2002). *The Encyclopedia Of The Brain and Brain Disorders*, Second Edition, Facts On File, Inc.
- Tükel Raşit, (2002), "Panik Bozukluğu", *Klinik Psikiyatri Dergisi*, Ek 3: 5-13.
- Uludağ, Zekeriya, Odacı, Hatice, (2002), "Eğitim Öğretim Faaliyetlerinde Fiziksel Mekan", *Milli Eğitim Dergisi*, S. 153-154.

Vardar, Erdal, (2000). "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Genetiği", *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, Cilt: 10, Sayı: 3:153-159.

Wolberg, L. R., (2013), *The Technique Of Psychotherapy*, International Psychotherapy Institute E-Books.

Yalom, İ., (1999), *Varoluşçu Psikoterapi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Zimbardo, Philip G., (1979). *Psychology and Life*, Tenth Edition, Scott, Foresman And Company.



*DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 311-333.*

**TÜRKİYE'DE DİN, DINDARLIK VE DİN PSİKOLOJİSİ  
ARAŞTIRMALARI: PSİKOLOJİDE YERELLİK VE  
EVRENSELLİK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA BİR  
DEĞERLENDİRME**

Hayati HÖKELEKLİ\*

ÖZ

Tek tip ve evrensel bir bilim anlayışı, özellikle insan ve toplum bilimleri açısından geçersiz bir ön kabuldür. Bu yüzden, psikolojinin modern versiyonu insan gerçeğinin indirgemeci, sınırlı ve soyut bir tasvirinden öteye geçmemektedir. Psikolojide son yıllarda yapılan tartışmalar sonucunda bugün gelinen nokta, her kültürün kendine ait özgün bir anlam çerçevesi olduğu ve bireylerin buna uygun kimlik ve kişilikler geliştirdiği şeklindedir. Bu bakımdan, insanın ruh dünyasını ve davranışlarını anlamada kültürlerarası yeni bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Hıristiyan-Yahudi geleneği üzerinde yükselen din psikolojisi için de bu durum farklı değildir. Bu alanda ele alınan konular, geliştirilen kavram ve teoriler büyük ölçüde bu gelenek içinde varlık bulan bireylerin dinî yapılarını yansıtırken, diğer din mensuplarının dindarlıkları hakkında çok fazla bir şey ifade etmemektedir. Bu yüzden, Türkiye'de yapılan din psikolojisi çalışmalarının, İslam dininin temel inançları, tarihi, toplumsal, kültürel ve güncel formları dikkate alınarak yeniden düzenlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** İnsan ve Toplum Bilimleri, İndirgemecilik, Hermenötik, Kültürel Psikoloji, Dindarlık, Din Psikolojisi, İslâm Psikolojisi

RESEARCHES OF RELIGION, RELIGIOSITY AND PSYCHOLOGY OF  
RELIGION IN TURKEY: AN ASSESSMENT IN THE CONTEXT OF  
DISCUSSIONS OF LOCALITY AND UNIVERSALITY IN  
PSYCHOLOGY

ABSTRACT

A uniform and universal understanding of science, especially in terms of human and social sciences is a invalid pre-admission. Therefore, modern version of psychology does not go beyond the reality of human reductionist, limited and

---

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/11/2015

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 23/12/2015

an abstract imagery. As a result of discussions held in recent years in psychology, the point reached in today is that every culture has its own unique meaning frame and individuals have developed appropriately identity and personality. From this perspective there is need for intercultural a new perspective in understanding human's spiritual world and behaviors. This situation also for psychology of religion towering over Christian-Jewish tradition is not different. The topics covered in this field, developed concepts and theories highly reflect religious structures of individuals who being exist in this tradition, in the other hand it does not express a lot of things about religiosity of other members of religions. Therefore, there is a need to rearrangement the studies of psychology of religion in Turkey considering the basic beliefs, historical, social, cultural and contemporary forms of Islam.

**Key Words:** Human and Social Sciences, Reductionism, Hermeneutic, Cultural Psychology, Religiosity, Psychology of Religion, Islamic Psychology

### Giriş

Psikoloji insanın ruhsal hayatını, kişilik ve karakterini çeşitli davranış eğilimlerini anlamaya ve açıklamaya çalışan bir bilimdir. Psikolojinin ele aldığı konular, antik dönemden beri farklı bakış açılarıyla da olsa çeşitli medeniyetler ve toplumlarda insan merakına konu olmuş ve zihnini meşgul etmiştir. Dinî inanç geleneği ve felsefi anlayışlarla da beslenen çeşitli psikoloji teori ve açıklamaları insanlığın bilgi hazinesinde hiç eksik olmamıştır. Fakat bugün dünyanın büyük bir kısmında geliştiği ve yayıldığı şekliyle psikoloji bilimi esas olarak “Batı’lı” bir disiplindir. Modern bir bilim olarak psikolojinin Batı dünyasının özellikle Amerikan bilim çevresinin bir ürünü olduğu ve dünyanın geri kalanının da bunu büyük ölçüde kabul ettiği bir gerçektir. Doğal olarak bu çevrenin değer yargılarını ve düşünce tarzını yansıtmaktadır. Zira psikologlar da psikolojik olayları kavrarken kendi kültürel kimliklerini ortaya koymaktadır. Bu yüzden denebilir ki psikoloji insanı yaratmıştır; başka bir deyişle, psikolojinin kişiyi kavramsallaştırışı, aslında sosyal bir olgudur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan-Aile-Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990: 20, 36; Kenneth J.Gergen, “Sosyal İnşa: Batı’nın Psikolojide Kendi Kendine Konuşmasından Karşılıklı Küresel Konuşmaya” Edt. Sibel A. Arkonaç, *Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2004: 4.; Mücahit Gültekin, *Psikolojik Tehlike*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2008: 73-75.



Çağdaş psikoloji genelde davranışı kültürel bağlamdan soyutlayarak inceler ve böylece insan davranışının evrensel boyutlarını ve kurallarını bulmayı amaçlar. Psikolojide pozitivist bir bilim felsefesine sahip fiziksel bilim modeli örnek alınmıştır. Bu da beraberinde etkisi incelenmeyen değişkenleri kontrol etmek için davranışı doğal ortamından ayıran metodolojik bir yaklaşım getirmiştir. Bu yüzden akademik psikoloji yakın zamanlara kadar insan gelişimini ele alırken çoğu zaman kültürü göz ardı ederek incelemiştir. Psikoloji hep evrensel bir bilim olmayı amaçlamış olduğundan, kuram ve bulguların daha çok Batı kültürüne özgü olabileceği göz ardı edilerek, kültürlerarası geçerlik taşıdığı varsayılmıştır. Bu nedenle, sosyal ve kültürel faktörler genellikle analizlerde yer almamaktadır. Bu sorun sadece gelişim psikolojisini değil –din de dâhil- inceleme alanı insan olan bütün psikoloji dallarını ilgilendirmektedir. Bütün yönleriyle göz önüne alındığında modern psikolojinin temel kavramı olan “kişi” kavramlaştırmasının dünya kültürleri bağlamında oldukça tuhaf bir fikir olduğu<sup>2</sup> değerlendirmesi hiçbir abartı içermemektedir. Tüm kültürler için genel geçer, evrensel, tek tip bir insan tasavvurunun gerçek dünyada bir karşılığı yoktur. Çünkü psikolojik gerçek sadece kişilerin belli kültürel aktivitelerinde araştırılabilir. Aslında kültürel bir aktivite, yorumun konusudur. Fakat psikoloji yorumdan daha fazlasını yapar, açıklar da. Gerçekte, insan eylemi, zihni ve tecrübesi farklı kültürlerdeki değişik formlara uygunluk gösterir. İnsan doğasında kültürden bağımsız bir şeyden söz edilemez.

Bu incelememizde, modern psikoloji bilim geleneğinin zaafı ve sorunlu alanları vurgulandıktan ve bunun aşılması yolunda ortaya konulan yeni yaklaşım ve çabalara işaret edildikten sonra, bütün bunların din psikolojisi alanındaki yansımaları ve Türkiye’de bu alanda yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

### **Psikolojide Yeni Yaklaşımlar**

Son yıllarda sosyal ve kültürel psikoloji ve antropolojinin gelişmesiyle birlikte, aynı ya da benzer insan davranışlarının farklı kültürel ortamlarda farklı anlamlar taşıdığı, dolayısıyla tek tip evrensel bir insan tabiatı değil, kültürler, toplumlar ve sosyal grupların sayısı oranında pek

---

<sup>2</sup> C.Geertz, *From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1976. 59.

çok insan tabiatından söz edilebileceği anlaşılmıştır. Kültürel psikolojide araştırmacılar psikolojik işleyişin manidar bir şekilde kültürel ortama gömülü olma ihtimalini inceler. Bu sebeple, modernist kalıpta psikolojiye rehberlik eden evrenselci varsayımların tersine burada psikologlar benlik, biliş, duygu ve heyecan gibi kavramların bile kültürel gelenekler içinde doğduğunu öne sürerler. Mesela duygular sadece doğal ve kaçınılmaz tepkilerin irrasyonel belirtileri olarak değerlendirilemez. Aynı zamanda inanç sistemleri ve kültürel topluluklar tarafından belirlenen istekler, kanaatler ve değerlendirmelerin bir göstergesidir. Toplumsal şartlar içerisinde kazanılan ve ifade edilen, sosyo-kültürel bir tarzda belirlenen tecrübe örüntüleridir. Neticede duygusal belirtiyi oluşturan şey, belli bağlamda yorumlanan ve düzenlenen farklı tepkilerdir. Yani duygular, daha önce geçerli olan kültürel formlara uygunluk gösterirler.<sup>3</sup>

Bu bakış açısı psikolojide hiçbir evrensel bilginin mümkün olamayacağı anlamına gelmez. Ancak insanın psikolojik alanını yöneten birtakım dinamik prensipler değişmez ve evrensel olabilir. Belli bir kültürel ortamda yetişen insan o toplumun değerlerine göre bir kişilik ve kimlik geliştirmektedir. Hiçbir belirgin kültürel düzene bağlı olmaksızın gelişen insan doğasının nasıl bir biçim alacağını hiç kimse bilemez.<sup>4</sup> Bundan dolayı, Batılı olmayan ortamlarda psikolojik olayların en önemli ortamını oluşturduğu için her kültürün kendi içinde incelenmesi gerektiğini ileri süren yerel psikoloji anlayışı büyük güç kazanmıştır. Farklı yerel gerçeklerin karşılaştırmalarından ortak noktalar çıktığı zaman, evrenselliğe yaklaşmaya başlayacağımız söylenebilir.<sup>5</sup> Bu yüzden son zamanlarda *kültürlerarası psikoloji* büyük destek görmektedir. Psikolojide geçerli olan pozitivizme ve kültürü göz ardı eden dar gerçeklik tanımlarına bir tepki olarak *görecelik* ve *yorumculuk* (hermeneutic) akımları,

<sup>3</sup> Bkz. Jacob A. Belzen, “Din Psikolojisinde Tarihsel-Kültürel Yaklaşım: Disiplinlerarası Araştırmalar İçin Bakış Açıları”, Çev. Ali Ayten, *MÜİF Dergisi*, Sayı: 33 (2007/2), ss. 221-240.

<sup>4</sup> Bkz. David Krech-Richard S. Crtutchfield, *Sosyal Psikoloji, Nazariye ve Problemler* Çev. Erol Güngör, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970: 48-49; Muzaffer Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, Çev. İsmail Sandıkçıoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985: 152-154.

<sup>5</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Kültürel Psikoloji, Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998: 32-33.

özellikle kültürlerarası psikolojide ve antropolojide önem kazanmıştır. Bu anlayışa göre, bütün psikolojik kavramlar ve bu arada kişilik kavramı da kültürlerarası çeşitlilik gösteren kültürel/sosyal bir üründür.

### **Din Psikolojisi**

Modern psikoloji biliminin paralelinde gelişen din psikolojisi tecrübî yöntemlerle (ampirik) dinî olguları araştıran bir bilimdir ve XX. yy’ın başlarında ortaya çıkmıştır. Psikolojinin ve psikolojideki önemli ekollerin kurucusu sayılan psikologların hemen tamamı (W. James, W. Wundt, S. Freud, C. G. Jung, G. W. Allport, A. Maslow, ...) aynı zamanda din psikologlarıdır. İnsanın ruhsal yaşantısını ve davranışlarını konu edinen bir bilimin, birey ve toplum hayatının, kültürün ayrılmaz bir unsuru olan dinî olguları görmezlikten gelmesi düşünülemezdi ve nitekim öyle de oldu. Dine yönelik ister olumlu, ister olumsuz bir inanç ve tutum sahibi olsun, psikoloji formasyonuna sahip araştırmacılar, bireyin hayatındaki dinî gelişmeleri ve inanç yapılanmasını, dinî tecrübe ve inançların, dua, ritüel ve ibadetlerin insan davranışları üzerindeki güçlü etkisinin anlamını açığa çıkarmayı kendilerine görev bilmişlerdir.

Başta ABD olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerindeki ilk din psikologları çalışmalarını, Hıristiyan-Yahudi kültürünün hâkim olduğu bir ortamda yürütmüşlerdir. Psikolojinin temel insan anlayışındaki sınırlılıkları, bireyin özelliklerini değerlendirmedeki yetersizlikleri ve orta sınıf beyaz öğrencilerle sınırlı kalıp, genellenemeyen sonuçları aynı şekilde din psikolojisi için de sorun teşkil etmektedir. Dolayısıyla onların karşı karşıya buldukları din ve araştırma konusu olarak seçtikleri dinî olgular bütünüyle kendi kültürel gelenekleri ile sınırlı kalmıştır. Az sayıda da olsa bazı araştırmacıların zaman zaman İslam ya da Doğu’lu bazı dinî geleneklere yönelik sınırlı başvuruları olsa da<sup>6</sup> bunlarla sağlıklı bir

---

<sup>6</sup> Ünlü din psikologu W. James, Hz. Peygamber’in yaşadığı vahiy tecrübesini yorumlarken bunun, Yahudi peygamberleri, bazı Hıristiyan azizleri ve mistikleri ile aynı özellikleri taşıyan otomatik ya da yarı otomatik bir şekilde alt şuur yoluyla açığa çıkan bir olay olduğunu ileri sürmektedir, bkz. *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Centenary ed., London and New York: Routledge 2002: 370. Yakın zamanlarda W. M Watt, Jung’cu bir açıklama modeline başvurarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın dayandıkları “vahiy tecrübelerinin kolektif bilinçdışından doğan muhtevalar” olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, geleneksel açıklamalarla modern psikoloji arasında bir bağdaştırma ile şöyle bir açıklama yapılabilir: Melek

kıyaslama yapma imkânı hemen hemen hiç olmamıştır. En çok düşülen hata ise kendi din ve kültür dünyalarını anlamlandırmak için başvurdukları kavramları ve açıklama modellerini farklı bir inanç geleneği için de geçerli olabileceğini varsaymalarıdır. Burada açık bir indirgemecilik söz konusudur.

Aslında Batı bilim geleneğinin genel bir karakteri olan “indirgemecilik” tek yönlü de değildir. Bir yanda dinî olgular, bireysel, sosyal ve kültürel türden dinî olmayan olgulara indirgenirken, diğer yandan İslam ve diğer Batı dışı dinler Hristiyan-Yahudi modeline indirgenmektedir. Bir araştırma tekniği olarak doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerdeki indirgemeciliği bir kenara bırakarak bir din olarak İslam’ın farkı yeni yeni dile getirilmeye başlanmıştır. Bazılarına göre bir din olarak İslam, hem insan ve toplum bilimlerinde hem de din bilimlerindeki mevcut tanımlamalara bir “meydan okuma” ortaya koymaktadır.<sup>7</sup> İslam’ın, kelimenin tüm mevcut tanımlarına göre bir din olduğu doğrudur; fakat bu onun Batı’lı anlamda sadece bir din ya da inanç olduğu anlamına gelmemektedir. Batı’lı dinî gelenekte din, oldukça sık olarak maddi gerçekliğe karşıt manevi bir varlık ya da gerçeklik olarak, din dışına karşıt olan kutsal olarak, dünyevi olana karşıt dinî bir şey olarak düşünülmüştür. Böyle bir din tasavvurunun felsefi veya diğer nedenleri ne olursa olsun, bu tasavvur İslam’ı doğru anlamının önündeki en büyük engel olarak değerlendirilmektedir. Çünkü İslam dini geleneği yaygın bir şekilde hayatın bütün alanları ile toplumun tüm katmanlarına dair bütüncül bir birlik sağlama özelliğine sahiptir. Onun, farklı bağlamlarda farklı şekillerde ifade edildiği üzere, kelimenin en geniş anlamıyla ilk etapta bir medeniyet, bir sosyal yapı, belli bir hayat tarzı ve bir kültürel

---

vahyi önce Hz. Peygamber’ in şuuruna yerleştirdi daha sonra onlar buradan şuur üstüne çıktı. Belki denebilir ki şuuraltı meleklerin (veya şeytanların) faal oldukları bir bölgedir bkz. *Modern Dünyada İslam Vahyi* Çev. Mehmet S. Aydın, Ankara: Hülbe Yayınları, 1982: 148-154. James kitabında ayrıca Gazzali’nin el-Münkız’ından aktarılan otobiyografisinden alıntılar yaparak, vecd halinin yorumlanamayacağını, mistik hakikatin ancak onu tecrübe eden kimse için var olduğunu kaydetmektedir, *a.g.e.*, ss. 311-314.

<sup>7</sup> Jacques Waardenburg, *İnsan Bilimleri, Sosyal Bilimler ve İslam Çalışmaları*, Derl. ve Çev.: Ömer Mahir Alper, *Batı’da Din Çalışmaları*, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002: 256.

gelenek olduğu söylenebilir. Bu yüzden Batı’lı araştırmacıların Müslüman bireyler ve toplumların hayat tarzlarına yönelik ilgileri genelde, bir bütün olarak İslam’a dair belli genel ifadeler ve hatta önyargılar düzeyinde kalmakta, ulaşılabılır verilere yönelik akademik bir ilgiyi ve Müslüman hayat tarzına ilişkin insani bir alakayı yansıtmamaktadır. Belki bu konuyla ilgilenen araştırmacının hususi inancının ve maneviyatının -ya da maneviyat eksikliğinin- bir yansıması olmaktadır.<sup>8</sup> Bu tespitlerin bizi götürdüğü sonuç şudur: Batı’lı bilim adamlarının İslam’la ilgili din çalışmaları nesnel gerçekliği ortaya çıkarmaktan çok uzak, tek yönlü, bu ülkelerdeki ideolojik duruşlarca ileri düzeylerde belirlenmiş bulunmaktadır. İslam daima Avrupalılar tarafından ideolojileştirilmiştir ve Müslüman toplumların hem siyasal hem de dinî yönlerinin daha insaflı, objektif ve bilimsel çalışılmasına ulaşmaya direnç de oldukça fazladır.<sup>9</sup> Son yıllarda Batılı psikolog ve sosyal bilimcilerin İslam’la ilgili en temel ilgilerinin “şiddet ve terörizm” konusuyla sınırlı kalması bu yargıyı güçlendirecek niteliktedir. Onlar kendilerince İslami köktencilüğün psikolojik ve davranışsal temellerini açığa çıkarmayı kendilerine en önemli görev bilmişlerdir.

Çağdaş Din Bilimlerinin din araştırmalarında, “kültürel bir gerçeklik” olarak dine başvurduğu göz önüne alınırsa, farklı kültürler içerisinde gözlemlenen çeşitli dinî olguların kendine özgü yapı ve anlam haritası ile var olduğu çok iyi bilinen bir husustur. Fakat gerek Batılı araştırmacılar ve gerekse farklı din ve coğrafyalarda yer alan diğer ülke bilim adamlarının bu gerçeğin hakkını verdiğini söylemek çok zordur. Çoğu zaman din psikolojisi bilimi olarak evrensel bir bilim hüviyetiyle sunulan olgular ve yorumlar tamamıyla Hıristiyan-Yahudi gerçeğinin bir yansımasından ibarettir. Bu merkezi bakış açısıyla bütün farkların ortadan kalktığı ve dinin tek tip bir gerçekliğe indirgendiği çalışmalar yakın zamanlara kadar hâkim anlayışı temsil etmektedir.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Waardenburg, *a.g.e.* s. 251, 256, 271.

<sup>9</sup> Waardenburg, *a.g.e.*, ss. 267-268.

