Gelenek, İnanç ve Toplumsal Dönüşüm

Editör:
Prof. Dr. Meryem BULUT



BİDGE Yayınları

Gelenek, İnanç ve Toplumsal Dönüşüm

Editör: Prof. Dr. Meryem BULUT

ISBN: 978-625-5057-17-4

1. Baskı
Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL
Yayınlama Tarihi: 2026-10-25
BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374
Yayın hakları © BİDGE Yayınları
www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com
Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.
Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya / Ankara

İÇİNDEKİLER

GAZZÂLÎ'DEN TAFTAZÂNÎ'YE KELAMDA TEVLÎD TARTIŞMASI VE NEDENSELLİK ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ 1
SEVİL TÜRKYILMAZ, BERAT SARIKAYA

MANEVÎ OLGUNLAŞMA SÜRECİNDE SABRIN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ: ÖZ DENETİM, DUYGU DÜZENLEME VE DİNÎ BAŞA ÇIKMA TEMELİNDE BÜTÜNLEŞTİRİCİ BİR MODEL 34
ABDULCELİL GÜRBÜZ

GELENEKSEL TOPLUMDAN MODERN TOPLUMA: TÜRKİYE'DE ARTAN BOŞANMALAR ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ 74
MEHMET FURKAN ÖREN

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN TRANSHÜMANİZM FARKINDALIĞI VE TUTUMLARI 97
İDRİS YAKUT

BÖLÜM 1

GAZZÂLÎ'DEN TAFTAZÂNÎ'YE KELAMDA TEVLÎD TARTIŞMASI VE NEDENSELLİK ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ

SEVİL TÜRKYILMAZ[1], BERAT SARIKAYA[2]

Giriş

Nedensellik hakkındaki farklı yaklaşımlar İslam düşünce tarihinde yalnızca bir fizik meselesi olmakla kalmamış, felsefî tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin on yedinci meselesinde ortaya koyduğu iki olay arasındaki ilişkinin zorunlu bir illiyet değil, tekrarlanan bir ilişki olduğuna yönelik argümanı, klasik felsefenin determinist nedensellik anlayışına yöneltilmiş en keskin itirazlardan birini oluşturmaktadır. Yaygın kabulün aksi yönde belirmesine rağmen

[1] Doktora Öğrencisi, Gümüşhane Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, sevil2928@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4173-3617

[2] Prof. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Bilim Dalı, beratsarikaya@gumushane.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3308-6184

âlemdeki düzenliliği inkâr etmeyen Gazzâlî'nin doktrini, bu düzenliliğin zorunlu olduğuna yönelik düşünceyi reddetmektedir. Pamuğun ateşe temas edince yanması, iki bağımsız olayın her seferinde birlikte yaratılmasıyla açıklanmaktadır. Bu yoruma göre yanma özelliği ateşin tabiatında içkin bir kuvvet değildir. Tabiat yasalarını çiğnenemez zorunluluklar olarak kabul eden klasik determinizmin karşısında konumlanan bu okuma, tabiatı istikrarlı fakat nedensel olarak zorunlu olmayan bir düzen şeklinde tasavvur etmektedir.

Gazzâlî'nin bu yaklaşımını *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te iki cepheden de eleştiren Endülüslü Meşşâî filozof İbn Rüşd, alışkanlığa indirgenen nedenselliğin bilgiyi imkânsız kılacağını ileri sürmektedir. Zira bir şeyi bilmek onun nedenini bilmek anlamına gelmektedir ve neden-sonuç ilişkisi zorunlu değilse bilgi de zorunluluğunu yitirecektir. İbn Rüşd'ün diğer itirazına göre sürekli müdahaleyle ayakta tutulan bir âlem tasavvuru, tabiatların varlığını anlamsız kılacağı için ilahî hikmetle bağdaşmamaktadır. İbn Rüşd'ün nazariyesinde yanma özelliği ateşin tabiatına içkindir. Bu tabiatı inkâr etmek ise ateşi ateş yapan şeyi inkâr etmek anlamına gelmektedir. Söz konusu argümantasyon müteahhirîn kelamında farklı bir kavramsal düzlemde yeniden ele alınmaktadır. Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ındaki "Tevlîd ve İlliyet" bahsi, bu nazarî sathın en metodik tezahürüdür. Taftazânî, Gazzâlî'nin çizgisini sürdürmekle birlikte, "tevlîd" kavramı üzerinden insan fiilleri ile doğal nedensellik arasındaki ilişkiyi yeniden yapılandırmaktadır. Burada dikkat çeken nokta, zorunluluk değil istikrar zemini üzerinden yeniden tanımlanan nedenselliğin tümden geçersiz kabul edilmemiş olmasıdır.

Müteahhirîn kelamındaki illiyet eleştirisine göre doğa kanunları, âlemde zorunlu yasalar değildir. Bu görüş ise doğada sünnetullaha uygun ancak gayrimücbir düzen fikrini mümkün kılmaktadır. Çalışmanın temel iddiası da bu tasavvurun, modern

olasılık teorisinin ontik yorumlarıyla özdeş olmayan yapısal bir yakınlık taşıdığına yöneliktir. Hedeflenen bu argümana dair ileri sürülecek olan Gazzâlî'nin on yedinci meseledeki tutumu, âdetullah kavramı merkezinde yeniden okunacaktır. İbn Rüşd'ün eleştirisi ise bilgi ve tabiat problemleri bağlamında ele alınacak ve Taftazânî'nin tevlîd ve illiyet bahsi merkezinde müteahhirîn kelamında nedensellik eleştirisinin bir doktrin haline gelme süreci incelenecektir. Son tahlilde tartışma, olasılık yorumları ve kuantum belirsizliğiyle sınırlı bir diyaloğa taşınacaktır. Bu noktada amaç, müteahhirîn kelamının pozisyonunu modern bilimle meşrulaştırmak değil, iki farklı zemin üzerine kurulmuş zorunluluk eleştirisi arasındaki müsavi olmayan yapısal benzerliği ve ontolojik ayrımı açığa çıkarmaktır.

Kavramsal Çerçeve: İlliyet, Âdetullah ve Tevlîd

İlliyet, âdetullah ve tevlîd kavramlarının kendi iç bağlamlarından kopartılmaması ve birbirleriyle kurdukları ilişkinin göz önünde bulundurulması, müteahhirîn kelamında nedensellik tartışmasının doğru anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Zira bu kavramlar doğru okunduğunda, yalnızca kelâmın fizik ve metafizik tasavvuru ortaya çıkarılmış olmayacak, aynı zamanda Allah'ın âlem ve insanla kurduğu ilişkinin hududu da çizilecektir.

Allah-âlem, Allah-insan ve insan-âlem arasındaki sebep ve sonuca dayalı karmaşık ilişki, klasik kelâm literatüründe illiyet kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Her olayın bir sebebi olduğunu ifade eden ve Arapça illet kelimesinden türetilen bu kavram, İslam düşünürleri tarafından sebep ile aynı anlamda kullanılmıştır. İllet, iki olay veya nesne arasındaki ilişkide sonucu meydana getiren sebep ve vasıtayı ifade ederken, felsefî manada kullanıldığında ma'lûl, bu etkileşimden hasıl olan neticeye tekabül

etmektedir.[3] Dolayısıyla illet ve onun sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları kapsamında ele alınarak değerlendirilen bu konu, Batı felsefesinde kozalite (causalite) terimiyle ifade edilmekte[4] ve nedensellik kavramıyla yakın bir ilişki seyretmektedir. Nitekim Platon ve Aristoteles'in âlemin yapısını ve varoluşunu anlama noktasında kilit rol oynayan nedensellik ve illet-ma'lûl ilişkisine dair tutumları, âlemdeki düzenin kökenine yönelik birbirinden farklı felsefi bir zemin ortaya koymaktadır. İdealar dünyası ile duyular dünyası arasında metafizik bir bağ kurarak, ideaların duyular dünyasının illeti olduğunu ileri süren Platon'a göre fiziki âlemde görünür olan her şey, daha yüksek bir gerçeklik anlamına gelen ideaların yansımalarıdır.[5] Bu metafizik bakışı daha somut bir düzeye taşıyan Aristoteles'e göre âlemde maddî, sûri, fâil ve gâî olmak üzere dört neden teorisi olarak adlandırılan nedenler bulunmaktadır ve varlıkların doğası bu vesileyle anlamlandırılmaktadır.[6] Buna karşın farklı bir açıdan hareket eden Stoa felsefesi, âlemde var olan her şeyin ilahî aklın (logos) planına uygun bir şekilde gerçekleştiğini savunmaktadır. Determinist bir evren anlayışının benimsendiği bu yaklaşımda, insan fiillerinin de ilahî düzenin bir parçası olduğu ileri sürülmektedir.[7]

Yunan felsefesinin nedensellik kavramlarını kendi inanç sistemlerine entegre etmeye çalışan İslam filozofları, bu konuyu

---

[3] İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, çev. Recep Alpyağıl, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2015), 85.

[4] F. R. Tennant, "Cause, Causality", *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* (Edinburgh, 1979), 261-266.

[5] Ahmet Cevizci, *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar: İdealar Kuramı*, içinde Anders Wedberg, "İdealar Kuramı", (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 123.

[6] Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 73.

[7] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 172-200; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 337; Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu" 2/1 (2004), 57-72.

yaratma, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ele almışlar ve yaratıcıyı illet, yaratılanı ise ma'lûl olarak tanımlamışlardır. Allah'ı "ilk sebep" veya "ilk illet" şeklinde tanımlamaktan imtina eden kelam âlimleri ise Allah için "fail" terimini tercih etmişlerdir. İnsan fiilleri ve tabiatın işleyişi dahil her şeyin ilahî irâdeye bağlı olduğunu düşünen ve Allah dışında bir etkenin varlığını kabul etmeyen Cebriyye'nin karşısında duran Kaderiyye ve Mu'tezile kelamcıları, insanı kendi fiillerinin sebebi olarak konumlandırarak özgürlük ve sorumluluk konusunda büyük bir adım atmışlardır.

Âlemle ilişkisini sıfatları aracılığıyla kuran Allah'ın, kâdir-i mutlak ve tek oluşu, kelamcıların bu konudaki hareket noktasını oluşturmaktadır. Eğer Allah, kâdir-i mutlak ve tek ise, var olan her şey O'nun yaratması sonucu meydana geliyor demektir. Zaten âlem kavramı da Allah'ın dışındaki her şey olarak tanımlandığından, bu âlemin başat özelliği varlığını kendi dışında bir varlığa borçlu oluşudur. Ancak bu öncül, kelamcıları felsefecilerin "illet-i ûlâ" (ilk neden) anlayışından ayırmaktadır. Zira felsefede Tanrı, ilk neden olarak kabul edildiğinden dolayı şeylerin sudur yoluyla zorunlu olarak varlığa geldiği ileri sürülmektedir. Buna karşın kelamda Allah'ın irâde sahibi bir fâil-i muhtâr olduğu ve yaratmayı tercih edip etmeme aralığında muhayyer olduğu varsayılmıştır. Bu nedenle kelamcılar, katı determinizmi reddederken muhtemel bir nedenselliği kabul etmişlerdir. Fillerinin sonuçlarından insanı sorumlu tutan Mu'tezile, tabiat teorisinde nedenselliğe yer vermiş, âlemdeki olayların zorunlu olarak sonuçlarını doğurduğunu savunmuştur.[8] İslam düşüncesinde insan filleri kapsamındaki cebr ve ihtiyar tartışmaları bağlamında gündeme gelen illiyet bahsi, Eş'arîler tarafından "Allah'ın irâde, kudret ve yaratması olmadan nesnelerin değişmeyeceği, hareket edemeyeceği, sebep ve müsebbeb

[8] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 9/5-45.

olamayacağı”[9] şeklinde açıklığa kavuşturulmuştur. Âlemde gözlemlenen düzen ve vuku bulan olaylar arasındaki ilişkiyi “âdet teorisi” ile açıklığa kavuşturan Eş‘arîlik, bu anlayışı insan fiillerini de kapsayacak şekilde her olaya uyarlamıştır. Bâkıllânî ve Cüveynî, bu görüşü aklî bir temele oturtmak ve determinist âlem anlayışını eleştirmek için büyük bir çaba ortaya koymuşlardır.[10] Sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin Allah’ın âdetinin bir gereği olduğunu düşünen Gazzâlî ise *Tehâfüt*’te[11] bu geleneği devam ettirmiştir.

Kelamın nedensellik eleştirisinin merkezî kavramı olan ve “bir şeyi tekrar tekrar yapmak, bir şeyi alışkanlık hâline getirmek”[12] manasına gelen âdet kelimesinden türeyen âdetullah, “daha önceki duruma dönmek, bir şeyi tekrarlamak, sürekli yaparak alışkanlık kanısı uyandırmak”[13] anlamında kullanılmaktadır. Gazzâlî’nin metinlerinde “Allah’ın fizikî âlemde uygulamakta olduğu kanunları”[14] manası kastedilmektedir. Mâtürîdî âdetullaha “Allah’ın peygamber gönderme ve hidayete erdirme uygulaması”[15] anlamı vermektedir. Allah’ı alışkanlıkla yapılan bir âdetle nitelemenin yanlış olduğunu[16] düşündüğü için âdetullahın manasını tenkit eden İbn Rüşd ise, sünnetullah kavramını kullanmaktadır. Sünnet ve Allah kelimelerinin terkibinden oluşan sünnetullah kavramı “Allah’ın hükmü, kanunları, süregelmekte olan değişmez davranış biçimi”

---

[9] Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, *el-Lüma’fierr-reddi ‘alâ ehli’z-zeyği ve’l-bida,* ed. Richard J. McCarthy, (Beyrut: Matbaatü’l-Kâtûlîkiyye, 1953)

[10] Ebû Bekr el-Bâkıllânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, ed. Richard J. McCarthy, (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957), 280-310; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ed. Es‘ad Temîm, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 39-180-205.

[11] Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, 32-167.

[12] Ebü’l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensâri İbn Manzûr, *Lîsânü’l-Arab*, (Kahire: Darü’l-Hadis, 2003), 3/371.

[13] İbn Manzûr, *Lîsânü’l-Arab*, 9/458.

[14] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn*, çev. Mustafa Çağrıcı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2025), 1/25-35, 4/260-275.

[15] Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 205.

[16] İbn Rüşd, *Tehafütü’t-Tehafüt*, 32.

veya "yarattığı âlemin düzenini devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar"[17] anlamını taşımaktadır. Bu anlam ise Allah'ın âlemi yaratma ve yönetme sürecindeki sürekliliği vurgulamaktadır.

Kelamda olaylar arasındaki süreklilik ilişkisini aklî bir konuma yerleştirmek için kullanılan kavram, Allah'ın kâdir, fâil ve mürîd sıfatlarını olumsuzlayan zorunlu nedensellik anlayışına karşı kelamcıları muhafaza etmiştir. Zira sebep ile müsebbib arasındaki bağın mekanik bir ilişkiye indirgenmesi durumunda ilahî irâde sınırlandırılacak ve hatta işlevsiz kılınacaktır. *Tehâfütü'l-Felâsife*'de âdetullah ile sünnetullah kavramlarını aynı anlamda kullanan Gazzâlî, zorunlu nedensellik, yani katı determinizme itiraz etmektedir.[18] Fakat yaygın kanaatin aksine âlemdeki sürekli düzenliliğin varlığını değil, bu düzenin zorunlu oluşunu inkâr eden Gazzâlî, tabiat yasalarını mutlak zorunluluklar olarak kabul eden klasik determinizmin karşısında konumlanarak, bir nizamla yaratılmış olan tabiatı, zorunlu olmayan bir düzen olarak tasavvur etmektedir. Bu istikrarlı sürekliliğin adı olan âdetullah, Allah'ın yaratmayı belirli bir biçim ve düzende sürdürmesi, fakat bu yaratış şeklinin Allah'ı kapsamamasını ifade etmektedir. Bu konumlandırma, Allah'ı aciz bırakacak bir zorunluluk yasası içermemekte, aksine irâde ve kudretiyle âleme sürekli müdahale eden bir ilah tasavvuru ortaya koymaktadır. Mu'tezile'nin Ehl-i sünnetten farklı olarak adalet sıfatı merkezinde ele aldığı bu teori,[19] Eş'arî kelamcıları vesilesiyle sonraki dönemlerde daha güçlü şekilde savunulmuştur.

Kelamda nedensellik tartışmasının üçüncü sacayağını oluşturan tevlîd ise özellikle Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki

[17] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/225.
[18] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 25-98.
[19] Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik,* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2024)

ayrışmayı daha da belirgin hale getirmiştir. Sözlükte "bir fiilin bir başka fiili doğurması"[20] anlamına gelen tevlîd, terim olarak "elin hareketi sebebiyle anahtarın hareket etmesi, okun atılışıyla yaralama veya ölümün meydana gelmesi"[21] örneklerinde olduğu gibi fiilin, kendi failinden meydana gelmesi meyanında kullanılmaktadır. Bir olayın sonucunun doğrudan değil, bir başka olaydan hareketle meydana gelmesi anlamında kullanılan tevlîd, fiiller söz konusu olduğunda insanın sahip olduğu özgürlüğün teorik sınırlarının çizilmesi ve insanın fiillerinin sorumluluk doğuran sonuçlarının belirlenmesi açısından büyük öneme haizdir. Tevlîd teorisini ileri süren Mu'tezile kelamcıları, adalet ilkesini merkeze aldığı için tevlîd konusunu da aklî bir zeminden hareketle yorumlamışlardır. Fiilleri iradî ve tabii fiiller olmak üzere ele alan ve insan fiilini Allah'ın insanda yarattığı kudrete dayandıran Mu'tezile, insan irâdesi yanında yarı zorunluluk ilkesini de kabul etmektedir. Tevlîd ile itimâd (direnci gerektiren şey)[22] teorileri arasında nedensellik bağı kuran Mu'tezile âlimlerine göre, cansız varlıklar dahi bir fiili meydana getirebilir. Örneğin yukarı fırlatılan bir taşın yere düşerken meydana getirdiği tesir, yalnızca onu fırlatanın kuvvetine değil, taşın kendi ağırlığına, ivmesine ve havanın etkisine de bağlıdır.[23] Basra Mu'tezilesi tarafından teselsüle yol açma endişesiyle eleştirilen bu yaklaşım, bir hareketin diğerini, bir bilginin de diğerini doğurduğunu ve bu hareket döngüsünün sonsuza değin sürdüğünü saptamıştır. Eş'arîler ise Mu'tezile'nin bu yaklaşımını, ilâhî irâdeyi sınırlayan zorunlu bir nedensellik biçimi olarak gördükleri için reddetmişler ve ilerleyen dönemde arazların anlık yaratılışına, tabiatta zorunlu bir

[20] Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *"v-l-d", Lisânü'l-Arab*, ed. Abdullah Ali el-Kebîr, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1299), 6/4915.
[21] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 66.
[22] Sa'düddîn Taftâzânî, *el-Makâsıd*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 284.
[23] Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 263.

güç bulunmadığına ve her şeyin doğrudan ilâhî irâdeyle gerçekleştiğine delil olarak ileri sürmüşlerdir.[24]

Görüldüğü gibi müteahhirîn kelamında illiyet eleştirisinin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini anlamak, İbn Rüşd'ün eleştirisine muhatap olan Gazzâlî'nin âdetullah teorisinin ve Eş'arî epistemolojisiyle yeniden yorumlanan tevlîd bahsinin bir arada okunmasına bağlıdır. Kozmik ve insanî bilgiyi nedensellikle açıklayan İbn Rüşd'e göre nedenselliğin alışkanlığa indirgenmesi bilgiyi imkânsız hale getirecektir. Zira bir şeyi bilmek, onun nedenini de bilmeyi gerektireceğinden, neden-sonuç ilişkisi zorunlu olmadığında bilgi de zorunluluğunu kaybedecektir.[25] Özü olan eşyanın farklı varlıklara özgü fiilleri gerçekleştiren niteliklerinin de bulunduğunu ileri süren İbn Rüşd, ateşin yanma özelliği ateşin tabiatına içkin olduğu için bu tabiatı inkâr etmenin, ateşi ateş yapan niteliği de inkâr etmeyi gerektireceğini ifade etmektedir.[26] Mezkûr konuda Gazzâlî'nin çizgisini takip eden, fakat tevlîd kavramını Eş'arî perspektifiyle yeniden yorumlayarak söz konusu tartışmayı farklı bir katmanda devam ettiren Taftazânî ise *Şerhu'l-Makâsıd*'da, nedenselliğin tevlîd ile tamamen geçersiz kılınmadığını, fakat zorunluluk yerine istikrar sathında yeniden tanımlandığını ortaya koymaktadır.[27]

Netice itibarıyla, tabiat kanunlarının zorunlu yasalar olarak değil, daimî fakat nedensel açıdan zorunlu olmayan bir sistem olarak tasavvur edilmesini mümkün hale getiren müteahhirîn kelamında illiyet eleştirisi, Gazzâlî'nin âdetullah kavramından hareket eden İbn Rüşd'ün geliştirdiği tenkidin ve Taftazânî'nin tevlîd ve illiyet tartışmasının sonraki dönemlerde daha sistematik biçimde analiz edilmesine neden olmuştur.

---

[24] Eş'arî, *el-Lüma*, 55-56.
[25] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 237.
[26] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 80-175.
[27] Teftazânî, *el-Makâsıd,* 110-155.

Tartışmanın Geleneksel Hattı: Gazzâlî, İbn Rüşd ve Taftazânî

Gazzâlî'nin Nedenselliği Hükümsüz Kılan Âdetullah Anlayışı

Müteahhirîn kelamında illiyet eleştirisini birbirinden farklı kavramsal araçlarla analiz eden Gazzâlî, İbn Rüşd ve Taftazânî, kendi metodolojilerinin iç tutarlılığı ve belirledikleri sınırlılıklar kapsamında nedenselliği yeniden yorumlamışlardır. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin on yedinci meselesinde nedensellik tartışmasına dair yaptığı yorumla dikkatleri üzerine çeken ve çoğu zaman da yanlış anlaşılan Gazzâlî, "Sebeplilik Meselesi ve Mucizeler"[28] başlığı altında felsefecilerin iddia ettiği tezin aksine, cisimlerin tabiatlarında içkin bir kuvvetin var olmadığını ve fiillerin bizzat Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. İlahî dinleri mukayeseli biçimde inceleyen felsefe tarihçisi Wolfson'a göre âdetullah düşüncesini Allah'ın kudret ve irâdesi üzerine inşa eden Gazzâlî, yaygın kanaatin aksine ontolojik değil, mantıksal zorunluluğu savunmaktadır.[29] Fizikî âlemde vuku bulan olayları ontolojik determinist bir yaklaşımla izah eden Aristoteles ve İbn Sînâ gibi Meşşâî felsefecilerin nedensellik görüşü Gazzâlî'nin hareket noktasını oluşturmaktadır. Âdetullah görüşüne göre âlemdeki kusursuz düzeni bazen kesintiye uğratan Allah, ontolojik düzenin en üstünde konumlandırılmaktadır. Aralarında zorunlu bir ilişkinin olmadığı sebep ile sonuç arasındaki bağ ise zamansal bir ardışıklıkla açıklanmaktadır. Meseleye failin fiille ilişkisi açısından bakan Gazzâlî, ateş gibi cansız nesnelerin kendi başlarına bağımsız birer fail olmadığını ileri sürerek sebep sonuç arasındaki zorunlu olmayan bu ilişkide Allah'ın irâdesini öne çıkarmaktadır. Zira sıcaklığın etkisiyle topraktaki nemin buharlaşması ve ateşle temas ile

[28] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 166.
[29] H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021), 419.

yanmanın art arda gelişi örneklerinde olduğu gibi filozofların da bu konuda kendi gözlemlerinden başka delilleri bulunmamaktadır.[30]

Varlığı çepeçevre kuşatan ve âlemdeki düzenin sürekliliğini sağlayan fizik kanunlarını anlayabilmek için çaba sarf eden insan, varlık âlemindeki şehadeti sonucu sebep ve sonuç arasında bir ilişkinin var olduğunu da gözlemiştir. Su içerek suya kanmak, yemek yiyerek doymak, ateşe dokununca yanmak, güneşin doğmasıyla gelen aydınlık, boynun kesilmesiyle ölmek ve ilaç içince iyileşmek olaylarında gözlemlenen sebep ve sonuç arasındaki ilişki, herhangi bir zorunluluktan dolayı meydana gelmemektedir.[31] Zorunlu bir nedenselliğin söz konusu olması halinde ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması veya denizin Hz. Musa'nın asası ile yarılması gibi mucizeler de imkânsız hale gelecektir. Gerçek fâil Allah olduğundan, neden/sebep her zaman beklenen sonucu meydana getirmeyebilir. Dilediği zaman yaratan ve yok eden Allah'ın irâdesini sudur teorisi söz konusu olduğunda da merkeze alan Gazzâlî, filozofların Allah'a zorunluluk isnat ettiğini düşünmektedir.[32]

Sebep-sonuç arasındaki bağı değil de determinist yaklaşımı tenkit eden Gazzâlî, Kur'an'daki "sünnetullah" kavramıyla paralellik gösteren "âdetullah" teorisi ile Allah'ın fâil-i muhtâr oluşunu vurgulamakta ve Allah'ın nübüvveti ispat etmek için âdetini kendi irâdesiyle sınırlandırdığını ileri sürmektedir. Sebeplerin varlığını tümden inkâr etmeyen Gazzâlî'ye göre sebeplerin tesirleri Allah tarafından yaratılmaktadır. Marmura, Gazzâlî'nin bu yaklaşımının, İbn Rüşd'ün eleştirisini anlamak için de önemli bir eşik olduğuna vurgu yapmaktadır.[33] Allah'ın âlemdeki kanunlar

---

[30] Abdurazzak Dursun, "Davıd Hume ve Gazali'de Nedensellik Problemi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (11 Ağustos 2015), 1-11.
[31] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 230-240.
[32] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 168-175.
[33] Michael E. Marmura, "Al-Ghazālī's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahāfut", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (New York: Caravan Books, 1981), 85-112.

üzerindeki mutlak hâkimiyetini, bu kanunların sürekliliğini ve sebepler ile sonuçlar arasındaki ilişkiyi özellikle vurgulayan Gazzâlî, ateşin pamuğa teması söz konu olduğunda pamuğun yanmamasının veya ateş temas etmeden de pamuğun yanmasının Allah için caiz olduğunu, çünkü ezelî bilgiye sahip olan Allah'ın sınırlı insan aklının kavrayamayacağı sayısız kanun yaratabileceğini ve bu sebepten sebep-sonuç arası ilişkinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir.[34] Bu ilişkide zamansallıktan da hareket ederek, sebeplerin belli bir zamanda sonuçlarını doğuracağını ileri süren Gazzâlî, güneşin doğuşu ve batışı gibi bir olaydaki zorunluluğun kendiliğinden meydana gelmeyip Allah'ın ezelî takdirinin bir sonucu olduğunu düşünmektedir.[35]

Allah'ın kudretini, kar yağınca meydana gelen soğukluğu yaratmak veya elin soğuk kara temas etmesiyle birlikte elde üşüme yerine sıcaklık hissi yaratmakla sınırlı tutmayan Gazzâlî,[36] kâinatta vuku bulan hadiselerde gözlemlenen nedenselliği reddetmeyip, bu olayların arka planındaki ilâhî irâdeye işaret etmektedir. Zira Gazzâlî bunu yaparken zorunlu determinizmi savunan filozoflar gibi sebep ve sonuç ilişkisinde Allah'ın mutlak kudret ve irâdesini varlık âleminin dışında bırakmak istememekte ve bu inancı güçlendirmek amacıyla gerektiğinde âdetin Allah tarafından değiştirilmesini de caiz görmektedir.[37] Bununla birlikte kâinatta uygulanan ve sebep ile sonuç arası ilişki bağlamında varlık alanına çıkan kanunların Allah tarafından muhakkak yaratıldığını söyleyen Gazzâlî, sünnetullahın değişim ve dönüşümünün söz konusu dahi olmayacağını ifade etmektedir.[38] *An Enquiry Concerning Human Understanding* adlı

[34] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 235-238.
[35] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. çev. Mustafa Çağrıcı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2025), 1/329
[36] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 147; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* 180-195.
[37] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 180-182.
[38] Gazzâlî*, İhyâ*, 4/416-418.

eserinde nedenselliği alışkanlığa indirgeyerek açıklığa kavuşturmaya çalışan David Hume'un[39] aksine sınırlı bir akla sahip olan insanın gözlem yaparak bu bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını dile getiren Gazzâlî, Allah'ın gerektiğinde farklı bir yasayı da yaratabileceğini ileri sürmüştür.[40] Felsefecilerin ontolojik determinizm iddiasını reddeden Gazzâlî, bu yaklaşımıyla bilimsel ve tecrübî bilginin imkânını ve güvenilirliğini inkâr ediyor değildir. O, insanî bilgiyi epistemolojik ve mutlak açıdan teminat altına almak istemektedir. Sebep ve sonuç arasında ontolojik olarak kaçınılmaz bir zorunluluk bulunmamaktadır, dolayısıyla ancak bu şekilde ilahî takdirden kaynaklanan bir imkândan söz edilebilmektedir. Yaratılan zarûrî ilim vesilesiyle denizin yarılmayacağından ve tohum ekmediği bir toprağın buğday vermeyeceğinden emin olan insan, tekrarlayan bu olayları gözlemleyerek bir hükme varmaktadır.

