

E-ISSN:2757-606X

Theo- Sophia

2025 | 11

Journal for Religious Studies



THEOSOPHIA

Journal for Religious Studies

THEOSOPHIA

Journal for Religious Studies

E-ISSN: 2757-606X | December 2025, Issue 11

OWNER AND CHIEF EXECUTIVE OFFICER

Prof. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

EDITOR IN CHIEF

Assoc. Prof. Dr. Muhammed BEDİRHAN
Istanbul Medeniyet University, TÜRKİYE

ASSOCIATE EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Selahattin AKTİ, Uskudar University, TÜRKİYE
Asst. Prof. Dr. Mustafa SÜRÜN, Yalova University, TÜRKİYE
Assoc. Prof. Dr. Nail OKUYUCU, Marmara University, TÜRKİYE
Assoc. Prof. Dr. Mehmet ÖZTURAN, Istanbul Medeniyet University, TÜRKİYE
Asst. Prof. Dr. Metin GÜVEN, Kilis 7 Aralık University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Avnullah Enes ATEŞ, Yalova University, TÜRKİYE
Dr. Cumali KÖSEN, Turkish Embassy, MALI

EDITORIAL BOARD

Asst. Prof. Dr. Christopher SILVER Sewanee: The University of the South, USA	Prof. Dr. Mürteza BEDİR Istanbul University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Christopher ELLISON The University of Texas at San Antonio, USA	Prof. Dr. Nimetullah AKIN Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA Erciyes University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Özcan TAŞCI Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hasan KAPLAN Ibn Haldun University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Ramazan DEMİR Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet BAĞÇEKAPILI Yalova University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Semih CEYHAN Marmara University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Necmettin ALKAN Sakarya University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Serdar KURNAZ Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY
Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Justus-Liebig- Universität Giessen, GERMANY	Prof. Dr. Tevhit AYENGİN Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI Istanbul Medeniyet University, TÜRKİYE	Assoc. Prof. Dr. Gülşan GÖCEN Istanbul University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdullah TAKIM University of Innsbruck, AUSTRIA	Dr. Besmira LAHI University of New York, Tirana, ALBANIA
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul University, TÜRKİYE	Dr. Serdar ASLAN Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL 29 Mayıs University, TÜRKİYE	

REDACTORS

Yusuf YIKMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE

About Journal



Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an *Open Access* journal. Theosophia journal uses a double-blind review system where at least two people are reviewers. Reviewers names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system. This work is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)*.

Indexing&Abstracting

Index Copernicus, Erih Plus, SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Address

Assoc. Prof. Dr. Muhammed BEDİRHAN, Editor in Chief,
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Kuzey Yerleşkesi E Blok
Ünalan Mah. Ünalan Sok. D-100 Karayolu Yanyol 34700 Üsküdar/İstanbul
Tel : +90 216 280 3333 E-Posta: muhammed.bedirhan@medeniyet.edu.tr
Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com
www.theosophiajournal.com

CONTENTS



ARTICLES

Kur'an'da Sabır Kavramının Dinî Başa Çıkma Bağlamında Teorik Olarak İncelenmesi

Patience (Sabr) in The Qur'an: A Theoretical Perspective on Religious Coping

Merve ALTINLI MACIĆ & Cemile Betül ÖZGÜVENÇ / 1-35

Câhiliye Devri Arap Şiirinde Esire Muamele İzleri

Traces of Captive Treatment in Pre-Islamic Arabian Poetry

Mehmet YILMAZ / 37-57

İmam Birgivî'nin İzhârü'l-Esrâr Adlı Eseri Hakkında Genel Bir Değerlendirme

A General Assessment of Imâm Birgîwî's Work Named as Izhâr al-Asrâr

Ramazan DEMİR / 59-73

Dua ve Düşünce Bastırmanın Bilişsel Kontrol Üzerindeki Etkisi: Ego Tükenmesi Paradigmasının Replikasyonu

The Effect of Suppressing Prayer and Thought on Cognitive Control: Replication of the Ego Depletion Paradigm

Ayşenur BARAK & Kevin L. LADD / 75-91

Öz-anlayış, Psikolojik İyi Oluş, Kişilik Yapıları ve Mükemmeliyetçi Dindarlık İlişkisi

The Relationship Between Self-Compassion, Psychological Well-Being, Personality Traits, and Religious Perfectionism

Nuriman KARAYİĞİT ULU & Ali Ulvi MEHMEDOĞLU / 93-116

Öğretmenlerde Spiritüel İnançlar ve Ritüeller

Spiritual Beliefs and Rituals Among Teachers

Muhammed DİNÇER & Kenan SEVİNÇ / 117-135

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Usûl-i Fıkıhtaki Yeri ve Katkıları

Imâm al-Ḥaramayn al-Juwaynî (d. 478/1085): His Place and Contributions in Uşûl al-Fiqh

Nihat ÖZDEMİR / 137-157

Kur'an'da Sabır Kavramının Dinî Başa Çıkma Bağlamında Teorik Olarak İncelenmesi

Merve ALTINLI MACİĆ*

Cemile Betül ÖZGÜVENÇ**

Öz: Bu çalışma, Kur'an'da sabır kavramını din psikolojisi perspektifinden ele alarak, sabırın dinî başa çıkma süreçlerindeki rolünü teorik düzeyde incelemeyi amaçlamaktadır. İnsan yaşamının doğasında var olan stres, kriz ve musibetler karşısında bireyler farklı başa çıkma yöntemleri geliştirmektedir. Bu yöntemler arasında dinî başa çıkma stratejileri, özellikle inançlı bireyler için güçlü bir psikospiritüel destek işlevi görmektedir. Sabır, Kur'an bağlamında hem bireysel hem de toplumsal düzeyde övülen, imanla bütünleşmiş temel bir erdem olarak dikkat çekmektedir. Çalışma, nitel araştırma yöntem ve tekniklerinden literatür taraması ile yürütülmüş olup, sabır kavramı bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarıyla ele alınmıştır. Araştırmada öncelikle sabırın etimolojik kökenleri, klasik İslam düşüncesi ve psikoloji literatüründeki karşılıkları incelenmiştir. İbn Manzur, Gazzâlî ve çağdaş psikoloji yaklaşımları ışığında sabır; engellenme karşısında direnç, zorluklara karşı gönüllü tahammül ve manevi olgunluk aracı olarak tanımlanmıştır. Ardından Kur'an'da sabır kavramının farklı bağlamları ortaya konulmuştur. Bu bağlamlar; ibadetlerde sebat, musibetler karşısında metanet, nefsin arzularına karşı direnç, tevekkülle ilişkili sabır, toplumsal dayanışma ve ahiret bilinciyle sabır gibi türleri kapsamaktadır. Sabırın yalnızca pasif bir bekleyiş olmadığı; aksine aktif bir direniş, anlam üretimi ve manevi yükseliş süreci olduğu vurgulanmıştır. Dinî başa çıkma literatürü açısından sabır, bireyin kriz anlarında bilişsel yeniden çerçeveleme, duygusal düzenleme ve davranışsal kontrol sağlayan merkezi bir strateji olarak değerlendirilmiştir. Pargament'in olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma modelleri ışığında sabırın, inançlı birey için içsel dengeyi koruma, umut geliştirme ve Tanrı ile güvene dayalı bir ilişki sürdürme fonksiyonları öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, sabırın yanlış yorumlandığında edilgenlik, kadercilik ya da toksik pozitiflik biçimlerine dönüşebileceği; bu durumda ise bireyin ruhsal iyiliğini zayıflatılabileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla sabır, din psikolojisi açısından hem koruyucu hem de riskli boyutlarıyla bütüncül bir şekilde incelenmesi gereken bir kavramdır. Çalışmada ayrıca sabır kavramına ilişkin Türkiye'de yapılmış ampirik araştırmalar değerlendirilmiş, sabırın psikolojik dayanıklılık, öz-anlayış, dindarlık, iyi oluş ve travma sonrası büyüme gibi değişkenlerle güçlü bir ilişkiye sahip olduğu görülmüştür. Kur'an'daki sabır öğretisinin, modern psikoloji literatüründe yer alan bilişsel-davranışsal başa çıkma yaklaşımlarıyla kesiştiği; fakat kutsal olanla bağlantısı sayesinde farklı bir boyut sunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak, Kur'an'da sabır kavramı, insanın yaşam karşısında geliştirdiği manevi direnci destekleyen aktif bir tutum olarak öne çıkmaktadır. Bu tutum, bireyin içsel dengesini ve anlam bütünlüğünü koruyarak, zorluklar karşısında ruhsal güçlenmeyi mümkün kılmaktadır. Sabır, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde manevi dayanıklılığı artıran, inanç temelli başa çıkma stratejilerinin merkezinde yer alan bir kavramdır. Bu nedenle sabır, çağdaş manevi danışmanlık ve psikolojik destek uygulamalarında dikkate alınması gereken önemli bir teorik katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kur'an, Sabır, Dinî Başa Çıkma, Manevi Dayanıklılık, Anlam Üretimi.

* Dr. Öğr. Üye., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
mervealtinlimacic@gmail.com, Ror ID: <https://ror.org/024nx4843>

ORCID: 0000-0002-7876-2908

** Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, TÜRKİYE. cemilebetulozguvenc@gmail.com, Ror ID: <https://ror.org/024nx4843>

ORCID: 0009-0000-6605-6451

Patience (Sabr) in The Qur'an: A Theoretical Perspective on Religious Coping

Abstract: This study aims to examine the concept of patience (ṣabr) in the Qur'an from the perspective of the psychology of religion, with a particular focus on its role in religious coping processes at a theoretical level. Stress, crises, and afflictions are inherent aspects of human life, and individuals develop various coping strategies in response. Among these, religious coping strategies serve as a powerful psycho-spiritual resource, especially for believers. Within the Qur'anic context, patience emerges as a fundamental virtue integrated with faith and praised at both individual and communal levels. Employing a qualitative literature review and conceptual analysis, this study addresses the cognitive, emotional, and behavioral dimensions of patience in a multidimensional manner. The research first explores the etymological roots of patience as well as its interpretations in classical Islamic thought and psychology literature. In light of Ibn Manzur, al-Ghazālī, and contemporary psychological approaches, patience is defined as resistance to frustration, voluntary endurance in the face of hardship, and a pathway to spiritual maturity. The study then outlines the diverse contexts of patience in the Qur'an, including perseverance in worship, resilience against adversity, resistance to carnal desires, patience associated with trust in God (tawakkul), communal solidarity, and patience grounded in eschatological awareness. The findings emphasize that patience is not merely passive endurance but rather an active stance of resistance, meaning-making, and spiritual elevation. From the perspective of religious coping literature, patience is conceptualized as a central strategy that enables cognitive reframing, emotional regulation, and behavioral control during crises. Drawing on Pargament's models of positive and negative religious coping, the study highlights patience as a means of maintaining inner balance, cultivating hope, and sustaining a trusting relationship with God. At the same time, it cautions that when misunderstood, patience may turn into passivity, fatalism, or toxic positivity, which could undermine psychological well-being. Therefore, patience is approached as a concept that requires comprehensive analysis with both protective and risky dimensions within the psychology of religion. The study also evaluates empirical research conducted in Turkey, which demonstrates strong correlations between patience and variables such as psychological resilience, self-understanding, religiosity, well-being, and post-traumatic growth. The analysis suggests that the Qur'anic doctrine of patience intersects with cognitive-behavioral coping strategies found in modern psychology while offering a distinctive dimension through its connection with the sacred. In conclusion, the Qur'anic notion of patience is presented as an active stance that fosters spiritual resilience in the face of life's challenges. This disposition enables individuals to preserve their inner balance and sense of meaning while promoting spiritual growth amidst adversity. Patience thus emerges not only as an individual virtue but also as a collective value that enhances spiritual resilience at the communal level, standing at the core of faith-based coping strategies. For this reason, patience offers a significant theoretical contribution that should be taken into account in contemporary spiritual counseling and psychological support practices.

Keywords: Psychology of Religion, Qur'an, Patience, Religious Coping, Spiritual Resilience, Meaning-making.

Giriş

İnsanlar, yaşamları boyunca çeşitli problemlere ve stresli durumlara maruz kalmaktadır. Stres kavramı, çoğu zaman olumsuz etkileriyle gündeme gelse de, özünde çift yönlü bir yapıya sahiptir. Bireylerin yaşanan olaylara yükledikleri anlamlar, stresin etkisini şekillendirmede belirleyici rol oynar (Tokur, 2018, 11). Stres yalnızca yıkıcı değil, aynı zamanda yapıcı ve motive edici bir unsur olarak da değerlendirilmektedir (Rice, 1992, 5; akt. Tokur, 2018, 26). Bu doğrultuda, stresin iki farklı biçimi olan eustres ve distres kavramları ortaya atılmıştır. Eustres, bireyin zihinsel farkındalığını artıran, yaşamına amaç katan ve davranışsal performansını yükselten yapıcı stres türü olarak tanımlanırken (Selye, 1978, 171), distres, yıkıcı ve zarar verici olumsuz stres biçimi olarak ifade edilmektedir (Selye, 1978, 74). Bu nedenle stresten kaçmak mümkün olmamakla birlikte, günlük yaşamda belirli bir seviyede strese ihtiyaç duyulabilmektedir.

Stres verici durumlar, insanlığın başlangıcından bu yana yaşam temposunun bir parçası olarak kabul edilmektedir. Geçmişten günümüze neredeyse her birey, ekonomik zorluklar, çeşitli hastalıklar, afetler, kayıplar ve üzüntü veren haller gibi pek çok olumsuz stres unsuruyla karşı karşıya kalmaktadır (Yapıcı - Doğanay, 2019, 106-107). Bu gibi olaylar, bireylerin ruhsal ve fiziksel sağlığını tehdit eden önemli sorunlara yol açabilmektedir. Bu sebeple insanlar strese neden olan durumlardan

sıyrılarak olumsuzlukları atlatmak istemektedir (Can, 2019, 1-5). Doğal olarak bu durum insanları bahsi geçen zorluklar karşısında sığınacakları güvenli bir liman arayışına sevk etmektedir. Pek çok birey bu arayışı ve ihtiyacı, din olgusu ile tatmin etmeye çalışmaktadır (Uysal vd., 2017, 140). Zira din birey için yalnızca bir inanç sistemi değil; aynı zamanda anlam üretme, yön bulma ve zorluklarla mücadele etme noktasında güçlü bir başa çıkma mekanizmasıdır (Pargament, vd., 505; akt. Uysal vd., 2017, 140). Dolayısıyla dinin, karşılaşılan yıkıcı ve yıpratıcı problemlerin etkisini hafifletici işlevi, bireyin psikolojik sağlığı açısından kritik önem taşımaktadır.

Kitabi dinlerden İslami bakış açısına göre Kur'an-ı Kerim, insana fitratı ve yapısını yaratıcısı olarak en iyi bilen Allah tarafından adeta bir kullanım kılavuzu olarak gönderilmiştir. Bu kitap insanla bağlantılı pek çok temel yaşam deneyimine yönelik bir hitabı bünyesinde barındırmaktadır. İnsan hayatının idamesinde muhatabı olduğu en önemli tecrübelerden birinin sabır olması nedeniyle bu çalışma, Kur'an 'da yer alan sabır kavramını, din psikolojisi perspektifinden, özellikle bireylerin dinî başa çıkma süreçlerindeki rolü ekseninde teorik olarak incelemeyi hedeflemektedir. Çalışma bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerinden literatür taraması ile yürütülmektedir. Aynı zamanda bu araştırma, betimsel bir araştırma tasarımına sahiptir. Kur'an'da yer alan sabır kavramının anlam boyutları, ilgili ayetler, sünnet kaynakları ve dinî başa çıkma literatürü temel alınarak analiz edilmektedir. Bu bağlamda kavramsal çözümleme tekniği kullanılarak sabır kavramı farklı psikolojik ve dinî bağlamlarda ele alınmaktadır. Ayrıca yöntem açısından ampirik bir veri toplanmamaktadır, yalnızca kuramsal düzlemde literatür incelenmektedir.

Kur'an 'da en genel anlamda sabır, sıkıntı anlarında gösterilmesi gereken temel bir erdem olarak görülmektedir (Demirci, 2002, 264). Aynı zamanda Allah'a tevekkül etmenin ve imani bağlılığın bir göstergesi olarak açıklanan bu kavram anlık bir tutumdan ziyade genel bir süreçtir (Yapıcı - Doğanay, 2019, 105-106). Sabır kavramı hem bireyin psikolojik gücünü besleyen hem de sosyal ilişkilerinde düzenleme sağlayan çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Bu nedenle sabır, dinî başa çıkma metotları açısından bilişsel, duygusal ve davranışsal düzeyde analiz edilmesi gereken çok yönlü bir fenomendir (Atalay, 2021, 230).

Bu çalışma sabrın Kur'an bağlamındaki anlam alanlarını tespit ederek, bireyin kriz durumlarında sabra nasıl yöneldiğini ve bu yönelimin hangi dinî-psikolojik temellere dayandığını incelemektedir. Bu yönelimin anlaşılmasında, başa çıkma süreçlerinin psikolojik ve dinî yönlerinin teorik olarak açıklanması önemlidir. Bu bağlamda Pargament (1997), başa çıkmayı, "Tıpkı din gibi bir süreçtir, bir anlam arayışıdır. Ancak dinden farklı olarak, başa çıkma her zaman kutsal olanı içermez." şeklinde açıklamaktadır (s. 90). Bu bağlamda dinî başa çıkma, bilhassa inançlı bireyler için stresle mücadele ve anlam arayışı noktasında sıkça başvurulmuş bir strateji olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî başa çıkma, en genel anlamda "stresli yaşam olayları karşısında bireyin dinî veya maneviyatından kaynaklanan bilişsel veya davranışsal teknikleri kullanması" şeklinde tanımlanmaktadır (Tix - Fraizer, 1998, 411). Bunun yanı sıra Kur'an'da imanla bütünleşmiş bir değer olarak sunulan sabır, özellikle zorluk anlarında Allah'a yönelmenin, tevekkül etmenin ve dayanmanın bir yolu olarak ifade edilmektedir (Önal, 2008, 445). Bu kavramın bireyin psikolojik süreçlerinde ne ölçüde etkili olduğu ve dinî başa çıkma stratejileri içerisinde nasıl konumlandığı din psikolojisi

literatüründe ayrıntılı bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Bu anlamda çalışmanın problemi; Kur'an'da sabır kavramı, bireyin karşılaştığı zorluklar karşısında dinî bir başa çıkma yöntemi olarak nasıl bir işleve sahiptir ve bu işlev bireyin psikolojik sağlamlığına nasıl katkı sunar? soruları çerçevesinde şekillenmektedir. Böylece sabır kavramının teolojik boyutu ile dinî başa çıkma süreçleri arasında bir köprü kurulması amaçlanmaktadır.

Varoluşundan bu yana hayatta kalma ve başa çıkma mücadelesi veren insan, bütüncül bir yaklaşımla incelenmelidir. Dolayısıyla din psikolojisi disiplini içerisinde, bireyin ruh sağlığına olumlu katkıları açısından sahip olunması gereken belirli erdemlerin ele alınması oldukça önemlidir. Sabır kavramı, bu bağlamda araştırıldığında literatürde pek çok çalışmanın yürütüldüğü tespit edilmiştir (Tok - Kahraman, 2019; Doğan, 2014b; Karakaş, 2018; Sayın, 2012; Eliüşük & Arslan, 2016; Kandemir, 2020; Korkmaz vd., 2023). Bu çalışmalar, sabır kavramını ya Kur'an bağlamında ya da dinî başa çıkma perspektifinden ele almışlardır. Ancak her iki boyutu birleştiren ve teorik bir çerçevede sabır kavramını hem Kur'an'daki anlamıyla hem de dinî başa çıkma stratejileriyle ilişkilendiren bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple ortaya konan bu çalışma, yalnızca Kur'an'da yer alan sabır kavramına odaklanmış; İslam felsefesi, tasavvuf yahut diğer dinî kaynaklarda geçen sabır yorumları kapsam dışı bırakılmıştır. Çalışma, Kur'an'daki sabır kavramının günümüz psikolojik sorunlarına karşı bir başa çıkma modeli sunup sunmadığını anlamaya yöneliktir. Ayrıca bu araştırma, dinî metinlerin bireyin ruhsal yapısını güçlendirmedeki potansiyeline dikkat çekerek din psikolojisi ve manevi danışmanlık literatürüne özgün bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bunun yanı sıra sabrın sadece pasif bir bekleyiş değil; aktif bir direniş, ruhsal dayanıklılık ve anlam inşası süreci olduğunu (Seyhan, 2015, 129) ortaya koymak bu çalışmanın hedefleri arasındadır.

1. Sabır ve Dinî Başa Çıkma

1.1. Sabır

Sabır kavramının muhtelif pek çok tanımı bulunmaktadır. Sözlükte “engellemek, hapsetmek; güçlü ve dirençli olmak” şeklinde ifade edilen bu kelime, “S-b-r” kökünden gelmektedir (İbn Manzur, 1968; akt. Temizkan, 2012, 5). Ahlâk terimi olarak ise “üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet” (Çağrı, 2008) gibi anlamlara tekabül etmektedir. Bu temel tanımlara ek olarak, psikoloji literatüründe de sabır farklı yönleriyle ele alınmıştır. Örneğin psikoloji alanında önde gelen uzmanlardan biri olan Tarhan (1998), sabrı “olaylar ve sıkıntılar karşısında sızlanmadan, şikâyet etmeden katlanabilmek ve tahammül gösterebilmek” şeklinde tanımlamaktadır. Tarhan ayrıca sabır ile umursamazlık ya da vurdumduymazlık kavramlarının karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır (Tarhan, 1998, 46). Çünkü gamsızlık ve vurdumduymazlık tembellikle ilişkilendirilirken; sabır, azim, çalışkanlık ve sebat etmenin bir sonucudur. Nitekim din psikolojisi alanındaki çalışmalarıyla bilinen Doğan (2017) da bu bakış açısını destekleyerek, sabrı “bütün zorluklar, tehditler ve trajik durumlar karşısında gönüllü olarak direnme, göğüs germe ve sonucu bekleme eğilimi” şeklinde tanımlamakta ve bu süreci duygusal, bilişsel ve davranışsal boyutlarıyla yaşanan çözümleyici bir psikolojik süreç olarak görmektedir (Doğan, 2016; akt. Doğan, 2017, 135).

Bazı araştırmacılar sabrı daha çok inanç, değer ve ideal kavramlarıyla birlikte ele almıştır. Örneğin din psikolojisi biliminin kurucusu kabul edilen James, sabrı dinî hayatın temel erdemlerinden biri olarak görmektedir. Öyle ki O, dinî idealler uğruna insanların son derece sabırlı olabildiklerine dikkat çekmektedir. Bu durumu ise insan doğasının sabır konusunda erişebileceği en yüksek seviyelerin, tarih boyunca çoğunlukla dinî motivasyonlarla ortaya çıkması şeklinde açıklamaktadır (James, 2002, 203-204). Sabır kavramına dair bu bütünsel yaklaşımı destekleyen bir başka görüş de pozitif psikoloji alanında çalışan Schnitker’a aittir. Schnitker (2012), sabrı genellikle geçici bir süreci ya da beklemeyi içeren bir yönüyle ele almakta ve onu, “bir kişinin hayal kırıklığı, sıkıntı veya acı karşısında sükûnetle bekleme eğilimi” şeklinde tanımlamaktadır (s. 263). Böylece sabır, sadece ahlâkî ya da dinî bir erdem değil; aynı zamanda bireyin psikolojik başa çıkma becerilerini yansıtan çok boyutlu bir kavram olarak görülmektedir.

Önemli İslam âlimlerinden biri olan Gazzâlî ise sabrı “din duygusunun nefsânî arzu ve tutkuların baskısına karşı direnç göstermesi” olarak tanımlamaktadır (Gazali, IV, 63; akt. Çağrı, 2009). Aynı zamanda sabır kavramını imanla bağdaştıran Gazali, vücut için baş nasıl bir öneme sahipse iman bütünlüğü için sabrın o derece mühim olduğuna dikkat çekmektedir (Gazali, ts.; akt. Demirkol, 2023, 98).

Nitekim tarih boyunca gerek bilim dünyasında gerekse dinî terminolojide sabır kavramı, çok yönlü olarak ele alınmaktadır. Psikoloji literatüründe sabır, genellikle güçlükler karşısında duygusal sükûneti koruma, duygusal tepkileri kontrol etme ve beklemek gibi eylemleri içermektedir. Schnitker (2012), sabrı “hayal kırıklığı veya zorluk karşısında sakince bekleyebilme yatkınlığı” şeklinde tanımlamıştır (Schnitker, 2012, 263). Buna ilave olarak bilimsel açıdan bakıldığında sabır farklı boyutlara ayrılmaktadır. Bazı araştırmacılar, sabrı üç ana boyutta sınıflandırmışlardır. Birincisi günlük sıkıntılara karşı sabır boyutudur. Burada örneğin trafik sıkışıklığı gibi küçük günlük streslere karşı sakin kalabilme durumu söz konusudur. İkinci olarak yaşam zorluklarına karşı sabır boyutunda hastalık ve işsizlik gibi uzun süreli ve kritik sıkıntılara karşı gösterilen tutum incelenir. Son olarak interpersonal sabır; yani insanlar arası ilişkilerde başkalarının kusurlarına veya gecikmelerine karşı hoşgörü gösterme boyutu ileri sürülmüştür (Schnitker, 2012, 265). Bu boyutlar, sabrın farklı durum ve bağlamlarda nasıl tezahür ettiğini açıklamaktadır.

Sabır, yalnızca psikolojik bir yeti değil; aynı zamanda bir karakter gücü olarak anlaşılmaktadır. Buradan hareketle pozitif psikoloji yaklaşımına göre sabrın karakter gücü, sebat ve açık fikirliliği birleştirerek kişinin stresle başa çıkmasını, uzun vadeli hedeflere ulaşmasını sağlayan hayati bir psikolojik temel olarak açıklanmaktadır (Peterson & Seligman, 2004, 24). Sabırlı bireylerin stres verici durumlarda daha az hayal kırıklığı ve öfke yaşadıkları, bedensel olarak daha az uyarıldıkları ve uzun vadeli sağlık yararları sağladıkları gözlemlenmiştir (Schnitker & Emmons, 2007, 177). Bu da sabrın sadece kişisel iyilik hali için değil; aynı zamanda fizyolojik sağlık açısından da önem taşıdığını ortaya koymaktadır.

Sabır, başa çıkma stratejisi olarak önemli bir yer tutmaktadır. Çoğu zaman bireyler karşılaştıkları sıkıntıların kalıcı olmadığına dair bir inanç geliştirirlerse, sabır göstererek bu süreci daha sağlıklı bir şekilde atlatabilirler. Bu bağlamda Lazarus ve Folkman’ın başa çıkma kuramında

sabır, kontrol edilemeyen veya değiştirilemeyen durumlar karşısında kabul ve bekleyiş içerikli bir başa çıkma stratejisi olarak öne çıkmaktadır (Lazarus & Folkman, 1984, 140). Bu anlamda sabrın hem aktif hem de pasif başa çıkma süreçlerinde dengeyi sağlama noktasında destekleyici rol oynadığı söylenebilir. Öyle ki insanlar zorluklar karşısında önce duygularını düzenleyip aceleci tepkiler vermekten kaçınarak uygun zamanı bekler. Ardından akliselim bir şekilde süreci başarı ile yönetme noktasında kazanç elde edebilirler. Bu durum ise bir baş etme süreci olup, zamanla olgunlaşan ve kişiye manevi direnç kazandıran bir tutumdur.

Din psikolojisi açısından sabır, insanın manevi olgunlaşmasını ve inancıyla bağlantılı olarak başa çıkma stratejilerini de etkileyen önemli bir kavramdır. İslam'da sabır, sıkıntılara karşı dayanıklılığı ve manevi direnç göstermeyi ifade eder. Kur'an'da sabır, insanın Allah'a olan inancıyla sıkıntılar karşısında gösterdiği direnç olarak değerlendirilir ve sabır, imanın yarısı olarak kabul edilir (Çağrı, 2009). Hz. Eyüp'ün sabrı gibi örnekler, sabrın dinî öğretilerdeki önemini pekiştirir. Din psikolojisi, dinî başa çıkma stratejileri bağlamında sabrın manevi boyutunu önemli bir erdem olarak ele almaktadır. Bununla ilişkili olarak ibadetler, dinî telkinler ve dua, sabrın geliştirilmesine yardımcı olabilecek manevi araçlar olarak işlev görmektedir (Şeker ve Karakurt, 2018, 167). Din psikolojisinde yapılan araştırmalar, dindarlık ile sabır arasında yüksek oranda pozitif korelasyon olduğunu göstermektedir. Dinî motivasyon ve ibadetler, sabır erdemini güçlendirerek bireylere manevi dayanıklılık kazandırmaktadır (Karlı, 2020, 57). Dinî başa çıkma literatüründe sabır, kişinin yaşadığı zorlukları ilahi bir sınav olarak kabul etmesi ve çözüm için Allah'a yönelmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tevekkül anlayışı, bireye manevi destek ve dayanıklılık sağlamaktadır (Schnitker & Emmons, 2007).

Dinî literatürde sabır kavramı oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Özellikle sabır kavramına çok büyük bir önem atfeden İslamiyet, bu kavramı Kur'an'da çeşitli boyutlarla işlemiştir. Örneğin imtihan yönü ile ele alındığında insanların, ömürleri boyunca çeşitli zorluklarla sınıandığı görülmektedir (Demirci, 2002, 275). Bu hususta Kur'an'da "Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır." (Mülk, 67/2) ifadesi önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda insanın iç dünyasında vuku bulan sabır kavramı, bireyin psikolojik bütünlüğü ve ruh sağlığı açısından önemli bir yer kaplamaktadır. Zira insan yaratılmıştır; ancak başıboş bırakılmamıştır (Mü'minun 23/115; Ankebût 29/2). Hristiyanlık ise sabrı temel bir Hristiyan erdemi ve "Kutsal Ruh'un meyvelerinden" biri olarak kabul etmektedir. Yeni Ahit'te sabır, Tanrı'nın karakterinin bir parçası ve İsa Mesih'in örnek vasfı olarak sunulmaktadır (Doğan, 2014b, 101). İsa, takipçilerine sık sık sabırlı olmalarını, zulüm ve sıkıntılar karşısında yılmamalarını söylemiştir. Dolayısıyla Hristiyan ve İslam dinî öğretilerinde sabır, durağan ve tepkisiz bir boyun eğme hali olarak değil, umut ve sebat dolu aktif bir bekleyiş şeklinde görülmektedir (Doğan, 2014b, 101-106).

1.1.1. Sabrı Ele Alan Akademik Çalışmalar

Türkiye'de sabır kavramı, özellikle psikoloji, din psikolojisi ve tasavvuf alanlarında pek çok akademik çalışmada ele alınmıştır. Bu araştırmalar, sabrın bireyin psikolojik dayanıklılığı, öz-anlayışı, kişilik yapısı ve dinî tutumları üzerindeki etkilerini kapsamlı biçimde incelemiştir. Örneğin,

Esma Sayın (2012), sabır anlayışını Kur'an ve Yunus Emre gibi kaynaklar üzerinden kavramsallaştırarak, sabrın zihinsel ve duygusal süreçlerde bireye direnç kazandırdığını belirtmiştir. Aynı çalışmada sabrın, bireyin psikolojik dayanıklılık, kendini kontrol edebilme ve zorluklarla sağlıklı şekilde başa çıkabilme becerileriyle yakından ilişkili olduğu vurgulanmaktadır (Sayın, 2012).

Mebrure Doğan'ın bin kişilik Türkiye örneklemeyle yürüttüğü doktora tezinde; dindarlık-sabır, sabır-psikolojik iyi oluş ve dindarlık-iyi oluş arasında anlamlı, pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırmada kullanılan Dindarlık Ölçeği, İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği, Sabır Ölçeği ve Psikolojik İyi Olma Ölçeği aracılığıyla içsel dinî motivasyonun sabrı, sabrın da iyi oluşu olumlu yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma, sabrın pozitif psikoloji bağlamında bir karakter gücü olarak ele alınması ve hem bireysel hem de manevi gelişim açısından önemli bir unsur olduğu fikrini desteklemektedir (Doğan, 2014a).

Ayşe Eliüşük, sabır eğilimini öz-belirleme, öz-anlayış ve kişilik özellikleriyle ilişkilendirerek bireysel farklılıkları incelemiştir. Araştırma bulgularına göre kız öğrenciler, yaşam zorluklarında erkek öğrencilere göre daha yüksek sabır puanları almıştır. Sabrın tüm alt boyutlarının öz-anlayışla pozitif ilişkili olduğu; ayrıca bireysel farkındalık, yumuşak başlılık, deneyime açıklık ve sorumluluk gibi kişilik özellikleriyle pozitif, duygusal dengesizlikle ise negatif ilişkili olduğu görülmüştür. Dışa dönüklük özellikle yaşam zorluklarında sabırla ilişkili bulunmuş; sabrın alt boyutlarını yordamada öz-anlayış ve öz-belirleme belirleyici olmuştur. Günlük yaşamda sabrın en güçlü yordayıcısı duygusal dengesizlik, zorlu yaşam olayları ve kişiler arası sabrın ise en iyi yordayıcısı öz-anlayış olarak belirlenmiştir (Eliüşük, 2014).

Sabrın bireyin ruh sağlığı, dinî başa çıkma mekanizmaları ve karakter gelişimi üzerindeki etkisini inceleyen diğer çalışmalar da literatürde dikkat çekmektedir. Örneğin Doğan ve Gülmez'in çalışmasında, Schnitker'in sabır ölçeği Türkçeye uyarlanmış ve geçerli, güvenilir bir ölçme aracı sunulmuştur. 274 lisans öğrencisiyle test edilen çalışmada üç faktörlü yapı doğrulanmış ve ölçeğin iç tutarlılık katsayısı $\alpha=0,78$ olarak hesaplanmıştır. Böylece Türkiye bağlamında sabır ölçümüne yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirilmiş ve bu ölçek psikoloji, eğitim ve değerler eğitimi gibi alanlarda kullanıma uygun hale gelmiştir (Doğan & Gülmez, 2014).

Seyhan'ın nitel yaklaşım içeren çalışmasında ise, ağır travmatik yaşantılara sahip yedi gönüllü katılımcı ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmış; bu kişilerin sabır stratejileri detaylı biçimde analiz edilmiştir. Araştırma, bireylerin pasif ve aktif sabır stratejilerini nitel veri aracılığıyla ortaya koymuştur. Seyhan, sosyal destek ile aktif sabır arasında doğrudan bir ilişki tespit etmiş; sosyal desteğin, zor koşullarda aktif sabır geliştirmeyi desteklediğini göstermiştir. Bu bulgular, sosyal destek mekanizmalarının travma sonrası iyileşme ve başa çıkma süreçlerini güçlendirmedeki rolünü vurgulamaktadır (Seyhan, 2015).

Kahraman, sabır kavramının Kur'an'daki semantik çözümlemesini ele aldığı yüksek lisans tezinde, sabrın hem cahiliye dönemi Arap toplumundaki hem de İslam dönemindeki kullanım biçimlerini karşılaştırmalı biçimde analiz etmiştir. Çalışma, sabır kavramının tarihsel ve kavramsal boyutlarını ortaya koyarken; İslam döneminde sabra metanet, sebat, tevekkül ve Allah'a bağlılık gibi

anlamaların eklendiğini belirtmektedir. Ayrıca Kur'an'da sabrın farklı bağlamlardaki işlevleri, türleri ve sabır gösterilmesi gereken durumlar ayrıntılı olarak ele alınmıştır (Kahraman, 2018).

Güncel araştırmalar da sabır erdeminin farklı yaşamsal alanlardaki etkilerini çok boyutlu biçimde incelemeye devam etmektedir. Örneğin Ateş ve Kayıklık, şehit ve gazi ailelerinin dinî başa çıkma süreçlerinde sabrın aktif ve dönüştürücü bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Araştırmada, sabır sıkıntıları karşısında gösterilen direnç ve dayanma erdemi olarak tanımlanmış ve İslami öğretilerin bu bireyler için güç ve moral kaynağı sunduğu vurgulanmıştır (Ateş - Kayıklık, 2019).

Kıral'ın yürüttüğü nitel çalışmada ise, sekiz doktora öğrencisinin sabır algısı; ders, arkadaşlık ve sınav gibi akademik durumlar bağlamında incelenmiştir. Bulgular, öğrencilerin sabrı bir sorun çözme stratejisi ve süreci sonlandırma aracı olarak algıladıklarını göstermektedir. Sonuçlar, akademik alanda sabrın psikolojik, fiziksel ve sosyal yaşam üzerindeki etkilerine işaret etmektedir (Kıral, 2019).

Yapıcı ve Doğanay, travmatik olaylar yaşamış bireylerin dinî sabır süreçlerinde “şaşkınlık”, “kaygı”, “öfke”, “suskunluk” ve “teslimiyet” gibi beş insan tipi geliştirdiklerini saptamıştır. Betimsel ve içerik analiz yöntemleriyle yapılan çalışmada; bu beş profilin bireylerin yaşadıkları travmalara karşı gösterdikleri dinî-psikolojik tepkileri yansıttığı görülmüştür. Örneğin “şaşkın” tip zihinsel donma yaşarken, “kaygılı” tip belirsizlik içinde korku yaşamakta, “öfke dolu” bireyler saldırgan tutumlar sergilemekte, “suskun” bireyler içe kapanmakta ve “teslimiyetçi” bireyler olayları ilahi bir sınav olarak görerek sabır geliştirmektedir. Araştırma, sabrın kültürel ve bireysel çeşitlilikle nasıl şekillendiğini kapsamlı biçimde ortaya koymuştur (Yapıcı - Doğanay, 2019).

Taş ve Tortumlu tarafından yürütülen araştırmada ise, sabır eğiliminin üniversite öğrencilerinin kariyer kaygılarına etkisi çok değişkenli analizlerle incelenmiştir. Bulgulara göre sabırlı bireyler hedeflerine ulaşma konusunda daha kararlı ve tutarlıdır. Ancak sabır eğiliminin doğrudan kariyer kaygısını azaltmadığı; kararlılığın da kariyer kaygısı üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı belirlenmiştir. Ayrıca kararlılığın, sabır ve kariyer kaygısı arasındaki ilişkide aracı bir rol oynamadığı da ortaya konmuştur. Bu sonuçlar, sabrın bireyde bazı olumlu psikolojik nitelikleri desteklediğini, ancak karmaşık olan kariyer kaygısını doğrudan azaltmakta yetersiz kaldığını göstermektedir (Taş - Tortumlu, 2021).

1.2. Dinî Başa Çıkma

İnsanların çoğu, hayatlarının genelinde pek çok zor ve sıkıntı verici olay tecrübe etmektedir. Bu tür durumlar, onların yaşananlara anlam kazandırma, kaybedilen kontrolü yeniden sağlama ve teselli bulma arayışına yönelmesine sebep olmaktadır (Ayten, 2021, 37). İnsanlar, yaşamın doğal akışı içinde karşılaştıkları zorluklarla mücadele ederken, dinî inançlarını rehber edinerek çözüm yolları aramaktadırlar (Abanoz, 2020, 411) Süreç itibarıyla karşılaştığı krizler veya stresli durumlarla mücadele eden bireyler, başa çıkma ihtiyacını destekleyen çeşitli kaynaklara başvurmaktadır. Bilhassa son yıllarda, stresli yaşam olaylarıyla başa çıkmada dinin rolü giderek daha fazla dikkat çekmektedir. İnanç sistemlerinin, bireylerin zorluklarla baş etme sürecinde hem psikolojik hem de sosyal destek sağlayarak hayatlarında önemli bir etki gösterdiği görülmektedir

(Gorsuch, 1998; akt. Eryücel, 2013, 252). Bu doğrultuda Pargament (1997), dini; bireylerin yaşamlarında önemli buldukları unsurları kutsalla ilişkilendirerek anlamlandırma, dönüştürme ve sürdürme çabası, bir anlam arayışı olarak ele almaktadır (s. 32). Dinî başa çıkma süreci, bireylerin zorlu yaşam olaylarıyla karşılaştıklarında dinî inanç ve uygulamalara yönelerek gösterdikleri mücadele biçimidir (Ayten, 2021, s. 16). Bu bağlamda problemleri dönemler ve strese neden olan durumlar karşısında yararlanılan din ve maneviyat olgusu dinî başa çıkmanın temel bileşenleri olarak kabul edilmektedir (Altınlı Macić, 2022, 158).

Din ve başa çıkma kavramları, temelde insanların anlam arayışları ve yaşamın önemli hususlarıyla ilgilenmektedir. Ancak aralarındaki temel fark, dayanak noktalarıdır. Zira başa çıkma süreci, stresli yaşam olaylarına yanıt olarak gelişmektedir ve dinî unsurları içerebilir. Fakat bu unsurları içermesi zorunlu yahut olmazsa olmaz bir kural değildir. Buna karşın din, yapısı itibarıyla kutsal olana yönelik bir olgudur. Hem belli bir rutin içerisinde süregelen insan yaşantısında önemli yere sahiptir hem de dinin sıkıntılı, stresli dönemlerin bir parçası olma kapasitesi vardır (Pargament, 1997, 131).

Strese karşı dinî çerçevede şekillenmiş bilişsel, duygusal veya davranışsal tepkiler olarak tanımlanan dinî başa çıkma, çeşitli yöntemleri ve amaçları kapsarken hem olumlu hem de olumsuz boyutları içermektedir (Wortmann, 2013, 1713). Bu kapsamda, dinî başa çıkma süreçlerinde sorumluluk ve kontrolün kime atfedildiği, bireylerin stresle baş etme biçimlerinin farklılaşmasına yol açmaktadır. Literatürde üç temel dinî başa çıkma tarzı tanımlanmıştır: kişisel yönelimli/benlik güdümlü tarz, erteleyici/olumsuz tevekkül tarzı ve iş birlikçi tarz.

Kişisel yönelimli veya benlik güdümlü başa çıkma tarzında, birey karşılaştığı zorluklar ve sıkıntılar karşısında tanrıdan veya kutsal bir otoriteden yardım beklemeden, kontrolün tamamen kendisinde olduğunu kabul ederek sorunun üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımda, bireysel imkân ve çaba ön planda tutulmakta ve başa çıkma süreci aktif bir öz-yeterlilik duygusuna dayanmaktadır. Erteleyici ya da olumsuz tevekkül tarzı ise başa çıkma sorumluluğunun pasif bir şekilde Tanrı'ya bırakılmasıyla karakterizedir. Birey, herhangi bir aktif faaliyette bulunmadan yalnızca Tanrı'nın müdahalesini ve sorunu düzeltmesini beklemektedir. Bu yaklaşımda bireyin rolü oldukça edilgendir ve tüm kontrolün Tanrı'ya devredildiği görülmektedir. İş birlikçi başa çıkma tarzında ise, birey ile Tanrı arasında aktif bir ortaklık söz konusudur. Hem bireysel çaba hem de Tanrı'dan yardım beklentisi bir arada görülmektedir. Sorunlar ortak bir şekilde halledilmeye çalışılmaktadır. Bu tarzda, başa çıkma sürecine iki taraf da aktif olarak katılmaktadır ve karşılıklı iş birliği ön plana çıkmaktadır (Pargament, 1997, 180).

Söz konusu üç başa çıkma tarzı, dinî başa çıkmanın psikolojik, sosyal ve manevi boyutlarına farklı ilişkilerle yansımakta; bireyin dindarlık düzeyi ve başa çıkma yeterliliği üzerinde çeşitli etkiler göstermektedir. Böylelikle dinî başa çıkma, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki temel faktör altında incelenmektedir.

1.2.1. Olumlu Dinî Başa Çıkma

Dinin birey üzerindeki etkisi, nasıl yaşandığına bağlı olarak değişir. İçselleştirilmiş ve anlam odaklı bir din anlayışı; Tanrı ile güvene dayalı bir ilişki ve manevi bağlılık duygusuyla birleştiğinde, bireyin sağlık ve mutluluğuna olumlu katkılar sağlamaktadır. Buna karşılık, dayatılmış veya yüzeysel dinî yaşantıların, zayıf ilişkilere bağlı olması halinde bu olumlu etkilerin görülmediği anlaşılmaktadır (Pargament, 2005, 303). Dolayısıyla, bireyin yaşamında dinin merkezi konumu, stresle başa çıkma süreçlerinde belirleyici ve etkili bir rol üstlenmektedir.

Olumlu dinî başa çıkma, ruhsal destek arayışı ve anlamlandırma süreçlerini içerir. Bu yaklaşım, bireyin maneviyat arayışında olması, Tanrı ile güvene dayalı bir ilişki kurması, yaşamda anlam bulması ve diğer insanlarla manevi bağlar geliştirmesini kapsar (Korkmaz, 2021, 243). Ayrıca olumlu dinî başa çıkma stratejileri, stres kaynağını anlamlı veya yararlı bir biçimde yeniden yorumlama; Tanrı'yı destekleyici bir ortak olarak görme, Tanrı'nın sevgisini ve ilgisini arama ve buna şükran duyma gibi tutumları içerir. Bu yaklaşımlar, bireyin aşkın bir güçle güvenli bir ilişki kurmasını, başkalarıyla manevi bağlılık hissetmesini ve daha iyimser bir dünya görüşü geliştirmesini sağlar (Pargament vd., 2011, 51; akt. Xu, 2016, 1399).

Olumlu dinî başa çıkma, stresli yaşam olaylarıyla mücadelede Tanrı'ya güven, dua, ibadet, sabır, affetme, anlam arayışı ve kader anlayışı gibi inanç temelli kaynaklara yönelmeyi ifade eder. Bu süreçte birey, Tanrı'yı sevgi dolu, destekleyici ve merhametli bir varlık olarak algılar. Olumlu dinî başa çıkma, travma sonrası büyüme, psikolojik sağlamlık, umut ve yaşam memnuniyeti gibi olumlu sonuçlarla ilişkilendirilmiştir (Ayten - Yıldız, 2016, 283; Uysal vd., 2017, 139). Kişi, yaşadığı sıkıntıyı ilahi bir imtihan ya da anlamlı bir sürecin parçası olarak görerek sabır ve tevekkülle yaklaşır. Bu tutum, bireyin psikolojik dayanıklılığını artırır ve daha sağlıklı ve başarılı bir başa çıkma süreci geliştirmesine imkân tanır (Çakır, 2023, 41-45).

Öte yandan, pozitif dinî başa çıkma ölçeklerinin fiziksel sağlıkla tutarlı bir ilişki göstermemesi dikkat çekicidir. Ancak bu alt ölçeklerin çoğu, zihinsel sağlık alanında olumlu değişimleri öngörmektedir. Özellikle iyiliksever yeniden değerlendirme, Tanrı ile işbirlikçi bir başa çıkma biçimi geliştirme, ruhsal destek arayışı, dinî görev veya topluluk üyelerinden destek talep etme, başkalarına dinî yardımda bulunma, aktif dinî teslimiyet, ruhsal bağlantı kurma çabası, dinî yönlendirme arayışı ve dinî dikkat dağıtma gibi stratejiler, stresle ilişkili kişisel büyüme ve olumlu ruhsal sonuçlarla sıkça ilişkilendirilmektedir (Pargament vd., 2004, 726). Bu bulgular, ciddi hastalıklarla mücadele eden bireylerin zihinsel sağlıklarını uzun vadede olumlu etkileyebilecek belirli dinî başa çıkma yollarının varlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu sonuçlar, konu ile ilgili daha önce yapılmış kesitsel araştırmaların bulgularını da desteklemektedir.

Sağlık kararları bağlamında yapılan bir diğer önemli çalışma, ileri evre kanser hastaları ile gerçekleştirilmiş boylamsal bir araştırmadır. Bu çalışmada, daha olumlu dinî başa çıkma stratejilerini benimseyen bireylerin, yaşamlarının son haftasında yoğun tedavi ve yaşamı uzatmaya yönelik müdahaleleri tercih etme olasılıklarının daha yüksek olduğu görülmüştür (Phelps vd., 2009; akt. Pargament, 2011, 280). Bu bulgu, olumlu dinî başa çıkmanın bireylerin sağlık kararları ve yaşam

sonu tercihleri üzerinde etkili olabileceğini göstermektedir. Buna ilave olarak çeşitli araştırmalar olumlu dinî başa çıkma yöntemlerinin -örneğin manevi destek, işbirlikçi yaklaşım ve cemaat desteği- (bkz. Bush vd., 1999; Koenig vd., 1998; Mickley vd. 1998; Pargament vd., 1999; Pargament vd., 1990) bireylerin ruhsal, psikolojik ve fiziksel iyilik halleriyle pozitif şekilde ilişkili olduğunu göstermektedir (Pargament vd., 2004, 715).

1.2.2. Olumsuz Dinî Başa Çıkma

Dinî başa çıkma stratejileri her ne kadar bireylerin stresle mücadele sürecinde destekleyici bir rol oynasa da bu stratejilerin her zaman olumlu sonuçlar doğurmadığı, kimi durumlarda bireyin ruhsal iyilik hâlini olumsuz yönde etkileyebileceği görülmektedir. Olumsuz dinî başa çıkma modeli, bireyin Tanrı ile daha az güven temelli bir ilişki geliştirmesini, dünyaya karşı belirsizlik ve karamsarlık içeren bir bakış açısı benimsemesini ve yaşamda anlam bulma ile bu anlamı sürdürme konusunda içsel bir mücadele yaşamasını kapsamaktadır (Pargament vd., 2001, 498). Bununla beraber olumsuz dinî başa çıkma metotları Tanrı'nın kudretini sorgulamayı, Tanrı'ya karşı öfkeli ve agresif ifadelerde bulunmayı, cemaat ve din adamlarına karşı eleştirel ve sert tutumların yanı sıra yaşadığı tüm olumsuzlukları ceza gibi algılayıp şeytandan kaynaklandığına inanmayı içermektedir (Hökelekli, 2020, 75). Dolayısıyla benlik güdümlü başa çıkma stili, olumsuz dinî başa çıkma yaklaşımı kapsamında değerlendirilmektedir (Pargament, 1998, 712). Ayrıca özellikle savaş dönemlerinde Tanrı'nın gücünün ve etkisinin sorgulanması, inanç kaybına yol açabilmekte ve olumsuz dinî başa çıkma stratejisinin bir parçası kabul edilmektedir (Altınlı Macić, 2022, 56).

Çeşitli araştırmalar, olumsuz dinî başa çıkma stratejilerinin ruhsal ve fiziksel sağlık üzerinde farklı etkilere sahip olduğunu göstermektedir. Olumsuz dinî başa çıkma yaklaşımlarının ise tıbbi tedavi gören yaşlı hastalar arasında daha zayıf fiziksel sağlık, daha yüksek ölüm riski ve kolej öğrencileri arasında daha fazla kaygı, depresif duygu durumu ve düşük özsaygı ile ilişkili olduğu belirlenmiştir (Pargament, 1997; akt. Hökelekli, 2020, 76). Bir başka çalışmada ise ekonomik zorluklar ya da bedensel rahatsızlıklar (örneğin sakatlık, yaralanma veya hastalık) yaşayan bireylerin, yaşadıkları stresle başa çıkma sürecinde olumsuz dinî başa çıkma stratejilerine daha fazla yöneldikleri görülmektedir (Topuz, 2003, 145). Korkmaz (2021)'ın yürüttüğü bir başka çalışmada ise olumsuz dinî başa çıkma biçimlerine sıklıkla başvuran bireylerde yalnızlık hissi ve sosyal medya bağımlılığı düzeylerinin arttığı gözlemlenmektedir. Bu durum, bireyin yaşadığı sorunları ilahi ceza veya terk edilme olarak yorumlamasıyla ilişkili olabilmektedir (s. 263-264). Bu durum ise dinî başa çıkmanın birey üzerindeki etkisinin her zaman pozitif olamayabileceğini, bazı durumlarda olumsuz etkilerinin de tezahür edebileceğini göstermektedir.

1.2.3. Dinî Başa Çıkmanın Temel Hedefleri

Dinî başa çıkmanın özellikle sabır kavramı ile ilişkilendirilebilecek oldukça önemli temel hedefleri bulunmaktadır. Bu hedefler beşli bir kategoride sıralanmaktadır: anlam, kontrol, teselli, yakınlık ve hayat dönüşümü (Pargament, vd., 2000, 521). İlk olarak din acılı, dramatik olaylar ve yaşadıklarını sorgulaması gereken durumlar karşısında bireye *anlam arayışı* sunmada önemli bir rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra din, bireyin imkânlarını ve gücünü aşan olaylar karşısında ortaya

çıkan çaresizlik duygusunu sağlıklı bir şekilde yönetmeye yarayan *kontrol sağlama* işlevine sahiptir. Üçüncüsü ise din, varoluşsal kaygıları hafifleterek konfor sağlamayı hedeflemektedir. Ayrıca insanların yaşadıkları dünya karşısında hissettikleri belirsizlik, tehlike ve ölüm korkusunu azaltan din, bireyi rahatlatma amacı gütmektedir. Din ve manevi yaşam için temel ve ortak referans bir kutsal arayışıdır (Hökelekli, 2020, 49). Dolayısıyla kutsallık atfedilen Tanrı olgusu, bireye manevi *teselli* (Aytan, 2021, 49) sunarak bir tür psikolojik kalkan oluşturmaktadır. Dördüncü olarak din bireyin sosyal hayatını düzenleyen bir olgudur. Zira insanlar, inanç esasları, ibadetler ve çeşitli dinî ritüellere birlikte Tanrı ile daha samimi bir bağ kurma çabasıdadır. Bunun getirisi olarak Tanrı'yla kurulan *yakınlık*, başkalarına karşı da hoşgörü ve anlayış kazandırarak içtenlik duygusunu geliştirmektedir. Böylelikle din, kişiyi Tanrı ile olduğu kadar diğer insanlar ve toplumla da yakınlaştırmaktadır (Gürses, 2017, 95). Son olarak din, kişileri olgunlaştırarak kişisel gelişimlerine katkı sağlayacak yeni pencereler açmaktadır. Bu durum ise bireylere *hayatlarını dönüştürme* olanağı sunmaktadır.

Dinî başa çıkma stratejilerinin temel hedefleri ile İslam kültüründe sabır anlayışını ortak bir perspektiften ele almak mümkündür. Nitekim İslam ahlak anlayışına göre bilinçli bir mümin, sabırlı ve anlamlı bir duruş sergilemektedir (Şentürk, 2017, 96). Aynı zamanda insanı diğer varlıklardan ayıran en mühim niteliklerden biri anlam arayışı ve bir amaca sahip olmasıdır (Bahadır, 2023, 112). Bu bağlamda birey dinî başa çıkmanın temel hedeflerinden olan anlamlandırma sürecine karşı, çözülemeyen durumlara maruz kaldığında sabırla teslim olursa, ruhsal bir dengeye erişebilmektedir. Diğer bir yandan İslami kültürde, zorlu ve beklenmeyen süreçler karşısında kontrollü olmaya ve ani reflekslerden kaçınmaya vurgu yapılmaktadır (Doğanay, 2019, 84). Ayrıca rahatlatma ve konfor alanı tanıyan din, bireyin doğrudan etkileyemeyeceği durumlar karşısında teslim olmasını sağlayarak ruhsal bir olgunlukla süreci yönetmeyi mümkün kılmaktadır. Tüm bunların yanında din, negatif sosyalleşme ve insanlar arası çatışma riskine karşı düzenleyici bir işleve sahiptir (Gürses, 2017, 95). Sosyal ilişkilerde sabır, bireyin farklılıklara tahammül göstermesini sağlayarak ilişkileri kalıcı ve sürdürülebilir kılmaktadır. Yine İslam geleneğinde özellikle öncesinde umulmayan ve beklenmeyen tarzda ortaya çıkan sıkıntılara karşı, sabırlı olmak öğütlenmektedir (Hökelekli, 2021, 112). Neticede tüm bunlar bireyin sorun çözme ve başa çıkma becerilerini geliştirerek hayatlarını dönüştürme imkânı sağlamaktadır.

1.2.4. Dinî Başa Çıkmayı Ele Alan Akademik Çalışmalar

Dinî başa çıkma, bireylerin stresli yaşam olaylarına karşı dinî inançlar, ritüeller ve anlam sistemleri yoluyla verdikleri tepkileri açıklayan çok boyutlu bir kavramdır. Türkiye'de bu alanda yapılan araştırmalar, dinî başa çıkma stratejilerinin psikolojik iyi oluş, depresyon, yaşam doyumu, kaygı, dayanıklılık ve yalnızlık gibi değişkenlerle anlamlı ilişkiler kurduğunu göstermektedir. Örneğin Aytan ve Sağır (2015)'ın Suriyeli mültecilerle yaptığı araştırma, yüksek dindarlık ve olumlu dinî başa çıkmanın depresyonu azalttığını; olumsuz başa çıkma tutumlarının ise depresyonla pozitif yönde ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Batan (2016) ise olumlu dinî başa çıkmanın psikolojik dayanıklılığı ve yaşam doyumunu artırdığını göstermektedir.

Bu kapsamda Pargament' in geliştirdiği ölçeğin Türkçeye uyarlanması önemli bir gelişme olmuştur. Ölçek hem olumlu hem olumsuz dinî başa çıkma stratejilerini ölçebilmekte ve Türkiye'de

psikolojik danışmanlık ile din psikolojisi alanlarında yaygın biçimde kullanılmaktadır (Ekşi - Sayın, 2016). Bu ölçekle yapılan çalışmalarda, olumlu başa çıkmanın umut, psikolojik sağlamlık ve hayat memnuniyetiyle; olumsuz başa çıkmanın ise bu değişkenlerle negatif yönde ilişkili olduğu görülmüştür (Uysal, 2017). Gümüş'ün (2017) çalışmasında ise kadınların olumlu başa çıkma düzeylerinin daha yüksek olduğu ve demografik değişkenlerin başa çıkma biçimlerini etkilediği saptanmıştır.

Boşanma sürecindeki bireylerde dua ve sabır gibi dinî yöntemlerin sıkça kullanıldığı ve yüksek dindarlığın olumsuz başa çıkma stratejilerini azalttığı gözlenmiştir (Salim, 2017). Ateş (2018)'in şehit yakınları ve gazilerle yaptığı nitel araştırmada da dua ve sabrın öne çıktığı, olumsuz başa çıkma tutumlarının zamanla olumluya dönüştüğü görülmüştür. Aile desteği ve sivil toplum katkıları, başa çıkma sürecinde etkili bulunmuştur.

Ceylan (2018)'in ölümlülük bilinci üzerine yaptığı geniş örneklemlili nicel araştırmada, ölüm bilinci arttıkça ibadet davranışlarının yoğunlaştığı, kadınlar ve gençlerde ölüm kaygısının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Çalışma, bu süreçleri Ölümlülük-Korku Yönetimi Kuramı çerçevesinde yorumlamaktadır.

Hasta yakınlarıyla yapılan çalışmalarda dua, sabretme, şükretme ve kadercilik gibi stratejilerin stresle başa çıkmayı kolaylaştırdığı bulunmuştur (Akbulut Şahin, 2019). Ağır hastalarla yapılan çalışmalarda kadınlar, evliler ve orta yaş grubunun olumlu başa çıkmaya daha yatkın olduğu görülmüştür (Coşgun - Tokur, 2022). Pandemi sürecinde yapılan araştırmalarda ise olumlu başa çıkmanın psikolojik dayanıklılığı artırdığı tespit edilmiştir (Çetin - Güzeloğlu, 2022).

Bahadır ve Ay (2025)'in deprem kaygısı üzerine yaptığı çalışmada, sabır temelli yaklaşımların öne çıktığı ve olumlu dinî başa çıkmanın yaygın biçimde tercih edildiği görülmektedir. Bu bulgu, sabır ve dinî başa çıkmanın afet gibi travmatik durumlarda birbirini tamamladığını göstermektedir.

Tüm bu araştırmalar, Türkiye'de dinî başa çıkmanın farklı örneklem ve yaşam olayları bağlamında kapsamlı biçimde incelendiğini ortaya koymaktadır. Olumlu dinî başa çıkma stratejileri umut, dayanıklılık ve yaşam doyumu gibi olumlu sonuçlarla ilişkililik; olumsuz başa çıkma risk faktörü oluşturmaktadır. Bu bulgular, dinî başa çıkmanın sabır gibi değerlerle olan ilişkisini anlamada da önemli bir zemin sunmaktadır.

2. İslam Geleneğinde Sabır

Sabır, dinlerde ve kutsal kitaplarda birden çok boyutta incelenen bir kavramdır. Örneğin Kur'an'da sabır farklı durum ve bağlamlarda övülen, teşvik edilen ve mümin kimliğinin bir parçası olarak sunulan temel bir erdemdir. Sabır gerektiren pek çok problem karşısında başarı gösteren mümin kul, ihlâs ve samimiyet ile dinini kâmil bir seviyeye taşımaktadır (Bulut, 2020, 343). Sabır, bireyin yaşadığı psikolojik, sosyal ve fiziksel krizlerde göstereceği direncin hem ilahi hem de içsel dayanağıdır (Kandemir, 2020, 1476). Bu bağlamda Kur'an ayetleri incelendiğinde, sabrın çok çeşitli türlerde ele alındığı görülmektedir (Yüksel, 2020, 133). Nitekim İslam geleneğinde sabır algısı, farklı türleriyle dinî başa çıkma yöntemlerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu türler aynı zamanda bireylerin tetikleyici unsurlarla başa çıkma biçimlerine karşılık gelen dinî stratejilerle

örtüşmektedir (Yalçın, 2022, 498). Bu sınıflandırma hem Kur'an'daki sabır türlerini hem de bireyin dinî hayatında karşılaştığı zorluklara karşı geliştirdiği manevî direnç biçimlerini kapsamlı şekilde yansıtmaktadır.

Sabır, İslam düşüncesinde manevi, nefsanî ve bedenî boyutları ile ele alınarak sistematik bir şekilde tasnif edilmiştir. İslam âlimleri ve ilmihal yazarları, sabrı genellikle üç ana başlık altında ele almaktadır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 2012; Gazâlî, 2016; İslam İlmihali, 2019). Birincisi kişinin Allah'a ibadet ve kullukta devamlılığı göstermesi, zorlansa bile ibadetleri terk etmemesini içeren itaatte sabırdır (Gazâlî, 2016, 152). Burada kulun itaat ve ibadetlerin meşakkatine rağmen istikrar göstermesine vurgu yapılmaktadır. Kur'an'da sabrın bu türü "Rabbini an, bütün varlığınla ona yönel. Doğunun da batının da rabbi O'dur. O'ndan başka Tanrı yoktur. Öyleyse yalnız O'na güvenip sığın." (Müzzemmil, 73/8-9) ayeti ile ifade edilirken, namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri aksatmadan yerine getirmek bu sabır türüne girmektedir (Gazali, 2016, 153). İkincisi günden günün sabır; yani nefsin arzu ettiği haramları terk etmek için gösterilen dirençtir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 2012, 29-30). Örneğin Hz. Yusuf'un iffetini koruyarak Züleyha'nın teklifine karşı sabır ve direnç göstermesi (Yusuf, 12/23-24), bu sabır türüne bir örnek teşkil etmektedir. Üçüncüsü ise insanların başına gelen hastalık, fakirlik, ölüm gibi imtihanlar karşısında şikâyet etmeden, isyana düşmeden metanet göstermeyi ifade eden musibetlere karşı sabır çeşidi olarak kabul edilmektedir (Şentürk - Yazıcı, 2019, 539). Kur'an'da bu durum, sınanmak için hayatın yaratılması (Mülk 67/2; Bakara 2/155) ve ardından Allah'a teslim olup sabredenlerin hesapsız olarak mükâfatlandırılması müjdesi ile açıklanmaktadır (Zümer 39/10).

2.1. Kur'an'da Sabır

Kur'an'daki bağlamları ışığında pek çok farklı şekilde yorumlanan ve anlamlandırılan sabır kavramı, azmin ve kararlılığın bir simgesidir. Bu çerçevede İslam geleneğinde sabır kavramı, hak yolunda kararlı ve emin adımlarla ilerlemek şeklinde değerlendirilmektedir. Örneğin Âl-i İmrân (3/186) Suresi'nde sabır, can ve mal kaybı gibi ağır sınavlar karşısında dirençli olmanın bir gerekliliği olarak sunulurken, bu durumun Allah rızası adına gerçekleştirildiğinde çok daha makbul bir davranış haline geldiğine dikkat çekilmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023, 119). Bunun yanı sıra Kur'an'da iki cihanda başarının anahtarı olarak değerlendirilen sabır, tevekkül ve teslimiyet ile ilişkilendirilmektedir. Örneğin Yûsuf (12/83) Suresi'nin ayetinde Hz. Ya'kûb'un, oğlu Yusuf'u kaybettikten sonra gösterdiği sabır Kur'an'da "güzel sabır" (sabrün cemîl) olarak nitelendirilmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023, 124). Burada isyan etmeden ve umutsuzluğa düşmeden, elinden geleni yaparak Allah'a teslim olma hususunda muazzam bir sabır örneği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da sabır ve tevekkül kavramlarının çoğunlukla birlikte zikredilmesinin (İbrahim, 14/12; Nahl, 16/42; Ankebut, 29/59) önemi görülmektedir. Zira bu kavramlar birbirlerini tamamlamaktadır. Bu nedenle Kur'an sabrı ve tevekkülü dengeli bir şekilde birlikte uygulamayı öğütlemektedir (Demirci, 2002, 273).

Sabır Türleri ve Kur'an'daki İlgili Ayetle	
İnanç ve İbadet Bağlamında Sabır	Tâhâ 20/130- 132; Bakara 2/45
Tevekkül ile Sabır	İbrahim 14/12; Nahl 16/42; Ankebût 29/59
Zorluk ve Musibetler Karşısında Sabır	Bakara 2/155-156; İbrahim 14/12; Muhammed 47/31
Hastalık, Kayıp, Fakirlikte Sabır	Sâd 38/44; Yusuf 12/83, Nisâ 4/25
İnsan Müdahalesi Karşısında Sabır	Şûrâ 42/43; Müzzemmil 73/10
Ahiret Bağlamında Sabır	Zümer 39/10; İnsan 76/12; Furkân 25/75
Özdenetim ve Duygusal Sabır	Furkan 25/20; Hûd 11/115
Umutsuzluk, Depresyon ve Ruhsal Sıkıntılarda Sabır	Âl-i İmrân 3/146; Bakara 2/249-250; Âl-i İmrân 3/17
Manevi Yükseliş ve Sabır	Meryem 19/65; Mü'minûn 23/111; Kasas 28/80; Mü'min 40/55
Toplumsal ve Ahlaki Boyutlarıyla Sabır	A'râf 7/126; Lokman 31/17
Tarihî Örnekler ve Teolojik Vaatlerle İlişkili Sabır	Yûsuf 12/18; Sâd 38/17; Enbiyâ 21/85
Zafer ve Zenginlik İçin Sabır	Âl-i İmrân 3/186; Kasas 28/54; Kehf 18/67
Cihadi Sabır	Enfâl 8/65-66; Âl-i İmrân 3/120; Âl-i İmrân 3/200

Şekil 1. Sabır Türleri ve Kur'an'daki İlgili Ayetler

Kur'an'da sabır, bireysel tahammülün ötesinde, iman, tevekkül ve azimle Allah yolunda kararlı bir duruş sergilemeyi ifade etmektedir. Zümer (39/10) Suresi'nde, sabredenlere mükâfatlarının "hesapsız" olarak verileceği bildirilerek bu ahlaki tutumun Allah katındaki yüceliğine dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda sabır, yalnızca dünyevi bir fazilet değil; aynı zamanda uhrevî bir kurtuluş vesilesi olarak sunulmaktadır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023, 128). Kur'an'da Hz. Musa (Demirkol,

2023, 104) ve Hz. Nuh (Bağış, 2021, 227) gibi peygamberlerin örnekliği üzerinden sabrın zulme karşı dirençle birleştiği ve sonunda ilahi yardımın tecelli ettiği vurgulanmaktadır. Sabır, sadece bireysel kurtuluş için değil, aynı zamanda ümmet bilinciyle, toplumsal direnişi teşvik eden bir ilkedir (Atalay, 2021, 243). Âl-i İmrân (3/120) Suresi'nde, "Eğer sabreder ve sakınırsanız onların tuzağı size hiçbir zarar vermez" denilerek sabrın koruyucu gücüne işaret edilmektedir. Hatta sabır, müminlerin Allah'ın yardımına erişmeleri için ön şart olarak zikredilmektedir. Öyle ki Mekkeli Müslümanların yaşadığı baskılar karşısında gösterdikleri sabır dünya ve ahiret saadetine vesilesi olmaktadır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023, 130). Öte yandan sabrın ödülü yalnızca dünya ile sınırlı değildir. Sabredenlere ahirette de büyük karşılıklar vaat edilmektedir (Furkan 25/75).

Kur'an-ı Kerim'de "sabır" kelimesi doğrudan on beş ayette geçmekte, aynı kökten türeyen farklı fiil ve isim formları ise yaklaşık yüz ayette yer almaktadır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şbr" md.; akt. Çağrııcı, 2008) (Tablo 1). Çalışmada, yalnızca tabloda yer alan ve dinî başa çıkma konusu ile ilgili görülen ayetlere odaklanılmış; s-b-r kökünün geçtiği fakat bu temaya dâhil edilmeyen diğer ayetlere yer verilmemiştir (bkz. Bakara 2/153, Bakara 2/177, Âl-i İmrân 3/125, Nisâ 4/25, En'âm 6/34, A'râf 7/137, Enfâl 8/46, Yûnus 10/109, Hûd 11/11, Hûd 11/49, Yusuf 12/90, İbrahim 14/5, İbrahim 14/21, Nahl 16/96, Nahl 16/127, Hac 22/35, Ra'd 13/22, Secde 32/24, Fussilet 41/35, Şûrâ 42/33, Ahkaf 46/35, Sâffât 37/102, Kaf 50/39, Mü'min 40/77, Meâric 70/5, Müddessir 74/7, Asr 103/3). Bu ayetlerin yanı sıra Kur'an'da sabır kelimesi kullanılmadan sabra işaret etmekte olan (bkz. Hud 11/120, Hicr 15/99, Meryem 19/76, Ahzab 33/35, Secde 32/16, Fetih 48/29) ve sabır kelimesi kullanılmakla birlikte şükür, tevekkül, hilm gibi sabırla bağlantılı kavramların kullanıldığı başka ayetler de bulunmaktadır (bkz. Bakara 2/45-46, A'râf 7/199, Enfâl 8/66, Fâtır 35/34-35, Şûrâ 42/43, Fussilet 41/34-35, İnsan 76/24-26). Ancak çalışmanın sınırları çerçevesinde o ayetler ele alınmamıştır.

İnsan olmanın tabiî sonuçlarından biri olarak kabul edilen sabır kavramı, nefsin hapsedilip alıkonması ile gerçekleşmektedir. Nefsi hapsetme ve baskılama eylemi, çeşitli musibet ve olaylar karşısında meydana gelebildiği gibi, yaşanan talihsiz bir olay karşısında, savaş veya sükûnet gerektiren herhangi bir an içerisinde uygulanabilir (Ege, 2013, 72). Örneğin Kur'an'da Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğütlere göre sabır, azim ve kararlılık gerektiren bir iş olarak açıklanmaktadır. (Lokman 31/17). Müslüman bireylerin kimliğinin ve kişiliğinin doruk noktası (Bayraklı, 2012, 132; akt. Kara, t.y., 1) olarak tanımlanan bu kavram bağlamında Kur'an'da Hz. Eyüp yaşadığı sağlık sorunlarına ve çeşitli peygamberlik musibetlerine sabır göstermesi sebebiyle Allah'ın iltifatına mazhar olmuştur (Sad 28/44).

2.2. Sünnette Sabır

Sabır, insanın zorluklar karşısındaki direncini ve irade gücünü şekillendiren temel psikolojik süreçlerden biri olarak, neredeyse her dinî gelenekte olduğu gibi İslâm inancında da merkezî bir konuma sahiptir. Zira İslami öğretilerde sabır, bireyin Allah'a olan teslimiyetinin, tevekkülünün ve olgunlaşma sürecinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir (Önal, 2008, 444). Bu bağlamda, sabrın yalnızca bireysel bir erdem değil; aynı zamanda ruhsal gelişim ve toplumsal uyum açısından da önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in hayatı ve sözlü mirası olan

hadisler, sabır kavramını hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ele alarak müminlerin bu erdemi içselleştirmelerini ve bireyleri kazanmayı hedeflemektedir (Arslan, 2012, 148). Nitekim Hz. Peygamber, hem kendi yaşantısında karşılaştığı ağır imtihanlara sabırla mukabele etmiş hem de ümmetine örnek olarak sabrı telkin etmiştir (Karakurt Yılmaz, 2018, 40). Bu çerçevede sabır, sadece bir ruh hali değil; bilinçli bir direnç, güçlü bir irade ve ahlaki bir meziyettir (Demirci, 2002, 263). Bu nedenle hadislerde ve Hz. Muhammed'in sünnetinde sabır olgusunun, din psikolojisinin temel konularından dinî başa çıkma stratejileri bağlamında incelenmesi önem arz etmektedir.

