

ÇEKMECE

İZÜ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

IZU JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

**Manevi
Rehberlik**

İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi

IZU Journal of Social Sciences

Cilt / Volume 6 • Sayı / Number 13 • Güz-Kış / Autumn-Winter 2018

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

DOSYA KONUSU: MANEVİ REHBERLİK

Abdullah DAĞCI, Türkiye’de Sağlık Hizmetlerinde Manevi Bakımla İlgili Araştırmalar: Sistemik Bir Analiz	01
Dilek YILDIRIM, Zülfünaz ÖZER ve Rukiye Pınar BÖLÜKTAŞ, Hemşirelerin Manevi Bakım Odaklı Yaklaşımları	23
Fadime ÇINAR, Yaşlı ve Engelli Bireylerde Manevi Bakımın Önemi	35
Rukiye Pınar BÖLÜKTAŞ, Palyatif Bakım Hastalarında Manevi Bakım	51
Kadir CANATAN ve Leyla YILDIRIM, Manevi Rehberlik Kurumunun Mesleki İlkeleri	73
Rukiye PINAR BÖLÜKTAŞ, Zülfünaz ÖZER ve Dilek YILDIRIM, Uluslararası Hemşirelik Andı’nın Mesleki Değerler Açısından İncelenmesi	83

DİĞER MAKALELER

Kadir CANATAN, Beyan Sosyolojisi ve Bir Beyan Biçimi Olarak “Müspet Hareket”	99
Mahmut ÇİFTÇİ ve Mehmet BİRİNCİ, Karikatürler Üzerinden Toplumsal Değişimi Anlamak	121

SÖYLEŞİ

Prof. Dr. Ergun YILDIRIM ile “YARININ TANRISI” Hakkında Bir Söyleşi ÇEVİRİ	161
R.A.P. Tielman, Hümanist Sosyoloji: Paradigma Olarak Paradoks	173

KİTAP TANITIM, ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRME

Kadir CANATAN, Şüpheye Övgü	185
Kadir CANATAN, Arap Ahlakî Aklı	187
Kaan SEVİM, Hıristiyan Kültürü ve Hadisler	193
Yunus Vehbi KAHRAMAN, Pasif Devrim: İslâmî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi	197

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucular!

ÇEKMECE İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi'nin 2018 yılı Güz sayısı-
la yeniden birlikteyiz. Bu sayımızda, daha önce açıklandığı üzere “Mane-
vi Bakım” dosyasını hazırladık. Bu dosyada sağlık alanında manevi bakımın
konumunu ve önemini ele alan dört makale ve ayrıca meslek ilkelerine dair iki
yazı yer almaktadır.

Meslek ahlakı ve ilkeleri bağlamında Kadir CANATAN ve Leyla
YILDIRIM, manevi rehberlik alanında gelişmiş bir ülke olarak Hollanda'nın
“Manevi Rehberlik Kurumunun Mesleki İlkeleri”ni tercüme ederek bu ala-
na katkı sağlarken, Rukiye PINAR BÖLÜKTAŞ1, Zülfünaz ÖZER ve Dilek
YILDIRIM, “Uluslararası Hemşirelik Andı'nın Mesleki Değerler Açısından İn-
celenmesi” adıyla sağlık alanındaki değerleri analiz etmektedirler.

Dosya dışında elimize ulaşan bir başka makalesinde Kadir Canatan,
“Beyan Sosyolojisi ve Bir Beyan Biçimi Olarak “Müspet Hareket” adlı yazısıyla,
Türkiye ve dünyada şiddeti benimsemeyen akımları incelemektedir.

Her zaman olduğu gibi dergimiz söyleşi, çeviri ve kitap tanıtımlarına yer
vermektedir. Bu sayımızda Prof. Dr. Ergun Yıldırım ile “YARININ TANRISI”
hakkında bir söyleşi yaptık. İlgiyle okuyacağınızı umuyoruz. Çeviri kısmında
hümanist bir sosyolojinin imkânını tartışan bir çalışmayı sizin için çevirdik.
Kitap tanıtım bölümünde ise, üç yeni kitabın tanıtım ve değerlendirmesine yer
verdük.

Bu sayıya yaptıkları katkılardan dolayı, başta makale yazarları ve
hakemler olmak üzere dergimizin editör yardımcısı Hatice Kadioğlu Ateş'e ve
yardımcısı Yunus Babacan'a teşekkür ediyoruz.

Yeni yılda, yeni sayı ve dosyalarda buluşmak üzere,

Prof. Dr. Kadir CANATAN
Prof. Dr. Mehmet Emin KÖKTAŞ

TÜRKİYE'DE SAĞLIK HİZMETLERİNDE MANEVİ BAKIMLA İLGİLİ ARAŞTIRMALAR: SİSTEMATİK BİR ANALİZİ

Abdullah DAĞCI¹

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, sağlık hizmetlerinde, 2004 ile 2018 yılları arasında Türkiye'de yapılmış manevî bakımla ilgili araştırmaları gözden geçirmektir. Yapılan araştırmalara ulaşmak için veri tabanları taranmış ve sadece maneviyat ve manevî bakım ile doğrudan ilişkili olarak sağlık hizmetlerinde yapılan araştırmalar dikkate alınmıştır. Bu araştırmalar yıllara, araştırma türlerine ve veri toplama tekniğine göre dağılımları incelenmiş ve örneklem grupları ve çalışmalarda kullanılan ölçekler bakımından sistematik olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmanın bulgularına göre, sağlık hizmetlerinde yapılan maneviyat ve manevi bakımla ilgili 80 araştırmaya ulaşılmıştır. Bunlardan 51'i uygulamalı 29'i ise teoriktir. 4 farklı örneklem grubu üzerinde yapılan uygulamalı araştırmalardan 24'ü sağlık çalışanı, 10'u hastalar, 14'ü sağlık hizmetleriyle ilgili eğitim veren öğretim elemanları ile onların öğrencileri ve 3'ü de hasta yakınları üzerinde yapılmıştır. Uygulamalı araştırmaların 41'i ölçek kullanan nicel araştırma ve 10'u görüşme formundan yararlanan nitel araştırmadır. Nicel araştırmalarda ise 8 farklı ölçek kullanılmıştır.

Araştırmanın sonuçlarına göre bu zaman periyodunda, konuyla ilgili yapılan araştırmaların yıllık dağılımında dalgalanmalar olmasına rağmen, her bir yıla düşen araştırma sayısı bakımından bir artış vardır. Uygulamalı araştırmalar, teorik araştırmalarının yaklaşık iki katıdır. Uygulamalı araştırmaların büyük çoğunluğu ölçek kullanmışken, örneklem olarak en fazla sağlık çalışanları tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sağlık hizmetleri, maneviyat, manevî bakım, maneviyat araştırmaları, sistematik analiz.

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, adagci@ankara.edu.tr

THE RESEARCHES RELATED TO SPIRITUAL CARE ON HEALTH SERVICES IN TURKEY: A SYSTEMATIC ANALYSIS

ABSTRACT

This study aims to give an overview of health services researches published on spiritual care from 2004 to 2018, Turkey. To reach the studies, databases were searched and took studies into consideration, which are directly associated with spirituality and spiritual care in health services. These studies were overviewed with regards to distribution of years, study types and data collecting techniques, and then those sampling groups and scales were systematically reviewed.

According to the study findings, 80 studies, relating to spirituality and spiritual care in health services, were concluded. 51 of them are empirical and 29 are theoretical. In the empirical studies, researches were done on four different sampling groups in which 24 for health service workers, 10 for patients, 14 for faculty members and/or students, and 3 for relatives of patients. 41 of the empirical are quantitative with scales and 10 are qualitative with interview forms, while 8 different scales were used in the quantitative studies.

According to the study results, in the period, fluctuations in yearly distributions of the related studies were seen, however, there is an increasing in study numbers per year. The empirical studies were nearly doubled the theoretical. Majority of empirical studies used scales, while the most preferred sampling group was health services workers.

Keywords: Health services, spirituality, spiritual care, spirituality studies, systematic analysis.

1.Giriş

Türkiye’de son yıllarda sağlık hizmetlerinde manevî bakım uygulamalarında artış gözlenmektedir. Hem sağlık alanında hem de din bilimlerinde maneviyat ve manevi bakıma olan bu ilgi her geçen gün artmaktadır. Önceleri manevî bakıma yaklaşım, sadece ölüme yakın olan hastalar için söz konusu iken günümüzde bu yaklaşımın alanı, her türlü hastayı, hasta yakınını, sağlık hizmetleri çalışanı ve sağlık hizmetleri eğitimi veren hocaları ve öğrencileri de kapsar hale geldi. Hem bakım veren sağlık çalışanlarına hem de bakım alan hastalara pozitif yansımaları olduğu için, artık hastaların sosyo-kültürel ve dinî-manevî arka planının önemi daha da arttı. Dolayısıyla, konuyla ilgili yapılan araştırmaları gözden geçirmek, hem sağlık sektöründe çalışanlara ve konuyla ilgili bilimsel çalışma yapanlara katkı sağlayabilir hem de hasta yakınlarının hastaya destek olmasına yardımcı olabilir. Bu nedenle araştırmamızın amacı, Türkiye’de sağlık hizmetlerinde yapılan maneviyat ve manevî bakımla ilgili araştırmaları sistematik bir şekilde incelemektir.

2.Yöntem

Araştırmamız, sağlık hizmetlerinde maneviyat ve manevî bakımla ilgili yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri, sempozyum ve kongre bildirimleri, kitap bölümleri, derleme çalışmaları ve araştırma makaleleri ile sınırlandırılmıştır. İlgili çalışmalara ulaşmak amacıyla sistematik bir kaynak taraması yapıldı. Verileri elde ederken kaynak olarak scholar.google.com.tr, blackwellreference.com, eds.b.ebscohost.com, jstor.org, webofknowledge.com, tez.yok.gov.tr, isam.org.tr, dergipark.gov.tr ve ulakbim.tubitak.gov.tr veri tabanları kullanıldı. Kaynak taraması yaparken “sağlık hizmetleri, manevî bakım/spiritual care, maneviyat/spirituality, Türkiye” kelimeleri kullanılmıştır. Ardından ulaşılan bütün kaynaklar, Türkiye’de sağlık

hizmetlerinde maneviyat ve manevî bakım konusunu temele alan araştırmalarla sınırlı tutulması kriteri bakımından kontrol edildi. Kaynak seçimi yaparken, öncelikle çalışmanın başlığı okunmuş, ardından özet kısmı incelenmiş ve son olarak da çalışmanın bütün içeriğine göz atılmıştır. Ulaşılan çalışmaları arasındaki sağlık hizmetlerinde maneviyat ve manevî bakıma dolaylı olarak yer veren araştırmalar, çalışma dışında tutulmuştur. Elde edilen ilgili araştırmalar bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böylece sağlık hizmetlerinde manevî bakımla ilgili doğrudan kaç araştırma yapıldığı, bunların yıllara, araştırma türlerine ve veri toplama türüne göre dağılımı, araştırma yapılan örneklem grupları ve kaç çeşit ölçek kullanıldığı tespit edilmiştir. Hangi kaynakların çalışmamıza dâhil edileceğine karar verme sürecinde ise hem sağlık hizmetleri hem de din psikolojisi alanlarında yer alan iki alan uzmanından destek alınmıştır.

3.Bulgular

Online veri tabanları üzerinden yapılan kaynak taramasından sonra, ilk olarak, ulaşılan araştırmalardan ilgisiz olanlar çıkarılmıştır. Ardından doğrudan ilgili olan araştırmalar tespit edildikten sonra, araştırmalar yıllara göre sıralanmıştır. Daha sonra hem bu araştırmaların uygulamalı mı yoksa teorik mi yapıldığına göz atılmıştır hem de uygulamalı araştırmalarda nicel yoksa nitel bir yol mu takip edildiği incelenmiştir. Son olarak, bu uygulamalı araştırmalardaki örneklem grupları ve kullanılan ölçekler tespit edilmiştir. Kaynak tarama sonucunda, 80 tane araştırmaya ulaşılmış ve bu araştırmalarla ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir.

Tablo 1: Konuyla ilgili kaynaklara ilişkin bilgiler

Araştırmaların Künyelerini	Araştırma Türü	Veri Toplama Tekniğı	Örneklem Grubu
1.Ergül & Bayık 2004; Hemsirelik ve manevî bakım	Teorik	-	-
2.Aştı vd 2005;Cerrahi hemşirelik bakımının manevî boyutu	Teorik	-	-
3.Özdoğan 2006; İnsanı anlamaya yönelik bir yaklaşım: Pastoral psikoloji	Teorik	-	-
4.Sütü, 2006; Y oğun bakımda yatan çocuk hastaların annelerinin manevî bakım gereksinimleri	Uygulamalı	Nitel	Hasta yakınları
5.Ergül & Temel 2007; Maneviyat ve manevî bakım derecelendirme ölçeğinin Türkçe formunun geçerlik ve güvenilirlik	Uygulamalı	Nitel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
6.Çetinkaya vd 2007; Spiritüel bakım ve hemsirelik	Teorik	-	-
7.Seyyar 2008; Bakıma muhtaç özürlülere dönük manevî bakım uygulamaları	Teorik	-	-
8.Demir vd 2008; Patients' lived experiences of excisional breast biopsy: a phenomenological study	Uygulamalı	Nitel	Hastalar

9. Arslan & Sener 2009; Stigma, spiritualite ve konfor kavramlarının Meleis' in kavram geliştirme sürecine göre idelenmesi	Teorik	-	-
10. Dedeli & Karadeniz 2009; Kanser ağrısının kontrolü ile psikososyal-spiritüel modelin birleştirilmesi	Teorik	-	-
11. Yılmaz & Okyay 2009; Hemşirelerin maneviyat ve manevî bakıma ilişkin görüşleri	Uygulamalı	Nitel	Sağlık hizmetleri çalışanları
12. Özdoğan 2010; Hastalıklara manevî-psikolojik bakış	Teorik	-	-
13. Horozcu 2010; Tecribî araştırmalar ışığında dindarlık ve maneviyat ile ruhsal ve bedensel sağlık arasındaki ilişki	Teorik	-	-
14. Kostak vd 2010; Hemşire ve ebelerin maneviyat ve manevî bakıma ilişkin düşünceleri	Uygulamalı	Nitel	Sağlık hizmetleri çalışanları
15. Daştan ve Buzlu 2010; Meme kanseri hastalarında maneviyatın etkileri ve manevî bakım	Teorik	-	-
16. Kiper vd 2011; Yaşam sonu bakıma farklı dinlerden bakış	Teorik	-	-
17. Yılmaz 2011; Holistik bakımın bir boyutu: spiritualite, doğası ve hemşirelikle ilişkisi	Teorik	-	-
18. Özbasaran vd 2011; Turkish nurses' perceptions of spirituality and spiritual care	Uygulamalı	Nitel	Sağlık hizmetleri çalışanları
19. Karataş 2011; Evde bakım hizmeti sunan aile bireyi bakıcıların moral ve manevî değerlerinin başa çıkmadaki etkisi	Uygulamalı	Nitel	Hasta yakınları
20. Güz 2012; Religious and spiritual practices among patients with cancer	Uygulamalı	Nitel	Hastalar

21. Turan & Karamanoğlu, 2012; Determining intensive care unit nurses' perceptions and practice levels of spiritual care in Turkey	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
22. Mollaoglu, 2013; Hastane hizmetleri bağlamında manevî bakım: New York Healthcare Chaplaincy örneği	Teorik	-	-
23. Çetinkaya vd 2013; Nurses' perceptions of spirituality and spiritual care	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
24. Uğurlu 2014; Hemşirelikte manevî bakımın uygulanması	Teorik		
25. Yılmaz & Gürler 2014; The efficacy of integrating spirituality into undergraduate nursing curricula	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
26. Mankan vd 2014; Hemşirelik öğrencilerinin dua etmeye ilişkin görüşleri	Uygulamalı	Nitel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
27. Kavas & Kavas 2014; Manevî destek ölçeği: geliştirilmesi, geçerliği ve güvenilirliği	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
28. Çelik vd 2014; Hemşirelerin maneviyat ve manevî bakımı algılama düzeyleri ve etkileyen bazı faktörlerin belirlenmesi	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
29. Yazgan 2014; Kemoterapi alan kanser hastalarında dinî inanç ve maneviyatın depresyon düzeyi ve yaşam kalitesine etkisinin belirlenmesi	Uygulamalı	Nicel	Hastalar

30. Bulut vd 2014; Bir sağlık bilimleri fakultesinde okuyan hemşirelik öğrencilerinin maneviyat ve manevî bakıma ilişkin düşünceleri	Uygulanmalı	Nicel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
31. Mankan vd 2014; Hemşirelik öğrencilerinin manevî bakıma ilişkin görüşleri	Uygulanmalı	Nicel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
32. Eğlence vd 2014; Hemşirelerin maneviyat ve manevî bakım hakkındaki bilgilerinin değerlendirilmesi	Uygulanmalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
33. Kavak vd 2014; Hemşirelerin manevî bakıma ilişkin görüşleri	Uygulanmalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
34. Kavas & Kavas 2014; “Hastalarda manevî bakım ihtiyacı” konusunda doktor, ebe ve hemşirelerin manevî destek algısının belirlenmesi: Denizli örneği	Uygulanmalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
35. Aydın 2015; Hadislerde hastalara yönelik manevî destekler	Teorik	-	-
36. Koçak 2015; Çocuk hastalara ve yakınlarına uygulanan manevî bakım (Hollanda örneği)	Teorik	-	-
37. Dedeli vd 2015; Assessing the Spiritual Needs and Practices of Oncology Patients in Turkey	Uygulanmalı	Nicel	Hastalar
38. Aksoy 2015; Hemşirelik öğrencilerinin maneviyat ve manevî bakımı algılayışı	Uygulanmalı	Nicel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler

39. Han 2016; Diyanet işleri başkanlığının hastanelerde yürüttüğü manevî destek hizmetleri	Teorik	-	-
40. Aydın 2016; Manevî destek bağlamında Hz. Peygamber'in hastalara yaklaşımı	Teorik	-	-
41. Bahçekapılı 2016; Biyopsikososyal açıdan dinin engellilik ve farklı sağlık problemleri üzerindeki etkisi	Teorik	-	-
42. Şahin & Özdemir 2016; Spirituality and spiritual care: a descriptive survey of nursing practices in Turkey	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
43. Kalkın vd 2016; An Investigation of the perceptions and practices of nursing students regarding spirituality and spiritual care	Uygulamalı	Nicel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
44. Uğurlu vd 2016; Evaluation of nurses' spirituality and perceptions of spiritual care	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
45. Eksi vd 2016; Spirituality in psychotherapy settings: a phenomenological inquiry into the experiences of Turkish health professionals	Uygulamalı	Nitel	Sağlık hizmetleri çalışanları
46. Ülker 2016; Yaşlı hastaya bakım veren aile üyelerinin yaşamın sonuna ilişkin kişisel tercihleri	Uygulamalı	Nicel	Hasta yakınları
47. Esender 2016; Sağlık çalışanlarının maneviyat ve manevî bakım algısı: İstanbul örneği	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları

48.Kacmaz 2016; Psikiyatri hastalarına bakım veren hemşirelerin bakım odaklı hemşire-hasta etkileşim düzeylerinin incelenmesi	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
49.Uygur 2016; Hemşirelerin spirittüalite ve spirittüel bakım algısının belirlenmesi ve iş doyumunu ile arasındaki ilişkinin incelenmesi	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
50.Yılmaz 2016; Bibliyoterapinin hastalara manevî bakım yöntemi olarak uygulanması	Uygulamalı	Nitel	Hastalar
51.Gönenç vd 2016; Hemşirelerin ve ebelerin manevî bakıma ilişkin görüşleri	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
52.İnce & Akhan 2016; Öğrenci hemşirelerin maneviyat ve manevî bakıma ilişkin algıları	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
53.Okan & Eksi 2017; Logoterapide maneviyat	Teorik	-	-
54.Kılınçer 2017; Manevî danışmanlık ve rehberlik (MDR) üzerine: psikoloji, ilahiyat ve tıp alanlarında maneviyat ve MDR algısı	Teorik	-	-
55.Özkan 2017; Hastanelerde sunulan manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri üzerine bir araştırma	Teorik	-	-
56.Koç 2017; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastanelerdeki manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri (1995-2015): sınırlılıklar ve bir eğitim programı önerisi	Teorik	-	-
57.Doğan 2017; Hastane örneği üzerinden manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine genel bir bakış	Teorik	-	-
58.Boztilki & Ardiç 2017; Maneviyat ve sağlık	Teorik	-	-

59. Çınar vd 2017; Spiritüalizm ve hemşirelik: Yöğun bakım hastalarında spiritüel bakımın önemi	Teorik	-	-
60. Erenoğlu vd 2017; Hemşirelik bakımında unutulmuş/ihmal edilen bütünsel bir alan: maneviyat	Teorik	-	-
61. Erişen & Sivrikaya 2017; Manevî bakım ve hemşirelik	Teorik	-	-
62. Gürdoğan vd 2017; Nurses' perceptions of spiritual care and attitudes toward the principles of dying with dignity: A sample from Turkey	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
63. Arlı vd 2017; An Investigation of the relationship between nurses' views on spirituality and spiritual care and their level of burnout	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
64. Kılınçer 2017; Tıp, psikoloji ve ilahiyat öğrencilerinin Türkiye'deki manevî danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına yönelik tutumları üzerine bir araştırma	Uygulamalı	Nicel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
65. Çoban vd 2017; Reliability and validity of the spiritual caregiving scale in a Turkish population	Uygulamalı	Nitel	Öğrenciler
66. Yazgan & Demir 2017; Factors affecting the tendency of cancer patients for religion and spirituality: a questionnaire-based study	Uygulamalı	Nitel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
67. Alendar vd 2017; The effect of spiritual care on stress levels of mothers in NICU	Uygulamalı	Nicel	Hastalar
68. Bakır vd 2017; Spiritual experiences of Muslim critical care nurses	Uygulamalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları

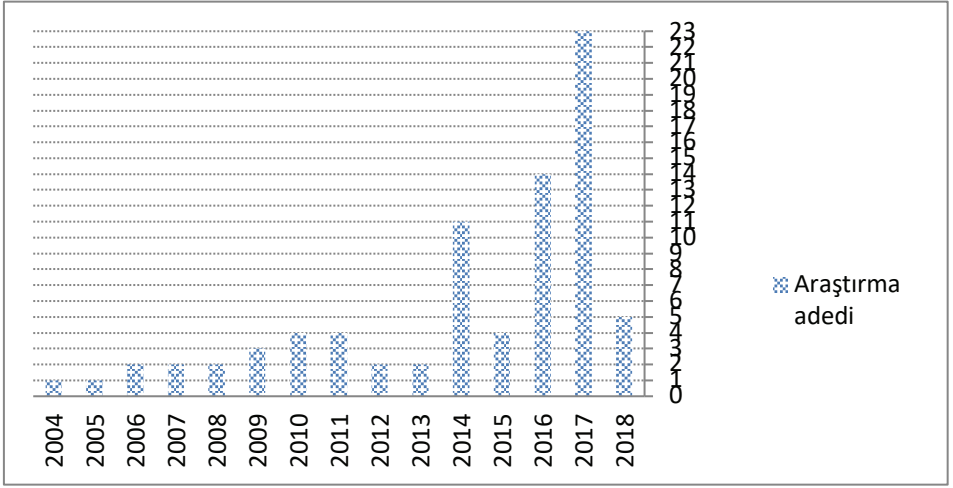
69. Şimşir vd 2017; Omurluk felci geçiren bireylerin yaşamında din ve maneviyat: travma ile başa çıkmadan travma sonrası manevî gelişime yolculuk	Uygulanmalı	Nitel	Hastalar
70. Çakıroğlu 2017; Algılanan örgütsel maneviyatın psikolojik sözleşmeye etkisi: Sağlık çalışanları üzerine bir araştırma	Uygulanmalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
71. Oluzoğlu 2017; Onkoloji hastalarının manevî bakım gereksinimlerini belirlemeye yönelik ölçeğin geliştirilmesi	Uygulanmalı	Nicel	Hastalar
72. Uçar 2017; Yaşlılarda yaşam kalitesi ile spirüitalite (maneviyat) arasındaki ilişki	Uygulanmalı	Nicel	Hastalar
73. Durgun 2017; Hastanelerde bakım hizmeti veren meslek elemanlarının manevî bakıma ilişkin düşüncelerinin belirlenmesi	Uygulanmalı	Nicel	Sağlık hizmetleri çalışanları
74. Pour & Özvurmaz 2017; Hemşirelik ve ebelik intörn öğrencilerinde manevî bakıma yönelik algı ve uygulama modelinin değerlendirilmesi	Uygulanmalı	Nicel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
75. Midilli vd 2017; Hemşirelik öğrencilerinin manevî bakıma ilişkin görüş ve uygulamaları	Uygulanmalı	Nitel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
76. Kaya 2018: Sağlık hizmetleri bağlamında manevî bakım	Teorik	-	-
77. Dağhan vd 2018; Psychometric evaluation of the turkish form of the spiritual care competence scale	Uygulanmalı	Nicel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler

78. Dağhan 2018; Nursing students' perceptions of spirituality and spiritual care; an example of Turkey	Uygulamalı	Nitel	Öğretim elemanları ve/veya öğrenciler
79. Demirbağ & Özkan 2018; Interventions by hospital nurses for the spiritual needs of patients in the eastern black sea region of turkey	Uygulamalı	Nitel	Sağlık hizmetleri çalışanları
80. Ercan vd 2018; Bir üniversite hastanesinde yataklı servislerde çalışan hemşirelerin maneviyat ve manevî bakıma ilişkin algıları	Uygulamalı	Nitel	Sağlık hizmetleri çalışanları

Tablo I, sağlık hizmetlerinde maneviyat ve manevî bakım ile yapılan araştırmaların künyelerini, araştırma türlerini, veri toplama tekniklerini ve örneklem gruplarını göstermektedir. Bunların ayrıntıları ile ilgili bulguların grafiklere yansıtılmış hali, frekans ve yüzde olarak verilmiştir.

3.1.Araştırmaların Yıllara Göre Dağılımı

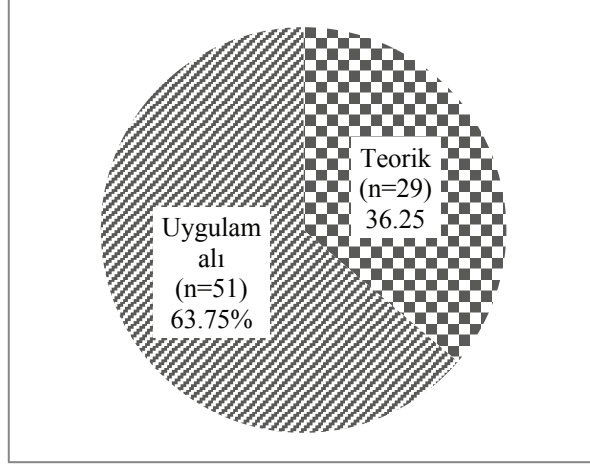
Grafik I: Konuyla ilgili kaynakların yıllara göre dağılımı



Sağlık hizmetlerinde yapılan maneviyat ve manevî bakımla ilgili çalışmalar, yıllara göre dağılım bakımından incelenmiştir. Grafik I, çalışmaların yıllara göre dağılımını göstermektedir. Buna göre, 2014 yılına kadarki süreçte, bir yılda en fazla 4 çalışma yapılmışken, 2014 yılında bu sayı bir anda 11'e yükselmiştir. Araştırma sayısı 2015'te biraz gerileyerek 4'e dūřmüřken 2016'da tekrar büyük bir artışla 14'e çıkmış ve 2017'de en yüksek rakam olan 23'e ulaşmıştır. 2018'in ilk yarısında ise sadece 5 çalışmaya rastlanmıştır. Sonuç olarak, yapılan araştırma sayılarında yıllara göre bir dalgalanma mevcutken, en çok sayıda çalışma 2017 yılında yapılmıştır.

3.2.Araştırmaların Türlerine Göre Dağılımı

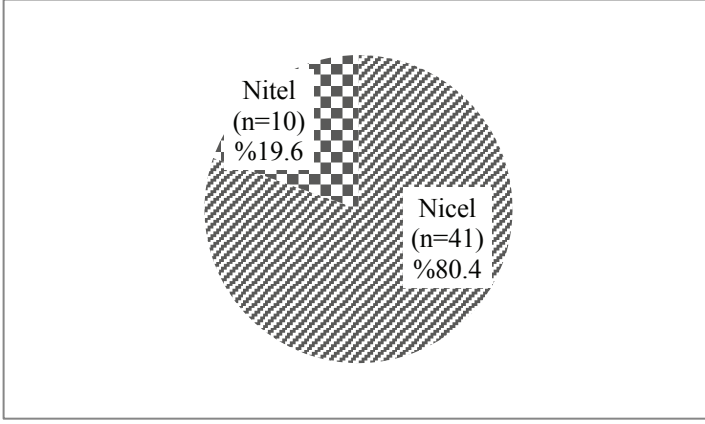
Grafik II: Konuyla ilgili kaynakların, araştırma türlerine göre dağılımı



Yapılan araştırmalarda hangi yaklaşımın izlendiğinin tespit edilmesi, araştırmaların temel bakış açısı hakkında fikir verebilir. Bilimsel araştırmalarda temel/teorik araştırma ve uygulamalı araştırma olarak iki tür paradigma takip edilir (Karasar, 2009: 22-43). Grafik II, söz konusu periyotta yapılan araştırmaların bu iki paradigma bakımından dağılımını göstermektedir. Bu araştırmalardan 51'i uygulamalı ve 29'u ise teorik olarak gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla, uygulamalı araştırmalar teorik araştırmaların iki katından biraz azdır

3.3.Uygulamalı Araştırmaların Veri Toplama Tekniği Açısından Dağılımı

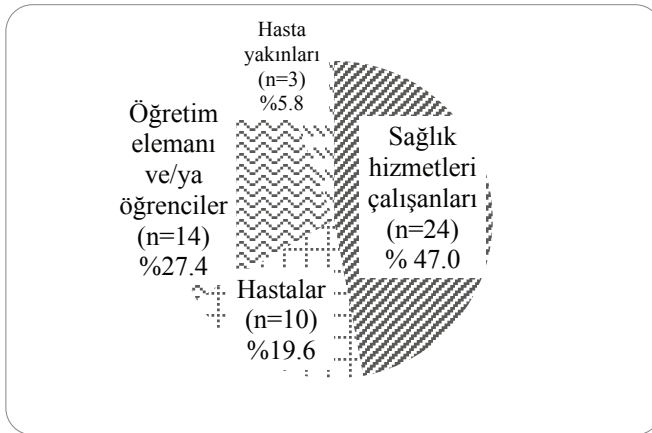
Grafik III: Konuyla ilgili kaynakların veri toplama tekniğine göre dağılımı



Bir araştırmayı analiz etmenin yollarından biri de, veri toplama tekniği bakımından incelemektir. Grafik III, araştırmaların veri toplama tekniği bakımından dağılımını göstermektedir. Söz konusu yıllarda yapılan 51 uygulamalı araştırmanın 41'i ölçekler kullanılarak, nicel yöntemle yapılmışken, sadece 10'u görüşme formları aracılığıyla, nitel yöntemle yapılmıştır. Dolayısıyla, nicel araştırmalar yaklaşık olarak nitel araştırmaların dört katıdır.

3.4.Uygulamalı Araştırmaların rneklem Grupları

Grafik IV: Konuyla ilgili kaynaklarda kullanılan örneklem gruplarının dağılımı



Uygulamalı araştırmalarda verilere ulaşmak için bir örneklem seçilir. Eğer nicel bir çalışma yapılacak ise bu sayı yüksek miktarlara ulaşırken; nitel bir çalışma ise nicel çalışmaya nazaran çok daha az katılımcı ile gerçekleştirilir. Bu bağlamda söz konusu çalışmalar, örneklem grupları açısından değerlendirilmiştir. Grafik IV, üzerinde araştırma yapılan bu örneklem gruplarının dağılımını göstermektedir. Uygulamalı olarak yapılan 51 araştırmadan 24'ü sağlık çalışanları (hemşire, ebe, doktor, hasta bakıcı), 10'u hastalar, 14'ü sağlık hizmetleri eğitimi veren üniversite birimlerindeki öğretim elemanı ve/ya öğrenciler ve 3'ü de hasta yakınları ile gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla araştırmalarda dört farklı örneklem grubu kullanılmış ve örneklem gurubu olarak en çok sağlık çalışanları seçilmiştir.

3.5. Nicel Araştırmalarda Kullanılan Ölçekler

Yapılan nicel araştırmalarda, geçerlik ve güvenilirliği yapılan ölçekler kullanılması, daha geçerli ve güvenilir veriler elde edilmesine imkan sağlar. Yapılan araştırmalar, kullanılan ölçekler bakımından incelenmiş ve 8 farklı ölçek kullanıldığına ulaşılmıştır. Bu ölçekler hakkında detaylı bilgiler aşağıda verilmiştir.

3.5.1. Maneviyat ve Manevî Bakım Ölçeği (Spirituality and Spiritual Care Rating Scale): McSherry ve diğerleri (2002) tarafından geliştirilen bu ölçeğin Türkiye'deki geçerlik güvenilirlik çalışmaları Ergül ve Temel (2007) tarafından yapılmıştır. 17 maddeden oluşan bu ölçek, *maneviyat ve manevî bakım, dindarlık ve bireysel bakım* olmak üzere üç boyutludur.

3.5.2. Manevî Bakım Yeterlik Ölçeği (Spiritual Care-Competence Scale): Leeuwan ve diğerleri (2009) tarafından geliştirilen bu ölçek *manevî bakımı değerlendirme ve uygulama, manevî bakım kalitesini profesyonelleştirme ve geliştirme, kişisel destek ve hasta rehberliği, profesyonellere yönlendirme, hastanın*

maneviyatına yönelik tutumlar ve iletişim olmak üzere beş boyuttan oluşur. Türkiye için geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları, Dağhan ve diğerleri (2018) tarafından yapılmıştır.

3.5.3. Manevî Destek Algısı Ölçeği: Kavas ve Kavas (2014) tarafından geliştirilen bu ölçek, 16 maddeden oluşur.

3.5.4. Manevî Yönelim Ölçeği: Kasapoğlu (2015) tarafından geliştirilen bu ölçek, tek boyuttan ve 16 maddeden oluşmaktadır.

3.5.5. Manevî Bakım Gereksinimleri Ölçeği: Otuzoğlu (2017) tarafından geliştirilen 24 maddelik bu ölçek; *inanç ve manevî uygulamalar, yaşamın sonuna kadar huzur ve güven içinde olma, yakınların sevgi ve desteği ile sağlığı konusunda bilgilendirilme* olmak üzere 4 alt boyuttan oluşur.

3.5.6. Manevî Bakım-Verme Ölçeği (Spiritual Care-Giving Scale): Tiew ve diğerleri (2012) tarafından geliştirilen bu ölçeğin Türkiye için geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Çoban ve diğerleri (2017) tarafından yapılmıştır. 35 maddelik bu ölçek; *manevî bakımın genel özellikleri, maneviyata bakış açısı, manevî bakımı tanımlama, manevî bakım uygulamaları, manevî bakım uygulamaları ve manevî bakım tutumları* olmak üzere 5 boyuttan oluşur.

3.5.7. Hastaların Manevî İhtiyaçlarını Değerlendirme Ölçeği (Patients' Spiritual Needs Assessment Scale): Galek ve diğerleri (2005) tarafından geliştirilen bu ölçek 24 maddeden oluşur. Türkiye için geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Dedeli ve diğerleri (2015) tarafından yapılan bu ölçeğin 6 alt boyutu vardır: *kutsallık, güzelliği idrak etme, anlam ve amaç, sevgi ve ait olma, ölüm ve çözülme, olumluluk/şükür/umut/barış*.

3.5.8. Manevî Bakım Algıları ve Uygulamaları Ölçeği (Spiritual Care Perceptions and Practices Scale): Chan ve diğerleri

(2006) tarafından geliştirilen bu ölçeğin Türkiye için geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Turan ve Karamanoğlu (2012) tarafından yapılmıştır. 12 maddeden oluşan bu ölçeğin, *hemşirelerin manevî bakıma yönelik algıları ve hemşirelerin manevî bakım uygulamaları* olmak üzere iki alt boyutu vardır.

Diğer yandan, kullanılan ölçekler bakımından incelendiğinde çalışmalarda, *Maneviyat ve Manevî Bakım Ölçeği 23*, *Manevî Destek Algısı Ölçeği 6* ve *Manevî Bakım-Verme Ölçeği 2* defa kullanılmıştır. Diğer ölçeklerden ise sadece birer defa faydalanılmıştır.

4.Sonuç

Araştırma sonucunda, sağlık hizmetlerinde maneviyat ve manevî bakımla ilgili 80 araştırmaya ulaşılmıştır. Bu araştırmalardan 51'i uygulamalı 29'i ise teorik olarak yapılan araştırmalardır. 4 farklı örneklem grubu üzerinde yapılan uygulamalı araştırmalardan 24'ü sağlık çalışanı, 10'u hasta, 14'ü sağlık hizmetleri eğitimi veren eğitim kurumlarındaki öğretim elemanları ve/ya öğrenciler ve 3'ü de hasta yakınları üzerinde yapılmıştır. Uygulamalı yapılan araştırmaların 41 tanesi ölçek kullanarak nicel olarak yapılmışken 10 tanesi görüşme formundan yararlanarak nitel olarak yapılmıştır.

Araştırmamızın sonuçları şu şekilde özetlenebilir:

- Sağlık alanında manevî bakıma olan ilgi 2014 yılından sonra artmaya başlamıştır.
- Uygulamalı çalışmalar teorik çalışmaların iki katından biraz azdır.
- Çalışma grubu olarak 4 çeşit örneklem üzerinde çalışmalar yapılmıştır: Sağlık çalışanı, hasta, hasta yakını, öğretim üyeleri ve/ya sağlık öğrencileri.

- Nicel yayın sayısı nitel yayın sayısının yaklaşık olarak dört katı kadardır.
- Araştırmalarda manevî bakımla ilgili 8 farklı ölçek kullanılmıştır.
- Hastalara uygulanan bir manevî bakım modeli/programına ulaşılamamıştır.
- Çalışmalar anlık çalışmalar olup zamana yayılmış bir çalışmaya ulaşılamamıştır.
- Söz konusu araştırmaların sonuçlarında, manevî bakımın bir gereklilik olduğu ifade edilmesine rağmen, manevî bakımın nasıl yapılacağı ile ilgili sınırlı bir bilgi verilmiştir.
- Sağlık hizmetleri ve ilahiyat disiplinlerinde çalışan akademisyenler tarafından birlikte yapılmış herhangi bir disiplinler arası çalışmaya rastlanmamıştır.

KAYNAKÇA

- Chan MF, Chung LYF, Lee ASC, Wong WK, Lee GSC, Lau CY, Lau WZ, Hung TT, Liu ML, Ng JWS. (2006). Investigating spiritual care perceptions and practice patterns in Hong Kong nurses: Results of a cluster analysis. *Nurse Education Today* 26: 139–150.
- Çoban, G. İ., Şirin, M., & Yurttaş, A. (2017). Reliability and validity of the spiritual care-giving scale in a Turkish Population. *Journal of Religion and Health* 56(1): 63-73.
- Daghan, S., Kalkim, A., & Midilli, T. S. (2018). Psychometric evaluation of the Turkish form of the spiritual care competence scale. *Journal of Religion and Health*, 1-14. doi.org/10.1007/s10943-018-0594-2.
- Dedeli, O., Yildiz, E., & Yuksel, S. (2015). Assessing the spiritual needs and practices of oncology patients in Turkey. *Holistic Nursing Practice* 29(2): 103-113.
- Ergül S, Temel A. B (2007). Validity and reliability of ‘The spirituality and spiritual care rating scale’ Turkish version. *Journal of Ege University School of Nursing* 23: 75–87.
- Galek K, Flannelly KJ, Vane A, Galek RM. (2005). Assessing a patient’s spiritual needs. *Holist Nurs Pract* 19(2): 62-69.
- Karasar Niyazi (2009). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Nobel Yay.
- Kasapoğlu, F. (2015). Manevî yönelim ölçeğinin geliştirilmesi: geçerlik ve güvenilirlik. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16(3): 51-68.

- McSherry W, Draper P, Kendrick D. (2002) The construct validity of a rating scale designed to assess spirituality and spiritual care. *International Journal of Nursing Studies* 39: 723-734.
- Otuzoğlu, M. (2017). Onkoloji hastalarının manevî bakım gereksinimlerini belirlemeye yönelik ölçeğin geliştirilmesi. *Doktora Tezi*. Hacettepe Üniversitesi.
- Tiew, L. H., & Creedy, D. K. (2012). Development and preliminary validation of a composite spiritual care-giving scale. *International Journal of Nursing Studies* 49: 682–690.
- Turan, T., & Yavuz Karamanoğlu, A. (2013). Determining intensive care unit nurses' perceptions and practice levels of spiritual care in Turkey. *Nursing in Critical Care* 18(2): 70-78.
- Van Leeuwen, R., Tiesinga, L. J., Middel, B., Post, D., & Jochemsen, H. (2009). The validity and reliability of an instrument to assess nursing competencies in spiritual care. *Journal of Clinical Nursing* 18: 2857–2869.

HEMŞİRELERİN MANEVİ BAKIM ODAKLI YAKLAŞIMLARI

Dr. Öğr. Üyesi Dilek YILDIRIM¹ Öğr. Gör. Zülfünaz ÖZER²
Prof. Dr. Rukiye Pınar BÖLÜKTAŞ³

Özet

Amaç: Bu araştırma hemşirelerin, maneviyat ve manevi bakıma ilişkin görüşlerini belirlemek amacıyla yapıldı.

Gereç ve Yöntem: Çalışmaya hastanelerin klinik, palyatif bakım ve yoğun bakım ünitelerinde çalışan ve online anket formunu dolduran hemşireler dahil edilmiştir. Verilerin toplanmasında araştırmacılar tarafından literatür taranarak oluşturulan Sosyo-demografik Bilgi Formu ile Maneviyat ve Manevi Bakım Dereceleme Ölçeği kullanılmıştır. Verilerin analizi yüzdellikler, t testi, tek yönlü varyans analizi ve korelasyon analiziyle yapılmıştır.

Bulgular: Araştırmaya katılan hemşirelerin yaş ortalaması 32.43±7.3 yıl, %87'si kadın, %66'sı evli, %55'i çocuk sahibi, %62'si lisans mezunu, %40'ı palyatif bakım ünitesinde çalışıyor, %34'ü 16 yıl ve üzeri süredir çalıştığı tespit edilmiştir. Ölçeğin Cronbach Alfa değeri 0,66 olarak hesaplanmıştır. Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım dereceleme ölçeğinden aldıkları toplam puan ortalamaları 54.39±4.91 olup maneviyat ve manevi bakım kavramlarını algılanma düzeylerinin olumlu yönde arttığı görülmektedir.

Sonuç: Hastaların tedavi ve bakım sürecinde manevi bakımın gerekli olduğu ve hemşirelerin manevi bakımı daha iyi anlamaları ve konu hakkında farkındalıklarının artırılması için kurs, seminer ve hizmet içi eğitimlerin düzenlenmesi önerilmektedir.

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hemşirelik Bölümü

² İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hemşirelik Bölümü, Öğretim Görevlisi

³ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hemşirelik Bölümü, Öğretim Görevlisi

NURSES 'SPIRITUAL CARE FOCUS APPROACHES

Abstract

Aim: This study was conducted to determine the opinions of nurses about spirituality and spiritual care.

Methods: The study included nurses working in clinical, palliative care and intensive care units of hospitals and filling in the online questionnaire. Socio-demographic information form and Spirituality and Spiritual Care Rating Scale were used to collect data. The data were analyzed by percentages, t test, one way analysis of variance and correlation analysis.

Results: The mean age of the nurses who participated in the study was 32.43 ± 7.3 , 87% of them were women, 66% were married, 55% were children, 62% were bachelors, 40% were employed in palliative care unit. 34% had been working for 16 years or more. The Cronbach's alpha value of the scale was 0.66. The mean score of the nurses from the spirituality and spiritual care grading scale is $54,39 \pm 4,91$, and the level of perception of the concepts of spirituality and spiritual care increases positively.

Conclusion: It is recommended to organize courses, seminars and in-service trainings in order to increase the awareness of nurses about spiritual care and to increase their awareness on the subject.

GİRİŞ

Maneviyat yaşama amaç bulma, ölüme anlam yükleme ve insana atıfta bulunan bir kavramdır (Ricci Allegra, 2018). Türk Dil Kurumu'na göre maneviyat; “maddi olmayan manevî şeyler” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2018). Maneviyat, her bireyin içinde hissettiği ruh olarak tanımlanmış ve insanın yaşamına anlam kazandıran, kişinin yaşamını etkileyen inanç ya da değerler düzeni yaratmasında ona yardım eden itici güç olarak da ifade edilmiştir (Oldnall, 1996).

Sağlık bakımında en önemli yaklaşımlardan ve en çok uygulanan yaklaşımlardan biri bütüncül/holistik yaklaşımdır (Çelik ve ark. 2014). Bireyin bedensel, zihinsel, duygusal, sosyo-kültürel boyutları olduğunu kabul eden holistik yaklaşımda, bu tüm boyutlar birbiri ile ilişki içerisinde (Çelik ve ark. 2014; Sülü Uğurlu 2014). Fiziksel olarak oluşan bir sorun, sosyal ve psikolojik alanı etkileyebilmekte, duygusal ve psikolojik alandaki etkilenmeler ise fiziksel olarak bazı patolojik sorunlara neden olabilmektedir. İnsanın tüm bu boyutları bakış açısını, yaşantıları ve kararlarını pek çok noktada etkilemektedir. Bu açıdan sağlık alanında hastaların fiziksel, sosyal, duygusal, ekonomik, kültürel ve manevi boyutlarla ele alınması gerektiği günümüzde artarak önem kazanmaktadır. Bireylerin sağlıkları üzerinde psiko-sosyal, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik durumlarının etkisi, uzun süredir araştırılmaktadır. Klinik değerlendirmede ve tedavi sürecinde bu etkenlerin rolü göz önünde bulundurularak sürdürülmektedir. Sağlıkta manevi yaklaşım ve maneviyat, 1990'larda oluşmaya başlamış, henüz yeni bir kavram ve yaklaşımdır (Boztilki ve Ardiç, 2017). Ancak hemşirelik tarihinde geçmişte hemşirelik sadece fiziksel olarak bakım veren meslek olarak kabul edilmemiş, insanın manevi boyutunun da olduğunu ve holistik bir yaklaşımla ele alınması gerektiği belirtilmiştir (Çelik ve ark. 2014; Hosseini ve ark. 2018).

Manevi gereksinimlerin karşılanması hemşirelik ve sağlık hizmetlerinin önemli bir parçasıdır. Ancak hemşirelerin birey ve ailesinin

manevi gereksinimlerini yeterli düzeyde karşılayamadıkları ve bu gereksinimi gözardı ettikleri görülmektedir. Yapılan bir çalışmada, hemşirelerin hastalara en çok ağrılarını gidermeye yönelik girişimler yaptığını, en az da manevi bakım desteği verdiği bildirilmiştir (BainBridge ve Seow 2018). Bir diğer çalışmada hastaların çoğunun hiçbir zaman hekiminden veya hemşiresinden manevi bakım almadığını ifade etmiştir. Çoğu hemşirelerin çoğu ara sıra manevi bakımın hastalara verilmesi gerektiğini belirtirken, hekimlerin %63'ü hiç manevi bakıma gerek olmadığını belirtmiştir. Ayrıca doktor ve hemşireler manevi bakım eğitimini önemsediklerini belirtirken, manevi bakım eğitimi almayı kabul etmediği bildirilmiştir (Balboni ve ark. 2013). Literatür verileri ışığında, bu çalışmadaki amaç, hemşirelerin manevi bakım ile ilgili görüşlerini belirlemek, bu alanda farkındalık oluşturmak, manevi bakım uygulamalarının eksikliğinin giderilmesine katkı sağlamak ve ileri düzey çalışmalara temel oluşturmaktır.

YÖNTEM

Tanımlayıcı tipte olan bu çalışma Mart-Nisan 2018 tarihleri arasında gerçekleştirildi. Araştırma İstanbul'da Avrupa yakasında hizmet veren iki hastanede çalışan hemşireler ile yapıldı. Veriler online anket aracılığıyla hastanelerde görev yapan hemşirelere e-mail aracılığıyla gönderildi. E-maillere geri dönüş yapan hemşireler (n=100) çalışmaya dahil edildi. Veriler, sosyo-demografik bilgi formu ve "Maneviyat ve Manevi Bakım Dereceleme Ölçeği (MMBDÖ)" kullanılarak toplandı. Sosyo-demografik bilgi formu araştırmacılar tarafından oluşturulan hemşirelerin tanıtıcı özelliklerini içeren 27 sorudan oluşmaktadır. McSherry, Draper ve Kendric (2002) tarafından geliştirilen MMBÖ katılımcıların maneviyat ve manevi bakım kavramlarını algılanma düzeyini değerlendirmek amacıyla kullanılmaktadır. Ölçeğin Türkçe geçerlik ve güvenilirlik çalışması Ergül ve Bayık-Temel tarafından 2007 yılında yapılmıştır (Ergül ve Bayık, 2007). Beşli Likert tipteki ölçeğin maddelerin puanlaması kesinlikle

katılmıyorum 1'den tamamen katılıyorum 5'e doğru yapılmaktadır. Toplam 17 maddeden oluşan ölçeğin ilk on üç maddesi düz, son dört maddesi ters şekilde puanlanmaktadır. MMBDÖ maneviyat ve manevi bakım, dinsel ve bireysel bakım olmak üzere 3 alt boyutu vardır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 17, en yüksek puan ise 85'tir ve alınan puanlar arttıkça maneviyat ve manevi bakımın algılanma düzeyinin iyi olduğunu göstermektedir. Ölçeğin Cronbach's alfa katsayısı 0,76'dır (Ergül ve ark., 2007). Verilerin SPSS 25.0 programında yüzdeler, ortalama, varyans analizi, bağımsız gruplarda t testi, Mann Whitney U testleri kullanılarak değerlendirilmiştir. İstatistiksel analizlerde önemlilik düzeyi $p < 0,05$ olarak alınmıştır.

BULGULAR

Araştırmaya katılan hemşirelerin yaş ortalaması 32.43 ± 7.3 , %87'sinin kadın, %66'sı evli, %55'inin çocuğu var, %62'sinin lisans mezunu, %40'ı Palyatif bakım ünitesinde görev almakta ve %34'ü 16 yıl ve daha fazla süredir çalıştığı tespit edilmiştir (Tablo 2).