İbn Rüşd'ün Karşı Argümanı: Doğal Nedenselliğin Zorunluluğu ve "Tevlîd"in Reddi

Tehâfütü't-Tehâfüt'te Gazzâlî'nin tutumuna ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki cepheden itiraz eden ve Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisini "safsata" bulan İbn Rüşd,[41] nesnelerin kendine özgü bir tabiatının ve fiillerinin bulunduğunu öne sürmektedir. Onun düşünce sisteminde yaratılıştaki düzen nesnenin bu özünden kaynaklandığı için Allah'ın âdetinden söz etmek mümkün değildir.[42] Zaten nesnelerin bu tabiatından dolayı âlemde bir nizamdan söz edilebilmektedir. Bir şeyi bilmek ise, onun nedenini bilmek anlamına geldiğinden neden ve sonuç arasındaki ilişki zorunluluğunu kaybettiğinde bilgi de zorunluluğunu

[39] David Hume, *İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 21-85.
[40] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 32-35.
[41] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 40; Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation,* (Albany: State University of New York Press, 1985), 42.
[42] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 40.

kaybedecektir. Bilgi ve âlemde meydana gelen neden-sonuç arası ilişki duyularla algılandığından aralarında koparılmaz bir bağ bulunmaktadır. Bu bağlantıdan dolayı nedenlerin, sonuçlar üzerinde etki etmediğini söylemek epistemolojik açıdan sorunlu bir yaklaşım olacaktır. Zira mantık ilmi dahi sonuçları bilmeyi nedenleri bilmeyle ilişkilendirmektedir.[43]

Allah'ın âlemle ilişkisini ilim, irâde ve kudret sıfatları merkezinde kurmaya çalışan Sünnî kelamcılar, tüm varlığın mutlak sebebi olan yaratıcıya ulaşmayı ve sıfatlar vesilesiyle bir Allah-âlem ilişkisi kurmayı amaçlamışlardır. Âlemin hudûsu da ilim, irâde ve kudret sıfatlarının birlikte tahakkukuna dayanmaktadır. "Zaman ve mekân kaydı olmaksızın Allah'ın gizli ve açık her hadiseyi hakkıyla bilmesi"[44] şeklinde tanımlanan ve kapsam genişliğine sahip olan ilim sıfatı, var etme sürecinde tek başına yeterli gelmediğinden, yaratma sıfatının tecellisinde irâde ve kudret sıfatlarına da ihtiyaç duyulmaktadır.[45] Kelamcılar, Allah'ın ilim sıfatının ezeliliği ve insan bilgisinin mahiyeti gibi konular üzerinden analiz edilen ilim sıfatı ve âlem (ma'lûm) arasında nedensellik ilişkisi kurmaktadırlar. Bu anlayışa göre âlem, Allah'ın âlim oluşunun bir delilidir ve O'nun bilgisinin bir sonucudur. Âlem ve ilim arasındaki bu ilişki zorunlu bir nedenselliğin değil, birlikte yaratılışın bir ürünüdür.[46]

Bu bağlamda "Ateşin pamuğu yaktığını" bilmek, ateş ile yanma arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır. Buna karşın ilahî kudretin taalluku, alternatiflerden birini seçmesi ve

[43] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 65-103.
[44] Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 108-109.
[45] Eş'arî, *el-Lüma*, 18; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 62-68; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, (İtikadda Orta Yol)*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 80-95.
[46] Eş'arî, *el-Lüma*, 24-25; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Faslul Makal el-Keşf'an Minhaci'l Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 80-93.

irâde etmesi ile mümkün hale gelir. Gazzâlî'nin âdetullah anlayışı, bu zorunlu ilişkiyi yok ettiğinden, bilgi de imkânsızlaşmaktadır. İbn Rüşd'e göre, her şey Allah'ın anlık yaratmasıyla gerçekleştiğinde "ateş" kavramı da niteliğini kaybedeceğinden "ateşin yanma özelliği" gibi bir şeyden söz etmek imkânsızlaşmaktadır.[47] Bu durum ise yalnızca bilginin imkânı konusunda değil, dile yüklü anlam için de tehdit oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin "ateşin tabiatında yanma kuvvesi yoktur" iddiasını, "ateşin tabiatı yoktur" şeklinde yorumlayarak Gazzâlî'yi itham eden İbn Rüşd, ateşin kendine has bir tabiatı bulunmadığında, ateş ile su arasındaki farkın da yok olacağını düşünmektedir. Böylece ateş ve su, aynı ilâhî yaratmanın farklı tezahürleri olacaktır ki bu durumda da âlemdeki farklılıklar ve kusursuz düzen açıklanamayacaktır.[48] Âlemdeki sünnetullahın mucizelerle kesintiye uğradığını çünkü Allah'ın yarattığı varlık alanında hiçbir zorunluluk ve amaca hizmet etmeyen fiilleri de yaratabileceğini iddia eden Gazzâlî'yi karşısına alan İbn Rüşd'e göre bu durumda varlık âlemindeki düzen açıklanamaz hale gelecektir. Bu hakikatle birlikte neden ve sonuç arası bilgiye dayalı ilişki bozulduğunda bu durumu yaratan Allah'ın yarattığı varlık âlemi karşısında adaletsiz ve keyfî davranan ve hiçbir prensibi olmayan bir sultandan farkı kalmayacaktır.[49]

Bu doğrultuda şekillenen İbn Rüşd'ün tevlîd kavramına yüklediği anlam da âlemdeki nedensellik sürecinin bir sonucu olarak değerlendirilir. Fakat ilk olarak Mu'tezile'nin geliştirdiği ve nesneler arasında nedensellik ilişkisinin kurulduğu tevlîd teorisine göre bir fiil, başka bir fiili meydana getirmektedir. Bu teoriyi Eş'arî âlimler gibi tamamen reddetmeyen, fakat onu felsefî sınırlar dahilinde yeniden yorumlayan İbn Rüşd, ateşin yakması, taşın düşmesi gibi

[47] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 178-222.
[48] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* 70-178; karşılaştırma için bkz. Kogan*, Averroes and the Metaphysics of Causation,* 55-58.
[49] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 33.

olayların âlemdeki zorunlu sonuçlar olduğunu ileri sürmektedir.[50] Bu zorunlu nedenselliğin Allah'ın irâdesini sınırlaması ise söz konusu değildir. Çünkü Allah, tabiatları bu şekilde yaratmayı irâde etmiştir. İbn Rüşd'e göre, kozmik düzen gibi insanî bilgi de nedenselliğe dayanmaktadır ve tabiatların bu şekilde zorunlu işleyişi, ilâhî hikmetin bir gereğidir, aksi halde âlemde şahit olunan kusursuz düzen ve bilgi imkânsız hale gelmiş olurdu.[51]

Taftazânî'de "Tevlîd ve İlliyet": Müteahhirîn Kelamında Nedenselliğin Yöntemsel Eleştirisi

Nesefî'ye ait *Akâid* metninin şerhini yapan ve illete eserlerinde büyük bir yer ayıran Taftazânî'nin *Şerhu'l- Makâsıd*'ında "Tevlîd ve İlliyet" bahsi, sistematik biçimde işlenmektedir. Kendi çağında olduğu gibi sonraki çağlarda da geniş çaplı bir yankı uyandıran Taftazânî, Gazzâlî'nin çizgisini sürdürmekle birlikte, tevlîd ve illiyet kavramlarını Eş'arî düşüncesi bağlamında yeniden yorumlamaktadır. İlleti "bir şeyin ihtiyaç duyduğu şey"[52] şeklinde tanımlayan Taftazânî, bir şeyin illetinin dâhilî veya hâricî olmak üzere ma'lûlünde yer aldığını ileri sürmektedir.[53] İlleti ayrıca nâkıs ve tam olarak iki kısımda inceleyen Taftazânî, tam illetin bir şeyi ihtiyacı olan her şeyi içine alacak şekilde kapsayıp ihtiyacı olmayan şeyleri dışarda bıraktığından dolayı tam illet şeklinde adlandırıldığını kaydetmektedir.[54] İllete yüklenen fâil olma niteliğini de reddeden Taftazânî'nin nazariyesinde ma'lûlü yalnızca Allah yaratabilir.[55] Zira *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserde zorunlu determinizmi tenkit eden Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık*'ta bir şeyin aynı anda illet ve

[50] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* 174-175.
[51] İbn Rüşd, *Tehâfütü't Tehâfüt*, 179-183.
[52] Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillah Sa'duddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. İbrahim Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 2011), 1/338.
[53] Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/338.
[54] Ahmet Bardak, "Saduddî'n Teftâzânî'de İlliyet (Nedensellik)", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 170-184.
[55] Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/339.

malûl olması düşünülemeyeceğinden hakiki yaratıcının ve irâdeli fâilin yalnız Allah olduğunu ileri sürmektedir.[56] Varlık âlemine içkin, aşkın düzeni anlamanın yolu ise bu düzenin bileşenlerini anlamaktan geçmektedir. Yaratmayı gerçekleştiren fâil ve fiilin gayesinden yani hikmetinden müteşekkil olan varlığın hâricî illetleri, nesnenin mahiyetine dâhil olmayıp sadece nesnenin dışında yer alarak nesneye dış dünyada somut bir vücûd kazandırmakta ve bu sayede diğer varlıklardan ayırt edilmesini mümkün kılmış olmaktadırlar.[57] Bu varlık hiyerarşisinde ilahî irâde, varlığın mahiyetine dâhil olan bir unsur (madde veya suret) olarak konumlandırılmamaktadır. Zira O, varlığı dış dünyada meydana getiren haricî bir ilke/fâil olarak kuşatmaktadır. Oysa İbn Sînâ ve Meşşâî filozoflar, âlemin zâtı gereği zorunlu fâilî ve gâî illetinin Allah olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda ise âlemin sudûru kaçınılmaz olacaktır ve ilâhî irâde'nin zâtı, ilim ile sınırlandırılacaktır. İlâhî irâde, ilim sıfatından bağımsız bir sıfat olarak tecelli etmediğinde Allah'ın kudreti ilminin gölgesinde kalacaktır. Bu sebepten bu zorunlu nedensellik iddiası bazı kelam âlimleri tarafından reddedilmektedir.[58] Zaten Gazzâlî'de Allah'ı iradeden yoksun bırakmamak amacıyla ilim sıfatını bir zorunluluk ifade etmeyecek şekilde irade sıfatının önüne yerleştirmiştir. Zira Allah'ın olacak olanı bilmesi, O'nun irade ve kudret sıfatlarıyla çelişmemektedir.

*el-Makâsıd'*da zorunlu sudûr doğuran fâil anlayışını ve doğa kuvvetlerinin zorunlu yaratıcıyı etkilediği fikrini tenkit eden Taftazânî'ye göre bir fiil bir başka fiilin meydana gelişine neden olduğunda yani tevlîd teselsüle sebep olduğunda da bir yerde

---

[56] Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillah Sa'duddîn Taftâzânî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Şeyh Abdulkadir el-Kürdî es-Senendecî, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1912), 30-50.

[57] Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/338.

[58] Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 97-99; Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş Esası*, thk. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 188-200.

durmak zorunda kalacaktır. Zira fiil bir başka fiili meydana getirecek olsa bu döngü sonsuza değin devam edip gideceği için bu imkânsız bir durumdur. Öyleyse fiillerin nihai kaynağı, doğrudan fâilin kendisi olmalıdır.[59] Bu argümanı, Mu'tezile'nin tevlîd teorisini tenkit etmek ve çürütmek amacıyla kullanan Taftazânî, Mu'tezile'nin "taşın düşerken meydana getirdiği tesir, taşın kendi ağırlığına bağlıdır" iddiasını, taşa bir tür fâiliyet atfetmek şeklinde yorumlamaktadır. Zira bu noktada fâil olarak konumlandırılan taş, yalnızca bir vasıtadır. Sebepler ile sonuçlar arasındaki ilişki ontolojik bir zorunluluk (aklî mülâzemet) barındırmadığından, varlık âleminde gözlemlenen âlem-Allah arası ilişki, Allah'ın evrendeki düzenli yaratışının bir tezahürü olan âdetulllahın bir gereği olarak yorumlanır. Bu varlık hiyerarşisinde fizikî sebepler, sonucu bizzat icat eden fâil olarak değil, sadece sonucun açığa çıkmasına eşlik eden şartlar doğrultusunda konumlandırılır. Zira hakiki yaratıcı olan Allah, dilediğinde fizikî sebepleri de aradan çıkararak beklenen sonucu değiştirebilir.[60] İlahî irâdenin mutlak kudretini muhafaza eden bu yaklaşım, aynı zamanda mucizelerin imkânını da açıklığa kavuşturmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî'nin âdetulllah anlayışından farklı olarak, herhangi bir değişikliğin yalnızca mucize gibi istisnai durumlarda gerçekleşebileceğinin altını çizen Taftazânî'ye göre olağan durumlarda istikrarlı olan âdetullah, insanın varlık âlemi hakkında bilgi edinmesini ve bu âlem içinde hayatını devam ettirmesini mümkün hale getirmektedir.

Taftazânî'nin tevlîd ve illiyet bahsine önemli bir diğer katkısı da "iktirân" (birliktelik) kavramını bu tartışmalı bahsin odağına yerleştirmesidir. İktirân kavramına göre, iki olay arasındaki ilişki, birinin diğerini zorunlu olarak doğurması anlamına gelmemektedir. Doğrusu bu ilişki, ikisinin birlikte yaratılması şeklinde açıklığa

[59] Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/339-340.
[60] Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/338-339.

kavuşturulmalıdır. Zira mantıksal bir zorunluluk içermeyen bu birliktelik, ilahî irâdenin âdetullahı gereği sürekli hale gelmektedir.[61] Bu yaklaşımıyla Gazzâlî'nin âdetullah anlayışını muhafaza eden Taftazânî, aynı zamanda İbn Rüşd'ün epistemik argümanına da cevap vermektedir. Söz konusu bilgi, nedensel zorunluluktan değil, âdetullahın istikrarından kaynaklanmaktadır. Allah'ın âdetullahı ise bu yönde gerçekleştiği için "ateşin yaktığını" bilen insanın bilgisi de zorunlu olmamasına rağmen istikrarlıdır.

Görüldüğü gibi klasik hat boyunca sadece bir fizik meselesi olarak ele alınmakla kalmayıp bir bilgi, dil ve ilâhî irâde meselesi olarak da değerlendirilen zorunlu nedensellik bahsinde düğümlenen Gazzâlî, İbn Rüşd ve Taftazânî'nin pozisyonları, yorum farklılıklarını ve zenginliğini de beraberinde getirmektedir. Sebeplerin varlığını ve âlemdeki düzenin sürekliliğini değil, zorunlu illiyeti reddeden Gazzâlî'nin karşısında yer alan İbn Rüşd, bilginin ve âlemin yalnızca bu zorunlulukla anlamlı hale geldiğini ve bundan dolayı varlığın yaratılması ve bu sürecin devamında zorunlu bir illiyetten bahsedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin çizgisini sürdürmekle birlikte, âdetullah teorisinin istikrarını daha sistematik bir şekilde gerekçelendiren Taftazânî ise Allah-âlem ilişkisinde ilahî irâdeyi ön plana çıkartarak istikrarlı olmasına rağmen zorunlu olmayan âlemde, düzenin sürekliliğinin tasavvurunu mümkün kılmaktadır. Bu mukayese, müteahhirîn kelamında illiyet eleştirisinin yalnızca bir "nedensellik inkârı" olarak okunamaması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Modern Olasılık Teorisi Işığında Âdetullahı Yeniden Okuma

Âlemdeki düzenliliğin zorunlu değil sürekli olduğunu ileri süren müteahhirîn kelamında âdetullah teorisine göre bu süreklilik,

[61] Mes'ûd b. Ömer. b. Abdillah Sa'duddîn Taftâzânî, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l-Akâid*, thk. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 159-161.

Allah'ın belirli bir biçimde yaratmayı sürdürmesinin ürünüdür. Yaratan ve yarattığı kozmosun varlığını devam ettiren Allah'ın yaratmasını yalnızca geçmişte olup bitmiş bir iş olarak algılamak, âlemi yarattıktan sonra onunla ilgilenmeyen bir Allah tasavvuruna neden olacaktır. Modern olasılık teorisi ve kuantum mekaniği, âdetullah teorisinin gündeme getirdiği soruyu farklı bir bağlamda yeniden sormaktadır: Var olan doğa yasaları zorunlu mudur, yoksa bu yasalar doğaya içkin olasılığın tezahürü müdür?

Fizikî dünyadaki sabit olmayan unsurları anlamaya çalışan yönüyle öne çıkan modern olasılık teorisini tek bir anlama gelecek şekilde açıklamak mümkün değildir. Zira matematiksel bir ölçü, bir inanç derecesi ve âleme mündemiç bir özellik anlamlarında kullanılan olasılığın hangi anlama paralel biçimde kullanıldığı tartışmanın seyrini değiştirmektedir. Bu sebepten dolayı âdetullah teorisi ile modern olasılık arasında kurulacak bağlantıyı anlamak için olasılığın hangi yorumundan bahsedildiğini netleştirmek gerekmektedir. Bu karmaşık epistemolojiye rağmen, epistemik ve ontik yorumlar[62] arasında yapılan sınıflandırmanın olasılığa yüklenen yorumların literatürünü zenginleştirdiğini vurgulamadan geçmemek gerekmektedir. Sözü edilen epistemik yorumlara göre olasılık, dünyevî sınırlar içindeki bilgi düzeyimizin bir tezahürüdür. Laplace'ın ünlü *Essai philosophique sur les probabilités*'inin girişinde yer alan o deyişiyle, "evrenin şimdiki durumunu tam olarak bilen bir zihin için gelecek de geçmiş kadar kesinlik ifade etmektedir."[63] Bu yoruma göre doğada gerçek bir belirsizlik bulunmamakla birlikte olasılık dediğimiz şey bilgisizliğimizin bir

[62] Hacking Lan, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, (London: Cambridge University Press, 2006), 1-10.

[63] Pierre-Simon Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilitie*, Fransızca aslından çev. Frederick Wilson Truscott - Frederick Lincoln Emory, (New York: Dover Publications, 1951), 4-8.

ölçüsü[64] ve tıpkı gelecek olan ölüm karşısındaki insanın bu bilinmeyene karşı epistemolojik tutumu olarak anlaşılmalıdır. Geçmişte olmuş olanlar, bugün olanlar ve gelecekte olabilecekler insanın bilgi sınırlarının dahiline girmektedir. Varlık âlemindeki yaratılış sürecinde olacak olanlar kadar, olmayacak olanların ihtimali de söz konusudur ve olasılık teorisi, insan bilgisinden bağımsız gerçekleşen bu süreçteki olabilirlik ihtimaliyle ilgilenmektedir. Olasılık teorisinin ontik yorumu ise, olasılık dediğimiz şeyin gerçekliğe içkin olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin kuantum mekaniğinde bir elektronun konumunu ölçtüğümüzde varacağımız sonuca yalnızca bizim bilgi eksikliğimiz etki etmemekte, doğanın kendisine içkin belirsizlik de bu sonuçta rol oynamaktadır. Benzer şekilde hiçbir hesaplama radyoaktif bir atomun ne zaman bozulacağını önceden kesin biçimde saptayamaz. Bu duruma ise, epistemik bir sınırlılık değil, sahip olunan ontik bir nitelik yol açmaktadır. Bu olasılık yorumun vardığı kanıya göre, olasılık teorisi doğanın karakteristik yapısına içkin olduğu için determinizmin evrensel geçerlilik iddiası kabul edilemez bulunmaktadır.[65] Dolayısıyla âlem, özünde bir belirsizlik barındırdığı için olasılığın, yalnızca bizim bilgi eksikliğimizden kaynaklandığı söylenemez. Zira âleme içkin farklı ve beklenmeyen sonuçlar, bilinen sebepler aracılığıyla önceden kestirilemez.

Âdetullah problemi için kritik bir eşik olan bu nüans, âlemde var olan düzenin zorunlu değil sistemli olduğunu ileri süren âdetullahın bu belirsizlik iddiasının epistemik mi yoksa ontik mi olduğu yönündedir. Gazzâlî'nin bu konu özelinde ontik tarafta konumlandığı söylenebilir. Zira ateşin pamuğu yakmasına neden olan, bizim sebep ve sonuç hakkındaki sahip olduğumuz bilgi değil,

[64] David Hugh Mellor, *The Matter of Chance*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 3-7.

[65] Hájek Alan, "Interpretations of Probability", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (2019), 2-5; Mellor, *The Matter of Chance*, 7-10.

Allah'ın o anda yanmayı yaratmayı irâde etmesidir.[66] Bundan dolayı âlemdeki istikrarlı düzenliliğin doğaya içkin yapıya değil, ilahî irâdeye bağlı olduğu için zorunlu olmadığını ileri süren âdetullahın iddiası ontik bir rastlantısallığa işaret etmektedir.[67] Bu rastlantısallığı natüralist bir bağlamda açıklayan modern ontik olasılık yorumlarına göre doğa, kendi bilgisine içkin her türlü ihtimali barındıran bir karaktere sahip olduğu için, doğanın işleyişine dair farklı bir yoruma ihtiyaç duyulmamaktadır. Yani âlemi matematiksel bir yapı olarak tanımlayıp ölçmekte olan modern ontik bakışın aksine, ilahî irâdenin âlemi belirli bir tarzda yarattığını ve bu söz konusu düzenli sürekliliğin gerektiğinde yine Allah'ın irâdesi tarafından sınırlandırıldığını[68] iddia eden âdetullah, teistik bir eksende değerlendirilmelidir. Doğrusu modern ontik olasılık da âdetullah teorisi gibi determinist bir zorunluluğu tenkit ve inkâr etmektedir. Ancak bu tenkidin gerekçesi ve metafizik temeli iki teori arasındaki önemli bir ayrıma işaret etmektedir.

Âdetullah teorisini modern olasılık yorumuyla birlikte değerlendirirken bu ayrımın idrakine varmak, âdetullahı epistemik bir olasılık şeklinde ele almamayı ve onu modern ontik olasılıkla özdeşleştirmemeyi mümkün kılacaktır. Zira âdetullahı epistemik bir olasılık olarak değerlendirmek, âlemdeki rastlantısallığı insanın bilgi eksikliği yerine ilahî irâdenin kudretine bağlayan Gazzâlî'nin[69] bu konudaki tutumunu tamamen yanlış anlamaya sebep olacaktır. Âdetullahı modern ontik olasılığın yorumuna indirgemek ise âdetullah ile natüralist perspektifi özdeşleştirmek anlamına gelecektir ki iki teori arasında kurulan yapısal örtüşmeye dayanan bu

---

[66] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 58-69.
[67] Marmura, *"Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahāfut*", 88-92.
[68] Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology,* (New York: Oxford University Press, 2009), 118-123.
[69] Fakhry Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas,* (London: George Allen & Unwin, 1958), 56-60.

yorum, ontolojik bir birlik iddiası şeklinde değerlendirilecektir. Bu ayrımın farkındalığı, ontik olasılığın modern fizikteki en net ifadesi olan kuantum belirsizliğini de anlamayı kolaylaştıracaktır. Âdetullahın zorunluluk tenkidi gibi kuantum mekaniği de nedenselliğin evrensel olduğu iddiasını sarsmaktadır. Fakat aynı mantıksal düzlemden hareket etmelerine rağmen, bu iki teori de tıpkı modern ontik olasılıkta olduğu gibi özdeş kabul edilmemelidir.

Nedensel Determinizmin Sarsılmasına Neden Olan Kuantum Belirsizliği

20. yüzyılın başlarında klasik fizik eliyle determinizme indirilen en ağır darbelerden biri kuantum mekaniğinden gelmiştir. Bir sisteme neden olan koşulların bilinmesi ve bu bilgiden hareketle sistemin geleceğinin saptanabilmesinden yola çıkan klasik mekanik anlayışının aksine, madde ve enerjinin mikro düzeydeki hareketlerini ölçen kuantum mekaniği bir olasılığı kullanmasına rağmen, bu olasılıktan hareket etmemektedir. Kuantum, bu varsayımı ile yalnızca fizikçilerin değil, nedensellik, determinizm ve kozmik yasa kavramlarını tartışmaya açan filozofların ve İslam kelamcılarının teorilerini de sarsmaktadır.

Heisenberg'in belirsizlik ilkesi,[70] kuantum belirsizliğinin en yaygın formülüdür. Herhangi bir parçacığın konumu ile aynı parçacığın kütlesi ile hızının çarpımı anlamına gelen momentumun aynı anda keyfî bir kesinlikle ölçülemeyeceği iddiasından yola çıkan bu ilke, bilişsel bir sınırlılık olarak nitelendirilmekte ve eleştirilmektedir. Zira parçacığın konumunu ve momentumunu bilemeyişimiz, onun bu özelliklere sahip olmadığı anlamına

[70]Chicago Üniversitesi'nde verdiği dersleri 1930'da bir araya toplayıp *"Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie"* (Kuantum Teorisinin Fiziksel İlkeleri) adıyla kitaplaştıran Heisenberg, eserde belirsizliğin klasik determinizmi nasıl yıktığını aktarmıştır. İngilizce çevirisi için bkz. Werner Heisenberg, *The Physical Principles of the Quantum Theory*, çev. Carl Eckart - Frankl C. Hoyt, (New York: Dover Publications, 1930)

gelmemektedir. Bu ilke, Kopenhag yorumu tarafından da ontik bir belirsizlik şeklinde değerlendirilmektedir.[71] Zaten klasik determinizmin evrensel olarak geçerli olduğu yönündeki argümanı kabul etmeyen de bu ontik yorumdur. Zira zamanı ve konumu tahmin edilememesine rağmen, birbirleri üzerinde tesiri olan âlemin farklı köşelerindeki parçacıklar, insan seçimlerinin sonuçları da dahil olmak üzere gelecekte vuku bulacak olayları etkileyebilir; bu etki ise ontik bir olasılıktır.

Bell eşitsizlikleri[72] ve bunların ampirik açıdan sapması, kuantum belirsizliğinin bir diğer referans noktasıdır. Allah'ın varlığını ve âdetullahı kanıtlama amacı gütmeyen bu deneyler, klasik determinizmin iddialarını sorgulama imkânı vermektedir. Değişken teorilerinin istatistiksel sonuçları önceden varsaydığını öne süren Bell, bu varsayıma karşın kuantum mekaniğinin bu sonuçlarından farklı olasılık ihtimallerinden yola çıktığını ifade etmektedir. Fakat kuantum mekaniğinin bulgularını teyit eden deneyler, Bell'in gizli değişken teorisini doğrulamamaktadır.[73] Doğadaki klasik determinizmi savunan bu yaklaşıma göre doğa, belirlenimci değildir. Çünkü olasılık doğaya içkin olduğu için, kuantum teorisinde de bir parçacığın ölçümünden çıkarılacak olan sonuç, Bell'in bu gizli değişkenleri tarafından öngörülemez kabul edilmektedir. Kuantum mekaniğinin nedensellik hakkında yapılan tartışmalara en değerli katkılarından biri de bu ölçüm sorunudur. Zira ölçüm yapılana değin

---

[71] Jan Faye, "Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024)

[72] Einstein'ın "Tanrı zar atmaz" tespitinden ilhamla *local realism'*in test edilebilir olduğunu ileri süren John Bell'e göre aralarında büyük mesafeler bulunan kuantum parçacıklarının ölçüm sonuçları arasında korelasyon vardır. Bundan dolayı birinin ölçümü diğerini de etkilemektedir. Gizli değişkenlere uymayan doğanın bu özelliği deneylerle test edilmiştir. bkz. John S. Bell, "On the Einstein Podolsky Rosen Paradox." *Physics* 1, no. 3 (1964): 195–200.

