

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE DEĞERLENDİRMELER

HAZİRAN 2026

EDİTÖR

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

İmtiyaz Sahibi / Yaşar Hız
Yayına Hazırlayan / Gece Kitaplığı

Birinci Basım / HAZİRAN 2026 - Ankara
ISBN / 978-625-321-158-5

© copyright

Bu kitabın tüm yayın hakları Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA
0312 384 80 40
www.gecekitapligi.com / gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt

Bizim Büro
Sertifika No: 42488

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ALANINDA ARAŞTIRMALAR VE
DEĞERLENDİRMELER**

HAZİRAN 2026

EDİTÖR

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

gece
kitaplığı

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

DİN TİPOLOJİLERİNİN FELSEFİ ARKA PLANI: ONTOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİ ARASINDA

Eylem AKDEMİR 7

BÖLÜM 2

DİASPORADA MANEVİYATIN VE MANEVİ BAŞA ÇIKMANIN EVLİLİK İLİŞKİLERİNDEKİ ROLÜ

Abdulcelil GÜRBÜZ 27

BÖLÜM 3

KURTUBALI LÜBNA'DA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Fatımatüzzehra YAŞAR 49

BÖLÜM 1

DİN TİPOLOJİLERİNİN FELSEFİ ARKA PLANI: ONTOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİ ARASINDA

Eylem AKDEMİR¹

¹ Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri. Doktora Öğrencisi, eylmilhyt32@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7790-9050

Giriş

Dinlerin tipolojileri, din olgusunu yalnızca betimleyici bir sınıflandırma çabası olarak değil, aynı zamanda insanın kutsalla kurduğu ilişkinin farklı tezahürlerini kavramsallaştırma girişimi olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda tipolojiler, dinleri animist, teist, vahiy temelli, kuruculu ya da misyoner karakterli gibi kategorilere ayırarak onların karşılaştırmalı biçimde anlaşılmasını mümkün kılar. Ancak bu sınıflandırmalar, yüzeyde nötr ve sistematik görünmekle birlikte, gerçekte belirli ontolojik, epistemolojik ve etik varsayımlara dayanan düşünsel inşalardır. Dolayısıyla din tipolojileri, yalnızca “dinleri açıklayan” araçlar değil, aynı zamanda “din hakkında belirli bir düşünme biçimini kuran” teorik yapılardır.

Ontolojik düzlemde din tipolojileri, varlığın doğasına ilişkin farklı kabulleri yansıtır. Örneğin tabiat dinleri, kutsalı doğa güçleriyle özdeşleştirirken, teist dinler aşkın ve kişisel bir Tanrı anlayışına dayanır. Animizm ise varlığı bütünüyle ruhsal bir yapı içerisinde kavrar ve evrendeki her nesneye içkin bir canlılık atfeder. Bu farklı ontolojik yönelimler, Aristoteles’in varlık anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde, dinlerin farklı “varlık kiplerini” temsil ettiğini gösterir (Aristoteles, 2012). Ancak burada temel soru şudur: Bu tipolojiler gerçekten farklı ontolojik gerçekliklere mi işaret eder, yoksa insanın varlığı anlama biçimlerinin çeşitliliğini mi yansıtır? Bu soru, din tipolojilerinin nesnel bir gerçekliği mi yoksa yorumsal bir çerçeveyi mi temsil ettiği problemine kapı aralar.

Epistemolojik açıdan bakıldığında, din tipolojileri hakikatin nasıl bilineceğine dair farklı modeller sunar. Vahiy ve kitaplı dinler, hakikatin aşkın bir kaynaktan insana bildirildiğini savunurken, mistik geleneklerde hakikat içsel deneyim ve sezgi yoluyla açığa çıkar. Animizm ve dinamist yaklaşımlar ise bilgiyi daha çok deneyimsel ve doğayla iç içe bir bilinç hâli üzerinden temellendirir. Bu noktada Immanuel Kant’ın fenomen-numen ayrımı önemli bir tartışma zemini sunar. Kantçı perspektiften bakıldığında, vahiy temelli bilgi iddiaları, insanın deneyim alanını aşan bir hakikat tasavvuruna işaret eder ve bu nedenle eleştirel bir sorgulamaya açıktır (Kant, 2022). Öte yandan mistik deneyim, fenomenal alanın sınırlarını aşmaya yönelik öznel bir teşebbüs olarak görülebilir. Bu bağlamda din tipolojileri, yalnızca farklı dinleri değil, aynı zamanda farklı “bilgi rejimlerini” de temsil eder.

Antropolojik ve etik düzlemde ise din tipolojileri, insanın konumunu ve sorumluluğunu yeniden tanımlar. Şariat (emredici) dinler, insanı ilahî buyruklara tabi olan sorumlu bir özne olarak konumlandırırken, lütuf dinleri insanın kurtuluşunu ilahî iradeye bırakır. Mistik dinlerde ise insan, içsel dönüşüm ve deneyim yoluyla hakikate ulaşan bir varlık olarak görülür. Bu farklı

yaklaşımlar, Emmanuel Levinas'ın etik anlayışı ışığında değerlendirildiğinde, dinlerin insanı yalnızca kurallara tabi bir varlık olarak değil, aynı zamanda “ötekiyle ilişki içinde sorumluluk taşıyan bir özne” olarak kurduğu söylenebilir (Levinas, 2003). Bununla birlikte bazı tipolojiler, insanı belirli bir normatif çerçeveye indirgeme riski taşır. Örneğin yalnızca yasa temelli bir din anlayışı, etik ilişkiyi kurallara indirgerken; yalnızca lütuf temelli bir anlayış ise insan eyleminin değerini gölgede bırakabilir.

Din tipolojilerinin bir diğer önemli boyutu, onların hermeneutik yani yorumlayıcı karakteridir. Dinler, sadece nesnel gerçeklikler değil, aynı zamanda anlam üretim sistemleridir. Bu nedenle tipolojiler de kaçınılmaz olarak belirli bir yorum ufkuyla dayanır. Hans-Georg Gadamer'in ifade ettiği gibi, her anlama faaliyeti tarihsel ve kültürel bir ufuk içerisinde gerçekleşir. Bu durumda din tipolojileri de, onları kuran düşünürlerin tarihsel konumlarından bağımsız değildir. Örneğin tabiat dinleri ile kültür dinleri arasındaki ayrım, modern Batı düşüncesinin ilerleme fikrini yansıtan bir şema olarak okunabilir. Dolayısıyla tipolojiler, yalnızca dinleri sınıflandırmaz, aynı zamanda onları belirli bir anlam çerçevesi içine yerleştirir. Bu noktada din tipolojilerine yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirmek kaçınılmazdır. Michel Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisine dair analizleri, tipolojilerin tarafsız olmadığını, aksine belirli söylemsel güç ilişkileri içinde üretildiğini gösterir. Dinleri “ilkel”, “gelişmiş” ya da “evrensel” gibi kategorilere ayırmak, çoğu zaman örtük bir hiyerarşi yaratır. Benzer şekilde Jacques Derrida'nın yapısökümcü yaklaşımı, bu tür ikili karşıtlıkların (örneğin vahiy/deneyim, ilkel/gelişmiş) sabit ve doğal olmadığını, aksine inşa edilmiş kategoriler olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda din tipolojileri, açıklayıcı olmalarının yanı sıra indirgemeci ve dışlayıcı olma potansiyeli de taşır.

Öte yandan, din tipolojilerini tamamen reddetmek yerine onları yeniden düşünmek daha verimli bir yaklaşım sunar. Tipolojiler, katı ve değişmez sınıflamalar olarak değil, dinî olguları anlamaya yönelik esnek ve yorumlayıcı araçlar olarak ele alınmalıdır. Bu perspektiften bakıldığında, kuruculu dinler, vahiy dinleri ya da misyoner dinler gibi kategoriler, sabit gerçeklikleri değil, dinlerin tarihsel ve kültürel bağlamlar içindeki tezahürlerini anlamaya yardımcı olan analitik modeller olarak da ön plana çıkmaktadırlar.

Sonuç olarak din tipolojileri, dinlerin çeşitliliğini anlamak için vazgeçilmez araçlar olmakla birlikte, onların arkasındaki felsefi varsayımlar dikkate alınmadan kullanıldığında indirgemeci sonuçlara yol açabilir. Bu nedenle din tipolojilerini ontolojik, epistemolojik, etik ve hermeneutik düzlemlerde yeniden düşünmek gereklidir. Böyle bir yaklaşım, dinleri yalnızca sınıflandırmakla kalmaz, aynı zamanda insanın kutsalla kurduğu ilişkinin çok katmanlı yapısını

da açığa çıkarır. Bu çerçevede din tipolojileri, statik kategoriler olmaktan çıkarak, dinî tecrübenin felsefi olarak anlaşılmasını sağlayan dinamik düşünme araçlarına dönüşür.

1. DİNLERİN TİPOLOJİK TASNİFİ VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

Din ile kültür arasında diyalektik ve karşılıklı bir etkileşim ilişkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda din, bir yandan ortaya çıktığı kültürel yapıyı kendi temel ilkeleri doğrultusunda dönüştürüp düzenlerken, diğer yandan içinde bulunduğu kültürün değerleri, imkânları ve tarihsel koşulları çerçevesinde kendisine yaşama ve uygulanma alanı oluşturmaktadır. Nitekim dinler, sosyal ve ahlâkî değerlere ilişkin ortaya koydukları normatif ilkeler aracılığıyla kültürel alanın şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmişlerdir. Bunun yanında dinler, yalnızca Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve âlemin yaratılışı gibi ontolojik problemlere açıklamalar getirmekle sınırlı kalmamış; aynı zamanda toplumsal hayatı düzenleyen ahlâkî ve hukukî esaslar vasıtasıyla kültürlerin inşa edilmesinde etkin ve kurucu bir işleve sahip olmuşlardır (Tanrıverdi, 2018, s. 595)

Dinlerin tipolojik tasnifi incelendiğinde, kategorik ve tipolojik sınıflandırmaların ön plana çıktığı görülmektedir. Bu nedenle Dinler Tarihi, dinleri ve dinî fenomenleri belirli kategoriler çerçevesinde ele alan, tasnif eden ve sistematik biçimde inceleyen bir disiplin niteliği taşımaktadır. Söz konusu disiplin, elde ettiği verileri farklılık, benzerlik ve ortaklık ölçütlerine göre ayırtırmakta; karşılaştırmalı bir yöntem doğrultusunda hem rasyonel hem de irrasyonel boyutları dikkate alarak değerlendirmektedir. Böylece Dinler Tarihi, tekil bir olgu olarak anlaşılması gereken dini, “dinler” içerisindeki tezahür ve görünümleri bağlamında ele almakta ve dinî fenomenlerin tipolojik yapıları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte tipolojik sınıflandırma, Dinler Tarihi'nin nesnel araştırma alanı içerisinde herhangi bir dini diğer dinler karşısında üstün göstermek, başka bir dini dışlamak ya da inkâr etmek amacıyla yapılmamaktadır. Aksine bu sınıflandırma biçimi, bir dinin dünya dinleri içerisindeki konumunu daha sağlıklı biçimde belirlemek, ilgili dinin tipolojik karakterini daha anlaşılır hâle getirmek ve sistematik ve şematik bir çerçeve kazandırmak açısından önemli bir yöntemsel araç niteliği taşımaktadır (Alıcı, 2006, s. 79).

1.1.Kutsalın Doğadaki Tezahürü: Tabiat Merkezli Din Tasavvurları

İlkel insanın düşünce yapısı, manevi hayatı ve inanç dünyası uzun bir tarihsel gelişim sürecinden geçmiş olup, yazılı geleneklerle şekillenmiş kültür toplumlarının düşünce biçimlerinden yalnızca mahiyet bakımından değil, aynı zamanda düşünsel derinlik ve kavrayış düzeyi açısından da ayrılmaktadır. İlkel zihniyet, analitik ve sistematik düşünceden ziyade

bütüncül ve sezgisel bir kavrayış biçimine dayanmaktadır. Bu anlayışta insan, olayları neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde çözümlemek yerine, onları kutsal ile doğal olanın iç içe geçtiği bütünsel bir gerçeklik alanı içerisinde anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla ilkel insanın varlık tasavvuru, rasyonel analizden çok hayal gücü, sezgi ve mitolojik bilinç üzerinden şekillenmektedir (Veyis, 1962, s. 255). Bu durum, tabiat merkezli din tasavvurlarının hem ontolojik hem de epistemolojik temelini oluşturmaktadır. Çünkü burada bilgi, modern anlamda nesnel ve deneysel bir süreçten değil; kutsalın doğadaki tezahürlerini deneyimleme ve yorumlama biçiminden doğmaktadır.

Tabiat merkezli din tasavvurları oldukça eski dönemlere uzanan tarihsel bir arka plana sahiptir. Bu bağlamda totemizm, fetişizm ve animizm gibi inanç biçimleri, doğayı kutsalın görünüm alanı olarak kabul eden dinî anlayışlar içerisinde değerlendirilmekte ve insanın doğa karşısındaki ontolojik konumunu kutsal referanslar aracılığıyla anlamlandırma çabasını yansıtmaktadır. Zira insan, dinin muhatabı olarak toplumsal ve kültürel bir çevre içerisinde varlık kazanmaktadır. Dinî bilinç de bu çevre içerisinde teşekkül etmekte; toplumun tarihsel hafızası, dil yapısı, değer hükümleri ve kültürel birikimi bireyin dini algılama ve ifade etme biçimini doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle din ile kültür arasında yalnızca sosyolojik değil, aynı zamanda epistemolojik bir ilişki bulunmaktadır. İnsan, kutsalı doğrudan değil; içinde yaşadığı kültürel semboller, mitolojik anlatılar ve kolektif bilinç aracılığıyla tanımaktadır (Özkan, 2016, s. 299).

Tabiat nesnelerini saygı ve kutsallık objesi olarak kabul eden dinler, “ulûhiyetin tabiat tezahürleri ve tabiat kuvvetleri içerisinde görünür hâle geldiği dinler” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu anlayışta doğa yalnızca fiziksel bir gerçeklik alanı değil, aynı zamanda aşkın olanın görünür hâle geldiği ontolojik bir zemin olarak kabul edilmektedir. Ancak tabiat dininin bu şekilde kavramsallaştırılması bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü hemen her dinde tabiatla ilişkili kutsal unsurların bulunması, teorik olarak bütün dinlerin bu kategori içerisinde değerlendirilmesine yol açabilecek bir belirsizlik ortaya çıkarmaktadır (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 314). Bununla birlikte ilkel kabile toplumları ile kültürel bakımdan gelişmiş kavimler arasındaki fark, kutsalın algılanış biçiminde belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Tabiat dinlerinin oluşumunda özellikle soy cemaati önemli bir belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aile, sülâle, klan ve kabile gibi doğal topluluklar kutsal kabul edilmekte; dinî hayat büyük ölçüde bu toplumsal birliktelikler üzerinden anlam kazanmaktadır. Özellikle bazı tabiat dinlerinde Totem’in merkezi bir konuma sahip olması ve büyüsül düşüncenin hâkimiyet kurması dikkat çekicidir. Her ne kadar büyü olgusu kültür dinlerinde ve

evrensel dinlerde de görülebilsede, tabiat dinlerindeki kadar kurucu ve belirleyici bir niteliğe sahip değildir (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 314). Bu durum, ilkel insanın epistemolojik dünyasında doğaüstü gücün doğrudan müdahale eden etkin bir gerçeklik olarak kabul edildiğini göstermektedir. Büyü, eski toplumların kutsal anlayışında merkezi bir yere sahip olmuş; insanın tabiat karşısındaki güçsüzlüğünü aşma ve görünmeyen güçlerle ilişki kurma arzusunun sembolik bir ifadesi hâline gelmiştir. Modern insan için büyüün anlam dünyasını kavramak zor olsa da, ilkel toplumlarda büyü, yalnızca pratik bir araç değil; aynı zamanda ontolojik güvenlik sağlayan kutsal bir bilgi biçimi olarak görülmüştür. Bu nedenle büyü, doğa ile insan arasındaki ilişkinin metafizik bir uzantısı niteliği taşımaktadır.

Totemizm ve fetişizm özellikle Avustralya, Malezya ve Amerika yerlileri arasında yaygın biçimde görülen inanç sistemleri arasında yer almaktadır. Totemizm, bir insan topluluğunun hayvan ya da bitki biçimindeki ortak bir atadan geldiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu bağlamda söz konusu varlık, kabilenin totemi olarak kabul edilmekte ve kutsal bir kimlik kazanmaktadır. Totem, yalnızca bir sembol değil; aynı zamanda klanın ortak adı, atası ve koruyucusu olarak kabul edilmektedir. Klan üyeleri kendilerini totem soyundan gelmiş saymakta; zor zamanlarda totemin kendilerine rehberlik ettiğine ve onları koruduğuna inanmaktadır. Bu nedenle aynı toteme mensup bireylerin totem hayvanını öldürmeleri ya da tüketmeleri yasaklanmıştır (Ecer, 1987, s. 104). Çünkü totem, kutsal ile toplumsal kimlik arasındaki ontolojik bağı temsil etmektedir. Fetişizm ise kutsal güç taşıdığı düşünülen nesnelere yönelik inanç biçimini ifade etmektedir. Portekizce kökenli olan ve “majik güç sahibi nesne” anlamına gelen bu kavram, özellikle ilkel topluluklarda yaygın olarak görülmektedir. Burada nesne, yalnızca maddi bir varlık değil; görünmeyen kutsal gücün taşıyıcısı olarak kabul edilmektedir. Böylece insan, fiziksel nesneler aracılığıyla aşkın olanla epistemolojik bir ilişki kurmaya çalışmaktadır.

Totemizm genel anlamda insan ile hayvan, bitki veya çeşitli doğal nesneler arasında mistik bir akrabalık bağı bulunduğu düşüncesine dayanan inanç ve davranış sistemidir. Bu ilişki çoğu zaman mitolojik anlatılarla desteklenmekte ve kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Türklerin kurt soyundan veya kayın ağacından geldiğine ilişkin inançlar bu duruma örnek gösterilebilir. Böylece doğa, kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ikili bir ontolojik ayrıma tabi tutulmaktadır. Totem hayvanı ya da bitkisi gündelik tüketim nesnesi olmaktan çıkarılmakta; yalnızca ritüel bağlamında anlam kazanan kutsal bir varlık hâline gelmektedir. Ata ruhlarının bu varlıklarda yaşadığına inanılması ise, kutsalın doğada somutlaştığı düşüncesini güçlendirmektedir. Ayrıca bu kutsal varlıkların törensel biçimde tüketilmesiyle üstün güç elde edileceğine inanılması, ilkel

toplumlarda bilgi, güç ve kutsallık arasında kurulan epistemolojik ilişkiyi ortaya koymaktadır (Artun, 2026).

Dinamist din anlayışı ise ilkel dinler ile yüksek dinler arasında farklı tezahür biçimlerine sahip olan bir kutsal güç öğretisini ifade etmektedir. Bu anlayışta kutsal güç, eski ve halk dinlerinde bireysel ve şahsî güçlerin tezahürleri şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yüksek din biçimlerinde ise dinamist çizgi daha soyut ve metafizik bir boyutta devam etmektedir. Burada güçler birbirine karşıt değil; birlik, vahdet veya çokluk içerisinde anlam kazanan metafizik gerçekliğin parçaları olarak değerlendirilmektedir. Özellikle Vedanta mistisizmi, çoklukların ardındaki mutlak birlik düşüncesiyle bu anlayışın en belirgin örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 317). Böylece dinamist düşünce, kutsalı yalnızca doğada ortaya çıkan güçler bütünü olarak değil; varlığın temelinde yer alan aşkın bir birlik ilkesi şeklinde yorumlayarak ontolojik ve epistemolojik açıdan daha sistematik bir metafizik çerçeveye ulaşmaktadır.