<sup>10</sup> A. Vergote bu gerçeğin farkında olan ve bunu itiraf eden önemli isimlerin başında gelir. O bu durumu şöyle değerlendirmektedir: “Tecrübî bir bilim olarak psikoloji somut dinî olguları incelemeye özen göstermektedir. Bu kitabın izleyen bölümlerinde, elde edebildiğimiz kadarıyla diğer dinler hakkındaki bilgilere de tamamen açık kalarak, dikkatimiz Hıristiyanlığa yönelik olacaktır. Bu tercihi zorunlu

Bütün bunlar, bazı Müslüman düşünür ve bilim adamlarının, genelde psikoloji ve özelden din psikolojisine yönelik itiraz ve eleştirilerine hak verdirecek boyutlardadır. Din psikolojisinin henüz çocukluk yıllarında M. İkbâl, çağdaş bir din araştırması olan din psikolojisinin benimsediği tecrübî yöntemi son derece olumlu görüp, hararetle bunu savunurken, öte yandan kendi döneminde yapılan çalışmaların yetersizliğinden ciddi olarak yakınmaktadır. Ona göre W. James, Jung ve Freud gibi öncülerin ortaya koydukları din psikolojisi görüşleri, dinin dış kabuğuna bile ulaşmaktan çok uzaktır. Bundan dolayı o, din psikolojisi ile uğraşacak Müslüman araştırmacıların gerek teorik ve kavramsal düzeyde ve gerekse yöntemsel olarak bu alanda yapılan çalışmalarla ilgili eleştirel bir bakış açısı ve yeni araştırma usulleri geliştirmeleri gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>11</sup>

Bedrî'nin genel anlamda Batılı psikoloji ekollerine İslami bir duyarlılıkla yönelttiği eleştiriler de bir başka açıdan önem taşımaktadır.<sup>12</sup> Ona göre İslam kültür ve medeniyetinin insan tasavvuru ile modern psikoloji ekollerinin birçoğunun insan tasavvuru arasında temelde bir uyumsuzluk söz konusudur. Çağdaş psikoloji genel itibarıyla İslam inancına ve değerlerine yönelik bir tehdit oluşturmaktadır. Bu bakımdan bu bilgilerden şimdilik ciddi bir eleştiri ve seçme sürecine bağlı olarak yararlanmak mümkün olsa da, gelecekte Müslümanların kendi bilim geleneğini inşa etmeleri zarureti ve görevi bulunmaktadır.<sup>13</sup> A. Haque, Bedrî'nin görüşleri üzerinde yürüyerek, önce psikolojide dine karşı ve

---

kılan basit sebepler vardır: Kültürümüzün büyük çoğunluğunun dinî olan Hıristiyanlık bize en doğrudan açıktır ve psikolojik araştırmaların büyük çoğunluğu da Hıristiyan örneklem üzerinde yapılmaktadır. Dinî bir değişken üzerinde yapılan her incelemede olduğu gibi, eğer bu çalışmanın evrensel bir önemi varsa bu açıkçası, içinde bütün ineklerin renklerinin gri olduğu bir sis içinde karşılaştırmacının, farkları ortadan kaldırmaktan kaçındığı için olacaktır.” Bkz. *Religion, Foi, Incroyance*, Bruxelles: P. Mardaga edt., 1983. 10.

<sup>11</sup> Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Çev. Sofî Huri, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1964: 212–215.

<sup>12</sup> Bkz. Malik Babibekir Bedrî, *Müslüman Psikologların Çıkması*, Çev. Harun Şencan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.

<sup>13</sup> Bu yöndeki eleştiriler başka araştırmacılar tarafından da zamanla iletmiş ve detaylandırılmıştır. Yakın zamanda çıkan şu kitaba bakılabilir: Mücahit Gültekin, *Psikolojik Tehlike*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2008: 102–135.

dinin özüne aykırı görüş ve eğilimlerin temizlenmesi ile psikoloji ve dinin bütünleştirilmesi ve daha sonra psikolojinin İslami bir anlayışla yeniden kurulmasının gereğini savunmaktadır.<sup>14</sup> Bu paralelde özgün bir “İslam Psikolojisi” arayışı 1970’li yılların başlarından itibaren, çeşitli yayımlar ve toplantılarla sürdürülmektedir.<sup>15</sup> Özellikle Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Psikoloji Bölümü, bir süreden beri İslami Psikoloji araştırmaları için araştırmacıları teşvik etmektedir.

Batı’da muhafazakâr Hıristiyan ve Yahudi psikologların da benzer bir arayış ve çaba içerisinde oldukları bilinen bir husustur. 1982’den beri “Psychology and Christianity” ve “Journal of Psychology and Christianity” ve 1990’dan beri de “Psychology and Judaizm” gibi dergiler çıkmaya başlamıştır. Bugüne geldiğimizde pozitivist çevreler tarafından çok fazla dikkate alınmasa da, Hıristiyan Psikolojisi (Christo-Psychology) alanında bilimsel bir geleneğin etkinliğini sürdürdüğü ve bu alanda önemli bir birikimin oluştuğu görülmektedir. Ayrıca “Pastoral Psikoloji” (Pastoral Psychology/Care) başlığı altında yayınlanan ve din görevlilerinin toplumun çeşitli kesimlerine yönelik dinî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini etkin hale getirmek için çağdaş psikoloji birikimini Hıristiyan inancı ile bütünleştirmeyi hedefleyen çalışmaları da ilave etmek gerekir. Bütün bunların yanında, yakın zamanlarda yayınlanan bazı din psikolojisi el kitaplarında, farklı dinî geleneklerin (Yahudilik, Katoliklik, Protestanlık, İslam, Budizm, Hinduizm) dinî tecrübe ve dindarlık anlayışlarına en başta ve ayrı bir bölüm olarak yer verilmesi<sup>16</sup> de dikkat

<sup>14</sup> Amber Haque, “Psychology and Religion: Their relationship and integration from Islamic perspective.” American Journal of Islamic Social Sciences, 15 (4), 1998: 97-116.

<sup>15</sup> Amerika ve Kanada da faaliyet gösteren Müslüman Sosyal Bilimciler Derneği (The Association of Muslim Social Scientists) 1973 yılından beri “American Journal of Islamic Social Science” dergisini çıkarmakta ve bu dergide zaman zaman İslam Psikolojisi konusunda yazılar yayınlanmaktadır. Aynı dernek tarafından 1975 yılında “İslam ve Psikoloji” üzerine ilk sempozyum düzenlenmiştir. Er-Reşat Enstitüsü de 1978 yılında Riyad’da “Psikoloji ve İslam” konulu ilk uluslararası nitelikte bir bilimsel toplantı gerçekleştirmiştir.

<sup>16</sup> Bkz.Fouad Mougghrabi, “Islam and Religious Experience”, Ralph W. Hood Jr.,(edt.) *Handbook of Religions Experience*, Religious Education Press, Alabama:Birmingham, 1995, Part I, ss.13–144; H, Syed Arshad Husam,“Religion and Mental Health From The Muslim Perspective” Harold G.Koenig (Edt.), *Handbook of Religion and Mental Health*, Academic Press, San Diego, California 1998. 279-290.

çekici bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki daha da önemlisi, Uluslararası Din Psikolojisi Dergisinin (*The International Journal for the Psychology of Religion*) 2002 yılı özel sayısı, “Çatışmadan Diyaloga: Din Psikolojisinde İslami Yaklaşımlar ve Batılı İncelemeler” başlığını taşımakta oluşudur. Dergide ağırlıklı olarak 2001 yılında İran’ın başkenti Tahran’da yapılan *Birinci Uluslararası Akıl Sağlığı ve Din Kongresinde* sunulan bir kısım bildiriler ve müzakerelere yer verilmiştir. Bu bildiri ve müzakerelerin en dikkat çeken yanı, din psikolojisinde kültürel bakış açısının, özellikle İslami yaklaşımların öne çıkarılmış olmasıdır. Batı sınırları içerisinde gelişmiş olan din psikolojisinin ağırlıklı olarak Hıristiyan örneklem üzerine dayandığı vurgulanmaktadır. Din ve dindarlık araştırmasının diğer din ve inançları da içine alacak şekilde yerel kanallara doğru genişletilmesi vurgulanmaktadır. Bu dergide şimdilik çok yeterli olmasa da bu şekilde Batı’dan farklı dinî gelenek mensubu birey ve gruplara açılma, onlarla bir diyalog ve iletişim süreci içerisine girme, yerel kültürlerin kendi inanç dünyalarını kendilerinin anlamlandırması için teşvik etme ve destek verme yönündeki gelişmeler sözü edilen bilimsel yöntemdeki paradigma değişiminin bir uzantısıdır. Bu yöndeki ilginin din psikolojisi çalışmalarında ölçekleri de içine alacak bir alana yayıldığı görülmektedir. Ünlü din psikoloğu Pargament’in danışmanlığında Müslüman bir doktora öğrencisi tarafından tez olarak hazırlanan “İslami Dindarlık Ölçeği”<sup>17</sup> bunun ilk örneklerinden birisi olarak gözükmektedir.

Geldiğimiz şu noktada özellikle insan ve toplum bilimlerinde hem yerel ve hem de kültürlerarası bir bakış açısının önemi daha iyi anlaşılmiş bulunmaktadır. Din psikolojisinin de bu yönde ilerlemesi kendi geleceği açısından büyük önem taşımaktadır. Kültürlerarası bakış açısı, araştırmacının kendi inançlarının kültürel temeline daha duyarlı olmasını sağlayacaktır. Kendi toplumunun ve insanının gerçeğine ancak bu yolla ulaşabilecektir. Öte yandan, tarih boyunca psikolojinin Batı’nın yerel bilimi olarak geliştiği göz önüne alınırsa, psikolojinin evrensellik iddialarının doğrulanması için de, Batı’nın dışında da geçerliliği sınanmış olacaktır.

<sup>17</sup> Hisham Abu Raiya, *A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Evidence for Relevance, Reliability and Validity*. Graduate College of Bowling Green State University (Doctor of Philosophy), August 2008.



Bu düşünceler ışığında ülkemizde din psikolojisi alanındaki gelişmelere bir göz atmak istiyoruz.

### **Türkiye’de Din Psikolojisi Alanındaki İlk Gelişmeler**

Ülkemizde din psikolojisi 40–50 yıllık bir gecikmeyle tanınmaya başlandı. H. Ziya Ülken’in Anadolu’da yaşamış bazı tasavvufî şahsiyetleri konu alan makale ve konferansları,<sup>18</sup> bu alanda öncü çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Amerika’da W. James ve takipçilerinin, dinî tecrübeyi en ileri ve kâmil manada yaşayan yüksek dindar şahsiyetlerin tanınması yönündeki din psikolojisi anlayışına paralel olarak ele alınan bu konuların hem zamanın ruhuna uygun hem de din psikolojisi alanında çalışacaklara doğru bir hedef gösterici nitelikte olduğu söylenebilir. Bundan çok sonraları Şerif Mardin’in, Cumhuriyet döneminin en önemli ve etkili dinî siması olan Bediüzzaman Said Nursi ile ilgili Amerika’da yaptığı monografik sosyolojik çalışmanın<sup>19</sup> ‘yerel dinî hayatı kendi kaynakları doğrultusunda anlamaya çalışma’ yönünde atılmış önemli bir adım olduğunu da burada kaydetmek gerekir. Fakat genelde ülkemizdeki sosyal bilimcilerin din konusuna baştan beri mesafeli durduklarını da ilave edelim. Din psikolojisi adı altında ülkemizde ilk olarak yayınlanan ders notları ve kitaplarda, bir ölçüde de olsa kendi toplumumuzun dinî değerleri ve kaynakları üzerine bir duyarlılığın var olduğu görülür. Din psikolojisinin gelecekte başta gelen vazifesinin, insan ruhunun ezeli bir ihtiyacı olan din olgusunu “bugüne kadar ihmal edilmiş olan, dinlerin en mütekâmili İslamiyet çerçevesi içinde ele almak” olduğunu dile getiren B. Ziya Egemen, “İslam din psikolojisi” kavramını ısrarla vurgular. Ona göre; dinî yaşanış ile bu yaşanışın her çeşit dışı yansıyan ifadelerini araştırma, sebep ve sonuç bağları içerisinde bunları inceleyip, kaide ve

<sup>18</sup> Bunların başlıcaları şunlardır: H. Ziya Ülken, “Anadolu Tarihinde Dinî Ruhîyat Müşâhedeleri: Burak Baba, Geyikli Baba”, *Mibrap Mecmuası*, Sayı: 13–14, Haziran 1340, ss. 434–448; “Anadolu Tarihinde Dinî Ruhîyat Müşâhedeleri: Hacı Baktâşi Veli”, *Mibrap Mecmuası*, Sayı: 15–16, (1 Temmuz 1340), ss. 515–530; *Türk Tarihinin Ana Hatları: Türk Mistisizmini Tetkike Giriş*, Ser II, No:32 İstanbul: Akşam Matbaası, 1934; “Tasavvuf Psikolojisi” (1944-1945 İstanbul Üniversitesi Konferansları’ndan ayrı basım, İstanbul: Kenan Matbaası, 1946, ss.193-206.

<sup>19</sup> Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, (1988: State University of New York Press). Türkçesi: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı. Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

kanunlarını ortaya koymaya çalışan din psikolojisi için, özellikle İslami mezhep ve tarikatlar zengin araştırma ve müşahede imkânları sunmaktadır. Bütün bir çeşitliği ile tasavvufi haller, dinî ayin ve erkânlar, vecd ve istiğrak, keşif ve keramet gibi olağandışı hallerin yanı sıra, bunların yaşanmasına yol açan zikir, riyazet, çile, itikâf, semâ gibi uygulamaların psikolojik nedensellik çerçevesinde ele alınması din psikolojisinin, özellikle İslam din psikolojisinin inceleme konularını oluşturur.<sup>20</sup> Dinî yaşayış ve davranışlar üzerinde çalışan din psikolojisinin Amerikan ve Avrupa literatürünün çeşitlilik ve zenginliğine temas eden yazar, fakat bu malzemenin birinci derecede Hıristiyanlık merkezinde toplandığına işaret eder. Büyük çoğunluğu Hıristiyan olan Avrupa'nın bu gayretini tabii karşılamakla birlikte diğer dinleri ihmal etmesinde açık bir taassubun olduğunu ifade eder. Ona göre, bu taassubun en belirgin şekli İslamiyet konusunda kendisini göstermektedir. Çoğunlukla bilimsel anlayışla izahı güç olan, onu küçük düşürmeye yönelik gayretler İslam psikolojisi alanında zayıf ve çoğunlukla yanlış hükümlere yol açmıştır. Ön yargılı, hasmâne ve bilim dışı bu yanlış görüşleri eleştirmek için din psikolojisi geniş imkânlar sunmaktadır. Fakat bunun için din psikolojisinin, İslam teolojisi ve felsefesi alanındaki çalışmalarla bütünleştirilme zorunluluğu vardır.<sup>21</sup> Egemen bugün yeni yeni eksikliği fark edilen önemli bir konuya daha parmak basmıştır. O da farklı din mensuplarının dinî yaşayış farklarını incelemek için gelecekte, din psikolojisinin bir kolu olarak “Mukayeseli Din Psikolojisi” çalışmalarının başlatılmasıdır.<sup>22</sup>

Yine ülkemizde ders kitabı olarak yazılan Osman Pazarlı'nın “Din Psikolojisi”(1968) kitabı yukarıdaki bu tavsiyeler doğrultusunda atılmış somut bir adım sayılabilir. Kelâm, Tasavvuf, Dinler Tarihi, Felsefe ve Parapsikoloji gibi çok farklı disiplinler çerçevesinde ele alınan konularla din psikolojisi konularının bir arada ele alındığı bu kitapta, her konuda İslami bakış açısının da yansıtılmaya çalışma gayreti olduğu görülmektedir. Teorik sınırların dışına pek çıkamayan, akademik din

<sup>20</sup> B. Ziya Egemen, *Din Psikolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952: 20.

<sup>21</sup> Egemen, *a.g.e.*, ss. 21-22.

<sup>22</sup> Egemen, *a.g.e.*, s. 20

psikolojisi konularına çok az yer veren ve bugün itibariyle malzemesi çok eskimiş ve dağıntık durumda olan bu çalışmanın, her şeye rağmen, bilimdeki evrenselliğin yerel kaynakları dikkate almayan tek biçimli modern tarzına yönelik bir itiraz olarak güncel bir değeri vardır. Din psikolojisi çalışmalarında sadece Batılı bilgileri değil aynı zamanda yerli İslami bakış açısını da dikkate alma yönündeki bu duyarlılık daha başka çalışmalarda da devam ettirilmiştir.<sup>23</sup> Fakat bu yöndeki çabaların henüz yeterli bir noktaya ulaşmaktan çok uzak olduğu görülmektedir.

İlk zamanlarda öne çıkan ve Anadolu halkı arasında yerleşik ve yaygın olan Müslümanlığın manevi dinamiklerini oluşturan örnek ve model şahsiyetlerin bilimsel olarak incelenmesine yönelik ilginin bugün görebildiğimiz kadarıyla, anlamı çok iyi anlayamamış ve takip eden çalışmalarla yeterince iletilememiştir. Bunda biraz da Batı’da din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda dikkatin, en ileri uçtaki dindar şahsiyetler, mistikler üzerine yapılan incelemelerden günlük hayat olaylarına, dinî gelişim ve değişim sorunlarına yönelmesinin etkili olduğu söylenebilir. Armaner’in çalışmalarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Nitekim onun çalışmalarında öne çıkan hususun din psikolojisini din eğitimi, din hizmetleri ve ruh sağlığı gibi konularla bütünleştirme ve bilimsel bilgiyi günlük hayat olaylarında işlevsel kılma çabası olduğu görülmektedir.<sup>24</sup> Din psikolojisinde günlük hayat

---

<sup>23</sup> H. Hökeleklî, ilk baskısı 1993 yılında yapılan kitabında çağdaş din psikolojisi konularını İslami inanç ve kavramlarla irtibatlandırmaya çaba göstermiştir. Ayrıca, kitabın başında yer alan kısa bir İslam Psikolojisi tarihçesi ile bu ilgisini daha da somutlaştırmıştır. Bkz. *Din Psikolojisi*, 6. bas. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009: 22–63. Daha sonra da bu yöndeki incelemelerini daha geniş bir alanda ve daha sistemli olarak sürdürmüştür: Bkz: “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, *İslami Araştırmalar: Din Psikolojisi Özel Sayısı*, c.19, S.3, 2006, ss. 409–421. Hüseyin Peker tarafından hazırlanan *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000, kitabının ilk baskılarında yer almamasına rağmen, sonraki baskılarında bizim kitabımızdaki müfredatın hemen aynısı olan bir İslam psikoloji tarihçesinin varlığını da burada anmak gerekir.

<sup>24</sup> Bkz. Neda Armaner, *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*, İstanbul: M.E. Basımevi, 1967; *Psiko-Patolojide Dinî Belirtiler*, Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973; *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1990. Bu kitabın sonunda yazar, izleyen ciltte yer alan konuların bir listesini vermektedir. Her ne kadar böyle bir kitap hiçbir zaman yayınlanmamış olsa da, dikkat çekici olan, tasarlanan iki

olaylarının özellikle dinî gelişim, ruh sağlığı ve değerler gibi konuların incelenmesi son yıllarda daha güçlü bir yönelim olarak kendisini ortaya koymuştur. Bu durum din psikolojisini, daha fazla içinde geliştiği kültüre gömülü ve yerel dinî geleneklerle daha içli dışlı olması sonucunu getirmiştir.

### **Türkiye’de Din Psikolojisi Alanındaki Son Gelişmeler**

Tecrübî bir bilim olarak din psikolojisinde üst düzey teorik düzenlemeler bir tarafa bırakılırsa, dinî tecrübe ve davranış hakkında gerçek bir bilgi elde etmenin asıl kaynağı gerçek öznelardir. Bireyler ve gruplar üzerinde yapılan anket ve mülâkatlar, sistemli gözlem ve yarı deneysel araştırma teknikleriyle gerçekleştirilen alan araştırmalarıyla elde edilen verilerin düzenlenmesi ve yorumlanması büyük önem taşımaktadır. Din psikolojisi alanında alan araştırmalarının ülkemizde ancak 1970’li yıllarda başladığını görüyoruz.<sup>25</sup> Son yıllarda ise bu alan araştırmalarının sayısında dikkate değer bir artış gözlenmektedir. Dinî gelişim, ruh sağlığı ve dindarlık, din değiştirme, ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi, kişilik ve din, inanç psikolojisi, Tanrı tasavvuru, dua ve ibadet psikolojisi gibi konularda, gerek tez ve gerekse kitap ve makale olarak ortaya çıkan bu araştırmalar istatistiksel analizlerle incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu araştırmaların çoğu üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Toplumumuzun bütün kesimlerini temsil eden örneklem gruplarına ulaşamamıştır. Bunun anlaşılabilir bazı nedenleri vardır. Fakat belirtmek gerekir ki, gençlik dönemi ve üniversite ortamı dindarlığın meyvelerini ve tezahürlerini eksiksiz yansıtabilecek bir araştırma alanı olmaktan uzaktır. Dolayısıyla, bu araştırma sonuçlarının sayısı ve niteliği henüz ülkemiz insanının dindarlığı konusunda tam ve yeterli bir anlayışa ulaştıracak durumda değildir. Bunlara daha çok sayıda yenilerinin eklenmesi, değişik yaş, grup ve kesimlere yayılması ve kullanılan ölçek ve tekniklerin daha iyi duruma getirilmesine ihtiyaç vardır. Bununla birlikte bütün bu çalışmaların olumlu bir yanı olduğunu da kaydetmek gerekir. O da, her

---

bölümlük bu yeni kitabın birinci bölümünün Vahyi Nübüvvet, Mucize ve Tasavvuf Psikolojisi konularına yer vermesidir.