[73] Tim Maudlin, *Quantum Non-Locality and Relativity: Metaphysical Intimations of Modern Physics,* (Oxford: Wiley-Blackwel, 2011), 11-18.

birçok ihtimalin olasılıklar toplamı olacak şekilde dalga fonksiyonu değişime uğramaktadır. Söz konusu olasılıksal toplam, ölçüm zamanında çöktüğünde yalnızca bir sonuç gözlemlenebilir. Bu çöküş anının nasıl gerçekleştiğine yönelik yapılan okumalar kuantum mekaniğini daha da tartışmalı hale getirmektedir.[74] Bu tartışmanın gerekçesi ölçümün işlevini merkeze yerleştiren Kopenhag gibi yorumların gözlemciden bağımsız bir gerçeklik iddiasının oldukça problematik oluşuna dair sunduğu argümanıdır. Bu ihtilaf, klasik determinizmin öne sürdüğü gözlemciden bağımsız bir şekilde, zorunluluğa dayalı kozmik âlem tasavvurunun kaynağını zayıflatmaktadır.

Gazzâlî'nin âdetullah teorisiyle bağlantı kurulabilecek olan bu manzarada da doğa yasalarının mutlak bir determinizm iddiası taşımadığı görülmektedir. Çünkü Allah'ın o anda yaratmayı irâde ettiği için ateşin pamuğu yakmasının mümkün hale gelmesi örneğinde olduğu gibi, bir elektronun konumunu ölçen olasılık da doğaya içkin bir karaktere sahiptir ve bundan dolayı klasik determinizmin savları reddedilmektedir. Fakat bu yapısal paralelliğe rağmen, birbirinden farklı düzlemlerde konumlanan bu iki teori arasındaki farkın muhafaza edilmesi elzemdir. Zira kuantum belirsizliği ve âdetullahın determinizm tenkidi arasındaki benzerlik ontolojik bir özdeşlik ifade etmemektedir. Natüralist bir bağlamda anlam kazanan kuantum belirsizliği kozmik yapıya içkin özelliklerden ileri gelmekteyken, teistik bir metafiziğe dahil olan âdetullahın kaynağı ilahî irâdedir. Bu eşikten dolayı âdetullahın aksine Allah'ın varlığını kanıtlamak gibi bir gayeye matuf olmayan ve bu sebepten deneysel gözlemleri baz alan kuantum mekaniğinin yalnızca klasik determinizmin evrensel tutarlılığını sorguladığı söylenebilir. Bu amaç farklılığına binaen, mucizenin Allah'ın âleme müdahalesi olarak kodlandığı âdetullahın aksine kuantumda sözü

[74] David Z. Albert, *Quantum Mechanics and Experience*, (Cambridge: MA: Harvard University Press, 1992), 12-76.

edilen belirsizlik, kozmik yasanın bir parçasıdır. Mezkûr ayrım, "Gazzâlî'nin kuantum mekaniğini varsaydığına" yönelik anakronik iddiadan kaçınmanın gerekliliğini ve söz konusu iki teorinin birbirine indirgenemeyeceğini de ortaya koymaktadır.

Yasa, İlahî İrade ve Olasılık Kavramları Eşiğinde Anakronizmden Kaçınmanın İmkânı

Tarihsel metinleri modern bir teorinin eşliğinde okurken onları aşırı yoruma maruz bırakmak, bu noktaya varıncaya değin yapılan mukayesenin beraberinde taşıdığı en önemli risklerden biridir. Zira yapısal bir örtüşmeye sahip âdetullah teorisi ve kuantum belirsizliği arasına bir hudut çizilmediği müddetçe anakronizm tehdidiyle yüzleşmek kaçınılmaz olacaktır. "Gazzâlî'nin kuantum mekaniğini varsaydığına" veya "âdetullahın, kuantum belirsizliğini çok önceden haber verdiğine" yönelik çıkarımlar, 17. yüzyıl kelamcısı olan Gazzâlî'ye 20. yüzyılda söz konusu edilen bir fizik kuramının öncüsü olma misyonu yüklemektedir. Kendisi hakkındaki çıkarımların aksine, ilâhî irâdenin her an yaratmakta olduğunu âdetullah doktrini ile temellendirmeye çalışan Gazzâlî ve kuantum olasılığı arasındaki ilişki, determinizmin eleştirisini farklı bağlamlarda yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir.[75] Teistik bir kapsama sahip olduğu için âlemde var olan düzenin ilahî irâde tarafından her an duraklatılabileceğini ileri süren âdetullah ile olasılığı, doğaya içkin yapıyla açıklığa kavuşturan kuantum belirsizliğiyle aynı bağlamda değerlendirmek,[76] yani farklı kuramların metafizik kapsamlarını birbirlerine paralel gelecek şekilde konumlandırmak, bu iki teorinin de içsel tutarlılığını sarsacaktır. Bu demektir ki âdetullah, kuantumun teolojik bir yorumu

[75] Marmura, *"Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahāfut",* 88-92.
[76] Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology,* 56-60.

olmadığı gibi, kuantum da âdetullahın fizikî âlemdeki bir delili olarak sunulmamalıdır.

"Doğa yasası" kavramı, matematiksel açıdan formüle edildiği için modern fizikte evrensel tutarlılık iddiası taşıdığına inanılan bir öncül olarak kabul edilmektedir. Bu şekilde anlamlandırılmış bir yasa kavramına sahip olmayan âdetullah teorisi ise Allah'ın kendi irâdesiyle yaratmaya devam etmesi şeklinde bir iç tutarlılığa sahiptir. Zira Kur'an'da "takdir" ve "sünnetullah"[77] olarak ifade edilen yasa fikriyle kastedilen bu yasaların ayakta tuttuğu düzenin sürekliliği, ölçüsü ve gayesidir.[78] Bu devamlılığın imkânı ise Allah'ın varlığına ve birliğine dayanmaktadır. Bundan dolayı fizikî anlamda yasa kavramını tarihsel bağlamından koparmak ve ardından âdetullah tezine fizikî bir "doğa yasası" atfetmek, söz konusu tezi ve kavramı ait olmadığı bir kapsamda değerlendirmeyi gerektirecektir. Yani âlemdeki düzenin sürekliliğini temellendiren âdetullahın âlem tasavvuru ile söz konusu düzenin matematiksel formülü olan yasa kavramını ait oldukları tarihi bağlamdan koparıp paralel bir düzleme taşımak, anakronizme yol açacaktır. Görüldüğü gibi tüm bu riskler, kavram ve teorilerin tarihi bağlamlarından koparılması ve parçaların aynı düzleme taşınarak açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Son tahlilde, yapılan mukayeseyi yapısal düzlemle sınırlandırmak ve her iki teorinin de tarihi bağlam içinde oluşturulan kendi içsel tutarlılığını idame ettirmek, bizi anakronizmle yüzleşmekten muhafaza edecektir.

Sonuç

Müteahhirîn kelamında Gazzâlî'den Taftazânî'ye değin uzanan bu güzergâh, kendi koyduğu kanunlara tabi olan ilahî irâdenin gayet rasyonel olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, varlık âleminde anlamını bulan sünnetullah ve Allah'ın bu

[77] İsrâ, 77.
[78] Kamer, 49; A'lâ, 2.

yasalara bağlı gerçekleştirdiği her türlü yaratma, ilahî irâdenin kudretinin sınırlarını da açığa çıkarmaktadır. Zira sünnetullahın yokluğu söz konusu olsaydı, Allah'ın yasalarına bağlı bir nizamın sürekliliğinden bahsetmek de imkânsız olurdu. Bu yaratma sürecinde bizim öngördüğümüz sebep ve sonuç ilişkisine, sonuçları değiştirecek bir değişkenin dahil olması ve mucize olarak adlandırdığımız olayların vuku bulması da mümkündür. Doğrusu, mucize sürecinde sebep-sonuç ilişkisi ihlal edilmemekte, aksine farklı ilahî kanunlar devreye sokulduğu için varsayılan sonuçlar bu defa farklılaşmaktadır. Gazzâlî'nin sünnetullah ile aynı anlamda kullandığı âdetullah tezine itiraz eden İbn Rüşd'e göre bu tasavvur bilgiyi imkânsız kıldığı gerekçesiyle eleştirilmelidir. Fakat Taftazânî'nin nedenselliğe karşı geliştirdiği tevlîd ve iktirân bahsinde bilgi, determinist düzlemde temellendirilmemekte, aksine bu sürecin Allah'ın yasalarındaki kararlılık ve dengeden kaynaklandığı gösterilmektedir. Bu tartışma zemini ise bilgi problemini kelamın kendi iç tutarlılığı içinde analiz etme imkânı sunmaktadır. Mezkûr tartışma zemini modern olasılık teorisi ve kuantum mekaniği aracılığıyla farklı bir düzleme taşınmaktadır. Zorunlu veya olasılıksal olduğu iddia edilen doğa yasaları, âdetullahtan farklı biçimde natüralist bir kapsamda şekillenmektedir. Dayanak noktalarındaki farka rağmen, her iki teorinin özdeşlikleri gereği klasik determinizmin zorunluluk anlayışı kökünden sarsılmıştır.

Kelamın âlem tasavvurunun ve bu tasavvurla ispat edilmeye çalışılan Allah'ın varlığı ve birliği inancının modern bilimin verileriyle meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymaması, bu özdeşliğin önemli sonuçlarındandır. Zira kendi metafizik zemininde geçerli bir âlem tasavvuru ortaya koyan âdetullah ile deneysel öncüllerden hareket eden kuantum arasındaki diyaloğun tutarlılığı, bu teorilerin özerkliğinin muhafazasına bağlıdır. Bu çalışma, modern bilim felsefesindeki nedensellik ve doğa yasası tartışmalarıyla âdetullah

arasındaki bağın daha ayrıntılı analiz edilmesi için bir pencere açmaktadır. İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin tezine karşı geliştirdiği "burhan-ı ilmî"nin modern olasılık yaklaşımları ışığında tekrar çözümlenmesi ise bu pencereyi daha da genişletecektir.

Kaynakça

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kadî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş Esası*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Alan, Hájek. "Interpretations of Probability". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, 2019. https://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret/

Albert, David Z. *Quantum Mechanics and Experience*. Cambridge: MA: Harvard University Press, 1992.

Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Bâkıllânî, Ebû Bekr el-. *Kitâbü't-Temhîd*. ed. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

Bardak, Ahmet. "Saduddî'n Teftâzânî'de İlliyet (Nedensellik)". Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/2 (Aralık 2023), 170-184. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3335925

Bell, John S. "On the Einstein Podolsky Rosen Paradox." Physics 1/3 (1964), 195-200. 10.1103/PhysicsPhysiqueFizika.1.195

Cevizci, Ahmet. *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar: İdealar Kuramı*. İstanbul: Say Yayınları, 2023.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. ed. Es'ad Temîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Dursun, Abdurazzak. "Davıd Hume ve Gazali'de Nedensellik Problemi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (11

Ağustos 2015), 1-11. https://dergipark.org.tr/tr/pub/kusbd/article/205623

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lügatçe-i Felsefe*. çev. Recep Alpyağıl. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2015.

Eş‘arî, Ebû’l-Hasan el-. *el-Lüma’fîerr-reddi ‘alâ ehli’z-zeyği ve’l-bida*. ed. Richard J. McCarthy. Beyrut: Matbaatü’l-Kâtûlîkiyye, 1953.

Faye, Jan. “Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Summer 2024., 2024. https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/qm-copenhagen/

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn*. çev. Mustafa Çağrıcı. 1-4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2025.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Tehâfütü’l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Griffel, Frank. *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Heisenberg, Werner. *The Physical Principles of the Quantum Theory*. çev. Carl Eckart - Frankl C. Hoyt. New York: Dover Publications, 1930.

Hume, David. *İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensârî . *"v-l-d", Lisânü'l-Arab*. ed. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1299.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensâri. *Lîsânü'l-Arab*. 1-4-6 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 2003.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Faslul Makal el-Keşf'an Minhaci'l Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Bekr. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 9 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2024.

Karadaş, Cağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu" 2/1 (2004), 57-72.

Kogan, Barry S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Lan, Hacking. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. London: Cambridge University Press, 2006.

Laplace, Pierre-Simon. *A Philosophical Essay on Probabilitie*. çev. Frederick Wilson Truscott - Frederick Lincoln Emory. New York: Dover Publications, 1951.

Majid, Fakhry. *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. London: : George Allen & Unwin, 1958.

Marmura, Michael E. “Al-Ghazālī’s Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahāfut”. *Islamic Philosophy and Mysticism*. ed. Parviz Morewedge. New York: Caravan Books, 1981.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Maudlin, Tim. *Quantum Non-Locality and Relativity: Metaphysical Intimations of Modern Physics*. Oxford: Wiley-Blackwel, 2011.

Mellor, David Hugh. *The Matter of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Taftâzânî, Mes’ûd b. Ömer. b. Abdillah Sa’düddîn. *Kelam İlmi ve İslam Akâidi Şerhu’l-Akâid*. thk. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.

Taftâzânî, Mes’ûd b. Ömer. b. Abdillah Sa’düddîn. *Şerhu’l-Mekâsıd*. thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l İlmiyye, 2011.

Taftâzânî, Mes‘ûd b. Ömer. b. Abdillah Sa‘düddîn. *Tehzîbu’l-Mantık ve’l-Kelâm*. thk. Şeyh Abdulkadir el-Kürdî es-Senendecî. Mısır: Matbaatu’s-Saade, 1912.

Taftâzânî, Mes‘ûd b. Ömer. b. Abdillah Sa‘düddîn. *el-Makâsıd*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Tennant, F. R. “Cause, Causality”. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. C. 3. Edinburgh, 1979.

Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı)*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

BÖLÜM 2

MANEVÎ OLGUNLAŞMA SÜRECİNDE SABRIN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ: ÖZ DENETİM, DUYGU DÜZENLEME VE DİNÎ BAŞA ÇIKMA TEMELİNDE BÜTÜNLEŞTİRİCİ BİR MODEL

Abdulcelil GÜRBÜZ[1]

Giriş

Gündelik dilde sabır, çoğu zaman sıkıntı karşısında susmak, gecikmeye dayanmak veya duygusal tepkisini göstermemek anlamında kullanılmaktadır. Oysa aynı dış davranış farklı psikolojik süreçlerden doğabilir: Bir kişi öfkesini fark ederek uygun zamanda konuşmayı seçebilir; bir başkası korku nedeniyle itiraz edemeyebilir, üçüncü bir kişi ise karşısındaki davranışı değiştirme olanağı bulunmadığı için bir süre bekleyebilir. Bu üç durumda gözlemlenen bekleme davranışı birbirine benzese de öz denetim, özerklik ve ruhsal sonuçlar bakımından aynı değildir. Din psikolojisinde sabrı incelemek, bu görünürdeki benzerliğin ardındaki amaçları, değerlendirmeleri ve düzenleme süreçlerini açığa çıkarmayı gerektirir. Dolayısıyla sabır, salt ahlâkî bir erdem etiketi olarak değil, deneyim ile eylem arasında kurulan psikolojik bir ilişki olarak ele alınmalıdır.

Dinî geleneklerde sabır, kişinin zaman karşısındaki konumuna ilişkin normatif bir dil üretir. Beklemek, dayanmak, sebat göstermek ve nefsini dizginlemek gibi eylemler aynı değerin değişik yönleri biçiminde anlatılabilir. Psikolojide ise öz denetim, kısa vadeli dürtülerle uzun vadeli hedefler arasında seçim yapma; duygu

[1] Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Psikolojisi, ORCID: 0000-0003-3730-4510

düzenleme, duygusal süreçlerin seyrini etkileyebilme; başa çıkma ise zorlayıcı talepleri yönetmeye yönelik bilişsel ve davranışsal çabaları kapsar. Birbirine yakın bu kavramların doğrudan eşitlenmesi hem dinî yaşantının özgüllüğünü hem de psikolojik süreçlerin çeşitliliğini görünmez kılar. Bu nedenle bu bölüm, kavramlar arasında indirgemeci bir özdeşlik değil, açıklayıcı bağlantılar kurmayı hedeflemektedir.

Dinî başa çıkmanın olumlu ve olumsuz biçimlerini ayıran araştırmalar, dinin zor koşullarda tek yönlü bir koruyucu kaynak olmadığını göstermektedir. Olumlu dinî başa çıkma güvenli bir kutsal ilişki ve anlam duygusuyla, olumsuz dinî başa çıkma ise terk edilmişlik, cezalandırılma düşünceleri veya manevî çatışmayla ilişkili süreçleri ifade etmektedir (Pargament et al., 2011). Bu ayrım, sabrın dinî dil içinde sunulmasının psikolojik etkisini kendiliğinden açıklamadığına işaret eder. Aynı sabır çağrısı, bir kişide sorumluluk ve süreklilik duygusunu güçlendirirken başka bir kişide suçluluk, yetersizlik veya çaresizlik yaşantısını pekiştirebilir. Bu nedenle sabrın psikolojik işlevi, yalnızca dinî anlamına değil, kişinin yaşadığı güçlüğe yüklediği anlama ve başa çıkmak için kullanabildiği seçeneklere bağlı olarak değerlendirilmelidir.

Son yıllarda din ile duygu düzenleme ilişkisine yönelik derleme çalışmaları, iki alan arasında anlamlı fakat bağlama duyarlı ilişkiler bulunduğunu göstermektedir. Brandão'nun (2025) din ve duygu düzenleme arasındaki ilişkileri ele alan sistematik derlemesinde, Mart 2022 tarihine kadar yürütülen literatür taraması sonucunda 887 kayıttan yalnızca 15 araştırma incelemeye uygun bulunmuştur. Bu sonuç, derlemenin kapsadığı dönem ve belirlediği seçim ölçütleri çerçevesinde doğrudan nicel kanıtların sınırlı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bu bulgu, sonraki yıllarda yayımlanan araştırmaların bulunmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Brandão'nun (2025) derlemesi, dinsellik göstergeleri ile duygu düzenleme stratejileri arasında bildirilen ilişkilerin araştırmaların yöntemlerine ve ele alınan değişkenlere göre farklılaştığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle mevcut bulgulardan hareketle dinî yönelimin sabrı doğrudan artırdığı veya

sabrın psikolojik iyi oluşu zorunlu olarak yükselttiği sonucuna ulaşılamaz.

Bu çalışmanın temel araştırma sorusu, sabrın manevî olgunlaşma bağlamında öz denetim ve duygu düzenleme süreçleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği ve bu ilişkilerin dinî başa çıkma tarzları ile bağlamsal koşullara göre nasıl farklılaşabileceğidir. Araştırma sorusu, mevcut bulgularla henüz açıklığa kavuşmamış kavramsal ilişkileri ele almakta ve bunların ileride ampirik olarak sınanmasına yönelik bir çerçeve sunmaktadır. Çalışmada öncelikle temel kavramların sınırları belirlenmekte, ardından dinî başa çıkma ve düzenleme literatüründeki bulgular tartışılmakta, son bölümde açıklama gücü ve sınırlılıkları bulunan döngüsel bir model geliştirilmektedir. Sabır ile öz denetim, duygu düzenleme ve ahlâkî eylem arasındaki ilişkiler yakın dönem araştırmalarında ele alınmıştır (Pianalto & Schnitker, 2026). Bu çalışmanın katkısı, söz konusu ilişkileri olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma biçimleriyle birlikte değerlendirerek sabrın hangi koşullarda işlevsel bir düzenleme yönelimi, hangi koşullarda ise edilgen katlanmaya eşlik eden bir tutum olabileceğine ilişkin sınanabilir açıklamalar geliştirmesidir. Önerilen çerçeve, dinî anlamlandırmanın davranışsal seçeneklerle ilişkisini, olayın denetlenebilirliğini ve eylemin ardından gerçekleşen yeniden değerlendirmeyi aynı model içerisinde tartışmaktadır.

Yöntem

Bu çalışma, sabrın manevî olgunlaşma sürecindeki psikolojik işlevlerini açıklamak amacıyla kuramsal ve bütünleştirici literatür incelemesi yaklaşımıyla hazırlanmıştır. Bütünleştirici inceleme, farklı kuramsal geleneklerde geliştirilen kavramların ve ampirik araştırma bulgularının ortak bir araştırma problemi çerçevesinde eleştirel olarak karşılaştırılmasına imkân tanımaktadır (Snyder, 2019; Whittemore & Knafl, 2005). Bu doğrultuda sabır, öz denetim, duygu düzenleme, dinî başa çıkma, psikolojik iyi oluş ve manevî olgunlaşma literatürleri arasındaki kavramsal bağlantılar ve ayrışma noktaları değerlendirilmiştir. Araştırmanın temel amacı, bu

yapılara ilişkin mevcut bilgileri yalnızca betimlemek değil, sabrın psikolojik işlevlerinin hangi koşullarda farklılaşabileceğini açıklayan bütünleştirici bir model geliştirmektir.

Literatürün seçimi ve kuramsal sentez süreci

İnceleme kapsamında sabır, öz denetim, duygu düzenleme, dinî başa çıkma, psikolojik iyi oluş ve manevî olgunlaşma kavramlarıyla ilişkili kuramsal ve ampirik çalışmalar değerlendirilmiştir. Literatürün seçiminde araştırma problemiyle doğrudan ilişki, kavramsal açıklama gücü, yöntemsel nitelik ve farklı kuramsal yaklaşımlar arasında karşılaştırma yapılabilmesine katkı sağlama ölçütleri esas alınmıştır. Kaynak seçiminde, sabrın psikolojik tanımlanmasına katkı sunan temel çalışmaların yanı sıra öz denetim, duygu düzenleme ve dinî başa çıkma arasındaki ilişkileri tartışan araştırmalara öncelik verilmiştir. Farklı araştırma türlerinden elde edilen bilgiler, çalışmanın kuramsal modeline katkıları ve yöntemsel sınırlılıkları birlikte dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Seçilen kaynakların farklı araştırma desenlerine dayanması nedeniyle bulgular ortak bir etki tahmini altında birleştirilmemiş, kavramsal yakınlıkları ve ayrıştıkları noktalar bakımından değerlendirilmiştir.

Kaynaklar üç düzeyde karşılaştırılmıştır. İlk olarak sabır, öz denetim, duygu düzenleme ve dinî başa çıkma kavramlarının tanımları ile kuramsal sınırları incelenmiştir. İkinci olarak ampirik araştırma ve meta-analizlerde bildirilen ilişkiler, araştırma deseni ve bulguların genellenebilirliği dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Son olarak bu değerlendirmelerden hareketle olayın denetlenebilirliği, dinî anlamlandırma, düzenleyici stratejiler ve değer yönelimli eylem arasındaki olası bağlantılar kavramsal bir model içerisinde bir araya getirilmiştir. Çalışma sistematik derleme niteliğinde olmadığından bütün literatürün tüketici biçimde tarandığı veya nicel bulguların istatistiksel olarak birleştirildiği ileri sürülmemektedir.

Kuramsal açıklamalar ile ampirik bulgular farklı kanıt düzeylerinde değerlendirilmiştir. Kesitsel ilişkilerden nedensellik sonucu çıkarılmamış; dinî gelenekte erdem olarak kabul edilen davranışların psikolojik bakımdan her koşulda yararlı olduğu varsayılmamıştır. Bu ayrım, literatürün değerlendirilmesinde temel bir yöntemsel ölçüt olarak benimsenmiştir. İncelemede psikoloji alanının ampirik kavramları ile İslâmî ahlâk dilinin normatif kavramları karşılaştırmalı biçimde kullanılmaktadır. Kur'ân'daki sabır vurgusu, psikometrik bir değişkenin doğrudan karşılığı olarak değil, kişinin zorluğa verdiği anlamı etkileyebilen dinî yorum kaynaklarından biri olarak değerlendirilmektedir. Dinî metinler bilimsel etki kanıtı yerine geçirilmemektedir. Benzer biçimde psikolojik iyi oluşun değerlendirilmesi, kişinin iman düzeyini veya manevî değerini ölçtüğü iddiasına dayandırılmamaktadır. Bu sınırlama hem din psikolojisinin disipliner özerkliği hem de dinî tecrübeye karşı duyarlı bir araştırma dili bakımından önemlidir. Çalışmanın veri kaynağını yayımlanmış bilimsel araştırmalar ve kuramsal eserler oluşturmaktadır. İnsan katılımcılardan yeni veri toplanmamış, deneysel bir müdahale gerçekleştirilmemiş ve kişisel veriler analiz edilmemiştir.

Sabır kavramının psikolojik konumu

Sabrı psikolojik açıdan tanımlamanın ilk güçlüğü, kavramın bir durum tepkisi ile süreklilik gösteren bir eğilim arasında kullanılmasıdır. Anlık sabır, kişinin gecikme, engellenme veya tehdit karşısındaki belirli davranış seçimini ifade edebilir. Eğilimsel sabır ise farklı bağlamlarda tekrarlanan, zamana yayılan bir düzenleme örüntüsünü anlatır. Durumsal ve eğilimsel boyutları ayırmadan yapılan açıklamalar, bir kez soğukkanlı davranan kişinin kalıcı biçimde sabırlı olduğunu varsayabilir. Oysa kişisel eğilimlerin ortaya çıkışı kaynakların erişilebilirliğine, yorgunluğa, sosyal desteğe ve olayın algılanan adaletine bağlı olarak değişebilir. Dolayısıyla sabrı kişinin değişmez niteliği olarak görmek yerine kişi-durum etkileşimi içinde kavramak gerekir.

Sabır kavramının çağdaş psikoloji literatüründeki önemli açıklamalarından biri Schnitker (2012) tarafından geliştirilmiştir. Araştırmacı sabrı, engellenme veya güçlük karşısında sakin biçimde bekleyebilme eğilimi üzerinden tanımlamış ve kişilerarası sabır, yaşam güçlükleri karşısında sabır ve gündelik aksaklıklara yönelik sabır olmak üzere üç boyutlu bir yapı önermiştir. Kişilerarası sabır, bireyin başkalarıyla yaşadığı anlaşmazlık ve engellenmelerdeki tepkilerini; yaşam güçlükleri karşısında sabır, uzun süreli ve ciddi zorluklarla ilişkisini; gündelik sabır ise bekleme, gecikme ve küçük aksaklıklar karşısındaki düzenleyici eğilimini ifade etmektedir. Bu ayrım, sabrın farklı yaşam alanlarında aynı psikolojik biçimde ortaya çıkmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Schnitker'ın (2012) araştırmasında sabrın iyi oluş, amaç yönelimli çaba ve kişisel hedeflere ulaşma süreçleriyle ilişkileri incelenmiştir. Bulgular, sabrın yalnızca rahatsız edici bir durumun sona ermesini beklemekten ibaret olmadığını, bazı koşullarda hedefe yönelik davranışın sürdürülmesiyle de ilişkili olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte bu sonuçların sabrın her durumda olumlu psikolojik sonuçlar doğurduğu biçiminde yorumlanmaması gerekir. Araştırmanın örneklemleri, ölçme yaklaşımı ve ele alınan sabır türleri dikkate alınarak değerlendirme yapılmalıdır. Bu çalışmada sabrın öz denetim ve duygu düzenleme süreçleriyle ilişkilendirilmesinin kuramsal gerekçelerinden biri, sabrın amaç yönelimli davranış ile psikolojik uyum arasında farklılaşabilen bağlantılara sahip olmasıdır.

Sabır, yalnızca bekleme süresi üzerinden değerlendirilemez. Acele karar vermemek bazı durumlarda işlevsel olabilirken çözülebilir bir sorunun sürekli ertelenmesi olumsuz sonuçlar doğurabilir. Tahammül, olumsuz koşullara dayanmayı ifade ederken sabır, bilinçli sebat ve amaç yönelimli davranışı da içerebilir. Ancak görünürde sabırlı olan bir davranış alışkanlık, toplumsal baskı veya seçim özgürlüğünün sınırlanması nedeniyle ortaya çıkabilir. Bu nedenle sabrın psikolojik işlevi, beklemenin süresi kadar davranışın amacı, kişinin değerlendirdiği alternatifler ve karar verme özerkliği

üzerinden incelenmelidir. Sabrın zaman boyutunu açıklamak için erteleme davranışıyla arasındaki ayrım ayrıca belirginleştirilmelidir.