Hz. Muhammed'in hayatı, sabrın canlı bir örneğidir. Zira O, doğumundan vefatında kadar pek çok türde bela ve musibetle sınanmıştır. Hz. Peygamber'in sabır ahlakı, sadece yetişkinlik döneminde sergilediği örnek tutumlarla değil, daha çocukluk yıllarında yaşadığı ağır ve ardışık kayıplarla şekillenen bir süreçtir. O, dünyaya gelmeden kısa süre önce babasını kaybetmiş, henüz altı yaşındayken annesinin vefat etmesine tanıklık etmiş, sekiz yaşına geldiğinde ise kendisine büyük bir sevgi ve himaye ile sahip çıkan dedesini de kaybetmiştir (Köksal, 2008, 29-30, 54-55, 71-73). Bu üç temel kayıp, bireyin erken dönemde oluşan bilişsel şemaları ve inanç sistemi aracılığıyla krizleri aşkın bir güçle anlamlandırarak başa çıkma becerisi geliştirmesi bakımından, erken travmaların inançla telafi edilebileceğini göstermektedir (Karlık - Kula, 2022, 100-120; akt. Pargament & Maton, 2000, 495-522). Zira böylesi sarsıcı yaşantılar, bireyde terk edilme, yalnızlık ve güvensizlik duyguları oluşturabilecekken; Hz. Peygamber'in yaşamı, bu travmaları iman, teslimiyet ve derin sabır ile anlamlandırdığı ruhsal bir direncin örneği hâline gelmiştir (Tutar, 1999, s. 139-140). Kur'an'da bu durumun Allah'ın özel bir himayesiyle dengelendiği ifade edilerek "O seni yetim bulup barındırmadı mı?" (Duhâ 93/6) buyrulmuştur. Amcası Ebû Tâlib'in ise koruyuculuk görevini üstlendiği bu dönem, Hz. Peygamber'in sabrının pasif bir tahammül değil; derin anlamlarla örülmüş, travmayı aşan bir başa çıkma biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle O'nun çocukluğu, sabrın psikolojik ve teolojik bir temele dayandığını gösteren güçlü bir örnek teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber, konuşmaları, davranışları ve onayladığı tutumlarla Müslümanlara en güzel örnek olmuştur (Ahzab 33/21). Senetü'l-Hüzn (Hüzün Yılı) olarak bilinen dönemde, hem en büyük manevi destekçisi ve eşi Hz. Hatice'yi hem de onu Mekke müşriklerinin tehditlerinden koruyan amcası Ebû Tâlib'i peş peşe kaybetmiştir (Küçükaşcı, 2009, 519-520). Bu kayıplar onun ailevi yönden yıkılmasına ve sosyal olarak savunmasız kalmasına neden olmuştur. Müşriklerin zulüm ve ambargoları artmış, halk arasında alay ve dışlanma yaygınlaşmış, tebliğ faaliyetleri zorlukla devam etmiştir. Ancak Hz. Peygamber, teslimiyet, gayret ve dirayetle davasından vazgeçmemiş; derin tevekkül, içsel denge ve yüksek sabırla mücadeleye devam etmiştir (Kuşdemir, 2024, 59). Bu sabır, sadece beklemek ya da tahammül etmek değil; mücadele azmini kaybetmeden, kırılmadan ve kırmadan yoluna devam edebilmek anlamına gelmiştir.

Taif'te yaşadıkları da bu sabır ahlakının en somut tezahürlerinden biridir. Örneğin Taif'te Hz. Peygambere söverek saldırmalarına (İbn Hişâm, 2006, 77) ve Hz. Muhammed'in haşince taşlanmasına (Fayda, 2020, 412) rağmen beddua etmeyip "Belki onların soyundan iman edenler gelir." demesi, C ne derece yüksek bir sabır ahlakına sahip olduğunu göstermektedir (Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 7). Bu yüksek ahlak, sadece büyük musibetler karşısında değil, günlük hayatın küçük ama yoğun

duygular barındıran anlarında da kendini göstermektedir. Nitekim bir gün Hz. Peygamber, bir kabrin başında ağlayan bir kadına rastlamış ve ona “Allah’tan kork ve sabret.” demiştir. Kadın, kederin tesiriyle O’nun Skim olduğunu bilmeden, “Git başımdan! Başıma gelen musibeti sen yaşamadın!” şeklinde cevap vermiştir. Daha sonra onun Peygamber olduğunu öğrenen kadın, mahcubiyetle yanına gidip özür dilemiş; bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sabır, ancak musibetin ilk geldiği anda (olmalı)dır.” buyurarak (Buhârî, Cenâiz, 31), sabrın değerinin, zamanla değil, anlık farkındalık ve teslimiyetle ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu durum, din psikolojisi bağlamında değerlendirildiğinde, sabrın sadece ahlaki bir erdem değil; aynı zamanda bireyin inanç temelli anlamlandırma süreciyle şekillenen psikolojik bir kuvvet mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Dinî Başa Çıkma Bağlamında Sabır Kavramının Analizi

Psikoloji literatüründe stres, travma ve kriz gibi durumlarda, başa çıkma stratejileri önemli bir araştırma alanı olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda bireylerin dinî inanç ve pratikleri, özellikle zorlu yaşam olayları karşısında anlamlandırma ve dayanıklılık geliştirme sürecinde işlevsel bir rol oynamaktadır (Aka, 2024, 198-199). Sabır, İslam düşüncesinde merkezî bir kavram olup, bireyin stresli durumlarda dine yönelerek psikolojik rahatlama sağladığı dinî başa çıkma sürecinin temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir (Asoğlu & Özdemir, 2024, 328).

3.1. Sabır Kavramının Bilişsel, Duygusal ve Davranışsal Boyutları

Dinî başa çıkma modellerinden biri olarak sabır, bireyin bilişsel, duygusal ve davranışsal tepkilerini yönlendiren çok boyutlu bir psikolojik süreçtir. Sabır, sadece pasif bir bekleyiş değil; kişinin aktif olarak stresörlerle başa çıkma çabasını ifade eder (Doğan, 2015; akt. Seyhan, 2015, 127). Bu bağlamda dinî perspektiften sabır, bilişsel (zihinsel), duygusal (hislerle ilgili) ve davranışsal (eyleme dönük) üç temel psikolojik bileşen üzerinden incelenebilir. Bilişsel boyutta, kişi karşılaştığı olumsuzlukları anlamlandırmak, tehdit edici durumu yeniden çerçevelemek ve kader inancı veya ilahi imtihan gibi dinî şemalarla yaşananı anlamlı kılmak suretiyle zihinsel bir başa çıkma süreci geliştirmektedir (McIntosh, 1995; akt. Şahin, 2006, 42- 45). Özellikle inanan bireyler, ilahi yardımın sabredenlerle beraber olduğunu (Bakara 2/153) bilerek zihinsel direnci yüksek tutma noktasında motivasyon kazanmaktadırlar (Ateş & Kayıklık, 2019, 228). Çok boyutlu yapısıyla sabır, bilişsel zemin ile başlayan süreci duygusal ve davranışsal boyutlarla tamamlayarak kişinin stresörlerle baş etmesinde etkili bir dinî yapı haline gelmektedir.

Duygusal boyut, kişinin yaşadığı duygusal tepkileri düzenleme kapasitesiyle ilgilidir. Sabır, öfke, korku, umutsuzluk gibi negatif duyguların kontrol altına alınmasına; yerine tevekkül, umut ve iç huzur gibi pozitif duyguların yerleştirilmesine hizmet etmektedir (Saadi, 2024, 22). Aynı zamanda dua, zikir gibi dinî pratikler bu duygusal düzenleme sürecinde önemli rol oynar. Sabırlı bireyler, duygularını bastırmak yerine onları anlamlandırarak dua yoluyla sağlıklı şekilde ifade edebilmektedir ve bu durum ciddi bir manevi destek sağlamaktadır (Kula, 2014, 154).

Davranışsal boyutta ise sabır, sadece sessizce ve hiçbir şey yapmadan beklemek değil; aktif olarak ve aksiyon alarak güçlüklerle savaşmayı gerektirmektedir (Doğan, 2017, 135). Sabırlı birey,

problem çözme, yardım isteme, dua etme gibi davranışsal başa çıkma stratejileri geliştirmektedir. Özellikle bireylerin, dua yoluyla Tanrı'yla bir irtibat kurması kolaylaşmaktadır ve duaya yanıt beklerken de sabır göstermeleri gerekmektedir (Schnitker - Emmons, 2007, 198-199). Dolayısıyla sabrın, manevi tatmini artırarak, dinî uygulamalar yoluyla gelişebilen bir olgu olduğu görülmektedir. O halde sabır; kişinin yaşadığı güçlükler karşısında zihinsel anlamlandırma süreçlerini harekete geçirdiği, duygusal dengesini koruduğu ve davranışsal kontrol sağladığı çok yönlü bir başa çıkma mekanizmasıdır. Böylelikle sabır olumlu dinî başa çıkmada ön planda yer alan önemli bir temel kavramdır.

3.2. Başa Çıkmada Olumsuz Bağlamda Sabır

Her ne kadar sabır genellikle pozitif bir erdem olarak görülse de yanlış yorumlandığında olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Bunun neticesinde olumsuz dinî başa çıkma sürecinde bireylerin başvurdukları ve sığındıkları bir kavram haline de gelebilmektedir. Gerçek manada sabır göstermek, durmaksızın mücadele, bilinçli çaba ve direnç ile örtüşmektedir. Ancak sabretmek bazen yalnızca beklemek veya kadere teslim olmak şeklinde algılanabilmektedir. Bazı bireyler, kader inancını asıl bağlamından uzaklaştırarak bir tür savunma mekanizması hâline getirmektedirler. Bu kişiler, yaşadıkları başarısızlıkları, beceriksizlikleri, tembellikleri, özgüven eksikliklerini, cesaretsizliklerini ve düşüncesizliklerini kaderin bir gereği olarak yorumlamakta; bu yolla da aslında üstlenmeleri gereken sorumluluklardan bilinçli ya da bilinçsiz biçimde kaçınma eğilimi göstermektedirler (Aydın, 2019, 114). Örneğin bazı kişiler başlarına gelen ve kendi iradeleri ile müdahale edebilecekleri problemlere katlanmayı, ses çıkarmadan beklemeyi sabır göstermek olarak yorumlamaktadırlar. Üstelik bu durumu “kaderim böyle yazılmış”, “yazgım buymuş”, “kör talih” gibi ifadelerle sığınarak gerekçelendirmeye çalışmaktadırlar. Ancak sabır, yanlış yorumlanarak kadercilikle karıştırıldığında bireylerin mücadele etmek yerine edilgenliğe yönelmesine neden olabilmektedir (Uğur - Korkmaz, 2024, 204). Oysa dinin sunduğu doğru kader anlayışı, bireye önce çaba göstermeyi, sonra tevekkül etmeyi öğretmektedir. Bu durum da, umutsuzluk ve pasif kabullenmenin önüne geçip sağlıklı başa çıkma zemini sağlayarak ruh sağlığını desteklemektedir.

Karşılaşılan sıkıntılar ve zorluklar karşısında irade edilen pasif bekleyiş, yanlış sabır algısı sonucu kadere teslimiyetle olduğu gibi, öğrenilmiş çaresizlik teorisiyle de ilişkilendirilebilir. Her zaman kontrol gücüne sahip olunmayan zorlu durumlar; insanlarda pasiflik, öğrenilmiş çaresizlik, duygusal stres ve depresyon gibi olumsuz etkiler doğurabilmektedir (Seligman, 1972, 407). Kişi, önceki çabalarının işe yaramadığını deneyimlediğinde, zamanla yeni durumlarda bile başarı ihtimali olsa dahi artık çaba göstermemeye başlar. Bu durum, “öğrenilmiş çaresizlik” olarak adlandırılmaktadır (Aktan & Yay, 2016, 65). Bu çerçevede insan psikolojisine uyarlanan Seligman'ın “öğrenilmiş çaresizlik” teorisi, kaderciliğe benzer şekilde bireyin kontrol algısını zayıflatıp inisiyatif kaybına sebep olabilmektedir (Kara, 2009, 71). Oysa sabır Kur'an'da, durağan bekleyiş değil, dinamik bir direniş biçimi olarak tanımlanmaktadır. Örneğin “Sabredin, sabırda yarışın, hazırlıklı olun...” (Âl-i İmrân, 3/200) ayeti, sabrın mücadele ruhunu besleyen kolektif bir çaba olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bireyler tarafından sabrın esas anlamının dışında kabul edilerek uygulanması olumsuz dinî başa çıkma sebebiyle kendilerine zarar verebilmektedir.

İnsanların olumsuzluklar ve stresli durumlarla baş ederken yaygın biçimde başvurdukları toksik pozitiflik, olumsuz dinî başa çıkma biçimlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Toksik pozitiflik en genel anlamda “zarara veya zihinsel acıya yol açan samimiyetsiz bir olumlu tutum” şeklinde tanımlanmaktadır (Castro vd. 2022, 10). İdealize edilmiş pozitiflik, bireylerin acı, kaygı ya da pişmanlık gibi olumsuz duygularını gölgelemesine, bu duyguları bastırarak gerçek deneyimlerinden uzaklaşmasına sebep olmaktadır (Held, 2004, 12-14). Bu bağlamda eğer sabır kavramı, duyguların bastırılması, zorlukların sorgulanmaması ve her şey yolundaymış gibi davranılması şeklinde anlaşılırsa; bu anlayış bireyi toksik pozitifliğe sürükleyebilir. Kişi, bu tür bir tutumla hem duygularını bastırmakta hem de problemleri halının altına süpürmektedir. Bu davranış biçimi, sabır kavramının yanlış anlaşılmasına işaret etmektedir. Burada birey harekete geçmesi gereken durumlarda edilgen hale gelmektedir. Bahsedilen toksik pozitiflik yaklaşımı, sadece olumlu duygulara değer verilmesiyle insanı gerçek doğasından uzaklaştırmaktadır ve bireyden sürekli mutlu, neşeli ve güçlü olması beklenmektedir (Wyatt, 2024, 4-5). Bu anlayış, özellikle sosyal medya kültürüyle daha da pekişmektedir. Bilhassa sosyal medyanın etkisiyle sürekli artan mutlu görünme baskısı, gerçekçi olmayan yaşam standartlarının ve duygusal bastırmanın yaygınlaşmasına neden olmaktadır.

Günümüz toplumlarında insanların duygusal deneyimlerinin, dinî değerler kadar, sosyal medya temsilleri aracılığıyla da biçimlendiğini söylemek mümkündür. Bu durum ise bireylerin sosyal medya yoluyla içselleştirdiği toksik pozitiflik söylemlerine zemin hazırlamaktadır. Özellikle sosyal medyada sürekli olarak ‘iyi hissetme ve mutlu görünme’ baskısı, bireyleri sahte bir iyimserlik algısıyla özgünlükten uzaklaştırmakta ve psikolojik yalnızlığı derinleştirmektedir (Erdemir & Ayas, 2023, 714). Nitekim sosyal medya ortamlarında yaygın olan “her koşulda iyi hissetme” ve “daima pozitif kalma” yönündeki tutumlar, bireylerde toksik pozitiflik olarak açıklanan bir durumu beslemektedir (Wyatt, 2024, 2-3). Örneğin yapılan bir araştırmada, yaygın sosyal medya platformlarından birinde uzun süre vakit geçiren bireylerin kendilerini daha depresif ve yetersiz hissettikleri gözlemlenmiştir. Bu durumun, kullanıcıların diğer kişilerle kendilerini kıyaslamaları ve başkalarının daha iyi bir yaşam sürdüğünü düşünmeleriyle ilişkili olduğu belirlenmiştir. Araştırmaya katılanlar, bu kıyaslamaların adaletsizlik duygusunu artırdığını ifade etmektedir (Steers vd., 2014, 701-702). Benzer biçimde, sabır kavramının suskunluk ve tepkisizlikle özdeşleştirilmesi bireylerin yaşadıkları sorunlara karşı tepki geliştirmelerini engelleyerek içsel çatışmaları artırabilmektedir. Sonuç olarak sabır, her ne kadar dinî metinlerde övgüyle anılan yüksek bir erdem olsa da bireylerin bu kavramı yanlış anlamlandırmaları durumunda, olumsuz dinî başa çıkma biçimlerine zemin hazırlayabilmektedir.

4. Sabır Türleri ve Kur'an'daki İlgili Ayetler

4.1. İnanç ve İbadet Bağlamında Sabır

Bakara 2/45 ve Tâhâ 20/130, 132 ayetleri, sabır kavramının doğrudan inanç ve ibadetle (namaz, hamd, teşbih vb.) ilişkilendirilmesiyle öne çıkmaktadır. Bu iki ayet, sabrın yalnızca kişisel psikolojik bir tutum değil; aynı zamanda ilahi bir disiplinle şekillenen bir ibadet ve başa çıkma stratejisi olduğunu göstermektedir. Bakara 2/45 ayetinde geçen “Sabır ve namazla Allah’tan yardım

isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir." ifadesi, sabır ve namazın birlikte anılmasıyla, insanın zorluklar karşısında manevi bir sığınak arayışında en güçlü dayanaklarının Allah'a yönelme ve içsel direniş olduğunu ortaya koymaktadır.

Tâhâ 20/132. ayette Allah şöyle buyurur: "Aile fertlerine namazı emret, kendin de bunda kararlı ol. Senden rızık istemiyoruz; asıl biz seni rızıklandırıyoruz. Mutlu gelecek, günahlardan sakınanların olacaktır." Bu ayet çerçevesinde sürekliliğin, sabırla mümkün olabileceği ve bu sabrın dünyevî değil, uhrevî bir gaye taşıması gerektiği anlaşılabilmektedir. Namazı sürdürmek, sabrın ibadet disiplini hâline gelişini simgelemektedir. Bu yönüyle sabır, inancı koruma ve ibadete sadakatle devam etmede kilit bir rol oynamaktadır. Sabır, durmak değil, direnmektir; insanın iç ve dış dünyasını toparlayan bir mekanizmadır. Namaz ise bu mekanizmayı her gün tazeleyen bir duraktır. Sabır ve namaz birleştiğinde, birey yalnızca dayanmakla kalmaz; aynı zamanda başa çıkma gücü de kazanmaktadır. Bu birliktelik, dinin stresle başa çıkma yöntemlerinin derinliğini ve uygulanabilirliğini ortaya koymaktadır. (Doğanay, 2019, 96-100).

4.2. Tevekkül ile Sabır

Kur'an'da sabır, çoğu zaman tevekkül ile zikredilir ve iki kavram arasında güçlü bir bağ kurulmaktadır. Tevekkül, kişinin elinden geleni yaptıktan sonra sonucu Allah'a bırakması; sabır ise bu süreçte metanet göstermesi ve Allah'a olan güvenini sarsmadan devam etmesidir (Karataş - Baloğlu, 2019, 111). Sabır ve tevekkül birlikte, inanan bireyin yaşamındaki belirsizliklere karşı gösterdiği ilahi takdire olan teslimiyetin ifadesidir. Psikolojik açıdan ise bu sabır türü bireyin kaygı düzeyini azaltmakta ve kontrol edilemeyen yaşam olayları karşısında bir istikrar hissi kazandırmaktadır (Doğan, 2017, 147; Koenig vd., 2020, 264). Tevekkülle desteklenen sabır, bireye yalnızca bir sükûnet hali değil; aynı zamanda ruhsal bir güvenlik hissi sunar (Çağrı, 2012, 2).

Nahl 16/42. ve Ankebût 29/59. ayetlerde de sabır ve tevekkül bir arada ele alınmaktadır. Özellikle imanla birlikte sürdürülen bir bekleyişin ve direnişin temel dinamiği ortaya konulmaktadır. Sabır burada yalnızca bir tahammül değil, tevekküle dayalı ruhsal tutum olarak anlaşılmaktadır. Sabır ve tevekkül, kişinin yaşadığı her türlü zorluk karşısında içsel dengesini ve huzurunu koruyarak Allah'a güvenmeye devam etmesini ifade etmektedir.

4.3. Zorluk ve Musibetler Karşısında Sabır

Kur'an-ı Kerim'de sabır kavramı en yoğun şekilde imtihan bağlamında ele alınmaktadır. Zira sabır, insanın karşılaştığı zorluklar karşısında gösterdiği mukavemetin ve Allah'a olan bağlılığının en temel tezahürüdür. Bu bağlamda Bakara Suresi'nde sabrın, bireyin dinî ve psikolojik dayanıklılığını güçlendiren bir manevi mekanizma olarak nasıl işlev gördüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Sabır kimi ayetlerde mallarla (Bakara 2/155) kimi ayetlerde insan ilişkileriyle (İbrahim 14/12 ve Muhammed 47/31) ele alınmaktadır.

Bakara 2/155 ayetinde dikkat çeken nokta imtihanın, korku, açlık, mal ve can kaybı, kıtlık gibi çeşitli boyutlarda gerçekleşmesi ve her birinin insan psikolojisinde farklı etkiler oluşturmalarıdır. Bu çeşitlilik, sabrın da bu çok yönlü saldırılara karşı gösterilen bütüncül bir duruş olduğunu

göstermektedir. Dinî başa çıkma çerçevesinde ise bu ayet, sabrın bireyin travmatik olaylarla başa çıkmasında ilahi bir destek kaynağına yönelmesini ifade etmektedir.

Benzer şekilde İbrahim (14/12) ve Muhammed (47/31) Suresi ayetlerinde sabrın inanç temelli bir tercih olduğuna dikkat çekmektedir. Zira inançlı birey için sabır, mü'minin kalbinde bekleyişle değil, hakikate bağlılıkla anlam bulmaktadır. Bu bağlılık, Allah'a güvenerek doğru olanı yapmaya devam etmektir. Din psikolojisi bağlamında değerlendirildiğinde, bu ayet bireyin inanç sisteminin sabır davranışı üzerindeki şekillendirici etkisini gözler önüne sermektedir. İnançlı birey, karşılaştığı zorlukları Allah'ın hikmetiyle anlamlandırarak sabır göstermekte ve bu süreçte ruhsal denge kurmaktadır (Karslı, 2020, 58). Öte yandan Muhammed Suresi'nde yer alan ilgili ayette sabır, kişinin iman iddiasının yalnızca sözle değil, eylem ve dirençle sınanacağı bir süreçte ortaya çıkan bir duruş olarak öne çıkmaktadır. Ayette geçen sınanma vurgusu, dinî başa çıkmanın temelini oluşturan bir farkındalığa işaret ederken, bireyin yaşadığı sıkıntıları manevi bir sorumluluk ve gelişim alanı olarak görmesi, daha yüksek düzeyde psikolojik sağlamlık sergilemesini sağlamaktadır (Seyhan, 2015, 129).

4.4. Hastalık, Kayıp, Fakirlikte Sabır

İnsan yaşamında karşılaşılan en derin sınavlar arasında hastalık, sevdiklerinin kaybı ve fakirlik yer alır. Bu durumlar bireyde hem fiziksel hem de ruhsal kırılmalara sebep olabilir. Bu bağlamda Sad (38/44) Suresi'nde Hz. Eyyûb'un fiziksel ve psikolojik acılarına rağmen Allah'a yönelerek sabretmesi, Yusuf (12/83) Suresi'nde Hz. Yakub'un evlat kaybına rağmen umudu ve tevekkülü elden bırakmaması bu çerçevede değerlendirilebilmektedir. Aynı zamanda Nisa (4/25) Suresi'nde evlilik arifesinde sosyal ve ekonomik zorluklara rağmen sabrın tercih edilmesinin daha hayırlı olduğunun belirtilmesi dinin anlamlı bir dayanıklılığa yönlendirdiğini göstermektedir. Bu ayetler, sabrın sadece tahammül değil; aynı zamanda ilahi iradeye güvenle şekillenen aktif bir manevî başa çıkma biçimi olduğunu ortaya koymaktadır (Önal, 2008, 446). Dinî başa çıkma bağlamında bu örnek, ağır hastalık süreçlerinde bireyin ilahi anlamlandırma yoluyla umutsuzluğa karşı dik durması olarak yorumlanabilir. Nitekim sabır, hastalık karşısında bireyin sadece ağrıyı yönetmesini değil, acının anlamını dönüştürmesini sağlayan içsel bir güçtür (Doğan, 2014a, 64-130).

Dua da sabır ile bağlantılı olarak başa çıkmada önemli bir role sahiptir. Hz. Eyyüp kıssasında başa çıkma sürecinde yapmış olduğu dua ile buna da vurgu bulunmaktadır. Sabretmenin duyguları bastırmak değil, onları anlamlı bir dil aracılığıyla Allah'a yönlendirmek olduğunu göstermektedir (Yıldız, 2016, 133-136). Aynı zamanda Eyyûb'un ifadesinde hastalık bir isyan sebebi değil, ilahi merhameti hatırlatan bir vesiledir. "Başıma bu dert geldi" demesi kaderle kavga etmek veya isyan değil, sadece gerçeğin olduğu gibi kabulü olarak anlaşılmaktadır. Bu yönüyle ayet, dinî başa çıkmada inkâr ya da bastırma yerine, duygunun yönünü Tanrı'ya çevirmeye teşvik etmektedir. Dua, bireyin acısını inkâr etmeden ifade edebilmesini ve bu ifadeyi aşkın bir ilişkiyle dönüştürmesini sağlamaktadır (Harunoğulları, 2025, 214). Dolayısıyla burada anlaşılan sabır, din psikolojisi açısından dua temelli başa çıkma stratejileriyle örtüşerek hem duyguların bastırılmaması hem de anlamlı biçimde kanalize edilmesi bakımından dönüştürücü bir güç olarak algılanabilmektedir.

4.5. İnsan Müdahalesi Karşısında Sabır

Kur'an'da sabır yalnızca doğal felaketler, hastalıklar veya ilahi imtihanlara karşı gösterilen bir tutumla sınırlı değildir. Aynı zamanda bireyin sosyal ilişkilerde yaşadığı haksızlık, düşmanlık, alay edilme veya baskı gibi durumlarda sergilediği ruhsal direnç ve bilinçli tutum olarak da vurgulanmaktadır. Bu bağlamda sabır, dışsal müdahalelere rağmen bireyin tepkilerini ilahi ölçülere göre düzenlemesi ve ruhsal tutarlılığını sürdürmesi şeklinde yorumlanabilmektedir. Bu çerçevede Şûrâ 42/43: "Ama kim sabreder ve bağışlarsa, işte bu güçlü irade gerektiren işlerdendir." ayeti, doğrudan insan kaynaklı incitici durumlara karşı sabrın ve affediciliğin ruhsal gücünü yüceltmektedir (Jusupov, 2017, 71). Aynı yaklaşım, Müzzemmil 73/10'da vurgulanmakta; bireyin kötü söz ve davranışlara doğrudan tepki vermek yerine, sükûnetle ve vakar içinde bir duruş sergilemesi öğütlenmektedir. Sabır burada edilgen bir tahammül değil; bireyin öfkesine, öç alma eğilimine ve duygusal tepkiselliğe karşı sergilediği üst düzey özdenetimdir. Din psikolojisi bağlamında bu sabır, bireyin karşısındakini değiştiremese bile olay karşısında kendi tutumunu kontrol etme ve manevi değerlerini koruma iradesi sağlamaktadır. Bu tür sabrın aynı zamanda affediciliğin terapötik gücü ve şükür ile yardımseverlik gibi manevi değerlerle birlikte kişisel anlam üretimi süreçleriyle de doğrudan ilişkilidir (Ağırbaş, 2017, 22).

4.6. Ahiret Bağlamında Sabır

Kur'an'da sabır, yalnızca dünyevi musibetlere karşı bir direnç biçimi değil; aynı zamanda ahiret eksenli bir bilinçle şekillenen yaşam tutumudur. Sabreden kişi, sadece bir sıkıntıya tahammül eden değil; fiil ve tutumlarını ilahi mükâfat ve ahiret ile anlamlandıran bir varoluş sergilemektedir. Bu bakımdan sabır, yalnızca bir ruh hâli değil; hayat tarzı olarak anlaşılabilir. Zümer 39/10: "De ki (Allah şöyle buyuruyor): "Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah'ın arzı geniştir. Bu çerçevede sabır, bireyin eylemlerinin sonucunu ertelemesine rağmen istikrarını koruması ve anlamlı hedefler doğrultusunda yaşamını sürdürmesi olarak değerlendirilebilir. Psikolojik açıdan bu, kısa vadeli doyumların ertelenmesi ve zihinsel kararlılığın sürdürülmesi anlamına gelmektedir (Doğan, 2014a, 2-3).

İnsan 76/12 "Sabretmelerine karşılık onları cennetle ve ipekli giysilerle ödüllendirir." ve Furkân 25/75 "İşte bunlar, zorluklara katlanmalarının karşılığı olarak cennet konağıyla ödüllendirilecek, orada sağlık ve esenlik dilekleriyle karşılanacaklar." ayetleri, sabrın dünyayla sınırlı bir meziyet değil, doğrudan ahiret mükâfatıyla ilişkilendirilen bir değer olduğuna işaret etmektedir. Sabır, burada geçici dünya hayatına karşılık, insanın ebedî hayata odaklanan bilinçli duruşudur. Bu açıdan sabır, bireyin yalnızca şimdiki zamanı aşmak için değil, aynı zamanda ahiretteki sonsuz karşılığı umarak yaşadığı bir tutumdur. Dolayısıyla bu ilişki, sabrın dinî başa çıkma sürecindeki anlamını daha da derinleştirebilmektedir. Bu noktada sabır, bir denge aracı görevi görüp, insanı umutsuzluğun içinden çıkarmakta ve psikolojik dengesini korumasına yardımcı olmaktadır (Yapıcı & Doğanay, 2019, 114). Özetle dinî başa çıkma sürecinde sabır, kişinin psikolojik dengesini ahirete dair umutla yeniden kurma biçimidir.

4.7. Özdenetim ve Duygusal Sabır

Kur'an-ı Kerim'de sabır yalnızca dışsal zorluklara karşı değil, bireyin içsel duygularını yönetme kapasitesi olarak da ele alınmaktadır. Örneğin Furkan 25/20'de, Peygamber'e yapılan inkâr ve reddediş karşısında sabırla direnmesi istenmektedir. Bu ayet, özdenetimi güçlü bir sabır anlayışının, kişinin duygusal tepkilerini bastırarak mevcut göreve devam etmesiyle nasıl birleştiğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Hûd 11/115'te namazın sürekliliğiyle birlikte sabır tavsiye edilmektedir. Bu bağlamda sabır, bireyin ibadet disiplini ve içsel dinginliğini sürdürmesi açısından değerlidir. Dinî başa çıkma açısından, birey, yoğun duygularla baş etmede sabrı bir manevî direnç mekanizması olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bu durum duygusal regülasyonu sağlayarak psikolojik dengeyi desteklemektedir (Batan & Ayten, 2015, 89).

4.8. Umutsuzluk, Depresyon ve Ruhsal Sıkıntılarda Sabır

Sabır, bireyin çaresizlik, ümitsizlik ve ruhsal yorgunluk karşısında geliştirdiği bir psikospiritüel direnç biçimi olarak Kur'an'da sıkça yer bulmaktadır. Âl-i İmrân 3/146'da Allah yolunda savaşan peygamber ve salihlerin zorluklar karşısında yılmadıkları, sabır ve dua ile yollarına devam ettikleri belirtilmektedir. Bu sabır, bireyin kriz anlarında bile umut üretme yeteneğiyle ilişkilidir. Bakara 2/249-250'de Talut'un ordusunun sayı ve güç bakımından yetersiz olmasına rağmen sabır ve dua ile zaferi istemeleri, umutsuzluk anında sabrın ruhsal dayanıklılığı nasıl artırdığına işaret etmektedir. Âl-i İmrân 3/17'de ise sabredenlerin, sadıkların, huşu sahiplerinin övüldüğü görülmektedir. Burada sabır, depresif duygu durumunun imanla aşılması olarak yorumlanabilmektedir. Dinî başa çıkma bağlamında bu ayetler, umutsuzluk anlarında ilahi bağa yönelmenin ruhsal sağlığı koruyucu etkisini ortaya koymaktadır (Can, 2019, 58-61).

4.9. Manevi Yükseliş ve Sabır

Sabır, Kur'an'da sadece pasif bir bekleyiş değil, manevî bir tekâmül sürecinin aktif bir bileşeni olarak sunulur. Meryem 19/65 ayeti Allah'a sürekli ibadeti ve sabrı emreder; bu, kişinin manevî bağlılığını artıran bir sabır anlayışıdır. Mü'minûn 23/111'de sabredenlerin ödüllendirileceği belirtilmektedir. Burada sabır, dünya sıkıntılarını aşarak ebedî kurtuluşa ulaşmanın bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Kasas 28/80 ayeti ise dünya nimetlerine kapılmamak için sabrın gerekli olduğunu vurgular. Mü'min 40/55'te Peygamber'e sabretmesi emredilir; bu sabır, vahyin yükünü taşımada ve hakikate sadık kalmada elzemdir. Manevî yükseliş için sabır, bireyin nefisle mücadelesini ve ahiret bilinciyle hareket etmesini sağlamaya yaramaktadır. Öyleyse bu yönüyle sabrın, dinî başa çıkma bağlamında ahlaki istikrarı ve manevi ilerlemeyi desteklediği yorumu yapılabilmektedir (Tosun, 2024, 99-102).

4.10. Toplumsal ve Ahlaki Boyutlarıyla Sabır

Toplum içinde yaşanan adaletsizlik, zulüm ve ahlaki çözümler karşısında sabır, bireyin değerlerinden taviz vermemesini sağlar. A'râf 7/126'da sihirbazların Firavun karşısında sabretmeleri, iman uğruna toplumsal baskıya karşı direnmenin önemli bir dinî örneğidir. Lokman 31/17'de Hz. Lokman, oğluna namaz, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın ardından sabrı tavsiye eder ve bu, ahlaki mücadelede sabrın önemini göstermektedir. Öte yandan bu ayet, bireyin

toplumsal sorumluluklarını ve ahlaki görevlerini kuşatıcı bir biçimde ele almaktadır. Örneğin ayette geçen “iyiliği emret, kötülükten sakındır” ifadesi, prososyal davranışların temelini oluşturan yardımseverlik, toplumsal duyarlılık, özgecilik ve diğergamlık gibi değerleri doğrudan teşvik etmektedir (Yavuzer, 2017, 117-118). Ayrıca dindarlık bireyleri başkalarının yararını gözetken davranışlara yönlendirir ve bu durum da Kur'an'ın ahlaki öğretisiyle paralellik göstermektedir. Özellikle yardım etme, dürüstlük ve adalet gibi davranışların prososyal nitelikte olduğu ve dindarlıkla desteklendiği belirtilirken, Lokman Suresi 17. ayet, bu tür davranışların bir müminin yaşamında yer bulması gerektiğine işaret etmektedir. Bireylerin empatik eğilimleriyle birlikte dindarlık düzeylerinin yüksek olması, onların karşındakinin ihtiyaçlarına duyarlı hale gelmelerine ve koşulsuz yardıma daha yatkın olmalarına katkı sağlamaktadır (Ayten, 2009, 157-169).

4.11. Tarihî Örnekler ve Teolojik Vaatlerle İlişkili Sabır

Kur'an, sabrı tarihî şahsiyetler üzerinden örnekleyerek müminleri motive eder. **Yûsuf 12/18'**de Yakub'un oğlunun yalanını sabırla karşılaması, sabrın derin bir tevekkül boyutu taşıdığını gösterir. **Sâd 38/1'**de Davud'un sabrından bahsedilir; burada sabır, peygamberlik göreviyle gelen ağır sorumluluğu taşımakla ilgilidir. **Enbiyâ 21/85'**te İsmail, İdris ve Zülkifl'in sabırlı oldukları ifade edilir; bu sabır, zorluklar karşısında inançtan taviz vermemekle ilişkilidir. Teolojik vaatlerin gerçekleşmesi için sabır bir tür imtihan aracıdır. Bu tarihî örnekler, dinî başa çıkma süreçlerinde rol model teşkil ederek bireyin inanç temelli dayanıklılığını artırmaktadır.

4.12. Zafer ve Zenginlik için Sabır

Kur'an'da sabır, dünyevî veya uhrevî zaferin ve ödüllerin ön koşulu olarak sunulmaktadır. Bilhassa **Âl-i İmrân 3/186'**de müminlerin malları ve canlarıyla sınanacakları, sabredenlerin ise büyük bir ecir kazanacağı belirtilir. Bu bağlamda **Kasas 28/54** ayeti, ilim ve sabırla hareket edenlere kat kat ödül verileceğini bildirirken; **Kehf 18/67'**de Hz. Musa'nın Hızır'a sabredemeyeceği vurgulanmaktadır. Burada sabır, bilgiye ulaşmada ve hikmetin derinliğini anlamada gereklidir. Bu bağlamda sabır, zaferin ve zenginliğin (hem maddi hem manevi) anahtarıdır. Dinî başa çıkmada ise sabır hem manevi zaferin hem de psikolojik dayanıklılığın temel taşı olarak, zorluklarla başa çıkmada insanın iç dünyasında derin bir güç kaynağı şeklinde yorumlanabilmektedir (Uysal vd., 2017).

4.13. Cihadi Sabır

Kur'an'da sabır, sadece bireysel bir erdem değil; aynı zamanda inanç temelli bir mücadele azmi olarak ele alınmaktadır. Enfal 8/65-66 ayetlerinde, sabırlı ve inançlı az sayıdaki kişinin, çok sayıda düşmana karşı üstünlük sağlayabileceği vurgulanmakta ve sabrın toplu mücadelelerdeki belirleyici rolü ortaya konmaktadır. Psikolojik açıdan sabır, bireyin stres anında tutumunu korumasını; kolektif düzeyde ise dayanışma, süreklilik ve moral üstünlük sağlamayı mümkün kılmaktadır (Yüksel, 2020, 132-133). Sabreden topluluk, sayı olarak az olsa bile manevî güçle daha üstün hale gelebilmektedir. Bu, sabrın metafiziksel bir değer olarak toplumsal zaferle ilişkilendirilmesi olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda dinî başa çıkma kuramlarına göre de sabır, travmatik deneyimleri ilahi bir plan dâhilinde değerlendirme ve bu yolla dayanıklılık geliştirme açısından merkezi bir role sahiptir (Ramdani vd.,

2024, 106). Dolayısıyla sabreden kişi, Allah'a olan güvenini davranışa aktarmakta, musibetlere karşı ruhsal bütünlüğünü korumakta ve uzun vadeli başarıyı hedeflemektedir.

Bu konuya dikkat çeken bir başka ayet olan Âl-i İmrân 3/120 ve 200'de sabır hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, psikolojik ve ahlaki dayanıklılık olarak ele alınmaktadır. 120. ayette, düşmanlık ve baskı ortamında dahi, sabrın kişiyi ruhsal olarak güçlendirdiği ve dışsal tehditlere karşı koruduğu belirtilmektedir. Buradaki sabır, sadece basit bir tahammül değil; psikolojik yıldırma ve iftira gibi durumlarda ahlaki kararlılığı sürdürme anlamı taşımaktadır. Sabrın "takva" ile anılması, kişinin stres ve tehdit altında bile ahlaki bütünlüğünü korumasına zemin hazırlamaktadır (Şahin, 2006, 262). 200'de ise sabır, toplumsal sorumluluk ve kolektif dirençle birleşerek; kararlılık, mücadele ve dayanışma içinde sürekli diri tutulan bir tutum olarak sunulmaktadır (Atalay, 2021, 243).

Tartışma

Sabır kavramının sözlük, ahlâk, din psikolojisi ve pozitif psikoloji bağlamlarında ele alınmasıyla kavramın sadece ahlâkî bir erdem değil, aynı zamanda duygu düzenleme, bilişsel yeniden yapılandırma ve davranışsal dayanıklılık gibi çok katmanlı bir psikolojik süreç olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Schnitker'in sabrı üçlü bir yapı (günlük sıkıntılar, yaşam zorlukları, kişilerarası sabır) şeklinde sınıflandırması ve Peterson ile Seligman'ın sabrı bir karakter gücü olarak ele alan yaklaşımı, kavramın ölçülebilir ve bilimsel bir fenomen olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bu çok disiplinli yaklaşım, sabrın biyolojik, psikolojik ve manevi yönlerinin bütüncül biçimde ele alınması açısından dikkate değerdir. Pargament'in kuramsal çerçevesine göre oluşturduğu olumlu-olumsuz dinî başa çıkma ayrımı, kişisel yönelimli, erteleyici ve iş birlikçi başa çıkma tarzları, bireyin stresle baş etme biçimini belirleyen dinî kontrol algısının önemini göstermektedir. Ayrıca olumlu dinî başa çıkmanın travma sonrası büyüme, umut ve psikolojik dayanıklılık gibi değişkenlerle ilişkisinden ve olumsuz dinî başa çıkmanın kaygı, depresif duygu durumu ve özsaygı düşüklüğüyle bağlantılı olmasından dinî başa çıkmanın zihinsel ve fiziksel sağlık üzerindeki çift yönlü etkileri anlaşılmaktadır.

Pargament'in dinî başa çıkmanın temel hedefleri olarak belirttiği anlam, kontrol, teselli, yakınlık ve hayat dönüşümü hususları bakımından sabır, hem kabullenici bir duygu düzenleme stratejisi hem de bireyin dinî anlam dünyasında olgunlaşmasını sağlayan bir manevi direnç unsuru olarak ele alınabilmektedir. Kur'an'da sabrın imanın yarısı olarak kabul edilmesi ve Hz. Eyüp gibi örnek figürlerin örnekliği, dinî gelenekle psikolojik kuram arasında doğal bir köprü oluşturmaktadır. Aynı şekilde Hristiyanlık'ta sabrın "Kutsal Ruh'un meyvelerinden biri" olarak ele alınması, kavramın kültürlerarası sürekliliğini göstermesi açısından önemlidir. Bu bütünleştirme, din psikolojisi perspektifinden sabrın hem bireysel hem de toplumsal işlevlerini açıklayan tutarlı bir zemin sunmaktadır.

Sabır kavramı, Kur'an'da aktif bir direniş, bilinçli bir dayanma ve Allah'a güvenle ilişkili bir ruhsal tutum olarak tanımlanmasına rağmen, modern kültürel bağlamda sıklıkla pasif kadercilik veya edilgen bekleyiş şeklinde yanlış yorumlanabilmektedir. Bu yanlış kullanım, sabrın psikolojik

işlevlerinin daralmasına ve bireyin başa çıkma becerilerinin zayıflamasına yol açabilmektedir. Nitekim literatürde, sabrın yanlış anlaşılmasıyla bağlantılı olarak öğrenilmiş çaresizlik, toksik sabır ve duygusal bastırma gibi sonuçların ortaya çıkabileceği belirtilmektedir. Bu bağlamda, sabır kavramının toplumsal ve kültürel düzeyde “katlanma” veya “boyun eğme” ile özdeşleştirilmesi, Kur’an’daki sabır öğretisinin dinamik, umut verici ve anlam inşa edici yönünü gölgede bırakabilmektedir. Ayrıca modern psikolojideki problem odaklı başa çıkma ve bilişsel yeniden yapılandırma yaklaşımları, bireyin zorluklar karşısında aktif rol almasını vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, sabrın edilgen olarak yorumlanması, psikolojik iyilik halini desteklemediği gibi, bireyin yaşadığı stresörlerle yüzleşmesini de geciktirebilmektedir. Nitekim Pargament’in “olumsuz dini başa çıkma” kategorisinde, yanlış sabır anlayışı bireyde öfke, suçluluk, teslimiyet-karmaşası ve kaderci atıfların artması ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla Kur’an’daki sabrın psikolojik işlevinin daha isabetli anlaşılabilmesi için, kavramın kültürel yorumlarının eleştirel bir gözle değerlendirilmeye ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

Kur’an’da sabır kavramının dinî başa çıkma literatürü ışığında üç boyutlu bir manevi-psikolojik modelle açıklanabileceğini teklif edilebilir. Buna göre Sabır Modeli, sabrı bilişsel, duygusal ve davranışsal süreçlerin bütünleştiği çok katmanlı bir başa çıkma tutumu olarak tanımlanabilir. Bu modele göre bilişsel boyut anlam inşası içeriklidir. Kur’an’da sabır, bireyin yaşadığı olumsuzlukları “imtihan”, “terbiye”, “hikmet” ve “anlam arayışı” bağlamında yeniden yorumlamasına yardımcı olan bilişsel bir çerçeve sunmaktadır. Bu süreçte kişi, başına gelen olayları yeniden değerlendirmekte, olumlu dinî yeniden çerçeveleme yapmakta ve geleceğe yönelik umut oluşturmaktadır. Böylece sabır, anlam üretme ve bilişsel istikrar sağlama işlevi üstlenmektedir. Duygusal boyut duygu düzenleme çerçevesinde ele alınabilir. Sabır, bireyin kayıp, korku, öfke ve belirsizlik gibi olumsuz duygular karşısında duygusal denge kazanmasını desteklemektedir. Bu boyut, duygusal tepkilerin düzenlenmesini, sükûnetin korunmasını ve hüznle başa çıkma kapasitesinin gelişmesini içermektedir. Kur’an’da sabır, özellikle “hüzün ve sıkıntı anlarında duygusal dayanıklılık” olarak teşvik edilmektedir. Davranışsal boyut ise aktif direnç ve eylemdir. Kur’an’daki sabır, asla pasif bir bekleyiş değil; çaba, sorumluluk ve eylem ile ilişkili bir dirençtir. Bu davranışsal boyut, ibadet, sosyal destek arama, mücadele etme, dayanma ve kararlılık gibi somut aktiviteler içermektedir. Tevekkül ile sabır arasındaki ilişki de bu bağlamda dengeli bir sorumluluk anlayışı üzerine kurulabilmektedir. Bu üç boyut bir araya geldiğinde sabır, yalnızca dinî bir erdem olarak değil, aynı zamanda bütüncül bir psikospiritüel başa çıkma modeli olarak işlev görebilir.

Kur’an’daki sabır merkezli anlatılar, psikolojik danışma ve manevi bakım uygulamalarında bibliyoterapi açısından yüksek terapötik potansiyele sahiptir. Özellikle Eyyûb, Yusuf ve Musa kıssaları, danışanın duygusal deneyimini ifade etmesi, özdeşleşme kurması ve içgörü kazanması için model niteliği taşımaktadır. Bibliyoterapinin klasik aşamaları olan özdeşleşme, katarsis ve içgörü, sabır temalı Kur’ani anlatılarla uyumludur. Eyyûb kıssasında acıya karşı direnç, Yusuf kıssasında haksızlık karşısında onurunu koruma ve Musa kıssasında korkuya rağmen cesaretli eylem, danışmanın psikolojik süreçleriyle paralellik gösterebilmektedir. Bu nedenlerle sabır kavramının bibliyoterapötik çerçevede kullanılmasının, danışanın duygularını dışsallaştırmasına, manevi destek

kaynaklarını yeniden keşfetmesine ve kendi yaşamına dair anlam kazandırmasına yardımcı olacağı öngörülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Kur'an'da sabır kavramını yalnızca literatür aktarımıyla değil, aynı zamanda eleştirel bir bakışla ve özgün bir model önerisiyle yeniden değerlendirmiştir. Sabır kavramının yanlış anlaşılma riskleri, psikolojik etkileri ve modern başa çıkma literatürüyle ilişkisi analiz edilmiş; böylece sabrın çok boyutlu bir psikospiritüel süreç olduğu ortaya konmuştur. Bu minvalde çalışma, Kur'an'da sabır kavramının dinî başa çıkma süreçlerinde nasıl çok katmanlı bir rol üstlendiğini teorik bir bakışla ele almaktadır. İncelemeler, sabrın yalnızca durgun bekleyiş değil; aksine insanın çeşitli problemler ve zorluklarla yüzleşirken inanç temelli bir direnci inşa etmesine imkân tanıyan aktif bir tutum olduğunu ortaya koymaktadır. Öyleyse Kur'an'da sabır; tevekkülle desteklenen, ilahi yardıma açılan ve bireyi ruhsal açıdan ayakta tutan bir erdem olarak öne çıkmakta, aynı zamanda bireyin psikolojik uyumunu güçlendirmektedir.

Sabır, bireyin yaşamında karşılaştığı stres, musibet ve kriz anlarında psikolojik, duygusal ve bilişsel uyumu koruyan güçlü bir dinî başa çıkma stratejisi olarak öne çıkmaktadır. Çalışmada Sabır Modeli, sabrı bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarıyla ele alarak hem Kur'an geleneğine hem de modern psikolojiye katkı sunmaktadır. Bu model, sabrı pasif bir bekleyişten ziyade, aktif direniş, anlam inşası ve duygusal bütünlük sağlayan bir başa çıkma stratejisi olarak konumlandırmaktadır. Buna ek olarak, sabır temalı Kur'âni anlatıların bibliyoterapi açısından değerlendirilmesi çalışmaya dahil edilmesi, makalenin özgünlüğünü artırmıştır. Dolayısıyla çalışma, din psikolojisi literatüründe sabır kavramının hem teorik hem de uygulamalı düzeyde yeniden ele alınmasına katkı sağlayan özgün bir çerçeve sunmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'an'da sabır; imanla bütüleşmiş bir erdem, tevekkülün tamamlayıcısı ve ilahi yardıma ulaşmanın anahtarı olarak sunulmakta, bireyin başa çıkma kapasitesini hem dünyevi hem de uhrevî bakımdan desteklemektedir. Araştırmada, sabrın yalnızca bireysel bir fazilet değil; aynı zamanda toplumsal dayanışmayı, manevi olgunlaşmayı ve ahlaki tutarlılığı besleyen kolektif bir değer olduğuna da vurgu yapılmaktadır. Bu yönüyle sabır, modern psikoloji literatüründe ifade edilen bilişsel-davranışsal başa çıkma stratejileriyle örtüşmekle birlikte, ilahi anlam çerçevesiyle farklılaşan güçlü bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirilmektedir.

Tüm bunlardan hareketle, Kur'an'daki sabır kavramı hem teolojik hem de psikolojik açıdan bir direnç ve güçlenme aracı olarak okunmakta, aynı zamanda iradeli bir sebat ve anlamlandırma çabası şeklinde yorumlanmaktadır. Aynı zamanda sabır, Kur'an'da tek tip bir meziyet olarak değil, çeşitlenen insani durumlara göre şekillenen çok boyutlu bir erdem olarak yansıtılmaktadır. Kimi zaman bir kayba karşı sarsılmamak, kimi zaman ise faal bir sabırla harekete geçmek gerektiği vurgulanmaktadır. Bu da sabrın yalnızca duyguları bastırmak değil, onları Allah'a yöneltip dönüştürmek anlamına geldiğini düşündürmektedir. Böylece sabır, bireyin hayata dair kırılmalarını yeni bir inanç düzenine yerleştirerek onarma imkânı sunar. Bu nedenle hızlı ve modern yaşamın zorluklarıyla karşılaşan insanlara, sabır hem inanca dayalı bir başa çıkma yöntemi hem de manevi bir direnç kaynağı sunmaktadır.

Yapılan araştırmanın bulgularına göre, sabrın, günümüz manevi danışmanlık ve din psikolojisi çalışmalarına teorik katkı sağlayabilecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'daki sabır öğretisinin çağdaş manevi danışmanlık, psikolojik dayanıklılık ve stresle başa çıkma yaklaşımlarına entegre edilmesinin faydalı olacağını göstermektedir. Gelecek çalışmalarda sabır kavramının farklı kültürel ve sosyodemografik bağlamlarda nasıl deneyimlendiğine dair alan araştırmaları yürütülmesi, teorik perspektifi zenginleştirecektir. Ayrıca din psikolojisi ile manevî destek uygulamalarını birleştiren disiplinler arası projeler, sabrın insan ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini daha görünür kılabilceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan "Dinî Başa Çıkma" Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme". *Eskişeni* 40, (2020), 407–429.
- Ağırbaş, Furkan. *Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aka, Muharrem. "Zorlu Yaşam Olaylarını Anlamlandırmada Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Din". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1, (2024), 181–207.
- Akbulut Şahin, Emine. *Hasta Yakını Olmanın Getirdiği Güçlükler ve Dinî Başa Çıkma: Palyatif Bakım Servisi Onkoloji Hasta Yakınları Örneği*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aktan, Coşkun Can - Yay, Serdar. "Öğrenilmiş Çaresizlik ve Değişime Karşı Pasif Direnç". *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 8/2, (2016), 58–71.
- Altınlı Macić, Merve. *Din Psikolojisi*. Almanya: Plural Publications, 2022.
- Arslan, İhsan. "Sahâbenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1, (2012), 119–149.
- Asoğlu, Emel - Özdemir, Ömer. "Deprem Kaynaklı Travma Sonrası Stres Belirtileri ile Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17, (2024), 321–348.
- Atalay, Zeynep. "Kur'an'da Zorluklar Karşısında Toplumların Tepkilerinin Psiko-Sosyal Boyutları". *Journal Of Analytic Divinity* 5/1, (2021), 226–248.
- Aydın, Cüneyd. "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dinî Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35, (2019), 101–122.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2021.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, (2015), 133–160.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1, (2016), 281–308.
- Bağış, Mehmet. "Hz. Nûh Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 85, (2021), 219–232.

- Bahadır, Abdulkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma* İstanbul: İnsan Yayınları, Baskı, 2023.
- Bahadır, Ziyet - Ay, Faruk. "Deprem Kaygısı ve Dinî Başa Çıkma". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 38, (2025), 161–195.
- Batan, Sabriye Nazlı. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dinî Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Batan, Sabriye Nazlı - Ayten, Ali. "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3, (2015), 67–92.
- Bulut, Hasan. "Kur'an Bağlamında Sabır ve Şükür İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2020), 338–355.
- Bush, Ellen Grene vd. "Religious Coping With Chronic Pain". *Applied Psychophysiology and Biofeedback* 24/4, (1999), 249–260.
- Can, Neslihan. (2019). *Başa Çıkma Davranışına Kaynak Oluşturan Dinî İnanç ve Değerler Üzerine Bir Değerlendirme* [Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dinî Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Coşgun, Rabia - Tokur, Behlül. "Ağır Hastalarda Dinî Başa Çıkma". *Journal of Analytic Divinity* 6/2, (2022), 243–268.
- Çağrı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/337–339. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çakır, Berra. *Manevi Danışmanlık Açısından Algılanan Stres, Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Tevekkül Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Çetin, Çağla - Güzelöğlu, Tuğsat. "Covid-19 Pandemi Döneminde Dinî Başa Çıkma Tarzları ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1, (2022), 1–22.
- Demirci, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim Işığında Sabır Kavramı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12, (2002), 263–285.
- Demirkol, Nihat. "Kur'an Öğretisi Rehberliğinde Başarıya Işık Tutan Bir Kavram: Sabır". *Batman Akademi Dergisi* 7/1, (2023), 94–110.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kolektif. *Hayat Rehberi Kur'an: Konulu Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Cilt 4, 3. Baskı, 2023.
- Doğan, Mebrure. *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014a.
- Doğan, Mebrure. "Dinlerde ve İslam Kültüründe Sabır". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5, (2014b), 93–130.
- Doğan, Mebrure. "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1, (2017), 134–153.
- Doğan, Mebrure - Gülmez, Çiğdem. "Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, (2014), 263–280.
- Doğanay, Süleyman. *Acı ve Tahammül*. Maarif Mektepleri. Bursa: Ekin Yayınevi, 2019.

- Doğanay, Süleyman. "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1, (2019), 286-307.
- Ege, Remziye. "Anlam Alanı İçinde Sabrı Bir Tutum Olarak Yeniden Düşünmek". *Dini Araştırmalar* 16/43, (2013), 67-86.
- Ekşi, Halil - Sayın, Mine. "Dinî Başa Çıkma Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması (Bilingual Equivalence)". *Uluslararası Aile ve Çocuk Eğitiminde Güncel Yaklaşımlar Kongresi Bildirisi (20-22 Mayıs 2016)*, İstanbul, 2016.
- El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. 7. Cilt, Ankara: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Eliüşük, Ayşe. (2014). *Sabır Eğiliminin Öz-Belirleme, Öz-Anlayış ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Eliüşük, Ayşe - Arslan, Coşkun. "Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışmaları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32, (2016), 25-46.
- Erdemir, Nusret - Ayas, Tuncay. "Ortaokul Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı, Yalnızlık ve İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/4, (2023), 708-721.
- Eryücel, Sema. "Yaşam Olayları ve Olumlu Dinî Başa Çıkma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23, (2013), 251-271.
- Esen Ateş, Nesibe. (2018). *Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Ailelerinde Dinî Başa Çıkma: Adana Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Esen Ateş, Nesibe - Kayıklık, Hasan. "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1, (2019), 225-236.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/406-421. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Gazâlî, İmam. *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. Cilt 7; İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Gümüş, Recep. *Evde Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılarda Dinî Başa Çıkma: Bucak Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları. 2. Baskı, 2017.
- Harunoğulları, Saliha. "Dua İbadetinin İnsan Yaşamındaki Rolü ve Etkisi". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1, (2025), 213-229.
- Held, Barbara S. "The Negative Side of Positive Psychology". *Journal of Humanistic Psychology* 44/1, (2004), 9-46.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları. 7. Baskı. 2020
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 16. Baskı. 2021
- İbn Hişâm. *Sîret-İ İbn-i Hişâm Tercemesi* (H. Ege, Çev.) 2. Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Kayyım El-Cevziyye. (2012). *Sabredenler ve Şükredenler*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. UK: Routledge, 2002.
- Jusupov, Mairambek. "Meallerde Sabır Kavramının Analizi (Kırgızca ve Rusça mealler örneğinde)". *Dergiabant* 5/10, (2017), 62-80.
- Kahraman, Halil İbrahim. *Sabır Kavramının Semantik Tahlili*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Kandemir, Fatih. "Üniversite Öğrencilerinin Sabır Eğilimlerinin İçsel Dinî Motivasyon Düzeyleriyle Yordanması Üzerine Ampirik Bir Çalışma (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Örneği)". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2, (2020), 1470–1486.
- Kara, Elif. *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kara, Mustafa. 5. Hafta: *Kur'an'da Sabredenlerin Özellikleri* [Ders Notu]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Erişim 25 Mayıs 2025. [Erişim Adresi](#)
- Karakaş, Ahmet. "Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1, (2018), 93–111.
- Karakaş, Ahmet - Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki: Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3, (2014), 610–631.
- Karakurt Yılmaz, B. *Nebevi Sünnette Psikoterapi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karataş, Kasım - Baloğlu, Mustafa. "Tevekkülün psikolojik yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1, (2019), 1–22.
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Sabır ve Dindarlık İlişkisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, (2020), 52–72.
- Kıral, Bilgen. "Akademik Hayatta Sabır Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Journal Of Computer And Education Research* 7/14, (2019), 250–283.
- Koenig, Harold. G vd. "Religion and Psychiatry: Recent Developments in Research". *BJPsych Advances* 26/5, (2020), 262–272.
- Koenig, Harold. G vd. "Religious Coping and Mental Health Outcomes in Medically Ill Hospitalized Older Adults". *Journal of Nervous and Mental Disease* 186/9, (1998), 513–521.
- Korkmaz, Sezai. "Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkma, Sosyal Medya Bağımlılığı ve Yalnızlık İlişkisi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2, (2021), 293–322.
- Korkmaz, Sezai vd. Dinî Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1, (2023), 223–246.
- Köksal, Mustafa Âsım. *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslâmiyet: 1. Mekke Devri*. İzmir: Işık Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Kula, Naci. "İstenmedik Ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral Ve Manevî Desteğin Önemi (Deprem Ve Bedensel Engellilik Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (Haziran2006), 73-94.
- Kuşdemir, Ebrar. *Kur'an'da Sabır ve Sabır-Ecir İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. "Senetü'l-Hüzn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/519–520. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Lazarus, Richard S. - Folkman, Susan. *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer Publishing Company, 1984.
- Mickley, Jacqueline. Ruth vd. "God and the Search for Meaning among Hospice Caregivers". *The Hospice Journal* 13/4, (1998), 1–17.

- Önal, Recep. "Kur'an'da İmani ve Ahlaki Bir Tavr Olarak Sabır". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2, (2008), 439–466.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York, London: The Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme" (A. U. Mehmedoğlu, Trans.). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1, (2005), 279–313.
- Pargament, Kenneth I. "Religion and Coping: The Current State of Knowledge". *The Oxford Handbook of Stress, Health, and Coping*. ed. S. Folkman. 269–288. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Pargament, Kenneth I. vd. "God Help Me: (I) Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events". *American Journal of Community Psychology* 18/6, (1990), 793–824.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The vigil: Religion and the Search For Control in the Hospital Waiting Room". *Journal of Health Psychology* 4/3, (1999), 327–341.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4, (2000), 519–543.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4, (1998), 710–724.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical, and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study". *Journal of Health Psychology* 9/6, (2004), 713–730.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3, (2001), 497–513.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ramdani, Zulmi – Mardhiana, Radin. "Patience as a Religious Coping Mechanism in the Learning Process among Muslim Students in Higher Education". *PENAMAS: Religion and Society Research Journal* 37/1, (2024), 100–115.
- Rice, Phillip L. *Stress and Health*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing Company, 2nd ed., 1992.
- Saadi, Tasnim. *Tevekkül, Kendini Gerçekleştirme ve Bilişsel Esneklik İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Sağır, Cemile. "Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sinde Sabır ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/50, (2022), 107–132.
- Salim, Esma. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dinî Başa Çıkma. Isparta Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sayın, Esma. "Tasavvuf Kültüründeki "Sabır" Kavramının Psikolojik Etkileri". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1, (2012), 413–422.
- Schnitker, Sarah A. "An Examination of Patience and Well-Being". *The Journal of Positive Psychology* 7/4, (2012), 263–280.
- Schnitker, Sarah A. - Emmons, Robert A. "Patience as a Virtue: Religious and Psychological Perspectives". *Research in The Social Scientific Study of Religion* 18, (2007), 177–208.

- Seligman, Martin. E. P. "Learned Helplessness". *Annual Review of Medicine* 23, (1972), 407-412.
- Selye, Hans. *The Stress of Life*. New York: Mcgraw-Hill. Companies, Revised Ed., 1978.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Başa Çıkma Değeri Açısından Sabır Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 49, (2015), 127-146.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Başa Çıkmaya Dayalı Sabır Ölçeği (BÇSÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Gözden Geçirme Çalışması". *Journal of Economics and Social Research / Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/16, (2021), 49-60.
- Steers, Mai-Ly N. vd. "Seeing Everyone Else's Highlight Reels: How Facebook Usage is Linked to Depressive Symptoms". *Journal of Social and Clinical Psychology* 33/8, (2014), 701-731.
- Şahin, Adem. "Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: Mcintosh'un 'Bilişsel Bir Şema Olarak Din' Teorisi Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23, (2007), 35-50.
- Şahin, Hatice. *Kur'ân'da "Takvâ" Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şeker, Necmeddin - Karakurt, Büşra. "Dinî İbadetlerle Psikoterapi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8, (2018), 165-187.
- Şentürk, Habil. *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2017.
- Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 34. Baskı, 2019.
- Şentürk, Mustafa. "Hz. Musa ve Hızır (As) Kıssası: İsrailiyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (2015), 173-208.
- Tarhan, Nevzat. "Stres ve Sabır". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/5, (1998), 44-47.
- Taş, Mehmet Ali - Tortumlu, Muhammet. "Sabır Eğiliminin Kariyer Kaygısı Üzerindeki Etkisinde Kararlılığın Aracılık Rolü". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/1, (2021), 1-17.
- Temizkan, Abdullah. *Kur'an'da Sabır (Hz. Nuh Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Tix, Andrew P. - Frazier, Patricia. "The Use of Religious Coping During Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Mediation". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66/2, (1998), 411-422.
- Tok, Fatih - Kahraman, Halil İbrahim. "Cahiliye'den İslam'a Sabır Kavramı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10, (2019), 87-116.
- Tokur, Behlül. (2018). *Stres ve Din: Her Hâl Gelip Geçicidir*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dinî başa çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Tosun, Muhammed. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Anadolu Bilgeliği Bağlamında Mesnevi Üzerine Terapötik Analizler". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 10, (2024), 87-130.
- Tutar, Adem. "Hazret-İ Muhammed (S.A.V.) ve Sabır". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, (1999), 136-144.
- Uğur, Kübra - Korkmaz, Sezai. Türk ve Malay Üniversite Öğrencilerinde Kadercilik, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1, (2024), 202-224.

- Uysal, Veysel vd. “Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, (2017), 139–160.
- Wortmann, Jennifer. “Religious Coping”. *Encyclopedia of Behavioral Medicine*. ed. Marc D. Gellman vd, 1647–1648. New York: Springer, 2013.
- Wyatt, Zoe. “The Dark Side of #PositiveVibes: Understanding Toxic Positivity in Modern Culture”. *Psychiatry and Behavioral Health* 31, (2024), 1–6.
- Xu, Jianbin. “Pargament’s Theory of Religious Coping: Implications For Spiritually Sensitive Social Work Practice”. *British Journal of Social Work* 46/5, (2016), 1394–1410.
- Yalçın, Rumeysa. (2022). “Kur’an Perspektifinde “Sabır” Kavramının İnsan Üzerindeki Olumlu Etkileri”. *Bilhikem V. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. A. H. Öksüz - A. İnan 495–522. Van: Bilhikem Yayınları, 2022.
- Yapıcı, Asım - Doğanay, Süleyman. “Dinî Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma”. *Bilimname*, 40, (2019), 105–135.
- Yavuzer, Nurgül. “Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Alan Yazını Işığında Değerlendirilmesi”. *HAYEF Journal of Education* 14/1, (2017), 105–126.
- Yıldız, Abdolvahap. “Hz. Eyyûb’un (A.S.) Hastalıklar Karşısındaki Sabrı ve Manevî Hastalıklarımız”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36, (2016), 128–142.
- Yüksel, Mukadder Arif. “Kur’ân’da İlâhî Sınama ve Sabır”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3, (2020), 121–143.

Câhiliye Devri Arap Şiirinde Esire Muamele İzleri

Mehmet YILMAZ*

Öz: Bu makalenin konusu, Câhiliye devri Arap toplumunda esir bireye uygulanan muamele türlerinin dönemin Arap şiirine olan yansımalarıdır. Problemi ise, dönemin Arap şiirinde dikkat çeken esir algısının sorgulanmasıdır. Her ne kadar son zamanlarda Câhiliye devri Arap toplumunda esir bireyin akıbetini farklı bağlamlarda ele alan araştırmalara rastlansa bile söz konusu araştırmaların tabiatı gereği dönemin Arap şiirine yeterince değinmediği ve genel özellikleri zikretmekle yetindiği görülmektedir. Makalemizi ayrıcalıklı kılan husus, dönemin Arap şiirinde esiri bağlama, hapsetme, esire kötü muamelede bulunma, fidye karşılığında serbest bırakma, övünme, takdir kazanma veya esir alan cihetin lehine propaganda aracı olarak kullanma amacı güdülerek serbest bırakma, katletme ve gelişen olaylar karşısında esir bireyin yaşadığı duygu yoğunluğu gibi beyitlere yansıtılan ilginç yaklaşımlar ve detaylardır. Makale, dönemin karanlık yüzüne ışık tutması ve şiir sanatına yansıtılma biçimini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Makalede nitel yöntem tekniklerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Çalışmada öncelikle konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla arka plan mahiyetinde Câhiliye devri Arap toplumunda özgür bireyin ele geçirilme, zorla alıkonma, tuzağa düşürülme ve üzerindeki borcu ödeyememe gibi nedenlere bağlı olarak esir statüsüne geçirilme gerekçelerine kısaca değinildi. Ardından esir statüsüne geçirilen bireyin maruz bırakıldığı işkence, öldürme, fidye karşılığında serbest bırakma, koşulsuz serbest bırakma, alnını keskin aletle yaralamak suretiyle damgaladıktan sonra serbest bırakma ve köle olarak kullanma gibi muamele türlerine değinildi. Daha sonra ilgili beyitler çerçevesinde esir bireye uygulanan muamele türlerinin dikkat çeken ipuçlarına yer verildi. Esir bireye ele geçirildiği andan itibaren psikolojik ve fiziksel baskı uygulanması, itibarsızlaştırılması ve kaçmasını önlemek amacıyla ip, zincir, pranga ve meşin gibi nesnelerle ellerinin veya ayaklarının sıkıca bağlanması, kuyu, hayvan barınağı ve az rastlansa da hapisane gibi izbe yerlerde gözetim altında tutulması beyitlerde dikkat çeken tespitler arasındadır. Benzer biçimde uzun süre ıssız çölde yaya olarak yürütülmesi, zincire vurulmuş halde sokak aralarında kırbaçlanarak halka teşhir edilmesi, devenin arkasına bağlandıktan sonra yaya olarak koşar adım yürütülmesi, kılıç darbeleriyle elinin koparılması, gözüne ok fırlatılması ve vahşice katledilmesi gibi insanlık dışı muamele türleri de beyitlerde dikkat çeken tespitler arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Câhiliye Devri, Savaş, Esir.

Traces of Captive Treatment in Pre-Islamic Arabian Poetry

Abstract: The present study examines the reflections of various forms of treatment applied to captives in Jāhiliyyah-era Arab society as represented in contemporary Arabic poetry. The central problem addressed is the investigation of the perception of the captive figure that emerges in these poetic texts. Although recent scholarship has explored the fate of captives in Jāhiliyyah society from different perspectives, these studies have generally not engaged sufficiently with Arabic poetry of the period and have remained limited to outlining general features. What distinguishes this research is its focus on the specific approaches and nuanced details reflected in poetic verses, such as binding, imprisonment, mistreatment, release in exchange for ransom, release as a means of boasting, earning praise, or serving as propaganda for the capturing side, as well as killing, and the intense emotions experienced by the captive in the face of unfolding events. This study is significant in that it sheds light on the darker aspects of the period and reveals the ways in which these realities were poetically represented. The research employs qualitative methods of document analysis. As background to the main inquiry, the study first briefly addresses the reasons that led to the enslavement of free individuals in Jāhiliyyah society, such as capture in warfare, forced abduction, entrapment, or failure to repay debts. It then explores the various treatments to which captives

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Çanakkale, TÜRKİYE. myilmaz93@hotmail.com,
ORCID: 0000-0002-8223-7065

were subjected, including torture, execution, release upon ransom, unconditional release, branding on the forehead before release, and enslavement. Subsequently, key poetic references to these treatments are analyzed. The findings highlight that from the moment of capture, captives were subjected to both psychological and physical pressure, humiliation, and restrictive measures such as being tightly bound with ropes, chains, shackles, or leather straps, and confined in wells, animal shelters, and—though less commonly—prisons. Other inhumane treatments depicted in the verses include being forced to march long distances in the desert, paraded and flogged in chains through the streets, made to run on foot tied to a camel, having hands cut off with a sword, eyes pierced with arrows, and being brutally killed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Jāhiliyyah Period, War, Captivity.

Giriş

İnsanoğlu fitratı gereği özgür yaşamaya ve varlığı korumaya eğilimlidir. Bu sebeple geçmişten bu yana esaret hayatı yaşamayı zül saymış ve özgür yaşamak için çaba göstermiştir. Zaman içerisinde çıkar ilişkilerine dayalı oluşumlar, gruplar ve topluluklar meydana gelmiştir. İlişkilerde sorunların yaşandığı zor durumlarda çatışmalar ve savaşlar baş göstermiştir. Kuşkusuz bu durum, kurak çöl ikliminin hâkim olduğu Arap yarımadasında yaşam mücadelesi veren Câhiliye devri Arap toplulukları için de geçerlidir.¹ Nitekim dönemin Arap topluluklarına has en belirgin özellik neredeyse durmak bilmeyen savaşlar ve akıtılan kanlar olmuştur.² Özellikle çölde yaşayan bedevîler varlıklarını korumak ve yiyecek ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla civar kabilelere saldırmayı meşru kazanç kapısı olarak görmüşlerdir.³ Sınırlı sayıdaki su kaynaklarına ve otlak alanlara sahip olmak amacıyla çoğu defa diğer kabilelerle çatışma halinde olmuşlardır.⁴ "Kardeşini zalim veya mazlum olmasına bakmaksızın destekle"⁵ prensibinden hareketle kabile taassubu adına nüfuz genişletmek, hâkimiyet pekiştirmek, ganimet elde etmek ve onur korumak gibi amaçlarla savaşlar yaşanmıştır. Farklı sebeplerle geçmişte yaşanmış olaylar neticesinde kin ve nefret duygularının tetiklediği savaşlar da söz konusu olmuştur.⁶ Çatışmalarda öldürülenlerin intikamını almak kutsal sayılmış ve mutlaka uyulması gereken bir kural olmuştur. Hasım kabileden intikam alıncaya kadar içki kullanmayı, kadınlara yaklaşmayı, güzel koku sürmeyi ve eğlence tertiplemeyi kendilerine yasaklamışlardır.⁷ Durum altından çıkılmaz hal alıncaya kadar anlaşma yoluna gitmediklerinden ve kolay kolay diyet almayı kabul etmediklerinden savaşlar çoğu defa süregelmiştir.⁸ Kadın şair Kebşe bnt. Ma'dikerib (ö. 5/627) Yemen'deki Sa'de mevkiinde öldürülen kardeşi 'Abdullah'ın ardından okuduğu mersiyede bu duruma işaret etmektedir:⁹ (Tavîl)

¹ Dîrîze Sakkâl, *el-'Arab fi'l-'aşri'l-câhilî* (Beyrut: Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, 1995), 96.

² Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî el-'aşru'l-câhilî* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 1/62.

³ 'Abdullâh Seyf Kâid el-Ezdî, "Mu'âmetu'l-Esir fî Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sunne." (Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1402), 93.

⁴ Nûrî Hammûdî el-Kaysî, *el-Furûsiyyetu fi's-şî'ri'l-câhilî* (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1964), 46, 47.

⁵ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Kahire: Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1955), 2/334.

⁶ İbn Haldûn 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehhâde ve Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 334; Sâlih Ahmed el-'Alî, *Muḥâḍarâtu fî târîḫi'l-'Arab* (Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1955), 138.

⁷ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî el-'aşru'l-câhilî*, 1/62; Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ Bek vd., *Eyyâmu'l-'Arab fi'l-câhiliyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1961), 153.

⁸ Bek., *Eyyâmu'l-'Arab fi'l-câhiliyye*, 154.

⁹ Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr el-Câhîz, *Kitâbu'l-hayavân*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî ve Evlâdihî bi Mısır, 1966), 4/397.

وَأَرْسَلَ عَبْدُ اللَّهِ إِذْ حَانَ يَوْمُهُ
وَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُمْ إِفَالًا وَأَنْبَكْرًا
فَلِنْ أَتَيْتُمْ لَمْ تَتَّأَرَوْا بِأَجْيَكُمْ
إِلَى قَوْمِهِ أَلَا تَعْلَمُونَ نَمِي
وَأُتْرِكَ فِي بَيْتٍ فِي صَعْدَةِ مُظْلِمٍ
فَمَشُوا بِأَذَانِ النَّعَامِ الْمُصَلَّمِ

“Abdullah, (öldürüldüğü) gün gelip çatığında halkına haber saldı (ve şöyle dedi:) “Kanımı yerde bırakmayınız!”

“Onlardan (diyet olarak) yedi veya sekiz aylık deve yavrusu ve köşek almayınız ki¹⁰ Sa'de (mevkiinde) karanlık bir ev (konumundaki kabrimde intikamım alınmadan yüzüstü bırakılmış halde) terk edilmiş olmayayım”¹¹

“(Diyet almaya razı gelip de) kardeşinizin intikamını almazsanız kulakları kesik devekuşu (misali sitem dolu sözleri sıkça duymaya alışmış halde mahcup) yürüyesiniz.”

Beyitlerde şair, hasım tarafından teklif edilecek muhtemel diyeti kabul etmemeleri yolunda kardeşlerine uyarıda bulunmakta ve hem öldürülen kardeşinin kabirde rahat etmesi hem de toplumda itibar kaybına uğramamaları için intikamını almaları gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Savaşların sona ermesiyle birlikte kazanan taraf, zaferini ilan etmekte ve hasım kabileden ele geçirdiği her şeye el koymaktadır. Geride yağmalanmış yurtlar, işgal edilmiş topraklar, cansız bedenler, yenilen taraftan müsadere edilen ganimetler ve ele geçirilen esirler kalmaktadır.

Bu makalede esirlerin akıbetleri ve maruz bırakıldıkları muameleler ulaşılabilen beyitler çerçevesinde incelenecektir. Zira şiir sanatı Arapların geçmişe yönelik hemen her olayı kayıt altına aldıkları sicil defteri konumundadır.¹² Her ne kadar Ramazan Altuntaş'a ait “Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumu” başlıklı çalışma ile Mehmet Şirin Aladağ'a ait “Câhiliye ve İslâm Döneminde İçerik-Dini ve Toplumsal Hayat” başlıklı iki adet Yüksek Lisans çalışması yapılmış olsa bile söz konusu çalışmalarda konuların tabiatı gereği detaylara inilmediği; esir algısını toplumda sosyal sınıflandırma ve esiri ele geçirme gibi genel özelliklere değinmekle yetinildiği görülmektedir. İbrahim Fidan'a ait “Câhiliye Şiirinde Kadın İmgesi” başlıklı makale, Nur Gökhan'a ait “Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını” başlıklı kitap ve Mehmet Yılmaz'a ait “Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı” başlıklı makale çalışmalarının da yapıldığı görülmektedir. Başlıklardan da anlaşılacağı üzere bu çalışmalarda Câhiliye devri Arap toplumunda esir algısı, kadının toplumdaki statüsü, esir düşmesinin utanç kaynağı olarak görülmesi ve esir kadının maruz bırakıldığı akıbetler gibi farklı zaviyelerden incelenmiştir.¹³ Makalemizde ise ilgili beyitler çerçevesinde dönemin erkek esir algısının

¹⁰ Esas itibarıyla yedi ve sekiz aylık deve yavrusu ile ergen köşek diyet olarak verilmemektedir. Beyitte bu durum diyet kabul etmeyi değerden düşürmek amacıyla kullanılmıştır. Bk. Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, 4/397.

¹¹ Câhiliye insanı öldürülen kimsenin intikamı alınmaya kadar kabrinin karanlık olduğuna ve intikamı alındıktan sonra aydınlandığına inanmaktadır. Bk. Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, 4:397.

¹² İbn Sellâm Muhammed el-Cumahî, *Tabakâtu fuḥulî's-şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/24.

¹³ Bk. Ramazan Altuntaş, “Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumu” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1989); Mehmet Şirin Aladağ, “Câhiliye ve İslâm Döneminde İçerik-Dini ve Toplumsal Hayat” (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2014); İbrahim Fidan, “Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* Kadın Özel Sayısı (2016), 293-320; Nur Gökhan, *Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019); Mehmet Yılmaz, “Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 363-395.

yansımalarına odaklanılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla arka plan mahiyetinde Câhiliye devri Arap toplumunda esir bireyin akıbeti hususunda özet bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Câhiliye Devri Arap Toplumunda Esir Bireyin Akıbeti

Dönemin Arap toplumunda özgür birey, savaşlar ve baskınlar sırasında ele geçirilme, zorla alıkonma, tuzağa düşürülme, fidye talep etmek amacıyla kaçırılma ve üzerindeki borcu ödeyememe gibi durumlarda esir statüsüne geçirilmiştir.¹⁴ Fidyeye talep etmek amacıyla adam kaçırma, baskınlara ve savaşlara sevk eden önemli ekonomik nedenler arasındadır.¹⁵ Fidyenin mahiyeti ve sınırı karşılıklı uzlaşmaya dayalı olup esirin sosyal konumu, yakınlarının ödeme imkânı ve esirlerle değiş tokuş yapılabilme durumlarına göre farklılık arz etmektedir.¹⁶ Esir birey, lider veya toplumda saygın bir şahsiyet ise fidyesi bin veya iki bin deveye kadar çıkmaktadır.¹⁷ Şöhret sahibi usta süvari ise diyeti iki yüz deveden aşağı değildir.¹⁸ Aşiretinde hatırı sayılır konumda ise fidyesi yüz devedir.¹⁹ Sıradan bir kimse ise kendisinden fidye talep edilmemektedir.²⁰

Esir birey, kendisini esir alan tarafa ait özel işlerde çalıştırılmakta, başkasına hediye edilmekte veya köle pazarında satılmaktadır.²¹ Köle olarak çalıştırılan esirler Arapların sevmedikleri ziraat, inşaat ve alışveriş gibi ince beceri ve tecrübe gerektiren işlerde istihdam edilmektedirler.²² Habeşistan, Şam, Irak, Bizans, İran ve sınır boylarındaki Arap kabileler tarafından ele geçirildikten sonra köle pazarlarına sevk edilen oradan da çalıştırılmak üzere Arap Yarımadası'nın dört bir yanına dağıtımları yapılan beyaz tenli köleler de söz konusudur. Avrupa'daki köle pazarlarından satılmak üzere Doğu'ya sevk edilen kölelere de rastlanmaktadır. Beyaz köleler, siyahlara kıyasla daha kültürlü ve beceri sahibi sayıldıklarından pek fazla kabul görmektedirler. Zira inşaat, ticaret ve ince işler, şehirde yaşayan kültürlü halkın uzmanlık alanındadır.²³

Her ne kadar özgür bireyin esir statüsüne geçirilmesi zillite düşürülmesi anlamına gelse bile esir alan taraf açısından bu durum övünme vesilesi sayılmıştır. Bu sebeple esir alan taraf bazı zamanlar esirini teşhir etmek ve aşağılamak amacıyla alına kılıç ucuyla kesik atarak damgaladıktan sonra serbest bırakmıştır.²⁴ Esir bireye esir hayatına razı gelmesi veya damgalandıktan sonra serbest bırakılması şeklinde iki seçenek sunulmuştur. Esir bireyin damgalanma seçeneğini kabullenmesi durumunda perçeminden bir tutam saç alınmış ve gerektiğinde övünme ve teşhir edilme amacıyla

¹⁴ 'Abdullâh Seyf Kâid, "Mu'âmeletü'l-Esir fî Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sunne", 94.

¹⁵ Ahmed Muhtâr el-Bizra, *el-Esru ve's-sicn fî şî'ri'l-'Arab* (Dimaşk: Muessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1985), 37.

¹⁶ Şukrân Harbutlî, "el-Esrâ ve mu'âmeletuhum hattâ nihâyeti'l-'aşri'n-nebevî", *Dirâsâtun Târîhiyye* 25/89, 90 (2005), 33.

¹⁷ Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, 2/66; Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Mufid Kumeyha (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), 15/272.

¹⁸ Bizra, *el-Esru ve's-sicn fî şî'ri'l-'Arab*, 38.

¹⁹ Bizra, *el-esru ve's-sicn fî şî'ri'l-'Arab*, 38.

²⁰ Bizra, *el-Esru ve's-sicn fî şî'ri'l-'Arab*, 38.

²¹ Cevâd 'Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmî'atu Bağdâd, 1993), 7/362-456.

²² Cevâd 'Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 4/120.

²³ Cevâd 'Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, 4/119, 120.

²⁴ Ebu'l-'Abbâs Ahmed el-Kalkşandî, *Şubhu'l-aşâ* (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1922), 1/408.

saklanmıştı. Damgalanma eylemine özellikle esirin hatırı sayılır konumda saygın bir şahsiyet olması durumunda başvurulmuştur.²⁵

Esir alan taraf, esir aldığı bireye dilediği türden işkence uygulamaya hakkı olduğuna inandığından üzerinde farklı uygulamalar denemiştir.²⁶ Söz gelimi esirin damarları kesilmiş ve kan kaybetmek suretiyle ölüme terk edilmiştir.²⁷ Bazı zamanlar diri diri ateşe atılmışlar veya boğazlanarak öldürülmüşlerdir.²⁸

2. Câhiliye Devri Arap Şiirinde Esir Yansımaları

Şair, ilhamını yetiştirdiği ortamdan ve kişiliğine yön veren kültürden almaktadır. Câhiliye devri Arap şairinin de yetiştirdiği ortamın, edindiği deneyimlerin ve yaşadığı olaylar karşısında etkilendiği duyguların izlerini beyitlere yansıtması beklenecek bir durumdur.²⁹ Dönemin Arap şairlerine ait günümüze ulaşan beyitlerde esir bireyin akıbeti ve maruz bırakıldığı muamelelerle ilgili bazı ipuçlarına rastlanmaktadır. Bu durumu esiri bağlama, esiri hapsedme, esire kötü muamelede bulunma, esiri fidye karşılığında serbest bırakma, esiri karşılıksız serbest bırakma ve esiri öldürme şeklinde beş alt başlıkta incelemek mümkündür.

2.1. Esiri Bağlama

Esir birey, ele geçirildiği andan itibaren psikolojik ve fiziksel baskıya maruz bırakılmıştır. İlk iş olarak itibarsızlaştırılmak ve kaçmasını önlemek amacıyla ip, zincir, pranga ve meşin gibi nesnelerle elleri veya ayakları sıkıca bağlanmıştı. Söz gelimi Kurra b. Kays (ö. ?/?), aşağıdaki beyitte en-Nibâc Günü esir aldıkları Cesâme ez-Zuhlî (ö. ?/?) adındaki bir şahsı sıfâd adını verdikleri bağ³⁰ ile ellerini arkadan bağladıklarını ve zorla yürüttüklerini dile getirmektedir:³¹ (Tavîl)

وَجَنَامَةُ الدُّهْلِيِّ قُنْدَاهُ عَنُورَةٌ إِلَى الْحَيِّ مَصْفُودَ الْيَدَيْنِ مُفَكَّرًا

“Cesâme ez-Zuhlî’yi elleri arkadan sıfâdla bağlı (ve) düşünceli halde kabile(nin bulunduğu mevkiye) doğru güç kullanarak önümüze kattık.”

Benzer biçimde Rahrahân Günü ‘Âmiroğulları, Ma’bed (ö. 571) adındaki bir adamı yakalamışlardır. Kardeşi Lakît b. Zurâra (ö. 570) ise Ma’bed’in yardımına koşmak yerine kaçmayı yeğlemiştir. Şair ‘Avf b. ‘Atıyye (ö. ?/?), Lakît’i bu davranışı sebebiyle payladığı beyitte Ma’bed’in ellerinin sıfâdla bağlandığına dikkat çekmektedir:³² (Kâmil)

²⁵ Hûfî, *el-Hayâtu’l-‘Arabîyyetu mine’s-si’ri’l-câhilî*, 201.

²⁶ Ebu’l-Hasen ‘İzzuddîn ‘Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ebu’l-Fidâ ‘Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987), 1/400.

²⁷ ‘Abdulkâdir b. ‘Umar el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-Arab*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, ts.), 2/197; Bek, *Eyyâmu’l-Arab fi’l-câhiliyye*, 131.

²⁸ İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/437-439.

²⁹ Şevkî Dayf, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî el-‘aşru’l-câhilî*, 1/217.

³⁰ صفاد kavramı esirin bağlandığı meşin, ip veya zincir anlamındadır. Bk. el-Cevherî İsmâ’îl b. Hammâd, thk. Ahmed ‘Abdulgâfûr ‘Attâr, *eş-Şihâh ve tâcu’l-Lûga ve şihâhu’l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1956), “şfd”, 2/498.

³¹ Nuveyrî, *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*, 15/291.

³² Ebu’l-Ferec ‘Ali b. el-Huseyn el-İsfahânî, *Kitâbu’l-ağânî*, thk. İhsân ‘Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 2002), 24/43; Cevâd ‘Ali, *el-Mufaşşal fi târîhi’l-Arab kable’l-İslâm* (Bağdat: Câmî’atu Bağdâd, 1993), 1191.

هَلَّا كَرَزْتَ عَلَى أَخِيكَ مَعْبِدٍ وَالْعَامِرِيُّ يُفَوِّدُهُ بِصِفَادٍ

“Kardeşçağızın Ma'bed'in (yardımına) koşmadın mı? 'Âmirli onu sıfâd ile bağlı halde önüne katmış (götürüyor) iken.”

Sevvâr b. Hayyân el-Minkarî (ö. ?/?) ise beyitte Cedûd Günü Bekroğulları'na mensup Hûmrân b. 'Abdi 'Amr (ö. ?/?) adındaki bir şahsı esir aldıklarına ve bileklerine zincir geçirerek kilit vurduklarına işaret etmektedir:³³ (Tavîl)

وَحُمْرَانُ قَسْرًا أَنْزَلْتُهُ رَمَاحَنَا فَعَالَجَ غُلًّا مِنْ نِزَاعِيهِ مُقْفَلًا

“Mızraklarımız Hûmrân'ı (bineğinden) indirdi de iki kolundaki kilitli bir zincire direndi.”

Kays b. el-Hudâdiye (ö. ?/?), bir baskın sırasında aralarında şairin de bulunduğu bazı kimselerin esir alındığını, daha sonra esir pazarına götürdüklerini, orada 'Adiyy b. Nevfel (ö. ?/?) adında iyiliksever bir adam tarafından satın alınarak serbest bırakıldıklarını vurguladığı ve bu davranışı sebebiyle 'Adiyy'i övdüğü bazı beyitlerde esarete iken prangaya vurulduğuna dikkat çekmektedir:³⁴ (Tavîl)

دَعَوْتُ عَدِيًّا وَالْكُبُولُ تَكُنِّي أَلَا يَا عَدِيَّ يَا عَدِيَّ بْنَ نَوْفَلٍ
دَعَوْتُ عَدِيًّا وَالْمَنَاتَا شَوَارِعُ أَلَا يَا عَدِيَّ لِلْأَسِيرِ الْمَكْبَلِ

“Prangalar beni yere yığmakta iken 'Adiyy'e seslendim: “Dinle ey 'Adiyy! Ey 'Adiyy b. Nevfel!”

“Ölüm her taraftan (üzerimize) yönelmiş iken 'Adiyy'e seslendim: “Dinle ey 'Adiyy! Prangaya vurulmuş esirin 'Adiyy'i dinle!”

Meşhur şair A'sâ (ö. 7/629) ise, Yemâme Hanedanı Hevze b. 'Ali el-Hanefî'yi (ö. 8/630) övdüğü beyitte Temîm kabilesine mensup yüz esirin Hanedân tarafından bağlarının çözüldüğüne ve serbest bırakıldıklarına işaret etmektedir:³⁵ (Basît)

فَقَاكَ عَنْ مَائَةٍ مِنْهُمْ وَتَأَقُّهُمْ فَأَصْبَحُوا كُلُّهُمْ مِنْ غُلِّهِ خُلَعًا

“Onlardan yüz (tanenin) bağını çözdü de hepsi zincirinden kurtulmuş oldu.”

Beyitlerden esir bireyin itibarsızlaştırılmak ve kaçmasını önlemek amacıyla bağ, kilitli zincir ve pranga gibi nesnelerle bağlandığı anlaşılmaktadır.

2.2. Esiri Hapsetme

Câhiliye Arapları kaçmalarını önlemek amacıyla esirleri hapsetmişler ve gözetim altında tutmuşlardır. Ne var ki Gassânoğulları Hanedanlığı dışında günümüzdeki gibi tutsakların konulduğu özel hapishanelere rastlanmamaktadır. Bunun yerine esirlerin kuyu ve hayvan ağılı gibi yerlerde gözetim altında tutuldukları anlaşılmaktadır. Söz gelimi 'Avf b. 'Atıyye, Lakîb b. Zurâra'yı kardeşi

³³ İsfahânî, *Kitābu'l-ağānî*, 14/52.

³⁴ İsfahânî, *Kitābu'l-ağānî*, 14/98.

³⁵ A'sâ el-Kebîr Meymûn b. Kays, *Dîvānu Meymûn b. Kays*, thk. Muhammed Huseyn (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1950), 102.

Ma'bed'in yardımına koşmamış olması sebebiyle payladığı beyitte kardeşinin 'Âmiroğulları tarafından esir alındıktan sonra kuyuya atıldığına işaret etmektedir:³⁶ (Kâmil)

لَكِنْ تَرَكْتُهُ فِي عَمِيقٍ قَعْرَهَا جَزْراً لِحَامِعَةٍ وَطَيْرٍ عَوَادٍ

"Ama sen onu dibi derin (kuyuda) sırtlana ve yırtıcı kuşlara kurban olarak bıraktın."

Kays b. el-Hudâdiye ise diğer esirlerle birlikte alıkondukları hayvan ağılında ateşe verilerek yakılmak üzere iken 'Adiyy b. Nevfel tarafından satın alındıklarına ve özgürlüklerine kavuşturulduklarına dikkat çekmektedir:³⁷ (Tavîl)

تَذَارَكْتَ أَصْحَابَ الْحَظِيرَةِ بَعْدَمَا أَصَابَهُمْ مِنَّا حَرِيقُ الْمُحْلَلِ

"(Hayvan) ağılındaki kimselerin (imdadına) yetiştin. Bazılarımızı yakmayı doğru bulan şahsın tutuşturduğu yangına maruz bırakıldıktan sonra."

Ğassânoğulları Hanedanlığı'na bağlı el-Balkâ' bölgesinde ise hapisane bulunduğu gelen rivayetler arasındadır. Nitekim Irak'ı yurt edinen Lahm kabilesi ile Ğassânoğulları Hanedanlığı arasında savaş yaşanmış ve Ğassânoğulları bu savaştan zaferle çıkmıştır. Savaş esnasında Lahm kabilesinden bazı kimseler öldürülmüştür. Aradan bir yıl geçmeden iki grup tekrar karşı karşıya gelmişlerdir. Bu sefer hazırlıklı olan Lahmîler, Ğassânoğulları karşısında üstünlük sağlamışlar ve Ğassânoğulları'ndan bazı kimseleri esir almışlardır. Lahmîlerin Hanedanı el-Esved b. el-Munzir (ö. ??), esirlerin hayatını bağışlamayı düşünmüştür. Kardeşi öldürülen bir şahıs ayağa kalkmış ve okuduğu beyitlerde Hanedan'a geçmişte Ğassânoğulları tarafından hapse atılan ve öldürülen Lahmîlerin akıbetlerini hatırlatarak Ğassânîli esirleri öldürmesi yolunda telkinde bulunmuştur:³⁸ (Basît)

وَأَذْكُرُ لِمَنْجَاهُمْ مَثْوَى أَبِي كَرِبٍ وَخَيْسَ آلِ عَدِيٍّ عِنْدَهُمْ حَقَبًا
أُمْسَتْ تُصَرَّبُ بِالْبُلْقَاءِ هَامئُهُ وَتَحْنُ نَسْتَعْمِلُ اللَّذَاتِ وَالطَّرَبَا

"(Ele geçirdiğimiz esirlerin) kurtulması için (kafa yorarken) Ebû Kerib'in yattığı yeri düşün. Ve 'Adiyyoğulları'nın onların elinde bir süre hapsedilmelerini de."

el-Balkâ'da akşam vakti kafasına vuruluyordu. Biz lezzetli (yiyecekler) ve coşku (içinde çalgı aletleri) kullanarak (eğlenirken)."

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere esir birey kuyu, hayvan barınağı ve az rastlansa da hapisane gibi yerlerde gözetim altında tutulmuştur.

2.3. Esire Kötü Muamelede Bulunma

Dönemin Arap şiirinde esir bireyin maruz bırakıldığı uzun süre yaya olarak yürütülme, kırbaçlanarak teşhir edilme, deveye bağlanarak yürütülme, yiyecek ve içecekten mahrum bırakılma,

³⁶ İsfahânî, *Kitābu'l-ağānî*, 11/91.

³⁷ İsfahânî, *Kitābu'l-ağānî*, 14/98.

³⁸ Sadruddîn 'Ali b. Ebî'l-Ferec b. el-Hasen el-Basrî, *Kitābu'l-ḥamāseti'l-baṣriyye*, thk. 'Âdil Suleymân Cemâl (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf Lecnetu lhyâi't-Turâs el-İslâmî, 1987), 1/285.

sopa ile dövülme, kılıç darbeleriyle öldürülme ve işkenceye maruz bırakılma gibi kötü muamele izlerine de rastlanmaktadır. Söz gelimi Şeybânoğulları ile Mâlikoğulları arasında yaşanan A'sâş Günü, 'Uteybe b. el-Hâris el-Yerbû'î (ö. 604), Şeybânoğulları'nın lideri Bistâm b. Kays'ı (ö. 612) esir almış ve ellerini bağlayıp zincire vurduktan sonra kavurucu sıcakta hem ağaçsız otlak alanda hem de ıssız çölde yürütmüştür. 'Uteybe, beyitlerde bu duruma işaret etmekte ve şöyle demektedir:³⁹ (Basît)

أُبْلِغُ سَرَاةَ بَنِي شَيْبَانَ مَالِكَةً إِيَّيْ أَتَأْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ بِسُطَامًا
قَاطِطَ الشَّرْبَةِ فِي قَنَدٍ وَسُلْسِلَةٍ صَوْتُ الْحَبِيدِ يُعْنِيهِ إِذَا قَامَا
إِنْ يَخْصُرُوكَ بِذِي قَارٍ قَدَا قِنَّةٍ فَقَدْ أُعْرِفُهُ بِيَدًا وَأَعْلَامَا

"Şeybânoğulları'nın öncülerine (benden) bir mesaj ulaştır (ve onlara şunu söyle:) "Ben 'Abdullah'a bedel olarak Bistâm'ı esir aldım."

"Ağaçsız otlak alanda bağlı ve zincire vurulmuş halde sıcaktan kavruldu. Ayağa kalkınca (zincir) demirinin sesi ona şarkı söylüyor(du)."

"Zî Kâr ve Zâ Kınne (isimli bölgelerde) seni kuşatıyorlarsa ıssız çölleri ve ulu dağları ona tanıtmaktayım."

Dahası Bistâm b. Kays, zincire vurulmuş halde bir yıl boyunca kırbaçlanarak sokak aralarında halka teşhir edilmiştir. Emevî şairi Hıdâş b. Bişr (ö. 134/751) beyitte bu duruma işaret etmekte ve şöyle demektedir:⁴⁰ (Tavîl)

وَعَضَّ ابْنُ ذِي الْجَنَيْنِ حَوْلَ بُيُوتِنَا سَلَسِلُهُ وَالْقِدُّ حَوْلًا مُجَرَّمَا

"Kamçı ve zincirleri Zi'l-Ceddeyn'i⁴¹ tam bir yıl evlerimizin etrafında dişledi."

Esir birey bazı zamanlar deveye bağlanmış ve devenin ardından koşar adım yürütülmüştür. Zeydu'l-Hayl (ö. 632), Seby Günü münasebetiyle söylediği beyitlerde belalı olmakla ün salmış el-Hâris b. Zâlim'i (ö. 600) bir saldırı sırasında esir aldığına ve deveye bağlayarak koşar adım devenin ardından yürüttüğüne işaret etmektedir:⁴² (Tavîl)

وَسُقْنَا نِسَاءَ الْحَيِّ مُرَّةً بِالْقَنَا وَبِالْخَيْلِ تَرْدِي قَدْ حَوَيْنَا ابْنَ ظَالِمٍ
جَنْبِيًّا لِأَعْضَادِ النَّوَاجِي يُقْدَنُهُ عَلَى تَعَبِ بَيْنِ النَّوَاجِي الرَّوَاسِمِ
يُقُولُ: اقْبَلُوا مِنِّي الْفِدَاءَ وَأَنْعَمُوا عَلَيَّ وَجَزُونِي مَكَانَ الْقَوَائِمِ

"Kabilenin Murra (kabilesinin) kadınlarını mızraklarla önümüze kattık. Koşan atlarla da İbn Zâlim'i kuşattık"

"Onu (ardı sıra) yönlendiren develerin ayaklarına bağlanmış halde."

"Şunu söylüyor(du): "Fidye kabul edin benden. Bana iyilik yapın. Alnıma çizik atın."

³⁹ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, *Kitābu'n-naḳā'id naḳā'idu Cerir ve'l-Farazdaḳ*, thk. Halîl 'Umran el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/61.

⁴⁰ Ma'mer b. el-Musennâ, *Kitābu'n-naḳā'id*, 1/59.

⁴¹ Zi'l-Ceddeyn ile Bistâm b. Kays kastedilmektedir. Bk. Ma'mer b. el-Musennâ, *Kitābu'n-naḳā'id*, 1/59.

⁴² Zeydu'l-Hayl et-Tâî, *Ş'iru Zeydi'l-Hayl et-Tâî*, thk. Ahmed Muhtâr el-Bizra (Dimâşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1988), 157.

Esir birey uzun süre aç da bırakılmıştır. Örneğin ‘Abdullah b. ‘Aneme ed-Dabbî (ö. ?/?) bir çatışma sırasında esir düşen halkından bazı kimselerin aç bırakıldıklarını ve az miktarda artık su içmelerine izin verildiğini beyitlerde şöyle dile getirmektedir:⁴³ (Tavîl)

رَأَيْتُ رَجَالًا لَمْ تَكُنْ لِنَبِيْعِهِمْ يُبَاعُونَ بِالْبُعْزَانِ مَتْنَى وَمَوْجِدَا
طَعَامُهُمْ لَحْمٌ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ وَيُسْقَوْنَ بَعْدَ الرَّيِّ شِرْبًا مُصَرَّدَا

“Asla satmadığımız adamlar gördüm. (Şimdi) deve karşılığında ikişer birer satılan.”

“(Düşmanın) yiyeceği (esirlere) haram (olan) ettir. (Düşman su içip) kandıktan sonra az miktar (esirlere artan sudan) içirilir.”

Esir birey, susuzluğa da maruz bırakılmıştır. Suleymoğulları’na mensup ‘Amr b. ‘Âsiye (ö. ?/?) adında bir şahıs adamlarıyla birlikte Sehmoğulları’na baskın düzenlemiştir. Sehmoğulları durumdan gizlice haberdar edildiklerinden teyakkuzdadırlar. Planının suya düştüğünü fark eden ‘Amr, saldırı için fırsat kolladığı sırada çok susamış ve su içmek için yakınındaki vadide yer alan bir kuyuya inmiştir. Ancak kuyu etrafında pusuda bekleyen iki kişi tarafından yakalanmıştır. Su içmesine izin vermelerini rica etse de adamlar buna yanaşmamışlar ve ‘Amr’ı kılıç darbeleriyle öldürmüşlerdir. ‘Amr’ın kız kardeşi, okuduğu mersiyede bu duruma işaret etmekte ve şöyle demektedir:⁴⁴ (Basîf)

يَا لَهْفَ نَفْسِي لَهْفًا دَائِمًا أَبَدًا عَلَى ابْنِ عَاصِيَةِ الْمُقْتُولِ بِالْوَادِي
إِذْ جَاءَ يَنْقُضُ عَنْ أَصْحَابِهِ طِفْلًا مَشَى السَّبْتَى أَمَامَ الْأَيْكَةِ الْعَادِي
هَلَّا سَقَيْتُمْ بَنِي سَهْمٍ أَسِيرَكُمْ نَفْسِي فِدَاؤُكَ مِنْ ذِي غَلَّةٍ صَادِي

“Vay başıma gelenler! Vay vadide öldürülen ‘Âsiye’nin oğluna olan sonsuz üzüntüme!”

“Arkadaşlarından uzaklaşıp sağı solu gözetleyerek ve yol bulmaya çalışarak geldiğinde. Ağaçlığın önünde koşmakta olan kaplan misali.”

“Ey Sehmoğulları! Esirinize su veremez miydiniz? Susuzluktan kavrulan (kardeşim!) Canım sana feda olsun.”

Esir birey insanlık dışı işkencelere de maruz bırakılmıştır. Şair Şenferâ (ö. 525), Sulâmânoğulları’na mensup bir grup tarafından esir alınmıştır. Grup, şairden alaycı bir tavırla şiir söylemesini istemiştir. Şair, şiirin neşeli durumlarda söyleneceğini öne sürmüş ve isteklerini reddetmiştir. Bunun üzerine aralarından bir şahıs kılıcını çekmiş ve şairin elini kılıç darbesiyle koparmıştır. Acılar içerisinde kıvranan şair, elindeki siyah siğile hitaben şöyle demiştir:⁴⁵ (Recez)

لَا تَبْعِدِي إِيمًا هَلَكْتَ شَامُهُ قَرَبَ وَادٍ نَفَرَتْ حَمَامُهُ
وَرُبَّ قِرْنٍ فَصَلَّتْ عِظَامُهُ قَرَبَ وَادٍ نَفَرَتْ حَمَامُهُ

“(Ey) siğil! Uzaklaşma! Yok olursan (bil ki) kumruyu ürküten nice vadi vardır.”

⁴³ Ma’mer b. el-Musennâ, *Kitābu’n-naḳāid*, 1/48.

⁴⁴ İsfahânî, *Kitābu’l-aḡānî*, 12/73.

⁴⁵ İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu’l-luḡa*, thk. Remzî Munîr Ba’lebekkî (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1987), "brtî" 2/1121; İsfahânî, *Kitābu’l-aḡānî*, 21/130.

“Kemiklerini (darbelerin) ayırdığı nice rakip vardır.”

Şahıs "Gözünü yaşlandırayım mı?" diyerek alaycı tavrını sürdürmüş ve şairin gözüne ok saplamıştır. Öldürücü darbeyi vurmadan önce de nereye defnedilmesini arzu ettiği yolunda şaire sormuştur. Şair, cevap olarak şu beyti okumuştur:⁴⁶ (Tavîl)

لَا تُقْبِرُونِي إِنَّ قَبْرِي مُحَرَّمٌ وَلَكِنْ أَنْبِئْنِي أُمَّ عَامِرٍ

“Beni defnetmeyiniz. Zira kabrim size haramdır. Ama Ey Dişi Sırtlan! Sana (ziyafet çıktı) müjdeler olsun.”

Görüleceği üzere dönemin şiirlerinde esir birey uzun süre ağaçsız otlak alanda ve ıssız çölde yürütülmekte, zincire vurulmuş halde sokak aralarında kırbaçlanarak halka teşhir edilmekte, deveye bağlanarak koşar adım ardından yürütülmekte, aç ve susuz bırakılmakta ve insanlık dışı işkence türlerine maruz bırakılarak katledilmektedir.

2.4. Esiri Fidyeye Karşılığında Serbest Bırakma

Dönemin Arap şiirinde esir bireyin akıbeti hususunda fidyenin belirleyici rol oynadığına delalet eden beyitlere de rastlanmaktadır. Söz gelimi esir alan taraf, fidye talep etmek amacıyla esirin hayatta kalmasına önem vermiştir. ‘Uteybe b. el-Hâris el-Yerbû’î, bakmakla yükümlü olduğu kimselerin bulunduğu ve develere ihtiyaç duyduğu gerekçesiyle Ğabîl Günü Şeybânoğulları’nın lideri Bistâm b. Kays’ı esir almıştır. Ne var ki Bistâm, geçmişte Sa’lebeoğulları’ndan bazı kimseleri öldürmüştür. Bu sebeple Sa’lebeoğulları, öldürülenlerin intikamını almak için fırsat kollamaktadır. ‘Uteybe, Bistâm’ın öldürülebileceği endişesiyle onu aralarında sıhriyet bağı bulunan ‘Âmir b. Sa’sa’aoğulları kabilesine götürmüştür. Muhadram şair Mâlik b. Nuveyre (ö. 12/ 634) aşağıdaki beyitlerde ‘Uteybe’nin fidye almak amacıyla Bistâm’ı öldürmelerine izin vermediğine işaret etmekte ve geçmişte Bistâm’ın öldürdüğü bazı şahsiyetlerin isimlerine de değinerek şöyle demektedir:⁴⁷ (Kâmil)

لِلَّهِ عَنَابُ بْنُ مَيَّةَ إِذْ رَأَى إِلَى ثَارِنَا فِي كَفِّهِ يَلْدُدُ
أَتَحْيِي أَمْرًا أَرْدَى بُجَيْرًا وَمَالِكًا وَأَتَوَى حَرْثًا بَعْدَمَا كَانَ يَقْصِدُ
وَنَحْنُ ثَارِنَا قَبْلَ ذَلِكَ ابْنُ أُمِّهِ عَدَاةَ الْكَلَابِيِّينَ وَالْقَوْمُ يَشْهَدُ

“Aşk olsun ‘Attâb b. Meyye’ye⁴⁸ elindeki intikamımızı (almak istediğimiz Bistâm’ı) etrafa endişeyle bakarken gördüğünde.”

“Buceyr’i ve Mâlik’i yere yıkarak öldüren ve (canına) bilerek kastettikten sonra Hureys’i katleden adamı yaşatacak mısınız?”

⁴⁶ İsfahânî, *Kitābu’l-ağānî*, 21/130.

⁴⁷ Ma’mer b. el-Musennâ, *Kitābu’n-naḳāid*, 1/228.

⁴⁸ ‘Attâb b. Meyye ile Uteybe b. el-Haris’in kastedildiği kuvvetle muhtemeldir. Bk. Ma’mer b. el-Musennâ, *Kitābu’n-naḳāid*, 1/228.

"Halbuki biz daha önce Kilâbiyyîn (Günü'nün) sabahında kardeşinin intikamını almıştık. Buna halk da şahittir."

Bistâm, 'Uteybe'ye dört yüz deve ve otuz kısarak fidye ödemesi, alnına kılıç ucuyla çizik atılarak damgalanması ve Şihâboğulları'na karşı savaşmaması koşuluyla serbest bırakılmıştır.⁴⁹

el-Berâ' b. Kays el-Kindî (ö. ?/?) de Kulâb Günü Temîmoğulları tarafından esir alınmış ve yüzlerce deve fidye ödedikten sonra serbest bırakılmıştır. Berâ', aşağıdaki beyitlerde bu duruma işaret etmektedir:⁵⁰ (Haffî)

لَقِينَنَا أُسُودٌ سَعْدٍ وَسَعْدٌ	خُلِقْتُ فِي الْحُرُوبِ سَوَطَ عَذَابٍ
تَرْكُونِي مُسَهَّداً فِي وَثَاقٍ	أَزُقُّبُ النَّجْمَ مَا أُسَيِّغُ شَرَابِي
خَائِفاً لِلرَّدى وَلَوْلَا دِفَاعِي	بِمِئِينَ عَن مُهْجَتِي كَالْهَضَابِ
لَسَقَيْتُ الرَّدَى وَكُنْتُ كَقَوْمِي	فِي ضَرْيَحٍ مُعَيَّاً فِي التُّرَابِ

"Sa'd (aşiretinin) aslanları bizimle karşı karşıya geldi. Sa'd (aşiretinin adamları) savaşlarda azap kamçısı (olmak için) yaratıldılar."

"Beni prangada uykusuz bıraktılar yıldızları gözeterek. İçeceğimden tat almadan."

"Ölümden korkarak. Canımı kurtarmak için (koca) tepeler gibi yüzlerce deve ödemeseydim eğer"

"Ölüm (şerbeti) içirilmiş olacaktım. Halkım gibi mezarın içinde toprakta olacaktım."

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere esir alan taraf istediği fidyeyi alıncaya kadar esiri sıkıca bağlamakta ve gözetim altında tutmaktadır. İstenen fidyenin ödenmemesi durumunda hayatına son verilmektedir.

Bazı zamanlar fidyenin eksiksiz teslim edilmesini garanti altına almak amacıyla esir birey boynundaki ve ayaklarındaki prangalarla vadedilen yere kadar yürütülmüştür. Örneğin Sa'doğulları, Yemen tarafından gelen Perslere ait bir kabileyi pusuya düşürmüş ve mallarına el koymuşlardır. Kabileyi korumakla görevli askerlerin çoğunu da öldürmüşlerdir. Görevliler arasında bulunan Hevze b. 'Ali (ö. ?/?) adındaki adamı da esir almışlardır. Hevze, serbest bırakılması karşılığında üç yüz deve fidye ödeyeceğini vadetmiştir. Sa'doğulları fidyeyi teslim almak için boynuna ve ayaklarına prangalar vurulmuş halde Hevze'yi Hecer'e⁵¹ kadar yürütmüşlerdir. Sa'doğulları'nın şairi beyitlerde bu duruma işaret etmekte ve şöyle demektedir:⁵² (Tavîl)

وَمِمَّا رَأَيْتُ الْقَوْمَ لَيْلَةً أَدْلَجُوا	بِهَوْدَةٍ مَقْرُونٍ أَلْيَدَيْنِ إِلَى النَّحْرِ
وَرَدْنَا بِهِ نَحْلَ الْيَمَامَةِ عَانِيًا	عَلَيْهِ وَثَاقُ الْقَدِّ وَالْحَلْقُ السُّمَرِ

⁴⁹ Ma'mer b. el-Musennâ, *Kitābu'n-naḳāid*, 1/229.

⁵⁰ İsfahânî, *Kitābu'l-aḡānī*, 16/232.

⁵¹ Hecer, deve yürüyüşüyle el-Yemâme'ye on günlük Basra'ya ise on beş günlük mesafede bir yerleşim biriminin adıdır. Bk. Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/393.

⁵² İsfahânî, *Kitābu'l-aḡānī*, 17/229.

“Hevze b. ‘Ali’yi elleri göğsüne kadar bağlı olduğu halde akşam vakti yürüttükleri gece topluluğun lideri bizden olmuştur.”

“Onu zelil halde el-Yemâme (bölgesinin) hurmalığına getirdiğimizde. Üzerindeki meşinden bağ ve siyah halkalı (demir zincirle).”

Görüleceği üzere esir birey fidye ödeyerek canını kurtarabilmek amacıyla esir alan tarafla birlikte uzun mesafeler katetmektedir.

2.5. Esiri Karşılıksız Serbest Bırakma

Dönemin Arap toplumunda esir birey, bazı zamanlar ahde vefa, geçmişte yapılan iyiliğe iyilikle karşılık verme, hatırı sayılır kimseyi onore etme ve övünme⁵³ gibi amaçlarla da karşılıksız serbest bırakılmıştır. Şair Lebîd b. Rabî’a (ö. 40/660) halkıyla övündüğü aşağıdaki beyitte sayısız esirleri karşılıksız serbest bıraktıklarına ve onlara bolca ikramda bulunduklarına işaret etmektedir:⁵⁴ (Tavîl)

وَعَانَ فَكُنَّاهُ بَغِيرِ سِوَامِهِ فَأَصْبَحَ يَمْشِي فِي الْمَحَلَّةِ جَاذِلًا

“Pazarlık yapmaksızın serbest bıraktığımız nice esir vardır. Konakladığı yerde bolluk içerisinde yürüyerek sabahlayan.”

Dönemin Arap şiirinde esir alan tarafın kabileler arasında saygınlık kazanma, şöhret yakalama ve övünme amacıyla fidye talep etmeksizin esiri serbest bıraktığına işaret eden beyitlere de rastlanmaktadır. Havv Günü, Tağliboğulları’na mensup bir grup, ‘Amr b. Kulsûm (ö. 584) liderliğinde Zubyânoğulları’na baskın düzenlemişlerdir. Gün boyu iki grup arasında şiddetli çatışmalar yaşanmış ve günün sonunda Zubyânoğulları yenilgiyi kabullenmişlerdir. Ele geçirilen esirler arasında Mudar kabilesinin alt kolu olan Zubyânoğulları’nın öncülerinden Huzeyfe b. Bedr (ö. ?/?) de vardır. Tağliboğulları, Huzeyfe’yi öldürmeden yana tavır sergilemişlerdir. Huzeyfe, serbest bırakılması durumunda kendilerine bin adet asil deve fidye vereceği yolunda taahhütte bulunmuştur. Buna karşılık ‘Amr b. Kulsûm, Huzeyfe’ye “Sen Mudar kabilesinin öncülerindensin ve ben senin gibi olma arzusundayım” diyerek esirini serbest bırakma niyetinde olduğunu beyan etmiştir. Ardından Huzeyfe’nin alnını kılıç ucuyla çizik atarak damgalamış ve onu serbest bırakmıştır. ‘Amr b. Kulsûm, beyitlerde bu davranışıyla övünmekte ve şöyle demektedir:⁵⁵ (Vâfir)

أَلَمْ تَرَ أَنَّنِي رَجُلٌ صُورٌ إِذَا مَا الْمَرْءُ لَمْ يَهْمُ بِصُبْرِ
وَأَلْبِي بِالذَّنَائِبِ يَوْمَ حَوٍّ مَنَنْتُ عَلَى حُذَيْفَةَ بَعْدَ أُسْرِ
وَلَوْ غَيْرِي يَجِيءُ بِهِ أَسِيرًا لَنَالَ بِهِ رَغْبَةً نُحِرَ دَهْرُ
وَلَكِنِّي مَنَنْتُ وَكَانَ أَهْلًا لِمَا أَوْلَيْتُ فِي حَمَلِ بْنِ بَدْرِ

⁵³ Vâdih es-Samed, *es-Sucûn ve eşeruhâ fi’l-âdâbi’l-‘Arabiyye* (Beyrut: el-Muessesetu’l-Câmi’iyye li’d-Dirâsâti ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1995), 117.

⁵⁴ Lebîd b. Rabî’a, *Dîvânü Lubeyd b. Rabî’a*, thk. Hamdo Tammâs (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2004), 79.

⁵⁵ Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Muhammed b. el-Mutahhar el-‘Adevî eş-Şimşâtî, *el-Envâr ve maḥâsinu’l-eş’âr*, thk. es-Seyyid Muhammed Yûsuf (Kuveyt: Vizâratu’l-İ’lâm, 1977), 1/157, 158.

"Görmedin mi kişinin sabretmeyi aklından geçirmediği (zor) anda benim pek sabırlı bir kimse olduğumu."

"Ve Huzeyfe'ye Havv Günü ez-Zenâib'de⁵⁶ esir düştükten sonra iyilikte bulunduğumu."

"Eğer benden başkası onu esir alıp getiriyor olsaydı karşılığında istediği bir ömür yetecek birikim elde ederdi."

"Ama ben (onu serbest bırakmakla ona) iyilik yaptım. (Kardeşi) Hamel b. Bedr'e⁵⁷ (ö. ?/?) (düşmanlarını sevindirme fırsatı vermeyerek) yaptığım bu eylemi o hak ediyordu."

Beyitlerden 'Amr b. Kulsûm'un, Zubyânoğulları'nın lideri Hamel gibi hatırı sayılır bir şahsiyetin kardeşini fidye talep etmek yerine karşılıksız serbest bırakmak suretiyle kabileler arasında şöhret yakalama, saygınlık kazanma ve övülme arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu tür davranışların, sahibine toplumun takdirini kazandıracağı muhakkaktır. Huzeyfe b. Bedr, 'Amr b. Kulsûm'un bu davranışını beyitlere yansıtmış ve minnet duygularını şu ifadelerle dile getirmiştir:⁵⁸ (Basît)

حُزِرَ الْعُيُونُ عَلَى عَمْرٍو بْنِ كُثُومٍ	إِنِّي لَمُنِّي وَإِنْ كَانَتْ عَشِيرَتُهُ
كَفَى وَمَا ذَاكَ مِنْ عَمْرٍو بِمَكْنُومٍ	الْمُطْلِقِ الْغُلَّ عَنِّي بَعْدَمَا شَنَجْتُ
قَتَلِي وَتَأْمُرُهُ بِالنِّمِّ وَاللُّومِ	إِذْ قَامَ مِنْ جُشَمِ عُرْلٍ تُنَاشِدُهُ
كُفُّوا فَمَا مِنْ رَجَا عَفْوِي بِمَحْرُومٍ	فَاحْتَارَ مِنْتُهُ عِنْدِي وَقَالَ لَهُمْ
بِالشُّكْرِ مَا اسْتَنْتَ آلَ فِي الدِّيَامِيمِ	أَمْسَى حَذِيقُهُ مَوْسُومًا وَأَسْرَتُهُ
أَوْ يَكْفُرُوكَ فَمَا شُكْرِي بِمَذْمُومٍ	إِنْ يَشْكُرُوكَ فَإِنَّ الشُّكْرَ مَكْرُمَةٌ

"Aşireti 'Amr b. Kulsûm'e yan gözlerle baksalar bile elbet ona övgüler düzmekteyim."

"(Elimdeki bağ sebebiyle) avuç içim kasılmış iken bağımı çözen ('Amr b. Kulsûm'e). (Kaldı ki) bu davranış 'Amr b. Kulsûm'de bilinmeyen değildir."

"Cuşem kabilesinden sivil kimselerin kalkıp ondan beni öldürmesini istedikleri ve ona beni paylamayı ve azarlamayı emrettikleri sırada."

"İşte o an, bana iyilik yapmayı seçti ve onlara şunu söyledi: "Çekilin! Bağışlamamı uman kimse (benim katımda beklentisinden) mahrum kalmaz."

"Kervanlar geniş çölleri katettikçe Huzeyfe ve ailesi (her yerde 'Amr b. Kulsûm'e) teşekkür etmekle damgalandı."

"Sana teşekkür ediyorlarsa teşekkür onurlandırma demektir. Sana nankörlük ediyorlarsa teşekkürüm yerilecek türden değildir."

⁵⁶ ez-Zenâib, Necd bölgesinde yer alan üç tepeye verilen addır. Bk. 'Amr b. Kulsûm, *Dîvân*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1991), 47.

⁵⁷ Şairin kardeşi Hamel b. Bedr, Zubyânoğulları kabilesinin lideridir. Bk. 'Abdul'azîz b. Muhammed el-Faysal, *el-Edebu'l-'Arabî ve târiḥuh* (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1402), 88.

⁵⁸ Şimşâtî, *el-Envâr ve maḥâsinu'l-eş'âr*, 1/158, 159.

Görüleceği üzere ‘Amr b. Kulsûm, hatırı sayılır konumdaki esirini fidye talep etmeden serbest bırakmak suretiyle amacına ulaşmıştır. Zira ıssız çöllerde yolculuk yapan kimseler ‘Amr b. Kulsûm’un bu eylemini gittikleri yerlerde saygıyla yad etmişler ve kabileler arasında yaymışlardır.

Esir alan tarafın okunan şiirden etkilenmesi durumunda da esirin serbest bırakıldığına işaret eden beyitlere rastlanmaktadır. Abdullah b. Suveyd es-Şudâ’î (ö. ?/?), Tağliboğulları ile es-Sudâ’oğulları arasında meydana gelen Vâdi'l-Ahramayn Günü Tağliboğulları'na esir düşmüştür. Abdullah, çatışmalar sırasında Tağliboğulları'ndan bazı kimseleri öldürmüştür. Bu sebeple Tağliboğulları'nın lideri ‘Amr b. Kulsûm, Abdullah’ı öldürme eğilimindedir. Abdullah, ‘Amr b. Kulsûm’dan af dilemiş ve beyitlerde şunları söylemiştir:⁵⁹ (Basît)

مَا فِي رَبِيعَةٍ مَرْجُوٍّ وَلَا مُضَرٍّ أَوْلَىٰ بِهَا مِنْكَ يَا عَمْرُو بْنَ كُثُومٍ
إِنَّ الْأَرْاقِمَ لَنْ تَنْفَكَ صَالِحَةً مُبَرِّئِينَ مِنَ الْفَحْشَاءِ وَاللُّومِ
مَا دَافَعَ اللَّهُ عَنْ عَمْرٍو مَنِيَّةً فَاخْتَرْتُ فِدَىٰ لَكَ بَيْنَ الْمَنِّ وَالْكَوْمِ

“Ey ‘Amr b. Kulsûm! (Yemin olsun ki) ne Rabî’a’da ne de Mudar’da (bağışlamaya) senden daha layık olan var.”

"Erkek yılanlar çirkin eylemlerden ve suçlanmaktan uzak kaldıkları süre hala kabul görecektir."

Allah ‘Amr’dan ecelini uzak tutsun. Kurbanın olayım. (Canımı bağışlayarak) bana iyilik etmekle deve arasında bir seçim yap."

‘Amr b. Kulsûm, beyitlerden etkilenmiş ve Abdullah’a "Canını satın al!" demiştir. Abdullah da ‘Amr’ı memnun edecek miktarda fidye verme teklifinde bulunmuştur. ‘Amr ise: "Ben hem canını hem de teklif ettiğin miktarı kendi malımdan sana bağışlıyorum." karşılığını vermiş ve Abdullah’a hem binek hem de giyecek temin ettikten sonra onu serbest bırakmıştır.⁶⁰

Esir alan tarafın esirin haline acıması durumunda da serbest bırakıldığına işaret eden beyitlere rastlanmaktadır. Temîmoğulları’na mensup bir grup ile Bekr b. Vâil kabilesi arasında Zubâle Günü çatışma meydana gelmiş ve Bekr b. Vâil kabilesinin zaferiyle son bulmuştur. Liderleri Bistâm b. Kays, ele geçirilen esirler arasında bulunan bir şahsın yaşadığı duygu yoğunluğunu ve annesinin muhtemel endişelerini bir gece vakti beyitlere yansıttığına kulak misafiri olmuştur. Şahıs, aynı zamanda beyitlerde Bistâm’ı övmekte ve kendisini serbest bırakması için şöyle demektedir:⁶¹ (Kâmil)

فَدَىٰ بِوَالِدَةٍ عَلَيَّ شَفِيقَةً فَكَأَنَّمَا حَرَضْتُ عَلَى الْأَسْقَامِ
لَوْ أَنَّهَا عَلِمَتْ فَيَسْكُنُ جَأَشَهَا أَتَيْ سَقَطْتُ عَلَى الْفَتَى الْمُنْعَامِ
إِنَّ الَّذِي تَرْجِيئَن تَمَّ إِيَابُهُ سَقَطَ الْعِشَاءُ بِهِ عَلَى بَسْطَامِ
سَقَطَ الْعِشَاءُ بِهِ عَلَى مُتَنَعِمٍ سَمَحَ الْيَدَيْنِ مُعَاوِدِ الْإِفْقَامِ

⁵⁹ Şimşâtî, *el-Envâr ve maḥâsinu'l-eş'âr*, 1/164, 165.

⁶⁰ Şimşâtî, *el-Envâr ve maḥâsinu'l-eş'âr*, 1/165.

⁶¹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 1/476.

“Üzerime titreyen bir anneye canım feda olsun. Zira o (anne üzüntüsünden) hastalıklara adeta davet çıkarmakta.”

“Halbuki benim ihsan sahibi yiğit adamın eline düştüğümü bilseydi rahatlardı.”

“Gecenin (karanlığı), ümit var olduğun hem sonra geri gelmesini (beklediğin kimseyi) Bistâm'ın (eline) düşürdü.”

“Gecenin (karanlığı), onu müreffeh, eli açık ve (düşmanın) üstüne gitmeyi adet edinen (Bistâm'ın eline) düşürdü.”

Beyitleri dinleyen Bistâm, esirin haline acımış ve “Yemin olsun durumunu senden başkası annene bildirmeyecektir.” diyerek adamı derhal serbest bırakmıştır.⁶²

Geçmişte yapılan iyiliğe karşılık olarak esirin serbest bırakıldığına delalet eden beyitlere de rastlanmaktadır. Cuşem kabilesine mensup bir grup ile Kinâneoğulları arasında yaşanan ez-Za'îne Günü Kinâneoğulları'nın meşhur süvarisi Rabî'a b. el-Mukeddem'in (ö. 558) mızrağı kırılmıştır. Bu durumu gören hasım şair Dureyd b. es-Simme (ö. 630), Rabî'a gibi bir süvariye öldürmeye gönlü razı gelmemiş ve canını bağışlamıştır. O sırada Rabî'a'nın eşi Rayta (ö. ?/?) da deve sırtında tahtırevandadır. Dureyd b. es-Simme, Rabî'a'ya sağ salim uzaklaşması ve gerektiğinde kendisini ve eşini koruması için bir mızrak vermiştir. Bir süre sonra Kinâneoğulları, Cuşemoğulları'na baskın düzenlemiş ve aralarında Dureyd b. es-Simme'nin de bulunduğu bazı kimseleri esir almıştır. Rabî'a'nın eşi Rayta, Dureyd'i tanımış ve şu beyitleri okumuştur:⁶³ (Tavîl)

وَكُلُّ امْرِئٍ يُجْزَى بِمَا كَانَ قَدَمًا	سَجْزِي نُرِيدًا عَنْ رَبِيعَةٍ نَعْمَةً
وَإِنْ كَانَ شَرًّا كَانَ شَرًّا مُنَمَّمًا	فَإِنْ كَانَ خَيْرًا كَانَ خَيْرًا جَزَاءُ
بِإِعْطَانِهِ الرُّمَحَ الطَّوِيلَ الْمُقَوَّمَا	سَجْزِيهِ نَعْمَى لَمْ تَكُنْ بِصَغِيرَةٍ
وَأَهْلٌ بَأْنٌ يُجْزَى الَّذِي كَانَ أَنْعَمًا	فَقَدْ أَدْرَكْتَ كَفَاهُ فِينَا جَزَاءُ
وَلَا تَرْكَبُوا تِلْكَ الَّتِي تَمْلَأُ الْقَمَا	وَلَا تَكْفُرُوهُ حَقَّ نِعْمَاهُ فَيْكُم
نَزْعًا غَنِيًّا كَانَ أَوْ كَانَ مُعْدِمًا	فَلَوْ كَانَ حَيًّا لَمْ يَضِقْ بِتَوَابِهِ
وَلَا تَجْعَلُوا الْيُوسَى إِلَى الشَّرِّ سَلَمًا	فَقُكُوا نُرِيدًا مِنْ إِسَارٍ مُخَارِقِ

“Rabî'a'ya yaptığın (iyiliğin) karşılığı olarak Dureyd'e iyilikle karşılık vereceğiz. Herkes yaptığının karşılığını bulur.”

“İyiliğin karşılığı ise (yine) iyilik olur. Kötülük ise yerilmiş kötülük olur.”

“Ona hiç de azımsanmayacak bir iyilikle karşılık vereceğiz. Sağlam uzun mızrağı (Rabî'a'ya) vermiş olması sebebiyle.”

“Nitekim iki avucu (da) karşılığını bizde bulmuştur. O, iyilik yapmış olan kimsenin alacağı karşılığa layıktır.”

⁶² İbnu'l-Esir, *el-Kāmil fi't-tārīh*, 1/476.

⁶³ Nuveyrî, *Nihāyetu'l-ereb fi funūni'l-edeb*, 15/285.

“Size yaptığı iyiliğin hakkına karşılık ona nankörlük etmeyiniz. Ağızlara sakız olacak (eleştirilere) meydan vermeyiniz.”

“Hayatta ise zengin de olsa çulsuz da olsa bulacağı karşılıktan rahatsızlık duymamalı.”

“(Dureyd'i esir alan) Muhârik'in (vurduğu) zinciri Dureyd'den çözün. Sefaleti kötülüğe merdiven yapmayın.”

Daha sonra şair serbest bırakılmıştır. Rayta tarafından kendisine kıyafet temin edilmiş ve gerekli yol hazırlığı yapıldıktan sonra sağ salim halkına ulaşması sağlanmıştır.⁶⁴

2.6. Esiri Öldürme

Dönemin Arap şiirinde geçmişte öldürülenlerin intikamını almak amacıyla esir bireyin ölüm cezasına çarptırıldığına delalet eden beyitlere de rastlanmaktadır. Söz gelimi el-Livâ Günü şair Dureyd b. es-Simme'nin kardeşi Abdullah (ö. ?/?), 'Absoğulları tarafından öldürülmüştür. Dureyd, kardeşinin intikamını almak amacıyla el-Gadîr Günü 'Absoğulları'nın müttefiki Ğatafânoğulları'na baskın düzenlemiş ve Zu'âbe b. Esmâ (ö. ?/?) adındaki bir şahsı esir almıştır. Zu'âbe'nin yakınları Dureyd'e fidye karşılığında Zu'âbe'yi serbest bırakması yolunda teklif götürmüştür. Dureyd, teklife yanaşmamış ve kardeşi Abdullah'ın kanına karşılık Zu'âbe'yi öldürmüştür. Dureyd, bu durumu beyitlere yansıtmış ve şöyle demiştir:⁶⁵ (Tavîl)

وَحَيْرَ شَبَابِ النَّاسِ لَوْ ضُمَّ أَجْمَعَا	فَتَأْتَا بَعْدَ اللَّهِ حَيْرَ لِدَاتِهِ
مَنْبِيئُهُ أَجْرَى إِلَيْهَا وَأَوْضَعَا	ثَوَابَ بَنِ أَسْمَاءَ بْنِ زَيْدٍ بِنِ قَارِبِ
كَعَالِيَةِ الرُّمَحِ الرُّدْنِيِّيِّ أَرْوَعَا	فَتَى مِثْلُ مِثْنِ السَّيْفِ يَهْتَرُ لِلْدَى

“Abdullah'a karşılık akranlarının en iyisini öldürdük. Bir araya getirilseler halkın gençleri arasında (olan) en hayırlısını”

“Zu'âbe b. Esmâ b. Zeyd b. Kârib'i (öldürdük.) O eceline gitti ve (ölüme) koşar adım yürüdü.”

“(O) cömertlik yolunda kılıç sırtı gibi salınan bir delikanlıydı. (Mızrak ustası) Rudeyne'nin elinden çıkmış mızrak dişleri gibi çekiciydi.”

Esir birey canının bağışlanması için araya tanındık kimseleri koysa bile bazı zamanlar yakarışları karşılık bulmamıştır. Örneğin Şeytel Günü el-Hâris b. Ka'boğulları tarafından Nasr b. Mu'âviyeoğulları'na düzenlenen saldırıda aralarında Hâlid b. es-Simme (ö. ?/?) adındaki bir şahsın da bulunduğu çok sayıda adam öldürülmüştür. el-Hâris b. Ka'boğulları aynı zamanda bazı adamları da esir almış ve hasım tarafın mallarına ganimet olarak el koymuştur. Buna mukabil Nasr b. Mu'âviyeoğulları'nın müttefiki Cuşemoğulları karşı saldırı başlatmış ve el-Hâris b. Ka'boğulları'na mensup Zulkarn el-Hârisî (ö. ?/?) adındaki bir şahsı yakalamıştır. Hâlid b. es-Simme'nin kanına karşılık Zulkarn'ın boynu vurulmak üzere iken o, bir zamanlar dostu olan Evs b. es-Simme'nin (ö. ?/?) ismini haykırmış ve bağışlanması için etrafındakilere yakarmıştır. Ne var ki Evs, o an için orada

⁶⁴ Beşîr Yemût, *Şâ'irātu'l-'Arab fi'l-cähiliyyeti ve'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Ehliyye, 1934), 56.

⁶⁵ İsfahânî, *Kitābu'l-ağānî*, 10/12; Dureyd b. es-Simme, *Dīvān*, thk. 'Umar 'Abdurrasûl (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 131.

değildir. Cuşemoğulları, Zulkarn'ın yakarışlarına aldırış etmemişler ve kılıç darbesiyle boynunu vurmuşlardır. Evs, durumu öğrendiğinde “Benim isimden medet uman bir adamı nasıl öldürürsünüz?” diyerek hem öfkesini ve üzüntüsünü dile getirmiş hem de eski dostu Zulkarn'ın ardından gözyaşları dökmüştür. ‘Avf b. Mu’âviye (ö. ?/?) adındaki bir şahıs bu durumu beyitlere yansıtmış ve şöyle demiştir:⁶⁶ (Basît)

نُبْتُ أَوْسًا بَكِي دَا الْقُرْنِ إِذْ شَرَبَا عَلَى عُكَاظٍ بُكَاءٌ غَالٍ مَجْهُودِي
إِنِّي حَلَفْتُ بِمَا جَمَعْتُ مِنْ تَسْبٍ وَمَا دَبَحْتُ عَلَى أَنْصَابِكَ السُّودِ
لَتَنْكِيَنَّ قَتِيلًا مِنْكَ مُقْتَرِبًا إِنِّي رَأَيْتُكَ تَبْكِي لِلْأَبَاعِيدِ

“Bana Evs’in bir zamanlar ‘Ukâz’da birlikte içki yudumladığı (dostu) Zulkarn’a çabamın ötesinde çokça ağladığı yolunda haber ulaştırıldı.”

“Biriktirdiğim bunca mala ve siyah dikili taşlarının üzerinde kestiğim kurbanlara yemin olsun ki sen, sana yakın bir maktule ağlayacaksın elbet.”

“(Ama) ben (dönüşü olmayan) uzaktakilere ağladığını görmekteyim.”

Esir bireyin yaşlı olması da öldürülmesine engel değildir. Nitekim Dâratu Me’sel Günü, Kilâb kabilesine mensup ‘Utbe b. Şuteyr (ö. ?/?) adındaki bir şahıs, adamlarıyla birlikte Dabbe kabilesine saldırmış ve develerine el koymuştur. Bu sırada Husayn b. Dırâr ed-Dabbî (ö. ?/?) adındaki bir şahıs, henüz çocuk yaşta olan Ebû Zeyd el-Fevâris’i (ö. ?/?) öldürmüştür. Çocuğun Dırâr ismindeki babası intikamını almak üzere, halkını toplamış ve ‘Amr b. Kilâboğulları’na saldırmıştır. Her ne kadar ‘Utbe b. Şuteyr, kaçmayı başarsa da âmâ ve yaşlı olan babası Şuteyr, Dırâr’ın eline geçmiştir. Dırâr, yaşlı Şuteyr’e üç seçenek sunmuş ve ölümle tehdit ederek şöyle demiştir: “Ya oğlum Husayn’ı geri getirirsin ya da oğlun ‘Utbe’yi kan karşılığı olarak bana teslim edersin. Ben de oğlunu öldürürüm. Yoksa seni öldüreceğim.” Şuteyr: “Ölüleri diriltecek güce sahip olmadığımından oğlunu geri getiremem. ‘Âmiroğulları da bugün veya yarın ölmek üzere olan âmâ ihtiyara karşılık ‘Utbe gibi genç bir süvariye sana teslim etmeme razı gelmezler. O halde beni öldür.” karşılığını vermiştir. Boynu vurulmak üzere iken sabi bir çocuğa karşılık öldürülmeyi kendisine yedirememiş ve “Ey ‘Âmiroğulları! Bir sabiye karşılık ölüme sabırla gitmekteyim bilersiniz.” diyerek bağırmıştır. Şuteyr’i kılıç darbesiyle öldürdüğü anlaşılan Şem’ale (ö. ?/?) adındaki cellat beyitlerde bu hadiseye işaret etmekte ve şöyle demektedir:⁶⁷ (Vâfir)

وَحَيْرَانَا شَتِيرًا فِي ثَلَاثٍ وَمَا كَانَ الثَّلَاثُ لَهُ خِيَارَا
جَعَلْتُ السَّيْفَ بَيْنَ اللَّيْتِ مِنْهُ بَيْنَ قِصَاصٍ لِمَنْ عَذَارَا

“Şuteyr’e üçünde de seçme şansı olmadığı üç seçenek sunduk.”

“Kılıcı ensesine, perçeminin sarktığı alın bölgesine veya sakalın yan tarafına saplamak.”

⁶⁶ İsfahânî, *Kitābu'l-ağānî*, 10/17.

⁶⁷ Ahmed b. Muhammed İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferīd*, thk. Muhammed Sa’id el-Aryân (Kahire: el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, 1953), 6/43.

Görüleceği üzere dönemin Arap toplumunda esir birey, geçmişte öldürülenlerin intikamını almak amacıyla bazı zamanlar öldürülmekte, canının bağışlanması amacıyla sunulan diyet ödeme teklifi ve koyduğu aracı dikkate alınmamaktadır. Yaşlı olması da öldürülmesine engel teşkil etmemektedir.

Sonuç

Çatışma ve savaşların sıkça yaşandığı Câhiliye devri Arap toplumunda özgür birey, yakalanma, kaçırılma, zorla alıkonma, tuzağa düşürülme ve üzerindeki borcu ödeyememe gibi durumlarda esir statüsüne geçirilmiş ve özgürlükleri kısıtlanmıştır. Esir birey, esir alan cihet tarafından işkence, katledilme, fidye karşılığında serbest bırakılma, esir alan cihetin lehine propaganda aracı olarak kullanılma, alnına çizik atılarak damgalandıktan sonra serbest bırakılma, geçmişte yapılan iyiliğe misliyle karşılık verme ve köle olarak kullanılma gibi farklı muamelelere maruz bırakılmıştır. Esir alan taraf, geçmişte öldürülenlerin intikamını almak amacıyla esirine dilediği türden işkence uygulamayı kendine hak telakki etmiştir. Esir bireyin acı çekmesi ve kan kaybından ölmesi amacıyla ana damarlarını kesmek, susuz bırakmak, sopayla dövmek, ateşe atarak diri diri yakmak, boğazını kesmek ve kılıçla boynunu vurmak belirgin işkence türleri arasındadır.

Öte yandan dönemin Arap toplumunda fidye tahsil etmek amacıyla insan avına çıkmak, baskınlara ve savaşlara sevk eden önemli ekonomik nedenler arasındadır. Fidyenin ölçüsü, sınırı ve kuralı olmayıp karşılıklı uzlaşmayla belirlenmektedir. Esirin sosyal konumu, yakınlarının ödeme imkânı ve esirlerle değiş tokuş yapılabilme durumlarına göre değişiklik arz etmektedir. Bazı zamanlar ahde vefa, geçmişte yapılan iyiliğe iyilikle karşılık verme, hatırı sayılır şahsiyeti onore etme, övünme, arabulucu koyma, fizikî özellik ve etkili konuşma becerisi gibi faktörler esirin karşılıksız serbest bırakılmasında etkili olabilmektedir. Bu durumda esirin alnına çizik atılmakta ve ileride övünme aracı olarak kullanmak amacıyla perçeminden bir parça kesildikten sonra serbest bırakılmaktadır.

Dönemin Arap toplumunda esir birey bazı zamanlar köle olarak çalıştırılmakta, başkasına hediye edilebilmekte veya köle pazarında satılabilmektedir. Bu statüdeki esirler Arapların sevmediği ziraat, inşaat ve alışveriş gibi beceri ve tecrübe gerektiren işlerde çalıştırılmaktadır. Civar ülkelerden Arap Yarımadası'na sevk edilen zenci ve beyaz tenli esirlere de rastlanmaktadır. Beyaz tenli esirler inşaat, ticaret ve ince işlerde beceri sahibi olduklarından zenci esirlere kıyasla fazla rağbet görmektedirler.

Günümüze ulaşan dönemin Arap şairlerine ait beyitlerde esir bireyin akıbetiyle ilgili bazı ipuçlarına rastlanmaktadır. Bu durum, esiri bağlama, hapsetme, kötü muamelede bulunma, fidye karşılığında serbest bırakma, karşılıksız serbest bırakma, öldürme ve duygu yoğunluğu şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Esir birey ele geçirildiği andan itibaren psikolojik ve fiziksel baskıya maruz bırakılmakta, itibarsızlaştırılmak ve kaçmasını önlemek amacıyla ip, zincir, pranga ve meşin gibi nesnelerle elleri veya ayakları sıkıca bağlanmakta, kuyu, hayvan barınağı ve az rastlansa da hapisane gibi izbe yerlerde gözetim altında tutulmaktadır. Bazı zamanlar elleri bağlandıktan sonra köle pazarına sevk

edilmekte, köle pazarında satılmakta, satın alan insaf sahibi kimse tarafından serbest bırakılmakta ve bu durum şairler tarafından övgü vesilesi yapılmaktadır.

Esir birey uzun süre yaya olarak yürütölme, zincirlenmiş halde kırbaçlanarak halka teşhir edilme, deveye bağlanarak yürütölme, yiyecek ve içecekten mahrum bırakılma, sopa ile dövölme, elini kılıç darbeleriyle kesme ve gözüne mızrak saplama gibi insanlık dışı işkence türlerine maruz bırakılmaktadır.

Esir alan taraf, fidye tahsil etmek amacıyla esirin hayatta kalmasına önem vermekte ve kaçırılma veya öldürölme ihtimaline karşı önlem almaktadır. Fidyenin ödeneceğı bölgeye kadar boynundaki ve ayaklarındaki prangalarla esir yürütölmemektedir. Talep edilen fidyenin ödenmemesi durumunda infaz edilmektedir.

Şair tarafından söylenen beyitler kabileler arasında süratle yayıldığından esir alan tarafın fidye talep etmek yerine şöhret yakalama, saygınlık kazanma ve övölme arzusuyla bazı zamanlar esir serbest bırakılmaktadır. Esir tarafından okunan övgü içerikli beyitlerden esir alan tarafın etkilenmesi veya esirin haline acıması ya da geçmişte yaptığı iyiliğe iyilikle karşılık verme arzusu gibi insanî gerekçelerle de esir birey serbest bırakılabilmektedir. Buna mukabil geçmişte öldürölünenlerin intikamını almak amacıyla infaz da edilebilmektedir. Esirin bağışlanması için aracı koyması veya ileri yaşta olması infaz edilmesini durduramamaktadır.

Son olarak araştırma konusu beyitler daha çok kısa kesitler halinde olduğundan panik halindeki esir bireyin canını kurtarmak amacıyla fidye ödemeye razı gelmesi, esir alan tarafın yüreğine dokunacak türden övgü içerikli beyitler söylemesi veya kederli annesinin hüznü dolu muhtemel duygularını dile getirmesi ya da eski bir dosttan medet umması gibi hususlar ile teşbih, istiare, mecaz ve teşhis sanatlarının kullanımı dışında yaşadığı duygu yoğunluğu hakkında doyurucu ipuçlarına rastlanmamaktadır. Öte yandan ilgili beyitler dönemin Arap şiirinde sıkça rastlanan tavîl, kâmil, basît, recez, haff ve vâfir vezinleri üzerine kurgulanmıştır. Bu yönüyle de hem dönemin Arap şiir anlayışını yansıtacak hem de karanlık yönüne ışık tutacak mahiyette tarihî vesika konumundadır.