<sup>25</sup> Ülkemizde bu alanda ilk alan araştırması İstanbul Üniversitesi Tecrübi Psikoloji Anabilim Dalı bünyesinde gerçekleştirilmiştir: Bkz. Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnançının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Baha Matbaası, 1970.

şeyden önce kendi ülkemizdeki Müslüman bireyler hakkında bilgi vermesi, onların dinî eğilimlerini dışa yansıtmaya çalışmış olmalarıdır. Kullanılan ölçekler ve yapılan işlemlerdeki teknik yetersizlikler ile yöntemsel eksiklikleri ne olursa olsun bu çalışmaların, Batı’dan aktarılan hazır bilgilerden çok daha aydınlatıcı olduğunu ifade etmek gerekir. Fakat ortada temel bir sorun hep sürüp gitmektedir: Kendi kültür dünyamıza uygun kavram ve teorik çerçevelerin yokluğu bir yana, Batılı bilimsel kavramlardan bağımsız düşünemediği için araştırmacılar bulgularını mevcut görüşlerle uyumlu kılmaya kendilerini zorunlu hissetmektedirler. Bu da görünüşte bilimsel usullere uygun olarak yapılmış fakat sonuçları bakımından kendi asıl bağlamından kopuk, dolayısıyla şüpheli bir gerçekliğe karşılık gelmektedir.

Esasen Türkiye’deki birçok psikolojik araştırma kendi insanını, genellikle psikolojinin bireyseli esasını koruyan şartlarda açıklamaktadır. Daha açık bir ifade ile kurulan yerli modeller, toplanan veriler, getirilen açıklamalar özünde, evrensel kabul edilen temel psikolojik varsayımları kullanmaktadır. Psikolojik kavramlaşmaların ve bilgilerin aslında yerel olabileceği ya göz ardı edilmekte ya da sadece kültürel farklar başlığı altında düşünülmektedir. Batılıların bilgisi ise tıpkı kullandıkları zihin kavramı gibi kendi dışındaki kültürlere esas kaynak vazifesi görmektedir. Bu yaklaşım bizim kendi anlamlarımızı belirlemede dikkatimizi dağıttığı gibi, kendi yerel etkilerimizden, gündelik hayatımızın bütünü olan doğal, sosyal, kültürel ve politik bağlamlarda kullanılan muhtemel etkilerinden de uzaklaştırmaktadır.<sup>26</sup> Böylece, din psikolojisinde alan araştırmasına dayalı çalışmalarda elde edilen bulguların anlamlandırılması ve yorumlanmasının tarihi ve toplumsal bağlamdan soyutlanmış olarak yapıldığını söylemek aşırı bir iddia olmaz. Buna bağlı olarak denebilir ki, elimizdeki din psikolojisi bilgilerini ülkemizdeki din eğitimi ve din hizmetleri gibi uygulama alanlarına transfer etmek ve bu alanlardaki çalışmaların etkinliğine ve verimliliğine katkıda bulunacak bir tarzda işletmek şimdilik çok zor gözükmektedir.

Günümüz toplumunda dindarlık araştırılmaları, çok yönlü zorluklarla karşı karşıyadır. Her şeyden önce dindarlığın bireysel, özel ve

---

<sup>26</sup> Sibel A. Arkonaç, “Kartezyen Olmayan Özne, Öteki, Fail ve Yerel Gerçekliğin İnşası”, *Doğunun ve Batının Yerelliği*, 2004: 261.

öznel bir yaşam alanı olarak sınırlandırıldığı laik ve seküler bir toplum yapılanmasında dindar insanlar kendilerini bir “mahalle baskısı” altında hissedebilmektedir. Modern toplumda dindar olmak, dindarlığını açıkça ifade ve ifşâ etmek birçok bakımdan riskli bir durumdur. Hem modern olmak hem de Müslüman olmak ancak belirli sınırlar içerisinde “melezleşmiş” bir düzeyde, dönüşüme uğrayarak ve dönüşüme uğratarak mümkün olabilmektedir.<sup>27</sup> Bir şekilde dinî hayat tarzını benimsemiş, samimi dindar bir yaşayış tarzını seçmiş kimseler, kendilerini toplumun etkili kesimleri tarafından dışlanma ve suçlanma tehdidi ile karşı karşıya hissetmektedirler. Toplumumuzda zaman zaman estirilen “irticâ tehlikesi” rüzgârları, dine yönelik ve dine bağlılığı çekingen, cansız ya da saldırgan ve fanatik kalıplara zorlayabilmektedir. Öte yandan seküler bir eğitimden geçen, seküler ortamlarda yer alan fakat bir şekilde dine ilgi duyan ve dindar bir hayat yaşamak isteyen pek çok insanın yaşadıkları dinî gerilim ve dinî ıstırap başlı başına bir araştırma konusudur. Kısacası, günümüz toplumunda dinî bir hayat tarzını seçme, buna göre hayatını yönlendirme ve bağlandığı inanç ve değerleri rahatça ifade etme, paylaşma ve anlatma konusundaki sınırlılıklar çerçevesinde dindarlık araştırmalarının sonuçlarını anlamlandırma zorunluluğu vardır. Kendi doğal şartları ve doğal akışı içerisinde gelişen dindarlıklardan çok, ruhsal anlamda gerilimli, çatışmalı, unsurları ve boyutları azaltılmış, indirgenmiş dindarlıkların ancak boy gösterebildiği bir ortamsal yapının dikkate alınması gerekmektedir. Karşımızda özgün dinî kişiliklerden çok savunmaya dayalı kimlik yapıları bulunduğunu bilmemiz gerekir. Fakat bunun yanında din ile modern değerler arasında bir uzlaşmayı gerçekleştiren, bugünün değerleri ile gelenek ve dinin yeni temsilleri arasında uyumu başaran yeni tip dindarlıkların varlığını da göz ardı etmemek gerekmektedir.

Modern toplumda insanlar farklı din şekilleri, nasıl dindar olunacağına dair farklı görüşler, dine karşı çıkan ya da eleştiren fikirler, dindışı felsefe ve hayat tarzları ile karşılaşmaktadırlar. Bundan da öte insanlar din konusunda farklı eğitilmekte ve karar verme safhasına gelinceye kadar farklı birikimlere sahip olmaktadır. Dolayısıyla

<sup>27</sup> Bkz. Nilüfer Göle, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak” *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları 2000: 19–40.

psikolojik araştırmalar konuları, araçları ve yorumları itibariyle araştırılan kişilerin özel referans sistemlerini dikkate almak durumundadırlar. Aynı dinî eğitimden geçen insanlar bile, dinî eğitimlerinin sosyo-kültürel arka planına bağlı olarak farklı davranışlar ortaya koyabilirler. Bu yüzden sosyolojik ve psikolojik faktörler arasında ayırım yapmak kolay değildir.<sup>28</sup> Ülkemizde yapılan alan araştırmalarında dindarlık tek tip ve soyut düzeyde ele alınmakta bireylerin dindarlıklarına referans oluşturan grup, cemaat, mezhep farklarına dayalı ölçme modelleri ile henüz çalışılmamaktadır.<sup>29</sup>

Alan araştırmalarında kullanılan ölçeklerin de kendi kültürümüz açısından güvenilirlik ve geçerliliği sorunludur. Ölçekler esasen başlı başına bir sorun, daha doğrusu mevcut sorunun önemli bir parçası durumundadır. Bilindiği gibi ölçek geliştirmek bir uzmanlık dalıdır ve çok emek isteyen zahmetli bir iştir. Din psikologları genellikle Batı’da üretilen hazır dindarlık ölçeklerini kullanarak araştırmalarını yürütmektedirler. Bunların yurt içinde geçerlilik ve güvenilirlik hesapları yapılmış olsa bile yazımızın başında belirttiğimiz dinî ve kültürel farklılıklar en çok kendisini burada göstermektedir. Öte yandan, bazı meslektaşlarımız tarafından geliştirilen dindarlık ölçekleri ise henüz yeterli olmaktan çok uzak gözükmektedir. Dolayısıyla bir İslam din psikolojisi girişiminde en önce halledilmesi gereken hususlardan birisinin, çok iyi düşünülmüş ve geniş bir uzman ekibin onayını almış “İslam Dindarlık Ölçeği” çalışmasıdır.

Yurt dışında lisansüstü eğitim görmüş, tez hazırlamış ve sonrasında ülkemize dönmüş olan genç meslektaşlarımızın ülkemizdeki din psikolojisi çalışmalarına hız vermesi ve ufuk açması beklenir. Çünkü bunlar genelde İngilizceyi bir ölçüde konuşma ve yazma becerisi kazanmış, uluslararası literatürü rahatça takip edebilecek durumdadırlar. Fakat din psikolojisi alanında yurt dışında yapılmış tezlerin –bir/iki

---

<sup>28</sup> Antoine Vergote, “Din Psikolojisi Nedir Ne Değildir?”, Çev. Ali Köse, *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt: 2, Sayı. 2, Temmuz-Aralık 1997: 165.

<sup>29</sup> Ülkemizde çoğunluğu oluşturan “Ehl-i Sünnet” dindarlığı yanında, ciddi bir sayıda bağlısı bulunan “Alevî” dindarlığını din psikologları şimdiye kadar pek dikkate almamıştır. Belki de bunun tek istinası için bkz. Adem Şahin- Talip Atalay, “Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmiyat*, Türk(İye) Dindarlığı Sayısı, c.V, S.4, Ekim-Aralık 2002: 207-215.

istinası dışında- henüz Türkçe çevirileri yapıp yayınlanmamıştır. Öncelikle bu tez konularının seçilirken ülkemizdeki yerli araştırmalara katkısının hesap edilip edilmediği de belli değildir. Dolayısıyla orada elde edilen bilgi ve birikimden ülkemiz sorunlarına ışık tutacak ve yerli araştırmalara kalite katacak imkânların işlerlikte olduğuna dair henüz bir belirti yoktur. Fakat daha da ilginç, yurt dışında yetişen bu araştırmacıların genelde Batılı olmayan araştırmacıların mâruz kaldıkları “psişenin sömürgeleştirilmesi”<sup>30</sup> tehdit ve tehlikesinin farkında olmadıkları görülmektedir. Batı’nın büyümesi onların çoğunun gözünü bürümekte ve ülke gerçeklerini göremez hale gelmektedirler. Amerika’da sokaktaki bir vatandaşın hangi dinî motif ve eğilimler taşıdığını en ince ayrıntılarıyla bilecek bir bilgi donanımına sahip bir kısım meslektaşlarımız, kendi dinî ve kültürel gerçeklerine yabancılaşmakta ve duyarsızlaşmaktadır. Öyle ki, yazılarında Türkçeyi hiç kullanmayan, yerli kaynakları hiç dikkate almayan ve Batılı kavram ve açıklamaları evrensel ve nihai gerçekler olarak mutlaklaştıran bir tutum içerisinde çalışmalarını yürütenler de bulunmaktadır.

### Sonuç

Batılı bir toplumsal inşa yaklaşımı içinde olan psikoloji ve din psikolojisinin evrensellik iddiası olsa da, şimdiye kadar ortaya konulan bilgilerin evrensel değeri ve geçerliliği olmadığı bugün çok daha iyi anlaşılmaktadır. Batı merkezli bir bakış açısıyla insanı ve onun ruhsal ve toplumsal dünyasını, rasyonel modeller ve gerekirci ilişkiler içinde ele alma eğilimi, bizzat Batılı akademisyenler arasında tartışılır bir duruma gelmiştir. Hıristiyan dünya görüşü ve örnekleme üzerinde yürütülen araştırmalardan elde edilen sonuçlarla bir başka dinî gelenek ve kültürdeki insanların davranışları hakkında genellemeler yapmak günümüz insan ve toplum bilimlerinin mantığına aykırı bir tutumdur.

Ülkemiz insanının dinî yaşayış ve davranışlarını anlama ve yorumlama çabasındaki din psikologları, yerli ya da Batılı yeni bir alternatif ortaya çıkmadığı sürece, genellikle belli bir akademik ekole bağlı olmaksızın, mevcut bilgi kaynaklarından seçmeler yaparak, faydacı bir

<sup>30</sup> Bkz. John Shotter, “Sosyal İnşacılığın Ötesinde: Kartezyen Özne ve Faili Yeniden Düşünmek ve Yeniden Cisimleştirmek”, Edt. Sibel A. Arkonaç, *Doğunun ve Batının Yerelliği*, 2004. 164.



tutum benimsemektedirler. Dolayısıyla çoğu zaman ülkemiz insanının dinî dünyasını Batı’lı bir çerçeveden bakarak anlamak ve yorumlamak söz konusu olmaktadır. Oysaki ülkemizde geleneğin ve dinin yeni sürümleri üzerinden kültürel bir kendilik talebi ortaya çıkmakta, Batı ile tam simetri içinde bir özne arzusu gözlenmemektedir.<sup>31</sup> İslam’ın insan doğası, bireysel özgürlük ve sorumluluk, Tanrı tasavvuru gibi en temel konularda Hıristiyan-Yahudi geleneğinden ciddi olarak farklılaştığını, dolayısıyla kendi kültür dünyamızdaki öznenin Batı’lı öznenin çok farklı olduğunu<sup>32</sup> göz önünde bulundurmadan yüzeysel bir yol izlenmektedir. Hıristiyanlık ile İslam dini arasındaki fark hakkında bazı şeyleri anlamak için, en azından bu iki dinin vahiy kavramları arasındaki farkı düşünmeliyiz. İslam’ın Tanrısı son peygambere verilmiş bir kitabın sahibi olan bir varlıktır. Hıristiyanlığın Tanrısı peygamberlere ve peygamberler aracılığıyla ve nihayetinde İsa aracılığıyla konuşan bir varlıktır. Ve bu yüzden Dört İncil onu, İbranicedeki ‘konuşan yaratıcı kelime’ manasında ‘kelime, logos’ olarak teşhis etti.<sup>33</sup>

Ülkemizde yapılan çalışmalar genel olarak baktığımızda; burada, günlük hayatla birlikte soluk alan gerçeği yansıtıcı bir insan bilimi yerine, kendini günlük dinî hayatın ve davranışların tüm renklerini tek bir grup olarak sınıflandırmaya kilitlenmiş, nicel sonuçlarla evrensel davranış modelleri arayan ya da Batı’lı bir ölçüte yakınlık veya uzaklık değerlendirmesine odaklanan, bir bilim anlayışı ile karşı karşıyayız. İhtiyacımız olan şey, öncelikle kendi insanımızı ve toplumumuzu kendi dinî ve kültürel dinamikleri içinde kavrama, kendimize özgü konu ve sorunları araştırma gündemine alma, eleştirel bir bakış açısı ve yeni anlayışlar geliştirebilmedir. Din psikologları dindarlığı, bireysel tecrübenin nesilden nesile geçtiği kültürel bir çerçevede değerlendirmeleri gerekir.

---

<sup>31</sup> Bkz. K. Oya Parker, “Batı Dışı Topumlarda Sosyal Psikolojiyi Yeniden Düşünmek: İnşacı Psikolojinin İmkânları Üzerine Bir deneme”, Edt. Sibel A. Arkonaç, *Doğunun ve Batının Yerelliği*, 2004. 236.

<sup>32</sup> Bkz., Arkonaç, a.g.e., ss. 263-264.; Tefika Tunaboşlu-İkiz, “Doğu Batı Kavşağında Psikanaliz: Psikanalitik Özneye Bakış”, *Doğunun ve Batının Yerelliği*, 2004: 279.

<sup>33</sup> A. Vergote, “Cause and Meaning, Explanation and Interpretation in the Psychology of Religion”, Edt. J. A. Belzen, *Hermeneutical Approache In Psychology of Religion*, Amsterdam- Atlanta, GA 1997: 13.

Çünkü kesin doğru sayıp tartışmaksızın gerçek kabul ettiklerimiz dâhil bütün bilgiler tarihe ve kültüre özgüdür. Bunlar, çeşitli sürümler içinde, sosyal etkileşimler ve düşünceler boyunca inşa edilmekte; içinde buldukları bağlamda geçerli olan toplumsal süreçler ve pratikler tarafından ayakta tutulmaktadır.

Uluslararası alanda yürütülen din psikolojisi çalışmalarının, farklı din ve kültürlerle özgü biçimleriyle zenginleştirilmesi bilimsel bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İslam din psikolojisi diyebileceğimiz bir disiplinin oluşturulması için evrenselden yerele ve yerelden evrensele uzanan iki yönlü bir çalışma stratejisine ihtiyaç olduğu söylenebilir. Çağdaş bilimsel birikimin özümsemesi ile birlikte, kendi kültürel kimliğimizi oluşturan İslam dininin telkin ettiği inanç ve değerler ışığında bu bilgilerin eleştiri ve değerlendirmesi yapılmalıdır. Bunu takiben, kendi kültür değerlerimize en uygun teori ve kavramların seçilmesi, oluşturulması ve işbaşına geçirilmesi gerekir. Daha sonra da bu çerçevede bilgi toplama araçlarının, ölçeklerin geliştirilmesi ve uygulamaya konulmasıyla araştırmalar yürütülmelidir. Elde edilen sonuçlar da tarihi ve sosyolojik bir bağlam çerçevesinde değerlendirilmeli, açıklanmalı ve yorumlanmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Abu Raiya, Hisham., *A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Evidence for Relevance, Reliability and Validity*. Graduate College of Bowling Green State University (Doctor of Philosophy), August-2008.
- Alper, Ömer Mahir, Çev. ve der. *Batı’da Din Çalışmaları*, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.
- Arkonaç, Sibel A., *Psikolojide İnsan Modelleri*, İstanbul: Alfa Yayınları 1999.  
(ed.) *Psikolojide Yeni Tartışmalar*, İstanbul: Alfa Yayınları 1999.  
(ed.) *Doğunun ve Batının Yerelliği, Bireylik Bilgisine Dair*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2004.
- Armaner, Neda, *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*, İstanbul: M.E. Basımevi, 1967.  
*Psiko-Patolojide Dinî Belirtiler*, Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973.  
*Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1990.
- Bedrî, Malik Babikir, *Müslüman Psikologların Çıkması*, Çev. Harun Şencan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984.
- Belzen, J.A (ed.) *Hermeneutical Approache In Psychology of Religion*, Amsterdam- Atlanta, GA 1997.  
“Din Psikolojisinde Tarihsel-Kültürel Yaklaşım: Disiplinlerarası Araştırmalar İçin Bakış Açıları”, Çev. Ali Ayten, *MÜİF Dergisi*, S.33 (2007/2).
- Egemen, B.Ziya, *Din Psikolojisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952.
- Geertz, C., *From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding. In Local Knowledge*. New York: Basic Boks, 1976.
- Göle, Nilüfer, (ed.) *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları 2000.
- Gültekin, Mücahit, *Psikolojik Tehlike*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Haque, Amber, “Psycholohy and Religion: Their Relationship and Integration from Islamic Perspective.” *American Journal of Islamic Social Sciences*, 15(4), (1998), ss. 97-116.

- Hood Ralph W. Jr.,(ed.) *Handbook of Religious Experience*, Religious Education Press, Alabama:Birmingham, 1995.
- Hökelekli, H. *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1964,
- James, W., *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Centenary edt., London and New York: Routledge, 2002.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan-Aile-Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.  
*Kültürel Psikoloji, Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Koenig Harold G., (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health*, Academic Press, San Diego, California 1998.
- Krech, David & Crtutchfield, Richard S., *Sosyal Psikoloji, Nazariye ve Problemler* çev. Erol Güngör, 2. bas. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Mardin, Şerif, *Religion and Socal Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, (1988: State University of New York Pres). Türkçesi: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı. Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim*. (çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Özbyaydar, Belma *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1968.
- Şahin, Adem - Atalay Talip, “ Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma”, *İslâmiyat*, Türk(ıye) Dindarlığı Sayısı, c.V, S.4 Ekim-Aralık 2002.
- Şerif, Muzaffer, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, Çev. İsmail Sandıkçioğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Watt, M. *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Vergote, A., *Religion, Foi, İncroyance*, Bruxelles: P. Mardaga edt., 1983.