Erteleme, yapılması beklenen bir eylemin sonuçları kişinin aleyhine olabilecek biçimde geciktirilmesini içerebilir; sabır ise belirli bir davranışın uygun zamanda yapılmasını gözeten bilinçli bir seçimi ifade edebilir. Ancak her gecikmenin hangi kategoriye girdiği yalnız süresine bakılarak belirlenemez. Örneğin öfkeyle yazılmış bir mesajı göndermeden önce bir gece beklemek, yeni bir değerlendirme imkânı sağlayabilir. Aynı mesajı gerekli yüzleşmeden sürekli kaçınmak amacıyla aylarca göndermemek ise farklı psikolojik süreçlere işaret eder. Bu ayrımda kilit soru, gecikmenin problemi daha iyi yönetmeye mi yoksa problemle karşılaşmaktan kaçınmaya mı hizmet ettiğidir.

İslâm düşüncesinde sabır kimi zaman ibadette devamlılık, kimi zaman günah sayılan davranışlardan kaçınma, kimi zaman musibet karşısında istikametini koruma biçimlerinde ele alınır. Bu ayrımlar çağdaş psikolojik çerçeveye aktarıldığında amaç yönelimli davranış, dürtü kontrolü ve stresle başa çıkma gibi ayrı mekanizmalarla karşılaşılır. Fakat tarihsel ve teolojik söylem psikolojik sınıflamadan daha geniştir; örneğin insanın Allah ile ilişkisini, ahiret tasavvurunu ve ahlâkî sorumluluğunu içerir. Bu özgüllük göz ardı edildiğinde geleneksel bir erdem modern ölçeklerdeki tek bir alt boyuta indirgenmiş olur. Bu bölüm böyle bir eşitleme yerine, olası kesişme noktalarını tanımlamaktadır.

Kur'ân'da sabrın yalnız başına pasif bir bekleyiş çağrısı şeklinde sunulmadığına dikkat edilebilir. Bakara 2:153'te sabır ve namazla yardım isteme bir arada zikredilir; Âl-i İmrân 3:200'de sabır, dayanışma ve hazırlıklı bulunma bağlamına yerleşir. Bu ifadeler, kişinin zorlukla ilişkisinde hem içsel dayanıklılık hem de eylemsel süreklilik bakımından yorum olanakları sunar. Bununla birlikte ayetlerin psikolojik etki büyüklüğünü bildiren deneysel veri olarak okunması metodolojik bakımdan yanlıştır. Dinî metinlerin bu incelemedeki işlevi, dinî anlamlandırma repertuvarını göstermek ve psikolojik mekanizmalarla ilgili araştırma sorularını beslemektir.

Sabrın sosyal olarak ödüllendirilmesi de çift yönlü sonuçlara açık bir konudur. Bir ailede veya toplulukta bekleme ve öfkeye hâkim olma davranışı saygınlık kazandırabilir; bu durum kişinin düzenleme becerilerini geliştirmesini destekleyebilir. Aynı normlar kişinin haksızlığa itiraz etmesini ayıplayan bir baskı ortamına dönüşürse, yüzeydeki sükûnet içsel çatışmayı gizleyebilir. Özellikle statü farkının yüksek olduğu ilişkilerde, hangi davranışın sabır sayıldığını kimin belirlediği araştırılmalıdır. Böylece sabır yalnız bireysel özellik değil, güç ilişkileri ve kültürel beklentiler içinde biçimlenen bir düzenleme pratiği olarak anlaşılabilir.

Sabır psikolojisine ilişkin güncel tartışmalar, kavramın yalnızca bekleme davranışıyla açıklanamayacağını daha belirgin hâle getirmektedir. Pianalto ve Schnitker'ın (2026) editörlüğünde yayımlanan The Virtue of Patience adlı eser, sabrı ahlâk felsefesi, psikoloji ve dinî gelenekler açısından ele alan disiplinler arası tartışmaları bir araya getirmektedir. Bu tartışmalar açısından sabrın erdem niteliği kazanmasında yalnızca güçlüğe dayanılması değil, dayanmanın gerekçesi, yöneldiği amaç ve kişinin içinde bulunduğu koşullar önem taşımaktadır. Böyle bir yaklaşım, sabrı edilgen kabullenişten ayırırken öz denetim ve duygu düzenleme süreçleriyle kurulabilecek bağlantıların da sınırlarını belirlemeye yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte psikolojik sabır ile dinî sabrın bütünüyle aynı yapı olduğu sonucuna varılmamalıdır. Dinî sabır, kişinin kutsalla ilişkisini ve ahlâkî sorumluluğunu da içeren daha geniş bir anlam alanına sahiptir.

İslâmî gelenekte sabrın anlam alanı ve psikolojik yorumunun sınırları

Sabır kavramının İslâmî gelenekteki anlam alanı, çağdaş psikolojide kullanılan tek bir öz denetim ya da tahammül değişkeninden daha geniştir. Çağrıcı (2008), sabrın sözlük anlamındaki engelleme ve kendini tutma çağrışımlarını, ahlâkî bağlamda güçlük karşısında direnç ve metanetle ilişkilendirmektedir. Klasik ahlâk eserlerinde kişinin yalnız dış tepkisini dizginlemesi değil, arzu, korku ve öfke gibi yönelimler

karşısında iradî bir tutum geliştirmesi de önemsenir. Çağrıcı'nın (2008) Gazzâlî'nin sabır anlayışına ilişkin değerlendirmesinde, sabrın dinî ve ahlâkî yönelimlerin nefsânî eğilimler karşısında korunmasıyla ilişkilendirildiği görülmektedir.

Umarji (2026), Gazzâlî ve İbn Kayyim'in sabır sınıflamalarından hareketle kavramın musibet karşısında dayanmanın yanı sıra dinî yükümlülüklerin sürdürülmesi, arzu ve dürtülerin yönetilmesi ve gündelik davranışların ahlâkî bakımdan düzenlenmesiyle ilişkili olduğunu tartışmaktadır. Bu sınıflamalar çağdaş öz denetim kuramlarıyla kavramsal yakınlıklar taşısa da dinî sabrın teolojik ve ahlâkî içeriğini bütünüyle karşılamamakta; psikolojik süreçler arasındaki ilişkileri doğrudan sınayan ampirik kanıtlar oluşturmamaktadır.

Musibet karşısında sabır, bireyin kayıp, hastalık, belirsizlik veya engellenme yaşantısında dağılmadan durabilmesiyle ilişkilendirilir. Bu boyutta dinî anlamlandırma, olayı mutlak bir anlamsızlık içinde değerlendirmemeyi kolaylaştırabilecek bir kaynak olarak düşünülebilir. Bununla birlikte yaşanan sıkıntıyı ilahî ceza olarak yorumlamak, suçluluk veya manevî çatışmayı yoğunlaştırabilir. Dinî başa çıkma literatüründe olumlu ve olumsuz yorum biçimlerinin birbirinden ayrılması, musibet karşısında sabrın doğrudan psikolojik yarar sağlayan bir mekanizma olarak kabul edilmemesi gerektiğini düşündürmektedir (Pargament et al., 2011). Dinî sabır dili, psikolojik etki hakkında ancak bağlama ve kişisel anlamlandırmaya ilişkin araştırmalarla birlikte değerlendirilebilir.

Ahlâkî sınırlara riayet yönündeki sabır, kısa vadeli dürtüyle çatışan bir ilke karşısında seçilmiş davranışın sürdürülebilmesine işaret eder. Kişinin haksız kazançtan kaçınması veya öfkeliyken zarar verici bir tepkiyi ertelemesi, öz denetim araştırmalarının uzun vadeli hedef ve davranışsal seçim kavramlarıyla birlikte düşünülebilir (McCullough & Willoughby, 2009; Tangney et al., 2004). Ancak bu benzerlik, dinî açıdan uygun bulunan her davranışın ölçülebilir biçimde yüksek öz denetim sergilediği anlamına gelmez. Ahlâkî eylemin nedenini belirlemek için korku,

sosyal baskı, değerlerin içselleştirilmesi ve kişinin seçim özgürlüğü de dikkate alınmalıdır.

İbadette süreklilikle ilişkili sabır, tekrar eden uygulamaların zaman içinde sürdürülebilmesini içerir. Bu boyut yalnız dürtüye direnmekten farklı olarak alışkanlık oluşturma, hedefi hatırlama ve düzenleyici rutin geliştirme süreçlerine açıktır. İbadetin bireyde hangi psikolojik işlevi üstlendiği ise yalnız davranışın sıklığından hareketle belirlenemez; deneyimin gönüllü olarak yaşanması, kişide güven veya baskı uyandırması ve gündelik sorumluluklarla ilişkisi değerlendirilmelidir. Dolayısıyla ibadette devamlılık, öz denetim kapasitesiyle ilişkilendirilebilecek bir araştırma alanı olmakla birlikte otomatik olarak ruhsal iyilik göstergesi değildir.

Amaç yönelimli sebat, sabrın zaman boyunca girişimi sürdürme yönünü görünür kılar. Sabır üzerine psikolojik araştırmalar farklı bağlamlardaki sabır eğilimlerini ayırmanın gerekli olduğunu göstermiştir (Schnitker, 2012). İslâmî söylemde de sabırla birlikte sorumluluk, dayanışma ve hazırlıklı olma gibi temaların yorumlanması mümkündür (ör. Âl-i İmrân 3:200). Buradan çıkarılabilecek bilimsel sonuç, bir dinî metnin belli bir etkiyi kanıtladığı değil, sabrın edilgenlik dışında eylem sürekliliğini de anlamlandırabilecek normatif imkânlar taşıdığıdır. Çalışmanın modelinde bu imkân, değer yönelimli eylem aşamasının kavramsal gerekçelerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

Klasik kaynaklarla çağdaş psikoloji arasında kurulan bağlantıların sınırı açık tutulmalıdır. Normatif metinler kişinin nasıl davranması gerektiğiyle, ampirik psikoloji ise insanların nasıl düşündüğü, hissettiği ve davrandığıyla ilgili farklı sorular sorar. Bir davranışın dinî bakımdan erdemli kabul edilmesi, onun her şartta koruyucu etki yarattığını göstermez. Özellikle şiddet, istismar ve güç eşitsizliğinin bulunduğu ilişkilerde sabır çağrısının yardım aramayı engelleme olasılığı araştırma ve uygulamada hesaba katılmalıdır. Bu nedenle çalışma, İslâmî sabır anlayışını psikolojik bir ölçeğin karşılığına indirgemeden, ilgili düzenleme süreçlerinin yorumlanabileceği değer ve anlam bağlamı olarak ele almaktadır.

Öz denetim: Hedef, seçim ve davranışın sürekliliği

Öz denetim kavramı, kişinin kısa vadeli arzu veya dürtülerini uzun vadeli hedefleriyle uyumlu biçimde yönetebilmesini ifade eder. Öz denetimin akademik uyum, kişilerarası ilişkiler ve çeşitli davranış göstergeleriyle ilişkili olduğu bildirilmiş; böylece öz denetim, yalnızca irade gücüyle sınırlı olmayan çok boyutlu bir psikolojik yapı olarak ele alınmıştır (Tangney et al., 2004). Ancak iyi uyum ile öz denetim arasındaki ilişkiler, bütün bağlamlarda aynı işleyen tek bir mekanizmaya işaret etmez. Kişinin çevresel olanakları, hedefin anlamı ve kullandığı stratejiler, davranışın sonucunda belirleyicidir. Sabırla öz denetim arasındaki kesişim, dürtüyü bastırmaktan çok, davranışın zamanlamasını seçebilme kapasitesinde aranmalıdır.

Öz denetim bazen çatışmaya son anda direnmek biçiminde düşünülür. Bununla birlikte pek çok düzenleyici başarı, dürtünün yükseldiği son anda verilen karardan önce gerçekleşir. Kişi zorlayıcı ortamı değiştirebilir, dikkatini başka bir yöne çevirebilir, hedeflerini somutlaştırabilir veya kendisini destekleyen bir rutin oluşturabilir. Sabırlı davranışı yalnızca güçlü iradeyle açıklamak, önleyici düzenleme stratejilerinin katkısını göz ardı edebilir. İbadet saatlerinin gündelik hayata ritim vermesi, kişinin düşünmek için aralık oluşturması veya destekleyici ilişkileri sürdürmesi, öz denetim kapasitesine dolaylı katkı sağlayabilecek düzenekler olarak tartışılabilir. Bu mekanizmalar ancak ölçülerek doğrulanabilir; dinî pratiğin varlığı kendi başına işlevsel düzenlemeyi kanıtlamaz.

Dinî yaşantı ile öz düzenleme arasındaki ilişkileri inceleyen McCullough ve Willoughby (2009), dinî inanç ve uygulamaların hedef belirleme, öz izleme ve davranışların düzenlenmesiyle ilişkili olabileceğini ileri sürmektedir. Dinî normlar bireyin hangi hedefleri değerli bulduğunu etkileyebilir; tekrar eden uygulamalar kendi davranışına dikkat etmesi için fırsat yaratabilir. Ancak hedeflerin kutsal görülmesi onları her durumda psikolojik bakımdan sağlıklı yapmaz. Kişinin değerleri ile kendisine yüklenen toplumsal beklentiler çatışabilir. Bu nedenle dinî motivasyonun öz denetimle

ilişkisinde içselleştirme düzeyi, seçme özgürlüğü ve psikolojik esneklik göz önünde tutulmalıdır. Düzenli davranmak ile özgürce benimsenmiş değer doğrultusunda davranmak arasında önemli bir fark vardır.

Sabır, öz denetimin zamansal boyutuyla ilişkilidir. Duygu düzenleme anlık duygusal tepkileri etkilerken öz denetim, uzun vadeli hedefler doğrultusunda davranışın sürdürülmesini kapsar. Başarısızlık sonrasında çalışma yöntemini gözden geçirerek yeniden girişimde bulunmak, sebat ile düzenleyici esnekliğin birlikte işlemesine örnektir. Buna karşılık etkisiz bir yöntemde ısrar edilmesi, sabrın her koşulda işlevsel bir sonuç doğurmadığını göstermektedir.

Öz denetimin aşırı yüceltilmesi kişinin koşulları üzerindeki yapısal engelleri gözden kaçırabilir. İş güvencesizliği, bakım yükü, ayrımcılık ve ekonomik baskı altında yaşayan kişilerin tüm güçlükleri bireysel iradeyle aşması beklenemez. Böyle bir yaklaşım başarısızlığı ahlâkî zayıflığa bağlama riskini taşır. Sabır ve öz denetim üzerine bilimsel bir model, çevresel kaynakları ve kısıtları açıkça tanımlamalıdır. Kişisel çaba anlamlıdır; fakat insan davranışını yalnız kişilik özellikleriyle açıklamak sosyal bağlamın etkisini siler. Manevî olgunlaşmanın da yalnızca insanın güçlükler karşısında ses çıkarmamasıyla değil, koşulları doğru değerlendirmesi ve imkânları oranında sorumluluk almasıyla ilişkilendirilmesi gerekir.

Duygu düzenleme ve sabrın niteliği

Duygu düzenleme, duyguların oluşma koşullarını, zamanlamasını, yoğunluğunu ve ifade biçimini etkileyen süreçleri anlatır. Gross'un (2015) geliştirdiği yaklaşım, duyguya müdahaleyi tek bir son aşamaya indirgemez; durum seçimi, durumun değiştirilmesi, dikkatin yönlendirilmesi, bilişsel yeniden değerlendirme ve tepkinin düzenlenmesi gibi farklı müdahale olanaklarını gündeme getirir. Bu yaklaşım sabrın yalnız yüz ifadesini kontrol etmeyle açıklanamayacağını gösterir. Kişi öfkeli

olduğunu fark ettikten sonra konuşmayı erteleyebilir, durumu farklı yorumlayabilir veya tehdit yaratan ortamdan uzaklaşabilir. Aynı etik etiket altında sunulan bu davranışlar psikolojik düzeyde ayrışır.

Gross ve John'un (2003) araştırmasında, bilişsel yeniden değerlendirme ile dışavurumsal bastırmanın duygusal yaşantı, kişilerarası ilişkiler ve psikolojik iyi oluşla farklı biçimlerde ilişkili olduğu bildirilmiştir. Yeniden değerlendirme, olayın kişi açısından anlamını değiştirmeye yönelirken bastırma, ortaya çıkmış duygunun dışarıya yansımasını sınırlamaya odaklanır. Sabırlı davranış, tehdidi gerçekçi biçimde yeniden değerlendirmeyle desteklenebilir; ancak kişinin içeride yaşadığı korku ve öfkeyi sürekli gizlemesiyle de aynı görünümü alabilir. Bu nedenle "öfkesini belli etmeyen sabırlıdır" yargısı yetersizdir. Duygunun tanınması, gerekçesinin anlaşılması ve uygun iletişim yolu bulunması, sabrın işlevsel olup olmadığını anlamada daha sağlam ölçütlerdir.

Duyguyu bastırmamak, her durumda duygunun hemen ve sınırsız biçimde dışa vurulması gerektiği anlamına gelmez. İşlevsel düzenleme kişinin güvenliğini, ilişki koşullarını ve çözüm olanağını gözeterek tepkinin biçimini seçmesidir. Örneğin öfkenin yoğun olduğu anda kısa süreli susmak, sonrasında açık bir görüşme yapmayı mümkün kılıyorsa öz denetim işlevi görebilir. Aynı suskunluk korku nedeniyle sürekli hâle geliyorsa, sorun çözümsüz kalabilir. Duygu düzenlemenin kalitesi belirli bir stratejinin varlığıyla değil, bağlama uygunluğu ve uzun vadeli sonuçlarıyla değerlendirilmelidir. Bonanno ve Burton'ın (2013) düzenleyici esneklik vurgusu bu ayrımı kurmak için önemli bir kuramsal dayanak sunar.

Duyguların kabulü ile değişimi arasında kurulacak ilişki de sabır açısından merkezi önemdedir. Kişi üzüntüsünü ve kaygısını kabul ederken, bu duyguların davranışlarını bütünüyle yönetmesini engelleyebilir. Kabul, olayı haklı bulmak veya zararı onaylamak değildir; yaşanan duyguya ilişkin savaşın yerine durumla temas etmeyi koyar. Hayes ve arkadaşlarının (2006) psikolojik esneklik çerçevesi, rahatsız edici özel yaşantıların varlığında değer yönelimli

eylemin sürdürülebilmesini tartışır. Bu çerçeveyle sabır arasında benzerlik kurulabilir; fakat kavramsal benzerlik iki geleneğin aynı olduğu anlamına gelmez. Dinî sabır, psikolojik esneklikten farklı olarak kutsal ile ilişki, dinî sorumluluk ve ahlâkî değerlendirme boyutlarını da içerebilir.

Dinî anlamlandırmanın duygu düzenleme üzerindeki olası işlevi, bireyin yaşadığı duyguyu nasıl yorumladığına bağlıdır. Korkunun insani bir tepki olarak kabul edilmesi, kişinin gerekli girişimlerini sürdürmesine eşlik edebilirken aynı duygunun inanç eksikliği sayılması suçluluğu artırabilir. Brandão'nun (2025) sistematik derlemesi, dinsellik ile duygu düzenleme arasındaki ilişkilerin araştırma desenine ve ele alınan stratejilere göre farklılaştığını göstermektedir. Bulguların kültürel ve yöntemsel sınırları dikkate alındığında sabır, duyguların yalnızca bastırılmasıyla değil, kişinin onları tanıma, değerlendirme ve koşullara uygun biçimde düzenleme süreçleriyle ilişkilendirilmelidir.

Sabrın öfkeyle ilişkisi, özellikle din psikolojisinde kolayca basitleştirilebilecek bir alandır. Öfke her durumda işlevsiz veya ahlâken değersiz bir duygu değildir; birey haksızlığa uğradığında sınırlarının ihlal edildiğini gösteren bir işaret görevi görebilir. Belirleyici olan öfkenin varlığı değil, kişinin bu duygunun işaret ettiği ihtiyacı nasıl değerlendirdiği ve davranışını hangi ölçütlerle belirlediğidir. Ani saldırganlık ile adalet talebinde bulunmak aynı tepki değildir. Sabır, kişinin haksızlığı görmezden gelmesini değil, meşru talebini kendisine ve başkalarına zarar vermeden ifade etmesini destekleyebilir. Bununla birlikte bu bağlantı, öfkenin her zaman kolayca düzenlenebildiği varsayımına dayandırılamaz. Özellikle travma, sürekli tehdit ve tükenmişlik koşullarında düzenleme kaynakları sınırlanabilir.

Sabır ile duygusal düzenleme arasındaki ilişkinin toplumsal güç koşullarından bağımsız değerlendirilemeyeceği, güncel erdem psikolojisi tartışmalarında da öne çıkmaktadır. Mehari ve Jeffrey (2026), sabrın güç eşitsizlikleri ve süreklilik gösteren adaletsizlik

koşullarında edilgen boyun eğme ile karıştırılmasının doğurabileceği kavramsal sorunları tartışmaktadır. Bu yaklaşım, sabrın psikolojik işlevini yalnız bireyin duygusal tepkisini kontrol etmesine bağlamanın yetersizliğini göstermektedir. Dolayısıyla sabır ile öz denetim arasındaki ilişki değerlendirilirken bireyin davranış seçeneklerine erişimi ve içinde bulunduğu ilişkisel koşullar da hesaba katılmalıdır.

Dinî başa çıkma: Kaynaklar ve kırılganlıklar

Başa çıkma, bireyin zorlayıcı olay karşısında kullandığı düşünsel ve davranışsal düzenekleri içerir. Dinî başa çıkma ise bu süreçte dinî inanç, uygulama, ilişki ve anlam kaynaklarının devreye girmesidir. Park'ın (2005) anlam oluşturma yaklaşımı, dinin yaşam olaylarını yorumlamada geniş bir çerçeve sağlayabileceğini ve özellikle kayıp, tehdit ya da beklenmeyen olaylar sonrasında anlamın yeniden kurulmasıyla ilişkili olabileceğini gösterir. Ancak mevcut anlam sisteminin yeni yaşantıyla uyumsuzluğu da sıkıntı üretebilir. Birey neden böyle bir olayla karşılaştığını açıklayamadığında yalnız olayla değil, daha önce benimsediği anlam çerçevesiyle de mücadele etmek zorunda kalabilir. Sabır bu gerilimde hazır bir cevap değil, bazen belirsizlikle yaşamayı mümkün kılan bir süreç olabilir.

Brief RCOPE ölçeği, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma örüntülerini birbirinden ayırt etmeye yönelik bir ölçme aracıdır (Pargament et al., 2011). Olumlu dinî başa çıkma, kutsalla güvenli ilişki, yakınlık ve iyi niyetli anlamlandırma gibi yönleri içerebilir. Olumsuz dinî başa çıkma ise cezalandırılma düşüncesi, terk edilmişlik duygusu veya dinî toplulukla çatışma gibi deneyimlerle ilişkili olabilir. İki biçim basitçe dindar olmak ile dindar olmamak ayrımı değildir. Aynı kişi hayatının farklı dönemlerinde güven verici ve çatışmalı dinî yorumları bir arada yaşayabilir. Dolayısıyla kişiyi tek bir dinî başa çıkma kategorisine sabitlemek, deneyimin değişken yapısını yeterince açıklamaz.

Sabır olumlu dinî başa çıkmaya, çabayı sürdürme ve zorluğa anlam verme bakımından eşlik edebilir. Kişi başarısızlıktan sonra kendisini yalnızca sonuç üzerinden değerlendirmeyip davranışını gözden geçirebilir. Dua veya ibadet, dikkatini yeniden toplamasına, destek duygusu geliştirmesine ve kısa vadeli paniğini yönetmesine yardımcı olabilir. Bununla birlikte bu olasılıklar her birey için geçerli deneysel sonuçlar olarak sunulmamalıdır. Dinî uygulamanın bireysel veya toplu olarak gerçekleştirilmesi, kişide güven ya da suçluluk duygusu uyandırması, karşılaşılan sorunun denetlenebilirliği ve sosyal desteğin niteliği, söz konusu psikolojik süreçlerle farklı biçimlerde ilişkili olabilir. Özellikle dinî başa çıkmanın işlevi, kullanılan uygulamanın adından çok kişinin o uygulamaya atfettiği anlamla ilişkilidir.

Olumsuz dinî başa çıkma, sabrın psikolojik işlevini farklılaştırabilir. Zorlayıcı yaşantıların ilahî cezalandırılma şeklinde yorumlanması, suçluluk ve manevî çatışmayla ilişkili olabilir. Bu nedenle dinî başa çıkma süreçleri değerlendirilirken bireyin yaşantısını nasıl anlamlandırdığı ve söz konusu yorumların davranış seçeneklerini genişletip genişletmediği araştırılmalıdır.

Dinî anlamın toplumsal aracılarla aktarıldığı unutulmamalıdır. Aile, cemaat, din görevlisi ve akran çevresi, sabrın nasıl yorumlanacağına ilişkin normlar taşır. Gürbüz'ün (2023) Almanya'daki genç Türk göçmenler üzerine gerçekleştirdiği nitel araştırma, dinî kimliğin ve gündelik dinî yaşantının göç ve kültürel uyum bağlamında değerlendirilmesine katkı sağlamaktadır. Bu bulgular, sabra yüklenen anlamların da bireyin içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel çevreyle birlikte incelenmesi gerektiğini düşündürmektedir. Toplumsal destek kişinin yalnızlığını azaltabilir ve zor zamanda kaynaklara ulaşmasını kolaylaştırabilir. Fakat aynı çevre, kişinin şikâyetlerini inanç eksikliği olarak değerlendiriyorsa yardım aramayı engelleyebilir. Bu ikili olasılık, manevî olgunlaşmanın yalnız bireyin iç dünyasında ortaya çıkan doğrusal bir ilerleme olmadığını gösterir. Kişinin anlam dünyası, destek ilişkileri ve bulunduğu güç düzeni iç içe geçmektedir. Bütünleştirici model,

dinî başa çıkmayı bu nedenle yalnız bir içsel inanç değişkeni olarak değil, ilişkisel ve bağlamsal bir süreç olarak değerlendirmelidir.

Dinî başa çıkma ile sorun çözme birbirini dışlayan süreçler değildir. Birey dua veya ibadet aracılığıyla yaşantısını anlamlandırırken tıbbî, hukuki ya da sosyal destek imkânlarından da yararlanabilir. Burada belirleyici ayrım, kutsala duyulan güven ile kişinin eylem olanaklarından vazgeçmesini birbirine eşitlememektir. Değiştirilemeyen koşullar karşısında kabullenme geliştirmek ile müdahale edilebilecek bir sorunun çözümünü sürekli ertelemek farklı psikolojik süreçlere işaret eder. Bu nedenle sabır ve tevekkül anlayışlarının psikolojik işlevi değerlendirilirken algılanan kontrol, fiilî denetlenebilirlik ve bireyin kullanabileceği kaynaklar birlikte dikkate alınmalıdır.

Kayıp, yas ve belirsizlik

Kayıp, kronik hastalık ve uzun süreli belirsizlik gibi durumlarda sabrın işlevi, sorunun ortadan kaldırılmasından çok değiştirilemeyen koşullarla kurulan ilişkinin düzenlenmesinde aranabilir. Yas sürecinde üzüntü ve özlemin sürmesi, tek başına uyum sağlanamadığını göstermez. Dinî kaynaklar bazı bireylerde anlam ve yakınlık duygusunu desteklerken başkalarında manevî sorgulamalara eşlik edebilir. Bu farklılıklar ahlâkî bir üstünlük veya yetersizlik göstergesi olarak değerlendirilmemelidir. Önerilen modelin yansıtıcı değerlendirme aşaması, çözülemeyen olaylar karşısında da kişinin değerlerini, ilişkilerini ve gündelik sorumluluklarını yeniden düzenleyebilmesine ilişkin süreçleri kapsamaktadır.