Tablo 1. Hemşirelerin MMBDÖ Toplam Puan

Maneviyat ve Manevi Bakım Dereceleme Ölçeği	İşaretlenen Alt ve Üst Değerler	X \pm SD
Maneviyat ve Manevi Bakım	12-31	24.49 \pm 3.40
Dinsel	7-15	11.17 \pm 1.72
Bireysel Bakım	9-18	14.06 \pm 1.84
MMBDÖ Toplam Puan	39-67	54.39 \pm 4.91

Çalışmada MMBDÖ maneviyat ve manevi bakım alt boyutu toplam puanı 24.49 ± 3.40 , dinsel alt boyutu toplam puanı 11.17 ± 1.72 ve bireysel bakım alt boyutu toplam puanı $14,06 \pm 1,84$ olarak bulunmuştur. MMBÖ toplam puanı ise 54.39 ± 4.91 olduğu saptanmıştır (Tablo 1). MMBDÖ'nün Cronbach alfa katsayısı ise 0.66'dır.

Tablo 2. Hemşirelerin Tanıtıcı Özellikleri ile MMBDÖ Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Tanıtıcı Özellikler	MMBDÖ Toplam Puanı			Test	p
	n	%	X ±SD		
Cinsiyet					
Kadın	87	87.0	54.51±5.01		
Erkek	13	13.0	53.53±4.25	t=0.668	>0.05
Yaş					
18-25	26	26.0	55.34±4.99		
26-30	22	22.0	53.86±3.64		
31-35	17	17.0	55.35±5.99	f=2.636	
36-40	22	22.0	55.18±4.41		<0.05
41yıl ve üzeri	13	13.0	50.50±4.87		
Medeni Durum					
Evli	66	66.0	53.78±5.03		
Bekar	34	34.0	55.55±4.52	t=1.724	>0.05
Çocuk Durumu					
Evet	55	55.0	53.67±5.03		
Hayır	45	45.0	55.26±4.60	t=1.627	>0.05
Eğitim Durumu					
Lise	9	9.0	55.66±3.87		
Önlisans	9	9.0	52.22±4.99		
Lisans	62	62.0	54.45±4.59	f=0.797	>0.05
Yüksek Lisans	20	62.0	54.60±6.16		
Çalışılan Birim					
Palyatif Bakım Ünitesi	40	40.0	54.30±4.29		
Yoğun Bakım	35	35.0	54.57±4.59	f=0.036	>0.05
Klinik	25	25.0	54.28±6.29		
Çalışma Yılı					
0-5 yıl	32	32.0	5.07±0.89		
6-10 yıl	27	27.0	3.50±0.67	f=1.647	<0.05
11-15 yıl	9	9.0	4.20±6.52		
16-20 yıl	14	14.0	6.55±1.75		
21 yıl ve üzeri	20	20.0	5.21±1.39		

Çalışmada cinsiyet, medeni durum, eğitim düzeyi, çalışılan birim ile MMBDÖ'nün ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlılık

bulunmamıştır ($p>0.05$, Tablo 2). Araştırmada katılımcıların yaşı ile MMBDÖ ölçek toplam puan ortalaması karşılaştırıldığında istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ($p<0.05$, Tablo 2). MMBDÖ ölçek toplam puan ortalaması ile meslekte çalışma süresi arasında negatif zayıf bir ilişki saptanmıştır ($p<0.05$).

Manevi Bakımla İlgili Görüşleri	N	%	X ±SD	Test	p
Manevi Bakımı Duyma					
Evet	88	88.0	54.45±5.0		
Hayır	12	12.0	53.91±4.33	t=3.766	>0.05
Manevi Bakımla İlgili Bilgi Alma					
Evet	74	74.0	54.92±3.69		
Hayır	26	26.0	54.20±5.28	t=0.641	>0.05
Maneviyat ile ilgili bilimsel bir yayın, (makale v.b) okuma					
Evet	45	45.0	3.22±0.29		
Hayır	55	55.0	3.17±0.28	t=0.918	>0.05
Manevi Bakım Talep					
Evet	63	63.0	3.22±0.28		
Hayır	37	37.0	3.15±0.30	t=1.158	>0.05
Kurumda manevi bakım hizmeti verilme					
Evet	37	37.0	3.19±0.324		
Hayır	63	63.0	3.20±0.26	t=0.186	>0.05
Nazara İnanma					
Evet	88	88.0	3.20±0.28		
Hayır	12	12.0	3.19±0.30	t=0.105	>0.05

Tablo 3. Hemşirelerin Manevi Bakımla İlgili Görüşleri İle MMBDÖ Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Hemşirelerin %39'u maneviyat ve manevi bakım ile ilgili bilgiyi eğitimleri sırasında aldıklarını bildirirken %27'si kongre ve sempozyum gibi toplantılardan bilgiyi elde etmişlerdir. Katılımcılar %84'ü manevi bakım konusunda eğitim almanın manevi bakım gereksinimlerini belirleme ve

karşılama daha iyi etki edeceğini düşünmekte, %91'i hemşirelik bakımında hastaların manevi bakım gereksinimlerinin karşılanmasının bakım kalitesinin artıracağına inanmaktadır. Hemşireler hastaların manevi bakım gereksinimlerini belirlemede ve manevi bakım gereksinimlerini karşılamada orta düzeyde zorlandıklarını ifade etmektedirler. Hemşirelerin %54'ü bakım verirken güler yüzlü ve ilgili davranıyor olmalarını hastaların maneviyatına yönelik yaptıkları uygulama olarak değerlendirmişlerdir. Katılımcıların %51'i hastaların ya da ailelerinin manevi olarak destek amaçlı bazı uygulamaların (nazar boncuğu takma, muska vb. bulundurma, dua etme) yararı olmadığını düşünmektedir. Hemşirelerin manevi bakımla ilgili görüşleri ile MMBDÖ'nün ortalaması arasında istatistiksel olarak anlamlılık bulunmamıştır ($p>0.05$, Tablo 3).

TARTIŞMA

Çalışmamızda hemşirelerin cinsiyetlerinin, medeni durumlarının, eğitim düzeylerinin, çocuk sahibi olma durumlarının maneviyat ve manevi bakım algılama düzeylerini etkilemediği görülmüştür. Çalışmaya katılan hemşirelerin MMBDÖ maneviyat ve manevi bakım alt boyutu puan ortalamasının 24.49 ± 3.40 olduğu saptanmıştır (Tablo 1.). Bu sonuç çalışmaya katılan hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım konusuna önem verdiklerini düşündürmektedir. Ayrıca çalışmamızın hemşirelerin maneviyat ve manevi bakım alt boyutu puan ortalamasını gösteren bu bulgusu, Kostak ve ark. çalışması (25.88 ± 4.35) ile, Yılmaz ve Okyay'ın çalışması (25.10 ± 3.44) ile, Çelik ve ark. çalışması (24.32 ± 3.53) ile benzerlik göstermektedir. Bu maddeden alınacak toplam puanın 35 olabileceğini göz önüne aldığımızda, çalışmamızda hemşirelerin manevi bakım konu ile ilgili bilgi gereksinimleri, eğitim ihtiyaçları olduğu görülebilmektedir. Ülkemizde yapılan diğer çalışmalarda da sonuçlar uyumludur.

Çalışmamızda hemşirelerin MMBDÖ dinsel alt boyut puan ortalamasının 11.17 ± 1.72 olduğu görülmüştür (Tablo 1). MMBÖ Ölçeğin

dinsellik alt boyutundan alınabilecek en yüksek puan ise 20'dir. Literatürdeki diğer çalışmalara baktığımızda, Kostak ve ark. çalışmasında hemşirelerin dinsellik alt boyut puan ortalamasının 13.94 ± 2.61 , Yılmaz ve Okyay'ın çalışmasında 11.24 ± 2.16 , Çelik ve ark. çalışmasında 10.79 ± 2.37 olduğu bildirilmiş ve çalışmamızın bu bulgusu ile uyumlu olduğu görülmektedir. Bu verilere dayanarak hemşirelerin maneviyatın dini boyutuna büyük oranda önem verdikleri söylenebilir.

Çalışmamızda hemşirelerin MMBDÖ bireysel bakım alt boyut puan ortalamasının 14.06 ± 1.84 olduğu bulunmuştur (Tablo 1). Çalışmamızın bu sonucunun Kostak ve ark. çalışması (13.66 ± 2.45), Yılmaz ve Okyay'ın çalışması (11.13 ± 2.02) ve Çelik ve ark. çalışması (13.49 ± 1.90) ile de benzer olduğu görülmektedir. Ölçeğin bireysel bakım alt boyutundan alınabilecek en yüksek puanın 20 olduğu göz önüne aldığımızda, hemşirelerin bireysel bakıma önem verdikleri, bu sonucun da hemşirelik eğitiminde yer alan bireysel bakımın anlayışından kaynaklandığı, her bireye özel bakımın verilmesinin önemli olduğu düşüncesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Çalışmamızda, hemşirelerin MMBDÖ toplam puan ortalamasının 54.39 ± 4.91 olduğu görülmüştür (Tablo 1). Ölçek toplamından alınabilecek en yüksek puan 85'dir. Çalışmamızın bu bulgusuna benzer şekilde, Kostak ve ark. çalışmasında hemşirelerin MMBDÖ toplam puan ortalamasının 60.97 ± 7.92 , Yılmaz ve Okyay'ın çalışmasında 54.57 ± 5.09 , Çelik ve ark. çalışmasında da 53.40 ± 5.33 olduğu görülmüştür. Buna göre çalışmamızda hemşirelerin maneviyat ve manevi bakımı algılama düzeylerinin orta düzeyde olduğu söylenebilir. Hemşirelerin yaşı, çalışma süreleri, sahip oldukları dini inançları, kültürel değerleri bunu etkileyebilmektedir. Çalışmamızda hemşirelerin manevi bakımla ilgili görüşlerinin maneviyat ve manevi bakım algılama düzeylerini etkilemediği görülmektedir. Hemşirelik hizmetlerinin temelinde bireyin ve ailesinin tüm boyutlarıyla ele alınması ve hizmetlerin bu boyutlara yönelik verilmesi gerekmektedir.

Bireyin manevi boyutuna ilişkin bakım verilmesi hemşirelerin görevidir. Bu nedenle hemşirelerin manevi bakıma yönelik algılama düzeylerine yönelik eğitimler alması gerektiği söylenebilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmamızda hemşirelerin cinsiyetlerinin, medeni durumlarının, eğitim düzeylerinin, çocuk sahibi olma durumlarının, manevi bakımla ilgili görüşlerinin maneviyat ve manevi bakım algılama düzeylerini etkilemediği belirlenmiştir. Çalışmamızda çalışan hemşirelerin manevi bakımla ilgili bilgi gereksinimlerinin olduğu tespit edilmiştir. Manevi bakıma yönelik uygulamaların hastaların iyileşme süreci üzerine olumlu etkileri bilinmektedir. Bu nedenle hemşirelik eğitiminde manevi bakım konusuna daha fazla yer verilmesi, bu konuda ileri düzey araştırma ve değerlendirmelerin yapılmasına gereksinim vardır.

KAYNAKLAR

Bainbridge D., & Seow H. Palliative Care Experience in the Last 3 Months of Life:

A Quantitative Comparison of Care Provided in Residential Hospices, Hospitals, and the Home From the Perspectives of Bereaved Caregivers. Am J Hosp Palliat Care. 2018 Mar;35(3):456-463. doi: 10.1177/1049909117713497.

Balboni MJ, Sullivan A, Amobi A, Phelps AC, Gorman DP, Zollfrank A, Peteet JR, Prigerson HG, Vanderweele TJ, & Balboni TA. Why is spiritual care infrequent at the end of life? Spiritual care perceptions among patients, nurses, and physicians and the role of training. J Clin Oncol. 2013 Feb 1;31(4):461-7. doi: 10.1200/JCO.2012.44.6443.

Boztilki, M., & Ardiç, E. Maneviyat ve Sağlık. JAREN 2017; 3(Ek Sayı), 39-45.

Çelik, A. S., Özdemir, F., Durmaz, H., & Pasinlioğlu, T. (2014). Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakımı algılama düzeyleri ve etkileyen bazı faktörlerin belirlenmesi. Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi, 1(3).

Hosseini FA, Momennasab M, Yektatalab S. & Zareiyani A. Presence: the cornerstone of spiritual needs among hospitalised patients. Scand J Caring Sci. 2018 Aug 2. doi: 10.1111/scs.12602.

Kostak M.A., Çelikkalp Ü., & Demir M. Hemşire ve ebelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin düşünceleri. Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi Sempozyum Özel sayısı 2010; 218-25.

Oldnall A. A critical analysis of nursing: meeting the spiritual needs of patients. Journal of Advanced Nursing 1996; 23(1): 138-44. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1365-2648.1996.tb03145.x>

Özbaşaran F, Ergül Ş, Bayık Temel A, Gürol Aslan G, & Çoban A. Turkish nurses' perceptions of spirituality and spiritual care. Journal of Clinical Nursing 2011 Nov; 20 (21-22): 3102-10.

Ricci-Allegra P. Spiritual Perspective, Mindfulness and Spiritual Care Practice of Hospice and Palliative Nurses. *J Hosp Palliat Nurs*. 2018 Apr;20(2):172-179. doi: 10.1097/NJH.0000000000000426.

Sülü Uğurlu. Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması. *ACU Sağlık Bil Derg* 2014 (3):187-191.

Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Maneviyat tanımı. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55829859483f10.65447352 (Erişim Tarihi: 30.11.2018).

Yılmaz M., & Okyay N. Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin görüşleri. *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi* 2009;11(3): 41-52. 22.

YAŞLI VE ENGELLİ BİREYLERDE MANEVİ BAKIMIN ÖNEMİ

Dr. Fadime ÇINAR¹

ÖZ

Yaşam, ölüm ve ıstırap çekme kavramlarını anlamlandırma, umut etme, ilahî bir güç ile ilişki kurma bireyi hayata bağlayan temel değerlerdendir. En acı ve zorlu durumlarda anlam arayışı, kutsal olana ve kâinata bağlı olma hissi olarak tanımlanabilen maneviyat bütüncül sağlık anlayışının vazgeçilmez bir parçasıdır. Bireyi bir bütün olarak değerlendiren bu anlayış her bireyin manevi boyutunun olduğunu vurgular. Bu boyut, yaşamı tehdit eden istenmedik ve beklenmedik durumlarda stres yaşayan bireylerde, karşılanması gereken manevi gereksinimleri ortaya çıkarmaktadır. Bu gereksinimler özellikle içinde bulunduğu durumu anlamak, kavramak isteyen, karşılaştığı sorunlar ile de baş etmede ve öz bakım gereksinimlerini karşılamakta zorluk yaşayan engelli ve yaşlı bireylerde daha fazla yaşanmaktadır. Yaşlı bireyin ölümün yaklaştığını düşünmesi, bedenindeki değişiklikler, çalışamamaya bağlı gelirden azalma, aile ve toplum içindeki rollerinin azalması, yakınlarının kaybı, yalnızlık, kronik hastalıklar yaşaması, engelli bireyin ise bedensel ve zihinsel davranışları yerine getirmedeki sınırlılıklar ile karşılaşması yalnızlık duygularının gelişmesine, yaşama anlam ve değer katan, inançlarının olumsuz etkilenmesine neden olmaktadır. Yaşam kalitesinin azalmasına neden olan bu durum, yaşlı ve engelli bireylerde manevi destek ihtiyacını ortaya çıkartmaktadır. Yaşlı ve engelli bireylerin desteklenmesinde sağlık profesyonellerine önemli sorumluluklar düşmektedir. Bu derlemede, yaşlı ve engelli bireyin manevi gereksinimlerinin belirlenmesinde ve karşılanmasında sağlık profesyonellerinin sorumluluğunu literatür ışığında tartışmak amaçlandı.

Anahtar Kelimeler: Maneviyat, manevi bakım, yaşlı birey, engelli birey

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

THE IMPORTANCE OF SPIRITUAL CARE IN ELDERLY AND DISABLED PERSONS

ABSTRACT

To make sense of life, to understand the concepts of death and suffering,, to hope, to relate to a divine power, the individual is the fundamental value that connects life. Spirituality, which can be defined as a search for meaning in the most painful and challenging situations, a sacredness, and a feeling of being connected to the universe, is an indispensable part of the holistic health of understanding. This understanding of the individual as a whole emphasizes that each individual has spiritual dimension. This dimension reveals the spiritual requirements that must be met in individuals who experience stress in life-threatening unwanted and unexpected situations. These requirements are particularly prevalent in disabled and elderly individuals who need to understand the situation, cope with the problems they face, and have difficulty meeting self-care needs. The elderly person thinks that death is approaching, changes in the body, decrease in income due to unemployment, loss of family and community roles, loss of relatives, loneliness, chronic diseases, the disabled person's encounter with limitations in fulfilling their physical and mental behaviors leads to the development of loneliness feelings, adding meaning and value to life, and causing their beliefs to be negatively affected. This situation, which leads to a decrease in quality of life, reveals the need for spiritual support in elderly and disabled people. Supported by elderly and disabled people there are important responsibilities for health professionals. In this review, it was aimed to discuss the responsibility of health professionals in the light of the literature in determining and meeting the spiritual needs of elderly and disabled people.

Keywords: spirituality, spiritualcare, elderlyindividual, disabledindividual

GİRİŞ

Maneviyat kavramı, aslen Arapça bir kelimedir. Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre iki anlama gelmektedir. Bunlardan ilki, “maddi olmayan, manevi şeyler” “görülmeyen, duyularla sezilebilen, soyut, ruhani, tinsel, maddi karşıtı” olarak verilmiştir. Maneviyat kelimesinin Türk Dil Kurumu sözlüğünde yer alan ikinci anlamı ise, “Yürek gücü, moral”dir (Toparlı, 2005). Maneviyat, dinin bir bileşeni olarak sayılabilir ancak dini inanç ve uygulamalar ile sınırlandırılmayacak kadar geniş olan ve dini uygulamaları da içeren bir kavramdır. Manevi inanç ve değerler bir din ile bağlantılı olabilir ya da olmayabilir. Dini inançları olmayan insanların da manevi boyutları vardır (Khairunnisa 2014, Hiçdurmaz ve Öz 2013).

Bireylerin sağlıklı olması bedensel gereksinimleri ile ruhsal gereksinimlerinin uyumlu ve etkileşim halinde olmasına bağlıdır. Fiziksel olarak yaşanan bir sıkıntı ruhsal olarak bedeni etkilerken, ruhsal sorunlarda fiziki değişimlere neden olmaktadır. İnsan biyolojik, psikolojik, manevi, sosyal ve kültürel boyutlar olan bir varlıktır (Yılmaz ve Okyay, 2009). sahip oldukları manevi değer ve inançları ile olumsuzlukların üstesinden gelebilirler. Bu değer ve inançları oluşturan alt öğelerden biri ise manevi boyuttur (Hiçdurmaz 2013). Bireysel bakım yaklaşımında insanın fiziksel, ruhsal ve akıl boyutunun insanın kendine özgü olduğu ve bu boyutların birbirleriyle bağlantılı ve dengede olduğu vurgulanmaktadır (Çınar ve Eti Aslan 2017, Boztilki ve Ardiç 2017). Bireyler yaşamın zorlukları karşısında kaygı duyar ve bu zorlukların üstesinden gelemediğinde ruh sağlığı zarar görebilir (Yapıcı, 2013). Hastalık, yaşlılık, ve engellilikten doğan stres ve kaygılar, bireylerde zihinsel, bedensel ve ruhi bir takım dengesizliklerin oluşmasına neden olmaktadır. Özellikle yaşamı anlamlandırmaya yönelik olan manevi boyut ve bu boyuta yönelik yapılan manevi bakım yaşlı ve engelli bireylerin hastalık gibi olumsuz deneyimler yaşadıkları kriz durumlarıyla başa çıkmalarında inançlarından yararlanmalarına yardımcı olur. İnanıldığı değerler doğrultusunda yaşamak

birey için bir amaç haline gelmişse maneviyatın sunduğu çözümlere duyulan ihtiyaç daha da belirgin hale gelmektedir. Hastalık ile mücadele sürecinde birey, hem tıbbın olanaklarından yararlanmakta hem de maneviyatı ve inancıyla yaşamını tehdit eden bu durumla baş etmek için dini ya da dini olmayan sistemlere başvurabilirler (Wong ve Lee, 2008, Ayten, 2010). Bireyin kendini iyi hissetmesini ve kriz ile baş etmesini sağlayan yaşamın anlam ve amacını bulma isteği, bağışlayıcılık, umut etme, dua etme, dini ibadetler gibi manevi değerler manevi gereksinimlerdir (Arslan ve Konuk Şener, 2009). Bu gereksinimlerin karşılanmaması bireyde manevi strese neden olarak manevi boşluk duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Manevi stres bireylere manevi bakım verilmesi ihtiyacına neden olmuştur. Manevi bakım özellikle hastalıkları nedeniyle hastanelere yatarak tedavi gören yaşlı ve engelli bireylerin tıbbi tedavilerine müdahalede bulunmadan yaşamı anlamlandırmalarına olanak sağlayacak manevi yönlerinin destekleyecek hizmetlerdir (Baldacchino 2006, Çınar ve Eti Aslan 2017). İlahi güce bağlanmış, yaşadıklarını anlamlandırabilen, umut düzeyi yüksek ve manevi güç bulabilen yaşlı ve engelli bireylerin hastalıkla baş etme güçlerinin artması hastalığı yenme şanslarını da artırmaktadır (Seyyar 2010, Yılmaz 2013). Literatürde bireylerin sahip olduğu manevi boyutunun hasta odaklı yaklaşım ile tedavi süreçlerine dahil edilmesinin iyileşme sürecine katkı sağlayacağı ve bireyin hastalıklar ile başa çıkmasında etkili olacağı vurgulanmaktadır (Wong ve diğ. 2008).

Maneviyatın ve manevi bakımın iyileşme süreçlerindeki bu olumlu etkileri nedeniyle sağlık bakım hizmetlerinde görev alan sağlık profesyonellerinin engelli ve yaşlı bireylerin manevi baş etme yöntemlerini nasıl değerlendireceklerini ve bakımda nasıl kullanacaklarını bilmeleri gerekmektedir (Seyyar,2010). Bu nedenle öncelikle “maneviyat”,manevi bakım kavramlarıyla neyin ifade edildiğinin anlaşılması ve bu felsefi yaklaşımın benimsenmesi gereklidir (Seyyar, 2007). Sağlık çalışanlarının kendi maneviyatından etkilenmeden engeli ve

yaşlı bireylere sunacakları manevi bakım engelli ve yaşlı bireylerin kendilerinde ve ailelerinde güven duygusunu ve yaşama direncini arttırarak, tıbbi tedaviyi desteklemektedir. Sağlık profesyonelleri, tedavi ve bakım için bireyi değerlendirirken somut sorunlarının yanında soyut olan sosyal, psikolojik ve manevi gereksinimler konusunda da bilgi almalıdırlar. Ayrıca, sağlık profesyonelleri ayrımcılık yapmadan manevi değerlerin her birey için anlamına bakma hassasiyeti ve farkındalığı ile yaklaşmalıdırlar (Creedy ve Tiew 2010, Baldacchin 2006).

1.Yaşlılık ve Manevi Bakım

Bireylerin hayatta karşılaştığı her tür sorun ile başa çıkmada yardımcı bir kaynak olan maneviyatından yararlanabilmesi ve sahip oldukları maneviyat potansiyelini ortaya çıkarabilmesi tek başına ve her zaman başarabileceği bir durum olmayabilir. Bu yüzden bireyler yaşadıkları uyum sorunlarıyla ilgili olarak zaman zaman profesyonel yardıma ihtiyaç duyabilmektedir (Doğan, 2017). Yaşam döngüsünün son basamağı olarak nitelendirilen yaşlılık, bu ihtiyacın en fazla hissedildiği dönemdir. Dünya ve Türkiye yaşam şartlarının iyileştirilmesi, sağlık hizmetlerine erişebilmesinin yaygınlaştırılması, tıp bilimindeki gelişmelere bağlı olarak hastalık nedeniyle ölümlerin azalması, az sayıda çocuk sahibi olma gibi etkenler yaşlı nüfusun artmasına neden olmuştur (National Institute On Aging, 2007, Şentepe, 2015).

Yaşlı nüfusun artması beraberinde yaşlının ekonomik, bedensel, ruhsal, bilişsel ve sağlık sorunlarını ortaya çıkarmıştır (Güven ve Şener, 2010). Yaşlılık, günümüzde sadece biyolojik ve kronolojik olarak değil ruhsal, sosyokültürel bağlamları ifade eden bir kavramdır. (Aközer ve diğ. 2011). Organizmadaki fonksiyonların azalması ve hücre kayıpları biyolojik yaşlanma, doğumdan ölüme kadar geçirilen evreler ise kronolojik yaşlanmadır. Kişinin hissettiği yaş psikolojik yaşlanma, statü ve rol kayıpları nedeniyle yaşamdan çekilme sosyal yaşlanmadır (Baran ve diğ. 2005). Yaşlanma her ne kadar fizyolojik bir değişim olsa da bu yaş

döneminde organizmada meydana gelen değişiklikler bu döneme özgü bakım almayı gerektirir.

Yaşlı bireylerin huzurlu bir ömür sürmeleri için yaşlıyla ilgili bütün sistemlerin birlikte dengeli çalışmaları önemlidir (Mac Adam, 2008). Bu felsefe bütüncül bakımın gereğidir. Bu bakım bireyi manevi boyutları ile ele almayı öngörmektedir (Daştan ve Buzlu 2010, Korkmaz 2010). Manevi boyut özellikle yaşamın anlamının sorguladığı durumlarda ön plana çıkmaktadır (Çetinkaya ve diğ. 2007). Yaşlı bireylerin ağrı, acı çekme, yaşam süresini kısaltıcı kronik hastalıklar yaşaması, ölüm tehdidi, beklenmedik sağlık sorunları, eş, dost ve akraba kayıpları gibi olumsuz deneyimlerde varoluşa krizler yaşanabilir (Nardi ve diğ. 2011). Özellikle hastaneye yatma, sosyal rol kaybı, ameliyat olma, hastane ortamının gürültüsü, yakınları ile görüşememeleri yaşlı bireyin kendisini yalnızlık ve terk edilmiş duygusuna iterek kendilerini kötü hissetmelerine, yaşama ümidi veren değerler sisteminin olumsuz etkilenmesine neden olmaktadır. Yaşlı bireylerin yaşadığı bu travmatik stresler manevi strese sebep olarak manevi gereksinimlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu gereksinimler yaşlı bireylerin stresle mücadele sürecinde manevi boyutunu kullanarak giderilebilir (Daştan ve Buzlu 2010, Çınar ve Eti Aslan 2017).

Hastanede yatarak tedavi olan yaşlı bireylerin yaşama umudunu desteklemek, sağlık durumunun el verdiği ölçüde manevi gereksinimlerinin karşılanmasına rehberlik etmek amacıyla sağlık profesyonelleri tarafından manevi bakımın verilmesi gereklidir (Baldacchino 2006). Yaşlı hastanın yaşadıklarını anlamlandırma, iyileşme umudunu artırma, hastalıkla başa çıkabilme gibi konularda ikna olmaya ihtiyacı vardır. Hastalıkla mücadelede kendine güvenme ve inanmanın öneminin anlatılması, yaşlı hastanın tedavi konusunda gerekenleri yapması, sabretmesi ve tevekkül etmesi halinde şifanın gerçekleşme ihtimalinin artacağı konusunda ikna edilerek manevi yönünü kullanmasına rehberlik yapılması önemlidir (Doğan 2017).

2. Engellilik ve Manevi Bakım

Son zamanlarda toplumsal hayatın bir gerçeği olan engelliler ve yaşadıkları sorunlar Dünyada ve ülkemizde de dikkatleri üzerine çeken önemli gündem konularındandır. Engellilik, bazen doğuştan gelen özelliklerle kalıtsal hastalıklar şeklinde meydana gelirken bazen de hastalık, kaza, doğal afet savaş, çevresel imkânsızlıklar gibi nedenlerle daha sonra ortaya çıkan, bedensel ve zihinsel davranışları yerine getirmedeki sınırlılık durumudur (Bahçekapılı 2016). Düşünen, hisseden, manevi varlıklar olarak insanlar engelliliğinin nedeni ve amacını anlamayı aramıştır. Bu amaçla insanın, “Ben kimim ve engellilik benim hayatım için ne anlam ifade etmektedir?”, “Neden ben/aile ferdi?”, “Bunu hak etmek ve bunu yaşamak için ne yaptım?”, “İyi bir Tanrı böyle bir şeyin olmasına nasıl izin verir?”, “Neden Tanrı beni iyileştirmiyor?” gibi sorular sorması engelli bireyin kendini kötü hissetmesine neden olmakta ve manevi boyutu olan bireyin manevi gereksinimlerinin artmasına neden olmaktadır (Treloar ve Bahçekapılı 2012). Bu konuda birçok farklı disiplinler çalışmaları yaparak engellilerin kendi engelleri ve kimlikleri ile hayatı anlamlandırmalarını, kendilerini gerçekleştirmelerine katkı sağlamakla birlikte insan olmanın vazgeçilmez bir boyutu olan maneviyatın da bu bireylere katkısının olacağı düşünülmektedir. Engelli bireylerin hayata umut ile bağlanmalarında ilahi bir güç ile ilişki kurması, ondan yardım istemesi, fiziksel, zihinsel, ruhsal, kişisel ve sosyal olarak yaşadıkları problemler ile başa çıkmalarında destek olmaktadır (Bahçekapılı 2016). Tıbbi tedavi süreçlerine manevi boyutun dahil etme yönündeki çabalara rağmen, sağlık profesyonellerinin engelli bireyin manevi yönünü göz ardı etmektedir. Toplumun engelliliğe yaklaşımı ve maneviyatın sağlık hizmetlerine sınırlı olarak katılması arasında kalan engelli insanlar, ilahi gücü ve faydalı olabilecek manevi inançları reddetmeye neden olan olumsuz mesajları benimseyebilirler. Engelli birey yaşadığı çevrede değer ve inançlarının tehdit edildiği ya da varoluşsal bir kriz yaşandığı durumda manevi boşluk duygusu yaşayabilir (Treloar ve Bahçekapılı 2012).

Herhangi bir kaza neticesinde ortaya çıkan vücudun organlarının etkili bir şekilde kullanılmasına engel olan kısıtlılık, sakatlık veya yetersizliğin ortadan kaldırılması ve ruhsal sıkıntıların giderilmesi için tedavi hizmetlerini kapsayan rehabilitasyon hastanede gerçekleştirilebilir. Söz konusu kısıtlılık halini yaşayan bireylerin kısıtlılıklarını gidermek, mümkün değilse yeni duruma adaptasyonlarını sağlamak, kendileri ve ailelerinin yaşadığı acıyı hafifletmek amacı taşıyan rehabilitasyon hizmetlerinin manevî bakım hizmetleriyle birleştirilmesi, daha etkili bir rehabilitasyona imkân sağlayabilir (Doğan, 207).

3.Yaşlı Ve Engelli Bireylere Uygulanması Gereken Manevi Bakım Gereksinimleri

Hastanelerde, manevî destek hastanelerde sadece kendini dindar veya maneviyat eğilimli olarak tanımlayan yaşlı ve engelli bireyler için değil, istemeleri halinde herhangi bir inancı olmayan veya zayıf olan bireyler için de dinî, kültürel, ahlâkî ve geleneksel farklılıklar göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Bu destek engelli ve yaşlı bireylerin bedensel ve ruhsal olarak hastalıklar ile mücadele etmesine, hastalığını anlamlandırmasına iyileşme umudunun artmasına yardımcıdır (Horozcu 2010, Koç 2017,Karagül 2012). Bu amaçla uygulanması gereken manevi destek gereksinimleri;

- Yaşlı ve engelli bireyi fiziksel, psikolojik, manevi yönleriyle bir bütün olarak değerlendirmek,
- Yaşlı ve engelli bireylere şefkat göstererek, manevi öykülerini yargılamadan dinlemek,
- Yaşlı ve engelli bireylerin inançları ve hastalığın anlamını etkileyen değerleri hakkında bilgi toplamak,
- Yaşlı ve engelli bireylerin hayatın amaç ve anlamını bulmasına yardım etmek,elini tutmak, onları dinlemek, dua etmesine olanak sağlamak, masaj, dokunma, müzik, meditasyon gibi aktivitelerin yapılmasını sağlamak,

- Aile üyeleri ile iletişim kurmak, istedikleri bireylerin ziyaretini sağlamak,
- Yaşlı ve engelli bireylerin ait olduğu dine yönelik uygulamalarını yerine getirmesine yardımcı olmak, manevi önem taşıyan eşyalarına saygı göstermek,
- Engellilerin manevi bakımında dinî yayın ve materyallerini engelin türü ve özelliklerine göre hazırlamak,
- Gerektiğinde din görevlileri (hoca, imam veya papaz) gibi diğer profesyoneller ile iletişim kurmak, sorularını yanıtlamak, ağırlı müdahaleleri nazikçe gerçekleştirmek, endişe alanlarını keşfetmek, manevi bakımı diğer temel bakım alanlarına entegre etmektir (Hodge 2005, Baldacchino 2006, Çınar ve Eti Aslan 2017, Boztilki ve Ardıç 2017).

Bu uygulamalar ile yaşlı ve engelli bireylerin manevi değerlerinin hastalık/televi sürecinde güç kaynağı olarak değerlendirilebilir ve bireylerin kendilerine uygulanacak müdahalelere katılması sağlanabilir. Böylelikle tedavi sürecini aksatabilecek herhangi bir içsel sürece girilmesinin önüne geçilebilir (Boztilki ve Ardıç 2017).

TARTIŞMA

Engelli, yaşlı bireyler ve çeşitli hastalıklar söz konusu edildiğinde manevi güç ile olumsuz durumların üstesinden gelmenin önemli bir rolü vardır. Literatürde din ve maneviyat ile engellilik ve çeşitli hastalıklar arasında olumlu ilişkilerin olduğu, maneviyatın, hayatı tehdit eden hastalıkların üstesinden gelme noktasında bir dayanak olduğu; ölüm korkusunun dindirilmesinde, sıkıntı, huzursuzluk ve yalnızlığın hafifletilmesinde, duygusal uyumun artırılmasında ve ciddi hastalıklara yakalanmış kişilerde görülen ölüm duygusu hakkında pozitif bir bakış açısının kazanılmasında derin bir etkisinin olduğu tespit edilmiştir (Kula 2012, Bahçekapılı 2016). Yaşlılar üzerinde yapılan araştırmalar din ve maneviyatın onların fiziksel ve psikolojik sağlıkları üzerinde son derece

önemli katkıları olduğunu ortaya koymuştur (Fry, 2000). Ülkemizde görme ve ortopedik engelliler üzerinde yapılan bir araştırmada “bedensel engellilerin sorunlarının üstesinden gelme hususunda manevi başa çıkma etkinliklerini sık sık kullandıklarını ortaya koymuştur (Kula 2005). Wachholtz, Pearce ve Koenig (2007) tarafından yapılan bir başka araştırmada sürekli ağrıları olan ve acı çeken hastaların, bu durumlarını kontrol altına almak için dua ettikleri, manevi destek aradıkları belirlenmiştir (Wachholtz ve diğ. 2007). Koenig (2001, 2002) 60 yaş üzerindeki hastaların yaklaşık %90’ının dini, sağlık sorunlarının üstesinden gelmek için ilahi gücün sevgisinden, ona güvenmenin verdiği duygu ile baş etmelerine yardımcı olmak amacıyla kullandıklarını vurgulamıştır. Maneviyat, kültürüne, inanç ve değerlerine bağlı olan insanlar için önemli bir gereksinim ve uygulamadır. Çalışmalar yaşlı ve engelli bireylerin manevi gereksinimlerinin karşılanmasının bireyleri ümitsizlik ve çaresizlik duygularından uzaklaştırarak, durumlarıyla baş etmelerini güçlendiren bir yol olduğunu göstermektedir (Kula 2005, Kula 2012, Bahçekapılı 2016). Bu nedenle, bireylerin manevi ihtiyaçlarını değerlendirerek gerekli bakımın sağlanması sağlık çalışanları için önemli bir sorumluluktur. Böylece manevi beklentisi yüksek olan bireylerin bu beklentileri karşılanmadığında tıbbi tedavisine yönelik yaşanacak çatışmalar engellenmiş olur. Eğer hasta olan yaşlı ve engelli bireyler inançlarıyla ilgili hassasiyet belirtiyorlarsa, sağlık çalışanlarının bu hassasiyete uygun yaklaşımlar geliştirmeleri beklenir.

SONUÇ

Sağlık bilimlerinde maneviyat/spirituality hastaya verilecek bütüncül (holistik) bakımın bir parçası olarak değerlendirilmekte ve manevî bakım olarak isimlendirilmektedir. Bütüncül sağlık hizmeti çerçevesinde hastalara manevî destek verme konusunda sağlık personeline de sorumluluklar düşmektedir. Bu hizmette hemşirelerin yanı sıra doktorların da rol alabileceği unutulmamalıdır. Manevî bakımın

hastanelerde, klinik ortamlarda sadece kendini dindar veya maneviyat eğilimli olarak tanımlayanlar için değil istemeleri halinde herhangi bir inancı olmayan veya zayıf olanlar için de faydalı olabileceği unutulmamalıdır. Sağlık personeli tarafından maneviyat, manevi gereksinimler, baş etme kavramlarının ve baş etmede manevi bakımın rolünün anlaşılması ve bireylerin manevi gereksinimlerinin karşılanmasına odaklanan bir yaklaşım hizmet alan bireyler için yararlı olabilir. Sağlık profesyonelleri tarafından yapılacak yaklaşımların hizmet verdikleri kişilere kendi görüşlerini yüklemek biçiminde değil, o kişilerin bireysel alanlarına saygı göstererek, bu yaşantılarından anlam çıkarmalarına destek sağlamak biçiminde olması önemlidir. Ayrıca manevi bakımın bireye yansımaları konusunda çalışmalar yapılmasının sağlık personelinin manevi bakım konusunda duyarlılıklarını geliştirmede katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Sağlık profesyonellerinin kendi maneviyatlarının farkında olup, yaşlı ve engelli bireylerin manevi gereksinimlerini karşılayabilmeleri için mesleki öğrenim süreçlerinde gerekli eğitimlerinin yapılması ve eğitim müfredatlarının buna göre düzenlenmesi önerilebilir.

KAYNAKLAR

- Aközer, M.,Nuhurat, C., & Say, Ş. (2011). Türkiye'de Yaşlılık Dönemine İlişkin Beklentiler Araştırması. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 27(27), s.103-127.
- Arslan, H.,& Konuk Şener, D. (2009). Stigma, spiritüalite ve konfor kavramlarının Meleis' in kavram geliştirme sürecine göre irdelenmesi. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 2(1), s.51-58.
- Ayten, A. (2013). Din ve sağlık: bireysel dindarlık, sağlık davranışları ve hayat memnuniyeti ilişkisi üzerine bir araştırma. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1), s. 7-31.
- Bahçekapılı, M. (2016). Biyopsikososyal açıdan dinin engellilik ve farklı sağlık problemleri üzerindeki etkisi. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1, 19-44.
- Baldacchino, D. R. (2006). Nursing competencies forspiritualcare. *Journal of clinical nursing*, 15(7), s.885-896.
- Baran, A. G.,Kalınkara, V., Aral, N., Baran, G., Akın, G., & Özkan, Y. (2005). Yaşlı ve aile ilişkileri: Ankara Örneği. Ankara: *TC Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü*.
- Boztilki, M., ve Ardıç, E., 2017. Maneviyat ve sağlık. *Jaren Hemşirelik Akademik Araştırma Dergisi*.3 (1), s. 39-45.
- Çetinkaya, B.,Altundağ, S., & Azak, A. (2007). Spiritüel bakım ve hemşirelik. *Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 2007; 8(1): 47-50.
- Çınar, F., ve Eti Aslan, F. 2017 . Spiritüalizm ve hemşirelik: yoğun bakım hastalarında spiritüel bakımın önemi. *Jaren Hemşirelik Akademik Araştırma Dergisi*. 3 (1), s. 37-42

- Creedy, D.,& Tiew, L.H., 2010. Integration of spirituality in nursing practice: a literature review. *Singapore Nursing Journal*. **37** (1), pp. 15-21.
- Daştan, N. B.,& Buzlu, S. (2010). Meme kanseri hastalarında maneviyatın etkileri ve manevi bakım. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 3(1), s. 73-78.
- Doğan, M. (2017). Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(2), s.1267-1304.
- Fry, P. S. (2000). Religiousin volvement, spirituality and personal meaning for life: Existential predictors of psychological wellbeing in community-residing and institutional care elders. *Aging&Mental Health*, 4(4), s. 375-387.
- Güven, S.,&Şener, A. (2010). Factors affecting life satisfaction in old age. *Turkish Journal of Geriatrics*, 14(2), s.179-186.
- Hiçdurmaz, D.,&Oz, F. (2013). Stresle başatmenin bir boyutu olarak spiritüalite. *Journal of Anatolia Nursingand Health Sciences*, 16(1), s.50-56.
- Horozcu, Ü., 2010. Tecrübî araştırmalar ışığında dindarlık ve maneviyat ile ruhsal ve bedensel sağlık arasındaki ilişki. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. **7** (1), ss. 209-240.
- Hodge, D. (2005). Spiritual Ecograms: A New Assessment Instrument for Identifying Clientsâ Spiritual Strengths in Space and Arcross Time. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services*, 86(2), 287-296.
- Karagül, A., 2012. Manevi bakım, anlamı, önemi, yöntemi ve eğitimi" hollanda örneği". *Dini araştırmalar*, **15**(40),s. 5-27.

- Khairunnisa A.D (2014). Spirituality and nursing. *Journal of Holistic Nursing, Amerikan Holistic Nurses*, 32(4), s. 341-46.
- Koç M. (2017).“Diyanet işleri başkanlığı’nın hastanelerdeki manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri (1995-2015)”, sınırlılıklar ve bir eğitim programı önerisi. *Diyanet İlmî Dergi*, 53(4), s. 201-241.
- Koenig HG.(2002). A commentary: The Role of Religion and Spirituality At The End of Life. 42 (Special issue3), s. 20-3.
- Koenig HG.(2001).The Healing Powerof Faith. New York: *Simon & Schuster*; 2001. s.11-231.
- Korkmaz, A., 2010. Hastanede dinî hayat: teorik çerçeve. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 29 (29), ss.283-307.
- Kula, N. (2005). Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma. İstanbul: DEM Yayınları.
- Kula, N. (2012). Engelli birey ve ailesinin psiko-sosyal sorunları ve manevi destek. *Din Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri içinde ,İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları*, s. 98-99.
- Mac Adam, M. (2008). Frameworks of IntegratedCarefortheElderly: A SystematicReview. *CPRN Research Report*. Canada: CPRN.
- Nardi, D.,&Rooda, L. (2011). Spirituality-based nursing practice by nursing students: an exploratorystudy. *Journal of Professional Nursing*, 27(4),s. 255-263.
- National Institute on Aging. (2007). Why population aging matters. A Global perspective. Report No. 07 - 6134. USA: NIA.

- Seyyar, A. (2010). *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım*. Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Seyyar, A.(2007). *Bakım Terimleri Sözlüğü*; Şefkatli Eller Yayınları; Ankara;
- Şentepe, A. (2015). Yaşlılık döneminde dini başa çıkma. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(1),s. 186-205.
- Treloar, L. L.,& Bahçekapılı, Ç. M. (2012). Engellilik, dini inançlar ve kilise: Engelli yetişkinlerin ve aile bireylerinin deneyimleri. Çev.,*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,27,s.211-230.
- Toparlı, Recep (Ed.) (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Horozcu, Ü. (2010). Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki. *Milel Ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 7(1),s. 209-240.
- Wachholtz, A. B.,Pearce, M., &Koenig, H. (2007). Chronic pain and spirituality: Past research and future directions. *Journal of BehavioralMedicine*, 30, s.311–318.
- Wong KF, Lee LYK, Lee JKL.(2008). Hong Kong enrolled nurses perceptions of spirituality and spiritual care. *International NursingReview*, 55,s. 333-40.
- Yapıcı, A. (2013). *Ruh sağlığı ve din: psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. 2. Basım, Adana: Karahan yayıncılık.
- Yılmaz, M .(2013). “Yaşlılıkta manevi destek ve din eğitiminin önemi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, s. 242-264.
- Yılmaz, M., & Okyay, N. (2009). Hemşirelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin görüşleri. *Turkish Journal of Research & Development in Nursing*, 11(3):42-52.

PALYATİF BAKIM HASTALARINDA MANEVİ BAKIM

Prof. Dr. Rukiye Pınar BÖLÜKTAŞ¹

ÖZET

Bu çalışmada palyatif bakım hastalarında maneviyat ve manevi bakım konusunda yapılan araştırmalar gözden geçirilmiştir. Palyatif bakım, ilerlemiş ve/veya ilerleyici hastalığı olan ve tıbbi olarak tedavinin mümkün olmadığı hastalarda ve bu hastaların ailelerinde fiziksel, psiko-sosyal ve manevi sorunların önlenmesi/ hafifletilmesine ve yaşam kalitesinin iyileştirilmesine yönelik yaklaşımları içerir. Palyatif bakım yaklaşımı ölümü normal bir süreç olarak kabul eder, hasta bakımının psikolojik ve inanç yönlerini bütünleştirir, hastanın ölüme kadar mümkün olduğu kadar aktif olarak yaşamasına, yanısıra hastaların hastalıkları ve ölüm sonrasında ise ailenin yas tutma süreçlerinin üstesinden gelmesine yardımcı olur. Maneviyat *“bireylerin anlam ve amaç arama ve bunu ifade etme tarzı, içinde bulunulan ana, kendisine, başkalarına, doğaya, anlamlı ve kutsal olana bağlanma biçimi”* olarak tanımlanabilir. Herhangi bir dine ve inanca bağlı olsun ya da olmasın palyatif bakım hastalarının çoğu manevi sıkıntı yaşar. Manevi sıkıntı anlamsızlık, umutsuzluk, başkalarına bağımlılık, izole olmuş hissetme ve desteksizlik duygusu şeklinde algılanabilir; korku, sinirlilik, umutsuzluk, depresyon şeklinde tezahür edebilir ve intihar düşünceleri ile ilişkili olabilir. Tersine manevi esenlik iç huzur, umut, değerli ve saygın hissetme, daha iyi yaşam kalitesi, daha az depresyon ve daha az anksiyete ile ilişkilidir. Konu ile ilgili yapılan çalışmalar ölümü yaklaşan hastaların manevi bakım hizmetlerine zaman eksikliği, profesyonel eğitim eksikliği, bilinç eksikliği, sağlık çalışanları ve hasta ve aileleri arasındaki kültürel farklılıklar vb gibi bireysel, kurumsal ve kültürel engeller nedeniyle yeterince ulaşamadıklarını göstermektedir. Sonuç olarak manevi bakım mutlaka palyatif bakım hizmetlerine entegre edilmeli; manevi bakım uygulamaları, bazı gelişmiş ülkelerde olduğu gibi, verilen hizmetlerin kalite göstergesi olarak ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Yaşam sonu bakım, palyatif bakım, terminal dönem bakımı, maneviyat, manevi bakım

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Bölümü Öğretim Üyesi

SPIRITUAL CARE IN PALLIATIVE CARE PATIENTS

ABSTRACT

In this study, researches on spiritual and spiritual care in palliative care patients were examined. Palliative care is an approach that improves the quality of life of patients and their families facing the problem associated with life-threatening illness, through the prevention and relief of all kind of pain and suffering including physical, psychosocial and spiritual. Palliative care affirms life and regards dying as a normal process; integrates the psychological and spiritual aspects of patient care; offers a support system to help patients live as actively as possible until death; offers a support system to help the family cope during the patients illness and in their own bereavement. Spirituality can be defined as: “... *the aspect of humanity that refers to the way individuals seek and express meaning and purpose and the way they experience their connectedness to the moment, to self, to others, to nature, and to the significant or sacred*”. Spiritual distress has been reported to be one of the symptoms suffered by most palliative care patients whether or not they formally adhere to a specific religion and belief. Spiritual distress connotes elements of meaninglessness, increasing dependence on others, and feeling isolated and unsupported, can manifests with fear, nervousness, hopelessness, and depression, and be associated with suicidal thoughts. On the contrary, spiritual well-being is presented as inner peace, having hope, feeling valued and dignified, better quality of life, lower depression, and anxiety level. Research reveals that access to spiritual care services at end of life are low because of individual, organisational, and cultural barriers such as lack of time, lack of professional education, lack of awareness, cultural differences between healthcare providers and patients and family. In conclusion, spiritual care must be integrated into palliative care services; spiritual care practices should be considered as quality indicators of services provided, as in some developed countries.

Keywords: End of Life Care, Palliative Care, Terminal care, Spirituality, Spiritual Care

Giriş

1950’li yıllara kadar insanların çoğu evlerinde, kendi yataklarında, ailelerinin yanında hayata veda ederken, günümüzde akut kazalar dışındaki ölümlerin %95’i hastanelerde ya da bakım evlerinde gerçekleşmektedir. Hastaların büyük çoğunluğu ölüm öncesi dönemde aylar, yıllar süren kırılğan ve başkalarına muhtaç bir dönem geçirmekte, ölüm yolculuğunu fiziksel, ruhsal, sosyal sorunlarının yanısıra manevi acı ve ızdırıp ile birlikte, iç huzura ulaşmadan, bir başka ifade ile palyatif bakım hizmeti alamadan, yalnız bir şekilde tamamlamaktadır (National Council on Aging, Healthy Aging Facts, 2018).

Palyatif bakım, ilerlemiş ve/veya ilerleyici hastalığı olan ve tıbbi olarak tedavinin mümkün olmadığı bireylerde, başta ağrı olmak üzere, fiziksel sorunların, yanısıra psiko-sosyal ve manevi sorunların önlenmesi ve hafifletilmesine yönelik uygulamaların yer aldığı ve yaşam kalitesini geliştirmenin amaçlandığı bir yaklaşımdır (World Health Organisation, Palliative Care, 2018).

Palyatif bakım yaklaşımı ölümü normal bir süreç olarak kabul eder, hasta bakımının psikolojik ve inanç yönlerini bütünleştirir, hastanın ölüme kadar mümkün olduğu kadar aktif olarak yaşamasına, yanısıra hastaların hastalıkları ve ölüm sonrasında ise ailenin yas tutma süreçlerinin üstesinden gelmesine yardımcı olur (World Health Organisation, Palliative Care, 2018).

Saunders “total ağrı” fikrini geliştirmiş; ağrının yalnızca fiziksel kaynaklı olmadığını, duygusal, sosyal ve manevi olarak da ağrı ve ızdırıp çekilebileceğini belirtmiş; *“her bireyin kendine özgü deneyimi, geçmişi, ilişkileri ve kültürü vardır; palyatif bakım bireyin eşsiz bir varlık olarak saygı, sevgi ve merhamet görmeye değer olduğu anlayışıyla başlar”* diyerek palyatif bakımın bireye özgü olarak verilmesi gerektiğini

vurgulamıştır (Wright ve Clark, 2012). Birçok araştırmada yaşamın son dönemindeki hastalarda maneviyatın ve manevi gereksinimlerin önemine vurgu yapılmıştır; ancak maneviyatın tanımı tam olarak yapılamamış, manevi gereksinimlerin sınırları çizilememiştir. Bu derleme, palyatif bakım hastalarında manevi bakımın önemine dikkat çekmek amacıyla hazırlanmıştır.