“Din Psikolojisi Nedir Ne Değildir? “ Çev. Ali Köse, *İLAM Araştırma Dergisi*, c.II, S.2, Temmuz-Aralık 1997.



**REVIEW MAKALE, KİTAP  
TANITIMI, SEMPOZYUM  
DEĞERLENDİRMELERİ**

ve

**BİLİMSEL ÇEVİRİLER**





*DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 337-360.*

## ARAPÇA VE FARŞÇA TARİH VE SEYAHAT METİNLERİNDE YOGİ DEĞERLENDİRMELERİ

**Yazan:** Carl W. Ernst\*

**Çeviren:** Mehmet Atalay\*\*

### ÖZ

Bu makalede, Arapça ve Farsça yazılmış çeşitli tarih ve seyahat metinlerinde yer alan bazı başlıca yogi değerlendirmelerine yer verilmekte ve bu değerlendirmeler kısaca analiz edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yogi, Yoga, Hint Spiritüalitesi, Mistik Tecrübe.

ACCOUNTS OF YOGIS IN ARABIC AND PERSIAN HISTORICAL AND  
TRAVEL TEXTS

### ABSTRACT

In this article, some major accounts of yogis that appeared in the various Arabic and Persian historical and travel literature will be put forth and shortly evaluated.

**Key Words:** Yogi, Yoga, Indian Spirituality, Mystical Experience.

Uzun yüzyıllar boyunca Hindistan, garip ve ilginç olayların ülkesi olarak temayüz etmiştir. Büyük İskender'in yaşadığı dönemden bu yana seyyahlar ve tarihçiler, Hindistan'ın doğal güzellikleri, tarihi ve kültürü üzerinde yorumlar yapmışlardır. Zahitler ve haşin dini simalar, üzerinde yorum yapılması açısından daima popüler konular olagelmiştir; fakat, yabancı ziyaretçilerin bu Hintli münzevilerin manevi gayelerine ilişkin

---

\* Prof. Dr. Carl W. Ernst, University of North Carolina'da (Chapel Hill) Din Bilimleri (Religious Studies) Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: [cernst@email.unc.edu](mailto:cernst@email.unc.edu)). Makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla künyesi şöyledir: Carl W. Ernst, "Accounts of Yogis in Arabic and Persian Historical and Travel Texts," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 33 (2008), pp. 409-426.

\*\* Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: [matalay@istanbul.edu.tr](mailto:matalay@istanbul.edu.tr)). Bu makale, Prof. Carl W. Ernst'ün özel izniyle –ve kendi son yazdığı taslak esas alınarak– tercüme edilmiştir.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 12/01/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 11/03/2016

olarak gerçek anlamda –basit ya da girift– herhangi bir anlayış edineceğine dair hiçbir teminat sözkonusu değildir.

Büyük İskender’in zahit Mandanis ile konuşmasına dair Megasthenes’in yaptığı aktarım, Hintli çıplak filozof ya da yogilerle iletişimde ve özellikle de tercüme yoluyla iletişimde yabancıların tecrübe ettiği anlayış zorluklarını ele veren bir örnek işlevindedir:

Mandanis’in dediğine göre kendisi kralı methetmiştir. . çünkü kral, her ne kadar böylesine büyük bir imparatorluk idaresiyle meşgul ise de, hikmet heveslisiydi; çünkü kral, hayatı boyunca ilk kez gördüğü yegâne silahlı filozoftu; ve bu silahlı adamların, kendi kendini kontrol etmeyi öğrenmeye isteklileri ikna etme gücüne, isteksizleri de icbar etme gücüne sahip bilgiler olması bütün dünyada en faydalı bir şeydi; ama kral, lisan hariç olmak üzere kalabalık kitlelerden daha fazla bilgi sahibi olmayan mütercimler aracılığıyla konuştuğunda, kendi felsefesi itibarıyla herhangi bir şey ortaya koyamayacak ise mazur görülebilir; böyle bir şey, diye ekledi Mandanis, çamurların arasından akan suyun berrak akmasını beklemek demek olurdu!<sup>1</sup>

Günümüzün eleştirel yazarları da, Hintli ‘öteki’ ile karşılaşmalarını anlatmaya çalışan Avrupalı seyyahların özellikle kendi oryantalist önyargı kalıplarını nasıl beraberlerinde taşıdıklarına işaret etmişlerdir. Din tarihçileri Hindistan dinleri hakkında bilgi edinmek amacıyla seyyah değerlendirmeleri ve tarihsel metinler üzerinde ‘hafriyat’ yapsa da, bu tür bir kazı işlemine ne ölçüde istinat edebileceğimize dair hiç kuşkusuz sınırlamalar sözkonusudur.<sup>2</sup> Seyyah ister Avrupalı bir Hıristiyan isterse de Ortadoğulu bir Müslüman olsun, bu tür kaynaklar, itibarı anlamda tartışılması beklenen konudan daha ziyade anlatıcının zihniyeti hakkında bilgi vermektedir.<sup>3</sup>

Öyle tahmin edilmektedir ki Hint dinleri üzerine Hint dünyası dışından insanların tuttuğu bu kayıtlardan istifade boyutlarının sınırlılığı,

<sup>1</sup> Strabo, *Geography*, 15.I.64.

<sup>2</sup> Avrupalıların yogiler hakkında serdettiği yorumlara ilişkin küçük bir seçki için bkz.: Yule & Burnell, *Hobson-Jobson*, pp. 461-62, ("Jogee"). Avrupalı seyyahların yogi değerlendirmelerine ilişkin yeni bir veri toplamı için şuraya bkz.: Schmidt, *Fakire*.

<sup>3</sup> Cole, "Mirror of the World"; Reis, *Miroir*, pp. 92-94.

Müslüman seyyahların ve aynı zamanda Hintli-Müslüman hükümdarların ve onların tarihçilerinin muhasebelerine eşit düzeyde şamil olmaktadır. Hint dinlerine ilişkin olmak üzere bütün bu insanların ortaya koyduğu tasvirler; ekseriya “korku, hayranlık, aşinalık ve tiksinti duygularından müteşekkil tuhaf bir karışım sergilemektedir.”<sup>4</sup> Güney Asya alt kıtasında yoga öğretileriyle ilgili olarak bu kaynaklar ne kadar bilgi verebilir?<sup>5</sup> Öncelikle belirtmek gerekir ki *Vedanta* kaynaklı metafizik, birkaç Müslüman filozofun hayranlığını celp etmiş olabileceği gibi yoga uygulamaları bazı heveskâr sufi mistiklerin ilgisini çekmişti. Oysa, gündelik ve sıradan gözlem imkânı itibarıyla bizzat yogi, Hint spiritüalitesinin en aşikâr –ve en egzotik– göstergelerinden biriydi. Simgesel bir ölüm tecrübesi aracılığıyla brahmin cemiyetinden ritüel anlamda bir kopma yaşayan yogiler, brahminlerin ve diğer üst sınıf Hinduların yabancılarla sosyal etkileşimini sınırlayan safiyet kurallarından bağımsız durumdaydı. Hindistan’da Türk ve Moğol hükümlerinde bu çıplak ve kül renkli münzeviler; Müslüman hükümdarlar, devlet görevlileri ve seyyahların merakını cezbetmişti.<sup>6</sup> Yogilerin celp ettiği dikkat, hiç şüphesiz ki kısmen meşhur gizemli güçleriyle alakalıydı. Hintli-Müslüman tarih metinlerindeki ve seyahat kayıtlarındaki değerlendirmelere ilişkin küçük bir tetkik; kuzey Hindistan’da genel olarak “cogi” diye telaffuz edilen Nath ya da Kanphata (“yarık kulak”) yogilerinin, Güney Asya Müslüman ‘âleminde’ –şayet olağandışı değilse– kabul görmüş bir konum işgal ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda ortaya çıkmaktadır ki birçok güçlü Müslüman hükümdar, faydalı buldukları belli başlı yoga uygulamalarına nisbeten aşına olmuşlardı. Dahası bu aşinalık, *Bengisu Havuzunun* (*The Pool of Nectar*) farklı versiyonlarının Arapça ve Farsça tercüme yoluyla

<sup>4</sup> Alam & Subrahmanyam, p. 291.

<sup>5</sup> Müslüman yorumcuların Hint dinlerine dair değerlendirmeleri bağlamında sözkonusu olan problemlerle ilgili olarak şu makalelerime bkz.: “Situating Sufism and Yoga,” “The Islamization of Yoga,” “Muslim Studies of Hinduism?,” “Admiring the Works of the Ancients.”

<sup>6</sup> Bkz.: Foltz; Green, pp. 210-11; Husain.

yoganın metin düzeyinde olsa da İslam dünyasına kültürler-arası anlamda intikal etme sürecine paralellik arz etmekteydi.<sup>7</sup>

Uzun dönemler boyunca yogiler, Hindistan'daki garip ve şahane olaylara ilişkin "ister inan ister inanma" kategorisinde standart bir konumda bulunuyordu. Hindistan'a dair ilk Arapça seyahat kayıtlarından biri olarak 851 yılında yazılmış (ve zaman zaman Süleyman isminde bir tüccara isnat edilen) anonim bir metin, Hintli garip münzeviye ilişkin olmak üzere (burada tasvir edilen yogi için sözkonusu olduğu gibi) hiç değişmez olduğu düşünülen niteliklerle genel bir portre çizmektedir:

Ve Hindistan ülkesinde ormanlarda ve dağlarda dolaşan, çok az insanla görüşen ve ormanlardaki ot ve meyvelerle beslenen münzevi insanlar vardır. Bu kimseler, kadınlarla etkileşimi engellemek amacıyla cinsel organlarına demir yüzük koyarlar. Bazıları çıplaktır, bazıları da üzerlerinde kaplan derisinden başka hiçbir örtü olmadan sürekli güneşte kalır. Bir keresinde tıpkı az önce tasvir ettiğim koşullarda bir adam gördüm ve yanından ayrıldım. On altı yıl sonra tekrar aynı yere geldim ve bu adamı aynı halde buldum. Gözlerinin güneş ısısından mahvolmayışına hayret ettim.<sup>8</sup>

Yalnızlık, etsiz (vejetaryen) beslenme, cinselliğe karşı olağandışı tutum, çıplaklık ve güneşe bakmak dâhil olmak üzere daha sonra yogilerle irtibatlandırılacak birkaç tema bu iktibasta birlikte zikredilmektedir.

İslam tarihi kaynaklarında bulabildiğimiz kadarıyla yoga, tıpkı gelecekte haber verme (divination) olgusu gibi Hint-İslam sultanlarının ilgisini çeken pratik bir konu olarak görülmektedir. Yogaya yönelik ilginin ideal anlamda Hint-İslam sultanlarına ilişkin tasvirlerin normal bir bileşenine tekabül etmemesi dolayısıyla, yogilere ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler, saray vekâyinâmelerinde ancak nadiren yer almaktadır. Bununla beraber, idare merkezi saraylar ile münecim ve büyücülerin işgal ettiği konuma benzer bir konum işgal eden yogiler arasında tahakkuk eden uzun süreli irtibata gösterge işlevinde kanıtlar bulunabilmektedir. On dördüncü yüzyılda Delhi sultanlığının altın çağında, brahmin olmayan çevrelerden gelen karizmatik simalar, sarayda

<sup>7</sup> Briggs, *Gorakmath*; Ernst, "Islamization."

<sup>8</sup> Sulayman, *'Abbar as-Sin wa l-Hind*, §52, pp. 22-23.

muayyen bir itibar kazanmıştır. Şair Emir Hüsrev (vef. 1325), *Nuh Sipihr* (*Dokuz Cennet*) başlıklı Farsça destanının üçüncü bölümünde yer verdiği Hindistan'ın faziletlerine dair methiyesinde, Hint münzevilerinin doğaüstü güçlerine övgü düzmektedir. Emir Hüsrev, özellikle, brahminlerin gelecekte haber verme yetenekleri ile yogilerin nefes tutma maharetlerinin önemini vurgulamıştır.<sup>9</sup> Caynist (Jainist) kaynaklara göre, Sultan Muhammed İbn Tuğluk, Caynist türbeleri tamir etme ve bunların korunmasını sağlama konusundaki gayreti vesilesiyle meşhur Caynizm âlimi Jinaprabhu Suri'ye imtiyaz ihsan etmiştir. Sultan, Suri'den *yantra* şekilli [tantrik meditasyona yardımcı olduğu düşünülen geometrik bir Hindu grafiği] bir koruyucu muska almış ve *-Bengisu Havuzu'*nda (*The Pool of Nectar*) da görülen bir uygulama olarak— onun altmış dört 'yogini' (bayan yogi) üzerindeki hâkimiyetini müşahede etmiştir.<sup>10</sup> Meşhur seyyah İbn Battûta da Muhammed İbn Tuğluk'un yogilere ilgisini teyit etmiştir. Ayrıca, İbn Battûta'nın kendisi de yogiler ve yogilerin menkul mucizevi güçlerinden hayli etkilenmişti. "Yogi gizemi" değerlendirmesinde İbn Battûta şunları söylemektedir:

Bu topluluk harikulâde olaylar sergiler. Bunlardan biri, aylarca yemek yemeksizin ve içecek içmeksizin durabilmeleridir. Çoğu, yer altında kendileri için mağaramsı oyuklar kazdırmıştır. Bu oyuklar onlar yer altındayken yapılır ve bu oyuklarda sadece hava almaları için bir delik bırakılır. Yogiler bu oyuklarda aylarca kalırlar. Bir yoginin bir yıl boyunca bu hal içinde kaldığını duydum. Mangalore şehrinde yogilerden tedrisat gören Müslüman bir adam gördüm. Bu adam için bir platform yapılmış ve bu adam yirmi beş gün boyunca yemek yemeden ve içecek içmeden burada üstünde kalabilmişti. Ben ayrıldıktan sonra daha ne kadar kaldı bilmiyorum. Halktan çeşitli insanların anlattığına göre bu yogiler, belli birkaç gün ya da ay boyunca yemeleri için misket büyüklüğünde yiyecek hazırlar ve bu zaman zarfında ne başka bir yiyecek yer ne de bir içecek içerler. Gizli olaylardan haber verirler [yani, geleceği tahmin ederler]. Sultanlar bu insanlara tazimde bulunur ve memnuniyetle huzurlarına

<sup>9</sup> Amir Khusraw, *Nuh Sipihr*, ed. Wahid Mirza, pp. 192-94, trans. R. Nath & Faiyaz 'Gwaliari', in *India as Seen by Amir Khusraw*, pp. 98-99.

<sup>10</sup> Jhavery, *Comparative and Critical Study of Mantrasastra*, pp. 230-34.

kabul ederler. Bu yogilerden bazıları kendilerini sebze yemeği ile sınırlandırırken diğer bazıları (böyle bir sınırlamaya gitmeksizin) sadece et yemekten kaçınırlar. Et yemeyen yogiler çoğunluktadır. Bu insanların en bariz özelliği, kendilerini disipline etmeleridir (*riyâzet*). Dünya ve nimetlerinden yana hiçbir şeye gereksinim duymazlar. Bunlardan bazıları herhangi bir insanı sadece bakışlarıyla öldürebilir. Halkın anlattığına göre bir kimse bunlardan birinin bakışıyla öldüğünde naaşının göğsü yarılsa kalbinin yerinde olmadığı görülür. Yine bu insanların dediğine göre sözkonusu ölü bedendeki kalp, 'yenmiş' bulunmaktadır. Bu durum kadınlar (kadın yogiler) arasında yaygındır ve bunu yapan kadına da 'sırtlan' tabir ederler.<sup>11</sup>

Bir keresinde İbn Battûta, bir yoginin sarayda, bizzat sultanın önünde havada uçtuğunu görmüş ve afallamıştı. Ayrıca İbn Battûta, Seylan'daki Adem Tepesi'ne (Adam's Peak, Cebel-i Âdem) dört yogi ile birlikte seyahat etmişti.<sup>12</sup> Anlaşılan o ki, Malva'nın Halcî aristokrasine mensup bazı insanlar yoga yoluyla kazanılacağı düşünülen uzun ömür vaadine ilgi duymuşlardı; çünkü, söylendiğine göre bu insanlar, yoga tekniklerini öğrenmek, beden sağlığına ve hatta 'cinsel uygulamalara' hâkim olmaya yarayan ilaçlar kullanmak amacıyla yogilerle birlikte yaşamışlardır.<sup>13</sup> Geleceği öngörme (divination) bilgisi ve *yogini* denen dışı ruhlarla iletişim kabiliyeti, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru Gücerat bölgesindeki askeri seferlere komuta eden Müslüman hükümdarlar tarafından faydalı bulunmaktaydı.<sup>14</sup>

Moğol imparatoru Ekber Şah'ın, değişik dinleri araştırma yönündeki meşhur temayülü dolayısıyla, yoga uygulamasına ilgili ve heveskâr olduğunu da tesbit etmek şaşırıcı olmayacaktır. Saray görevlisi Beda'uni'nin olumsuz bir değerlendirme olarak kaydettiğine göre Ekber

<sup>11</sup> Ibn Battutah, *Voyages*, ed. Defremery and Sanguinetti, IV:35-36.

<sup>12</sup> Ibn Battutah, *Travels in Asia and Africa*, pp. 225-26, 255, 257, 259.

<sup>13</sup> Rizq Allah Mushtaqi, *Waqi`at-i Mushtaqi*, MS Add. 11,633, British Museum, fols. 91b-92a, aktaran: I. H. Siddiqui, "Resurgence of Chishti Silsila," p. 71.

<sup>14</sup> al-Ulughkhani, *Zafar ul Walih*, trans. Lokhandwala, I:333 (Arapça metin, p. 417), I:377 (Arapça metin, p. 470). (Bu metnin atf yaptığımız yerlerinde, sözkonusu sanatlarda uzman olduğu düşünülen Hasan adında Dekkan'lı bir Müslüman, hükümdar huzuruna davet edilmektedir).

Şah, 1583 yılında Agra yakınlarında hem Hindu hem de Müslüman fakirlerin beslenmesi amacıyla dönük olarak binalar inşa etmiştir. Çok sayıda yogi de bu mekâna akın ettiğinden, Ebu'l-Fazl'ın memurları bu yogiler için Cogipura (Jogipura) ["yogiler şehri"] diye tabir edilen geçici bir konut inşa etti. Ekber Şah onlarla meditasyonu, bedeni terk etme olgusunu, yanısıra, simya ve büyü'nün etkilerini tartıştı. [Ekber Şah bu son iki uygulamaya (simya ve büyü) birbirleriyle kafiyeleşen kelimeler olarak *kimya*, *simya* ve *rimya* kelimeleriyle göndermede bulunmuştu]. Bu yogiler de Ekber Şah'ın uzun bir ömür yaşayacağı yönünde kehanette bulunmuşlardı. Ayrıca bu yogiler, Ekber Şah'a, et tüketimi ve cinsellik düşkünlüğünü sınırlaması gerektiği yönünde tavsiyede bulundular. Beda'uni'nin izlenimine göre yogiler Ekber Şah üzerinde bu bağlamda ölümcül düzeyde olumsuz bir etki bırakmışlardır. Beda'uni'nin daha sonra dile getirdiği iddiaya göre Ekber Şah, kendi müritlerine, yogiler tarafından kullanılan bir terim olarak *çile* (*chelah*) diye tabir etmeye başlamıştır.<sup>15</sup> Ebu'l-Fazl, *Bengisu Havuzu*'nun VII. bölümünde tasvir edilen büyücülüğe benzer bir büyücülük sanatının belli brahminlere isnat edildiğini tesadüfen fark etmiştir. Anlaşıldığı üzere bu büyücülük sanatı, geleceği tahmin etmek amacıyla ölü bedenleri diriltmek üzere bedenden ayrılmış ruhları celp etme imkânı sağlamaktadır. O dönemden geriye doğru dokuz yüzyıl boyunca uygulanan bu tür bir kehanet ameliyesi, 1586 yılında Ekber Şah'ın Keşmir'i fethini öngörmek amacıyla icra edilmişti.<sup>16</sup> Beda'uni, Ekber Şah'ın yoga mantralarına ilişkin bariz uyarılma faaliyetine de dikkat çekmiştir. Ekber Şah muhtemelen bu uyarılma faaliyetini, *Bengisu Havuzu*'nda tarif edildiği şekliyle çeşitli gezegenlerle bağlantılı manevi varlıkları (deity) kontrol etmek amacıyla gerçekleştirmiştir: Ekber Şah "gece yarısında ve ilk şafak vaktinde, güneşi kendi isteklerine itaatkâr kılmak amacıyla, Hinduların kendisine öğrettiği heceleri mırıldanmaya başlıyordu."<sup>17</sup> Ebu'l-Fazl, devlet yapısı ve müesseselerine ilişkin kendi tetkiki *Â'in-i Ekberî*'sinde (أئين اكبرى) [ya da Ekber Müesseseleri], Patañjali'nin yogayla alakalı klasik metnine ilişkin bir

<sup>15</sup> Beda'uni II: 324-25; çeviri nüsha, II:334-35.