Güncel meta-analizlerin değerlendirilmesi

Dinî başa çıkma literatürünün son dönemdeki sentezleri, aynı kavram altında toplanan davranışların sonuçlarının neden farklılaştığını anlamada önemlidir. Pankowski ve Wytrychiewicz-Pankowska (2023a, 2023b), COVID-19 döneminde dinî başa çıkma ile ruh sağlığı arasındaki ilişkileri, olumlu ruh sağlığı göstergeleri ve

psikolojik belirti düzeyleri bakımından iki ayrı derleme ve meta-analizde incelemiştir. Bu iki parçalı yaklaşım, yalnız depresyon veya kaygı belirtilerinin azalmasının psikolojik iyi oluşun bütünüyle aynı şey olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ruhsal belirtilerdeki azalma, yaşam amacı ve kişisel gelişimin yükselmesiyle her zaman aynı mekanizmadan kaynaklanmaz. Bu nedenle önerilen modelde psikolojik iyi oluş tek bir rahatlama sonucu olarak düşünülmemektedir. Kaygı ve depresyon belirtileri ile öznel yaşam değerlendirmesi, işlevsellik ve anlam duygusu farklı sonuçlar olarak araştırılmalıdır.

Pankowski ve Wytrychiewicz-Pankowska'nın (2023a) meta-analizinde, olumlu dinî başa çıkma ile psikolojik gelişip serpilme (flourishing) arasında pozitif yönde (r = .35, %95 GA [.30, .40]), olumsuz dinî başa çıkma ile aynı gösterge arasında ise negatif yönde bir ilişki (r = −.25, %95 GA [−.34, −.15]) bildirilmiştir. Her iki ilişkiye yönelik meta-analiz de üç araştırmadan elde edilen verilere dayanmaktadır. Olumsuz dinî başa çıkmaya ilişkin sonuçlarda yüksek düzeyde heterojenlik bulunması (I^2 = %79), ilişkinin farklı örneklem ve koşullarda değişebileceğine işaret etmektedir. Bu bulgular, dinî başa çıkmanın olumlu ve olumsuz biçimlerinin psikolojik gelişip serpilme ile farklı yönlerde ilişkili olduğunu göstermekte; ancak sabrın öz denetim veya duygu düzenleme aracılığıyla psikolojik iyi oluş üzerinde nedensel bir etkisi bulunduğunu kanıtlamamaktadır.

Cheng ve Ying (2023), COVID-19 salgınının ilk dalgasında dinî başa çıkmanın farklı boyutları ile psikolojik belirtiler arasındaki ilişkileri ülkeler arası farklılıkları dikkate alarak meta-analitik düzeyde incelemiştir. Bu araştırmanın çok uluslu kapsamı, dinî başa çıkma etkilerinin bireysel özellikler ve ülke düzeyindeki koşullar dikkate alınmadan tek cümlelik bir genellemeye indirgenemeyeceğini hatırlatır. Üstelik salgın olağandışı, geniş ölçekli ve zamana bağlı bir stresör olduğu için bu dönemde saptanan ilişkilerin her aile, iş ve eğitim sorununa aynen aktarılması doğru değildir. Yine de kriz bağlamında dinî anlamlandırmanın farklı uyum örüntüleri gösterebilmesi, sabrın işlevini bağlamsal olarak ele

alma yaklaşımına dolaylı kuramsal destek sağlar. Burada desteklenen şey modelin doğruluğu değil, tek yönlü açıklamalara ihtiyatla yaklaşma gereğidir.

Bu bulgular iki metodolojik sonuç doğurur. İlk olarak dinî başa çıkma ölçeklerinin olumlu ve olumsuz alt boyutlarını tek puanda birleştirmek, karşıt süreçleri maskeleyebilir. İkinci olarak ruh sağlığı sonuçlarını yalnız belirti azaltımı üzerinden incelemek, manevî olgunlaşmanın değer yönelimi ve ilişkisel sorumluluk gibi yönlerini dışarıda bırakır. Gelecekteki bir araştırma, aynı katılımcılarda dinî başa çıkmanın alt türlerini, sabrın bağlamsal niteliğini, düzenleme esnekliğini ve psikolojik iyi oluşun boyutlarını birlikte ele alabilir. Böyle bir çalışma ilişkisel veriler elde edebilir; fakat aracılık veya nedensellik iddiaları için zamansal sıralama ve alternatif açıklamalar ayrıca sınanmalıdır.

Manevî olgunlaşma ve psikolojik iyi oluş

Manevî olgunlaşma, farklı dinî ve kültürel geleneklerde değişen anlamlara sahip bir kavramdır. Bu çalışmada, bireyin kutsalla ilişkisini ve benimsediği değerleri yansıtıcı biçimde değerlendirmesi, davranışlarının ilişkisel sonuçlarını gözetmesi ve değişen yaşam koşulları karşısında kendi tutumlarını yeniden ele alabilmesiyle ilişkili bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım üç boyutu kapsamaktadır: dinî anlamlandırma, davranışsal ve ilişkisel sorumluluk ile öz değerlendirme. Manevî olgunlaşmanın doğrusal ve herkes için aynı biçimde ilerlediği varsayılmamaktadır. Güçlü dinî aidiyet, etkili duygu düzenlemenin; psikolojik sıkıntı yaşamak ise manevî olgunlaşma eksikliğinin doğrudan göstergesi değildir. Bu nedenle kavram, psikolojik rahatlığa veya dinî davranışların sıklığına indirgenmeden ele alınmaktadır.

Psikolojik iyi oluş, anlık hoş duygudan daha geniş bir işlevsellik alanını kapsar. Ryff'ın (1989) yaklaşımında kendini kabul, olumlu ilişkiler, özerklik, çevresel hâkimiyet, yaşam amacı ve kişisel gelişim gibi boyutlar öne çıkar. Bu çerçeve, sabrın iyi oluşla ilişkisinin yalnız üzüntünün azalmasına indirgenemeyeceğini

gösterir. Kişi zorlu bir dönemde kaygı ve üzüntü hissetmeye devam ederken yaşamının amaçlarını koruyabilir, destek ilişkileri geliştirebilir ve seçimlerine sahip çıkabilir. Dolayısıyla olumlu duygunun sürekliliği ile olgunlaşma eşdeğer değildir. Bazen değerli bir amaç için gösterilen çaba, kısa vadede sıkıntı yaratmasına rağmen daha anlamlı bir yaşam yönelimiyle ilişkili olabilir.

Manevî iyi oluş ile psikolojik iyi oluşun birbirinden ayrılması da gereklidir. Manevî iyi oluş, kişinin kutsalla ilişkisi, anlam ve aidiyet gibi boyutlarda değerlendirdiği doyumu içerebilir; psikolojik iyi oluş daha geniş bir psikolojik işlevsellik çerçevesi sunar. Bu iki yapı arasında ilişki olabileceği düşüncesi onları özdeş yapmaz. Dinî uygulamaları yüksek düzeyde sürdüren bir kişi depresyon veya kaygı yaşayabilir; bu durum onun manevî yaşantısının sahte olduğunu göstermez. Aynı şekilde psikolojik iyi oluşu güçlü bir kişinin dindarlık düzeyi hakkında tek başına hüküm kurulamaz. Kavramların ayrılması, din psikolojisinde değer yargısı ile ölçülebilir psikolojik sonuçları birbirine karıştırmamak bakımından zorunludur.

Gürbüz'ün (2026) Almanya'daki Türkiye kökenli kadınlar üzerine gerçekleştirdiği karma yöntemli araştırma, maneviyatı psikolojik iyi oluş ve sosyal uyumla birlikte ele almaktadır. Söz konusu çalışma, manevî yaşantının psikolojik ve toplumsal boyutlarıyla birlikte incelenmesine ampirik bir örnek sunmaktadır. Bununla birlikte bu ilişkiler, sabrın manevî olgunlaşma üzerindeki etkisinin doğrudan kanıtı olarak değerlendirilmemelidir.

Sabrın olgunlaşma sürecine katkısı, yalnız kişisel rahatlık arayışını değil, başkalarının haklarını ve ilişkisel sorumluluğu da kapsamalıdır. Öfkeye kapılmadan hak arama, anlaşmazlıkta düşünerek konuşma ve karşı tarafın bakış açısını anlama çabası, sabrın ilişkisel işlevlerine örnek olabilir. Buna karşılık kendi ihtiyaçlarını sürekli bastıran ve sınır çizemeyen kişinin davranışı dışarıdan fedakârlık gibi görünse de uzun vadede sağlıklı ilişkiyi engelleyebilir. Olgunlaşma, kişinin değerlerine bağlı kalırken kendisini de ahlâkî dikkatin konusu yapabilmesiyle ilişkilidir. Bu,

bencilliğin övülmesi değil, kişinin kendi güvenliğini ve saygınlığını da toplumsal sorumluluğun bir parçası saymasıdır.

Manevî olgunlaşma ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiler kültürel yorumlara açıktır. Bazı ortamlarda alçakgönüllülük ve itidal merkezî değerlerdir; başka ortamlarda bireysel ifade ve özerklik daha belirgin biçimde vurgulanır. Bu farklılıklar nedeniyle tek bir davranış göstergesi üzerinden olgunluk puanı üretmek sakıncalıdır. Araştırmacı, kişinin davranışını anlamak için hem dinî dilini hem de içinde bulunduğu ilişkisel koşulları incelemelidir. Değerlendirme, "daha az tepki eşittir daha yüksek olgunluk" gibi bir eşitliğe dayanamaz. Daha güçlü ölçüt, kişinin neden tepki verip vermediğini açıklayabilmesi, uygun alternatifler geliştirebilmesi ve davranışının sonuçlarını sorumluluk içinde değerlendirebilmesidir.

Bütünleştirici model önerisi

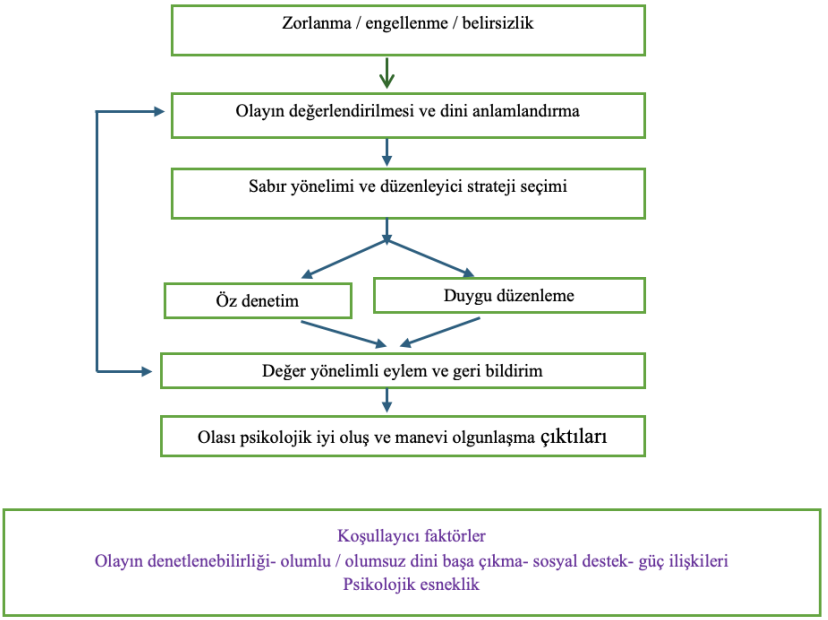
Tablo 1, modelde kullanılan bileşenleri birbirinden ayırmakta; her aşamada hangi psikolojik sürecin tartışıldığını ve kuramsal dayanağın hangi kaynaklardan türetildiğini göstermektedir. Modelde yer verilen yapılar, psikolojik işlevlerine göre birbirinden ayrılmaktadır. Zorlanmanın değerlendirilmesi ve dinî anlamlandırma, bireyin yaşantıya yüklediği anlamı açıklayan süreçlerdir. Öz denetim ve duygu düzenleme, bu değerlendirmelerle bağlantılı olarak davranışsal ve duygusal tepkilerin yönetilmesinde rol oynayabilecek düzenleyici mekanizmalar olarak ele alınmaktadır. Olayın denetlenebilirliği, sosyal destek, ilişkisel güvenlik ve dinî başa çıkmanın niteliği ise söz konusu bağlantıların yönünü veya gücünü farklılaştırabilecek bağlamsal koşullar olarak düşünülmektedir. Psikolojik iyi oluş ve manevî olgunlaşma, kavramsal bakımdan birbirinden ayrılan olası sonuç yapılarıdır. Bununla birlikte bu ilişkiler aynı veri kümesinde sınanmadığı için herhangi bir değişkenin aracılık veya düzenleyicilik etkisinin ampirik olarak doğrulandığı ileri sürülmemektedir.

Tablo 1. Sabrın Bütünleştirici Kavramsal Modelinin Bileşenleri, Psikolojik Süreçleri ve Kuramsal Dayanakları

Model bileşeni	Temel psikolojik süreç	Kuramsal dayanak
Zorlanmanın değerlendirilmesi	Tehdit, kayıp ve denetlenebilirliğin yorumlanması	(Park, 2005)
Dinî anlamlandırma	Yaşantının kutsal inançlarla yorumlanması	(Park, 2005; Pargament et al., 2011)
Düzenleyici strateji seçimi	Duygusal ve davranışsal alternatiflerin değerlendirilmesi	(Bonanno & Burton, 2013; Gross, 2015)
Değer yönelimli eylem	Hedefle tutarlı davranışın seçilmesi ve sürdürülmesi	(Hayes et al., 2006; Tangney et al., 2004)
Yansıtıcı değerlendirme	Sonucun değerlendirilmesi; stratejilerin güncellenmesi	(Bonanno & Burton, 2013)
Olası çıktılar (aşama dışı)	Psikolojik iyi oluş ve manevî olgunlaşma	Psikolojik iyi oluş: (Ryff, 1989); manevî olgunlaşma: bu çalışmada önerilen kavramsal tanım

Kaynak: Yazar tarafından ilgili kuramsal literatür temel alınarak oluşturulmuştur.

Şekil 1. Manevî olgunlaşma sürecinde sabrın bütünleştirici kavramsal modeli: Beş aşamalı döngüsel yapı



Kaynak: Yazar tarafından bu çalışmada geliştirilen kavramsal model temel alınarak oluşturulmuştur.

Model, zorlanmanın değerlendirilmesi, dinî anlamlandırma, düzenleyici strateji seçimi, değer yönelimli eylem ve yansıtıcı değerlendirme olmak üzere beş analitik aşamadan oluşmaktadır. Aşamalar açıklama amacıyla sıralanmış olup süreçlerin her durumda doğrusal ilerlediği varsayılmamaktadır. Sabır, belirli bir aşamayla özdeşleştirilmek yerine tepkinin zamanlaması, sürdürülmesi ve gerektiğinde yeniden düzenlenmesiyle ilişkili bir yönelim olarak ele alınmaktadır. Öz denetim ve duygu düzenleme olası psikolojik mekanizmaları; psikolojik iyi oluş ve manevî olgunlaşma ise birbirinden ayrı sonuç yapılarını ifade etmektedir. Sabrın söz konusu mekanizmalardan bağımsız açıklayıcı katkısının bulunup bulunmadığı, modelin ampirik olarak sınanması gereken temel sorularından biridir.

Birinci aşama, zorlanmanın değerlendirilmesidir. Kayıp, engellenme, çatışma, gecikme veya belirsizlik gibi olaylar, kişinin amaçlarıyla mevcut gerçeklik arasında bir gerilim doğurabilir. Bu

gerilimin psikolojik etkisi yalnız olayın nesnel özelliklerinden kaynaklanmaz; kişi olayın tehlikesini, nedenlerini ve değiştirilebilirliğini yorumlar. Dinî inançlar bu ilk değerlendirme aşamasında anlam kaynağı olabilir. "Bu yaşantıda benim sorumluluğum nedir?" ve "Hangi kısmı değiştirebilirim?" soruları, sabrın yönünü belirleyen iki ayrı değerlendirmedir. Model, kişiyi edilgen bir alıcı olarak değil, kısıtlı fakat anlamlı seçim olanakları bulunan bir özne olarak ele alır.

İkinci aşama dinî anlamlandırmadır. Bu aşamada bireyin zorlayıcı yaşantıyı dinî inançları, kutsalla ilişkisi ve ahlâkî sorumluluk anlayışı çerçevesinde nasıl yorumladığı önem taşımaktadır. Dinî anlamlandırma, olayın denetlenebilirliğine ilişkin değerlendirmeyi ve kullanılabilecek başa çıkma seçeneklerini etkileyebilir. Ancak bu süreç olumlu dinî başa çıkmayı zorunlu olarak beraberinde getirmez; cezalandırılma ve terk edilmişlik düşünceleri de aynı anlamlandırma alanında ortaya çıkabilir.

Üçüncü aşama düzenleyici strateji seçimidir. Kişi dikkatini başka bir yöne çevirebilir, düşüncesini yeniden değerlendirebilir, destek arayabilir, sorun çözmeye yönelebilir veya geçici olarak bekleyebilir. Bu aşamada öz denetim, tek başına duygunun güç kullanarak bastırılması şeklinde tanımlanmaz. Asıl mesele kısa vadeli rahatlama ile daha uzun vadeli değer arasındaki ilişkiyi kurabilmektir. Sabır, bu seçimler için zaman ve mesafe sağlayan bir düzenleyici yönelim olabilir. Ancak sabrın değer üretmesi, seçeneklerin gerçekçi biçimde değerlendirilmesine bağlıdır. Kişinin zarar gördüğü bir durumda kendisini sürekli beklemeye mahkûm etmesi modelin olumlu örneği değildir.

Dördüncü aşama değer yönelimli eylemdir. Beklemek gerektiğinde beklemek, konuşmak gerektiğinde konuşmak, destek aramak, özür dilemek, sorumluluk almak veya bir sınır çizmek aynı aşamanın farklı tezahürleri olabilir. Burada sabır davranışın tek biçimini belirlemez; davranışın aceleci dürtüye mahkûm olmadan seçilmesini destekleyen bir nitelik kazanır. Değer yönelimli eylem, mutlaka başarıyla sonuçlanmak zorunda değildir. Kişi elinden geleni

yaptıktan sonra istenen sonuca ulaşamayabilir; buna rağmen davranışının kendi değerleriyle tutarlılığı özsaygı ve anlam duygusu açısından önem taşıyabilir. Başarı ile olgunlaşma arasındaki ayrım bu noktada görünür hâle gelir.

Beşinci aşama yansıtıcı değerlendirmedir. Eylemin sonucu, kişinin beklediği kadar iyi olmayabilir veya yeni bilgi ortaya çıkabilir. Olgun bir düzenleme süreci, başlangıçtaki yoruma körü körüne bağlı kalmak yerine geri bildirimi değerlendirmeyi gerektirir. Sabrın sebat boyutu, hedefi sürdürebilmeyi; esneklik boyutu ise etkisiz yolları değiştirebilmeyi sağlar. Böylece model doğrusal bir merdiven yerine döngüsel bir yapı kazanır. Her yeni deneyim olay değerlendirmesini, dinî anlamlandırmayı ve düzenleyici repertuvarı yeniden şekillendirebilir. Bu geri bildirim döngüsü, manevî olgunlaşmayı tamamlanmış bir statü değil, öğrenmeye açık bir süreç olarak ele alır.

Önerilen modelde olumlu dinî başa çıkmanın, zorlayıcı yaşantının anlamlandırılması ile davranışsal seçeneklerin değerlendirilmesi arasında destekleyici bir işlev görebileceği düşünülmektedir; ancak bu bağlantının yönü ve gücü henüz ampirik olarak sınanmamıştır. Güvenli kutsal ilişki algısı bir kişide umut ve çaba sürekliliğini artırabilirken başka bir kişide etkisi zayıf kalabilir. Olumsuz dinî başa çıkma ise olay değerlendirmesini tehdit ve ceza temalarıyla yoğunlaştırabilir, düzenleyici seçenekleri daraltabilir veya kişinin kendisini gereksiz yere suçlamasına neden olabilir. Bunlar sınanmış nedensel yollar değil, mevcut literatürden hareketle ortaya konan olası mekanizmalardır. Bu yolların ampirik araştırmalarda ayrı ayrı ölçülmesi gerekmektedir.

Modelin koşul değişkenleri dört grupta düşünülebilir. Birincisi olayın denetlenebilirliğidir: Değiştirilebilir sorunlarda aktif çözüm stratejileri daha görünür olmalıdır. İkincisi çevresel kaynaklardır: Sosyal destek, maddi imkân ve erişilebilir hizmetler, kişinin sabırlı eylem için sahip olduğu seçenekleri etkiler. Üçüncüsü ilişkisel güvenliktir: Şiddet, istismar veya zorlayıcı kontrol içeren ilişkilerde sırf sabır çağrısı yapmak ciddi risk doğurabilir.

Dördüncüsü dinî yorumun niteliğidir: Merhamet ve sorumluluk vurgusu ile cezalandırılma ve mutlak suçluluk vurgusu aynı düzenleyici sonuçları doğurmak zorunda değildir. Bu koşullar modelin tek biçimli uygulanmasını engelleyen temel farklılaştırıcılardır.

Sabır, öz denetim, duygu düzenleme ve güç ilişkileri arasındaki bağlantılar yakın dönem psikoloji ve ahlâk felsefesi literatüründe de tartışılmaktadır (Pianalto & Schnitker, 2026). Bu çalışmanın önerdiği modelin ayırt edici yönü, söz konusu tartışmaları olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma süreçleriyle ilişkilendirmesi, İslâmî sabrın normatif anlam alanını psikolojik düzenleme mekanizmalarından ayırması ve manevî olgunlaşma ile psikolojik iyi oluşu farklı sonuç yapıları olarak ele almasıdır. Model, sabrın uyum sağlayıcı veya işlevsiz biçimlerinin hangi bağlamsal koşullarda ortaya çıkabileceğini açıklayan ve ileride sınanabilecek kuramsal önermeler geliştirmektedir.

Sınanabilir kuramsal önermeler

Ö1. Olumlu dinî başa çıkmanın, sabır ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin açıklanmasında bağlama bağlı bir rol üstlenebileceği öngörülmektedir. Güven verici dinî anlamlandırma, kişinin zorlanmayı yorumlayışını dönüştürerek düzenleyici seçeneklerinin genişlemesine katkıda bulunabilir. Ancak bu önerme, dindarlık puanı yüksek her kişinin iyi oluşunun daha yüksek olacağını söylemez. Gelecek araştırmalarda dinî katılım sıklığı, dinî başa çıkma tarzı ve kutsalla ilişki algısı farklı yapılar olarak ölçülmelidir. Böylece hangi yönün psikolojik süreçle daha yakından ilişkili olduğu belirlenebilir.

Ö2. Sabır ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin, kullanılan duygu düzenleme stratejilerinin niteliğine göre farklılaşabileceği öngörülmektedir. Yeniden değerlendirme ve duruma uygun problem çözme ile birleşen sabır, dışavurumsal bastırma ve kaçınmayla birleşen sabırdan farklı örüntüler gösterebilir. Bu ilişkinin incelenmesinde yalnız sabrın toplam

puanını kullanmak yeterli değildir. Sabır davranışının hangi durumda, hangi amaçla ve ne tür seçenekler arasından belirlendiği hakkında bilgi toplanmalıdır. Günlük deneyim örneklemesi gibi yöntemler, tek oturumluk öz bildirimlere göre bu ayrımları daha iyi yakalayabilir.

Ö3. Öz denetimin, sabır eğiliminin uzun vadeli amaç yönelimli davranışların sürdürülmesiyle ilişkisinde rol oynayabileceği öngörülmektedir. Sabır kısa süreli gerilimi düzenleme olanağı sunarken öz denetim davranışın haftalar veya aylar boyunca sürdürülmesinde rol oynayabilir. Ancak iki kavramın ölçümleri yüksek düzeyde örtüşüyorsa yeni model yalnız aynı özelliğe iki ad vermiş olabilir. Bu nedenle ölçme modellerinde ayırt edici geçerlik özellikle incelenmelidir. Sabrın gecikme karşısındaki tutumu, öz denetimin dürtü ve hedef yönetimini, duygu düzenlemenin ise duygusal süreçleri ne ölçüde ayrı açıkladığı ampirik olarak gösterilmelidir.

Ö4. Olayın algılanan ve fiilî denetlenebilirliğinin, sabır ile psikolojik uyum arasındaki ilişkinin yönünü veya gücünü değiştirebileceği öngörülmektedir. Denetlenebilir bir sorunda aktif girişimin sürekli ertelenmesi daha düşük uyumla ilişkili olabilirken, değiştirilemez kayıp koşullarında kabul ve anlam oluşturma daha belirgin işlev görebilir. Bu önerme kişilere hangi olayları değiştirebileceklerini dışarıdan kolayca söyleme yetkisi vermez. Algılanan kontrol, fiilî kontrol ve kaynak erişimi ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Ayrıca zaman içinde başlangıçta değiştirilemez görülen bir durumun yeni desteklerle değiştirilebilir hâle gelebileceği unutulmamalıdır.

Ö5. Olumsuz dinî başa çıkmanın, sabır ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkide olası bir kırılganlık kaynağı olarak işlev görebileceği öngörülmektedir. Kişi sabrı sürekli kendisini suçlama, ilahî cezalandırılma düşüncesi veya yardım isteme hakkından vazgeçme biçiminde yaşıyorsa, bekleme davranışının psikolojik değeri farklılaşabilir. Bu bağlamda boylamsal çalışmalar, önceki ruhsal sıkıntının olumsuz dinî başa çıkmayı artırma olasılığını da

hesaba katmalıdır. Aksi hâlde ilişki tek yönlü yorumlanır ve manevî çatışmanın zaten var olan sıkıntının sonucu olabileceği göz ardı edilir.

Ö6. Değerlendirme esnekliği ve ilişkisel sorumluluk göstergelerinin, genel duygusal sakinlik düzeyi kontrol edildiğinde de manevî olgunlaşmayı açıklamaya özgül katkı sağlayabileceği öngörülmektedir. Dışarıdan sakin görünen kişi her zaman içsel olarak düzenlenmiş değildir. Gelecek ölçek geliştirme çalışmalarında kişinin kendi ihtiyaçlarına ilişkin farkındalığı, sınır koyabilmesi, başkasının hakkını gözetebilmesi ve başarısız girişimden sonra strateji değiştirebilmesi gibi göstergeler değerlendirilebilir. Bu göstergelerin kültürler ve dinî gelenekler arasında aynı anlamı taşıyıp taşımadığı ayrıca sınanmalıdır.

Ölçme ve ayırt edici geçerlik

Önerilen modelin gelecekte sınanabilmesi, kavramların ölçme düzeyinde birbirinden ayrılmasına bağlıdır. Sabır, öz denetim, bilişsel yeniden değerlendirme ve olumlu dinî başa çıkma aynı kişinin kendisi hakkında olumlu değerlendirmeler yaptığı ölçeklerle ölçülürse değişkenler arasındaki ilişkiler kısmen ortak yöntem etkisinden kaynaklanabilir. Bu durumda yüksek korelasyonlar gerçek psikolojik mekanizmaların varlığını kanıtlamaz. Ölçeklerde benzer sözcüklerin tekrarlanması veya sosyal beğenirlik eğilimi yapılar arasındaki görünür örtüşmeyi artırabilir. Bu nedenle model araştırmalarında ölçek maddelerinin kavramsal içeriği önceden karşılaştırılmalı, gerekirse farklı bilgi kaynakları ve zamansal ölçümler kullanılmalıdır.

Daha güçlü bir tasarım, kişinin sabır düzeyini bir kez ölçmek yerine çeşitli zorlanma durumlarındaki düzenleyici seçimlerini izleyebilir. Olayın türü, beklemeye ilişkin gerekçe, duygunun başlangıç şiddeti, alınan karar ve sonraki değerlendirme birbirinden ayrılabilir. Bu yaklaşım, kişinin kendisini sabırlı tanımlamasıyla gerçek durumlarda nasıl davrandığının her zaman örtüşmeyebileceğini araştırmaya imkân verir. Dinî başa çıkma

konusunda da kişinin yalnız dinî uygulama sıklığı değil, uygulama sırasında yaşadığı güven, çatışma ve anlam oluşturma süreçleri ayrı ele alınmalıdır. Böylece önerilen modelin açıklayıcı değeri, genel dindarlık ve genel olumlu benlik algısının ötesinde sınanabilir.