Maneviyat ve Manevi Gereksinimler

Konu ile ilgili yapılan literatür taramasında maneviyatın tam bir tanımının olmadığı görülmüştür. Hutchinson'a göre (1997), maneviyat *"bireyin üstün güçle/Tanrıyla (kişi nasıl tanımlıyorsa) dinamik ilişkisini sürdürmesi için gerekli faktör veya faktörler"*; White, Peters ve Schim'e göre (2011), *"kişinin iç dünyası ile ilgili şeyler, maddi olmayan doğüstü güç-kuvvet; güçlükler, tehlikeler karşısında inanç ve ahlaki değerlere bağlılıktan doğan dayanma gücü; ruh, kuvvet ve moral"*dir. 2009 yılı Palyatif Bakım Uzlaşma Konferansı Raporu'nda maneviyat *"bireylerin anlam ve amaç arama ve bunu ifade etme tarzı, içinde bulunulan ana, kendisine, başkalarına, doğaya, anlamlı ve kutsal olana bağlanma biçimi"* olarak tanımlamıştır (Puchalski ve diğ., 2009). Özetle, maneviyat umut ve güç, güvenme, dayanma gücü, hayatın anlamı ve amacı, affetme, kendine, başkalarına inanç, iman, sevgi ve ilişkiler, moral-ahlaki değerler, yaratıcılık ve kendini ifade etme biçiminin tümüdür.

Maneviyat sıklıkla dini inanç olarak algılansa da, dini inanç ve uygulamaların ötesinde bir kavramdır. ABD'de 2012 yılında yapılan çalışmada katılımcıların %37'si herhangi bir dine bağlı olmadığını, ancak maneviyatlarının yüksek olduğunu (Pew Research Center, 2012); Danimarka'da palyatif bakım hastaları ile yapılan çalışmada, hastaların tamamı Lutheran Kilisesine bağlı olduklarını, ancak dindar olmadıklarını, dinin pratiklerini gerçekleştirmediklerini, Tanrı'ya ve ölüm sonrası yaşama inanmadıklarını; kimi hastalar enerji ya da doğüstü bir güç olarak tanımlanabilecek birşeye inandıklarını belirtmişlerdir (Moestrup ve Hvidt, 2016). Bir diğer metaanalizde (Weber, Pargament, Kunik, Lomax ve

Stanley, 2012), ateizm diye birşeyin olmadığı, zor durumlarda, özellikle yaşamı tehdit eden hastalık durumlarında, kişilerin bir güce, inanca, umuda sarıldıkları, bunun da bir şekilde maneviyat olarak tanımlanabileceği ifade edilmiştir. La Cour ve Hvidt (2010), laik bakış açısı ile, maneviyat ve dinin birbiri ile ilişkili, ancak tamamen farklı iki kavram olduğunu; maneviyatın Tanrı olmaksızın üstün bir gücü arama ya da üstün bir güce inanma olarak ele alınmasının en doğru yaklaşım olduğunu açıklamıştır.

Yaşamsal krizlerde, örneğin kronik hastalıklarda, ölümcül hastalığı olanlarda, ileri yaşta olanlarda ölüm korkusu ve çaresizlik duygularının yaşanması ile güvende hissetme, yaşamını anlamlandırma, sevgi, ait olma ve kabul görme gibi manevi gereksinimler ön plana çıkar.

Yaşamın Son Dönemlerinde Olan Hastalarda Maneviyat ve Manevi Gereksinimler

Hastalık durumlarında, hele ki ölümcül hastalık durumlarında daha önce maneviyatı zayıf olan ve dindar olmayan, hatta ateist olan insanlarda bile manevi gereksinimlerin ortaya çıktığı (Bruce, Schreiber, Petrovskaya ve Boston, 2011; Swinton ve Pattison 2010; Weber ve diğ., 2012); ölümü yakın olan hastaların ciddi derecelerde varoluşsal ve manevi sıkıntı/acı yaşadıkları bildirilmektedir (Boston, Bruce ve Schreiber, 2011).

Bruce ve diğ. göre (2011), varoluşsal sıkıntı/acı umutsuzluk, yararsızlık, çaresizlik, tükenmişlik, anlamsızlık, hayal kırıklığı, pişmanlık ve suçluluk gibi duyguların tümünü içerir. Chan ve diğ. göre (2014), manevi sıkıntı hayatı yaşanmaya değer bulmama, başkalarına bağımlılık, izole olmuş hissetme ve desteksizlik duygusu şeklinde algılanabilir; diğer çalışmalara göre (Hui ve diğ., 2010; Kwan, Ng ve Chan, 2017) ise manevi sıkıntı, korku, sinirlilik, umutsuzluk, depresyon şeklinde tezahür edebilir ve intihar düşünceleri ile ilişkili olabilir.

Akut palyatif bakım ünitesine kabul edilen hastaların %44'ünün manevi sıkıntı yaşadığı (Hui ve diğ., 2010); Afrika ve Uganda'da yaşamın son dönemlerindeki hastaların %21 ila %58'inin manevi iyilik hallerini

kötü olarak tanımladıkları (Selman ve diğ., 2012) bildirilmiştir. Fenwick ve Brayne (2011) araştırmalarında İngilizlerin en büyük korkusunun yalnız ölmek olduğunu, İngiltere’de sağlık sistemi ile ilgili yapılan şikâyetlerin yarısından fazlasının manevi meselelere vurgu yapan yaşam sonu bakımıyla ilgili olduğunu saptamışlardır. Megaviglia, Sutter ve Gaskamp çalışmasında (2008), yaşamın son dönemlerindeki yaşlı hastalar maneviyatı, iç huzur, umut, değerli ve saygın hissetme, sosyal yaşamı sürdürme, yaşamı anlamlı bulma ve duygularla başa çıkabilme yeteneği olarak tanımlamıştır. Çin’li hastalar maneviyatın çok boyutlu soyut bir kavram olduğunu, aynı zamanda güç veren ve yaşamda anlam bulma ile ilişkili olan eşsiz bir kişisel inanç olduğunu ifade etmişlerdir. Sözü edilen bu çalışmaya göre, maneviyat, beden ve zihin bir bütündür; ölümün yaşam sürecinin bir parçası olarak görülmesi ve yaşamın sonuna geldiğinin kabul edilmesi hastalarda iç huzura ve dinginliğe sebep olur (Mok, Wong ve Wong, 2010).

Yapılan çalışmalara göre, manevi inancı yüksek olan hastalarda anksiyete, depresyon düzeyleri daha düşük, umut düzeyi daha yüksektir (Johnson ve diğ., 2011); manevi inanç depresyon, değersizlik duyguları ve intihara karşı önleyici rol oynamakta (Breitbart ve diğ., 2010; Swinton ve Pattison, 2010); bireyin önemli krizlerde baş etme yeteneğini, yaşamı ve yaşama umudunu, hastalığını ve ölümü anlamlandırmasını etkilemekte (Coyle, 2002) ve ölmek üzere olan hastaların ölüm kaygısında ve ölümden korkmamada dine yüklenen anlam ve dini inancın gücü önemli rol oynamaktadır (Gibbs ve Achterberg-Lawiis, 1970).

Manevi iyilik ya da esenlik aynı zamanda yaşam kalitesinin ölçülebilen alt boyutlarından biridir (Paloutzian, Bufford ve Wildman, 2012). Bovero, Leombruni, Miniotti, Rocca ve Torta (2016) yaşamının son birkaç haftasında olan 115 kanserli İtalyan hastada yaptıkları çalışmada maneviyatın yaşam kalitesi ile ilişkili olduğunu ve maneviyatta iman etmenin önemli olduğunu bulmuşlardır. Yine yaşamının son dönemindeki

85 kanser hastasında yapılan çalışmada, manevi iyilik hali arttıkça algılanan şikayetlerin ciddiyetinde azalma olduğu, şikayetlerin şiddetinin azalması ile yaşam kalitesi ve umutta artma olduğu; sonuç olarak maneviyatı yüksek hastalarda kanserin yaşam kalitesi ve ölüm isteği üzerine olan negatif etkilerinin azaldığı gösterilmiştir (Wang ve Lin, 2016). Bir başka çalışmada dua etmenin kanserli hastalarda ağrı yönetiminde %76 oranında etkili olduğu bulunmuştur (McNeill, Sherwood, Starck ve Thompson, 1998).

Kuzey Amerika'da yapılan iki çalışmada manevi ihtiyaçların ihmal edilmesinin azalmış yaşam kalitesi ve bakımdan memnuniyetsizlik (Astrow, Wexler, Texeira, He ve Sulmasy, 2007; Heyland ve diğ., 2010); bir başka çalışmada yaşam sonu dönemde artmış sağlık bakım giderleri ile ilişkili olduğu gösterilmiştir (Balboni ve diğ., 2011).

Yaşamı tehdit eden hastalıkla mücadele eden bireyler için dini ve manevi ihtiyaçlar göreceli olarak daha önemli hale gelir ve bu gereksinimlerin karşılanması hasta ve ailesinin yaşam kalitesine olumlu katkı yapar (Bovero ve diğ., 2016; Vallurupalli ve diğ., 2012). Dünya Sağlık Örgütü Yaşam Kalitesi, Maneviyat, Dindarlık ve Bireysel İnançlar Grubu'na (WHOQOL SRPB Group, 2006) göre, maneviyat, din ve bireysel inançlar bireylerin iç huzuru, umudu, iyimserliği ve yaşam kalitesi ile ilgilidir. Yine sağlık çalışanlarının maneviyat ile ilgili ve dini konuları hastalar ile konuşması hastaların daha fazla palyatif bakımdan yararlanmaları, agresif girişimlerin daha az yapılması ve yoğun bakım ünitesine daha az yatış ile sonuçlanır (Balboni ve diğ., 2013a).

Suudi Arabistan'da çalışan farklı ülkelerden (Filipinler, Yeni Zelanda, İrlanda, Hindistan, İngiltere, Güney Afrika, Kanada) Müslüman olmayan hemşireler ile yapılan niteliksel çalışmada (Abudari, Hazeim ve Ginete, 2016), yaşam sonu dönemde hastayı koruma ve hastaya zarar vermeme adına tüm kararların hasta ailesi tarafından alındığı, tanı ve hastalığın gidişatı konusunda hastanın hiç bilgilendirilmediği saptanmış, bu durum hemşireler tarafından hastanın otonomisine müdahale olarak

algılanmış; hemşireler *“hastalığın gidişatı konusunda bilgi verilirse bile, hastalar gerçeğin farkında ve bundan dolayı da manevi acı çekiyorlar”* demişlerdir. Aynı çalışmada, manevi bakım pratikleri dua etme, hastanın başında Kur’an okuma, teypten Kur’an dinletme, zemzem suyu içirme, hastanın yatak başını Mekke’ye doğru döndürme şeklinde olup manevi bakım ritüellerini tamamen dinin yönlendirdiği belirtilmiştir.

Yaşamın son günlerinde olan hastalarda yapılmış 11, sağlık çalışanlarında yapılmış 8, toplam 19 çalışmanın incelendiği metaanalizde maneviyatın anlam bulmadan ziyade ilişkilere odaklandığı, maneviyatın dini inancı içerebileceği ya da içermeyebileceği, dinden daha geniş anlamlarının olduğu saptanmıştır (Edwards, Pang, Shiu ve Chan, 2010).

Tornøe, Danbolt, Kvigne ve Sørli (2015b) çalışmasında, ölmekte olan hastalara bakım veren hemşireler, manevi acı çekmenin her zaman dini yönünün bulunmadığını belirtmiştir. Maneviyat, belirli bir din ve inanca resmi olarak bağlı olsun ya da olmasın, palyatif hastalarının çoğunun yaşamında önemli bir yere sahiptir. Geleneksel dini uygulamalar birçok hasta için rahatlatıcı ve yol göstericidir. Bununla birlikte, önemli sayıdaki hastanın yüzlerini dönebilecekleri ve destek alabilecekleri dini inançları ve cemaatleri yoktur (Steinhorn, Din ve Johnson, 2017).

Etkili palyatif bakımın amaçlarından biri, kişinin sağlık sorunlarıyla başa çıkmada psikolojik dayanıklılığın kolaylaştırılmasıdır (Moestrup ve Hvidt, 2016). Tamamlayıcı ve alternatif tıp olarak da anılan integratif tıp, sağlık ve refah duygusunu geliştirmeyi amaçlayan masaj, akupunktur, reiki, aromaterapi ve diyet takviyeleri gibi bir takım araçlar ve felsefeler yaşamın son dönemlerindeki hastaların dayanma gücünü artırmada yarar sağlayabilir. Kuzey Amerika ülkelerinde palyatif bakım hastalarında manevi kaynak olarak integratif tıp uygulamalarının kullanımı oldukça yaygındır; ancak çoğu hasta onaylanmayacağını düşündükleri için bu durumdan hekimlerini haberdar etmezler. İntegratif tıp uygulamaları palyatif bakım hastalarında sıklıkla yaşanan bulantı, ağrı,

depresyon ve varoluşsal acı gibi yakınmaları azaltmada etkinliğine ek olarak, barışçıl ve sakin bir içsel duygu durumu ve huzur bulmada sözel ve bilişsel olmayan yollar sunar. İntegratif tıp uygulamaları sırasında bireyde oluşan sakinlik ve dinginlik etkisi derin dua etme ve meditasyon yapma sonucu elde edilen dinginlik ve huzur etkisine benzer. Birçok insan yaşamlarına ve yaşamlarında yaptıkları seçimlerine yönelik yeni anlayış geliştirir; böylece integratif yaklaşımlar hastaların kendilerine yönelik farkındalıklarının artmasını sağlar ve hastalar geleneksel duaya eşlik eden dini uygulamalar olmadan manevi gereksinimlerini karşılayabilirler. Böyle yaparak hastalar basit, sözel olmayan yaklaşımlarla daha fazla içgörü kazanabilir ve huzura erebilirler (Steinhorn ve diğ., 2017).

Aile Bireylerinde Manevi Gereksinimler ve Manevi Bakım

Aile bireylerinden birinde ölümcül hastalığın olması diğer aile üyelerini de etkiler. Ancak konu ile ilgili yapılmış yalnızca dört araştırmaya rastlanmıştır. Yapılan bir çalışmada (Tornøe ve diğ., 2015b) hemşirelerin ifadelerine göre; ölümü yakın olan hastalar ve aile üyeleri birbirleri ile korkularını, acılarını ve kederlerini paylaşmadıklarında giderek kendi kabuklarına çekilerek yalnızlaşmakta; hastalar ölümlerinden sonra çocukları ve eşlerinin nasıl ayakta kalacakları konusunda endişe yaşamakta; ölüm endişesi ve yok olma korkularını “*karanlık bir yere doğru gittikleri*” şeklinde ifade etmekte, yine hastalığın kendilerine eski günahlarının cezası olarak Allah tarafından verildiğini söylemektedirler.

Maneviyat ve dini inançlar aile üyelerinin ölüm öncesi ve ölümden sonraki dönemde baş etmelerini kolaylaştırır. Palyatif bakım ünitelerinde bakılan ileri dönem kanser hastalarının aile yakını olan 43 kişide yapılan bir çalışmada, aile üyelerinin çoğu kendilerini dindar olarak tanımlamış, %58’i manevi acı çektiğini belirtmiştir. Manevi acı anksiyete, depresyon, inkar ve uygun olmayan başa çıkma mekanizmalarını içeren psikolojik sıkıntı ve düşük yaşam kalitesi ile ilişkili bulunmuştur (Delgado-Guay ve diğ., 2013).

Manevi ve dini inançların kayıp süreci ile başa çıkmada da etkili olduğu gösterilmiştir. Örneğin jinekolojik kanser tedavisi gören 108 kadına kanserle başa çıkmalarında kendilerine neyin yardımcı olduğu sorulduğunda; %93 oranında “*manevi inançlarım*” yanıtı verilmiş, hastaların %73’ü dinin hayatlarında önemli bir yer tuttuğunu ifade etmiş ve %49’u kanser teşhisi konulduktan sonra maneviyatlarının arttığını belirtmiştir (Roberts, Brown, Elkins ve Larson, 1997).

Çocukları kanserden ölen 145 ebeveyn ile yapılan çalışmada, katılımcıların %80’i çocuklarının ölümünü takiben dini inançları sayesinde yaklaşık bir yıllık bir sürede huzura kavuştuklarını ifade etmişler; dini inançları kuvvetli olan anne babaların çocuklarının kaybına fizyolojik ve duygusal uyumlarının daha iyi olduğu görülmüştür (Cook ve Wimberley, 1983).

Sağlık Çalışanları Tarafından Manevi Gereksinimlerin Karşılama Durumu ve Etkileyen Faktörler

Ölümü yakın olan hastalarda manevi gereksinimlerin karşılanmasının önemi birçok çalışmada ortaya konulmuşken, sağlık çalışanlarının hasta ve ailelerinin manevi gereksinimlerini sorgulama ve karşılamada isteksiz, çekingen ve yetersiz oldukları bilinmektedir.

İngiltere’de ölmek üzere olan 3391 hastanın %21’i manevi ihtiyaçlarının sorulduğunu (Royal College of Physicians, National care of the dying audit for hospitals, England, 2014); İrlanda, İskoçya ve İngiltere’den 4054 hemşirede yapılan araştırmada, hemşirelerin sadece %5.3’ü hastaların manevi ihtiyaçlarını her zaman karşılayabildiğini ifade etmiştir (McSherry ve Jamieson, 2013). Bir başka çalışmada ileri evre kanser hastalarının %87’si hemşirelerinden, %94’ü ise hekimlerinden hiçbir zaman manevi destek almadıklarını belirtmişlerdir (Balboni ve diğ., 2013b).

Çalışmalarda manevi bakım verilmemesinin nedenleri zaman eksikliği, bireysel, kültürel ve kurumsal faktörler ve profesyonel eğitim

eksikliği olarak özetlenmiştir (Abudari ve diğ., 2016; Balboni ve diğ., 2013b; Best, Butow ve Olver, 2016; Christensen ve Turner, 2008; Edwards ve diğ., 2010; McSherry ve Jamieson, 2013; Noble ve Jones, 2010; Rushton ve diğ., 2009; Tornøe, Danbolt, Kvigne ve Sørli, 2015a; Udo, 2014). Örneğin din ve maneviyat konusunda hekimlerin görüşlerinin incelendiği 61 çalışmanın ele alındığı, 20.000'den fazla hekim üzerinde yapılan çalışmaların derlendiği metaanalizde, hekimlerin din ve maneviyat konularını nadiren hastalarla konuştukları, konuşanların ise çoğunlukla hastaları rahibe yönlendirdikleri belirlenmiş; manevi bakım ile ilgili engeller zaman ve eğitim eksikliği olarak ifade edilmiştir (Best ve diğ., 2016). Başka bir çalışmada da (Balboni ve diğ., 2013b) hemşirelerin %88, hekimlerin %86'sının manevi bakım konusunda hiç eğitim almadıkları saptanmıştır.

Udo'nun belirttiğine göre (2014), çoğu hasta verilen manevi bakımdan memnun değildir. Hatta bu hastaların çoğu fiziksel ve tıbbi bakımdan memnunken; manevi gereksinimlerini karşılayacak donanımda olmadıklarını düşündüklerinden hemşirelerle maneviyat konusunu tartışmaktan çekinmektedirler. Başka çalışmalarda da hemşirelerin hastalarla bu konuları konuşmada kendilerini hazır hissetmedikleri ve yetersiz hissettikleri belirlenmiştir (Christensen ve Turner, 2008; McSherry ve Jamieson, 2013; Noble ve Jones, 2010; Rushton ve diğ., 2009).

Bir çalışmada manevi bakımın önemli olduğu bildirilmesine rağmen, hemşireler hastaların manevi ihtiyaçlarını sorgulamada zaman yetersizliği, personel yetersizliği ve görüşmenin kesintiye uğrama olasılığı vb nedenlerle çekince göstermişlerdir. Bazı hemşireler de kendilerini yeterli görmedikleri için bunları bahane olarak kullandıklarını belirtmiş, *“din gibi konular çok özel konular olup, benim sorumluluk alanıma girmez”* demişlerdir (Tornøe ve diğ., 2015b). Norveç'te (Tornøe ve diğ., 2015a), hemşirelerin ne cevap vereceklerini bilemedikleri için, ölmekte

olan hastalarla maneviyat ve varoluşsal sıkıntı ile ilgili konuları konuşmaktan korktukları, bunun daha çok kendi ölümleri ile ilgili anksiyeteden kaynaklandığı bildirilmiştir.

Ölümü yaklaşan hastalarda maneviyat ile ilgili konulara eğilmekte zorlanan hekim ve hemşireler, ölüm ve ölmenin manevi yönlerini tanımak, ölmekte olan kişinin manevi gereksinimlerini karşılamak için ihtiyaç duydukları eğitimin yanısıra güvenden de yoksundurlar. Palyatif bakım deneyimine ilişkin araştırmalar, sağlık çalışanlarında ölüm döşeği bakış açısının yaygın olduğunu; ölüm sürecinde hastaların yalnız bırakıldıklarını, bu tür hastalara bakımın merhamet, anlayış ve saygı gerektirdiğini göstermektedir (Fenwick ve Brayne, 2011).

Çin’de yapılan çalışmada yaşamının son dönemindeki hastalar hemşirelerin manevi bakım vermesini beklemediklerini, fakat kaliteli bir bakım verildiğinde, bunun kendilerini güçlendirdiğini ve manevi olarak desteklediğini ifade etmişlerdir. Sağlık çalışanları, kabul ve umut vermeyi kolaylaştıran şefkatli ve sevgi dolu bir ortam sağlayabilirse, hastaların manevi olarak daha iyi hissetmelerine yardımcı olabilirler (Mok ve diğ., 2010).

Sağlık çalışanları ve hastaların kültürel değerlerinin ve dini inançlarının farklılığı manevi gereksinimlerin karşılanmamasının önemli nedenlerinden biridir. Örneğin Suudi Arabistan’da çalışan yabancı hemşirelerin deneyimlerini inceleyen çalışmada (Halligan, 2006), hasta bakımını din, kültür ve ailenin hepsinin etkilediği belirlenmiş; hemşireler kendi kültürel değerleri ve hastaların kültürel değerleri arasındaki farklılık nedeniyle hastaların manevi ihtiyaçlarını karşılamada duygusal sıkıntı yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Al-Yateem ve Al-Yateem (2014) Müslüman hastalara bakım veren hemşirelerin İslami kurallar, pratikler konusundaki bilgilerinin ve kültürel yeterliliklerinin eksik olduğunu saptamıştır.

Geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulamaları da manevi bakımda önemli rol oynar. Çin kültüründe ölüm doğum kadar doğal bir süreç olarak kabul edilse de, iyi ölüm kavramı maneviyat, din ve felsefi inançların tümünden etkilenir; bu nedenle hastaların bakımlarında Taoizm, Konfusianizm (Ruizm) ve Budizm’de yaygın kullanılan geleneksel uygulamaların maneviyatın tamamlayıcısı olarak kullanılması önemlidir (Fang, Malcoe, Sixsmith, Wong ve Callender, 2015). Hmong inanisına sahip Çinli’ler ölümden sonra ruhun görünmeyen bir dünyada yaşamaya devam edeceğine inanırlar; yaşamdan ölüm yoluyla diğer yaşama geçiş yolculuğunun başarılı şekilde tamamlanması aile üyelerinin cenaze törenine katılması ile mümkündür. Bu inanişa sahip hastaların manevi bakımında ölüm sonrasında tüm aile üyelerinin katılacağı şekilde cenaze töreninin düzenlenmesi için hazırlıkların yapılması hastanın huzur bulmasına ve huzurlu şekilde ölmesine yardımcı olabilir (Gerdner, Cha, Yang ve Tripp-Reimer, 2007). Budist inanisına sahip aileler ile yapılan bir çalışmada, ölüm acı veren bir deneyimden ziyade, aile üyelerini huzurlu bir ölümü sağlamak için biraraya getiren ve birlikte zaman geçirmelerini sağlayan olumlu bir deneyim olarak ifade edilmiştir (Kongsuwan, Chaipetch ve Matchim, 2012). Tüm dünyada din, yaşam- ve ölümü kültürel olarak anlamak, anlamlı bir yaşam sürdürmede önemlidir. Farklı kültür ve ritüelleri de içeren pratikler konusunda sağlık çalışanları bilgili olmalıdır. Örneğin Müslüman kültüründe ölüm herşeyin bitişi olarak algılanmaz, aksine İslam’da ölümden sonra ruhun yaşadığı ve başka bir dünyada yaşamın süreceği inancı ölümün bir geçiş süreci olarak algılanmasına neden olur. (Cheraghi, Payne ve Salsali, 2005; Salman ve Zoucha, 2010).

Manevi ve dini gereksinimleri kültürel boyutu ile ele alırken, hastaların ve aile üyelerinin iyi ölüm kavramından ne anladıkları üzerinde de durmak gerekir. Daha yapacak işlerinin olması, umut/umutsuzluk, kabul/hazır oluşluluk, acı çekme ve ölüme yüklenen anlam, sosyal destek ağı, sağlık bakım sistemine ve çalışanlarına güvenmeme hastaların ölme ve ölümü karşılama biçimlerini etkiler. Örneğin Amerika’da yaşayan

Afrikalıların ölümün şekli ve zamanını Allahın belirlediği inancı ile yaşamın son dönemlerinde ileri bakım uygulamalarını red ettikleri bildirilmiştir (Carr, 2011). Çin Hong Kong'da yapılan bir çalışmada kültürel faktörler ve yaşam gerçeklerinin hastaların ölüm yerini bile etkilediği belirtilmiş; hastaların büyük çoğunluğu evlerinde ölmek arzusunu belirtmiş olsalarda, ancak %2.7'si (evin küçüklüğü, ailenin kalabalık olması, evde birinin ölmesinin evin mali değerini düşürmesi vb nedenlerle) evlerinde hayata veda edebilmişlerdir. Yine aynı çalışmada, ölüm hakkında konuşmanın ölümü getirir inancının hakim olduğu belirlenmiştir (Cheng, Li, Chan, Ho ve Sham, 2014). Yapılan bir çalışmada, Güney ve Doğu Asya'da birçok kişi ölüm sırasında istedikleri ritüeller hastane ortamında olamayacağı için evlerinde ölmek istediklerini belirtmişlerdir (Venkatasalu, Seymour ve Arthur, 2014). Yapılan bir diğer çalışmada ise, müslüman hastaların dua edebilmek için sedatif alımının azaltılması talebi olmuştur (Davidson, Boyer, Casey, Matzel ve Walden, 2008). Sayılan tüm bu nedenlerle farklı kültürlerle duyarlı manevi yaklaşımın benimsenmesi hem batı hem de doğu toplumlarında yaşam ve ölümü anlama ve anlamlandırmada önemlidir.

SONUÇ

Sonuç olarak, hastaların manevi gereksinimlerinin karşılanması bütüncül sağlık bakımının temel unsurlarından biridir. Özellikle, yaşamının son dönemindeki hastalarda maneviyat ve manevi bakım konusunda ele alınması gereken pek çok faktör vardır. Maneviyat, aşkınlık, umut, anlam bulma ve onur kavramlarının tümünün birbiri ile ve sonuçta yaşam kalitesi, ağrı kontrolü, kayıpla başa çıkma ve kabullenme gibi sonuç göstergeleri ile ilişkili olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Araştırmacılar bu konuları hem inanç temelli hem laik hem de farklı profesyonel ve kültürel perspektiflerden ele almalıdır. Ek olarak hastaların zaman içinde değişen deneyimlerinin ve ihtiyaçlarının belirlenmesini sağlayacak longitidunal çalışmalar yapılmalı; kişilik gelişiminin manevi

boyutlarını ele alan (Chochinov ve Cann, 2005), ayrıca integratif tıp uygulamalarının maneviyata etkisinin incelendiği araştırmalar yapılmalıdır (Steinhorn ve diğ., 2017). Tüm bu yaklaşımlar çağdaş palyatif bakım yaklaşımının ufkunu genişletmek, böylece acıyı azaltmak ve ölüme yaklaşanlarda kalan zamanın kalitesini artırmak için bir fırsat sunacaktır. Son olarak manevi bakım mutlaka palyatif bakım hizmetlerine entegre edilmeli; manevi bakım uygulamaları, bazı gelişmiş ülkelerde olduğu gibi, verilen hizmetlerin kalite göstergesi olarak ele alınmalıdır (Dean, 2017; McSherry ve Ross, 2017).

Manevi bakım, tüm diğer alanlarda olduğu gibi palyatif bakımda da hastanın yaşam kalitesinin ve bakımın kalitesinin artırılması açısından son derece önemlidir. Bu nedenle, özellikle sağlık çalışanlarının manevi bakım konusunda eğitim alması ve manevi bakımın palyatif bakıma entegre etmesi gerekmektedir.

KAYNAKLAR

1. Abudari G, Hazeim H & Ginete G. (2016). Caring for terminally ill Muslim patients: Lived experiences of non-Muslim nurses. *Palliat Support Care*, 14(6):599-611. doi:10.1017/S1478951516000249.
2. Al-Yateem S & Al-Yateem N. (2014). The experience of overseas nurses caring for Muslim patients in Kingdom of Saudi Arabia and the UAE: A qualitative study. *Int J Res Nurs*, 5, 17-24. doi:10.3844/ijrnsp.2014.17.26.
3. Astrow AB, Wexler A, Texeira K, He MK & Sulmasy DP. (2007). Is failure to meet spiritual needs associated with cancer patients' perceptions of quality of care and their satisfaction with care? *J Clin Oncol*, 25(36):5753-7. doi:10.1200/JCO.2007.12.4362.
4. Balboni TA, Balboni M, Enzinger AC, Gallivan K, Paulk E, Wright A, et al (2013a). Provision of spiritual support to patients with advanced cancer by religious communities and associations with medical care at the end of life. *Jama Intern Med*, 173(12):1109-17. doi:10.1001/jamainternmed.2013.903.
5. Balboni T, Balboni M, Paulk ME, Phelps A, Wright A, Peteet J, et al. (2011). Support of cancer patients' spiritual needs and associations with medical care costs at the end of life. *Cancer*, 117(23):5383-91. doi:10.1002/cncr.26221.
6. Balboni MJ, Sullivan A, Amobi A, Phelps AC, Gorman DP, Zollfrank A et al. (2013b). Why is spiritual care infrequent at the end of life? Spiritual care perceptions among patients, nurses, and physicians and the role of training. *J Clin Oncol*, 31(4):461-7. doi: 10.1200/JCO.2012.44.6443.
7. Best M, Butow P & Olver I. (2016). Doctors discussing religion and spirituality: A systematic literature review. *Palliat Med*, 30(4):327-37. doi:10.1177/0269216315600912.

8. Boston P, Bruce A & Schreiber R. (2011). Existential suffering in the palliative care setting: An integrated literature review. *J Pain Symptom Manage*, 41(3):604-8. doi:10.1016/j.jpainsymman.2010.05.010.
9. Breitbart W, Rosenfeld B, Gibson C, Pessin H, Poppito S, Nelson C, et al. (2010). Meaning-centered group psychotherapy for patients with advanced cancer: A pilot randomized controlled trial. *Psychooncology*, 19(1):21-8. doi:10.1002/pon.1556.
10. Bruce A, Schreiber R, Petrovskaya O & Boston P. (2011). Longing for ground in a ground (less) world: A qualitative inquiry of existential suffering. *BMC Nurs*, 10(1):2. doi:10.1186/1472-6955-10-2.
11. Bovero A, Leombruni P, Miniotti M, Rocca G & Torta R. (2016). Spirituality, quality of life, psychological adjustment in terminal cancer patients in hospice. *Eur J Cancer Care (Engl)*, 25(6):961-9. doi:10.1111/ecc.12360.
12. Carr D. (2011). Racial differences in end-of-life planning: Why don't blacks and latinos prepare for the inevitable? *Omega (Westport)*, 63(1):1-20. doi:10.2190/OM.63.1.a.
13. Chan CWH, Choi KC, Chien WT, Cheng KKF, Goggins W, So WKW, et al. (2014). Health-related quality-of-life and psychological distress of young adult survivors of childhood cancer in Hong Kong. *Psychooncology*, 23(2):229-36. doi:10.1002/pon.3396.
14. Cheng HWB, Li CW, Chan KY, Ho R & Sham MK. (2014). Bringing palliative care into geriatrics in a Chinese culture society: Results of a collaborative model between palliative medicine and geriatrics unit in Hong Kong. *J Am Geriatr Soc*, 62(4):779-81. doi:10.1111/jgs.12760.
15. Cheraghi MA, Payne S & Salsali M. (2005). Spiritual aspects of end-of-life care for Muslim patients: Experiences from Iran. *Int J Palliat Nurs*, 11(9):468-74. doi:10.12968/ijpn.2005.11.9.19781.
16. Chochinov HM & Cann BJ. (2005). Interventions to enhance the spiritual aspects of dying. *J Palliat Med*, 8 (Suppl 1):S103-15. doi:10.1089/jpm.2005.8.s-103.
17. Christensen KH & Turner de S. (2008). Spiritual care perspectives of Danish registered nurses. *J Holist Nurs*, 26(1):7-14. doi:10.1177/0898010107301869.

18. Cook JA & Wimberley DW. (1983). If I should die before I wake: Religious com-mitment and adjustment to the death of a child. *J Sci Stud Religion*, 22(3):222-38. doi:10.2307/1385967.
19. Coyle J. (2002). Spirituality and Health: Towards a framework for exploring the relationship between sprituality and health. *J Adv Nurs*, 37(6): 589-597.
20. Davidson JE, Boyer ML, Casey D, Matzel SC, Walden CD. (2008). Gap analysis of cultural and religious needs of hospitalized patients. *Crit Care Nurs Q*, 31(2):119-26. doi:10.1097/01.CNQ.0000314472.33883.d4.
21. Dean E. (2017). Ask dying adults about their spiritual beliefs, NICE says. *Nurs Stand*, 31(33):15. doi:10.7748/ns.31.33.15.s16.
22. Delgado-Guay MO, Parsons HA, Hui D, De la Cruz MG, Thorney S & Bruera E. (2013). Spirituality, religiosity, and spiritual pain among caregivers of patients with advanced cancer. *Am J Hosp Palliat Care*. 30(5):455-61. doi:10.1177/1049909112458030.
23. Edwards A, Pang N, Shiu V & Chan C. (2010). The understanding of spirituality and the potential role of spiritual care in end-of-life and palliative care: A meta-study of qualitative research. *Palliat Med*, 24(8):753-70. doi:10.1177/0269216310375860.
24. Fang ML, Malcoe LH, Sixsmith J, Wong LY & Callender M. (2015). Exploring traditional end-of-life beliefs, values, expectations, and practices among Chinese women living in England: Informing culturally safe care. *Palliat Support Care*, 13(5):1261-74. doi:10.1017/S1478951514001126.
25. Fenwick P & Brayne S. (2011). End-of-life experiences: Reaching out for compassion, communication, and connection-meaning of deathbed visions and coincidences. *Am J Hosp Palliat Care*. 28(1):7-15. doi: 10.1177/1049909110374301.
26. Gerdner LA, Cha D, Yang D & Tripp-Reimer T. (2007). Circle of life: End-of-life care and death rituals for Hmong-American elders. *J Gerontol Nurs*, 33(5):20-9.
27. Gibbs HW & Achterberg-Lawiis JJ. (1970). Spiritual values and death anxiety: Implications for counseling with terminal cancer patients. *J Couns Psychol*, 25(6): 563-70.

28. Halligan P. (2006). Caring for patients of Islamic denomination: Critical care nurses' experiences in Saudi Arabia. *J Clin Nurs*, 15(12):1565-73. doi:[10.1111/j.1365-2702.2005.01525.x](https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2005.01525.x).
29. Heyland DK, Cook DJ, Rocker GM, Dodek PM, Kutsogiannis DJ, Skrobik Y, et al. (2010). Defining priorities for improving end-of-life care in Canada. *CMAJ*, 182(16):E747-52. doi:10.1503/cmaj.100131.
30. Hutchinson M. (1997). Healing the whole person: The spiritual dimension of holistic care. http://members.tripod.com/~Marg_Hutchison/nurse-4.html. Erişim Tarihi:15/06/2018.
31. Hui D, de la Cruz M, Thorney S, Parsons HA, Delgado-Guay M & Bruera E. (2010). The frequency and correlates of spiritual distress among patients with advanced cancer admitted to an acute palliative care unit. *Am J Hosp Palliat Care*, 28(4):264-70. doi:10.1177/1049909110385917.
32. Johnson KS, Tulsy JA, Hays JC, Arnold RM, Olsen MK, Lindquist JH, et al. (2011). Which domains of spirituality are associated with anxiety and depression in patients with advanced illness? *J Gen Intern Med*, 26(7):751-8. doi:10.1007/s11606-011-1656-2.
33. Kongsuwan W, Chaipetch O & Matchim Y. (2012). Thai Buddhist families' perspective of a peaceful death in ICUs. *Nurs in Crit Care*, 17(3):151-9. doi:10.1111/j.1478-5153.2012.00495.x.
34. Kwan CWM, Ng MSN & Chan CWH. (2017). The use of life review to enhance spiritual well-being in patients with terminal illnesses: An integrative review. *J Clin Nurs*, 26(23-24):4201-11. doi:10.1111/jocn.13977.
35. la Cour P & Hvidt NC. (2010). Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations. *Soc Sci Med*, 71(7):1292-9. doi:10.1016/j.socscimed.2010.06.024.
36. Meraviglia M, Sutter R & Gaskamp CD. (2008). Providing spiritual care to terminally ill older adults. *J Gerontol Nurs*, 34(7):8-14.
37. McNeill JA, Sherwood GD, Starck PL & Thompson CJ. (1998). Assessing clinical outcomes: Patient satisfaction with pain management. *J Pain Symptom Manage*, 16(1):29-40.

38. McSherry W & Jamieson S. (2013). The qualitative findings from an online survey investigating nurses' perceptions of spirituality and spiritual care. *J Clin Nurs*, 22(21-22):3170-82. doi:10.1111/jocn.12411.
39. McSherry W & Ross L. (2017). Spiritual care should be part of the Code. *Nurs Stand*, 31(33):29. doi:10.7748/ns.31.33.29.s25.
40. Moestrup L & Hvidt NC. (2016). Where is God in my dying? A qualitative investigation of faith reflections among hospice patients in a secularized society. *Death Stud*, 40(10): 618-629, doi:[10.1080/07481187.2016.1200160](https://doi.org/10.1080/07481187.2016.1200160).
41. Mok E, Wong F & Wong D. (2010). The meaning of spirituality and spiritual care among the Hong Kong Chinese terminally ill. *J Adv Nurs*, 66(2):360-70, doi:10.1111/j.1365-2648.2009.05193.x.
42. National Council on Aging. (2018). Healthy Aging Facts. <https://www.ncoa.org/wp-content/uploads/2018-Healthy-Aging-Fact-Sheet-7.10.18-1.pdf>. Erişim Tarihi: 04/08/2018.
43. Noble A & Jones C. (2010). Getting it right: Oncology nurses' understanding of spirituality. *Int J Palliat Nurs*, 16(11):565-9. doi: [10.12968/ijpn.2010.16.11.80022](https://doi.org/10.12968/ijpn.2010.16.11.80022)
44. Paloutzian RF, Bufford RK & Wildman AJ. (2012). Spiritual wellbeing scale: Mental and physical health relationships. In: Cobb M, Puchalski CM, Rumbold B (eds): Oxford Textbook of Spirituality in Healthcare. New York: Oxford. p. 553-8. doi:10.1093/med/9780199571390.003.0048.
45. Pew Research Center: (2012). "Nones" on the rise: One-in-five adults have no religious affiliation. The Pew Forum on Religion and Public Life, Washington.
46. Puchalski C, Ferrell B, Virani R, Otis-Green S, Baird P, Bull J, et al. (2009). Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference. *J Palliat Med*, 12(10):885-904. doi:10.1089/jpm.2009.0142.
47. Roberts JA, Brown D, Elkins T & Larson DB. (1997). Factors influencing views of patients with gynecologic cancer about end-of-life decisions. *Am J Obstet Gynecol*, 176(1):166-72. doi:[https://doi.org/10.1016/S0002-9378\(97\)80030-0](https://doi.org/10.1016/S0002-9378(97)80030-0).

48. Royal College of Physicians. (2014). National care of the dying audit for hospitals, England. file:///C:/Users/Administrator/Downloads/ncdah_national_report.pdf. Erişim Tarihi: 18/06/2018.
49. Rushton CH, Sellers DE, Heller KS, Spring B, Dossey BM & Halifax J. (2009). Impact of a contemplative end-of-life training program: Being with dying. *Palliat Support Care*, 7(4):405-14. doi:10.1017/S1478951509990411.
50. Salman K & Zoucha R. (2010). Considering faith within culture when caring for the terminally ill Muslim patient and family. *J Hospice Palliat Nurs*, 12(3):156-65. doi:10.1097/NJH.0b013e3181d76d26.
51. Selman L, Siegert R, Higginson IJ, Dinat N, Downing J, Gwyther L, et al. (2012). The “Spirit 8” successfully captured spiritual wellbeing in African palliative care: Factor and Rasch analysis. *J Clin Epidemiol*, 65(4):434-43. doi:10.1016/j.jclinepi.2011.09.014.
52. Steinhorn DM, Din J & Johnson A. (2017). Healing, spirituality and integrative medicine. *Ann Palliat Med*, 6(3):237-47. doi:10.21037/apm.2017.05.01.
53. Swinton J & Pattison S. (2010). Moving beyond clarity: Towards a thin, vague, and useful understanding of spirituality in nursing care. *Nurs Philos*, 11(4):226-37. doi:10.1111/j.1466-769X.2010.00450.x.
54. Tornøe K, Danbolt LJ, Kvigne K & Sørli V. (2015a). A mobile hospice nurse teaching team’s experience: Training care workers in spiritual and existential care for the dying-a qualitative study. *BMC Palliat Care*, 14:43, doi:10.1186/s12904-015-0042-y.
55. Tornøe KA, Danbolt LJ, Kvigne K & Sørli V. (2015b). The challenge of consolation: Nurses’ experiences with spiritual and existential care for the dying-a phenomenological hermeneutical study. *BMC Nurs*, 14:62. doi:10.1186/s12912-015-0114-6.
56. Udo C. (2014). The concept and relevance of existential issues in nursing. *Eur J Oncol Nurs*, 18(4):347-54. doi:10.1016/j.ejon.2014.04.002.
57. Vallurupalli M, Lauderdale K, Balboni MJ, Phelps AC, Block SD, Ng AK, et al. (2012). The role of spirituality and religious coping in the quality of life of patients with advanced cancer receiving palliative

- radiation therapy. *J Support Oncol*, 10(2):81-7. doi:10.1016/j.suponc.2011.09.003.
58. Venkatasalu MR, Seymour JE & Arthur A. (2014). Dying at home: A qualitative study of the perspectives of older South Asians living in the United Kingdom. *Palliat Med*, 28(3):264-72. doi:10.1177/0269216313506765.
59. Wang YC & Lin CC. (2016). Spiritual well-being may reduce the negative impacts of cancer symptoms on the quality of life and the desire for hastened death in terminally ill cancer patients. *Cancer Nurs*, 39(4):E43-50. doi:10.1097/NCC.0000000000000298.
60. Weber SR, Pargament KI, Kunik ME, Lomax JW & Stanley MA. (2012). Psychological distress among religious nonbelievers: A systematic review. *J Relig Health*, 51(1):72-86. doi:10.1007/s10943-011-9541-1.
61. White ML, Peters R & Schim SM. (2011). Spirituality and spiritual self-care: Expanding self-care deficit nursing theory. *Nurs Sci Q*, 24(1):48-56. doi:10.1177/0894318410389059.
62. WHOQOL SRPB Group. (2006). A cross-cultural study of spirituality, religion, and personal beliefs as components of quality of life. *Soc Sci Med*, 62(6):1486-97. doi:10.1016/j.socscimed.2005.08.001.
63. World Health Organisation, (2018). Palliative Care. <http://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care>. Erişim Tarihi: 07/08/2018.
64. Wright M & Clark D. (2012). Cicely Saunders and the development of hospice palliative care. In H Coward & KI Stajduhar (Eds.), *Religious understandings of a good death in hospice palliative care*. Albany, NY: State University of New York Press.

MANEVİ REHBERLİK KURUMUNUN MESLEKİ İLKELERİ¹

Çeviri: Prof. Dr. Kadir CANATAN² & Leyla YILDIRIM³

ÖNSÖZ

1. Kalite Standartları ve Kalite Kaydı ile birlikte Mesleki İlkeler, manevi rehberliğin kalitesini güvence altına almak için önemli bir araçtır. Mesleki İlkeler ve buradan türeyen davranış kuralları özdenetimin bir biçimi olarak görülebilir. Formüle edilmiş kurallar, meslek kurumuna bağlı olarak çalışan manevi rehberlerin eylemlerini test etmek için konulmuş normlar olarak geçerlidir. Meslek kuruluşuna üye olan manevi rehber, Meslek İlkeleri'ne uygun olarak davranmak zorundadır.
2. Bu Meslek İlkeleri yanında, manevi rehberin çalıştığı ortamda geçerli olduğu kadarıyla işveren veya atama kurumunun kuralları da geçerlidir. Bu iki kurallar dizgesi arasında ilişkinin nasıl olacağı Şikayet Yönergesinde açıklanmaktadır.
3. Bu Meslek İlkeleri'nin bir kısmı, önemli ideallerin formüle edildiği erişilmesi gereken ilkelerdir. Diğer kısmı ise sınırları belirleyen ilkelerdir. Alt sınırları ifade eden ve meslek grubu tarafından öngörülen bu somut kurallar dizgesi aşılamaz.
- 3.1. Meslek kurumuna bağlı olarak çalışan üyeler çevresi içinde Meslek İlkeleri'nin anlamı şudur: Manevi rehberlerin izlemesi

¹ Bakınız: Vereniging van Geestelijk VerZorgers (Manevi Rehberler Cemiyeti), Beroepsstandaard geestelijk verzorger 2015 (Manevi Rehber Meslek Standartları), Sh. 19-21, Marsstar Design, Zoetermeer 2016.

² Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü Öğretim Üyesi.

³ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi.

gereken bu kurallar formel olarak belirlenmiş değerler ve normlardır.

- 3.2. Dış paydaşlar karşısında Meslek İlkeleri, belirli değer ve normların korunmasına yönelik bir güvence sunmaktadır. Bu güvenceler bireysel mesleki uygulamalarda biçim almakta olup iyi bir hizmet sunmak için devlet ve toplum tarafından belirlenmiş koşullara uymaktadır.
- 3.3. Meslek İlkeleri, manevi rehber ile onun ilişki içinde olduğu müşteri arasındaki güven ilişkisi için normatif bir temel sunmaktadır.
4. Meslek İlkeleri'nin yerine getirilmemesi durumunda müşteri veya başka bir çıkar sahibi, mesleki kurum bünyesinde bulunan Şikâyet Komisyonu'na şikâyet etme hakkına sahiptir. Bunun için izlenmesi gereken prosedür, Meslek İlkeleri'nde belirlenmiş olan Şikâyetler Tüzüğü'nde beyan edilmiştir.
5. Meslek İlkeleri'nin biçimselleştirilmesi statik/durağan bir olgu değildir. Meslek İlkeleri, düzenli olarak yeni ve beklenmeyen koşullar ve gelişmelere uyarlanabilir. Ayrıca, hukukun işlemesiyle içtihatlar ortaya çıkacaktır ki, bunlar da manevi rehberin davranışlarını belirleyecektir.
6. Yenilenmiş Meslek İlkeleri, meslek kurumunun üyeler toplantısında kabul edildiği andan itibaren, bundan önceki versiyonları geçersiz hale gelecektir.

2. GENEL BAŞLANGIÇ İLKELERİ

7. Manevi rehber her insanın eşsizliğine ve onuruna saygı duyar. Çıkış noktası şudur: Her insan, etnik köken, milliyet, yaş, cinsiyet, cinsel kimlik, siyasi tercih, yaşam tarzı, dünya görüşü veya toplumsal statüsüne bakmaksızın manevi rehberliğe başvurma hakkına sahiptir.

8. Manevi rehberin kendisi de, müşteriler, yakınları ve meslektaşlarıyla ilişkisinde tehlikede olabilir. Manevi rehber kendisinin kim olduğu ve ne için uğraş verdiği konusunda bilgi verebilir.
9. Manevi rehber daima kendisi ile müşteri arasında eşitsiz bir ilişki olduğunun bilincindedir. Manevi rehber kendi uzmanlık veya konumundan kaynaklanan gücünü istismar edemez.
10. Manevi rehber kendi mesleğini icra etmek için kişisel olarak sorumludur. Bunun için eğitim, intervizyon, süpervizyon ve meslektaşlar arası test gibi bilinen kanallar aracılığıyla bilgi, beceri ve maneviyatını belirli bir seviyede tutmak zorundadır. Ciddi ve sürekli bir eğitim için kriterler Kalite Kaydı'nda belirlenmiştir.
11. Manevi rehber kendi dünya görüşüyle özenli ve özgün bir ilişki içindedir ve başka inançlara yönelik olarak açık bir tutum sahibidir.
12. Manevi rehber her zaman mesleğinin onuru ve manevi rehberliğin itibarını zedelemeyecek bir şekilde davranmak zorundadır. Bu hem iş saatleri içinde hem de iş saatleri dışında geçerlidir.
13. Manevi rehber farklı çıkarları tartarak bu temelde kendi eylemlerinin vuku bulduğunun bilincindedir. O, kendi eylemleri konusunda kavrayış sahibi olmak için mücadele eder ve hesap vermeye hazırdır.