1.2.Ruh, Güç ve Aşkınlık: Animizmden Teizme Dinî Varlık Anlayışları

Animizm, on dokuzuncu yüzyıl din teorileri içerisinde en etkili yaklaşımlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, dini açıklama girişiminde ruhsal verileri merkeze almakta ve özellikle insanın rüya deneyimlerinden hareketle dinî bilincin kökenini açıklamaya çalışmaktadır. Antropolog Edward Burnett Tylor tarafından ortaya konulan “animizm” kavramı, belirli bir dini ya da din türünü değil, dinin ortaya çıkışını açıklamaya yönelik teorik bir modeli ifade etmektedir. Tylor, dini “ruhsal varlıklara inanç” şeklinde tanımlayarak, dinsel düşüncenin temelinde cansız nesnelere yaşam, ruh ve güç atfedilmesinin bulunduğunu ileri sürmektedir (Chidester, 2021, s. 427). Bu yaklaşım, insanın doğayı yalnızca maddi bir gerçeklik olarak değil, görünmeyen ruhsal güçlerle kuşatılmış ontolojik bir alan olarak algıladığını göstermektedir. Böylece animizm, varlığın özünü maddeden ziyade ruhsal ve görünmez güçler üzerinden açıklayan bir dinî varlık anlayışını temsil etmektedir.

Animizm, özellikle insanlık tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkan ilkel kabile toplumlarının dinî yapısını karakterize etmekle birlikte, tarihsel süreç içerisinde dönüşüme uğrayarak modern kültürlerde de çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle animizm, yalnızca ilkel toplumlara özgü bir düşünce biçimi değil; din felsefesinin kökensel ve süreklilik arz eden unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Tylor’a göre animizm, dinin en yalın ve temel biçimini temsil etmektedir. İlk bakışta yetersiz bir din tanımı gibi görünse de, dinî düşüncenin gelişim sürecinde kök işlevi görmekte; tanrı, ruh ve kutsal anlayışlarının ortaya çıkışına epistemolojik bir zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda animist

düşünce iki temel dogma etrafında şekillenmektedir: Birincisi, beden ölümünden sonra da varlığını sürdüren bireysel ruhlara ilişkin inanç; ikincisi ise daha güçlü ve aşkın nitelik taşıyan ruhsal varlıkların, yani tanrısal güçlerin kabulüdür. Böylece animizm, yalnızca ruhların varlığına değil, aynı zamanda gelecekteki yaşam, görünmeyen güçler ve kutsal varlıklarla ilişki kurulabileceğine dair inancı da içermektedir (Tylor, 1871, s. 385-386). Bu durum, animizmin ontolojik olarak görünmeyen varlık alanını kabul ettiğini; epistemolojik olarak ise insanın bilgiyi yalnızca duyuşal deneyimle değil, metafizik tecrübeler aracılığıyla da elde ettiğini göstermektedir.

Animist düşüncenin temelinde rüya deneyimi önemli bir yere sahiptir. İnsan, rüyasında farklı mekânlara gittiğini, başka insanlarla karşılaştığını ve gerçek hayatta deneyimlediğine benzer olaylar yaşadığını görmektedir. Oysa rüya sırasında beden hareketsiz bir biçimde bulunduğu yerde kalmaktadır. Bu durum, bedenden ayrılabilen ve bağımsız biçimde hareket edebilen bir unsurun varlığı düşüncesini doğurmuştur. İşte bu unsur “ruh” olarak adlandırılmıştır. Aynı anlayış ölüm olgusuna da uygulanmıştır. İnsan öldüğünde beden hareketsiz ve cansız hâle gelmekte; ancak ölen kişilerin rüyalarda görülmeye devam edilmesi, onların tamamen yok olmadıkları düşüncesini güçlendirmektedir. Böylece ölüm, varlığın sona ermesi değil, ruhun bedenden ayrılması şeklinde yorumlanmıştır (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 317).

Ölümden sonra yaşamını sürdürdüğü düşünülen bu görünmez unsur, ruhun varlığına ilişkin inancı daha da güçlendirmiştir. Ancak söz konusu anlayış, yalnızca bireysel psikolojik deneyimlerin değil; aynı zamanda animizmin bütüncül evren tasavvurunun bir yansımasıdır. Animist dünya görüşüne göre evrende bulunan her şeyin bir ruhu bulunmaktadır. İnsan merkezli bir anlayıştan hareket eden bu düşünce sistemi, yalnızca insanın değil; hayvanların, bitkilerin, nesnelerin ve tabiat olaylarının da ruhsal bir öz taşıdığını kabul etmektedir. Bu nedenle animizmde evren, canlı ve ruhlarla dolu kutsal bir bütün olarak görülmektedir. İlkel insan için doğa ile insan arasında keskin bir ayrım bulunmamakta; aksine her varlık, ortak bir ruhsal gerçekliğin tezahürü olarak değerlendirilmektedir. Böylece animizm, ontolojik açıdan varlığı çok katmanlı ve ruhsal bir yapı içerisinde ele almakta; epistemolojik açıdan ise insanın doğayı anlamlandırmasını mitolojik bilinç ve sezgisel deneyim üzerinden gerçekleştirmektedir. Animist din anlayışında ruh ya da gayri şahsî güç, insanla doğrudan ve sürekli iletişim kuran kişisel bir varlık değildir. Ruhlarla karşılaşma çoğu zaman ani, mistik ve kontrol dışı deneyimler şeklinde gerçekleşmektedir.

Zamanla ölüm olgusu üzerine daha derin biçimde düşünmeye başlayan insan, yaşamı mümkün kılan unsurun ne olduğu sorusuyla karşı karşıya kalmıştır. Böylece madde ve ruh

arasındaki ayrım belirginleşmiş ve varlığın yalnızca fiziksel yapıdan ibaret olmadığı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Genel kabul gören anlayışa göre ruhun bedeni terk etmesi, canlılığın sona ermesine ve bedenin maddi bir nesneye dönüşmesine yol açmaktadır. Ancak animistik görüş, ruhun yok olmadığını; aksine farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğünü savunmaktadır. Ruh, tin, öz, nefes ya da can gibi farklı kavramlarla ifade edilen bu unsurun yalnızca insanlarda değil, bütün varlıklarda bulunduğu inanılmaktadır. Bu anlayışta ruh ölmez; ya varlığını sürdürür ya da farklı bir mekâna geçiş yapar (Aydoğan ve Hallaç, 2021, s. 302). Dolayısıyla animizm, varlığı maddi olanla sınırlamayan ve yaşamı süreklilik içinde değerlendiren metafizik bir ontoloji geliştirmektedir.

Teizm ise dinî varlık anlayışının daha sistematik ve aşkın bir aşamasını temsil etmektedir. Politeizm ve monoteizm gibi farklı biçimleri içinde barındıran teizm, büyük ve üstün ilahlara iman anlayışını temel almaktadır. Her ne kadar teizmin bağımsız bir din tipolojisi oluşturup oluşturmadığı tartışmalı olsa da, burada asıl önemli olan husus, ruhlar inancından tanrı düşüncesine geçişi açıklayan dinî dönüşüm sürecidir. Bu bağlamda teizm, animist düşüncede dağınık hâlde bulunan ruhsal güçlerin, daha merkezi ve aşkın bir ilah anlayışı etrafında birleşmesini ifade etmektedir (Sarıçioğlu, 2011, s. 319). Böylece animizmden teizme geçiş, dinî düşüncenin yalnızca tarihsel bir dönüşümü değil; aynı zamanda insanın kutsal, varlık ve bilgi anlayışının daha soyut ve metafizik bir düzleme taşınmasını ifade etmektedir.

1.3.Buyruk, Yasa ve Kurtuluş: Şeriat ve Lütuf Dinleri

İslâm hukukçuları ve din âlimleri, “din” ve “şeriat” kavramlarının mahiyeti konusunda farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Bazı yaklaşımlar dini bütün varoluş alanını kuşatan kapsamlı bir hakikat düzeni olarak değerlendirirken, bazıları din ile şeriatı birbirinden ayırtırmakta; hatta şeriatın belirli ölçüde sosyokültürel alanı düzenleyen bağımsız bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu tartışmalar, dinî düşüncede yalnızca hukukî bir ayrımı değil; aynı zamanda kutsalın insan hayatındaki tezahür biçimine ilişkin ontolojik ve epistemolojik bir farklılaşmayı da ortaya koymaktadır. Çünkü din, bir yandan insanın aşkın hakikatle ilişkisini belirleyen metafizik bir alanı ifade ederken, diğer yandan toplumsal hayatı düzenleyen normatif ilkeler sistemi olarak görünmektedir. Bu bağlamda şeriat dinleri, kutsal iradenin emir ve yasaklar biçiminde insan hayatına müdahale ettiği dinî yapılar olarak değerlendirilmektedir (Tuz, 2017, s. 302).

Aktif biçimde çalışmayı, itaati ve yükümlülüğü merkeze alan bu din tipleri, “isteyen” ya da “emredici dinler” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu anlayışın tipik örneklerinden biri, Eski Ahid geleneği içerisinde şekillenen İsrail dinidir. Yahve, İsrail halkının Tanrısı olarak emir ve

isteklerini şeriat aracılığıyla topluma bildirmekte; Yahve'nin buyruklarına itaat etmek ise dindarlığın temel göstergesi kabul edilmektedir. Burada dinî hakikat, bireyin öznel deneyiminden çok ilahî yasa karşısındaki konumuyla anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla şeriat dini, insanın kurtuluşunu ya da Tanrı ile ilişkisini belirleyen temel unsurun davranışlar ve emirler karşısındaki tutumu olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu durum, kutsalın ontolojik olarak aşkın bir yasa koyucu biçiminde tasavvur edildiğini; epistemolojik olarak ise hakikatin vahiy ve emir yoluyla öğrenildiğini göstermektedir. İslam düşüncesinde de emir, yasa ve davranış merkezli din anlayışına ilişkin çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır. Emirlerin insan davranışlarını ve toplumsal hayatı düzenlediği kabul edilmekle birlikte, bu emirlerin yalnızca hukukî kurallardan ibaret olmadığı vurgulanmaktadır. Halk dinlerinde emirler daha çok cemaat hayatını düzenlerken, evrensel dinlerde bireysel hayatın temel ilkeleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte şeriat dini yalnızca katı kanunlardan oluşan bir yapı olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü evrensel din zemini içerisinde emredici din, aynı zamanda rahmet ve merhamet eksenli bir din anlayışına dönüşebilmekte; böylece yasa ile lütuf arasında kurulan gerilim daha bütüncül bir yapıda birleşebilmektedir. Bu nedenle emredici din tipi, yalnızca disiplin ve yükümlülük merkezli bir yapı değil; aynı zamanda ilahî rahmetin insan hayatındaki tezahürü olarak da anlaşılmalıdır (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 321)

Lütuf dini ise kurtuluşun insanın çabasıyla değil, doğrudan Tanrı'nın rahmeti ve bağışıyla gerçekleştiği düşüncesini merkeze almaktadır. Bu anlayışta kurtuluş, insanın ahlâkî performansına ya da hukukî yükümlülükleri yerine getirmesine bağlı değildir. Tanrı, kurtuluşu dilediği kişiye bir lütuf olarak bahşetmektedir. Hinduizm içerisindeki Vişnuist gelenek ile Hristiyanlık bu anlayışın en belirgin örnekleri arasında yer almaktadır. Özellikle Paul the Apostle teolojisine göre Hz. İsa, insanlığı Yahudi şeriatının hukuk merkezli yapısından kurtarmak ve insanı aslî günah yükünden arındırmak amacıyla gönderilmiştir. Bu anlayışta insan, kurtuluşa kendi davranışları sayesinde değil; İsa'nın sevgisi, rahmeti ve lütfu aracılığıyla ulaşmaktadır. Böylece hidayet, yasa ve davranış merkezli bir yapıdan ziyade, ilahî sevgi ve bağışlanma ekseninde anlam kazanmaktadır (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 322). Bu yaklaşım, ontolojik açıdan Tanrı'yı mutlak merhamet kaynağı olarak konumlandırırken; epistemolojik açıdan hakikatin yalnızca yasa yoluyla değil, iman ve içsel teslimiyet aracılığıyla da kavranabileceğini ileri sürmektedir.

1.4.Vahiy, Metin ve Hakikat: Kitaplı Dinler

Vahiy olgusu, Tanrı'nın insanla iletişim kurması ve hem dünyevî hem de uhrevî hayata ilişkin ilkeler bildirmesi bakımından dinlerde ortak bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte vahyin mahiyeti ve tezahür biçimi bütün dinlerde aynı değildir (Karahana, 2020, s. 953). Bazı dinlerde vahiy doğrudan ilahî söz olarak anlaşılırken, bazı geleneklerde daha çok mistik sezgi, içsel aydınlanma ya da sembolik anlatımlar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, vahyin yalnızca teolojik değil; aynı zamanda epistemolojik bir problem alanı olduğunu göstermektedir. Çünkü vahiy, insanın aşkın hakikati hangi yollarla bilebileceği sorusuyla doğrudan ilişkilidir.

Bir vahiy dininin kutsal metin etrafında sistemleşmiş biçimine “kitaplı din” adı verilmektedir. Bu anlamda vahiy dini, kısmen kitap dinini de içeren daha geniş bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Vahiy, kökensel anlamıyla “gizlilik içerisinde haber iletme”yi ifade etmekte; ilham, işaret, ima, yazı ve kelâm yoluyla gerçekleşen ilahî bildirimi kapsamaktadır. İslam düşüncesinde vahiy, Hristiyanlıktaki gibi Tanrı’nın bizzat kendisini açığa vurması değil; insanlığa yönelik bir mesajın bildirilmesi olarak anlaşılmaktadır (Gündüz, 2007, s. 2). Buna göre dinin ya da şeriatın anlamları, belirli lafızlar içerisinde seçilmiş kimselere melek aracılığıyla iletilmektedir. Söz konusu ilahî anlamların lafız hâline getirilmesi ise peygamber tarafından değil, doğrudan vahiy meleği tarafından gerçekleştirilmektedir. Böylece vahiy, aşkın hakikatin tarihsel ve dilsel bir forma bürünmesi anlamına gelmektedir.

İlahî lafızların taşıdığı anlamlar, yalnızca peygamber dönemiyle sınırlı kalmamakta; her dönemde yeniden yorumlanabilecek ve yeni anlamlar üretebilecek bir yapıya sahip bulunmaktadır. Bu durum, vahyin epistemolojik açıdan dinamik ve çok katmanlı bir anlam alanı oluşturduğunu göstermektedir. İlâhî hakikatin sabit formlar içerisinde farklı zaman ve mekânlarda yeniden tecelli etmesi, kutsal metnin sürekli yorumlanabilir bir yapı taşıdığını ortaya koymaktadır. Böylece vahiy, yalnızca tarihsel bir olay değil; insanın hakikat arayışında süreklilik kazanan metafizik bir bilgi kaynağı hâline gelmektedir. Bazı halk dinlerinin de kendilerini vahiy geleneğine dayandığı görülmektedir. Bu dinlerin mensupları, kutsal metinlerinin ilahî kökenli olduğunu savunmakta ve kendi dinlerini vahiy dini olarak kabul etmektedirler. Mecusilik, Hinduizm, Yahudilik ve diğer evrensel dinlerde de benzer anlayışların bulunduğu ileri sürülebilir. Bu durum, vahyin farklı kültürlerde ortak bir dinî bilinç biçimi olarak ortaya çıktığını göstermektedir (Deniz, 2017, s. 116).

Hristiyanlıkta vahiy, Tanrı’nın buyruklarının Jesus Christ’ın bedensel varlığında ve sözlerinde somutlaşması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Tanrı’nın kelâmı, İsa’nın şahsında bedenleşmiş; başka bir ifadeyle ilahî söz ete ve kemiğe bürünerek insan formunda görünür hâle gelmiştir. İslam’da ise vahiy daha çok sözlü ve manevi bir mahiyet taşımaktadır. Kur’an vahyi, ilahî iradenin söz biçiminde insanlığa bildirilmesi olarak kabul edilmekte;

Gabriel aracılığıyla peygambere ulaştırılan bu mesaj insan hayatının merkezî hakikat kaynağını oluşturmaktadır. Böylece İslam düşüncesinde vahiy, Tanrı'nın istek ve emirlerinin insanlık tarihine müdahalesi anlamına gelmektedir.

Mistisizmde ise vahiy daha farklı bir epistemolojik karakter taşımaktadır. Burada vahiy, ruhsal aydınlanma ve içsel sezgi biçiminde tezahür etmektedir. Mistik tecrübe, peygamberlikte olduğu gibi dışarıdan gelen nesnel bir bildirim değil; insanın kendi ruhsal derinliklerinde yaşadığı sezgisel bir hakikat deneyimidir. Gautama Buddha'nın hakikati içsel aydınlanma yoluyla kavraması, mistik deneyim ile peygamberlik arasında yer alan özgün bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Gerçek mistik, ulaştığı vahyi topluma ilan etmekten ziyade, onu kişisel bir tecrübe olarak yaşamaktadır. Bu nedenle mistik vahiy, bireysel bilinçte gerçekleşen içsel bir hakikat tecrübesi niteliği taşımaktadır (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 325). Mistik gelenekte Tanrı ile doğrudan sözlü bir iletişimden ziyade, hakikatin temaşa ve sezgi yoluyla kavranması söz konusudur. Bilgi, dışsal öğreti aracılığıyla değil; mistiğin kendi iç dünyasında gerçekleşen ruhsal deneyim üzerinden elde edilmektedir. Buna karşılık kitap dinleri, kutsal hakikatin belirli bir metin etrafında kurumsallaştığı evrensel dinleri ifade etmektedir. Kur'an'da "Ehl-i Kitap" kavramı da bu gelenekleri ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bu dinlerde kutsal kitabın merkezi konumu belirleyici olmakta; dinî hakikat büyük ölçüde metin ekseninde şekillenmektedir. Hint dinleri de bu bağlamda kutsal metin geleneğine sahip olmaları nedeniyle kitaplı dinler arasında değerlendirilmektedir.

1.5.Tarih, Kurucu Şahsiyet ve Dinî Otorite: Dinlerin Tarihsel ve Ontolojik Temelleri

Dinler, tarihsel oluşum biçimleri açısından genel olarak kurucusu bulunan dinler ve kendiliğinden gelişen dinler şeklinde iki temel kategori altında değerlendirilmektedir. Kurucusu olmayan dinlerin ortaya çıkışı oldukça eski dönemlere uzanmakta olup, özellikle kabile dinleri söz konusu olduğunda belirli bir başlangıç tarihi tespit etmek çoğu zaman mümkün görünmemektedir. Bu tür dinî yapılarda kutsal, belirli bir tarihsel şahsiyet etrafında değil; tabiatta, insan hayatında ve toplumsal bilinçte var olduğuna inanılan gizemli güçler etrafında şekillenmektedir. İnsan, doğada ve gündelik yaşamda etkin olduğuna inanılan bu görünmez kudret karşısında kendisini sürekli aşkın bir gücün etkisi altında hissetmekte; böylece kutsal ile varlık arasında ontolojik bir bağ kurmaktadır. Bu durum, ilkel dinî bilinçte kutsalın belirli bir kurucu şahsiyetten ziyade, doğrudan hayatın ve tabiatın içerisinde tezahür eden bir gerçeklik olarak algılandığını göstermektedir.