Modelin yanlışlanabilirliği

Bir kavramsal modelin bilimsel değeri, çok sayıda olumlu kavramı yan yana yerleştirmesinden değil, beklenmedik bulgular karşısında nasıl değiştirilebileceğinin açık olmasından kaynaklanır. Bu çerçevede önerilen modelin yanlışlanabilir olması için bazı beklentiler somutlaştırılmalıdır. Örneğin sabrın psikolojik iyi oluşla ilişkisi, öz denetim ve duygu düzenleme göstergeleri kontrol edildiğinde ortadan kalkarsa sabrın bu yapılardan bağımsız açıklayıcı katkısı yeniden değerlendirilmelidir. Benzer biçimde sabır ile iyi oluş arasındaki ilişki olayın denetlenebilirliği tarafından değiştirilmiyorsa modelin bağlam vurgusu yeniden değerlendirilmelidir. Araştırma bu tür sonuçları başarısızlık değil, kavramsal sınırları belirleyen bulgular olarak ele almalıdır.

Modelin geliştirilmesi için kavramların yerel anlamları ile psikometrik tanımları arasında gidip gelen bir araştırma programı gereklidir. Öncelikle farklı yaş ve yaşam koşullarındaki kişilerin sabır deneyimlerini nasıl anlamlandırdıkları incelenebilir. Ardından oluşturulan boyutların öz denetim, başa çıkma ve duygu düzenleme ölçeklerinden ayrışıp ayrışmadığı araştırılabilir. Son olarak belirli zorlanma türlerinde düzenleyici stratejilerin hangi sonuçlarla ilişkili olduğu takip edilebilir. Bu sıralama, geleneksel bir erdemi aceleyle tek sayısal puana indirgemekten kaçınırken bilimsel sınamayı mümkün kılar. Manevî olgunlaşma araştırmalarına yapılabilecek kalıcı katkı, kesin sonuç iddiasında bulunmak yerine açık kavramsal sorular üretmek olacaktır.

Uygulama alanları ve etik hassasiyetler

Manevî danışmanlıkta sabır, sıkıntı yaşayan kişiye hazır bir cevap olarak sunulduğunda deneyiminin duyulmasını engelleyebilir.

Daha uygun yaklaşım, önce kişinin yaşadığı olayın niteliğini, duygularını ve başa çıkmak için denediği yolları anlamaya çalışmaktır. Danışanın sabır kavramına hangi anlamı verdiği sorulmalı; kavram onun için umut mu, mecburiyet mi, yoksa suçluluk mu ifade ediyor anlaşılmalıdır. Aynı kelimenin farklı kişilerde farklı hatıraları ve ilişkileri harekete geçirebileceği dikkate alınmalıdır. Manevî destek, normatif öğütlerin doğrudan aktarılması yerine kişinin değerlerini, ihtiyaçlarını ve yaşantısını dikkate alan özenli bir görüşme süreci olarak yapılandırılmalıdır.

Zararın devam ettiği ortamlarda sabır söylemi özel dikkat gerektirir. Aile içi şiddet, psikolojik istismar, ayrımcılık veya işyerinde zorbalık gibi durumlarda kişinin yalnız dayanma kapasitesini güçlendirmeye odaklanmak, korunma ve hak arama gereksinimini geri plana itebilir. Güvenlik değerlendirmesi, uygun kurumsal yönlendirme ve kişinin karar hakkına saygı önceliklidir. Manevî olgunlaşma, zarar verici ilişkinin sürdürülmesiyle eşdeğer değildir. Sınır koymak, destek istemek veya tehlikeli ortamdan uzaklaşmak da ölçülü, değer yönelimli ve sorumlu bir davranış olabilir. Bu yorum psikolojik yardım ile dinî danışmanlık arasında mesleki yetki sınırlarının korunmasını da gerektirir.

Eğitim bağlamında sabır çalışmaları yalnız öğrencilerin iradesini övmekle sınırlı kalmamalıdır. Erteleme davranışı, başarısızlığa verilen anlam, dikkat yönetimi ve ulaşılabilir hedef belirleme süreçleri birlikte ele alınabilir. Öğrenciye “sabret” demek yerine hangi durumda beklemenin, hangi durumda yöntem değiştirmenin uygun olduğunu tartışmak daha öğretici olabilir. Aile ve öğretmenlerin sunduğu geri bildirimin utandırıcı ya da destekleyici biçimde verilmesi de önemlidir. Sabır erdeminin pedagojik gücü, başarısızlığı kişilik kusuru olarak gösteren ifadelerden uzaklaştığı ölçüde artabilir.

Din hizmetlerinde sabır üzerine yapılan konuşmaların bireyin duygusal gerçeğine temas etmesi gerekir. Kayıp yaşayan kişiden kısa sürede kabullenme beklemek veya üzüntüyü dinî eksiklik olarak değerlendirmek, yasın farklı ritimlerini göz ardı eder.

Kişiye dinî kaynaklardan güç bulması için alan tanınabilir; ancak bunun zorunlu bir performansa dönüşmemesi gerekir. Bazı insanlar duaya, bazıları konuşmaya, bazıları profesyonel yardıma ve çoğu bunların birkaçına birden ihtiyaç duyar. Manevî danışmanın işlevi kişinin deneyimini tek bir açıklamaya sıkıştırmak değil, kaynaklarını ve sınırlarını fark etmesine katkıda bulunmaktır.

Ceza infazı ve denetimli serbestlik gibi ortamlarda sabır kavramının nasıl kullanılacağı ayrıca düşünülmelidir. Öz denetim, davranışın sonuçlarını değerlendirme ve öfke ile eylem arasına zaman koyma becerileri bakımından konu önemlidir. Fakat kişilerin geçmiş davranışları üzerinden damgalanması, bütün değişim sorumluluğunun yalnız bireye yüklenmesi veya dinî ifadelerin baskı aracı yapılması uygun değildir. Dinî başa çıkma, gönüllülük ve mahremiyet ilkeleri çerçevesinde ele alınmalı; mesleki değerlendirme ve psikolojik tedavinin yerine geçirilmemelidir. Sabır, değişim için sürdürülebilir çabanın unsuru olarak değerlendirilebilir; tek başına bir iyileşme yöntemi sayılamaz.

Modelin uygulamadaki karşılığını açıklamak amacıyla varsayımsal bir durum ele alınabilir. İşyerinde haksız eleştiriye uğrayan bir kişinin tepkisini ertelemesi, tek başına işlevsel sabır göstergesi değildir. Kişi duygusunu değerlendirdikten sonra eleştiriyi inceleyip haklı itirazlarını uygun biçimde dile getiriyorsa bekleme, düzenleyici bir işlev kazanabilir. Buna karşılık sürekli suskunluk, sorunun sürmesine yol açabilir. Bu varsayımsal örnek, araştırma bulgusu olarak değil, modelde bekleme davranışının amacı ile sonucunun birbirinden ayrılması gerektiğini göstermek için kullanılmaktadır.

Tartışma

İncelenen literatür, sabrın duygusal bastırma, dinî başa çıkmanın genel dindarlık ve manevî olgunlaşmanın psikolojik iyi oluş ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini göstermektedir. Bu kavramsal ayrımlar korunmadığında, görünürde benzer davranışlar farklı psikolojik süreçlerin göstergeleri olarak yanlış yorumlanabilir.

Önerilen model, düzenleyici stratejilerin işlevini kişi ile koşullar arasındaki etkileşim üzerinden ele alması bakımından Bonanno ve Burton'ın (2013) düzenleyici esneklik yaklaşımıyla kavramsal yakınlık taşımaktadır. Bununla birlikte sabır kavramının kapsamı sınırsız biçimde genişletildiğinde her uyum sağlayıcı davranış sabır olarak yorumlanabilir. Bu nedenle modelin ampirik sınanmasında sabrın hangi davranışlardan ve psikolojik yapılardan ayrıldığı önceden tanımlanmalıdır.

Bu çalışmada önerilen çerçevenin mevcut yaklaşımlardan ayrıldığı nokta, sabrı yalnızca bireyin düzenleme kapasitesiyle ilişkilendirmemesi, aynı zamanda dinî anlamlandırmanın niteliğini ve davranış seçeneklerine erişim koşullarını açıklamanın bir parçası hâline getirmesidir. Böylece sabır olarak adlandırılan benzer davranışların farklı psikolojik sonuçlarla ilişkili olabileceği ileri sürülmektedir. Özellikle dinî başa çıkma tarzları, olayın denetlenebilirliği ve düzenleyici esneklik arasındaki ilişkilerin birlikte incelenmesi, modelin ileride sınanabilecek özgül katkısını oluşturmaktadır.

Kuramsal sentezin başlıca sınırlılığı, farklı araştırma alanlarındaki sonuçları aynı veri kümesi üzerinde sınayamamasıdır. Öz denetim çalışmaları ile dinî başa çıkma araştırmaları çoğu zaman farklı örneklemler, ölçümler ve sonuç değişkenleri kullanır. Bu nedenle literatürler arasındaki tutarlılık kavramsal düzeyde kurulabilir; ortak bir nedensel mekanizmanın ampirik kanıtı olarak sunulamaz. Ayrıca din ve duygu düzenleme çalışmalarının önemli bölümünün kesitsel olması, neden-sonuç yönünü belirsiz kılar. Psikolojik sıkıntı dinî başa çıkma tarzlarını değiştirebileceği gibi, dinî yorumlar da duygusal süreçleri etkileyebilir. İlişkinin karşılıklı yönleri boylamsal tasarımlar gerektirir.

Kültürlerarası genelleme, modelin bir diğer sınırlılığıdır. Sabır, sebat ve teslimiyet gibi kavramların farklı toplumsal bağlamlarda aynı psikolojik anlamı taşıdığı varsayılamaz. Gelecek araştırmalarda özellikle Türkçe konuşan Müslüman örneklemlerde sabrın gündelik anlamlarının ve psikometrik yapısının incelenmesi

gerekmektedir. Cinsiyet, kuşak ve göç deneyimi gibi değişkenlerin sabır beklentileriyle ilişkisi değerlendirilmeden geliştirilecek ölçütler, belirli grupların deneyimlerini genelleştirme riski taşımaktadır.

Sabır beklentisinin sosyal olarak eşit dağılmadığı dikkate alınmalıdır. Aile, iş yaşamı ve dinî çevrelerde bazı kişilerden sessiz kalmaları, fedakârlık göstermeleri ya da taleplerini ertelemeleri daha fazla beklenebilir. Bu normların dağılımı, bireyin davranışını yalnız kişilik veya maneviyat ölçümüyle açıklamayı güçleştirir. Bir kişiye yüklenen bakım sorumluluğu, ekonomik bağımlılık veya toplumsal itibar kaygısı, sabır olarak yorumlanan davranışı şekillendirebilir. Dolayısıyla sabrın psikolojik işlevi üzerine yapılacak araştırmalarda yalnız kişinin cinsiyeti değil, ilişkilerindeki güç dağılımı ve karar imkânları da dikkate alınmalıdır. Sabır düzeyi ile iyi oluş arasındaki benzer görünen ilişkiler, farklı koşullardaki kişilerde farklı nedenlerle ortaya çıkabilir.

Bu bağlamda manevî olgunlaşma, eşitsiz beklentilerin dinsel dille pekiştirilmesini meşrulaştırmamalıdır. Kişinin sabırlı olma kapasitesi ile ondan sürekli fedakârlık talep edilmesi ayrı olgulardır. Öz denetimin gönüllü kullanımı, zorunlu sessizlikle eş anlamlı değildir. Manevî danışmanlıkta "daha çok sabretmelisiniz" tavsiyesinin kimlere, hangi olaylar karşısında ve hangi sonuçları doğurabilecek şekilde verildiği sorgulanmalıdır. Bunun yerine kişinin seçenekleri, güvenliği ve destek ağları hakkında bilgi edinmek daha sorumlu bir yaklaşım oluşturur. Böylece din psikolojisi bireysel erdemin işlevini incelerken toplumsal eşitsizliğin davranış üzerindeki etkisini de görünür kılabilir.

Sabırla psikolojik iyi oluş arasında olumlu bir ilişki bulunması hâlinde en az üç açıklama düşünülmelidir. Birinci açıklama sabrın daha etkili düzenleme stratejilerini destekleyerek iyi oluşa katkıda bulunmasıdır. İkinci açıklama, psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek bireylerin zorlayıcı durumlar karşısında daha fazla düzenleme kaynağına sahip olmalarıdır; bu durumda ilişkinin yönü sabırdan iyi oluşa değil, iyi oluştan sabra doğru da olabilir. Üçüncü

açıklama ise sosyal destek, kişilik özellikleri, çevresel istikrar veya ekonomik güvenlik gibi üçüncü değişkenlerin her iki yapıyla ilişkili olmasıdır. Bir kesitsel korelasyon bu seçenekleri ayıramaz. Dolayısıyla modelde kullanılan oklar açıklanması önerilen süreçlere işaret eder, doğrulanmış nedensel yolları göstermez.

Gelecek araştırmalar boylamsal ve mümkün olduğunda deneysel düzeneklerden yararlanabilir. Ancak sabır gibi ahlâkî ve dinî açıdan yüklü kavramlarda müdahaleyi yalnız kısa süreli bir laboratuvar yönergesine indirgemek sınırlı sonuç verir. Yaşam öyküsü, kültürel anlam ve ilişki koşulları göz ardı edildiğinde düzenleyici davranışın neden seçildiği yeterince anlaşılamaz. Bu nedenle nicel araştırmaların nitel görüşmelerle tamamlanması özellikle değerlidir. Araştırmacıların olumlu sonuç arayışının dışında kalan olumsuz örnekleri de sistematik biçimde incelemesi gerekir. Sabır gösteren ancak iyi oluşu düşen veya aktif mücadele eden fakat dinî anlamını koruyan kişilerin deneyimleri, modelin eksik yönlerini ortaya koyabilir.

Sonuç

Sabrın manevî olgunlaşma sürecindeki psikolojik işlevlerini anlamak, ahlâkî bir erdemi olumlu sonuçların otomatik açıklaması olarak kullanmaktan daha dikkatli bir yaklaşım gerektirir. Bu bölüm, sabır, öz denetim, duygu düzenleme ve dinî başa çıkmayı birbirine eşitlemeden ilişkili süreçler olarak ele almıştır. Temel çıkarım, sabrın işlevinin yalnız bekleme veya susma davranışında değil, kişinin güçlüğü nasıl yorumladığında, hangi düzenleyici seçenekleri değerlendirdiğinde, ne tür değerleri koruduğunda ve davranışının sonuçlarından nasıl öğrendiğinde aranması gerektiğidir. Bu bakımdan sabır, pasif katlanmaya indirgenemeyen fakat pasif katlanmayla karıştırılma riski taşıyan çok katmanlı bir kavramdır.

Önerilen bütünleştirici model, zorlanma karşısındaki anlamlandırmadan düzenleyici seçime, değer yönelimli eylemden yansıtıcı değerlendirmeye uzanan döngüsel bir çerçeve sunmaktadır. Dinî başa çıkma bu döngüye amaç, güven ve anlam sağlayabileceği

gibi; çatışmalı dinî yorumlar seçenekleri daraltabilir. Bu farklılaşma, olayın denetlenebilirliği, sosyal kaynaklar, ilişkisel güvenlik ve kültürel beklentiler göz önünde tutulmadan açıklanamaz. Bu çerçevede psikolojik iyi oluş, bireyin yaşamını sürdürebilme ve psikolojik işlevselliğine ilişkin bir sonuç yapısı olarak ele alınırken manevî olgunlaşma, dinî anlamlandırma, değer yönelimi, öz değerlendirme ve ilişkisel sorumlulukla ilgili daha geniş bir gelişimsel süreç olarak kavramsallaştırılmaktadır. İki yapı arasında ilişki bulunabileceği öngörülmekle birlikte bunların birbirinin yerine kullanılması uygun görülmemektedir.

Sonuç olarak din psikolojisinde sabrı incelemek için davranışın dış biçimini değil, altında bulunan değerlendirme ve düzenleme mekanizmalarını araştırmak gerekir. Bu yaklaşım teorik dil ile psikolojik kanıt arasındaki sınırları korurken dinî tecrübenin anlam boyutunu da görünür kılar. Bölümde geliştirilen önermelerin değeri, doğrulandıkları varsayımından değil, hangi soruların gelecekte hangi yöntemlerle sınanabileceğini açıklaştırmalarından kaynaklanmaktadır. Sabır, öz denetim ve dinî başa çıkma arasında kurulacak daha hassas ayrımların, manevî olgunlaşma araştırmalarını hem eleştirel hem de uygulamaya duyarlı bir zeminde geliştirmesi mümkündür.

Kaynakça/References

Bonanno, G. A., & Burton, C. L. (2013). Regulatory flexibility: An individual differences perspective on coping and emotion regulation. *Perspectives on Psychological Science, 8*(6), 591–612. https://doi.org/10.1177/1745691613504116

Brandão, T. (2025). Religion and emotion regulation: A systematic review of quantitative studies. Journal of Religion and Health, 64(3), 2083–2100. https://doi.org/10.1007/s10943-024-02216-z

Çağrıcı, M. (2008). Sabır. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 35, ss. 337–339). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. https://islamansiklopedisi.org.tr/sabir

Cheng, C., & Ying, W. (2023). A meta-analytic review of the associations between dimensions of religious coping and psychological symptoms during the first wave of the COVID-19 pandemic. *Frontiers in Psychiatry, 14*, Article 1097598. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2023.1097598

Gross, J. J. (2015). Emotion regulation: Current status and future prospects. *Psychological Inquiry, 26*(1), 1–26. https://doi.org/10.1080/1047840X.2014.940781

Gross, J. J., & John, O. P. (2003). Individual differences in two emotion regulation processes: Implications for affect, relationships, and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology, 85*(2), 348–362. https://doi.org/10.1037/0022-3514.85.2.348

Gürbüz, A. (2023). Diasporada din ve kimlik: Almanya'daki genç Türk göçmenler üzerine nitel bir araştırma. Türk Din Psikolojisi Dergisi, 7, 71–91. https://doi.org/10.59379/tdpd.1251852

Gürbüz, A. (2026). Diasporada kadın olmak: Maneviyat ve sosyal uyum bağlamında Almanya'daki Türk kadınları üzerine karma yöntemli bir araştırma. Mersin İlahiyat Dergisi, 3, 224–261. https://izlik.org/JA43MB59UH

Hayes, S. C., Luoma, J. B., Bond, F. W., Masuda, A., & Lillis, J. (2006). Acceptance and commitment therapy: Model,

processes and outcomes. *Behaviour Research and Therapy, 44*(1), 1–25. https://doi.org/10.1016/j.brat.2005.06.006

McCullough, M. E., & Willoughby, B. L. B. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin, 135*(1), 69–93. https://doi.org/10.1037/a0014213

Mehari, K., & Jeffrey, A. (2026). Patience, power, and emotion regulation. In M. Pianalto & S. A. Schnitker (Eds.), *The virtue of patience* (pp. 99–126). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/9780197779477.003.0007

Pankowski, D., & Wytrychiewicz-Pankowska, K. (2023a). Turning to religion during COVID-19 (Part I): A systematic review, meta-analysis and meta-regression of studies on the relationship between religious coping and mental health throughout COVID-19. Journal of Religion and Health, 62(1), 510–543. https://doi.org/10.1007/s10943-022-01703-5

Pankowski, D., & Wytrychiewicz-Pankowska, K. (2023b). Turning to religion during COVID-19 (Part II): A systematic review,

meta-analysis and meta-regression of studies on the relationship between religious coping and mental health throughout COVID-19. Journal of Religion and Health, 62(1), 544–584. https://doi.org/10.1007/s10943-022-01720-4

Pargament, K. I., Feuille, M., & Burdzy, D. (2011). The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions, 2*(1), 51–76. https://doi.org/10.3390/rel2010051

Park, C. L. (2005). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues, 61*(4), 707–729. https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00428.x

Pianalto, M., & Schnitker, S. A. (Eds.). (2026). *The virtue of patience*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/9780197779477.001.0001

Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology, 57*(6), 1069–1081. https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069

Schnitker, S. A. (2012). An examination of patience and well-being. *The Journal of Positive Psychology, 7*(4), 263–280. https://doi.org/10.1080/17439760.2012.697185

Snyder, H. (2019). Literature review as a research methodology: An overview and guidelines. *Journal of Business Research, 104*, 333–339. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039

Tangney, J. P., Baumeister, R. F., & Boone, A. L. (2004). High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success. *Journal of Personality, 72*(2), 271–324. https://doi.org/10.1111/j.0022-3506.2004.00263.x

Umarji, O. (2026). Half of faith: Patience in Islam. In M. Pianalto & S. A. Schnitker (Eds.), *The virtue of patience* (pp. 180–203). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/9780197779477.003.0011

Whittemore, R., & Knafl, K. (2005). The integrative review: Updated methodology. *Journal of Advanced Nursing, 52*(5), 546–553. https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2005.03621.x

BÖLÜM 3

GELENEKSEL TOPLUMDAN MODERN TOPLUMA: TÜRKİYE'DE ARTAN BOŞANMALAR ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ[1]

MEHMET FURKAN ÖREN[2]

Giriş

Günümüz toplumunda tartışılan önemli konulardan birisi ailedir. Pek çok ülke ailenin korunması ve sürdürülebilirliği ile ilgili çeşitli politikalara yönelmektedir. Bu politikalara yönelmenin başlıca nedeni ise nüfus istatistikleridir. TÜİK 2024 verilerine göre Türkiye'de doğurganlık oranı 1,48'ken 2025 yılında 1,42'ye kadar düşmüş bulunmaktadır (TÜİK, 2025). Bu oran nüfus yenilenme rakamı olan 2,01'in altındadır. Yine dünyada gelişmekte olan pek çok ülkenin nüfus artış oranı dramatik bir şekilde düşüş eğilimi göstermektedir. Önceki dönemlerde gelişmekte olan ülkeler, nüfus

[1] Bu makale 18-19 Nisan 2026 tarihinde "Aile ve Nüfus On Yılı Özel" temasıyla Eskişehir'de düzenlenen Din Sosyologları Kongresi ve Akademik Zirvesinde sunulan "Görücü Usulünden Aşk Evliliğine: Türkiye'de Evliliklerin Değişen Karakteri ve Muhafazakârlık" başlıklı sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve dönüştürülmüş halidir.

[2] Doç. Dr. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD, 0000-0002-7568-4166

dengesini sağlamak için dışarıdan göç alma politikası benimsemekteydiler. Ne var ki günümüzde dünyanın pek çok bölgesi düşük doğum oranıyla yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Bugün küresel ölçekte nüfus artış oranının en fazla olduğu kıta Afrika'dır. Bu durum Afrika'nın önümüzdeki süreçlerde küresel etki uyandırabileceği gibi bir izlenim oluştursa da modernleşme, kentleşme ve eğitim seviyesinin yükselmesiyle birlikte bu kıtada da nüfus artış oranının azalan bir eğilim oluşturduğu görülmektedir (Dattani vd., 2025).

Küresel ölçekte artan boşanma oranlarına yönelik istatistikler, önemli bir sosyal kurum olan aileye işaret etmektedir (Sheykhi, 2020, ss. 116-123). Çünkü aile nüfus denge durumuyla doğrudan ilgilidir. Nüfusun istikrarı, sürekliliği ve dengesi aile kurumunun sağlıklı işleyişine bağlıdır. Aile yüzlerce yıldır insanoğlunun üreme, sosyalleşme, sermaye biriktirme, toplum inşa etme gibi süreçlerde kritik bir kurum olagelmiştir. Aile kurumunun ne zaman ortaya çıktığı nasıl geliştiği ve günümüzdeki özelliğini nasıl kazandığı ile ilgili pek çok yorum bulunmaktadır. Yine bu kurumun çeşitli törensellikler, ritüeller, anlam öbekleri, kültürel kodlar ve dini anlayışlar tarafından şekillendirildiği ile ilgili pek çok gözlem bulunmaktadır (Gough, 1971, ss. 760-771). Öte yandan tarihsel süreç içerisinde bu kurumun önemli dönüşümler geçirdiği de bilinen bir gerçektir. Ailenin sosyal hayattaki temeli, bu kurumun toplumsal kategoride önemli bir statü ve belirleyen olarak kodlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bugün neredeyse tüm toplumlarda bekâr ve evli kavramlarının kullanılıyor olması, kişinin hayatının evlilik öncesi ve sonrası şeklinde kodlanması aile kurumunun önemini ortaya koymaktadır. Aile tabulara ve inançlara göndermede bulunur ki aile ile ilişkili olan bekâret gibi kavramların pek çok toplumda önemli olması bu tabuların bir biçimidir (Strasser, 2004).

Ailenin sağlıklı bir zemine oturması ve kurumsallaşması aynı zamanda ailenin kuruluş aşamasındaki süreçlerle de ilgilidir. Geleneksel boyutuyla kadın ve erkeğin denkliği ile ilgili birtakım kriterlerin belirlenmesi sağlıklı bir aile kurumu oluşturmayla ilgilidir. Son dönemlerde Türkiye'de Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın evlilik öncesinde ve sonrasında evlilikle ilgili çeşitli eğitimler düzenlemesi ailenin temellerinin sağlıklı atılması isteğiyle ilgilidir. Aile kurumunun teşekkül ettiği geleneksel sosyal çerçeve dikkate alındığında görücü usulü evliliklerin belirgin olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle görücü usulü evliliğin modern öncesi toplumlarda aile kurmanın genel karakteri olduğu ifade edilebilir. Ancak modernleşme süreci pek çok olguda olduğu gibi aile konusunda da önemli değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aile kurma süreci, pek çok faktörün etkisiyle dönüşmüştür. Geleneksel toplumsal yapıların çökmesi, kadınların iş hayatına dâhil olması, kamusal alanın cinsiyetsizleşmesi gibi faktörler geleneksel boyutuyla görücü usulüne dayalı olan evlilik stratejilerini önemli oranda değiştirmiştir. Modern şartlarda yeni evlilik biçimleri ya da stratejileri genelde aşk, flört, mantık gibi kavramlarla ifadelendirilmektedir. Bu evlilik biçimi bireyin tercihleri, özgür iradesi ve öznel "beğeni" yargısına dayanmakta, kadınla erkeğin eşit bir şekilde inşa ettiği bir çerçeveye göndermede bulunmaktadır. Bu bağlam, organik toplum dinamiklerinin geçerli olduğu kentleşme ve modernleşmeye göndermede bulunmaktadır. Flört sonucuna dayalı olan evlilikler geleneksel evlilik çerçevelerine, şablonlarına ve yönelimlerine uyan bir olgu değildir.

Bu makale görücü usulü evliliğin aşk evliliğine evriliş sürecini sosyal ve toplumsal değişimle birlikte tahlil etmekte ve bu sürecin boşanmalara olan etkisine odaklanmaktadır. Çalışma artan boşanma oranlarını ortaya çıkan yeni evlilik stratejileri ve piyasası bağlamında analiz etmekte, ailenin günümüz kent şartlarında

“asketik” özellik kazanan boyutlarını tahlil etmektedir. Makalenin ana tezi, görücü usulü evliliğin mekanik toplumsal şartlarla ilgili olduğu ve bu tarz evliliklerin boşanma ile sonuçlanma imkânının az olduğu ancak aşk evliliklerinin dayandığı mantıksal örgünün boşanmaları artırdığı yönündedir. Normal şartlarda iki bireyin gönüllü rızasına dayalı olan ve aşk dinamikleriyle şekillenen bir evliliğin uzun soluklu olması beklenir. Oysa istatistikler incelendiğinde aşk evliliği dinamiğini oluşturan süreçlerin yoğun bir şekilde boşanma ile sonuçlandığı görülmektedir. Görücü usulü evliliklerin görüldüğü sosyal dinamikler içerisinde ise boşanmaların göreceli olarak az olduğu anlaşılmaktadır. Makale, bunun ana nedeni olarak ailenin ontolojik yapısı itibarıyla görücü usulüne dayalı olan sosyal zeminin bir ürünü olduğuna işaret etmekte ve bu özellikleri dolayısıyla modern kentle uyuşmazlık taşıdığına değinmektedir.