3. DAVRANIŞ KURALLARI

14. Manevi rehberin çalışmaları saygı, bütünlük, gizlilik, mesleki işbirliği ve disiplinlerarasılık ilkeleri tarafından belirlenmiştir. Buradan şu davranış kuralları türemektedir:

3.1. Saygı İlkesi

15. Manevi rehberin müşteri karşısındaki tutumu, onu kişiliğine saygı ve onun kendi sorumluluklarına tanıma temeline dayanır. Tüm çalışmalarında manevi rehber mümkün olduğu kadar müşterisiyle veya onun yasal temsilcisiyle müzakere ederek eylem yapar.
16. Manevi rehber müşterisine refakat etme, yardım sunma ve tavsiye verme konusunda sorumludur.
17. İlke olarak manevi rehber kendisine başvuran herkes için hazır olmalıdır. Ne zaman müşteri refakat, yardım veya tavsiyeye gereksinim duyar ve manevi rehber başvurursa, o öngörülebilir bir zamanda müşterisine, ne tür, hangi biçimde ve hangi oranda refakat verebileceğini açıklamalıdır.
18. Eğer manevi rehber talep edilen refakat veya bunun devamından vazgeçiyorsa müşterisine neden vazgeçtiği konusunda düşüncelerini açıklamalıdır. Gerekirse müşterinin atması gereken adımlar konusunda tavsiye vermeli ve iyi bir sevk için katkıda sunmalıdır.
19. Manevi rehber, manevi rehber ve müşteri arasındaki ilişkinin özgür bir çerçevede başlatılmasını, sürdürülmesini ve tamamlanmasını güvence altına alır. Müşteri, her an ilişkiyi sonlandırma hakkına sahiptir.
20. Kendi çıkarlarını makul ölçülerde takdir edemeyen müşterilere Meslek İlkeleri, müşteriye başka hizmet sunan kişilerle müzakere yapılarak, verili şartlar içinde, makul ve mümkün bir şekilde uygulanmalıdır. Bu noktada mümkün olduğunca kişinin bilinen talepleri ve özgünlüğü hesaba katılmalıdır.

3.2. Bütünlük İlkesi

21. Bir kuruluştaki görev yapan manevi rehber için kendi çıkarı veya müşteri ile ilgili ilişkinin olası yararı, bir ilişkiye başlamak ve sürdürmek konusunda rol oynamamalıdır. Müşterilerle müzakere içinde eğitim ve süpervizyonun önemi bunu dışındadır.
22. Hediye kabul etmek veya müşterilerin ve yakınlarının mirasını almak manevi rehber son derece çekimser olmalı ve çalıştığı kurumun kurallarına göre davranmalıdır. Müşterilerle parasal ilişkiler ve yükümlülükler içine girmemelidir.
23. Bir kuruma bağlı olarak çalışmayan bir manevi rehber mali ödemeler konusundaki sorular karşısında şeffaf olmalıdır. Yine hediye veya miras kabul etmek konusunda son derece çekimser olmalıdır.
24. Refakat süresince manevi rehber, ne kendi işiyle bağdaşmayan kişisel ilişkiler kurmamalı ne de bu noktada talep de bulunmalıdır. Gerek bedensel gerekse ruhsal anlamda müşterinin kişisel bütünlüğüne her zaman saygı duymalıdır. Manevi rehber cinsel veya erotik olarak deneyimlenecek ya da bu manaya gelebilecek bir şekilde müşteriye dokunmama konusunda sorumluluk sahibi olmalıdır. Manevi rehber müşterinin cinsel yakınlık kurmasına da izin vermemelidir.
25. Eğer manevi rehber müşterinin iyilik halini zedeleyecek durumlarla karşılaşarsa, müşterisini bu konuda bilgilendirdikten ve gizlilik konusundaki önlemleri aldıktan sonra, ilk planda sorumluların dikkatini çekmeli ve olası iyileştirmeler hakkında tavsiye vermelidir.
26. Manevi rehber, izlenecek davranış konusunda belirsizlik veya güvensizlik söz konusu olduğunda, gizlilik kuralını dikkate

olarak meslektaşına, güvenilir bir kişiye, uzmana veya idareci bir kişiye danışmalıdır.

27. Manevi rehber, herkesin kendi sorumluluklarına yerine getirmesi çerçevesinde, çalıştığı kurum ve kendisini atayan merci karşısında özenli ve sadakat sahibidir. O söz konusu kurum ve merci karşısında kendi işlerini yerine getirme biçimi hakkında sorumludur.
28. Manevi rehber, kendi kurumu ve atayıcı kurumla bir vicdani çatışma veya bir sadakat çatışması içine girebilir. Bundan kaynaklanan bir gerilim seçimler yapmayı gerektirdiğinde, müşterinin temel yaşam hakkı, bütünlüğüne ve inançlarına saygı her zaman ön plandadır. Daha sonra çalıştığı kurum ve atamasını yapan merci karşısında kendi sorumluluğu gelir. Eğer manevi rehber şu veya bu nedenle kendi vicdanı ile bağdaştıramazsa, müşterisini başka bir meslektaşına sevk yapma özgürlüğü vardır.

3.3. Gizlilik İlkesi

29. Müşteri bir konuda başka bir karar almadıkça, manevi rehber kendi mesleğini ifa etme sırasında elde ettiği gizli bilgi, gördüğü ve gizli bir karakteri olduğunu düşündüğü her şey hakkında gizlilik kuralına uymak zorundadır.
30. Müşteriyle ilişkinin sonlandırılması ve hatta ölümünden sonra da onunla ilgili bilgileri gizli tutma durumu devam eder.
31. Müşteri, kendisine ait kişisel/mahrem bilgileri manevi rehber tarafından paylaşılmasına onay verse bile, bu insiyatifi kullanıp ya da kullanmama hakkı manevi rehberin kendisine aittir.

Manevi rehber, aşağıda belirtilen tüm şartların yerine getirilmesi durumunda ancak gizlilik yükümlülüğünü ihlal edebilir.

- a. Müşteriye ait bilginin/sırrın paylaşımı durumunda müşteriye neredeyse kesin olarak zarar gelmeyeceği ya da kendisi için herhangi bir tehlike oluşturmamalıdır.
- b. Manevi rehber bu bilginin/sırrın paylaşımından dolayı başkasına ya da müşteriye gelebilecek zararın engellenebileceğinden ya da sınırlana bilineceğinden neredeyse emindir.
- c. Tehlike ya da hasar ancak bu kişisel/mahrem bilgilerin paylaşılmasıyla önlenabilir.
- d. Manevi rehber bu gizlilik yükümlülüğünü sürdürme zorunluluğundan dolayı vicdani sıkıntılar yaşıyorsa.
- e. Müşteriden söz konusu izni almak için bütün gerekli adımlar atılmış olmalıdır.
- f. Gizlilik zorunluluğu sadece gerekli olduğu kadar yani tehlikeyi önlemek ve hasarı engellemek için ihlal edilebilir.

32. Böyle istisnai, yani gizlilik ihlali durumunda, manevi rehber mümkün olduğunca müşteriyle işbirliği yapar ya da en azından bilgi paylaşımında bulunur. Ya da en azında harekete geçmeye motive etmeye çalışır.

33. Ortak sağlık hizmeti sunumu bağlamında bilgi paylaşımında, 34. maddede formüle edilen gizlilik yükümlülüğünün katı uygulaması geçerli değildir. Manevi danışman, müşterek sağlık hizmeti olduğu durumlarda, müşterisinin bu konuda izin vermesi koşuluyla, ilgili sağlık hizmeti sağlayıcıları ile bilgi paylaşabilir. Bu ancak müşterek sağlık açısından gerekli ise ve gizliliğin ilgili sağlık hizmeti sağlayıcıları tarafından garanti altına alınması şartıyla mümkündür.

34. Manevi danışman, şayet mahkemede tanıklık yapması veya bilgi aktarması gerekirse ve bu durum onun gizlilik yükümlülüğünü tehlikeye sokarsa hâkimin bu talebine ‘tanıklığın reddi’ hakkını kullanmalıdır. 31. maddede atıfta bulunulan

- şartların tamamının yerine getirilmesi halinde ancak gizlilik yükümlülüğü kaldırılabilir ve hâkimin talebine olumlu cevap verebilir.
35. Şayet hâkim ‘tanıklığın reddi’ talebine ret cevabı verirse bu durumda manevi rehber ancak fiili bilgiyi ve sadece istenilen bilgiyi aktarabilir. Müşteriyle ilgili herhangi bir değer yargısından kaçınmalıdır. Bir kural olarak, gizliliği mümkün olduğunca korumalıdır. Buna rağmen manevi rehber hala sessiz kalmaya karar verirse, bu hâkim tarafından belirlenen cezaya tabiidir.
36. Manevi rehberin kendi yazıhanesi ya da bağlı olduğu kurum, işvereni ve kurumun gönüllüleri için yaptığı faaliyetler veya çalışanların ve gönüllülerin eğitimi ve kutlamalar ve diğer toplantılar için ona yansıyan kısmı için, 29 ila 33. maddelerde formüle edilenleri tamamı geçerlidir.
37. Manevi danışmana karşı biri şikâyette bulunursa, manevi danışmanın gizlilik yükümlülüğü hala geçerliliğini korumaktadır. Şayet gizlilik yükümlülüğünü ihlal etmesi gerektiren bir durum oluşursa bunu ancak müşterinin onayını aldığı takdirde yapabilir. Bu, bir başka ilgili taraf şikâyette bulunduğu da geçerlidir. Bu durumda, manevi bakım veren kişi, yine sınırlama uygulamak zorundadır ve gizlilik yükümlülüğü sadece gerekli olduğu ölçüde yani kendini savunmada ihlal edilebilir.
38. Manevi rehber sadece rehberlik amaçlı olarak müşterinin kişisel bilgilerini ve onun durumu hakkındaki bilgileri toplar. Sadece müşterinin izni dâhilinde onunla ilgili verileri diğer kişi veya kurumlarla paylaşabilir. Kişisel verilerin gizliliği bu üçüncü taraflarca da yeterince güvence altına alınmalıdır. Bu aynı zamanda manevi rehberin kişisel verileri elektronik ortamda raporlamasında da geçerlidir. Müşteri, elektronik dosyalama sisteminin bir parçası olabilecek veya olmayacak olan raporu

görüntüleme hakkına sahiptir. Manevi rehber buna izin vermelidir. Verileri depolama manevi rehberin sorumluluğu altındadır. Bu verileri depolama süresi, eğer belirli bir iş alanının kendisine ait kanuni süresi yoksa maksimum 15 senedir.

Bu süre sonunda manevi rehber verilerin yok edilmesini sağlamalıdır.

39. Şayet manevi rehber şiddet, cinsel istismar veya aile içi şiddete dair ciddi bir şüphe duyarsa bu konuda (anonim şekilde) yetkili makamlara danışır.

3.4. Mesleki İşbirliği

40. Manevi rehber, kavrayış ve anlayış farklılıkları olsa bile meslektaşlarını yargılama hususunda kamuda mesleki sınırlar içinde kalır ve onlara karşı saygılıdır. O, kavrayış ve yaşam felsefeleri konusunda çeşitliliği hesaba katar.

41. Kendisine başka bir meslektaşı hakkında eleştiri yaparak gelen bir kişiyi manevi rehber o meslektaşına veya görüş sahibi yetkili bir kişiye yönlendirir ve kendisine gelen kişi karşısında çekimser kalır.

42. Eğer kendi işlevini yerine getirme sırasında ciddi sorular varsa, manevi rehber meslektaşına başvurabilir.

43. Eğer uygunsuz davranış konusunda ciddi bir şüphesi varsa manevi rehber bunu yetkili mercilerin bilgisine sunar.

44. Manevi rehber, kendi yönetimi altında bulunan asistan, gönüllü ve stajyerlerin Meslek İlkeleri'ni uygulamasından nihai sorumludur.

45. İş ortamında manevi rehber tüm meslek grubunun çıkarını göz önünde bulundurur.

3.5. Disiplinlerarasılık İlkesi

46. Manevi rehber müşterinin çıkarı gereği başka disiplinlerin temsilcileriyle işbirliğine açıktır. Bu noktada 36. maddede önerilen gizlilik koşullarını dikkate alarak karşılıklı olarak bilgi alışverişine hazırdır.

47. Manevi rehber çalıştığı kurumda gerekli olduğu zaman kendi uzmanlığından faydalanılmasına imkân verir.

48. Manevi rehber kendi bilgi ve becerisinin dışındaki alanlarda çekimser kalır ve gerekli ve mümkün olduğu yerde başka hizmet sunucularına sevk yapar.

49. Ne zaman ilişki başkasına aktarılması gerekiyorsa, manevi rehber müşterisiyle müzakere ederek iyi bir aktarım için gerekli bilgileri vermeli ve çaba sarf etmelidir. Bu noktada 36. maddede önerilen gizlilik kurallarına uymalıdır.

50. Manevi rehber, başka disiplinlerden meslektaşlarının işlevlerini yerine getirmesine yönelik kamunun eleştirileri konusunda kaçınmalıdır.

ULUSLARARASI HEMŞİRELİK AND'ININ MESLEKİ DEĞERLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Rukiye PINAR BÖLÜKTAŞ¹, Zülfünaz ÖZER², Dilek YILDIRIM³

ÖZ

Hemşirelik, geçmişten günümüze kadar kültürel, sosyal ve teknolojik değişimler ile kendini sürekli yenilemeyi başaran; birey, aile ve toplumun sağlık ve esenliği ile ilgilenen uygulamalı bir sağlık disiplindir. Hemşireliğin temel işlevleri; birey, aile ve toplumun sağlığını ve esenliğini korumak, sürdürmek ve geliştirmektir. Profesyonel değerler hemşirelik uygulamalarının kaynağıdır. Hemşirelik mesleğindeki beş temel değer insan onuru ve saygı, eşitlik, adalet, alturizm ve doğruluktur. Hemşirelik mesleğinde, 20. yüz yıla kadar etik ilke ve kurallar hemşirelik andı ile belirlenmiş olup, hemşirelik andı mesleğin ilk etik kodları olarak kabul edilmiştir. İlk hemşirelik yemini (Nightingale Andı) 1893 yılında Lystra Gretter'in başkanlığını yaptığı hemşirelik komitesi tarafından oluşturulmuş; 1965 yılında Uluslararası Hemşirelik Konseyi tarafından modifiye edilmiştir. Hemşirelik öğrencileri mezun olmadan önce mesleğe ve hasta bakımına taahhütlerini ifade etmek üzere hemşirelik yemini etmektedirler. Bu makalede, Uluslararası Hemşirelik Andı mesleki değerler çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hemşirelik, mesleki değerler, hemşirelik andı.

¹ Prof. Dr. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, Hemşirelik Bölümü, Öğretim Üyesi, İstanbul, Türkiye, rukiye.boluktas@izu.edu.tr

² İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, Hemşirelik Bölümü, Öğretim Görevlisi, İstanbul, Türkiye, zulfnazoz@gmail.com.

³ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, Hemşirelik Bölümü, Araştırma Görevlisi, İstanbul, Türkiye, dilek.yildirim@izu.edu.tr.

ABSTRACT

Nursing is an applied health discipline that deals with the health and wellness of the individual, family and society that has succeeded in constantly renewing itself with the cultural, social and technological changes from the past to the day. Basic functions of nursing are protect, maintain and improve the health and wellness individual, family and society. Professional values are sources for nursing practices. The core values in the nursing profession are equality, human dignity, altruism, justice and truth. In nursing, until twenty century, ethics rules are determined by nursing pledge. Nursing pledge is accepted as the first ethics codes in nursing. The first nursing pledge, named as Nightingale Pledge, was formulated by a nursing committee of which Lystra Gretter was chairman in 1893, and it was modified by International Council of Nursing in 1965. Nursing Pledge is recited by nurses before graduating from nursing school, indicating their commitment to professionalism and patient care. In this article, we have reviewed International Nursing pledge by means of nursing values.

Key Words: Nursing, professional values, nursing pledge.

Giriş

Hemşirelik, geçmişten günümüze kadar kültürel, sosyal ve teknolojik değişimler ile kendini sürekli yenilemeyi başaran birey, aile ve toplumun sağlık ve esenliği ile ilgilenen uygulamalı bir sağlık disiplindir. Hemşirelik mesleğinin formal anlamda ilk tanımı tüm dünyada modern hemşireliğin kurucusu olarak kabul edilen Florence Nightingale tarafından yapılmıştır. Nightingale hemşireliği çevre kavramına, özellikle fiziksel çevreye temellendirir. Onun bu bakış açısı, yaşadığı dönemin özelliklerine ve gerçeklerine dayanmaktadır. Florence Nightingale Kırım Savaşı sırasında İngiliz Savaş Bakanlığı'nın isteği üzerine 38 hastabakıcı kadın ile birlikte Üsküdar Selimiye Kışlası'na gelmiş, o dönem savaşta yaralanan her 10 askerden 7'sinin savaş yaralarından değil, bu yaraların enfekte olması, kötü çevre ve yetersiz beslenme nedeniyle öldüğünü tespit etmiş, yaşam koşullarını düzelterek ölüm oranını %2'ye kadar düşürmüştür. Nightingale'nin bu başarısı tüm dünyada yankı bulmuş, adına dünyanın birçok ülkesinde okullar açılmış, bir anlamda İstanbul modern hemşireliğin doğuşuna tanıklık etmiştir. Nightingale hemşirelik tanımını Kırım Savaşı sırasında yaşanan gerçekler üzerine temellendirmiş ve hemşireliği “doğanın insan yaşamındaki etkisine yardım etme süreci” olarak nitelmiş, “hastanın iyileşmesinde, hemşirenin temiz hava, temiz çevre, temiz su, yeterli güneş ışığı gibi uygun çevre koşullarının sağlanmasına yardım ederek ve uygun çevre koşullarında bireylerin yeterli beslenmesini, dinlenmesini, uyumasını ve temizliğini sağlayarak doğanın tedavi edici gücünü desteklediğini” ileri sürmüştür (Birol, 2004; Kaya ve ark., 2014). Nightingale'den sonra farklı teorisyenler tarafından da hemşireliğin tanımı yapılmıştır. Örneğin enerji alanına dayalı hemşirelik kuramcılarında Martha Rogers'in Üniter Hemşirelik Kuramı'na göre hemşirelik; «bireylere bütüncül yaklaşımı savunan, insanın gelişim ve doğasını inceleyen humanist bir bilimdir». Rogers'in kuramında hemşireliğin amacı insan ve çevresi arasındaki senfonik ilişkiyi geliştirmek olup, hemşirelik insanlara sağlık potansiyelini arttıracak

hizmetler sunar (Biol, 2004; Kaya ve ark., 2014). Imogene King'e göre hemşirelik "her yaşta ve sosyo-ekonomik gruptaki bireylere, sağlık ve hastalık durumlarında, günlük yaşamlarını sürdürebilmeleri ve temel gereksinimlerini karşılayabilmelerinde yardımcı olmaktır". King hemşire ve hizmet verdiği bireyin iletişime geçtiğini, ortak amaç oluşturduğunu ve bu amaca ulaşmak için çalıştığını belirtir (Biol, 2004; Kaya ve ark., 2014).

Virginia Henderson'a göre ,“hemşirenin başlıca ve en önde gelen görevi, eğer yeterli güç ve istek ya da bilgisi olsaydı, bireyin kendisinin yardımsız yapabileceği, sağlığına, iyileşmesine ya da huzurlu bir ölüme yönelik faaliyetlerde, sağlıklı ya da hasta bireye yardımcı olmaktır. Hemşire bu yardımı, birey yeterli kuvvet, istek ya da bilgiye sahip oluncaya ve bunları yardımsız yapabilecek duruma gelinceye kadar sürdürür ve bireyi en kısa zamanda bağımsızlığına kavuşturmayı amaçlar” (Akça Ay, 2007; Biol, 2004). Henderson'un bu tanımı Uluslararası Hemşireler Birliği'nin (International Council of Nursing-ICN) benimseyerek, tüm ülkelere uyması için yaydığı ve ülkemizde de kabul edilen hemşirelik tanımıdır. ICN 1972 yılında hemşireliği “Bireyin, ailenin ve toplumun sağlığını koruma ve geliştirmeye yardım eden ve hastalık halinde iyileştirme ve rehabilite etmeyi sağlayan bir meslek grubu” olarak tanımlamıştır (ICN, 2018; Görüş ve ark., 2014). Dünyada 130 hemşirelik derneğinin üye olduğu ve hemşireliğin global bir sesi olan ICN dünya çapında bireylerin, toplumların ve ülkelerin sağlığını geliştirmek için hemşirelerin seslerini birleştirir, dünya sağlık meclisinde hemşireleri temsil eder; sonuç olarak dünya hemşirelerinin sözcüsü olarak görev yapar. Bu açıdan ICN'in hemşirelik tanımı günümüzde tüm dünyada yaygın kullanılan, Türk Hemşireler Derneği'nin de benimsediği bir tanımdır (Akça Ay, 2007; Biol, 2004). Yukarıda sözü edilen hemşirelik tanımlarının ortak noktaları hemşireliğin bakım verme ve yardım etme mesleği olduğu, hem bilim hem de sanat olduğu ve birey merkezli ve bütüncül (holistik) yaklaşım gerektirdiğidir.

Özetle hemşireler insanların yaşamına, onuruna, bireysellik ve bütünlüğüne, değerlerine ve kararlarına saygı duyarak gerekli ve güvenli bakım vermekle yükümlüdür (Kaya ve ark., 2012; Shahriari ve ark., 2013). Hemşireliğin temel işlevleri; sağlıklı / hasta bireylere yardım etmek, kişilerin sağlığını korumak, sürdürmek ve geliştirmektir. Aynı zamanda hemşirelik hasta kişilerin yeniden sağlığına kavuşmasını ya da yetersizlikleriyle etkili bir şekilde baş edebilmesini sağlamak için kişilerin gerekli bilgi, istek ve güce kavuşmasını sağlayan faaliyetleri içermektedir (Can ve Acaroğlu, 2015). Ayrıca hemşirelik, bakım verdiği bireyi bütüncül yaklaşım ile ele alarak ailesi ve içinde bulunduğu toplumla birlikte değerlendiren holistik bir bakım felsefesine odaklanmaktadır (Acaroğlu ve Şendir, 2012). Günümüzde hemşireler sadece sağlık bakım hizmeti vermemekte, aynı zamanda araştırma yapmakta, teori geliştirmekte, mesleki örgütlere ve politik aktivitelere katılma gibi profesyoneller tarafından yapılan işlevleri gerçekleştirmektedirler. Tüm bunlara bağlı olarak hemşirelikte profesyonellik değerleri kavramı ön plana çıkmıştır (Göriş ve ark., 2014).

Profesyonellik, günümüz toplumlarının önem verdiği konulardan biridir. Ayrıca profesyonellik toplumun refah düzeyini yükseltmek için yapılan işlerin önemsenmesini, yüksek düzeyde bir eğitim almayı, başkalarına yardım etme isteğiyle motive olmayı, etik ilkelere sahip olmayı, örgütlenmeyi, sorumluluk alabilmeyi ve karar verme becerisini gerektirmektedir. Aynı zamanda verilen sağlık hizmetinin kalitesini artırmak, en iyiye ulaşmak için çaba göstermek ve devamlı ilerlemeyle özgünlüğünü ortaya koyma profesyonelliğin göstergelerindedir. Profesyonel bir meslek mensubu olmak bir takım mesleki değerlere sahip olmayı gerektirir (Karadağlı, 2016a).

Mesleki (Profesyonel) Değerler

Bireyin davranışlarında ahlaki standartları oluşturan inançlar ve kanaatler bütününe *değer* denir. Değerler, bireylerin karar vermelerini,

kişiliklerini ve yaşantılarını etkilemekte, birçok problemin çözüm sürecinde kilit rol oynamakta; aynı zamanda, bireylerin doğru ve yanlış, hoş giden ve gitmeyi, haklı ve haksız, ahlâkî ve ahlâkî olmayı ayırt etmesini sağlamaktadır (Deliktaş ve ark., 2016). İnsan yaşamının en temel parçalarından biri olarak görülen değerler kültürel çevreden, sosyal gruplardan, dinden, deneyimlerden ve geçmişten etkilenecek şekilde şekillenir (Shahriari ve ark., 2013). Her birey, hayatına anlam katan, yaşamına şekil veren, davranışlarına rehberlik eden, çevresini algılama ve yargılamasına zemin hazırlayan kişisel, sosyal, toplumsal, kültürel ve mesleki değerlere sahiptir. Değerler, yaşamın ilk evrelerinde kazanılmaya başlarken, mesleki eğitim sırasında eğitsel stratejilerle yönlendirilir. Değerler insanların yaşamı ile ilgili alınacak bireysel kararlara rehberlik eder, hangi davranışın iyi, doğru ve tercih edilebilir olduğuna karar veren değerler, bireyin profesyonel davranışlarını da belirlemektedir. Mesleki kararları verirken etki altında kalmamak için hemşireler kendi bireysel değerlerinin farkında olmalıdırlar (Altun, 2014).

Mesleki değerler, mesleğe ilişkin eylem ve amaçları sorgulamakta temel bir standart sağlamakta, yine durum değerlendirmesi yaparken belirli standartlar sağlamakta ve tutarlı değerlendirmelerin yapılmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca mesleki değerler meslek üyelerinin birlik ve beraberliğini güçlendiren duygusal bir bağ olarak görülmektedir (Acaroğlu, 2014). Profesyonel değerler, mesleki etik kodlar (ilkeler), akranlar, eğitimciler ve mesleki tecrübeler sonucunda oluşur (örneğin ekip çalışması, insanın yeganeliği ve bütünlüğüne saygı vb). Bireysel ve mesleki değerler birbiri ile çelişmiyorsa, bireyler mesleklerini icra ederken açmazla düşmezler ve başarılı şekilde mesleklerini sürdürürler (Altun, 2014).

Hemşirelik felsefesinin en temel ögesini hemşirelik değerleri oluşturur (Can ve Acaroğlu, 2015). Florence Nightingale "Hemşirelik sadece bilgi ve teknik becerilere dayalı değil, aynı zamanda insani değerler

üzerine kurulu bir meslektir” diyerek hemşirelik mesleğiyle insani değerlerin ilişkisini ortaya koymuştur (Deliktaş ve ark., 2016).

Hemşirelik değerleri hemşirelerin; hasta bireyler, meslektaşları ve diğer meslek mensuplarıyla olan etkileşimlerinde bir rehber ve motivasyon kaynağı olarak işlev görmektedir, inanç, tutum ve önceliklerine atıfta bulunmaktadır (Kundakçı ve ark., 2018). Hemşirelerin sahip olduğu mesleki değerler; bireylerin bakımını gerçekleştirmede, etik ikilem durumlarında karar vermede, sağlıklı/hasta bireyler ve sağlık ekibiyle iletişim kurmada rehberlik etmektedir (Acaroğlu, 2014; Görüş ve ark., 2014). Hemşirelik mesleğindeki beş temel değer insan onuru ve saygı, eşitlik, adalet, alturizm ve doğruluktur (Görüş ve ark., 2014).

Hemşirelikte etik kodlar; hemşirelerin mesleğin ahlaki yönünün farkında olması, ahlaki duyarlılık geliştirebilmesi, bakım hizmetine ihtiyaç duyan kişi ve gruplara, topluma, mesleğine karşı profesyonel ve etik sorumluluklarına rehberlik sağlamak amacı ile geliştirilmiştir (Altun, 2014). Hemşirelik mesleğinde, 20. yy.'a kadar etik ilke ve kurallar hemşirelik andı ile belirlenmiş olup, bu and hemşireliğin ilk etik kodları olarak kabul edilmiştir (Özsoy ve Dönmez, 2017).

And ve And İçme

Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde and sözcüğünün ilk anlamı *"Tanrı'yı veya kutsal bilinen bir kişiyi, bir şeyi tanık göstererek bir olayı doğrulama, yemin"*, ikinci anlamı ise *"kendi kendine söz verme, ahit"* olarak belirtilmektedir (TDK, 2018). Tarih boyunca meslek üyeleri, toplumun mesleğe karşı güvenini sağlamak, toplum ile aralarında bir sınır çizmek ve kendilerini de güvence altına almak için and içmişlerdir (Sümen, 2017). Kamusal alanda sorumluluk üstlenenlerin toplum ile "güvene dayalı" ilişkilerinde yemin veya and ilk aşama olarak görülmektedir. Ülkemizde Cumhurbaşkanı, milletvekili, askerler vb. devlet memurları göreve başlamadan önce kanunlar gereği and içmek durumundadırlar (Avşar, 2012). Sağlık alanında and içme MÖ 5. yy.'a

kadar uzanan Hipokrat And'ına dayanmaktadır. Hipokrat Yemini hekimlerin mesleklerini onurla uygulayacaklarına dair ilk tıp mesleği andı özelliğini taşımaktadır (Özsoy ve Dönmez, 2017; Sümen, 2017). Hemşirelik andı da Hipokrat yemini metininden geliştirilmiş olup, mesleğin gelişimine ve günün koşullarına göre birçok düzenleme den geçmiştir. Hekim ve hemşirelerin, göreve başlamadan önce and içme zorunluluğu bulunmamakta, ancak mezuniyet törenlerinde and içmektedirler (Özsoy ve Dönmez, 2017).

Uluslararası Hemşirelik Andının Gelişimi

Modern hemşireliğin Florence Nightingale (1820-1910) ile Kırım Savaşında (1852-1856) yaptığı hizmetler ile başladığı kabul edilmektedir. Florence Nightingale hemşireler için formal bir eğitimi savunarak, hemşireliğin profesyonelleşmesi için öncü adımları atan ilk hemşire liderdir (Turan ve ark., 2011; Meleis, 2012).

Florence Nightingale'in hemşirelik alanındaki çalışmalarından etkilenen, Michigan Hemşireleri Derneği'nin ilk kurucusu olan Lystra Gretter'in (1858-1951), Florence Nightingale adına bir and hazırlanmasını ilk teklif eden kişi olduğu bilinmektedir (Sümen, 2017). Modern hemşireliğin ve toplum sağlığının savunucusu, mesleki reformcu ve öncü olarak kabul edilen Gretter başkanlığında Michigan Detroit'teki görev yaptığı Frand Hemşirelik Okulu'nda bir komite kurulmuş ve komite tarafından 1893 yılında Hemşirelik Andı oluşturulmuştur (Vickie ve Miracle 2009; Daifullah, 2012). Gretter'in Florence Nightingale'in hemşireliği kadınlar için bilimsel bir meslek yaptığı ve böylece toplumdaki bireylere en üst düzeyde bakım verilmesini sağladığı için anda "Nightingale Andı" ismini verdiği bildirilmiştir (Özsoy ve Dönmez, 2017). Gerçekte Florence Nightingale tarafından yazılmayan, ancak Nightingale'e atfedilen Hemşirelik Andı ilk defa Frand Hemşirelik Okulunun 1893 yılında ilkbahar mezunları tarafından okunmuştur (Vickie ve Miracle 2009; Daifullah, 2012).

Hemşireler için 1893 yılında oluşturulan "Nightingale Andı" şu şekildedir (Vickie ve Miracle 2009):

“Hayatımda temiz bir duruş sergileyeceğime ve mesleğimi sadakatle uygulayacağıma; zararlı ve istenmeyen her şeyden uzak duracağıma; zararlı bir ilacı almayacağıma veya bilerek uygulamayacağıma; mesleğimin standardını korumak ve yükseltmek için tüm gücümü kullanacağıma; bana verilen tüm kişisel bilgiler ile mesleğimi uygularken edindiğim ailevi bilgileri ve sırları saklayacağıma; hekim ile çalışırken ona sadakatle yardım edeceğime ve bakımından sorumlu olduğum kişilere kendimi adayacağıma Tanrının ve bu meclisin huzurunda yemin ederim”.

Mesleğin ilk etik kodları olarak kabul edilen Nightingale Andı, hemşireler için önemli bir rehber niteliğinde olup maneviyat, bağlılık, fedakarlık ve etik ilkeleri kapsadığından dolayı, 125 yıl önce yazılmasına rağmen, günümüzde hala birçok yönü ile geçerliliği kabul edilen bir mesleki yemindir. And'ta yer alan «Mesleğimin standartlarını yükseltmek için tüm gücümü kullanacağım», «Şahit olduğum sırları saklayacağım», «Tehlikeli olandan kaçınacağım», «Zararlı olan ilacı vermeyeceğim» ve «Bakımından sorumlu olduğum kişilere kendimi adayacağım” gibi, mesleğin amacına ve işlevlerine yönelik bu sözler hemşireliğin yeni mesleki değerlerini ortaya koymuş ve hemşirelik, dinin katı kurallarından çıkartılarak, kendine özgü değerleri, ilkeleri olan bir meslek olarak kabul edilmeye başlanmıştır. (Vickie ve Miracle 2009; Finkelman ve Kenner 2010).

Ülkemizde ise ilk defa Van ilinde 1914 yılında Amerikan Hastanesi'ndeki dört hemşire, 1920 yılında Harput Amerikan Hastanesi'nde açılan kursu başarı ile tamamlayan üç kız öğrenci mezuniyet törenlerinde bu andı imzalamışlardır (Özsoy ve Dönmez, 2017). Gretter tarafından 1935 yılında hemşirelik and metni revize edilmiş ve hemşirenin rolü biraz daha genişletilerek bir sağlık misyoneri olarak tanımlanmıştır.

Hemşirenin insanlığın iyiliğine kendini adanması ifadesi o dönemde hemşirelerin hasta başı hizmetinden halk sağlığı hizmetine geçiş yaptıklarından dolayı değiştirilmiştir. Yapılan bir diğer değişiklik ile hekimlere sadakat ifadesi hemşirelik mesleğinin daha bağımsız olacağı inancının işareti olarak kaldırılmış (Sümen, 2017), “hekim ile çalışırken ona sadakatle yardım edeceğim” ifadesi, “tüm sağlık disiplinlerinin üyeleri ile aynı ortamda karşılıklı saygı ve özen çerçevesinde çalışacağım” şeklinde revize edilmiştir (Vickie ve Miracle 2009). Ayrıca okulların bir kısmı da andı kendilerine göre revize etmişlerdir. Örneğin Los Angeles’da California State Üniversitesi tarafından “Tanrının ve bu meclisin huzurunda yemin ederim” ifadesi “Tüm dinlerin Tanrıları huzurunda and içerim” şeklinde değiştirilmiştir.

ICN 1965 yılında hemşirelik andında önemli değişiklikler yapmıştır (Vickie ve Miracle 2009). ICN tarafından yeniden düzenlenen ve dilimize çevrilip, hemşirelik okullarının mezuniyet törenlerinde okutulan Hemşirelik And’ı şu şekildedir (THD, 2018);

"Yüklenmiş olduğum sorumlulukların bilincinde geliştirdiğim anlayış ve becerilerimle herhangi bir ırk, inanç, renk, siyasi veya sosyal durum ayırımı gözetmeksizin hastalarımın bakacağıma; hayatı korumak, ıstırapı hafifletmek, sağlığı yüceltmek için gereken her türlü çabayı göstereceğime; bakımım altındaki hastaların bütün değer ve dini inançlarına saygı duyacağıma; bana bireylerle ilgili olarak verilen tüm bilgileri saklayacağıma; hayatı ya da sağlığı tehdit edebilecek her türlü girişimden sakınacağıma; mesleki bilgi ve becerilerimi en üst düzeyde tutmaya çalışacağıma; sağlık ekibinin bütün üyeleri ile iş birliği yapacağıma ve onları destekleyeceğime; bunların tümünü yaparken, Uluslararası Hemşirelik Ahlak Yasası'nın onurunu korumak için gerekecek bütün çabaları sarf edeceğime ve hemşireliğin bütünlüğünü koruyacağıma and içerim".

Uluslararası Hemşirelik And'ının Profesyonel Değerler Çerçevesinde İncelenmesi

Profesyonel değerler hemşirelik uygulamalarının kaynağıdır. Hemşirelik mesleğindeki beş temel değer insan onuru ve saygı, eşitlik, adalet, alturizm ve doğruluktur (Göriş ve ark., 2014).

İnsan onuru, bireylerin doğasında var olan/doğal değerliliği, insanın eşsizliği, yeganeliği ve bütünlüğüne saygıyı ifade eder (Shaw ve Degazon, 2008). Kişiler, aileleri ve toplum da dâhil olmak üzere bireylere saygı, önemli bir hemşirelik etik değeridir. İnsanın doğuştan gelen değerlerinin dikkate alınması, hastanın inançlarına saygı duyulması, klinik prosedürler sırasında haysiyetlerinin ve mahremiyetlerinin korunması ve hastalarla iletişimin sağlanması, hastaları anlama ve ihtiyaçlarını karşılama gibi konuların tümü insan onuruna saygıyı ifade eder (Shahriari ve ark., 2013). Pang ve ark. (2009) hemşirelerin, insanların saygı ve onuru hak ettiğini kabul etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Hemşirelik And'ında yer alan “bakımım altındaki hastaların bütün değer ve dini inançlarına saygı duyacağım” ve “bana bireylerle ilgili olarak verilen tüm bilgileri saklayacağım” ifadeleri ile hemşirelik mesleğinin “insana ve insan onuruna saygı” temel değerine vurgu yapılmıştır.

Eşitlik, insanların sahip oldukları haklar bakımından aralarında hiçbir ayırım gözetilmemesi olarak tanımlanmaktadır. Sağlıkta eşitlik ise, herkesin sağlık hizmetlerinin tümüne ulaşma fırsatının olmasıdır (Demirel ve Akın, 2014). Hemşirelerin, bakım verdiği bireylerin eşit haklara sahip olduğu bilinciyle, bireyler arasında dil, din, ırk, yaş, inanç, cinsiyet, sosyal ve ekonomik statü ve herhangi bir siyasi görüş ayrımı gözetmeksizin hizmet vermesi gerekmektedir (THD, 2018). Ayrıca eşitlik ilkesi ile hemşireler bireylere eşit, adil ve uygun tedavinin sağlanması ve bakımın verilmesinden sorumludur (Demirel ve Akın, 2014).

Adalet, ahlaki ve yasal ilkelerin dikkate alınarak bireyin korunması anlamına gelir (Pang ve ark., 2009). Adalet, bireylere uygun düşeni ve

hakkı olanı vermektir. Hemşirelikte adalet ilkesi ise; bireylere adil bir şekilde bakım verme temeline dayanmakta olup, bu ilke hemşirelere aynı tanı konmuş hastalara, diğer sağlık meslekleri üyeleri ile işbirliği içinde hizmet ve kaynakların eşit şekilde dağıtılmasını ve eşit şartlarda bakım verme sorumluluğunu yüklemektedir (Karadağlı, 2016b). Eşitlik ve adalet birbirini tamamlayıcı nitelikteki değerlerdir. Uluslararası Hemşirelik Andı'nda “*herhangi bir ırk, inanç, renk, siyasal veya sosyal durum ayırımı gözetmeksizin hastalarımı bakacağıma*” ifadesi ile hem adalet hem de eşitlik değerine atıfta bulunulmuş; hemşirelerin bireylere adaletli olarak eşit bir şekilde davranması, tedavi ve bakımda bireylerden birini diğerinden daha önemli ve üstün görmemesi gerektiği vurgulanmıştır (Sümen, 2017).

Alturizm (özgecilik), bireylerin refahı ve iyiliği için duyulan kaygıyı, başkalarının sağlığı/iyiliği/mutluluğu ile ilgilenmeyi, bireylere yarar sağlayacağı veya zarar görmeyeceği inancındaki özveriye ifade eder (Shaw ve Degazon, 2008). Bu değere göre hemşireler birey, aile ve toplumun sağlık ve refahını en üst düzeyde sağlamak ve korumak için mücadele etmeli (Shahriari ve ark.,2013); başkalarına karşı özveri ve yardımseverlik ruhu içinde olmalıdırlar (Pang ve ark., 2009). “*Alturizm*” değeri Uluslararası Hemşirelik Andı'nda “*hayatı korumak, ızdırabı hafifletmek, sağlığı yüceltmek için gereken her türlü çabayı göstereceğim*”, ve “*hayatı ya da sağlığı tehdit edebilecek her türlü girişimden sakınacağım*” ifadelerinde hayat bulmuştur.

Doğruluk TDK'da “*Düşüncenin gerçeğe uyuşması, yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olması*” ve “*Doğru ve dürüst olma durumu, doğru olana yakışır davranış, dürüstlük, adalet*” şeklinde tanımlanmaktadır (TDK, 2018). Hemşireler bilgiye ve mantığa dayanarak hastaların durumunu değerlendirir ve onlara uygun bakım sağlarlar. Uygulamalarında derin bilgi, beceri ve mesleki standartlara uygun, etik ilke ve değerleri rehber alarak, bireyin, ailenin ve sonuçta tüm toplumun güvenini kazanırlar (Shahriari ve ark., 2013). Amerika Birleşik

Devletleri'nde (ABD) 1999 yılından bu yana yapılan GALLUP Mesleki Dürüstlük ve Etik Standartlar Araştırması'na (Honesty and Ethical Standards of Professions Survey) göre hemşirelik, 2001 yılı hariç, her yıl en güvenilir ve dürüst meslekler içinde birinci sıradadır. 2001 yılında ABD'de 11 Eylül terörist saldırılarından sonra en güvenilir ve dürüst meslekler içinde itfayeciler birinci sırada yer alırken, hemşirelik ikinci sırada yer almıştır. 2016 yılında İngiltere'de yapılan başka bir araştırmada da toplumun en fazla güvendiği meslek olarak hemşirelik seçilmiştir (Honest/Ethics in Professions, 2018). Hem ABD hem de İngiltere'de toplumun hemşireliğe olan bu güveni hemşirelerin üstün bilgisi, becerisi, dürüstlüğü, zarar vermediği, sır sakladığı, etik ve mesleki ilkelere bağlılığı gibi birçok faktörün bir arada olması ile kazanılmıştır. Uluslararası Hemşirelik And'ında *“herhangi bir ırk, inanç, renk, siyasal veya sosyal durum ayırımı gözetmeksizin hastalarımın bakacağım”, “bana bireylerle ilgili olarak verilen tüm bilgileri saklayacağım”, “mesleki bilgi ve becerilerimi en üst düzeyde tutmaya çalışacağım”, “Uluslararası Hemşirelik Ahlak Yasası'nın onurunu korumak için gereken bütün çabaları sarf edeceğim” ve “hemşireliğin bütünlüğünü koruyacağım”* ifadelerinin tümünde *“doğruluk”* değerine atıfta bulunulmuştur.

Sonuç

İlk kez 1893 yılında yazılan, 1965 yılında ICN tarafından revize edilen Hemşirelik And'ında hemşirelerin insan onuruna saygı duyarak, bireylere adaletli olarak eşit bir şekilde bakım vermesine, bireylerin refahı ve iyiliği için özveride bulunmasına ve bakım verdiği bireylere dürüst davranarak güvenlerini kazanmasına değinilerek hemşirelik mesleğindeki insan onuru ve saygı, eşitlik, adalet, alturizm ve doğruluk değerlerine yer verilmiştir. Meslek üyelerine bireysel sorumluluk yükleyen Hemşirelik And'ı hemşirelerin karşılaştıkları zorluklarla mücadele etmesinde ve bakım verdikleri bireylere yönelik sergiledikleri davranışlarını sorgulamada yol gösterici ve motivasyon kaynağı olarak işlev görmeye devam etmektedir.

KAYNAKLAR

- 1) Akça Ay, F., Kuram nedir? hemşirelik ile ilgili kuramlar ve hemşire teorisyenler. İçinde Akça Ay, F. Temel Hemşirelik Kavramlar, İlkeler, Uygulamalar. İstanbul: İstanbul Medikal Yayıncılık, 5-30.
- 2) Acaroğlu, R., (2014), “Revize edilen hemşirelerin mesleki değerleri ölçeği Türkçe Formunun Güvenirlilik ve Geçerliliği.” Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi, 22(2), 8–16.
- 3) Acaroğlu, R., Şendir, M. (2012), “Bireyselleştirilmiş bakımı değerlendirme skalaları.” Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi, 20(1), 10-16.
- 4) Altun, İ., (2014), Etik ve değerler. İçinde Aştı T.A., Karadağ A. Hemşirelik Esasları Hemşirelik Bilimi ve Sanatı. İstanbul: Akademi Basın Ve Yayıncılık, 231-389.
- 5) Avşar, B.Z., (2012), “Biat’tan yemin’e, kamusal sorumluluk üstlenenlerin ve temsilcilerinin and içmesi.” Gazi Türkiyat, (10), 15-61.
- 6) Birol, L.,(2004), “Hemşirelik süreci hemşirelik bakımında sistematik yaklaşım, Genişletilmiş 6. baskı, Etki matbaacılık, İzmir, 54-91
- 7) Can, Ş., Acaroğlu, R., (2015),” Hemşirelerin mesleki değerlerinin bireyselleştirilmiş bakım algıları ile ilişkisi.” Florence.Nightingale Hemşirelik Dergisi, 23 (1), 32- 40.
- 8) Daifullah, AA., (2012), “Eponyms in medical literature linked to nurses.” Our Dermatol Online, 3(4), 371-372.
- 9) Deliktaş, A., Körükcü, Ö., Kabukcuoğlu, K., (2016), “ Hemşirelik eğitiminde uygulanabilir bir yöntem: Değer açıklama.” Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, 5(4), 25-31.
- 10) Demirel, A., Akın, B., (2014), “Sağlıkla ilişkili olarak sosyal adalet, eşitlik ve hemşirelik.” Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi, 7(3), 238-245.
- 11) Finkelman, A, Kenner, C., (2010), Professional nursing concepts: competencies for quality leadership. From Past to Future: Nursing History. Canada: Jones and Barlett Publishers,7-18
https://books.google.com.tr/books?id=XX0KtOYGwB4C&pg=PA52&lpg=PA52&dq=Finkelman+A,+Kenner+C.+Professional+Nursing+Concepts:+Competencies+for+Quality+Leadership.+From+Past+to+Future:+Nursing+History.&source=bl&ots=9gpiGW51JN&sig=rO6PqqgQ3zbK_riknUnubhuaQ

KY&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwiDhLyC6cjbAhUMKMAKHLYLbDTEQ6AEIKzAA#v=onepage&q&f=false.

- 12) Görüş, S., Kılıç, Z., Ceyhan, Ö., Şentürk, A., (2014), "Hemşirelerin profesyonel değerleri ve etkileyen faktörler." *Journal of Psychiatric Nursing*, 5(3), 137-142.
- 13) <http://www.icn.ch/> Erişim Tarihi 26.06.2018.
- 14) http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b1bfc28240836.81290704/ Erişim Tarihi 08.06.2018.
- 15) Honest/Ethics in Professions, <https://news.gallup.com/poll/1654/honesty-ethics-professions.aspx>; Erişim Tarihi 26.06.2018
- 16) Karadağlı, F., (2016a), "Hemşirelik öğrencilerinin profesyonel değer algıları ve etkileyen faktörler." *Mersin Üniversitesi Sağlık Bilim Dergisi*, 9(2), 81-91.
- 17) Karadağlı, F., (2016b), "Profesyonel hemşirelikte etik." *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 6(3), 197-200.
- 18) Kaya, H., Işık, B., Şenyuva, E., Kaya, N., (2012), "Hemşirelik öğrencilerinin bireysel ve profesyonel değerleri." *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 15 (1), 18-26.
- 19) Kaya, H., Yalçın Atar, N., Eskimez, Z., (2014), Hemşirelik model ve kuramları. İçinde Aştı, T.A., Karadağ, A., (Ed.). *Hemşirelik Esasları Hemşirelik Bilimi Ve Sanatı*. İstanbul: Akademi Basın ve Yayıncılık, 79-101.
- 20) Kundakçı, G.A., Gümüş, A., Yılmaz, M., (2018), "Hemşirelik bölümü son sınıf öğrencilerinin değer tercihleri ile mesleki değerleri arasındaki ilişkinin incelenmesi." *Uluslararası Hakemli Hemşirelik Araştırmaları Dergisi*, 12, 82-98.
- 21) Meleis, IA., (2012), "Theoretical nursing: development and progress." 5th ed. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, p.59.
- 22) Özsoy S., Dönmez R., (2017), "Hemşirelik mesleğinin ilk etik kodları: geçmişten günümüze hemşirelik andı." *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 33 (1), 91-102.
- 23) Pang, D., Senaratana, W., Kunaviktikul, W., Klunklin, A., McElmurry, B., (2009), "Nursing values in China: The expectations of registered nurses." *Nurs Health Sci.*, 11, 312-7.

- 24) Shahriari, M., Mohammadi, E., Abbaszadeh, A., Bahrami, M., (2013), "Nursing ethical values and definitions: A literature review." Iranian journal of nursing and midwifery research, 18(1), 1-8.
- 25) Shaw, H. K., Degazon, C. (2008), "Integrating the core professional values of nursing: A profession, not just a career." Journal of Cultural Diversity, 15(1), 44-50.
- 26) Sümen, A., (2017), "Florence Nightingale yemini ile uluslararası hemşirelik andı'nın karşılaştırılması ve etik ilkeler açısından değerlendirilmesi." Türkiye Klinikleri J Med Ethics, 25(2), 43-8.
- 27) Turan, N., Öztürk, A., Kaya, H., Aşti, T.A., (2011), "Toplumsal cinsiyet ve hemşirelik." Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi, 4(1), 167-173.
- 28) Türk Hemşireler Derneği, (2009), "Hemşireler için etik ilke ve sorumluluklar." Türk Hemşireler Derneği, Ankara.
<http://www.turkhemsirelerderneği.org.tr/Upload/hemsire%20brosur.pdf/>
Erişim Tarihi 07.06.2018.
- 29) Vickie, A. M., (2009), "A closing word: National nurses week and the nightingale pledge." Dimension of Critical Care Nursing, 28(3), 145-146.

BEYAN SOSYOLOJİSİ VE BİR BEYAN BİÇİMİ OLARAK “MÜSPET HAREKET”

Prof. Dr. Kadir CANATAN¹

Öz

Beyan sosyolojisinin en önemli ilkesi, insanı kendini beyan eden bir varlık olarak görmesidir. Bu antropolojik ilke esas alındığında, tek tek insanlar kadar grupların ve sosyal hareketlerin de kendilerini nasıl beyan ettikleri ve bunu nasıl temellendirdikleri önemli bir araştırma alanıdır. Bireyler ve gruplar, kendilerini ifade ederlerken ait oldukları kültür, din ve medeniyet ya da kendi geliştirdikleri felsefi öğretiyi ve yaşam biçimlerinden bağımsız hareket etmezler. Beyanın bu nesnel boyutuna ek olarak bir de öznel boyutu bulunmaktadır. Bu açıdan bir kültür içindeki seçenekleri tercih etmek ve bir kültürel olguya yorum getirmek önemlidir. Dolayısıyla beyan sosyolojisi açısından bir araştırma yaparken hem öznel hem de nesnel boyutları içeren bir analiz zorunludur.

Bu ilke ve sorular çerçevesinde Said Nursi'nin formüle ettiği “müspet hareket” prensibi, uluslararası literatürde “pasifizm” ve “sivil itaatsizlik” olarak bilinen beyan biçimleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmek, bu bildirinin amacını oluşturmaktadır. Karşılaştırmalı araştırmalar, müspet hareketin özgün değerinin, benzer ve farklı boyutlarının daha iyi bir biçimde ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu araştırmada kaçınılmaz bir biçimde söz konusu beyan biçimlerinin kökleri, tanımları ve temsilcileri ele alınacak ve kamu düzeni, ötekiler, siyaset ve şiddet gibi konularla bağlantısı kurulacaktır.

Anahtar kavramlar: Müspet hareket, sivil itaatsizlik, pasifizm, şiddet, siyaset, hükümet ve cihat.