<sup>16</sup> Abul-Fazl Allami, *Ekbernâme*, I:507; çeviri nüsha, I:772-73.

<sup>17</sup> *Ibid.*, II: 261; çeviri nüsha, II:268.

özet vermekte ama o dönemin yogilerine dair hiçbir şey söylememektedir.<sup>18</sup>

Ekber Şah'ın oğlu Cihangir, kendi hatıratında, bazı yogileri Peşaver yakınlarındaki Gorah Hatari'deki (Gorhatri ya da Gorahtari gibi çeşitli şekillerde telaffuz edilir) inziva mekânlarında arayıp bulma konusunda hayli heveskâr olduğunu kaydetmektedir. Evvelce bu mevki, Cihangir'in dedesinin dedesi Babür Şah tarafından 1519 yılında ziyaret edilmişti. Her ne kadar Babür Şah bu mekânın pek etkisinde kalmamış idiyse de hatıratının resimli nüshaları orada yogilerle karşılaşmış olduğunu göstermektedir.<sup>19</sup> Cihangir'in ziyareti de eşit düzeyde hayal kırıcı nitelikteydi: “[Aslında] böyle bir kimse, anka kuşu ya da felsefe taşı kadar nadirdir. Ama benim bütün gördüğüm, sefil bir cahil sürüsüydü. Bu insanları görmekten tek kârım, kafa karışıklığı oldu.”<sup>20</sup> Cihangir, yogilerle dostane olmayan bir tarzda karşı karşıya geldiğini de itiraf etmektedir. 1613 yılında, hac yolunda Acmer'deki Çeştî türbesini ziyaret ettikten kısa bir süre sonra Puşkar'da konakladı. Bir ‘put kırıcı’ psikolojisiyle Vişnu'nun avatarı olarak domuz şeklindeki bir putu imha etti. Sonra da, insanları aldattığından şüphelendiği bir yogiyi şehir dışına kovdu.<sup>21</sup> Bu olaya rağmen, tıpkı babası Ekber Şah gibi Cihangir'in de önde gelen yogilerle irtibat muhafaza etmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>22</sup> Hindistan Pencap'ındaki Yahbar'da (Jakhbar) bir yogi türbesinde bulunan hasılat belgeleri mecmuası, bu müesseseyi koruma ve yaşatmaya yönelik olarak

<sup>18</sup> Abu al-Fazl `Allami, *The A'in-i Akbari*, trans. Jarrett, pp. 187-98.

<sup>19</sup> Bkz.: Babur, *Babur-nama*, trans. Beveridge, p. 230. (Bu kaynak sözkonusu mevkinin adını Gur-hatri olarak vermektedir); Saiyid Rizvi, *A History of Sufism in India*, vol. 1, p. 369 (*Bâbürnâme*'nin Britanya müzesindeki nüshasından alınma bir resim). Bu mevkinin adının Sih kaynaklarına dayalı olarak Gorah Hatari şeklinde telaffuzu için bkz.: Digby, “Encounters with Jogis,” pp. 29-30. Briggs, Gorhatri'nin Gorahsetra'dan türediğini söylemektedir (p. 98). Thackston, kelimeyi Gurh Katri diye telaffuz etmektedir (*The Baburnama*, fol. 232b, p. 285). Ayrıca bkz.: Husain, p. 142, n. 1.

<sup>20</sup> Jahangir, *The Jahangirnama*, trans. Thackston, p. 74; id., *The Tuzuk-i-Jahangiri*, trans. Rogers, I:102.

<sup>21</sup> *Ibid.*, trans. Thackston, p. 153; trans Rogers, I:254-55.

<sup>22</sup> Cihangir'in yogiler ve diğer münzevilerle karşılaşmaları için bkz.: Mobad Shah, *Dabistan*, pp. 146 (Akamnath), 155 (Chatur Vapa), 162 (Sri Kant); tercüme versiyonu için ayrıca bkz.: Shea and Troyer, pp. 234, 247, 255.



1581-1741 arası dönem itibarıyla Moğol hükümdarları tarafından sağlanan resmi himaye konusunda ayrıntı vermektedir. Diğer birçok gayri Müslim dini merkez gibi bu yogi türbesi de teberru vakıfları idaresince sağlanan bağışlar yoluyla arazi geliri elde ediyordu. Bu yogi türbesinin yardıma nail olması, yogi üstatlarına kişisel olarak saygı gösterdiği anlaşılan Ekber Şah ve Cihangir tarafından özellikle onaylanmıştı. Bu arada, 1661 yılında Alemgir Şah'ın bu türbedeki baş yogiye simya ilaçları istediği kişisel bir mektup gönderdiğini kaydetmek isabetli olacaktır.<sup>23</sup> İngiliz seyyah John Fryer'ın iddiasını dikkate alacak olursak, Moğol idare sistemindeki bir açığın eyyamcı yogilerce istismar edildiğine dair göstergeler de sözkonusudur. John Freyer'ın suçlayıcı iddiasına göre "Fakirler", "Gayri Müslimler"den (Hindular), Hz. Peygamber'e hakaret ettikleri ithamına dayalı olarak şeriat mahkemelerine ihbar etmekle tehdit ederek bağış sızdırıyorlardı.<sup>24</sup> Nath yogilerinin menâkıbnâme geleneği, Delhi sultanları ve Moğol imparatorları tarafından gördükleri himayeye çok büyük önem atfetmektedir. Sözkonusu gelenek, yogilerle Delhi sultanları ve Moğol imparatorları arasındaki bu ilişkiyi hem kârlı hem de moral yükseltici bir ilişki olarak değerlendirmişlerdir.<sup>25</sup>

Farsça yazılmış coğrafya kitapları, söz arasında yogileri Hindistan'ın olağandışı bir özelliği olarak zikretmeye devam etmiştir. Emin İbn Ahmed Razi, 1954 yılında yazdığı *Heft İklim (Yedi İklim: The Seven Climes)* başlıklı gösterişli kitabında, Hindistan'ın harikalarına dair şimdi kayıp bir ilk kaynaktan aldığı ve yogilerin nefes alıp verme tekniklerini olduğu kadar daima popüler intihar (self-immolation: kendi kendini yakarak vs. kurban etme) hikâyelerini de içeren bir değerlendirmeye yer vermiştir:

Kendi zamanının yetenekli insanlarından biri olan Muhammed Yusuf Herevî, Hintlilerin harika ve nadir maharetleri üzerine bir risale yazmıştır. Bu zat şunları anlatmıştır: Hindistan eyaletlerinden birinde

<sup>23</sup> Goswamy & Grewal, *The Mughals and the Jogis of Jakbbar*.

<sup>24</sup> John Fryer, *New Account of East India and Persia* (London, 1698), p. 95, aktaran: Schmidt, *Fakire*, p, 164.

<sup>25</sup> Bouillier, *Ascètes et rois*, pp. 68-75, 116-18; Briggs, pp. 70, 92, 94-5, 105, 144; White, "The Wonders of Sri Mastnath."

bulunuyordum ki bir yoginin oranın kralı önünde kendisini yakarak kurban etmek istediğini duydum. Bu eyaletin kralı üç gün boyunca ziyafet ve şenlik düzenledi. Dördüncü gün şafak vaktinde güneş doğu tarafındaki kalenin üzerinden görünüp adeta bir örtüyü andıran toz bulutunun üzerine sabitlenince, büyük bir putperest kalabalığı peydah oldu. Sonra, sırtında ‘fenâ elbisesi’, başında da ‘feragat şapkası’ olan bu yogi geçici varlıktan sıyrılıp hiç fânî olmayacak ‘hiçlik’ durumuna intikal etti. Kralın önüne geldi ve teşrifat âdetleriyle gerekli selamlamaları icra etti. Dudakları bir gül goncası gibi konuşmadan yana kenetlenmiş vaziyetteydi. Bu yogi o sırada ayakta duruyordu ve âdeta bir nergis çiçeği gibi ayaklarına bakıyordu. Görevliler keçi ve sığır tezeği seyreltmeye başladı ve bu yoginin bulunduğu mevkiye omuzlarıyla baş hizasına gelinceye dek tepeleme yığı. Sonra bu tezek yığını sağ ve sol taraflarından ateşe verildi. Alevler her yanı sardı ve ortalığı bir sıcaklık kapladı. Âdeta bir kandil gibi yanan bu tezek yığnında alevler yoginin boğaz hizasına kadar yükseldi. Yogi krala döndü ve birkaç söz söyledi. Sonra da, boynunu niyazda bulunan biri gibi eğdi, alnını alevlere çevirdi ve gözlerini kapayıp son nefesini verdi. (Şiir:)

Öfkeli âşığı başımın altına bir tuğla koydu;

Öyle yandı ki en nihayet başımı küllere yasladı.

Daha sonra, bir saat boyunca vücudunun parçalarını araştırdılar ama bir kül kalıntısından başka bir şey bulamadılar. (Şiir:)

‘Kendi’nden bir parça ‘yerli yerinde’ değilse şayet, hâlâ hamsın demektir;

kandil gibi tamamen yan da, kâmil olasın.

Ayrıca, Hindistan’da nefes kontrolü egzersizi yapan bir yogi topluluğu da vardır. Bu yogiler, sözkonusu egzersizde yılmaz bir sebat ile öyle bir seviyeye varırlar ki birkaç günlük aralarla yalnızca tek nefes alır ve bu mahareti zirve bir mükemmeliyet ve en büyük başarı olarak görürler. Benares şehrinde bu yogilerden biri vardı ki bu maharete çok üstün bir seviyedeydi. Öyle ki Hân-ı Zaman bir defasında bu yogiyi on günden fazla bir süreyle toprağa gömdü. Başka bir defasında bu yogi, yine Hân-ı Zaman tarafından yaklaşık yirmi gün boyunca tıpkı bir gemi çapası gibi su altında tutuldu. Ama yogi hiçbir sıkıntı yaşamadı. Başka bir örnek olarak, Pencap bölgesinde de ‘dünyevi bağlar’dan kurtulmuş ‘deli’ bir

adam vardı. Bu adam her iki dünyanın zenginliklerini de bir kenara fırlatmış, ne dünya ne de dünyacı insanlarla hiç irtibatı kalmamıştı. (Şiir:)

Gözlerindeki kirpiklerden birer zambak uzanır,  
ve bakışlarını kötü ve iyi zamanlardan azade kılar.

Bu yogi bütün hayatı boyunca küçük bir toprak parçası üzerinde yaşıyor, kalp cevherinin hazinesi demek olan sol göğsünü bu toprak parçasındaki gediğe yaslıyordu. Ellerini yiyeceklere uzanmaktan alıkoyuyor ve pinekleme hali içinde gözlerini kapalı tutuyordu. Zikri geçen Muhammed Yusuf, kendi yazdığına göre, bu yogiyi görmüştür. Dahası, Muhammed Yusuf'un bu yogiye yakın insanlardan duyduğuna göre, sözkonusu yogi yirmi iki yıl boyunca böylesi bir perhiz uygulamasından şaşmamıştır. Sözkonusu yogi bütün bu zaman boyunca ayaklarını kımıldatmamış ve ellerini de açmamıştı. Beslenme olarak sadece yemek kokusuyla idare etmişti. Allah yardımcılarının en büyüğüdür!<sup>26</sup>

Burada, kendisini canlı canlı yakan ve –ilk dönem Hıristiyan münzevilere ‘rakip’ olması telakkisiyle– insanüstü bir münzevi olarak yaşayan acayip bir yogi tasviri; Fars şiirinin zirve mahsullerinden çıkarsanmış kelimelerle sergilenmektedir.

Yogilerin nefes kontrolü ile alakalı olarak Müslümanların kullandığı tekniklerden biri, bir edebiyat antolojisinde yer almaktadır. Bu antoloji, Şîr Han Lodi'nin 1690 yılında Bengal'de derlediği *Mir'âtü'l-Hayâl* (*Hayal Aynası*) başlıklı çalışmadır. Şîr Han, öğretmeni Nazım'dan (vef. 1657) bahsettiği sırada yer verdiği bir ara fasılda, bu zatın sadece şair olmakla kalmayıp aynı zamanda geleceği tahmin etme amaçlı olarak nefes kontrolü sanatında maharetli bir remmâl (remil ile fal bakan) olduğunu söylemektedir. Şîr Han'ın müşahedesine göre bu maharet; Yunan, Irak ve Horasan geleneklerinde bilinmemekte, aksine, Hindistan yogilerinden kaynaklanmaktadır. Şîr Han'ın küçük risalesi, sağ ve sol burun delikleriyle bağlantılı olmak üzere ‘güneş ve ay nefesleri’ üzerinde

<sup>26</sup> Râzî, *Haft İqlîm*, II:509-11. Bu tahkikli Farsça nüsha, 1950'lerde basılmış Tahran nüshasına göre önemli ölçüde daha muteber durumdadır.

ayrıntılar verdiği gibi savaşta başarılı olmak, hastalıklarla mücadele etmek ve geleceği tahmin etmek gibi konularda bu nefeslerin nasıl kullanılacağı ile alakalı geniş bilgiler vermektedir. Şîr Han bu 'bilim'in kaynağını Mahadev'in (Şiva) karısı Parvati'ye aktardığı öğretilere dayandırmaktadır. Ancak, öyle anlaşılmaktadır ki Şîr Han, Bengal'deki güçlü yoga geleneğinden haberdar değildir; çünkü en başarılı yogiler olarak Keşmir yogilerini zikretmektedir. Şîr Han (neredeyse sonradan akla gelen bir düşünce olarak) yogilerin kendi öğretilerini aynı zamanda Hz. Adem'den almış olabilecekleri sonucuna varmaktadır; çünkü bu düşünce, *Bengisu Havuzı* (*The Pool of Nectar*) olarak bilinen Arapça çalışmada yogiler tarafından kabul edilmektedir. Yine de bu düşünce yoga olgusunun Hint karakterini muhafaza etmektedir, çünkü Hz. Adem'in Seylan'da bir bahçeye nüzûl ettiği hemen herkesçe bilinen bir 'husus'tur.<sup>27</sup> Şîr Han'ın, aynı zamanda, ilahi bir Hint mualliminin İslami mukabili olarak Hz. Adem yerine Hz. İbrahim'i ikame eden *Bengisu Havuzı*'na bir göndermede bulunması; bu metnin alternatif bir nüshasının (ya da muhtemel bir 'sürç-i lisan') göstergesi olarak değerlendirilebilmektedir.

Hindistan'a yaptığı seyahatleri kayıt altına alan bir başka seyyah, Belh'den başlayıp Hindistan ve Seylan'a ve aynı istikamette Belh'e doğru birer seyahat gerçekleştiren ve yedi yıl süren bu seyahatleri üzerine 1631 yılında tamamladığı bir seyahat anıları kitabı yazan Mahmud İbn Emir Velî Belhî'dir.<sup>28</sup> Kendi özel tercihleri doğrultusunda seyahat ettiği anlaşılan Belhî, –Mathura'daki Raja Man Singh mabedi, Acmer'deki Muinüddin Çeştî türbesi ve Orissa'daki Konarak ve Jagannath mabetleri gibi– Hindistan'daki birçok önemli türbe-külliyelere yaptığı ziyaretleri anlatmaktadır. Belhî; seyahatlerine henüz başladığı Peşaver yakınlarında, Moğol hükümdarları Babür ve Cihangir tarafından da kısa süreli olarak

<sup>27</sup> Virolleaud, "Sur un épitomé." Şair Nazım (vef. 1068/1657), aslen Herat'lıysa da ömrünün çoğunu İslamabad'da (Dhaka) geçirmiştir. Bu zat, Hz. Yusuf ve Züleyha kıssası üzerine popüler bir mesnevinin yazarı olan hemşerisi Nazım Herevî (vef. 1082/1671) ile karıştırılmamalıdır (Storey, I:823, n. 3). Şîr Han gençliğinde şair Nazım'dan kısa süreli bir eğitim görmüştür.

<sup>28</sup> Belhî, *Babru'l-Esrâr*, pp. 4-6 (Farsça metin), pp. 31-32 (İngilizce giriş yazısı). Karşılaştırınız: Storey, I:375. Bu bölüm şurada tamamen tercüme edilmiş olarak bulunabilir: Hussain, "Hindu Shrines and Practices," pp. 142-144; ayrıca bkz.: Foltz.

ziyaret edilen yogi ‘zaviye’sine uğramıştır. Ancak, tıpkı Babür ve Cihangir’in ziyaretlerinde olduğu gibi Belhî’nin ziyareti de, benzer şekilde, bilgi devşirme açısından verimsiz olduğu kadar hayal kırıklığına uğrattıydı. Nefes kontrolü uygulaması gerçekleştiren yogilere “zahit” diye göndermede bulunan Belhî, taş ve briketten yapılma yüksek ‘zaviye’lerini baş üstadın bin rakamına baliğ takipçilerini barındıran bir mekân olarak nitelendirmektedir. Belhî’nin bir miktar hakaretâmiz şekilde kaydettiğine göre bu “sapkın mezhep,” mükemmeliyetin en yüksek alametinin, nefesi gün boyu tutabilmek olduğu fikrini benimsemektedir: bu marifete nâil olan yogi, zaviyenin üstadı olarak baş tacı edilmektedir ve bu arada sabık üstat, “ebedi azaba mahkûm olmak üzere birkaç gün içinde kesin olarak cehenneme gitmesi için hapsedilmektedir.” Müteveffa üstadın ruhunun, çok geçmeden, kendi kemâlâtına uyan başka ve daha iyi bir bedene intikal edeceği farz edilmektedir. Belhî’nin müşahedesine göre o bölgenin halkı ve kralları, yogilerin bu zaviyesini aynı ve nakdi yardımlarla desteklemektedir. Dahası Belhî, zaviyenin “düşmansılık ya da önyargı adına hiçbir alamet izhar etmeyen” yeni üstadıyla konuşmuş ve – yine kendi iddiasına göre– tevhid inanışına dair kanıtlar sergilemek ve böylece doğrudan doğruya mahcup düşürmek suretiyle onu teolojik anlamda çürütmüştür. Belhî’nin kaydettiğine göre kocaman bıyıklı bir başka yogi, sürekli taşıdığı ağır zincirlerle geniş bir hayran kitlesi kazanmıştır. Belhî’nin değerlendirmeleri açısından da yogiler, esas itibarıyla, seyyahlar tarafından biraz küçümsemeyle gözlemlenen merak konusu insanlar olarak görülmektedirler.

Yogilere ilişkin benzeri bir tasvir, İranlı tüccar Mîr Abdüllatif Han Şuşterî’nin seyahat anlatısında bulunmaktadır. Şuşterî ilk olarak Hindistan’a 1788 yılında gelmiş, Bengal bölgesinin İngiliz idaresi altında memur olarak çalışmış ve daha sonra da kuzey Hindistan ve Dekkan bölgelerinde çokça seyahat etmiştir. Bu seyahatlerinin, sağlık sebeplerinden olduğu kadar ailevi sebeplerden de kaynaklanması sözkonusuydu. 1804 yılında tamamladığı kişisel hatıratı, Hint kültürü üzerine genel olarak olumlu yorumlar ihtiva etmektedir. Yogilere ilişkin şüpheli düşünceleri, yogilerin gerçekleştirdiği uygulamalara dair geniş ölçekte tedavül eden masallar için bir gösterge işlevindedir. Şuşterî, bilhassa, kendilerini kılıçlar ve bıçaklar kuşanmış olarak Himalayalar’da

coşkun akan nehirlere ya da yağlanıp açık havada yakılan şenlik ateşlerine atmak suretiyle ‘intihar eden’ yogilere dair hikâyeler anlatmaktadır:

Genellikle tarihçiler, Hindistan kültür coğrafyasını ve Hindistan münzevilerini övmeye çok aşırıya giderler. . . . Bu tarihçilerin söylediklerine göre, Hindistan münzevileri şöyle yapar: Sind dağlarından kaynaklanan geniş ve gür bir nehirde son derece güçlü, yoğun, mecrası boyunca kayalara ve küçük tepelere çarpan ve görünümü şiddetli korku veren bir akıntı vardır. Bu nehrin kaynağının yakınlarındaki dağın ardında, nehrin üzerinde adeta bir gölge gibi uzanan ve “*kund*” dedikleri bir mevki vardır. “Menba” anlamına gelen “*kund*,” –Farsça “kaba, katı” anlamına gelen– “*tund*” kelimesiyle kafiyeleşmektedir. Dağın doruk noktasından nehir mecrasının başladığı noktaya kadar sıra sıra büyük ağaçlarla dolu bir alan mevcuttur. Bu ağaçların ve kenarlarındaki kayalıkların üzerine bıçak, kılıç ve diğer kesici aletler yerleştirilmiştir. Ruhlarının bir kralın bedeninde tekrar hayat bulması (enkarnasyon) ödülüne nail olmak amacıyla münzeviler, dağın tepesinden bu mevkiye doğru atlar ki sözkonusu ‘güzergâh’ boyunca organları parçalara ayrılışın ve en nihayet suda boğulsunlar.