Kurucusu bulunan dinler ise çoğu zaman ortaya çıktıkları coğrafyada daha önce mevcut olan dinî gelenekler ve inanç yapıları üzerine inşa edilmektedir. Bu bağlamda yeni dinî

hareketler, tamamen kopuşçu yapılardan ziyade, mevcut dinî ve kültürel zemini dönüştüren tarihsel oluşumlar olarak değerlendirilebilir. İsrail dininin kuruluşu bu tipolojiye örnek teşkil etmektedir. Benzer şekilde Gautama Buddha'nın aydınlanma tecrübesi de kuruculu din anlayışının temel örneklerinden biridir. Hz. İsa ise dinî otoritesini vaftiz ve aydınlanma deneyimleri üzerinden kazanmaktadır. Bununla birlikte din kurucuları, çoğu zaman tamamen yeni bir din ortaya koyduklarını ifade etmemekte; aksine kendi toplumlarının mevcut inanç geleneklerini yeniden yorumladıklarını ileri sürmektedirler. Bu nedenle yeni dinî oluşumlar, geçmiş dinî mirasın sürekliliği içerisinde ortaya çıkmakta; ancak önceki yapılardan daha geniş, sistematik ve evrensel bir karakter kazanarak yayılmaktadır.

İslam dini de bu bağlamda vahiy ve Kur'an merkezli bir dinî yapı olarak ortaya çıkmıştır. Allah inancı, İslam öncesi Arap toplumunda da bilinen bir anlayış olmakla birlikte, Hz. Muhammed, mevcut kült inançlarını eleştirerek Tanrı düşüncesine daha evrensel, aşkın ve tevhid merkezli bir içerik kazandırmıştır. Mekke'nin kutsallığı da İslam öncesi dönemde mevcut olmakla birlikte, İslam bu kutsallığı yeni bir ontolojik ve teolojik çerçevede yeniden yorumlamıştır. Mevcut kutsal mirası bütünüyle reddetmekten ziyade onu dönüştüren ve yeniden anlamlandıran tarihsel aktörler olarak anlamlandıran bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Kurulmuş dinlerin kurucuları tarafından kullanılan kavramlar, temsil ettikleri dinî tipolojilerin özelliklerine göre farklı anlam alanları taşımaktadır. Her din kurucusu, aynı zamanda lider niteliği taşıyan örnek bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Lider yalnızca toplumu yöneten bir figür değil; aynı zamanda kutsalın tarihsel tezahürünü temsil eden model bir kişiliktir. Bu nedenle din kurucusu, dinî teşkilatın ve toplumsal yapının mutlak taşıyıcısı olarak görülmektedir. Her ne kadar cemaat içerisinde örnek kabul edilen başka şahsiyetler bulunsa da, din kurucusunun otoritesi benzersiz ve merkezî bir karakter taşımaktadır. Yönetici kimlik ile örnek olma vasfı bu noktada birleşmekte; kurucunun hayatı, davranışları ve tecrübeleri dinî hakikatin somut delilleri hâline gelmektedir. Böylece kurucu şahsiyetin biyografisi, zamanla kutsal anlatılar ve temel dinî mitolojiler için epistemolojik bir kaynak işlevi görmektedir (Sarıkçıoğlu, 2011, s. 330). Bu bağlamda Hz. İsa'nın yaşamı, Hristiyanlık açısından vahyin tarihsel görünümünü temsil eden temel örneklerden biri olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in sünneti de İslam düşüncesinde yalnızca tarihsel bir uygulama değil; dinî hakikatin yaşanmış ve somutlaşmış biçimi olarak kabul edilmektedir. Böylece din kurucuları, yalnızca öğretiyi aktaran kişiler değil; aynı zamanda kutsalın insanlık tarihindeki görünür ve örnek tezahürleri hâline gelmektedir.

1.6.Evrensellik ve Yayılım Problemi: Misyonlu ve Misyonсу Dinlerin Dinamikleri

Dinler, kendi varlıklarını yayılma ilkesi üzerine kurup kurmamalarına göre misyonlu ve misyonсу dinler şeklinde sınıflandırılabilir. Saf halk dinlerinde genellikle yayılma ve tebliğ anlayışına rastlanmamaktadır. Aksine bu tür dinî yapılar, kendi tanrı anlayışlarını ve kutsal ritüellerini belirli bir topluluğa özgü kabul etmekte; dinî bilginin korunmasında gizlilik ilkesini esas almaktadır. Bu nedenle misyon düşüncesi, halk dinlerinin kapalı ve yerel yapısıyla büyük ölçüde çelişmektedir. Çünkü bu dinlerde kutsal hakikat, evrensel bir çağrıdan ziyade belirli bir soyun, kabilenin veya topluluğun ontolojik kimliğiyle ilişkilendirilmektedir.

Evrensel dinlerde ise durum farklı bir görünüm arz etmektedir. Bu dinler, kendi hakikat anlayışlarını mutlak ve bütün insanlığa yönelik geçerli bir gerçeklik olarak kabul ettiklerinden, yayılma ve tebliğ faaliyetlerine büyük önem vermektedirler. Özellikle Hristiyanlık ve İslam, misyonlu dinlerin en belirgin örnekleri arasında yer almaktadır. Buna karşılık Hinduizm, uzun süre kast sistemi ve etnik aidiyet temelli yapısı nedeniyle misyon faaliyetlerinde bulunmayan bir din olarak değerlendirilmiştir. Ancak modern dönemde Hinduizm'in de küresel ölçekte yayılma eğilimi gösterdiği gözlemlenmektedir. Bu durum, dinî yapıların tarihsel süreç içerisinde dönüştüğünü ve evrensellik anlayışlarının değiştiğini göstermektedir.

Misyonlu dinlerin başında genellikle dünyanın üç büyük evrensel dini olarak kabul edilen Budizm, Hristiyanlık ve İslam gelmektedir. Gautama Buddha, öğretisini yaymak amacıyla vaaz faaliyetlerinde bulunmuş; rivayetlere göre başlangıçta misyon faaliyetlerine mesafeli yaklaşmasına rağmen, daha sonra insanlara kurtuluş öğretisini ulaştırma konusunda ikna edilmiştir. Böylece Budizm, bireysel aydınlanma öğretisini evrensel bir kurtuluş mesajına dönüştürmüştür. Hristiyanlık ise Hz. İsa'nın havarilere verdiği misyon buyruğuna dayanmaktadır. Bu bağlamda Hristiyanlık, kurtuluş mesajını bütün insanlığa ulaştırmayı temel görevlerinden biri olarak kabul etmektedir (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 332).

İslam dini de başlangıçtan itibaren tebliğ merkezli bir yapı ortaya koymuştur. Tanrı'nın birliği ve ilahî hükmün bütün insanlığa ulaştırılması düşüncesi, İslam'ın temel evrensellik anlayışını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Kur'an, dinin kabulü konusunda zorlamayı reddetmekte; mücadeleye yalnızca savunma amacıyla izin vermekte ve aşırılıktan kaçınılmasını öğütlemektedir. Ancak tarihsel süreç içerisinde dinî yayılma faaliyetlerinin zaman zaman siyasî hedeflerle iç içe geçtiği ve farklı biçimlerde yorumlandığı da görülmektedir. Bu durum, misyon düşüncesinin yalnızca teolojik değil; aynı zamanda tarihsel, siyasal ve kültürel boyutlar taşıdığını göstermektedir.

Misyonlu dinlerin başarılı olabilmeleri için belirli koşulları taşımaları gerekmektedir. Her şeyden önce bu dinlerin temelinde milletler üstü ve evrensel bir hakikat anlayışı vardır. Çünkü bir dinin farklı toplumlar arasında yayılabilmesi, onun yalnızca belirli bir etnik veya kültürel yapıya bağlı kalmamasına; insanlığın tamamına hitap eden aşkın bir anlam sistemi sunabilmesine bağlıdır (Sarıkcıoğlu, 2011, s. 332-333). Bu nedenle misyonlu dinler, ontolojik olarak hakikatin evrenselliğini savunmakta; epistemolojik olarak ise bu hakikatin bütün insanlara aktarılabilir ve öğretilerilebilir olduğuna inanmaktadırlar.

2. DİN TİPOLOJİLERİNİN KAVRAMSAL VE FELSEFİ ANALİZİ

Dinlerin tipolojileri, ilk bakışta dinî olguların sistematik biçimde sınıflandırılmasını amaçlayan betimleyici araçlar olarak görünse de, daha derin bir analizde bu sınıflandırmaların belirli ontolojik kabuller, epistemolojik sınırlar ve normatif yönelimler içeren kurucu söylemler olduğu anlaşılır. Bu bağlamda tipolojiler, yalnızca dinler arasındaki benzerlikleri ortaya koyan tarafsız kategoriler değil, aynı zamanda din fenomenini belirli bir kavramsal düzene yerleştiren ve böylece onu yeniden üreten teorik yapılarıdır. Dolayısıyla din tipolojilerini incelemek, zorunlu olarak onların arkasındaki düşünme rejimlerini ve bu rejimlerin sınırlarını sorgulamayı gerektirir.

Ontolojik düzlemde din tipolojileri, varlığın yapısına ilişkin örtük metafizik varsayımları açığa çıkarır. Tabiat dinleri ile teist dinler arasındaki ayrım, yalnızca farklı inanç sistemlerini değil, aynı zamanda varlığın içkinlik-aşkınlık ekseninde nasıl kavrandığını da gösterir. Animizm ve dinamizm gibi yaklaşımlar, varlığı çokluk ve güçler alanı olarak düşünürken, teizm birlik ve aşkınlık fikrine dayanır. Bu durum, Martin Heidegger'in varlık sorusunu yeniden gündeme getiren yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde, din tipolojilerinin aslında farklı "varlık açılımları"nı temsil ettiği söylenebilir. Ancak burada kritik mesele, bu açılımların ontolojik gerçekliğe mi yoksa insanın anlamlandırma etkinliğine mi karşılık geldiğidir (Heidegger, 2008). Başka bir ifadeyle, tipolojiler varlığı sınıflandırmaz; varlığa dair belirli bir yorumu sabitleştirir.

Epistemolojik açıdan din tipolojileri, hakikatin statüsüne ilişkin farklı bilgi rejimlerini kodlar. Vahiy temelli dinlerde hakikat, aşkın bir kaynaktan gelen ve değişmezliği esas alan bir bildirim olarak kavranırken, mistik geleneklerde hakikat, öznenin içsel dönüşümüyle açığa çıkan deneyimsel bir süreçtir. Animizmde ise bilgi, insan ile doğa arasındaki süreklilik üzerinden kurulur. Bu çeşitlilik, Immanuel Kant'ın bilgi sınırlarına ilişkin eleştirisi bağlamında değerlendirildiğinde, din tipolojilerinin fenomenal alan ile aşkınlık iddiaları arasındaki gerilimi görünür kıldığı söylenebilir. Kantçı perspektif, vahiy iddialarını eleştirel bir süzgeçten

geçirirken, mistik deneyimi öznel bir fenomen olarak konumlandırır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, tipolojilerin bu farklı bilgi biçimlerini hiyerarşik bir düzene yerleştirme eğilimidir. Böylece epistemolojik çoğulluk, çoğu zaman örtük bir normatif sıralamaya indirgenir.

Antropolojik ve etik düzlemde din tipolojileri, insanın konumunu belirleyen normatif çerçeveler üretir. Şeriat dinleri, insanı ilahî yasa karşısında yükümlü bir özne olarak kurarken; lütuf dinleri, kurtuluşu insan eyleminden bağımsızlaştırarak ilahî iradeye bağlar. Mistik dinlerde ise özne, kendi içsel derinliğinde hakikate ulaşan bir varlık olarak belirir. Bu farklı konumlandırmalar, Emmanuel Levinas'ın etik felsefesi açısından değerlendirildiğinde, dinlerin insanı yalnızca normatif bir düzen içinde değil, aynı zamanda ötekiyle kurduğu ilişki içinde anlamlandırdığı görülür. Ancak tipolojik sınıflandırmalar, bu etik çoğulluğu çoğu zaman indirger ve insanı tekil bir modele göre tanımlar. Bu durum, din tipolojilerinin yalnızca açıklayıcı değil, aynı zamanda normatif ve hatta sınırlayıcı olduğunu gösterir.

Din tipolojilerine yönelik en radikal eleştiri ise onların söylemsel doğasına ilişkindir. Michel Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisine dair analizleri, tipolojilerin yalnızca bilgi üretmekle kalmayıp aynı zamanda belirli iktidar ilişkilerini yeniden ürettiğini ileri sürer. Dinleri belirli kategorilere ayırmak, onları kontrol edilebilir ve karşılaştırılabilir nesnelere dönüştürür. Bu süreçte bazı dinler merkezî konuma yerleştirilirken, diğerleri marjinalleştirilir. Benzer şekilde Jacques Derrida'nın yapısökümcü yaklaşımı, tipolojilerin dayandığı ikili karşıtlıkların (örneğin vahiy/mistisizm, ilkel/evrensel) sabit olmadığını ve bu karşıtlıkların sürekli olarak yeniden üretildiğini ortaya koyar. Bu bağlamda tipolojiler, hakikati temsil eden yapılar olmaktan ziyade, hakikati belirli biçimlerde kuran söylemsel araçlar olarak değerlendirilmeye açık hale gelir.

Bu eleştiriler ışığında din tipolojilerini tamamen terk etmek yerine, onları yeniden kavramsallaştırmak daha üretken bir yaklaşım sunar. Tipolojiler, sabit ve kapalı kategoriler olarak değil, dinî olguların çok katmanlı yapısını anlamaya yönelik açık ve esnek modeller olarak ele alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım, tipolojilerin indirgemeci etkisini azaltırken, onların analitik gücünü korur. Bu bağlamda din tipolojileri, farklı ontolojik yönelimleri, epistemolojik çoğullukları ve etik konumlanmaları görünür kılan, ancak bunları mutlaklaştırmayan bir düşünme pratiği olarak yeniden konumlandırılabilir. Sonuç olarak din tipolojileri, yalnızca dinleri sınıflandıran araçlar değil, aynı zamanda dinî olgunun nasıl anlaşılması gerektiğine dair derin felsefi kabuller içeren yapılardır. Bu nedenle onları kullanmak, aynı zamanda onları eleştirmek ve dönüştürmek anlamına gelir. Ontolojik, epistemolojik, etik ve hermeneutik düzlemlerde gerçekleştirilecek bir yeniden okuma, din tipolojilerini statik kategoriler olmaktan

çıkarak, dinî tecrübenin çoğulluğunu ve karmaşıklığını açığa çıkaran dinamik bir düşünme alanına dönüştürebilir.

SONUÇ

Bu çalışma, din tipolojilerinin yalnızca dinleri sınıflandırmaya yönelik betimleyici şemalar olmadığını, aksine din olgusunun nasıl kavranacağına dair derin felsefi varsayımlar taşıyan kurucu düşünce biçimleri olduğunu ortaya koymuştur. İncelenen tabiat merkezli din tasavvurları, animizmden teizme uzanan dinî varlık anlayışları, şeriat ve lütuf dinleri, vahiy ve kitaplı dinler ile kurucu şahsiyet ve misyon problematiği; din tipolojilerinin çok katmanlı bir ontolojik, epistemolojik ve etik zemin üzerinde inşa edildiğini göstermektedir.

Ontolojik açıdan din tipolojileri, varlığı ya içkin güçler ve doğa temelli bir bütünlük içinde ya da aşkın ve kişisel bir Tanrı anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Animizm ve dinamist yaklaşımlar, varlığı ruhsal güçlerin sürekliliği üzerinden açıklarken; teizm, varlığı mutlak bir ilahî merkez etrafında anlamlandırmaktadır. Bu farklılıklar, dinlerin yalnızca inanç sistemleri değil, aynı zamanda farklı varlık tasavvurlarının tezahürleri olduğunu ortaya koymaktadır. Epistemolojik düzlemde ise din tipolojileri, hakikatin bilgisine ulaşma yollarını çeşitlendirmektedir. Vahiy temelli dinler hakikati aşkın bir kaynaktan gelen bildirimle temellendirirken, mistik gelenekler içsel deneyimi, animistik ve tabiat merkezli yaklaşımlar ise sezgisel ve deneyimsel bilgiyi öne çıkarmaktadır. Bu durum, dinî bilginin tekil bir formdan ziyade çoğul bilgi rejimleri içerisinde şekillendiğini göstermektedir. Ancak bu çeşitlilik, çoğu zaman tipolojik sınıflandırmalar aracılığıyla hiyerarşik bir düzene indirgenme riski taşımaktadır. Etik ve antropolojik açıdan bakıldığında din tipolojileri, insanın konumunu ve sorumluluk anlayışını farklı biçimlerde tanımlamaktadır. Şeriat dinleri insanı ilahî yasa karşısında yükümlü bir özne olarak kurarken, lütuf dinleri kurtuluşu ilahî bağışa dayandırmakta; mistik gelenekler ise insanı içsel dönüşüm yoluyla hakikate ulaşan bir varlık olarak konumlandırmaktadır. Bu farklı etik yönelimler, dinin yalnızca normatif bir sistem değil, aynı zamanda insan varoluşunu yeniden kuran bir anlam alanı olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak din tipolojileri, dinî olguları anlamada vazgeçilmez analitik araçlar olmakla birlikte, mutlak ve değişmez sınıflamalar olarak değil, yorumlayıcı ve eleştirel düşünme imkânı sunan esnek modeller olarak ele alınmalıdır. Ontolojik, epistemolojik, etik ve hermeneutik düzlemlerde yeniden düşünüldüğünde, din tipolojileri yalnızca dinleri tasnif eden yapılar olmaktan çıkarak, insanın kutsalla kurduğu ilişkinin çok katmanlı doğasını açığa çıkaran felsefi düşünme alanlarına dönüşmektedir.

KAYNAKÇA

- Alıcı, M. (2006). Heindrich Frik'e göre dinler tarihinde tipoloji. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(1).
- Aristoteles. (2012). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Artun, E. (t.y.). *Türklerde İslamiyet öncesi inanç sistemleri: Öğretiler-dinler*. 8 Mayıs 2026 Erişim: turkoloji.cu.edu.tr
- Aydoğan, T., & Hallaç, A. T. (2021). Türklerin animistik inanç sisteminde insan kemiği ve kanının yeri. *Folklor Akademi Dergisi*, 4(2), 302–320.
- Chidester, D. (2021). Animizm (T. Aydoğan, Çev.). *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*, 14(33), 427–433.
- Deniz, G. (2017). Vahiy olgusu. *Siyer Araştırmaları Dergisi*, (2).
- Ecer, A. V. (1987). İslamiyetin doğuşu sırasında Araplarda ve Türklerde totemcilik var mıydı? *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1).
- Gündüz, Ş. A. (2007). Kur'an'ın oluşumu (vahiy süreci). *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 1–14.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve zaman* (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Kant, I. (2022). *Saf aklın eleştirisi* (N. Pektaş, Çev.). Gece Kitaplığı.
- Karahan, H. D. (2020). Hint kökenli dinlerde vahiy anlayışı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(72), 952–959.
- Levinas, E. (2003). *Totality and infinity* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
- Özkan, F. (2016). Dinin anlaşılmasında kültürel etki. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 299–314.
- Sarıkcıoğlu, E. (2011). *Din fenomenolojisi*. Fakülte Kitabevi.
- Tanrıverdi, H. (2018). Din-kültür ilişkisi üzerine bir değerlendirme. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(3), 595–601.
- Tuz, S. (2017). Din ve şariat sorunsalı üzerine bir tahlil. *Universal Journal of Theology*, 2(4), 302–310.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (Vol. 1). John Murray.