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

SOCIOLOGY OF EXPRESSION AND “POSITIVE MOVEMENT” AS THE WAY OF EXPRESSION

ABSTRACT

Sociology of expression regards people as beings who express themselves. Based on this anthropological principle, there comes out a very important research area which tries to explain how individuals, groups and social movements express and ground themselves. Individuals and groups do not act independently of their cultures, religion, civilization, philosophy that they developed or their way of life. Besides this objective side of expression, subjective dimension needs to be taken into consideration since individual or groups might have many options within their cultures. Hence it is essential that both subjective and objective analysis should be done while conducting a research on sociology of expression.

Within the frame of this principle, this study aims to analyze “positive movement” which is formulated by Said Nursi with the concepts of “pacifism” and “civil disobedience”. Comparative research method is used to comprehend the authenticity of “positive movement” and find out the similarities and differences between these concepts. The roots, definitions and representatives of mentioned concepts will be discussed along with the concepts of public order, “the others”, policy and violence.

Key Words: Positive movement, civil disobedience, pacifism, violence, politics, government and jihad.

1. GİRİŞ

Beyan sosyolojisi, Batı sosyolojisine özgü bir durum olan özne-yapı dilemmasını aşmak üzere geliştirilmiş yeni bir sosyoloji anlayışıdır. Beyan sosyolojisi belirli bir antropolojik görüş üzerine inşa edilmiştir ve bu görüşün başlangıç noktası şudur: İnsan beyanî (kendini ifade eden) bir varlıktır.² İnsanın kendini beyan etmesi, içsel bir süreç olarak başlar ve dışsallaşır. Duygu ve düşünceler, bu sürecin içsel boyutunu; konuşma, jest ve mimikler, davranışlar vb. şeyler dışsal boyutunu ifade ederler.

İnsanın duyuş, düşünme ve yapma-etme biçimlerini eylem olarak tanımlayabiliriz. Eylem, davranıştan daha fazla bir şeydir. Davranışçılık, eylemi davranışa indirgemiş ve insanın içsel dünyasını (motiflerini, inanç ve değerlerini) ihmal etmiştir. Beyan sosyolojisine göre insan hedefleri olan ve bunu gerçekleştirmek için eylemde bulunan bir varlıktır. Bu açıdan beyan sosyolojisi, Max Weber'in anlama sosyolojisini andırır. Ancak tüm bunlar, sosyal bir varlık olarak insanın içinde bulunduğu toplum tarafından etkilenmediği anlamına gelmez; sosyal varlık alanı, eylem yapan insanın bağlamıdır. Bu anlamda insan sadece ereksellik dünyasında değil, aynı zamanda bir nedensellik dünyasında da yaşamaktadır.

Sosyal ve kültürel dünya, temelde insanın yarattığı bir çevre olmakla birlikte, beyan sürecinin dışsallaşma ve nesnelleşme aşamalarında ondan bağımsızlaşır ve insana baskı uygulamaya başlar. Buradan beyan sosyolojisinin ikinci ilkesi karşımıza çıkar: Bu ilkeyi, "Beyan bağlayıcıdır" şeklinde ifade edebiliriz. Sosyalleşme olarak tabir edilen süreç, toplumsal biçimlenmeye işaret ederken bu sürece karşı ayak direyen ya da süreci kendine özgü kılan bireyin tutumu ise özneliği dile getirir. Anti-sosyal davranışlar, özneliğin uç örnekleridir. Bunun karşısında ise, aşırı sosyalleşme ve özneliğin sıfırlanması vardır. Fakat öznellik hiçbir zaman sıfırlanamayacağı gibi toplumsallaşma da hiçbir zaman yüzde yüz başarılı

² Geniş bilgi için bakınız: Canatan, K. (2015), Beyan Sosyolojisi, Mana Yayınları, İstanbul.

bir süreç değildir. İnsan, ne toplumsal determinizme dayalı bir kadere tâbidir, ne de Tanrı gibi iradesi ve özgürlüğü mutlak olan bir varlıktır. O, hem etken hem de edilgendir. Başka bir deyişle hem politik hem de sosyal bir varlıktır.

Politik varlık olmak bakımından insan kendi çevresini manipüle eden ve etkileyen bir yeteneğe sahiptir. Politika yapmak sadece politikacılara özgü bir davranış değildir. Her birey kendi çevresinden başlayarak giderek genişleyen bir çevreye doğru politik tavırlar sergiler. Duruşuyla ve söylemleriyle başkalarını etkiler. Toplumsal pozisyonu güçlendikçe bu etkileme yeteneği de artar. Öte taraftan aynı insan, sosyal bir varlık olarak içinde yaşadığı grup, çevre ve iletişim ağları tarafından etkilenir ve bazen de tutsak edilir. Etkileme ve etkilenme süreci diyalektik ve döngüsel bir süreçtir.

İnsanın kendini beyanı, toplumsal ve tarihsel süreçte kalıpsal ve düzenli bir yapı arz eder ve bu süreç kendini sürekli olarak yeniden üretir. İşte beyanın kalıplaşması ya da başka bir deyişle duygu, düşünme ve davranış biçimlerine dönüşmesini “kurumsallaşma” olarak adlandırıyoruz. Duygu, düşünme ve davranış kalıpları, kurumsallaşmış çerçevelerdir. Yapısalcı makro kuramlar, insan eylemlerini açıklamak için bu çerçevelere yönelirken, mikro kuramlar da insanın faillliğini gösteren süreçlere odaklanırlar. Oysa insanın eylemler yoluyla kendini beyanı süreçsel bir seyir izler. Bu süreç içinde, aktif olduğumuz aşamalar olduğu gibi, pasif kaldığımız aşamalar da vardır.

İnsan eylemleri gayelidir; eylemlerin varmak istediği bir nokta vardır. Fakat eylemlerin gayeliliği, her zaman bu gayeye ulaşılacağımız anlamına gelmez. Gayeli eylemi kolaylaştıran toplumsal etkenler olduğu gibi, zorlaştıran ve hatta engelleyen etmenler de olabilir. Bu bakımdan bazen bir ileri bazen de bir geri hareket etmek zorunda kalırız. Bir yol, gayemize ulaşmaya elverişli değilse bir başka yolu deneriz. Bu noktada insanın faillliği ortaya çıkar. Faillik, kişiden kişiye değişen bir özelliktir.

Medeniyet ilerledikçe, yani en geniş anlamda insanın beyanı kurumsallaştıkça yollar belirginleşir, ayrıntılı bir hale gelir ve bu insanın failliğine sınırlar koyar. Medeniyet, araçların ve kurumların bolluğu demektir. Bu bakımdan medeniyet sınırlar getirir ama öte taraftan da seçenekler sunar.

Bir toplum, kültür ya da medeniyet, insanın kendisi olmasına veya kendi kendini ifade etmesine olanak verdikçe onu mutlu kılar. Değilse, toplum insanın bir cehennemi haline gelebilir. Nitekim Durkheim aşırı toplumsal kontrolün olduğu yerlerde insanın kendi hayatına son verdiğini, yani intihar ettiğini göstermiştir. Özgeci ve kaderci intihar türleri, bu toplumların ortaya çıkardığı olgulardır. Faillik baskı altına alındığında, kişinin gayeli eylemi sıfırlanmış demektir ve gayesini yitiren insanın kendini öldürmekten başka çaresi yoktur. Kaldı ki, intihar bile sonuçta gayeli bir eylemdir ve kişi kendi kendini tahrip ederek bununla eylemlerine sınır koyan toplumu protesto eder.

Modern toplum, geleneksel toplum yapısına zıt bir şekilde çözümlenin ve anominin yüksek olduğu bir toplum tipidir. Burada insanın gayeli eylemleri, daha az yönlendirilmektedir. Bireycilik olarak deyimlenen süreç, failliği de artırmaktadır. Fakat bu modernleşmenin geçiş aşamasına tekabül eden bir durumdur. Geçiş aşamasında birey, henüz yeni aşamanın gerekliliklerine göre donanmadığı ve gayeli eylemler daha az yönlendirildiği için bir boşluk içine düşer. Bu ortam da intiharlar için elverişlidir. Nitekim Durkheim yirminci yüzyılın başlarında modernleşen toplumlarda bencil ve anomik intiharların yüksek olduğunu göstermiştir.

Toplum tipine bağlı olarak insanın beyanı özelliği artmakta ya da eksilmektedir. Beyanın baskı altına alınması kadar aşırı serbest bırakılması da sorunlar yaratır. Erwin Goffman'ın belirttiği anlamda “total” kurumlar, insan failliğinin azaltıldığı yapılardır.³ Çünkü bu kurumlarda insanın

³ Goffman, E. (2009), *Günlük Yaşamda Benlik ve Benliğin Sunumu*, Metis Yayınları, İstanbul.

hayatının günlük akışı başından sonuna kadar programlanmıştır. Hapishane ve hastaneler bunun birer örneğidir. Sivil yaşantıdan askerlik yaşantısına geçen gençlerin birden bire kendilerini baskı (askerî terimle ‘disiplin’) altında hissetmeleri boşuna değildir. Sivil yaşamda kendi yaşamına istediği gibi şekil veren gençler, nizamiyeye girdikleri andan itibaren “nizam”ın ne kadar sıkıcı olduğunu görürler. “Nizamiye” sıkıcıdır, çünkü burada insan failliği sınırlanmıştır.

2. BİREYSEL VE TOPLUMSAL BEYAN BİÇİMLERİ

Birey ve gruplar, başkaları karşısında kendilerini beyan ederken belirli stiller geliştirebilirler. Bu stiller, eylemi meşru kılan ve anlamlandıran referans çerçeveleridir. İster siyasal ve ideolojik, isterse dinî ve sosyal kaynaklardan esinlensinler referans çerçeveleri bir grubun oluşumuna yol açtıkları gibi, sosyal gruplar da bu tür referans çerçevelerine ihtiyaç duyarlar. Referans çerçevelerinin oluşumunda kurucu kişiler ve önderler önemli bir rol oynarlar. Onlar, adeta bir nehrin nereye akacağını belirleyen kişilerdir. Nehrin yatağı oluştuktan sonra gruba katılanlar bu yatak içinde nereye akacaklarını bilirler ve bu akışa katılırlar. Eğer sosyal bir grubun akış yatağı belirli değilse, bir süre serbest akış yaptıktan sonra kendisine bir yatak belirleme gereği duyar ve bu noktada nereye akacağına karar verir. Burada da grup liderleri önemli bir rol oynarlar.

Dinî ve siyasi gruplar sadece yatay anlamda değil, dikey anlamda da ilişkilerini referans çerçevelerine uygun olarak inşa ederler. Eğer grup muhalif ise ya da iktidar tarafından kovuşturuluyorsa, bu durumda iktidarla ilişkilerin nasıl kurgulanacağı önemli bir mesele haline gelir. Bu bağlamda iktidarla uyumlu hareket ve muhalif hareket tarzları arasında iki temel ayırım yapılabilir. Gerek muvafık gerekse muhalif hareketlerin etme ve eyleme tarzları farklı biçimler kazanabilir. İktidara destek olanlar bunu açıkça ifade edip aktif bir taraftarlık içine girebildikleri gibi bu desteklerini daha kapalı ve sessiz bir şekilde de ifade edebilirler. Yine aynı şekilde

muhalef gruplar da aktif bir siyasal itaatsizlik sergiledikleri gibi sessiz bir muhalefet de yapabilirler. Biz bu makalede farklı dünyalarda, farklı kültürel-ideolojik kaynaklardan beslenerek ortaya çıkmış ve kurumsallaşmış bir özellik gösteren muhalefet biçimlerini inceleyeceğiz. Amacımız, bu farklı muhalefet biçimlerini ve stillerini karşılaştırmalı bir şekilde ve kendine özgün nitelikleriyle ortaya koyarak benzeşen ve ayrışan yanlarını belirlemektir.

3.1. LIBERAL BİR BEYAN BİÇİMİ OLARAK SİVİL İTAATSİZLİK

Güncel dilde de kullanılmaya başlayan “sivil itaatsizlik” kavramı, siyasal bir kavramdır. Başka bir deyişle vatandaş-hükümet ilişkilerinde ortaya çıkan bir duruma işaret eder. Kabaca sivil itaatsizlik politik bir gaye ile yasa veya hükümetin talimatlarını kasıtlı olarak ihlal etmeyi ifade eder. Konuyla meşgul olan düşünürler, bu ihlal eyleminin tanım gereği şiddet içermemesi ve salt kişisel çıkarlarla yapılmamış olması konusunda mütefiklerdir. Yakın tarihte sivil itaatsizlik için esin kaynağı olan ve bunu temsil ettikleri düşünülen birçok kişi örnek bulunmaktadır. Bu kişilerin başında Henry David Thoreau, Leo Tolstoj, Martin Luther King ve Mahatma Gandhi gelmektedir.

Araştırmamız açısından özellikle Henry David Thoreau önemli bir kişidir, çünkü bu kavramı ilk kez modern tarihte o kullanmıştır. O, 1849 yılında sivil itaatsizlik (*civil disobedience*) kavramını fiilen kullanmış ve bu adla bir deneme yazı kaleme almıştır. Henry David Thoreau, sadece bu kavramı kullanmakla kalmamış, kendisi bireysel olarak sivil itaatsizlik eyleminde de bulunmuştur. Kölelik ve Meksika-Amerika savaşına karşı duyduğu hoşnutsuzluktan dolayı vergi ödemeyi reddetmiş ve hapishaneye girmiştir. Hapishanede neden vergi ödemeyi reddettiğini temellendirmek

üzere “Sivil İtaatsizlik”⁴ adlı yazısını yazmış ve burada devlet hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur.

Thoreau, “Sivil İtaatsizlik” makalesine “En iyi yönetim, en az yönetendir” diyerek başlar ve bir satır sonra “Hükümetlerin en iyisi, hiç hükmetmeyendir”⁵ diyerek daha ideal olan bir duruma işaret eder. Onun ilk sözüne bakarak bir liberal, ikincisi sözüne bakarak ise bir anarşist olarak değerlendirebiliriz. Gerçekte o kimdir ya da nedir? Onun kim ya da ne olduğunu anlamak için devlet görüşüne biraz daha yakından bakmalıyız. David Thoreau, devletin gücü ve sonuçları hakkında iyimser bir düşünür değildir. Sürekli bir ordu bulundurma fikrine karşı yapılan eleştirilerin sürekli bir hükümet fikrine karşı yapılabileceği fikrindedir. Hatta bu iki olgu arasında ciddi bir bağ görmektedir. “Sürekli bir ordu yalnızca, sürekli hükümetin bir silahıdır. Hükümet, insanların iradesiyle seçilmiş ve bu iradeyi yürüten bir kanaldır, ama halkın iradesinden önce, eşit miktarda istismarı ve sapkınlığı getirir. Sürmekte olan Meksika Savaşı düşünülecek olursa, birkaç kişinin hükümeti kullanarak sağladığı yarar, başlangıçta, bu hükümeti oluşturan insanların iradesi dışında kalmaktadır.”⁶

Bir hükümet, birkaç kişinin çıkar ve menfaat sağlamasından uzak bile kalsa, bu Thoreau’yi tatmin etmez. “Sonuçta, gücü elinde bulunduran insanların çoğunluğa göre hareket etmeleri, bunun haklı olduğunu ya da azınlığa göre adaletli olduğunu göstermez. Sadece bu insanların fiziksel olarak çok güçlü olduklarını gösterir. Ne var ki, çoğunluğun yürüttüğü bir yönetim hiçbir şekilde, insanların anladığı şekliyle, adalete dayalı olamaz.”⁷ Demek ki çoğunluk iradesine dayalı bir hükümet de adaleti sağlamaktan uzaktır.

⁴ Thoreau, D. H. (2013), Sivil İtaatsizlik, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul.

⁵ A.g.e., Sh. 7.

⁶ A.g.e., Sh. 8.

⁷ A.g.e., Sh. 9.

Fakat bu kötümser görüşlerine rağmen Thoreau, hiçbir otoritenin olmadığı anarşik bir durumu savunmaz. Aksine o şöyle söylemektedir: “Ne var ki bir vatandaş olarak konuşacak olursam, kendilerini hükümet karşıtı olarak niteleyenlerin aksine, hükümetin feshedilmesini değil, hükümetin işe yarar olmasını isterim. Herkes, kendi saygısını kazanacak bir hükümet isterse, daha iyi bir hükümete doğru bir adım yaklaşmış olur.”⁸ Pekiyi işe yarar bir hükümet nasıl olacaktır? Nasıl bir devlet hayal ettiğini makalenin sonu paragrafında şöyle ifade eder: “Şöyle bir devlet hayal ediyorum: tüm vatandaşlarına adil, her bir bireyi komşusu gibi gören, hatta dâhil olmak, karışmak veya onunla yaşamak istemeyenleri kendi yolunun dışında görmeyen, komşularının ve tüm vatandaşlarının ihtiyaçlarına yeten bir devlet. Böylesine meyve veren ve olgunlaşan meyveleri toprağa düşen bir yönetim, daha mükemmel ve görkemli bir Amerika’ya giden yolu hazırlayacaktır; ancak bu şimdilik yalnızca hayaldir.”⁹

Aslında Thoreau’nun yazdığı metinde iyi bir devlet ya da hükümetin ne olduğuna dair somut proje ve bazı fikirler beklemek doğru değildir. Çünkü o ideal bir devletin nasıl olacağından ziyade kötü bir yönetimle nasıl baş edileceği meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır ve bu konuda fikirler üretmektedir. Thoreau’ya göre Amerika’da “Herkes, hükümetin zulmü ve yetersizliği dayanılmaz olduğunda, devrim yapma; direniş ve biat etmeyi reddetme hakkı olduğunda hemfikirdir. Ama hemen herkes, şu anda böyle bir durum olmadığını söyleyecektir.”¹⁰ Demek ki, mesele ne zaman ve hangi durumlarda sivil itaatsizlik ya da isyan içine girilebileceği noktasında düğümlenmektedir.

Kötülükle mücadelede Thoreau iki yöntem önermektedir. İlki kötülük söz konusu olduğunda en azından bu olayın içinde olmamaktır.

⁸ A.g.e., Sh. 9.

⁹ A.g.e., Sh. 46.

¹⁰ A.g.e., Sh. 12.

“Kendini, büyük ya da küçük, hiçbir yanlış düzeltmeye adanmak, temelde tabii, kimsenin görevi değildir; bundan daha önemli saydığı meşguliyetleri olabilir, ama görevi olan, en azından, kötülüğün içinde olmamak ve artık düşünmek istemiyorsa, kötülüğe hiçbir destek vermemektir.”¹¹ Eğer bunu yapmasak, “Günah yüzünüzü bir kez kızarttıktan sonra, alışkanlık yapar, ahlaksızlıktan kayıtsızlığa dönüşür ve sanki kurduğunuz hayatlar için bir gereksinim halini alır.”¹²

Eğer yasalar adaletsiz ise, bu durumda ne yapılmalıdır? Yasaya uyarken bunu değiştirmek için çaba mı sarf etmeliyiz yoksa doğrudan yasaya karşı fiilî bir tavır mı ortaya koymalıyız? Bu noktada Thoreau ikinci yöntemini önermektedir: “Eğer bunların (yani adaletsiz yasaların, K.C.) işlemleri için size ihtiyacı varsa, yani siz bir başkasına adaletsizlik getirecekseniz, o halde derim ki, o yasayı çiğnemelisiniz. Bırakın hayatınız işleyen makinayı durduracak karşı kuvvet olsun. Yapmam gereken, hiçbir şekilde tasvip etmediğim bir yanlışa alet olmadığımın emin olmaktır.”¹³

Özetlersek; Thoreau, “Sivil İtaatsizlik” anlayışını 4 temel ilkeye dayandırır.¹⁴

1. Bir kimsenin ülkesinin yasasından daha yüce bir yasa vardır. Bu da vicdanın yasasıdır.
2. Bu yüce yasayla ülkenin yasası birbiriyle çatışır duruma geldiğinde, kişinin ödevi “yüce yasa”ya uymak, ülke yasasına bile bile karşı gelmektir.

¹¹ A.g.e., Sh. 18.

¹² A.g.e., Sh. 19.

¹³ A.g.e., Sh. 22.

¹⁴ Altunel, M. (2011), “Sivil İtaatsizlik ve Mohandas K. Gandhi”, Sh. 447, TBB Dergisi 2011 (93).

3. Kişi, ülkenin yasasına bile bile karşı geliyorsa bu eylemin bütün sonuçlarını göze almayı istiyor olmalıdır, hapse girmeyi bile!
4. Oysa hapishaneye girmek sanıldığı kadar olumsuz bir edim değildir. Bu durum iyi niyetli kişilerin dikkatini kötü yasaya çekmeye yarayacak, bu yasanın kaldırılması sonucuna katkıda bulunacaktır. Ya da yeterince kişi hapishaneye kapatılırsa, edimleri devlet mekanizmasını işlemez kılmayı, dolayısıyla kötü yasayı uygulanamaz duruma getirmeyi sağlayacaktır.

3.2. HİNDÜİSTİK BİR BEYAN OLARAK PASİFİZM

Pasifizm, dünyada sürdürülebilir bir barış için mücadele eden, savaş ve şiddete karşı olan akımların genel adıdır. Farklı esin kaynakları ve örgütlenme biçimleri de olsa bu hareketlerin ortak amacı, devletler ve halklar arasında savaş ve şiddeti önlemektir. Savaş ve şiddet karşıtı hareketlerin kökeni İncil ve Hz. İsa'ya kadar geri götürülebilir. O, bugün "şiddetsiz eylem" diye deyimleyebileceğimiz bir tebliğ ve mücadele yöntemi takip etmiştir. Onun öğretisi, bu yöntemi uç noktasına kadar zorlamıştır. Öyle ki, o şakirtlerine 'düşmanını bile sev' diye öğütlemektedir. Yine onun 'sağ yanağına vuran kişiye sol yanağını çevir' demesi, bu öğretinin bir gereğidir. Her ne kadar Hz. İsa, bu yöntemine sonuna kadar sadık kalmışsa da, tutuklanmasının ve kesin çarpışma günlerinin arifesinde baskı ve zulme karşı silahlı bir direnişi de düşünmemiş değildir. Nitekim o şakirtlerine bir keresinde şöyle der: "Kimin bir kılıcı yoksa elbisesini satıp bir kılıç satın alsın." (Luka, 22/36).

Modern anlamda barış hareketi, 19. yüzyılın ortalarından itibaren başlamıştır. Bunun İsviçre'de ortaya çıkmış olması bir tesadüf değildir. O zaman İsviçre tarafsız bir statüye sahiptir. Küçük bir devlet olarak komşu ülkelerdeki silahlı çatışmalar karşısında dikkatli bir tavrı vardı ve bu çatışmaların kontrol dışına çıkmasını istemiyordu. Tarafsızlık aynı

zamanda yeterince zihinsel olarak da bir mesafeyi beraberinde getiriyor ve taraf tutmadan bir tepki gösteriyordu. Bu nedenle İsviçreli bir ambulans, Kuzey İtalya'da 1859 yılında gerçekleşen bir savaşta ilgili tarafların askerlerine aynı anda hizmet sunuyordu. Barış hareketi, 19. yüzyılda Kırım savaşı sırasında uluslararası bir kimliğe kavuşmuştur. 1892 yılında "Silahlar bırakılmalı" adlı bir roman yazan Bertha von Suttner, daha sonra Alfred Hermann Fried ile birlikte "Alman Barış Topluluğu"nu kurmuşlar ve bu çalışmalarından dolayı 1901 yılından itibaren verilmeye başlayan ilk Nobel Barış Ödülü'nü almışlardır. 1899 ve 1907 yıllarında Lahey'de Barış Konferansları düzenlenmiştir.¹⁵

Günümüzde barış hareketleri nükleer silahların sınırlandırılması ve kaldırılması için mücadele etmektedirler. Özellikle Soğuk Savaş sırasında bloklar arasında silahlanma yarışını durdurmak için mücadele etmişlerdir. İsrail-Filistin savaşı başta olmak üzere tüm dünyada savaş ve çatışmaların ortadan kaldırılması barış hareketlerinin ortak amacı olarak kaydedilebilir. Ancak seksenli yıllarda olduğu gibi günümüzde barış hareketleri büyük kitleleri harekete geçirmekten uzak görünüyorlar.

Filozof ve psikolog Kees Kraaijeveld, pasifizm ve silahsızlanmanın klasik beş argümanını şöyle sıralamaktadır:¹⁶

1. En modern silahlanma ve katı kontroller bile güvenliği garanti altına almaktan uzaktır (sahte umut argümanı);
2. Savaşlar nadiren istenilen sonuçları verirler. Eğer savaş bir kez başlamışsa şiddet artık kontrol edilemez ve vahşi sonuçlar doğurması kaçınılmazdır (pratik argüman);
3. Silahlanma toplumsal kaynakların büyük çaplı bir yatırımını gerektirir; bu imkânlar ve araçlar barışçıl amaçlar için kullanılabilir ve şüphesiz büyük bir randımanı beraberinde getirir (ekonomik argüman);

¹⁵ <https://nl.wikipedia.org/wiki/Vredesbeweging>, (25.04.2016).

¹⁶ <https://nl.wikipedia.org/wiki/Pacifisme>, (25.04.2016).

4. Savaşların travmatik sonuçları öyle büyüktür ki sonraki kuşakları da etkiler. Üstelik bu travmatik etkiler yeni savaşlar için de bir tohum ekmiş olabilirler (psikolojik argüman) ve
5. “Kötü barış olmadığı gibi iyi savaş da yoktur” (Benjamin Franklin). Savaş özünde kötü olan bir şeydir ve savunulamaz (ahlaki argüman).

Pasifizm öğretileri içinde herhalde en dikkat çekenini Hindistanlı Mahatma Gandhi'nin “şiddetsizlik” ve “şiddetten arınma” doktrindir. 2 Ekim 1869'da Hindistan'da doğan ve Hint gelenekleriyle büyüyen Gandhi 1887'de hukuk öğrenimi için Londra'ya gitmiş ve 1891'de öğrenimini tamamlayarak Hindistan'a dönmüştür. O zamanlar, Britanya İmparatorluğu'nun bir parçası olan Güney Afrika'da avukatlık yapmaya başlamıştır. Bu esnada Gandhi'nin kendisi de, Güney Afrika'da Hintlilere uygulanan ayrımcılığa maruz kalmıştır. Onun uyanmasına ve bilinçlenmesine neden olan bu olaylar hayatında bir dönüm noktası olmuş ve daha sonraki sosyal eylemciliğine temel oluşturmuştur.

Mahatma Gandhi'ye göre iki tür şiddetsizlik bulunmaktadır. Normal olarak “şiddetsizlik” zayıf bir pozisyona sahip olan ya da taktik sebeplerle şiddeti istemeyen kişilerin tutumudur. Bu gerçek anlamda bir şiddetsizlik değildir. Önemli olan şiddeti bilinçli ve gönüllü olarak reddetmektir. Bu tür şiddetsizliği, o “şiddetten arınma” olarak ifade etmektedir. Şiddetten arınma, sadece pratik bir durum değil aynı zamanda zihinsel ve sözel bir durum da olmalıdır. İkinci olarak şiddetten arınma, şiddet yoluyla bir sonucu elde etmek, yani savaşı kazanmanın mümkün olduğu durumlarda da şiddeti reddetmektir.

Sivil itaatsizliğin karşılığını Satyagraha'da bulan Gandhi, gerçek ve kötülüğe karşı aktif, ama şiddet unsuru içermeyen pasif direnişi öngören “Satyagraha Felsefesi”nin öncüsüdür. Bu felsefe, Hindistan'ı bağımsızlığına kavuşturmuş ve dünya üzerinde vatandaşlık hakları ve özgürlük savunucularına ilham kaynağı olmuştur. Satyagraha, “hakikate

tutunma”, “gerçeğe bağlılık”, “ruh gücü ve sevgiden doğan kuvvet” anlamına gelmektedir. Gandhi, yasalara karşı gelirken, yasanın öngördüğü cezaya da katlanmıştır. Çünkü Satyagrahi (sivil itaatsizliği uygulayan kişi), yasalara aklını kullanarak ve isteyerek boyun eğer. Ancak yasalara bu biçimde uyduktan sonra insan, kuralların adaletli ya da adaletsiz olduğuna karar verebilir. Eğer adaletsizliği görüyorsa yasalara karşı boyun eğmeyebilir.¹⁷

Gandhi, kişisel yaşamında oruç tutmak, düşmanla işbirliği yapmamak ve pasif direniş gibi yöntemleri hep birlikte uygulamıştır. Hindu geleneğinden gelen Gandhi orucu kişinin kendi kendini kontrol etmesi için gerekli görüyordu. Kendini denetleme yeteneğine sahip olmayan bir kimsenin başka direniş biçimlerini de uygulamaktan uzak olacağına inanıyordu. İkinci olarak ülkesini işgal etmiş olan İngilizlerle her türlü işbirliğini reddediyordu. Bununla da kalmayıp İngiliz egemenliğini sarsmak için onların koyduğu kural ve buyruklara uymayarak pasif bir direniş sergiliyordu. Gandhi, Thoreau'nun bireysel olarak kendi hayatında uyguladığı sivil itaatsizliği geniş kitlelere yaymayı başarmış ve ülke çapında eylemlere ve kampanyalara imza atmıştır.

Mücadelesine kendisinin de ayrımcılığa maruz kaldığı Güney Afrika'da başlamıştır. 1906 yılında hükûmetin Hint nüfusunu zorla kayıt altına almayı gerektiren bir yasayı kabul etmesi üzerine aynı yıl 11 Eylül'de Johannesburg'da yapılan toplu gösteri sırasında pasif protesto yöntemini ilk defa olarak uygulamaya koymuştur. Hint yandaşlarına şiddetle karşı çıkmak yerine yeni yasaya karşı çıkıp bunun sonuçlarına katlanmaları yönünde çağrıda bulunmuştur. Bu önerinin hayata geçirilmesiyle aralarında Gandhi'nin de bulunduğu binlerce Hint hapsedilmiş, kırbaçlanmış ve hatta silahla vurulmuştur. Bu mücadele sırasında Gandhi'nin fikirleri şekillenmiş ve Satyagraha kavramını olgunlaştırmıştır.

¹⁷ Ökçesiz, H. (1994), Sivil İtaatsizlik, sh. 41, Alfa Yayınları, İstanbul.

1915 yılında Güney Afrika'dan Hindistan'a geri dönen Gandhi, Hindistan Bağımsızlık Mücadelesini yürütmüştür. Gandhi, toprak sahiplerine karşı protestolar ve grevler düzenlemiştir. Britanya hükûmetinin yönlendirmesiyle toprak sahipleri bölgenin yoksul köylülerine daha fazla yardım edeceklerine, ürettiklerini tüketebileceklerine ve kıtlık bitene kadar vergileri kaldıracaklarına dair bir antlaşma imzalamıştır. Britanyalılarla yapılan pazarlıklarda köylüleri temsil etmiştir. Pazarlıklar sonrasında vergiler askıya alınmış ve tüm tutuklular salıverilmiştir. Bunun sonucunda Gandhi'nin ünü tüm ülkeye yayılmıştır.

1919 yılında, hükûmete yargılama olmaksızın insanları hapse atma yetkisi tanıyan yasaya karşı Gandhi ve Kongre Partisi kitlesel protestolar düzenlemiştir. Bu protestolarda onlarca insan öldürülmüştür. 1921 yılında Kongre Partisi'nin başına geçince yabancı malların girişine ve alınmasına karşı bir boykot başlamış ve Parti Programı'na Hindistan'ın bağımsızlığı hedefini koymuştur. Altı yıl hapis cezasına çarptırılmasına neden olan olaylar bu boykot sırasında yaşanmıştır. Gandhi, isyana teşvik suçundan içeri alınmış ve tıpkı Thoreau gibi Gandhi de hapis yatmıştır. Mart 1922'de tutuklanan Gandhi isyana teşvikten yargılanarak altı yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. 18 Mart 1922'de başlayan cezası iki yıl sonra Şubat 1924'te apandisit ameliyatı nedeniyle serbest bırakılmış ve hapis hayatı sona ermiştir. 25 Ocak 1930 yılında Kongre Partisi Hindistan'ın Bağımsızlığını ilan etmiştir. O günden bu yana her yıl bağımsızlık bu tarihte kutlanmaktadır.

3.3. İSLAMÎ BİR BEYAN OLARAK MÜSPET HAREKET

Müslümanların tarihinde adil olmayan baskıcı yönetimler karşısında nasıl hareket edileceği önemli bir tartışma konusu olmuştur. Tarihimizde, bugünkü anlamda kabul edilmiş bir muhalefet yoktur. Bu siyasal iktidarlara karşı hiç muhalefet olmadığı anlamına gelmez. Bilakis baskıcı ve zalim olduğu düşünülen sultanlara karşı her zaman isyanlar ve

başkaldırıları olmuştur. Muhalefetin nasıl ve ne zaman yapılacağına dair fırkalar görüş birliği için sayılmaz. Tüm fırkalar, şeriatın kurallarına uyduğu sürece sultana itaati caiz görürler. Ancak hak ihlalleri yapan ve zalim olan sultanlara karşı farklı tutumlar geliştirmişlerdir. Üç temel muhalif tutumdan bahsedebiliriz.¹⁸ Hariciler ve Şia'nın bazı kolları meşru yolla seçilmeyen ve baskıcı olan sultanlar karşısında sert muhalefeti temsil ederler ve isyanı caiz görürler. Bunun karşısında yer alan sabır ekolü, pasif bir muhalefeti tercih etmiştir. Ehl-i Sünnet ve İmamiyye'nin genel eğilimi bu yöndedir. Zamanla üçüncü bir tutum ortaya çıkmıştır. Buna "temekkün" ekolü denilmektedir. Bu ekol, aktif bir muhalefet için güç yetirmeyi şart koşar. Bu konuma ulaşmaya kadar zalim yöneticiyle yardımlaşmama ilkesi esastır. İmam-ı Azam ve Mutezile bu görüşü savunur.

Her üç tutumda da ortak bir yan vardır: O da baskı ve zulme rıza gösterilmez, ancak böyle bir devlete karşı muhalefet etme biçimleri farklıdır.

Said Nursi'nin hayatını, kendi ifadeleriyle "Eski Said" dönemi ve "Yeni Said" dönemi olarak iki döneme ayırırsak, "müsbet hareket" ikinci dönemin bir stratejisidir. Eski Said ne kadar dışa ve bu dünyaya dönükse Yeni Said, o kadar içine ve öte dünyaya dönüktür. Eski Said'in ele aldığı konular içtimai ve siyasi iken, Yeni Said'in ele aldığı konular dinî ve imanidir. Eski Said ne kadar toplumsal-siyasal kurtuluşa ve bağımsızlığa önem veren bir kişi ise, Yeni Said, o kadar kişilerin imanlarını kurtarmaya çalışan ve dolayısıyla bireysel kurtuluşa önem veren biridir. Eski Said ne kadar kabına sığmayan, etken ve düşüncelerini sözle ifade eden biriye, Yeni Said o kadar mütevazı ve düşüncelerini yazıyla ifade eden bir kişidir.

¹⁸ Geniş bilgi için bakınız: Mustafa, N. (1990), İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet, İz Yayıncılık, İstanbul.

Nur Külliyyatı incelendiğinde, yöneten ile yönetilen ya da farklı toplumsal kesimler arasındaki ilişkiler bağlamında Said Nursi'nin müsbet hareketi en azından üç boyutuyla dile getirdiğini görürüz.

a) Müslümanlar arası ilişkilerde müsbet hareket etmek:

Müslümanlar arasındaki rekabet ve yarışmalar bağlamında Said Nursi müsbet hareketi tavsiye etmektedir. “Müsbet hareket etmek.... kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek. Başka mesleklerin adâveti ve başkalarının tenkîsi, onun fikrine ve ilmine müdahale etmesin, onlarla meşgul olmasın. Belki, daire-i İslâmiyet içinde, hangi meşrepte olursa olsun, medâr-ı muhabbet ve uhuvvet ve ittifak olacak çok râbıta-i vahdet bulunduğunu düşünüp ittifak ederek ve haklı her meslek sahibinin, başkasının mesleğine ilişmemek cihetinde hakkı ise, “Mesleğim haktır” yahut “daha güzeldir” diyebilir. Yoksa başkasının mesleğinin haksızlığını veya çirkinliğini ima eden “Hak yalnız benim mesleğimdir” veyahut “Güzel benim meşrebimdir” diyemez olan insaf düsturunu rehber etmek”tir.¹⁹ Bu ilke, Müslümanlar arasındaki mezhep ve meşrep fanatizmine karşı bir itirazı dillendirmektedir. Hiç kimse kendi mezhep ve meşrebini tek doğru, başkalarınınkini ise yanlış olarak telakki edemez.

b) Hükümetle ilişkilerde müsbet hareket:

Siyasi mücadele içinde olduğu “Birinci Said” döneminde siyaset ve devletten kaynaklanan hiçbir aşağılamayı ve zulmü kabul etmeyen Said Nursi, “İkinci Said” döneminde baskı ve zulme karşı sabrı tavsiye eden bir tutumu benimsemiştir. “... bu otuz senedir müsbet hareket etmek, menfi hareket etmemek ve vazife-i İlâhiyeye karışmamak hakikati için, bana karşı yapılan muamelelere sabırla, rıza ile mukabele ettim. Cercis Aleyhisselâm gibi ve Bedir, Uhud muharebelerinde çok cefa çekenler gibi, sabır ve rıza ile karşıladım. Evet, meselâ seksen bir hatâsını mahkemede

¹⁹ Nursi, S. (1994), Risale-i Nur Külliyyatı, Lem'alar, 20. Lem'a, sh. 255-6, Yeni Asya Yayınları, İstanbul.

ispat ettiğim bir müddei-i umumînin yanlış iddiaları ile aleyhimizdeki kararına karşı, beddua dahi etmedim. Çünkü asıl mesele bu zamanın cihâd-ı mânevîsidir. Mânevî tahribatına karşı sed çekmektir. Bununla dâhilî âsâyişe bütün kuvvetimizle yardım etmektir. Evet, mesleğimizde kuvvet var. Fakat bu kuvvet, âsâyişi muhafaza etmek içindir.”²⁰

Bu meyanda Said Nursi, dâhilde mücadele ile hariçten kaynaklanan baskı ve zulme karşı mücadele arasında bir ayırım yapmaktadır: “Hâricî tecavüze karşı kuvvetle mukâbele edilir. Çünkü düşmanın malı, çoluk çocuğu ganimet hükmüne geçer. Dâhilde ise öyle değildir. Dâhildeki hareket, müsbet bir şekilde mânevî tahribata karşı mânevî, ihlâs sırrıyla hareket etmektir.”²¹ Bu ayırım, Said Nursi’nin cihat anlayışında da önemli bir noktadır. Çünkü ona göre cihad, dâhilde değil, hariçte geçerlidir. “Hariçteki cihad başka, dâhildeki cihad başkadır. Şimdi milyonlar hakikî talebeleri Cenâb-ı Hak bana vermiş. Biz bütün kuvvetimizle dâhilde ancak âsâyişi muhafaza için müsbet hareket edeceğiz. Bu zamanda dâhil ve hariçteki cihâd-ı mâneviyedeki fark pek azımdır.”²²

c) Tebliği ve hizmet sırasında müsbet hareket:

Müsbet hareketin üçüncü boyutunu, kamu düzeni ve asayiş karşısındaki tutum oluşturmaktadır. Said Nursi, Emirdağ Lahikası’nda açıkladığı üzere hizmet hareketi ne vazife-i İlahiyeye karışır ne de asayiş bozmaya yönelir. “Bizim vazifemiz müsbet hareket etmektir. Menfî hareket değildir. Rızâ-yı İlahîye göre sırf hizmet-i imâniyeyi yapmaktır, vazife-i İlahiyeye karışmamaktır. Bizler asayiş muhafazayı netice veren müsbet iman hizmeti içinde herbir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz.”²³

²⁰ A.g.e., Emirdağ Lahikası II, Mektup No: 151, Sh. 630-8.

²¹ A.g.e., Emirdağ Lahikası II, Mektup No: 151, Sh. 630-8.

²² A.g.e., Emirdağ Lahikası II, Mektup No: 151, Sh. 630-8.

²³ A.g.e., Emirdağ Lahikası-2, Sh. 241.

Said Nursi, iman hizmetini yaparken siyasetin ve kuvvetin de bir rol oynamasına taraftar değildir. Tarihçe-i Hayatı'nda “Nur” ve “Siyaset Topuzu” metaforundan hareketle bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: “Fakat biz müsbet hareket etmeye mecburuz. Elimizde Nur var, siyaset topuzu yok. Yüz elimiz de olsa, ancak Nur'a kâfi gelir” diyerek Nur'un din düşmanlarını mağlup edeceğinden, müsbet hareket etmenin atom bombası gibi tesiri bulunduğundan, Risale-i Nur'un siyasetle hiçbir alâkası bulunmadığını, mesleğimizin en büyük esasının ihlas olduğunu, rızâ-i İlahîden başka hiçbir maksad ittihaz edilemeyeceğini, Nur'un kuvvetinin işte bu olduğunu; ihlasla, müsbet hareket etmekle inâyet ve rahmet-i İlâhiyenin Risale-i Nur'u himaye edeceğini.. ilâ âhir.. beyan ederdi.”²⁴

Nur, ona göre manevi bir kuvvettir. Fakat bu kuvvet tahrip ve tehdit için değildir. “Evet mesleğimizde kuvvet var. Fakat bu kuvvet, asayiş muhafaza etmek içindir.”²⁵ Bunun sebebini açıklarken, suç ve cezanın kolektif olmadığını vurgular ve bir caninin işlediği suç yüzünden yakınlarının ya da kamunun hiç bir sorumluluğu olmadığını beyan eder.

4. SONUÇ

Birbirinden bağımsız olarak üç farklı kültür ve coğrafyada geliştirilen direniş ve muhalefet biçimleri, meşruiyeti tartışmalı olan iktidar ve devlet karşısında nasıl bir tavır alınması gerektiği konusunda bize bazı seçenekler sunmaktadırlar. Amerika kıtasında Henry David Thoreau tarafından geliştirilen “sivil itaatsizlik” teorisini liberal bir geleneğin ürünü olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü Thorea, “En iyi yönetim en az müdahale eden ve hatta hiç hükmetmeyendir” diyerek klasik liberal bir devlet felsefesine sahip olduğunu göstermiştir.

Sivil itaatsizlik, hapse girme pahasına da olsa devletin yaptığı adaletsiz ve hukuksuz uygulamaları reddetmek ve protesto etmektir.

²⁴ Said Nursi'nin Tarihçe-i Hayatı (2000), Sh. 462, Söz Basım Yayın, İstanbul.

²⁵ Nursi, S. (1994), Risale-i Nur Külliyyatı, Emirdağ Lahikası-2, 242. Yeni Asya Yayınları, İstanbul.

Uyulması gereken yasa, vicdanın yasasıdır. Eğer vicdanın yasası yürürlükteki yasayla çatırsa bu noktada uygulanması gereken yöntem, sivil itaatsizliktir.

Pasifizm ya da barışçılık, genel anlamda şiddet ve savaşa karşı bir tutumu ifade etmektedir. Bu hareketin hem Batı'da hem de Doğu'da temsilcileri bulunmaktadır. Batı sömürgeciliğine karşı direniş sürecinde pasifizmi etkin bir şekilde kullanan ve sonuç alan Mahatma Ghandi, bu eylemini Hint felsefesine dayandırmıştır. Sivil itaatsizliği, gerçek ve kötülüğe karşı aktif, ama şiddet unsuru içermeyen pasif direniş olarak tanımlayan Ghandi “Satyagraha Felsefesi”nin öncüsüdür. Satyagraha, “hakikate tutunma”, “gerçeğe bağlılık”, “ruh gücü ve sevgiden doğan kuvvet” anlamına gelmektedir. Gandhi, yasanın belirli biçimlerine karşı gelirken, yasanın öngördüğü cezaya da katlanmıştır. Sömürgeciliğe karşı şiddetsizlik, işbirliği yapmama ve oruç tutarak kendine hâkim olma ilkelerini geliştirmiş ve uygulamıştır. İşbirliği yapmamak, bazen sömürgeciler tarafından koyulan kural ve yasaları çiğneme anlamına da gelmektedir.

Müsbet hareket, haksızlık ve baskıya karşı pasif bir direnişi esas alan ve bu süreçte mümkün olduğunda asayişi ve kamu düzenini bozmayan bir eylem biçimidir. Müsbet hareket, bu noktada hem pasifizm hem de sivil itaatsizlikten ayrılmaktadır. Müslüman tarihinde görülen sabır ekolünün çizgisini hatırlatan müsbet hareket devlete karşı örgütlenme, kalkışma, kanuna karşı koyma ve kamu düzenini bozma gibi yollara sapmadan hak ve hakikati söyleme imkânlarını araştıran bir harekettir.

Beyan sosyolojisi açısından bu farklı beyan biçimleri hakkında bir yorum yapmak gerekirse, her üç beyan biçiminde de hem nesnel hem de öznel boyutlar gözlemlenmek mümkündür. İlgili düşünür ve liderler bağlı oldukları dinî ve ideolojik geleneklere dayanmaktadırlar. Bu gelenekler içinde yepyeni bir şey üretmiş sayılmazlar. Fakat bağlı oldukları gelenekler içinde belirli tercihler yaptıkları veya bağlı oldukları geleneğin

bazı öğelerini öne çıkardıkları için ilgili düşünürler geleneklere kendi yorumlarını da katmışlar ve böylelikle nesnel geleneğe öznel bir aşım yapmışlardır.

KAYNAKÇA

Altunel, M. (2011), “Sivil İtaatsizlik ve Mohandas K. Gandhi”, TBB Dergisi 2011 (93), Sh. 443-458.

Bediüzzaman Said Nursi: Tarihçe-i Hayat (2000), Söz Basım Yayın, İstanbul.

Canatan, K. (2015), Beyan Sosyolojisi, Mana Yayınları, İstanbul.

Goffman, E. (2009), Günlük Yaşamda Benlik ve Benliğin Sunumu, Metis Yayınları, İstanbul.

Mustafa, N. (1990), İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet, İz Yayıncılık, İstanbul.

Nursi, Said (1994), Risale-i Nur Külliyyatı, Yeni Asya Yayınları, İstanbul.

Ökçesiz, H. (1994), Sivil İtaatsizlik, Afa Yayınları, İstanbul.

Thoreau, D. H. (2013), Sivil İtaatsizlik, Kafekültür yayıncılık, İstanbul.

KARİKATÜRLER ÜZERİNDEN TOPLUMSAL DEĞİŞİMİ ANLAMAK

Mahmut ÇİFTÇİ
Mehmet BİRİNCİ

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

ÖZ

Bu çalışmada amaç, toplumsal değişimin karikatürlere nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışma grubu olarak, Akbaba dergisinde 1923-1929 yılları arasında yayımlanan 19 karikatür seçilmiştir. Veri toplama aracı olarak doküman incelemesi metodu kullanılmıştır. Doküman incelemesi metoduyla toplanılan veriler, içerik analizi yöntemi kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışma bireylerin; giyim-kuşam tarzında, yenilik ve yenilenme kavramına bakış açılarında, ahlaki davranış ve bunu algılayış biçimlerinde, tekke medrese gibi dini kurumlar; hoca, halife gibi dini şahsiyetlere karşı yaklaşım biçimlerinde, uzun yıllara dayanan hoşgörü ve bir arada yaşama kültüründe, okuyup yazdıkları harf sisteminde vb. toplumsal değişim konularının karikatürlere yansması dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Değişim, Karikatür, Karikatürist, Akbaba

UNDERSTANDING SOCIAL CHANGE THROUGH CARTOONS

ABSTRACT

The purpose of this study is to try to reveal how social change has been reflected in the cartoons. For this purpose, the working group between the years of 1923-1929 as the cartoon culture magazine entitled Akbaba were selected from 19 caricature that were released. Data collection tools data analysis was determined using the method of document analysis. The collected data were analyzed using the content analysis method with the method of document review. The style of dress of the individuals working in the concept of innovation in the way we approach moral behavior in religious institutions and religious figures in perspective against based on long years of coexistence and tolerance in the culture, read and write a reflection letter about social change have been taken into account in the system of cartoons.

Key Words: Social Change, Caricature, Caricaturist, Akbaba

GİRİŞ

Toplumsal değişim tarih boyunca birçok araştırmaya konu olmuş, farklı bilim insanları tarafından ve çok yönlü olarak ele alınıp incelenmiştir. Aydınlanma felsefesinin ortaya koyduğu düşünceler, Fransız Devrimi'nin toplumsal olaylara getirmiş olduğu yeni bakış açısı, Sanayi Devrimi'nin yaratmış olduğu ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve teknolojik olmak üzere farklı alanlardaki fiili durumlar, değişim gerçeğini farklı bir eksene oturtmuştur. Toplumsal değişimin evrensel, sürekli ve kaçınılmaz olduğu gerçeği yüzyıllar önce fark edilmiş ve dile getirilmiştir. Var olan düzeninin her dönemde eleştirilmesi ve beğenilmemesi, zorunlu olarak düzenin değiştirilmesi ihtiyacını doğurmuş ve bu ihtiyacın gerçeğleştirilmesi değişimin gerçeğleştirilmesine bağlanmıştır. Eleştiren ve eleştirilen noktadaki karmaşık çeşitliliğin karşısında yalın haliyle değişim daima aktüalitesini korumuş ve her sistem ve düşünce akımının yegâne konsensüs noktasını oluşturmuştur. Zaten değişimin evrenselliği ve sürekliliği ancak bu doğrultuda düşünöldüğü sürece anlamlı ve değerli olmaktadır.

Bu çalışma ile toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, bu değişimlerin toplumu oluşturan bireyler tarafından nasıl algılandığına ortaya konması amaçlanmıştır. Bunu yaparken çok farklı bir yöntem olarak, karikatürler üzerinden bir değerlendirme yoluna gidilmiştir. Ayrıca Türk toplumu için önemli bir dönem olarak kabul edilebilecek 1923-1929 yılları ele alınmış, böylece değişimin daha iyi gözlemlenebileceği değerlendirilmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde araştırmanın problemi, amacı, önemi, sınırlılıkları ve varsayımı ile toplumsal değişim ve karikatür kavramları ele alınmıştır. İkinci bölümde, araştırmanın yöntemine yer verilmiş, neden böyle bir yöntem seçildiği açıklanmış, verilerin elde

edilmesi, analizi vb. konularda yapılan çalışmalarla ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Araştırmanın üçüncü bölümünde elde edilen bulgular sırasıyla “siyasi yapıda, dini kurumlar ve şahsiyetler ekseninde, Osmanlı-Cumhuriyet denkleminde, harf sisteminde ve kadın üzerinden olmak üzere beş ana tema altında sistematize edilerek yorumlanmıştır. Son bölümde ise araştırma bulgularından yola çıkarak yapılan değerlendirmeler neticesinde elde edilen sonuca yer verilerek, bazı önerilerde bulunulmuştur.