Bunun dışında Hindistan münzevileri, kendilerini ateşte yakarlar. Şöyle ki: Öncelikle kraldan izin ister ve yerleşim yeri dışında büyük bir ateş yakarak ‘ebedi mükâfata nail olmak amacıyla falan kimse belli bir gün ve belli bir yerde kendisini ateşe atacak’ diye ilan ettirirler. İnsanlar bu münzevinin evinin çevresine, kapısının önüne doluşur ve şehirde büyük bir kargaşa meydana gelir. Evinden dışarı çıkan münzevi şatafatlı elbiseler giyer ve hem bedenini hem de elbiselerini yağ, kükürt ve kırmızı ardıç ağacı sakızıyla ovar. Sonra, alevli bir demir ya da gümüş tütsü kabını çıplak başının üstüne koyar, başının bir tarafına bir miktar bitki yerleştirir. Bu sırada akrabaları ve diğer insanlar kükürt ve kırmızı ardıç sakızı buhurunu içlerine çekerler. Yavaş yavaş insanlar, şarkı söyleyen ve dans eden bir grup haline gelirler. Münzevi, mutluluk ve neşe hali içinde betel ağacı yaprağı yer, sokaklar ve pazar yeri boyunca yürüyerek izleyiciler arasında önceden kendini tanıyan her bir kimseye sözkonusu bitkilerden bir miktar verir ve bu kimse için dua eder. Söylendiğine göre bu münzevinin duası makbul olmak gibi bir özelliğe sahiptir. Böylece münzevi şehir merkezinin dışına çıkar ve kendini ateşe atar. Bu eylemi gerçekleştiren bazı münzeviler, yanan ateşin yakınına gelip bir bıçak ile kimi uzuvlarını teker teker keser ve ateşe atarlar. Bazıları da ateşin

yakınında karınlarını kesip ciğerlerini çıkarır ve parçalara ayırıp ateşe atarlar. Sonra da kendileri ateşe atarlar. Şayet yanan ateşe tam olarak giremezlerse, bu kez, diğer insanlar onları ateşe iterler.<sup>29</sup>

Her iki hikâye de; yogilerin kendi organlarını kesmeleriyle ilgili olarak dehşetli sahneler ihtiva etmektedir. Bu sahneler, [bir yoga pozisyonu unsuru olarak] ‘ip numarası’ örneğinde olduğu gibi ‘yogi safahatı’nın temel özelliği olarak ritüel ‘parçalama simgeselliği’ni yansıtmaktadır.<sup>30</sup>

Şuşterî, yogilerin nefes tutma becerilerinden de bahseder. Bu nefes tutma becerisine ilişkin popüler kültürdeki anlatılar, yüzyıllar boyunca yeraltında gömülü olup bir bakır plaka üzerinde yazılı tarihte tekrar canlanan yogilerden söz etmektedir. Bu bağlamda Şuşterî, şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Her ne kadar eski tarihçiler Hint münzevileri hakkındaki bu hikâyeleri nakletmişlerse de ve ayrıca bu hikâyeler halen ağızdan ağıza tedavül ediyorsa da (şahsen bu hikâyelerden çok miktarda duymuş bulunuyorum), sağlıklı zihin ve muhkem akıl bu tür hikâyelerin doğruluğunu ve gerçekliğini tamamen reddeder. . . . Bu hikâyeler sahtedir ve katıksız yalanlardan ibarettir.”<sup>31</sup> ‘Ölümsüz yogiler’ fikrini kabul etmemesine rağmen Şuşterî, ‘nefes kontrolü’ uygulayıcılarının –özellikle de Dekkan’da gördüğü ve havada yükselme mahareti sergiyen yogilerin– mevcudiyetini itiraf etmektedir. Haydarabad’da böylesi bir yogi ile sözkonusu maharetini gerçekleştirebilme sebeplerine dair mülakat yaptığında; kendisine, bütün efsanevi uygulamaların ötesinde, nefes kontrolü uygulamasını mükemmelleştirme yolunun ‘meni tutma’ uygulaması olduğu söylenmiştir. Bu yogi, Şuşterî’ye, cima sırasında nefes kontrolü uygulamasını denemesi gerektiğini tavsiye etmiş; çünkü yaşlanmanın başlıca sebebinin ‘meni kaybı’ olduğunu söylemiştir. Yogiler nefesle ilgili olarak böylesi bir kontrol gücüne sahip olduklarını iddia ettikleri gibi ‘damardan emme’ yoluyla süt dolu bir bardağı boşaltabildiklerini de iddia etmişlerdir. Dikkatlice bir düşünme

<sup>29</sup> Şuşterî, *Tuhfetü'l-'Alâm*, pp. 349-51.

<sup>30</sup> Eliade, *Yoga*, 322-23, 336, 347.

<sup>31</sup> Şuşterî, p. 449.

ameliyesine dayalı olarak Şuşterî, nefes kontrolü ve ‘meni tutma’ yeteneğinin Yunan-Arap tıp teorisinin ışığı altında anlaşılması gerektiği sonucuna varmıştır: “[Bu teoriyi] İbn-i Sina’nın *Kanun* başlıklı kitabında ya da adını hatırlamadığım bir başka kitabında görmüştüm.” Şuşterî yoga tekniklerinin ‘haz aşıkları’nın cinsel numaralarından daha iyi olmadığına dair bir sonuca varır ve konu üzerinde daha fazla durarak okuyucularının canını sıkmak istemediğini söyler.<sup>32</sup>

Hindistan sahnesinin asıl parçalarından biri olarak yogiler, Moğol İmparatorluğunun resmi tarih ve coğrafya kamuslarında sürekli şekilde Hindu toplumun kabul edilmiş bir kesimi olarak tasvir edilmişlerdir. Yogilere ilişkin böylesi bir resmi değerlendirme, Sujan Ray Bhandari’nin 1695-1696 yılları arasında tamamladığı *Hulâsatu’t-Tevârîh (Tarihlerin Özeti)* başlıklı Farsça kitabında bulunmaktadır. Kapsamlı bir Hindistan tarihi içermesine ve Moğol İmparatorluğu eyaletlerine ilişkin istatistikî rakamlar ve tasvirler ihtiva etmesine ilave olarak bu kitap, Hindistan sakinleri, âdetleri ve iklim farklılıklarına dair değerlendirmeler sunmaktadır. Bir yüzyıl sonra Hindistan’daki İngilizler bu metni son derece faydalı bulmuş olsalar gerektir ki Kalküta’nın (Calcutta) Fort William mıntıkasındaki Hindistanlı baş öğretmen Şir Ali Han Efsus’u (vef. 1809) bu metnin Urduca bir tercümesini yapması için görevlendirdiler. Adı geçen zat da bu metni *Arâyiş-i Mahfil (Meclis Süsleri: The Adornment of the Assembly)* başlığıyla Urducaya tercüme etmiştir. Bu tercüme metin, Hindistanlıları inceleyen Doğu Hint Şirketi (East India Company) teşkilatı memurları için standart bir metin haline gelmiş ve İngilizceye ya da Fransızcaya en az yedi defa tercüme edilmiştir. Bu metnin Hint *fakirleri* ile alakalı bölümü; Hint dilencilerini (sannyasi), yogileri, Beragi’leri, Nanak Panthi’leri, Jatis Seora’ları, dört inzivâhane (ashram) ve sosyal sınıfı (kast) tasvir etmektedir. Yogiler ile alakalı alt bölümde şunlar yazılmıştır:

Onlar gece gündüz Allah’ı zikretmekte ve uzun süreler boyunca nefeslerini tutabilme (*habs-i dem*) yetenekleriyle yüzyıllarca yaşamaktadırlar. Sıkı davranış tasarruflarıyla (*riyazet*, yani, yoga) dünyevi elbiseleri (yani, bedenleri) öylesine hafiflemiştir ki havada uçabilir ve denizde yürüyebilirler. İcra ettikleri faaliyetlerin kuvvetiyle her istediklerinde ruhlarının uçmasını, arzu ettikleri şekli almasını, bir başka

<sup>32</sup> Şuşterî, pp. 450-51.



insanın bedenine girmesini ve gizli âlemden haber vermesini sağlayabilirler. Küllerin içine koydukları bakırı altına dönüştürebilirler ve büyülerinin gücüyle bütün dünyanın hayranlığını çekerler. Ölüm döşegindeki hasta bir insanı anında iyileştirebilir ve diğer insanların kalplerinden geçenleri derhal anlayabilirler. Bu kimselerin âdetleri, hiçbir bakıcı ve tanıdık edinmemektir. “Yogilerin hiçbir aşına arkadaşlarının olmadığı” doğrudur. Hint münzevi dilencileri (*sannyasiler*) büyü, efsunculuk, simya ve kimya konularında muazzam yetenekli olsalar da, yogilerin bu sayılan alanlardaki yetenekleri çok daha meşhurdur.<sup>33</sup>

Aslında dünyayı terk eden sufiler için kullanılan Arapça kökenli *fakir* terimi, büyük ihtimalle Farsça ve Urduca kaynakların etkisiyle, itibari anlamda ister Hindu isterse Müslüman olsun herhangi bir münzeviye delalet etmek üzere İngilizceye *fakir* olarak geçmiştir. Bu kaynağın gösterdiğine göre, on yedinci yüzyılın başlarında *fakir* terimi Hindistan’da yogiler için yaygın olarak kullanılmaktaydı ve Avrupalılar da terimin bu anlamda kullanımını hızla benimsemiş oldular.<sup>34</sup> Yukarıda zikredilen iktibas, nefes kontrolü ve yoga disiplinine ilişkin uygulamalardan söz etmekteyse de esas itibarıyla yogilere isnat edilen gizem ve mucizevi güçlere dair popüler hayranlığı göstermektedir. Ekseriya tasavvuf tarikatlarına paralel bu ve benzeri yogi tasvirleri, diğer Moğol coğrafya sözlüklerinde de bulunabilmektedir. Örneğin Ray Chaturman’ın (yaklaşık vefat tarihi: 1759) *Çebâr Gülşen’i* (*Dört Bahçe: Chabar Gulshan*); bütün İslam dünyasına şamil olmak üzere on iki *silsilevi* tasavvuf tarikatı, Hindistan’a özgü on dört sufi ‘*hanvada*’sı (“aile”) ve Hint münzevilerinin mensup olduğu altı ‘*derşan*’ (okul) saymaktadır.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Afsus, *The Araish-i-Mahfil*, trans. Court, p. 39-40. Bu kaynak, *Arâyiş-i Mahfil*’in Urduca metni baz alınarak tadil edilmiştir. Bkz.: *Arâyiş-i Mahfil* (Urduca), p. 53. Farsça orijinal metin ve farklı birkaç tercüme için bkz.: Storey, *Persian Literature*, I:454-58.

<sup>34</sup> Yule & Burnell, *Hobson-Jobson*, pp. 347b-48a, s.v. “fakeer”; Crooke, *Things Indian*, pp. 199-204 (bu kaynak, Barbosa, Bernier, Fryer, ve Colebrooke’u iktibas etmektedir); Eliade, *Yoga*, pp. 423-25.

<sup>35</sup> Ray Chaturman, *Chabar Gulshan*, fols. 127a-141.

Moğol İmparatorluğunun resmi coğrafya kamusları daha sonraki İngiliz müstemleke idaresinin araştırmalarını ‘öngörmüş’ ve muhtemelen bu araştırmalar için bir nevi model sağlamıştır. Bu araştırmalar, Hindistan’daki değişik kast, meslek ve din gruplarını ayrıntıyla ele almıştır. Başka bir makalede de incelediğim gibi İngilizler, Hindistan’ın âdetlerini ve dini mezheplerini inceleyen birçok Farsça metin kullanmıştır.<sup>36</sup> İngilizlerin Hindistan hâkimiyeti dönemimin ilk yıllarından kalan bir başka metin, *Silsile-i Cogiyân (Cogilerin Tarikatları)* başlığını taşımaktadır (faal devlet hizmetinde kullanılmaya başlandığı yıl: 1800). Cogilere dair resimli bir tetkik niteliğinde ve Farsça yazılmış olan bu metin, değişik riyazet tarikatlarının göstergesi olarak karikatür benzeri küçük minyatürler de ihtiva etmektedir. Farsça ifadelerin İngilizce okunuşları itibarıyla Latin harflerine dönüştürülmüş şekilleri (İngilizce transliterasyon) kitabın içindeki resimlere alt yazı halinde kurşun kalemle yazılmış bulunmaktadır. Ayrıca bu çalışma, Benares şehrinin nüfusuna ilişkin maliye istatistiği içeren bir ek içermektedir. Kitap üç bölümden oluşmaktadır: Vaisnava (on altı tarikat içermektedir), Şaiva (on dokuz tarikat içermektedir) ve “Şaktik” (diğer bir deyişle, Şakti: her biri alt bölüm içeren beş ana tarikat içermektedir. Tuhaf bir şekilde bu tarikatlar Hindular arasında münzevi ve sürekli ilahi okuyan kimseler demek olan ‘Sant’ları ve Sihleri de kapsamaktadır). Bu kitabın başlığındaki cogi (yogi) kelimesi, Hindistan’daki bütün örgütlü münzevi toplulukları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Daha özel bir anlamıyla *cogi* kelimesi, Nath ya da Kanphata (“yarık-kulak”) yogilerine delalet eden bir terim olarak da kullanılmaktadır. *Silsile-i Cogiyân*’da bu yogiler, isabetli bir tasnif olarak Şaiva tarikatları kapsamında zikredilmektedir:

Bu yolun ilk kurucu siması Mahadeva [Şiva], ve onun halefleri olan Gorakhnath ve Machhindirnath [Matsyendranath] idi. Yogayı ve halen bilinen kurallarını ilk tesis eden bu simalar oldu. Bu mezhebin önderleri; eski zamanlarda yaşamış, vahiy (revelation) alan ve mucize gösteren insanlardı. Çok güçlü bir iradeye sahip bu insanlar, gençken de yaşlyken de aynı minval üzere yaşamış, ölmekten hiç korkmamışlardır. Göğe yükselme ve ortadan kaybolma yeteneğine sahip olan bu insanlar başkaca benzeri olağanüstü olaylar gösterebilmekteydiler. Günümüzdeki

---

<sup>36</sup> Ernst, “Muslim Studies.”

cogiler, şöyle bir din(darlık) yolu takip ederler: Cogiler, yeni müritlerinin bir kulağını kıkırdak kısmından deler ve deldikleri yere, balina kemiği (Hindi lisanıyla: *kaçkara*), kristal ya da benzeri bir cisimden mamul bir küpe takarlar. Bu kulak delinmesi (Arapçasıyla: *şakku'l-üzzin*) vesilesiyle müritler, bir daha asla dünyaya düşkünlük göstermezler. Kalp tasfiyesi, nefes kontrolü ve beden eğitimi uygulamalarını gerçekleştirirler. Vücutlarına kül süren bu cogiler, başlarına bir şapka takar, yamalı bir üstlük giyer ve boyunlarına da demir bir orak (Hindistan'ın kuzey taraflarında konuşulan Hindi lisanıyla: *sabbal*) takarlar. Bütün gençliklerini çok ağır eziyet ve cefa uygulamaları içinde geçirirler. Bazıları da Bhairoñ'un [Şiva'nın bir tecellisi olarak Bhairava] ve Hanuman'ın takipçisi olmuştur. Et ve şarap tüketiminden sakınmayan Bhairoñ ve Hamuman'ın eğitim enstitüleri sefahat ve ayyaşlık düşkünü yerler olarak bilinmektedir.<sup>37</sup>

'Cogi'lerin benimsediği 'kurucu mitoloji'yi mevcut ritüelleri ve olağanüstü olaylar gösterme/icra etme yetenekleriyle birleştiren bu iktibas dahi yüzeysel bir değerlendirmedir. 'Cogi'lerin sansasyonel itibarı ve renkli görünümüne ilişkin bu tasvir, (bu) "mezheb"e yönelik resmi yaklaşıma paralel bir yargı aksettirmektedir.

Hem tarih hem de seyahat metinlerinin değerlendirmeleri, 'dış gözlemci'nin yoga öğretisine aşına olma sürecinde yaşayacağı zorlukları göstermektedir. Her şeyden önce, yogilerle ilgili olarak tedavül eden renkli efsanelerin oluşturduğu –ve yogilerin "inan ya da inanma" kabilinden büyümlü masalların kahramanı olarak işlev gördüğü, dolayısıyla, tetkik hamlelerinin aşması gereken– muazzam bir 'yanılsama katmanı' sözkonusudur. Yanısıra, karşılaşılan yogilerin pekâlâ bir sahtekâr ya da en iyi şartlarda yoga geleneğine dair kısmen bilgili olma ihtimali sözkonusudur. Bütün bu ihtimallerin dışında, yogilerin dış gözlemcilere, özellikle ilgi duyacakları hususları hesaba katarak ya da mülakat yapanların bakış açısına paralel düşecek bir tarzda açıklama yaparak sadece parça-buçuk bilgiler aktarma ihtimali sözkonusudur. Son olarak da, Farsça eğitim görmüş dış gözlemci (daha sonraları da İngilizce eğitim

<sup>37</sup> Anonymous, *Silsile-i Jugyan*, fasiküller: 19a-20a. (61a no'lu fasikülde Miladi 1800 yılı verilmektedir. Gelir istatistikleri de 60a-71a no'lu fasiküller arasında yer almaktadır).

görmüş dış gözlemci), ister istemez, yogilerin açıklamalarını Hint dışı kaynaklara dayalı ve dolayısıyla tamamen farklı bir kozmolojik sistem açısından yorumlayacaktır. Müslüman seyyahların yogilere karşı takındığı tavırlarda İslami önyargılar (biases) belli bir etkiye sahiptir; ancak, bizzat yoga uygulaması hayret edilesi ya da bilimsel olarak açıklanmaya muhtaç acayip bir başarı olarak yorumlanma eğilimindedir. Hindistan Moğol idaresi dönemindeki Hintli-Müslümanların yabancı temayülü (exoticism); tabii devamlılığını, İngiliz müstemleke idaresi dönemindeki yazılı antropolojik mahsullerde bulacaktır. Bir dereceye kadar şaşırtıcı bir gelişme olarak kaydetmek gerekir ki yoga olgusunun en bilgili Müslüman gözlemcilerinin, krallar (sultanlar) olduğu görülmektedir. Bunun sebebinin, sözkonusu kralların batını (esoteric) spiritüalliteye özellikle ilgi duymalarından değil de, yogilerin gizemli güçlerini kendi siyasi emellerini takviye edici payanda olarak görmelerinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Abu al-Fazl `Allami. *The A'in-i Akbari*. H. S. Jarrett, trans., Jadunath Sarkar, revised 2nd ed., Calcutta, 1948; reprint ed., New Delhi, 1978.
- The Akbar nama of Abu-l-Fazl: History of the Reign of Akbar Including an Account of His Predecessors*. Henry Beveridge, trans. Delhi, 1977 [1902].
- Alam, Muzaffar & Sanjay Subrahmanyam. "Empiricism of the Heart: Close Encounters in an 18th-Century Indo-Persian Text." *Studies in History* 15/2, n.s. (1999): 261-291.
- Anomim (bilinmeyen yazar). *Silsile-i Cugiyân*. MS 2974 Ethé, India Office Library, London (McKenzie MS 3087).
- Babur Padshah Ghazi, Zahiru'd-din Muhammad. *Babur-nama (Memoirs of Babur)*. Annette Susannah Beveridge, trans. New Delhi, 1979 [1922].
- The Baburnama: Memoirs of Babur, Prince and Emperor*. W. M. Thackston, Jr., trans. Washington, D.C, 1996.
- Bada'uni, `Abd al-Qadir ibn Muluk Shah. *Muntakhab ut-tawarikh*. George S. A. Ranking, W. H. Lowe & Wolseley Haig, trans. 3 vols., Calcutta, 1898-1925.
- Belhî, Mahmud Ibn Emir Veli. *Babru'l-Esrar fî Menâkibi'l-Ahyâr*. Riazul Islam, ed., Karachi, 1980.
- Bouillier, Véronique. *Ascètes et rois: Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*. Paris, 1997.
- Afsus, Shir `Ali Khan. *Arayish-i Mahfil*. Kalb `Ali Khan Fa'iq, ed., Urdu ka Klasiki Adab, 31. Lahore, 1963.
- The Araish-i-mahfil; or, The Ornament of the Assembly*. Henry Court, trans. 2nd ed., Calcutta, 1882.
- Chaturman, Ray. *Chabar Gulshan*. MS 542, H.L. 92, Khudabakhsh Library, Patna.