Kaynakça

- Ahmed Mûsâvî-Sa'îd b. 'Abbâsiyye. "Tuķûsu'l-İstimţâr fi'ş-Şi'ri'l-Câhili". *Mecelletu Makâlîd* Haziran:10 (2016).
- Aladağ, Mehmet Şirin. "Câhiliye ve İslâm Döneminde İçerik-Dini ve Toplumsal Hayat." Yüksek Lisans Tezi, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2014.
- Altuntaş, Ramazan. "Nübüvvet Öncesi Câhiliye Toplumu." Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, 1989.
- 'Amr b. Kulsûm. *Dîvân*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1991.
- A'şâ el-Kebîr, Meymûn b. Kays. *Dîvânu Meymûn b. Kays*. thk. Muhammed Huseyn. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1950.
- Bağdâdî. 'Abdulkâdir b. 'Umar. *Hızânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Harûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.

- Bek, Muhammed Ahmed Câdu'l-Mevlâ vd. *Eyyāmu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1961.
- Beşîr Yemût. *Şā'irātu'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslām*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Ehliyye, 1934.
- Bizra, Ahmed Muhtâr. *el-Esru ve's-Sicn fi Şi'ri'l-'Arab*. Dimaşk: Muessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1985.
- Cevâd 'Ali. *el-Mufaşşal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslām*. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993.
- Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd. *eş-Şihâh ve Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1956.
- Dîrîze Sakkâl. *el-'Arab fi'l-'Aşri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, 1995.
- Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ. *Kitābu'n-Nakāid Nakāidu Cerîr ve'l-Farazdağ*. thk. Halîl 'Umrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, el-Câhîz. *Kitābu'l-Burşân ve'l-'Urcân ve'l-'Umyân ve'l-Hûlân*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, el-Câhîz. *Kitābu'l-Hayavân*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbi'l-Halebî ve Evlâdihî bi Mısır, 1966.
- Elûsî, Mahmûd Şukrî. *Bulûğu'l-Ereb fi M'arifeti Ahvâli'l-'Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, ts.
- Evs b. Hacer. *Dîvân*. thk. Muhmmmed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâru Beyrût, 1980.
- Ezdî, 'Abdullâh Seyf Kâid. "Mu'âmeletu'l-Esir fi Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sunne." Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1402.
- Faysal, 'Abdul'azîz b. Muhammed. *el-Edebu'l-'Arabî ve Târihu*. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1402.
- Fidan, İbrahim. "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi". *Dinî Araştırmalar Dergisi* Kadın Özel Sayısı (2016).
- Gökhan, Nur. *Cahiliye Toplumunda Kureys Kadını*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Harbutlî, Şukrân. "el-Esrâ ve mu'âmeletuhum hattâ nihâyeti'l-'aşri'n-nebevî". *Dirāsātun Târihiyye* 25:89, 90 (2005).
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *el-Hayātu'l-'Arabiyyetu Mine's-Şi'ri'l-Câhilî*. Kahire: Matba'atu Nahdati Mısır, 1952.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-Ahbâr*. thk. Munzir Muhammed Sa'îd Ebû Şa'r. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2008.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdu'l-Ferîd*. thk. Muhammed Sa'îd el-'Aryân. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1953.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Muqaddimetu İbn Haldûn*. thk. Halîl Şehhâde ve Suheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Sellâm, Muhammed el-Cumahî. *Tabakātu Fuḥulî's-Şu'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- İbn es-Simme Dureyd. *Dîvân*. thk. 'Umar 'Abdurrasûl. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen 'İzzuddîn 'Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-Târiḥ*. thk. Ebu'l-Fidâ 'Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.

- İsfahânî, Ebu'l-Ferec 'Ali b. el-Huseyn. *Kitābu'l-Ağānî*. thk. İhsân 'Abbâs vd. Beyrut: Dâru Sâdir, 2002.
- Kalkaşandî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed. *Şubhu'l-A'şā*. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1922.
- Kaysî, Nûrî Hammûdî. *el-Furûsiyyetu fi's-Şi'ri'l-Câhilî*. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1964.
- Lebîd b. Rabî'a. *Dîvānu Lubeyd b. Rabî'a*. thk. Hamdo Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Kahire: Matba'atu's-Sunneti'l-Muhammediyye, 1955.
- Muhaymir Sâlih Mûsâ Yahyâ. *Rişâu'l-Ebnâ' fi's-Şi'ri'l-'Arabî*. ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Manâr, ts.
- Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvehhâb. *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. thk. Mufîd Kumeyha. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Sadruddîn 'Ali b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen, el-Basrî. *Kitābu'l-Ĥamāseti'l-Başriyye*. thk. 'Âdil Suleymân Cemâl. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf Lecnetu İhyâi't-Turâ el-İslâmî, 1987.
- Sâlih Ahmed el-'Ali. *Muḥâḍarātun fî Tārîḫi'l-'Arab*. Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1955.
- Sukkerî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. el-Huseyn. *Dîvānu'l-Huzeliyyîn*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1965.
- Şâyib Ahmed. *Uşûlu'n-Naḫdi'l-Edebî*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1994.
- Şevkî Dayf. *Tārîḫu'l-Edebî'l-'Arabî el-'Aşru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Şimşâtî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. el-Mutahhar el-'Adevî. *el-Envâr ve Maḥâsinu'l-Eş'âr*. thk. es-Seyyid Muhammed Yûsuf. Kuveyt: Vizâratu'l-İ'lâm, 1977.
- Tayyib 'Abdullâh. *el-Murşid ilâ Fehmi Eş'ârî'l-'Arab ve Şinâ'atihâ*. Kuveyt: Dâru'l-Âsârî'l-İslâmiyye, 1989.
- Vâdih, es-Samed. *es-Sucûn ve Eşeruhâ fî'l-âdâbi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1995.
- Yılmaz Mehmet. "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Tutsak Kadın Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65:1 (2024).
- Zeydu'l-Hayl et-Tâî. *Ş'iru Zeydi'l-Ḥayl et-Ṭâî*. thk. Ahmed Muhtâr el-Bizra. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1988.

İmam Birgivî'nin *İzhâru'l-Esrâr* Adlı Eseri Hakkında Genel Bir Değerlendirme*

Ramazan DEMİR**

Öz: Osmanlılar döneminde yetişmiş ender âlimlerden birisi olan Birgivî, ilim ile takvayı şahsında birleştirmiş, vakûr, temkinli ve faziletli bir ilim adamıdır. Birgivî, Arap dili, tefsîr, hadîs, fıkıh, itikat, kelâm, tasavvuf, ahlâk vb. İslâmî ilimlerin hemen hemen her dalında eser yazan velûd bir âlimdir. Arap dili grameri sahasında telif ettiği en önemli eserlerinden birisi *İzhâr*'dır. Birgivî'nin nahiv sahasında kaleme aldığı *İzhâr* isimli eser, Osmanlı döneminde yüzyıllar boyunca medreselerde okutulmuş ve temel ders kitabı olarak kabul edilmiştir. Arapça öğretimi hususunda çağımızda da önemini koruyan eser, çeşitli vesileler ve özel gayretlerle hâla okunmaktadır. Bu makalede Birgivî'nin hayatı ve söz konusu meşhur eseri, muhteva ve metot yönünden incelenecek ve hakkında yapılan çalışmalara değinilecektir. Bu çalışmanın temel amacı Birgivî'nin *İzhâr*'ını genel bir bakış açısıyla muhteva ve yöntem bakımından değerlendirmektir. Bu sebeple çalışmanın başında öncelikle eserin müellifi olan Birgivî'nin hayatı kısaca ele alınmış, şahsiyeti ve ilmi kişiliğinden bahsedilmiş ve Arap diline dair eserlerine yer verilmiştir. Daha sonra Arap gramerinin söz dizimi kuralları ile i'râb olgusunu ele alan bölümü olan nahiv ilmi alanında yazılmış muhtasar bir eser olan *İzhâr*'ın muhtevası detaylı bir şekilde incelenmiştir. Akabinde *İzhâr*'da takip edilen yöntem ve *İzhâr* üzerine yapılmış çalışmalar üzerinde durulmuştur. *İzhâr*, bir bakıma Birgivî'nin aynı sahada kaleme aldığı *Avâmil* isimli eserinin şerhi mahiyetindedir. Nitekim müellif, *İzhâr*'da da nahiv konularını, tıpkı *Avâmil*'de olduğu gibi âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) olmak üzere üç ana bölümde ele alır. Birinci bölümde âmilleri ve âmillerin kısımlarını ikinci bölümde ma'mûlleri ve ma'mûllerin kısımlarını, son bölümde ise i'râbı ve i'râbın çeşitlerini etraflı bir şekilde inceler. Eserinde kolay ve sistematik bir üslup kullanan müellif, detaya ve ihtilaflı konulara girmekten kaçınır. Açık, anlaşılır ve sade bir dil kullanır.

Anahtar Kelimeler: Birgivî, *İzhâr*, Arapça, Nahiv, Dil Öğretimi.

A General Assessment of Imâm Birgiwî's Work Named as *Izhâr al-Asrâr*

Abstract: Birgiwî, one of the rare scholars who grew up during the Ottoman period, is a dignified, cautious and virtuous scientist who combined knowledge and piety in his person. Birgiwî, is a prolific scholar who wrote works in almost every branch of Islamic sciences such as Arabic language, tafsir, hadith, fiqh, belief, theology, mysticism and ethics. *Izhâr* is one of the most important works he wrote in the field of Arabic language grammar. The book written by Birgiwî on the field of Arabic grammar (*nahw*) and titled as *Izhâr* had been accepted as a basic textbook and taught in the madrasas for centuries during the Ottoman period. The book which preserves its importance even today concerning Arabic instruction has still been studied and read with various occasions and special efforts. In this article, this famous work of Birgiwî will be examined in terms of method and content, and other studies written about it will be mentioned. The primary objective of this study is to examine Birgivi's *Izhâr* from a comprehensive perspective in terms of its content and methodology. To this end, the study begins with a brief overview of the life of the author, Birgivi, addressing his personality and scholarly identity, along with his contributions to Arabic linguistics and grammar. Subsequently, attention is devoted to the field of Arabic grammar, particularly to concise works dealing with syntactic rules and the concept of i'râb. The content of *Izhâr*, recognized as a concise treatise within the discipline of nahw (Arabic syntax), is analyzed in detail. The methodological framework employed in *Izhâr* and previous scholarly works conducted on the treatise are also discussed. *Izhâr* can, in a sense, be regarded

* Bu makale, yazarın "Birgivî'nin İzhâru'l-Esrâr Adlı Eserinde Âmil, Ma'mûl ve Amel (i'râb) Terimleri" isimli kitap çalışmasından istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. ramadandemir76@hotmail.com.

ORCID: 0009-0000-6821-1734

as a commentary on Birgivî's other grammatical work entitled *Avâmil*. In this regard, the author systematically addresses nahw topics under three main categories: 'âmil (the governing element), ma'mûl (the governed element) and 'amal (i'râb). In the first part, 'âmil are discussed; in the second, ma'mûls and their classifications; and in the final part, i'râb and its various types are examined comprehensively. Throughout the work, Birgivî adopts a clear, structured, and systematic approach, deliberately avoiding unnecessary complexity and contentious issues.

Keywords: Birgivi, *Izhâr*, Arabic, Nahw, Language Instruction.

I- *İzhâru'l-Esrâr*'ın Müellifi: İmâm Birgivî

İzhâr'ın müellifi, İmâm Birgivî'dir. Bu sebeple bu başlık altında Birgivî'nin hayatı, şahsiyeti ve ilmi kişiliği ile eserleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

A- İmâm Birgivî'nin Hayatı

Günümüzde İzmir'in Ödemiş ilçesine bağlı küçük bir yerleşim birimi olan Beylikler Döneminde Aydınogulları Beyliğinin merkezliğini yapmış Birgi'ye nispetle Birgivî veya İmâm Birgivî diye meşhur olan müellifimizin adı, Takıyyüddin Mehmed'tir. Tam künyesi Mehmed b. Pîr Ali b. İskender'dir. Birgivî Mehmed Efendi, Balıkesir'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi bizzat kendi ifadesine göre¹ 10 Cemâziyelevvel 929/18 Mart 1523'tür.²

Balıkesir'in Kepsut ilçesine bağlı Bektaşlar köyünden İskender Efendi'nin oğlu ve Birgivî Mehmed Efendi'nin babası olan Pîr Ali, Balıkesir'de müderrislik yapan ve aynı zamanda zâviye mensubu olan âlim ve faziletli bir zât idi. Birgivî, ilk tahsilini babasının yanında yaptı. Babasından Arapça, mantık ve diğer bazı ilimleri öğrendi. Bu arada Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra öğrenimine İstanbul'da devam eden Birgivî, Küçük Şemseddîn Efendi (957/1550-51), Ahîzâde Mehmed Efendi (974/1563-64), Kızıl Molla İakabıyla meşhur olan Abdurrahman Efendi (983/1575-76) gibi tanınmış âlimlerden ders aldı. İcâzet alarak müderrislik pâyesini kazanan Birgivî, hocası Abdurrahman Efendi'nin yanına mülâzım oldu ve ihtisâsını onun yanında tamamladı.³

İstanbul'da çeşitli medreselerde bir süre müderrislik yapan Birgivî, hocası Abdurrahman Efendi'nin aracılığıyla Kanunî Sultan Süleyman döneminde Edirne Kassâm-ı Askerîsi oldu. Bu görevi sırasında da ders okutarak ve vaazlar vererek ilim ve irşâd faaliyetlerini sürdürdü; halkı Kur'ân ve sünnete tâbi olmaya davet etti. Kabirler üzerinde türbe yapılması ve türbelerde mum yakılması, ücret karşılığında Kur'ân okunması gibi bid'atler, batıl inançlar, rüşvetin yaygınlaşması, zenginlerin çocuklarına para karşılığında ilmî pâyeler verilmesi vb. meşru olmayan uygulamalara karşı mücadele

¹ "Vilâdetim tarihi, dokuz yirmi dokuz Cemâziye'l-ülâsının onuncu günüdür" onun bu ifadesi için bakınız: Mehmed İbn Pîr Ali Birgivî, *Vasiyetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 182), 39a.

² Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/284; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri* (Balıkesir: Zağnos Vakfı, 1999), 5; Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 24-25; Emrullah Yüksel, "Birgivî" (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191-192; Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 25-26.

³ Arslan, *İmâm Birgivî*, 25-26; Yüksel, "Birgivî", 6/192; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, 31-33.

etti. Birgivî'nin gayesi hurafelerden arındırılmış, kaynağını sırf Kur'ân ve sünnetin oluşturduğu bir İslâm'ı halka anlatmaktı.⁴

Bid'at ve hurafelere karşı gösterdiği bütün çabalara rağmen halkta bir karşılık bulamayan bu sebeple de halkın bid'atleri terk etmesinden ümidini kesen İmam Birgivî, İstanbul'a döndü ve Bayramiyye Tarikatı şeyhlerinden Abdullah Karamânî (972/1564-65)'ye intisâb ederek inzivâyâ çekildi. Edirne Kassâm-ı Askerisi iken kazandığı dört bin dirhemi sahiplerine iade ederek helallik istedi.⁵

İstanbul'a dönüşü ve tasavvufa intisâbından sonra Birgivî'nin ilimden ve ders vermekten kopmasına rıza göstermeyen, faydalı ilimlerle meşgul olmasını emreden şeyhi Abdullah Karamânî'nin de tavsiyesi üzerine Sultan II. Selim'in hocası Birgili Atâullah Efendi (979/1571)'nin Birgi'de yaptırdığı medreseye gündelik 60 akçe ile medresenin ilk müderrisi olarak tayin edildi. Birgivî, böylece tekrar ilim ve irşâd faaliyetlerine dönmüş oldu. Ömrünün geri kalan bölümünü Birgi'de ders vererek, kitap telif ederek, vaaz ve irşâd faaliyetlerinde bulunarak geçirdi. Bu sebeple de Birgivî nisbesiyle meşhur oldu.⁶

Birgivî, tadrîs, telif, vaaz ve irşâd hizmetlerini sürdürürken hicrî yıla göre 52 yaşında iken çıktığı bir İstanbul seyahati esnasında veba (taun) hastalığına yakalanarak yolda vefat etti. Cenazesi Birgi'ye getirilerek burada defnedilmiştir. Vefat tarihi, hicrî 981 yılı Cemâziyelevvel ayının son pazartesi gününe rastlayan Ağustos veya Eylül 1573'tür.⁷

B- Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği

Osmanlılar döneminde yetişmiş ender âlimlerden birisi olan İmam Birgivî, ilim ile takvayı şahsında birleştirmiş, vakûr, temkinli ve faziletli bir ilim adamıdır.⁸ Mehmet Ali Aynî (1945), onun için *"Ahlakçılarımız içinde Birgivî derecesinde mümtaz bir simâyâ nadir tesadüf olunur. Çünkü onun dinî bilgisi ve bıraktığı eserleri ne kadar yüksek ise meslek ve meşrebi de o nispette pâk, nezih ve metin idi"* beyânında bulunur.⁹

Son derece dürüst ve tavizsiz bir âlim olan Birgivî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar onun ihlas ve samimiyeti ile ilminin yüksekliği hususunda müttefikler.¹⁰

İlmiyle âmil, Allah yolunda kimsenin kınamasından korkmayan, iyiliği emretme kötülüğü sakındırma hususunda muhatabı sultan bile olsa şedîd davranan, kalbi kavî, lisânı güçlü, doğru bildiklerini devrin yöneticilerine, ileri gelenlere, âlimlere ve toplumda yer alan her zümreye söylemekten çekinmeyen bir kişiliğe sahipti. Nitekim devrin Sadrazâmı Sokullu Mehmet Paşa'ya memleketteki adaletsizliklerle mücadele etmesi için tavsiyelerde bulunmuştur. Aynı şekilde para

⁴ Yüksel, "Birgivî", 6/192; Mehmed İbn Pîr Ali Birgivî, *Vasiyetnâme*, haz. Musa Duman (İstanbul: R Yayınları, 2000), 9.

⁵ Yüksel, "Birgivî", 6/192; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, 36; Birgivî, *Vasiyetnâme*, 10.

⁶ Arslan, *İmam Birgivî*, 31-32; Yüksel, "Birgivî", 6/192; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, 37.

⁷ Arslan, *İmam Birgivî*, 38-39; Yüksel, "Birgivî", 6/193; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, 45-46.

⁸ Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2/650.

⁹ Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları* (İstanbul: Kitabevi, 1993), 97.

¹⁰ Arslan, *İmam Birgivî*, 46.

vakfetmenin câiz olmadığını savunan Birgivî, İmamı Züfer'in görüşüne ve örfe dayanarak para vakfetmenin cevâzına fetva veren Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'ye ve onunla aynı görüşü paylaşan Kadı Bilâlzâde'ye reddiyeler yazmıştır.¹¹

Birgivî, Arap dili, tefsîr, hadîs, fıkıh, itikat, kelâm, tasavvuf, ahlâk vb. İslâmî ilimlerin hemen hemen her dalında eser yazan velûd bir âlimdir. O, sadece çeşitli kaynaklardan bilgi aktarmakla yetinmez naklettiği bilgileri mutlaka kendi akıl süzgecinden geçirir. Ele aldığı her konuya özel düşünceleri, değerlendirmeleri, üslûbu ve ifade tarzıyla katkıda bulunur.¹²

Birgivî, ilmî çalışmalarında delile dayalı bir yöntem takip eder. Gelişigüzel yorum ve tahminlerden uzak durur. İddiasını daima sağlam bir kaynağa dayandırma gayreti içerisinde. Her türlü ihtimali değerlendirerek kapsamlı bir şekilde düşünür ve muhatabının zihnindeki tüm soru işaretlerini silmeye çalışır.¹³

İnsana ve topluma faydalı olma düşüncesiyle kaleme sarılan Birgivî, yakın çevresinde gördüğü eksiklik, ihtiyaç veya hataları gidermek amacıyla eserlerini telif etmiştir.¹⁴

Birgivî'nin ilmî şahsiyetinin en dikkate değer yönü kendi dönemindeki dinî, ahlâkî, sosyal, siyasi vb. aktüel meselelere özel bir önem atfederek bu meselelere dair şahsi görüş ve tenkitlerini cesaretle ortaya koymasındır. Bu sebeple onun eserleri, döneminin sosyal hayatını ve problemlerini yansıtmaları açısından da büyük önem taşır.¹⁵

Birgivî'nin ilmî dirayeti yanında dürüst, basiretli, cesur ve sosyal problemler karşısında sorumluluk duygusu taşıyan bir karaktere sahip olması, eserlerinin günümüz de dâhil olmak üzere her dönemde büyük ilgi görmesi sonucunu doğurduğunu söylemek mümkündür.¹⁶

Birgivî'nin şahsiyeti ve ilmî kişiliği hakkında kısaca bilgi verildi. Şimdi de eserlerinden bahsedilecektir.

C- Eserleri

Birgivî'nin telif ettiği eserleri, Arap diline dair olanlar ve diğer ilimler hakkında olanlar şeklinde iki ana kategoriye ayırmak mümkündür. Burada sadece Arap diline dair eserleri zikredilecektir.¹⁷

İm'ânü'l-enzâr: Birgivî'nin, Ebû Hanife'ye izâfe ettiği *el-Maksûd* isimli meşhur eserin şerhidir.¹⁸

¹¹ Yüksel, "Birgivî", 6/192; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, 52-53.

¹² Arslan, *İmam Birgivî*, 47.

¹³ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, 60.

¹⁴ Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi: Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi*, (İstanbul: Dâru'lhadîs, 2008), 48.

¹⁵ Arslan, *İmam Birgivî*, 48; Yüksel, "Birgivî", 6/192.

¹⁶ Yüksel, "Birgivî", 6/192-193.

¹⁷ Diğer ilimlere dair eserleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: Ramazan Demir, *Birgivî'nin İzhâru'l-Esrâr Adlı Eserinde Âmil, Ma'mûl ve Amel (İ'râb) Terimleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 22-28.

¹⁸ Hüseyin Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 61.

Risâle fî's-Sarf: Birgivî'nin sarfa dair olan *Kifâyetü'l-mübtedî* adlı eserine bir ön hazırlık mahiyetindedir.

Kifâyetü'l-mübtedî: Birgivî'nin sarfa dair olan bu eseri, medreselerde asırlarca okutulmuş ve birçok âlim tarafından söz konusu esere şerh yazılmıştır.¹⁹

el-Emsiletü'l-Fadliyye: Birgivî, bu risâleyi tahsil çağına gelmiş oğlu Fazlullah'a ithafen isimlendirmiştir. *el-Emsile* adlı meşhur sarf kitabının sistematüğinde çeşitli düzenlemeler yaparak kaleme almıştır.

Şerhu'l-Emsileti'l-Fadliyye: Yukarıda zikredilen esere yine müellifin yaptığı şerhtir.²⁰

Hâşiyetu Şerhi'l-Fadliyye: Müellif yukarıda zikri geçen şerhe birtakım eklemeler yaparak oluşturduğu bir eserdir.

el-'Avâmil: Birgivî'nin nahve dair kaleme aldığı en meşhur eserlerden biri olup *'Avâmil-i Cedîd* adıyla da bilinen *'Avâmil-i Birgivî*'dir. İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan eserin muhtelif yer ve zamanlarda kırk civarında baskısı yapılmıştır. *'Avâmil*'e birçok âlim tarafından şerh yazılmıştır. Günümüzde de nahiv konusunda çeşitli vesilelerle okutulan bu eser medreselerde yüzyıllarca ders kitabı olmuştur. Birgivî, bu muhtasar eserinde nahvi âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) olmak üzere üç ana başlık altında incelemektedir.²¹

İzhâru'l-esrâr: Birgivî'nin çalışmamıza konu olan bu eseri de medreselerde asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Telifinin üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen güncelliğini koruyan *İzhâr*, nahiv sahasında halen temel başvuru kaynaklarından birisi olma özelliğini korumaktadır.²²

Ta'likât 'ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye: İbnu'l-Hâcib (646/1249)'in meşhur olan nahiv muhtasarı *el-Kâfiye*, Molla Câmî lakabıyla meşhur olan Abdurrahman el-Câmî (898/1492) tarafından *el-Fevâidu'd-diyâiyye* ismiyle şerh edilmiştir. Birgivî de söz konusu eserinde Molla Câmî'nin yaptığı şerhte yer alan bazı ifadeleri açıklamıştır.²³

İmtihânu'l-ezkiyâ: Kadı Beydâvî (685/1286) tarafından İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine yapılan *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-İ'râb* isimli muhtasarın şerhidir. Eser Târik Muhtâr el-Melîci tarafından tahkik edilmiştir.²⁴

Ta'likât 'ale'l-İmtihân: Birgivî'nin kendi eseri olan *İmtihânu'l-ezkiyâ*'ya yazdığı ta'likâttır.

Şerhu Lügati Feriştahoğlu: Feriştahoğlu lakabıyla tanınan İbn Melek (821/1418) tarafından yazılan ve en eski Arapça-Türkçe sözlük olarak bilinen sözlüğün şerhidir.

¹⁹ Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, 63.

²⁰ Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, 79.

²¹ Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, 64.

²² Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, 70.

²³ Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, 79.

²⁴ Atsız, *Birgili Bibliyografyası*, 75.

II- İzhâru'l-Esrâr

Bu başlık altında Birgivî'nin nahiv ilmi kuralları sahasında kaleme aldığı meşhur eseri *İzhâru'l-esrâr*'ın muhtevası, *İzhâr*'da takip edilen yöntem ve *İzhâr* üzerine yapılmış çalışmalar üzerinde durulacaktır.

A- *İzhâr*'ın Muhtevası

İzhâru'l-esrâr, Arap gramerinin söz dizimi kuralları ile i'râb olgusunu ele alan bölümü olan nahiv ilmi alanında yazılmış muhtasar bir eserdir.

İzhâr, bir bakıma Birgivî'nin aynı sahada kaleme aldığı *Avâmil* isimli eserinin şerhi mahiyetindedir. Nitekim *İzhâr*'da da nahiv konuları, tıpkı *Avâmil*'de olduğu gibi âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) olmak üzere üç ana bölümde incelenmiştir. Çünkü Arap dilinin cümle yapısı içerisinde yer alan kelimeler, ya âmil ya da ma'mûl konumunda bulunmaktadır. Amel (i'râb) de âmil ile ma'mûl arasındaki ilişki sonucunda meydana gelmektedir.²⁵

Müellif, besmele, hamdele ve salveleden sonra eserinin güzel, fasih, açık, anlaşılır, hatalardan uzak ve dil kurallarına uygun bir şekilde kendini ifade etme arzusunda olan kimsenin (mu'rib) ile kelimeleri ve cümleleri nahiv kurallarına uygun bir şekilde i'râb etmek isteyenlerin en çok ihtiyaç duyduğu âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) konularını ihtiva ettiğini belirtir.²⁶

Birgivî, *İzhâr*'ın birinci bölümünde âmil konusunu ele alır. Bu bölümün girişinde kısa bir mukaddimeye yer verir. Söz konusu mukaddime kelimenin tanımını yapar ve kelimenin kısımlarını oluşturan isim, fiil ve harfin tarifleri ile özellikleri üzerinde durur. Ayrıca isim, fiil ve harflerin âmil konumunda bulunup bulunmayacaklarını tartışır.

Mukaddimedden sonra âmilin tanımını yapan müellif, âmili önce lafzî ve manevî olmak üzere iki ana bölüme; daha sonra lafzî âmili de semâ'î ve kıyâsî şeklinde iki alt bölüme ayırır.

Müellif, semâ'î âmili de isimde ve muzâri fiilde amel eden diye ikiye taksim eder.

İsimde âmil olanları, bir isimde âmil olan ve iki isimde âmil olan şeklinde iki kategoriye ayıran Birgivî, daha sonra bir isimde amel eden semâ'î âmiller olan harfi cerler ve onların bağlı bulundukları fiiller (mutaallak) ile söz konusu harflerin hazfedilmesi üzerinde durur. Akabinde asılları mübteda ve haber olan iki isimde amel eden semâ'î âmilleri de ma'mûllerinin ilki, mansûb ikincisi ise merfû' ya da tam tersi şeklinde yani ilki merfû' ikincisi ise mansûb olanlar diye ikiye ayırarak onlarla ilgili hükümleri inceler.

Birgivî, muzâri fiilde amel eden semâ'î âmiller kısmında muzâri fiili cezm ve nasb eden edatları ve onlarla ilgi hususları ele alır.

²⁵ Âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) terimleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: Demir, *Birgivî'nin İzhâru'l-Esrâr Adlı Eserinde Âmil, Ma'mûl ve Amel (İ'râb) Terimleri*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012).

²⁶ Mehmed İbn Pîr Ali Birgivî, *İzhâru'l-esrâr* (Kütubu'n-nahv içinde: Kâfiye, İzhâr ve Avâmil birlikte ciltlenmiş), (İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, 1997), 98.

Kıyâsî âmiller kısmında da âmil olması yönüyle fiili, geçişli (المتعدي) ve geçişsiz (اللازم) fiilleri, övme ve yerme fiillerini (أفعال المدح والذم), bilgi ve zan ifade eden fiilleri (أفعال الشكِّ واليقين), nâkis fiilleri (كان gibi), yaklaşma fiillerini (أفعال المقاربة) ve onlarla alakalı hükümleri; ismi fâili (اسم الفاعل); ismi mef'ûl (اسم المفعول), sıfatı müşebbeheyi (الصفة المشبهة), ismi tafdîli (اسم التفضيل), masdarı (المصدر), muzâf ismi (الاسم المضاف), ismi mübhemî tammı/tam mübhem ismi (الاسم المبهم التام), fiil anlamı taşıyan lafızları (معنى الفعل), izâfet ve izâfet çeşitlerini inceler.

Birgivî, birinci bölümün sonunda mübtada ve haberi ile muzâri fiili raf' eden manevî âmiller üzerinde durur.

Eserin ikinci bölümünü oluşturan ma'mûlün girişinde lafızları, ma'mûl olup olmamaları açısından ele alan müellif, ma'mûlleri aslî (doğrudan bizzat kendisi ma'mûl olan/مَعْمُولٌ بِالأَصَالَةِ) ve tâbî' (başka bir ma'mûle tâbî' olduğu için dolaylı olarak ma'mûl olan/مَعْمُولٌ بِالتَّبَعِيَّةِ) ma'mûller olmak üzere iki ana kısma ayırır.

Müellif, aslî ma'mûlleri merfû', mansûb, mecrûr ve meczûm ma'mûller şeklinde dört kısma böler.

Merfû' ma'mûller kısmında fâil, nâibi fâil, mübtada, mübtadanın haberi, kâne (كان) ve benzerlerinin ismi, inne (إِنَّ) ve benzerlerinin haberi, cinsini nefyeden yani olumsuz yapan lâ'nın haberi (لا نفي الجنس), leyse'ye benzeyen mâ ve lâ'nın ismi (اسم ما و لا المشبهتين بليس) ve nasb ile cezm edatlarından soyutlanmış muzâri fiil bahislerini inceler.

Birgivî, fâil ve nâibi fâilin zâmir veya açık isim olarak ancak iki hâlde bulunabileceğini belirtir. Bu bağlamda da önce zamîrler ile alakalı bazı hususlar üzerinde durur. Daha sonra müennesin tarifini yaparak müennesin çeşitlerini ve müenneslik alâmetlerini açıklar. Akabinde kırık çoğul (الجمع المكسر), cem' müzekker sâlim (جمع المذكر السالم), cem' müennes sâlim (جمع المؤنث السالم) ve tesniyeyi tanımlar ve bu konularla ilgili muhtelif hükümlerden bahseder.

Mansûb ma'mûller kısmında mef'ûlun mutlak, mef'ûlun bih, mef'ûlun fih, mef'ûlun leh, mef'ûlun maah, hâl, temyîz, müstesnâ, kâne (كان) ve benzerlerinin haberi, inne (إِنَّ) ve benzerlerinin ismi, cinsini nefyeden lâ'nın ismi (اسم لا نفي الجنس), leyse'ye benzeyen mâ ve lâ'nın haberi (لا خبر ما و لا المشبهتين بليس) ve başında nasb edatlarından biri bulunan muzâri fiil konularını ele alır.

Mecrûr ma'mûller kısmında da harfî cer ile mecrûr olan ve izâfet yoluyla mecrûr olan ma'mûllere yer veren müellif, muzâf ve muzâfun ileyhi ile alakalı hususları zikreder.

Meczûm ma'mûller kısmında ise başında cezm edatlarından birisi bulunan muzâri fiili ve onunla ilgili kuralları işler.

Tâbî' ma'mûller (مَعْمُولٌ بِالتَّبَعِيَّةِ) bölümünde sıfat (الصفة), harf ile atf (العطف بالحروف), tekîd (التأكيد), bedel (البدل) ve atfı beyân (عطف البيان) konularını inceler. Sıfatın ma'rife (belirli isim), nekra (belirsiz isim), müfred (tekil), tesniye (ikil), cemi (çoğul), müennes (dişil) ve müzekker (eril) olma bakımından

mevsûfa uyması gerektiğinden hareketle ma'rife ve nekranın tarifini vererek mar'ifeyi zamîrlar, özel isim (العلم), ism-i işâret, ism-i mevsûl, başında lâm-ı ta'rîf bulunan isim ve bunlardan birisine manevî izâfet yoluyla muzâf olan isim şeklinde altı kısma ayırır ve zikri geçen ma'rife çeşitleri üzerinde ayrı ayrı durur.

Müellif, eserinin üçüncü ve son bölümünü i'râb konusuna ayırmıştır. Bu bölümün başında i'râb teriminin tanımını yapan Birgivî, i'râbı iç içe girmiş dört farklı açıdan taksîmâta tâbi tutarak her bir taksîmi ayrı ayrı inceler.

Birinci taksimde i'râbı özü/zâtı itibariyle hareke, harf ve hazif olmak üzere üç kısma ayırır ve her kısmı müstakil olarak ele alır.

İkinci taksimde konumu (mahalli) açısından i'râbı sadece hareke ile olan; sadece harf ile olan; hazifle beraber hareke ile olan ve hazifle birlikte harf ile olan şeklinde dört kısma ayırır ve her kısmı ayrı ayrı işler. Bu bölümün sonunda munsarîf ve gayr-ı munsarîf terimlerinin tanımını yapar. Gayrı munsarîf ismin çeşitleri ve özellikleri üzerinde durur.

Üçüncü taksimde türü (nev'i) açısından i'râbın kısımlarını raf', nasb, cer ve cezm olmak üzere dörde ayırır ve her kısmın alâmetlerini sayar.

Dördüncü taksimde i'râbı lafzî, takdîrî ve mahallî olmak üzere üçe ayıran müellif, lafzî i'râbın tanımını kısaca yaparak takdîrî i'râba geçer.

Takdîrî i'râbı tarif eder ve meydana geldiği yedi yeri, örnek vermek suretiyle tafsilatlı bir şekilde inceler.

Mahallî i'râbı tarif etmeden doğrudan bu i'râbın iki yerde meydana geldiğinden söz eder. Mahallî i'râbın gerçekleştiği ilk yerin, sonu i'râbı mahkî dışında başka bir i'râb ile meşgul olan mu'rab isim olduğunu belirtir ve misâlîle açıklar. İ'râbı mahallî olarak yapılan ikinci yer ise mebnîlerdir. Bu sebeple müellif, önce mebnî ve mu'rab terimlerini tarif eder. Daha sonra mebnîyi aslî ve ârizî olmak üzere iki ana kısma ayırır.

Aslî mebnînin kısımları olan harfleri, mâzî fiili, lâmsız olan emir fiilini ve cümleyi saymakla yetinir.

Âriz mebnîyi ise lâzım ve gayrı lâzım şeklinde iki alt kısma ayırır. Lâzım mebnîyi tanımlar ve lâzım mebnîleri sayar. Gayrı lâzım mebnîyi ise tarif etmeden gayrı lâzım mebnîleri dört maddede toplar.

Birgivî, mebnî olması câiz olan lafızları incelemek suretiyle eserini tamamlar.

B- *İzhâr*'da Takip Edilen Yöntem

Birgivî'nin *İzhâr*'ı incelendiğinde öğrenciler için telif edilmiş bir ders kitabı olduğu açıkça görülmektedir. Bu sebeple anlaşılması kolay ve sistematik bir üslup kullanılmış, detaya ve ihtilaflı konulara girmekten kaçınılmıştır.

Birgivî'nin eserinde takip ettiği yöntemde aşağıdaki ilkeleri göz önünde bulundurduğunu söylemek mümkündür.

1) Basitlik: Bu ilke, eserde kullanılan dilde, yapılan tanımlarda ve verilen örneklerde apaçık bir şekilde göze çarpmaktadır. Müellif, *İzhâr*'da açık, anlaşılır ve sade bir dil kullanmıştır. Öğrencinin anlamada zorluk çekeceği karmaşık ve zor örnekler yerine özenle seçilmiş, kolaylıkla anlaşılabilir örneklerle yer vermiştir. Aynı hassasiyeti yapılan tanımlarda da göstermiştir.

Meselâ, cem' müzekker sâlimi (جمع المذكر السالم), izâfet hâli dışında sonuna mâkabli madmûm olan vâv (واو) veya mâkabli meksûr olan yâ (ياء) ve meftûh olan nûn (نون) harfi bitişen müfred kelime şeklinde tanımlar. Çünkü izâfet hâllerinde (نون) harfi hafzedilmektedir. Misâl olarak da (مسلّمون) ve (مسلّمين) kelimelerini verir.²⁷

2) Tanım Yapma: Birgivî, genel olarak incelediği konuyu tarif ederek giriş yapar. Bununla birlikte zaman zaman herhangi bir tanıma yer vermeden doğrudan mevzuya girer. Meselâ, âmil, i'râb, kelime, isim, harf, fâil, mef'ûl, ma'rife, nekra, haber, sıfat, bedel, vb. mevzûlara tanımla başlar. Eserin ikinci bölümünü oluşturan ma'mûl konusuna ise ma'mûl terimini açıklamadan doğrudan hangi lafızların ma'mûl olabileceğini hangilerinin ise olamayacağını anlatarak girer. Aynı şekilde mübteda ve müstesnânın tanımlarını vermeden onları kısımlara ayırır. Daha sonra her bir kısmın tarifini yapar.

3) Taksîm ve Maddelendirme: Birgivî'nin eserini telif ederken takip ettiği yöntemde başvurduğu temel ilkelerden birisi de taksîm ve maddelendirmedir. Eserini ilk önce âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) olmak üzere üç ana bölüme daha sonra her bir bölümü alt bölümlere taksîm eder. Meselâ, âmili lafzî ve manevî; ma'mûlû merfû', mansûb, mecrûr ve meczûm şeklinde kısımlara ayırır. Aynı şekilde bir isimde amel eden semâî âmilleri 20; iki isimde âmil olanları 10; fiilde amel edenleri 19; kıyâsî âmilleri 9; manevî amilleri ise 2 olmak üzere bütün âmilleri 60 madde de toplar.

4) Misâl Getirme: Bir konuyu anlaşılır bir şekilde anlatmanın en önemli yollarından birisi de örneklenmedir. Birgivî, çoğu zaman işlediği gramer konularının tarifini, özelliklerini, kısımlarını verdikten sonra daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla örnek vermek suretiyle de açıklar. Meselâ, sıfat konusunu anlattıktan sonra sıfata şu misâli verir: (جاءني الرجل العالم الفاضل) - Bana âlim ve faziletli bir adam geldi.²⁸

5) Sistematik Olma: İmâm Birgivî, konuları derli toplu bir şekilde ve anlaşılmasını kolaylaştıracak bir sistem dâhilinde okuyucuya sunmaktadır. Birgivî, güçlü bir mantık örgüsü içerisinde eserinin sistematüğünü, nahvin üç temel ögesi olan âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) üçlü sacayağı üzerine kurar. Daha sonra diğer konuları mantıkî olarak hangi başlık altında yer alması gerekiyorsa oraya özenli bir şekilde yerleştirir. Bu sebeple elimize kâğıt ve kalem alarak *İzhâr*'ı okur ve okuduklarımızı not edersek eserde incelenen konular matematiksel bir yapı içerisinde şematik olarak karşımıza çıkar. Nitekim eserin günümüzde yapılan yeni baskılarında söz konusu şematik yapının kâğıda döküldüğü görülmektedir. Böylece yazar, nahvin omurgasını adeta öğrencinin zihnine silinmeyecek bir tarzda yerleştirmektedir.

²⁷ Birgivî, *İzhâr*, 141.

²⁸ Birgivî, *İzhâr*, 155.

Müellif, eserinin sistematîğini âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) üzerine kurmuştur. Çünkü âmilin ne olduğu, âmilin hangi lafızlarda hangi durumda, hangi şartlarla ve nasıl amel edeceği bilinmeden i'râbın cümle içinde kullanılan kelimelere uygulanması mümkün değildir. Öğrencinin müzekker, müennes, müfred, tesniye, cem', ma'rife, nekra gibi nahiv konularını ve diğer nahiv istilahlarını bilmeye olan ihtiyacı âmil, ma'mûl ve i'râbı bilmeye olan ihtiyacı mesabesinde değildir. Bu sebeple bu konular, müstakil bir bölümde incelenmemiştir. Tam aksine zikri geçen mevzûlar, âmil, ma'mûl ve amel (i'râb) üçlüsünden hangisi ile bağlantılı ise o bölümde ele alınmıştır.²⁹

6) Tartışmasız Dil Öğretimi: Halka yönelik olan dil öğretiminin sağlam, açık ve nihâî verilere dayanması son derece önem arz etmektedir. Hedef kitle olarak Arap dili uzmanlarını değil de öğrencileri alan Birgivî, konuları işlerken derinlemesine ve bıktırıcı açıklamalar yapmaktan kaçınarak ihtilaflı mevzulara girmemektedir. Çünkü ders kitabı olarak telif ettiği eserinde sağlam ve kesin verilere dayanan bir dil öğretimini amaçlamaktadır.

Örneğin Basralı dil bilginlerine göre lamsız olan emir fiilin aslî olarak mebnî olduğunu söyleyerek kendi görüşünün bu yönde olduğunu kesin bir ifadeyle ortaya koyar. Bu konuyla ilgili olarak diğer görüşlere hiç yer vermez.³⁰

7) İşleklik: Dilde çokça kullanılan harf, kelime, kalıp ifade ve cümlelere dil öğretiminde yer verilmesi başarıyı artıran hususlardandır. Birgivî, bu ilkeyi eserinde başarıyla uygulamıştır.³¹ Birden çok anlama gelen harfi cerlerin en meşhur ve tedavülde olan anlamını vermekle yetinir.

Örneğin birçok anlamda kullanılan be (الباء) harfi cerrinin en çok kullanılan ve temel anlamı olan ilsâkı (الإصاق)³² verir. İlsâkın diğer anlamlarından söz etmez.³³

Sonuç olarak denilebilir ki Birgivî, eserinde açık, sade ve anlaşılır bir dil kullanmış; gramer konularını açık tanımlar yaparak, kısa ve basit örnekler vererek açıklamaya çalışmış, ayrıca verdiği örnekleri yorumlamış ve seçeneklerle zenginleştirmiş; nahvin temel kurallarını öğretirken sağlam ve kesin delillere dayanmış ve tartışmasız bir dil öğretimini hedeflemiştir. Tartışmalı ve istisnâî mevzulara girmekten kaçınmıştır.³⁴ Aynı şekilde eserini sistematik bir taksime tabi tutmuş ve konuları zihinlere yerleştirme gayesiyle maddelendirmiştir.

C- *İzhâr* Üzerine Yapılmış Çalışmalar

İzhârul-esrâr'ın üzerine başta müellifin kendi ta'likâtı olmak üzere birçok ilim adamı tarafından şerh, ihtisar, i'râb ve tercüme tarzı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, maddeler halinde aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

²⁹ Kuşadalı Mustafa b. Hamza b. İbrâhim Adalı, *Netâicu'l-efkâr* (*Şurûhu'l-İzhâr* içinde) nşr. Hasan Hüseyin İzmirli (İstanbul: Medrese Kitabevi, 1416/1995), 1/22.

³⁰ Birgivî, *İzhâr*, 172.

³¹ Mehmet Çakır, "Birgivî'nin el-İzhâr'ında İzlediği Öğretim Yöntemi" *İmam Birgivî*, haz. Mehmet Şeker (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 45.

³² İlsâk, fiilin harfi cer yoluyla isme bağlanmasıdır.

³³ Birgivî, *İzhâr*, 103.

³⁴ Çakır, "Birgivî'nin el-İzhâr'ında İzlediği Öğretim Yöntemi" *İmam Birgivî*, 43-46; Süleyman Tülücü, "Ünlü Bir Osmanlı Âlimi İmam Birgivî ve *İzhâr*'ı" *Osmanlı*, (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999), 8/111.

1- *İzhâr*'ın ilk şerhi İmam Birgivî'nin bizzat talebelerinden olan Ulaşmışlı Muslihuddîn Efendi (1000/1592) tarafından *Keşfu'l-esrâr* adıyla yazılan şerhtir. Bu şerhi, Mehmet Kemal Çelik, yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir.³⁵

2- Kasapzâde İbrahim Efendi (1029/1620)'nin *el-Ezhâr fî şerhi İzhârî'l-esrâr* ismiyle yazdığı şerh. Erdal Kaya, Kasapzâde'nin söz konusu şerhini doktora tezi olarak tahkik etmiştir.³⁶

3- *İzhâr* şerhlerinin en tanınmış *Adalı Şerhi* adıyla meşhur olan *Netâicu'l efkâr fî şerhi'l-İzhâr*'dır. Müellifi Kuşadalı Mustafa b. Hamza b. İbrâhim'dir. İbrahim Ömer Süleyman Zübeyde, *Netâicu'lefkâr*'ın üç ana bölümünün ilki olan âmil bölümünü tahkik etmiştir. Onun bu çalışması, 1992'de Trablus'ta basılmıştır.³⁷ Ayrıca *Netâicu'l-efkâr*'ın tamamı kenarındaki açıklamalarla birlikte Garîd eş-Şeyh tarafından tahkik edilerek neşre hazırlanmış ve 2003 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.³⁸

4- *İzhâr*, Süleyman b. Ahmed (1102/1690) tarafından *Zübdetu'l-enzâr fî halli 'ukadi İzhârî'l-esrâr* ismiyle şerhedilmiştir.³⁹

5- *İzhâr*, Abdullah b. Muhammed b. Veli (1122/1710) tarafından *Zübdetu'l-İzhâr* adıyla şerhedilmiştir.⁴⁰

6- Sobucalı Mehmed b. Mehmed b. Ahmed (1161/1748), *İzhâr*'ı *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr* ismiyle şerhetmiştir. Sobucalı'nın söz konusu eseri Mustafa Öncü tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.⁴¹

7- Zeynizâde Hüseyin b. Ahmed el-Bursevî (1168/1755), *İzhâr'a Hallu esrârî'l-ahyâr 'alâ i'râbi İzhârî'l-esrâr* ismiyle bir şerh yazmıştır.⁴²

8- Dâvud b. Muhammed el-Karsî (1169/1756)'nin *Şerhu İzhârî'l-esrâr* isimli eseri. Bu şerh, Gökhan Sebati Işkın tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.⁴³

9- Reîsü'l-küttâb İzmirli Süleyman Feyzi Efendi (1206/1791)'nin *Feydu'l-bihâr 'alâ riyâdi'l-İzhâr* adlı şerhi.⁴⁴

10- Mustafa Tevfik Efendi (1271/1854)'nin *el-İmtihân* isimli şerhi.⁴⁵

³⁵ Mehmet Kemal Çelik, *İlk İzhâr Şerhi Muslihuddin Ulaşmışlı'nın Keşfu'l-esrârı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

³⁶ Erdal Kaya, *Kasapzâde İbrahim Efendi ve el-Ezhâr fî şerhi'l-İzhâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2007).

³⁷ Kuşadalı Mustafa b. Hamza b. İbrâhim Adalı, *Netâicu'l efkâr fî şerhi'l-İzhâr* thk. İbrahim Ömer Süleyman Zübeyde (Trablus: Külliyyetu't-Da'veti'l-İslâmiyye, 1992).

³⁸ Kuşadalı Mustafa b. Hamza b. İbrâhim Adalı, *Netâicu'l efkâr fî şerhi'l-İzhâr* thk., Garîd eş-Şeyh (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003).

³⁹ Mustafa Öncü, *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁴⁰ Arslan, *İmam Birgivî*, 166.

⁴¹ Öncü, *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği*.

⁴² Arslan, *İmam Birgivî*, 166; Öncü, *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği*, 22.

⁴³ Gökhan Sebati Işkın, *Dâvud el-Karsî ve Şerhu İzhârî'l-esrâr*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2000).

⁴⁴ Arslan, *İmam Birgivî*, 166; Öncü, *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği*, 22.

⁴⁵ Arslan, *İmam Birgivî*, 167.

11- Harputlu Ömer Naîmî Efendi (1299/1881)'nin yazdığı şerh.⁴⁶

12- Osmanpazarlı (Şumnulu) Şeyh Niyazi İsmail Efendi (1312/1894), *Raf'u'l-estâr fî halli muğlakâtî'l-İzhâr* ismiyle kaleme aldığı şerh.⁴⁷

13- Karslı Hamîd Efendi'nin *İzhâr* şerhi.

14- Halil Hukî b. Muhammed es-Siirdî, elfiyye geleneğine uygun olarak *İzhâr*'ı bin beyit halinde manzûm hale getirmiş ve bu elfiyyesine *Muktetafu'l-ezhâr fî nazmi İzhârî'l-esrâr* ismini vermiştir. Bu eser, 1309/1891 yılında İstanbul'da basılmıştır.⁴⁸

15- Edirne Müftüsü diye meşhur olan Muhammed Fevzi Efendi (1318/1990)'nin *Miftâhu'l-merâm* isimli şerhi.⁴⁹

16- *Şurûhu'l-İzhâr*: Hasan Hüseyin İzmirli ve Muhammed Rizevî, beş tane *İzhâr* şerhini *Şurûhu'l-İzhâr* adıyla birlikte iki cilt halinde neşretmişlerdir. Bu şerhler, *Şerhu'l-İzhâr li'l-Eyyûbî, Fethu'l-esrâr, Şerhu'l-İzhâr li Niyâzî, Adalı 'ala'l-İzhâr* ve *Mu'rib 'ala'l-İzhâr*'dır. Söz konusu eser İstanbul'da Medrese Kitabevi tarafından 1416/1995 tarihinde basılmıştır. *Şurûhu'l-İzhâr*, beş tane şerhi aynı anda bir sayfada alt alta görme imkânı verdiği için önem arz etmektedir.⁵⁰

17- Çörekçizâde Ahmed Nüzhet b. Ebî Bekr (1253/1837)'in *Mefhûmu İzhâr* isimli tercümesi.⁵¹

18- İshak Nuri Rizevî (1913), *İzhâr*'ı Osmanlı Türkçesi'ne çevirmiş ve eserine *Zübdetu'l-İzhâr* ismini vermiştir. Rizevî'nin söz konusu tercümesi, 1301/1883 tarihinde İstanbul'da basılmıştır. Musa Yıldız, 16-18 Kasım 2006'da düzenlenen Rize Sempozyumu'nda *İshak Nuri Rizevî ve Zübdetu'l-İzhâr Adlı Eseri* başlığıyla sunduğu bildiriye makaleye dönüştürerek Nüsha Dergisi'nde yayınlamıştır.⁵² *Zübdetu'l-İzhâr*, ayrıca Tuba Satır tarafından Musa Yıldız danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.⁵³

19- Süleymaniye Kütüphanesinde *Suallî İzhâr* şeklinde kayıtlı olan ve Harputlu Hoca İshak Efendi'ye nispet edilen bir *İzhâr* tercümesi mevcuttur.⁵⁴

20- Arif Erkan, Birgivî'nin Arap dili gramerine dair meşhur iki eseri olan *Avâmil* ve *İzhâr*'ı Türkçe'ye çevirmiştir. Sağlam Yayınevi, Arapça metinleriyle beraber bu iki çeviriyi birlikte basmıştır.⁵⁵

21- Muhammed Omay'ın *Yeni ve İlaveli İzhâr Tercümesi* İstanbul'da 1989 yılında basılmıştır.

⁴⁶ Arslan, *İmam Birgivî*, 167.

⁴⁷ Arslan, *İmam Birgivî*, 167; Öncü, *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği*, 23.

⁴⁸ Arslan, *İmam Birgivî*, 167.

⁴⁹ Arslan, *İmam Birgivî*, 167.

⁵⁰ Hasan Hüseyin İzmirli, *Şurûhu'l-İzhâr* (İstanbul: Medrese Kitabevi, 1416/1995).

⁵¹ Arslan, *İmam Birgivî*, 167.

⁵² Musa Yıldız, "İshak Nuri Rizevî ve Zübdetu'l-İzhâr Adlı Eseri", *Nüsha Dergisi* 7/22 (2006), 7-15.

⁵³ Tuba Satır, *İshak Nuri Rizevî'nin Zübdetu'l-İzhâr Adlı Eserinin Arap Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁵⁴ Öncü, *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği*, 23-24.

⁵⁵ Arif Erkan, *Açıklamalı Avâmil ve İzhâr* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1982).

22- *İzhâr*, Nevzat H. Yanık ve M. Sadi Çöğenli tarafından çeşitli şerhlerinden de faydalanılarak neşre hazırlanmış ve tercüme de edilerek tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.⁵⁶

23- Ali Rıza Kaşeli de *Açıklamalı ve Kelime Mânâlı İzhâr Tercemesi* adıyla *İzhâr*'ı Türkçe'ye tercüme etmiştir. Yasin Yayınevi, Kaşeli'nin bu çevirisini yayınlamıştır.⁵⁷

24- Mikail Adıgüzel'in *İzhâr* tercümesi, İstanbul'da 2003 yılında basılmıştır.⁵⁸

25- Eşref Yılmaz, Mahmut Yurdakul, Musa Sancak ve Tahsin Tosun'un birlikte hazırladıkları *İzhâr Dersleri* isimli çalışma İstanbul'da 2005 yılında basılmıştır.⁵⁹

26- Medine Balcı'nın *İzahlı İzhâr ve Kâfiye Tercemesi* İstanbul'da 2006 yılında basılmıştır.⁶⁰

27- *İzhâr*, Ürdün Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak Şükran Faik Kaya (Fazlıoğlu) tarafından tahkik edilerek incelenmiş, muhteva ve metot açısından diğer bazı nahiv kaynakları ile karşılaştırılmak suretiyle değerlendirilmiştir.⁶¹

28- Halit Yenen, "*İmâm Birgivî'nin Avâmil ve İzhârü'l-Esrâr'ının İncelenmesi*" isimli yüksek lisans çalışmasında *Avâmil* ve *İzhâr*'ı incelemiştir.⁶²

Kaynakça

- Adalı, Kuşadalı Mustafa b. Hamza b. İbrâhim. *Netâicu'l efkâr fî şerhi'l-İzhâr*. thk. İbrahim Ömer Süleyman Zübeyde. Trablus, Külliyyetu't-Da'veti'l-İslâmiyye, 1992.
- Adalı, Kuşadalı Mustafa b. Hamza b. İbrâhim. *Netâicu'l efkâr fî şerhi'l-İzhâr*. thk. Garîd eş-Şeyh. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Adalı, Kuşadalı Mustafa b. Hamza b. İbrâhim. *Netâicu'l-efkâr (Şurûhu'l-İzhâr içinde)*. nşr. Hasan Hüseyin İzmirli. İstanbul: Medrese Kitabevi, 1416/1995.
- Adıgüzel, Mikail. *İzhâr Tercümesi*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2003.
- Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivî: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Arslan, Ahmet Turan. "İmam Birgivî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri". *İmam Birgivî*. haz., Mehmet Şeker, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Atsız, Hüseyin Nihal. İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Ahlâkçıları*. İstanbul: Kitabevi, 1993.
- Balcı, Medine. *İzahlı İzhâr ve Kâfiye Tercemesi*. İstanbul: Ebrar Yayınları, 2006.

⁵⁶ Nevzat Hafız Yanık-M. Sadi Çöğenli, *İzhâr ve Tercümesi* (Ankara: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 1998).

⁵⁷ Ali Rıza Kaşeli, *Açıklamalı ve Kelime Mânâlı İzhâr Tercemesi* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 1998).

⁵⁸ Mikail Adıgüzel, *İzhâr Tercümesi* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2003).

⁵⁹ Eşref Yılmaz vd., *İzhâr Dersleri* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2005).

⁶⁰ Medine Balcı, *İzahlı İzhâr ve Kâfiye Tercemesi* (İstanbul: Ebrar Yayınları, 2006).

⁶¹ Şükran Faik Kaya (Fazlıoğlu), *İzhârü'l-esrâr li'l-Birgivi (Dirâse ve tahkik)* (Amman: el-Câmi'âtü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

⁶² Halit Yenen, *İmâm Birgivî'nin Avâmil ve İzhârü'l-Esrâr'ının İncelenmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *Vasiyetnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi Servili Bölümü, nr. 182.
- Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *Birgili Muhammed Efendi: Vasiyetnâme*. haz. Musa Duman. İstanbul: R Yayınları, 2000.
- Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *İzhâru'l-esrâr* (Kütubu'n-nahv içinde: Kâfiye, İzhâr ve Avâmil birlikte ciltlenmiş). İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, 1997.
- Birgivî, Mehmed b. Pîr Ali. *Avâmil* (Kütubu'n-nahv içinde: Kâfiye, İzhâr ve Avâmil birlikte ciltlenmiş). İstanbul: el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, 1997.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Çakır, Mehmet. "Birgivî'nin el-İzhâr'ında İzlediği Öğretim Yöntemi". *İmam Birgivî*. haz. Mehmet Şeker, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Çelebi, Muharrem. "İmam Birgivî'nin Dilciliği". *İmam Birgivî*. haz. Mehmet Şeker, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Çelik, Mehmet Kemal. *İlk İzhâr Şerhi Muslihuddin Ulaşış'ın Keşfu'l-esrârı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Demir, Ramazan. *Birgivî'nin İzhâru'l-Esrâr Adlı Eserinde Âmil, Ma'mûl ve Amel (İ'râb) Terimleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Erkan, Arif. *Açıklamalı Avâmil ve İzhâr*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1982.
- İşkın, Gökhan Sebati. *Dâvud el-Karsî ve Şerhu İzhârî'l-esrâr'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- İzmirli, Hasan Hüseyin. *Şurûhu'l-İzhâr*. İstanbul: Medrese Kitabevi, 1416/1995.
- Kaşeli, Ali Rıza. *Açıklamalı ve Kelime Mânâlı İzhârTercemesi*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1998.
- Kaya, Erdal. *Kasapzâde İbrahim Efendi ve el-Ezhâr fî şerhi'l-İzhâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kaya (Fazlıoğlu), Şükran Faik. *İzhâru'l-esrâr li'l-Birgivî (Dirâse ve tahkîk)*. Amman: el-Câmi'âtü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Martı, Huriye. *Birgivî Mehmed Efendi: Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Martı, Huriye. *Birgivî Mehmed Efendi: Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi*. İstanbul: Dâru'lhadis, 2008.
- Öncü, Mustafa. *Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Satır, Tuba. *İshak Nuri Rizevî'nin Zübdetü'l-İzhâr Adlı Eserinin Arap Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Tülücü, Süleyman. "Ünlü Bir Osmanlı Âlimi İmam Birgivî ve İzhâr'ı". *Osmanlı*. Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Karesi Meşâhiri*. Balıkesir: Zağnos Vakfı, 1999.
- Yanık, Nevzat Hafız-Çöğenli, M. Sadi. *İzhâr ve Tercümesi*. Ankara: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 1998.

- Yenen, Halit. *İmâm Birgivî'nin Avâmil ve İzhâru'l-Esrâr'ının İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yıldız, Musa. "İshak Nuri Rizevî ve Zübdetu'l-İzhâr Adlı Eseri". *Nüsha Dergisi*. 6/22 (2006), 7-15.
- Yılmaz, Eşref vd.. *İzhâr Dersleri*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2005.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivî". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Dua ve Düşünce Bastırmanın Bilişsel Kontrol Üzerindeki Etkisi: Ego Tükenmesi Paradigmasının Replikasyonu*

Ayşenur BARAK**

Kevin L. LADD***

Öz: Bu araştırmanın amacı, Friese ve arkadaşlarının “*Personal prayer counteracts self-control depletion*” başlıklı çalışmasını farklı bir örneklem üzerinde replika etmektir. Bu amaç doğrultusunda mevcut literatürdeki “replikasyon krizine” katkı sağlamak hedeflenmiştir. Araştırma, özdenetim kaynaklarının zihinsel çabayla tüketilebileceği varsayımına dayanan kaynak modeli çerçevesinde yürütülmüş, dua etmenin bu süreci düzenleyici bir faktör olarak işlev görüp görmediği test edilmiştir. Ayrıca cinsiyetin öz kontrol performansı ile ilişkisi değerlendirilmiştir. Analizler SPSS 29 Programı ile yapılmıştır. Çalışmaya, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki bir üniversitede seksen lisans ve lisansüstü öğrenci katılmıştır (48 erkek, 32 kadın; $M = 25.34$, $SD = 5.67$). Katılımcıların dini mensubiyetleri Hristiyanlık (%48,1), İslam (%16,5), ateizm (%12,7), Hinduizm (%10,1), Budizm (%7,6), Yahudilik (%3,8) ve agnostisizm (%1,3) dir. Araştırma 2×2 faktöriyel bir deneysel tasarım ile gerçekleştirilmiştir. Bağımsız değişkenler (a) düşünce bastırma (var/yok) ve (b) dua (var/yok) olarak belirlenmiştir. Buna ek olarak cinsiyet (kadın/erkek) ek analizlerde faktör olarak modele dahil edilmiştir. Çalışmanın bağımlı değişkeni, Stroop testi üzerinden elde edilen renk–kelime uyumsuzluğu fark puanıdır (incongruent – congruent tepki süresi). Dindarlık ve dua sıklığı, özdenetim performansı ile ilişkili bireysel özellikler kontrol etmek amacıyla kovaryat (eş değişken) olarak modele eklenmiştir. Katılımcılar, bilişsel kontrol kaynaklarını tüketmek üzere tasarlanmış bir düşünce bastırma görevini (beyaz ayı düşünme), ardından kişisel dua ya da nötr serbest düşünme koşulunu ve son olarak Stroop renk testini tamamlamışlardır. Dindarlık ve dua sıklığı değişkenleri, görev performansı üzerindeki olası etkilerini kontrol etmek amacıyla kovaryans olarak modele dâhil edilmiştir. Kovaryans analizi sonuçları, düşünce bastırma manipülasyonunun Stroop performansı üzerinde anlamlı bir etki oluşturmadığını göstermiştir, $F(1,78) = 0.16$, $p = .688$, $\eta^2 = .002$. Benzer şekilde, dua manipülasyonu da Stroop fark puanlarında anlamlı bir farklılık yaratmamıştır, $F(1,78) = 1.03$, $p = .314$, $\eta^2 = .015$. Çalışmada ayrıca cinsiyetin öz kontrol performansı ile ilişkili olup olmadığını test etmek üzere ek bir analiz gerçekleştirilmiştir. Bu ek analizde cinsiyetin anlamlı bir ana etkisi olduğu bulunmuştur ($F = 6.537$, $p = .013$, $\eta^2 = .088$). Kadın katılımcılar Stroop görevinde erkek katılımcılara kıyasla daha yüksek performans sergilemiştir. Ancak cinsiyetin düşünce bastırma veya dua ile herhangi bir etkileşimi anlamlı değildir; dolayısıyla cinsiyet, temel deneysel manipülasyonların etkilerini değiştirmemektedir. Bu bulgular, dinsel hazırlama etkilerinin bağlama duyarlı doğasına işaret etmekte ve dua–özdenetim ilişkisinin kültürel, bilişsel ve motivasyonel koşullara bağlı olarak değişebileceğini düşündürmektedir. Araştırmanın temel hipotezi, dua etmenin düşünce bastırmanın yol açtığı özdenetim tükenmesini azaltacağı yönündeydi. Ancak elde edilen sonuçlar, dua ve bastırma manipülasyonlarının Stroop performansında anlamlı bir fark oluşturmadığını ortaya koymuştur. Buna karşılık, cinsiyet farklılıklarının bilişsel performansta anlamlı bir rol oynaması dikkat çekicidir. Bu beklenmedik sonuçlar, özdenetim ve ego tükenmesi kuramları çerçevesinde tartışılmış; ayrıca dinsel hazırlama etkilerinin kültürel bağlama, deneysel ortamın özelliklerine ve bireysel farklılıklara duyarlılığı, gelecekteki araştırmalar için olası

* Bu çalışma, “Barak, A., Ladd, K. L., Balasa, L., & Hayes, B. (2025). Religious Priming, Thought Suppression, Gender, and Self-Control” başlıklı poster olarak IAPR Conference, Birmingham’da sunulmuştur.

** Dr., Bağımsız araştırmacı, TÜRKİYE. abarak961@gmail.com,

 ORCID: 0000-0002-5127-5480

** Professor of Psychology at Indiana University South Bend, USA. kladd@iu.edu,

 ORCID: 0000-0003-2079-2167

açıklamalar olarak değerlendirilmiştir. Bulgular, dua ve öz kontrol ilişkisine yönelik bulguların genellenebilirliğini sınırlandıran faktörlerin anlaşılabilmesi için farklı kültürel örneklerde önceden kayıtlı (preregistered) replikasyon çalışmalarına ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ego Tükenmesi (Güç modeli), Öz kontrol, Dinsel Hazırlama, Dua, Stroop Testi.

The Effect of Suppressing Prayer and Thought on Cognitive Control: Replication of the Ego Depletion Paradigm

Abstract: The purpose of this study is to replicate Frieze and colleagues study titled "Personal prayer counteracts self-control depletion" on a different sample. In line with this objective, the aim is to contribute to the "replication crisis" in the existing literature. The research was conducted within the framework of the resource model, which is based on the assumption that self-control resources can be depleted through mental effort, and tested whether praying functions as a regulatory factor in this process. In addition, the relationship between gender and self-control performance was evaluated. Analyses were performed using SPSS 29 software. The study involved eighty undergraduate and graduate students from a university in the United States (48 men, 32 women; $M = 25.34$, $SD = 5.67$). Participants' religious affiliations were Christianity (48.1%), Islam (16.5%), atheism (12.7%), Hinduism (10.1%), Buddhism (7.6%), Judaism (3.8%), and agnosticism (1.3%). The study was conducted using a 2x2 factorial experimental design. The independent variables were determined as (a) thought suppression (present/absent) and (b) prayer (present/absent). In addition, gender (female/male) was included in the model as a factor in additional analyses. The independent variables were determined as (a) thought suppression (present/absent) and (b) prayer (present/absent). In addition, gender (female/male) was included in the model as a factor in additional analyses. The dependent variable of the study is the color-word incongruity difference score obtained through the Stroop test (incongruent – congruent reaction time). Religiosity and prayer frequency were added to the model as covariates to control individual characteristics related to self-regulation performance. Participants completed a thought suppression task designed to deplete cognitive control resources (do not think of a white bear), followed by a personal prayer or neutral free-thinking condition, and finally the Stroop color test. The variables of religiosity and prayer frequency were included in the model as covariates to control for their potential effects on task performance. The results of the covariance analysis showed that the thought suppression manipulation did not have a significant effect on Stroop performance, $F(1,78) = 0.16$, $p = .688$, $\eta^2 = .002$. Similarly, the prayer manipulation did not create a significant difference in Stroop difference scores, $F(1,78) = 1.03$, $p = .314$, $\eta^2 = .015$. The study also conducted an additional analysis to test whether gender was related to self-regulation performance. This additional analysis found a significant main effect of gender ($F = 6.537$, $p = .013$, $\eta^2 = .088$). Female participants performed better than male participants on the Stroop task. However, gender did not interact significantly with thought suppression or prayer; thus, gender did not modify the effects of the primary experimental manipulations. These findings point to the context-sensitive nature of religious priming effects and suggest that the prayer-self-regulation relationship may vary depending on cultural, cognitive, and motivational conditions. The main hypothesis of the study was that praying would reduce the self-control depletion caused by thought suppression. However, the results showed that prayer and suppression manipulations did not produce a significant difference in Stroop performance. In contrast, it is noteworthy that gender differences played a significant role in cognitive performance. These unexpected results were discussed within the framework of self-control and ego depletion theories; furthermore, the sensitivity of religious priming effects to cultural context, experimental setting characteristics, and individual differences was considered as possible explanations for future research. The findings emphasize the need for pre-registered replication studies in different cultural samples to understand the factors that limit the generalizability of findings on the relationship between prayer and self-control.

Keywords: Psychology of Religion, Ego Depletion, Self-control, Religious Priming, Prayer, Stroop Task.

Giriş

Psikoloji, insan duygu düşünce ve davranışlarını inceleyen bir bilim dalıdır (Cüceloğlu, 2016). Psikolojinin bir bilim dalı haline gelmesiyle ilk dönem psikologları yalnızca gözlenebilir davranışları değil; bireylerin dini, manevi ve değer temelli yaşantılarının da bilimsel olarak araştırma konusu etmişlerdir. James (1902), Freud (1961), Allport (1950) gibi alanın önde gelen isimlerinin her biri dini inançların, ritüellerin ve öğretilerin motivasyonlarını ve sonuçlarını çeşitli yöntemlerle açıklamaya çalışmıştır.

Son dönemlerde, din üzerine yapılan psikolojik araştırmalarda yenilikçi ve çeşitli metodolojilerin hızlı bir şekilde benimsenmesi gözlemlenmektedir. Bu yeniliklerden biri, dinin insan

davranışı ve düşüncesindeki nedensel rolünü anlamak amacıyla kullanılan hazırlama (religious priming) teknikleridir (Shariff vd., 2016). Hazırlama tekniği, bir uyarının (stimulus) başka bir uyarıyı etkileyip etkilemediğini kontrol etmek için kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntem çoğunlukla etkisi öğrenilmek istenen uyarıcının çağrıştırıldığı kelimeler kullanılarak uyarılma süresinin ölçülmesi şeklinde yürütülür (Matsumoto vd., 2008; Schmidt - Vorberg, 2006). Bu teknikle, araştırmacılar deney grubu dini uyarılara maruz bırakılarak dinin insan davranışı ve zihinsel süreçleri üzerindeki çeşitli etkileri incelenmektedir (Ramsay vd., 2016; Ahmed - Salas, 2011; LaBouff vd., 2011; Shariff - Norenzayan, 2007). Bu teknik aracılığıyla, dinin insanları motive edici veya kısıtlayıcı bir faktör olarak nasıl etkilediği, dinle ilişkili inanç ve değerlere nasıl tepki verildiği, dinin sosyal etkileşimler üzerindeki rolü ve önemli psikolojik süreçlerin (örneğin öz kontrol) nasıl şekillendiği araştırılma imkanı sağlamıştır (Marcus - McCullough, 2021; Holmes ve Kim-Spoon, 2015; Harrison ve McKay, 2013).

Öz kontrol, insanın anlamlı bir takım kurallar ve ölçütler doğrultusunda davranışlarını duygularını, düşüncelerini ve dürtülerini şekillendiren güç olarak tanımlanmaktadır (McCullough - Willoughby, 2009). Bu güç, olumsuz davranışların engellenmesini, olumlu davranışların teşvik edilmesini ve uzun vadeli hedeflere ulaşmak için kişinin tepkilerini yönetmesini ve değiştirmesini sağlar (Kim - Park, 2015; Tangney vd., 2004; Baumeister vd., 1994). Bu bağlamda din, öz kontrolü kolaylaştırma potansiyeline sahiptir. Çünkü insanların grup çıkarlarına zarar verebilecek bencil dürtüleri kontrol etmelerine, kısa vadeli cazibeleri uzun vadeli hedeflere tabi kılmalarına ve içsel kısıtlamaları güçlendirmelerine yardımcı olmaktadır (Marcus - McCullough, 2021; Rounding vd., 2012; McCullough - Willoughby, 2009). Sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmalar bireylerin içsel motivasyonlarını ve duygusal yönetimlerini (Eisenberg vd., 2002; Gross, 1998), hedef belirleme ve takip etme becerilerini (Förster vd., 2005; Kruglanski vd., 2002) ve irade gücünü (Baumeister ve Vohs, 2007) anlamamıza yardımcı olmuştur.