1. Amaç, Sınırlılıklar ve Kuramsal Çerçeve

Bu çalışma günümüz Türkiye’sinde değişen ve dönüşen aile yapısını evlilik stratejileri üzerinden okumayı hedeflemektedir. Genel anlamda evlilik stratejileri iki temel yaklaşım olan görücü usulü evlilik ve aşk evliliği bu bağlamda tartışılmaktadır. Çalışma görücü usulü evlilikle aşk evliliğini zihniyet değişimi bağlamında ele almakta ve geleneksellikle modernlik çerçevesinde analiz etmektedir. Burada görücü usulü evlilik ve aşk evliliği iki tipolojik karakter olarak kodlanmaktadır. Görücü usulü evlilik sosyal bağlamlarıyla modern öncesi geleneksel karakterin evlilik tipolojisi olarak kodlanırken, aşk evliliği ise modern süreçlerin ürettiği bir evlilik olarak kodlanmaktadır. Çalışmanın temel tezi, günümüz ortamında varlığını sürdürmekte olsa bile ailenin bağlamı ve çerçevesi itibarıyla aşk evliliği ile doku uyuşmazlığı yaşadığı ve bunun da boşanmaları artırdığı yönündedir. Nitekim yaygın flörtü öngören aşk evliliğinin dayandığı sosyal koşullarda boşanmalar da artmaktadır. Nihayetinde aşk evliliği özgürlük, bireysellik,

kentleşme, parasal kalkınma, eğitim seviyelerinin yükselmesi gibi süreçlerin bir ürünüdür. Konuya aile açısından bakıldığında bir yerde kentleşme meydana geldiğinde, orta sınıflaşma ortaya çıktığında ve eğitim seviyesi yükseldiğinde boşanmalar artmakta, doğum oranları azalmaktadır. Bu durum, geleneksel boyutları olan aile ile aşk evliliği kültürünün olduğu organik sosyal yapı arasında doku uyuşmazlığına işaret etmektedir. Aile özü itibarıyla mekanik toplum süreçlerinin etkin olduğu şartlarda muhafazakâr yöntemlerle gelişmiş ve geliştirilmiştir. Ailedeki pek çok törensel uygulama bu durumun örneğidir. Oysa modern bağlamıyla gündeme gelen aşk evliliği, yeni ve geleneksel olmayan bir karaktere işaret etmekte değişen sosyal çerçevelere göndermede bulunmaktadır. Burada özellikle aşk evliliği ile birlikte gündeme gelen ve onunla bağlantılı olarak gelişen liberal, özgürlükçü aşk evlilikleri önemli bir olgu olarak dikkat çekmektedir. Türkiye'de kentleşme süreciyle birlikte ailenin, geleneksel ilişki ağlarının birey üzerindeki etkileri törpülenmiş, evlilik süreçleri bireysel tercihlerle kurulan bir olguya dönüşmüştür.

Günümüzde şartlarında sosyal bilimler alanında analizler yapmak göreceli olarak kolay hale gelmiştir. Bunun ana nedeni TÜİK gibi kurumların çeşitli alanlarda yaygın veriler paylaşmasıdır. Bununla birlikte aşk evliliği ve görücü usulü evlilikle ilgili yoğun belirsizlikler de bulunmaktadır. Bu durumla ilgili pek çok neden saymakla birlikte ana nedeninin TÜİK'in boşanma rakamlarını kabaca vermesi ancak sebeplerine yönelik detaylı bilgi paylaşmaması olduğu söylenebilir. Boşanmalarda ekonomik, aile, tutumlar, değer yargıları, beklentiler, evlilik doyumları… vb pek çok faktör rol oynayabilir. Bunun tespit etmenin yolu ise geniş kapsamlı ampirik ve nitel araştırmalara yönelmektir. Özellikle görücü usulü evlilik ile aşk evliliği arasındaki sınırların net bir şekilde belirlendiği geniş veri setine dayalı saha araştırmalarının gerekliği

vurgulanmalıdır. Öte yandan görücü usulü evlilikle ilgili de belirsizlikler vardır. Nihayetinde bugün dijital platformlar üzerinden tanışıp evlenen pek çok insan vardır ve doğrudan bu sürece hizmet eden yüzlerce evlilik sitesi bulunmaktadır. Bu makale görücü usulü evliliğin dayandığı mekanik toplumsal şartların ortadan kalktığı için bu evliliklerin geleneksel anlamıyla görücü usulü olarak kabul edilmeyeceğini Durkheim'ın kuramı üzerinden analiz etmeyi denemektedir. Öte yandan çalışma kabaca TÜİK verilerine dayanmaktadır ve makalenin boyutlarının uzamaması için 3 şekil şeklinde verilmektedir. Yanı sıra çalışma belirgin bir saha araştırması ve kitleye özgü ampirik verilerden ziyade kamuoyuna dayalı genel istatistikler ve literatür çerçevesinde yorum geliştirmektedir. Bu yorumun çerçevesi ise Durkheim tarafından geliştirilen organik ve mekanik toplum tipolojileridir.

Durkheim'ın geliştirdiği mekanik toplum ve organik toplum kendi içerisinde geleneksel toplum ile modern toplum özelliğini yansıtmaktadır. Mekanik toplumun özelliği kolektif bilincin yüksek olması, toplumsal baskının ayırt edici olması ve toplumsal normlara uymayanların cezalandırılmasıdır (Durkheim, 1964, ss. 70-100). Bu çerçeve daha çok geleneksel toplumsal yapıların korunduğu bir anlayışa yaslanmaktadır. Organik toplum ise artan iş bölümü ve profesyonel meslekler sayesinde bireysel tercihlerin arttığı toplumsal baskının ise göreceli olarak azaldığı sosyal çerçeveye işaret etmektedir. Kolektif bilincin baskın olduğu mekanik yapıda toplumun yönlendirmeleri etkiliyken, organik toplum şartlarının olduğu yerlerde ise bireylerin tercihleri belirleyici olmaya başlamaktadır (Durkheim, 1964, ss. 111-133). Aşağıda detaylıca anlatılacağı üzere görücü usulü evlilik mekanik toplum şartlarının olduğu kulvarlarda geçerlidir ve günümüz şartlarında evlilik siteleri gibi yöntemlerle meydana gelen buluşmalar bu çerçevede değerlendirilmemektedir. Çünkü modern kent şartlarında organik

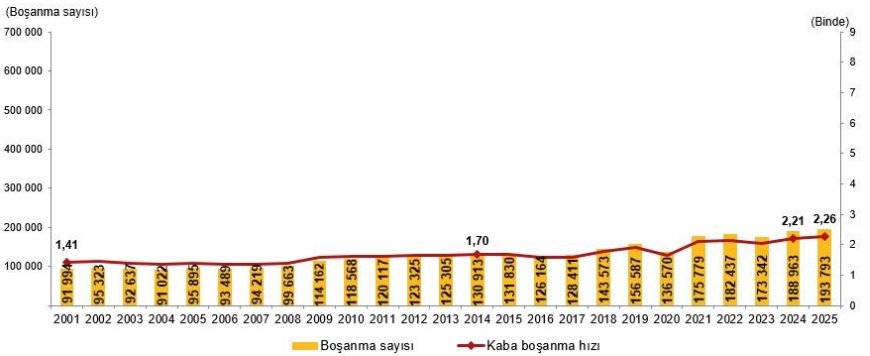
toplum tipolojisi geçerlidir ve bu tipolojinin içerisinde görücü usulü evliliğin oluşabilmesi için gerekli olan toplumsal koşullar oluşmaz. Bu açıdan makale temel olarak bu iki evlilik tipolojisinin dayandığı sosyal bağlama dair analizlere odaklanmakta ve aşk evliliğinin dayandığı sosyal zeminin boşanmaları artırıcı etkisini analiz etmektedir.

2. Artan Boşanma Oranları Nasıl Yorumlanmalı

Modern sosyal bilimlerin dayandığı temellerden birisi istatistiktir. Bugün dünyada pek çok kurum sadece istatistikle ilgilenmektedir. Nitekim Türkiye'de önemli bir kurum olan Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verileri, pek çok araştırmaya temel olmaktadır. Siyaset, ekonomi, inanç, eğitim, aile gibi pek çok konu TÜİK'in verilerinden hareketle analiz edilebilmektedir. İstatistikler kadar istatistiklerin neyi ifade ettiğini anlamak da önemlidir. Sayı toplamanın önemi, toplanan sayıların belli bir dile çevrilmesiyle de ilgilidir. Burada kanıtların toplanıp bir araya getirilmesi kadar, yorumlanması da önem kazanmaktadır (Detay için bkz. Becker, 2017).

TÜİK tarafından yıllık periyotlarla hakkında istatistik yayınlanan önemli toplumsal kurumlardan birisi ailedir. Evlenme oranları, evlilik yaşları, doğum ve boşanma oranları bunlardan bazılarıdır. Bu istatistiklerden her birisi önemli olmakla birlikte boşanma ve doğurganlık oranları dikkat çekicidir. Boşanma oranları açısından konuya bakıldığında TÜİK'in 2025 verilerine göre evlenenlerin sayısı 552 bin 237 iken boşananların sayısı 193 bin 793 olarak tespit edilmiştir. Aşağıda 2001 ile 2025 yılları arasında boşanma oranları gösterilmektedir (TÜİK, 2025).

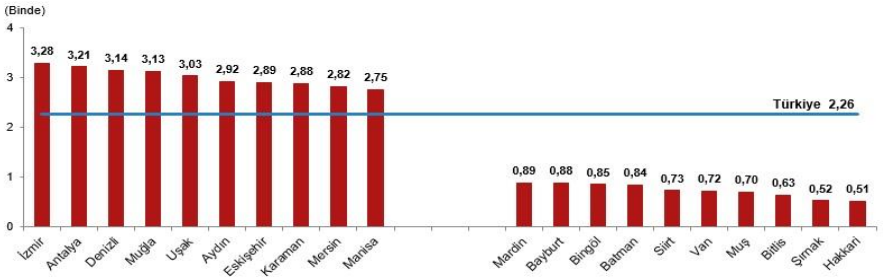
Şekil 1: Boşanma Sayısı ve Kaba Boşanma Hızı



Kaynak: TÜİK 2025 boşanma verileri (TÜİK, 2025).

Şekil 1'e bakıldığında boşanmaların artış eğiliminde olduğu görülmektedir. Burada dikkat çekici olan durumlardan birisi boşanmaların kentleşme, refah ve eğitimle ilişkisinin bariz olmasıdır. Nitekim Türkiye'de geleneksel bağların devam ettiği yerlerde göreceli olarak boşanmaların az olduğu görülmektedir. Aşağıdaki şekil 2'de TÜİK'in 2025 verilerine göre boşanmaların en fazla olduğu illerle en az olduğu iller gösterilmektedir. Buna göre boşanmaların en fazla olduğu il İzmir iken, en az olduğu il ise Hakkâri'dir. Bu durumun dünyada genel bir özellik dikkat çektiği de vurgulanmalıdır. Nitekim göreceli olarak geleneksel kalmış toplumlarda nüfus artış oranı fazla, boşanma oranı az iken, modernleşmiş toplumlarda nüfus artış oranı az, boşanma oranı fazladır.

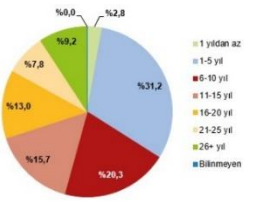
Şekil 2: Kaba Boşanma Hızının En Yüksek ve En Düşük Olduğu 10 İl



Kaynak: TÜİK 2025 boşanma verileri ((TÜİK, 2025).

Yine aynı tarihli istatistiklerden birisi de bireylerin evli kalma süreleriyle ilgilidir. Buna göre boşanmaların çoğu ilk on yılda gerçekleşmektedir.

Şekil 3: Evlilik Süresine Göre Boşanmaların Oranı



Kaynak: TÜİK 2025 boşanma verileri (TÜİK, 2025).

Bu veriler ışığında konu tahlil edildiğinde geleneksel/mekanik toplumlarda aile kurumunun daha istikrarlı, modern kent ortamında ise istikrarsız olduğu görülmektedir. Nitekim boşanmaların modern kent ve yaşam biçiminin bir parçası olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır (Elliott, 1955). Geleneksel yapıların

çökmesi, sekülerleşme, kadınların iş hayatına dâhil olması, evin yapısının dönüşmesi, mesleki yapıların çeşitlenmesi gibi pek çok değişkenin boşanmaları etkilediği belirtilmektedir (Elliott, 1955, ss. 675-683). Öte yandan erkeğin geleneksel konumunun değişmesi, eşitlikçi anlayışların yükselmesi aileyi dramatik bir şekilde etkilemiştir (Hill, 1955, s. 788). Yine geleneksel sosyal yapıların çökmesi dolayısıyla daha küçük ve izole hale gelen aile krizler, hastalıklar, iktisadi şartlar ve depresif durumlar karşısında kırılgan hale gelmekte, daha güçlü sosyal güvenlik sistemlerinin desteğine ihtiyaç duyacak hale gelmektedir (Hill, 1955, s. 801). Burada dikkat çeken durum modern toplumsal evlilik stratejilerine uymayan görücü usulü evliliklerin, bireylerin tercih ve iradesine bağlı olan aşk evliliklerine göre daha uzun soluklu olmasıdır.

3. Geleneksel Mekanik Toplum ve Görücü Usulü Evlilik

Evlilikler ve bunun bir sonucu olan aile insanlığın tarihi ile yaşıtken, süreç içerisinde sosyal, kültürel ve iktisadi şartlara bağlı olarak değişim ve dönüşümden geçmiştir (Westermarck, 1926, s. 29). Günümüz şartlarında aile çoğunlukla evlilikle ilişkilendirilen bir kurum olsa da aslında evlilikten önce gelen bir kurumdur. Evlilik aileye dönük törensel alışkanlıklara, ritüellere ve bağlamsal değere dönük bir süreç olarak dikkat çekicidir. Bu yönüyle aile kurumu evrensel bir süreç iken, ailenin inşa süreci çoğunlukla yerel ve kültürel dinamiklere göre şekillenmektedir. Bu açıdan ailenin kuruluş seremonisi olan evlilikler ve bu süreçte çeşitli törensel içerikler barındıran düğünlerdeki uygulamalar farklılıklar göstermektedir. Burada ailenin kendisi kadar onun kuruluş biçimi de önemlidir. Aile kuruluş stratejileri farklı zamanlar, sosyal yapılar, ahlaki öğretiler ve değer yargılarıyla birlikte zamanla kendine özgü törensellikler kazanmıştır (Westermarck, 1926, s. 163). Ailenin içinde olduğu toplumsal yapının karakteri onun yapısını ve şeklini belirler (Mills, 1959). Toplum tarafından oluşturulan dışarısı ailenin

özelliğini tayın eder. Örneğin geleneksel görücü usulünde dışarısı cinsiyetçidir. Ev, kadının konumlandığı yerdir. Oysa modern kent ortamında dışarısı cinsiyetsizdir, ev sadece kadının değil erkeğin de vardığı yerdir. Özelde geleneksel toplumsal yapıda evlilik, cinsellik üzerine kurulu kimi tabuların kırıldığı bir aşamadır. Aile kurumunun temellerinin atıldığı evlilik sürecinde kamusal alan ve diğer sosyal kurumlar da etkin bir şekilde rol oynamaktadır. Evlilik iki kişinin tek başına flört ederek karar verdiği bir şey değildir (Blank, 2008, s. 28). Bu yapının içerisinde erkek ve özelde baba figürünün rolü büyüktür. Nitekim geleneksel toplumsal yapılarda babalık rolünün üzerinde inşa olduğu önemli unsurlardan birisi de bekâret olgusudur. Bekâret özelde kadın bedeni üzerine inşa edilen sosyal mekanizmanın sembolik anlatılarından birisidir ve babanın kendi mülkiyetini korumasının bir aracıdır. Burada önemli amaçlardan biri kendi soyunu kontrol altına alma ve yabancı olarak tanımlanan kişilerin eline geçmesini engellemektir (Blank, 2008, s. 76).

Geleneksel evlilik biçimlerinin karakteristik özelliği görücü usulüdür. Bu evlilik biçimi modern öncesi toplumların sosyal bağlamı, ekonomik şartları, hareket tarzı, muhite dayalı karakteri gibi pek çok özellikle ilgilidir. Durkheim'ın yaklaşımıyla geleneksel toplumsal yapının ayırt edici özelliği bireysel iradenin toplumsal yapı ve şartlar içerisinde edilgen olmasıdır (Durkheim, 2005).Mekanik toplumsal örgütlenmenin bir sonucu olan görücü usulünde bireyin beklentisi değil, toplumun yönlendirici etkisi bulunmaktadır. Görücü usulü evlilik bu bağlam içerisinde ailelerin ekonomik, akrabalık, koruma/korunma ve benzeri nedenlerden dolayı doğrudan müdahil olduğu evlilik biçimidir. Görücü usulü kolektif ilişkilerin, dayanışmacı yapının sergilendiği toplumsal birliktelik içerisinde görülen evliliktir. Bu evlilik tipinde aşktan ziyade birey dışındaki kişilerin tercihleri, yönlendirmeleri ve telkinleri belirleyicidir. Bu toplum şartlarında birey dışındaki

kişilerin gönüllü onayı ve desteği olmadığı zaman evlilik durumu gerçekleşememektedir. Bu şartlarda meydana gelen görücü usulü evlilik tipi günümüz şartlarında, dijital mecralar veya arkadaş ilişkileri bağlamında ortaya çıkan evlilik biçimlerinden farklıdır. Geleneksel boyutuyla bir evliliğin görücü usulü olarak kabul edilebilmesi için asgari de olsa üç sosyal özelliğin olması şarttır. Bu özellikler mekanik toplum tipolojisinin de bir sonucudur. Bunlar mekânda kalıcı ve sürekliliğe dayalı olan birliktelik, cinsiyetçi kamusal alanla birlikte erkeğin etkenliği ve kolektif yapının belirleyiciliğidir.

3.1. Muhit ve Sakinleri: Evin Konumu

Modern öncesi geleneksel toplumların önemli bir özelliği göreceli olarak sirkülasyonun azlığıdır. İnsanlar belli bir muhitte uzun yıllara dayalı olarak nesiller boyunca birlikte yaşayabilmekteydiler. Bu çerçeve, insanların birbirleriyle ilgili belli fikirler edinmesine olumlu etki etmekteydi. Nitekim kimi araştırmalar sirkülasyonun fazla olduğu, belli bir muhite dayalı olmayan ilişkilerin olduğu sosyal bağlamlarda yalanın ve dolandırıcılığın yaygın olduğunu vurgulamaktadırlar (Keyes, 2004, ss. 3-19). Oysa uzun soluklu beraberliğin olduğu yerlerde aldatma ve hilekârlık, ortaya çıkması riski dolayısıyla daha azdır. Bunun ana nedeni yaşam şartları belli bir muhitle kayıtlanmış bireylerin birbirlerine muhtaç olma durumudur. İbn-i Haldun'un bedevi toplum asabiyesinin ihtiyaçlardan dolayı daha sıkı olduğunu vurgulayan yaklaşımı da bu durumla ilgilidir (İbn-i Haldun, 2014). Bu tarz bir sosyal bağlamda görücü usulü evlilik doğrudan şahitliklere, dolaylı tanıklıklara ve evlenecek kişilerle ilgili geniş bilgi alabilecek mekanizmalara elverişli ortamlara bağlı olarak meydana gelmektedir. Çocuklarını evlendirmek isteyen aileler, asgari düzeyde de olsa evlenecek olan kişilerin durumuyla ilgili muhittekilerden bilgi alma imkânına sahiptiler. Bu anlamda evlilik için çok kritik bir

unsur olan güvenirlik, bu sosyal bağlam tarafından inşa edilen bir süreçtir ve evlenecek olanların sıfırdan birbirlerini flört ederek oluşturacakları bir durum değildir.

3.2. Erkeğin Önceliği

Görücü usulünün yaygın olduğu mekanik sosyal yapıda kadının mutluluğu ve baba evi dışına çıkabilmesinin yolu evleneceği bir erkeğin himayesiyle ilgilidir. Kadın, bahtına düşecek uygun erkeği bekleyen konumundadır. Bu durum geleneksel mekanik toplumun özelliğiyle ilgilidir. Çünkü geleneksel sosyal yapıda dışarısı cinsiyetçidir ve kadınların dışarıdaki hayata katılma durumları imkân dâhilinde değildir. Bu durumun iyi bir örneği Avrupa merkezli olan ancak kamuoyuna mal olmuş masallardaki anlatılardır. Örneğin meşhur masallardan birisinin kahramanı olan Sindirella, üvey annesi ve kardeşleri tarafından zorbalanmaktadır. Oysa Sindirella ancak bir erkek olan prensin fark edişiyle kurtulabilmektedir. Benzer bir durum Rapunzel ve Pamuk prenseste de vardır. Bu masallarda şartlar ne olursa olsun kadının bulunduğu konumdan kurtuluşunun yolu, bir erkeğin dokunuşundan geçmektedir. Masallara sinen bu çerçeve, kadının erkeğin himayesine bağlı kılınan yönleriyle ilgilidir. Geleneksel boyutuyla kadının edilgen konumu evin karakteri ile de ilgilidir. Tarım kültürünün belirgin olduğu geleneksel toplumsal yapıda ev, sadece ailenin ve yuvanın değil aynı zamanda iktisadi üretimin de merkezidir. Ev ve iş yeri modern toplumla benzer şekilde birbirinden ayrılmamıştır. Evin bu özelliği evin dışındaki mekânın erkek lehine olacak şekilde cinsiyetçileşmesiyle de sonuçlanmaktadır. Kadının sınırlarının evle çerçevelenmesi, dışarıda flört imkânlarını kısıtladığı gibi bekâret benzeri tabuların sürdürülmesinde de önemli bir yere sahiptir. Sonuç olarak görücü usulü evlilik erkeğin etkin, kadının ise edilgen olduğu bir süreçle karakterize olmaktadır.

3.3. Sosyal Yapının Belirleyiciliği

Geleneksel toplumsal yapılarda da aşk teması sıklıkla işlenir ve önemli edebi eserler aşk konusunu işler. Ancak buradaki kritik fark, toplumsal bir gerçeklik olsa da aşk sürecinin görücü usulü dinamikleriyle işlemesidir. Bunun belirgin göstergesi ise sosyal yapının aşkın yönünü tayin etmesidir. Örneğin klasik edebiyat literatürünün önemli eserleri olan Leyla ile Mecnun, Aslı ile Kerem ve Ferhat ile Şirin'in aşkları çoğunlukla sosyal yapı içerisinde etkin olan faktörler tarafından engellenmiştir. Bu hikâyelerde karakterlerin birbirlerine kavuşmalarını engelleyen faktörler anne, baba ya da sosyo-kültürel yapının başka değişkenleridir.

Geleneksel boyutuyla kolektif yapının belirleyici olmasının önemli bir nedeni seçeneklerin azlığı ile ilgilidir. Görücü usulü evliliğinin geçerli olduğu şartlarda kişinin sınırsız tercih hakkı bulunmamaktadır. Bu, verilen sözleri önemli hale getirmektedir. Çünkü sözün bozulması demek toplum tarafından nadir bulunan bir durumun feshedilmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan nişanlılıktan önce söz kesme geleneği önemli ve bağlayıcı bir unsur olarak dikkat çekicidir. Burada evlilikler ve kadın erkek ilişkileri yapısal bir nitelik kazanan sosyal ağlar ve ilişkiler, gözler eşliğinde sürdürülür. Bu ilişki biçimleri kurallar, ritüeller ve yazılı olmayan ortak bellekler tarafından oluşturulmuştur. Bu ritüeller, bir çeşit kullanma kılavuzu gibidirler ve bireylere konfor alanlarını oluşturma imkânı sağlarlar (İllouz, 2013, s. 56). Bu çerçeve, evlilik kurallarına standardizasyon ve nesnellik kazandırmaktadır. Sosyal kontrol mekanizmasının bir ürünü olan görücü usulünde doğrudan ve dolaylı gözlemcilerin hakemlikleri dolayısıyla kurallar ve şartlar daha baskın bir şekilde işler kılınmaktadır.

Neticede bu üç temel faktöre bağlı olarak sosyal kontrol ve baskı yaygındır ve bu durum ise boşanmaların azalmasıyla

sonuçlanmaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, bu sürecin bireylerin tercihleri ve mutluluk beklentileriyle ilgili olmayıp doğrudan toplumun etkinliği ile ilgili olmasıdır. Çünkü burada cinsellik başta olmak üzere pek çok husus, toplum gözetiminde aile kurumuyla kayıt altına alınmaktadır. Aile kurumunun da bu tarz bir sosyal bağlamın ürünü olduğu söylenebilir. Oysa modern sosyal bağlamlara işaret eden aşk evliliği tersi bir duruma işaret etmektedir.

4. Modern Kent, Erotik Sermaye ve Aşk

Modern toplumsal şartlar Durkheim tanımıyla organik toplum ve iş bölümü toplumudur. Bu toplumsal örgütlenmede, bireyler birbiriyle iş bölümü ve muhtaçlık çerçevesinde bağlı olduğundan toplumsal baskı belirleyici değildir. Bireysel tercihler de etkindir. Bu tarz bir sosyal yapıda kadın ve erkek kararlarını verebilmekte ve tercihte bulunabilmektedir. Bu çerçeve kadın erkek ilişkilerini geleneksel yapıdan farklı kılmaktadır. Bunun iyi bir örneği Peyami Safa tarafından kaleme alınan Fatih Harbiye romanındaki Neriman karakteridir. Modern şartlar ile geleneksel yaklaşımlar arasında kalan Neriman'ın durumunu betimleyen roman, görücü usulü evlilikle aşk evliliği arasındaki farklı anlamanın imkânını da sağlamaktadır. Burada Neriman modern değerleri temsil eden Macit ile geleneksel değerleri temsil eden Şinasi adında iki karakter arasında kalmıştır. Şinasi muhitin insanıdır, ailesi, çevresi, karakteri ve yaklaşımıyla tanınmaktadır. Oysa Macit heyecanın, bilinmezliğin, kestiremezliğin sembolüdür. Macit ile Neriman arasındaki ilişki, güvenin iki kişi tarafından tesis edilmesi gereken dipsiz bir kuyu olduğunun bir örneğidir (Detay için bkz. Safa, (T.Y)).

Modern kentin dayandığı dinamiklerle ailenin sahip olduğu karakteristik yapı arasında doku uyuşmazlığı bulunmaktadır (Keskin, 2025, ss. 230-253). Bunun bir göstergesi, organik toplum

yapısının bir sonucu olan modern kent süreciyle birlikte boşanma istatistiklerinin yükselmesidir. Aile ve boşanma oranları ile ilgili pek çok analiz yapma imkânı bulunmakla birlikte önemli iki faktörün sanayileşme ve Fransız ihtilali olduğu söylenebilir. Modern sürecin önemli saç ayaklarından ikisi olan sanayi devrimi ve Fransız ihtilali kendisiyle birlikte yeni dinamikler getirmiştir. Bu süreçlerden birincisi ailenin önemli bir mekânı olan evin konumunu radikal bir şekilde değiştirip, geleneksel sosyal yapıların çözülmesine yol açarken, Fransız ihtilali ise eşitliğe dayalı yeni bir toplumsal ve felsefi anlayışın yaygınlaşmasına aracılık etmiştir. Cumhuriyet ve demokrasi ile ilgili olan bu süreç, modern kentin karakterinin sembolü olan seçimi imler. Modern kent, bir tercihler platformudur. Modern kent ortamında sıkı âşık Leyla ile Mecnun kendi tercihlerine, şartlarına ve durumlarına yaslanmak zorundadır. Onları ayıracak güç toplumsal baskı ve yönlendirmesinden ziyade kariyerleri, ekonomik şartlar, tercihleri ve beklentilerdir. Çünkü "*aşk eşit hak sahibi iki bireyin duygusal ve bireysel amaçlarla bir araya geldiği*" anlaşmaya ve karşılıklı rızaya dayalı ilişki biçimidir (İllouz, 2013, s. 30).