Veyis, S. (1962). İlkelerde dinsel temel kavramlara genel bir bakış. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakóltesi Dergisi*, 20(2-3), 255-261.

BÖLÜM 2

DİASPORADA MANEVİYATIN VE MANEVİ BAŞA ÇIKMANIN EVLİLİK İLİŞKİLERİNDEKİ ROLÜ

Abdulcelil GÜRBÜZ¹

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Psikolojisi Alanı, Darmstadt, Almanya. E-posta: gurbuz.celil@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3730-4510

Giriş

Aile, bireyin biyolojik, psikolojik, sosyal ve manevi gelişiminin şekillendiği en temel toplumsal kurumlardan biri olarak kabul edilmektedir. Aile yapısının merkezinde yer alan evlilik ilişkisi ise bireylerin karşılıklı iletişim, uyum, sorumluluk ve duygusal paylaşım süreçlerini yoğun biçimde deneyimlediği özel bir ilişki alanı oluşturmaktadır. Bu nedenle eşler arası iletişim, yalnızca gündelik etkileşimi düzenleyen teknik bir süreç değil; aynı zamanda ilişkinin niteliğini, sürekliliğini ve psikolojik doyum düzeyini belirleyen temel unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim iletişim süreçlerinde yaşanan sorunların evlilik çatışmaları, duygusal uzaklaşma ve evlilik doyumunda azalma ile yakından ilişkili olduğu pek çok araştırmada ortaya konulmuştur (Gottman & Levenson, 1992, s. 221-233; Kılınçer, 2021; Arvas & Hökelekli, 2018; Markman et al., 2010, s. 216-217). Bu bağlamda iletişim; yalnızca bilgi aktarımını değil, empati kurma, duyguları ifade etme, karşılıklı anlayış geliştirme ve ilişkiyi sürdürme becerilerini kapsayan çok boyutlu bir yapı olarak değerlendirilmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde evlilik ve aile kurumu toplumsal dönüşümlere paralel olarak önemli değişimler geçirmiştir. Geleneksel toplumlarda evlilik daha çok ekonomik güvenlik, sosyal statü ve kültürel devamlılık temelinde şekillenirken; modern toplumlarda bireysel mutluluk, duygusal yakınlık ve iletişim kalitesi daha merkezi bir konuma yerleşmiştir (Goode, 1963, s. 5-9; Burgess & Locke, 1953, s. 14-20). Modernleşme ve bireyselleşme süreçleriyle birlikte evlilik ilişkisi yalnızca toplumsal bir kurum değil, aynı zamanda bireyin kendini gerçekleştirme ve psikolojik doyum alanı olarak yeniden tanımlanmaya başlanmıştır (Giddens, 1992, s. 58-62; Cherlin, 2004, s. 850-852). Bu dönüşüm, eşler arası iletişim becerilerinin önemini artırırken aynı zamanda bireylerin manevi değerler üzerinden ilişkiyi anlamlandırma eğilimlerini de güçlendirmiştir. Modern yaşamın hızlanması, bireyselleşmenin artması ve sekülerleşme süreçleri bireylerin anlam arayışlarını derinleştirmiş; bu durum maneviyatın hem bireysel hem de ilişkisel düzeyde yeniden önem kazanmasına zemin hazırlamıştır. Din psikolojisi literatürü incelendiğinde, maneviyatın bireyin yaşamı anlamlandırma, krizlerle başa çıkma ve psikolojik iyi oluşunu sürdürme süreçlerinde önemli bir rol üstlendiği görülmektedir (Pargament, 1997, s. 90-115; Koenig, 2012, s. 45-53). Özellikle dini ve manevi başa çıkma biçimlerinin bireylerin stresle mücadele kapasitesini artırdığı, umut ve psikolojik dayanıklılık düzeylerini desteklediği ifade edilmektedir (Pargament et al., 1998, s. 710-724). Türkiye’de yapılan araştırmalar da benzer şekilde manevi değerlerin bireyin içsel denge, huzur ve anlam dünyasını güçlendirdiğini ortaya koymaktadır (Ayten, 2012, s. 115-130; Hökelekli, 2020, s. 87-

95). Aile ve evlilik bağlamında gerçekleştirilen çalışmalar, dini ve manevi değerlerin eşler arası uyum, çatışma çözme becerileri ve evlilik doyumu üzerinde olumlu etkiler oluşturduğunu göstermektedir (Mahoney et al., 2001, s. 221-230; Arvas, 2017, s. 145-152; Kılınçer, 2021, s. 98-104). Özellikle affetme, sabır, empati, merhamet ve sorumluluk gibi manevi değerlerin iletişim süreçlerini düzenleyici ve ilişkiyi koruyucu bir işlev üstlendiği belirtilmektedir. Bununla birlikte mevcut literatürde maneviyat çoğunlukla bireysel bir değişken olarak ele alınmış; eşler arası iletişimi düzenleyen ilişkisel boyutu ise sınırlı biçimde incelenmiştir. Özellikle göç bağlamında yaşayan Müslüman ailelerde maneviyatın iletişim süreçlerine etkisini nitel yöntemlerle ele alan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir.

Göç ve diaspora bağlamı, evlilik ilişkilerinin anlaşılmasında dikkate alınması gereken önemli bir sosyokültürel çerçeve sunmaktadır. Almanya’da yaşayan Müslüman Türk aileler bir yandan kendi dini ve kültürel değerlerini koruma çabası gösterirken diğer yandan farklı bir toplumsal yapıya uyum sağlama sürecinde çeşitli sosyal ve psikolojik gerilimlerle karşılaşabilmektedirler (Berry, 1997, s. 9-11; Phinney et al., 2001, s. 496-500; Kaya, 2001; Karakaşoğlu, 2003). Bu durum, eşler arası iletişim süreçlerini daha karmaşık hale getirebilmekte; kültürel farklılıklar, kuşak çatışmaları, rol beklentileri ve değer sistemleri evlilik ilişkilerinde yeni sorun alanları oluşturabilmektedir. Özellikle diaspora yaşamında aile, kültürel kimliğin korunmasında merkezi bir işlev üstlendiği için (Kağıtçıbaşı, 2010) evlilik ilişkilerinde yaşanan sorunlar yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir boyut da taşımaktadır. Bu noktada maneviyat, göç sürecinde ortaya çıkan stres, yalnızlık, yabancılaşma ve kimlik karmaşası gibi durumlarla başa çıkmada önemli bir psikososyal kaynak haline gelebilmektedir. Dini pratikler, ortak ibadet deneyimleri, dua, sabır, affetme ve tevekkül gibi manevi unsurlar eşler arası iletişimi yumuşatabilmekte ve ilişkisel dayanıklılığı artırabilmektedir (Ceylan, 2024, ss. 65–72). Ancak manevi değerlerin ilişki süreçlerine etkisi her zaman tek yönlü ve olumlu olmayabilmektedir. Bazı durumlarda dini kavramların katı, yargılayıcı veya bağlamdan kopuk yorumlanması eşler arası çatışmaları artırabilmekte ve iletişim sorunlarını derinleştirebilmektedir. Bu nedenle maneviyatın evlilik ilişkilerindeki işlevinin çok boyutlu bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışma, Almanya’nın Hessen eyaletinde yaşayan Müslüman Türk ailelerde eşler arası iletişim süreçlerini ve maneviyatın bu süreçlerdeki düzenleyici ve onarıcı rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel problemi, evlilik ilişkilerinde ortaya çıkan iletişim sorunlarının çözümünde maneviyatın nasıl bir işlev üstlendiği ve bu işlevin göç

bağlamında nasıl şekillendiğidir. Çalışma, maneviyatı yalnızca bireysel bir inanç alanı olarak değil; eşler arası iletişimi düzenleyen, çatışmaları yumuşatan ve evlilik bağına güçlendiren ilişkisel bir dinamik olarak ele almaktadır. Bu yönüyle araştırma, din psikolojisi, aile danışmanlığı ve manevi danışmanlık alanlarına disiplinler arası bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Araştırma nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde tasarlanmış olup fenomenolojik desen kullanılmıştır. Veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Çalışma grubunu Almanya'nın Hessen eyaletinde, Frankfurt ve Darmstadt çevresinde yaşayan, yaşları 25 ile 50 arasında değişen ve en az beş yıllık evli olan toplam 60 katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiş; veriler kodlanarak tema ve alt temalar oluşturulmuştur. Katılımcı ifadelerinin güvenilirliğini artırmak amacıyla doğrudan alıntılara yer verilmiş ve katılımcılar kimlik bilgileri gizlenerek kodlanmıştır.

1. Bulgular

Bu bölümde, Almanya'nın Hessen eyaletinde yaşayan Müslüman Türk ailelerle gerçekleştirilen nitel görüşmelerden elde edilen bulgular ele alınmaktadır. Araştırma kapsamında özellikle Frankfurt ve Darmstadt çevresinde yaşayan evli bireylerin eşler arası iletişim deneyimleri, evlilik sürecinde karşılaştıkları sorun alanları ve maneviyatın bu süreçlerde üstlendiği işlevler incelenmiştir. Katılımcı anlatıları doğrultusunda elde edilen veriler, göç bağlamında aile ilişkilerinin yalnızca bireysel değil; aynı zamanda kültürel, sosyal ve manevi boyutlar üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Araştırma, 30 kadın ve 30 erkek olmak üzere toplam 60 evli bireyin katılımıyla yürütülmüştür. Katılımcılar 25–50 yaş aralığında olup tamamı en az beş yıllık evlilik deneyimine sahiptir. Katılımcıların önemli bir kısmı uzun yıllardır Almanya'da yaşayan, aile hayatını göç süreci içerisinde yeniden anlamlandıran ve evlilik ilişkilerini dini-kültürel değerlerle birlikte değerlendiren bireylerden oluşmaktadır. Bu durum, eşler arası iletişim süreçlerinin yalnızca kişisel özellikler üzerinden değil; diaspora yaşamının ürettiği sosyal ve kültürel dinamikler üzerinden de şekillendiğini ortaya koymaktadır. Araştırmada veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Görüşmelerde katılımcılara; eşler arası iletişim biçimleri, çatışma çözme yöntemleri, manevi değerlerin evlilik sürecindeki yeri, dini pratiklerin aile ilişkilerine etkisi ve göç yaşamının evlilik üzerindeki yansımalarıyla ilgili sorular yöneltmiştir. Elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiş; veriler kodlanarak tema ve alt temalar oluşturulmuştur.

Analiz sürecinde benzer anlam örüntüleri bir araya getirilmiş ve katılımcı deneyimlerini açıklayan ortak temalar belirlenmiştir.

Katılımcıların kimlik bilgilerinin gizliliğini korumak amacıyla kadın katılımcılar “K1–K30”, erkek katılımcılar ise “E1–E30” şeklinde kodlanmıştır. Araştırmada etik ilkeler doğrultusunda katılımcıların isimleri, özel yaşam bilgileri ve kişisel verileri gizli tutulmuştur. Ayrıca katılımcı ifadelerinin güvenilirliğini artırmak amacıyla doğrudan alıntılara yer verilmiş ve bulguların katılımcı deneyimlerini yansıtmaya özen gösterilmiştir. Katılımcıların eğitim düzeyi, meslek grubu, çocuk sayısı, ekonomik durumu ve evlilik süresi bakımından farklı sosyodemografik özelliklere sahip olması, araştırmanın veri çeşitliliğini güçlendirmiştir. Bu çeşitlilik sayesinde eşler arası iletişim ve maneviyat algısının farklı sosyokültürel arka planlar üzerinden değerlendirilmesi mümkün olmuştur. Özellikle göç deneyimi, kültürel aidiyet, dini pratiklerin yoğunluğu ve aile içi rol dağılımı gibi değişkenlerin iletişim süreçlerini etkilediği görülmüştür. Katılımcı anlatıları, maneviyatın birçok ailede iletişimi yumuşatan, empatiyi artıran ve evlilik bağına güçlendiren önemli bir unsur olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bazı katılımcılar, dini kavramların yanlış yorumlanmasının veya katı biçimde uygulanmasının iletişim problemlerini derinleştirebildiğini de ifade etmiştir. Bu yönüyle bulgular, maneviyatın evlilik ilişkilerindeki etkisinin çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

1.1. Eşler Arası İletişim

1.1.1. Sözlü ve Sözsüz İletişim

Katılımcıların büyük çoğunluğu eşleriyle iletişimlerinde sözlü iletişimi temel araç olarak kullandıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte sözsüz iletişimin de özellikle duygusal yoğunluğun arttığı durumlarda önemli bir işlev gördüğü anlaşılmıştır. Katılımcılar; bakış, yüz ifadesi, susma, beden duruşu, fiziksel temas ve mesafe koyma gibi sözsüz iletişim biçimlerinin eşler arasında anlam taşıdığını ifade etmiştir. Bazı katılımcılar sözsüz iletişimi, tartışmayı büyütmek veya eşini başkalarının yanında zor durumda bırakmamak amacıyla tercih ettiklerini belirtmiştir. Bu durum, sözsüz iletişimin yalnızca iletişim eksikliğine değil, aynı zamanda çatışmayı yönetme çabasına da işaret ettiğini göstermektedir. Örneğin bir kadın katılımcı, eşinin kalabalık ortamda kendisini anlaması için bakışlarını kullandığını şu şekilde ifade etmiştir: “Misafirlikte ya da kalabalık bir ortamda her şeyi açıkça söylemek istemiyorum. Bakışlarımla anlatmaya çalışıyorum. Bazen o da anlıyor, bazen anlamıyor. Ama bunu tartışma

çıkmasın diye yapıyorum.” (K8-32). Bir diğer kadın katılımcı ise sözsüz iletişimin duygusal durumu ifade etmedeki rolünü şöyle dile getirmiştir: “Bazen konuşacak gücüm olmuyor ama yüzümden ya da tavırlarımdan anlasın istiyorum. O an anlaşılacak benim için daha önemli oluyor.” (K15-41). Bir erkek katılımcı, sözsüz iletişimin duygusal yakınlık kurmadaki önemini şu şekilde ifade etmiştir: “Bazen konuşmak yetmiyor. Bir sarılmak ya da elini tutmak daha çok şey anlatıyor. Özellikle kırgınlık olduğunda bu daha etkili oluyor.” (E12-27). Bir başka erkek katılımcı ise sözsüz iletişimin çatışmayı azaltıcı yönüne dikkat çekmiştir: “Tartışma büyümesin diye bazen susarım ya da ortamdan uzaklaşıyorum. O an konuşursak daha kötü olabilir diye düşünüyorum.” (E19-35) Bu bulgular, evlilik iletişiminde sözlü ifadelerin yanında sözsüz göstergelerin de ilişkiyi düzenleyici ve çatışmayı yönetici bir rol üstlendiğini göstermektedir.

1.1.2. Karşılıklı Etkileşim ve İletişim Açıklığı

Katılımcıların önemli bir bölümü, eşleriyle yaşadıkları sorunları konuşarak çözmeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Karşılıklı konuşma, dinleme ve ortak çözüm arayışı evlilikte olumlu iletişimin temel göstergeleri olarak öne çıkmıştır. Bazı katılımcılar, sorun yaşandığında hemen konuşmayı tercih ettiklerini belirtirken; bazıları ise tartışmanın şiddetlenmemesi için kısa süreli sessizliği veya zaman tanımayı tercih ettiklerini ifade etmiştir. Ancak uzun süreli susma, iletişimden kaçınma veya sorunları erteleme, katılımcılar tarafından evlilikte çatışmayı artıran unsurlar arasında değerlendirilmiştir. Bir erkek katılımcı, sorunların konuşularak çözüldüğünü şu şekilde ifade etmiştir: “Bizde bir mesele olduğunda mutlaka konuşulur. Bazen tartışırız ama sonunda konuşmadan çözülmez. Konuştuğumuz zaman mesele büyümüyor.” (E5-29). Bir diğer erkek katılımcı ise iletişimde zamanlamanın önemine dikkat çekmiştir: “Her şeyi hemen konuşmak bazen işe yaramıyor. Önce sakinleşip sonra konuşunca daha sağlıklı oluyor. Yoksa kırıncı olabiliyoruz.” (E16-30). Buna karşılık bir kadın katılımcı, eşinin iletişimden kaçınmasının çatışmayı artırdığını belirtmiştir: “Ben konuşarak çözmek istiyorum ama eşim çoğu zaman susuyor. O sustukça ben daha çok geriliyorum. Asıl sorun da bu oluyor.” (K14-33). Bir başka kadın katılımcı ise karşılıklı dinleme eksikliğinin iletişimi zorlaştırdığını şu şekilde ifade etmiştir: “Konuşuyoruz ama bazen gerçekten dinlenmediğimi hissediyorum. Sadece cevap vermek için dinlenince sorun çözülüyor.” (K22-28) Bu bulgular, eşler arası iletişimde yalnızca konuşmanın değil, karşılıklı açıklık, etkin dinleme ve uygun zamanlama gibi unsurların da belirleyici olduğunu göstermektedir.

1.1.3. Kişilik Özellikleri ve İletişim Biçimi

Katılımcıların ifadelerinde kişilik özellikleri, eşler arası iletişimi etkileyen en önemli faktörlerden biri olarak öne çıkmıştır. Dışa dönüklük, içe kapanıklık, sabır düzeyi, öfke kontrolü, duyguları ifade etme biçimi ve problem çözmeye açıklık, iletişim süreçlerini belirleyen kişisel özellikler arasında yer almıştır. Bazı katılımcılar eşleriyle benzer karakter özelliklerine sahip olmanın iletişimi kolaylaştırdığını belirtirken; bazıları farklı karakterlerin ilişkiyi tamamlayıcı bir işlev gördüğünü ifade etmiştir. Bir kadın katılımcı, benzer kişilik özelliklerinin uyuma katkısını şu şekilde açıklamıştır: “Eşimle birçok konuda benzer düşünüyoruz. Bu da anlaşmayı kolaylaştırıyor. Aynı şeylere üzülp aynı şeylere sevinebiliyoruz.” (K3-26). Bir diğer kadın katılımcı ise farklılıkların zaman zaman zorlayıcı olabildiğini ancak yönetilebildiğinde ilişkiye katkı sunduğunu belirtmiştir: “Ben daha duygusalım, eşim daha mantıklı. Bazen bu durum beni anlaşılmamış hissettiriyor ama konuşarak denge kurmaya çalışıyoruz.” (K19-39). Bir erkek katılımcı, farklılıkların tamamlayıcı olabileceğini şu şekilde ifade etmiştir: “Ben daha çabuk sinirlenirim, eşim daha sakin. Onun sakinliği bazen beni de toparlıyor. Aynı olsaydık belki daha çok çatışardık.” (E18-34). Bir başka erkek katılımcı ise kişilik özelliklerinin iletişim tarzını doğrudan etkilediğine dikkat çekmiştir: “Ben içime atan biriyim, eşim ise hemen konuşmak ister. Bu yüzden bazen anlaşmak zor oluyor ama zamanla birbirimize alıştık.” (E7-31) Bu bulgular, kişilik farklılıklarının doğrudan bir çatışma sebebi olmadığını; bu farklılıkların nasıl yönetildiğinin evlilik ilişkisi açısından daha belirleyici olduğunu göstermektedir.