İlgili literatürde son yıllarda araştırmacılar tarafından en çok dikkat çeken yaklaşımlardan biri "güç modeli" (strength model of self-control)'dir (Dang vd., 2021; Hagger vd., 2016; Carter - McCullough, 2014). Bu modele göre öz kontrol, sınırlı bir kaynaktan beslenen bir süreçtir; tıpkı kas gibi kullanıldıkça "yorulur" ve geçici bir süreliğine zayıflar. Bu nedenle, bir öz kontrol eylemi gerçekleştirmek, sonraki öz kontrol görevlerinin performansını azaltabilir. Araştırmacılar bu güç modelini deneysel olarak test etmiş ve duygusal bastırma, düşünce kontrolü, dürtü engelleme gibi aktivitelerden sonra bireylerin dikkat, karar verme ve fiziksel dayanıklılık gibi alanlarda performans kaybı yaşadığını bu sebeple öz kontrolün sınırları olan "fiziksel" bir kaynak (enerji) olduğu, bireyin bilinçli bir tercihte bulunarak hareket etmesinin belli bir enerji harcama sonucunda gerçekleştiğini ifade etmişlerdir (Schmeichel vd., 2008; Muraven - Baumeister, 2000; Baumeister vd., 1998). Bu çalışmalar sonucunda, öz kontrolün geçici olarak azalmasını tanımlamak için "ego tükenmesi" kavramı literatüre kazandırılmıştır. (Baumeister - Vohs, 2007 Baumeister vd., 1998; Baumeister - Heatherton, 1996).

Ego kaynaklarının tükenebileceği fikri araştırmacıları doğal olarak şu soruya yönlendirmiştir: Tükenen ego yeniden nasıl tazelenir? Bu soru etrafında yapılan çalışmalar, glikoz tüketiminin

(Gailliot vd., 2007), yoğun zihinsel bir işle uğraşırken ara vermenin (Schmeichel vd., 2008), olumlu ruh halinin (Tice vd., 2007), egzersiz yapmanın (Inzlicht - Schmeichel, 2012), meditasyon yapmanın (Frieze vd., 2012) tükenen egoyu tazelemede etkisi olup olmadığı araştırılmıştır. Rounding (2015), Frieze (2014), Harrison (2013), Laurin (2012), ve Shariff (2007), gibi bazı araştırmacılar da dinin özellikle dua etme davranışının tükenen öz kontrol kaynaklarını yenileyip yenilemediğini inceleyen çalışmalar yapmışlardır. Bu literatür, dini uyarıların kişiyi motive edebileceği, sosyal bağlılık duygusunu güçlendirebileceği veya içsel bir düzen hissi yaratarak ego tükenmesini azaltabileceği yönünde bulgular sunmaktadır (McCullough - Willoughby, 2009; Shariff - Norenzayan, 2007).

Ancak son yıllarda hem ego tükenmesi hem de dinsel hazırlama literatürü ciddi biçimde replikasyon kriziyle gündeme gelmeye başlamıştır. Yapılan çalışmalarda, dinsel hazırlama ile öz kontrol arasındaki ilişkinin tutarlı şekilde tekrarlanamadığı ve bazı çalışmaların etkileri doğrularken bazılarının anlamlı sonuçlar bulamadığı görülmektedir (Miyake - Carruth, 2023; Rudman, 2020; Vadillo, 2019; Hagger vd., 2016; Van Elk vd., 2015). Bu durum, dinsel hazırlama etkilerinin bağlama, kültürel yapıya ve kullanılan ölçüm aracına duyarlı olabileceğini göstermektedir. Ayrıca bazı araştırmacılar öz kontrolün yalnızca enerji temelli bir süreç olmadığı, aynı zamanda motivasyonel, bilişsel ve bağlamsal faktörlerden de etkilendiği iddia edilmektedir (Vohs vd., 2021; Inzlicht - Malte, 2019; Inzlicht - Schmeichel, 2012).

Psikoloji alanında yaşanan replikasyon krizi (Open Science Collaboration, 2015) göz önüne alındığında, dinsel hazırlama gibi karmaşık psikolojik süreçleri içeren etkilerin güvenilirliğini yeniden sınamak bilimsel açıdan kritik bir önem taşımaktadır. Bu araştırmanın amacı, dua etme eyleminin ego tükenmesi sonrasında öz kontrol performansını yeniden güçlendirip güçlendirmede inceleme. Çalışma, Friesen'in (2014) deneysel tasarımını tekrar ederek bulguların tekrarlanabilirliğini değerlendirmekte ve psikoloji alanında yaşanan replikasyon krizine yanıt olarak öz kontrol araştırmalarının güvenilirliğine katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca çalışmanın bulgularının Türk akademik literatürüne kazandırılması, replikasyon kültürünün yaygınlaştırılmasına ve dinsel hazırlama yöntemlerinin daha geniş bir akademik çevrede tartışılmasına katkı sağlaması hedeflenmiştir.

Çalışmada dua etmenin düşünce bastırmanın özdenetim performansı üzerindeki etkileri *Stroop testi* aracılığıyla incelemektedir. Stroop testi, bireylerin dikkat ve tepki engelleme becerilerini ölçen bir bilişsel kontrol testidir (Stroop, 1935). Katılımcılardan, renk isimleriyle yazılmış kelimelerin mürekkep rengini söylemeleri istenir. Kelime anlamı ve mürekkep rengi çeliştiğinde (örneğin "kırmızı" kelimesi mavi renkle yazıldığında), doğru yanıt verebilmek bilişsel çaba gerektirir. Bu durum, Stroop etkisi olarak adlandırılır ve bireyin bilişsel kontrol kapasitesini zorlayan bir durumdur. Bu görev, öz kontrolün bilişsel düzeydeki yansımaları değerlendirmek için yaygın olarak kullanılmaktadır (Dang vd., 2021; MacLeod, 1991). Bilişsel uyumsuzluk teorisine göre çelişkili inançların yarattığı psikolojik stresi içeren bilişsel uyumsuzluk, kişinin kontrol mekanizmalarını da etkilemektedir (Harmon Jones - Mills, 1999; Festinger, 1957). Bu sebeple araştırmada, klasik "Beyaz Ayı Paradigması" (Wegner vd., 1987) temelinde oluşturulan düşünce bastırma görevi uygulanmış ve ardından Stroop testi performansı dua ve kontrol koşulları arasında karşılaştırılmıştır.

Bu tasarım, dua uygulamasının öz kontrol performansı üzerindeki kısa süreli düzenleyici etkisini nedensel olarak incelemeye olanak sağlayacaktır. Ayrıca, dindarlık düzeyi, dua sıklığı, deneyci etkisi ve Stroop testinin bilişsel alt süreçleri gibi muhtemel moderatör/karıştırıcı değişkenler de dikkate alınarak mevcut literatüre metodolojik açıdan da katkı sunulması hedeflenmektedir.

Araştırmanın Amaçları ve Hipotezleri

Bu araştırmanın temel amacı, düşünce bastırma görevinin öz kontrol kaynaklarını tüketip tüketmediğini ve kişisel duanın tükenen öz kontrol kapasitesini yeniden güçlendirip güçlendirmedini deneysel olarak incelemektir. Bu doğrultuda çalışma, 2×2 faktöriyel bir tasarım çerçevesinde “düşünce bastırma (var/yok)” ve “dua etme (var/yok)” koşullarının Stroop performansı üzerindeki etkilerini karşılaştırmayı hedeflemiştir. Literatürde, düşünce bastırmanın öz kontrol kaynaklarını tükettiği, duanın ise tükenmiş öz kontrol kaynaklarını yenileyebildiği öne sürülmektedir. Bu nedenle araştırmada hem ana etkilerin hem de etkileşim etkisinin ortaya çıkacağı öngörülmüştür. Bu çerçevede aşağıdaki hipotezler oluşturulmuştur:

H1. Dua eden katılımcıların Stroop fark puanları, dua etmeyen katılımcılardan daha düşük olacaktır.

H2. Düşünce bastırma yönergesi verilen katılımcılar, bastırma yapmayan katılımcılara kıyasla daha yüksek Stroop fark puanı gösterecektir.

H3. Dua, bastırma koşulunun olumsuz etkisini azaltacak; Dua eden katılımcılar arasında, bastırma yönergesinin Stroop performansını düşürme etkisi zayıflayacaktır.

Bu hipotezler, düşünce bastırma yoluyla oluşturulan öz kontrol yorgunluğunun dua ile telafi edilebileceği yönündeki kuramsal çerçeveye dayanmaktadır.

1. Yöntem

1.1. Katılımcılar

Çalışmaya toplam 80 kişi katılmıştır. Eksik veri içeren bazı durumlarda SPSS yazılımı (IBM SPSS 29) liste bazında dışlama (listwise deletion) yöntemi uyguladığından, analizlerde kullanılan katılımcı sayısı (N) analiz türüne göre 79 ila 70 arasında değişmektedir. Eksik verisi bulunan katılımcılar yalnızca ilgili analizden dışlanmış, verileri geçerli olduğu durumlarda analizlere dâhil edilmiştir. Böylece örneklem büyüklüğü korunmuş ve istatistiksel güç kaybı en aza indirilmiştir.

Katılımcıların yaşları 18–49 arasında değişmekte olup ($\bar{X} = 25.34$, $SS = 5.67$), 48'i erkek (%60) ve 32'si kadındır (%40). Katılımcıların dini aidiyet dağılımı şu şekildedir: Hristiyanlık (%48,1), İslam (%16,5), ateizm (%12,7), Hinduizm (%10,1), Budizm (%7,6), Yahudilik (%3,8) ve agnostisizm (%1,3). Örneklem, Amerika'da bir üniversite çevresine asılan duyuru posterleri ve katılımcıların birbirlerini bilgilendirmesi yoluyla elde edilmiştir. Oturum sonunda katılımcılara teşekkür amacıyla çikolatalı kurabiye verilmiştir.

Araştırma, Indiana University South Bend IRB tarafından onaylanmıştır (IRB #23964). Katılımcılar kendi randevu saatlerinde laboratuvara alınmış, tüm oturumlar kadın ve başörtülü bir deneyci tarafından yürütülmüştür. Deneyci görünümü çalışmanın bağımsız değişkeni olmamakla birlikte, analizler sırasında tespit edilen cinsiyet etkisini yorumlarken dikkat çekici bir bağlam olarak not edilmiştir.

1.2. Veri Ölçme Araçları

Düşünce-Bastırma Görevi: Katılımcılar 6 dakika boyunca akıllarına gelen tüm düşünceleri yazmakla görevlendirilmiştir. Bastırma koşulunda, katılımcılara ayrıca “beyaz bir ayıyı düşünmekten kaçınmaları” söylenmiş, akıllarına beyaz ayı geldiğinde bu düşünceyi bastırmaları, dikkatlerini hemen başka bir yöne yönlendirmeleri istenmiştir. Kontrol koşulunda ise katılımcılardan akıllarına gelen bütün düşünceleri (beyaz ayı dahil) serbestçe yazmaları istenmiştir. Bu görev, klasik düşünce bastırma paradigmasına dayanır (Wegner, 1989; Wegner vd., 1987) ve kişinin otomatik olarak zihne gelen bir düşünceyi aktif çabayla bastırmasını gerektirdiği için öz-kontrol kapasitesinin tüketimiyle ilişkili olduğu bilinmektedir. Literatürde bu görev öz-kontrol kaynaklarını manipüle etmek için yaygın olarak kullanılmıştır (Hagger vd., 2010). Katılımcılar, intrüzyon sayılarını (beyaz ayı düşüncesinin gelme sayısı) kendileri kaydetmiştir. Bu yazma görevi yalnızca katılımcıların görevi gerçekten uygulayıp uygulamadıklarını kontrol amacıyla yapılmış olup, veriler analizlere dâhil edilmemiştir.

Dua / Serbest Düşünme Görevi: Katılımcılara zamanı ölçmeleri için 5 dakikalık kum saati verilmiştir. Dua koşulunda, “Lütfen önünüzdeki kum saati bitene kadar istediğiniz şekilde dua ediniz. Dilerseniz kendiniz, başkaları, içinde bulunduğunuz durum ya da aklınızdaki herhangi bir konu hakkında dua edebilirsiniz. Eğer bir dine inanmıyorsanız, ‘Tanrı’ kavramı hakkında düşünmeye odaklanabilirsiniz.” Benzer şekilde, dua koşulundaki katılımcılardan görev sonrasında dua içeriklerini kısaca özetlemeleri istenmiştir. Bu uygulama, katılımcıların yönergeyi yerine getirip getirmediğini kontrol etmeye yöneliktir; dua içeriği veya tematik farklılıklar analiz edilmemiştir. Serbest düşünme koşulunda, Dua kelimesi yalnızca “düşünmek” kelimesi ile değiştirilmiştir; diğer tüm talimatlar aynıdır. Katılımcıların sessizce dua/düşünmek istemeleri halinde kimsenin onları duyamayacağı belirtilmiştir. Bu manipülasyon ve önceki dua araştırmalarında kullanılan tasarım Friese ve diğerleri (2014) tarafından yapılan deneyle aynı tasarım adımları içermektedir.

Stroop testi: Öz-kontrol performansını ölçmek amacıyla Stroop testi uygulanmıştır (Stroop, 1935). Görev çevrimiçi PsyToolkit platformunun standart Stroop uygulaması üzerinden yürütülmüştür. Görev, bilişsel kontrolü gerektirir çünkü incongruent denemelerde katılımcıların otomatik bir tepki eğilimini (kelimeyi okuma) bastırarak doğru cevabı (renk) vermeleri gerekir. Stroop performansı, öz-kontrol kaynaklarının duyarlılığıyla uzun süredir ilişkilidir (Hagger vd., 2010). Stroop testi performansı, uyumsuz (incongruent) ve uyumlu (congruent) koşullardaki ortalama tepki süreleri arasındaki fark (uyumsuz – uyumlu) alınarak otomatik olarak hesaplanmıştır. Bu fark değeri, bilişsel kontrol düzeyini yansıtan Stroop puanı olarak analizlerde kullanılmıştır. Bu çalışmada tepki sürelerine herhangi bir alt/üst sınır temizleme (ör. 200–3000 ms) uygulanmamıştır.

Demografik ve Dini ölçümler: Katılımcılar demografik formu doldurdu (yaş, cinsiyet) ve dini kimlik ve dua sıklığına ilişkin soruları yanıtladılar: (a) “Dini inancınız nedir?”, (b) “Kendinizi ne kadar dindar hissediyorsunuz?” ve (c) “Ne sıklıkla dua ediyorsunuz?” Bu maddeler, daha önceki araştırmalarda kullanılan kısa dindarlık indekslerine paralel biçimde uygulanmıştır (Friese vd.,2014: Bremner vd., 2011). Çalışmada öz-dindarlık ve dua sıklığı kovaryat olarak analizlere dahil edilmiştir. Katılımcılar her maddeyi 0 (“hiç”) ile 6 (“çok”) arasında bir puan kullanarak yanıtlamıştır.

1.3. Deney Tasarımı ve Prosedür

Katılımcılar laboratuvarında, belirlenen randevu saatlerinde bireysel olarak karşılanmış ve çalışmanın amacı ve süreç hakkında bilgilendirilmiştir. Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayandığından, her katılımcıya test öncesinde yazılı aydınlatılmış onam formunu okumaları istenmiş ve okuduktan sonra deneye başlanmıştır.

İlk aşamada katılımcılar, demografik özellikler ve dini inançlara ilişkin formları doldurmuştur. Ardından, her katılımcı rastgele atama yoluyla dört deneysel gruptan birine yerleştirilmiştir (Düşünce bastırma koşulu [1 = bastırma yok, $n = 40$; 2 = bastırma var, $n = 40$] ve Dua koşulu [1 = dua yok, $n = 38$; 2 = dua var, $n = 42$]). Araştırma katılımcıların iki bağımsız değişken doğrultusunda dört koşula ayrıldığı 2×2 faktöriyel bir deneysel tasarım kullanılarak yürütülmüştür. Birinci faktör düşünce bastırma olup iki düzeyden oluşmuştur: *beyaz ayıyı bastırma görevi* ve *serbest düşünme görevi*. İkinci faktör ise dua etme manipülasyonudur, yine iki düzeyden oluşmaktadır: *dua etme görevi* ve *serbest düşünme görevi*.

Bu iki faktörün kombinasyonu sonucunda katılımcılar aşağıdaki dört koşuldan birine rastgele atanmıştır:

1. Düşünce bastırma + dua etme
2. Düşünce bastırma + serbest düşünme
3. Serbest düşünme + dua etme
4. Serbest düşünme + serbest düşünme

Deney süreci sırasıyla şu adımlardan oluşmuştur: 6 dakikalık düşünce-bastırma görevi, ardından 5 dakikalık dua/serbest düşünme görevi ve son olarak Stroop testi. Tüm oturumların ortalama süresi yaklaşık 30 dakika olarak gerçekleşmiştir.

1.4. Verilerin Analizi

Çalışmanın örneklem büyüklüğü belirlenmeden önce, istatistiksel gücü değerlendirmek amacıyla G*Power 3.1 ile a priori güç analizi yapılmıştır. 2×2 faktöriyel tasarım için orta düzey etki büyüklüğü ($f = 0.25$; $\eta^2 \approx 0.06$), $\alpha = 0.05$ ve hedef güç $(1-\beta) = 0.80$ olarak belirlenmiş ve minimum 76 katılımcı yeterli bulunmuştur. Mevcut çalışmada 80 katılımcı yer aldığından örneklem büyüklüğünün planlanan analizler için uygun olduğu kabul edilmiştir.

Veriler IBM SPSS Statistics 29 kullanılarak analiz edilmiştir. Betimleyici istatistikler, değişkenlerin ortalama, standart sapma ve örneklem büyüklüklerini içermektedir. Dindarlık ve dua

sıklığı arasındaki doğrusal ilişki Pearson korelasyonu ile incelenmiş, eksik veriler ikili silme (pairwise) yöntemiyle ele alınmıştır. Ana analizlerde bağımlı değişken olarak Stroop görevi fark puanı (SD uyumsuz – uyumlu) kullanılarak univariate ANOVA/ANCOVA modelleri kurulmuştur. Kovaryant olarak dindarlık ve dua sıklığı modele dahil edilmiş, bağımsız faktörler ise düşünce-bastırma manipülasyonu, dua koşulu ve cinsiyettir. Kovaryantların doğrusal ilişki ve regresyon eğrilerinin homojenliği varsayımları kontrol edilmiştir.

Verilerin normal dağılımı Shapiro–Wilk testi ve Q-Q grafikleri ile; varyans homojenliği Levene testi ile sınanmıştır. Gerekli durumlarda parametrik olmayan alternatifler (Spearman korelasyonu, Mann–Whitney U testi) uygulanabileceği belirtilmiştir. Tüm testler iki yönlü (two-tailed) olarak değerlendirilmiş, anlamlılık düzeyi $\alpha = 0.05$ olarak kabul edilmiştir. Etki büyüklükleri kısmi eta-kare (partial η^2) ile raporlanmış, gözlemlenen güç ve %95 güven aralıkları verilmiştir. Ham tepki süreleri üzerinden trimming uygulanmamış, aşırı uç değer bulunmamıştır. Eksik veriler ANOVA/ANCOVA modellerinde liste bazında çıkarılmıştır.

Bulgular

Dindarlık ve dua etme sıklığına ilişkin veriler

Tablo 1. Dindarlık Düzeyi ve Dua Etme Sıklığı Arasındaki Korelasyon

Değişkenler	1	2	N	$\bar{X}$	SS
1. Kendini Dindar Hissetme	—		80	4.18	1.02
2. Dua Sıklığı	.71***	—	80	4.35	1.11

*** $p < .001$,

Not. Tüm katılımcıların hem dindarlık hem dua sıklığı verisi mevcut olduğundan analiz $N = 80$ üzerinden yapılmıştır.

Dindarlık ile dua sıklığı arasındaki ilişkiyi incelemek için Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. katılımcıların kendilerini ne kadar dindar gördükleri ile ne sıklıkta dua ettikleri arasında pozitif korelasyon bulunmuştur, $r = 0,71$, $p < 0,001$ (95% GA [.58, .81]).

Bu sonuç yüksek dindarlık düzeyleri bildiren katılımcıların daha sık dua etme eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu korelasyon 0,01 düzeyinde istatistiksel olarak anlamlıdır ve örneklemdaki bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Her ne kadar yüksek düzeyde ilişkili olsalar da bu iki değişken özünde farklı yapıları temsil ettiğinden, bireysel farklılıkları kontrol altına almak ve olası karıştırıcı etkileri azaltmak amacıyla sonraki analizlerde kovaryatlar olarak modele dâhil edilmiştir. Bu yaklaşım, dindarlık ve dua etme sıklığındaki bireysel farklılıkların temel etkiler veya etkileşimler üzerindeki potansiyel karıştırıcı etkilerini azaltmayı amaçlamaktadır.

Gruplar Arası Etki Analizleri (Kovaryans Analizi Sonuçları)

Tablo 2. Düşünce Bastırma, Dua, Cinsiyet ve Kovaryatların Stroop Performansına Etkisi (ANCOVA Sonuçları)

Etki	F	p	η^2
Düşünce Bastırma	0.163	.688	.002
Dua	1.029	.314	.015
Cinsiyet	6.537	.013	.088
Dindarlık (kovaryat)	0.550	.461	.008
Dua sıklığı (kovaryat)	1.524	.221	.022
Bastırma × Dua	0.051	.822	.001
Bastırma × Cinsiyet	0.478	.492	.007
Dua × Cinsiyet	0.257	.614	.004
Bastırma × Dua × Cinsiyet	0.098	.755	.001

Kovaryans Analizi

Kovaryant analizleri, bireylerin dindarlık düzeyi ve dua etme sıklığı değişkenlerinin bağımlı değişken üzerindeki etkisini değerlendirmek amacıyla yapılmıştır. Analiz sonuçları, dindarlık düzeyinin ($F(1,68)=0.550$, $p=.461$, $\eta^2=.008$) ve dua sıklığının ($F(1,68)=1.524$, $p=.221$, $\eta^2=.022$) Stroop görevi fark puanı üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığını göstermektedir. Etki büyüklükleri düşük, gözlemlenen güç ise zayıf bulunmuştur. Bu bulgular, bireysel dindarlık veya dua sıklığının Stroop performansını doğrudan yordamadığını, ancak sonraki analizlerde bu değişkenlerin kontrol edilmesinin metodolojik açıdan gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.

Temel Etkiler

Univariate ANOVA analiz sonuçlarına göre bastırma manipülasyonunun Stroop performansı üzerinde anlamlı bir etkisi bulunmamıştır, $F(1,68) = 0.163$, $p = .688$, $\eta^2 = .002$. Bu bulgu, H2 (bastırma etkisi) hipotezini desteklememektedir. Düşünce bastırma paradigmasının bazı çalışmalarda güçlü etkiler üretmesine rağmen (Wegner, 1994), farklı koşullarda bu etkinin zayıf veya değişken olabileceği daha önce de rapor edilmiştir (Hagger vd., 2010). Bu açıdan bakıldığında mevcut çalışmadaki anlamsız ana etki, literatürde bildirilen değişken sonuçlarla uyumludur. Benzer şekilde, dua manipülasyonunun Stroop performansı üzerinde anlamlı bir etkisi görülmemiştir, $F(1,68) = 1.029$, $p = .314$, $\eta^2 = .015$. Bu bulgu, H1 (dua etkisi) hipotezini desteklememektedir.

Önceki araştırmalarda kişisel dua hem duygusal düzenlemeyi hem de öz kontrolü destekleyebilen bir pratik olarak bildirilmiş olsa da (Friesse vd., 2014), bazı çalışmalarda bu etkinin bağlama ve katılımcı özelliklerine göre değiştiği görülmektedir (Adams vd., 2017). Mevcut çalışmada

dua etme manipülasyonunun öz kontrol performansı üzerinde anlamlı bir etkisinin bulunmaması, bu literatürde bildirilen farklılaşmış bulgularla tutarlıdır.

Çalışmada anlamlı bulunan tek ana etki cinsiyete aittir, $F(1,68) = 6.537$, $p = .013$, $\eta^2 = .088$. Ortalama değerlere göre kadın katılımcılar ($M = 142.84$, $SD = 135.43$) Stroop girişiminde erkek katılımcılardan ($M = 228.46$, $SD = 112.15$) daha iyi performans göstermiştir. Stroop görevinde kadınların zaman zaman daha başarılı performans gösterdiğine ilişkin bulgular literatürde de mevcuttur; bu farklılığın dikkat süreçleri, inhibisyon kapasitesi veya strateji kullanımındaki değişkenliklerle ilişkili olabileceği ifade edilmektedir (Sjoberg, 2023; Bohnen et al., 1992).

Bağımsız Değişkenler Arasındaki İki ve Üç Yönlü Etkileşimler

Etkileşim analizleri, değişkenler arasındaki ortak etkileri test etmek amacıyla yürütülmüştür. Düşünce bastırma ve dua etme koşullarının etkileşimi ($F(1,68)=0.051$, $p=.822$, $\eta^2=.001$) arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bu sonuç, H3 (dua $\times$ bastırma etkileşimi) hipotezini desteklememektedir. Düşünce bastırma ile cinsiyetin etkileşimi ($F(1,68)=0.478$, $p=.492$, $\eta^2=.007$), dua etme ile cinsiyetin etkileşimi ($F(1,68)=0.257$, $p=.614$, $\eta^2=.004$) ve üçlü etkileşim ($F(1,68)=0.098$, $p=.755$, $\eta^2=.001$) anlamlı bulunmamıştır. Tüm etki büyüklükleri çok küçük düzeydedir. Bu bulgular, deneysel koşulların birbirleriyle etkileşime girmediğini, yani dua etme ve düşünce bastırma manipülasyonlarının bilişsel kontrol performansını birbirine bağlı biçimde etkilemediğini göstermektedir.

Sonuç ve Tartışma

Friese ve diğerleri (2014) tarafından yapılan kişisel duanın ego tükenmesini azaltıcı etkisini anlamaya yönelik yapılan araştırmayı yeniden test etmek ve dua manipülasyonunun düşünce bastırma sonrasında öz kontrol performansı üzerindeki kısa süreli etkilerini incelemektir. Ancak elde edilen bulgular, literatürde beklenen yöndeki etkiyi doğrulamamıştır. Analizler, ne dua manipülasyonunun ne de düşünce bastırma görevinin Stroop performansı üzerinde anlamlı bir ana etki oluşturduğunu göstermiştir. Ayrıca iki değişken arasında anlamlı bir etkileşim de bulunmamıştır. Bu sonuçlar, duaların ya da dini hazırlama süreçlerinin ego tükenmesine karşı koruyucu etkisinin evrensel veya güçlü bir fenomen olmadığına işaret etmektedir. Bu bulgunun tekrarlanamaması, ego tükenmesi kuramına ilişkin genel metodolojik ve kuramsal tartışmaları yeniden gündeme getirmektedir. Bu yönüyle çalışma, alandaki önceki bulguların tekrarlanabilirliğini değerlendiren bir replikasyon araştırması niteliği taşımaktadır.

İlgili literatürde yapılan bazı çalışmalar, dine ilişkin uyaranların (örneğin “Tanrı”, “dua”, “kutsal”) veya dini pratiklerin (örneğin meditasyon, ibadet, kişisel dua) bireyin öz kontrol becerisini güçlendirebileceğini ileri sürmektedir. Rounding ve arkadaşları (2012), bilinçdışı düzeyde sunulan dini kavramların (örneğin “Tanrı”, “kutsal”, “iman”) katılımcıların daha uzun süre dayanıklılık göstermesine neden olduğunu, yani ego tükenmesi etkisini ortadan kaldırdığını bulmuştur. Benzer biçimde, Friese ve Wänke (2014), açık dua oturumlarının, öz kontrol gerektiren ikinci bir görevde performans düşüşünü engellediğini rapor etmiştir. Bu yaklaşım, dua ve benzeri dini pratiklerin sosyal destek sağlama, kişisel anlamı güçlendirme ya da bireyin kendini aşkın bir varlıkla bağlantılı

hissetmesi gibi mekanizmalar yoluyla özdenetim kaynaklarını yenileyebileceğini varsaymaktadır (Friese vd., 2014; Rounding vd., 2012; Shariff ve Norenzayan, 2007).

Bununla birlikte, ego tükenmesi kuramının sınırlarına ve geçerliliğine ilişkin yapılan meta-analizler ve çok merkezli replikasyon çalışmalarının çoğu, orijinal olarak rapor edilen güçlü etkilerin sistematik biçimde tekrarlanamadığını göstermiştir Hagger, ve arkadaşlarının (2016) yürüttüğü çok merkezli (multi-lab) replikasyon projesi, ego tükenmesi etkisine ilişkin anlamlı bir etki bulamamış; Lin ve arkadaşları (2020) tarafından gerçekleştirilen güncel bir meta-analiz ise benzer biçimde, ortalama etkinin sifıra yakın olduğunu rapor etmiştir. Bu bulgular, ego tükenmesi paradigmasının deneysel koşullara, görev seçimine veya bireysel motivasyon farklarına oldukça duyarlı olabileceğini göstermektedir (Dang vd., 2021; Carter vd., 2015).

Bu bağlamda, dua ve bastırma manipülasyonlarının Stroop performansında anlamlı bir fark oluşturmaması, özdenetim süreçlerinin bağlama duyarlı doğasını yansıtır olabilir. Elde edilen sonuçlar, dua ve düşünce bastırma manipülasyonlarının etkisiz olduğu anlamına gelmekten ziyade, bu etkilerin ortaya çıkmasını belirleyen durumsal faktörlerin (katılımcıların dini inanç düzeyi, deneysel ortamın algısı, görevin güçlük seviyesi gibi) belirleyici olabileceğini düşündürmektedir. Katılımcı bastırma görevi sırasında ego tükenmesinden ziyade bir “motivasyonel kaydırma” (motivational shift) sürecini yansıtmış olabilir (Inzlicht - Friese, 2019; Inzlicht vd, 2016; Inzlicht - Schmeichel, 2012;). Bir başka ifadeyle katılımcı ilk görevde özdenetim harcadıktan sonra ikinci göreve isteksiz hale gelmiş olabilir; yani kaynaklar tükenmez, sadece dikkat ve motivasyon yön değiştirir. Bu bakış açısı, dua veya dinsel hazırlama gibi dışsal motivasyon kaynaklarının neden bazı durumlarda işe yarayıp bazen yaramadığını açıklamada da kullanılabilir.

Bununla birlikte çalışmada cinsiyet faktörüne ilişkin anlamlı bir fark bulunmuştur. Erkek ve kadın katılımcıların Stroop performansı arasında ortaya çıkan bu fark, genel olarak öz kontrolün cinsiyete göre değiştiği anlamına gelmemektedir; daha çok Stroop testinin dilsel ve algısal bileşenlerine bağlı farklı bilişsel süreçlerin devrede olabileceğini düşündürmektedir. Meta-analizler, Stroop görevi gibi renk adlandırma temelli testlerde kadınların daha hızlı performans sergileme eğiliminde olduğunu göstermektedir (Sjoberg vd., 2023). Bu farkın, dilsel işleme hızındaki üstünlük, dikkat stratejileri veya bilişsel esneklik gibi faktörlerden kaynaklanabileceği öne sürülmektedir. Ancak, bu bulgular evrensel değildir ve kültürel bağlama göre değişiklik gösterebilir. Deneysel psikoloji literatüründe ayrıca, deney ortamının koşulları, deneycinin cinsiyeti, kıyafeti veya dini kimliği gibi faktörlerin katılımcı davranışlarını etkileyebileceği de vurgulanmıştır. Benstead’in (2014) Moritanya’da yaptığı bir alan araştırması, görüşmecinin dini kıyafeti (örneğin başörtüsü takması) katılımcıların yanıtlarında önyargıya yol açabildiğini göstermiştir. Bu ve benzeri bulgular, deneyci veya bağlamsal faktörlerin özellikle din temalı araştırmalarda göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bulguların literatürdeki güçlü etkilerle tutarlı olmaması çeşitli olası nedenlerle açıklanabilir. İlk olarak, dinsel hazırlama ve dua manipülasyonlarının etkileri bağlama aşırı duyarlıdır; kültürel arka plan, kişisel dindarlık düzeyi, dua ritüelinin kişide uyandırdığı anlam ve laboratuvar ortamındaki yapaylık manipülasyonun etkisini büyük ölçüde zayıflatabilir. Katılımcılar duayı kişisel

bir içsel güçlenme aracı olarak kullanmadıysa, yalnızca kısa bir dua uygulamasının öz kontrolü artırması beklenmeyebilir. Ayrıca katılımcılar arasında dini uygulama sıklığının düşük olması, dua manipülasyonunun hedeflediği bilişsel-ruhsal süreci devreye sokmamış olabilir.

İkincisi, dua etkisini açıklamak için öne sürülen mekanizmaların—motivasyonel artış, duygusal rahatlama, sosyal bağlılık hissi—her katılımcıda etkinleşmediği düşünülebilir. Rounding ve arkadaşlarının (2012) çalışmalarında dua veya dinsel hazırlamanın etkili olabilmesi için dini kavramın kişide bir tür sosyal düzen, ilahi destek ya da anlam algısını tetiklemesi gerektiği belirtilmiştir. Bu çalışmada manipülasyonun ardından bu süreçlerin aktif olup olmadığı ölçülmediği için, dua görevine ilişkin bilişsel-psikolojik tepkilerin yeterince güçlü biçimde tetiklenmediği ihtimali vardır.

Üçüncüsü, düşünce bastırma görevinin ego tükenmesi yaratmadığı ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Ego tükenmesi literatüründeki yeniden üretilmeyen bulgular (Inzlicht - Frieze, 2019; Hagger vd., 2016), tükenme etkisinin kendisinin bağlama ve talimata çok duyarlı olduğunu göstermektedir. Katılımcıların görevi gerçekten bastırma çabası ile yapıp yapmadıkları, talimatı ne kadar ciddiye aldıkları ve bastırmanın bir bilişsel yük oluşturup oluşturmadığı belirsizdir. Bu nedenle tükenme sağlanmadıysa, duanın tamamlama etkisi gözlenmemiş olabilir.

Bu çalışmanın bulgularını yorumlarken Stroop testinin sınırlılıkları da göz önünde bulundurulmalıdır. Son yıllarda yapılan geniş ölçekli meta-analizler, Stroop etkisinin (renk-kelime uyumsuzluğu gecikmesi) öz denetim ölçekleriyle zayıf ilişki gösterdiğini ortaya koymuştur (Duckworth - Kern, 2011). Paap ve meslektaşları (2020) ise Stroop, Flanker ve Simon gibi klasik engelleyici görevlerin “alan-genel öz kontrol kapasitesini” güvenilir biçimde ölçmediğini belirtmiştir. Bu nedenle Stroop performansındaki değişimlerin öz kontrol kapasitesindeki gerçek değişiklikleri yansıtmaya ihtimali sınırlıdır. Araştırmada kullanılan tek öz denetim ölçütü Stroop olduğu için, dua etkisinin öz kontrolün başka boyutlarında ortaya çıkma olasılığı göz ardı edilemez.

Araştırmada gözlenen cinsiyet farklılıkları ve dua manipülasyonunun etkisizliği, yalnızca değişkenlerin doğasından değil, aynı zamanda deneysel bağlam ve araştırmacı etkilerinden de kaynaklanmış olabilir. Sosyal psikoloji literatüründe Pygmalion etkisi (Rosenthal - Jacobson, 1968) ve deneyci beklentisi etkisi (Rosenthal, 1976), araştırmacının duruşu, kimliği veya beklentilerinin katılımcı davranışlarını bilinçdışı biçimde şekillendirme ihtimali katılımcıların araştırmacının dini kimliği, dış görünüşü, cinsiyeti veya tutumuna ilişkin algıları, dua manipülasyonunu nasıl yorumladıklarını etkileyebilir (Doyen vd., 2012). Bu çalışmada Deneyi yürüten araştırmacının kadın ve başörtülü olması, kadın katılımcılarda algılanan sosyal rahatlığı artırmış, erkek katılımcılarda ise sosyal gerilim veya izlenme kaygısını tetiklemiş olabilir. Bu durum, dini sembollerin ve toplumsal kimlik göstergelerinin deneysel süreçte katılımcı davranışlarını dolaylı biçimde etkileyebileceğine işaret etmektedir. Ancak bu yorum, mevcut verilerle doğrudan test edilmemiş olup, ilerideki çalışmalar için incelenmesi gereken olası bir faktör olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca, Amerikan öğrencilerinin dua ritüellerine aşinalığındaki farklılıklar ve dua kavramına ilişkin kültürel heterojenlik, manipülasyonun tutarlılığını ve etkililiğini zayıflatmış olabilir (Ladd - Spilka, 2002; McCullough - Larson, 1999).

Gelecek çalışmalar için önemli çıkarımlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Öz kontrolün farklı yönlerini ölçen çoklu görevler (Go/No-Go, Flanker, çalışkanlık görevleri vb.) kullanılmalıdır.
2. Dua manipülasyonunun etkisi ancak katılımcıların dini içselleştirme düzeyi hesaba katıldığında daha doğru anlaşılabilir.
3. Manipülasyonun ardından motivasyon, duygu durumu ve sosyal bağlılık gibi aracı süreçler ölçülmelidir.
4. Ego tükenmesi manipülasyonlarının güvenilirliğini artırmak için daha güçlü bastırma görevleri veya çok aşamalı öz kontrol talepleri kullanılabilir.
5. Hem dua hem de dinsel hazırlama etkilerinin kültürel ve bireysel farklılıklara duyarlı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Katkı Beyanı ve Teşekkür

Bu çalışmanın yürütülmesinde ve etik prosedürlerin yönetilmesindeki desteklerinden dolayı takım arkadaşlarım Logan Balasa ve Brenna Hayes'e içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca veri toplama sürecinde yardımlarından dolayı Fahimeh Orvatina ve Dilanaz Bozkaya'ya da teşekkür ederim.

Kaynakça

- Adams, Holly, Heather M. Kleider-Offutt, David Bell ve David A. Washburn. "The Effects of Prayer on Attention Resource Availability and Attention Bias". *Religion, Brain & Behavior* 7/2 (2017), 117–133. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1206612>.
- Ahmed, Ali M., ve Osvaldo Salas. "Implicit Influences of Christian Religious Representations on Dictator and Prisoner's Dilemma Game Decisions." *The Journal of Socio-Economics* 40 (2011), 242-246. <https://doi.org/10.1016/j.socec.2010.12.013>.
- Allport, Gordon W. *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York: Macmillan, 1950.
- Baumeister, R. F. vd. "Losing control". *Losing Self Control*. Academic Press, 1994. http://courses.ucsd.edu/gkoob/psych188/188_losing_control.pdf
- Baumeister, Roy F vd. "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?" *American Psychological Association* 74/5 (1998), 1252-1265.
- Baumeister, Roy F. ve Heatherton, Todd F. "Self-Regulation Failure: An Overview". *Psychological Inquiry* 7/1 (1996), 1-15.
- Baumeister, Roy F. ve Vohs, Kathleen D. "Self-Regulation, Ego Depletion, and Motivation". *Social and Personality Psychology Compass* 1/1 (2007), 115-128. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2007.00001.x>
- Benstead, Lindsay J. "Effects of Interviewer-Respondent Gender Interaction on Attitudes toward Women and Politics: Findings from Morocco." *International Journal of Public Opinion Research* 26/3 (2014), 369–383. <https://doi.org/10.1093/ijpor/edt024>.

- Carter, Evan C. ve Michael E. McCullough. "Publication Bias and the Limited Strength Model of Self-Control: Has the Evidence for Ego Depletion Been Overestimated?" *Frontiers in Psychology* 5/823 (2014). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00823>.
- Carter, Evan C., Lilly M. Kofler, Daniel E. Forster ve Michael E. McCullough. "A Series of Meta-Analytic Tests of the Depletion Effect: Self-Control Does Not Seem to Rely on a Limited Resource." *Journal of Experimental Psychology: General* 144/4 (2015), 796–815. <https://doi.org/10.1037/xge0000083>.
- Cüceloğlu Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2016.
- Dang, Junhua vd. "A Multilab Replication of the Ego Depletion Effect". *Social Psychological and Personality Science* 12/1 (2021), 14-24. <https://doi.org/10.1177/1948550619887702>.
- Doyen, Stéphane, Olivier Klein, Céline-Lorraine Pichon ve Axel Cleeremans. "Behavioral Priming: It's All in the Mind, but Whose Mind?" *PLoS ONE* 7/1 (2012), e29081. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0029081>.
- Duckworth, Angela Lee ve Kern, Margaret L. "A meta-analysis of the convergent validity of self-control measures". *Journal of Research in Personality* 45/3 (2011), 259-268. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2011.02.004>.
- Elk, Michiel van, Dora Matzke, Quentin F. Gronau, Maime Guan, Joachim Vandekerckhove ve Eric Jan Wagenmakers. "Meta-Analyses Are No Substitute for Registered Replications: A Skeptical Perspective on Religious Priming." *Frontiers in Psychology* 6 (2015). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01365>.
- Eisenberg, Nancy vd. "Regulation, resiliency, and quality of social functioning". *Self and Identity* 1/2 (2002), 121-128. <https://doi.org/10.1080/152988602317319294>.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Förster, Jens vd. "Accessibility from active and fulfilled goals". *Journal of Experimental Social Psychology* 41/3 (2005), 220-239. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2004.06.009>.
- Freud, Sigmund. "The Ego and the Id". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 88. New York, NY, US: W W Norton & Co, 1961.
- Friese, Malte vd. "Mindfulness meditation counteracts self-control depletion". *Consciousness and cognition* 21 (04 Şubat 2012), 1016-1022. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2012.01.008>.
- Friese, Malte vd. "Personal Prayer Counteracts Self-Control Depletion". *Consciousness and Cognition* 29 (2014), 90-95. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2014.08.016>.
- Gailliot, Matthew T. vd. "Self-Control Relies on Glucose as a Limited Energy Source: Willpower Is More than a Metaphor". *Journal of Personality and Social Psychology* 92/2 (2007), 325-336. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.92.2.325>.
- Gross, James J. "The Emerging Field of Emotion Regulation: An Integrative Review". *Review of General Psychology* 2/3 (1998), 271-299. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.2.3.27>.
- Hagger, Martin S. vd. "A Multilab Preregistered Replication of the Ego-Depletion Effect". *Perspectives on Psychological Science: A Journal of the Association for Psychological Science* 11/4 (2016), 546-573. <https://doi.org/10.1177/1745691616652873>.
- Hagger, Martin S. vd. "Ego Depletion and the Strength Model of Self-Control: A Meta-Analysis." *Psychological Bulletin* 136/4 (2010), 495-525. <https://doi.org/10.1037/a0019486>.
- Harmon-Jones, Eddie ve Judson Mills, ed. *Cognitive Dissonance: Progress on a Pivotal Theory in Social Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association, 1999. <https://doi.org/10.1037/10318-000>.

- Harrison, Justin Marc David ve McKay, Ryan Thomas. "Do Religious and Moral Concepts Influence the Ability to Delay Gratification? A Priming Study." *Journal of Articles in Support of the Null Hypothesis* 10/1 (2013).
- Holmes, Christopher J. ve Jungmeen Kim-Spoon. "Positive and Negative Associations Between Adolescents' Religiousness and Health Behaviors via Self-Regulation." *Religion, Brain & Behavior* 6/3 (2015), 188–206. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2015.1029513>.
- Inzlicht, Michael ve Malte Frieze. "The Past, Present, and Future of Ego Depletion." *Social Psychology* 50/5–6 (2019), 370–378. <https://doi.org/10.1027/1864-9335/a000398>.
- Inzlicht, Michael, Elliot Berkman ve Nathaniel Elkins-Brown. "The Neuroscience of 'Ego Depletion': How the Brain Can Help Us Understand Why Self-Control Seems Limited." *Social Neuroscience: Biological Approaches to Social Psychology* içinde, ed. Eddie Harmon-Jones ve Michael Inzlicht, 101–123. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315628714-6>.
- Inzlicht, Michael ve Schmeichel, Brandon J. "Beyond simple utility in predicting self-control fatigue: A proximate alternative to the opportunity cost model". *Behavioral and Brain Sciences* 36/6 (2013), 695–696. <https://doi.org/10.1017/S0140525X13001076>.
- Inzlicht, Michael ve Schmeichel, Brandon J. "What Is Ego Depletion? Toward a Mechanistic Revision of the Resource Model of Self-Control". *Perspectives on Psychological Science* 7/5 (2012), 450–463. <https://doi.org/10.1177/1745691612454134>.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature*. London and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1902.
- Kim, Jung-Hee ve Park, Eun-Young. "Mediating effect of self-control in relation to depression, stress, and activities of daily living in community residents with stroke". *Journal of physical therapy science* 27 (2015), 2585–2589. <https://doi.org/10.1589/jpts.27.2585>
- Kruglanski, Arie W. vd. "A theory of goal systems". *Advances in Experimental Social Psychology*. 34/331–378. Academic Press, 2002. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(02\)80008-9](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(02)80008-9).
- LaBouff, Jordan P., Wade C. Rowatt, Megan K. Johnson ve Callie Finkle. "Differences in Attitudes Toward Outgroups in Religious and Nonreligious Contexts in a Multinational Sample: A Situational Context Priming Study." *International Journal for the Psychology of Religion* 22/1 (2012), 1–9. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0147178>.
- Ladd, Kevin L. ve Bernard Spilka. "Inward, Outward, and Upward: Cognitive Aspects of Prayer." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/3 (2002), 475–484.
- Laurin, Kristin vd. "Divergent Effects of Activating Thoughts of God on Self-Regulation." *Journal of Personality and Social Psychology* 102/1 (2012), 4–21. <https://doi.org/10.1037/a0025971>.
- Lin, Hause, Blair Saunders, Malte Frieze, Nathan J. Evans ve Michael Inzlicht. "Strong Effort Manipulations Reduce Response Caution: A Preregistered Reinvention of the Ego-Depletion Paradigm." *Psychological Science* 31/5 (2020), 531–547. <https://doi.org/10.1177/0956797620904990>.
- Macleod, Colin M. "Half a Century of Research on the Stroop Effect: An Integrative Review." *Psychological Bulletin* 109/2 (1991), 163–203. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.109.2.163>.
- Mccullough, Michael ve Willoughby, Brian. "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications". *Psychological bulletin* 135 (2009), 69–93. <https://doi.org/10.1037/a0014213>.

- McCullough, Michael E. ve David B. Larson. "Prayer." *Integrating Spirituality into Treatment: Resources for Practitioners* içinde, ed. William R. Miller, 85–110. Washington, DC: American Psychological Association, 1999.
- Matsumoto, David vd. "Priming Effects of Language On Emotion Judgments in Spanish—English Bilinguals". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 39/3 (2008), 335-342. <https://doi.org/10.1177/0022022108315489>.
- Marcus, Zeve J. ve McCullough, Michael E. "Does Religion Make People More Self-Controlled? A Review of Research from the Lab and Life". *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 167-170. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.12.001>.
- Miyake, Akira ve Nicholas P. Carruth. "On the Robustness and Replicability of the Moderating Influence of Willpower Mindset on the Ego-Depletion Effect: Existing Evidence Is Weak at Best." *Frontiers in Psychology* 14 (2023), 1208299. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1208299>.
- Muraven, M. ve Baumeister, R. F. "Self-Regulation and Depletion of Limited Resources: Does Self-Control Resemble a Muscle?" *Psychological Bulletin* 126/2 (2000), 247-259. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.126.2.247>.
- Open Science Collaboration. "Estimating the Reproducibility of Psychological Science." *Science* 349/6251 (2015), aac4716. <https://doi.org/10.1126/science.aac4716>.
- Paap, Kenneth R., Regina Anders-Jefferson, Brandon Zimiga, Lauren Mason ve Roman Mikulinsky. "Interference Scores Have Inadequate Concurrent and Convergent Validity: Should We Stop Using the Flanker, Simon, and Spatial Stroop Tasks?" *Cognitive Research: Principles and Implications* 5/7 (2020). <https://doi.org/10.1186/s41235-020-0207-y>.
- Ramsay, Jonathan E., Eddie M. W. Tong, Joyce S. Pang ve Avijit Chowdhury Pang. "A Puzzle Unsolved: Failure to Observe Different Effects of God and Religion Primes on Intergroup Attitudes." *PLoS ONE* 11/1 (2016), e0147178. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0147178>.
- Rosenthal, Robert. *Experimenter Effects in Behavioral Research*. Genişletilmiş Baskı. New York: Irvington, 1976.
- Rosenthal, Robert ve Lenore Jacobson. *Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectation and Pupils' Intellectual Development*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1968.
- Rounding, Kevin. *Religion and Self-Control*. Kingston, Ontario, Canada: Queen's University, 2015.
- Rounding, Kevin vd. "Religion Replenishes Self-Control". *Psychological Science* 23/6 (2012), 635-642. <https://doi.org/10.1177/0956797611431987>.
- Rudman, Laurine A. ve Julie E. Phelan. "The Effect of Priming Gender Roles on Women's Implicit Gender Beliefs and Career Aspirations." *Social Psychology* 41/3 (2010), 192–202. <https://doi.org/10.1027/1864-9335/a000027>.
- Schmeichel, Brandon J. vd. "Working memory capacity and the self-regulation of emotional expression and experience". *Journal of Personality and Social Psychology* 95 (2008), 1526-1540. <https://doi.org/10.1037/a0013345>.
- Schmidt, Thomas ve Vorberg, Dirk. "Criteria for unconscious cognition: Three types of dissociation". *Perception & Psychophysics* 68/3 (2006), 489-504. <https://doi.org/10.3758/BF03193692>.
- Shariff, Azim F. vd. "Religious Priming: A Meta-Analysis With a Focus on Prosociality". *Personality and Social Psychology Review* 20/1 (2016), 27-48. <https://doi.org/10.1177/1088868314568811>.

- Shariff, Azim F. ve Norenzayan, Ara. "God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game". *Psychological Science* 18/9 (2007), 803-809. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.01983.x>.
- Sjoberg, Espen A., Raquel G. Wilner, Antonia D'Souza ve Geoff G. Cole. "The Stroop Task Sex Difference: Evolved Inhibition or Color Naming?" *Archives of Sexual Behavior* 52/1 (2023), 315-323. <https://doi.org/10.1007/s10508-022-02439-9>.
- Stroop, J. R. "Studies of interference in serial verbal reactions". *Journal of Experimental Psychology* 18/6 (1935), 643-662. <https://doi.org/10.1037/h0054651>.
- Tangney, June vd. "High Self-Control Predicts Good Adjustment, Less Pathology, Better Grades, and Interpersonal Success". *Journal of personality* 72 (2004), 271-324. <https://doi.org/10.1111/j.0022-3506.2004.00263>.
- Tice, Dianne M. vd. "Restoring the self: Positive affect helps improve self-regulation following ego depletion". *Journal of Experimental Social Psychology* 43 (2007), 379-384. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2006.05.007>.
- Wegner, Daniel M., David J. Schneider, Samuel R. Carter III ve Teri L. White. "Paradoxical Effects of Thought Suppression." *Journal of Personality and Social Psychology* 53/1 (1987), 5-13. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.53.1.5>.
- Wegner, Daniel M. *White Bears and Other Unwanted Thoughts: Suppression, Obsession, and the Psychology of Mental Control*. New York: Penguin Press, 1989.
- Vadillo, Miguel A. "Ego Depletion May Disappear by 2020." *Social Psychology* 50/5-6 (2019): 282-291. <https://doi.org/10.1027/1864-9335/a000375>.
- Vohs, Kathleen D. vd. "A Multisite Preregistered Paradigmatic Test of the Ego-Depletion Effect." *Psychological Science* 32/10 (2021), 1566-1581. <https://doi.org/10.1177/0956797621989733>.

Öz-anlayış, Psikolojik İyi Oluş, Kişilik Yapıları ve Mükemmeliyetçi Dindarlık İlişkisi*

Nuriman KARAYİĞİT ULU**

Ali Ulvi MEHMEDOĞLU***

Öz: Uluslararası literatürde çalışma alanı olarak öz-anlayış ve psikolojik iyi oluşa rağbet fazla olsa da, konuya beş faktörlü kişilik yapıları ve dindarlık dâhil olduğunda bir boşluk söz konusudur. Öz-anlayış, psikolojik iyi oluş, kişilik yapıları ve mükemmeliyetçi dindarlık değişkenlerini ilişkisel desende buluşturan bu çalışmayı öne çıkaran husus, konuyla ilgili ilk olma özelliğidir. Çalışmada, söz konusu değişkenlerin birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkileri ile beş faktör kişilik yapılarının öz-anlayış ve mükemmeliyetçi dindarlık üzerinde yordayıcılığı incelenerek, önemli sonuçlar ortaya konmuştur. Çalışma, birden fazla değişken arasındaki ilişki ölçüldüğü ve tanımlandığı için nicel yaklaşımının tarama türlerinden korelasyon desenine sahiptir. Çalışmada korelasyon deseni, regresyon analiz tekniği kullanılarak detaylandırılmıştır. Çalışma grubu, Türkiye'nin değişik illerinde ikamet eden, 18 yaş ve üstü 724 katılımcıdan oluşmaktadır. Veri toplama aracı olarak, Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeği-Türkçe Versiyon; Öz-anlayış Ölçeği; Kişilik Yapıları Ölçeği ve Psikolojik İyi Oluş Ölçeği kullanılmıştır. Korelasyon modeline göre, öz-anlayış ile psikolojik iyi oluş, dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik, deneyime açıklık ve olumlu mükemmeliyetçi dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Diğer yandan öz-anlayış ile nevrotiklik ve olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır. Psikolojik iyi oluşla dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik, deneyime açıklık arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır. Olumlu mükemmeliyetçi dindarlık ile dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır. Olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık ile dışadönüklük, özdenetimlilik, deneyime açıklık arasında negatif; nevrotiklik arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Kişinin dinî konularda çok yüksek standartlara, ibadetlerinde düzen ve disipline sahip olmasını ifade eden olumlu mükemmeliyetçi dindarlık düzeyi yükseldikçe; karşılıklı olarak öz-anlayış ve kişiliğin olumlu yönlerinde yükselme görülmüştür. Kişinin dinî konularda elinden geleni yapmış olsa bile kulluğunu, buna bağlı olarak kendini yetersiz görmesi, kusurlarını genellemesi ve şahsiyetine mâl etmesi gibi özelliklere sahip olmayı içeren olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık düzeyi yükseldikçe; öz-anlayış ve kişiliğin olumsuz tarafını temsil eden nevrotiklik düzeyinde düşüş görülmüştür. Regresyon modeline göre, öz-anlayış puanlarındaki değişkenliğin %43.1'i beş faktörlü kişilik yapısı alt boyutları tarafından açıklanmıştır. Dışadönüklük ve yumuşakbaşlılık alt boyutları katılımcıların öz-anlayış düzeyini pozitif yönde etkilerken; nevrotiklik alt boyutu, negatif yönde anlamlı şekilde etkilemiştir. Mükemmeliyetçi dindarlık puanlarındaki değişkenliğin %2.3'ü, beş faktörlü kişilik yapıları alt boyutları

* Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu danışmanlığında 01.07.2024 tarihinde tamamladığımız “Özanlayış, Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Mükemmeliyetçi Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2024). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulu tarafından verilen etik izin, 21.09.2021 tarih ve 2021-119 sayılıdır.

This article is extracted from first author's doctorate dissertation entitled “An Inquiry into the Relationships Between Self-Compassion, Big Five Personality Traits and Perfectionistic Religiosity”, supervised by Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu (Ph.D. Dissertation, Marmara University, Istanbul, Turkey, 2024). This study was approved by the Ethics Committee for Social and Human Sciences of Marmara University with the decision date 21.09.2021 and number 2021-119.

** Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.

nurimankarayigit@hotmail.com,

ORCID: 0000-0001-8669-336X

*** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE. aliulvi@marmara.edu.tr,

ORCID: 0000-0001-8546-9614

tarafından açıklanmıştır. Deneyime açıklık alt boyutu, genel mükemmeliyetçi dindarlık düzeyini negatif yönde anlamlı şekilde etkilemiştir. Buna göre deneyime açıklık alt boyutunda 1 birimlik artış, genel mükemmeliyetçi dindarlık puanlarında 0.877 birimlik düşüşe sebep olmaktadır. Beş faktörlü kişilik yapılarının öz-anlayış ve mükemmeliyetçi dindarlık üzerinde anlamlı düzeyde etkiye sahip olması, konuyla ilgili yeni çalışmalara kapı aralamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Öz-anlayış, Psikolojik İyi Oluş, Beş Faktör Kişilik, Mükemmeliyetçi Dindarlık.

The Relationship Between Self-Compassion, Psychological Well-Being, Personality Traits, and Religious Perfectionism

Abstract: Although there is considerable interest in self-compassion and psychological well-being as fields of study in the international literature, a notable gap emerges when these concepts are examined together with the five-factor personality traits and religiosity. The distinctive contribution of this study lies in its originality, as it is among the first to integrate the variables of self-compassion, psychological well-being, personality traits, and perfectionistic religiosity within a relational research design. The study investigates the mutual relationships among these variables and examines the predictive role of the five-factor personality traits on self-compassion and religious perfectionism, yielding significant findings. Since the study measures and describes the relationships among multiple variables, it adopts a quantitative research approach employing a correlational survey design. The correlational design is further elaborated through regression analysis techniques. The study group consists of 724 participants aged 18 and above, residing in various provinces of Turkey. The data were collected using the Religious Perfectionism Scale–Turkish Version, the Self-Compassion Scale, the Personality Traits Scale, and the Psychological Well-Being Scale. According to the correlational model, self-compassion is positively and significantly related to psychological well-being, extraversion, agreeableness, conscientiousness, openness to experience, and positive religious perfectionism. Conversely, self-compassion is negatively and significantly related to neuroticism and negative religious perfectionism. Psychological well-being is positively and significantly related to extraversion, agreeableness, conscientiousness, openness to experience but not neuroticism. Positive religious perfectionism is positively associated with extraversion, agreeableness, and conscientiousness, and negatively associated with neuroticism. Negative religious perfectionism is negatively associated with extraversion, conscientiousness, and openness to experience, while positively associated with neuroticism. As the level of positive religious perfectionism increases—referring to maintaining high standards in religious matters as well as regularity and discipline in worship—levels of Self-compassion and positive personality traits also increase. In contrast, as negative religious perfectionism increases—defined by perceiving oneself as inadequate in devotion despite significant effort, generalizing personal shortcomings, and internalizing them as part of one’s identity—self-compassion decreases and neuroticism increases. According to the regression model, 43.1% of the variance in self-compassion scores is explained by the subdimensions of the five-factor personality traits. While extraversion and agreeableness positively predict self-compassion, neuroticism predicts it negatively. Additionally, 2.3% of the variance in religious perfectionism scores is explained by the personality traits. The openness to experience subdimension significantly and negatively predicts religious perfectionism; a one-unit increase in openness to experience corresponds to a 0.877-unit decrease in general religious perfectionism. These findings suggest that the five-factor personality traits have a significant impact on both self-compassion and religious perfectionism, opening new avenues for future research in the field.

Keywords: Psychology of Religion, Self-compassion, Psychological well-being, Religious Perfectionism.

Giriş

Mükemmeliyetçi dindarlığın tarihsel arka planına bakıldığında, kavramın yol haritasının, ilk dönem kişilik teorisyenleri tarafından Tanrı-kul fenomeniyle bağdaştırılması, akabinde çalışmalarda mükemmeliyetçilik ve dindarlık ilişkisinin ele alınması, ayrıca alana özgü mükemmeliyetçilikle ilgili yapılan çalışmalar belirlemiştir denilebilir (Karayığit Ulu -Mehmedoğlu, 2022; Karayığit Ulu, 2024, 105-114). Ancak kavramın tam olarak literatüre girmesi, 2010 sonrasına yapılan ölçüm teşebbüsleriyle mümkün olmuştur (Ölçekler için bk. Craddock vd., 2010; Wang vd., 2018; Wang vd., 2020; Besharat vd., 2021). Kavramın Türkçe literatürdeki eksikliği, Türkçe versiyon bir mükemmeliyetçi dindarlık ölçeği geliştirilerek, Karayığit Ulu ve Mehmedoğlu tarafından doldurulmuştur. Mükemmeliyetçi dindarlığı salt yüksek standartlara hapsetmek ve pozitif yönüyle değerlendirmek kapsamını sınırlandırdığı için kavram, araştırmacılar tarafından olumlu ve olumsuz

boyutlarıyla ele alınmıştır. Mükemmeliyetçi dindarlığın olumlu boyutunda bireyin Tanrı ve dinî yaşantı hakkında sahip olduğu çok yüksek standartları; ibadetler konusunda gösterilen aşırı hassasiyet, düzen ve disiplini yer almıştır. Olumsuz boyutunda ise ibadetler konusunda elden gelen yapılsa bile standartlar ve performans arasında uyumsuzluk yaşandığı zaman hissedilen tatmin olmama, eylemlerden şüphe etme, hata yapma kaygısı gibi olumsuz duygu durumları; bir veya birkaç durumdan yola çıkarak bireyin kendisi, Tanrı ve başkaları hakkında sahip olduğu genel kabuller yer almıştır. Genel mükemmeliyetçi dindarlığın karakteristik özelliklerinin; çok yüksek standartlar, düzen ve disiplin, olumsuza odaklanma, yetersizlik hissi, dinî öz-eleştiri, günahkarlık, genelleme, performans kontrolü ve tekrar olduğu belirtilmiştir (Karayığit Ulu - Mehmedoğlu, 2022, 538; Karayığit Ulu, 2024, 116-119).

Olumlu mükemmeliyetçi dindarlığı olumsuzdan ayıran temel argümanın başında eksiklikler karşısında aktif kabulü içeren öz-anlayış olduğu düşünüldüğünde öz-anlayış, çalışmada sürekli değişkenlerden biri olarak seçilmiştir. İlgi, sevgi ve bakım verme hizmetinin ortak ürünü olarak anlayışın, yaygın olarak başkalarına yönelik tarafı bilinse de başkalarından bize ve bizden kendimize olmak üzere farklı yönleri de bulunmaktadır. Öz-anlayış, başkalarına gösterilen şefkatten çok da farklı olmayıp acı deneyimler, zorluklar, yetersizlikler, zayıflıklar, hatalı davranışlar ve istenmeyen durum karşısında kişinin kendisine karşı kabullenici, destekleyici ve nazıkçe tutum sergilemesinin yanında, zararlı davranışı değiştirme veya düzenlemeye yönelik yapıcı bir çaba göstermesi olarak tanımlanmaktadır (Gilbert, 2005). Türkçe’de öz-merhamet, öz-şefkat, öz-duyarlılık, bireysel empati gibi kavramlarla ifade edilen öz-anlayış, literatüre Neff öncülüğünde psikolojik iyi oluşu destekleyen alternatif bir yol olarak kazandırılmıştır. Neff’e göre öz-anlayışın öz-şefkat, ortak paydaşım ve bilinçli farkındalık olmak üzere üç temel bileşeni bulunmaktadır. Öz-eleştiriye karşı öz-şefkat, olumsuzluklar karşısında bireyin kendisini sert ve kırıcı bir üslupla eleştirmek yerine can öze karşı kibar, nazık ve anlayışlı olmasını ifade etmektedir. İzolasyona karşı ortak paydaşım, olumsuz deneyimleri yalnızca kendisine hasretmeyip onlara başkalarını da ortak etmeyi; özdeşleşmeye karşı bilinçli farkındalık, olumsuzlukların girdabında kaybolup onunla bütünleşmek yerine, olanı olduğu gibi kabul edip sebeplerin farkında olmayı içermektedir (Neff, 2003a; a.mlf., 2003b; a.mlf., 2015).

Öz-anlayışın literatüre psikolojik iyi oluşu destekleyen alternatif bir yol olarak girmesi, psikolojik iyi oluşla sıkı bağlantısı olma ihtimalini tartışmasız kılmıştır. Bundan dolayı çalışmamızda psikolojik iyi oluş, öz-anlayış değişkenine ilave olarak yerini almıştır. İyi oluşla ilgili tanımlamalara bakıldığında onun teorik olarak duyguya odaklanan hazcılık (hedonizm) ve iyi bir yaşam gibi eudaimonist bileşenlere dayanan psikolojik işlevsellik (eudaimonism), veya ikisinin karışımı üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Hazcılığın temelinde haz, mutluluk ve öznel iyi oluş bulunmaktadır; işlevsellik ise bireyin gelişimsel doğasını fark edip bunun üzerine çabalamasını içermektedir (Ryan - Deci, 2001; Keyes vd., 2002). İyi oluşu hazcılık bakış açısıyla ele alan Diener’e göre öznel iyi oluş özelinde psikolojik iyi oluş, duygusal (olumlu ve olumsuz duygular) ve bilişsel (yaşam doyumu) bileşenleri bulunan, bireylerin yaşamlarını hangi pozitif yollarla değerlendirdikleriyle ilgilenen olumlu ruh hali olarak tanımlanmaktadır (Diener, 1984; Myers - Diener, 1995). İyi oluşu eudaimonik teoriye dayanarak ele alan Ryff’e göre ise psikolojik iyi oluş, salt duygusal ve bilişsel bileşenlerden

ibaret olmayıp olumlu benlik algısı, iyi ilişkiler, çevreyle geliştirilen sağlıklı ilişkiler, özerklik, yaşamın anlam ve amacı, bireyin kendisini tanıyarak güçlü ve sınırlı yönlerinin farkında olması, büyüme ve gelişme gibi konuları içeren sağlıklı bir ruh halini ifade etmektedir (Ryff, 1989; Ryff - Keyes, 1995; Ryff - Singer, 2008).

Öz-anlayış, kişinin kendisi ve çevresi hakkında farkındalık ve esneklik kazandırması başta olmak üzere, gerek hazcılık, gerek eudaimonik, gerek ikisinin harmanlanmasıyla oluşturulsun, psikolojik iyi oluş hakkında önerilen hemen her boyutla teorik olarak örtüşmektedir. Bunun yanında psikolojik iyi oluşun, öz-anlayışa göre kapsadığı konu itibarıyla yelpazesinin daha geniş olduğu söylenebilir. Bunu tasdiken çalışmamızda, söz konusu değişkenlerle ilgili elde edilen bulguların birbirine paralel ilerlemesinin yanında, psikolojik iyi oluşun daha güçlü etkiye sahip olduğu görülmüştür (bk. Karayığit Ulu, 2024).

Çalışmamızda sürekli değişkenlerden diğeri, beş faktörlü kişilik yapılarıdır. Dil hipotezine dayalı olan beş faktör kişilik modelinin temel iddiası, insanlarda gözlemlenen bireysel farklılıkların sözcükler vasıtasıyla dünyadaki bütün dillerde kodlanacağı ve kapsayıcı bir sınıflandırma oluşturacağı yönündedir. Söz konusu model, çeşitli kişilik yapılarının entegrasyonunu sağlaması; böylelikle farklı yönelimlere sahip araştırmacılar arasında uzlaşmayı nispeten kolaylaştırması; kişilik özellikleri ve davranışlar arasındaki ilişkilerin daha sistematik biçimde incelenmesine olanak sağlaması açısından avantajlı görülmektedir (Horzum vd., 2017). Faktör sayısında ve faktörlerin adlarında tam bir örtüşme olmasa da (Cattell, 1966; a.mlf., 1995; Church, 1994; Digman, 1997; Ashton vd., 2004; Ashton - Lee; 2007) araştırmacılar, çeşitli ülke ve dillerde kişilik envanterlerini kullanarak kişiliğin beş boyutuna yönelik kanıtlar bulmuştur (McCrae - Costa, 1985; a.mlf., 1987; Costa - McCrae, 1992; Noller vd., 1987; Peabody - Goldberg, 1989; Goldberg, 1990; a.mlf., 1992; a.mlf., 1993; Somer, 1998; Somer - Goldberg, 1999; McCrae, 2000; Wiggins, 2000).

Çalışmamızda beş faktörlü yapıyı ölçmek için kullanılmış olan Kişilik Yapıları Ölçeğinin (Horzum vd., 2017) kaynağı, Goldberg, McCrae ve Costa'nın öncülük ettiği beş faktörlü yapıya dayalı kişilik ölçeklerinin (Goldberg, 1990; McCrae - Costa, 1987) kısa versiyonudur. Dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, öz-denetimlilik, nörotiklik ve deneyime açıklık olarak ifade edilen boyutların içerikleri, şu şekildedir:

Neşelilik, kendiliğindenlik, sosyallik, utangaç olmama hali gibi yüksek düzeyde pozitif duygusal tepkiler gösteren (Rothbart, 2011) **dışadönüklerde**, şefkatli ve arkadaş canlısı olma; sürekli olarak sosyal uyarıcı ve heyecan arayışı içinde olma; baskın ve etkili olma eğilimi; neşelilik, mutluluk, sevgi ve iyimserliğe yatkınlık gibi birtakım pozitif özellikler bulunmaktadır. Diğer ucunda olan içedönükler mesafeli, bağımsız, adımlarını düşünerek atan ağır tipler olarak karakterize edilir (Costa - McCrae, 1992). Kişinin diğerleri hakkındaki düşüncelerini ve onlarla kurduğu ilişkinin yönünü ifade eden **yumuşakbaşlılığın** başat özellikleri güven, dürüstlük, diğerkâmlık, boyun eğme, alçakgönüllülük ve merhamettir. Diğer ucunda bulunan agresifliğin baskın özellikleri şüphe, dik başlılık, inat, rekabet ve önlemdir (Somer - Goldberg, 1999; Somer vd., 2002; Gosling vd., 2003). Yaygın olarak sorumluluk olarak da adlandırılan **öz-denetimliliğin** temel özellikleri şunlardır: Yeterlilik, düzen, vazifeshinaslık, başarı arzusu, önlemcilik. Öz-denetimi dikkat dağıtan unsurlar veya usanç duygusuna rağmen işlere

yoğunlaşıp onları tamamlama becerisi olarak tanımlamak da mümkündür (Costa - McCrae, 1992). **Nörotiklik;** kaygı, depresyon, öfke ve kriz halleri, akılcı olmayan düşünceler ve işlevsel olan başa çıkma mekanizmalarını kullanmada yetersizlik gibi birtakım olumsuz durumlarla ilişkilidir (Somer vd., 2002). Nevrotiklerin duyguları sürekli olarak değişkenlik gösterir ve günlük olaylar karşısında daha sık stres yaşayabilirler (Gunthert vd., 1999). Üzüntü, öfke, kaygı, suçluluk gibi birçok olumsuz duygu durumunun birine eğilimli olanların, diğerlerine de eğilimli olmaları söz konusudur (Costa - McCrae, 1992). Dolayısıyla nevroitikler, hoş gitmeyen olaylar karşısında, bir dizi olumsuz psikolojik tepki gösterebilmektedirler. **Deneyime açıklığın** temelinde analitik düşünme becerisi, meraklılık, yaratıcılık, bağımsızlık, cesaret, stabil olmama, estetik, açık fikirlilik gibi özellikler bulunmaktadır. Buna bağlı olarak deneyime açık olanlar, özgüven, rasyonel ve analitik düşünme becerisi, açık fikirli olma, duyarlılık gibi özelliklerden yüksek; gelenekselcilik, ilgisizlik, tutuculuk gibi özelliklerden düşük puan almaktadırlar (Feist, 1998; Somer - Goldberg, 1999; Somer vd., 2002; Gosling vd., 2003).

Amaç ve Önem

Çalışmamızda öz-anlayış, psikolojik iyi oluş, kişilik yapıları ve mükemmeliyetçi dindarlık değişkenleri arasında korelasyon ve regresyon modelinin denenmesi hedeflenmiştir. Uluslararası literatürde çalışma alanı olarak öz-anlayış ve psikolojik iyi oluşa rağbet fazla olsa da, konuya beş faktörlü kişilik yapıları ve dindarlık dâhil olduğunda bir boşluk söz konusudur. Bunun yanında henüz on beş yıllık maziye sahip olan mükemmeliyetçi dindarlıkla ilgili yapılan sınırlı sayıdaki çalışmalar büyük oranda, ölçek geliştirmeye ilgilidir. Çalışmamız dışında mükemmeliyetçi dindarlık, öz-anlayış, psikolojik iyi oluş ve kişilik özelliklerini konu eden başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Tüm bu gerekliliklerden dolayı çalışmamızın, literatürdeki boşluğu dolduracağı, benzer çalışmalara kaynaklık etmesinin yanında, konuyu ileriye taşıyacağı ümit edilmektedir.

Problem

Katılımcıların:

Öz-anlayış ve psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır.

Beş faktörlü kişilik yapıları ve psikolojik iyi oluş arasında nasıl bir ilişki vardır.

Beş faktörlü kişilik yapıları ve mükemmeliyetçi dindarlık düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır?

Beş faktörlü kişilik yapıları bağımsız değişkeninin, öz-anlayış ve mükemmeliyetçi dindarlık bağımlı değişkenlerini yordamaya katkısı var mıdır?