- Cole, Juan. "Mirror of the World: Iranian 'Orientalism' and Early 19th-Century India." *Critique: Journal of Critical Studies of Iran and the Middle East* (Spring 1996): 41-60.
- Crooke, William. *Things Indian: Being Discursive Notes on Various Subjects Connected with India*. London, 1906.
- Digby, Simon. "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography." Unpublished paper presented at the Seminar on Aspects of Religion in South Asia, University of London, January 1970.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Immortality and Freedom*. Willard R. Trask, trans., Bollingen Series, LVI. 2<sup>nd</sup> ed., Princeton, 1969.
- Ernst, Carl W. "Situating Sufism and Yoga." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 15:1 (2005): 15-43.
- "The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 13:2 (2003): 199-226.
- "Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Persian and Arabic Translations from Sanskrit." *Iranian Studies* 36 (2003): 173-95.
- "Admiring the Works of the Ancients: The Ellora Temples as Viewed by Indo-Muslim Authors." In *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, ed. David Gilmartin & Bruce B. Lawrence. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000. 198-220.
- Foltz, R. 1996. "Two Seventeenth-Century Central Asian Travellers to Mughal India." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 6 (1997): 367-77.
- Goswamy, B. N. & J. S. Grewal. *The Mughals and the Jogis of Jakhbbar: Some Madad-i-Ma'ash and Other Documents*. Simla, 1967.
- Green, Nile. "A Persian Sufi in British India: The Travels of Mīrzā Hasan Safī 'Alī Shāh (1251/1835-1316/1899)." *Iran: Journal of Persian Studies* 42 (2004): 201-18.
- Husain, Iqbal. 1999. "Hindu Shrines and Practices as Described by a Central Asian Traveller in the First Half of the 17th Century." In Irfan Habib, ed., *Medieval India 1: Researches in the History of India 1200-1750*. Delhi, 1992, pp. 141-153.

- Ibn Battutah. *Travels in Asia and Africa 1325-1354*. H. A. R. Gibb, trans., E. Denison Ross & Eileen Power, ed. London, 1929; reprint ed., Karachi, 1986.
- Voyages d'Ibn Battuta*. C. Defremery & Beniamino Raffaello Sanguinetti, ed. and trans. Paris, 1968-1969.
- Jahangir. *The Tuzuk-i-Jahangiri or Memoirs of Jahangir*. Alexander Rogers, trans., Henry Beveridge, ed. 2 vols., Lahore, 1974 [1909].
- The Jahangirnama: Memoirs of Jahangir, Emperor of India*. W. M. Thackston, Jr., trans., Washington, D.C., 1999.
- Jhavery, Mohanlal Bhagwandas. *Comparative and Critical Study of Mantrasastra (With Special Treatment of Jain Mantravada)*. Sri Jain Kala Sahitya Samsodhak Series, no. 1. Ahmedabad, n.d.
- Mobad Şah [Muhsin Fani, (isnat edilen yazar)]. *Debistâni'l-Mezâhib*. Bombay, 1262/1846.
- The Dabistân: or, School of Manners: The Religious Beliefs, Observances, Philosophic Opinions and Social Customs of the Nations of the East*. David Shea, trans. Washington, 1901.
- Nath, R. & Faiyaz 'Gwaliari'. *India as Seen by Amir Khusrau (in 1318 A.D.)*. Jaipur, 1981.
- Râzî, Amín Ahmad. *Haft Iqlím: The Geographical and Biographical Encyclopaedia*. M. Ishaque, ed. Bibliotheca Indica, 287. Calcutta, 1963
- Re'is, Seyyidi 'Ali. *Le miroir des pays: Une anabase ottomane a travers l'inde et l'asie centrale*. Jean-Louis Bacqué-Grammont, trans. Arles, 1999.
- Rizvi, Athar Abbas. *A History of Sufism in India*. Vol. 1, *Early Sufism and its History in India to 1600 AD*. New Delhi, 1975.
- Schmidt, Richard. *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien; Yoga-lehre und Yoga-praxis*. Berlin, 1907.
- Şuşterî, Mir Abdüllatif Han. *Tuhfetü'l-'Alâm vea Zeylu't-Tuhfe*. Samed Muvahhid, ed. Tahran, 1363/1984.

- Siddiqui, I. H. "Resurgence of Chishti Silsila in the Sultanate of Delhi." In Christian W. Troll, ed. *Islam in India: Studies and Commentaries*. Vol. II, *Religion and Religious Education*. Delhi, 1985, pp. 58-72.
- Storey, C. A. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. London, 1970.
- Strabo. *Geography*. Horace Leonard Jones & J. R. Sitlington Sterrett, ed. and trans. London, 1917.
- Sulayman (eserin isnat edildiği yazar). '*Abbar as-Sin wa l-Hind, Relation de la Chine et de l'Inde rédigé en [237]/851*. Jean Sauvaget, ed., Paris, 1948.
- al-Ulughkhani Hajji ad-Dabir, Abdullah Muhammad al-Makki al-Asafi. *Zafar ul Walih bi Muzaffar wa Alih: An Arabic History of Gujarat*. M. F. Lokhandwala, trans. 2 vols., Baroda, 1970-4.
- Violleaud, Ch. "Sur un épitomé de la science du souffle rédigé en persan." *Journal Asiatique* 235 (1946-7): 113-21.
- White, David Gordon. "The Wonders of Sri Mastnath." In Donald S. Lopez, Jr., ed., *The Religions of India in Practice*. Princeton, 1995, pp. 399-411.
- Yule, Henry & A.C. Burnell. *Hobson-Jobson, A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*. William Crooke, ed., London, 1903; reprint ed., New Delhi, 1979.



*DEUİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı / 2016, ss. 361-369.*

## **VII. DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALLARI KOORDİNASYON TOPLANTISI (İZMİR)**

### **DİN PSİKOLOJİSİNİN DİN HİZMETLERİNE KATKILARI BAĞLAMINDA YENİLİKÇİ (İNOVATİF) ARAYIŞLAR SEMPOZYUMU**

**(4 Eylül 2015, İzmir)**

Din hizmetlerinin yeni bir kolu olarak değerlendirebileceğimiz ve son zamanlarda çeşitli platformlarda tartışma konusu olan manevi bakım (dinî danışmanlık, manevi rehberlik, maneviyat psikolojisi, manevi sosyal hizmet, manevi psikolojik danışmanlık vb.) kavramını ve bununla ilgili ortaya çıkan yeni durumları, ilgili anabilim dallarının yaklaşımları çerçevesinde ele almak bu sempozyumun en temel amacı olarak belirlenmiştir.

Ayrıca Din-İnsan ilişkisinden hareketle dinî danışmanlığın tarihsel gelişimi, günümüzde dinî danışmanlığa yüklenen anlam ve bu konuda yapılan tartışmalar, Diyanet İşleri Başkanlığının dinî rehberlik başlığı altında yürütülecek olan faaliyet ve uygulamalardan beklentileri ve bu alanda ortaya çıkan çeşitli problemlerin ele alınması amaçlanmıştır.

Bu çerçevede sempozyum, Diyanet İşleri Başkanlığının asli görevi olan din hizmetlerini, Psikoloji, Sosyal Hizmet, Dinler Tarihi, Kelam ve Din Psikolojisi penceresinden değerlendirerek bireysel, sosyal ve kurumsal açıdan yeni yaklaşım ve katkıların ortaya çıkmasına yardımcı olmayı hedeflemiştir.

Program başlıktan da anlaşılacağı gibi koordinasyon toplantısı ve sempozyumdan oluştu. 4 Eylül Cuma günü 14.30'da Sabancı Kültür Sarayı'nda yapılan açılış konuşmalarıyla sempozyum programı başladı. İlk olarak İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Galip Akhan açılış konuşmasını yaptı. Psikolojik rahatlığa ulaşabilmek için dinin gerekliliğini öne süren Akhan, günlük yaşantıda, iş hayatında ve aile hayatında zihinsel olarak daha dayanıklı ve sağlıklı olunabilmesi için din psikolojisi ile din hizmetlerinin ortak çalışmalarına ihtiyaç olduğunu ifade etti. Sonrasında da Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mehmet Füzün konuşmasını yaptı. Füzün, yenilikçi (inovatif) kavramı üzerinde durdu. Bu kavramın dinde kullanılması, yani dinde yenilikçi olmanın veya

yenilikçi bir arayış içerisinde olmanın toplum içerisinde pek de olumlu karşılanmayacağını ve sempozyumun bu kavram göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmesini cesur bir davranış olarak niteledi. Devamında yenilikçiliğin dine yeni bir şeyler eklemek ve dinle ilgili yeni bir şeyler icat etmek olmadığını bunun aksine geleneklerle değişime uğramış dini, özüne döndürmek, ve dini hurafelerden ayıklamak olabileceğini ifade etti. Son olarak hayatını akıl, bilim ve vicdan (ABV) tarafından yönlendirdiğini ifade eden Füzün, dinin de ABV ile gelişmediğini söyledi.

Açılış konuşmalarının ardından sempozyum oturumlarına geçildi. Sempozyumun **Din Hizmetleri ve Sosyal Bilimler** başlıklı birinci oturumu, Prof. Dr. Recep Yaparel'in oturum başkanlığında yapıldı. Oturuma kısa bir giriş yaptıktan sonra ev sahibi olarak Sayın Yaparel, sempozyum başlığının belirlenme sürecini ve hangi sebeplere dayanarak bu başlığın belirlendiğini ifade etti:

“Biz farkında olsak da olmasak da hayat her daim değişiyor. İnsan bilinci bu değişimleri fark edemeyebiliyor, işte zaman zaman bu değişen dünyanın farkına vardırılmak için birtakım etkinlikler düzenlemek kaçınılmaz hale geliyor. Aslında yenilik dediğimiz şey, bir şeyi keşfetmek değil çoğu zaman, var olan ama gözden kaçan, unutulmuş birtakım şeyleri yeniden hayatın içine çekmektir.”

Oturum başkanı Yaparel, değişen dünyada insanların hayatı anlamlandırma biçimlerinde ciddi değişimlerin hatta değişimin ötesinde dönüşümler yaşandığını vurgulayarak modern insanın yaşadığı en ciddi sorunun anlamlı bir dünya inşa etmek olduğuna değindi ve ilk olarak sözü İzmir Katip Çelebi Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Üzeyir Ok'a verdi.

Sayın Ok, yapacağı sunumun 17-20 Ağustos 2015'te İstanbul'da yapılan International Association for the Psychology of Religion (IAPR)'daki sunumun Türkçesi olduğunu ifade ettikten sonra her ne kadar İslami bir gelenekten geliyor olsa da sunumun daha evrensel bir girişim olarak algılanmasını talep etti. Başlık her ne kadar “Psikoloji-Din İlişkisi” olsa da kendisinin anlatacaklarının “Psikolojinin Teolojik Görüş, İhtiyacı ve Bir Model Önerisi” şeklinde bir başlıkla ifade edilmesinin daha iyi olduğunu söyledi. Herkesin bir teolojiye ihtiyacı olduğunu, bir din anlayışını dini belirli bir düzeyde anlamaya ihtiyacı olduğunu savunan

Ok, bunun sebebinin de herkesin varoluşsal sorularıyla ilgili olduğunu ifade etti. Buna dayanarak psikoloji biliminde net bir teolojiye ihtiyaç olduğu tezini savundu ve böyle bir teze bağlı olarak, yani psikoloji dünyasına bilimsel, ampirik bir dünyaya hitap edebilir bir teolojik perspektifin nasıl olabileceği ile ilgili açıklamalarda bulundu.

Sonrasında Dokuz Eylül Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Gülay Dirik, “Fiziksel Hastalıkları Olan Bireylerin Yaşadığı Psikolojik Sıkıntılar ve Psikolojik Müdahaleler” başlıklı tebliğini sundu. Dirik, sağlık inançları, sağlık davranışları, kişilik ve baş etme mekanizmaları gibi psikolojik faktörlerin hastalığın başlangıcından, ilerlemesine ve nihai sonuca kadar önemli rollere sahip olduğunu ifade etti ve insanların baş etme yolu olarak birtakım yollar kullandıklarını ve bunlardan birisinin de dinî baş etme olduğunu ifade etti. Dirik bu baş etme çeşidinin de olumlu ve olumsuz dinî baş etme olarak iki türü olduğunu ifade etti.

İlk oturumun son konuşmacısı da yine Dokuz Eylül Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Bekir Zakir Çoban oldu. Çoban, “Pastoral Danışmanlık Kavramının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı tebliğini sundu. Çoban, tebliğinde yabancı literatürde pastoral care ya da pastoral counselling şeklinde ifade edilen dinî danışmanlık konusunda dinler tarihinde ne tür benzerlik ve farklılıkların olduğunu ifade etti. Pastör, care, healing, reconciliation, guidance, sustaining gibi kavramlara değinip bunları anlam açısından netleştirmeye çalışan Çoban, Batı literatüründe dinî danışmanlığın bazıları tarafından primary pastoral care ve pastoral counselling şeklinde ayrıldığını dile getirdi. Dinî danışmanlık için rahip olmanın yeterli olmadığını ifade eden Çoban, rahipliğin üzerine bu konuda özel eğitim almış olanların bu görevi yerine getirebileceğini ifade etti. Bununla birlikte primary pastoral care görevini her rahibin yapabileceğini ancak pastoral counselling görevini yapabilmeleri için de yukarıda ifade ettiğimiz gibi özel bir eğitim almaları gerektiğini ifade etti.

Kısa bir aranın ardından başlayan “Din Hizmetleri ve Beşeri Bilimler” temalı ikinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. Muhsin Akbaş yaptı. Akbaş, Din Felsefesi Anabilim Dalı’nda görev yaptığı için bu konuya din felsefesi bakış açısıyla bakıp dinî danışmanlığın, dinî başa çıkmanın, dinî rehberliğin aslında din felsefesini de ilgilendirdiğini ifade

etti. Din felsefesi, insanların yaşamlarında karşılaştıkları problemlerin teorik olarak incelenmesini konu edinirken din psikolojisi de bunların pratik yönünü ilgilendiren alanlarda çalışmalar yaptığını dile getirdi. Daha sonra Akbaş, “Din Görevlisinin Hasta ve Hasta Yakınlarına Yönelik Manevi Destek Hizmeti” başlıklı bildirisini sunması için sözü Yrd. Doç. Dr. Naci Kula’ya bıraktı.

Kula, Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yapılan protokol hakkında bilgiler verdikten sonra hastalık kavramı ve hasta psikolojisi üzerinde durdu. Bununla birlikte hasta ve hastaya bakan kişilere yönelik hizmetin nasıl olabileceği hakkında bilgi verip bunun beş aşamadan oluşabileceği model önerisinde bulundu. Gelişmiş ülkelerde bu tür hizmetlerin profesyonel bir şekilde yapıldığını ifade eden Kula, manevi destek kavramından ziyade manevi bakım kavramının önemi üzerinde durdu. Kula, hasta ve hastaya bakan kişiler için hastalığın algılanması ve kendilerine bu yolda yardımcı olabileceğini düşündüğü bazı kitap isimlerini söyledi ve hastalara yardımcı olabileceğini düşündüğünden dolayı hasta ve hasta yakınları için bazı duaları dinleyicilerle paylaştı.

İkinci konuşmacı olarak Yalova Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ali Rıza Abay, beklenmedik bir sebepten dolayı sempozyuma gelemediğinden “Manevi Destek Hizmetlerinin Sosyolojik Temelleri” başlıklı bildirisinin bir arkadaş tarafından okunmasını istediğini başkan söyledi. Abay’ın bildirisinde bazı kavramların açıklanarak manevi bakım kavramı yerine de manevi destek veya manevi rehberlik kavramlarının kullanılmasının daha uygun olduğu geçti. Daha sonra manevi destekten sadece dinin anlaşılması gerektiği, bir tebessümün bile manevi destek içerisinde olduğu söylendi. Abay’ın bu bildiriye bazı hususlarda duyarlılık oluşturmayı amaçlayarak hazırladığı ifade edildi. Son olarak Manevi destek hizmetlerinin bütün dünyada bir ihtiyaç olduğu gerçeğinden hareketle Türkiye’de de olması gerektiği ileri sürüldü.

İkinci oturum, Dokuz Eylül Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet İlhan’ın “(Dinî) Danışmanlık Sürecinde Ortaya Çıkabilecek Bazı Kelamî Problemler ve Çözüm Önerileri” başlıklı tebliğiyle sona erdi. İlhan, genel olarak hasta ve hastalık üzerinde durdu. Hastanın durumundan dolayı kendi kendisine ya da etrafındakilere bazı sorular sorduğu ve bu soruların cevaplarının nasıl olabileceğiyle ilgili önerilerde bulundu. Ecel, tedavi, tevekkül ıvaz, kötülük problemi gibi kavramları

kelam bakış açısıyla açıklayıp kelam ilminin sadece nakille değil bunun yanında akılla da bu kavramları açıklamaya çalıştığını ifade eden İlhan, bütün bu açıklamaların danışan kişinin inançlı olduğu varsayılarak yapıldığını belirtti.

İkinci oturumun ardından psikiyatrist Mustafa Merter, Prof. Dr. Rıza Savaş, Prof. Dr. Hüseyin Peker ve Prof. Dr. Recep Yaparel'in konuşmacı olarak katılımıyla değerlendirme oturumu yapıldı ve bu son oturumun başkanlığını da Prof. Dr. Hüseyin Peker yaptı. Peker, Dinî danışmanlığın ülkemizde yeni olduğu için daha oturmadığını ifade etti. Hatta bu işleme ne isim verileceğinin bile tam olarak hafızalara yerleşmediğini ifade etti. Dinî bakım, dinî danışmanlık, manevi danışmanlık gibi isimlerin bunlardan bazıları olduğunu söyledi. Dinî danışmanı diğer danışmanlardan ayıran en önemli unsurun danışmanlık sürecinde dinsel argümanları kullanması olduğunu ifade etti. İnsanların karşılaşacakları hemen hemen her türlü sorunun çözümünde peygamberlerin hayatlarına bakılarak çözüm bulunabileceğini ifade etti. Bunun sebebinin ise her peygamber için yaşadıkları, tecrübe ettikleri ayrı ayrı durumların varlığı ve peygamberlerin bu durumlar karşısında takındıkları tavrın bizim için örnek alınabilecek bir durum olduğudur dedi.

Peker, sempozyumla ilgili değerlendirmesini tamamladıktan sonra ilk olarak sözü Psikiyatrist Mustafa Merter'e verdi. Merter, kısaca kendini tanıttikten sonra yaptığı çalışmalar hakkında bilgi verdi. Psikolojinin Türkiye ekolünü oluşturmaya yönelik çalışmalar içerisinde olduğunu ve tasavvuf ve psikolojiyi bir araya getirme çabası içerisinde olduğunu ifade etti. Ayrıca Merter İlahiyatçıların, din psikologlarının psikolojiyle, psikoterapiyle ilgilenmelerinin amaçlarına hizmet edeceği yönünde algısından bahsetti.

Daha sonra söz Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Rıza Savaş'a verildi. Ev sahibi olarak Türkiye'nin dört bir yanından gelen misafirleri selamlayan Savaş, İslam Tarihi alanında çalıştığı için konuya bu açıdan yaklaştı ve dinî danışmanlık yapacak kişilerin ilahiyat fakültelerinden çıkacağından dolayı bunların eğitimlerinin kalitesi üzerinde durdu.

Son olarak söz, Dokuz Eylül Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Recep Yaparel'e verildi. Yaparel, genel bir değerlendirme yaptıktan sonra değişen dünyada çevremize karşı bakış açımızı değiştirme ihtiyacı duyduğumuzu ifade etti. Günümüzdeki problemlerle başa çıkmada Batı'nın tecrübesinden yararlanmak gerektiğini "*Akıllı insan başkalarının tecrübesinden daha az akıllı olan sadece kendi tecrübesinden ders alır*" dedi.