1.1.4. Birbirini Anlama ve Duygusal Farkındalık

Katılımcıların çoğu, eşlerinin ruh hâlini sözlü olarak ifade etmese bile anlayabildiklerini belirtmiştir. Özellikle olumsuz duyguların yüz ifadesi, ses tonu, sessizlik veya davranış değişikliği üzerinden fark edildiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte katılımcılar, eşin ruh hâlini fark etmenin her zaman sağlıklı bir iletişime dönüşmediğini de vurgulamıştır. Bazı katılımcılar, eşinin üzgün veya öfkeli olduğunu fark ettiğini ancak çatışma çıkmaması için konuşmayı ertelediğini ifade etmiştir. Bir erkek katılımcı eşinin ruh hâlini kolayca anlayabildiğini şu sözlerle dile getirmiştir: “Eşim konuşmasa da yüzünden anlarım. Üzgünse ya da kızgınsa bunu belli eder. Ama bazen hemen sormam, biraz sakinleşmesini beklerim.” (E9-30). Bir diğer erkek katılımcı ise duygusal farkındalığın iletişimi her zaman kolaylaştırmadığını şu şekilde ifade etmiştir: “Anladığımı düşünüyorum ama bazen nasıl yaklaşacağımı bilemiyorum. Yanlış bir şey söylememek için geri durduğum oluyor.” (E14-31). Kadın katılımcılar arasında ise

anlaşılmama hissinin daha belirgin olduğu görülmüştür. Bir kadın katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Eşim benim yorulduğumu görüyor ama duygusal olarak neye ihtiyacım olduğunu her zaman anlamıyor. Bazen sadece anlaşılmak istiyorum.” (K21-42). Bir başka kadın katılımcı ise duyguların fark edilmesine rağmen yeterince karşılık bulmamasına dikkat çekmiştir: “Beni üzgün gördüğünde fark ediyor ama çoğu zaman nasıl destek olacağını bilemiyor. Ben de bunu eksiklik olarak hissediyorum.” (K9-28) Bu bulgular, evlilikte duygusal farkındalığın iletişim açısından önemli bir unsur olduğunu; ancak bu farkındalığın ilişkiyi güçlendirebilmesi için sözlü ifade, ilgi ve empati ile desteklenmesi gerektiğini göstermektedir.

1.2. Sosyokültürel Faktörler

1.2.1. Ortak Değerler ve İnanç Uyumu

Katılımcıların önemli bir bölümü, ortak dini ve ahlaki değerlere sahip olmanın evlilik uyumunu güçlendirdiğini belirtmiştir. Ortak inanç dünyası; karar alma, çocuk yetiştirme, aile içi roller, ibadet alışkanlıkları ve sosyal ilişkilerde uyumu kolaylaştıran bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bir erkek katılımcı bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Aynı değerlere inanmamız bizi birçok konuda rahatlatıyor. Neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda çok ayırmıyoruz.” (E3-25). Bir diğer erkek katılımcı ise ortak değerlerin özellikle aile içi karar süreçlerinde belirleyici olduğunu vurgulamıştır: “Çocuk yetiştirirken ya da önemli kararlar alırken aynı bakış açısına sahip olmak işi kolaylaştırıyor. Bu da tartışmaları azaltıyor.” (E21-36). Bir kadın katılımcı ise ortak dini hassasiyetlerin evlilikte güven oluşturduğunu belirtmiştir: “Eşimle aynı inanç hassasiyetine sahip olmak bana güven veriyor. En azından temel konularda aynı yöne baktığımızı biliyorum.” (K6-27). Bir başka kadın katılımcı ise manevi değerlerin ilişkiyi koruyucu yönüne dikkat çekmiştir: “Ortak değerlerimiz olmasa bu kadar sabırlı olamazdık diye düşünüyorum. İnanç bizi daha dikkatli davranmaya yönlendiriyor.” (K18-40) Bu bulgular, dini ve manevi ortaklığın evlilikte yalnızca ibadet boyutuyla sınırlı kalmadığını; aynı zamanda ilişki düzeni, karar alma süreçleri ve karşılıklı güvenin inşasında belirleyici bir rol üstlendiğini göstermektedir.

1.2.2. Kültürel Farklılıklar ve Uyum Süreci

Katılımcıların bir kısmı, eşleriyle farklı aile ve kültürel arka planlardan gelmelerinin özellikle evliliğin ilk yıllarında çeşitli uyum sorunlarına ve çatışmalara yol açtığını ifade etmiştir. Aile büyüklerinin beklentileri, geleneksel rol anlayışları, misafirlik pratikleri, çocuk

yetiştirme biçimleri ve ekonomik karar alma süreçleri, kültürel farklılıkların en belirgin şekilde ortaya çıktığı alanlar arasında yer almıştır. Bir kadın katılımcı, kültürel farklılıkların evliliğin ilk dönemlerinde zorlayıcı olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: “Eşimin ailesinde bazı şeyler çok normaldi ama benim ailemde öyle değildi. İlk yıllarda bunu çok yaşadık. Zamanla sınır koymayı ve birbirimizi anlamayı öğrendik.” (K17-34). Bir diğer kadın katılımcı ise aile beklentilerinin uyum sürecini zorlaştırdığını vurgulamıştır: “Benim ailemde bazı kurallar daha katıydı, eşimin ailesinde ise daha rahattı. Bu farklılıklar özellikle ilk zamanlarda bizi zorladı.” (K9-28). Bir erkek katılımcı, kültürel farklılıkların başlangıçta çatışma doğurduğunu ancak zamanla yönetilebilir hâle geldiğini ifade etmiştir: “İlk yıllarda ailelerimizin beklentileri yüzünden çok tartıştık. Ama zamanla kendi düzenimizi kurmayı öğrendik.” (E14-31). Bir başka erkek katılımcı ise bu farklılıkların zamanla geliştirici bir işlev kazandığını belirtmiştir: “Farklı ailelerden gelmek başta zordu ama sonra birbirimize yeni bakış açıları kattı. Ben onun ailesinden bazı şeyler öğrendim, o da benim ailemden.” (E22-29) Bu bulgular, sosyokültürel farklılıkların evlilikte hem çatışma hem de gelişim kaynağı olabileceğini göstermektedir. Belirleyici olan unsurun, eşlerin bu farklılıkları nasıl anlamlandırdığı ve yönettiği olduğu; farklılıkların tehdit olarak algılanması durumunda çatışmayı artırdığı, öğrenme ve uyum fırsatı olarak değerlendirilmesi durumunda ise ilişkiyi güçlendirdiği anlaşılmaktadır.

1.3. Çatışma ve Problem Çözme

1.3.1. Çatışma Nedenleri

Katılımcı ifadeleri doğrultusunda evlilikte en sık karşılaşılan çatışma nedenleri aşağıdaki temalar altında toplanmıştır:

Ana Tema	Alt Kodlar
<u>İletişim eksikliği</u>	<u>Susma, erteleme, yanlış anlama, dinlememe</u>
<u>Aile müdahalesi</u>	<u>Kayınvalide-kayınpeder etkisi, aile beklentileri, sınır ihlali</u>
<u>Rol paylaşımı</u>	<u>Ev işleri, çocuk bakımı, ekonomik sorumluluklar</u>
<u>Kişilik farklılığı</u>	<u>Öfke kontrolü, içe kapanıklık, baskınlık</u>
<u>Sosyokültürel farklar</u>	<u>Gelenek, aile kültürü, göç deneyimi</u>
<u>Manevi beklenti farklılığı</u>	<u>Dindarlık algısı, ibadet hassasiyeti, dini sorumluluk yorumu</u>

Katılımcıların önemli bir kısmı, aile müdahalesinin özellikle evliliğin ilk dönemlerinde çatışmaları artırdığını ifade etmiştir. Bununla birlikte bazı katılımcılar, zamanla eşler arasında

sınırların daha net çizilmesiyle bu etkinin azaldığını belirtmiştir. Bir kadın katılımcı aile müdahalesinin evliliğe etkisini şu şekilde dile getirmiştir: “İlk yıllarda eşimin ailesinin beklentileri bizi çok etkiledi. Kendi düzenimizi kurmakta zorlandık. Sonra eşimle konuşarak sınır koymayı öğrendik.” (K11-33). Benzer şekilde bir başka kadın katılımcı da aile beklentilerinin baskı oluşturduğunu ifade etmiştir: “Eşimin ailesinin beklentileri bazen bizim kararlarımızın önüne geçiyordu. Bu da ister istemez aramızda gerilim oluşturunuyordu.” (K19-39). Bir erkek katılımcı ise bu sürecin zamanla yönetilebilir hâle geldiğini vurgulamıştır: “Aileler ister istemez karışıyor ama zamanla eşimle kendi sınırlarımızı belirledik. Bu da tartışmaları azalttı.” (E8-35). Bir diğer erkek katılımcı da aile müdahalesinin çatışma üzerindeki etkisini şu şekilde ifade etmiştir: “Özellikle evliliğin başında ailelerin etkisi çok fazlaydı. Kendi düzenimizi kurdukça daha rahat ettik.” (E21-36). Rol paylaşımı da özellikle kadın katılımcılar tarafından sıklıkla dile getirilen bir çatışma alanı olarak öne çıkmıştır. Ev içi sorumlulukların adil paylaşılmaması, kadın katılımcılarda anlaşılmama ve değersizlik hissini artırabilmektedir. Bir kadın katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Evdeki işleri doğal olarak benim yapmam bekleniyor gibi hissediyorum. Yardım edilmediğinde sadece yorulmuyorum, aynı zamanda görülmediğimi hissediyorum.” (K24-37). Bir erkek katılımcı ise rol paylaşımına ilişkin farkındalığını şu şekilde dile getirmiştir: “Eskiden ev işlerini çok düşünmezdim ama zamanla bunun eşim için ne kadar önemli olduğunu fark ettim. Paylaşınca tartışmalar azaldı.” (E15-32). Bu bulgular, evlilikte çatışmaların çoğu zaman yalnızca görünür sorunlardan kaynaklanmadığını; bu sorunların arka planında yer alan adalet, ilgi, değer görme ve karşılıklı beklentilerin belirleyici olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla çatışma dinamiklerinin anlaşılmasında yalnızca davranışsal düzeyin değil, aynı zamanda ilişkisel ve değer temelli boyutların da dikkate alınması gerekmektedir.

1.3.2. Problem Çözme Yöntemleri

Katılımcıların problem çözme süreçlerinde en sık başvurdukları yöntemler; konuşma, zaman tanıma, empati kurma, özür dileme, sabretme, dua etme, aile sınırlarını belirleme ve ortak çözüm arayışı olarak belirlenmiştir. Bu yöntemler, yalnızca bilişsel ve davranışsal süreçleri değil, aynı zamanda duygusal düzenleme ve manevi başa çıkma boyutlarını da içermektedir.

Problem Çözme Yöntemi	Açıklama
<u>Konuşma ve diyalog</u>	<u>Sorunu açık biçimde dile getirme</u>
<u>Zaman tanıma</u>	<u>Tartışma anında sakinleşmeyi bekleme</u>
<u>Empati</u>	<u>Eşin bakış açısını anlamaya çalışma</u>
<u>Özür dileme</u>	<u>Hatanın kabul edilmesi</u>
<u>Sınır koyma</u>	<u>Aile müdahalesini azaltma</u>
<u>Manevi başa çıkma</u>	<u>Dua, sabır, tevekkül ve affetme</u>
<u>Ortak çözüm</u>	<u>İki tarafın da razı olacağı yol arama</u>

Bir erkek katılımcı, iletişimin problem çözmedeki merkezi rolünü şu şekilde ifade etmiştir: “Sorunu konuşmadan çözmek mümkün olmuyor. Bazen zor oluyor ama konuştuğuktan sonra ikimiz de rahatlıyoruz.” (E7-29). Bir diğer erkek katılımcı ise empati ve ortak çözüm arayışının önemine dikkat çekmiştir: “Eşimle konuşurken onun açısından bakmaya çalışıyorum. O zaman tartışma büyümüyor, daha kolay orta yolu buluyoruz.” (E19-35). Bir kadın katılımcı, zaman tanımanın çatışmayı azaltıcı etkisini şu sözlerle vurgulamıştır: “O an konuşunca daha çok kırıncı olabiliyoruz. Biraz bekleyince daha sakin konuşuyoruz. Bu bizim için daha iyi oluyor.” (K18-40). Bir başka kadın katılımcı ise manevi başa çıkma yollarının problem çözme sürecine katkısını dile getirmiştir: “Bazen konuşmak yetmiyor. Dua etmek, sabretmek ve biraz geri çekilmek bana iyi geliyor. Sonra daha sağlıklı konuşabiliyoruz.” (K7-26). Bu bulgular, problem çözme sürecinde yalnızca iletişim becerilerinin değil, aynı zamanda duygusal düzenleme stratejilerinin ve manevi başa çıkma mekanizmalarının da önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Özellikle sabır, dua ve affetme gibi manevi unsurların, çatışmanın şiddetini azaltarak yapıcı çözüm süreçlerini desteklediği anlaşılmaktadır.

1.4. Maneviyat Algısı

Katılımcıların büyük çoğunluğu maneviyatı dinî inançla ilişkili bir çerçevede tanımlamıştır. Maneviyat; Allah’a yakınlık, içsel huzur, dua, sabır, şükür, helal-haram bilinci, sorumluluk duygusu, merhamet ve ahlaki olgunluk gibi kavramlar üzerinden anlamlandırılmıştır. Bu tanımlar, maneviyatın yalnızca bireysel bir inanç alanı değil, aynı zamanda bireyin duygu, düşünce ve davranışlarını yönlendiren bütüncül bir yapı olarak algılandığını göstermektedir. Bir kadın katılımcı maneviyatı şu şekilde ifade etmiştir: “Maneviyat benim için Allah’a dayanmak, yalnız olmadığını bilmek ve zor zamanda sabretmektir.” (K5-27). Bir diğer kadın katılımcı ise maneviyatın içsel huzur boyutuna dikkat

çekmiştir: “Maneviyat bana huzur veriyor. Ne olursa olsun Allah’a sığınmak insanı rahatlatıyor.” (K16-34). Bir erkek katılımcı maneviyatı davranışları düzenleyen bir bilinç olarak değerlendirmiştir: “Maneviyat insanın kendini kontrol etmesidir. Öfkelenildiğinde de Allah’ın gördüğünü bilmek insanı tutuyor.” (E16-30). Bir başka erkek katılımcı ise maneviyatın sorumluluk ve ahlaki farkındalık boyutunu şu şekilde dile getirmiştir: “İnsan maneviyatı güçlü olunca yaptığı her şeyin hesabını düşünebiliyor. Bu da davranışlarına dikkat etmesini sağlıyor.” (E4-36). Bu bulgular, katılımcıların maneviyatı yalnızca içsel huzur sağlayan bir unsur olarak değil, aynı zamanda davranışları düzenleyen ve ahlaki sorumluluk bilincini güçlendiren bir yapı olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla maneviyatın, bireysel anlamlandırma süreçlerinin ötesinde, kişilerarası ilişkilerde tutum ve davranışları yönlendiren işlevsel bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

1.5. Maneviyatın Evlilik İletişimindeki Rolü

Katılımcıların tamamına yakını maneviyatın eşler arası iletişimde etkili olduğunu ifade etmiştir. Maneviyatın özellikle çatışma anlarında sabır, öfke kontrolü, affetme, empati ve fedakârlık gibi tutumları güçlendirdiği görülmüştür.

1.5.1. Sabır ve Öfke Kontrolü

Katılımcıların önemli bir bölümü, maneviyatın tartışma anlarında öfkeyi kontrol etmeye yardımcı olduğunu belirtmiştir. Manevi sorumluluk bilinci, bireylerin söz ve davranışlarında daha dikkatli olmalarını sağlamakta; ani tepkilerin önüne geçerek daha kontrollü bir iletişim sürecine katkıda bulunmaktadır. Bir erkek katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Bazen çok sinirleniyorum ama sonra söylediğim sözün hesabını vereceğimi düşünüyorum. Bu beni durduruyor.” (E11-34). Bir diğer erkek katılımcı da benzer şekilde maneviyatın öfke kontrolündeki rolünü vurgulamıştır: “Öfkelenildiğimde kendimi tutmaya çalışıyorum. Çünkü kırıncı olmanın doğru olmadığını biliyorum.” (E6-29). Bir kadın katılımcı sabrın evlilikteki önemini şu sözlerle dile getirmiştir: “Sabır benim evliliğimde çok önemli. Her şeyi hemen büyütmemeyi maneviyatla öğrendiğimi düşünüyorum.” (K19-39). Bir başka kadın katılımcı ise sabrın ilişkiyi koruyucu yönüne dikkat çekmiştir: “Sabretmek bazen susmak değil, doğru zamanı beklemek demek. Bu da tartışmaların büyümesini engelliyor.” (K2-27). Bu bulgular, maneviyatın bireylerin duygusal düzenleme süreçlerini desteklediğini ve özellikle öfke kontrolü yoluyla evlilikte yıkıcı iletişim biçimlerini azaltıcı bir işlev üstlendiğini göstermektedir.

1.5.2. Affetme ve Merhamet

Katılımcılar, maneviyatın affetmeyi kolaylaştırdığını ve eşe karşı daha merhametli bir bakış açısı geliştirmeye katkı sağladığını ifade etmiştir. Özellikle uzun süreli evliliklerde affetmenin, ilişkinin devamlılığı açısından temel bir unsur olduğu vurgulanmıştır. Bir kadın katılımcı affetmenin önemini şu şekilde ifade etmiştir: “Eşini affetmeden evlilik yürümüyor. İnanç bana affetmenin zayıflık değil, olgunluk olduğunu hatırlatıyor.” (K27-35). Bir diğer kadın katılımcı ise merhametin ilişkiyi yumuşatıcı etkisine dikkat çekmiştir: “Karşımdakine merhametle bakınca daha kolay affediyorum. Bu da ilişkimizi koruyor.” (K8-30). Bir erkek katılımcı maneviyatın affetmeye katkısını şu sözlerle dile getirmiştir: “Maneviyat olmasa insan bazen gururuna yeniliyor. Ama Allah rızası için alttan almak evliliği koruyor.” (E20-33). Bir başka erkek katılımcı ise affetmenin ilişkisel boyutunu şöyle açıklamıştır: “Affetmek bazen zor ama gerekli. Yoksa küçük şeyler büyüüp ilişkiye zarar veriyor.” (E3-25). Bu bulgular, maneviyatın affetme ve merhamet gibi ilişkiyi onarıcı tutumları güçlendirdiğini ve evlilikte duygusal bağın korunmasına katkı sağladığını göstermektedir.