Yöntem

Desen

Çalışma, nicel yaklaşımın tarama türlerinden korelasyon desenine sahiptir. Birden fazla değişken arasındaki ilişkinin ölçüldüğü ve tanımlandığı korelasyon deseni, regresyon analiz tekniği kullanılarak detaylandırılmıştır. Veriler, aynı zaman diliminde tek seferde toplandığı için tarama deseninde, kesitsel yöntem kullanılmıştır.

Çalışma Grubu

Türkiye'nin değişik illerinde ikamet eden, 18 yaş ve üstü 724 katılımcıdan oluşmaktadır. Kolay örnekleme yöntemine uygun olarak katılımcıların anket formunu, belirlenen sayıya ulaşana kadar, internete bağlı telefon veya bilgisayar aracılığıyla doldurmaları sağlanmıştır. Katılımcıların öz-anlayış, psikolojik iyi oluş, beş faktörlü kişilik yapıları ve mükemmeliyetçi dindarlık düzeyleri hakkındaki genel profiline bakıldığında, ortalamanın üstünde öz-anlayış ($X=80,61$, $ss=16,21$), psikolojik iyi oluş ($X=33,08$, $ss=5,36$) ve mükemmeliyetçi dindarlık ($X=71,75$, $ss=13,62$) düzeyine sahip oldukları söylenebilir. Beş faktörlü kişilik yapılarından ise, ortalaması en yüksek olan yumuşakbaşlılık ($X=8,27$, $ss=1,34$) ve en düşük olan ise nörotiklik ($X=5,76$, $ss=1,82$).

Veri Toplama Araçları:

Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeği-Türkçe Versiyon

Karayığit Ulu ve Mehmedoğlu tarafından geliştirilen yirmi iki maddelik Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeği-Türkçe Versiyon, olumlu mükemmeliyetçi dindarlık ve olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık olmak üzere iki faktörlü yapıya sahiptir. Araştırmacılar tarafından, olumlu mükemmeliyetçi dindarlığın iç tutarlılık katsayısı 0,913; olumsuz mükemmeliyetçi dindarlığın 0,876; ölçeğin 22 maddelik yapısı için genel güvenirliğin 0,904 olduğu saptanmıştır. Ön test ile tekrar test düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu ($r=0,960$ $p<0,01$); %27 alt ve üst değerlerinin tüm maddeler için anlamlı olduğu belirlenmiştir ($p<0,01$). Korelasyon analizi sonucunda mükemmeliyetçi dindarlık ile mükemmeliyetçilik ve içsel dinî motivasyon arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler görülmüştür. Doğrulamalı Faktör Analizi sonucunda uyum indeksi sağlanan ölçek, mükemmeliyetçi dindarlığı ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracıdır (Karayığit Ulu - Mehmedoğlu, 2022). Çalışmamızda ölçeğin Cronbach's Alpha (α) katsayısı genel için 0.902, olumlu alt boyut için 0.924 ve olumsuz alt boyut için 0.871 olarak bulunmuştur.

Öz-anlayış Ölçeği

Neff (2003b) tarafından geliştirilen Öz-anlayışın Ölçeğinin Türkçe'ye uyarlaması, Deniz ve arkadaşları tarafından yapılmıştır. AFA ve DFA sonuçları, orjinalindeki altı alt faktörlü yapının (öz-şefkat, öz-eleştiri, ortak paydaşım, izolasyon, bilinçli farkındalık, aşırı özdeşleşme) iyi uyum vermediğini ve ölçeğin tek faktöre sahip olduğunu göstermiştir. Hesaplanan madde toplam korelasyonu sonucunda .30'un altında bulunan iki madde (1,22) ölçekten çıkarıldığı için ölçek, 24 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin Cronbach's Alpha katsayısı .89; test-tekrar test güvenirliği .83 olarak bulunmuştur. Ölçeğin öz-anlayışı ölçen geçerli ve güvenilir ölçüm aracı olduğu belirlenmiştir (Deniz vd., 2008). Çalışmamızda ölçeğin Cronbach's Alpha (α) katsayısı 0.934 olarak bulunmuştur.

Kişilik Yapıları Ölçeği

Horzum ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanan ölçeğin, dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, öz-denetimlilik, nörotiklik ve deneyime açıklık isimleriyle beş faktörlü yapıya sahip olduğu görülmüştür. Ölçeğin alt boyutlarına yönelik iç tutarlılık değerlerinin .81 ile .90 arasında; kompozit değerlerinin .73 ile .85 arasında değiştiği belirlenmiştir. Uyum indeksi sağlanan ölçeğin Türkçe

formunun, geçerli ve güvenilir olduğu belirlenmiştir (Horzum vd., 2017). Çalışmamızda ölçeğin dışadönüklülük boyutu hariç, diğer dört boyutun güvenilirliğinin düşük seviyede olduğu görülmüştür. Elde edilen puan dışadönüklülük için 0.802; yumuşakbaşlılık için 0.386, öz-denetimlilik için 0.504, nörotiklik için 0.399 ve deneyime açıklık için 0.368'dir. Bu durum, ölçeğin alt boyutlarında ikişer maddenin yer almasıyla açıklanabilir. Nitekim madde sayısının azlığı, güvenilirliğin görece düşük çıkmasının doğal sebeplerinden biridir (Pallant, 2020). Her boyut için iki madde bulunmasına rağmen çalışmamızda ölçeğin işlevsel olduğu görülmüştür.

Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Diener ve arkadaşları tarafından geliştirilen sekiz maddelik Psikolojik İyi Oluş Ölçeği (Diener vd., 2009; Diener vd., 2010), Türkçeye Telef tarafından uyarlanmıştır. Ölçeğin Cronbach alfa katsayısı .80; ön-test ve son-test arasında pozitif ve anlamlı ilişki olduğu ($r = 0.86, p < .001$); madde toplam korelasyonlarının .41 ile .63 arasında değişiklik gösterdiği ve t-değerlerinin anlamlı olduğu saptanmıştır ($p < .001$). Uyum indeksi sağlanan ölçek, psikolojik iyi oluşu ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracıdır (Telef, 2013). Çalışmamızda ölçeğin, Cronbach's Alpha (a) katsayı değeri 0.852 olarak bulunmuştur.

Hipotezler

H1: Öz-anlayış ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır.

H2: Öz-anlayış ve olumlu mükemmeliyetçi dindarlık arasında pozitif; olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır.

H3: Öz-anlayış ve kişilik yapılarından dışadönüklülük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ve deneyime açıklıkla arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde ilişki bulunmaktadır.

H4: Kişilik yapılarından nevrotiklik ile olumlu mükemmeliyetçi dindarlık arasında negatif, olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır.

H5: Beş faktörlü kişilik yapıları bağımsız değişkeni, öz-anlayış bağımlı değişkenini anlamlı şekilde yordamaktadır.

H6: Beş faktörlü kişilik yapıları bağımsız değişkeni, mükemmeliyetçi dindarlık bağımlı değişkenini anlamlı şekilde yordamaktadır.

H7: Psikolojik iyi oluş ve kişilik yapılarından dışadönüklülük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ve deneyime açıklıkla arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde ilişki vardır.

Sınırlılıklar

Araştırma, literatür tarama ve anket tekniğiyle elde edilen verilerle; araştırma grubunun niteliği ve gönüllülük esasıyla yaptıkları beyanların doğruluğuyla; uygulamanın yapıldığı 01.01.2022 ile 30.06.2022 tarih aralığıyla; veri toplama aracı olarak kullanılan, Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeği-Türkçe Versiyon, Öz-anlayış Ölçeği, Kişilik Yapıları Ölçeği, Psikolojik İyi Oluş Ölçeğinin geçerlik güvenilirliği doğrultusunda yapılan ölçümlerle sınırlıdır.

Veri Analizi

Veriler Excell dosyasına, oradan SPSS programına aktarılarak veri temizleme ve analize hazırlama süreci başlatılmıştır. Bu kapsamda, Tabachnick ve Fidell'in uygunluk kıstasına bağlı kalınarak ölçek puanlarının normal dağılım gösterip göstermediği, çarpıklık ile basıklık değerleri ile incelenmiştir. Değerler ± 1.5 arasındaysa puan dağılımının normal olduğu varsayılmıştır. Uç değerleri kontrol etmek için gözlenen ölçek puanlarının z standart puan dönüşümü yapılmış ve puanlar, ± 3.30 arasında ise, uç değer olarak kabul edilmiştir (Tabachnick - Fidell, 2014). Araştırma verileri SPSS 10.0 paket programı kullanılarak çözümlenmiştir.

Çalışmada, sürekli değişkenlerin birbiriyle ilişkisine bakmak için Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Korelasyon analizi sonucunda ilişkinin derecesi, Büyüköztürk ve arkadaşlarının kıstaslarına uygun olarak belirlenmiştir. Buna göre korelasyon katsayısı 0.00-0.30 arasındaysa düşük/zayıf düzeyde; 0.30-0.70 arasındaysa orta düzeyde; 0.70-1.00 arasındaysa yüksek/kuvvetli düzeyde ilişkiden söz edilebilir (Büyüköztürk vd., 2013).

Çalışmada, beş faktörlü kişilik yapılarının, öz-anlayış ve mükemmeliyetçi dindarlığa yordayıcı etkisine bakmak için Çoklu Doğrusal Regresyon analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem için gerekli olan şu varsayımlar sağlanmıştır: Çoklu doğrusal regresyon analizinde, birden fazla bağımsız değişken; bir bağımlı ve sürekli değişken olmalıdır. Bunun yanında bağımsız değişkenler sürekli ise, normal dağılım özelliği göstermelidir. Bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantı problemi denilen çok yüksek düzeyde ilişki ($r > 0.90$) olmaması gerekmektedir (Pallant, 2020). Çoklu bağlantı problemini test etmek için tolerans ve VIF değerleri incelenir. VIF değerleri 10'dan daha küçük ve tolerans değerleri 0.10'dan daha büyük ise çoklu bağlantı problemi olmadığı kabul edilir (Tabachnick - Fidell, 2014).

Bulgular ve Tartışma

Tablo 1. Ölçekler Arası Korelasyon Matrisi

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1.Öz-anlayış	1									
2.PIO	,536**	1								
3.Genel MD	-,032	,102**	1							
4.Olumlu MD	,254**	,381**	,775**	1						
5.Olumsuz MD	-,240**	-,141**	,877**	,376**	1					
6.Dışadönüklük	,382**	,516**	-,069	,099**	-,177**	1				
7.Yumuşakbaşlılık	,284**	,278**	0,049	,176**	-,062	,134**	1			
8.Özdenetimlilik	,234**	,434**	-,006	,121**	-,101**	,419**	,215**	1		
9.Nörotiklik	-,610**	-,418**	0,045	-,169**	,195**	-,296**	-,273**	-,222**	1	
10.Deneyime Açıklık	,210**	,303**	-,127**	-,034	-,160**	,283**	0,053	,260**	-,190**	1

PIO: Psikolojik İyi Oluş; MD: Mükemmeliyetçi Dindarlık

** $p < .01$; * $p < .05$

Öz-anlayış ve Psikolojik İyi Oluş

Tablo 1'e göre öz-anlayış ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ve orta düzeyde ilişki olduğu görülmüştür $r = (.536) = 0.000$, $p < .01$. Elde edilen bulgular ışığında "**H1: Öz-anlayış ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır**" yönündeki hipotez, desteklenmiştir.

Çalışmada kullanılan Psikolojik İyi Oluş Ölçeği, bütüncül bir bakış açısıyla hazırlanmış olup ölçekte, amaçlı ve anlamlı bir yaşam; destekleyici ve tatmin edici sosyal ilişkiler; başkalarının mutluluğu ve iyiliği için katkıda bulunma; kişinin kendisi için önemli olan faaliyetlerde yeteneği ve yeterliği; gelecek hakkında iyimserlik ve başkaları tarafından saygı duyulduğunun düşünülmesi gibi konulara değinilmiştir. Bireysel ve sosyal yönüyle geniş alana yayılan psikolojik iyi oluşta bulunan, kişinin kendisi hakkında pozitif duygu ve düşünceye sahip olmasının yanında, diğerlerinin nazarından da kendisini olumlu değerlendirmesi, eyleme yönelik de iyilik hali içinde olması gibi birtakım etkenlerin öz-anlayışı beslediği düşünülebilir. Benzer şekilde öz-anlayışta bulunan olumsuzlukları kaynağının farkında olarak kabullenme, nazik ve şefkatli tutum, kendini evrensel bir bütünün parçası olarak görme gibi etkenler psikolojik iyi oluşu destekleyebilir.

Literatürde, öz-anlayış ile psikolojik iyi oluşun pozitif yönde ilişki ve etkileşime sahip olduğu yönündeki bulgumuzu destekleyen çalışmalar bulunmaktadır (bk. Sarıcaoğlu, 2011; Kotera vd., 2022a; Kotera vd., 2021a; Kotera vd., 2021b; Kotera vd., 2022b; Kotera vd., 2022c; Cai vd., 2023; McKay - Walker, 2021; Durkin vd., 2016; Barnard - Curry, 2011; Tendhar vd., 2022; Chen vd., 2023; Sarı - Conoley, 2019; Neff - McGehee, 2010; Zessin vd., 2015; İkis, 2020; Bozdemir, 2023).

Öz-anlayış ve Mükemmeliyetçi Dindarlık

Tablo 1'e göre öz-anlayış ve olumlu mükemmeliyetçilik arasında pozitif yönde $r=(,254)$ anlamlı ($p< ,01$) ve düşük düzeyde; öz-anlayış ve olumsuz mükemmeliyetçilik arasında negatif yönde $r=(-,240)$ anlamlı ($p< ,01$) ve düşük düzeyde ilişki bulunmuştur. Bulgular ışığında **"H2: Öz-anlayış ve olumlu mükemmeliyetçi dindarlık arasında pozitif; olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır."** yönündeki hipotez, desteklenmiştir.

Mükemmeliyetçi dindarlığın olumlu boyutu katılımcıların dinî yaşantıları hakkında çok yüksek standartlara sahip oldukları, ibadetleri düzenli ve disiplinli bir şekilde yerine getirme konusunda hassasiyet gösterdikleriyle ilgilidir. Olumsuz boyutu ise, dinî konularda sorumlulukları yerine getirseler de ibadetlerini, dolayısıyla kendilerini yetersiz görmeleri, ne yaparlarsa yapsınlar Allah'a tam olarak kulluk edemediklerini düşünmeleri, dolayısıyla potansiyel bir yetersizlik ve suçluluk duygusu hissetmelerıyla ilgilidir. Öz-anlayış ölçeğinde dinî öz-anlayışa vurgu yapan maddeler bulunmasa da maddelerin genel olarak, kişinin başına gelen olumsuzlukları yorumlayış tarzı, kendisiyle ilgili eksiklik ve hatalarına karşı sergilediği yapıcı ve kabul edici tutumla ilgili olduğu söylenebilir. Öz-anlayışlı bireylerin, dinî konularda diğer yaşam olaylarına benzer tutum sergilemeleri tahmin edilebilir bir durumdur.

Mükemmeliyetçi dindar bireylerin, manevi olarak beslendikleri kaynakların ve hayatlarında ilgilendikleri öncü alanın başında, din gelmektedir (bk. Karayığit Ulu, 2024, 179). Allah ile ilişkisini ibadetler vesilesiyle iyi tutan dindar bireyin, öz-anlayış düzeyinin de dindarlıkla birlikte yükselmesi, Allah'ın kuşatıcı merhametini içselleştirmesi dolayısıyla kendisine karşı daha nazik tutum sergilemeye yatkın olmasıyla açıklanabilir. Diğer yandan dinî konularda potansiyel olarak yetersizlik, ibadetler konusunda stabil bir eksiklik hissetmek, işlenen bir günah veya yapılan bir hatayı kişiliğe mâl etmek, kişiyi kendisine karşı acımasızlaştırdığı için, öz-anlayışı da düşürebilmektedir. Bunun

yanında, olumsuz mükemmeliyetçi dindarların, günlük işlerinde sinir ve stresi tetikleyen nevrotikliğe yatkınlığı (bk. Tablo 1) söz konusudur. Nevrotiklik ile öz-anlayış arasında negatif yönde ilişki bulunması durumu (bk. Özyeşil, 2011; Tatlılıoğlu, 2010; Sarıcaoğlu - Baltacı, 2016; Neff vd., 2007; Kocur vd., 2022; Özer, 2022), olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık ile öz-anlayış arasındaki ilişkinin yönünü de etkileyebilmektedir.

Literatürde mükemmeliyetçi dindarlığın öz-anlayışla ilişki veya etkileşimiyle ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak konuya yakınlığı sebebiyle dindarlık/maneviyat/dinî başa çıkma ile öz-anlayış ilişkisiyle ilgili, sınırlı sayıdaki çalışmalar (Akın - Akın, 2017; Sayın, 2017; İkis, 2020; Kaya, 2018; Watson vd., 2011; Ghorbani vd., 2017; Barnard - Curry, 2012; Ghorbani vd., 2012; Omay, 2019; Farnsworth vd., 2016; Demir Celayir, 2020) incelenmiştir. Çalışmalar, öz-anlayış ile dinî yönelim arasındaki ilişkinin maneviyat ve/ya dindarlığın türüne ve öz-anlayışın boyutlarına göre değiştiğini göstermiştir. Örneğin Akın ve Akın'ın öz-anlayışla manevi deneyim arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmaya göre, öz-anlayışın olumlu boyutları olan öz-şefkat, ortak paydaşım ve bilinçli farkındalık ile manevi deneyim arasında pozitif yönde; öz-anlayışın olumsuz boyutları olan kendini yargılama, izolasyon ve aşırı özdeşleştirme ile manevi deneyim arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur (Akın & Akın, 2017). Sayın tarafından öz-anlayış, kendini affetme ve başa çıkma stratejileri arasındaki ilişkiler örüntüsünün incelediği başka bir çalışmada, öz-anlayış ile olumlu başa çıkma stratejilerinden olan *planlama*, *araçsal sosyal destek kullanma*, *olumlu yorumlama* ve *dine yönelme* arasında pozitif; olumsuz başa çıkma stratejilerinden olan *duyguları dışa vurma*, *davranışsal uzaklaşma* arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur (Sayın, 2017). İkis tarafından öz-duyarlık ile psikolojik iyi oluşun dinî yönelimle etkileşiminin incelendiği çalışmada, öz-duyarlık ile sorgulayıcı ve dışsal dinî yönelim arasında anlamlı ilişki bulunmazken; özduyarlılık ile içsel dinî yönelim ve fundamental dinî yönelim arasında pozitif yönlü düşük düzeyde anlamlı ilişki bulunmuştur. Boyutlar açısından bakıldığında öz-duyarlığın *bilinçlilik* alt boyutu ile içsel dinî yönelim arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde ilişki bulunduğu saptanmıştır (İkis, 2020). Omay tarafından gerçekleştirilen çalışmada, dindarlık ile genel öz-anlayış ve öz-anlayışın olumlu boyutları olan öz-sevecenlik, paylaşımların bilincinde olma ve bilinçlilik arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde; benzer şekilde dinî hayat ile genel öz-anlayış ve öz-anlayışın boyutları olan öz-sevecenlik, paylaşımların bilincinde olma, bilinçlilik ve izolasyon alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde ilişki saptanmıştır (Omay, 2019).

Beş Faktörlü Kişilik Yapıları ve Psikolojik İyi Oluş

Tablo 1'e göre psikolojik iyi oluş ile dışadönüklük arasında pozitif yönde anlamlı ve orta düzeyde $r=(,516)=000$, $p< ,01$; yumuşakbaşlılık arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,278)=000$, $p< ,01$; özdenetimlilik arasında pozitif yönde anlamlı ve orta düzeyde $r=(,434)=000$, $p< ,01$; deneyime açıklık arasında pozitif yönde anlamlı ve orta düzeyde $r=(,303)=000$, $p< ,01$; diğer yandan nevrotiklik arasında negatif yönde anlamlı ve orta düzeyde $r=(-,418)=000$, $p< ,01$ ilişki saptanmıştır. Konuyla ilgili ortaya konan **"H7: Psikolojik iyi oluş ve kişilik yapılarından dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ve deneyime açıklıkla arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde ilişki vardır."** şeklindeki hipotez, desteklenmiştir.

Pozitif psikolojik sağlık göstergelerinin bütünü olan psikolojik iyi oluş ve içe kapanıp toplumdan soyutlanmak yerine sosyalliği temsil eden *dışadönüklük* ile; kendi ve diğerleri hakkında iyimser tutum sergileyerek, arkadaş canlısı, sıcakkanlı, güvenli ilişkiler geliştirmeyi ifade eden *yumuşakbaşlılık* ile; günlük aktivitelerine bağlı olarak istediği sonucu elde edene kadar düzenli ve disiplinli olarak çalışmayı içeren *özdenetimlilik* ile; kişiliğin yaratıcı ve yenilikçi tarafına ağırlık veren *deneyime açıklık* ile pozitif yönde; diğer yandan çabuk sinirlenmeyi, günlük işlerde sürekli stres altında hissetmeyi, olumsuz olaylara baş ederken duygusal istikrarı kaybetmeyi ifade eden *nevrotiklik* ile negatif yönde anlamlı ilişkinin olması, teorik yapıya uygunluk arz etmektedir.

Literatürde psikolojik iyi oluş ile beş faktörlü kişilik yapıları arasındaki ilişkinin yönüyle ilgili sonuçların nevrotiklik faktörüyle tutarlılık (bk. McCrae - Costa, 1991; Sarıcaoğlu, 2011; Doğan, 2013; DeNeve - Cooper, 1998; Jovanovic, 2011; Eryılmaz - Öğülmüş, 2010; Eryılmaz - Ercan, 2011; Dwan - Ownsworth, 2017; Veisi vd., 2023; Grant vd., 2009); diğer yandan dışadönüklük, yumuşakbaşlılık özdenetimlilik ve deneyime açıklık faktörleri ile değişkenlik gösterdiği söylenebilir (bk. McCrae - Costa, 1991; DeNeve - Cooper, 1998; Eryılmaz - Ercan, 2011; Sarıcaoğlu, 2011). Örneğin McCrae ve Costa tarafından yapılan çalışmada, psikolojik iyi oluş ile nevrotizm arasında negatif, dışadönüklük arasında pozitif yönde ilişki bulunmuştur. Uyumluluk ve sorumluluk, psikolojik iyi oluşu anlamlı düzeyde yordarken; deneyime açıklık ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı düzeyde ilişki veya etkileşim yoktur (McCrae - Costa, 1991). Eryılmaz ve Ercan tarafından öznel iyi oluşun, yaş grupları ve kişilik özellikleri açısından incelendiği çalışmada, 14-17 yaş gurubundaki bireylerin öznel iyi oluşlarını, dışadönüklük, sorumluluk ve duygusal dengesizlik kişilik özelliklerinin; 19-25 yaş gurubundaki bireylerin öznel iyi oluşlarını dışadönüklük, sorumluluk, yumuşakbaşlılık ve duygusal dengesizlik; 26-45 yaş gurubundaki bireylerin öznel iyi oluşlarını ise, sorumluluk ve duygusal dengesizlik kişilik özelliklerinin anlamlı bir şekilde yordadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yaş gruplarının öznel iyi oluş düzeyinde deneyime açıklıkla ilgili herhangi bir etki saptanmamıştır (Eryılmaz - Ercan, 2011).

Çalışmamızda ulaşılan psikolojik iyi oluş ile dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ve deneyime açıklık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu yönündeki sonuç, başka çalışmalarla örtüşmektedir (bk. Doğan, 2013; Eryılmaz - Öğülmüş, 2010; Grant vd., 2009; Veisi vd., 2023). Benzer şekilde, nevrotiklik ile psikolojik iyi oluş arasında negatif yönde anlamlı ilişki olduğu yönünde elde edilen sonuç, başka çalışmalar tarafından desteklenmiştir (bk. McCrae - Costa, 1991; Sarıcaoğlu, 2011; Doğan, 2013; DeNeve - Cooper, 1998; Jovanovic, 2011; Eryılmaz - Öğülmüş, 2010; Eryılmaz - Ercan, 2011; Dwan - Ownsworth, 2017; Veisi vd., 2023; Grant vd., 2009).

Beş Faktörlü Kişilik Yapıları ve Öz-anlayış

Çalışmada öz-anlayış ile beş faktörlü kişilik yapıları arasındaki ilişkinin yönünün, kişilik yapıların boyutuna göre değiştiği görülmüştür. Tablo 1'e göre öz-anlayış ile dışadönüklük arasında pozitif yönde anlamlı ve orta düzeyde $r=(,382)=000$, $p<,01$; yumuşakbaşlılık arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,284)=000$, $p<,01$; özdenetimlilik arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,234)=000$, $p<,01$; deneyime açıklık arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,210)=000$, $p<,01$; nevrotiklik arasında ise negatif yönde anlamlı ve orta düzeyde ilişki

$r=(-,610)=000, p<,01$ saptanmıştır. Konuyla ilgili ortaya konan “**H3: Öz-anlayış ve kişilik yapılarından dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ve deneyime açıklıkla arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde ilişki bulunmaktadır**” şeklindeki hipotez, desteklenmiştir.

Beş faktörlü kişilik yapıları ölçeği alt boyutları, katılımcıların öz anlayış düzeylerini etkiler mi?

Tablo 2. Kişilik Yapılarının Öz-anlayışa Etkisiyle İlgili Regresyon Bulguları

Bağımsız Değişkenler	B	Standart Hata	β	t	p
Sabit	81,38	4,471		18,202	,000
Dışadönüklük	1,547	0,247	0,202	6,255	,000
Yumuşakbaşlılık	1,394	0,358	0,116	3,892	,000
Özdenetimlilik	-0,014	0,287	-0,002	-0,048	0,962
Nörotiklik	-4,544	0,273	-0,51	-16,627	,000
Deneyime Açıklık	0,435	0,26	0,05	1,67	0,095

$F_{(5,718)}=108.916; p<.001$
 $R=0,657; R^2=0,431$

Tablo 2’ye göre kişilik yapıları ölçeği alt boyutlarının, katılımcıların öz anlayış puanlarına etkisine göre kurulan çoklu doğrusal regresyon modeli anlamlıdır ($F_{(5,718)}=108.916, p<.001$). Öz-anlayış puanlarındaki değişkenliğin **%43.1**’i beş faktörlü kişilik yapısı alt boyutları ile açıklanır. Dışadönüklük ($B=1.547, t=6.255, p<.05$) ve yumuşakbaşlılık ($b=1.394, t=3.892, p<.05$) alt boyutları katılımcıların öz-anlayış düzeylerini pozitif yönde etkilerken; Nörotiklik alt boyutu ($B=-4.544, t=-16.627, p<.05$) öz-anlayış düzeylerini negatif yönde ve anlamlı şekilde etkilemiştir. Dışadönüklük ve yumuşakbaşlılık alt boyutlarının her birinde 1 birimlik artış olması, öz-anlayış puanlarında sırasıyla 1.547 ve 1.394 birimlik artış sağlar. Nörotiklik alt boyutunda ise 1 birimlik artış olduğunda öz anlayış puanlarında 4.544 birimlik düşüş olur. Etkisi en çok olan alt boyut nörotiklik, en az olan ise yumuşakbaşlılık alt boyutudur. Ancak özdenetimlilik ile deneyime açıklık alt boyutlarının katılımcıların öz anlayış puanlarına olan etkisi anlamlı değildir ($p>.05$). Öz anlayış için kurulan regresyon denklemi şu şekildedir:

$$\text{Öz-anlayış}=81.38+1.547*\text{Dışadönüklük}+1.394*\text{Yumuşakbaşlılık}-4.544*\text{Nörotiklik}$$

Konuyla ilgili ortaya konan “**H5: Beş faktörlü kişilik yapıları bağımsız değişkeni, öz-anlayış bağımlı değişkenini anlamlı şekilde yordamaktadır**” şeklindeki hipotez, desteklenmiştir.

Çalışmamızda nevrotiklik ve öz-anlayış arasında negatif yönde anlamlı ilişki olduğu, nevrotikliğin öz-anlayışı negatif yönde anlamlı düzeyde yordadığı saptanmıştır. Beş faktörlü kişilik yapılarının olumsuz boyutunu temsil eden nevrotiklik, kaygı, depresyon, öfke, akılcı olmayan inançlar ve işlevsel olan başa çıkma stratejilerini kullanmada yetersizlik gibi bir dizi olumsuzluğu içermektedir (Somer vd., 2002). Günlük olaylar karşısında daha sık stres yaşayan nevrotikler (Gunthert vd., 1999), duygusal açıdan istikrarlı olanlara göre daha agresif, uyumsuz, sinirlerini kontrol edemeyen, içedönük, psikolojik sağlamlıktan daha düşük puan alan kişilerdir (Gosling vd., 2003; Atak, 2013). Literatürde öz-anlayışın, kaygı, stres, depresyon, öz-eleştiri, tükenmişlik gibi

birçok olumsuz ruh sağlığı göstergeleriyle negatif yönde ilişkisinin olduğu görülmüştür (Karahancı, 2020; Gilbert vd., 2011; Neff - McGehee, 2010; Durkin vd., 2016; Deniz - Sümer, 2010; Barnard - Curry, 2011; Kotera vd., 2022). Tüm bunlar, kişinin kendisine karşı sevecen davranmasına, acıya karşı şefkatli bir kabul edişle yaklaşmasına, sakin, sabırlı ve uyumlu özellik göstermesine ket vurabilmektedir.

Literatürde öz-anlayış ile beş faktörlü kişilik yapıları arasındaki ilişkinin yönüyle ilgili ulaşılan sonuçlar, özdenetimlik ve deneyime açıklık faktörleriyle ilgili değişkenlik; nevroitiklik, dışadönüklük ve yumuşakbaşlılık faktörleriyle ilgili tutarlılık göstermiştir. Beş faktörlü yapının nevroitiklik boyutu ile öz-anlayış arasında negatif yönde ilişki olduğu veya nevroitikliğin öz-anlayışı negatif yönde etkilediğiyle ilgili elde ettiğimiz bulgu, başka çalışmalar tarafından büyük oranda desteklenmiştir (bk. Özyeşil, 2011, Tatlıoğlu, 2010; Sarıcaoğlu - Baltacı, 2016; Neff vd., 2007; Kocur vd., 2022; Özer, 2022). Çalışmamızda, diğer kişilik yapıları arasında nevroitiklik boyutu, öz-anlayış ile ilişki ve öz-anlayışı etkileme gücü olarak en yüksek güce sahiptir. Nevrotikliğin öz-anlayış üzerinde yüksek düzeyde etki etmesi durumu, başka çalışmalarda da görülmüştür (Kocur vd., 2022; Neff vd., 2007).

Çalışmamızda dışadönüklük ile öz-anlayış arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunması ve dışadönüklüğün öz-anlayışı pozitif yönde anlamlı düzeyde yordaması, dışadönük tiplerin, sosyal ortamda bulunmanın avantajını, bireysel hayatlarına yansıtabilmeleriyle açıklanabilir. Dışadönükler, yakınlık kurduğu ilişkiler sayesinde yaşadıkları zorlu duyguları paylaşma imkânı bulabilirler. Paylaştıkça omuzlardan kalkan yükün hafifliğiyle kendilerine daha anlayışlı, kabul edici ve toleranslı duygular besleyebilirler. Aynı şekilde, başkalarının hayat hikâyelerine tanıklık etmeye maruz kaldıklarından dışadönüklerin, acıyı ortak paydaşında yaşama şansları yüksektir.

Dışadönüklük ile öz-anlayış hakkında elde ettiğimiz bulgu, ilgili literatürle büyük oranda desteklenmiştir (bk. Özyeşil, 2011, Tatlıoğlu, 2010; Çapan, 2019; Neff vd., 2007; Kocur vd., 2022; Özer, 2022). Diğer yandan Dışadönüklük ile öz-anlayış arasında negatif yönde anlamlı ilişki olduğuna dair bulguya rastlanmamıştır. Ancak, dışadönüklük ile öz-anlayış arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olmasına rağmen, dışadönüklüğün öz-anlayışı anlamlı düzeyde yordamadığına dair bir bulguya rastlanmıştır (bk. Sarıcaoğlu - Baltacı, 2016).

Çalışmamızda yumuşakbaşlılık ile öz-anlayış arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu ve yumuşakbaşlılığın öz-anlayışı pozitif yönde anlamlı düzeyde yordadığı saptanmıştır. Kişinin diğerleri hakkındaki düşünceleri ve onlarla kurduğu ilişkinin yönüyle ilgilenen yumuşakbaşlılığın temel özellikleri güven, dürüstlük, diğerkâmlık, boyun eğme, esneklik, alçakgönüllülük ve merhamet iken; ters ucunda bulunan agresifliğin temel özellikleri ise şüphe, dik başlılık, inat, rekabet ve önlemdir (Somer - Goldberg, 1999; Somer vd., 2002; Gosling vd., 2003). Diğerleriyle sağlıklı iletişim kurup ilişki yürütebilen kişilerin, benzer şekilde kendileriyle de şefkat, gözetim, öncelik ve anlayışa dayalı ilişki geliştirmesi; kendileriyle ilgili olumlu ilişki geliştirebilenlerin daha yumuşakbaşlı kişilik özelliği sergilemesi kaçınılmaz gözükmektedir.

Yumuşakbaşlılık ve öz-anlayış hakkında elde ettiğimiz bulgu, ilgili literatürle büyük oranda desteklenmiştir (bk. Özyeşil, 2011, Tatlıoğlu, 2010; Çapan, 2019; Neff vd., 2007; Kocur vd., 2022).

Diğer yandan yumuşakbaşlılık ile öz-anlayış arasında negatif yönde anlamlı ilişki olduğuna dair bulguya rastlanmazken; yumuşakbaşlılık ile öz-anlayış arasında ilişki olmadığına (bk. özer, 2022); pozitif yönde anlamlı ilişki olmasına rağmen, yumuşakbaşlılığın öz-anlayışı anlamlı düzeyde yordamadığına dair bulgu mevcuttur (bk. Sarıcaoğlu - Baltacı, 2016).

Çalışmamızda özdenetimlilik ile öz-anlayış arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu; ancak özdenetimliliğin öz-anlayışı anlamlı düzeyde yordamadığı saptanmıştır. Özdenetimli insanların işlerine yoğunlaşması, dikkatli ve disiplinli olması durumu; öz-anlayışın bilinçli farkındalık boyutuna katkı sağlaması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Özdenetimliliğin öz-anlayışı anlamlı düzeyde yordamaması, öz-anlayış üzerinde dolaylı yoldan etkisinin olduğunu akla getirmektedir.

Özdenetimlilik ve öz-anlayış arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu yönündeki bulgumuz, ilgili çalışmalarla büyük ölçüde örtüşmüştür (bk. Özyeşil, 2011; Tatlılıoğlu, 2010; Neff vd., 2007; Kocur vd., 2022; Sarıcaoğlu - Baltacı, 2016). Öz-anlayış ile özdenetimlilik arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmasına rağmen, özdenetimliliğin öz-anlayışı anlamlı olarak yordamadığı, Özyeşil tarafından yapılan çalışmayla desteklenirken (bk. Özyeşil, 2011); öz-denetimlilik ile öz-anlayış arasında anlamlı ilişki bulunmadığı (Özer, 2022); özdenetimlilik ile öz-anlayış arasında negatif yönde ilişki bulunduğu (Çapan, 2019) başka çalışmalara da rastlanmıştır.

Çalışmamızda deneyime açıklık ile öz-anlayış arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu; ancak deneyime açıklığın öz-anlayışı anlamlı düzeyde yordamadığı saptanmıştır. Deneyime açıklığın, kişiyi etrafta olup bitenler hakkında olduğu gibi kendisiyle ilgili de, çok yönlü düşünmeye sevk etmesi muhtemeldir. Çok yönlü düşündüğünde kişinin kendisine karşı daha açık, daha anlayışlı, daha kabul edici duygular beslemesi ve olumlu davranışlar sergilemesi beklenir. Deneyime Açıklığın öz-anlayışı anlamlı düzeyde yordamaması durumu, özdenetimlilikle benzer şekilde öz-anlayış üzerinde doğrudan etkisinin olmamasıyla açıklanabilir.

Öz-anlayış ile deneyime açıklık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu yönündeki bulgumuz, ilgili çalışmalarla paralellik arz etmiştir (bk. Özyeşil, 2011; Tatlılıoğlu, 2010; Sarıcaoğlu - Baltacı, 2016; Kocur vd., 2022). Bunun yanında öz-anlayış ile deneyime açıklık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmasına rağmen, deneyime açıklığın öz-anlayışı anlamlı olarak yordamadığına dair destekleyici bulgulara rastlanmıştır (bk. Özyeşil, 2011; Sarıcaoğlu - Baltacı, 2016). Diğer yandan deneyime açıklık ile öz-anlayış arasında anlamlı ilişki bulunmadığı (Neff vd., 2007; Özer, 2022) ve deneyime açıklığın öz-anlayışı anlamlı olarak yordamadığını (Çapan, 2019) ortaya koyan başka çalışmalar da mevcuttur.

Beş Faktörlü Kişilik Yapıları ve Mükemmeliyetçi Dindarlık

Tablo 1'e göre, olumlu mükemmeliyetçi dindarlık ve dışadönüklük arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,099)=000$, $p<,01$; yumuşakbaşlılık arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,176)=000$, $p<,01$; özdenetimlilik arasında pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,121)=000$, $p<,01$; nevroitiklik arasında negatif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(-,169)=000$, $p<,01$ ilişki saptanmıştır. Olumlu mükemmeliyetçi dindarlık ve deneyime açıklık arasındaki ilişkinin yönü negatif olsa da $r=(-,034)$ anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p>,05$).

Olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık ve dışadönüklük arasında negatif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(-,177)=000$, $p<,01$; özdenetimlilik arasında negatif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(-,101)=000$, $p<,01$; deneyime açıklık arasında negatif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(-,160)=000$, $p<,01$; nevrotiklik arasında ise pozitif yönde anlamlı ve düşük düzeyde $r=(,195)=000$, $p<,01$ ilişki saptanmıştır. Olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık ve yumuşakbaşlılık arasındaki ilişkinin yönü pozitif olsa da $r=(0,062)$ anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p>,05$). Konuyla ilgili ortaya konan **“H4: Kişilik yapılarından nevrotiklik ile olumlu mükemmeliyetçi dindarlık arasında negatif, olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır”** şeklindeki hipotez, desteklenmiştir.

Beş faktörlü kişilik yapıları ölçeği alt boyutları, katılımcıların mükemmeliyetçi dindarlık düzeylerini etkiler mi?

Tablo 1. Kişilik Yapılarının Mükemmeliyetçi Dindarlığa Etkisiyle İlgili Regresyon Bulguları

Bağımsız Değişkenler	B	Standart Hata	β	t	p
Sabit	70,984	4,921		14,425	,000
Dışadönüklük	-0,324	0,272	-0,05	-1,192	0,234
Yumuşakbaşlılık	0,635	0,394	0,063	1,61	0,108
Özdenetimlilik	0,3	0,315	0,04	0,952	0,341
Nevrotiklik	0,248	0,301	0,033	0,823	0,411
Deneyime Açıklık	-0,877	0,286	-0,12	-3,062	0,002

$F_{(5,718)}=3,813$; $p<.05$
 $R=0,152$; $R^2=0,023$

Tablo 3’e göre kişilik yapıları ölçeği alt boyutlarının, katılımcıların mükemmeliyetçi dindarlık puanlarına etkisine göre kurulan çoklu doğrusal regresyon modeli anlamlıdır ($F_{(5,718)}=3.813$, $p<.05$). Mükemmeliyetçi dindarlık puanlarındaki değişkenliğin **%2.3’ü** beş faktörlü kişilik yapıları alt boyutları ile açıklanır. Deneyime açıklık alt boyutu mükemmeliyetçi dindarlık düzeylerini negatif yönde ve anlamlı şekilde etkilemiştir ($B=-0.877$, $t=-3.062$, $p<.05$). Deneyime açıklık alt boyutunda 1 birimlik artış olduğunda mükemmeliyetçi dindarlık puanlarında 0.877 birimlik düşüş olur. Ancak dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ile nörotiklik alt boyutlarının, katılımcıların mükemmeliyetçi dindarlık puanlarına olan etkisi anlamlı değildir ($p>.05$). Mükemmeliyetçi dindarlık için kurulan regresyon denklemi şu şekildedir:

$$\text{Mükemmeliyetçi dindarlık} = 70.984 - 0.877 * \text{Deneyime Açıklık}$$

Konuyla ilgili ortaya konan **“H6: Beş faktörlü kişilik yapıları bağımsız değişkeni, mükemmeliyetçi dindarlık bağımlı değişkenini anlamlı şekilde yordamaktadır”** şeklindeki hipotez, desteklenmiştir.

Tablo 1’e göre olumlu mükemmeliyetçi dindarlık ve beş faktörlü kişilik yapıları arasındaki ilişkiye bakıldığında, dinî yaşantı konusunda çok yüksek standartlara, düzen, disiplin ve farkındalığa sahip olma durumu yükseldikçe, kişilik yapılarından dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik düzeyleri de yükselmekte; buna karşılık nevrotiklik düzeyi karşılıklı olarak düşmektedir. Diğer

yandan olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık ve beş faktörlü kişilik yapıları arasındaki ilişkiye bakıldığında, dinî yaşantı konusunda elinden geleni yapmış olsa da ibadetleri dolayısıyla kendisini yetersiz görme, potansiyel bir suçluluk ve günahkârlık duygusu yaşama, dini konularda eksiklikler ve kusurlarına odaklanma düzeyi yükseldikçe; temelde enerjik ve sosyal olmayı temsil eden Dışadönüklük, bir işi hakkıyla tamamlamayı içeren özdenetimlilik, açık fikirliliği ve yaratıcılığı temsil eden deneyime açıklık düzeylerinde bir düşüş görülmüştür. Olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık düzeyi yükseldikçe, göstergesi gündelik işlerde stres ve gerginlik yaşamaya yatkınlık, olumsuz durumlarla baş etmede zorlanma gibi negatif tutumlar olan nevrotiklik düzeyi de, karşılıklı olarak yükselmiştir.

Tablo 3'te görülen deneyime açıklığın mükemmeliyetçi dindarlığı negatif yönde anlamlı şekilde yordadığı bulgusu, iki özelliğin doğasındaki çelişkiyi görerek anlaşılabilir. Hayattaki en önemli hedefi dinini mükemmel şekilde yaşamak olan mükemmeliyetçi dindarın davranışlarını dinî gereklilikler, yasaklar, günah ve ayıpların kısıtladığı; yaşam olaylarına belirli kalıplar çerçevesinde baktığı; dinlediği müzikten giydiği kıyafete, görüştüğü arkadaş çevresinden kullandığı sözcüklere kadar dinî emir ve yasakları gözettiği düşünülebilir. Yeni görüşlere açık olma, çok yönlü düşünme becerisi, entelektüel merak, bağımsızlık, cesaret, estetik zekâ gibi özellikleriyle öne çıkan deneyime açık bireylerin, herhangi bir kalıp içerisinde şekil almaya ve kısıtlanmaya pek yatkın olmadıklarını tahmin etmek kolaydır. Nitekim yapılan çalışmalar, deneyime açık olanların özgüven, rasyonel ve analitik düşünme biçimi, açık fikirli olma, duyarlılık gibi özelliklerden yüksek puan alırken; gelenekselcilik, ilgisizlik, tutuculuk gibi özelliklerden düşük puan aldıklarını ortaya koymuştur (bk. Feist, 1998; Somer - Goldberg, 1999; Somer vd., 2002; Gosling vd., 2003).

Literatürde mükemmeliyetçi dindarlık ile beş faktörlü kişilik yapılarıyla ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Wang ve arkadaşlarının geliştirdikleri Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeği ile ilgili yapısal sınama, konuyla dolaylı yoldan bağlantılı tek çalışma olarak görülmektedir. Gayretli dinî adanmışlık ve dinî öz-eleştiri olmak üzere iki boyutlu olarak geliştirilen ölçeğin yapı geçerliği, Tanrı'dan veya üstün güç tarafından algılanan mükemmeliyetçilik ölçümleri, psikolojik göstergeler ve kişilik değişkeninin disiplin örneği ile sınanmıştır. Çalışmaya göre mükemmeliyetçi dindarlığın her iki boyutu da, disiplin ile pozitif yönde anlamlı olarak ilişkilidir (Wang vd., 2020).

Konuya yakınlığı sebebiyle dindarlık ve beş faktörlü kişilik yapılarıyla ilgili çalışmalar incelendiğinde, elde ettiğimiz bulgularla kısmen örtüşme görülmüştür. Örneğin Saroglou tarafından yapılan meta-analitik çalışmada, dindarlık ile düşük psikotizm, yüksek uyumluluk, sorumluluk, dışadönüklük arasında ilişki saptanmıştır. Deneyime açıklık ile dinî köktencilik ve içsel-genel dindarlık arasında olumsuz; olgun dindarlık ve maneviyatla olumlu yönde ilişki bulunmuştur. Bunun yanında dışsal dindarlığın yüksek nevrotikliği, açık-olgun dindarlık ve maneviyatın ise duygusal istikrarı tetiklediği görülmüştür (Saroglou, 2002). Uysal tarafından yapılan çalışmada, beş faktörlü kişiliğin nörotizm boyutu ile dindarlığın ibadet boyutu arasında negatif; inanç boyutu arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur (Uysal, 2006). Ok tarafından Türk toplumunda beş faktörlü kişilik ve farklı dindarlık tipleri arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmada dindarlık, geleneksel dindarlık (dinî etki), dinî stres (şüphe, tutarsızlık, tereddüt), geriye ihtida ve dinî açıklık boyutlarıyla

ölçülmüştür. Elde edilen bulgulara göre geleneksel dindarlık ile nörotizm, uyumluluk ve sorumluluk arasında pozitif; deneyime açıklıkla negatif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur. Dinî stres ve geriye ihtida ile uyumluluk, sorumluluk ve dışadönüklük arasında negatif; deneyime açıklık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Bunun yanında dini açıklık ile dışadönüklük ve deneyime açıklık arasında pozitif; nörotizm arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur (Ok, 2011; Ağıkaya Şahin, 2012). Şentepe Lokmanoğlu ve Güven tarafından gerçekleştirilen çalışmada dindarlık, inanç-etki, ibadet-bilgi, dindarlık toplam ve dinsel eğilim boyutlarıyla ele alınmıştır. Kişiliğin nevrotiklik boyutu ile dindarlığın, inanç-etki, ibadet-bilgi ve dindarlık toplam puanları arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur (Şentepe Lokmanoğlu - Güven, 2015). Turan tarafından gerçekleştirilen çalışmanın bulgularına göre, dışadönüklük ve özdisiplin ile dindarlığın inanç boyutu arasında negatif, bireysel etki boyutu arasında pozitif; nörotizm ve uyumluluk ile dindarlığın inanç boyutu arasında negatif, sosyal etki boyutu arasında pozitif; deneyime açıklık ile dindarlığın inanç boyutu arasında negatif, sosyal etki ve bilgi/ibadet boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır (Turan, 2017). Gürses tarafından yürütülen çalışmada dışgüdümlü dindarlık ve inançsızlık ile nevrotizm arasında anlamlı düzeyde ilişki saptanamazken, içgüdümlü dindarlık ve nevrotizm arasında pozitif yönde anlamlı ilişki saptanmıştır. Araştırmacı, içgüdümlü dindarlık ile nevrotiklik arasında var olan pozitif yönde anlamlı ilişkiyi, içgüdümlü dindarların mükemmeliyetçilik eğiliminin olabileceği yönündeki tahminiyle açıklamıştır (Gürses, 2010, 173). Başka çalışmalarda, hem olumlu hem olumsuz mükemmeliyetçilik ve içsel dini motivasyon arasında pozitif yönde anlamlı (Karayiğit, 2017); benzer şekilde mükemmeliyetçilik, genel mükemmeliyetçi dindarlık ve içsel dinî motivasyon arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunması (Karayiğit Ulu - Mehmedoğlu, 2022) Gürses'in yorumunu kuvvetlendirmektedir. Nitekim mükemmeliyetçilikte olduğu gibi mükemmeliyetçi dindarlıkta gerçek benlik ile ideal benlik arasındaki uyumsuzluk varsayımı, stres, yetersizlik, suçluluk ve kızgınlık gibi olumsuz duygulara, dolayısıyla nevrotizme yatkınlığı artırabilmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Öz-anlayış, psikolojik iyi oluş ve beş faktör kişilik yapısıyla ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öz-anlayış ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Öz-anlayış düzeyi yükseldikçe karşılıklı olarak psikolojik iyi oluş düzeyi de yükselmektedir.

Öz-anlayış ve kişilik yapılarından dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ve deneyime açıklık arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır.

Psikolojik iyi oluş ve kişilik yapılarından dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ve deneyime açıklık arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır.

Beş faktörlü kişilik yapıları bağımsız değişkeni tarafından, öz-anlayış bağımlı değişkeninin yordanmasıyla ilgili kurulan çoklu doğrusal regresyon modeline göre, öz-anlayış puanlarındaki değişkenliğin %43.1'i beş faktörlü kişilik yapısı alt boyutları tarafından açıklanmıştır. Dışadönüklük ve yumuşakbaşlılık alt boyutları katılımcıların öz-anlayış düzeyini pozitif yönde etkilerken; nevrotiklik alt boyutu, negatif yönde anlamlı şekilde etkilemiştir. Etkisi en çok olan alt boyut

nevrotiklik, en az olan ise yumuşakbaşlılık alt boyutudur. Diğer yandan özdenetimlilik ile deneyime açıklık alt boyutlarının, katılımcıların öz anlayış puanlarına olan etkisi anlamlı değildir.

Mükemmeliyetçi dindarlık, öz-anlayış ve beş faktör kişilik yapısıyla ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öz-anlayış ve olumlu mükemmeliyetçi dindarlık arasında pozitif; olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık arasında negatif yönde ilişki vardır.

Olumlu mükemmeliyetçi dindarlık ile beş faktörlü kişilik yapıları alt boyutlarından dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik arasında pozitif; nevrotiklik arasında negatif yönde anlamlı ilişki vardır. Olumlu mükemmeliyetçi dindarlık ile deneyime açıklık alt boyutu arasında anlamlı düzeyde ilişki yoktur.

Olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık ile beş faktörlü kişilik yapıları alt boyutlarından dışadönüklük, özdenetimlilik, deneyime açıklık arasında negatif; nevrotiklik arasında pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. olumsuz mükemmeliyetçi dindarlık ile yumuşakbaşlılık alt boyutu arasında anlamlı düzeyde ilişki yoktur.

Beş faktörlü kişilik yapıları ölçeği alt boyutlarının, genel mükemmeliyetçi dindarlık puanlarına etkisiyle ilgili kurulan çoklu regresyon modeline göre, mükemmeliyetçi dindarlık puanlarındaki değişkenliğin %2.3'ü, beş faktörlü kişilik yapıları alt boyutları tarafından açıklanmıştır. Deneyime açıklık alt boyutu, genel mükemmeliyetçi dindarlık düzeyini negatif yönde anlamlı şekilde etkilemiştir. Buna göre deneyime açıklık alt boyutunda 1 birimlik artış, genel mükemmeliyetçi dindarlık puanlarında 0.877 birimlik düşüşe sebep olmaktadır. Diğer yandan dışadönüklük, yumuşakbaşlılık, özdenetimlilik ile nörotiklik alt boyutlarının, katılımcıların genel mükemmeliyetçi dindarlık puanlarına olan etkisi anlamlı değildir.

Öz-anlayış, psikolojik iyi oluş, beş faktör kişilik yapıları ve mükemmeliyetçi dindarlık değişkenlerinin herhangi bir neden-sonuç bağlantısı bulunmaksızın birbiriyle ilişkisi; beş faktör kişilik yapıları bağımsız değişkeninin, öz-anlayış ve mükemmeliyetçi dindarlık bağımlı değişkenlerini yordayıcılığını ele alan çalışmamızda elde edilen bulgular, hipotezlerin tamamının desteklendiğini göstermiştir.

Araştırmamızda ulaşılan sonuçlar doğrultusunda, aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

◆ Çalışmamızın, çalışma grubunun nitelikleri, kullanılan ölçüm araçları ve uygulamanın yapıldığı tarih aralığıyla ilgili birtakım sınırlılıkları bulunmaktadır. Konuyla ilgili benzer çalışmaların farklı örneklem gruplarında yinelenmesi, bilimsel niteliğin pekişmesi açısından önemlidir.

◆ Mükemmeliyetçi dindarlık, pozitif ve negatif sağlık göstergeleriyle ilişkilendirilebilir.

◆ Mükemmeliyetçi dindarlığın olumsuz yanlarını uyumlamak için hali hazırdaki öz-anlayış programlarından yararlanılması önemli görülmektedir.

◆ Öz-anlayış, psikolojik iyi oluş ve mükemmeliyetçi dindarlık; beş faktör kişilik modeli dışındaki diğer kişilik tipleriyle ilişkilendirilebilir.

◆ Beş faktörlü kişilik yapısının mükemmeliyetçi dindarlığa etkisinde, aracı değişkenler incelenebilir.

- ◆ Beş faktörlü kişilik yapılarının öz-anlayışa etkisinde, aracı değişkenler incelenebilir.

Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Zuhale. "2011 Uluslararası Din Psikolojisi Kongresinde Türk Din Psikolojisi Araştırmacıları (Sempozyum Tanıtımı)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 317-338.
- Akın, Ahmet - Akın, Ümran. "Does Self-Compassion Predict Spiritual Experiences of Turkish University Students?". *Journal of Religion Health* 56/1 (2017), 109-117.
- Akın, Ümran - Akın, Ahmet - Abacı, Ramazan. "Öz-duyarlık Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33 (2007), 01-10.
- Ashton, Michael C. - Lee, Kibeom. "Empirical, Theoretical, and Practical Advantages of the HEXACO Model of Personality Structure." *Personality Social Psychology Review* 2/11 (2007), 150-166.
- Ashton, Michael C. vd. "A six-Factor Structure of Personality-Descriptive Adjectives: Solutions from Psycholexical Studies in Seven Languages." *Journal of Personality and Social Psychology* 2/86 (2004), 356-366.
- Atak, Hasan. "On-Maddeli Kişilik Ölçeği'nin Türk Kültürü'ne Uyarlanması." *Nöropsikiyatri Arşivi* 50 (2013), 312-319.
- Barnard, Laura K. - Curry, John F. "Self-Compassion: Conceptualizations, Correlates, Interventions." *Review of General Psychology* 15/4 (2011), 289-303.
- Besharat, Mohammad Ali vd. "Spiritual/Religious Perfectionism Scale in Iran: Psychometric Evaluation." *Journal of Religion and Health* 60/5 (2021), 3640-3657.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pagem Akademi, 2013.
- Cai, Ru Ying vd. "Self-compassion Changed My Life: The Self-compassion Experiences of Autistic and Non-autistic Adults and Its Relationship with Mental Health and Psychological Wellbeing." *Journal of Autism and Developmental Disorders* 53 (2023), 066-1081.
- Cattell, Raymond B. "Validation and Intensification of the Sixteen Personality Factor Questionnaire." *Clinical Psychology* 12 (1966), 241-254.
- Chen, Haoting vd. "Mediating Role of Self-compassion in the Relationship between Psychological Flexibility and Psychological Well-being in Women with Breast Cancer." *Research Square* (2023), 1-17.
- Church, A. Timothy. "Relating the Tellegen and Five-factor Models of Personality Structure." *Journal of Personality and Social Psychology* 5/67 (1994), 898-909.
- Costa, Paul T. - McCrae, Robert R. *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-factor Inventory (NEO-FFI) Professional Manual*. Odessa: FL: Psychological Assessment Resources, 1992.
- Craddock, Alan E. vd. "Family of Origin Qualities as Predictors of Religious Dysfunctional Perfectionism." *Journal of Psychology and Theology* 38/3 (2010), 205-214.
- Çapan, Mihrab. *Üniversite Öğrencilerinin Merhamet ve Öz-anlayış Düzeylerinin Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir-Celayir, Gülbin. *Spiritüel İyi Oluş Ve Öz-Duyarlık Arasındaki İlişkide Affetmenin Aracı Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Deniz, M. Engin vd. "The Validity and Reliability of the Turkish Version of the Self-Compassion Scale." *Social Behavior and Personality An International Journal*, 36/9 (2008), 1151-1160.
- DeNeve, Kristina M., & Cooper, Harris "The Happy Personality: A meta-analysis of 137 Personality Traits and Subjective Well-being." *Psychological Bulletin* 124/2 (1998), 197-229.
- Diener, Ed. "Subjective Well-being." *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542-575.
- Diener, Ed vd. "New Measures of Well-Being". *Assessing Well-Being*. ed. Ed Diener. 247-266, Berlin: Springer Science+Business Media B.V., 2009.
- Diener, Ed vd. "New Well-Being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings." *Social Indicators Research* 97/2 (2010), 143-156.
- Digman, John M. "Higher-order Factors of the Big Five." *Journal of Personality and Social Psychology* 73 (1997), 1246-1256.
- Doğan, Tayfun. "Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Öznel İyi Oluş." *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 14/1 (2013), 56-64.
- Durkin, Mark vd. "A Pilot Study Exploring The Relationship Between Self-Compassion, Self-Judgement, Self-Kindness, Compassion, Professional Quality Of Life And Wellbeing Among UK Community Nurses." *Nurse Education Today* 46 (2016), 1-21.
- Dwan, Toni M. - Ownsworth, Tamara. "The Big Five Personality Factors and Psychological Well-being Following Stroke: A Systematic Review." *Disability and Rehabilitation* 41/10 (2017), 1-12.
- Eryılmaz, Ali - Ercan, Leyla. "Öznel İyi Oluşun Cinsiyet, Yaş Grupları ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi." *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/36 (2011), 139-151.
- Eryılmaz, Ali - Öğülmüş, Selahiddin. "Ergenlikte Öznel İyi Oluş Ve Beş Faktörlü Kişilik Modeli." *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/3 (2010), 189-203.
- Farnsworth, Jakob K. vd. "Exploration Of Caregiver Behavior On Fear Of Emotion, Spirituality, Andself-Compassion." *Journal of Contextual Behavioral Science* 5/3 (2016), 160-168.
- Feist, Gregory J. "Meta-Analysis of Personality in Scientific and Artistic Creativity." *Personality and Social Psychology Review* 4/2 (1998), 290-309.
- Ghorbani, Nima vd. "Self-Compassion in Iranian Muslims: Relationships With Integrative Self-Knowledge, Mental Health, and Religious Orientation." *International Journal for the Psychology of Religion* 22/2 (2012), 106-118.
- Ghorbani, Nima vd. "Diversity and Complexity of Religion and Spirituality in Iran: Relationships With Self-Compassion and Self-Forgiveness." *International Journal for the Psychology of Religion*, 27/4 (2017), 157-171.
- Grant, Sharon vd. "The Big Five Traits as Predictors of Subjective and Psychological Well-Being." *Psychological Reports* 105/1 (2009), 205-231.
- Gilbert, Paul vd. "Fears of Compassion: Development of Three Self-report Measures." *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice* 84 (2011), 239-255.
- Gilbert, Paul. "Compassion and Cruelty: A Biopsychosocial Approach". *Compassion: Conceptualisations, Research and Use in Psychotherapy*. ed. Paul Gilbert. 9-74, London: Routledge, 2005.
- Goldberg, Lewis R. "An Alternative Description of Personality: The Big-Five Factor Structure." *Journal of Personality and Social Psychology* 59/6 (1990), 1216-1229.
- Goldberg, Lewis R. "The Development of Markers for the Big-Five Factor Structure." *Psychological Assessment* 4/1 (1992), 26-42.

- Goldberg, Lewis R. "The Structure of Phenotypic Personality Traits." *American Psychologist* 48/1 (1993), 26-34.
- Gosling, Samuel D vd. "A Very Brief Measure of the Big Five Personality Domains." *J Res in Pers* 1/37 (2003), 504-528.
- Gunthert, Kathleen Cimboric vd. "The Role of Neuroticism in Daily Stress and Coping." *Journal of Personality and Social Psychology* 5/77 (1999), 1087-1100.
- Gürses, İbrahim. *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Horzum, Mehmet Barış vd. "Beş Faktör Kişilik Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması." *Sakarya University Journal of Education* 7/2 (2017), 398-408.
- İkis, Mehmet. *Öğretmenlerde Öz-Duyarlık İle Psikolojik İyi Oluşun Dini Yönelimle Etkileşiminin İncelenmesi (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Jovanovic, Veljko. "Personality and Subjective Well-being: One Neglected Model of Personality and Two Forgotten Aspects of Subjective Well-being." *Personality and Individual Differences* 50/5 (2011), 631-635.
- Karahancı, Seda. *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Belirti Ve Öz-Anlayış Düzeylerinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karayığit Ulu, Nuriman. *Özanlayış, Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Mükemmeliyetçi Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Karayığit Ulu, Nuriman - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Mükemmeliyetçi Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Geçerliği-Türkçe Versiyon (MDÖ-T)." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2022), 531-557.
- Karayığit, Nuriman. "Olumlu-Olumsuz Mükemmeliyetçilik ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma." *The Journal of Academic Social Science* 5/54 (2017), 450-468.
- Kaya, Ferda Şule. "Üniversite Gençliğinin Öz-duyarlık, Değer Yönelimleri ve Dindarlık Eğilimleri (Devlet ve Vakıf Üniversiteleri Karşılaştırması)." *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2018), 144-179.
- Keyes, Corey L. M. vd. "Optimizing Well-Being: The Empirical Encounter of Two Traditions." *Journal of Personality and Social Psychology* 82/6 (2002), 1007-1022.
- Kocur, Dagna vd. "Validity and Reliability of the Polish Version of the Self-Compassion Scale and its Correlates." *PLoS ONE* 17/5 (2022), 1-21.
- Kotera, Yasuhiro vd. "Mental Health of Czech University Psychology Students: Negative Mental Health Attitudes, Mental Health Shame and Self-Compassion." *Healthcare (Basel, Switzerland)* 10/4 (2022a), 676.
- Kotera, Yasuhiro vd. "Mental Health Shame, Self-compassion and Sleep in UK Nursing Students: Complete Mediation of Self-compassion in Sleep and Mental Health." *Nursing Open* 8/3 (2021a), 1325-1335.
- Kotera, Yasuhiro vd. "Predicting Self-compassion in UK Nursing Students: Relationships with Resilience, Engagement, Motivation, and Mental Wellbeing." *Nurse Education in Practice* 51 (2021b), 102989.
- Kotera, Yasuhiro vd. "Positive Psychology for Mental Wellbeing of UK Therapeutic Students: Relationships with Engagement, Motivation, Resilience and Self-Compassion." *International Journal of Mental Health and Addiction* 20/3 (2022b), 1611-1626.

- Kotera, Yasuhiro vd. "Mental Wellbeing of Indonesian Students: Mean Comparison with UK Students and Relationships with Self-Compassion and Academic Engagement." *Healthcare* 10 (2022c), 1439.
- McCrae, Robert R. "Trait Psychology and the Revival of Personality and Culture Studies." *American Behavioral Scientist* 1/44 (2000), 10-31.
- McCrae, Robert R. - Costa, Paul T. "Updating Norman's "Adequate Taxonomy": Intelligence and Personality Dimensions in Natural Language and in Questionnaires." *Journal of Personality and Social Psychology* 49 (1985), 710-721.
- McCrae, Robert R. - Costa, Paul T. "Validation of the Five-Factor Model or Personality Across Instruments and Observers." *Journal of Personality and Social Psychology* 52/1 (1987), 81-89.
- McCrae, Robert R. - Costa, Paul T. "Adding Liebe And Arbeit: The Full Five-Factor Model And Well-Being." *Personality And Social Psychology Bulletin* 17 (1991), 227-232.
- McKay, Tegan - Walker, Benjamin R. "Mindfulness, Self-compassion and Wellbeing." *Personality and Individual Differences* 168/1 (2021), 110412.
- Myers, David G. - Diener, Ed. "Who is happy?" *Psychological Science* 6/1 (1995), 10-19.
- Neff, Kristin. "Self-Compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself." *Self and Identity* 2 (2003a), 85-101.
- Neff, Kristin. *Self-Compassion: The Proven Power of Being Kind to Yourself*. New York: William Morrow, 2015.
- Neff, Kristin D. "The Development and Validation of a Scale to Measure Self-Compassion." *Self and Identity* 2 (2003b), 223-250.
- Neff, Kristin D. - McGehee, Pittman. "Self-compassion and Psychological Resilience Among Adolescents and Young Adults." *Self and Identity* 9/3 (2010), 225-240.
- Neff, Kristin D. vd. "An Examination of Self-compassion in Relation to Positive Psychological Functioning and Personality Traits." *Journal of Research in Personality* 41/4 (2007), 908-916.
- Noller, Patricia vd. "Cattell, Comrey, and Eysenck Personality Factors Compared: More Evidence for the Five Robust Factors?" *Journal of Personality and Social Psychology* 4/53 (1987), 775-782.
- Ok, Üzeyir. "Five Factors of Personality and Religiosity: A Turkish Sample." *Uluslararası Din Psikolojisi Konferansı (IAPR) Bildiri*. İtalya: 2011, Ağustos 21-24.
- Omay, Zeynep Meltem. *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış Düzeylerinin Hayat Memnuniyeti Ve Dindarlık Yönelimleri Açısından İncelenmesi (M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özer, Esin. "Five Factor Personality Traits in Self-Compassion, Coping Strategies and Communication Skills." *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 12/64 (2022), 131-153.
- Özyeşil, Zümra. *Üniversite Öğrencilerinin Öz-anlayış Düzeylerinin Bilinçli Farkındalık, Kişilik Özellikleri Ve Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Doktora Tezi, 2011.
- Pallant, Julie. *SPSS Survival Manual A Step by Step Guide to Data Analysis Using IBM SPSS*. London: Routledge, 2020.
- Peabody, Dean - Goldberg, Lewis R. "Some Determinants of Factor Structures from Personality-trait Descriptors." *Journal of Personality and Social Psychology* 57 (1989), 552-567.
- Rothbart, Mary K. *Becoming Who We Are: Temperament and Personality in Development*. New York: The Guilford Press, 2011.

- Ryff, Carol D. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-being." *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081.
- Ryff, Carol D. - Keyes, Corey Lee M. "The Structure of Psychological Well-Being Revisited." *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727.
- Ryff, Carol D. - Singer, Burton H. "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being." *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 13-39.
- Ryan, Richard M., - Deci, Edward L. "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-being." *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 141-166.
- Sarı, Tuğba - Conoley, Collie. "The Relationship between Self-compassion and Well-being: A comparison of Turkish and US University Students." *International Journal of Research Studies in Psychology* 8/2 (2019), 51-66.
- Sarıcaoğlu, Halim. *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Olma Düzeylerinin Kişilik Özellikleri ve Öz-anlayış Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Saroglou, Vassilis. "Religion and the Five Factors of Personality: A Meta-analytic Review." *Personality and Individual Differences* 32/1 (2002), 15-25.
- Sayın, Mine. *Üniversite Öğrencilerinin Öz-anlayış, Kendini Affetme ve Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişkiler Örneği: Bir Yol Analizi Çalışması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Somer, Oya. "Beş Faktör Kişilik Modeli." *Türk Psikoloji Yazıları* 1/2 (1998), 35-62.
- Somer, Oya - Goldberg, Lewis R. "The Structure of Turkish Trait Descriptive Adjectives." *Journal of Personality and Social Psychology* 3/76 (1999), 431-450.
- Somer, Oya vd. "Beş Faktör Kişilik Envanteri'nin Geliştirilmesi-I: Ölçek ve Alt Ölçeklerin Oluşturulması." *Türk Psikoloji Dergisi* 49/17 (2002), 21-33.
- Şentepe Lokmanoğlu, Ayşe - Güven, Metin. "Kişilik Özellikleri Ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/31 (2015), 27-45.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics: A Practical Approach to using Multivariate Analyses*. USA: Pearson New International Edition, 2014.
- Tatlılıoğlu, Kasım. *Farklı Öz-anlayış Düzeylerine Sahip Üniversite Öğrencilerinin Karar Vermede Öz-saygı, Karar Verme Stilleri ve Kişilik Özelliklerinin Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Telef, Bülent Baki. "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/3 (2013), 374-384.
- Tendhar, Thupten vd. "Relationship of Compassion for Self and Others to Sense of Well-being of College Students." *Journal of American College Health* 27 (2022), 1-8.
- Turan, Yahya. *Kişilik Ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar, 2017.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem, 2006.
- Veisi, Razieh vd. "The Role of Death Anxiety as a Mediator in the Relationship between Personality Types and Psychological Well-Being in Coronavirus Disease-2019 Patients." *Journal of Education and Health Promotion* 12/1 (2023), 104-111.
- Wang, Kenneth T. vd. "Perceived Perfectionism from God Scale: Development and Initial Evidence." *Journal of Religion and Health* 57/7 (2018), 2207-2223.

- Wang, Kenneth T. vd. "Religious Perfectionism Scale Among Believers of Multiple Faiths in China: Development and Psychometric Analysis." *Journal of Religion and Health* 59/3 (2020), 318-333.
- Watson, Paul J. vd. "Grace and Christian Psychology - Part 2: Psychometric Refinements and Relationships with Self-Compassion, Depression, Beliefs about Sin, and Religious Orientation." *The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology* 4/2 (2011), 64-72.
- Wiggins, Jerry S. *The Five-Factor Model of Personality: Theoretical Perspectives*. New York: Guilford, 2000.
- Zessin, Ulli vd. "The Relationship Between Self-Compassion and Well-Being: A Meta-Analysis." *Applied Psychology: Health and Well-Being* 7/3 (2015), 340-364.

Öğretmenlerde Spiritüel İnançlar ve Ritüeller*

Muhammed DİNÇER**

Kenan SEVİNÇ***

Öz: Bu makale, modern toplumların önemli bir dinamiği haline gelen spiritüel arayışların Türkiye'deki öğretmenler üzerindeki yansımalarını, spiritüel inançlar ve spiritüel ritüeller bağlamında nicel bir yöntemle incelemektedir. Kurumsal dinlerin etkisinin zayıfladığı ve bireyselleşmenin hız kazandığı Batılı ve benzeri toplumlarda, bireylerin bu manevi boşluğu dinden bağımsız spiritüel akımlarla doldurma eğiliminde olduğu, din psikolojisi literatüründe çokça üzerinde durulan bir konudur. Bu literatüre katkı sunması açısından, gelecek nesillerin yetiştirilmesinde kilit konumda bulunan öğretmenlerin spiritüel eğilimleri incelenmiştir. Bu çalışmada spiritüellik, kutsalın tecrübe edilmesi, aşkınlık veya kısaca maddi olmayan bir varlık sahasına dair inanç, değer ve pratikler bütünü olarak tanımlanmış ve özellikle dindarlıktan ayrılmış bir fenomen olarak ele alınmıştır. Çalışmada, spiritüellik iki yönden incelenmiştir: inançlar ve pratikler. İnançlar başlığı, fiziki dünyanın ötesi, buradaki varlık veya varlıklar, nihai gerçeklik, enerji, ruhlar, reenarnasyon, karma, kader, telepati, telekinezi gibi inançları kapsamaktadır. Pratikler başlığı ise yoga, meditasyon, mindfulness, enerji çalışmaları, şifacılık gibi pratikleri ifade etmektedir. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden tikel tarama (anket) modelinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın örneklemini Türkiye'nin farklı illerinde görev yapan, 248'i kadın ve 154'ü erkek olmak üzere toplam **402 öğretmen** oluşturmaktadır. Veriler çevrimiçi anket formu ile Mayıs 2024 tarihinde toplanmıştır. Veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından oluşturulan anket formu kullanılmıştır. Anket formunda temel üç başlık yer almıştır: kişisel bilgi formu, spiritüel inanç formu ve spiritüel pratikler formu. Spiritüellikle ilgili farklı araştırmaların içerdikleri sorular dikkate alınarak öğretmenlerin hangi inanç ve pratiklere sahip oldukları böylece taranmış ve bunların demografik değişkenlerle ve branşlarla ilişkisi analiz edilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre, öğretmenlerin %93,2'si dini aidiyete sahiptir. Dini aidiyet oranı kadınlar arasında daha yüksektir. Dini veya din dışı spiritüel inançların en önemli ayırım noktası bu "dinden bağımsız inançlar" olacağı için herhangi bir dini inançtan bağımsız inançları olup olmadıkları sorulmuştur. Bulgulara göre neredeyse her üç öğretmenden biri din dışı inançlara sahiptir. Katılımcıların bir yaratıcıya inanıp inanmadıkları incelendiğinde %96,4'ünün bu soruya evet dedikleri ve bunların kadınlar arasında daha yüksek oranda olduğu bulunmuştur. Farklı spiritüel inançlar arasında en düşük oranda reenarnasyona (%23,6), daha sonra sırasıyla karmaya (%41,1), telekineziye (%47,1), numeralojiye (%50,8), çakralara (%57,2), telepatiye (%59,7), canlı ve cansız varlıklarda yer alan ve insanlarla etkileşime geçen ruh veya enerjiye (%63,1) ve evrensel bilince (%65,5) inanıldığı tespit edilmiştir. Spiritüel pratikler arasında ise geleneksel İslami ritüeller hariç olmak üzere en yüksek oranda mindfulness gelmektedir (%12,2). Bunu daha sonra meditasyon (%10,7) takip etmektedir. Öğretmenler arasında yoga (%6,7) ve meditasyon (%10,7) yapma oranları çok yüksek değildir. Ancak her on öğretmenden birinin meditasyon yaptığı düşünülünce bu dikkat çekicidir. Öğretmenlerin spiritüel pratiklere yaklaşımlarına bakıldığında, "bir inanca sahip olan kişinin başka inançların pratiklerini (ritüellerini) yapmasında sakınca yoktur" ifadesine katılanların oranı %46 olarak tespit edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, öğretmenlerin spiritüel inanç ve ritüellere yönelik tutum ve davranışlarının genel olarak düşük olmasına rağmen, özellikle kadın öğretmenlerde bu eğilimlerin daha belirgin

* Bu makale, birinci yazarın Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde tamamladığı Disiplinlerarası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Tezsiz Yüksek Lisans programı dönem projesinden üretilmiştir.