## VII. DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALLARI KOORDİNASYON TOPLANTISI (İLAHİYAT EĞİTİMİNDE PSİKOLOJİK BİLİMLERİN YERİ VE ÖNEMİ)

(5 Eylül 2015, İzmir)

Genel anlamda bu alanda yapılan koordinasyon toplantılarının öncelikli temel hedefi, din psikolojisi alanında çalışmalarını yürüten akademisyenleri sosyal, kültürel ve entelektüel anlamda sıcak bir ortamda buluşturarak aralarındaki teması geliştirmek ve ileriye taşımaktır. Bu tür etkinliklerle kurumsal düzeyde fakülteler arası din psikolojisi alanında yapılan ya da yürütülmekte olan araştırma ve uygulamaların paylaşımı ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. VII. Din Psikolojisi Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı'nın ikinci ayağı DEÜ sosyal tesislerinde 5 Eylül Cumartesi günü gerçekleşti. Koordinasyon toplantısının birinci oturum başlığı **Din Psikolojisinin Uygulama Alanları ve Bir Uygulama Örneği Olarak Dinî Danışmanlık: Psikiyatrist Mustafa Merter ile Söyleşi** idi. Bu oturumda Sayın Merter, üç tema hakkında açıklamalarda bulunacağını söyledi. Bunların ilki, ilahiyatçı ve din psikologlarından teşekkül olan oluşumun önemi, ikincisi İslami ve tasavvufi açıdan insanın ne olduğu ve nefis psikolojisi diye adlandırdığı yeni ekolün temel prensiplerinin tanıtımı ve üçüncüsü de bu yeni ekolün psikoterapiye neler getirdiği ve psikoterapist eğitimi, din psikologlarının eğitimi ve ilahiyatçıların eğitimi ile ilgili olarak neler sunacağıydı. Konuya, gördüğü bir rüyayla başlayan Merter rüyaların önemini anlatıp rüyaların ruh halimiz üzerindeki etkisini açıkladı. Daha sonra Kur'an-ı Kerim'den hareketle ayetleri daha derin anlamlarıyla anlayarak yeni bir psikoloji hareketinin inşa edilmesinin gerekliliği üzerinde durdu.

Daha sonra insanın ne olduğuyla ilgili Kur'an'a dayandırarak birtakım açıklamalarda bulundu. Ardından Jung'un "Kırmızı Kitap"ta anlattığı bir rüyasını anlatıp yorumladı. Bazı farklı konularda da orijinal bazı tespitler yaptıktan sonra Merter, din psikologlarının ve ilahiyatçıların

nefs psikolojisine yönelik eğitilmeleri gerektiğini ifade etti. Son olarak soru-cevap faslından sonra Merter konuşmasını sonlandırdı.

Koordinasyon toplantısının ikinci oturumunda, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Koç acil bir sebepten dolayı toplantıya katılmadığından dolayı sunum Doç. Dr. İlhan Topuz tarafından yapıldı. Bu oturumun ana başlığı ise Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki Manevi-Psikolojik Danışmanlık Hizmetleri (2010-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisiydi.

Sayın Topuz danışmanlık yapan kişinin danışan kişilerle olan ilişkisinin sadece fetva vermek olmadığı bunun yanında danışan kişiye birçok açıdan yardım edilmesi gerektiği şeklinde açıklamalarda bulundu. Topuz, psikolojik danışma kuramlarını ve İslam dininin insana olan bakış açılarını merkeze alarak bazı analizler yaptı. Daha sonra da Koç'un önerdiği eğitim programı tüm ayrıntılarıyla dinleyicilerle paylaşıldı. Bu eğitim programı anlatılırken mevcut programlar hakkında da birtakım değerlendirilmeler yapıldı. Son olarak bazı dinleyiciler tarafından katkılarda bulunuldu, bazıları tarafından bu eğitim modeli eleştirildi ve soru-cevap faslından sonra ikinci oturum sona erdi.

Üçüncü Oturumda ise Din Psikolojisinin Problemleri, Görüş ve Öneriler dile getirildi. İlk olarak Arş. Gör. İlker Yenen bu konuyla ilgili düşüncelerini paylaştı. Gelenek haline gelmiş olan koordinasyon toplantılarının sempozyumlarla vs. gerçekleştirilmesinin din psikolojisi anabilim dallarının vizyonuna ve misyonuna katkı sağladığını ve nitelik açısından din psikolojisinin marka haline getirilmesi gerektiğini ifade etti. Sonrasında da toplantı hazırlık aşamasını dinleyicilerle paylaştı. Yenen'den sonra Yrd. Doç. Dr. Mustafa Ulu, din psikolojisi dergisi çıkarmak için çabalarının olduğunu ve bir web sayfası açmak için bazı çalışmaların yapıldığını söyledi. Ulu'dan sonra tekrar Yenen, din psikolojisiyle ilgili var olan birçok problemi dile getirdikten sonra sözü Doç. Dr. Hasan Kaplan'a bıraktı.

Kaplan, din psikolojisi derneğinin kuruluşunu anlatıp dernekle ilgili bilgi verdi ve dernek adına emektar hocalara plaket verileceğini bildirdi. Daha sonra İstanbul'da yapılan "Uluslararası Din Psikolojisi Kongresi" hakkında Yrd. Doç. Dr. Zuhâl Ağıkaya Şahin, kısa bir bilgilendirme yaptı. Sonrasında da plaket verilen duayen hocalar kısa

konuşmalar yaptılar. Son olarak da dinleyicilerden kendilerini tanıtmak isteyenlere söz hakkı verildi.

Koordinasyon toplantısının dördüncü oturumu, değerlendirme oturumuydu. Bu oturumda oturum başkanlığını Prof. Dr. Hayati Hökelekli yaptı. Bu son oturumda Prof. Dr. Veysel Uysal, Prof. Dr. Hüseyin Peker, ve Prof. Dr. Recep Yaparel çeşitli değerlendirmelerde bulundular.

Hökelekli, isimde her ne kadar ortak bir karara varılmasa da manevi danışmanlık, manevi rehberlik gibi isimlerle isimlendirilen uygulamanın daha önceleri bir ihtiyaç olmadığını ileri sürdü. Bunun, değişen dünyayla beraber insanların da taleplerinin değiştiği düşüncesinden hareketle söylenmiş olduğunu düşünmekteyiz. Ortaya çıkan bu ihtiyaç üzerine iki durumun söz konusu olduğunu söyleyen Hökelekli, bunlardan birinin bu konuların din hizmetlerine aidiyetini savunup ilgisiz bir tavır takınarak durumdan sıyrılmak olduğunu birinin de bunun bizim işimiz olarak algılanması gerektiğini ve bunu yerine getirirken nasıl bir yol takip etmemiz gerektiğiyle ilgili çaba sarf etmek olduğunu söyledi. İkinci seçeneğin din psikologları tarafından seçilmesi gerektiğini ifade eden Hökelekli son olarak yapılan toplantının içeriğini çok isabetli ve başarılı bulduğunu ve sunumların da genel olarak iyi olduğunu ifade etti.

Hökelekli'den sonra sözü Uysal hocamız aldı. Kendisi de birçok genel değerlendirmeden sonra alanla ilgili bazı özel problemleri dile getirdi. Bu tarz toplantıların bilgi birikimi ve tecrübelerin aktarılmasındaki öneminden bahseden Uysal, toplantılara aynı zamanda kişilerin birbirleriyle sıkıntı ve mutluluklarını paylaştıkları bir ortam olarak da baktığını söyledi.

Daha sonra Sayın Peker değerlendirmelerde bulundu. Manevi danışmanlık veya rehberliğin ilahiyat fakültelerinde bir bölüm olarak açılması ve isim olarak da "Manevi Danışma ve Rehberlik" şeklinde bir ismin kullanılması önerisinde bulundu. Din psikolojisinin din hizmetlerine katkıları olarak da yapılan çalışmaların Kur'an ve hadise dayandırılarak yapılmasının gerekliliği üzerinde durdu.

Son konuşmacı Sayın Yaparel, ev sahibi olarak birtakım değerlendirmelerde bulundu. Bu tür toplantılarda dinlenen ve anlaşılan bir şeylerin kişide iz bırakmasının önemi üzerinde durdu. Bu tür



ortamların gerçek anlamda bazı şeylerin yeniden algılanması ve yeniden düşünülmesi fırsatı verdiğini ifade etti. Ev sahibi ekibe teşekkürün de bu tür toplantılara katılım konusunda gereken ilgiyi göstermekle olduğunu söyledi. İlahiyat eğitimi sürecinde psikolojik bilimlerin nasıl devreye sokulacağı noktasında da ciddi olarak düşünülmesi gerektiğini belirtti. Son olarak bu toplantının yapılmasında birçok imkan sağladığı için Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mehmet FÜZÜN'e ayrı ayrı teşekkür etti. Değerlendirme oturumunun sonunda da 2016'da yapılacak olan koordinasyon toplantısının ev sahibi belirlendi. Toplantıya ev sahipliği yapacak olan üniversite Uludağ Üniversitesi olarak kararlaştırıldı ve toplantının teması olarak da "Din, Değerler ve Sağlık" oldu.



## **KIRMIZI KİTAP**

Abdurrahman AKBOLAT\*

(Eserin orijinal adı: Liber Novus, Carl G. Jung, 2012, Yayına Hazırlayan: Sonu Shamdasani, İngilizceden Çeviren: Orhan Akgündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul,2015, 544 s.)

C. G. Jung'un yaşamında bir dönüm noktası olan, 1913'ten itibaren kendi bilinçdışıyla yüzleşmesi 1930'a kadar sürdü. Bu zaman dilimindeki yaşanan tecrübelerin deyim yerindeyse bir şahidi olarak nitelenebilecek Liber Novus, 2000 yılının baharında Jung'un Mirasçılar Derneği'nin aldığı kararla yayımlanması tekliflerine açılmıştır. Uzun ve yorucu bir çalışma sonucunda 2009 yılında eser okuyucuların istifadesine sunulmuştur. 2012 yılına gelindiğindeyse esere ilaveler yapılarak okuma nüshası denilen son haliyle Liber Novus okurlara ulaşmıştır.

1962 yılından beri Kırmızı Kitap birçok kişi tarafından bilinmekteydi. Aradan bunca yıl geçtikten sonra yayınlanmasının altında birden fazla temel faktör vardı. Fakat yayınlanmamasındaki en önemli etmen Jung'un bu eseri saklaması ya da böyle anlaşılmasıydı. Eserin önsözünde bu duruma değinen Jung'un Eserleri Vakfı başkan yardımcısı Ulrich Hoerni'ye göre, Jung'un bu eserinde "sevgili dostlar" ibaresini çokça kullanmış olması, Jung'un eserin yayınlanmaması fikrinde olmadığını göstergesidir. Eseri üzerinde fikir alışverişinde bulunmak amacıyla Jung'un eserin nüshalarını arkadaşlarına vermesi de bir başka dayanak noktası olarak belirmektedir. Ulrich Hoerni'nin önsözünden anlaşılan eserin kollektif ve yoğun bir çalışma sonucu yayına hazırlandığı anlaşılmaktadır.

Liber Novus genel hatları itibariyle sonsözü de sayacak olursak 4 ana bölümden oluşmaktadır. Liber Primus: Olacakların Yolu; Liber Secundus: Hataların İmgeleri, Liber Teritus: Sınamalar; Sonsöz. Okuma nüshasında fazladan Sonu Shamdasani'nin giriş mahiyetindeki (s. 1-92) yazısı, dipnotlar ve kitabın en son kısmını oluşturan, Jung okurlarını

---

\* Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

heyecanlandırarak olan ekler kısmı (482-544) vardır. Ekler kısmında Jung'un kaligrafi çalışmaları, kendi çizdiği mandalalar ve açıklamalar bulunmaktadır. Okuma nüshası orijinal basımla karşılaştırılarak okunması durumunda orijinalinde tekabül eden yerleri ve resimlerin bulunması için metinde orijinal basıma ait referanslar vardır. Ayrıca güncellenmiş okuma nüshasında az sayıda düzeltme dışında bir değişiklik olmamakla birlikte Jung'un 1925'teki seminerine ilişkin referanslar da gözden geçirilmiştir (s. 90).

Liber primus bölümünde, *olacakların yolu* başlığında Jung, ciddi bir anlam karmaşası yaşamaktadır. Bu karmaşada Tanrı'yı arama ve tanımlama çabasıdır. "Konuşmam kusurlu. Sözlerle ışıltamak istemediğimden değil, o sözleri bulmak olanaksız olduğu için imgelerle konuşuyorum. Derinlerden gelen sözleri başka hiçbir şeyle ifade edemem."(s.100) diyor Jung. Belki de neden mandalalara bu kadar merak sardığını bize izah etmeye çalışıyor. Bunu bilmek zordur fakat bu cümleler bile Jung'un iç dünyasını kısmen de olsa öğrenmeye yetmektedir. Gördüğü rüyalar ve yorumlarını aktaran Jung, tüm bunları yaparken okuruna bir ders verme ya da öğreti sunma telaşında olmadığını da belirtmektedir. Düşler ve yorumlamasından bahsederken bunun kendi yolu olduğunu ve herkesin yolu kendi içinde araması doğruluğu ve yaşamı kendi içinde bulmasını söylemektedir. Bir başkasının yolunu yürümekle hayatını yaşamakla ancak örnek alınan kişinin taklidinden öteye gidilmeyeceğini öne süren Jung, insanlara güvenip onların içlerindeki yaşamı, sevgiyi, yolu bulmalarına müsaade edilmesi gerektiğini ifade eder. "Güç güce karşı durur, kibir kibire, sevgi sevgiye. İnsanlığa onur verin ve yaşamın daha iyi yolu bulacağına güvenin"(s. 103). Belki de tam bu noktada Jung bireyleşme'nin temellerini atmaktadır.

*Ruhu yeniden bulmak* bölümünde yazar, ruh kavramına bakışının değiştiğini belirtmektedir. Jung, ruhu sayesinde var olduğu şey olarak düşünmeye başladığını ifade etmektedir. Yeni bakış açısıyla birlikte ruhu aramanın ve ulaşmanın yollarına değinir.

Kitaptaki alt başlıklar arasında geçişler ani gibi görünse de birbiriyle ilintilidir. *Ruh ve Tanrı*, başlığının girişi Ruhu Yeniden Bulmak bölümünde derinliklerin tininden bahsederek bir bakıma diğer bölümün alt yapısı hazırlanmış olmaktadır. Liber Primus'taki başlıklara sırasıyla göz atıldığında; ruhu yeniden bulmak, ruh ve Tanrı, ruhun hizmeti üzerine, çöl, çöldeki deneyimler, gelecekte çöle iniş, ruhun bölünmesi. Bu

başlıklar altında Jung rüyaları ve analizlerini sunmaktadır. Liber Primus'u sadece rüyalar ve analizlerinden ibaret değil. Yazar, *Ruhun Bölünmesi* bölümünde ve akabinde gelen *Kabramanın Katli, Tanrı'ya Gebe Kalmak* ve *Gizemler* bölümlerinde açık bir şekilde Tanrı üzerinde duruyor ve Tanrı nasıl olmalı sorusuna cevap arıyor. *Öğreti* ve *Çözümleme* bölümünde Tanrı'ya olan sorgulama Jung'un kendisine dönmektedir. Kimdi Jung ve Tanrı'ya göre Jung nerdeydi?

Jung, Liber Primus'u yazmaya İncil'den ayetlerle başlamıştı (Yeşaya 53/1-4). Ayette geçen, "vaazımıza şimdi kim inandı ve rabbinin gücü kime göründü..." cümle, yazarın neden bu ayeti seçtiğini izah etmektedir. Burada akıllara takılacak bir soru "acaba ayetten etkilendiği için mi Jung'un rüyaları şekillendi? Ya da, Jung gördüğü rüyalara dinî bir dayanak mı sunmakta?" Sonu Shamdasani ve eserin yayına hazırlanmasındaki kişilerin aydınlatmaya çalışması gereken ama ihmal edilen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Liber Primus'a İncil'den ayetlerle giriş yapan Jung, Liber Secundus'ta da İncil'den ayetlerle girizgah yapmıştır. Akabinde gelen *Kırmızı* bölümünde Jung'un (kendi tabiriyle) "şeytanıyla" diyalogu vardır. Şeytanını tanımlamaya giden Jung, zaten okuyucuyu Liber Primus'ta uyarıyordu bu yol benim yolum diyerek. Şimdi de kendi şeytanı olduğunu ifade etmesi gayet doğaldır. Şeytanıyla olan ilişkisini ele alırken şeytanı tanımlama gayretinden de ödün vermemektedir. Jung, bu bölümde şeytanını neşe olarak da görürken bir sonraki bölüm olan *Ormandaki Şato*'da da çelişkiler yumağı bir düşünle baş etmektedir. Bu bölümde ayrıca anima ve animus'tan izler vardır. *Aşağılardan Biri* bölümünde ana tema ölüm ve ölüdür. Münzevi ve Dies II. bölümlerdeki tema sadelik ve sadeliğin içerisinde hakikati aramaktı. Çöldeki sadeliğe cezp olmuştu Jung ve bunu kabul etmekle birlikte hakikati çölde yanı sadelikte aramak gerektiğini düşünmektedir (s. 224). Sınamalar bölümüne kadar yazar okuyucuyu derin içsel deneyimiyle sadece yazarın değil aynı zamanda okuyucunun da yaşadığı hissini veriyor.

İlk iki bölüme kutsal kitaptan ayetlerle başlayan Jung, sınamalar bölümünde kendi sözleriyle giriş yapıyor. Esere buraya kadar bakıldığında ruhunu arayan bir yazar ve bunalımları ele alınırken artık kendisini bulduğunu önce kendisine sonra da okuyucusuna bunu hissettiriyor.

Bunu gösterebilmenin en iyi yolu da artık kendi sözlerine dayanarak konuşmasına başlamasıdır. Eserdeki kopukluklar okuyucuya kendisini hissettiriyor. Örneğin, sonsöz kısmının aniden bitmesi, yazar acaba ne diyecekti sorusuyla okuyucuyu rahatsız etmeye yetiyor. Jung'un belki yazacak zamanı olmadı belki de yazmak istemedi veyahut da yazacaklarının hepsi o kadardı. Sebebi bilinmiyor ama bilinen bir şey var, ki o da Jung bu eseriyle psikolojik kaygılarla kendisini / ruhunu yeniden keşfedip yeni bir dünya görüşü ortaya koymaya çabalamasıdır.

Eserin son sayfalarındaki ekler kısmında, Jung'un kendi çizdiği mandalalar, yine kendisine ait kaligrafi çalışmaları açıklamalarıyla birlikte okuyucuya sunulmaktadır. Bu da eseri daha cazip ve hissedilir kılmaktadır.

Her eserin elbette artısı olduğu kadar noksanlıkları da vardır. Kırmızı Kitap, baskı ve düzeni açısından kitabın hak ettiği ihtimamı yakalamış görünüyor. Mandalaların kuşekağıt olmasından kalın karton kapak ve ciltli olmasına kadar göze hoş görünmesi açısından başarılı bir çalışma ortaya çıkarılmış.

Eserin giriş bölümünde Sonu Shamadasani'nin ifade ettiği üzere, eser yayına hazırlanırken birçok kişiden yardım alınmışken, aynı hassasiyetin eserin Türkçe'ye kazandırılması esnasında gösterilmemesi eser açısından ciddi bir eksiklik. Eseri okurken mütercimnin psikoloji için bu kadar önemli bir eserde sadece çeviri vazifesi görmesi tamamen bir hayal kırıklığı oluşturmaktadır. Jung ve eserleri üzerine ihtisas yapmış araştırmacılardan yararlanılması, yer yer okuyucuyu bilgilendirecek dipnotlarla eseri daha anlaşılır kılınmaya çabalanması yerinde bir hareket olacaktır. Bu girişim eserin sayfa sayısını arttırabilecek olsa da o nisbette anlaşılabilirliğini de arttıracaktır.

Kırmızı Kitap, Jung'un eserlerinin tamamıdır demek hata olur ama Jung'un birçok düşüncesinin temellerinin atıldığı yerdir. Jung'un eserlerini hiç okumamış, Jung ve görüşleri hakkında detaylı bir bilgi birikimine sahip olmayanlar için eser aniden kesilen birbiriyle alakası olmayan bölümlerden oluşan anı kitabı veya hayal dünyası ürünü bir eser olmaktan ileri gidemeyecektir.

Dokuz Eylül Üniversitesi  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.