1.5.3. Empati ve Anlamlandırma

Katılımcılar, maneviyatın olaylara daha geniş bir perspektiften bakmalarını sağladığını ve bu durumun empatiyi güçlendirdiğini ifade etmiştir. Bu bakış açısı, eşin davranışlarını yalnızca kişisel bir saldırı olarak algılamayı azaltmakta ve daha anlayışlı bir yaklaşım geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bir kadın katılımcı bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “Bazen eşimin de yorulduğunu, onun da imtihanları olduğunu düşünüyorum. Böyle bakınca daha anlayışlı oluyorum.” (K13-29). Bir başka kadın katılımcı ise empati kurmanın ilişkiyi güçlendirdiğini belirtmiştir: “Onun yerinde olmayı düşündüğümde daha sakin kalabiliyorum. Bu da tartışmaları azaltıyor.” (K20-32). Bir erkek katılımcı maneviyatın anlamlandırma sürecine katkısını şu şekilde ifade etmiştir: “Her şeyi hemen kişisel almamaya çalışıyorum. Hayatta herkesin zorlandığı zamanlar var.” (E10-27). Bir diğer erkek katılımcı ise bu sürecin iletişime etkisini şöyle açıklamıştır: “Maneviyat insana geniş bakmayı öğretiyor. Böyle olunca eşine karşı daha anlayışlı oluyorsun.” (E25-34). Bu bulgular, maneviyatın evlilikte yalnızca kriz anlarında başvurulacak bir destek mekanizması olmadığını; aynı zamanda gündelik ilişkiyi anlamlandıran ve empatik iletişimi güçlendiren bir çerçeve sunduğunu göstermektedir.

1.6. Manevi Değerlerin Evlilik İlişkisini Düzenleyici İşlevi

Katılımcı ifadeleri doğrultusunda evlilik ilişkisinde öne çıkan manevi değerler; sevgi, saygı, sadakat, sabır, şükür, yardımlaşma, empati, mahremiyet ve güven olarak belirlenmiştir. Bu değerler, evlilik ilişkisinin hem duygusal hem de davranışsal boyutunu düzenleyen temel unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

<u>Manevi Değer</u>	<u>Evlilik İlişkisindeki İşlevi</u>
<u>Sevgi</u>	<u>Yakınlık ve bağlılığı güçlendirir</u>
<u>Saygı</u>	<u>Sınırları ve kişilik haklarını korur</u>
<u>Sadakat</u>	<u>Güven duygusunu pekiştirir</u>
<u>Sabır</u>	<u>Çatışmaların büyümesini engeller</u>
<u>Şükür</u>	<u>Olumlu bakışı güçlendirir</u>
<u>Yardımlaşma</u>	<u>Ortak hayat bilincini artırır</u>
<u>Empati</u>	<u>Anlaşılma ve destek duygusunu artırır</u>
<u>Mahremiyet</u>	<u>Güven ve özel alanı korur</u>

Katılımcılar, bu değerlerin yalnızca teorik ahlaki ilkeler olmadığını; evlilik içinde günlük davranışlara yansıdığı ölçüde ilişkiyi güçlendirdiğini ifade etmiştir. Bu durum, manevi değerlerin pratik yaşamda somut karşılıklar bulduğunu ve ilişkiyi düzenleyen normatif bir çerçeve sunduğunu göstermektedir. Bir kadın katılımcı saygının evlilikteki belirleyici rolünü şu şekilde ifade etmiştir: “Saygı olmayınca sevgi de zarar görüyor. Evlilikte insanın sınırlarının bilinmesi çok önemli.” (K10-32). Bir diğer kadın katılımcı ise empati ve yardımlaşmanın önemine dikkat çekmiştir: “Eşimle birbirimizi anlamaya çalıştığımızda her şey daha kolay oluyor. Yardımlaşınca da aramızdaki bağ güçleniyor.” (K22-28). Bir erkek katılımcı sadakat ve güvenin evlilikteki merkezi rolünü şu sözlerle dile getirmiştir: “Evlilikte güven sarsılırsa her şey sarsılıyor. Sadakat sadece aldatmamak değil, eşine karşı dürüst olmak demek.” (E24-36). Bir başka erkek katılımcı ise mahremiyet ve sınırların korunmasının önemini şu şekilde ifade etmiştir: “Evlilikte bazı şeyler sadece eşler arasında kalmalı. Bu hem güveni artırıyor hem de ilişkiyi koruyor.” (E9-28). Bu bulgular, manevi değerlerin evlilik ilişkisinde soyut ilkeler olmanın ötesinde, eşler arası iletişimi ve davranışları düzenleyen işlevsel normlar olarak rol oynadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu değerlerin günlük yaşam pratiklerine yansması, evlilik ilişkisinin sürdürülebilirliği açısından belirleyici bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

1.7. Evliliğin Manevi Anlamı

Katılımcılar evliliği yalnızca toplumsal ya da hukuki bir birliktelik olarak değil, aynı zamanda manevi bir sorumluluk ve bireysel olgunlaşma süreci olarak değerlendirmiştir. Evlilik; birliktelik, emanet, sorumluluk, aile kurma, günahlardan korunma, huzur bulma ve birlikte olgunlaşma gibi kavramlar üzerinden anlamlandırılmıştır. Bu çerçevede evlilik, bireylerin hem kendileriyle hem de eşleriyle olan ilişkilerini yeniden yapılandırdıkları manevi bir gelişim alanı olarak öne çıkmaktadır. Bir erkek katılımcı evliliğin manevi boyutunu şu şekilde ifade etmiştir: “Evlilik sadece aynı evde yaşamak değil. Birbirine emanet olmak, birlikte Allah’ın rızasını aramak.” (E2-30). Bir diğer erkek katılımcı ise evliliğin sorumluluk boyutuna dikkat çekmiştir: “Evlilik insanın sorumluluklarını artırıyor. Sadece kendin için değil, eşin için de doğru olanı yapmaya çalışıyorsun.” (E13-34). Bir kadın katılımcı evliliğin olgunlaştırıcı yönünü şu sözlerle dile getirmiştir: “Evlilik insanın nefsini terbiye ediyor. Sabretmeyi, paylaşmayı, bazen susmayı öğretiyor.” (K22-28). Bir başka kadın katılımcı ise evliliğin huzur ve anlam boyutunu şu şekilde ifade etmiştir: “Evlilik bana huzur veren bir alan. Birlikte hayatı paylaşmak ve birbirine destek olmak çok değerli.” (K4-31). Bu bulgular, evliliğin katılımcılar tarafından yalnızca bir birliktelik biçimi olarak değil; aynı zamanda manevi gelişim, ahlaki olgunlaşma ve sorumluluk bilincinin derinleştiği bir süreç olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Araştırma bulguları genel olarak değerlendirildiğinde, eşler arası iletişim ile maneviyat arasında güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Sağlıklı iletişim, evlilik ilişkisinin sürdürülebilirliğini güçlendirirken; maneviyat bu iletişimi sabır, affetme, empati, merhamet ve sorumluluk bilinci gibi değerler aracılığıyla desteklemektedir. Bu durum, iletişim ve maneviyatın evlilik ilişkisinde birbirini tamamlayan iki temel boyut olarak işlev gördüğüne işaret etmektedir. Bulgular, Almanya Hessen eyaletinde yaşayan ailelerde maneviyatın yalnızca bireysel bir inanç alanı olmadığını; aynı zamanda eşler arası iletişimi düzenleyen, çatışmaları yumuşatan ve evlilik bağına güçlendiren önemli bir ilişki dinamiği olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle maneviyat, evlilik ilişkisinin hem anlamlandırılmasında hem de sürdürülebilirliğinde belirleyici bir rol üstlenmektedir.

2. Evlilik, İletişim ve Maneviyat İlişkisinin Değerlendirilmesi

Bu araştırma, Almanya’nın Hessen eyaletinde yaşayan Müslüman Türk ailelerde eşler arası iletişim ile maneviyat arasındaki ilişkinin çok boyutlu ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırma bulguları, evlilik ilişkisinin yalnızca bireysel özellikler veya iletişim becerileri üzerinden açıklanamayacağını; aynı zamanda bireylerin

manevi değerleri, kültürel aidiyetleri, göç deneyimleri ve aileden taşıdıkları ilişki örüntüleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, evlilik ilişkisini yalnızca sosyal ve psikolojik bir birliktelik olarak değil, aynı zamanda anlam, değer, sorumluluk ve manevi yönelim alanı olarak ele almaktadır. Araştırmanın temel bulgularından biri, eşler arası iletişimin evlilik ilişkisinin niteliğini belirleyen merkezi bir unsur olmasıdır. Katılımcıların önemli bir bölümü, yaşanan sorunların çözümünde konuşma, dinleme, karşılıklı anlama ve empatik yaklaşımın belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Özellikle “Konuştuğumuz zaman mesele büyümüyor” (E5-29) şeklindeki ifade, açık iletişimin çatışmaları azaltıcı ve ilişkiyi koruyucu işlevini göstermektedir. Bu bulgu, etkili iletişimin evlilik doyumu ve ilişki devamlılığı üzerindeki olumlu etkisini ortaya koyan araştırmalarla paralellik göstermektedir (Gottman & Levenson, 1992, ss. 221–233; Markman et al., 2010, ss. 289–298). Buna göre iletişim, yalnızca bilgi aktarımına dayalı teknik bir süreç değil; güven, yakınlık, aidiyet ve duygusal paylaşımı mümkün kılan ilişkisel bir alan olarak değerlendirilebilir.

Araştırmada sözsüz iletişimin de evlilik ilişkilerinde önemli bir rol oynadığı görülmüştür. Katılımcıların bakış, susma, beden dili, fiziksel temas ve mesafe gibi sözsüz iletişim biçimlerini anlam üretici unsurlar olarak değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Özellikle duygusal yoğunluğun arttığı anlarda sözsüz iletişimin bazen çatışmayı azaltıcı, bazen ise duygusal mesafeyi artırıcı bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır. “Sarılmak daha çok şey anlatıyor” (E12-27) şeklindeki ifade, fiziksel temasın duygusal yakınlığı güçlendiren yönünü ortaya koymaktadır. Bu durum, iletişimin yalnızca sözel aktarım üzerinden değil; duygusal ve davranışsal göstergeler üzerinden de şekillendiğini göstermektedir. Dökmen’in (2021) iletişim süreçlerine ilişkin değerlendirmeleri de bu bulguyu desteklemektedir. Araştırmanın önemli sonuçlarından biri de kişilik özelliklerinin eşler arası iletişim biçimini doğrudan etkilediğidir. Bulgular, benzer kişilik özelliklerinin uyumu kolaylaştırabildiğini; ancak farklı kişilik özelliklerinin doğru yönetildiğinde ilişkiyi dengeleyen ve tamamlayan bir yapıya dönüştüğünü göstermektedir. “Onun sakinliği beni toparlıyor” (E18-34) ifadesi, farklı kişilik özelliklerinin her zaman çatışma kaynağı olmadığını, bazen ilişkinin sürekliliğini destekleyen bir denge unsuru hâline gelebildiğini göstermektedir. Bu sonuç, kişilik özellikleri ile evlilik uyumu arasındaki ilişkiye dikkat çeken çalışmalarla uyumludur (Tuzcu, 2017; Kütük, 2021). Dolayısıyla evlilik uyumunda belirleyici olan unsurun yalnızca benzerlik değil, farklılıkların nasıl anlamlandırıldığı ve yönetildiği olduğu söylenebilir. Araştırmada kadın katılımcıların daha yoğun biçimde “anlaşılmama” duygusunu ifade etmeleri dikkat çekmektedir. Kadın katılımcılar, yalnızca gündelik sorunların çözülmesini değil; duygusal olarak fark edilme,

anlaşılma ve desteklenme ihtiyacını vurgulamıştır. “Sadece anlaşılmak istiyorum” (K21-42) ifadesi, evlilikte duygusal ihtiyaçların iletişim süreçlerinde ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, kadınların evlilik ilişkisinde empati, duygusal paylaşım ve ilgi beklentilerini daha güçlü biçimde dile getirdiğini belirten çalışmalarla örtüşmektedir (Tarhan, 2022). Ancak bu durum yalnızca biyolojik veya cinsiyet temelli bir farklılık olarak değerlendirilmemelidir. Toplumsal roller, kültürel beklentiler ve duygusal ifade biçimleri de bu deneyimin oluşumunda etkili görünmektedir.

Araştırmanın öne çıkan bir diğer boyutu, göç deneyiminin evlilik ilişkileri üzerindeki etkisidir. Almanya’da yaşayan Müslüman Türk ailelerin bir yandan kendi kültürel ve dini değerlerini koruma çabası içinde olduğu, diğer yandan farklı bir toplumsal yapıya uyum sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu durum, eşler arası iletişim süreçlerinde yeni gerilim alanları oluşturabilmektedir. Özellikle aile büyüklerinin beklentileri, kültürel rol dağılımları, çocuk yetiştirme anlayışları ve sosyal çevre baskıları evlilik ilişkisinde çatışma kaynağı olarak ortaya çıkabilmektedir. “İlk yıllarda eşimin ailesinin beklentileri bizi çok etkiledi” (K11-33) ifadesi, aile kültürü ve akrabalık ilişkilerinin evlilik iletişimini doğrudan etkilediğini göstermektedir. Bu bulgu, kültürel farklılıkların evlilik uyumunu zorlaştırabileceğini belirten çalışmalarla paralellik taşımaktadır (Berry, 1997, ss. 5–34; Sertelin Mercan, 2009). Bununla birlikte araştırma, kültürel farklılıkların yalnızca çatışma kaynağı olmadığını; zamanla öğrenme, uyum ve gelişim alanına dönüşebildiğini de göstermektedir. “Farklı ailelerden gelmek başta zordu ama sonra birbirimize yeni bakış açıları kattı” (E22-29) ifadesi, kültürel çeşitliliğin ilişkiyi zenginleştirici yönüne işaret etmektedir. Bu durum, göçmen ailelerde kültürel farklılıkların hem risk hem de gelişim potansiyeli taşıdığını göstermektedir. Araştırmanın en dikkat çekici bulgularından biri, maneviyatın evlilik ilişkisinde düzenleyici ve onarıcı bir mekanizma olarak işlev görmesidir. Katılımcılar maneviyatı yalnızca bireysel ibadet veya içsel huzur alanı olarak değil; davranışları yönlendiren ahlaki bir bilinç olarak değerlendirmiştir. Özellikle sabır, affetme, merhamet, empati ve öfke kontrolü gibi değerlerin iletişim süreçlerini doğrudan etkilediği görülmektedir. “Söylediğim sözün hesabını vereceğimi düşünmek beni durduruyor” (E11-34) ifadesi, manevi sorumluluk bilincinin bireyin davranışlarını kontrol eden bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Bu bulgu, dinî başa çıkma süreçlerinin bireyin stres, öfke ve kriz durumlarıyla baş etmesinde etkili olduğunu belirten araştırmalarla uyumludur (Pargament, 1997; Ayten, 2012; Hökelekli, 2020). Maneviyatın onarıcı işlevi özellikle affetme ve merhamet süreçlerinde belirginleşmektedir. Katılımcılar, evlilik ilişkisinin sürdürülebilirliğinde affetmenin vazgeçilmez bir unsur olduğunu ifade

etmiştir. “Affetmeden evlilik yürümüyor” (K27-35) ve “Allah rızası için alttan almak evliliği koruyor” (E20-33) şeklindeki ifadeler, maneviyatın çatışma sonrası ilişkiyi yeniden kurma sürecinde önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Bu durum, dini ve manevi değerlerin evlilik doyumu ve çatışma çözme becerileriyle ilişkili olduğunu belirten araştırmalarla paralellik göstermektedir (Mahoney et al., 2001, ss. 559–596).

Araştırmada manevi değerlerin yalnızca teorik ilkeler olarak kalmadığı, gündelik ilişki pratiklerini düzenleyen normatif bir çerçeve oluşturduğu da görülmektedir. Saygı, sadakat, güven, mahremiyet, sabır ve yardımlaşma gibi değerler, katılımcılar tarafından evlilik ilişkisinin sürdürülebilirliğinde temel belirleyiciler olarak değerlendirilmiştir. Özellikle “Saygı olmayınca sevgi de zarar görüyor” (K10-32) ifadesi, manevi değerlerin ilişki içerisindeki davranış örüntülerini şekillendirdiğini göstermektedir. Bu durum, değerlerin aile ilişkilerindeki koruyucu rolüne dikkat çeken çalışmalarla uyumludur (Belen, 2011). Araştırmanın literatüre sunduğu önemli katkılardan biri, eşler arası iletişim ile maneviyatı birlikte ele alması ve bu ilişkiyi Avrupa’da yaşayan Müslüman Türk aileler bağlamında nitel veriler üzerinden incelemesidir. Mevcut literatürde evlilik iletişimi, evlilik doyumu ve dindarlık ilişkisi farklı yönleriyle ele alınmış olmakla birlikte, maneviyatın göç bağlamında iletişim süreçlerini düzenleyici ve çatışmaları onarıcı yönü sınırlı biçimde incelenmiştir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurarak maneviyatı bireysel bir inanç alanının ötesinde, ilişkisel bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Araştırmanın uygulamaya dönük sonuçları da dikkat çekicidir. Bulgular, aile danışmanlığı, manevi danışmanlık ve göçmen ailelerle yürütülen sosyal destek çalışmalarında iletişim becerileri ile manevi değerlerin birlikte ele alınmasının önemli olduğunu göstermektedir. Özellikle etkin dinleme, empati, öfke kontrolü, affetme, aile sınırları, mahremiyet ve manevi başa çıkma gibi konuların aile eğitimlerinde yer alması evlilik ilişkilerinin güçlendirilmesine katkı sağlayabilir.

Araştırmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Çalışmanın yalnızca Hessen eyaletinde yaşayan 60 evli bireyle sınırlı olması nedeniyle bulguların tüm Avrupa’daki göçmen ailelere genellenmesi mümkün değildir. Ayrıca veriler katılımcıların öznel anlatımlarına dayanmaktadır. Bununla birlikte çalışma, göç bağlamında evlilik iletişimi ve maneviyat ilişkisini derinlemesine ele alması bakımından alana önemli katkılar sunmaktadır.

Sonuç

Bu araştırma, Almanya'nın Hessen eyaletinde yaşayan Müslüman Türk ailelerde eşler arası iletişim ile maneviyat arasındaki ilişkiyi inceleyerek, evlilik ilişkisinin sürdürülebilirliğinde bu iki unsurun belirleyici bir rol üstlendiğini ortaya koymuştur. Araştırma bulguları, evlilik uyumunun yalnızca iletişim becerilerine bağlı olmadığını; aynı zamanda bireylerin manevi değerleri, kültürel aidiyetleri ve göç deneyimleriyle şekillenen çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Araştırma sonuçlarına göre açık iletişim, etkin dinleme, empati ve karşılıklı anlayış evlilik ilişkisinin temel belirleyicileri arasında yer almaktadır. Bunun yanında beden dili, temas, susma ve duygusal farkındalık gibi sözsüz iletişim unsurlarının da ilişki dinamikleri üzerinde önemli etkiler oluşturduğu görölmüştür. Kişilik farklılıklarının ise tek başına çatışma kaynağı olmadığı; doğru yönetildiğinde ilişkiyi dengeleyen ve tamamlayan bir unsur hâline gelebildiği anlaşılmıştır. Göç bağlamında kültürel farklılıklar, aile beklentileri ve sosyal çevre baskılarının evlilik ilişkilerini etkilediği belirlenmiştir. Bununla birlikte bu farklılıkların zamanla öğrenme, uyum ve gelişim fırsatına dönüşebildiği görölmüştür. Araştırma, göçmen ailelerde kültürel çeşitliliğin hem risk hem de gelişim potansiyeli taşıdığını ortaya koymaktadır.

Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri, maneviyatın evlilik ilişkisinde düzenleyici ve onarıcı bir işleve sahip olmasıdır. Maneviyat; sabır, affetme, empati, merhamet, öfke kontrolü ve sorumluluk bilinci gibi süreçler aracılığıyla eşler arası iletişimi güçlendirmekte ve çatışmaları azaltmaktadır. Bu yönüyle maneviyat, yalnızca bireysel bir inanç alanı değil; aynı zamanda ilişkisel bir düzenleyici mekanizma olarak değerlendirilebilir. Araştırmanın bir diğer önemli katkısı, manevi değerlerin evlilik ilişkisinde gündelik yaşam pratiklerini düzenleyen işlevsel normlar olarak ortaya çıkmasıdır. Sevgi, saygı, güven, sadakat ve mahremiyet gibi değerlerin eşler arası ilişkiyi koruyan temel unsurlar olduğu anlaşılmıştır. Sonuç olarak bu çalışma, evlilik ilişkisinin anlaşılmasında manevi boyutun ihmal edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle göçmen ailelerle yürütölecek aile danışmanlığı ve manevi danışmanlık çalışmalarında iletişim becerileri ile manevi değerlerin birlikte ele alınması önem taşımaktadır. Bu yönüyle araştırma, din psikolojisi, aile danışmanlığı ve göç çalışmaları alanına disiplinler arası bir katkı sunmaktadır.

Kaynakça

- Arvas, F. B. (2017). Evlilikte dini başa çıkma ve evlilik uyumu ilişkisi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 142–160.
- Arvas, F. B., & Hökelekli, H. (2018). Dindarlık ile evlilik doyumu ve evlilikte sorun çözme ilişkisi üzerine bir inceleme. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16(35), 129–161.
- Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya sığınmak: Dinî başa çıkma üzerine psikososyal bir araştırma*. İz Yayıncılık.
- Belen, F. Z. (2011). *Aile içi iletişime manevi psiko-sosyal yaklaşım* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. <https://dspace.ankara.edu.tr/>
- Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5–34. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- Burgess, E. W., & Locke, H. J. (1953). *The family: From institution to companionship* (2nd ed.). American Book Company.
- Ceylan, E. N. (2024). *Evlilik sürecinde eşler arası iletişim ve maneviyat* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. <https://hdl.handle.net/11452/40336>
- Cherlin, A. J. (2004). The deinstitutionalization of American marriage. *Journal of Marriage and Family*, 66(4), 848–861. <https://doi.org/10.1111/j.0022-2445.2004.00058.x>
- Connor, P. (2010). Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 33(3), 376–403. <https://doi.org/10.1080/01419870903254605>
- Dökmen, Ü. (2021). *Sanatta ve günlük yaşamda iletişim çatışmaları ve empati*. Remzi Kitabevi.
- Giddens, A. (1992). *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford University Press.
- Goode, W. J. (1963). *World revolution and family patterns*. Free Press.
- Gottman, J. M., & Levenson, R. W. (1992). Marital processes predictive of later dissolution: Behavior, physiology, and health. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(2), 221–233. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.63.2.221>
- Hökelekli, H. (2020). *Din psikolojisi* (13. bs.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Benlik, aile ve insan gelişimi: Kültürel psikoloji*. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Karakaşoğlu, Y. (2003). Custom tailored Islam? Second generation female students of Turkish-Muslim origin in Germany and their concept of religiousness in the light of modernity

and education. İçinde M. M. Crul & H. Vermeulen (Ed.), *Identity and integration: Migrants in Western Europe* (ss. 107–125). Ashgate.

Kaya, A. (2001). *Sicher in Kreuzberg: Constructing diasporas*. Transcript Verlag.

Kılınçer, H. (2021). Aile danışmanlığında maneviyat boyutunun önemi. *Türkiye Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, 17, 155–184.

Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *ISRN Psychiatry*, 2012, 1–33. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>

Kütük, H. (2021). Evlilik müessesesine kişilik faktörü açısından bakış. İçinde B. Taş (Ed.), *Pozitif evlilik: Çok boyutlu perspektif* (ss. 61–98). Nobel Akademik Yayıncılık.

Mahoney, A., Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., & Swank, A. B. (2001). Religion in the home in the 1980s and 1990s: A meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting. *Journal of Family Psychology*, 15(4), 559–596. <https://doi.org/10.1037/0893-3200.15.4.559>

Markman, H. J., Rhoades, G. K., Stanley, S. M., Ragan, E. P., & Whitton, S. W. (2010). The premarital communication roots of marital distress and divorce. *Journal of Family Psychology*, 24(3), 289–298. <https://doi.org/10.1037/a0019481>

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.

Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710–724. <https://doi.org/10.2307/1388152>

Phinney, J. S., Horenczyk, G., Liebkind, K., & Vedder, P. (2001). Ethnic identity, immigration, and well-being. *Journal of Social Issues*, 57(3), 493–510. <https://doi.org/10.1111/0022-4537.00225>

Saroglou, V., & Cohen, A. B. (2013). Psychology of culture and religion. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 44(8), 1207–1213. <https://doi.org/10.1177/0022022113487597>

Sertelin Mercan, Ç. (2009). Aile ve evlilik kurumuna kültürel bir bakış: Farklı kültürlerden gelen bireylerin evlilikleri. İçinde H. Yavuzer (Ed.), *Evlilik okulu: Evlilikte kişilerarası ilişkiler ve iletişim becerileri* (3. bs., ss. 281–301). Remzi Kitabevi.

Tarhan, N. (2022). *Mutlu evlilik psikolojisi*. Timaş Yayınları.

Tuzcu, A. (2017). *Evli bireylerde kişilik özelliklerinin evlilik uyumu ve evlilik doyumu üzerine etkisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. <https://earsiv.arel.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12294/1196>

BÖLÜM 3

KURTUBALI LÜBNA'DA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Fatimatüzzehra YAŞAR¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, fyasar@bingol.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7236-6656.

Giriş

Din-bilim arasında bir ilişki olup olmadığı ya da varsa bu ilişkide hangisinin daha baskın ya da doğru ve kabul edilmesi gereken olduğu konusu eskiden olduğu gibi henüz netliğe kavuşmuş değildir. Zira bu noktada ikili arasında ilişkinin nasılında birbirinden farklı görüşler söz konusudur. Aralarında bir çatışma yani yenen yenilen ilişkisi olduğu bir yönüyle; bir diğer anlayışta da çatışmayı ortadan kaldıran ancak bir ilişkinin de olmayacağını savunan ayrışma vardır. Uzlaşmaya hizmet edebilecek ve orta yolu savunan anlayış da uyuşmadır; iki yönü vardır kendiliğinden ve doğal olan ile tevil ve yorumla olan şeklindedir. İslamiyet'in gerçek manada anlaşılmasıyla ikisi arasındaki ilişkinin uyuşmaya dayalı olduğu ifade edilmektedir. Son olarak da ikili arasındaki ilişkide dinîleşme şeklinde bir bakış açısı vardır ki buna göre her kavram içinden çıktığı toplum veya kültürün değerleriyle ilişkilidir; bu yüzden de her kavramın İslam özelinde ifade edildiğinde epistemolojik olarak sahip olduğu değerler ekseninde yeniden üretilmesi anlayışına dayanır (İmamoğlu vd., 2023, ss. 132-135). Bu ilişkide İslam anlayışının hangisi içerisinde değerlendirileceği ve daha özelde kadın bilim insanlarına yaklaşımı da tartışmaya açıktır ki İslam'da bilim ve kadının yeri tartışmalı mevzulardandır. Çalışmanın özünü oluşturan bilim insanı olan Lübna'nın da Müslüman kadın bir bilim insanı olması meselenin bu açıdan da ele alınmasını gerekli kılmıştır. Her ne kadar İslam, ilmin edinilmesindeki anlayışıyla cinsiyet üstü bir söyleme sahip olsa da İslam coğrafyalarındaki günümüzdeki geri kalmışlığın faturasının sadece dine kesildiği zamanlar söz konusudur; halbuki mesele çok yönlü bir yapıdadır. Hz. Peygamber de ilme verdiği değeri vurgularken ilmin kadın erkek her Müslüman için farz olduğunu dile getirmiş ve okuma yazmanın yaygın olmadığı bir toplumda ilme dayalı bir toplum inşa etmeye çalışmıştır (Demiray Özsoy, 2021, s. 13). Ancak bu herkese yönelik ilim anlayışında kadınların rollerinin İslam öncesi geleneklere dönme eğilimi ve genişleyen coğrafyada yeni karşılaşılan kültürlerden etkilenme de bir diğer sebep olarak ifade edilir. Bizans, Sasani, Mezopotamya ve Mısır gibi kültürlerdeki kadına yönelik olumsuz algı, Müslümanların kadınlara yönelik algılarını da etkilemiştir (Demiray Özsoy, 2021, s. 14).

Diğer coğrafyalarda özellikle Orta Çağ Avrupası'nda kadının insan olup olmadığı yönünde tartışmaların yaşandığı ve içine şeytan girdiğine inanılanların şehir meydanlarında diri diri yakıldığı rivayet edilmektedir. Daha sonra ise Papa'nın "Tavuk, gagası ve kanadı var diye nasıl bir kuş değilse kadın da sureten erkeğe benzese de aslen insan değildir." sözleriyle kadının insan dışı bir yaratık olduğu vurgulanmış ve bu sözlerle 60.000 kadının idamına sebep olunmuştur (Erkutlu Taylan, 2022). "Nitekim Fransız tarihçi Maxim Rodinson'un,

“Muhammed hiçbir şey yapmamış olsa dahi sırf kadınlarla ilgili yapmış olduğu devrimlerle tarihin en büyük şahsiyeti olarak düşünülmelidir.” sözü, tüm gerçeği ortaya koymaktadır”(Erkutlu Taylan, 2022). Postmodern teorilere göre, her ne kadar eski moda ve baskıcı olarak iddia edilse de İslam, kişinin bağımsızlığı ve bilgi edinme hakkına önem veren bir dindir. İslam, din ayrımı gözetmeksizin kadınların onurlarını ve toplumdaki rollerini ortaya koymada da bir hayli öneme sahiptir (Khan vd., 2020, s. 78).

İslam'da kadına yönelik olumlu anlayışlara rağmen kadınlara yönelik olumsuz hükümler içeren eserler de yok değildir. Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ten, büyük İslam düşünürlerinden olan İmam Gazzali'ye kadar birçok müellifin eserlerinde bu tür ifadelere rastlamak mümkündür. Böyle etkili kişilerin eserlerinde olumsuz ifadelerin yer alması kadına yönelik algıyı etkilemiştir. Tüm bu etkilene ve etkilenelemelere rağmen kadının yeri her dönem ve coğrafyada aynı değildir. Bu farklılığın siyasi, kültürel, ekonomik vb. birçok sebebi vardır. Özellikle Hz. Peygamber döneminden sonra birçok hakkı sınırlandırılrsa da kadınların dünyanın farklı bölgelerine göre birçok olumlu örnekleri olduğu görülmektedir. Müslüman kadının İslam ilmi geleneğinde dini ilimlerden müspet bilimlere kadar alimlik talebelik, hocalık ve hayırseverlik konumlarında oldukları görülmektedir (Demiray Özsoy, 2021, s. 16).

Bir başka örnek de kadının hakimlik yapması meselesidir, her ne kadar fıkıh mezheplerince tartışmalı olsa da kadınların hakimlik yaptıklarına dair örnekler çok azdır. Bunlardan birisi, Abbasi halifesi Muktedir zamanında Divan-ı Mezalim başkanlığına atanmış olan Semel el-Kahramane'dir. Yakın dönemlerde hakimlik yapmış ilk Türk kadın hâkim Muhlise Bubi'dir. Yirmi yıl kadılık yapmış Tataristan Ceditçilerindendir Muhlise (Demiray Özsoy, 2021, s. 20).

İslam geleneğinde kadınlar İslami ilimler yanında müspet bilimlerde de yer almışlardır. Örneğin tıp alanında Hz. Peygamber döneminden itibaren kadınların varlığı göze çarpar. Ümmü Sinan ve Kuaybe bnt. Sa'd gibi hanım sahabiler, o dönemde hekimlik yapmışlardır. Rufeyde bnt. Sa'd, o dönemde bilinen ilk hemşiredir. Ayrıca Nuseybe bnt. Ka'b, Ümmü Varaka ve Şifa bnt. Abdullah gibi sahabilerin kaynaklarda yaralananlara hemşirelik yaptıkları geçmektedir. Tıp alanında bir diğer hanım sahabe de Hz. Aişe'dir. Bu ilmi nasıl edindiği sorulduğunda Hz. Aişe, Peygamberimizin hastalığı zamanında onu iyileştirmeye gelen heyetlerden olduğunu belirtmiştir (Demiray Özsoy, 2021, s. 22).

Bu dönemde karınca ısırıklarına karşı tedavi geliştiren tıp bilim insanı El-Şifa'nın ortaya koyduklarını duyan Efendimiz çok sevinmiş ve bu bilgisini diğer kadınlara da öğretmesini

istemiştir. Ayrıca Ünlü Türk hekimi Sabuncuoğlu Şerafeddin, XV. yüzyıla tarihlenen ünlü eseri Cerrahiyyetu'l-Haniyye'de çok sayıda kadın cerrah resimlerine miyatürlerinde yer vermiştir. Zira İslam muadili yüzyıllardaki diğer coğrafyalardaki kadınlara yönelik tavrın aksine bir olumluluğa sahipti (Erkutlu Taylan, 2022). Görülmektedir ki İslam'ın özünde bilime ve kadına yönelik herhangi bir olumsuz tavır söz konusu değildir.

1.Endülüs Emevi Devleti'nde Bilim, Kültür ve Medeniyet

Kurtubalı Lübna'nın hangi şartlara doğduğunun ve devrin anlayışından nasıl etkilendiğinin ya da etkilenip etkilenmediğinin anlaşılabilmesinde içerisine doğduğu devletin bilim, kültür ve medeniyet anlayışının bilinmesi oldukça önemlidir. Bu açıdan Müslüman bir devlet olan Endülüs Emevileri'ne dair konuyla ilişkisi oranında din-bilim ilişkisinin anlaşılabilmesi gereklidir. Çünkü sadece siyasi hayat değil; kültür ve medeniyet tarihi de ilim ve bilim adamlarının gerek şahsi gerek ilmî hayatlarını etkileyecektir (Aycan, 2017, ss. 14-15).

Endülüs Emevi Devleti, onuncu Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik'in torunu ve Muaviye b. Hişam'ın oğlu Abdurrahman tarafından İspanya'da 756 senesinde kurulmuştur ve onun döneminde devletin siyasi oluşumu tamamlanmıştır. Kültürel ve bilimsel faaliyetler, III. Abdurrahman ile II. Hakem'in hüküm sürdüğü 912 ve 976 yılları arasında hız kazanmıştır. Endülüs Emevîlerin başkenti Kurtuba'dır. Endülüs Emevîleri İslam kültürüne ait bilimsel birikimin yanı sıra Antik Yunan ve Roma'ya ait önemli kaynak eserleri sonradan Müslüman olan Hint ve Mecusi bilim adamlarından öğrenmişlerdir. Endülüs Emevîlerinin bu birikimleri sentez yapabilmelerini ve tarih, edebiyat, tıp, dil ve astronomi gibi alanlarda ilerlemelerini sağlamıştır (Kurtkaya, 2013, s. 381).

10. Yüzyılda Avrupa bir "karanlık çağ" yaşarken, İspanya'daki Arap krallığı Endülüs zenginlik, edebiyat ve bilgi açısından bir patlama yaşıyordu. Bu "altın çağın" nedeni, Batı'da kaybolan antik bilginin korunmasıydı. Buna, tarım için sulama yöntemlerine dair antik Yunan bilgisi de dahildi; bu bilgi Arap Tarım Devrimi'ni tetikledi ve devasa şehirlerin kurulmasına olanak sağladı.(*Lubna Of Cordoba: Her Biggest Impact Upon History*, t.y.) Orta Çağ'da Batı Dünyası daha karanlık bir dönemde iken, Endülüs devletinin daha parlak bir dönem geçirmesi kütüphaneleri sayesinde. Endülüs medeniyetinde her milletten ve dinden çeviri yapan bilim adamları mevcuttu ve ortaklaşa yapılmaktaydı çeviriler. Orta Çağ Avrupa'sını etkileyen Endülüs medeniyeti bu etkisini özellikle kitap, kütüphane ve çevirilerle sağlamıştır. Dahası halen günümüze kadar etkiye sahip olan bilim ve kültüre damga vuran etkisinde de çeviri faaliyetleri ve bilim adamlarını desteklemesi ve en önemli bilimsel eserleri barındıran

kütüphanelere sahip olması yatar (Bölükbaşı, 2024, s. 123). Orta Çağ boyunca Müslümanların, bilim ve kültürdeki etkisini Hollandalı müsteşrik Reinhart Dozy de şe şekilde ifade eder: “Halife II. Hakem’in döneminde (961-976) bütün ilim dalları gelişti. Mektepler, hem sayıca çok, hem de verilen eğitimin kalitesi bakımından oldukça iyi idiler. Endülüs’de aşağı yukarı herkes okuma yazma biliyordu. Buna mukabil Avrupa’da din adamlarının dışında çok az kimsenin okuma yazmadan nasibi vardı” (Özdemir, 1997, ss. 10-11).

Endülüs Emevileri üzerine çalışmış olan Mehmet Özdemir de onların ilim ve medeniyet anlayışına dair ortaya koyduğu çalışmalarında muhtelif yabancı kaynaklardan onların bu ikisi arasında kurdukları bağa ve bakış açılarına şöyle değinmektedir: Endülüslü düşünürlere göre eğitim; sadece bilgisel ve becerisel donanım değildi; ayrıca davranışlara yansıyan ve hakiki dünyayla ilişkilendirilmesi gereken bir yapıda olmalıydı. Dolayısıyla dinin ve ilmin hedefleri onlar için ayrı şeyler değildir (Özdemir, 1997, s. 1).

Bu anlayışla paralel olarak Endülüs’ün eğitim faaliyetlerinin 3 aşamada olduğu belirtilmektedir: 1. Aşamada 5-6 yaşında başlanıp 7-8 sene sürmektedir. Mekan olarak da mektepler (küttab), mescidler, hocaların evleri ya da gelemeyecek olan özel eğitim öğrencileri için ise kendi evleri kullanılmaktaydı. Bu aşamada Kur’an-ı Kerim’in öğretilmesi ezberlenmesi ve Arapça eğitimi yanı sıra bazı şiir parçaları da ezberletilmekte idi. İkinci aşamada ise ilim halkalarına katılan öğrenciler mescid ve camilerde ya da şeyh denilen hocaların evlerinde ders görüyorlardı. Dini ilimler ve pozitif bilimler bir arada görülmekteydi: Kıraat, tefsir, fıkıh, hadis, tarih, coğrafya, edebiyat, tıp, matematik ve astronomi vb. Son aşamada da ihtisaslaşma yani master ve doktora benzeri ilim yolculukları söz konusudur. Diğer yerlerdeki ilmi çalışmaların Endülüs’e getirilmesi ya da Endülüs’deki çalışmaların diğer bölgelere götürülmesinde önemli bir aşamadır (Özdemir, 1997, ss. 2-3). Ayrıca Endülüs’de eğitimin işleyişinde vakıflar aktifti. Mektep ve medrese inşasında devlet aktifti ve Örneğin Kurtubalı Lübna’nın zamanı da olan II. Hakem, zamanında sırf fakir çocukların okuyacağı 28 adet mekteb inşa ettirmiştir (Özdemir, 1997, ss. 7-8). “ahkem” (en bilge kişi) diye de anılan II. Hakem, bilim adamlarına sahip çıkmış ve eğitimin gelişmesi ve yaygınlaşması için de gayret sarfetmiştir (Özdemir, t.y., ss. 174-175).