Araştırmanın Problemi

Her toplum az ya da çok, hızlı veya yavaş, serbest veya mecburi muhakkak değişir. Toplumların geçirdiği bu değişim, akademik yazımın üzerine ciddi bir şekilde eğildiği konulardan biridir; lakin bu çalışmalar genellikle soyut, kişilerin anladığını düşündüğü ama kafasında bir türlü şekillendirip somutlaştıramadığı tarzdadır. Hâlbuki Karasar’ın (2018) dediği gibi akademik bir çalışmanın başarılı olması ancak bilginin okuyucunun zihninde içeriğin canlanmasıyla olur (s.17). Toplumsal değişimin anlatımı ve işlenmesinde göze çarpan bu problem çoğu zaman soyut boyutta kalan değişimin, geçmiş ve şimdi arasındaki farkı yakaladığı enstantaneler ile çarpıcı bir biçimde resmeden karikatürlerle birleştirilerek giderilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, toplumsal değişimin karikatürlere nasıl yansıdığını göstermek ve bu gösterim üzerinden toplumsal değişimi incelemektir. Bu amaç doğrultusunda cevaplandırılmaya çalışılan sorular şunlardır:

1. Toplumsal değişim, karikatürlere nasıl yansımıştır?
2. Karikatürlerin toplumsal değişim çalışmalarında kullanılmasının alan yazınına ne gibi katkıları olabilir?

Alan yazınında Akbaba dergisinin harf inkılabı sonrasındaki baskıları üzerinden toplumsal değişimi inceleyen çalışmalar mevcuttur. Lakin harf inkılabı öncesindeki baskıları üzerinden toplumsal değişimi inceleyen herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Çalışma bu yönüyle alan yazınında özgün bir çalışma olmakla beraber bir boşluğu da doldurmaktadır. Buna ek olarak bu çalışma toplumsal değişim derslerinde ve çalışmalarında sanatın bir kolu olan karikatürlerin kullanılmasıyla öğrencilerin zihninde içeriğin canlanmasını sağlayarak anlatım ve yazımda verimin daha da artırılmasına katkıda bulunacağı değerlendirilmektedir.

Bu çalışma Akbaba dergisinin 1923-1929 yılları arasındaki baskılarıyla sınırlandırılmıştır. 1930-1972 yılları arasındaki baskılar, çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu tarihlerdeki baskıların çalışma kapsamı dışında bırakılmasında beyan edilen zaman diliminin genişliği ve çalışmanın belirli bir zaman diliminde bitirilmesi zorunluluğu etkili olmuştur. Buna ek olarak yöntem kısmında beyan edilen maksimum çeşitlilik örnekleme yaklaşımına en uygun dilimin 1923-1929 yılları olması, çalışmanın sınırlılığına sebep olan bir diğer etmendir.

Bu çalışmada iki temel varsayımdan hareket edilmiştir. Bunlardan birincisi, malzemesini toplumdan alan karikatürlerin toplumu bir fotoğraf yansızlığı ve doğruluğu ile yansıttığı; ikincisi ise Akbaba'nın karikatürlerinde rejimin resmi görüş ve telakkilerini yansıttığıdır.

Toplumsal Değişim Kavramı

Toplumsal değişme, insanoğlunun ilkel toplum düzeyinden modern toplum aşamasına geçişini sağlayan sürecin sonudur (Aydın ve

Baran,2010: 117). Toplumsal değişim bir halden başka bir hale geçiş ve sosyal yapıda meydana gelen farklılaşmadır (Gündüz, 2005:153; Sunar, 2014: 2). Değişim kaçınılmazdır, dolayısıyla değişimin olmadığı bir topluluğu düşünmek mümkün değildir; zira her toplum hızlı veya yavaş az veya çok muhakkak değişir. Bu değişim sebebiyledir ki hiçbir toplumun kültürü ve değerleri bir sonraki nesle birebir intikal etmez (Gündüz, 2005:155; Sunar, 2014:3;). Dolayısıyla değişim, tarih boyunca toplumları yakından ilgilendiren bir konu olarak hep merkezde yer almıştır.

Değişimin bir diğer önemli özelliği yön ve değer ifade etmemesidir. Değişimin olumlu veya olumsuz olarak nitelendirilmesi, değişimden daha farklı olan kavramlar olan gerileme ve ilerlemeye atıftır ve her iki kavramda subjektif değerler ekseninde şekillenir. Değişim ise objektif veriler üzerinden değerlendirilir (Solmaz, 2011:193; Sunar, 2014:8). Mesela, toplumsal değişim konusunda 19. Yüzyılda önemli çalışmalar yapan; Auguste Comte, Emile Durkheim, Alexis de Tocqueville, Max Weber veya Karl Marx'ın ortak noktası, hepsinin toplumsal değişimi sosyal bir ilerleme olarak anlamış olmalarıdır (Gabriela, 2017). Burada subjektiflik noktasında çokça tartışmaya sebep olan gerileme kavramının izahının gerekli olduğu düşünülmektedir. Gerileme kavramı eski Türkçede “irtica” kavramıyla nitelenmekteydi. Bu kelime Devellioğlu'nun (2015) sözlüğünde kelime kökünü “rücû” dan gelen ve iftiâl veznine girerek “irticâ” olan eskiyi isteme, geriye dönme tarzında tanımlanmıştır; lakin bu tanım yetersizdir. “İrtica” kelimesinin en güzel tanımı 1923 (Hicri 1339) yılında Matbuat Müdüriyeti Umumiyesi neşriyatının 21 numaralı eseri olan “İzmir Yollarında” adlı eserde geçmektedir. Bu eserde Mustafa Kemal Atatürk “irtica”yı şöyle tanımlamıştır: “*Felsefeyi hayatın garip bir*

tecellisidir ki her nafile ve yeni şeye karşı mutlaka bir kuvvet çıkar. Buna bizim lisanımızda irtica derler” (s.14). Yani irtica yeni ve faydalı olana direnen zihni yapıdır. Burada esas olan ne insanların giyim kuşamı ne de lisanıdır. Burada esas olan yeni ve faydalıya karşı olma eğilimidir. Elbette bu eğilim bazen maziye duyulan romantik eğilimin yansıması olarak da incelenebilir.

Toplumsal değişimi etkileyen faktörler, en genel anlamıyla maddi ve manevi olarak iki tipolojiye tabii tutulur. Maddi anlamda değişimin itici gücü teknolojidir. Manevi anlamda ise itici güçler: teoloji ve ideolojidir. Manevi öğeler üzerinde özellikle ideoloji kapsamlı izahlara muhtaç olan bir kavramdır. İdeolojinin tanımına geçmeden önce tanım alanında var olan duruma karşı eleştirel bir tavır ortaya kayan Kemal Karpat’ın düşüncelerini intikal etmeyi uygun bulmaktayız: “Ganstin, Talcott, Parsons, Karl Manheim’in görüşleri ekseninde şekillenen ve Batı’nın ideoloji tanımlamasını oluşturan yaklaşımlar; Batı’nın siyasal ve sosyal deneyimine dayanan, ideolojinin doğuş sebebini ve fonksiyonunu açıklamakta yetersiz kalan, liberal ekonomi ve demokrasinin erdemlerini yüceltme davasına sadakat gösteren görüşlerdir. Bu tanımlamaların alternatiflerini oluşturan Doğu’lu toplumların ideoloji tanımlamaları çoğu zaman entelektüel olarak yetersiz veya içerikten yoksun oldukları gerekçesiyle ciddiye alınmamaktadır. Halbuki bunlar bölgedeki devrimlere, rejim değişikliklerine ve radikal ekonomi politikalarına temel oluşturan görüşlerdir” (Karpat, 2014: 289-290). İdeoloji görece yeni bir kavramdır ve ortaya çıkışı, modern ideolojilerin doğuşuna zemin hazırlayan 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı’na rastlar. İdeoloji terimi; düşünce hayal, kavram, inanç vb. anlamda olan “İDE” ile, mantık, bilim anlamına gelen “LOJİ” kelimelerinden oluşur ve kısaca fikirler ve inançlar bilimi olarak

tanımlanabilir (Canatan, 2017:2). Literatürde “ideoloji” en yalın haliyle siyasi düşünme biçimi olarak tanımlanmıştır. Türkiyede ideoloji konusunda Karpat ile birlikte en önemli duayenlerden olan Şerif Mardin (2013) “İdeoloji” adlı eserinde, ideolojiyi şu şekilde tanımlamıştır: Toplumu bize yanlı olarak algılatan ve eylemlerimize yön veren düşünceler (s.72). Bu tanımlamaya ek olarak aynı eserde bir başka noktaya atıf yapar: “Nasıl oluyor da bazı düşünceler ‘bilimsel’ olarak tanımlanırken bazı düşünceler ‘ideolojik’ olarak tanımlanıyor? Neden benim ileri sürdüğüm zaman sosyal felsefe adını verdiğim düşünceyi başkalarında gördüğüm zaman bunları ‘kanı’ olarak nitelendiriyor, benim düşüncelerime katılmayan birinde bu çeşit düşünceleri bulduğum zaman bunlara ‘ideoloji’ damgasını basıyorum” (s.17).

Mardin’in düşüncelerinde öne çıkan vurgu “ideoloji” atfedilen bilim dışılık ve yanlı bakış açısı vurgusudur. Peki, bu yanlı bakış açısı hayatı anlamlandırmamızı ve buna ek olarak değişimi oluşturacak veya engel olacak davranış tarzımıza nasıl etki “eder? Bu noktada son yıllarda siyasi ve iktisadi anlamda çok güçlenmekle beraber ilmi ve fikri olarak bir duraklama döneminde olan “İslamcılık” düşüncesinin önemli araştırmacılarından İsmail Kara’nın görüşlerine müracaat etmenin faydalı olacağı düşünülmektedir. Kara’ya (2016) göre yakın tarihimize ve olaylara kahramanlar ve hainler gibi ara renkleri olmayan iki zıt kutbun mücadelesi olarak bakma temayülü ne yazık ki henüz aşılamamıştır (s.99). Bu temayül şüphesiz ki değişimin önündeki en büyük engeldir. Ve büyük ölçüde ideoloji ekseninde şekillenmektedir.

Pareto'ya göre toplumsal değişimi etkileyen üç faktör söz konusudur: “Doğal öğeler, dış toplumlardan gelen öğeler ve toplumun içindeki öğelerin toplamı”dır (Kongar, 1969: 67).

Toplumsal Değişim ve Karikatür

Hıfzı Topuz'a (1986) göre karikatür: “Bir durumun özüdür. Gereksiz olanın bir cümleye, bir tutuma, bir düşünceye, bir konuya indirgenmesidir. Karikatür günlük yaşamın bir enstantanesi, bir mikro sahnesidir. Amacı, yaşamın anahtar anını yakalamaktır” (s.3). Önder Şenyapılı'ya (2003) göre karikatür: “Çizgide mizah yapma olayıdır, çizgide mizah yapma sanattır” (s.129). Çeviker'e (1997) göre karikatür: “İnsanı hüngür hüngür güldürme sanatıdır” (s.24). Karikatürcü ise düşüncelerini duygularını, yaşantıya dair fikirlerini ve dünya görüşünü karikatürle ifade eden kişidir (Özer, 2007:1).

Önsal'ın (2015) aktardığı bilgilere göre Cumhuriyet döneminde yayımlanan 94 karikatür dergisi mevcuttur (s.8). Bunlar içerisinden en çok ön plana çıkanlar: Gırgır, Marko Paşa, ve Akbaba"dır.

İlk sayısı 25 Kasım 1946 yılında Aziz Nesin tarafından çıkarılan “Marko Paşa” siyasal karikatür noktasında Cumhuriyet döneminin şüphesiz ki en önemli karikatür dergisidir. Cumhuriyet'in kuruluşundan Marko Paşa'nın çıkışına kadar, karikatürler de politik eleştiri yapılmamış veya yapılamamıştır. Marko Paşa'yla beraber 22 yıllık suskunluk ve korkaklık dönemi nihayete ermiştir. İçerisinde Sabahattin Ali, Rıfat Ilgaz ve Aziz Nesin'in yazıları mevcuttur. Recep adlı bir işçinin adını koyduğu Marko Paşa, yayım hayatına Sabahattin Ali'nin eleştirel dozu yüksek anti-emperyalist ve siyasal yapıyı tenkit eden manifestosuyla başlamıştır. “Biz Ne İstiyoruz” başlığıyla 10. sayıda yayımlanan bu yazının ilgili kısımları şöyledir: “Biz istiyoruz

ki, bu memlekette yapılan her iş, üç beş kişinin çıkarlarına değil, bu toprakları dolduran milyonların yararına olsun. Herhangi bir karar alınırken, İzmir'deki ortak tüccar, İstanbul'daki ahabap milyoner değil, bu kararın altında beli bükülen, çoluk çocuk inleyen yığınlar göz önünde tutulsun. Biz istiyoruz ki, bu topraklar üzerindeki insanlar, kafalarında taşıdıkları fikirlerinden dolayı değil, bu yurdun bu halkın yararına yahut zararına yaptıkları işlerden hesap versinler. Bu iş incelenirken, koltuğuna ısınmış beş on hazır yiycinin menfaati değil, milletin hayrı düşünölsün. Ve insanları sahidenden insan eden o en büyük nimet: Hürriyet, riyakâr ağızlarda adam avlama yemi olarak kullanılsın. Biz istiyoruz ki, şu topraklar ve onun üzerinde yaşayan insanlar, hiçbir yabancı devletin oyuncağı olmasın. Bir karış toprağımıza, bir tek vatandaşımıza bile göz dikilmesin.” Marko Paşa Tek parti rejimine karşı gösterdiği muhalefet sayesinde inanılmaz bir tiraj başarısı sağlamıştır (tiraj:60.000). Bu tiraj o güne kadar bir karikatür dergisi için hayal dahi edilemeyecek seviyededir. Özellikle Mim Uykusuz 'un karikatürleri çok ses getirmiştir. 2. Dünya savaşı esnasında altı buçuk yıl süren sıkıyönetim siyasal iktidar tarafından bir altı ay daha uzatılmak istenmiş ve gerekçe olarak Marko Paşa'nın tehlikeli neşriyatı gösterilmiştir. Sırf bu olay dahi Marko Paşa'nın siyasal arenada oluşturduğu etkiyi göstermesi bakımından manidardır. Siyasal iktidarın baskıları sebebiyle sadece beş yıl süren bir yayın hayatı olmuştur. Bu beş yıllık zaman diliminde ise sık sık kapatılmış ve Marko Paşa isminden başka şu isimleri kullanarak yayın hayatına devam etmeye çalışmıştır; Merhumpaşa, Malumpaşa, Yedi-Sekiz Hasan Paşa, Hür Marko Paşa, Bizim Paşa ayrıca bu dergi karikatürist ve yazarlarının sıklıkla tutuklanmasıyla da şöret bulmuştur. Birçok mizah gazete ve dergisinin başlangıcında iki haftada bir yayımlanan mizah gazetesi, iki günde bir yayımlanan mizah gazetesi, haftanın şu gününde yayımlanan mizah gazetesi gibi ifadeler yer alırken Marko

Paşa'da ironik bir şekilde karikatürcüleri ve yazarları cezaevine girmedikçe yayımlanan mizah gazetesi yazmaktadır. (Arık, 2003:92-93; Arık, 2002: 247-248; Önsal, 2015:6; Özer, 1994:57; Özer, 2007:15).

İlk sayısı 26 Ağustos 1972 yılında yayımlanan ve Oğuz Aral'ın önderliğinde çıkan "Gırgır" dergisi Türk karikatürünün seyrini değiştiren en önemli karikatür dergilerindendir. Konusunu, gecekondular ve varoşlarda yerleşen ne kentli ne köylü olan yeni bir toplum; arabesk, lahmacun, çiğköfte, köşe dönme gibi kavram ve olgular oluşturmuştur. Gırgır'la beraber aydın icazetli mizah yok olmuş ve karikatürler aydınlar için değil halk için yapılmıştır. İlk defa bir karikatür dergisinde karikatürün altında yazı yerine konuşma balonları oluşmuştur. Karikatürler ofset baskıyla renkli yayımlanmaya başlamıştır. Tiraj bakımından Türk karikatür tarihinde halen geçilememiş bir rekora sahiptir. Derginin 1975 yılındaki tirajı 500 binlere kadar çıkarak ABD'den Mad dergisi ve Rusya'dan Krokodil dergisinden sonra dünyanın en fazla üçüncü satış rakamına ulaşan mizah dergisi unvanına sahip olmuştur. Diğer karikatür dergilerinden farklı olarak, karikatürist kadrosunun büyük bölümünü okuyucuları içinden çıkarmış ve okuyucularının gönderdiği karikatürleri yayımlamıştır. (Aral, 1995; akt. Arık, 2003: 96; Avcı, 2003: 93; Özer, 1994:63; Özer, 2007:17).

Türk karikatür tarihinin en uzun ömürlü mizah dergisi 'Akbaba'dır. Kapatılan Aydede dergisi yerine 1922 yılında yayım hayatına başlamış ve tam olarak 50 yıl boyunca varlığını idame ettirmiştir. Akbaba dergisinin 50 yıllık karikatür yaşantısıyla Türk karikatür tarihinin en uzun soluklu dergisi olmasının temel şifresi, Akbaba'nın siyasi güç mekanizmalarıyla pek de çatışmayan bir karikatür politikası gütmesidir. Tek parti döneminde, rejimin dergisi

olma vazifesini ifa etmiştir ayrıca karikatürün bir fotoğraf hüviyetinde olup dönemi aks ettirme vasfı sebebiyle 1922-1977 yılları arasında sosyo-siyasi yapı üzerinde yapılacak akademik çalışmalar için “başat kaynak” unvanını da daima elinde bulundurmuştur.

Akbaba dergisinde; Yusuf Ziya Ortaç, Orhan Seyfi Orhon, Reşat Nuri Güntekin, Faruk Nafiz Çamlıbel, Peyami Safa, Nazım Hikmet Ran, Aziz Nesin, Cevat Şakir Kabaağaçlı gibi çok önemli yazarlar kalem oynatmıştır. Karikatürist kadrosu ise en aşağı yazar kadrosu kadar kalitelidir. Akbaba’da çalışan bazı önemli karikatüristler şunlardır:” Cemal Nadir Güler, Ramiz Gökçe, Sedat Nuri İleri, Mim Uykusuz, Turhan Selçuk ve Semih Balcıoğlu”dur (Tonga, 2008). Bu karikatürcü kadrosu içerisinde Mim Uykusuz, toplum sorunlarını karikatürümüze sokan ilk kişi olması hasebiyle özel bir yere sahiptir (Balcıoğlu, 1998:78).

Değişimi kendisi vasıtasıyla inceleyeceğimiz “Akbaba” dergisi de değişiminden nasibine düşeni almıştır. Dergi ilk yayımlandığı zamanlarda “başlık” kısmında sakallı, sarıklı, cübbeli bir dede karikatürü mevcuttu; lakin geçen zaman içerisinde toplumdaki giyim-kuşam değişimine paralel olarak “Akbaba” dergisi bu resmi “başlık” kısmından kaldırmıştır.



Karikatür malzemesini toplumdan alır. Çizimlerinde toplumu yansıtır, evet bu çizimler gerçek hayatta var olandan daha farklı ve çarpıcı tarzda resmedilir. Bu ise karikatürlerin tesir kuvvetini arttırır. Toplumu resmeden karikatürler hem geçmişin hatıra kabilinden anısı hem de şimdinin bir fotoğrafı olması sebebiyle, toplumlarda var olan değişimin gözlemleneceği önemli kaynaklardır. Toplumsal değişimi, ciltler dolusu kitapların anlatmakta yetersiz kaldığı durumlarda bile çizilen bir karikatür toplumsal değişimi görebilmek için bize önemli ipuçları verebilir.

Karikatür çoğu zaman soyut olan toplumsal değişim olgusunun somutlaştırılmış halidir. Değişim bazen o kadar hızlı bir suretle gerçekleşir ki onu yakalamak pek mümkün olmaz, tabi eğer değişim bir karikatüre yansımamışsa bir karikatürist tarafından anlık resmi çekilmemişse. Toplumsal değişimin tam olarak görülebilmesi ve anlaşılması için, değişimin öncesine ve değişimin sonrasına dair ortaya konulacak bir an, bir kare gereklidir. İşte karikatür bu durumu sağlaması sebebiyle toplumsal değişimin seyredileceği en mühim vasıtalarındandır. Toplum aynasını kendine tutan ve bu aynada gördüklerini karikatürize eden karikatürcünün elindeki malzeme toplumsal değişimin seyredilmesi, anlaşılması ve analiz edilmesi için emsalsiz bir imkân sunar. Her karikatür yaşanan döneme şahitlik eden, sonraki dönemlerde de henüz ölümle tanışmamış bir yaşlı çınar hükmündedir. Bu yaşlı çınarın şahitlikleri toplumdaki değişimin ve farklılaşmanın daha açık bir şekilde bize sunulmasına imkân tanır.

Karikatürcü toplumu gözlemleyip eserlerinde toplumu işlediğinden ötürü bu sanat toplumu en iyi yansıtan sanat türüdür.

Dolayısıyla çizer toplumdaki değişimleri eserlerinde işler. Bu biçimde de toplumsal değişmeye tanıklık etmiş olur (Özçubukçu, 2013:32). Arık'ın (2003) söylediği gibi karikatür, Toplumun aynasıdır, toplumun şahdamarıdır (s.101). Bu nedenle karikatür, toplumsal yaşamdaki değişimin en iyi gözlemleneceği önemli kaynaklardandır; zira o topluma şah damarı kadar yakındır.

YÖNTEM

Araştırma Deseni

Bu çalışmada araştırma deseni olarak, “Durum Çalışması” tercih edilmiştir. Durum çalışması; bir olgu veya olayı derinlemesine inceleyen, nasıl ve niçin sorularını merkezine koyan, örnek olay çalışması ve vaka çalışması gibi adlarla da isimlendirilen nitel bir araştırma desenidir (Bal, 2016:130; Seggie ve Bayyurt, 2017:119; Şimşek ve Yıldırım, 2016:289). Durum çalışmasında kullanılacak temel kanıt kaynakları arasında yazılı belgeler ve arşiv kayıtları gibi yazılı ve görsel dokümanlar sayılabilir (Bal, 2016:137; Seggie ve Bayyurt, 2017:126). Durum çalışmalarında veri analizinde kullanılan yöntemlerin başında içerik analizi yöntemi gelmektedir (Seggie ve Bayyurt, 2017:125). Durum çalışmasının nasıl ve niçin sorularını merkezine koyan yapısıyla çalışmanın cevaplandırılması gereken sorularından olan “Toplumsal değişim karikatürlere nasıl yansımıştır?” sorusunun aynı amaca hizmet etmesi, görsel arşiv kayıtlarının durum çalışmasında kullanılan temel veri toplama araçlarından olması ve son olarak da çalışmada kullanılan içerik analizi yönteminin durum çalışmalarında birincil veri analiz yöntemi olması gibi nedenlerin bu çalışmanın yapısına uygun olduğu değerlendirilmiştir.

Çalışma Grubu

Çalışma grubunun seçiminde nitel araştırma geleneğine en uygun örneklem olan “amaçlı örnekleme” yöntemi seçilmiştir (Bal; 2016:94; İslamoğlu ve Alınçık, 2016:220; L. Krysik ve Finn, 2013/2015:200; Şimşek ve Yıldırım, 2016:118;). Amaçlı örnekleme, zengin içeriğe sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak verir (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel,2017:92; İslamoğlu ve Alınçık, 2016:220; L. Krysik ve Finn, 2013/2015:200; Şimşek ve Yıldırım, 2016:118). Çalışmada amaçlı örneklemenin 16 alt kategorisinden biri olan maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örnekleme, çalışılan probleme taraf olabilecek olguların çeşitliliğini maksimum düzeyde yansıtmaktadır (L. Krysik ve Finn, 2013/2015:201; Şimşek ve Yıldırım, 2016:119). Çalışma grubunu oluşturan 19 karikatür Akbaba dergisinin 1923-1929 yılları arasında yayımlanan karikatürleri içerisinde maksimum çeşitlilik örnekleme temeli mantığı olan çalışılan problemin çeşitliliğini en üst seviyede yansıtmaya ilkesi göz önünde bulundurularak seçilmiştir. Çalışma grubu olarak Akbaba dergisinin seçilmesinde diğer önemli faktör, Akbaba dergisinin dönemin rejiminin dergisi olması vasfına haiz olmasıdır. Zira beyan edilen dönemdeki değişim bir taban hareketinden ziyade tavanın şekillendirdiği bir değişimdir. Ve böyle bir değişim üzerine yapılacak bir çalışmada tabanın görüşlerinden ziyade tavanın düşünce ve eylem tarzının anlaşılmasının daha uygun olacağı düşünüldüğünden tavanın dergisi Akbaba seçilmiştir.

Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak doküman incelemesi metodu kullanılmıştır. Doküman kavramı her türlü belgeyi işaret

eder. Bunlar; gazete, dergi, ders kitabı, arşiv belgesi, yazma eser vb. şeyler olabilir (Bal, 2016:141). Doküman incelemesi, araştırılan olgu/olgular hakkında bilgi içeren yazılı ve görsel materyalin incelenmesini kapsar. Sosyal bilimlerde doğrudan insana temas eden görüşme, gözlem ve anket gibi yöntemlerin kullanılmadığı ya da kullanılmadığı durumlarda en uygun veri toplama aracı, insan üretimi sonucunda oluşan materyallerin incelendiği doküman incelemesi metodudur (İslamoğlu ve Almaçık, 2016:24; Karasar, 2017: 229-230; Şimşek ve Yıldırım, 2016:189). İnsan üretimi sonucunda oluşan yazılı ve görsel materyallerden olan karikatürleri, inceleyen bu çalışmada insana doğrudan temas eden görüşme, gözlem ve anket gibi yöntemlerin kullanımının pek mümkün olmadığı düşünüldüğünde en uygun veri toplama aracının doküman incelemesi olacağı düşünülmüştür. Bu sebep dolayısıyla çalışmada veri toplama aracı olarak doküman incelemesi metodu kullanılmıştır. Beyan edilen metot ekseninde veriler, Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İBB Atatürk Kitaplığı'ndaki Akbaba dergisinin 1923-1929 yıllarını kapsayan ve 94. Sayısından başlayıp 612. sayısına kadar olan 518 sayının incelenmesi sonucunda elde edilmiştir.

Verilerin Analizi

Çalışmada veri analiz tekniği olarak içerik analizi kullanılmıştır. Bal'a (2016) göre: "İçerik analizi yazılı/sözlü içeriğin sistematik ve amaca uygun bir şekilde analize tabi tutulmasıdır" (s. 258). İçerik analizinin amacı metinlerdeki içeriğin ne anlama geldiğini anlamak ve yorumlamaktır. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzer verileri kodlar ve temalar ekseninde bir araya getirmek ve en sonunda çıkan bulguları yorumlamaktır (Bal, 2016: 267-274; Şimşek ve Yıldırım, 2016:242-252).

Çalışmanın yazılı materyalin kapsamlı analizini hedeflediği göz önünde bulundurulduğunda içerik analizinin kullanılmaya en uygun nitel veri analiz yöntemi olduğu düşünülmüştür. Veriler analiz edilirken, içerik analizinin doğasına uygun olan bir biçimde önce verilerden çıkan kavramlara göre kodlama yapılmış daha sonra bulunan kodlardan temalara ulaşılmış (tematik kodlama) ve en sonunda da tematik kodlamaya göre tasnif edilen bulgular sunulmuş ve yorumlanmıştır. Yapılan tematik kodlama sonucunda şu beş temaya ulaşılmıştır: 1. Siyasi Yapıda Değişim, 2. Dini Kurumlar ve Şahsiyetler Ekseninde Yaşanan Değişim, 3. Osmanlı-Cumhuriyet Denkleminde Yaşanılan Değişim, 4. Harf Sistemi ve Değişim, 5. Kadın ve Değişim. Her temadaki bulgular yorumlamadan önce aslı Osmanlıca olan yazı Latin harflerine çevrilmiş ve yorumlanmıştır.

BULGULAR VE YORUMLAR

1) Siyasi Yapıda Değişim

Resim 1’de yer alan karikatür hilafet ve saltanat müesseselerine karşı toplumda oluşan keskin dönüşümün garip bir yansımasıdır. Bir zamanlar, bir sözü sebebiyle insanların düşünmeden canını verdiği, islam aleminde huzur ve iyilikseverliğin sembolü olan halife, toplumda var olan değişim sonucunda bir akrep olarak resmedilecek kadar küçük görülmüş ve dışlanmıştır. Akbaba dergisi, karikatürün üst kısmındaki yazıda fesatlar topluluğunun başında [halife ve sultan] Vahdettin varmış, yazısını yazmıştır. Bir zamanlar huzurun ve güven ikliminin sembolü olan halife artık bozguncuların başı olarak algılanmaktadır. Alt yazıda ise hilafet yanlısı bir örgüt olan ve milli mücadeleye karşı olan Tarikatisalahiye adlı örgütün önderi olarak takdim edilmiştir. Daha önceleri toplumun kurtuluş reçetesini yazan doktor mesabesinde olan halife artık vatanın kutuluşuna engel

olanların liderliğini yapan bir hain, bir akrep olarak algılanılmaktadır. Karikatür kısa bir zaman diliminde dahi toplumların siyasi motiflere karşı bakış açısının radikal bir şekilde değişebileceğinin somut bir örneğidir.



Resim 1: Gazetelerden; [Heyetifesadiyenin başında Vahdettin varmış!] Tarikatsalahiyenin şeyhi

Kaynak: Akbaba, 11 Haziran 1341, Sayı:263, s.1.

Karikatürde (Resim 2’de) İsmet Paşa, karşısındaki sarıklı, cübbeli, şalvarlı kişiye: Ya bu deveyi gütmeli, ya bu diyardan gitmeli demektedir. İsmet Paşa’nın arkasındaki devenin üzerinde ise teceddüt (yenilenme) yazmaktadır. Karikatür, siyasi yapı önderliğinde yaşanılacak olan toplumsal değişim ve yenilenip eskiden farklılaşma kararlılığını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.



Resim 2: İsmet Paşa; Ya bu deveyi gütmeli, ya bu diyardan gitmeli !

Kaynak:Akbaba, 9 Mart 1341, Sayı:236, s.2.

2) Dini Kurumlar ve Şahsiyetler Ekseninde Yaşanan Değişim

Aşağıda karikatürde (Resim 3’de) Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden Şeyh Said’in asılışı mizahi ve tehditkar bir dille resmedilmiştir. Çizilen bir kulak resminin altından bir küpe ipi uzanmakta ve küpe ipine asılı bir küpe kulakta sallanmakta imajıyla paralellik arz eden bir şekilde idam ipinde Şeyh Said sallandırılmakta ve cansız bedeninden dışarı dili çıkararak hayata gözlerini kapamaktadır. Karikatürün üst kısmında “Asi Şeyh Said asıldı” yazısı bulunurken alt kısmında “Kulaklara Küpe!” yazısı yazılmış. Böylece rejimin gazetesi olan Akbaba rejimin mesajını belirgin şekilde aktarmıştır. Var olan yeni sosyo-politik düzeni tanımayan herkesin başına gelecek olan, Şeyh Said’in başına gelecek olanla aynıdır. Bir zamanlar toplumun en saygın kesmini oluşturan dini liderler ve

onların giyim tarzlarının değişmez enstrümanları olan sarık, cübbe, şalvar, sarık, sakal gibi motifler yaşanan toplumsal ve siyasi dönüşümle birlikte ciddi bir irtifa kaybı yaşamıştır. Türk- İslam geleneğinin başlangıcından bu yana belkide dini liderler ve din eksenli giyim tarzına karşı hiç oluşmamış bir toplumsal algı oluşmuş ve bu algıyla zikredilen grup ve giyim tarzına karşı olumsuz bir bakış açısı ekseninde şekillenen bir toplumsal değişim gerçekleşmiştir.



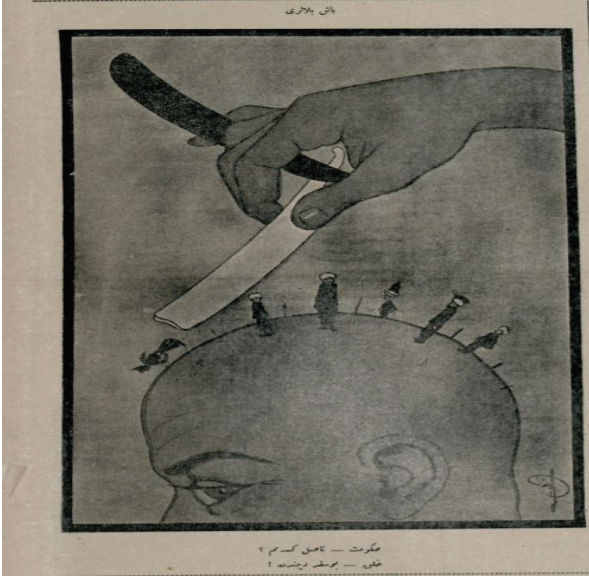
Resim 3: Asi Şeyh Said asıldı,

Kulaklara küpe !

Kaynak: Akbaba, 2 Temmuz 1341, Sayı:269, s.1.

Karikatür (Resim 4) ilk bakışta berberde tıraş olacak bir kişinin az, ince ve zayıf saçlarına ustura vuruluyormuş gibi gözükmekte; lakin azıcık daha yakından gözlemlendiğinde başının

üzerindekilerin saç değil, sarıklı, cübbeli, şalvarlı kıyafette insan figürü olduğu anlaşılmaktadır. Berber mesabesinde olan hükümet nasıl keseyim? Diye sormakta halk mesabesinde olan müşteri ise bu sefer dibinden cevabını vermektedir. Rejimin dergisi olan Akbaba bu karikatürle rejimin mesajını çok net aktarmaktadır. Karikatürde geçmişte toplumun en saygın insanların ve onların giyim tarzının artık kökünden silinmek istendiği mesajı açık bir şekilde verilmiştir. Yaşanılan toplumsal ve siyasal değişim Türk değişim tarihinde emsaline çok nadir rastlanılacak tarzda keskin ve hızlıdır.



Resim 4: Baş belaları

Hükümet: Nasıl keseyim?

Halk: Bu sefer dibinden !

Kaynak: Akbaba, 2 Mart 1341, Sayı:234, s.1.



Resim 5: Bir Mart nutkundan sonra kurtulduğumuz baş belalarından. Şimdiye kadar genç Türkiyenin başına sarılan taassup yılına
Kaynak: Akbaba, 6 Mart 1340, Sayı:131, s.1.

Karikatürde, kişinin başının üzerindeki fese dolanan ve sarık görünümünü anımsatan ama esasında sarık değil, sarığı temsilen çizilen bir yılan karikatürü karşımıza çıkmaktadır. Sarık fonksiyonunu ifa eden yılanın üzerinde ise irtica yazmaktadır. Karikatürdeki kişi ise çatık kaşlı ve sinirli bir şekilde resmedilmiştir. Bir zamanlar toplumda saygın bir simge olan sarık yaşanan toplumsal ve siyasal değişim ile birlikte yılanla benzetilecek kadar değersiz ve tehlikeli bir hale gelmiş ve bu giyim tarzına sahip olan kişiler irtica damgalanmasına ve etiketlenmesine maruz kalmıştır. Ayrıca karikatürün üstünde yazan kurtulduğumuz baş belalarından ifadesiyle var olan sembol ve bu sembole sahip olanların toplumdan tamamen silindiği veya silinmesi gerektiği mesajı aktarılmaktadır. Bu

ise farklı yaşam tarzlarına saygılı olan Türk toplum hayatında ki keskin değişim ve dönüşümü ortaya koymaktadır.



Resim 6: İstiklal Mahkemesi'nin kuvvetli eli İstanbul'dan neler çıkaracak!. Bir avuç moloz daha

Kaynak: Akbaba, 17 Kanunuevvel 1341, Sayı:317, s.1.

Karikatürde kepçeye benzetilen bir elden aşağıya doğru bırakılan ve moloza benzetilen bir insan grubu resmedilmiştir. Karikatürün hemen arka fonunda iki camii ön plana çıkmaktadır. İstiklal mahkemelerinin görevini ifa ettiği dönemde yapılan bu karikatürde kepçeye benzetilen el İstiklal Mahkemelerine atıf yapmaktadır. Kısa bir süre öncesine kadar toplumun iltifat ve taltifine mazhar olan sarık, cübbe, şalvar, sakal gibi figürler yaşanan sosyal ve siyasal değişim ile birlikte bu motiflere sahip olanların bir moloz kadar değersiz ve çöpe atılması gereken varlıklar olarak algılandığı bir döneme doğru toplumsal değişim gerçekleşmiştir.



Resim 7: Tekkeler, hurafeler, batıl itikatlar yıkılıyor...

Genç Türkiye medeniyet yolunu açarken...

Kaynak: Akbaba, 7 Eylül 1341, Sayı: 288, s.1.

Karikatürde, pantolon ve gömlek giymiş kafasında fötr şapka olan güçlü ve kaslı bir kişi elindeki kazmayla tekkeyi yıkıyor. Tam bu esnada tekkeden çıkan hoca ellerini açıp yıkmasını istiyor, lakin hemen yanındaki tekkenin sonu hocanın içinden çıktığı tekke için de kaçınılmazdır. Akbaba'da tekkeler, hurafeler, batıl itikadlar yıkılıyor... başlığıyla sunulan bu karikatürde Türk-İslam geleneğinin önemli müesseselerinden olma özelliğini uzun süre devam ettiren tekkeler ve tekkedeki hocalara karşı değişen toplumsal bakış açısı fevkalette resmedilmiştir. Tekkeleri yıkan genç ve güçlü adamın başında fötr şapkası olması, yıkılan tekkeden çıkan hocanın başında sarık olması toplumun değişen giyim kuşam tarzına güzel bir atıftır. Ayrıca karikatürün altında yazan genç Türkiye medeniyet yolunu açarken yazısıyla karikatür arasında ilginç bir bağ vardır. Karikatürdeki fötr şapka, medeniyeti güçlü adam ise genç Türkiye'yi temsil etmektedir.



Resim 8: Birkaç sene sonra asarıatika müzesinde mektep talebesi.

Muallim: İşte efendiler, şu koca kavuklu adama hoca derler. Şu örtünün adı çarşaftır. Yüzündeki siyah perdeye peçe derler. O zamanın kadınları bu kıyafette gezerlerdi. Sonra şu ihtiyar adam eski hükümet memurudur. Burnunun altındaki beyaz şeylerin ismine bıyık derler!..

Kaynak: Akbaba, 10 Ağustos 1341, Sayı: 280, s.1.

Karikatür, bir tarih öğretmenin antika eserler müzesinde tarihin karanlık sayfalarına gömülmüş eski giyim tarzlarını anlatmaktadır. Geçmişin ne olduğu antika eserler müzesindeki tiplerden rahatça anlaşılacağı gibi değişim sonucunda var olan giyim tarzı öğretmenin üzerinde resmedilmiştir. Akbaba karikatürlerinde toplumsal değişim olgusunda sıkça var olan eskiye dair enstrümanlar olan; sarık, şalvar, cüppe, sakal, fes ve çarşafın artık bir tarihi vesika olduğu vurgusu burda da belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.



Resim 9: Tecessüt fırtınası memleketteki köhne müesseseleri kökünden yıktı !

Kaynak: Akbaba, 13 Mart 1340, Sayı: 133, s.1.

Karikatürde Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin Kurucu Babası Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün üflemesi sonucunda oluşan fırtına, yozlaşmış kurumları yok ediyor. Karikatüre dikkatlice bakıldığında değişim fırtınasının kendisini yok ettiği figürler: İki tane sarıklı, cübbeli, şalvarlı, sakallı hoca gözükmekte buna ek olarak bir medrese binasında değişim fırtınası tarafından yok edilmektedir. Değişim fırtınasını bir ağacında kökünden koparmaktadır, ağacın üzerinde saltanat yazmaktadır. Ayrıca ağacın altındaki iki yazı kutusunda da şeriat ve medrese yazmaktadır. Bu karikatür, toplumun bir zamanlar en önemli değerleri olan: medrese, şeriat, saltanat, hoca, cübbe, şalvar, sarık gibi motifleri yaşanan toplumsal ve siyasal değişim sonucunda yok olmaya yüz tutmuş veyahut yok olan değerler olarak resmetmiş ve toplumsal değişimi ilginç bir şekilde yansıtmıştır.

3) Osmanlı-Cumhuriyet Denkleminde Yaşanılan Değişim

Karikatürde (Resim 10), Osmanlı tarihi ve Cumhuriyet tarihi mukayesesi üzerinden toplumsal değişim incelenmiştir. Sağ taraftaki karikatürde başının üzerinde hilafet ve saltanat yazan iki sakallı kişi üzerinde anavatan yazan bir kadını eme eme sıksa ve çelimsiz bir hale sokmuştur. Ayrıca kafasının üzerinde saltanat yazan kişinin elinde boynundan sıkı sıkı bağlanmış bir kedi bulunmaktadır ve kedinin üzerinde millet yazmaktadır. Sol taraftaki karikatürde güzel ve dinç bir hanımefendi vardır bu hanımefendinin üzerinde millet yazmaktadır. Hanımefendinin emzirdiği şirin ve tatlı çocuğun üzerinde cumhuriyet yazmaktadır ve arka fonda güneş her tarafı aydınlatmaktadır. Karikatürde hilafet ve saltanat müesseselerinin sömürdüğü vatan ve bu müesseselerin kuklası olan bir millettten, milletin sinisinden kopan ve milletinden başka bir güvencesi olmayan aydınlık cumhuriyete doğru yaşanan toplumsal değişim çarpıcı bir vaziyette resmedilmiştir.



Resim 10: Bir senelik Cumhuriyet tarihi Yediyüz senelik Osmanlı tarihi
Kaynak: Akbaba, 30 Teşrinievvel 1340, Sayı: 199, s.1.

Karikatürde (Resim 11) Saltanat köylüsü ve Cumhuriyet köylüsü üzerinden yaşanan toplumsal değişim resmedilmiştir. Sağ tarafta sakallı, sarıklı ve şalvarlı yaşlı bir amcannın elinde örümcek ağıları bağlamış bir orak bulunmaktadır. Resmin arka fonunda ise bir camii bulunmaktadır. Sol tarafta ise kafasında fötr şapka olan güçlü ve genç bir delikanlının elinde daha büyük ve işlevsel bir orak vardır. Arka fonda ise bir fabrika bulunmaktadır.



Resim 11: Cumhuriyet köylüsü Saltanat köylüsü
Bugünkü hakikat, dünkü hayal Dünkü hakikat, bugünkü hayal
Kaynak: Akbaba, 3 Ağustos 1341, Sayı: 278, s.1.

Bu karikatür toplumsal değişimi çok boyutlu olarak ortaya koymaktadır. Öncelikle giyim-kuşam konusundaki değişikliğe vurgu vardır. Saltanat köylüsü şalvarlı ve sarıklıken cumhuriyet köylüsü fötr şapkalı, pantolonlu ve gömleklidir. Saltanat köylüsünün orağı işsizlikten örümcek ağı bağlamışken değişen üretim tarzı ve büyüyen

ekonomi sonucunda cumhuriyet köylüsünün orağı sürekli çalışmaktadır. Saltanat köylüsünün bulunduğu yerin belirgin mekanı camii iken yaşanan toplumsal ve siyasi değişim sebebiyle cumhuriyet köylüsünün bulunduğu yerin belirgin mekanı fabrikadır.



Resim 12: “Hakimiyet milletindir!”

Millet: Yıktdım..... fakat.....yapıyorum !

Kaynak: Akbaba, 20 Eylül 1926, Sayı: 396, s.1.

Karikatürde milleti temsil eden bir adam tahta oturmuş bir tarafında kazma bir tarafında balyoz bulunmaktadır. Adamın sol tarafında yıkılan argümanlar, sağ tarafında inşa edilen argümanlar bulunmaktadır. Yıkılanlar kısmında bir saray kubbesi, padişah ve halife külahı gibi Osmanlıya dair argümanlar bulunmaktadır. İnşa edilenler kısmında ise Genç Türkiye Cumhuriyetinin kazanımları olan fabrika ve vagonlar bulunmaktadır. Değişimin bir olguyu yıkıp, diğerini inşa etmek tarzında karikatürize edildiği bu karikatürde değişimin amacına ve hangi yönde olduğuna vurgu

yapılmaktadır. Buna ek olarak—Karikatürün üst kısmında yazan “hakimiyet milletindir” ifadesi Osmanlıda var olan ve Cumhuriyet döneminde ortadan kalkan saltanat yönetimine karşı ortaya konulmuş eleştirel bir söylemdir.

4)Harf Sistemi ve Değişim

Karikatürde (Resim 13) eski ve yeninin aynı karede resmedilmesiyle toplumda var olan değişimin gösterilmesi amaç edinilmiştir. Bir yandan eskinin harfleri olan Arap harfleri diğer taraftan yeninin sembolü olan Latin harfleri. Harf sistemi konusunda yaşanan değişim toplumların tarihinde pek sık rastlanılan bir değişim değildir; zira bu değişimin tesir sahası diğer tüm değişimlerden daha geniştir. Türk toplumsal hayatı bu değişimi yaşayan nadide yapılarıdır. Karikatür’de Arap harflerinden müteşekkil olan eski Türkçenin okunma zorluğuna vurgu yapılmıştır. Bu durum, büyük bir ihtimalle harf inkılabına zemin hazırlayan temel sebeplerden biridir.



Resim 13:Latin harfleri: Dikkat et, tekme yiyeceksin
Arap harfleri: Bunu yapmak, beni okumak kadar zordur!..

Kaynak: Akbaba, 5 Nisan 1926, Sayı: 348, s.1.

Bu karikatür (Resim 14) değişimin keskin bir resmini oluşturmaktadır. Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin Kurucu Babası Halaskar Mustafa Kemal Atatürk üzerinde ay yıldız olan bir kalem elinde tutmaktadır. Ayaklarının altında ise karanlıklar içerisinde Arap harfleri bulunmaktadır. Arka fonda yeni Türk harfleri bir güneş gibi parlamaktadır.



Resim 14: 31 Ağustos 1922 zaferini tesit ederken...

Kaynak: Akbaba, 30 Ağustos 1928, Sayı: 597, s.1.

Bu karikatürde (Resim 14) eski ve yeni arasındaki vurgu karanlık ve aydınlık temalarıyla daha belirgin kılınmıştır. Arap harfleri karanlıkta yeni Türk harfleri ise aydınlık içerisinde resm edilmiştir. Böylece değişimin karanlıktan aydınlığa doğru olduğu mesajı verilmiştir.

5) Kadın ve Değişim

Karikatürde (Resim 15) bir tarafta kapalı, diğer tarafta ise açık giyim tarzını benimsemiş iki kadın yer almaktadır. Kapalı giyinen kadın, açık giyim tarzını benimsemiş kadına hayranlıkla bakmakta ve karikatürün altında “Kadın gözü neleri görüyor?” yazısı yazılmıştır. Bu karikatür toplumsal yaşamda kadının kılık kıyafetinde yaşanan değişimi karşılaştırmalı bir şekilde resmetmiştir. Bir yanda eskinin giyim tarzı diğer yanda ise toplumun yaşadığı değişim sonucunda oluşan yeni giyim tarzı karikatürize edilmiştir.



Resim15: Kadın gözü neleri görüyor ?

Kaynak: Akbaba, 29 Teşrinisani 1339, Sayı: 103, s.3.

Karikatür (Resim 16) bayram tebrikleri alt yazısıyla verilmiştir. Bir kadının etrafındaki beş erkek onun ellerini, ayaklarını ve dudağını öperek bayram tebriklerini iletmektedir. Geçmişte bir erkeğin dördüncü eşi olma durumunu yaşayan kadın, yaşanan

toplumsal ve siyasal değişimle birlikte bir erkeğin tek eşi olma hakkını kazanmış buna ek olarak o bahtiyar eş olmak isteyen beş kişiyi adeta etrafında pervaneye çevirmiştir. Bu karikatür toplumsal hayatta kadının yerinin daha farklı bir konuma geldiğini, kadının değişen fonksiyon ve önemini bu şekilde resmetmiştir. Ayrıca karikatür ataerkil eksenli Türk toplumun yapısında yaşanan değişim sonucunda oluşan farklılaşmayı da ortaya koymaktadır.



Resim 16: Bayram tebrikleri

Kaynak: Akbaba, 21 Haziran 1926, Sayı: 370, s.2.

Bu karikatürde (Resim 17) erkek modern, kadın ise açık ve biraz dekolte sayılabilecek bir kıyafet giymiştir. Karikatürün bu kısmı giyim-kuşam konusunda toplumda yaşanan değişimi belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır. Karikatürde, kadın ve erkek arasında geçen diyalog, toplumsal yapıda ahlaki tarzda yozlaşma biçiminde ortaya çıkan değişimi resmetmektedir.



Resim 17: Erkek: Kocanızı ilk defa mı aldatıyorsunuz?

Kadın: Evet... sizinle ilk defa !

Kaynak: Akbaba, 6 Teşrinievvel 1928, Sayı: 503, s.3.

Bir önceki (Resim 16) karikatürde kadınının toplumdaki yeri ve önemi vurgulanırken, bu karikatürle (Resim 17) toplumdaki ahlaki yozlaşma yine kadın üzerinden verilmeye çalışılmıştır!



Resim 18: Florya sahillerinde:

Ne kadar pudra sürsem nafile... Kocamın karşısına yüzümün aklıyla çıkamayacağım!

Kaynak: Akbaba, 3 Eylül 1341, Sayı:287, s.1.

Karikatürde (Resim 18), karikatürize edilen kadın açık bir giyim tarzında resmedilmiştir. Toplumda kadının kıyafet tarzında yaşanan değişim bariz bir şekilde ortaya konulmuştur. Karikatürün vurgu yaptığı bir diğer konu ahlaki olarak gerileme tarzında ortaya çıkan toplumsal değişimdir. Kadın yaptığı yanlışların ve bu yanlışlıktan doğan yüz karalığının makyajla dahi kapanamayacak tarzda ileri bir seviyede olduğunu ifade etmektedir.



Resim 19:

- Doğrusu ben senin yerinde olsam, zengin diye o ihtiyar herife tahammül edemem.

- Kendisi ihtiyar ama, öyle genç arkadaşları var ki!..

Kaynak: Akbaba, 17 Teşrinievvel 1927, Sayı: 506, s.3.