** Öğretmen, Bayramiç, Çanakkale, TÜRKİYE. muhammed1735@hotmail.com

ORCID: 0009-0003-8165-7337

*** Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.

kssevinc@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6726-9827

olduğunu göstermiştir. Ancak genel popülasyonla mukayese edildiğinde öğretmenler arasındaki spiritüel inançlar ve pratikler oldukça yüksektir.

Anahtar Kelimeler: Spiritüel, İnanç, Ritüel, Öğretmen, Türkiye.

Spiritual Beliefs and Rituals Among Teachers

Abstract: This article quantitatively examines the reflections of spiritual quests, which have become a significant dynamic of modern societies, on teachers in Türkiye, within the context of spiritual beliefs and rituals. In Western and similar societies where the influence of institutional religions has weakened and individualism has accelerated, the tendency of individuals to fill this spiritual void with non-religious spiritual movements is a frequently discussed topic in the literature on the psychology of religion. To contribute to this literature, the spiritual tendencies of teachers, who hold a key position in raising future generations, have been examined. In this research, spirituality is defined as the experience of the sacred, transcendence, or, in short, a set of beliefs, values, and practices concerning a non-material realm of existence, and is treated as a phenomenon distinct from religiosity. The study examines spirituality from two perspectives: beliefs and practices. The beliefs section encompasses beliefs about the realm beyond the physical world, existence or beings within it, ultimate reality, energy, spirits, reincarnation, karma, fate, telepathy, and telekinesis. The section titled "Practices" refers to practices such as yoga, meditation, mindfulness, energy work, and healing. The research was conducted using a quantitative research method, specifically a survey model. The sample consisted of 402 teachers, 248 women and 154 men, working in different provinces of Turkey. Data were collected online in May 2024. The questionnaire, created by the researchers, was used as the data collection tool. The survey form included three main sections: personal information form, spiritual beliefs form, and spiritual practices form. By considering the questions included in different studies on spirituality, the beliefs and practices of the teachers were thus examined, and their relationship with demographic variables and subject areas was analysed. According to the findings of the research, 93.2% of the teachers have a religious affiliation. The rate of religious affiliation is higher among women. Since the most important distinguishing point between religious and non-religious spiritual beliefs is these "beliefs independent of religion," the question of whether they have beliefs independent of any religious belief was asked. According to the findings, almost one in three teachers holds non-religious beliefs. When participants were asked whether they believed in a creator, 96.4% answered yes, with this percentage being higher among women. Among different spiritual beliefs, reincarnation was the least prevalent (23.6%), followed by karma (41.1%), telekinesis (47.1%), numerology (50.8%), chakras (57.2%), telepathy (59.7%), spirits or energy residing in living and non-living things and interacting with humans (63.1%), and universal consciousness (65.5%). Among spiritual practices, mindfulness was the most prevalent (12.2%), excluding traditional Islamic rituals. This was followed by meditation (10.7%). The rates of yoga (6.7%) and meditation (10.7%) among teachers were not very high. However, this is noteworthy considering that one in ten teachers is thought to meditate. When examining teachers' approaches to spiritual practices, 46% agreed with the statement, "There is no harm in a person with a belief practicing the rituals of other beliefs." In conclusion, this study has shown that although teachers' attitudes and behaviors towards spiritual beliefs and rituals are generally low, these tendencies are more pronounced, especially among female teachers. However, compared to the general population, spiritual beliefs and practices are quite high among teachers.

Keywords: Spiritual, Belief, Ritual, Teacher, Türkiye.

Giriş

İnsan, anlam arayan bir varlıktır (Frankle, 2009). Bu arayış, hem fiziki dünyaya dair bazı açıklama ve izahlara ihtiyacı ortaya çıkardığı gibi, hem de varoluşsal sorulara cevapları gerekli kılmakta ve insanın çeşitli doğacı veya doğaüstücü açıklamalara yönelmesini beraberinde getirmektedir. Etrafımızda olup bitenlerin tam olarak anlamının ne olduğu, hayatın gayesinin ne olduğu, ölümden sonra nelerin yaşanacağı, fiziki dünyanın ötesinde bir anlam dünyasının olup olmadığı, tüm canlıların ve/veya varlıkların birbiriyle bağlantılı olup olmadığı, insanın bedensel varlığını aşip aşamayacağı ve benzeri sorular kadim sorular olup, tarih boyunca bunlara cevaplar üretilmiştir. Bu cevapların sistemleşmiş ve kurumsallaşmış hallerine din denilmektedir. Ancak bazı insanlar bu sistemli ve standart cevapları ve bunlarla ilintili pratikleri benimsemek yerine, özellikle de kurumsal dinlerin güç kaybettiği ve bireyselleşmenin hızla arttığı Batı'lı ve onların etkisindeki

Batı'lı olmayan topluluklarda, din dışı spiritüel akımlara yönelmekte ve bu arayışlarına burada karşılık bulmaktadırlar (Köse, 2025).

Spiritüellik (spirituality), maddi olmayan (manevi) varlıklara veya varlık sahasına dair inanç, değer ve pratikler bütünü olarak kısaca tanımlanabilir. Bir din psikolojisi terimi olarak spiritüellik, kutsalın aranması, kutsalın tecrübe edilmesi, aşkınlık, aşkın olana bağlılık, yoğun bir bağlanma hissi, dünyada bir anlamın ve amacın olduğunu düşünme, varoluşsal anlam arayışı ve maddi olmayan varlık sahasına dair bireysel farkındalık şeklinde ifade edilmektedir (Hill vd., 2000). Temelde bakıldığında, spiritüelliği tanımlarken varlık sahasının maddi ve manevi varlık sahaları diye ikiye ayrıldığı ve maddi varlık sahasının dışında bir sahanın var kabul edildiği ve daha sonra buraya yönelme, burayla bağlantı kurma, buradan hareketle olup bitene anlam yükleme gibi eylem ve inançların geldiği görülmektedir. Spiritüellik, içerisinde özellikle derin bir anlam duygusu, anlam arayışı, nihai bir gerçek(lik) görme ve aşkınlık (transcendence) barındırmaktadır. Bu tanımla itibarıyla spiritüelliğin dindarlık ile oldukça benzeştiği görülmektedir. Çünkü dindarlık, temelde bir kutsalın tecrübe edilmesine (Otto, 1924) dönük inanç ve ritüeller bütünüdür. Ancak günümüz din psikolojisi literatürü bu iki kavramı net bir şekilde birbirinden ayırmaktadır. Dindarlık, kutsalın tecrübe edilmesine dönük inançların ve ritüellerin zaman içinde kurumsallaşmış ve standardize hale gelmiş ve de kültürel bir sisteme dönüşmüş versiyonuna, yani dine, mensubiyeti ve onun belli bir düzeyde yaşanmasını ifade eder. Spiritüellik ise daha bireysel, öznel, standart olmayan inançlar ve ritüeller şeklinde kendini göstermektedir. Dindar ve spiritüel olmak bakımından insanlar dört sınıfa ayrılmaktadırlar: hem dindar hem spiritüel, dindar ama spiritüel değil, ladini spiritüel, ne dindar ne spiritüel (Zinnbauer vd, 1997). Günümüzde spiritüel denildiğinde daha çok dinden bağımsız olarak ön plana çıkan spiritüellik, yani ladini spiritüellik kastedilmektedir.

Çok sayıda araştırma spiritüellerin oranının gün geçtikçe arttığını göstermektedir. Örneğin ABD'de Zinnbauer ve arkadaşlarının (1997) yaptıkları çalışmada 1997 yılında ladini spiritüellerin oranı %19 olarak bulunmuştur. Pew Research Center tarafından 2012'de ABD'de yapılan çalışmada bu oran aynı çıkmış, ama aynı kurum tarafından 2017 yılında yapılan çalışmada %27 olarak hesaplanmıştır (PEW, 2017). Daha güncel araştırmalar, her 10 kişiden 7'sinin bir şekilde spiritüellikle ilişkili olduğunu göstermektedir (PEW, 2023). Özellikle Batı'lı ülkelerde, hızlı bir şekilde kurumsal dinden uzaklaşma söz konusudur (PEW, 2025). Kurumsal dinden uzaklaşan bu kişilerin önemli bir kısmı ladini spiritüel akımlara yönelmektedir.

Kurumsal dinden uzaklaşmanın birçok farklı sebebi bulunmaktadır (Bkz. Sevinç, 2017). Özellikle Batı'lı ülkelerde bunun hızla görülmesinin en önemli sebeplerinden birisi kuşkusuz modernitedir. Geleneksel olanın yerine modern olan ikame edildikçe, toplumlar sekülerleşmeye başlamış ve dinden uzaklaşma doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Gerek günümüz Hristiyanlığının insanların ihtiyaç duydukları maneviyatı sağlayamaması, gerek modernleşmenin etkisiyle kurumsal dinlerin zayıflaması ve diğer çeşitli sebeplerle yaşanan kopmalar, doğal bir anlam istemi olan ve bir yönüyle de maneviyatı ihtiyaç hisseden insanları spiritel akımlara yöneltmiştir. Bireyselci Batı toplumlarında kişiselleştirilebilir spiritüel inançlar hızla kabul görmeye başlamıştır.

İnsanlar istedikleri dinlerden veya geleneklerden istedikleri inançları ve pratikleri alır hale gelmiştir. Böylece ladini spiritüellik yüksek oranlara ulaşmıştır (Crosson, 2019; Mas'ud vd, 2025).

Spiritüellik özellikle orta sınıf, yüksek öğrenim görmüş ve daha seküler yaşam tarzının egemen olduğu sosyal çevrelerde yetişmiş bireyler arasında hızla yayılmaktadır (Cengiz vd, 2021). Kurumsal dinden ayrılan insanların (Yaklaşık olarak yılda bir milyon insanın hristiyanlıktan çıktığı tahmin edilmektedir) ateist olmak yerine çoğunlukla spiritüelliği tercih ettikleri bilinmektedir. Kurumsal dinin içerisinde kalsa bile insanlar mensubu oldukları dinin sistematığı içerisinde yer almayan spiritüel inanç ve ritüeller geliştirebilmektedir. Dolayısıyla spiritüelliğin oranı tahmin edilenden daha yüksek olabilir.

Günümüz din psikolojisi alanının en önemli konu başlıklarından birisi spiritüelliktir. Bu konu hakkında artan sayıda çalışma dikkat çekmekte (Sevinç, 2020) ve kendisini spiritüel olarak tanımlayan bireylerin sayısı her geçen gün artmaktadır (PEW, 2025). Bu nedenle de gerek spiritüellik ile ilgili kavramsal ve kuramsal çalışmalar yürütülmekte gerekse de saha araştırmaları ile spiritüel bireyler, bunların inançları ve pratikleri betimlenmeye veya açıklanmaya çalışılmaktadır. Spiritüelliği özellikle orta sınıf yüksek eğitimli kesim arasında yayıldığı dikkate alındığında, doğrudan ülkenin eğitim sisteminin aktörlerinin bu konudaki eğilimleri önemli bir soru olarak ön plana çıkmaktadır. Türkiye’de daha önce müstakilen, öğretmenlerin spiritüel inançlarını ve pratiklerini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada, farklı branşlardaki öğretmenlerin ne tür spiritüel inançlara sahip oldukları ve ne tür spiritüel ritüellerde bulundukları betimlenmiştir. Araştırmanın temel sorusu, “öğretmenler arasında yaygın olan spiritüel inançlar ve pratikler nelerdir” şeklindedir. Bu çalışma tikel tarama modelinde bir çalışma olup, şu soruların cevaplarını aramaktadır:

- Öğretmenler arasında ne tür spiritüel inançlar vardır?
- Öğretmenler arasında ne tür spiritüel pratikler görülmektedir?
- Branşlar bazında spiritüel inanç ve pratiklerde anlamlı bir farklılık var mı?
- Cinsiyet bazından spiritüel inanç ve pratiklerde anlamlı bir farklılık var mı?
- Dindarlık düzeyi ile spiritüel inanç ve pratikler ilişkili midir?

Yöntem

Katılımcılar

Öğretmenler arasında spiritüel inançları ve ritüelleri belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada nicel yöntemlerden betimsel tikel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini Türkiye genelinde ilk, orta ve lise düzeyindeki okullarda görev yapan öğretmenler oluşturmaktadır. Araştırma çerçevesinde 404 öğretmene ulaşılmıştır. 2 katılımcı anketi cevaplamayı tamamlamadığı için değerlendirmeye alınmamıştır. Anketi toplamda 402 öğretmen cevaplandırmıştır. Örnekleme yöntemi olarak kolay örnekleme (convenience) ve kartopu örnekleme yöntemleri kullanılmıştır. Hazırlanan çevrimiçi anket formu, öğretmenlere çevrimiçi olarak ulaştırılmıştır. Veriler Mayıs 2024’te toplanmıştır.

Tablo 1. Katılımcı profili.

		N	%
Cinsiyet	Kadın	248	61,7
	Erkek	154	38,3
	Toplam	402	100
Branş	Sınıf Öğretmeni	67	16,7
	İngilizce Öğretmeni	23	5,7
	Fen Bilgisi Öğr	20	5,0
	Matematik Öğr	20	5,0
	Din Kültürü öğr	76	18,9
	Beden Eğitim Öğr	16	4,0
	Okul Öncesi öğt	22	5,5
	Türkçe öğr	25	6,2
	Rehber öğretmen	23	5,7
	Türk Dili ve Edebiyatı öğr	23	5,7
	Coğrafya öğr	9	2,2
	Bilişim Teknolojileri öğr	5	1,2
	Tarih öğr	8	2,0
	Kimya	6	1,5
	Biyoloji	2	,5
	Fizik	2	,5
	Sosyal bilgiler	11	2,7
	İHL Meslek Dersleri öğr	9	2,2
	Almanca	1	,2
	Resim	3	,7
	Müzik	3	,7
	Teknoloji Tasarım öğr	4	1,0
	Meslek Lisesi öğr	18	4,5
	Özel Eğitim öğr	4	1,0
	Felsefe öğr	2	,5
	Toplam	402	100
Eğitim düzeyi	Lisans	331	82,3
	Yüksek Lisans	68	16,9
	Doktora	3	,7
	Toplam	402	100
Medeni durum	Evli	304	75,6
	Bekar	97	24,1
	Toplam	401	99,8
	NA	1	,2

Katılımcıların 248'i kadın (%61,7), 154'ü erkektir (%38,3). Millî Eğitim Bakanlığı verilerine göre 2023-2024 eğitim öğretim yılında Türkiye'de görev yapan öğretmenlerin %61,26'sı kadın (716082 kişi) ve %38,73'ü erkektir (452814 kişi) (MEB, 2024). Araştırmaya katılanların cinsiyet dağılımı, Türkiye'deki öğretmenlerin cinsiyet dağılımı ile aynıdır. Araştırmaya katılanlardan yaşı en düşük olan 20, en yüksek olan ise 61 yaşındadır. Katılımcıların yaş ortalaması ise 38,27'dir (SD=8,84). Tablo 1'de görüleceği üzere katılımcıların çoğunluğu (%82,3) lisans mezunudur. Doktora mezunlarının oranı %1'den daha azken, yüksek lisans derecesine sahip olanlar yaklaşık %17'dir. Katılımcıların medeni durumuna bakıldığında, çoğunluğunun (%75,6) evli olduğu görülmektedir. Bu araştırmaya tüm branşlardan öğretmenler davet edilmiştir. Dolayısıyla katılımcıların branş dağılımı oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Toplam 25 branştan öğretmen, araştırmaya katılmıştır. Bunlar arasında en yüksek oran %18,9 ile Din kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine ve akabinde %16,7 ile Sınıf Öğretmenlerine aittir. En düşük katılım ise Almanca (%0,2), Biyoloji ve Fizik Öğretmenliği (%0,5) branşlarına aittir.

Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada veri toplama aracı olarak çevrimiçi anket formu kullanılmıştır. Bu kapsamda katılımcılara yöneltilecek olan soruların belirlenmesi amacıyla kapsamlı bir literatür taraması yapıldıktan sonra, spiritüel inançlar ve pratiklerle ilgili anket formu oluşturulmuştur. Form oluşturulduktan sonra alanında uzman bir öğretim üyesinden görüş istenmiştir. Uzman görüşü ile forma son şekli verilmiştir.

Ankette kullanılan sorular üç ana başlıkta toplanmıştır. Bunlardan birincisi demografik bilgilerin toplandığı kişisel bilgi formudur. Bu form ile cinsiyet, yaş, branş, eğitim düzeyi ve medeni durum bilgileri toplanmıştır. Tablo 1’de görüleceği üzere 25 farklı branştan öğretmen araştırmaya katılmıştır. Bazı branşlarda katılımcı sayısı çok azdır. Bu nedenle analiz aşamasında, oranı %4’ten aşağı olan branşlar “diğer branşlar” başlığı altına toplanmıştır. Anket formunda kişisel bilgi formunun akabinde spiritüel inançlar kısmı gelmektedir. Bu kısımda katılımcıların bir dine mensup olup olmadıkları, bireysel dindarlık algıları, bir yaratıcıya inanıp inanmadıkları, yaratıcı tasavvurunun ne olduğu, çeşitli spiritüel inançlara sahip olup olmadıkları sorulmuştur. Spiritüel inançlar arasında karma, ruhlar, canlı ve cansız varlıklarda yer alan ve insanlarla etkileşime geçen bir enerji, evrensel bilinç, ruh göçü, telepati (bireyler arasında bilinen beş duyunun yardımı olmaksızın gerçekleştiği ileri sürülen bilgi aktarımı), telekinezi, kader, öte dünya, çakralar, alternatif tıp (bioenerji, aromaterapi, homeopati vb.), numeroloji gibi fenomenlere yer verilmiştir. Bu sorulardan bazıları Likert tipindeyken, bazıları evet/hayır soruları olarak tasarlanmıştır. Son olarak spiritüel pratiklerle ilgili kısım yer almaktadır. Katılımcılara spiritüel egzersizler yapıp yapmadıkları ve manevi ihtiyaçlarını nasıl (hangi pratiklerle) giderdikleri sorulmuştur. Burada özellikle “İbadet (dua, namaz vb)” seçeneği, İslam dini sistematığı içinde manevi pratiklerde bulunup bulunmadıkları tespit etmek için konulmuşken, diğer seçenekler arasında yoga, meditasyon, mindfulness, reiki, enerji çalışmaları yer almıştır. Ayrıca bu pratikleri yerine getirme sıklıkları ve bir dine mensup bir kişinin, o dinde olmayan çeşitli spiritüel pratikleri yerine getirme konusundaki tutumları da katılımcılara sorulmuştur.

Bulgular ve Yorum

Spiritüel İnanç ve Tutumlar

Spiritüel inanç ve tutumlar incelenmeden önce, katılımcılara bir dine mensup olup olmadıkları sorulmuştur. Çünkü bilindiği gibi, kendisinin spiritüel olarak tanımlayanların bir kısmı dini aidiyet taşıırken, bazıları taşımamaktadır. Dini aidiyet oranlarına bakıldığında, öğretmenlerin %93,2’sinin bu soruya evet dediği görülmektedir. Ete ve Yargı (2023) tarafından Türkiye genelinde 1358 kişinin katılımıyla yapılan araştırmada, katılımcıların %92,3’ü kendisini Müslüman olarak tanımlamıştır. Bu araştırmada öğretmenlere hangi dine mensup oldukları sorulmamış olsa da bu oranların yakınlığı dikkat çekicidir. Öğretmenlerin dini mensubiyet bakımından genel popülasyondan çok farklılaşmadığı şeklinde bir yorum yapılabilir. Branş bazında bu oran %85’in altına düşmemektedir ve branşlar arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Cinsiyete göre bakıldığında ise kadınlarda %95,6 iken erkeklerde %90,3’tür ($\chi^2=4,419$, $p<,05$). Cinsiyet ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair geniş bir

literatür vardır ve bu literatüre bakıldığında çoğunlukla kadınların erkeklerden daha dindar oldukları yönünde bulgulara rastlanılmaktadır (Doğan ve Karaca, 2021). Öğretmenlerin çoğu lisans mezunu olduğu için, eğitim düzeyi bakımından katılımcılar çok fazla ayrıışmamaktadır ve dini mensubiyet oranları bakımından da lisans ve yüksek lisans mezunları arasında bir fark gözükmemektedir.

Tablo 2. Dini mensubiyet oranları.

			1- Bir dine mensup musunuz?		
			Hayır	Evet	Toplam
Cinsiyet	Kadın	N	11	237	248
		%	4,4%	95,6%	100,0%
	Erkek	N	15	139	154
		%	9,7%	90,3%	100,0%
Eğitim düzeyi	Lisans	N	21	310	331
		%	6,3%	93,7%	100,0%
	Yüksek Lisans	N	5	63	68
		%	7,4%	92,6%	100,0%
	Doktora	N	0	3	3
		%	0,0%	100,0%	100,0%
Medeni durum	Evli	N	19	285	304
		%	6,3%	93,8%	100,0%
	Bekar	N	7	90	97
		%	7,2%	92,8%	100,0%
Branş	Sınıf Öğretmeni	N	7	60	67
		%	10,4%	89,6%	100,0%
	İngilizce Öğretmeni	N	3	20	23
		%	13,0%	87,0%	100,0%
	Fen Bilgisi Öğr	N	3	17	20
		%	15,0%	85,0%	100,0%
	Matematik Öğr	N	2	18	20
		%	10,0%	90,0%	100,0%
	Din Kültürü öğr	N	1	75	76
		%	1,3%	98,7%	100,0%
	Beden Eğitim Öğr	N	1	15	16
		%	6,3%	93,8%	100,0%
	Okul Öncesi öğt	N	0	22	22
		%	0,0%	100,0%	100,0%
	Türkçe öğr	N	3	22	25
		%	12,0%	88,0%	100,0%
	Rehber öğretmen	N	2	21	23
		%	8,7%	91,3%	100,0%
	Türk Dili ve Edebiyatı öğr	N	1	22	23
		%	4,3%	95,7%	100,0%
	Diğer branşlar	N	3	66	69
		%	4,3%	95,7%	100,0%
Toplam		N	26	358	384
		%	6,8%	93,2%	100,0%

Öğretmenlere, dini mensubiyetlerinden sonra, herhangi bir dini inançtan bağımsız inançları olup olmadıkları sorulmuştur. Dini veya din dışı spiritüel inançların en önemli ayırım noktası, ladini spiritüel inançlar “dinden bağımsız inançlar” olacağı için, böyle bir soru yöneltiştir. Öğretmenlerin çoğunluğu (%63) bu soruya hayır demiştir. Ancak evet diyenlerin oranı azımsanmayacak bir orandadır (%37) ve neredeyse her üç öğretmenden biri din dışı inançlar beslemektedir. Branş bazından bakıldığında bazı gruplarda bu soruya evet diyenler yüksekken bazılarında düşüktür.

Örneğin İngilizce öğretmenlerin yaklaşık %61'i bu soruya evet demiştir. Yine rehber öğretmenlerin (%56,5) ve okul öncesi öğretmenlerinin (%54,5) yarıdan fazlası bu soruya evet demiştir. Diğer branşlarda ise çoğunluk hayır demiştir. Hayır diyenlerin oranının en yüksek olduğu branş matematiktir (%75). Gruplar arasındaki bu fark Ki Kare testi sonuçlarına göre anlamlıdır ($\chi^2=18,436$, $p<,05$). Medeni duruma ve eğitim düzeyine bakıldığında anlamlı bir farklılaşma görülmektedir ve çoğunluk hayır demiştir. Cinsiyete gelince, kadınların %41,1'i evet demişken, erkeklerin %36,8'i evet demiştir. Kadınlar arasında din dışı inançlar besleyenlerin oranı daha yüksektir ($\chi^2=5,177$, $p<,05$). Yapılan çok sayıda araştırma ladini spiritüelliğin kadınlar arasında daha yaygın olduğunu göstermektedir (PEW, 2023). Dolayısıyla bu bulgunun literatürle uyuştuğunu söyleyebiliriz.

Tablo 3. Dini inançtan bağımsız inanç.

			2- Kendinize özgü bir inancınız var mı? (Herhangi bir dini inançtan bağımsız)		
			Hayır	Evet	Toplam
Cinsiyet	Kadın	N	146	102	248
		%	58,9%	41,1%	100,0%
	Erkek	N	108	46	154
		%	70,1%	29,9%	100,0%
Eğitim düzeyi	Lisans	N	210	121	331
		%	63,4%	36,6%	100,0%
	Yüksek Lisans	N	41	27	68
		%	60,3%	39,7%	100,0%
	Doktora	N	3	0	3
		%	100,0%	0,0%	100,0%
	Evli	N	197	107	304
		%	64,8%	35,2%	100,0%
Medeni durum	Bekar	N	56	41	97
		%	57,7%	42,3%	100,0%
Branş	Sınıf Öğretmeni	N	42	25	67
		%	62,7%	37,3%	100,0%
	İngilizce Öğretmeni	N	9	14	23
		%	39,1%	60,9%	100,0%
	Fen Bilgisi Öğr	N	14	6	20
		%	70,0%	30,0%	100,0%
	Matematik Öğr	N	15	5	20
		%	75,0%	25,0%	100,0%
	Din Kültürü ögr	N	51	25	76
		%	67,1%	32,9%	100,0%
	Beden Eğitim Öğr	N	10	6	16
		%	62,5%	37,5%	100,0%
	Okul Öncesi ögt	N	10	12	22
		%	45,5%	54,5%	100,0%
	Türkçe ögr	N	18	7	25
		%	72,0%	28,0%	100,0%
	Rehber öğretmen	N	10	13	23
		%	43,5%	56,5%	100,0%
	Türk Dili ve Edebiyatı ögr	N	13	10	23
		%	56,5%	43,5%	100,0%
	Diğer branşlar	N	50	19	69
		%	72,5%	27,5%	100,0%
Toplam		N	242	142	384
		%	63,0%	37,0%	100,0%

Katılımcılara öncelikle, “Bir yaratıcıya inanıyor musunuz” ve daha sonra da “yaratıcıyı nasıl tanımlarsınız” diye sorulmuştur. Bu sorular kapalı uçludur ve birincisi evet ve hayır seçeneklerini içerirken ikincisi, Allah, Tanrı, Evren, Enerji-Güç ve Diğer seçeneklerini içermektedir. Yaratıcı “Allah” seçeneğini işaretleyenler İslam dini terminolojisini kullanmış olacaktır. Buna karşın “Allah” seçeneği dururken “Tanrı” seçeneğini işaretleyenler, İslami Tanrı kavramının dışında değerlendirilmiştir. İlk soruya verilen yanıtlara bakıldığında (Tablo 4), katılımcıların %96,4’ünün bu soruya evet dediği görülmektedir. Bu oran, bir dine mensup olduğunu söyleyenlerin oranından daha fazladır. Ayrıca Türkiye genelinde Allah’a inanmadığını söyleyenlerin oranının %3,3 olarak tespit edildiği (Ete ve Yargı, 2023) göz önünde bulundurulduğunda, şüpheyile de olsa Allah’a inandığını beyan eden %96,7’lik oran ile bir yaratıcıya inandığını söyleyen katılımcı oranı birbirinde çok yakındır. Branşlar, medeni durum ve eğitim düzeyi bazında bu konuda bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak cinsiyete bakıldığında, bir yaratıcıya inandığını söyleyen kadın öğretmenlerin oranı %98 iken, erkek öğretmenlerin oranı %92,9 çıkmıştır ($\chi^2=6,534$, $p<,05$). Dini mensubiyet ve dini inançtan bağımsız inanç düzeylerinde de kadınlar arasında daha yüksek oranlar olduğu dikkate alınırsa, kadın öğretmenlerin erkeklere göre daha yüksek oranda doğaüstü inanca sahip oldukları düşünülebilir.

Tablo 4. Yaratıcıya inanç.

			4- Bir yaratıcının olduğuna inanıyor musunuz?		
			Hayır	Evet	Total
Cinsiyet	Kadın	N	5	243	248
		%	2,0%	98,0%	100,0%
	Erkek	N	11	143	154
		%	7,1%	92,9%	100,0%
Eğitim düzeyi	Lisans	N	12	319	331
		%	3,6%	96,4%	100,0%
	Yüksek Lisans	N	4	64	68
		%	5,9%	94,1%	100,0%
Medeni durum	Doktora	N	0	3	3
		%	0,0%	100,0%	100,0%
	Evli	N	12	292	304
		%	3,9%	96,1%	100,0%
Branş	Bekar	N	4	93	97
		%	4,1%	95,9%	100,0%
	Sınıf Öğretmeni	N	3	64	67
		%	4,5%	95,5%	100,0%
	İngilizce Öğretmeni	N	3	20	23
		%	13,0%	87,0%	100,0%
	Fen Bilgisi Öğr	N	1	19	20
		%	5,0%	95,0%	100,0%
	Matematik Öğr	N	1	19	20
		%	5,0%	95,0%	100,0%
	Din Kültürü öğr	N	0	76	76
		%	0,0%	100,0%	100,0%
	Beden Eğitim Öğr	N	0	16	16
		%	0,0%	100,0%	100,0%
	Okul Öncesi ögt	N	0	22	22
		%	0,0%	100,0%	100,0%
	Türkçe öğr	N	2	23	25
		%	8,0%	92,0%	100,0%
	Rehber öğretmen	N	1	22	23
		%	4,3%	95,7%	100,0%
	Türk Dili ve Edebiyatı öğr	N	1	22	23
		%	4,3%	95,7%	100,0%

	Diğer branşlar	N	2	67	69
		%	2,9%	97,1%	100,0%
Total		N	14	370	384
		%	3,6%	96,4%	100,0%

Yaratıcı tasavvuruna baktığımızda, öğretmenlerin %84,1'inin bunu "Allah" olarak tanımladıkları görülmektedir. %4,7 "Tanrı", %3,4 "Evren" ve %4,7 "Enerji-Güç" seçeneğini işaretlemiştir. Nişancı (2023) tarafından Türkiye genelinden 1942 kişilik örneklem grubuyla yürütülen araştırmada, "Allah'ın var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok" diyenlerin oranı %85,7 olarak tespit edilmiştir. Bu araştırmada yaratıcı tasavvurunu "Allah" olarak belirtenlerin oranı ile Nişancı'nın araştırmasında Allah'a inandıklarını söyleyenlerin oranı oldukça yakındır. Kendisini Müslüman olarak tanımlayanların oranında olduğu gibi, Allah'a inananların oranında da öğretmenler genel popülasyona oldukça benzemektedir. "Allah" seçeneği dışında başka seçenekleri işaretleyenlerin oranı %15,9'dur. Bu oran genel popülasyonla benzeşmemektedir. Bu tespit, öğretmenler arasında, genel popülasyona nazaran daha fazla oranda ladini spiritüellik olabileceği konusunda fikir vermektedir.

Tablo 5. Yaratıcı tasavvuru.

			Yaratıcıyı nasıl tanımlarsınız?					
			Allah	Tanrı	Evren	Enerji Güç	- Diğer	Toplam
Cinsiyet	Kadın	N	211	13	9	11	4	248
		%	85,1%	5,2%	3,6%	4,4%	1,6%	100,0%
	Erkek	N	125	7	6	8	8	154
		%	81,2%	4,5%	3,9%	5,2%	5,2%	100,0%
Eğitim düzeyi	Lisans	N	281	15	12	13	10	331
		%	84,9%	4,5%	3,6%	3,9%	3,0%	100,0%
	Yüksek Lisans	N	53	5	3	6	1	68
		%	77,9%	7,4%	4,4%	8,8%	1,5%	100,0%
	Doktora	N	2	0	0	0	1	3
		%	66,7%	0,0%	0,0%	0,0%	33,3%	100,0%
	Evli	N	257	11	11	17	8	304
		%	84,5%	3,6%	3,6%	5,6%	2,6%	100,0%
Medeni durum	Bekar	N	78	9	4	2	4	97
		%	80,4%	9,3%	4,1%	2,1%	4,1%	100,0%
Branş	Sınıf Öğretmeni	N	54	4	4	2	3	67
		%	80,6%	6,0%	6,0%	3,0%	4,5%	100,0%
	İngilizce Öğretmeni	N	15	1	1	4	2	23
		%	65,2%	4,3%	4,3%	17,4%	8,7%	100,0%
	Fen Bilgisi Öğr	N	17	0	1	2	0	20
		%	85%	0,0%	5,0%	10,0%	0,0%	100,0%
	Matematik Öğr	N	16	1	1	0	2	20
		%	80%	5,0%	5,0%	0,0%	10,0%	100,0%
	Din Kültürü öğr	N	74	2	0	0	0	76
		%	97,4%	2,6%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%
	Beden Eğitim Öğr	N	14	1	0	0	1	16
		%	87,5%	6,3%	0,0%	0,0%	6,3%	100,0%
	Okul Öncesi öğt	N	20	2	0	0	0	22
		%	90,9%	9,1%	0,0%	0,0%	0,0%	100,0%
	Türkçe öğr	N	20	2	1	1	1	25
		%	80%	8,0%	4,0%	4,0%	4,0%	100,0%
	Rehber öğretmen	N	16	2	2	2	1	23
		%	69,6%	8,7%	8,7%	8,7%	4,3%	100,0%
	Türk Dili ve Edebiyatı öğr	N	18	1	1	2	1	23
		%	78,3%	4,3%	4,3%	8,7%	4,3%	100,0%

	Diğer branşlar	N	59	2	2	5	1	69
		%	85,5%	2,9%	2,9%	7,2%	1,4%	100,0%
Toplam		N	323	18	13	18	12	384
		%	84,1%	4,7%	3,4%	4,7%	3,1%	100,0%

Öğretmenlerin inançlar ile bilim veya diğer bir ifadeyle din ile bilim arasındaki ilişkiye nasıl baktıkları sorulmuştur. Soru “İnancım bilimsel veriler ve mantıkla çelişmez” şeklinde yöneltilmiş ve bu soruya evet veya hayır şeklinde cevap vermeleri istenmiştir. Katılımcıların %86,5’i bu soruya hayır demiştir. Daha önce yapılan çeşitli araştırmalar, eğitim düzeyi yüksek insanların din ile bilimin çatıştığı fikrine sahip olduklarını göstermiştir. Örneğin Sevinç ve arkadaşları (2021) tarafından yapılan bir araştırmada, Türkiye’de akademisyenlerin %56’sı din ile bilimin çeliştiğini söylemişlerdir. Öğretmenlere bakıldığında çoğunluğun, inançların bilim ve mantıkla çelişmediğini söylemeleri oldukça dikkat çekicidir. Tabi bu soruda inanç derken tam olarak neyin kastedildiği açık değildir. Bu noktada bulguları yorumlarken dikkatli olmak gerekir. Branşlar arasında inançlarının bilim ve mantıkla çeliştiğini düşünenlerin en yüksek olduğu alan %30 ile fen bilgisi öğretmenleridir. Bunu sırasıyla matematik öğretmenleri (%20), diğer branşlar (%18,8) ve okul öncesi öğretmenler (%18,2) takip etmektedir. En az olduğunu düşünen alanlar ise din kültürü öğretmenleri (%3,9), Türkçe öğretmenleri (%4) ve sınıf öğretmenleridir. Kabaca ifade etmek gerekirse, sayısal alanlarda bu çelişkinin daha fazla olduğu düşüncesi hakimken, sözel alanlarda çelişki görüşü daha düşüktür.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, dünya genelinde dini aidiyetler azalırken, dini paradigmalardan dışında çeşitli doğaüstü inançlar ki bunlar ladini spiritüel inançlar olarak isimlendirilebilir, artmaktadır. Örneğin ABD’de doğal dünyanın ötesinde, göremesek de spiritüel bir şeyin/şeylerin olduğuna inananların oranı %81 olarak bulunmuştur. Bu oranlar, daha önce yapılan araştırmalarla karşılaştırıldığında, dindarlık azalırken spiritüelliğin arttığını ve spiritüelliğin dindarlığın yerini almaya başladığını göstermektedir (PEW, 2023). ABD’de katılımcıların yarıdan fazlası, hayvanların ve hatta doğanın çeşitli kısımlarının (dağ, nehir, orman, mezarlık vs) bir ruhu veya ruhsal bir enerjisi olduğu inancına sahip oldukları görülmektedir (PEW, 2023).

Tablo 6. İnancın rasyonelliği.

		7- İnancım bilimsel veriler ve mantıkla çelişmez.			
			Hayır	Evet	Toplam
Cinsiyet	Kadın	N	37	211	248
		%	14,9%	85,1%	100,0%
	Erkek	N	19	135	154
		%	12,3%	87,7%	100,0%
Eğitim düzeyi	Lisans	N	46	285	331
		%	13,9%	86,1%	100,0%
	Yüksek Lisans	N	9	59	68
		%	13,2%	86,8%	100,0%
Medeni durum	Doktora	N	1	2	3
		%	33,3%	66,7%	100,0%
	Evli	N	40	264	304
		%	13,2%	86,8%	100,0%
Branş	Bekar	N	15	82	97
		%	15,5%	84,5%	100,0%
	Sınıf Öğretmeni	N	8	59	67
		%	11,9%	88,1%	100,0%
	İngilizce Öğretmeni	N	3	20	23

	%	13,0%	87,0%	100,0%
Fen Bilgisi Öğr	N	6	14	20
	%	30,0%	70,0%	100,0%
Matematik Öğr	N	4	16	20
	%	20,0%	80,0%	100,0%
Din Kültürü Öğr	N	3	73	76
	%	3,9%	96,1%	100,0%
Beden Eğitim Öğr	N	2	14	16
	%	12,5%	87,5%	100,0%
Okul Öncesi öğt	N	4	18	22
	%	18,2%	81,8%	100,0%
Türkçe Öğr	N	1	24	25
	%	4,0%	96,0%	100,0%
Rehber öğretmen	N	4	19	23
	%	17,4%	82,6%	100,0%
Türk Dili ve Edebiyatı Öğr	N	4	19	23
	%	17,4%	82,6%	100,0%
Diğer branşlar	N	13	56	69
	%	18,8%	81,2%	100,0%
Total	N	52	332	384
	%	13,5%	86,5%	100,0%

Katılımcılara, kendi dindarlık düzeylerini 1 (hiç dindar değilim) ile 5 (çok dindarım) arasında puanlamaları istenmiştir. Buna göre katılımcıların ortalama bireysel dindarlık algısı düzeyleri 2,95 (SD=1,14) olarak tespit edilmiştir. Bireysel dindarlık algısı ile bir yaratıcının olup olmadığına inanca baktığımızda, bir yaratıcının olduğuna inananlarda bireysel dindarlık ortalaması 3,02 iken (SD=1,09), inanmayanlarda bu oran 1,12 (SD=0,5) olarak bulunmuştur ($p<,05$). Bu yaratıcının tasavvuru ile bireysel dindarlık algısı karşılaştırıldığında ise yaratıcıyı Allah olarak tasavvur edenlerde dindarlık düzeyinin diğerlerinden çok daha yüksek olduğu ($M=3,24$, $SD=0,93$) görülmektedir. Diğer seçeneklerin hepsinde puan 1 ile 2 arasındadır. Yani “Hiç dindar değilim” ile “dindar değilim” arasında dağıldıkları görülmektedir. Yaratıcıyı “Tanrı” olarak tasavvur edenlerde de bu düzey oldukça düşüktür ($M=1,9$, $SD=1,07$). Bu durum derinlemesine araştırılmalıdır. Burada sınırlı veri ile yaratıcıyı Allah seçeneği varken Tanrı diye tanımlayanlarda bir yaratıcı inancının yanında dindarlıktan uzak olduğunu yani bir tür deistik inanca sahip olduğunu söyleyebiliriz.

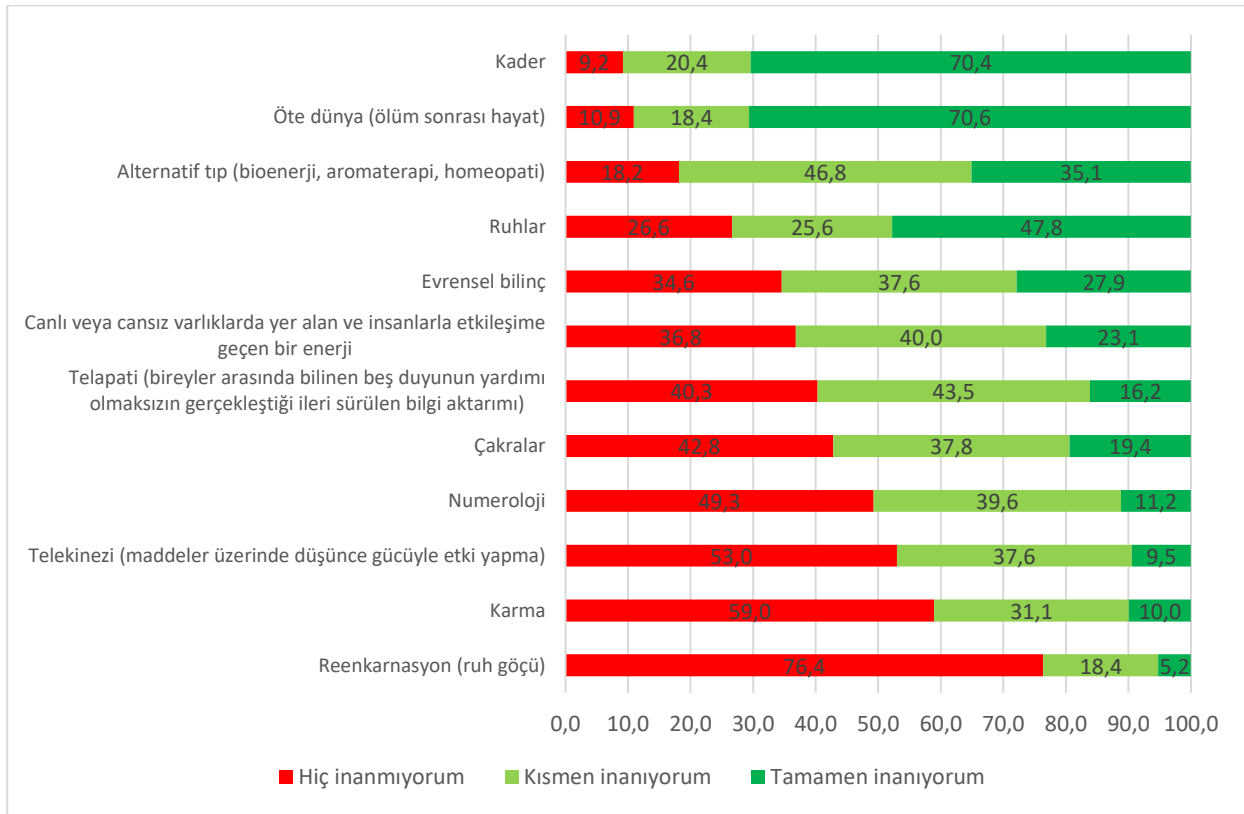
Tablo 7. Dindarlıkla yaratıcı tasavvuru ilişkisi.

	N	Ort	SD	Min	Max	F	p	Bonferroni
1-Allah	336	3,241	,9328	1,0	5,0	50,661	,001	1>2,3,4,5
2-Tanrı	20	1,900	1,0712	1,0	4,0			2>4
3-Evren	15	1,400	1,1212	1,0	5,0			
4-Enerji - Güç	19	1,105	,4588	1,0	3,0			
5-Diğer	12	1,500	1,0000	1,0	4,0			
Toplam	402	2,953	1,1411	1,0	5,0			

Literatürde spiritüellerin sahip oldukları çeşitli inançlar listelenmiştir (Bkz. Cengiz vd, 2021). Bundan yararlanılarak, ankette bu inançlar sıralanmış ve öğretmenlere bunlara inanıp inanmadıkları sorulmuştur. “Hiç inanmıyorum”, “kısmen inanıyorum” ve “tamamen inanıyorum” seçeneklerine yer verilmiştir. Aşağıdaki grafikte görüldüğü üzere, öğretmenlerin en az inandıkları spiritüel inanç reenkarnasyondur (%76,4 hiç inanmıyorum). Bunu sırasıyla karma (%59) ve telekinezi (%53) takip

etmektedir. Reenkarnasyon ve karmanın ortak özelliği Hint dinlerine ait inançlar olmalarıdır. Bu spiritüel inançların daha az olmasına karşın, kader (%90,8) ve öte dünya (%89) inançlarının yüksek oranda oldukları görülmektedir. Bunlar ise İslami geleneğe ait inançlardır ve katılımcıların büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu göz önüne alındığında bu oranlar normaldir. Ancak ilginç olan şey, öte dünyaya inanmayan sadece %10,9 iken, ruhlara inanmayanların %26,6 olmasıdır. Öğretmenlerin dörtte biri ruhlara inanmamaktadır. Öğretmenlerin çoğunluğu kısmen veya tamamen şu fenomenlere inanmaktadır: alternatif tıp (%81,8), evrensel bilinç (%65,4), canlı veya cansız varlıklarda yer alan ve insanlarla etkileşime geçen bir enerji (%63,2), telepati (%59,7), çakralar (%42,8), numeroloji (%50,7). Bu veriler aslında öğretmenler arasında spiritüel inançların yaygınlığını göstermektedir. Farklı bir din ve kültürün unsurları olan karmaya öğretmenlerin %40'ı ve reenkarnasyona %23,6'sı kısmen veya tamamen inanmaktadır ki bu oranlar spiritüel inançların yaygınlığına dair fikir vermektedir.

Grafik 1. Spiritüel inançların dağılımı.



Diğer değişkenlerle spiritüel inançlar arasında bir ilişki olup olmadığını ortaya koymak üzere çeşitli analizler yapılmıştır. Bunlardan birincisi cinsiyet ile inançlar ilişkisidir. Ki-Kare testi sonuçlarına göre, ruhlar, telekinezi (maddeler üzerinde düşünce gücüyle etki yapma), kader ve öte dünya inançları hariç olmak üzere kadınlar tüm kategorilerde erkeklerden daha yüksek inançlara sahiptirler. Örneğin her üç kadın öğretmeninden biri reenkarnasyona kısmen veya tamamen inanırken, erkek öğretmenlerde bu oran onda birdir. Kadın öğretmenlerin yarıdan fazlası kısmen veya tamamen karmaya inanırken, erkeklerde bu oran dörtte birdir. Kadın öğretmenlerin çoğunluğu, aşağıda listelenen fenomenler içinde reenkarnasyon hariç, diğer tamamına inanmaktadır. En yüksek

oranda inandıkları şey ise kaderdir. Erkek öğretmenlerde ilk sırada kader ve öte dünya inancı gelirken, en az inandıkları fenomen reenkarnasyondur.

Tablo 8. Cinsiyet ve spiritüel inançlar ilişkisi.

Spiritüel İnanç	İnanma durumu	Kadın		Erkek		
		N	%	N	%	
Karma	Hiç inanmıyorum	120	48,40%	117	76,00%	$\chi^2=34,856$
	Kısmen inanıyorum	91	36,70%	34	22,10%	$p<,001$
	Tamamen inanıyorum	37	14,90%	3	1,90%	
Ruhlar	Hiç inanmıyorum	58	23,40%	49	31,80%	
	Kısmen inanıyorum	68	27,40%	35	22,70%	
	Tamamen inanıyorum	122	49,20%	70	45,50%	
Canlı veya cansız varlıklarda yer alan ve insanlarla etkileşime geçen bir enerji	Hiç inanmıyorum	75	30,20%	73	47,40%	$\chi^2=15,209$
	Kısmen inanıyorum	103	41,50%	58	37,70%	$p<,001$
	Tamamen inanıyorum	70	28,20%	23	14,90%	
Evrensel bilinç	Hiç inanmıyorum	61	24,60%	78	50,60%	$\chi^2=29,759$
	Kısmen inanıyorum	103	41,50%	48	31,20%	$p<,001$
	Tamamen inanıyorum	84	33,90%	28	18,20%	
Reenkarnasyon (ruh göçü)	Hiç inanmıyorum	171	69,00%	136	88,30%	$\chi^2=19,731$
	Kısmen inanıyorum	60	24,20%	14	9,10%	$p<,001$
	Tamamen inanıyorum	17	6,90%	4	2,60%	
Telepati	Hiç inanmıyorum	85	34,30%	77	50,00%	$\chi^2=12,825$
	Kısmen inanıyorum	113	45,60%	62	40,30%	$p<,05$
	Tamamen inanıyorum	50	20,20%	15	9,70%	
Telekinezi	Hiç inanmıyorum	120	48,40%	93	60,40%	
	Kısmen inanıyorum	101	40,70%	50	32,50%	
	Tamamen inanıyorum	27	10,90%	11	7,10%	
Kader	Hiç inanmıyorum	20	8,10%	17	11,00%	
	Kısmen inanıyorum	51	20,60%	31	20,10%	
	Tamamen inanıyorum	177	71,40%	106	68,80%	
Öte dünya (ölüm sonrası hayat)	Hiç inanmıyorum	27	10,90%	17	11,00%	
	Kısmen inanıyorum	46	18,50%	28	18,20%	
	Tamamen inanıyorum	175	70,60%	109	70,80%	
Çakralar	Hiç inanmıyorum	80	32,30%	92	59,70%	$\chi^2=34,600$
	Kısmen inanıyorum	103	41,50%	49	31,80%	$p<,001$
	Tamamen inanıyorum	65	26,20%	13	8,40%	
Alternatif tıp	Hiç inanmıyorum	34	13,70%	39	25,30%	$\chi^2=10,091$
	Kısmen inanıyorum	117	47,20%	71	46,10%	$p<,05$
	Tamamen inanıyorum	97	39,10%	44	28,60%	
Numeroloji	Hiç inanmıyorum	109	44,00%	89	57,80%	$\chi^2=8,626$
	Kısmen inanıyorum	105	42,30%	54	35,10%	$p<,05$
	Tamamen inanıyorum	34	13,70%	11	7,10%	
Toplam		248	100	154	100	

Medeni durum ile spiritüel inançların ilişkisi karşılaştırıldığında ilginç bir tablo ortaya çıkmıştır. Buna göre listelenen tüm inançlar içinde yalnızca üçünde evli ve bekarlar arasında anlamlı bir fark vardır: karma, reenkarnasyon ve çakralar. Bu üç inancın da ortak noktası Hint dinlerinden gelmiş olmasıdır. İlginç olan bulgu, bekarlar arasında bu oranın evlilerden daha yüksek olmasıdır. Kısmen veya tamamen inanma oranlarına bakıldığında çakralara inançta bekarlar %68, evliler %53,6 ($\chi^2=7,558$, $p<,05$); reenkarnasyona inançta bekarlar %33, evliler %20,7 ($\chi^2=6,406$, $p<,05$); karmaya inançta bekarlar %60,8, evliler %34,9 ($\chi^2=22,918$, $p<,001$) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda evliliğin mi yoksa yaşın mı daha belirleyici olduğunu anlayabilmek için bu inançların yaş ile ilişkisine bakmak gerekecektir. Yaş ile bu inançların ilişkisine bakıldığında tamamen inananlar ile hiç inanmayanlar arasında yaş bakımından farklılık olmadığı görülmüştür. Her üç kategorinin (tamamen inananlar, kısmen inananlar ve hiç inanmayanlar) yaş ortalamalarına bakıldığında ise ANOVA testi sonuçlarına göre çakralara ve reenkarnasyona inanç ile yaş arasında bir ilişki yoktur. Karmaya inançta ise hiç inanmayanların yaş ortalamasının ($M=39,257$, $SD=8,73$) kısmen ($M=36,97$, $SD=9,06$) veya tamamen ($M=36,500$, $SD=8,19$) inananlardan yüksek olduğu ve bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($F=3,662$, $p<,05$). Bu sonuçlar bize, medeni durum ile bu inançlar arasındaki güçlü ilişkinin yaşta ortaya çıkmadığını göstermektedir. Bu durumda evlilik müessesesine odaklanmak gerekmektedir. Evlilik ile geleneksel dini inançlara bağlılık arasında bir ilişki olduğunu bilinmektedir (Sevinç, 2017). Evlilik bireyleri kendi kültür ve geleneklerine daha bağlı kılıyorsa, bu durumda geleneklerimizde olmayan çeşitli spiritüel inançların bekarlar arasında daha yaygın gözükmesi anlaşılabilir bir durumdur.

Spiritüel Pratikler

İnanmak ve davranmak farklı fenomenlerdir. Bir dini inanca sahip olduğunu halde ona uygun pratiklerde bulunmayan insanlar olduğu gibi, inançlara sahip olmadığı halde, o inançlarla ilişkili pratikleri yerine getiren insanlar söz konusudur (Bkz. Keysar, 2014). Bu nedenle spiritüel pratikleri ayrıca analiz etmek gerekmektedir. “Spiritüel egzersiz yapıyor musunuz” diye sorulduğunda katılımcıların %19,2’si bu soruya evet demiştir. “Bir inanca sahip olan kişinin başka inançların pratiklerini (ritüellerini) yapmasında sakınca yoktur” ifadesine katılıp katılmadıkları sorulduğunda, %46 katılıyorum demişken, %40,3 katılmıyorum demiştir. Yani bunda bir sakınca olmadığını ve farklı dinlerin pratiklerinin yapılabileceğini düşünenlerin oranı daha yüksektir. Katılımcıların %30,8’i “hem namaz, oruç vb. ibadetleri yaparım hem de meditasyon, yoga vb. yaparım” ifadesine evet demiştir. Öğretmenlerin %38,8’i, spiritüel faaliyetlere katılmanın kendilerini iyi hissettirdiğini belirtmiştir. “Daha önce hiç meditasyon yaptınız mı diye sorulduğunda yaklaşık %30’u en az bir kez yaptığını söylemiştir. En az bir kez yoga yapanların oranı ise yaklaşık %25’tir.

Tablo 9. Spiritüel pratiklerin yapılma sıklığı.

	N	%
İbadet (dua, namaz vb)	347	86,3
Farkındalık çalışmaları (mindfulness)	49	12,2
Meditasyon	43	10,7
Enerji çalışmaları	31	7,7
Yoga	27	6,7
Diğer	26	6,5
Reiki	7	1,7

Yukarıdaki tabloda (Tablo 9) görüldüğü üzere, öğretmenlerin %86,3'ü İslami terminolojiyle ibadet yaptıklarını (dua, namaz vb) ifade etmişlerdir. Bu, spiritüel pratikler kategorisinde değerlendirilmemiş, yalnızca spiritüel pratiklere karşın geleneksel pratiklerin yapılma oranını göstermek amacıyla konulmuştur. Bunun alt kategorileri ve sıklıkları ele alınmamıştır. Diğer pratiklere bakıldığında, ilk sırada mindfulness gelmektedir (%12,2). Bunu daha sonra meditasyon (%10,7) takip etmektedir. Yani her on öğretmenden biri mindfulness ve meditasyon yapmaktadır. Kadınlar arasında mindfulness, yoga ve meditasyon yapanların sayısı erkeklerden daha fazladır. Nitekim bu sonuç, yukarıda cinsiyet ve inançların ilişkisine dair elde edilen sonuçlarla uyumludur.

Tablo 10. Dindarlık ve spiritüel pratikler ilişkisi

	Dindar ve çok dindar bireyler içinde		Dindar olmayan ve hiç dindar olmayan bireyler içinde	
	N	%	N	%
İbadet (dua, namaz vb)	150	98,7	60	54,5
Farkındalık çalışmaları (mindfulness)	9	5,9	29	26,4
Meditasyon	6	3,9	23	20,9
Enerji çalışmaları	5	3,3	18	16,4
Yoga	3	2	14	12,7
Diğer	1	0,7	24	21,8
Reiki	1	0,7	4	3,6

Öznel dindarlık algısı ile spiritüel pratikler arasında bir ilişki olup olmadığı analiz edilmiştir. Burada pratikler arasında bir seçenekte özellikle “ibadet” ifadesi kullanılmış ve parantez içinde de dua ve namaz ifadelerine yer verilmiştir. İslami terminolojiye ait bu pratiklerin dindarlık düzeyi yüksek bireyler tarafından daha sık yerine getirilmesi beklenen bir durumdur. Öte yandan öznel dindarlık algısı düşük katılımcılar arasında diğer pratiklerin nasıl dağıldığı da merak konusudur. Onun için öncelikle kendisini dindar ve çok dindar olarak tanımlayanların ve daha sonra da diğerlerinin spiritüel pratikleri yapma oranları ele alınmıştır. Oranlar karşılaştırıldığında dindar ve çok dindar bireyler arasında en fazla yapılan spiritüel pratiklerin mindfulness (%5,9), meditasyon (%3,9) ve enerji çalışmaları (%3,3) olduğu görülmektedir ki bunların oranları da çok düşüktür. Ancak dindar olmayan kesime bakıldığında, bu oranların dramatik biçimde arttığı görülmektedir. Burada da en fazla yapılan pratik minfulness (%26,4). Bunu sırasıyla meditasyon (%20,9) ve enerji çalışmaları (%16,4) takip etmektedir.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, öğretmenler arasında yoga (%6,7) ve meditasyon (%10,7) yapma oranları çok yüksek değildir. Ancak her on öğretmenden birinin meditasyon yaptığı

düşünülünce bu dikkat çekicidir. Bu iki spiritüel pratik, ladini spiritüeller arasında en fazla karşımıza çıkan iki ritüeldir (Varlık, 2019). Bundan ötürü bu iki uygulamaya yönelik ayrı sorular sorulmuştur. “Daha önce hiç yoga yaptınız mı” sorusuna katılımcıların %76,1’i hiç yapmadım diye cevap verirken en az bir kez ve daha sık yapanların %23,9 olduğu görülmektedir. Katılımcıların %2’si ise düzenli olarak yoga yaptığını belirtmiştir. Meditasyon için aynı soru yöneltildiğinde hiç yapmadım diyenler %69,4 ve en az bir kez ve daha sık yapanlar %30,6 olarak tespit edilmiştir. Düzenli meditasyon yapanların oranı %2,5’tir.

Tablo 11. Öğretmenlerin spiritüel pratiklere bakışı (%)

	4- Bir inanca sahip olan kişinin başka inançların pratiklerini (ritüellerini) yapmasında sakınca yoktur.	5- Bir dine inanan kişiler sadece o dinin ritüellerini yapmalıdır.	9- Hem namaz, oruç vb. ibadetleri yaparım hem de meditasyon, yoga vb. yaparım.	10- Spiritüel faaliyetlere katılmak iyi hissettiriyor mu?
Katılmıyorum / Hayır	40	40,3	69,2	60,9
Kararsızım	13	9,7		0,2
Katılıyorum / Evet	46	50	30,8	38,8
Toplam	100	100	100	100

Öğretmenlerin spiritüel pratiklere yaklaşımlarına bakıldığında, “bir inanca sahip olan kişinin başka inançların pratiklerini (ritüellerini) yapmasında sakınca yoktur” ifadesine katılanların oranı %46 olarak tespit edilmiştir. Bu, oldukça ilginç ve dikkat çekici bir bulgudur. Bir dine mensup olanların, sadece o dinin ritüellerini yapması gerektiği fikrine ise %40 katılmadığını belirtmiştir. Katılımcıların %30,8’si hem İslami ritüelleri (namaz, oruç vs) hem de yoga ve meditasyon gibi ritüelleri yapabileceğini düşünmektedir. %38,8’lik bir kesim, spiritüel faaliyetlere katılmanın kendilerini iyi hissettirdiğini söylemiştir.

Tablo 12. Cinsiyete göre mindfulness, meditasyon ve yoga yapma oranları.

	Kadın		Erkek		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
Mindfulness	32	12,9	17	11	49	12,2
Meditasyon	36	14,5	7	4,5	43	10,7
Yoga	23	9,3	4	2,6	27	6,7

Cinsiyet değişkenine göre çeşitli spiritüel pratiklerin yapılma oranları karşılaştırıldığında, kadınların erkeklerden daha yüksek oranda spiritüel pratikler yaptıkları görülmektedir. Mindfulness yapan kadın öğretmenlerin oranı %12,9 iken, erkeklerin oranı %12,2’dir. Meditasyonda bu oran kadın öğretmenlerde %14,5 ve erkek öğretmenlerde %10,7’dir. Yoga’da ise oranlar %9,3 ve %6,7’dir. Daha önceki araştırmalarda (Bkz. Varlık, 2019; Cengiz vd., 2021) kadınlar arasında spiritüel eğilimlerin daha yaygın olduğu tespit edilmişti. Bu araştırmada da bununla uyumlu olarak kadın öğretmenler arasında spiritüel eğilimlerin daha yaygın olduğu bulgulanmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada, Türkiye’de farklı branşlardan öğretmenler arasında spiritüel inanç ve pratikler betimleyici bir yaklaşımla incelemeye alınmıştır. 424 öğretmen üzerinde yürütülen araştırmadan elde edilen bulgular, öğretmenlerin spiritüelliğe yönelik eğilimleri hakkında önemli sonuçlar ortaya koymaktadır. Farklı araştırmalarda, Türkiye genelinde dindarlık, Tanrı’ya inanç ve spiritüel inanç

bulguları ile bu araştırmadaki bulgular mukayese edildiğinde, öğretmenler arasında spiritüel inanç ve pratiklerin yüksek olduğunu tahmin edilebilir. Bu bulgu, kurumsal dinden uzaklaşmanın ve bireyselleşen ladini spiritüel akımların, eğitimciler arasında da güçlü bir karşılık bulunduğunu düşündürmektedir.

Bulgular, spiritüel inançların ve pratiklerin kadın ve evli öğretmenler arasında daha yaygın olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, literatürdeki kadınların ve evlilerin dini ve manevi konulara daha yatkın olduğu yönündeki eğilimle uyumludur. Branşlar arası yapılan karşılaştırmada ise yaratıcıyı bir tür doğaüstü güç veya spiritüel enerji olarak görenlerin en yüksek oranda oldukları branşların İngilizce Öğretmenliği ve Fen Bilgisi Öğretmenliği olduğu görülmüştür.

Öğretmenlerin genel popülasyona göre daha yüksek spiritüel eğilimlere sahip olmaları, onların pedagojik yaklaşımlarını, kültürel ve manevi değer yönelimlerini ve eğitim ortamının genel atmosferini dolaylı da olsa etkileme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda, öğretmen yetiştirme programlarında, mesleki gelişimin bir parçası olarak öğretmenlerin manevi/spiritüel arayışları, manevi tutumları ve değer yönelimleri gibi konuların ele alınması ve öğretmenlerin bu alandaki farkındalıklarının artırılması önerilmektedir. İleride yapılacak araştırmalarda, öğretmenlerin spiritüel eğilimlerinin seyri, artış ve azalış eğilimleri boylamsal olarak incelenmeli ve bu eğilimlerin eğitim ortamına etkileri araştırılmalıdır.

Sonuç olarak, Türkiye'deki öğretmenlerin spiritüel inançlara ve pratiklere sahip olduğu ve bu arayışların demografik ve mesleki değişkenlere göre farklılık gösterdiği açıkça görülmektedir. Bu bulgular, eğitim politikaları ve öğretmen mesleki gelişimi açısından dikkate alınması gereken bir zemin sunmaktadır.

Kaynakça

- Cengiz, K., Küçükural, Ö., Gür, H. (2021). *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar*. İletişim Yayınları: İstanbul.
- Crosson, J. (2019, February 25). The Politics of Spirituality and Secularization in Western Modernity. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-222>.
- Doğan, M., & Karaca, F. (2021). Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması. , (45), 219-260. <https://doi.org/10.28949/bilimname.953816>
- Ete, H. & Yargı, A. (2023). *Türkiye’de Dindarlık Algısı*. İstanbul: İstanbul Politikalar Merkezi.
- Frankl, V. (2009). *İnsanın Anlam Arayışı*. 3. Baskı. İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Hill, P.C., Pargament, K.I., Hood, R., McCullough, M.E., Swyers, J.P., Larson, D.B. & Zinnbauer, B.J. (2000). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(1), 51-77.
- Keysar, A. (2014). Shifts Along the American Religious-Secular Spectrum. *Secularism and Nonreligion*. 3(1), 1-16.
- Köse, A. (2025). *Dinin Geleceği*. 2. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları.

- Mas'ud, M.A., Ichwan, M.N., Shoodiq, S.A.J. & Achmad, D. (2025). Transformation of the Spiritual Paradigm in Formal and Non Formal Religious Interaction in the Modern Era. *Jurnal Sosiologi Agama Dan Teologi Indonesia*, 3(1), 273–389.
- MEB (2024). *Milli Eğitim İstatistikleri: Örgün Eğitim 2023/'24*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Nişancı, Z. (2023). *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: International Institute of Islamic Thought.
- Otto, R. (1924). *The Idea of the Holy*. Trans. John W Harwey. London: Humphrey Milford & Oxford University Press.
- PEW (2017, 6 Eylül). More Americans Now Say They're Spiritual but Not Religious. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/>
- PEW (2023). *Spirituality Among Americans*. Report by Pew Research Center.
- PEW (2025). *Around the World, Many People Are Leaving Their Childhood Religions*. Report by Pew Research Center.
- Sevinç, K. (2017). *İnançsızlık Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Sevinç, K., (2020). International Journal for the Psychology of Religion Dergisinin 2010-2019 Yılları Arasında Yayınlanan Sayılarının Bibliometrik Analizi. *Psychology of Religion* (pp.135-157), Ankara: Nobel Yayınevi.
- Sevinç, K., Coleman, T.J. & Farias, M. (2021). Exploring Perceptions of Religion and Science among Turkish Academics. *Studia Humana*, 10(4), 18-35.
- Varlık, S. (2019). Türkiye'de Din Dışı Spiritüel Akımlar Üzerine Bir Araştırma. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B., & Kadar, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549–564.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Usûl-i Fıkıhtaki Yeri ve Katkıları

Nihat ÖZDEMİR*

Öz: İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), usûl-i fıkıhın kurumsallaşmasında belirleyici bir rol üstlenmiş; delil teorisini ve istinbât yöntemlerini sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. el-Burhân fî usûlî'l-fıkh başta olmak üzere eserlerinde şer'î delillerin mahiyetini, aralarındaki hiyerarşiyi ve karşılıklı ilişkilerini ele alarak nas, icmâ ve kıyâs merkezli bütüncül bir usûl anlayışı ortaya koymuştur. Ona göre şer'î delillerin kendi aralarında gerçek bir çelişkisi yoktur; ihtilaflar, delillerin anlaşılması ve uygulanmasından kaynaklanır. Bu nedenle çatışma durumlarında öncelik delilleri uzlaştırmaya verilir; bunun mümkün olmadığı hâllerde ise belirli ölçütlere dayalı tercih yöntemleri işletilir. Cüveynî, istidlâl sınırsız bir akli faaliyet olarak değil, nasların lafzı ve gayesiyle kayıtlı metodik bir süreç olarak tanımlar. Bu çerçevede kıyâs, sabit naslarla değişen toplumsal şartlar arasında sürekliliği sağlayan temel araçtır. İcmân bağlayıcılığı ne yalnızca nassla ne de salt akılla temellendirir; ümmetin tarihsel süreklilik gösteren ortak pratiğini esas alan toplumsal bir meşruiyet anlayışı geliştirir. Örf ve âdeti müstakil bir delil saymayıp, metinlerin anlaşılmasını destekleyen tamamlayıcı bir unsur olarak görür. Sahâbî kavli konusunda ise temkinli davranır; kıyâsa aykırı görüşlerin, arkasında gizli bir sem'î delil ihtimali bulunması hâlinde bağlayıcı olabileceğini kabul eder. Cüveynî'nin usûl yaklaşımının dikkat çekici yönlerinden biri, makâsîd düşüncesine gösterdiği erken duyarlılıktır. Henüz bağımsız bir teori ortaya koymamakla birlikte, maslahatın dereceli yapısını benimseyerek hukukun amaçlarını hiyerarşik bir bütünlük içinde ele almanın zeminini hazırlamıştır. Bu yaklaşım, Gazzâlî ve Şâtîbî tarafından geliştirilen makâsîd teorisinin fikrî temelini oluşturmuş; Cüveynî'yi yalnızca döneminin değil, sonraki kuşakların da metodolojik ufğunu şekillendiren kurucu bir âlim konumuna taşımıştır. Bu araştırma, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin usûl-i fıkıhtaki konumunu ve ilmî katkılarını, yalnızca el-Burhân fî Usûlî'l-Fıkh eseri çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışmada, onun usûl-i fıkıh ilmindeki yeri, deliller anlayışı, icmâ ve kıyâs konularına yaklaşımı, istidlâl ve istihsân hakkındaki değerlendirmeleri ile örf ve âdetin hukukî bağlamdaki işlevine bakışı incelenecektir. Böylece İmâmü'l-Haremeyn'in usûlî düşünceye getirdiği özgün katkılar ortaya konmaya çalışılacaktır. Cüveynî hakkında yapılan çalışmaların genellikle belirli usûl meselelerine odaklanan özel incelemeler, Şâfiî usûl geleneği üzerinden dolaylı değerlendirmeler ya da müellifin tek bir eserini merkeze alan araştırmalar şeklinde olduğu görülmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalar arasında Mehmet Macit Sevgili'nin Cüveynî'nin kıyâs anlayışını ayrıntılı biçimde ele alan araştırması ile Recai Çetres'in Cüveynî ekseninde kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisini inceleyen eseri dikkat çekmektedir. Bu çalışmalar, Cüveynî'nin usûl düşüncesinin farklı boyutlarını ortaya koymakla birlikte, el-Burhân merkezli bütüncül bir değerlendirmeye olan ihtiyacı da göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Usûl-i fıkıh, kıyâs, icmâ, makâsîd, Cüveynî.

İmâm al-Haramayn al-Juwaynî (d. 478/1085): His Place and Contributions in Uşûl al-Fiqh

Abstract: İmâm al-Haramayn al-Juwaynî (d. 478/1085) is widely regarded as one of the founding figures of Islamic legal theory (uşûl al-fıqh). His works, particularly *al-Burhân fî Uşûl al-Fıqh*, represent a systematic effort to define the hierarchy of legal evidences, clarify the centrality of *qiyâs* (analogical reasoning), and delineate the boundaries of valid *istidlâl* (juridical inference). In his methodology, al-Juwaynî insists that the revealed sources of law—Qur'ân and Sunna—do not in reality contradict one another. Apparent conflicts among proofs are to be resolved by harmonization (*jam'*) whenever possible; only when reconciliation is unattainable should principles of preference (*tarjîh*) be applied. He was especially cautious in delimiting the scope of reasoning. For him, *istidlâl* is not an unrestricted exercise of opinion but must remain tied to the spirit and objectives of the textual sources. *Qiyâs*, in his

* Dr., Bağımsız araştırmacı, TÜRKİYE. nihatbey42@hotmail.com,

ORCID: 0000-0001-5153-4756

system, emerges as the most indispensable tool for ensuring the continuity and adaptability of the law across new circumstances. In this way, analogy functions as the bridge between the immutable sacred texts and the dynamic realities of communal life. Al-Juwaynî's position on *ijmâ'* (consensus) is also significant. He does not ground its binding authority solely in reason, nor does he reduce it to a direct textual command. Instead, he argues that consensus derives its evidentiary force from the sustained practice of the Muslim community across generations, which itself testifies to divine approval. This approach provides *ijmâ'* with both epistemic weight and historical rootedness. As for custom (*urf*) and social practice, al-Juwaynî does not treat them as independent sources of law. Rather, he regards them as contextual aids in the interpretation of language and textual expressions. Similarly, his nuanced stance on the statements of the Companions (*qawl al-ṣaḥābī*) reflects his concern for hidden textual indicators: such reports may be binding, especially when they appear to conflict with analogy, since their authority might rest on an undisclosed revelatory proof. Perhaps most influential is his sensitivity to *maqāṣid al-sharī'a*, the overarching aims of the law. Although he does not articulate a fully developed theory, al-Juwaynî acknowledges the graded nature of *maṣlaḥa* (public interest) and hints at a hierarchical vision of legal objectives. These insights laid the groundwork for later systematic treatments by al-Ghazālī, his own student, and al-Shāṭibī, who would transform the *maqāṣid* doctrine into a mature theoretical framework. Through these contributions, al-Juwaynî not only consolidated the foundations of legal theory but also prepared the ground for subsequent generations of jurists to refine and expand the discourse of Islamic jurisprudence.