Bu durumla bağlantılı olarak da kitap ve kütüphane sevgisi de çok fazla olan bir yerdi Endülüs. Kitap sevgisinin neticesi olarak da orada çok sayıda kütüphane kurulmuştur, bir kısmı devlete bir kısmı şahıslara ait olan. II. Hakem tarafından tesis edilen saray kütüphanesi en önemlilerindendir. Zira Kayrevan, İskenderiye, Dimaşk ve Bağdat gibi ilim merkezlerine gönderdiği kitap işinden anlayan memurlar, bu merkezlerdeki kitapçı dükkanlarını gezerek

satın alınacak ya da istinsah edilecek kitapları tesbit ve temin ederlerdi. Onun bu gayretleri neticesinde toplanan el yazması kitap sayısı 400 bin cildi aşmış vaziyette idi. Bu kitapların katalogları ise her biri elli yapraktan oluşan 44 cilt tutmaktaydı. Hatta bu durum darb-ı mesel olarak bile ifade edilirmiş: Kurtuba'da bir şarkıcı ölse, çalgı aletleri İşbiliye'de satılır; buna mukabil İşbiliye'de bir alim ölse, kitapları Kurtuba'da müşteri bulur (Özdemir, 1997, ss. 12-17).

1.1.Kurtubalı Lübna ve Bilim

Hakkında birincil kaynağın olmadığı Kurtubalı Lübna ile ilgili bilgiler birbirleriyle paralel olan veya kısmi farklılıklar taşıyan özellikleri haizdir. Her ne kadar bilim ve ilimle ilgisi ve köle olup azad edilmesi noktasında mutabakat olsa da adı, doğum ve ölüm tarihi ya da meslek hayatındaki bazı noktalarda farklı kaynaklar birbirinden farklı malumatlar içermektedir. Adının farklılığı farklı dillerdeki bazı harflerin bazı alfabelerde yer almamasının yanı sıra kuvvetli ihtimal olarak Lübna dışında da adının olduğunun iddia edildiği yerler söz konusudur.

“Asr-ı saadetten Anadolu'ya, Selçuklu'dan Osmanlı'ya Müslüman kadınlar her daim toplumun içerisinde olmuş; ilimle uğraşmış, bilim üretmiş, savaşlarda kılıç sallamış, devletler kurmuş, şehirler inşa etmiştir. Öyle ki X. yüzyılın ikinci yarısında II. Hakem Dönemi'nde Kurtuba'da yaşamış cebir âlimi Lübna gibi” (Erkutlu Taylan, 2022). 10. yüzyıl Avrupa'sının en büyük şehri olan Kurtuba'da, Slav kökenli köleleri tanımlamak için kullanılan "Sekalibe" (Saqaliba) statüsünde dünyaya geldi Lübna (Bari, 2026).

“10. yüzyıl Kurtuba'sına, Paris'i tozlu bir köy gibi gösteren o görkemli şehre adım attığınızı hayal edin. Burası sadece bir yer değil; bilginin atan kalbi, henüz karanlıktan çıkış yolunu arayan bir dünyada öğrenimin feneriydi. Burada, Emevi halifelerinin gözetimi altında entelektüel bir devrim sürüyordu. Ancak bu canlı ortamda, belirli bir hikaye zamanın kumları arasında kaybolmuş, yüzyılların unutkanlığı altına gömülmüştür; bu, adı Platon veya Da Vinci kadar tanındık olması gereken Kurtuba'lı Lubna'nın hikayesidir” (*Muslim Spain Genius: Lubna of Córdoba | by History Of Muslims | History of Muslims | Medium*, 2025).

Kurtubalı Lübna'ya dair ilk bilgiler 12. yüzyıl biyografi yazarı İbn Beşküvâl'e (Bashkaval) aittir. Onun için şöyle der: "Zeki bir yazar, gramerci, şair; aritmetikte bilgili, öğrenimi kapsamlı. Sarayda hiç kimse onun kadar asil değildi.". Şair, matematikçi, kütüphaneci; bilginin uzmanlaşmaktan ziyade kapsamlı olduğu o dünyada muhtemelen tüm bunlar ve daha fazlasıydı. Yani, II. Al-Hakam'ın sarayında Lubna adında bir şair, matematikçi,

müstensih, kütüphaneci ve sekreter var. Ayrıca kraliyet kütüphanesinde satın alma işlerinden sorumlu olan, en seçkin yazmaları bulmak için Kahire, Şam ve Bağdat'ın kitapçılarını didik didik eden bir kadın daha var ve onun adı Fatima. Fatima'nın adını elinden alıp onu Labna ismiyle pelerinleyerek bu iki kadını tek bir kişiye indirgeyen yazar, II. Al-Hakam'ın sarayında aynı anda iki kadının bilimsel otorite makamlarında bulunma ihtimalini kavrayamamış olmalı. Bir tane bilim kadını tesadüf olabilir amam iki tanesi hakim anlayışın göstergesi olabilir (Shamsie, 2015).

8. ve 14. yüzyıllar arasındaki biyografi kayıtlarında, Endülüs kadınları çeşitli şekillerde entelektüel bilginler, bilim uygulayıcıları, şairler, hukuk öğretmenleri ve ilahiyat öğretmenleri olarak listelenmiştir. Kadın tarihçiler, kadın matematikçiler, kadın edebiyatçılar ve kadın sözlükbilimciler (leksikograflar) vardır. Tüm bu kategorilerde sayıları azdır, ancak mevcuttur. Kadın eğitimi nadir bir durum gibi görünmüyor; ayrıca eğitim sadece en ayrıcalıklı olanlarla sınırlı da değildi, en azından Kurtuba'da yoksullar için 27 ücretsiz okul kuran II. Al-Hakam döneminde. Tarihçi El-Makkarî (al-Maqqari), belirli bir kitabı yorulmadan arayan ancak hali vakti yerinde bir adamın kendisinden daha yüksek teklif vererek kitabı satın aldığını gören bir bilginin hikayesini anlatır (Shamsie, 2015).

Bilgin, o varlıklı adamla konuşmaya gittiğinde kendisine şu söylenir: "Görgü kuralları bir kütüphane kurmamı gerektiriyor ve raflarımda tam da böyle bir kitap için yerim var." Buna karşılık cesareti kırılan bilgin ancak şu cevabı verebilir: "Atasözü doğrudur; Tanrı findığı sadece dişi olmayanlara verir.". Eğer bu hikaye tüm kitap koleksiyoncularının kitapların içeriğini takdir etmediğini gösteriyorsa, aynı zamanda kraliyet kütüphanesinde çalışan ve halifeliğin en değerli nesneleri kendilerine emanet edilen Lubna ve Fatima gibi kişilerin yüksek statüsünü de bir nebze açıklamaktadır. Ancak bu, kitapların sadece zenginler için olduğunu göstermez. Aslında Kurtuba'daki kitap kültürü, kağıt değirmenlerinin Batı İslam dünyasına (Maghreb) gelişi olmadan var olamazdı. Çinliler kağıt yapma sanatını M.Ö. 2. yüzyılda öğrenmiş olsalar da, bu bilginin dışarıya yayılması neredeyse bin yıl sürecektir. MS 751'de, Çin dışındaki ilk kağıt değirmeni Semerkant'ta kuruldu (Shamsie, 2015).

Bu uzmanlığın Müslüman dünyasında daha ileriye taşınması neredeyse bir 100 yıl daha aldı. 9. yüzyılın başında Irak, Semerkant'ı takip etti ve ardından Suriye ile Mısır'ın kağıt değirmenleri geldi. Kuzey Afrika'dan kağıt değirmeni, 10. yüzyılda İspanya'ya, Endülüs'e seyahat edecektir. 1035 yılına gelindiğinde kağıt, Kahire pazarlarında hurmaları paketlemek için kullanılacak kadar yaygındı. Pahalı parşömenin tercih edilen malzeme olduğu günler geride

kalmıştı. Kağıdın yaygınlaşması sadece kitapların artık yalnızca en zenginler için olmadığı anlamına gelmiyordu; aynı zamanda kelimelerin üzerine yazıldıkları parşömene değeceklerini artık kanıtlamak zorunda kalmamaları nedeniyle kitap çeşitliliğinin de çoğalması anlamına geliyordu. Bu kağıt dünyasında, hayır, kitaplarla kaynayan bu dünyada Lubna ve Fatima büyüdü (Shamsie, 2015).

Onun (II. Al-Hakam) "Bilgi Kütüphanesi" olarak bilinen şahsi kütüphanesi, 44 ciltten fazla fihriste kaydedilmiş 400.000'den fazla ciltten oluşuyordu. II. Al-Hakam sadece mevcut olanı edinmekle değil, bilgi dünyasına katkıda bulunmakla da ilgileniyordu. Klasik Grekçe ve Latince eserlerin çoğu onun hükümdarlığı sırasında Arapçaya çevrildi ve bilgiyi diyara yaymak için Endülüs'ün dört bir yanından ve ötesinden bilginler saraya davet edildi. Lubna hakkındaki bir anlatı, onun sokakta yürürken karşılaştığı çocuklara matematik öğrettiğini iddia eder. Böyle bir faaliyete ne kadar zaman ayırmış olabileceği ayrı bir sorudur. II. Al-Hakam, muazzam ölçekte bilim kitapları ithal etmişti ve matematik, en değerli bilimsel alanlardan biriydi. Kraliyet sarayının o matematikçisi ve müstensihisi Lubna, kendini diğerlerinin yanı sıra Öklid (Euclid), Arşimet (Archimedes) ve Ebu Kamil (Abu Kamil) gibi isimlerin eserleriyle ilgilenirken bulurdu. Ancak şimdi durup bir müstensih olmanın tam olarak ne anlama geldiğini düşünme zamanı (Shamsie, 2015). Bu, Kurtuba halifeliği sırasında, bazıları köle olan kadınlara sıklıkla atfedilen bir kelimedir. Kuşkusuz bu kadın yazıcıların birçoğu, harflerin şekillerini takip etmekten biraz daha fazlasını yapıyordu; onlardan talep edilen beceriler entelektüel olmaktan ziyade hattatlıkla ilgiliydi. Bu durum, sadece doğu Kurtuba'nın bir mahallesinde bulunan ve cami otoritesi tarafından Kur'an'ın Kufi hattıyla müstensihisi olarak istihdam edilen 170 kadın için özellikle doğru olabilir. Ancak Lubna gibi II. Al-Hakam'ın sarayında en yüce seviyelerde kitaplarla çalışanlar için talepler çok daha büyüktü. Kurtuba'daki müstensihler, kopya ettikleri büyük eserleri en yakından tanıyan kişilerdi. Dolayısıyla birçoğunun bu metinler üzerine notlar düşen (annotator) ve yorumlar yapan (commentator) kişiler olması şaşırtıcı değildir. Ancak ilk Arapça sözlük olan *Kitab al-'Ayn*'in müstensihisi İbnü'l-Hüseyin el-Fihri'nin durumu düşünüldüğünde, çalışmalarının sadece kenar notlarıyla sınırlı olmadığı açıkça görülür (Shamsie, 2015).

“Kurtubalı Lübna, bir başka dönemin önemli kadın âlimi Kurtubalı Fatma ve Hasday bin Şaprut ile beraber ünlü Medinetü’z-Zehra kütüphanesinin kurulmasında etkili olmuş, buraya bizzat kitap seçip getirtmiştir” (Tanrıku, 2020, s. 360). Görevi sadece bir kütüphaneci olmanın çok ötesindeydi; baş arşivci, küratör ve kütüphanenin büyümesinin mimarıydı. Kitapları sadece rafa dizmedi; tıp ile felsefe arasında değişen konularda ansiklopedik bir bilgi gerektiren bir

görevle onları titizlikle katalogladı. Bu devasa koleksiyonun erişilebilir olmasını sağlayarak, alimlerin ihtiyaç duyduklarını kolayca bulmalarını sağlayan bir sistem oluşturdu. Bu, modern bir veri bilimcisini bile mütevazı kılacak bir iştir ve o bunu tüy kalem ve mürekkeple yaptı (*Muslim Spain Genius: Lubna of Córdoba* | by *History Of Muslims* | *History of Muslims* | *Medium*, 2025).

Ancak “en cüretkar görevi, bu halihazırda devasa olan koleksiyonu genişletmekti. Lubna, oturup kitapların gelmesini beklemekle yetinmedi; zihnini dünyayı gezen bir yolcusu, kayıp bilgilerin peşinde bir edebiyat dedektifi oldu. İslam dünyasının entelektüel başkentlerine, ilmin çöl çiçekleri gibi açtığı Kahire ve Şam'a seyahat etti. Gezi turunda değildi; bir görevdeydi. Amacı nadir el yazmalarını bulmak, benzersiz metinler için pazarlık yapmak ve onları Endülüs'e geri getirerek ana şehrini geniş Müslüman dünyasının entelektüel zenginliğiyle zenginleştirmekti. Bu sadece bir iş değil; bilimsel bir adanmışlık eylemi, bilgiye yapılan kişisel bir hac yolculuğuydu” (*Muslim Spain Genius: Lubna of Córdoba* | by *History Of Muslims* | *History of Muslims* | *Medium*, 2025). Kütüphanesine yeni eserler katmak için Orta Doğu'yu baştan başa gezdi; Kahire, Şam ve Bağdat'a yaptığı yolculukların kayıtlarını tuttu. Lubna, tarihteki ilk tek başına seyahat eden kadınlardan biriydi (Halimah, 2019).

Meşahirü'n-Nisa” adlı eserde Lübna'dan şu şekilde bahsedilmektedir: “Endülüs Edibelerinden güzel, sarf ilmi, hesap ilmi, şiir ve inşada akranlarından üstün, özellikle hüsn-i hat ve kitabette Abdulhamid'e denk, İbnu'l-Amid'e benzer paha biçilmez bir ‘Yakut’ idi. ‘Yakut’ tabiri 600 yılının ortaları meşhurlarından olan Yakut el-Musta'sımı'ye işaretir ki bu yakut, hüsn-i hatta gününün yeganesi idi.”(Zihni Efendi, 1982, s. 176)

Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki din-bilim ilişkisi geçmişi yeni olmakla beraber tarihi çok eskilere dayanan bir konudur. Zira herhangi bir din mensubunun bilime karşı yaklaşımı bu konunun nüvelerini oluşturur denilebilir. Özellikle dinin bilime ya da bilimin dine karşı olup olmaması ya da birbirlerinden tamamıyla ayrı alanlar olup olmadığı ya da birbirleriyle hangi oranda ilişkide oldukları ya da olmaları gerektiği din-bilim ilişkisinde günümüz problemi olarak farklı şekillerde adlandırılmaktadır. İfade ediliş şekli ve sayısı farklı yerlerde farklı şekillerde belirtilse dahi bu ikisi arasındaki ilişkide çatıştıkları ayrıştıkları, uyuştukları ve dinin kapsadığına dair bir noktada da olsa mutabakat vardır denilebilir. Her ne kadar Kurtuba'lı Lübna'nın da bu ikisi arasındaki ilişkiye dair söylediği belirtilen bir çalışması yoktur. Ancak köle bir kadın olan Lübna'nın Müslüman birisi olarak bilime olan merakı ve gayreti bu ikisi arasında olduğu iddia edilen çatışmanın onun tarafından kabul edilmeyeceğini ima eder niteliktedir. Erken sayılabilecek bir dönemde bir kadının geldiği bilimsel konum dikkate alındığında Lübna'nın yaptıkları Müslüman bir kadının neler yapabildiğini göstermesi bakımından da bir hayli önemlidir. Döneminin en büyük kütüphanesinde günümüz tabiriyle müdürlük konumuna getirilen ve istinsahla görevlendirilip şehir şehir gezip yeni kitapların kütüphanesine kazandırılmasında rol alan bir kadın olan Kurtubalı Lübna için dininin bilim yapmasına mâni olmadığını gösterir niteliktedir. Son olarak denilebilir ki hakkında çok fazla malumata sahip olunmamakla beraber böyle bir bilim insanının yeniden hatırlanması ve üzerine yazılmış kaynakların birincil elden gün yüzüne çıkarılması noktasında bir hareket başlatması ümidini de taşımaktadır çalışmamız.

Kaynakça

- Aycan, İ. (Ed.). (2017). *Emeviler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı*. Otto.
- Bari, R. (2026, Ocak 18). *Lubna of Cordoba*.
[https://muslimwomenmathematicians.org/Lubna%20of%20Cordoba%20Narrative%20\(1\).pdf](https://muslimwomenmathematicians.org/Lubna%20of%20Cordoba%20Narrative%20(1).pdf)
- Bölükbaşı, M. (2024). Endülüs Emevî Devletinde Bilimsel Faaliyetler. *Asya Studies*, 8(29), 117-124.
- Demiray Özsoy, B. (2021). İlimde Müslüman Kadın. İçinde F. B. Köse (Ed.), *Müslüman Kadının Tarihi 4*. Ensar Neşriyat.
- Erkutlu Taylan, N. (2022). *İslam Tarihinin Yüz Akı Müslüman Bilim Kadınları—Diyanet Haber*. <https://www.diyanehaber.com.tr/islam-tarihinin-yuz-aki-musluman-bilim-kadinlari>
- Halimah, S. (2019, Kasım 2). *From a Spanish Slave to a Royal Advisor—A Muslim Woman's Story | About Islam*. <https://aboutislam.net/family-life/culture/spanish-slave-royal-advisor-muslim-womans-story/>
- İmamoğlu, T., Yazoğlu, R., & Başcı, V. (2023). *Din Felsefesi*. Eser Basın Yayın.
- Khan, I., Bibi, M., & Amin, M. (2020). Contributions Of Muslim Women In Education. *PJER*, 3(1), 76-90.
- Kurtkaya, Y. (2013). Endülüs aydınlanması ve boyutları. *Hece Dergisi*, (198), 381-401.
- Lubna Of Cordoba: Her Biggest Impact Upon History*. (t.y.). Geliş tarihi 17 Ocak 2026, gönderen <https://thehistoryace.com/lubna-of-cordoba-her-biggest-impact-upon-history/>
- Muslim Spain Genius: Lubna of Córdoba | by History Of Muslims | History of Muslims | Medium*. (2025). <https://medium.com/history-of-muslims/muslim-spain-genius-lubna-of-c%C3%B3rdoba-88aebfa4c638>

Özdemir, M. (t.y.). *HAKEM II - TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 174-175). DİA. Geliş

tarihi 18 Ocak 2026, gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakem-ii>

Özdemir, M. (1997). *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Shamsie, K. (Direktör). (2015). *BBC Radio 3—The Essay, The Islamic Golden Age, Lubna of Cordoba* [Broadcast]. <https://www.bbc.co.uk/programmes/b03vd5xt>

Tanrikulu, E. (2020). *İslami Davada Gök Kubbede Hoş Bir Sada ve İz Bırakan Kadınlar*.

Zihni Efendi, M. (with Çetiner, B.). (1982). *Meşahiru'n-Nisa*. Şamil Yayınevi.