Karikatürde (Resim 19) batılı mobilyalar üzerinde batılı giyim tarzıyla süslenmiş iki kadın karikatürize edilmiştir. Karikatürün bu kısmı kadının giyiminde yaşanan toplumsal değişimin resmidir. Karikatürün altında yazılan kısım ise toplumda

ahlaki olarak var olan bir gerilemeye vurgu yapmaktadır. Yaşlı bir erkekle evli olan kadın, bu erkeğin genç arkadaşlarına evliliğin sadakat ilkesine yakışmayacak bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Karikatür malzemesini toplumdan alır. Çizimlerinde toplumu yansıtır, evet bu çizimler gerçek hayatta var olandan daha farklı ve çarpıcı tarzda resmedilir. Bu ise karikatürlerin tesir kuvvetini arttırır. Toplumu resmeden karikatürler hem geçmişin hatıra kabilinden anısı hem de şimdinin bir fotoğrafı olması hasebiyle toplumlarda var olan değişimin müşahade edilebileceği ilginç ve önemli kaynaklardandır. Toplumsal değişimi, sayfalar dolusu kitaplarda anlatmanın zorluğu karikatürde görülmez. Bu çalışmada 1923-1929 yılları arasında Akbaba dergisinde, toplumsal değişimi yansıtan karikatürlerden yola çıkarak toplumun yapısında meydana gelen değişim incelenmiştir. Tarihi bir belge hükmünde olan karikatürler üzerinde yapılan değerlendirmelerde, çalışmanın kapsamına giren yıllarda toplumsal değişimin farklı görünümüleri ele alınmıştır. Bunlar bireylerin giyim-kuşama, toplumun yenilik ve yenilenme kavramına bakışı, ahlaki değerler ve algılanış biçimleri, kadına, tekke ve benzeri dini örgütlenmelere ve diğer kurumlara, hoca, halife gibi dini şahsiyetlere karşı yaklaşım biçimi, asırlarca süren hoşgörü ve bir arada yaşama kültüründe, okuyup yazdıkları harf sisteminde ve bu sistemlerde meydana gelen değişimin karikatürler üzerinden oldukça iyi bir şekilde yansıtıldığı görülmüştür.

Dolayısıyla karikatürün, mizah işlevi dışında toplumun aynası işlevi görmek suretiyle yaşanan değişimin seyredileceği önemli araçlardan biri olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çalışma neticesinde öneri olarak; 1923-1929 yıllarını kapsayan toplumsal

değişim çalışmaları ve derslerinde, araştırma bulgularının kullanılması bir paradigma haline gelen klasik öğretim ve anlatıma canlılık katacak ayrıca, öğrenci ve okuyucunun zihninde içeriğin canlanmasına katkıda bulunacağı söylenebilir. Akbaba dergisiyle ve belirli bir tarih aralığını kapsayan bu çalışma şüphesiz ki, sınırlı bir çalışmadır. Benzeri çalışmalar 1923-1929 yıllarını arasında ancak, farklı karikatür dergilerini de değerlendirme kapsamına alacak şekilde yapılabileceği gibi, farklı dönemleri içine alacak biçimde de genişletilebilir.

KAYNAKÇA

- Akbaba, 29 Teşrinisani 1339, Sayı:103, s.3.
- Akbaba, 6 Mart 1340, Sayı:131, s.1.
- Akbaba, 13 Mart 1340, Sayı:133, s.1.
- Akbaba, 30 Teşrinievvel 1340, Sayı: 199, s.1.
- Akbaba, 2 Mart 1341, Sayı:234, s.1.
- Akbaba, 9 Mart 1341, Sayı: 236, s.2.
- Akbaba, 11 Haziran 1341, Sayı: 263, s.1.
- Akbaba, 2 Temmuz 1341, Sayı: 269, s.1.
- Akbaba, 3 Ağustos 1341, Sayı: 278, s.1.
- Akbaba, 10 Ağustos 1341, Sayı: 280, s.1.
- Akbaba, 3 Eylül 1341, Sayı:287, s.1.
- Akbaba, 7 Eylül 1341, Sayı:288, s.1.
- Akbaba, 17 Kânunuevvel 1341, Sayı: 317, s.1.
- Akbaba, 5 Nisan 1926, Sayı:348, s.1.
- Akbaba, 21 Haziran 1926, Sayı: 370, s.2.
- Akbaba, 20 Eylül 1926, Sayı: 396, s.1.
- Akbaba, 17 Teşrinievvel 1927, Sayı:506, s.3.
- Akbaba, 30 Ağustos 1928, Sayı:597, s.1.
- Akbaba, 6 Teşrinievvel 1928, Sayı:503, s.3.
- Arık, B. (2002). Karikatür Tarihimizde Önemli Bir Dönemeç: *Marko Paşa Gazetesi*. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 1(12), 237-253.
- Arık, B. (2003). Apolitik Mizah Tartışmalarına Tarihsel Bir Bakış. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 17, 89-104.
- Atatürk, M.K. (1923). *İzmir Yollarında*. Ankara: İstihbarat Matbaası.
- Avcı, A. (2003). Toplumsal Eleştiri Söylemi Olarak Mizah ve Gülmece. *Birikim Dergisi*, 166, 80-96.
- Aydın, O. Ve Baran, G. (2010). Toplumsal Değişme Sürecinde Evlenme ve Boşanma. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 21(2), 117-126.

- Bal, H. (2016). *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Balcıoğlu, S. (1998). *Cumhuriyet'in 75 Yılında Türk Karikatürü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Büyüköztürk, Ş. , Çakmak, E.K. , Akgün, Ö. E. , Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2017). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (23. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Canatan, K. (2017). Sokak ve İdeoloji: Türkiye’de Resmi İdeolojinin Sokak, Cadde Bulvar ve Meydanlarda Yansımaları. *Çekmece İZU Sosyal Bilimler Dergisi*. 5 (10-11), 1-24.
- Çeviker, T. (1997). *Karikatür Üzerine Yazılar*. İstanbul: İris Yayıncılık.
- Devellioglu, F. (2015). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. (31. Baskı). Ankara: Aydın Kitabevi.
- Gabriela, M. (2017). Social Change – Between The Classical Sociological Perspectives And The Sociological theories In The Xxth Century. *Anuarul Institutului De Cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolăescu-Plopşor”*, Iss XVIII, Pp 99-108 (2017), (XVIII), 99
- Gündüz, S. (2005). Eğitim ve Toplumsal Değişme. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(10), 149-168.
- İslamoğlu, A.H. ve Alnaçık, Ü. (2016). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (5. Baskı). İstanbul: Beta Yayın Dağıtım.
- Kara, İ. (2016). *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınevi.
- Karasar, N. (2018). *Araştırmalarda Rapor Hazırlama* (20. Basım). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Karpat, K.H. (2014). *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji* (5. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kongar, E. (1969). *Toplumsal Değişme*. Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 1(2), 63-90.

- L. Krysik, J. ve Finn, J. (2015). Etkili Uygulama İçin Sosyal Hizmet Araştırması. (Çev. E. Erbay). Ankara: Nika Yayınevi. (Orijinal çalışmanın yayım tarihi: 2013)
- Mardin, Ş. (2013). İdeoloji. (16. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önsal, N. (2015). Karikatür Notları. Ankara: Türk Metal Yayınları.
- Özçubukçu, Y. (2013). Erken Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Toplumsal Değişmenin Tanığı Olarak Karikatürler. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Özer, A. (1994). İletişimin Çizgi Dili Karikatür. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Özer, A. (2007). Karikatür Yazıları. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Seggie, F. N. ve Bayyurt, Y. (2017). Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımları (2. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Solmaz, B. (2011). Toplumsal Değişme Olgusu Çerçevesinde Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler. *Birey ve Toplum*, 1(2), 192-213.
- Sunar, L. (Ed.). (2014). Türkiye’de Toplumsal Değişim. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Şenyapılı, Ö. (2003). Neyi, Neden, Nasıl Anlatıyor Karikatür, Kim Niye Çiziyor. Ankara: ÖDTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları.
- Tonga, N. (2008). Türk Edebiyatı Tarihinde Mühim Bir Mecmua Akbaba (1922-1977). *Turkish Studies*, 3(2), 665-679.
- Topuz, H. (1986). İletişimde Karikatür ve Toplum. Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. (10. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

“YARININ TANRISI” HAKKINDA SÖYLEŞİ

Önceki sayılarımızda Amerikalı yazar NEALE DONALD WALSCH’ın “Yarının Tanrısı” adlı kitabında formüle ettiği önermelerle ilgili iki söyleşi yayınladık. Bu sayımızda da aynı önermeleri birer birer sosyolog Prof. Dr. Ergün Yıldırım’a sorduk ve cevaplarını aldık. Aşağıda ilginç bir söyleşi bulacağınızı umuyoruz.

Söyleşiyi yapan: Çekmece Dergisi

Yarının Tanrısı, kendisine inanılmasını arzulamaz. Bu, dünün Tanrısı ile yarının Tanrısı arasındaki en önemli ilk farktır!

Burada zamanın değişen, farklılaşan ve evrimleşen özelliklerine inanılarak Tanrı’nın da buna bağlı olarak dün, bugün ve yarın diye tanımlanabileceği varsayılıyor. Bu yaklaşım zamanı evrimsel bir paradigma içinde ele alıyor. Tanrı’yı evrimsel zamana yerleştirerek onun içinde değiştiğini öne sürüyor.

Tanrı, “yarının tanrısı” kavramlaştırmasıyla bir zamana yerleştiriliyor. Öncelikle, bu yaklaşımda büyük bir sorun olduğunu belirtmek gerekiyor. Çünkü Tanrı değişmez, varlığı kendinden menkul, mutlak ve zamanlar ötesi olan bir varlıktır. Bundan dolayı zamana bağlı bir biçimde tanımlanamaz. Ancak Yarının Tanrısı ifadesini kullandığımızda Tanrı’yı zaman içine yerleştiriyoruz. Bu bakış açısına göre dün ve bugün aşılabilir bir zamandır. Yarın ise beklenen ve umut doludur. Evrimci teorinin ve ilerlemeci aydınlanma yaklaşımının iki tutumuyla karşılaşılıyor burada. Birincisi bu iyimserlik; ikincisi, geçmiş geride kalan ve aşılabilir olarak okuyan tutum. Tanrı da buna bağlı olarak geçmiş zaman ve bugün ki “kötü” zaman içinde aşılabilir, geride kalan ve üstelik bugünün “kötü” ritminde “hiçbir iyi rol üstlenmeyen” bir varlıktır.

Örneğin savaşları, hastalıkları ve katliamlarla bütünleşmekte! Oysa “yarın” ümit doludur. Hegel, ilerlemeyle ulaşılabilecek yarını/gelecek tahayyülünü özgürlüğün bulunduğu durum; Marx, eşitliğin yakalandığı sınıfsız toplum durumu; Comte de bilime ulaşılan pozitif durum olarak okumaktadır. Bu iyimser ilerlemeci yarın(gelecek) paradigması, “Yarının Tanrı” kavramlaştırmasında da görülmekte. Böylece yaşanan çağın kötü durumlarından kurtuluşu vaat eden bir gelecek ütopyası ile karşılaşyoruz. Gelecek kurtuluştur, bugünün kötülüklerinden çıkmak için varılacak cennettir! Gelecek, ahirette değildir. Bu beşeri dünyanın özgürlük, sınıfsız toplum ya da pozitif toplum varlığında. Yarının Tanrısı tezin de ise yarının Tanrısındadır. Böylece yarın Tanrılaşmakta.

“Yarının Tanrısı kendisine inanılmasını istemez” diyor. Peki o zaman Tanrı ile insan arasındaki ilişki nasıl olacak? İnanma olmadan bu ilişki nasıl kurulabilir? Daha başlangıçta, önerilen Yarının Tanrısına karşı inançsız olunması istenmektedir insandan. Böylece ateist bir tutumla karşılaşyoruz. Peki Tanrıya inanılması istenmiyorsa, Tanrı etrafında nasıl olurda tartışma yapılabilir? Yok saydığınız bir varlık etrafında dolanarak onu tartışmanız mümkün değil. Bundan dolayı demek ki yazar, amacını daha başlangıçta açığa vurmaktadır: İnanmama. Yarının tanrısı diyerek yürüttüğü tartışma bütünüyle “inanmamayı” göstermekten öte bir anlam taşımıyor.

Bütün ateistlerin içinde bulunduğu tutarsızlıkları burada görüyoruz. O da yok saydıkları tanrı varlığını tartışma konusu yapmaktan uzak durmamaları. Aslında onların tartıştıkları Tanrı değil, Tanrı etrafında oluşan söylemler, üretilen tasavvurlar ve geliştirilen pratiklerdir. Eğer ateizm, Tanrı tanımazlık ise ateizmin tanrıyı tartışma imkânı da yoktur. Eğer tanımama var olanı görmezden gelmek, reddetmek, eleştirmek ya da ona meydan okumak ise bu tutum da gerçek manada ateizm değil. Tanrı, yarına hapsedilemez; tüm zamanların sahibidir.

Tanrı, var kabul edilmedikçe onu tartışma imkânımız söz konusu değildir. Tartıştığımız tanrı değil, tanrıya ilişkin tasavvurlar ve pratiklerdir.

Yarının Tanrısı, yaşayan varlıklara özgü olan cinsiyet, ebat, biçim ve renk gibi herhangi bir özelliğe sahip değildir!

Aslında Yarının Tanrısı dendiğinde belli bir beşeri zaman içine yerleşen bir Tanrı tasavvuru ileri sürülmekte. Bu beşeri tasavvur içinde Tanrı, insani bilinçle okunan ve onun öznel pratikleriyle “yaratılan” bir varlıktır! Bundan dolayı insanların öznel ve beşeri dünyalarında bulunan cins, adet, biçim ve renk dolaylı da olsa artık Tanrıya izafe edilir. Yaşayan varlık olan insan bilincinden ve onun ürettiği zaman algısından çıkan bir Tanrı bilinci, elbette beraberinde çeşitli beşeri nitelikler taşıyacaktır.

Tanrı, insandan dünyaya yansıyan ya da dünyadan insan bilincinin ürettiği imgelerle var olup sarmalanan bir şeydir. Böyle bir Tanrı, elbette beşeridir. Beşeri olan bütün varlıklarda renk, ebat, cins gibi özellikler bulunur. Örneğin at dediğimiz zaman dişilik, kızılık, ağırlık, uzunluk vs. gibi özellikler kendini gösterir. Bunlardan bağımsız bir at varlığını düşünmek mümkün değil. Benzer bir biçimde “yarın”ın içine yerleştirilen bir Tanrı da artık zamansal beşerilik kadar, diğer beşeriliklere de bulaşmış demektir. Bundan dolayı o da belli bir ebat, cins, renk vs. ile oluşur. Nitekim tarih içinde dişi Tanrıça Afrodit ya da İştâr’dan bahsedilir. Cinsiyet kimliği gibi beşeri özelliklerle Tanrı dünya sahnesinde varlık gösterir.

İnsanın kendi bilincinde ürettiği ya da nesnel dünyanın bilinçle etkileşimiyle var ettiği Tanrı tasavvuru, elbette beşeri özellikler taşımaya başlayacak üzerinde. Yarın diye sıfatladığımız bir Tanrı artık uzun Tanrı, kısa Tanrı, beş metrelik Tanrı gibi saçmalıklar ortaya çıkacaktır. Bundan kaçmanız mümkün değil.

Tanrı, nesnel gerçekliklerle tanımlanamaz

Yarının Tanrısı her zaman herkesle konuşmaktadır!

Genel olarak Tanrı her zaman ve herkesle konuşmaktadır. Ancak bu önerme “yarının tanrısı” diyerek büyük bir paradoks ortaya koyuyor. Çünkü Yarının tanrısı diyerek bir zaman belirlemesi yapıyorsanız ve Tanrıyı yarın içine hapsediyorsanız, bu Tanrınız her zaman konuşmaz. Yarının Tanrısı, yarına konuşabilir ancak. Dün ve bugün zamanlarına konuşamaz. Dün bugüne akar, bugün dünü taşır içinde. Bergson’un yaklaşımlarında bunların vurgusuyla karşılaşırız ve de bu vurgular oldukça önemli. Dolayısıyla Yarının Tanrısı yarına hapidir! Yarın denilen zamanın dört duvarları içinde dolaşır sesi!

Kelamı, yarın içindedir. Kelamı dün ve bugüne ulaşamaz. Tüm zamanlara konuşmayan ve konuşamayan bir Tanrı! Çünkü bu Tanrı, yazarın Tanrısıdır. Onun Tanrısı sadece yarın içinde inşa edilmiş, yarının zamanına mahkûm edilmiş ve yarının zaman varlığının sınırlarında yaşamaktadır. Tek bir zamana mahkûm bir varlık! Tekil zamanın varlığı bir tanrı! Oysa insan bile dünü içinde taşıyan bugünü yaşarken birçok zamanı birlikte yaşamaktadır. Böylece Yarının Tanrısı’na göre daha geniş sınırlara ve ufuklara sahiptir. İnsanı da var eden bir Tanrı insandan daha dar bir zaman içinde nasıl konumlanabilir? Zamanların değil, tek zamanın bir Tanrısı, tek zaman da konuşur, tek zamana sahip olur, tek zamanın sınırlılıkları içinde varlığa nüfuz eder.

Tanrı, bütün zamanlarda bütün insanlara kelam eder.

Yarının Tanrısı hiçbir şeyden ayrılmamıştır, her yerde mevcuttur!

Büyük paradoks! Yarının Tanrısı, yarına mahkûm bir Tanrıdır! Yarının mekânı, zaman içinde yaşamaktadır. Şeylerin yarınında yaşamakta olan bir varlık. Şeylerin mekân ve zamanı “yarın” içinde var ettiği bir bağlama yerleşmektedir.

Yarının Tanrısı, sadece “yarın”da mevcuttur. Varoluşu, etkilemesi, yaşatması ve yaratımı sadece yarında gerçekleşmektedir. Mevcudiyet yarın içinde gerçekleşmekte. Varlıkta var olma, varlıkta seslenme, varlıkta yaratma sadece yarın için mümkündür. “Her yer” sadece “yarındır”. Mevcudiyeti her yerde değildir. Yarının Tanrısı olarak Tanrının mevcudiyetinin mekânsal tezahürleri sadece yarındaki zaman içinde mevcut olur. Mevcudiyetin varlıksal alanı yarındır. O zaman sadece yarın içinde vücuda kavuşur bu Tanrı varlığı! Geçmişte, dün ve yarın dışındaki bütün zamanlar da mevcut değildir. Hâlbuki mutlak, değişmez ve zamanlar ötesi olan Tanrı bütün mekânlarda ve zamanlarda mevcudiyet kazanır. Bir zaman sınırlamasına tabi tutulamaz mevcudiyeti. Yarın zamanıyla mevcudiyet kazanan bir Tanrı, sadece yarın içinde varlığa yönelir.

Mevcudiyet, varlığın varlığa kavuşmasıdır. Yarının Tanrısının mevcudiyeti herkese değildir. Varlığının varlığa gelmesi herkese dokunmuyor. Belli bir zaman aralığında varlığa geliyor ve varlık kazanıyor.

Tanrı, tüm zamanlarda mevcuttur.

Yarının Tanrısı, apayrı bir Üstün Varlık değil, Hayat olarak adlandırılan olağanüstü bir süreçtir!

Tanrı, her zaman içinde olağanüstü özellikleri taşır. Çünkü Tanrı'nın tanrı olması insan kudretinin ötelere uzanan bir varlık olmasından kaynaklanır. Buna olağanüstü adını veriyoruz. Olağanla sınırlanmayan, onun dışına, üstüne ve ötesine çıkarak Üstün Varlık özelliklerini taşır içinde. Örneğin insan ve diğer tüm canlıların ölümlü olması olağandır. İnsanın çıplak gözüyle belli bir mesafede algılama içinde olması olağandır. Hayvanların sadece üreme, cinsellik, yemek gibi fizyolojik ihtiyaçlara dayalı olarak hayatlarını sürdürmesi olağandır. Oysa Tanrı bu olağan durumların dışına çıkar. Algılama sınırı yoktur. Fizyolojik ihtiyaçlarla tanımlanamaz. Yemez, içmez, cinsel fiillerde bulunmaz.

Tanrı'nın olağanüstü olması mekân ve zamanla sınırlanarak tanımlanamaması, ölümsüz olması, ölümlülüğü aşan bir varlık kudretini içermesi, kâinatı yaratması gibi anlamlara gelir. Tanrı dışındaki varlıklar için bütün bunlar olağanın çok üstünde durumlardır. Yani olağanüstüdür. Metafizik dünya, olağan üstüdür. Cennet, cehennem, melekler, kaderin yöneticisi, yaratılış sahibi... Bütün bu olağanüstü özellikler ve varlıklar sadece Tanrıya aittir. Bunlardan dolayı Tanrı Üstün Varlık'tır. Onu bütün yaratılmış varlıklardan farklılaştırır ve ayrıcalıklı, biricik, mutlak ve apayrı kılar.

Tanrının olağanüstü olması, üstün varlık olması onun hayatın dışında yer alması anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle Tanrının üstün varlık olması, onun hayat içinde yer alan bir sürece katılmasını dışlamaz. Vahdet-i Vücut görüşü ya da İslam düşüncesindeki “cevherde hareket” teorisi bunu ispatlar. Molla Sadra, bu teorisiyle Tanrı'nın her an yaratımla beraber hayatın içinde yer aldığını söyler. “O her an bir işte” ayeti bunun için delil olarak gösterilir.

Yine vahdet-i vücut yaklaşımı da Tanrı'nın bütün varlıklarla ilişkili olduğunu söyler. Bütün kâinat, mikro ve makro düzeyde mutlak ve tek varlığın özü ile ilişkilidir.

Tanrı üstün varlık vasfıyla hayattan çekilip insanı kendi kaderine bırakan bencil bir varlık değildir! Tam tersine varlıkla beraber olan, varlıkta olan, hareket ve yaratımın ruhunda yer alan değişmez mutlak özdür. Yoksa insanı ya da hayatı yaratıp kendi köşesine çekilen üstün varlık imgesiyle bütünleşmez.

Tanrı, üstün varlıktır; insanla hep beraberdir.

Yarının Tanrısı sürekli olarak değişmektedir!

Sürekli değişen bir varlık, Tanrı değildir. Tanrı, varlıklar içinde değişmezliği, mutlaklığı, üstün tek kudreti, her şeye gücü yetmesi gibi vasıflarla Tanrı olur. Değişen varlıklar dünyası, nesnelere aittir. İçinde

çürüme, fesat ve bozulma gibi vasıflar taşır. Bu nedenle mutlak iyi, mutlak hakikat, mutlak öz vs. olan bir varlıkta bu vasıflar bulunmaz.

Sürekli değişen, Yarının Tanrı tasavvurudur. Yazarın zihninde tasarladığı ve yarın diye tanımladığı Tanrı imgesi değişir. Çünkü tasarlayan yazarın kendisi değişme özelliğine sahip bir varlıktır. Dolayısıyla zihni, hayatı, bakışı değiştikçe buna eşlik eden imgesi de değişecektir. Bu imge ister Tanrı olsun isterse başka bir şey olsun fark etmez.

Yazarın değişen bilincine paralel olarak tasarladığı Tanrı da değişecektir. Bundan daha doğal bir şey yok! Yanlış olan ise yazarın kendi öznelliğinde yaşanan değişme ve buna bağlı olarak gelişen bilinci doğrudan Tanrıya yansıtmasıdır. Tanrıyı da kendi değişen bilinciyle özdeşleştirmesidir. Başka bir ifadeyle bilinç değişir, ancak bilincin algıladığı Tanrı değişmez. Belki bilincin Tanrı algısı değişir.

Tanrı ile Tanrı tasavvuru **ayrı** şeylerdir. Tanrı tasavvuru, insan varlığının Tanrı ile ilgili geliştirdiği yaklaşımlardır; insanın Tanrıya ilişkin hayal gücünü ortaya koyar. İnsan bilincinin Tanrıya ilişkin yaptığı yansıtmadır. İnsanın tasavvurları, insanın içinde yaşayarak edindiği çeşitli özelliklere göre oluşur. Bu özellikler sınıf, zaman, mekân ya da sosyal ilişkiler ağı olabilir. Coğrafya ya da tarihsellik de bu tasavvuru kurar. Tanrı tasavvuru, bütün bu tarihsel ve sosyolojik çerçevenin insan bilinciyle ortaklaşa bir biçimde ürettiği şeydir. Bunun sonucunda tasavvurlarımızı inşa eden şartlar, mekânlar, zamanlar, durumlar ve hareketler değiştikçe tasavvurlar da buna bağlı olarak değişir. Tanrı tasavvuru için de benzer şeyleri söylemek mümkün.

Sonuçta Tanrı ile Tanrı tasavvuru farklı şeylerdir. Oysa yazar ikisini aynı gerçeklik olarak ele almakta ve büyük bir yalanı önümüze koyma sorumsuzluğunu sergilemektedir.

Değişen tasavvurlardır, Tanrı değildir.

Yarının Tanrısı gereksizdir. Çünkü Tanrının size, sizin de ona ihtiyacınız yoktur!

Mantıksal açıdan temelsiz önermelere dayalı olarak hareket eden ve insanı bu önermeler zincirinin akışı içinde düşünme rutinine tabi kılan yazar, nihayet dilinin altındaki baklayı çıkarıyor! Bütün ileri sürdüğü ve başlangıçta varlığını savunduğu bir Yarın Tanrısını burada reddediyor. Hâlbuki kitabının başlangıcında coşkuyla ve mesihçi bir anlayışla bir tanrıdan bahsediyordu. Bir Yarın Tanrısı diyordu. İnsanları bir inanca, bir umuda ve bir kabule doğru yola çıkarırken mevcut Tanrı inançlarını sarsıyordu. Böylece kullandığı şeytani metot ortaya çıkıyor! Önce insanı yeni ve farklı bir Tanrı inancıyla onu mevcut Tanrı inancına karşı şüpheye sokuyor, mevcut inancını sarsıyor ve ondan koparıyor. Arkasından da hep alternatif olarak sunduğu ve mesihçi kimlikle çağırdığı Tanrıya şimdi gereksizdir diyor. Yok bile diyemiyor. Gereksiz diyor.

Tanrının gereksizliğini ispatlayacak ciddi bir argümanda ortalarda gözükmüyor. Tanrının gereksizliğini Tanrı ve insan arasında var olduğunu düşündüğü ihtiyaç ile açıklıyor. Bir kapitalizm dehası! En temel insan ilişkisini ihtiyaçla açıklama tutumudur bu. Sanki yemek, içmek ve cinsellikten bahseder gibi bahsediyor bu ihtiyaçtan. Materyalizmin ve kapitalizmin ahmakça ileri sürdüğü önermelerden biridir bu.

Tanrı ve insan ilişkisini sıradan iki insan ilişkisi gibi algılayan bir tutum var burada. Oysa iki farklı varlık var; Tanrı ve insan. İkisinin derin farklılığı ve bu farklılıkla gelecek ilişkiler de oldukça farklı olaur. Sadece ihtiyaç temelinde olmaz mesela. Tanrı, yaratıcıdır, değişmezdir, mutlak, ölümsüzdür. İnsan fani, değişken ve yaratılan. Bu iki varlık arasında eşit ilişki olmaz. Bundan dolayı “Tanrının size, sizin Tanrıya ihtiyacınız yok” gibi basit bir önermeyle geçiştirilemez. İnsan, her zaman olağanüstü ve üstün varlığa ihtiyaç duyar. Niçin yaşıyoruz? Niçin kanser beni buldu? Niçin Afrika’da dünyaya geldim? Niçin yoksul bir ailem var? Niçin benim babam öldü ve küçük yaşta yetim kaldım? Bütün bu niçinlerin cevabı

insanları üstün varlığa götürmekte. Bu soruların hiç birisini bilimin cevaplama kudreti yok. Sadece felsefe bunları çoğaltmaya ve devam ettirmeye yarayan bir disiplin.

Gereksiz olan Yarının Tanrısıdır. Yarına ve Tanrıya ilişkin yazarın geliştirdiği tasavvurdur. Evet! Yarının Tanrısı gereksizdir. Çünkü Tanrı, tüm zamanların Tanrısıdır. Tüm zamanların tanrısı olduktan sonra, Yarının tanrısının hiçbir anlamı kalmaz.

Derin bir düşünme, mukayese ve akılsal temellendirmeye hitap etmeden kestirmeden insanın psikolojisine dalan bu basit tezler, sadece insanı konformizme iter. Onu düşünmekten kaçmaya ve vehimlerine teslim olmaya çağırır.

Yarının Tanrısı gereksizdir, çünkü tüm zamanların Tanrısı vardır.

Yarının Tanrısı hizmet/kulluk beklemez, fakat o tüm yaşamın Hizmetçisidir!

Tanrı, burada bir hizmetçiye dönüşüyor. Yaşamın hizmetçisi deniyor. Tanrı kulluk ya da hizmet beklemek yerine hizmet eder! Tanrı'nın insanın emrine verilmesidir bu! İnsanı Tanrı rolüne, Tanrıyı da insan rolüne çağırmaktır. Tanrı ve insan ilişkisini ters yüz eden bir yaklaşımla karşı karşıyayız.

Tanrı, özgün ve biricik niteliklere sahip bir varlık. Bundan dolayı insandan üstündür. Onu yaratan, onu yaşatan ve ona hayat bahşedendir. Bütün kâinatı onun emrine veren ve böylece onu “halife” yapan bir varlıktır. Bundan dolayı Tanrı, kendisine kul olunacak bir varlıktır. Onu aşan, onu yaratan ve ona hayat bahşeden varlığa, yani Tanrıya teşekkürünün edası için kuldur.

Tanrının kulu olmak, dünyadaki efendilerin kulu olmaya benzemez. Tanrı ve insan ilişkisi, köle ve efendi ilişkisi olarak okunamaz. İnsanın Tanrıya kulluğu hiçbir özgürlüğünün olmaması anlamına gelmez. İnsanın Tanrının kulu olması, onun iradesini yok etmez. Tanrının yasaklarına

rağmen insanın çeşitli kötülükler yapması bunun en çarpıcı örneği. İnsan, hem özgür hem de Tanrının kulu olan bir varlık olabilir. Örneğin Tanrıya inanan insanlar kendi tercihleriyle seyahate çıkarlar, istedikleri kişiyle evlenebilirler, istedikleri siyaseti tercih edebilirler... İnsanlar, özgürlüklerini kul varlık olarak yaşama imkanına sahip bulunuyorlar

İnsan, ölümlüdür. Güçleri ve potansiyeli sınırlıdır; yaratılıştır. Var olmak için başka varlığa muhtaçtır.

Hem Tanrı gerekli hem de insan Tanrıya muhtaçtır. İnsan hem kul hem de inanan olabilir.

Yarının Tanrısı koşulsuz sevendir, her şey hakkında hızla yargılamaz, kınamaz/mahkûm etmez ve cezalandırmaz!

Burada apriorik bir Tanrı inancı tasavvur ediliyor. O da koşulsuz sevmeyen, her şey hakkında hızla yargılayan, mahkûm eden ve cezalandıran nitelikleriyle belirginlik kazanıyor. Bu Tanrı önermelerine bağlı olarak hareket ediliyor ve söz konusu cümleler sarf ediliyor. Yani yazar, varsaydığı inanca karşı cevaplar veriyor ve hükümler ortaya koyuyor. Bu da yazarın da bir Tanrı inancına sahip olduğunu gösteriyor. Gadamer'in ifadesiyle bir ön anlam, **ön yargı** söz konusu. Tanrı ile ilgili bu ön anlama ya da ön yargı onu bu son yargılara götürüyor. Çünkü Tanrı inancı olmadan Tanrı üzerinde yargıda bulunmak kolay değildir. Tanrı ile ilgili ön anlama ve ön yargı olmadan Tanrı hakkında hiçbir anlam ve hiçbir yargı ortaya çıkmaz.

Yazarın Tanrı hakkında yargıda bulunmasına yol açan ön Tanrı yargısında büyük problemler var. Öncelikle hızla yargılayan, hızla kınayan, hızla mahkûm den ve hızla cezalandıran bu ön Tanrı yargısı, belli bir "Tanrı tarihinden" beslenmektedir. O da kuşkusuz "ortaçağ Tanrısı"dır. Yani Hristiyanlığın ortaçağ tarihinde somutladığı Tanrı tasavvurudur. Buradan beslenen Tanrı imgesine karşı yine Yarının Tanrı yargısı ortaya konmaktadır. Hristiyanların ortaçağ Tanrısı engizisyon mahkemeleri ve

aforoz sistemiyle hızla cezalandıran bir Tanrıydı! Kara cübbeli skolastik kilise babalarının öfke, hınç ve dünya dışlayıcı Tanrı imgelerinden gelen pratikler, gerçekten de hızla cezalandıran bir Tanrı dünyasını ortaya koyuyordu.

İslam düşüncesinde tasavvuf pratiğinde ve ontolojisinde imgelenen Tanrı sevgidir, aşktır ve muhabbettir. Böylece Tanrı'nın tasavvur edildiği tarihsel, toplumsal ve dini varlık önem kazanmakta. İslam'ın Tanrı tasavvuru cezalandırır da ödüllendirir de. Cehennem de vaat eder, cennette. Bunlar insanların iyiliklerine ve kötülüklerine karşıdır. İnsanı cezalandırma apriorisine dayanmaz. Bunun yerine adaletin tecellisine imkân verir.

Tanrı, hem cezalandıran hem de sevendir.

HÜMANİST SOSYOLOJİ: PARADİGMA OLARAK PARADOKS¹

Dr. R. A.P. TIELMAN

Çeviri: Kadir CANATAN

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

“Hümanist sosyoloji” diye bir şey mevcut mudur? Böyle bir şey olabilir mi? Olması, arzu edilir bir şey midir?

Hümanist yaşam felsefesi ile toplumun bilimsel araştırması arasındaki ilişki, geçmişte genel olarak iyiydi. Bir anlamda modern hümanizm ve çağdaş sosyoloji, Aydınlanma’dan doğmuştur. Yaşam felsefesi olarak hümanizm, insanların kendi varoluşlarına kendilerinin anlam ve biçim verebilecekleri fikrinden hareket eder. Bir toplumsal bilim olarak sosyoloji ise, insanların, araştırılabilir ve değiştirilebilir toplumlar oluşturduğunu varsayar. Tarihsel süreçte hümanistler sosyolojinin gelişmesine, sosyologlar da hümanist hareketin gelişmesine katkı sağladılar. Buna rağmen birkaç yayın dışında hümanist bir sosyoloji akımından pek bahsedilmez. Sembolik etkileşimcilik içinde yüksek bir temsil dikkat çekse de, sosyolojideki tüm teorik yönelişlerde hümanistlere rastlanmaktadır. Akraba bir disiplin olarak psikolojiyi ele aldığımızda, yüzeysel bir gözlemlerle burada bambaşka bir durumla karşılaşırız. Bu

¹ Bu metin, 4 Kasım 1987 tarihinde Utrecht Devlet Üniversitesi’nde hümanizmin sosyal ve kültürel boyutlarıyla ilgili araştırmayı teşvik etmek üzere kurulmuş olan kürsüye atanma sırasında dr. R. A.P. Tielman’ın yaptığı konuşmanın bir çevirisidir.

disiplinde hümanist psikoloji önemli teorik yönelişlerden biri olarak mevcuttur. Daha yakından baktığımızda, “hümanist psikoloji”de, “hümanist” sözcüğünün yaşamfelsefeseli olmaktan başka bir anlamı olduğu açıktır. Psikoloji içinde de hümanistlere farklı teorik yönelişlerde rastlamaktayız. Özetle diyebiliriz ki, sosyal bilimlerde, içinde geçerli teorik yönelişlerden biriyle örtüşen yaşam felsefesi olarak hümanist bir akım mevcut değildir.

Hümanist bir sosyoloji olabilir mi? Bilim insanları gerçekliği mümkün olduğunca objektif bir şekilde betimlemek için uğraşlar. Objektifliğe ulaşmaya çalışan böyle bir uğraş, yaşamfelsefeseli bir subjektiflikle zor bağdaşır. Üstelik hümanizm, çoğunlukla belirli bir dinsel veya politik vesayete karşı bilimde objektifliğe erişmenin önemini her zaman desteklemiştir. Böyle bakıldığında hümanist bir sosyoloji kendi kendisiyle çelişen bir kavramdır. Buna rağmen basit bir biçimde bir çelişkinin saptanmasıyla mesele yeterince iyi düşünülmüş sayılmaz. İlk olarak objektifliğe ulaşmak için uğraş vermek, bilimsel çalışmalarda her türlü subjektifliğin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bilakis araştırmacıların kişisel değerlendirmeleri günlük bilimsel araştırmalarda bir rol oynadığından, bilim insanlarının kendi çalışmalarının temelinde yatan yaşamfelsefeseli varsayımların bilincinde olması kötü bir şey değildir. İkinci olarak yaşamfelsefeseli görüşler, araştırılması gereken sorunların seçiminde ve elde edilmiş bulguların uygulamasında bir rol oynamaktadırlar. Bilimin dinden kaynaklanan kontrolden çıkması, çalışmalarının etik yönleri açısından çoğu bilim insanını şüpheli kılmıştır. Buna rağmen bilimsel araştırmanın öncesi, araştırma süreci ve sonrasında değerlerin büyük bir rol oynadığı inkâr edilemez.

Hümanist açıdan bilim üzerinde yaşamfelsefeseli vesayetin diriltilmesi savunulamaz, fakat bilim insanlarının kendi etik sorumluluklarından kaçınmayacağı vurgulanmalıdır. Özellikle sosyal bilimler alanında objektiflik adı altında yüzeysel yorumların mevcut

düzenin muhafazası için ideolojik bir meşruiyet sağlama tehlikesi bulunmaktadır. Kim sadece mevcudu betimler ve değişimi ihmal ederse, sadece gerçekliğin dinamik karakterine karşı şiddet uygulamakla kalmaz, üstelik bilim maskesi altında siyaset yapar. Aynı şey, sadece değişebilir şeyleri görüp değişmeyi ihmal eden kişi için de geçerlidir. Toplumsal gerçeklik sürekli bir biçimde mevcut ile mümkün arasındaki gerilim hattı üzerindedir. Eğer mevcut değiştirilemez bir şeyse, o zaman arzu edilirlük yönündeki bir soru gereksiz olur. Bilakis toplumsal gerçeklik insanlar tarafından inşa edildiği ve değiştirilebilir olduğu için insani sorumluluk önemli bir rol oynamaktadır. Nerede (mümkün olduğu kadarıyla) özgürlük varsa, bu özgürlüğe biçim vermek için sorumluluk vardır. Kim her türlü özgürlüğü inkâr ederse, bununla bağlantılı olan sorumluluğu da inkâr eder. Hatta insanlar yaşadıkları koşullarda fiili olarak özgür olmasalar bile, bu özgürlük imkânını ortadan kaldırmaz. Sadece özgürlüğün olmadığını araştırmak ve göstermek isteyen bilim insanları, bununla bilinçli veya bilinçsiz olarak özgürlüğe giden yolların seçimini de devre dışı bırakırlar. Sadece özgürlükleri araştıran ve gösteren bilim insanları ise, bununla bilinçli veya bilinçsiz olarak özgürlük için imkânsızlıkların seçimini devre dışı bırakırlar ve dolayısıyla durumun fiili iyileştirilebilirliğini gözardı ederler.

Hümanist sosyologlar, bu iki aşırı ucun ortasında bir yerde dururlar. Bir yandan mutlak objektif olduğunu ima eden teknokratik sosyologlar var ki, bunlar gerçekte seçimlerinde, çalışma biçimlerinde ve araştırma bulgularının uygulamaya aktarılmasında mevcut düzenin muhafaza edilmesine katkı sağlamaktadırlar. Diğer yandan da politik motivasyonlu sosyologlar var ki, bunlar da istenmeyen şeylere o kadar odaklanmışlardır ki onların gerçek gelişmeler hakkındaki kavrayışları bundan kuvvetle etkilenmektedir.

Bunlarla birlikte konuşmamdaki ilk sorular cevaplanmış olmaktadır: Tıpkı Katolik veya Protestan gibi hümanist sosyologlar da

mevcuttur. Fakat apayrı teorik bir yöneliş olarak hümanist bir sosyoloji bulunmamaktadır. Böyle teorik bir yaklaşım, gerek hümanizm gerekse sosyolojinin karakterinden dolayı zordur. Böyle bir şey olsaydı, bu istenilir bir şey de olmazdı. Hümanist bir sosyoloji için uğraş vermek yerine, bir yandan sosyal bilimlerde olup bitenler hakkında hümanist bir tefekkür geliştirmek, diğer yandan da hümanizmin sosyal bilimsel bir incelemesini yapmak daha doğru olacaktır. Yaşam felsefesi ve bilimi birbirine tabi kılmak yerine, koordinasyon ve işbirliği daha faydalıdır. Gerek hümanist gerekse sosyolojik mülahazalardan dolayı yaşam felsefesi ile bilim arasında görelî bir özerklik vurgulanmalıdır. Etik, neyin gerçek olduğunu belirlemediği gibi bilim de neyin iyi olduğunu belirleyemez. Bu özerklik, gerçekte mutlak değil görelîdir: Değerler ve bilim birbirinden analitik olarak ayırt edilebilirler ama tümüyle birbirinden ayrılmazlar. Böylelikle hümanist bir sosyoloji fikri bizi bir paradoksa götürür: Sosyoloji ve hümanizm arasında bir çelişki var gibi görünmektedir, ama böyle bir şey söz konusu değildir.

Hümanist sosyolojinin paradoksunu açıklığa kavuşturacak en basit şey, hümanist olmayan sosyoloji örneğine bakmaktır. Çoğu Hollandalı sosyoloji çalışanlarının Hollanda'daki hümanist yaşam felsefesini ihmal etmeleri nasıl açıklanabilir? Gelişigüzel bir sosyolojik araştırmayı ele alalım: Eğer bir araştırmada yaşam felsefesiyle ilgili bir soru sorulursa, bu çoğu zaman din hakkında bir soru olarak formüle edilerek yapılır ve "Katolik", "İslahatçı", "Reformcu" ve "Yok" şeklinde cevap seçenekleri sunulur. Bu seçenekler içinde "Hümanist" seçeneği yer almaz. Bir eleştirmen şunu söyleyebilir: "Hümanist bir sosyoloji yok ama bariz bir şekilde anti-hümanist bir sosyoloji var!" Yine de, Hollandalı din sosyologlarının anti-hümanist bir tutuma sahip olduklarını söylemek doğru değildir. Daha çok yaşam felsefeleri temelinde bloklaşmanın (*verzuiling*) paradoksal yan bir etkisi söz konusudur. Geçmişte farklı dini akımların çok yüksek düzeyde kurumsallaşma derecelerinden dolayı, sosyal bilimsel araştırma geçmiş onyıll boyunca "şımarık"laşmıştır. İnsanların gerçekte

neyi düşündüklerini yoklamak için uzun soru listeleri geliştirmek gerekmiyor, bazı kategorilerle (“Katolik”, “İslahatçı”, “Reformcu” ve “Yok”) yetinilmektedir. Ancak son yıllarda Hollanda’da daha derinlikli yaşamfelsefesal değer araştırmaları yapılmaya başlanmış ve hümanist akım daha görünür hale gelmiştir. 1984-1985 yıllarında yapılan araştırmadan görülmektedir ki, Hollanda’da “yaşamın anlamının hayatın kendi içinde olduğu ve bunu senin anlamlandırman gerektiği düşüncesi en fazla taraftar bulmaktadır. Araştırma verilerinden dikkatli bir şekilde şu çıkarsanabilir: Giderek, açık bir hümanist bir vurgusu olan kapsayıcı, tutarlı ve içkin bir yaşam felsefesal perspektif gelişmektedir.

Kiliseden uzaklaşma ve toplumsal bloklaşma hakkında son zamanlarda yayınlanmış bir araştırma, bu alanda nasıl resmi istatistiklerin fiili toplumsal gelişmelerin arkasında kaldığını göstermektedir. 1960 yılında yaklaşık halkın yüzde 80’i kendisini bir kiliseye dahil görürken, şimdilerde (1987) yetişkin Hollanda halkının yarısı kiliseden kopmuştur. 1971 yılında yapılan son nüfus sayımı kiliseden ayrılanların yüzde 24 civarında olduğunu kaydetmektedir. Birçok büyük belediyede, nüfus kayıtlarında görünenden 2 ila 3 kez daha fazla kilise-dışı insan olduğu görülmektedir. Belediye nüfus kayıtları ile fiili toplumsal durumlar arasında büyük bir uçurum bulunmaktadır. Bu veriler, eğitim olanaklarının dağılımına etki ettiğinden dolayı ülkemizin büyük bir kesimi (özellikle batı ve güney) yüzde 20 oranında kamu/devlet ve genel özel eğitimde düşük temsil edilmektedir.

Toplumsal bloklaşma sadece yaşamfelsefesal araştırmayı değil, fakat yaşamfelsefesal eğitimin gelişimini de engelledi. İlk etapta, eğitimin üçte birinin konvensiyonel bloklaşmış olduğu bir ülkede, sekülerleşmenin özgür dünyadan başka bir yerde olmadığı dikkat çekmektedir. Konvensiyonel eğitim, muhtemelen sekülerleşmeyi teşvik etti mi? İkinci etapta şunu tespit etmekteyiz ki, toplumsal bloklaşma eğitimde yaşam felsefesi ve ahlaka yer vermenin güvencesi değildir. Hatta ilk ve orta

öğretimde, dini ve yaşamfelsefeseli eğitime yönelik ihtiyaçlar konusunda araştırma bulunmamaktadır. Ve bu, dinin okul sisteminde anayasal bir düzenleyici ilke olarak kabul edildiği bir ülkede olmaktadır! Bu paradoksun derinliklerine inmek için hümanist ve sosyolog olmaya gerek yoktur: Kim yaşam felsefesi veya dini düzenleyici bir ilke haline getirmişse, yaşayan bir inanç yerine, düzenlemeyi inançtan daha önemli gören çıkar grupları yaratmaktadır.

Kim paradoksları göz önünde bulundurursa, pek çoğuna rastlar. Ticari bir güvenlik endüstrisinin örneğin kollektif bir güvensizlik duygusunun devamında çıkarı vardır. Özel güvenlik servislerinin dizginsiz büyümesi, toplumun genelinde yüksek düzeyde güvensizlik duygusunu muhafaza etmede ekonomik çıkarı büyütmektedir. Benzer bir tehlike sağlık sektöründe görülmektedir. Herkesin fiilen sağlıklı olmasından ilaç sanayinin bir çıkarı yoktur. Sağlık, hastalığın; güvenlik, tehlikenin; özgürlük baskının olmayışı olarak görüldüğü sürece, bu pratikte sadece sorunları büyütmekten başka işe yaramayacak olan çözümler aranacaktır. Çünkü bu insanları giderek artan biçimde dışsal faktörlere (ilaçlar, silahlanma ve güçlünün kuvveti gibi) bağımlı yapacaktır. Kim buna karşın kendi kaderini tayin hakkı ve yeteneğini düşünme ve eylemin çıkış noktası olarak alırsa, hastalık, şiddet ve baskı konusunda tamamen başka yaklaşımlara ulaşacaktır. O zaman sağlık, dışsal araçlar yoluyla hastalıklarla mücadelenin olmayışı değil, bağışıklık sistemini güçlendirme yeteneğinin mevcudiyeti olarak görülecektir. Barış ve güvenlik, şiddet ve güvensizliğin olmayışı değil, ruhsal ve bedensel direnişi artırma yeteneğinin varlığı olarak algılanacaktır. Özgürlük baskının yokluğu değil, kendi hayatımızı kontrol etme konusunda reel imkânların varlığı olarak görülecektir. Kim insanlara dirençsiz varlıklar muamelesi yaparsa, bunun belirli bir düzeyde önlenilebilir ve savaşılabılır bir şey değil, çokça rastlanan yapısal bir bağımlılık olarak varsaymaktadır. İnsanın kendi kaderini tayin hakkına dayalı hümanist postüla, bilime daha büyük bir yaratıcılık ve sorun çözme yeteneğini güçlendirme imkânı olarak bakmaktadır. Ve ters yönde,

eğer yaşam felsefesi bunun için açık bir tutum sergilerse, bilim, yaşamfelsefesal varsayımların gerçekliğini yükseltecektir. Galileo ve Katolik kilisesi örneğinde olduğu gibi optimal düzeyde bir karşılıklı etkileşim söz konusu olmayacaktır.

Fakat yaşam felsefesi ile bilim arasındaki bu karşılıklı etkileşimde bazen bilim tarafından da dikkat çekici şeyler olmaktadır. Sözelimi Foucault izleyicileri çevresinde, kişinin ilk kez ortaya attığı bir şeyi kendisi eleştiren bir “hümanist kritik” doğmuştur. Bunun temelinde şöyle bir varsayım yatmaktadır: Bir kişi etrafında örgütlenmeden de “hümanizm” diye bir şey olabilir. Fransa’dan farklı olarak Hollanda’da hümanizm toplumda temeli olan modern bir yaşam felsefesine doğru örgütlenmiştir. Bunun böyle olmadığı ülkelerde, şöyle bir olgu ortaya çıkmaktadır: Hümanizm karşıtları, daha sonra reddetmek üzere hümanizmin ne olduğunu tanımlamaktadırlar. Entellektüellerden hakiki bir tartışmayı tercih etmeleri yönünde bir meydan okuma beklenir, ama Foucault izleyicileri ile hümanistler arasında böyle bir diyalog henüz gerçekleşmemiştir. Hümanist yaşam felsefesi etrafındaki bazı yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için böyle bir tartışmayı yapmak için beklemek yanlış bir şey değildir.

Hümanizmin karakteristik bir çıkış noktası, insanların kendi hayatları konusunda kendilerinin karar verebilecekleri ve vermeleri gerektiğine dair kabuldür. Kendi kaderini tayin hakkı, yaşam felsefesi ve bilim-dışı alanlarda da geçerlidir. Bu kendi kaderini tayin hakkı gerçekte bir kendi kaderini tayin yeteneğini varsaymaktadır ve bunun hakkında bilimsel olarak görüş alışverişinde bulunulabilir. Sosyal bilimlerde çok az kişi bu meselede, yani bireyin ne kadar belirleyici olduğuna dair uç görüşler savunmaktadır. Tüm önemli sosyal bilimsel teorik yönelişlerde gerek önemli etkileyici değişkenler, gerekse belirli koşullar altında değişmelerin yapılabilme yeteneği söz konusudur. Bilim alanındaki gelişmeleri takip eden herkes, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, sosyal

bilimler içinde belirli bir dalga hareketini fark edebilir. Başlangıçta doğa bilimsel ölçütlere duyulan ihtiyaç hüküm sürüyordu. Bu büyüyen bilimsel tahmin yeteneğine vurguyu içeriyordu ve dolayısıyla bireysel özgürlüğün ya da toplumun değişebilirliğin yetersiz bir şekilde ifadelendirilmesi demekti. Sosyolojide Parsons bunun klasik bir örneğidir. Altmışlı yıllar boyunca sosyolojide toplum eleştirisel karakter önemli hale geldi ve toplumun değişebilirliği hakkında bir iyimserlik bir artış kaydedildi. Bu değişebilirliğin oldukça hayal kırıklığı yaratmasının bir sonucu olarak değişmezliği vurgulayan bir eğilim ortaya çıktı. Hollanda toplumundaki fiili gelişmelere bakıldığında, ne kadar zahmetli olursa olsun, kadınların, gençlerin, evli olmayanların, dinsizlerin, eşcinsellerin ve başka alanlarda (sözgelimi ilişkiler, kürtaj, ötenazi, eşit muamele vs.) başka kişilerin büyüyen oranda bir kendi kaderini tayin hakkı olduğu sonucuna varırız. Eğer ilerlemeyi kişilerin kendi kaderlerini tayin hakkı konusunda artan bir yetenek sahibi olması şeklinde tarif edersek, her ne kadar erişilmesi gereken nokta konusunda hoşnutsuzluk bulunsa da, ilerleme kaydedildiğini söylemekten başka bir çaremiz yoktur.