Keywords: Juwaynî, usûl al-fiqh, qiyās, *ijmâ'*, *maqāṣid*.

Giriş

İslâm hukuk metodolojisi (usûl-i fıkıh), Müslümanların kutsal metinleri anlamaları, yorumlamaları ve bu metinlerden amelî hükümler çıkarmaları için geliştirdikleri en önemli disiplinlerden biridir. İslâm'ın ilk asırlarından itibaren ortaya çıkan farklı siyasî, toplumsal ve kültürel şartlar, Müslüman hukukçuları nasları sistematik bir yöntemle ele almaya sevk etmiştir. Bu bağlamda usûl-i fıkıh, yalnızca bir "hukukî yöntem" değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin felsefî ve metodolojik çerçevesini de oluşturan ilim dalı olarak kabul edilmektedir. Usûl-i fıkıh ilmi, klasik tanımlamalarda çoğunlukla "şer'î delillerden hüküm çıkarma yollarını" inceleyen bir disiplin olarak ele alınsa da, kapsamı bununla sınırlı değildir. Zira bu ilim, yalnızca "nasları nasıl anlamalıyız?" sorusuna cevap üretmekle kalmaz; aynı zamanda "nasları neden bu şekilde anlamalıyız?", "nasların bağlayıcılığı hangi epistemik temellere dayanır?" ve "vahyin bilgi değeri nasıl temellendirilir?" gibi daha derin metodolojik ve epistemolojik soruları da gündeme getirir. Bu bağlamda usûl-i fıkıh, nasların delâlet biçimlerini, kesinlik (kat'î) ve zannîlik derecelerini, haberin bilgi değeri ve sübut-delâlet ilişkisini tartışarak, şer'î bilginin kaynağı ve güvenilirliği üzerine kapsamlı bir teori inşa etmiştir. Dolayısıyla usûl-i fıkıh, sadece nassın anlaşılmasına yönelik bir yorum tekniği değil; aynı zamanda nassın ontolojik kaynağını (vahiy), epistemik değerini ve normatif bağlayıcılığını temellendiren bir bilgi teorisidir. Bu yönüyle usûl-i fıkıh, fıkıh ilminin arka planında yer alan metodolojik ve felsefî altyapıyı kurmakta; İslâm hukukunun meşruiyetini, rasyonel tutarlılığını ve iç bütünlüğünü sağlayan temel bir çerçeve sunmaktadır.

Usûl-i fikhin doğuşu, sahabe ve tâbiûn dönemindeki içtihadî faaliyetlerin yazılı hale gelmesiyle başlamış¹ İmam eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eseriyle müstakil bir ilim hüviyetine kavuşmuştur. Ardından gelen asırlarda, kelâmcı usulcüler ile fukahâ usulcüler arasında yöntem farklılıkları ortaya çıkmış; böylece usûl-i fıkıh, bir yandan nazarî ve kelâmî boyutlarıyla, diğer yandan pratik ve fikhî yönelimleriyle zenginleşmiştir. Bu gelişim sürecinde, özellikle Şâfiî geleneğin büyük

¹ Duvayhî, Ahmed b. Abdullah, 'İlmü'l-usûl fî aslı'n-Nebî, (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 2006/1427), 79, 82, 84, 89-90.

isimleri arasında yer alan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), usul ilminin kurumsallaşması ve sistematik bütünlük kazanmasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Zamanla, usûl ilmi içinde iki ana eğilim belirmiştir; fukahâ metodu ve mütekellimîn metodu. Fukahâ metodu, özellikle Hanefîler tarafından temsil edilmiş, daha çok fer'î meselelerden hareketle prensipler çıkarmayı esas almıştır. Buna karşılık mütekellimîn metodu, Şâfiî, Mâlikî ve Mutezile ekolünden usûlcüler tarafından geliştirilmiş, konuları daha teorik, sistematik ve kelâmî bir üslup ile ele almıştır. Bu ikilik, usûl-i fikhin zenginleşmesine katkı sağlamakla beraber, farklı metodolojik yaklaşımların da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte bu tarihî bağlamda, Şâfiî mezhebinin önde gelen usulcülerinden biri olarak Cüveynî, usûl-i fikhin sistemleşmesi ve metodolojik bir bütünlük kazanmasında önemli rol oynamıştır. Nîşâbur'da doğan Cüveynî, erken yaşta ilim tahsiline başlamış; hadis, fıkıh ve kelâm sahalarında dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Zaman zaman siyasî otoriteyle yaşadığı gerginlikler onu Hicaz'a hicrete mecbur bırakmış, Mekke ve Medine'de kaldığı dönemde "İmâmü'l-Haremeyn" unvanıyla tanınmıştır. Nîşâbur'a dönüşünden sonra ise başta *Nizâmiye Medresesi* olmak üzere pek çok ilim merkezinde ders vererek geniş bir talebe halkası yetiştirmiştir.

Cüveynî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî atmosferi, onun usul anlayışını derinden etkilemiştir. Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün kurduğu Nizâmiye medreseleri, Ehl-i sünnet düşüncesinin kurumsallaşmasına ve özellikle Eş'arî kelâmının güç kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Cüveynî, hem bir fakih hem de bir kelâmcı olarak, usûl-i fikh alanına kelâmî derinliği taşımış ve eserlerinde nazarî çözümlemeleri yoğun biçimde kullanmıştır.

Cüveynî'nin en önemli eseri olan *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, içerdiği kavramsal zenginlik ve metodolojik derinlik ile yalnızca Şâfiîler için değil, bütün usulcüler için temel bir başvuru kaynağı haline gelmiştir. Onun bu eserde ortaya koyduğu görüşler, sonraki nesillerde Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Şâtıbî (790/1388) gibi usûlcülere zemin hazırlamıştır. Ayrıca *et-Telhîs*, *el-Kâfiye fî'l-Cedel* ve *el-Varakât* gibi eserleri de usûl literatürünün önemli parçaları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Cüveynî'nin usûl alanındaki katkılarını incelemek, yalnızca bir şahsın ilmî mirasını anlamak değil; aynı zamanda İslâm hukuk metodolojisinin klasik dönemden sonraki gelişim sürecini de daha iyi kavramak açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada, onun usûl-i fikh ilmindeki yeri, deliller anlayışı, icmâ ve kıyâs konularına yaklaşımı, istidlâl ve istihsân hakkındaki değerlendirmeleri ile örf ve âdetin hukukî bağlamdaki işlevine bakışı incelenecektir. Böylece İmâmü'l-Haremeyn'in usûlî düşünceye getirdiği özgün katkılar ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Cüveynî'nin Usûl-i Fıkıh İlminin Gelişimine Katkıları

Cüveynî, usûl-i fikhin gelişiminde dönüm noktalarından biri olarak kabul edilmektedir. O, yalnızca bir fakih değil, aynı zamanda kelâm, cedel ve dil ilimlerine vukûfiyeti sayesinde usul çalışmalarına sistematik ve disiplinler arası bir boyut kazandırmıştır. Yetiştirdiği talebeler — özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) — üzerinden sonraki nesilleri etkilemiş, kaleme aldığı eserler sayesinde kendisinden sonra gelen bütün usûlcülere zengin bir miras bırakmıştır.

B. Metodolojik Katkıları

Cüveynî'nin katkıları yalnızca eser vermekle sınırlı değildir; onun yaklaşımı usulün ana yapısına da yön vermiştir. Özellikle üç noktada belirleyici bir rol oynamıştır:

1) Lafız-Maksat Dengesi: O, lafız merkezli yorumun önemini kabul etmekle birlikte, maksadın göz ardı edilmesini doğru bulmamıştır. Şer'î hükümlerin arkasındaki ilahî gayelerin fark edilmesinin zaruri olduğunu vurgulamış, böylece daha sonra gelişecek olan “makâsıd” düşüncesine öncülük etmiştir.²

2) İçtihad Yollarının Tasnifi: Cüveynî, içtihadı yalnızca kıyasla sınırlamayıp, beyanî (lafız temelli), kıyâsî (illet temelli), istislahî (maslahat temelli) ve istishâb gibi farklı metodolojik yolları sistemleştirmiştir. Bu tasnif, sonraki usûlcüler için yol gösterici olmuştur.³

3) Nazariyat ve Sistematik Üslup: *el-Burhân*, yalnızca fikhî meseleleri değil, aynı zamanda bir düşünce sistemi kurmayı hedefleyen yönüyle de öne çıkar. Burada Cüveynî, kelâm metodolojisinin imkânlarını usûle taşımış, özellikle delillerin tasnifi ve istidlâl yolları konusunda derin analizler yapmıştır.

C. Öğrencileri ve Etkisi

Cüveynî'nin ilmî katkılarının sonraki nesillere taşınmasında en büyük rolü, onun yetiştirdiği öğrenciler oynamıştır. Bunlar arasında, fıkıh, tefsir ve hadis alanlarında temayüz etmiş Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî et-Taberî (ö. 504/1110)⁴; Eş'arî kelâm ekolüne mensup bir âlim olan Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nisâbü'rî (ö. 512/1118)⁵; muhaddis, Şâfiî fakihi ve tarihçi kimliğiyle tanınan Ebü'l-Hasen Abdülgâfir b. İsmâil b. Abdilgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134–1135)⁶ yer almaktadır. Cüveynî'nin öğrencileri arasında en meşhur isim İmam Gazzâlî'dir. Gazzâlî, hocasının metodolojik mirasını *el-Müstasfâ*'da daha da geliştirerek usûl-i fikhin klasik literatüründe yeni bir aşama kaydetmiştir. Nitekim kendi ifadesiyle, *el-Menhûl* adlı ilk usûl çalışması, büyük ölçüde Cüveynî'nin görüşlerinin aktarımıdır.⁷ Cüveynî'nin etkisi yalnızca öğrencileriyle sınırlı kalmamış, sonraki asırlarda Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi büyük usûlcülerin de düşünce dünyasında yankı bulmuştur.

2. Deliller Anlayışı

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, usûl-i fıkıhta delil kavramını iki farklı düzeyde ele alır. Dar anlamda delil, “edille-i şer'îyye” olarak bilinen Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sınırlıdır. Geniş anlamda ise

² Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, (Câmiatu Katar, Devha, 1399), 1/ 295.

³ Devâlibî, Muhammed Ma'rûf, *el-Medhal ilâ 'İlmi Uşûli'l-Fikh* (Beyrut: 1975), 409-411.

⁴ Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18 Cilt (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 19/350-351.

⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* 14/303.

⁶ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî (ö. 774/1373), *Tabakâtü's-Şâfiyyin*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413/1993), 1/408.

⁷ Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988), 36.

bunlara kıyâs ve istidlâl gibi yöntemleri de ekler. Böylece onun delil anlayışı hem klasik şer'î kaynakları hem de aklî istidlâl yollarını içine alan bütüncül bir mahiyet taşır. Cüveynî, delilleri bazen “edille-i sem'iyye” olarak nitelendirir ve bunları “kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ” şeklinde sıralar.⁸ Burada dikkat çeken nokta, onun hem kitabı hem de sünneti aynı kaynağa, yani Allah'a nispet etmesidir. Dolayısıyla kitap ile sünnet arasında mahiyet farkı değil, tebliğ makamı açısından bir ayırım bulunduğunu ifade eder.⁹ Herhalde o, mütevatiri vahy-i gayrı metlu kabul ettiği içindir.

Dar anlamlı delillerin dışında Cüveynî, delilleri geniş anlamda “mesâlikü'l-istinbât” başlığı altında da değerlendirir. Bu çerçevede, kitap, sünnet ve icmâa kıyâsı da ekleyerek şöyle der: “İstinbat yolları, şâriin (hukuk koyucunun) sözlerinin kullanıldığı bağlamlardan ve kıyastan elde edilir.”¹⁰ Burada kıyâsı, şer'î hükümlere ulaşmanın aslî bir yöntemi olarak açıkça zikreder.

Cüveynî'nin bir başka dikkat çekici tasnifi ise delilleri iki ana kategoriye ayırmasıdır:

1. Hîtâb ve Haber: Yani kitap, sünnet ve icmâ.
2. Nazar ve Ma'nâ: Yani kıyâs türleri ve lafızlardan çıkarılan anlamlar.¹¹

Bu tasnif, usûl literatüründe delillerin mahiyetine ilişkin farklı bakış açılarını birleştiren özgün bir girişimdir. Cüveynî'nin bu tasnifi birkaç açıdan özgün kabul edilir. O, delilleri iki büyük bilgi kaynağa indirger:

1. Klasik usûl literatüründe deliller genellikle ayrı ayrı sayılır (kitap, sünnet, icmâ, kıyâs...) Cüveynî ise bunları iki ana bilgi kaynağı altında toplar:

a. Hitâb ve Haber: Doğrudan nakle dayalı olanlar

b. Nazar ve Ma'nâ: Akıl yürütmeye ve tümdengelim/tümevarıma dayalı olanlar. Bu delilleri temel dayanaklarına göre sınıflandırdığı için yenidir.

2. Nakil-akıl eksenini sistemleştirir:

Önceki âlimler naklî ve aklî delilleri ayrı ayrı tartışsa da Cüveynî, bu ayrımı metodik bir kategori hâline getirir. Böylece şer'î hükümlerin; ya lafzî-naklî, ya aklî-çıkarımsal bir temele dayandığını açık biçimde gösterir.¹²

Cüveynî'nin bu yaklaşımı, öğrencisi Gazzâlî tarafından *el-Müstasfâ*'da daha da sistematik hale getirilmiş; Gazzâlî delilleri “kıtb-ı sâni”de (kaynaklar: kitap, sünnet, icmâ) ve “kıtb-ı sâlis”te (istinbât yolları: kıyâs, istidlâl) ele alarak hocasının çizgisini devam ettirmiştir.¹³

Cüveynî'nin bu bağlamda üzerinde durduğu önemli bir nokta da “istidlâl” meselesidir. Ona göre istidlâl, kıyâsın dışında kalan fakat yine de şer'î hükme ulaştıran aklî yolların genel adıdır. Bu, İmam Mâlik ve onun takipçilerinin geniş biçimde kullandığı “mesâlih-i mürsele” kavramına yaklaşan, fakat

⁸ Cüveynî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Abdü'l-Azîm ed-Dîb (Devha 1399/1979)), 1/85.

⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/165-166.

¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/562.

¹¹ Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-Cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: 1979), 88.

¹² Cüveynî, *el-Kâfiye*, 88.

¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: Cami'atü'l-İslâmiyye, 1413/1993), 1/310-350.

ondan daha ihtiyatlı sınırlar çizen bir yöntemdir. Cüveynî, özellikle nasların doğrudan kapsamadığı veya kıyâs yoluyla ilişkilendirilemeyen yeni olayların çözümünde istidlâl devreye girdiğini ifade eder.¹⁴ Bununla birlikte, Cüveynî'ye göre istidlâl, naslardan tamamen bağımsız ve sınırsız bir aklî faaliyet olarak görülemez. Böyle bir yaklaşım, şer'î hükümlerin bağlayıcılığını zayıflatır ve hukukun keyfî yorumlara açık hale gelmesine yol açar. Bu nedenle, istidlâl aracılığıyla ulaşılan her sonucun mutlaka “nasların ruhu”na ve “şeriatın maksatları”na bağlanması gerekir. Ona göre, şer'î hükümlerin özü, şâri'in maksadını gerçekleştirmektir; bu sebeple istidlâl de ancak bu maksatla irtibatlı olduğunda değer taşır.¹⁵

Cüveynî, bu yönüyle Malikîlerin “istislâh” anlayışını sert biçimde eleştirir. Malikîler, kamu yararı ve maslahat düşüncesini neredeyse bağımsız bir delil gibi görmüş, naslarla açık bir bağlantı kurmadan hüküm istinbatına girişmişlerdir. Cüveynî ise, böylesi sınırsız bir yaklaşımın “şeriatı akılların oyun alanına çevireceğini” söyler. Çünkü akıllar farklı olduğundan, maslahat adı altında ortaya konan hükümler zaman ve mekânâ göre değişecek, bu da hukukun evrensel tutarlılığını zedeleyecektir. Dolayısıyla Cüveynî, istidlâlî “kıyasın dışında kalan ama usûle yaklaşan aklî yollar” şeklinde dar bir çerçevede kabul etmiş; onun kullanılmasını, “usûllere yakınlığı ve asıllarla olan benzerliği ölçüsünde” meşru görmüştür. Böylece hem maslahat düşüncesini tamamen reddetmemiş hem de onun keyfî yorumlara kapı aralamasına engel olacak dengeyi kurmaya çalışmıştır.¹⁶

2.1. İcmâ

Cüveynî, icmâ meselesini usûl-i fıkıhın en tartışmalı konularından biri olarak görür. Ona göre icmâ, şer'î deliller hiyerarşisinde önemli bir yere sahiptir; fakat bu delilin hem imkânı hem de hücciyeti hakkında dikkatli ve derinlemesine bir değerlendirme yapmak gerekir.¹⁷

1). İcmâın Gerçekleşme İmkânı

Cüveynî, icmâın özellikle akaid esasları ve dinin zarurî hükümleri gibi konularda kolaylıkla gerçekleşebileceğini belirtir. Çünkü bu meseleler, Müslümanların kalplerinde ortak bir bağ oluşturur ve onları aynı noktada buluşturur. Fakat fer'î fikhî meselelerde, özellikle zannî delillere dayanan alanlarda, icmâın gerçekleşmesi son derece zordur. Ona göre, müctehidlerin farklı bölgelerde dağınık bir şekilde yaşadığı, aralarında görüş birliği sağlayacak ortak bir zemin bulunmadığı durumlarda “mutlak icmâ”nın gerçekleşmesini iddia etmek gerçeğe aykırıdır.¹⁸ Bu nedenle Cüveynî, icmâı inkâr edenlerin iddialarını bütünüyle reddetmez; aksine onların endişelerini haklı bulan yönlerine de işaret eder. Ancak yine de icmâın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ileri sürmenin de aşırıya kaçmak olduğunu belirtir. Ona göre doğru yaklaşım, icmâın bazen mümkün, bazen de imkânsız olabileceğini kabul etmektir.¹⁹

¹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1113.

¹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1113-1114.

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1113-1117.

¹⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/670-675.

¹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/674-676.

¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/674-676.

2). İcmâin Hücciyeti

Cüveynî, icmâin hücciyetini ele alırken önce inkârcıların delillerini zikreder. Onlara göre akıl, icmâin bağlayıcı olduğuna hükmetmez; çünkü hata ihtimalinden tamamen uzak bir topluluğun varlığı düşünülemez. Ayrıca Kur’ân ve sünnette icmâin kesin hücciyetini ortaya koyan açık bir nas yoktur.²⁰ Buna karşılık icmâi savunanlar, Kur’ân’dan ve sünnetten deliller getirirler. En çok öne sürülen ayet, Nisa sûresi 115. âyettir: “*Kim Resûl’e muhalefet eder ve müminlerin yolundan başkasına uyarsa...*” Bu ayetin, “müminlerin yoluna uymanın zorunluluğu”nu ifade ettiği söylenir. Ancak Cüveynî, bu yorumun zorlama olduğunu, âyetin te’vile açık bulunduğunu ve icmâ için kat’î bir dayanak teşkil edemeyeceğini belirtir.²¹

Hadisler açısından ise en çok zikredilen rivayet, “Ümmetim hata üzerinde birleşmez”²² hadisidir. Fakat Cüveynî, bu hadisin âhâd yolla rivayet edildiğini ve dolayısıyla icmâ gibi kat’î bir meseleye delil teşkil edemeyeceğini vurgular. Ona göre, bu hadisler olsa olsa müjde ve temenni anlamında değerlendirilebilir, fakat icmâin hücciyetini ispatlayan kesin bir dayanak olamaz.²³

3). İcmâin Hücciyetini İspat Yöntemi

Bütün bu tartışmalardan sonra Cüveynî, icmâin hücciyetini ispat için özgün bir yöntem önerir. Ona göre icmâin hücciyetini akıldan çıkarmak mümkün değildir; naslardan çıkarma çabası da kesinlik ifade etmez. Bunun yerine, “âdetin sürekliliği” ilkesi devreye sokulmalıdır.²⁴ Şayet bir dönemin müctehidleri herhangi bir meselede birleşmişlerse, bu durum onların mutlaka kat’î bir delile dayandıklarını gösterir. Çünkü aklî çıkarımlarla farklı sonuçlara varmaları daha muhtemeldir. Eğer birleşmişlerse, bunun arkasında ya sahih bir nas, ya da kesin bilgi kaynakları vardır. Bu sebeple icmâ, doğrudan naslardan değil, ümmetin tarih boyunca bu yöntemi hüccet kabul etmesinden dolayı bağlayıcıdır.²⁵ Cüveynî’nin bu yaklaşımı, sonraki usûlcüler arasında farklı yorumlara sebep olmuştur. Bazı âlimler onun bu ispat yöntemini “icmâin mütevâtir haber gibi kabul edilmesi” anlayışına benzetmiş, bazıları ise bunun aklî bir istidlâl olduğunu, fakat zayıf kaldığını söylemiştir.²⁶ Ancak her hâlükârda Cüveynî, icmâ tartışmalarına getirdiği bu metodolojik yaklaşımıyla kendisinden sonraki usûlcüler için yeni bir ufuk açmıştır.

2.2. Kıyâs

Cüveynî’nin usûl anlayışında kıyas, sadece fer’î meselelerin çözümünde başvurulacak bir yöntem değil, aynı zamanda fıkhnın mahiyetini anlamayı sağlayan asli bir araçtır. Onun ifadesiyle: “*Hiçbir vakıa Allah Teâlâ’nın hükmünden boş değildir. Bu hüküm şer’î bir kaideden alınır; bütün vakıalara yayılan*

²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/675.

²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/676.

²² İbn Mâce, Fiten, 8.

²³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/678-679.

²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/670.

²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/681-683.

²⁶ Sa’deddîn et-Teftâzânî, *et-Telvîh ‘alâ’t-Tavzîh* (Kahire: 1327), 2/512-515; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî ‘İlmi Uşûli’l-Fıkh* (Beyrut: 1992), 2/46.

*asıl ise kıyâstır ve ona bağlı bütün nazar ve istidlal yollarıdır*²⁷.” Bu cümle, kıyâsın onun nazarında sadece tâli bir delil değil, fıkıhın tamamına yayılan kuşatıcı bir yöntem olduğunu ortaya koyar.

1. Kıyâsın Önemi ve Kapsamı

Cüveynî, kıyâsı “en çok ilgi gösterilmesi gereken asıl” olarak nitelendirir. Çünkü şer’î naslar sınırlı sayıdadır; hayatın olayları ise sınırsızdır. Bu dengesizlik sebebiyle kıyâs, nasların hükümlerini yeni olaylara taşımada vazgeçilmez bir rol üstlenir.²⁸ Onun nazarında kıyâs, fıkıhın ruhunu ve işlevselliğini koruyan en önemli mekanizmadır. Bu yüzden, kıyâsı bilmeyen bir kimsenin fıkıhın özünü kavraması mümkün değildir. Burada dikkat çeken husus, Cüveynî’nin kıyâsı sadece “yeni meseleleri çözme yöntemi” olarak değil, aynı zamanda nasların bütünlüğünü ve şeriatın sürekliliğini teminat altına alan bir sistem olarak görmesidir.²⁹

2. Kıyâsın Çeşitleri

Cüveynî, kıyâsı sahih ve fâsid şeklinde ayırarak inceler. Ayrıca kıyâsın farklı türlerini açıklarken “kıyâsü'l-‘ille”, “kıyâsü'd-dalâle” ve “kıyâsü’s-şebah” gibi kategorilere işaret eder.³⁰ Özellikle kıyâsü’s-şebah konusunda ihtiyatlıdır. Onun ifadesiyle bu tür kıyâs için “sabit ve sürekli bir tanım yapılamaz.” Ancak bu, kıyâsü’s-şebah’i bütünüyle reddettiği anlamına gelmez. Tam aksine, bu kıyâs türünün zorluğunu kabul ederek, dikkatle ve sınırlı bir şekilde kullanılmasını önerir. Nitekim Şevkânî (ö. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl*’ünde Cüveynî’nin “kıyâsü’s-şebah tanımlanamaz” sözünü aktarır.³¹ Fakat bu aktarım tek başına alındığında Cüveynî’nin görüşünü eksik yansıtmaktadır. Çünkü Cüveynî, hemen ardından bu kıyâs türünün nasıl uygulanabileceğine dair açıklamalar getirmiş ve şebahin bazen zann-ı gâlibe götürebileceğini ifade etmiştir.³²

3. Kıyâsın Rükünleri

Her ne kadar *el-Burhân*’da kıyâsın rükünlerini bağımsız bir başlık altında incelememiş olsa da, her bir rükünün şartlarını müstakil başlıklar altında tartışarak rükünleri dolaylı biçimde açıklamıştır. Ayrıca *el-Varakât*’ta da verdiği kısa tanım esasen kıyâsın dört unsuruna işaret eder: asl (dayanak olay), fer’ (yeni olay), ‘illet (hükümün sebebi) ve hüküm.³³ Böylece kıyâsın sadece pratik bir yöntem değil, aynı zamanda teorik bir yapı olduğu ortaya konmuştur.

4. Kıyâsın Rolü ve Fonksiyonu

Cüveynî, kıyâsı sadece bir delil değil, aynı zamanda “bütün vakıalara yayılan asıl” olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, onun kıyâsı şer’î hükümlerin sürekliliğini ve içtihadın işlevselliğini temin eden merkezî unsur olarak gördüğünü göstermektedir. Kıyâs sayesinde, bir yandan nasların sınırlı sayısı ile hayatın sınırsız olayları arasındaki boşluk doldurulmakta; diğer yandan da hukuk sistemine

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/743.

²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/743-744.

²⁹ Aynı eser, 2/743-744.

³⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/874-875.

³¹ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İzzû İnâye, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 2/136.

³² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/880.

³³ Cüveynî, *el-Varakât fî Uşûli'l-Fikh* (Kahire: Dârü't-Türâs, 1977), 26.

tutarlılık ve bütünlük kazandırılmaktadır. Cüveynî, kıyâsın bu işlevini, şeriatın “bütün vakialara yayılan” kapsamlı bir yapı olduğunun delili olarak sunar. Bu nedenle kıyâs, sadece yeni meselelerde uygulanacak geçici bir çözüm değil, şeriatın evrenselliğini ispat eden sürekli bir mekanizmadır.³⁴ Onun bu yaklaşımı, daha sonra Gazzâlî’nin, mantık ilmini usûl-i fıkıh eserine dâhil ederek bunun diğer ilimler için de geçerli olduğunu vurgulamasıyla geliştirmiş,³⁵ Fahrüddîn er-Râzî tarafından ise derinleştirilmiştir.³⁶

2.3. İstidlâl

Cüveynî’nin usûl anlayışında öne çıkan delillerden biri de istidlâldır. O, istidlâlî kıyâstan bağımsız fakat yine de şer’î hükme ulaştıran aklî yolların genel adı olarak görür.³⁷ Bu yönüyle istidlâl, ne tamamen naslara indirgenebilir ne de bütünüyle akıldan bağımsız kabul edilebilir. Cüveynî’nin dikkat çektiği husus, istidlâlî naslarla bağının koparılması gerektiğidir. Ona göre istidlâl, nassın doğrudan kapsamına girmeyen veya kıyâs yoluyla ilişkilendirilemeyen meselelerde devreye girer; fakat ulaşılan sonuç her hâlükârda “şer’î maksatlar” a dayandırılmalıdır.³⁸ Eğer istidlâl, naslarla bağını koparırsa, bu durumda şeriat keyfî yorumlara açık hale gelir. Burada Cüveynî, özellikle Malikîlerin “istislâh” anlayışını şu şekilde eleştirir. “Şayet herhangi bir görüşün, naslarla irtibatı, illet benzerliği veya fikhî uygunluk şartı aranmaksızın hükme esas teşkil edebileceği kabul edilseydi; toplumsal maslahatlar konusunda yüksek seviyede tecrübe sahibi ehliyetli bir kişi, karşılaştığı bir fikhî meselede alimlerin istişârî değerlendirmesine başvurup, onların da söz konusu meselenin ne Kitap ne de Sünnet kapsamında açık bir nasla düzenlenmediğini ve ayrıca hükmün kıyas yoluyla bağlanabileceği bir aslın bulunmadığını bildirmeleri hâlinde, ilgili kimsenin kamu yararına en uygun gördüğü çözümü tercih etmesi hukuken câiz addedilebilirdi. Ne var ki bu yöntem, dinî hassasiyet sahibi bir alimin kolaylıkla başvurabileceği bir yol değildir; zira bu yaklaşım, hükmün tespitinde şer’î delillerin yerine aklî muhâkemeyi ve hikmet ehlinin kişisel değerlendirmelerini ikame etmek anlamına gelir. Bununla birlikte, ilgili müçtehidin metodolojisinde hükmün bu şekilde tesisi mümkün görülmemektedir.”³⁹ Bu yüzden Cüveynî, istidlâlî “usûllere yakınlığı” ölçüsünde kabul eder. Yani yeni bir meselede hüküm verilecekse, bu mesele mutlaka ya bilinen bir maksada ya da nasların işaret ettiği bir ilkeye bağlanmalıdır. Onun yaklaşımı, maslahat fikrini tamamen reddetmez; bilakis ona ihtiyatlı bir şekilde kapı aralar. Böylece hem hukukî esnekliği korur hem de şeriatın sınırlarını muhafaza eder.

Sonuç olarak, Cüveynî’nin istidlâl anlayışı, sonraki usûlcülere metodolojik bir miras bırakmıştır. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*’da istidlâlî hocasının çizgisini takip ederek işler; fakat konuyu daha

³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 743.

³⁵ Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ* (İslâm Hukûkunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), IX.

³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, Mukaddime, 28, 36.

³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1113-1117.

³⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1119-1121.

³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1119-1121.

da sistematik hale getirir.⁴⁰ Şâtıbî ise, makâsıd teorisini inşa ederken istislâh ve istidlâl tartışmalarını daha geniş bir perspektifte değerlendirir.⁴¹

2.4. İstishâb

Cüveynî, *el-Burhân*'da istidlâl bölümünün sonunda "istishâb" meselesine de yer verir. Onun yaklaşımı, istishâbı bağımsız bir delil olarak değil, daha çok tercih ölçütü olarak görme yönündedir.⁴² İstishâbı "mevcut hâlin devamı" ilkesi olarak tanımlayan Cüveynî, meseleleri çözerken bu ilkenin her zaman en son başvurulacak nokta olduğunu belirtir. Ona göre, şer'î delillerden herhangi bir hüküm çıkarılamadığında, insan zimmeti "berâetü'z-zimme" üzerine kuruludur ve eşya "ibâha aslı" gereği mubahtır.⁴³

Cüveynî, istishâbı iki yönden değerlendirir:

1. Başlangıç delili olarak: Çünkü fıtraten insan zimmeti borçtan uzaktır, eşya da mubahtır.
2. Son delil olarak: Çünkü başka delillerle hüküm bulunamadığında, hâlin devamı esas alınır.⁴⁴

Bu yaklaşım, istishâbı bir bakıma "ilk ve son delil" konumuna yerleştirmektedir. Ancak Cüveynî'nin dikkat çektiği nokta, istishâbın hükmün kaynağı değil, deliller arasında tercih edici ve tamamlayıcı bir ilke olduğudur. Bu yönüyle onun istishâb anlayışı, daha sonraki usûlcülerin konuya verdikleri geniş yerin aksine oldukça sınırlıdır.

2.5. Önceki Şeriatların Hükümleri (şer'u men kablenâ)

Cüveynî, *el-Burhân*'da "önceki ümmetlerin şeriatları" (şer'u men kablenâ) konusunu da özel bir başlık altında ele alır. Ona göre, bu meselede fakihler arasında ciddi ihtilaflar vardır.

- 1) Bir grup, önceki şeriatlarda yer alan bir hüküm bizim şeriatımızda neshedilmemişse bağlayıcıdır, demiştir. Bu görüş, İmam Şâfiî'nin de temayül ettiği görüştür.⁴⁵
- 2) Mutezile'den bazı âlimler ise, başka bir ümmete gönderilen bir şeriatın bizim için bağlayıcı olamayacağını, bunun aklen imkânsız olduğunu ileri sürmüştür.
- 3) Bir kısım usûlcüler ise aklen mümkün olduğunu kabul etmiş, ancak şer'an bağlayıcı olmadığını söylemiştir.

Cüveynî, bütün bu tartışmalardan sonra orta bir yol benimser. Ona göre, aklen bir engel yoktur; Allah dilerse önceki şeriatları bize de bağlayıcı kılabilir. Ancak bunun bağlayıcılığı, yalnızca bizim şeriatımızın onu onaylamasıyla mümkündür. Yani önceki şeriatlardan bize intikal eden bir hüküm,

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/310-350.

⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/190-191.

⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1135-1141.

⁴³ Cüveynî, *el-Burhân* 2/1136.

⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân* 2/1140.

⁴⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1137-1138.

Kur'ân veya sünnet tarafından ya açıkça ya da dolaylı olarak kabul edilirse, o hüküm şer'î delil niteliği kazanır.⁴⁶

Bu yaklaşım, Cüveynî'nin genel metodolojisiyle uyumludur: nassın ruhu ve şer'î maksatlara bağlılık. Önceki şeriatlar da bu çerçevede, ancak İslâm şeriatının onayıyla hüküm değeri taşır.

2.6. Sahâbî Kavli

Cüveynî sahâbî sözünün usûl-i fıkhîta delil olup olmadığı konusunun, erken dönemden itibaren tartışmalı meselelerden biri olduğunu belirtir. Fakihlerin bir kısmı sahâbî kavlini bağlayıcı bir delil olarak kabul etmiş, bir kısmı ise onu sadece tercih sebebi olarak görmüş, bazıları da hiçbir şekilde delil kabul etmemiştir.

1. Cüveynî'nin Yaklaşımı

Cüveynî, sahâbî sözünü müstakil bir delil olarak kabul etmez. Ona göre, sahâbîler her ne kadar faziletleri ve dine yakınlıklarıyla seçkin bir nesil olsa da, onların sözlerini bağlayıcı delil saymayı gerektiren kat'î bir nas bulunmamaktadır.⁴⁷ Bu nedenle sahâbî kavli, sıradan bir müctehidin görüşü gibi değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, Cüveynî bazı özel durumlarda sahâbî kavline bağlayıcılık atfeder. Özellikle kıyâsa aykırı düşen sahâbî görüşleri bu kapsamdadır. Çünkü böyle durumlarda sahâbînin görüşünü sırf re'yine dayandırması düşünülemez; mutlaka gizli bir sem'î delile (örneğin kendisine ulaşan fakat başkalarına ulaşmayan bir hadis rivayetinde) dayanmış olması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁸ İşte bu ihtimal sebebiyle Cüveynî, kıyâsa muhalif sahâbî kavlini bağlayıcı kabul eder.

Cüveynî'nin yaklaşımı, aslında Şâfiî çizgisiyle uyumlu fakat daha temkinli bir tavidir. O, sahâbî kavlini başlı başına bir delil saymaz; ancak kıyâsa aykırı düştüğünde, bunun arkasında mutlaka sem'î bir delil olabileceği ihtimaline dayanarak bağlayıcı kabul eder. Bu yaklaşım, onun genel metodolojisiyle uyumludur. Bu da şer'î hükümleri her hâlükârda naslarla veya onların ruhuyla ilişkilendirmektir. Cüveynî'nin bu görüşü, sonraki usûlcüler üzerinde de etkili olmuştur. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da hocasının bu çizgisini tekrarlar; sahâbî kavlini müstakil delil kabul etmez, fakat onun arkasında gizli bir naklî delil bulunabileceği ihtimalini dikkate alır.⁴⁹

2.7. Örf ve Âdet

Örf, sözlükte “bilmek, tanımak, iyi olan” anlamındaki “arafe” kökünden gelir ve toplum tarafından benimsenen, sürekli tekrarlandığı için yerleşmiş davranış ve söz kalıplarını ifade eder.⁵⁰ Âdet ise, “avdet” kökünden türemiş, bir toplumda sürekli tekrarlanan ve alışkanlık hâline gelen fiilleri

⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1141.

⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân* 1/503-506.

⁴⁸ Cüveynî, *el-Burhân* 1/503-506.

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: 1993), 1/175-179.

⁵⁰ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1994), C. 9, 236.

ifade eder.⁵¹ Buna göre örf daha kapsamlıdır. Bununla birlikte usûl-i fıkıhta bu iki kavram çoğu zaman birlikte kullanılmış, “örf ve âdet” tabiriyle toplumun süreklilik kazanmış teamülleri kastedilmiştir.⁵²

Kur’ân’da ve sünnette doğrudan “örf” kelimesi geçmekle birlikte (meselâ: “*el-‘urf bi’l-ma’rûf*”, [A’râf 7/199]; “*ve ‘âşirûhunne bi’l-ma’rûf*”, Nisâ 4/19), burada daha çok toplumun benimsediği makul davranış biçimleri kastedilmektedir. Bu ayetler, örf ve âdetin hukukî sonuçlar doğurabileceğini işaret etmektedir.

Cüveynî, örf ve âdeti müstakıl bir delil olarak ele almamıştır. Onun eserlerinde “örf” daha çok, nasların yorumunda ve lafızların anlaşılmasında yardımcı unsur olarak kullanılır. *el-Burhân*’da özellikle “lafızların delâleti” bahsinde örfün anlam belirlemedeki rolüne değinir. Meselâ, mutlak ifadelerin örfe göre tahsis edilebileceğini söyler.⁵³ Ayrıca Cüveynî, adalet ve maslahat konularında da örfe göndermede bulunur. Ona göre, toplumsal alışkanlıklar bazen adaletin veya zulmün ölçütü olabilir; bu nedenle fakih, toplumun şartlarını ve örfünü bilmeden doğru hüküm veremez. Fakat bütün bunlara rağmen Cüveynî, örfü Hanefîler gibi bağımsız bir delil statüsüne yükseltmez. Dolayısıyla Cüveynî’nin yaklaşımı, Şâfiî çizgisine bağlı kalmakla birlikte örfün pratik değerini teslim eden temkinli bir tutumdur. Örf, onun metodolojisinde nasların anlamını açan, lafızların sınırlarını belirleyen ve hükümlerin toplumsal uygulanabilirliğini sağlayan yardımcı bir unsur olarak kalır.

2.8. İstihsân

“İstihsân”, sözlükte “güzel bulma” anlamına gelir; terim olarak ise, genellikle kıyâsın gerektirdiği hükmü terk edip daha güçlü bir delile dayanarak farklı bir hüküm vermek şeklinde tanımlanmıştır. Hanefîler istihsânı, şer’î deliller arasında özel bir yöntem olarak sıkça kullanmış, Mâlikîler ise bunu daha çok “mesâlih mürsele” kapsamında değerlendirmiştir. Şâfiîler ve özellikle İmam eş-Şâfiî, istihsânı sert biçimde eleştirmiş, “Kim istihsân yaparsa, şeriat koymuş olur” diyerek reddetmiştir.⁵⁴ Bu farklı yaklaşımlar sebebiyle istihsân, usûl literatüründe en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. Özellikle Hanefî ve Şâfiî usûlcüler arasında “istihsânın meşruiyeti” meselesi, metodolojik bir ayrışma noktasıdır. Cüveynî’nin eserlerinde “istihsân” kelimesi çok sınırlı geçer. O, *el-Burhân*’da istihsânı bağımsız bir delil olarak incelemeyi. Bu, onun istihsânı başlı başına bir delil olarak görmediğini göstermektedir. Nitekim talebesi Gazzâlî, *el-Menhûl*’de istihsânı işlerken büyük ölçüde hocasının görüşlerini aktarmakta, fakat aynı zamanda onun da bu delili bağımsız saymadığını belirtmektedir.⁵⁵

Cüveynî’ye göre, istihsânın kabul edilebilir yönü varsa bu, “mesâlih mürsele”nin daraltılmış bir versiyonudur. Yani, istihsân adı altında kıyâsı terk ederek re’y ile hüküm vermek bâtıldır. Fakat kıyâsın genel kaidesine aykırı gibi görünse de daha sağlam bir delile dayanan tercihler

⁵¹ Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, 40 Cilt (Kuveyt: Matbaatü hükûmeti'l-Kuveyt, 1994/1414), 8/442.

⁵² Dönmez, İbrahim Kâfi, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/87.

⁵³ Cüveynî, *el-Burhân* 1/445-446.

⁵⁴ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 503-508.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Uşûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Kahire: 1988), 374-377.

yapılabiliyorsa, bu durumda istihsân adı kullanılabilir; ama aslında bu, istidlâl veya maslahat temelli bir yöntemdir.⁵⁶

Cüveynî, istihsân başlığı altında Hanefîlerin görüşlerini aktarır ve onları eleştirir. Özellikle, “zaruret” veya “örf” sebebiyle kıyâsın terk edilmesi gibi örneklerin aslında bağımsız bir delil değil, kıyâs veya istidlâl’in bir çeşidi olduğunu savunur. Ona göre, istihsânı kıyâstan tamamen ayrı ve bağımsız bir delil görmek doğru değildir.⁵⁷

Cüveynî’nin istihsân anlayışı, onun genel metodolojisiyle uyumludur: hükümlerin naslarla veya onların ruhuyla irtibatlandırılması. Bu nedenle o, istihsânı bağımsız bir delil olarak kabul etmez; fakat istihsân adı altında kullanılan “maslahat” veya “istidlâl” yollarını kabul eder. Yani, istihsân adı verilen çözümler aslında başka delillerin özel uygulamalarıdır. Bu yaklaşım, Şâfiî’nin sert reddiyesi ile Hanefîlerin geniş kabulü arasında orta bir konum gibidir. Zira Cüveynî, kavramı reddetmekle birlikte onun ifade ettiği ihtiyacı —maslahat ve zaruretlerin dikkate alınması— farklı isimler altında kabul etmektedir.

3. Lafız-Maksat Dengesi

Cüveynî, lafızların anlam katmanlarını klasik “mütekellimîn” çizgisinin içinde fakat kendine özgü bir tasnifle işler. O, lafızları beş ana başlık altında inceler: zâhir, nass, mücmel, müteşâbih ve muhkem. Bu tercih Hanefîlerin (zâhir–nass–müfessar–muhkem/hafî–müşkil–mücmel–müteşâbih) şeklindeki sekizli sınıflamasına kıyasla daha yoğunlaştırılmış metodik bir kurgudur.⁵⁸ Cüveynî’nin maksadı, tartışmaları çoğaltan “isimlendirme”yi değil, delâlet ilişkisini ve hüküm istinbatında hangi kategoriyle nasıl hareket edileceğini berraklaştırmaktır.⁵⁹

Cüveynî, zâhiri “hakikatte asıl mânâyı gösterip, karine olmadıkça mecâza taşınmayan lafız” şeklinde açıklarken, nassı “maksadın açıklandığı bağlam içinde zâhirden daha güçlü delâlet” olarak görür; mücmeli, “beyân olmadan hükme elverişli olmayan”, müteşâbih, aklî veya hissî imkân dairesinde kati surette tefsiri mümkün olmayan; muhkem ise, te’vile ihtiyaç duymayacak ölçüde açık ve çatışmayı kapatan lafızlardır” şeklinde tarif eder.⁶⁰ Bu çerçevede Cüveynî, beyân teorisini; mücmelin beyânı, nâssın kuvvet dereceleri, müteşâbihin sınırı ve muhkemin nihâî otoritesi şeklinde lafız merkezli bir şema hâline taşır.

Cüveynî, lafızların anlaşılmasında örf ve kullanım bağlamının içtihadı yönlendiren aslî unsurlar olduğunu vurgular. Ona göre âm-hâs, mutlak–mukayyed ve hakikat–mecâz ayırımlarında, delâlet dairesini tayin eden hususlardan biri de örfî kullanımdır. Örfün, “mutlak”ı mukayyede yaklaştırması veya bir genel ifadenin kapsamını fiilî kullanım üzerinden daraltması mümkündür; fakat örf, nassa muhalif yeni bir anlam üretemez.⁶¹ Böylece örf, lafzın delâletini belirleyen yardımcı unsurdur; bağımsız bir hüküm kaynağı değil. Cüveynî’nin yaklaşımında dikkat çeken bir diğer nokta, mantûk–

⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1133.

⁵⁷ Cüveynî, *et-Telhîs fî Uşûli’l-fıkḥ*, thk. Şibbir Ahmed el-Umerî, (Beyrut: 1996), 3/310-315.

⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/412-42.

⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/83-84.

⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/412-426.

⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/445-446.

mefhûm ayırımına ihtiyatla yaklaşmasıdır. Mantûk (sözün açıkça dediği) üzerinden hüküm tahsisi güçlü iken, mefhûm (sözün gerektirdiği/çıkarılan anlam) üzerinden hüküm tesisinde nassın ruhuna yakınlık ve usûle intisap şarttır. Bu tavır, mefhûmü'l-muhâlefe gibi tartışmalı başlıklarda dengeyi korur: mefhûm, ancak nassın maksadıyla uygun düştüğü ve “muârazasız” olduğu yerde değerlidir.⁶²

Cüveynî, lafızlar bahsinde uzun isim tartışmalarına takılıp kalmayı tenkit eder; hedef uygun terim dağarcığıyla ortak bir ilmî dil kurmak ve yorum keyfilğini sınırlandırmaktır. Öğrencisi Gazzâlî'nin “mühim olan isim değil, maksat ve delâlettir” vurgusu da bu çizginin tabii devamıdır.⁶³ Son tahlilde, Cüveynî için lafız çalışması, hükmün isabeti için bir araçtır; lafız, “beden” ise, maksat o bedene ruh veren unsurdur. Cüveynî, lafızları beşe indirgeyen çerçevesiyle delâlet-beyân sistemini sadeleştirir; örf ve bağlama delâleti tayin eden ama nassa rakip olmayan bir rol verir; mantûk-mefhûm dengesinde ise mefhûmu nassın maksadına bağlayarak metodik ihtiyatı korur.

4. Makâsıd

Cüveynî'nin usûlünde maksat fikri merkezîdir. O, “emir ve nehiylerde maksatların bulunduğunu fark etmeyen kimse şeriatın vaz'ını idrakten uzaktır” diyerek, hükümlerin arkasındaki ilahî gayeyi kavramayı, yorumun zorunlu şartı kabul eder.⁶⁴ Bu vurgu, yalnızca bir ahlâkî hatırlatma değil, istinbat metodunun mihveridir.

Cüveynî, maksada ilişkin tartışmaları iki kulvarda yürütür:

1. Delil-hüküm ilişkisinde maksat: Kıyâs ve istidlâlde 'illet ve münâsebet arayışını, Şâri'in muradına bağlar. Maksatsız kıyâs kuru bir analojiye, maksatsız istidlâl ise sınırsız rey'e dönüşür. Bu sebeple istidlâlin kabulü, “usûllere yakınlık” şartına ve nassın ruhuyla mutabakat ilkesine tâbidir.⁶⁵

2. Maslahatın derecelenmesi: Cüveynî, maslahatın derece ve ağırlıklarına dikkat çeker; farklı şer'î amaçların çatışma anında nasıl tartılacağına dair ilkeler kurmaya çalışır. Onun bu çabası, Gazzâlî'de dâru'riyyât-hâciyyât-tahsîniyyât üçlüsüyle sistemleşir; Şâtıbî ise bu tasnifi kaidevî bir teoriye dönüştürür.⁶⁶ Bu seyir, Cüveynî'nin “dereceli maslahat fikrini” teşvik eden öncül konumunu gösterir.

Cüveynî'nin müeyyed maslahat lehine ileri sürdüğü iki kilit prensip şunlardır: (a) Maksada intisap: Maslahat, nasların işaret ettiği gayeye bağlandıkça muteberdir; “serbest dolaşan maslahat” keyfilik üretir. (b) Mu'âraza-tercih: Maksatlar çakıştığında, kat'î-zannî, aslî-tâbî, genel-özel yarar gibi kriterlerle tercih yapılır. Bu, hem te'âruz ve tercih babını, hem de seddü'z-zerâi'/fatḥu'z-zerâi'

⁶² Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/190-196; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 139-148.

⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 190-191.

⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/295.

⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1113-1121.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/310-350; Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 2/ 8-20; ayrıca bkz Reysûnî, Ahmet, *Nazariyyetü'l-makâsıd inde'l-imamî's-şatibi*, (ABD: Ma'hedü'lAlemlî'l-Fikrî'l-İslami,1992), 47-51.

tartışmalarını besler: maksada açıkça aykırı denen yollar kapatılır, maksadı gerçekleştiren vesileler açılır; fakat her iki işlem de nassın ruhuna istinatla meşruluk kazanır.⁶⁷

Cüveynî, istislâha (mesâlih mürsele) “sınırsız onay” vermez; istidlâli ancak usûle yakınlığı ölçüsünde kabul eder. Bu yönüyle o, Şâfiî’nin istihsân/istislâh eleştirisini metodik gerekçeye bağlayarak yumuşatır: sorun maslahat değil, usûle intisapsız maslahattır. Böylece maslahat, usûl içinde hareket ettikçe değer kazanır; aksi hâlde nas–maksat kopması doğar.⁶⁸ Cüveynî, maksat fikrini lafız–delil çözümlemesinin kalbine yerleştirir; maslahatın dereceli olduğunu sezinler ve onu nassın ruhuna bağlar. Bu miras, Gazzâlî’de şematik bir tasnife, eş-Şâṭibî’de ise bütünlüklü bir makâsîd teorisine dönüşür.

5. Delillerin Te’âruzu ve Tercih

Cüveynî, *el-Burhân*’da deliller arasında çelişki (te’âruz) konusunu ele alırken, bu durumun şer’î hükümlerin tabiatında değil, delillerin anlaşılması ve yorumlanmasında ortaya çıktığını vurgular. Ona göre Allah’ın kelâmında hakiki anlamda çelişki bulunmaz; fakat delillerin zahirleri veya rivayet farklılıkları müctehidler arasında çatışma algısı doğurabilir. Bu sebeple, ta’âruz meselesi aslında te’vil ve istinbat faaliyetinin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

1. Te’âruzun Sebepleri

Cüveynî, deliller arasındaki çelişkinin (te’âruz) mahiyetini açıklarken öncelikle hakiki bir çelişkinin Allah’ın kelâmında söz konusu olamayacağını vurgular. Ona göre, Kur’ân ve sahih sünnet, ilahî iradenin bir yansıması olarak kendi içinde tutarlıdır. Görünürdeki çelişkiler, insanın kavrayışı, rivayet farklılıkları veya lafızların çok anlamlı yapısından kaynaklanır. Bu nedenle te’âruz, şer’î hükümlerin tabiatından değil, delillerin anlaşılması ve yorumlanmasından doğar.

Cüveynî, deliller arasındaki ihtilafın doğuşunu birkaç temel sebep altında toplar:

a) Lafızların ihtimali (ihtimâlül’-elfâz): Bir nassın hem hakikate hem mecaza elverişli olması, müctehidler farklı yorumlara yöneltir. Mesela el (yed) lafzı hakikatte organ anlamına gelse de, mecaz olarak “kuvvet” manasında da kullanılabilir. Bir müctehid hakikati, diğeri mecazı esas alırsa ta’âruz ortaya çıkar.⁶⁹

b) Genel–özel ilişkisi (‘umûm–huşûs): Bir nassın umum ifade etmesi, diğerinin onu tahsis etmesi durumunda, bu iki delilin birbiriyle çatıştığı izlenimi doğar. Hanefiler genellikle umurun zahirine daha fazla önem atfederken, Şâfiîler özel nassı öne çıkarır.⁷⁰ Bu farklı metodolojik tercihler de ihtilafın kaynağıdır.

c) Mutlak–mukayyed ilişkisi: Bir nassın mutlak (kayıtsız) ifade kullanması, diğerinin ise aynı konuyu mukayyed (kayıtlı) olarak ifade etmesi halinde, hangi nassın esas alınacağı tartışması doğar. Mutlak ifadenin mukayyet ifadeye hamledilmesi, mukayyed nassın içerdiği belirli nitelik ve

⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, ta’âruz–tercih ve vesâil tartışmaları için bkz. 1/562–563; 2/1209–1211.

⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, istislâh/istidlâl hatrı için bkz. 2/1116–1121; 2/1133–1140.

⁶⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/563.

⁷⁰ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Uşûl* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993), 2/112–115; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/564.

kayıtların esas alınarak mutlak hükmün kapsamının sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu mesele, İslâm hukuk metodolojisinin klasik tartışma konularından biri olup, ilk dönem usûl âlimlerinden itibaren üzerinde yoğun biçimde durulmuştur. Mutlak ve mukayyed deliller arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı, bu iki delil arasındaki uyumun hangi yöntemlerle sağlanacağı ve birinin diğerine takdim edilip edilmeyeceği hususları, usûl literatüründe farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, mutlakın mukayyede hamli meselesi hem teorik hem de uygulamaya ilişkin yönleriyle fıkıh usûlü tartışmalarının önemli bir başlığını oluşturmaya devam etmektedir⁷¹ Cüveynî, burada genel ilke olarak mutlakın mukayyede hamledilmesini kabul eder.⁷²

d) Nesih ihtimali: İki nass arasındaki zahirî çelişkinin en önemli sebeplerinden biri de tarihsel farklılıktır. Önce gelen bir nassın hükmü, sonra gelen bir nass tarafından kaldırılmış olabilir. Ancak burada nesih iddiası ihtiyatla ele alınmalıdır; çünkü nesih, nassların çatışmasını çözmek için son çare olmalıdır. Cüveynî, neshi tercih etmeden önce cem' (uzlaştırma) ve te'vil yollarını denemeyi şart koşar.⁷³

e) Rivayet farklılıkları: Hadislerin senedlerinde veya rivayet yollarında görülen ihtilaflar da deliller arasındaki çelişkinin sebeplerindendir. Mesela aynı konuda farklı sahâbîlerden farklı lafızlarla gelen hadisler, hükmün belirlenmesinde çatışma algısı doğurabilir. Bu durumda râvînin güvenilirliği, rivayetin sıhhati ve ümmetin kabulü tercih kriteri olur.⁷⁴

Cüveynî'ye göre, bu beş sebep şer'î deliller arasında ihtilaf ve çatışma algısının kaynağını teşkil eder. Ancak bu çatışmalar, doğru yorum ve metodik tercihlerle giderilebilir. Onun metodolojisinde, hakiki çelişkinin imkânsızlığı esastır; bu sebeple deliller arasındaki ihtilaf, esasen istinbat faaliyetine dair zorlukların yansımasıdır.

2. Tercih Yöntemleri

Cüveynî, deliller arasında ortaya çıkan çatışmaların çözümünde tercih (tercîh) usûllerini oldukça sistematik bir biçimde ele alır. Onun metodolojisine göre, te'ârüz karşısında izlenecek yol üç aşamadan oluşur:

1. Cem' (uzlaştırma): İlk yapılması gereken, delilleri mümkün olduğunca cem' etmek, yani iki delili de bağlayıcılık vasfından düşürmeden yorumla uzlaştırmaktır. Çünkü ona göre, Allah'ın kelâmı da Resûl'ün sünneti de hakikatte çelişmez; hakiki çelişki imkânsızdır. Bu yüzden, cem' mümkünken tercih yoluna gitmek ilmî bir kusurdur.⁷⁵

2. Tercih (tevcîh): Eğer cem' mümkün değilse, o zaman tercih kriterleri devreye girer. Cüveynî bunları dört başlık altında toplar:

Senet yönünden tercih: Senedi daha sahih, râvîleri daha güvenilir olan rivayet zayıf olana üstün tutulur. Rivayet zincirinde muttasıl olan, munkatı'a tercih edilir; meşhur hadis, âhâd hadise üstün

⁷¹ Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullâh) b. Ömer b. İsmâ, *Takvîmü'l-edille*, thk. Abdürrahim Ya'kûb, 3 Cilt (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009), 2/76;

⁷² Cüveynî, *el-Burhân*, 1, 565.

⁷³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1, 566.

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ* 1/315-316; ayrıca bkz. Râzî, *el-Maḥşûl fî 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*, 2/250.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/566-568 (§491-492).

gelir.⁷⁶ Bu noktada Hanbelî usûlcülerin rivayet sıhhatine aşırı titizliğiyle Cüveynî'nin yaklaşımı arasında paralellik dikkat çekmektedir.

Delâlet yönünden tercih: Nas, zâhire; muhkem, mücmel veya müteşâbihe; sarîh ibare, işâret veya delâlet yoluyla çıkarılan anlama üstün gelir. Bu ilke, Şâfiî geleneğinin lafız merkezli metodunun doğal bir yansımasıdır.

Süreç yönünden tercih: Tarihsel olarak daha sonra gelen nass, önceki nassı neshedebilir. Ancak Cüveynî, neshi en son çözüm olarak görür; cem' veya te'vil mümkünse nesih yoluna gidilmemesi gerektiğini ısrarla belirtir.

Uygunluk yönünden tercih: Maksada ve usûlî kaidelere daha uygun düşen delil öncelenir. Burada, maslahat ve şeriatın ruhuna en uygun çözümün tercih edilmesi gerektiği vurgulanır. Bu ilke, Cüveynî'nin makâsıd vurgusuyla doğrudan bağlantılıdır.⁷⁷

3. Tahkîm (üstün otoriteye başvurma): Cüveynî, kıyâs ve istidlâlde çelişki doğduğunda da benzer mantığı uygular. İki kıyâs çatıştığında, illetin kuvvetli olduğu kıyâs tercih edilir. Kıyâs ile nas çatıştığında ise nass mutlak otorite kabul edilir. Çünkü kıyâs zannî, nas ise kat'îdir.⁷⁸

Hanefîler: Tercih babında “amel-i ehl-i Kûfe” ve sahâbe uygulamasına büyük önem verirler. Ayrıca kıyâsın güçlü ve makul olması tercih sebebi sayılır.

Mâlikîler: Tercihde Medine ehlinin ameli, maslahat ve örf öne çıkarılır. Bu, nasların anlaşılmasında toplumsal pratiğin değerini yansıtır.

Şâfiîler: Tercihde lafzın delâlet gücüne yoğunlaşır; muhkem–mücmel, nas–zâhir hiyerarşisini öne çıkarır. Cüveynî'nin yaklaşımı doğrudan bu çizgiyle uyumludur.

Hanbelîler: Tercihde rivayet sıhhatine öncelik verirler; sahih rivayetler merkeze alınır, kıyâs ise ancak destekleyici unsur olarak değerlendirilir.

Cüveynî'nin bu yaklaşımı, usûl-i fıkıh tarihinde tercih babını sistematik hale getiren ilk önemli girişimlerden biridir. Sonraki usûlcüler, özellikle Gazzâlî ve Râzî, Cüveynî'nin bu şemasını alıp daha da detaylandırmışlardır.⁷⁹

3. Mezhepler Arası Mukayese

Cüveynî'nin tercih sistemi, özellikle Şâfiî ekolünün metodik çizgisini daha sistematik hale getirmiştir. Onun yaklaşımı, sonraki usûlcülerde (özellikle Gazzâlî ve Râzî'de) ayrıntılı “tercih babı”nın inşasına öncülük etmiştir.

Cüveynî'nin ta'âruz ve tercîh anlayışı, üç temel prensip üzerine oturur:

⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/570–572.

⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/573–574.

⁷⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1209–1211.

⁷⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/315–320; Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/250–255.

1. Cem' asıldır; tercih, zorunlu hâlde uygulanır. Hakiki çelişki yoktur; cem her zaman önceliklidir.

2. Tercih ölçütleri çok yönlüdür: hem sened hem delâlet hem tarihsel süreç hem de maksat göz önünde bulundurulur. Cem mümkün değilse, şer'î maksada ve usûlî kaidelere en uygun olan delil tercih edilir.

3. Nassın otoritesi daima önceliklidir; kıyâs veya istidlâl nasla çelişemez.

Bu çerçevede Cüveynî, usûl literatüründe tercih yöntemlerini sistematik biçimde ele alan öncülerden biri olarak öne çıkar.

Cüveynî'nin usûl-i fıkıh alanındaki katkıları, onu yalnızca Şâfiî geleneğinin değil, genel olarak İslam hukuk metodolojisinin temel taşlarından biri haline getirmiştir. Onun metodolojisi, lafız-maksat dengesini, delillerin tasnifini, içtihad türlerini ve makâsıd düşüncesini aynı çerçevede bütünleştirmiştir.

Değerlendirme

Cüveynî, usûl-i fıkıhın klasikleşme eşiğinde yer alan ve bu disiplini hem kavramsal hem metodolojik bakımdan sistem fikrine yaklaştıran kilit bir isimdir. Onun projesi, dağınık tartışmaları yekpare bir düşünce mimarisi içinde toplayarak, delillerin hiyerarşisini, istidlâlin meşruiyet şartlarını, kıyâsın merkezî rolünü, ta'ârüz-tercîh disiplinini ve lafız-maksat dengesini aynı çatı altında işletmektir. Bu yönüyle Cüveynî, Şâfiî çizgisini çağının entelektüel araçlarıyla (cedel mantığı, tertip, tasnif) kurumsallaştıran bir "metod mimarı"dır.⁸⁰

Birincisi, deliller düzeni bakımından Cüveynî'nin iki büyük ısrarı belirleyicidir: (a) Nassın otoritesi; (b) nassın hükmünün yeni olaylara taşınmasında kıyâsın başat işlevi. Onun "bütün vakıalara yayılan asıl kıyâstır" cümlesi, nasların sınırlılığı ile vakıaların sınırsızlığı arasındaki açığı kapatan metodik köprüyü tayin eder.⁸¹ Bu, kıyâsı tali bir araç olmaktan çıkarıp fıkıhın sürekliliğini sağlayan temel mekanizma hâline getirir; kıyâsın rükün ve şartlarını dağınık başlıklarda işleyerek teorik zemini kuvvetlendirir.⁸²

İkincisi, istidlâli meşru kılan şeyin sınırsız "rey" değil, usûllere yakınlık ve nassın ruhuna intisap olduğunu vurgular. Bu sayede sınırsız istislâh/istihsân anlayışına karşı makul bir set çeker: maslahat "boşta gezen" bir değer değil, nassın işaret ettiği maksada bağlandığında değer kazanır.⁸³ Böylece Cüveynî, bir yandan hukukun esneklik ihtiyacını teslim ederken, öte yandan metodik bağlayıcılığı muhafaza eder; istidlâl, "nass-maksat ekseninde sınırlandırılmış rasyonalite"ye dönüşür.⁸⁴

Üçüncüsü, icmân hücciyetine dair getirdiği ispat yolu özgündür. O, ne salt akılla ne de doğrudan bir nassla icmân kat'îliğinin ispatlanabileceğini düşünür; bunun yerine "âdetin sürekliliği"

⁸⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/83-84.

⁸¹ Cüveynî, *el-Burhân* 2/743.

⁸² Cüveynî, *el-Varakât*, 26.

⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1113-1121.

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1133-1135; *et-Telhîs*, 3/310-315.

(ümmet pratiğinin tarihsel istikrarı) üzerine kurulu bir gerekçeyle icmân bağlayıcılığını temellendirir: müctehidlerin birleşmesi, farklılaşması beklenen zannî yollar yerine kat'î bir dayanağa istinat ettiklerini ima eder.⁸⁵ Bu yaklaşım, icmâ "mütevâtir mâna"ya benzeten doğrultularla kesişse de, metodik ağırlığı pratik-tecrübî meşruiyette bulan bir argüman olarak temayüz eder.

Dördüncüsü, ta'ârûz-tercîh başlığında Cüveynî, hakikatte çelişkinin imkânsızlığına dayanan bir çözüm mantığı kurar: önce cem', mümkün olmazsa tercîh; tercîhte de sened-delâlet-süreç (nesih)-uygunluk (makâsıd) eksenli ölçütler.⁸⁶ Kıyâs-kıyâs çatışmasında 'illetin kuvveti, kıyâs-nass çatışmasında nassın mutlak üstünlüğü esastır. Böylece tercihte sadece rivayet tekniği değil, delâlet gücü ve maksada uygunluk birlikte işletilir.⁸⁷

Beşincisi, lafız-maksat dengesinde Cüveynî, mütekellimîn geleneğinin sekizli dizgesini beşe indirgeyerek (zâhir, nass, mücmel, müteşâbih, muhkem) delâlet-beyân ilişkisini sadeleştirir; örf ve bağlamı delâleti tayin eden yardımcı unsur olarak konumlandırır (nassa rakip değil).⁸⁸ Mantûk-mefhûm ilişkisinde mefhûmun değerini nassın maksadına yakınlık şartına bağlaması, yorum keyfiliğine set çeker. Bu çizgi, lafzın “beden”, maksadın “ruh” olduğu fikrini sistematik zemine taşır.⁸⁹

Altıncısı, sahâbî kavlini müstakil delil saymamakla birlikte kıyâsa muhalif sahâbî görüşünde gizli sem'î dayanak ihtimali sebebiyle bağlayıcılık tanınması, onun nas merkezli ihtiyatını yansıtır: bağlayıcılık, sahâbînin şahsî otoritesinden değil, muhtemel naklî delilden kaynaklanır.⁹⁰

Yedincisi, örf ve âdete dair tutumu, Şâfiî çizgisinin temkiniyle uyumludur: örf, lafızların anlaşılması ve muamelâtın işletilmesinde delâleti belirleyen pratik göstergedir; müstakil “delil” seviyesine çıkarılmaz. Böylece Hanefî-Mâlikî genişliğini normatif değil, yorumlayıcı araç olarak içselleştirir.⁹¹

Sekizincisi, makâsıd fikri Cüveynî’de açık bir metodik vurgudur: emir ve nehiylerin maksat taşıdığı ve hükmün isabetinin bu maksadın kavranmasına bağlı olduğu ısrarla belirtilir.⁹² Maslahatın dereceli olduğu fikrini sezdiren yaklaşımı, Gazzâlî’de *darûrî-hâcî-taḥsînî* tasnife, eş-Şâtıbî’de bütünlüklü bir makâsıd teorisine dönüşür.⁹³ Böyle bakınca Cüveynî, makâsıd düşüncesinin öncül mimarlarından biridir.

Dokuzuncusu, üslûp ve tesir bakımından el-Burhân'ın yüksek yoğunluğu ve cedelî dili, onu sonraki asırlarda şerh-hâşiye geleneğinde kısmen “zor metin” konumuna itmiş olsa da, eserin kurduğu şema, Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sında daha didaktik bir kılıfa bürünmüş, Râzî'nin *el-*

⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/681–683.

⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/566–574.

⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1209-1211.

⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/412-426); 445-446

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/190–191.

⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/503–509.

⁹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/445-446.

⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/295.

⁹³Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/310–350; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/8–20.

Maḥṣûl'ünde ise nazarî derinlik arttırılarak sürdürülmüştür.⁹⁴ Nitekim Cüveynî'siz bir Gazzâlî ve Râzî okumak mümkün değildir; çizgi, Nizâmiyye tedrisatı üzerinden kurumsal bir omurga kazanır.

Sonuç

Araştırma, Cüveynî'nin usûl-i fıkıh alanındaki konumunu ve döneminin etkilerini değerlendirmektedir. Buna ek olarak kayda değer bazı bulgular öne çıkmaktadır:

1. Cüveynî'nin yaşadığı dönem, önceki parlak çağların ilmî ve medenî birikimlerini derlediği bir safhayı temsil etmekle birlikte, İslâm dünyasında siyasî parçalanmanın en ileri düzeyine ulaştığı bir döneme işaret etmektedir. Bu durum, fıkıh hayatı üzerinde derin etkiler bırakmış; ilmî ve fikrî hoşgörüyü öne çıkan âlimlerimizin geleneğine yabancı olan mezhebî çekişmelerin hakimiyet kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Cüveynî, Şâfiî mezhebine bağlılığını ilan etmiş ve bu mezhebin çatısı altında çalışmalarını sürdürmüştür.

2. Cüveynî'nin usûl-i fıkıh alanındaki yüksek konumu, hem değerini artırmakta hem de ilimdeki hakiki yerini ortaya koymaktadır. Düşüncelerini ifade etme konusunda gösterdiği özgünlük ve güçlü kişilik, hem Şâfiî mezhebi çerçevesinde hem de genel usûl bilginlerinin görüşleri açısından belirgindir. Ona göre bir görüş, delili güçlü olduğu sürece kabul görür ve gerektiğinde tek başına kendi görüşünde ısrar edebilir.

3. Ayrıca, delilleri sunarken uyguladığı titiz sıralama ve tasnif yöntemi ile tekrarlardan kaçınması dikkat çekicidir; bazı usûl bilginlerinin belirli meselelerde delilleri aktarırken tekrar ettikleri gözlemlenmiştir. Cüveynî'nin görüşlerindeki bağımsızlık da öne çıkan bir diğer husustur; usûl ilmiyle ilgili daha önce ulaşılmamış bilimsel katkılarda bulunmuş ve bu katkılarını “el-Burhân” adlı eserinde, ilimde nihai olarak yerleştirdiği görüşleriyle kayıt altına almıştır.

4. Son olarak, mezhepler arası denge açısından Cüveynî'nin katkısı şudur: Hanefî-Mâlikî pratiklerinin ihtiyaç duyduğu esnekliği istidlâl/maksat üzerinden tanır; ancak bu esnekliği usûle intisap şartına bağlayarak disipline eder. Böylece “metod içi rasyonalite” ile “şer'î bağlayıcılık” arasında denge kurar. Bu denge, güncel içtihad tartışmalarında da yol göstericidir: nassın otoritesi korunacak, kıyâs ve istidlâl işletilecek, maslahat usûl içinde meşrulaştırılacak, ta'ârûz, cem'-tercîh-nesih sırasıyla çözülecek, lafız, maksadın hizmetinde yorumlanacaktır. Bütün bu sebeplerle Cüveynî, usûl-i fıkıhın klasik kurucu halkasıdır: Şâfiî'nin kurduğu ilkeleri sistemli bir mimariye dönüştürmüş; Gazzâlî ve Râzî'nin inşa edeceği yüksek yapının taşıyıcı kolonlarını dökmüştür. Onunla birlikte usûl, yalnızca “delil listesi” olmaktan çıkmış, metod bilimi hâline gelmiştir.

Kaynakça

Bernand, Marie. “Abu'l-Maâlî Al-Guwaynî, *al-Burhân fî uşûl al-fiqh*.” *Bulletin critique des Annales Islamologies* 3 (1986): 43-46.

Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/315-320; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/250-255.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*. thk. Abdü'l-Azîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmi'atü'l-Katar, 1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Gıyâsî (Ğıyâsü'l-umem fî iltiyâsı'z-zulem)*. thk. Abdü'l-Azîm Mahmûd ed-Dîb. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fukıyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü't-Türâs, 1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-ictihâd*. thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *et-Telhîs fî uşûli'l-fikh*. thk. Abdullah Gulam – Şebîr Ahmed el-Umrî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Varakât fî uşûli'l-fiqh*. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1977.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Kahire: Dârü'l-Fikr, ts.
- ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd. *Fikhu İmâmü'l-Haremeyn*. Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1988.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417–431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/64–71. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Kahire: Mektebetü'l-Mutahhid, 1988.
- Gazâlî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 2 Cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1993.
- Gözübenli, Beşir. "Cüveynî, Rüknu'l-İslâm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Haldûn. *el-Muḥaddime*. thk. Ali Abdülvâhid Vâfi. Kahire: Dârü'n-Nahda, 1981.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakki'in 'an Rabb il-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1991.
- Keleş, Ekrem. *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.
- Paret, R. "İstihşân et Istislâh." *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition. Leiden: Brill, 1978, 4/267–270.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Maḥşûl fî 'İlmi uşûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Risûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-maḥāşid 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbbî*. Riyad: Dârü'l-Âlemiyeye, 1995.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme. *el-Uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütüb el-İslâmî, 1954.
- Şâfiî. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şelebî, Mustafa. *Ta'îlül'l-aḥkâm*. Kahire: Dârü'n-Nahda, 1947.
- Şenay, Yavuz. *İslam Hukuk Metodolojisinde İstihşân*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkiki'l-haḥ min 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.