Dikkat çekici olan şu ki, kendi kaderini tayin hakkı Hollanda toplumunda daha fazla genel bir kabul gördükçe, görelilik olarak geri durumda olan kendi kaderini tayin yeteneği hakkındaki hoşnutsuzluk artmaktadır. Ve bu bir dereceye kadar hayırlıdır, çünkü kendi yaşamına anlam ve biçim verme yeteneği (veya özgürleşme), kendi hakları için mücadele etmeyi daha iyi öğrenmeni sağlayan meydan okumalar tarafından kuvvetlendirilmektedir. Hiçbir zaman kendi hakları için savunma yapmayan, savunmayı hiçbir zaman öğrenemez. Bazı yetiştiricilerin temel düşünme hatası, özgürce yetiştirmenin çocukları mümkün olduğunca serbest bırakmak anlamına geleceğidir. Kim her zaman serbest bırakılmışsa, özgürlüğünün ne olduğunu bilemez. Söylenildiği üzere hümanist bakış açısından özgürlük baskının olmaması değil, kendi başına seçimler yapma yeteneğinin olmasıdır. Bu yetenek başkalarının seçimleriyle yüzleşildiğinde kuvvetlenmektedir. Kendi

kaderini tayin hakkı, anayasal ve yasal olarak kabul edildiği ve bunu geliştirmek için çaba sarfeden sosyal hareketler olduğu sürece bu hakka karşı yapılan saldırılar kişileri güçlendirmeye yol açacaktır. Gerçekte insani olarak kendi kaderini tayin hakkı ilkesinin meşruiyeti, sözgelimi dini fanatizmin hâkim olduğu ülkelerde, terkedildikçe, bu realize edilmiş kendi kaderini tayin yeteneğinin gerileme şansını büyütecektir.

Kendi kaderini tayin alanında sosyal bilimcilerin rolü, etik açıdan son derece hassastır. Deterministce düşünen çevrelerde oldukça sık ortaya çıkan hadise, “özgürlük” gibi kavramların tanımına mutlak tanımlar getirmek ve sonrasında özgürlüğün mevcut olmadığını saptamaktır. Hümanist bakış açısından özcü yaklaşımlar (“insanın özü şudur” gibi ifadeler) anlamsızdır çünkü sözcüklere ve sosyal olgulara sabit anlamlar verilebileceğini varsaymaktadırlar. Gerçekte “özgürlük” gibi kavramlar, kendi yüklediğimiz belirli anlamları değiştirmekten daha başka araçlar değildirler. Öte taraftan hümanizmi (“Biz insanların yaptıklarından başka bir şey yoktur” gibi) mutlak kurguculuk (*constructivizme*) ile de özdeşleştirmemek gerekir. İnsan ve toplumun değişebilirliği belirli sınırlara bağlıdır. Her ne kadar doğanın bize koyduğu sınırların büyük oranda değişebilir olduğu anlaşılıyorsa da, bununla her olası değişimin insani olduğu da söylenemez. Hümanist düşünce geleneğinde bir nevi doğal ilerleme inancı çok kuvvetliydi. Özellikle doğa bilimlerinin gelişmesi, aklın özerk gelişmesi inancını sarstı. Giderek imkânlar krallığının pek çok istenmedik sonuçlar doğurduğunun daha fazla bilincine vardık. Artan imkânlar (örneğin nükleer enerji ve üreme teknikleri alanında) büyük etik sorumlulukları beraberinde getirmektedir. Daha fazla inşa ettikçe davranışlarımızın niyetlenilmemiş sonuçlarını hesaba katmalıyız. Özellikle niyetlenilmemiş, bazen de zarar verici sonuçları görmeye yardımcı olmak sosyal bilimlerin görevidir. Hümanist etikte sadece iyi niyetler değil, fiili sonuçların istenilirliği de hesaba katılmaktadır. Burada da bilim ile yaşam felsefesi arasında etkileşim söz konusudur.

Hümanist bir sosyoloji yok ama sosyal bilimlerde olup bitenlerin hümanist bir gözden geçirilmesi, seçimler, çalışma biçimleri ve sosyal araştırma uygulamaları hakkında sistematik bir refleksiyonu içermektedir. Uygarlığımız, azalan ölçüde doğa veya konvansiyonel olarak belirlenmiş bir kültür ile artan ölçüde insan tarafından yapılan ve değişen bir kültüre tanıklık etmektedir. Kısmen akim kalan doğa yönetiminin bize gösterdiği üzere, uzun vadede oldukça zararlı sonuçları olan kısa vadeli çözümler düşünen ustalarız. Her biri kendi sorumluluk ve özgürlük alanlarından hareketle çalışan etikçiler ve bilim insanlarının bir takım çalışması, gerek kendi kaderini tayin hakkının gerekse kendi kaderini tayin yeteneğini ve bununla da tüm insanlığın insani geleceğinin çökmesini önleyebilir.

Hümanist bir sosyoloji yok ama hümanizmin sosyal bilimsel bir incelenmesi, kısmen bu alanda sosyal bilimsel araştırmanın eksikliğini gideren bir düzeltim işlevi görebilir, kısmen de yaşamfelsefesal olarak çokbiçimli toplumumuzun daha iyi kavranışına bir katkı olabilir. Bunun yanında paradoksal, görünüşte çelişkili, geçmişte dini toplumsal bloklaşmayı önceleyen ve şimdi kiliseden uzaklaşma, kendi kaderini tayin ve hümanizme özel bir ilgi duyulmaktadır. Paradigma olarak bir paradoksun çekici olan yanı, yeni açıklamalar bulunması için meydan okuyucu olmasıdır. Her kültür belirli bir uygarlık körlüğü geliştirmektedir: Kendi uygarlığının karakteristiğini oluşturan doğallıkları artık tanımamak. Özellikle artan uluslararası etkileşim ve iletişimin sonucu olarak küresel bir tekboyutluluk tehlikesinin bulunmasıdır. Dikkat çekici bir Hollanda paradoksu şudur: Bir taraftan kozmopolit bir yönelişe sahip olmamız, diğer yandan da kendi toplumumuzu sınırları açıkça belirlenmiş adalara bölmüş olmamızdır. Uluslararası bakımdan yaşamfelsefesal çokbiçimliliğe yapıcı bir biçim vermiş çok az ülke bulunmaktadır. Hollanda'da, eski dini ve ideolojik toplumsal bloklaşmayı geri getirmek isteyen çok az insan bulunmaktadır. Ve yine tarafsız devletin değerleri olmayan tekdüze bir toplum yaratmasını alkışlayan çok az kimse vardır. Toplumsal bloklaşma ve nötralizm arasında hala çokbiçimciliğin başka bir alternatifi ortada

görünmemektedir. Bazen Hollanda'da hümanist hareketin doğuşunun kiliselerin çöküşünü frenlediği söylenmektedir. Çünkü hümanist eşitlik talebi, artan sekülerleşme ile birlikte başka bir hal alacak olan sübvansiyon kurallarının muhafaza edilmesini sağlamıştır. Bu paradoksal bir durumdur, fakat daha önce gördüğümüz gibi bu bunun gerçekdışı olduğu anlamına gelmez. Fakat bu gerçek bile olsa, kiliselerin kendi geleceklerini hümanist harekete borçlu olmaları, hümanistler için utanç verici bir sebep midir? Hollanda'da hümanist hareket hiçbir zaman kendi gücünü din ile mücadelede aramamıştır, fakat insani kendi kaderini tayin hakkını güçlendirmek için çalışmıştır. Ve bu hakkın özelliklerinden birisi, bunu kullanmak istememe hakkıdır. Özgürlük ve toleransın kökleştiği bir ülkede yaşamayı umabiliriz. Fakat aynı zamanda bu özgürlüğün kendi çaba ve gücümüz olmadan hiçbir zaman sürdürülemeyeceğini idrak etmeliyiz. Bu özgürlüğü, üniversite içinde ve dışında, gündelik olarak eğitim, araştırma, toplumsal hizmet, etik ve bilim alanında yeniden biçimlendirmeliyiz.

Sosyal bilimlerin gidişatı hakkında hümanist tefekkür ve bir yaşam felsefesi, akım ve hareket olarak hümanizmin sosyal bilimsel araştırılması, atandığımız bu kürsünün bir görevi olacaktır. Eğitim ve araştırma alanında, uluslararası bakımdan öncü olan modern Hollanda hümanizminin oynadığı ve halen etkili olduğu rolün sosyal ve kültürel arkaplanına özel bir ilgi göstereceğim. Üstelik hümanistik, hümanizmin teorik refleksiyonu, özellikle çağdaş sosyal ve kültürel paradokslar, dilemmalar ve çatışmalar hakkında etik refleksiyonun etik anlamını daha ileriye doğru geliştirmeye katkı sağlayacağımı ümit ediyorum.

KİTAP TANITIM, ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRME

ŞÜPHEYE ÖVGÜ

Fanatikleşmeden İnançlarımızı Nasıl İfade Edebiliriz?

Peter L. Berger & Anton C. Zijderveld

Prof. Dr. Kadir CANATAN¹

Bu kitap, bir hoca ile öğrencisi arasındaki entelektüel dayanışmanın güzel bir örneğidir. Bu kitabı yazma fikri, 2017 yılında vefat eden ünlü Amerikalı teolog ve sosyolog Peter L. Berger’in, hala hayatta iken, yaptığı bir proje çalışması sırasında ortaya çıkmıştır. Boston Üniversitesi’nde faaliyet gösteren “Institute of Culture, Religion and World Affairs” adlı kurumun başında iken farklı dini geleneklere mensup Amerikalı ve Avrupalı dinbilimi araştırmacılarını bir araya getirir ve rölativizm ile fundamentalizm arasında bir “orta yol” fikrinin geliştirip geliştirilemeyeceğini tartışırlar. Bu tartışmaya binaen çeşitli makaleler yazılır ve yayımlanır, ancak bir nokta açıkta kalır: Projede, rölativizm ve fundamentalizm salt dini boyutlarıyla ele alındığından ahlaki ve siyasal boyutları ihmal edilir.

İşte, ihmal edilen bu konuda bir şeyler yapmak için Berger, Hollandalı öğrencisi sosyolog Anton C. Zijderveld’e bir teklif yapar. Kendisini hem sosyoloji hem de felsefe alanında tamamlayacağına inandığı öğrencisiyle bir kez Amsterdam bir kez de Boston da bir buluşma yaparlar. Bu buluşmalarda kitabın ana çerçevesi ortaya çıkarılır ve işbölümü yapılır. Daha sonraki süreçte yoğun bir internet trafiği bu kitabı

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

yazmak için yeterli olacaktır. Kitap ilk önce İngilizce (2010), hemen ardından aynı yıl Hollandaca dilinde yayınlanır.

Kadir Canatan, Raşit Bal ve Hasan Yar'ın ortak gayretiyle Türkçeye kazandırılmış olan kitabın içeriği ve ele aldığı konular, bizim dünyamızdaki aktüel tartışmalara da katkı sunmaktadır. Açılım Kitap tarafından yayınlanan Şüpheye Övgü, Hollandalı sosyolog Anton Zijderveld'in Türkçeye çevrilen 5. kitabıdır. Yazarı, Türkiye'de ilk kez okurlar "Soyut Toplum" (1985) kitabıyla tanımışlardır. Daha sonra sırasıyla "Sahnelik Toplum" (2007), "Klişelerin Diktatörlüğü" (2010) ve "Kültür Sosyoloji" (2014) adlı eserleri yayınlanmıştır.

Şüpheye Övgü yedi bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümde sorunun mahiyeti ortaya konulmaktadır. Sorunun mahiyeti, modernitenin yarattığı bir dilemmadan ibarettir. Bu dilemmanın bir ucunda rölativizm diğer ucunda ise fundamentalizm durmaktadır. Sonraki iki bölüm çağdaş dünyada din hakkındaki bu iki zıt ve uç söylemin (rölativizm ve fundamentalizm) ne anlama geldiği ele alınmaktadır. Sonraki bölümlerde yazarlar, kitaba da adını veren "şüphe"nin metodolojik rolü ve sınırları üzerinde bir fikir oluşturmaktadırlar. Son bölümde ise yazarlar, nihayet gelmek istedikleri "ılımlılık politikası"na gelirler ve bunu bir "orta yol" olarak önermektedirler. Bu noktada konun siyasi mülahazalar dışında bir hassasiyetle ele alındığını söylememiz gerekmektedir.

Eğer, dini anlayış ve yorumlar konusunda fundamentalizmin dar kalıplarıyla rölativizmin uçsuz bucaksızlığı, belirsizliği ve keyfiliği arasında kendinizi sıkışmış hissediyorsanız, mutlaka bu kitabı okumanızı salık veririz.

ARAP AHLAKÎ AKLI

Muhammed Abid El-Cabiri

Kadir CANATAN¹

Çağdaş Kuzey Afrikalı düşünür Muhammed Abid El-Cabiri, “Arap Ahlakî Akli” adlı eserinde geleneksel dönemde yazılan ahlak kitaplarını eleştirel bir okumaya tabi tutmuş ve şu sonuca ulaşmıştır: Geçmişte yazılmış ve bugün elimizde tuttuğumuz klasik ahlak kitaplarının hiç biri İslami anlamda bir ahlak kitabı değildir. Tarihte Müslüman halkların etnik, kültürel ve felsefî mirası, İslam ahlakının önüne geçmiştir. Söz konusu ahlak kitaplarında, Yunan ahlakı ve irfanî ahlakın merkezi değerinin “mutluluk”, Farisi değerler düzeninin merkezi değerinin “itaat” ve saf Arap mirasının merkezi değerinin “mürüvvet” olması bunu açıkça göstermektedir. Kısacası; Müslüman dünyada belirleyici olmuş olan ahlak, mutluluk ahlakı, itaat ahlakı ve mürüvvet ahlakıdır; İslamî ahlak değildir.

Kitap hakkında teknik bazı bilgiler vermek gerekirse, Arap Ahlakî Akli oldukça kapsamlı bir eser olup toplam 824 sayfadan oluşmaktadır. Mana Yayınları tarafından yayınlanan eseri Muhammed Çelik çevirmiştir. 2015 yılında Türkiye’de yayınlanan eser, Arapça olarak 2001 yılında yayınlanmıştır. Yazarın “Mukaddime”de belirttiğine göre eser, “Arap aklının eleştirisi” serisinin dördüncü kitabıdır. Bundan önce “Arap Aklının Oluşumu”, “Arap-İslâm Aklının Oluşumu” ve “Arap Siyasal Akli” yayınlanmıştır. Demek ki “ARAP AHLAKÎ AKLI” bir projenin ürünüdür ve anlaşılması için diğerleriyle birlikte değerlendirilmesi gerekir.

Mukaddime ve Giriş kısımlarını bir tarafa bırakırsak, eser iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda “Arap Mirasında Ahlak Sorunu”

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

tartışılmaktadır. Âdeti olduğu üzere burada Cabiri temel kavramları ve sorunun mahiyetini ortaya koymaktadır. Ele aldığı kavramlar içinde “ahlak” ve “edep” başta gelmektedir. Yaptığı analizler sonucu ilk kavramı Arabi ve İslami olarak nitelerken, ikincisini edebi ve Farsi kaynaklara göndermede bulunan bir kavram olarak tespit etmektedir.

İkinci kısım, kitabın en geniş bölümünü içermektedir. Bu kısım beş konuya hasredilmiş olup ilk konu, “Farisi Miras ya da İtaat Ahlakı’nı”; ikinci konu, “Yunan Mirası ve Mutluluk Ahlakı’nı”; üçüncü konu, “Sufi Miras: Fena Ahlakı ve Ahlakın Fenası’nı”; dördüncü konu, “Saf Arap Mirası: Mürüvvet Ahlakı’nı”; beşinci konu ise, “İslami Ahlak Arayışı Yolunda İslami Miras”ı işlemektedir. Kitap, “Sonuçlar ve Ufuklar” bölümüyle tamamlanmaktadır.

Cabiri’ye göre İslam’da ahlak ilmi ya da ahlak sanatı hakkında yazım faaliyetinin ilk kaynağı Farsi kaynaklardır. Bu kaynaklar ahlaktan “edep” diye bahsederler. Edeb, Maverdi’nin söylediği üzere “söz, fiil ve ahlaki kapsayan her türlü hatadan kaçınmanın bilgisidir.” Edep, “dini” ve “dünyevi” olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Burada düalizm başlıyor. Farsi kültürün ağır bastığı Abbasiler döneminde “Allah’a itaat”, “sultana itaat”le iç içe geçmiş ve artık ahlakın temelini “itaat” kavramı konulmuştur. Altan alta işleyen Kisra değerler düzeninde edep saray kültüründe bürokratik hiyerarşiyi temsil eder ve buradan halka doğru bir itaat düzeni yerleştirilir. Kisra, sadece siyasi bir otorite değildir, aynı zamanda o hikmetle konuşan ahlaki bir otoritedir. Emeviler ve Abbasiler döneminde sadece Kisra’nın yerine Müslümanların Kisrası olarak halife-sultan geçmiştir. Bu anlayışa göre İslam ahlakı, bir itaat ahlakıdır!

Yunan ahlak bilimi ve değerleri, Müslüman coğrafyaya Miladi 800’lerin başında Abbasilerin kurduğu “Beytü-l Hikme” ile ve burada Yunanca, Hintçe, Farsça ve Latince eserlerin çevirilmesiyle girmiştir. Adına daha sonra “İslam felsefesi” ya da “İslam filozofları” denilen akım ve kişiler, bu çeviri hareketiyle birlikte doğmuştur. Onlar, antik çağın kültürel ve felsefi mirasını Müslüman dünyaya taşımışlardır. Kindi’den başlayıp Farabi ve

İbn Sina yoluyla devam eden ve İbn Rüşd ile son bulduğu söylenen bu felsefi akım, aslında İslamî bir felsefe değil, Aristocu ve Platoncu bir felsefedir. Antik çağ Yunan filozoflarının hemen hepsi “Mutlu olmak için insan ne yapmalı ve nasıl yaşmalıdır?” sorusuyla ilgilenmişler ve buradan bir “mutluluk ahlakı” çıkarmışlardır. Mutluluk ahlakı, mutluluğa götüren bir yaşam tarzıdır. Aristo’ya göre insan için nihai amaç mutluluktur. Mutluluk, akla uygun erdemli faaliyetin belirlediği bir hayattır. Biri teorik (düşünsel) diğeri pratik (karakter) olmak üzere iki tür erdem vardır. Her ikisi de doğuştan gelmez, sonradan oluşturulur. İtidal üzere yaşamak, insanı mutlu eder. İtidal, iki uç nokta arasında orta noktayı ifade eder. Sözelimi cesaretli olmak erdemli bir davranıştır. Bunun iki ucu olan atılganlık ve korkaklık erdem değildir. Atılganlık kör cesarettir, korkaklık ise eksik cesarettir.

Cabiri, Sufi ahlakını “fena ahlakı” olarak tanımlamaktadır. Fena, Allah’la bütünleşmek ve O’nda yok olmaktır. Bu bir süreç içinde gerçekleşir ve belirli aşamaları izlemek gerekir. Bu süreç ve aşamalarda müridin mutlaka bir şeyhin denetiminde olması lazımdır. Allah’la bütünleşme ve O’nda yok olmaktan önce müridin şeyhiyle bütünleşmesi ve onda yok olması şarttır. Nitekim bu çevrelerde müridin şeyhle ilişkisi, “ölü ile ölü yıkayıcısı” arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Ölü kişinin yıkayıcı karşısındaki durumu ne ise, müridin de şeyhi karşısında durumu odur: Mutlak teslimiyet.

Fena ahlakının merkezi değeri “korku”dur. Korku, tövbenin aslı ve tüm makamların temelidir. Korkular içinde ahiret korkusu ya da kaygısı başta gelmektedir. Talip, sürekli olarak ahireti kaybedeceği korkusuyla yaşar ve ahireti kaybetmesine vesile olacak şeylerden kaçınır. Kaçındığı şey, aslında dünyadır. Bu sebeple tasavvuf dünyadan yalıtlanmış a-sosyal insanlar yetiştirir.

Son olarak Cabiri, “saf” Arap ahlakını, “mürüvvet ahlakı” olarak tanımlar. Mürüvvet, Kur’an’da yer almayan bir sözcüktür ve Arap kültüründe toplumsal ahlakı ifade eder. Çok fazla şeye atıfta bulunduğu için onu

tanımlamak zordur. Sayfalar dolusu şeyler anlatılmıştır. Toplumsal bir ahlak olarak mürüvvet Arapların güzel ahlak olarak gördüğü her şeydir. Cabiri, bu ahlakın hedefinin seyyidlik olduğunu söyler. Bir kimse, kendisinde iyi özellikler bulundurur ve etrafına iyi davranır ve sonuçta toplumsal bir iktidar elde eder. Yaptığı iyiliklerin karşılığı toplumda saygınlık ve itibar elde etmektir. Asabiyetin hedefi, İbn Haldun'un söylediği üzere devlettir; mürüvvetin hedefi ise seyyidliktir.

Cabiri, farklı kültür ve öğretilerin etkisiyle yazılan ve oluşturulan ahlak kitaplarını ve anlayışlarını derinlemesine inceledikten sonra, İslam ahlakı konusundaki tarihsel ve çağdaş arayışları da özetlemektedir. Ona göre Muhasibi, Maverdi, Isfahani ve İzz b. Abdüsselam gibi kişiler İslam'ın kendi kaynaklarına dayanarak bir ahlak oluşturma yolunda gayretler sarf etmişlerdir. Bu ahlakçılara göre İslam ahlakının merkezi değeri "takva"dır. Bu kavram, uzun zaman tasavvufun etkisiyle "Allah'tan korkmak" şeklinde anlatılmış ve öyle algılanmıştır. Takva, sözlük anlamı itibariyle bir şeyi korumak ve himaye etmek, ona gelecek zararlardan çekinmek demektir. Kur'an gelmeden önce Araplar, bu kelimeyi biliyorlar; insan ve hayvan gibi varlıkların kendine dışardan gelebilecek zararlara karşı savunulması anlamında kullanıyorlardı. Kur'an, bu kelimeyi almış ve kendi mantığı içinde yepyeni bir kavrama dönüştürmüştür. Korku ve savunma normalde içgüdüsel/fitri tepkilerdir. İnsan nefsinin ya da kişiliğinin bir özelliğidir. Fakat Kur'an, tam da bu noktada "takva" ile "fücur" kelimelerini zıt anlamlı olarak insan yapısında varolan kuvvetleri anlatmak için kullanmaktadır.

Şems Suresi'nde bir ayet bundan bahsetmektedir: "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu (fücur) ve kötülükten sakınma yeteneğini (takva) ilham edene andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır." (91:7-9). Burada açıkça takva ve fücurun antropolojik (insanbilimsel) temellerine işaret edilmektedir.

İslam başka dinlerden ve öğretilerden farklı olarak insanı çift kutuplu bir varlık olarak tanımlamaktadır. İnsan hem iyiliğe (takva) hem de kötülüğe (fücur) meyillidir. Demek ki bu antropolojik temelden hareket edersek, takva insanda iyiliğe yatkınlık boyutuna karşılık gelirken, fücur kötülüğe yatkınlık boyutuna karşılık gelmektedir.

Başka bir ayette takvanın rolüne şöyle işaret edilmektedir: “Kim nefsinin bencil tutkularından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.” (Teğabun, 64:16). Burada takva, nefsin bencil tutkularından korunma ve onu arındırma olarak tanımlanmıştır. Şöyle diyebiliriz: Ahlak, özbenliğin (nefs) kötülük meyillerini azaltıp, iyilik meyillerini güçlendirmekle mümkündür. Nitekim tarihte İslamî bir ahlak projesi kurgulamak isteyen Ragıp El-İsfahani şeriatin hükümleri (hukuk) ile şeriatın mekarimi (ahlak) arasında bir ayrım yapmış ve “Şeriat’ın mekariminin ilk hedefi olarak “nefis temizliği”ni koymuştur. Bu da eğitim, öğrenim, iffet, sabır ve adaletle olur. Onun nihai amacı ise; hikmet, cömertlik, yumuşak huyluluk ve ihsanda bulunmaktır. Söz konusu ahlaki ilkeleri kazanması sayesinde insan, Allah’ın halifesi olmakla nitelendirilmeyi hak eder.

Adalet, gerekli ve zorunlu olanı yerine getirmektir. Şeriat ya da günümüz deyimiyile hukuk, adalet fikrini gerçekleştirmek isteyen sistemdir. Bu asgari bir çerçevedir. Hayatı sürdürmek için bu zorunlu bir temeldir. Fakat hayatı ve insanı güzelleştirmek isterseniz, bu yeterli değildir. Hayatı ve insanı güzelleştirmek için adaletin üzerine fazileti, yani ahlakı inşa etmek gerekir. Adaleti ihmal eden bir kimse ahlakı tamamlayamaz. Çünkü o kişi daha henüz adalet dairesine girmiş sayılmaz. Ancak adaleti yerine getirdikten sonra fazileti yerine getirebilir. Fazilet, adaleti tamamlayan ve güzelleştiren bir sistemdir. İsfahani görüşlerini Kur’an’la temellendirmek için şu ayeti nakleder: “Şüphesiz Allah adaleti, ihsanı ve yakınlarla yardım etmeyi emreder” (Nahl, 16:90).

Cabiri, son olarak İzz b. Abdüsselam'ın ahlak konusundaki çalışmalarını özetleyerek, Şatibi'den yaklaşık yüz otuz yıl önce yaşamış olan bu âlimin makasid ekolünün öncülerinden biri olarak "haklar ahlakı"nı kurduğunu vurgular. Ona göre ahlak, haklar üzerine kurulmuş olup Allah'ın hakları, insanın kendi öz hakları ve birbirlerine karşı hakları olmak üzere üç kategoriye ayrılır. Ahlak, her üç seviyede de maslahatın elde edilmesi ve mefsedetin engellenmesi üzerine kuruludur. Cabiri'nin değerlendirmesine göre Abdüsselam, daha önceki yazarların ayrı ayrı ele aldığı "din ahlakı" (Muhasibi) ve "dünya ahlakı" (Maverdi) ayrımını aşmış ve ahlak konusunda yeni bir çerçeve sunmuştur.

HIRİSTİYAN KÜLTÜRÜ VE HADİSLER (Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde)

Kaan SEVİM¹

Hadislerin Yahudi ve Hıristiyan kültürü (israiliyyât-mesîhiyyât) ile irtibatına dair özellikle klasik oryantalistik dönemde oryantalistlerce “İslâm’ın, Kur’an’ın ve hadislerin Yahudi-Hıristiyan kökeni teorisi” altında ele alabileceğimiz pek çok teori ve iddia ortaya konmuştur. Bu tür iddialar günümüzde de çok daha sofistike olarak yeni argümanlarla sürdürülmekte ve bunlar, İslâm dünyası ve Türkiye’de de, bilhassa son senelerde sıkça dillendirilmektedir. Özcan Hıdır’ın doktora tezi olarak hazırladığı ve *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul 2018, 4. Baskı) adlı çalışması bu meseleyi, ilgili iddialar muvacehesinde daha ziyade Yahudi kültürünün hadislere etkisi tartışmaları bakımından tetkik eden bir çalışma olarak önemli bir boşluğu doldurmuştu. Özcan Hıdır’ın burada söz konusu ettiğimiz *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler* (İnsan Yayınları 2017, 784 sayfa.) adlı eseri ise, yukarıda zikri geçen çalışmasını tamamlayıcı mahiyette konuyu Hıristiyan kültürünün genelde İslâm, Kur’an ve hadislere, özelde ise zühd hadislerine etkisi iddiaları minvalinde ele alan önemli bir çalışmadır.

Başlıca üç bölümden oluşan bu eserinde yazar, önce konuyla doğrudan ilgili “mesîhiyyât-nasrâniyyât” kavramları arasındaki ayrımı izah etmiş, sonra da “zühd”, “ruhbanlık-ascetizm-monastisizm” ve “hikmet” gibi kavramları detaylı bir incelemeye tabi tutmuştur. Daha sonra da çalışmanın temel sorunsalı, metodu ve

sınırları belirlenmiş; “genel” ve “özel” ayırımıyla ilgili pek çok literatürü değerlendirilmiştir.

Birinci Bölüm’de yazar, genel olarak; Hıristiyanlık, Hıristiyanlığın kutsal kitaplarını ve Arap Yarımadası’ndaki tarihi durumu incelemiştir. “Hıristiyanlık, Kutsal Kitapları ve Arap Yarımadasındaki Tarihi” ana başlığını taşıyan bu bölümde Hıdır, Hıristiyanlığın ana hatlarıyla İslâm’ın ilk asırlarında sahip olduğu konumu tespit etmeye çalışmış ve özellikle Hıristiyan kutsal kitapları (kanonik-apokrif) zühd-ascetizm ile irtibatı bakımından beş ayrı alt başlık altında değerlendirmiştir. Bunlar, “Kanonik-Resmi”, “Apokrifler-Resmen kabul edilmeyenler”, “İncil Derlemeleri-Diatessaron”, “Müslümanların İncillere yönelik tenkit-tetik-tefsirleri” ve “Kayıp İnciller-Müslüman İnciller”dir. Bu bölümde daha sonra ise yazar, İslâm’ın ilk yıllarında İnciller’in Arapça’ya tercümesi meselesi, Hz. Peygamber başta olmak üzere, sahâbe ve tâbiûnun Arap yarımadası Hıristiyanları ile ilişkilerini, mâbed-manastır hayatı ve kutsal kitap bakımından Hıristiyanların durumunu irdelemiştir. Bu incelemeleri esnasında da Mekke-Habeşistan, Medîne, Negrân ve Hîre gibi bölge-şehirleri, Hıristiyanlar-Hıristiyan kültürü ve bu kültürün Hz. Peygamber, sahabe ve tabiun ile irtibatı bakımından, ilgili iddiaları da göz önüne alarak, incelemeye tabi tutmuştur.

“Kur’ân, Hz. Peygamber ve Hadislere Hıristiyan Kültürü Etkisi İddiası” başlıklı İkinci Bölüm’de Hıdır, Hıristiyan kültürünün Kur’ân’a, Hz. Peygamber’e etkisi ile ilgili iddiaları ve bu iddialarda öne çıkarılan temel argümanları ayrı ayrı değerlendirmiştir. Bu anlamda mühtedilerin durumu, özellikle Mekke-Medîne’de Hz. Peygamber’e etki iddialarında isimleri öne çıkarılan Hıristiyan râhipler, piskoposlar, muvahhid Hıristiyanlar ve Hıristiyan bazı köleler irdelenmiştir. Bu anlamda ayrıca Arap Yarımadası’nda yer

alan hanîflik ve hanîfler ile heretik bazı Hıristiyan gruplar da tetkik edilmiştir. Bunlar arasında Bahîra, Varaka b. Nevfel, Kus b. Saîde, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Addâs, Süveyd b. Sâmit, Şemmâs, Necâsî, Ebû Âmir, Sophronius ve İşuayheb gibi, bir kısmı Müslüman olan, kimseler bulunmaktadır. Bu tarihi zemin ile beraber yazar bu bölümde esasen hadisler ile İncillerin genel mukayesesini yapmış, Hıristiyan kültürünün genelde hadislere özelde de zühd ile ilgili rivâyetlere etkisi konusunu ele almıştır. Bu mukayeselerde de isnad, İncil yazarları ile ilk hadis musanniflerinin biyografî, şahsiyet ve kriterleri olgusunu öne çıkarmıştır. Bu anlamda ayrıca Hıristiyan kültürünün hadislere etkisinde daha ziyade öne çıkarılan “kudsî hadisler”, “mevzû hadisler”, “mucizeler”, “apokaliptik rivâyetler (fîten ve melâhim” ve “kısasü'l-enbiyâ rivâyetler” konularını etraflıca incelemiştir. Daha sonra ise zühd hadisleri ile Hıristiyan kültürü irtibatında öne çık(ır)ı(n bazı sahâbe, tabiûn ile bir kısım şehir-bölgeleri, Hz. İsa'nın zâhid şahsiyeti ve İncillerin üslûbu gibi konuları da ele almıştır.

Eserinin “Hıristiyan Kültür Açısından Zühd Literatürü ve Zühd Hadisleri” başlığını taşıyan Üçüncü Bölümü'nde ise Hıdır, önce Hıristiyan kültüründe yer alan zühd tasavvurunu Ruhbanlık anlayışı bakımından ve İncillerin de ascetizm-zühd açısından değerlendirmesini yapmış; ardından ise kütüb-i sittenin zühd ile alakalı bölümlerini genel ele almış ve Hıristiyan kültürü bakımından Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud, Vekî' b. Cerrâh ve Hennâd b. Serî'nin zühd ile alakalı eserlerini özel olarak tetkik etmiştir. Bu incelemede de zühd kitaplarında “kale İsa=İsa dedi ki ” girişiyle İncillerden-Hz. İsa'dan nakledilen sözler ile İncillerle irtibatı kurulan bazı hadisleri ayrı ayrı tetkike tabi tutmuştur. Yazar bu bölümde ayrıca bazı tarih, tabakât, ahlâk-edeb, kültür tarihi eserlerini de Hıristiyan kültürü ile irtibatları bakımında ele almıştır. Bu bölümün belki de en önemli kısmı ise yazarın son

olarak zühd ile ilgili literatürde yer alan ancak Hıristiyan kültürü ile de irtibatı kurulan on beş hadisi tek tek tetkik etmesi olmuştur. Bu manada yazarın, daha geniş manada Hıristiyan kültürü ile irtibatı kurulan hadisleri tarihi ve metodolojik bazı problemleriyle de ele alacağı bir başka eserin duyurusunu yaptığını da belirtmek gerekir.

Netice olarak Özcan Hıdır'ın bu çalışması gerek konusu, inter-disipliner/mukayeseli yöntemi ve içerdiği zengin literatürü gerekse pek çok problemlili yönü ve pek çok iddiayı barındıran bir konuyu bilimsel-anlaşılır bir dil-üslup ve müdellel bir tarzda kaleme alması bakımından son derece önemli bir çalışmadır. Eser, “hadis” başta olmak üzere, “tasavvuf”, “dinler tarihi”, “kültür tarihi” ve “oryantalizm” gibi alanlarda çalışanlar için önemli bir kaynak mesabesinde. Bununla beraber eserde yer yer bazı imla hatalarının varlığını da ifade etmek isterim. Bu hataların ikinci baskıda düzeltileceğini umuyor ve diliyorum. Ayrıca eserde konunun teorik ve tarihi yönüne nispetle Hıristiyan kültürü ile irtibatlı daha fazla sayıda örnek hadis-rivayete yer verilmesinin daha faydalı olacağı kanaatindeyim. Yazar, bir üçüncü çalışmada Yahudi-Hıristiyan kültürü ile irtibatlı olan veya hakkında bu manada görüş-iddialar bulunan hadis-rivayetleri isnad-metin analizleri ve bu tür rivayetlerin-hadislerin yoğun olarak bulunduğu bazı hadis kaynakların incelenmesi ile ayrıca ele alacağını belirtmiştir. Yazarın bu eserin yayımını da bekliyoruz. Bu üçüncü eser ile birlikte, Yahudi-Hıristiyan kültürünün (israiliyyât-mesîhiyyât) hadislere etkisi konusundaki görüş ve iddiaların tutarlılığı veya tutarsızlığı konusunda isnad-metin tetkiklerine dayalı olarak daha net fikirler edinebileceğimizi umuyorum.

Cihan Tuğal, Pasif Devrim: İslâmî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi, İstanbul: Koç Üniversitesi Yay., 2014, 286 s.

Değerlendiren: Yunus Vehbi KARAMAN¹

California Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cihan Tuğal tarafından kaleme alınan “Pasif Devrim: İslâmî Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi” isimli eser 2009 yılında Stanford Üniversitesi Yayınları’ndan neşredildi. Alanında yetkin bir sosyolog olan Cihan Tuğal; siyasî sosyoloji, toplumsal hareketler, din, İslam ve Orta Doğu, küresel sosyoloji, yoksulluk ve sınıf, sosyal teori, etnografya konuları çerçevesinde mobilizasyon, sosyoekonomik değişim ve dinin sosyo-politik meselelerde oynadığı rol vb. konular üzerine çalışmalarını hali hazırda sürdürmektedir (University of California, Website, 2018).

Pasif Devrim, Cihan Tuğal’ın 2000-2002 yılları arasında İstanbul’un Sultanbeyli ilçesinde bir saha araştırması olarak hazırladığı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir.

Sultanbeyli, 1980 yılından itibaren göç almaya başlayan ve İslâmî kesimin özellikle tercih ettiği bir ilçe olarak biliniyordu. İlçenin İslâmî yaşam pratikleri hasebiyle bazı mütedeyyinlerin ilgi odağı haline gelmesi sonucu, bu ilçede yaşamak için farklı ilçelerden buraya göç edenlerin varlığı o dönemde dikkat çeken sosyal bir hareketlilik olarak göze çarpıyordu. Sultanbeyli’nin nevi şahsına münhasır konumu, Cihan Tuğal’ın araştırmasını bu ilçede gerçekleştirmesinin önemli bir nedenidir.

İslamcılığın devlet tarafından soğurulmasını işleyen bu önemli araştırma; Tuğal’ın 2 yıl boyunca ilçede öğretmenlik yapıp bir yandan da

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

sahada araştırması için malzeme toplamasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Tuğal, ilgili çalışma için sosyolojik gözlemlerle birlikte 50 kadar yarı yapılandırılmış ve derinlemesine mülakat gerçekleştirir (Tuğal, 2014, s. 23). İlçede bulunan İslami gruplar hakkında bilgi toplamaya çalışan Tuğal, İslami grup üyeleriyle ikili ilişkiler kurar ve onların zihin dünyalarını çözümlenmeye çalışır. 2002 yılında ilçeden ayrılan Tuğal, 2006 yılında tekrar ilçeye gittiğinde önemli değişiklikler görür ve aradan geçen dört seneyi mukayeseli bir tarzda kitabında işler. Anlaşılır bir dile ve güncel bir muhtevaya sahip olan bu kitap Türkiye’deki İslamcılarının zihin kodlarını anlamak için önemli bir başvuru kaynağıdır.

Batı’da süre gelen düşünsel dönüşümün akabinde gerçekleşen sanayi devrimiyle birlikte neşvü nema bulan modernist atılım İslam dünyasının ilgisini önceleri cezbetmese de, art arda gelen yenilgiler ve teknik geri kalmışlık Müslümanları ister istemez bir muhasebeye sevk etmiştir. Bu problematiğin tespitinin ardından önemli bir soru gündeme gelmiştir: “Neden geri kaldık?” Bu sorunun cevabı aranırken bir yandan da İslam dini hakkında, ‘İslam terakkiye manidir’ söylemi, kabahati İslam’da arayanların temel çıkış noktası haline gelmiştir. Bu soruya “Hayır, İslam terakkiye mani değildir” şeklinde cevap arayan Müslümanlar o günden bugüne ‘İslamcı’ olarak anılacaktır. Kısa süre içerisinde yaşanan ve insanlığın hayatını radikal şekilde dönüştüren bu gelişmeler şüphesiz, yaşamın artık bambaşka bir mecraya doğru aktığını gösteriyordu. Müslümanlar bu durum karşısında savunma refleksi gösterdiler. Bu farklı dünya içerisinde var olma mücadelesine “İslamcılık” dendi. Yani öz olarak İslamcılık modern çağda İslami bir yol tutma çabasının adıdır.

İslamcılık Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren düşünce hayatına dâhil oldu. Sultan 2. Abdülhamid devrinde devletin resmi ideolojisi haline geldi. 2. Meşrutiyetin ilanından sonra tasfiye edilen İslamcı ideoloji, 1923’te Cumhuriyet’in ilanı itibariyle izlenen

politikalarla yasaklandı ve yeraltına indi (Tuğal, 2014, s. 18). Çok partili hayata geçilen 1950 seçimlerinin neticesinde Adnan Menderes'in iktidara gelmesiyle yaşanan özgürlük ortamında 'milliyetçi ve mukaddesatçı' kavramlarıyla kendilerine yol bulan İslamcılar, 1960ların sonlarında aslî kimliklerine tekrar kavuştular. Tüm dünyada artan ideolojik hareketlerin Türkiye'ye yansması, İslamcılığın neden bu topraklarda tekrar gündeme geldiğinin bir işaretiydi. 1980li yıllardan itibaren artan İslamcı söylem, 1990lı yıllara; hakim muhalif ideoloji olarak damgasını vuruyordu.

Tuğal teorik çerçeveyi 1. Bölümde çizerek kavramsallaştırmayı ve yöntemi açıklar. Yazarın temel savı Antonio Gramsci'nin 'hegemonya' kavramı ve nihayetinde gerçekleşen 'pasif devrim' çevresinde şekillenir (Tuğal, 2014, s. 16). Hegemonya, bir sosyal sınıfın başka bir sosyal sınıf üzerinde hâkimiyet kurmasıdır. Yani bir sosyal sınıfın kendi ideolojisini ikna yoluyla veya kabullendirerek diğer sosyal sınıfa empoze etmesidir (Slattery, 2007, s. 241). Nihayetinde mağlup sosyal sınıf pasif devrime maruz kalmış olacaktır. Gramsci bu teoriyi kapitalist toplumlarda var olan işçi sınıfının kapitalist hegemonyaya karşı verdiği mücadelede işlerken, Tuğal; Türk İslamcılarının devlete entegrasyonunu aynı teoriyle başarılı bir şekilde –Türkiye'nin kendi özel şartlarını dikkate alarak- açıklar.

Tuğal, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 28 Şubat sürecinden sonra içinden çıktığı "Milli Görüş" hareketinden kendini soyutlamasının ve İslami ve modern öğeleri bir araya getirerek siyasi retoriğinde işleminin gerekçesini, takiiyeye değil; aksine alternatif bir modernlik oluşturma çabasına bağlamaktadır (Tuğal, 2014, s. 32). Hatta Ak Parti'nin yani siyasi elitlerin, merkez ideolojinin devamı durumunda bulunan bürokratik elitlerle işbirliği içinde İslamcılığı sistemle bütünleştirmek üzere ortak hareket ettiklerini iddia ediyor (Tuğal, 2014, s. 36). Tuğal kitap boyunca İslamcılığın sistemle bütünleşmesini 'massetmek/massedilmek' fiili ile ifade ediyor. Bu fiil aslında kitabın orijinal isminde geçen 'absorb' fiilinin karşılığıdır. Sözlükte bu kelimenin karşılığı emmek, özümsemek, zapt

etmek, soğurmak, absorbe etmek, içine almak gibi anlamlara tekabül etse de yazar, Türkçede yaygın bir kullanımı olmayan massetme kelimesini tercih ediyor.

Tuğal, Siyasal Toplum ve Sivil Toplum kavramlarıyla toplumsal yapının siyasetle olan ilişkisini açıklıyor. Siyasal toplumdan kastı lider durumunda olan özel veya tüzel kişiliklerdir. Sivil toplum ise İslamcı muhalefetin destekçisi olan halk kitlesidir. Siyasal toplum ve sivil toplum ilişkisi üzerinde duran Tuğal; hegemonyanın, bu iki oluşum arasındaki bağın kuvvet derecesiyle orantılı olarak güçleneceğini ifade ediyor. Siyasal Toplum nihayetinde sivil toplumu devlete tabi kılıyor (Tuğal, 2014, s. 39). Ancak İslamcı muhalefetin siyasal önderliği de devlete itaat etmiş olmamasından mütevellit devlet, önce siyasal toplum ile sivil toplum arasındaki bağı koparıp, siyasal toplumu şekillendirdikten sonra tekrar bağları kurar ve sisteme entegre olmuş siyasal toplum, sivil toplumu da devlete entegre eder. Tuğal'a göre 28 Şubat dönemi ve akabinde yaşananlar tam olarak budur.

Devlet mekanizmasının/bürokratik elitlerin 1980 darbesi sonrası İslam'ı işlevsel bir enstrüman olarak keşfetmesinin ardından İslami hareketler daha meşru bir zeminde faaliyet gösteriyordu. Ancak devlet kendi hegemonyasını genişletip dini, varlığını desteklemek üzere kullanmak istiyordu (Tuğal, 2014, s. 55). 1923'ten itibaren gayri meşru zeminde cereyan eden gizil devlet-din mücadelesi, 80 sonrası postmodern düşünce anlayışının Türk sosyolojisine etkisiyle meşrulaşıyor, din devlet ilişkileri, İslami yapılar din ve laiklik gibi konular tartışma alanına taşınıyordu (Şahin, Bahar 2017, s. 36).

1997 yılı Türkiye'deki İslamcı muhalefet için kırılma noktası oldu. Bürokratik elitlerin alternatif din anlayışına tahammülleri yoktu. Devlet, otoritesini yeniden tahkim için siyasete ordu aracılığıyla yön verdi. Sivil Toplum ile siyasal toplum 28 Şubat süreciyle birlikte bir ayrışma arz ediyordu. 28 Şubat öncesinde toplumun her alanında örgütlenmiş olan

İslamcılarının (Tuğal, 2014, s. 74). 28 Şubat sonrası devlet tarafından toplumla irtibatı büyük ölçüde kesilmişti. Tuğal, ilerleyen yıllarda yaşanacak bir takım gelişmelerin 28 Şubat'ın, İslamcı muhalefeti devletle nasıl bütünleştirdiğini somut örneklerle açıklıyor.

Tuğal'ın yaptığı araştırma neticesinde 28 Şubat öncesinde kapitalizme, laikliğe, batı değerlerine, sekülerizme karşı olan İslamcılar artık bu peşin reddedişten vazgeçmiş hatta bu değerlerin bir kısmının İslam'da zaten var olduğunu iddia etmeye başlamışlardı. Tuğal bu iddiayı gerçekleştirdiği derinlemesine mülakatlar ve örneklerle ilgi çekici bir şekilde işliyor.

Diyanet hutbelerinin daha ılımlılaştığı (Tuğal, 2014, s. 163) modern eğitim, güzel iş sahibi olma gibi eğilimlerin İslami mücadeleye tercih edilmeye başlandığı (Tuğal, 2014, s. 166) siyasi dilin eskiye nazaran sekülerleştiği, (Tuğal, 2014, s. 181) İslami bir model inşa etmek yerine ABD ve AB kriterlerinin aslında İslam'a uyduğu düşüncesinin hâkim olduğu, (Tuğal, 2014, s. 183) Camii İmamlarının 2002 öncesine göre daha yumuşak bir retoriği tercih ettiği, (Tuğal, 2014, s. 185) artık 'İslamcı' tabirinin de 'İslamcılar' rahatsız ettiği, (Tuğal, 2014, s. 196) İslami ekonomi hayalinden vazgeçilip neo-liberal ekonomi pratiklerinin eskiye nazaran daha rahat benimsendiği (Tuğal, 2014, s. 224) İslamcı siyasetin pratiklerinin yavaş yavaş sekülerleşmesiyle birlikte toplumsal zihni dönüşümün de peşi sıra geldiği gözlemleniyor.

İslamcılar içerisinde bir grubun devletin icra makamına oturması bu pasif devrimin 'ikna yoluyla' gerçekleşmesinin en önemli nedeni olarak göze çarpmaktadır. İslami oluşumlarda görülen bu ciddi dönüşüm, iktidar tarafından uygulamaya konulan bir müfredat değildi. Ancak gerek 28 Şubat sonrası oluşan atmosfer gerekse iktidarın ortama ayak uydurması ve dahi ortamı yönlendirmesi bu dönüşümün motor gücü olmuştu (Tuğal, 2014, s. 208). İktidara gelen yöneticilerin öncekilerin aksine islami pratiklere bağlı olmaları kendilerine oy verenlerin devletle

bütünleşmelerini kolaylaştıran bir etken olarak göze çarpmaktaydı. (Tuğal, 2014, s. 164) Öyle ki 2002 seçimine kadar oy kullanmayan ‘radikaller’, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin gizli bir ajandası olduğunu, devleti yavaş yavaş İslamileştireceğini ve nihayet İslami bir devrim gerçekleştireceğine inanıyorlardı. İslamcıların bu denli çelişkili tutumlarında 28 Şubat deneyiminin etkisinin büyük olduğu aşikârdır.

2002 sonrası iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi, sivil toplumla kopan bağları tekrar birleştirirken bu birleşim artık daha liberal ve seküler bir dil ile gerçekleşiyordu. İslam ile modernliğin uzlaştığı bu zemin sadece İslamcıların dönüşümüne değil aynı zamanda devletin de dönüşümüne sebep olacaktı. 2002 yılı seçimleriyle iktidara gelen sâbık İslamcılar, devletle bütünleştikleri gibi devleti de kısmi nispette kendilerine uydurmuşlardı. Bu pasif devrim sadece tek taraflı olarak gerçekleşmedi. Tuğal’in 2006 yılında yaptığı gözlemlerin -belki o tarih için bunu ifade etse de- bugün baktığımızda İslamcıların eski İslamcılar olmadığı gibi devletin de kesinlikle eski devlet olmadığını müşahade ediyoruz. Devlet aygıtının din ile arasındaki iletişimi siyasi elitler kanadıyla yumuşatması, askeriyenin toplumla kaynaşması üst başlıklar olarak sıralanabilir. Bu etkileşim iki taraflı olarak gerçekleşmiştir. Tuğal devletin İslamcıları soğurmasını ‘*pasif devrim*’ kavramı ile açıklarken, İslamcılar devletin dönüşümüne ‘*sessiz devrim*’ diyeceklerdi. 28 Şubat dönemi ve sonrasında yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak 2002 yılında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi ile aradan geçen 16 yılın sonunda yaşanan toplumsal değişimin boyutları hala tartışılmaktadır. Özellikle toplumun İslami camia olarak bilinen kesiminin sınıf atlama ve bununla birlikte zihni dönüşümü ilgi çekici bir boyuta ulaşmıştır. İşbu kronoloji, gelinen noktada İslamcıların mı devletleştiği yoksa devletin mi İslamleştiği sorunsalını bize tartışma konusu olarak bırakmış bulunuyor.

KAYNAKÇA

Slattery, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. İstanbul: Sentez Yayınları.

Şahin, M. C. (Bahar 2017). Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi: Dönemler, Şahıslar ve Ana Yönelimler. *İslami İlimler Dergisi*, 36.

Tuğal, C. (2014). *Pasif Devrim*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

University of California, Website. (2018, 11 15). University of California: <https://sociology.berkeley.edu/faculty/cihan-ziya-tugal> adresinden alındı