Aşka dayalı flörtleşme süreci bir çeşit kuşku duyma sanatıdır. Kişi karşıdakini belirli bir oyunun içerisinde görmekte ve kendisini sürekli olarak teyakkuz halinde olacak bir bilinçle donatmaktadır (Phillips, 1997, s. 12). Her an her şeyin olabileceği bu platformda bir çeşit belirsizlik oyunu oynanmaktadır. İkna etme ve edilme ihtiyacı, canlı olarak sürpriz düşüncesinin rol oynadığı dinamik bir süreci imlemektedir (Phillips, 1997, s. 13). Burada öngörülemez ve tahmin edilemez olmak, kimi zaman karmaşık olmak ilişkinin genel çerçevesidir (Phillips, 1997, s. 17). Kişilere duyulan güven, artık yerel topluluk ve akrabalık ağları içindeki kişiselleştirilmiş bağlarla ilgili değildir. Kişisel düzeyde güven, ilgili tarafların üzerinde çalışması gereken bir proje haline gelmiştir ve bireyin diğerine karşı

kendini açmasını gerektirmektedir. Sabit normatif kuralların kontrol edilemediği modern koşullarda, güvenin kazanılması gerekir ve bunu başarmanın yolu, gösterilen sıcaklık ve dışa açıklıktır. Bu süreçte ilişkiler, güvene dayalı bağlardır; burada güven önceden verilmiş değildir, üzerinde çalışılır ve bu çalışma, karşılıklı bir kendini açma süreci anlamına gelir (Giddens, 2015, s. 121). Birey şehrin, modern şartların, olanakların, imkânların ve çeşitliliğin içerisinde kendini bulmak aynı zamanda sunmak zorundadır.

Modern kent tüm varyantlarıyla birlikte cinsel devrimi ve özgürlüğü selamlar (Touraine, 2002, s. 249). Bu cinsel devrim, kadınlara dair geleneksel anlayışların yıkılmasıyla ortaya çıkar (Touraine, 2007, ss. 81-89). Toplumsal şartlarda aşk spontane gelişen, derinliği olan bir şey değil haz nesnesinin bir biçimi olarak gündemleşmektedir. Burada aşk benliğin ve performansın bir biçimine dönüşerek varlığını sürdürmeye çalışır (Han, 2019, s. 21). Bu durum, Hakim'in erotik sermaye olarak tanımladığı sürecin parçasıdır. Burada hem yatay hem de dikey olarak pek çok faktör bireyin performansına bağlı olarak ortaya çıkabilir. Bu süreçte beden ve onun oluşturduğu cinsel aura erotik sermayeye dönüşür. Bu sermaye, genç kalmaya bağlı olduğu için birey sürekli olarak kendisini dinamik ve genç tutmak zorundadır. Erotik pazar içinde yüz gerdirmek, Fransız askısı, gençlik aşısı, kemik hatlarını belirleme, mikro akım gibi uygulamalar devreye girer. Hakim modern kent koşullarının ortaya çıkardığı erotik sermaye kültürünün canlı kalmasının yolunun altı özelliğin işler kılınmasından geçtiğini vurgulamaktadır. Birincisi bedensel anlamda vücudun güzel ve simetrik hatlara sahip olmasıdır. İkincisi cinsel çekiciliktir, bu çekicilik illa güzellikle ilgili olmayabilir. Oturma, kalkma, konuşma ve kişisel aura da cinsel çekiciliği desteklemelidir. Üçüncüsü dışa dönüklük ve sosyalitedir. Dördüncüsü canlılık ve hareketliliktir. Beşincisi sosyal sunumdur ve altıncısı ise cinselliğin kendisidir.

Burada hayal gücü, tahmin etme, yönlendirme ve tatmin belirleyicidir (Hakim, 2011, s. 11). Bu süreç sürekli bir kayıp kazanç, etkilenme ve etkileme dinamiği içerisinde ilerler.

Modern kent ortamı cinselliğe dayalı tabuların yıkıldığı mekânlardır. Burada kamusal alan cinsiyetsizleştirilmiştir. Kadın ve erkeğin birbirine temas etmesi için geleneksel şartların evlilikle kayıt altına almaya çalıştığı cinsel tatmin mekanizmaları çökmüştür. Geleneksel boyutuyla bekârlık tabuların devam ettiği süreci imlemekteydi, burada kişi tabuları yıkmak için evlenmek durumundaydı, dolayısıyla geleneksel yapıda dışarısı ailenin lehine olacak şekilde cinsiyetçidir ve cinsel alan aile ile daraltılmıştır. Oysa modern kent bu alanı ailenin aleyhine olacak şekilde genişletmiştir. "Sex and the City", "Sex Education" gibi diziler erotik sermayenin işler olduğu kent ortamında farklı partnerlerle hangi stratejik yaklaşımların sergileneceğine dair doneler taşıması bakımından fikir vericidir. Bu çoklu seçenekler içerisinde bireyin belli bir kişiye odaklanması ve sadece onunla kalıcı ilişkiler kurması zorlaşmaktadır. Illouz'un ifadesiyle

"Pre-modern evlilik kurumunda seçim, kişinin aile ve iş çevresiyle yakınlığı ölçüsünde şekillenirdi ve belki de bu nedenle bağlayıcıydı. Modern evlilik kurumuysa yalnızca, seçim yapma yetisinin kullanılmadığı, aynı zamanda bu yetinin sürekli talep gördüğü insanlar arasındaki görünürde sınırlandırılmamış, özgür ve kuralsız ilişkilerle faaliyet gösteriyor gibi görünmektedir."(İllouz, 2013, s. 154).

Güzellik defileleri, medya kanalları, dijital platformlarda eşleştirme faaliyetleri yürüten Tinder gibi uygulamalar, belli bir kişiye dayalı olan ve uzun soluklu olması gereken ailenin konumunu "asketik" bir ritüele dönüştürmektedir. Bu şartlar altında aile kuran bir bireyin bilinci, sürekli olarak erotik piyasa tarafından istila edilmektedir. Nihayetinde evlilik iyi ve kötü günde birlikte olmayı öğütler, oysa kent ortamındaki cinsellik pazarı evlilik kurumunun

sürdürülmesini de cinselliğin kalitesiyle ölçmeye başlar. Bu durum, evliliği istenmeyen bir seçeneğe dönüştürmektedir. Nitekim bir araştırmacı tarafından ABD'de 1950 ile 1970 yılları arasında yapılan bir araştırma, bu konuda fikir vericidir. 1950 yılında araştırmaya katılan denekler evliliğin gerekliliğini, toplum için önemini vurgulayıp olmazsa olmaz olduğu vurgulanırken, aynı araştırmanın 1970'li yıllardaki tekrarında evliliğin artık seçeneklerden sadece biri haline geldiği görülmektedir. Burada daha ilginç olan durum, 1950 öncesinde normal olarak görülmeyen homoseksüellik, evlilik dışı hamilelik gibi anormal durumların damga biçimi olmaktan çıkmasıdır (İllouz, 2013, s. 106). Bu durum geleneksel olarak ailenin tekelinde olan birtakım hazların tekel olmaktan çıktığını göstermektedir. Nihayetinde sıkı bağlanmayı, uzun soluklu birlikteliği ve dayanışmayı imleyen aşk modern süreçler içerisinde kırılganlaşmaktadır. Büyük aşklarla kurulan yuvalar ise çok geçmeden dağılabilmektedir.

Bugün bireyler hiç olmadığı kadar özgür irade sahibi olarak, kendi kararlarını vermekte ve evlilik öncesinde ölçüp tartarak evlenmektedir. Bireyler, evlilik öncesinde uzun soluklu olarak flörtleşebilmektedir. Ancak boşanma istatistikleri bakımından meseleye bakıldığında durum iç açıcı gözükmemektedir. Normal şartlarda bireysel tercih ve aşk evliliklerinin aileye pozitif etki etmesi beklenir, oysa aşk evliliklerinin dayandığı sosyal zeminler zaten kırılgandır ve diğerkâmlığa bağlı uzun soluklu ailevi birliktelikler bu şartlara uymamaktadır. Bu da boşanmaların yükselmesiyle sonuçlanmaktadır.

Sonuç

Çalışma boyunca görücü ve aşk evlilikleri sosyal bağlam çerçevesinde analiz edilmeye çalışıldı. Görücü usulü basit bir evlilik yöntemi değil, belli bir sosyo-kültürel anlayışa yaslanmaktadır. Bu

mekanik yapının karakteristik özellikleri ise mekanda sürekliliğe dayalı olan birliktelik, erkeğin önceliği ve toplumsal yapının baskıcı bir şekilde belirleyiciliği ile karakterize olmaktadır. Bu sosyo-kültürellik mekanik toplum dinamiklerinin geçerli olduğu geleneksel toplumsal yapılarla ilgilidir. Sosyal yapı ve kolektif yönlendirmelerin etkili olduğu görücü usulü evlilikle kurulan aile yine bu sosyal şartlara bağlı olarak uzun soluklu birlikteliklerle sonuçlanmaktaydı. Ne var ki günümüz şartlarından ailenin dayandığı temel dinamikler ve törensel yapılar görücü evlilik biçiminden farklı bir sosyal bağlama işaret etmektedir. Modern şartların bir ürünü olan aşk evliliği farklı bir sosyal bağlama işaret eden organik toplumsal dinamiklerin ürünüdür. Bu iki evlilik tipolojisi şu şekilde karşılaştırılabilir.

Aşk evliliğinde şu ya da bu şekilde belirli bir beğeni yargısı bulunmalıdır, görücü usulünde beğeni yargısı olsa da toplumsal yapı belirleyicidir.

Aşk evliliği öznel performansa, sunuma, bireysel stratejilere dayanır, görücü usulünde birey karşıdakine karşı performans sergilemez.

Aşk evliliği uzun soluklu tanışmalara, görüşmelere, detaylı tanıma stratejilerine ihtiyaç duyar. Oysa görücü usulünde tanımanın kendisi sosyal bağlam ve mekânla sağlanmış olmaktadır. Aşk evliliğinde güven iki bireyin uzun soluklu görüşmeleri sonucunda oluşturulmak zorundadır, görücü usulünde ise güven sosyal yapı tarafından oluşturulmuştur.

Aşk evliliklerinde bireysel tercihler, yönelimler sınırlı değildir, her zaman seçenekler bulunmaktadır, rekabet kültürü gelişkindir. Bu rekabet kültüründe beden, görsellik, statü ve diğer etki faktörleri önemlidir. Günümüz toplumunda bedenle ilgili ciddi bir estetik sektörün oluşması bu durumdan bağımsız değildir. Oysa

görücü usulünde seçenekler sınırlıdır ve değerlidir. Bu açıdan evlenilecek kişi kolay bir şekilde gözden düşürülmemektedir.

Aşk ve mantık evliliğinde cinsellik ve beden bir tabu değildir, tabular evlilik öncesinde de aşılabilmektedir. Görücü usulünde beden tabudur ve ancak evlilikle aşılabilmektedir.

Görücü usulü evlilikte erkek etken kadın ise edilgendir. Şartlar erkeğin lehine olacak şekilde yapılanmıştır. Aşk evliliğinde iki tarafın da katkısı belirleyicidir ve kadın erkek eşittir.

Bu iki tipolojik biçimde görücü usulü bağlamda sosyal şartların belirleyiciliği dolayısıyla boşanmalar azken, aşk evliliğinde ise bireysel tercihlerin etkinliği dolayısıyla boşanmalar fazladır ve artış eğilimindedir. Bunun başlıca sebebi ise sosyal bağlamın farklı olmasıdır. Modern kent yaşamı bireysel tercihler, ikili ilişkide performans ve sunum, dinamizm ve bireysel yönelimlere göndermede bulunur. Oysa aile sıkı bağlılıklara, fedakârlıklara ve zorluklara karşı birlikte direnmeye dayalıdır. Bu çerçeve görücü usulü evliliklerin görüldüğü toplumsal şartlara uyumlu iken, aşk evliliğinin görüldüğü şartlara uyumlu değildir. Bunun somut göstergesi ise genelde aşk evliliği dinamiklerinin geçerli olduğu sosyal şartlardaki boşanma oranlarıdır.

Kaynakça

Becker, S. H. (2017). *Evidence*. The Unıversty of Chicago Press.

Blank, H. (2008). *Bekâretin "El Değmemiş" Tarihi* (E. Ergün, Çev.). İletişim Yayınları.

Dattani, S., Rodés-Guirao, L., & Roser, M. (2025). Fertility Rate. Our World in Data. https://ourworldindata.org/fertility-rate

Durkheim, É. (2005). *Suicide* (J. A. Spaulding & G. Simpson, Çev.). Routledge.

Durkheim, É. (1964). The Division of Labor In Society (G. Simpson, Çev.). The Free Press.

Elliott, M. A. (1955). The Scope and Meaning of Divorce. İçinde S. H. Becker & R. Hill (Ed.), *Family, Marriage and Parenthood*. D.C. Heath and Company.

Giddens, A. (2015). *The consequences of modernity* (Repr). Polity Pr.

Gough, K. (1971). The Origin of the Family. Journal of Marriage and the Family, 33(2), 760-771.

Hakim, C. (2011). *Erotic Capital: The Power of Atrraction in the Boardroom and the Bedroom*. Basic Books.

Han, B.-C. (2019). *Yorgunluk Toplumu* (S. Yalçın, Çev.; 5. bs.). Açılım K.

Hill, R. (1955). Plans for Strengthening Family Life. İçinde S. H. Becker & R. Hill (Ed.), *Family, Marriage and Parenthood*. D.C. Heath and Company.

İbn-i Haldun. (2014). *Mukaddime* (S. Belli, Çev.; C. 1). Onur Yayınları.

İllouz, E. (2013). *Aşk Neden Acıtır* (Ö. Ç. Aksoy, Çev.). Jaguar Kitap.

Keskin, E. B. (2025). *Aile ve Kent Arasındaki Asimetrik Çatışma: Ailenin Kentle İmtihanı*. (69), 230-253.

Keyes, R. (2004). *The Post-truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. St. Martin's Press.

Mills, C. W. (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford University Press.

Phillips, A. (1997). *Flört Üzerine* (Ö. Arıkan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Safa, P. ((T.Y)). *Fatih Harbiye*. Ötüken Yayınları.

Sheykhi, M. T. (2020). Worldwide Increasing Divorce Rates: A Sociological Analysis. Konfrontasi: Jurnal Kultural, Ekonomi dan Perubahan Sosial, 7(2), 116-123. https://doi.org/10.33258/konfrontasi2.v7i2.105

Strasser, U. (2004). State of Virginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State. University of Michigan Press.

Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi,* (H. U. Tanrıöver, Çev.). Yapı Kredi Y.

Touraine, A. (2007). *Kadınların Dünyası* (M. Moralı, Çev.). Kırmızı Yayınları.

TÜİK. (2025). *TÜİK Kurumsal*. Geliş tarihi 18 Mart 2025, gönderen https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Nufus-Projeksiyonlari-2023-2100-53699

Westermarck, E. (1926). *A History Of Marriage*. Macmillan And CO.

BÖLÜM 4

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN TRANSHÜMANİZM FARKINDALIĞI VE TUTUMLARI

İDRİS YAKUT[1]

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca insanoğlu, var olan tehlikelere karşı kendisini korumak, yaşam standardını artırmak ve neslinin devamını sağlamak amacıyla sürekli bir arayış içerisinde olmuştur (Güneş & Kılcan, 2024). Bu arayışın en temel motivasyonlarından biri, insanın biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşma, hastalıkları alt etme ve nihayetinde ölümsüzlüğe ulaşma arzusudur (Acar, 2023). Günümüzde bu kadim arayış, transhümanizm adı verilen felsefi ve kültürel akım ile teknolojik bir boyuta taşınmıştır. Transhümanist yaklaşımlar, kalıtım ve çevrenin etkileşimiyle biçimlenen; biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel boyutlardan beslenen çok boyutlu insan yapısının(Yakut, 2025) bilişsel ve fiziksel sınırlarını teknoloji aracılığıyla yeniden tanımlamayı ve dönüştürmeyi hedeflemektedir.

Transhümanizm, bilim ve teknolojinin (özellikle yapay zekâ, genetik mühendisliği, nanoteknolojik müdahaleler ve

[1] Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Orcid: 0000-0001-8741-7842

nöroteknoloji gibi NBIC teknolojilerinin) imkânlarını kullanarak insanın bilişsel, fiziksel ve psikolojik kapasitesini artırmayı; yaşlanma ve hastalık gibi "kusurları" ortadan kaldırmayı amaçlayan bir harekettir (Kafalı, 2025). Kökenleri itibarıyla Rönesans hümanizminin ve Aydınlanma düşüncesinin bir radikalleşmesi olarak görülen bu akım, insanı "bitmemiş bir proje" veya tamamlanmamış bir süreç olarak kabul eder ve biyolojik evrimin yerini teknolojik evrimin alacağını savunur (Gözen vd., 2022) . Bu yaklaşım yalnızca teknolojik ilerlemeyi değil, aynı zamanda insan doğasının, kimliğinin ve ahlaki statüsünün yeniden tanımlanmasını öngören felsefi ve etik bir paradigma değişimini de temsil etmektedir (Ergün, 2026; Kurt, 2019).

Bu köklü dönüşüm iddiası nedeniyle transhümanizm, mühendislik ve tıp bilimlerinin sınırlarını çoktan aşmış; din bilimleri, sosyoloji, psikoloji, eğitim bilimleri, etik ve hukuk gibi beşerî disiplinlerin de doğrudan ilgi alanına girmiştir (Akçay, 2025; Demirkol, 2025). Bunun temel nedeni, transhümanizmin insanın kimliği, özgürlüğü, ölüm, ölümsüzlük, din, ahlak ve toplum gibi temel kavramlara ilişkin köklü tartışmaları yeniden gündeme getirmesidir (Ahmedi, 2024). Bu disiplinlerarası ilginin en yoğunlaştığı alanlardan biri kuşkusuz din ile transhümanizm arasındaki ilişkidir (Akçay, 2025). Bazı araştırmacılar transhümanizmi, dijital çağın ürettiği seküler bir dünya görüşü ya da "yeni bir din" veya "vahiysiz din" olarak nitelendirirken, bazıları ise onu insanın ilahlaşma iddiasını içeren ve geleneksel dinî kabullerle doğrudan gerilim hâlinde olan bir paradigma olarak değerlendirmektedir(Ahmedi, 2024; Temel, 2019). Özellikle İslam düşüncesi çerçevesinde yürütülen çalışmalar, transhümanizmin insan tasavvuru, ölüm-ölümsüzlük algısı ve yaratılış gayesi bağlamında ciddi teolojik sorgulamalara zemin hazırladığını ortaya koymaktadır(Temel, 2019).

İçinde bulunduğumuz 21. yüzyılda, dijital teknolojilerin toplumsal yapıyı ve insan doğasını dönüştürme hızı, özellikle Z kuşağı olarak adlandırılan ve teknolojinin içine doğan genç nesilleri bu tartışmaların odağına yerleştirmektedir. Z kuşağının bireysellik, eleştirel düşünme, pragmatizm, teknolojiye açıklık ve geleneksel otoriteyi sorgulama gibi karakteristik eğilimleri ile transhümanist değerler arasındaki örtüşme dikkat çekicidir (Demir, 2022). Üniversite öğrencileri, "Homo Globalis" olarak nitelendirilen bu ilk küresel neslin temsilcileri olarak, hem dijital teknolojilerle iç içe büyümüş hem de bilimsel gelişmeleri en yakından takip eden kesim olmaları itibarıyla transhümanist değerlere ve teknolojik "yükseltme" fikirlerine en açık kitleyi oluşturmaktadır (Demir, 2022). Ancak bu teknolojik imkânlar, beraberinde biyolojik bir kast sisteminin oluşma riski, etik belirsizlikler ve dinî/varoluşsal gerilimler gibi ciddi tehditleri de barındırmaktadır (Güneş & Kılcan, 2024; Kafalı, 2025).

Türkiye'de transhümanizm alanında yapılan çalışmaların büyük ölçüde kavramsal, felsefî, teolojik ve kuramsal tartışmalara odaklandığı; bireylerin veya üniversite öğrencilerinin transhümanizme ilişkin farkındalık düzeylerini doğrudan inceleyen ampirik araştırmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir (Akçay, 2025). Son yıllarda geliştirilen Transhümanizm Eğilim Ölçeği, bireylerin transhümanizme yönelik eğilimlerini ölçmeye yönelik önemli bir adım olmakla birlikte (Kafalı, 2025), üniversite öğrencilerinin bu olguya ilişkin farkındalık ve tutumlarını, farklı sosyo-demografik değişkenler açısından karşılaştırmalı biçimde ortaya koyan çalışma eksikliği devam etmektedir (Akçay, 2025). Bu bağlamda hazırlanan çalışmanın temel amacı, üniversite öğrencilerinin transhümanizm kavramına yönelik farkındalıklarını, insanın teknolojik yollarla geliştirilmesine ilişkin tutumlarını, bu sürecin doğurabileceği toplumsal-etik ve dinî-varoluşsal gerilimlere dair algılarını belirlemek; bu farkındalık ve tutumların cinsiyet ile

sınıf düzeyi gibi değişkenler açısından farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir. Öğrencilerin bu dönüşüm sürecini bir "imkân" mı yoksa bir "tehdit" mi olarak gördüklerini anlamak, geleceğin insan tasavvuruna dair önemli veriler sunacaktır. Araştırmadan elde edilecek bulguların, Türkiye'de transhümanizm alanındaki ampirik literatüre katkı sağlamasının yanı sıra gençlerin teknoloji, din ve insan anlayışına ilişkin yaklaşımlarının daha iyi anlaşılmasına da katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu doğrultuda çalışmada cevap aranan araştırma soruları şunlardır:

1) Üniversite öğrencilerinin transhümanizmle ilişkili temel kavramlara (transhümanizm, posthümanizm, teknolojik tekillik, siborg, kriyonik) ilişkin kavramsal farkındalıkları hangi düzeydedir?

2) Öğrencilerin transhümanizmin insanın geliştirilmesi, toplumsal-etik sonuçları, dinî-varoluşsal boyutu ve ölümsüzlük arayışına ilişkin tutumları hangi düzeydedir?

3) Öğrencilerin transhümanizme ilişkin kavramsal farkındalıkları ile tutumları arasında nasıl bir ilişki vardır?

4) Öğrencilerin transhümanizme ilişkin farkındalık ve tutumları cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

5) Öğrencilerin transhümanizme ilişkin farkındalık ve tutumları sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

Yöntem

Araştırma Modeli

Bu araştırmada, üniversite öğrencilerinin transhümanizme yönelik farkındalık, tutum ve eğilimlerinin belirlenmesi amacıyla nicel araştırma yöntemi benimsenmiş, araştırma deseni olarak betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Betimsel tarama modeli,

herhangi bir olgu ya da durumun mevcut özelliklerini olduğu biçimiyle ortaya koymayı amaçlayan araştırma modellerinden biridir (İslamoğlu & Alnıaçık, 2019). Araştırmanın amacı doğrultusunda verilerin toplanmasında nicel araştırma yöntemlerinde yaygın olarak kullanılan anket tekniğinden yararlanılmıştır. Hazırlanan anket formu; katılımcılara kolay erişim sağlaması, kısa sürede daha geniş bir örnekleme ulaşmaya olanak tanıması ve verilerin sistematik biçimde toplanmasını kolaylaştırması nedeniyle Google Forms aracılığıyla çevrim içi ortamda uygulanmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Yozgat Bozok Üniversitesinde öğrenim gören lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise farklı fakülte, bölüm ve sınıf düzeylerinde öğrenim gören, araştırmaya gönüllü olarak katılan toplam 256 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklemin belirlenmesinde, katılımcılara ulaşılabilirlik, zaman ve uygulama kolaylığı sağlaması nedeniyle olasılıksız örnekleme yöntemlerinden elverişli örnekleme yöntemi tercih edilmiştir (İslamoğlu & Alnıaçık, 2019). Bu yöntem, özellikle geniş evrenlerde katılımcılara hızlı ve pratik biçimde ulaşılmasını sağlaması nedeniyle sosyal bilimler araştırmalarında yaygın olarak kullanılmaktadır.

Katılımcılara ilişkin demografik bilgiler Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcı Bilgileri

Değişken	Grup	N	%
Cinsiyet	Kadın	135	52.7
	Erkek	121	47.3
Sınıf Düzeyi	Hazırlık sınıfı	32	12.5
	1. sınıf	63	24.6
	2. sınıf	48	18.8
	3. sınıf	52	20.3

	4. sınıf ve üzeri	61	23.8

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların %52,7'sinin (n=135) kadın, %47,3'ünün (n=121) erkek olduğu görülmektedir. Bu dağılım, örneklemde kadın ve erkek öğrencilerin birbirine yakın oranlarda temsil edildiğini göstermektedir. Sınıf düzeyi bakımından katılımcıların %12,5'i (n=32) hazırlık sınıfında, %24,6'sı (n=63) birinci sınıfta, %18,8'i (n=48) ikinci sınıfta, %20,3'ü (n=52) üçüncü sınıfta ve %23,8'i (n=61) dördüncü sınıf ve üzeri düzeydedir. Katılımcıların farklı sınıf düzeylerinden araştırmaya dâhil edilmiş olması, örneklemin üniversite öğrencilerinin farklı öğrenim kademelerini temsil etmesine katkı sağlamaktadır.

Veri Toplama Aracı

Araştırma öncesinde transhümanizm alanında kullanılan ölçme araçları incelenmiş ve kapsamlı bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Bu inceleme sonucunda, Kafalı (2025) tarafından geliştirilen Transhümanizm Eğilim Ölçeği (TEÖ)'nün transhümanizme yönelik eğilimleri ölçmeye yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu görülmüştür. TEÖ; 288 kişilik örneklem üzerinde geliştirilmiş, Yükseltme, Sosyal Gerilim, Dinî Gerilim ve Ölümden Kaçma olmak üzere dört alt boyuttan oluşmakta; KMO değerinin ,932 ve Cronbach Alpha güvenirlik katsayısının ,941 olması nedeniyle güçlü psikometrik özelliklere sahip bir ölçme aracı olarak değerlendirilmektedir.

Bununla birlikte TEÖ, bireylerin transhümanizme yönelik eğilimlerini ölçmeye odaklanmakta; transhümanizm, posthümanizm, teknolojik tekillik, siborg ve kriyonik gibi temel kavramlara ilişkin kavramsal farkındalık düzeyini belirlemeye yönelik maddeler içermemektedir. Oysa bu araştırmanın temel amaçlarından biri, üniversite öğrencilerinin söz konusu kavramlara ilişkin farkındalık düzeylerini belirlemek ve bu farkındalık ile transhümanizme yönelik tutumları arasındaki ilişkiyi incelemektir.

Bu nedenle araştırmanın amaç ve kapsamını karşılayacak tek bir ölçme aracının bulunmaması nedeniyle, TEÖ'nün kuramsal çerçevesinden yararlanılmış; ayrıca ilgili literatür incelenerek araştırmacı tarafından Transhümanizm Farkındalık ve Tutum Anketi hazırlanmıştır.

Hazırlanan anket dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm, katılımcıların cinsiyet ve sınıf düzeyine ilişkin demografik bilgilerden oluşmaktadır.

İkinci bölüm, katılımcıların transhümanizm, posthümanizm, teknolojik tekillik, siborg ve kriyonik kavramlarını daha önce duyup duymadıklarını belirlemeye yönelik beş maddelik Kavramsal Farkındalık bölümünü içermektedir.

Üçüncü bölüm, katılımcıların transhümanizme yönelik tutumlarını belirlemeye yönelik 13 maddeden oluşmaktadır. Bu bölümde ifadeler üçlü Likert tipi (1 = Katılmıyorum, 2 = Kararsızım, 3 = Katılıyorum) derecelendirme ile hazırlanmıştır. Araştırmada katılımcıların görüşlerini temel düzeyde belirlemeyi amaçlayan betimsel bir yaklaşım benimsendiğinden, yanıt seçeneklerinin daha anlaşılır ve kolay değerlendirilebilir olması amacıyla üçlü Likert derecelendirmesi tercih edilmiştir. Bu bölüm dört alt boyuttan oluşmaktadır:

Yükseltme (İnsanın Geliştirilmesi): İnsan bedeninin, zekâsının ve duyularının teknolojik ya da biyoteknolojik yöntemlerle geliştirilmesine yönelik tutumları ölçen dört madde.

Sosyal ve Etik Gerilim: Transhümanist teknolojilerin toplumsal eşitsizlik, statü farklılaşması ve insan doğasına etkilerine ilişkin algıları ölçen üç madde.

Dinî Farkındalık ve Gerilim: Teknolojik müdahalelerin yaratılış, kader ve ahiret gibi dinî inançlarla ilişkisine yönelik değerlendirmeleri ölçen üç madde.

Ölümden Kaçma ve Ölümsüzlük: Yaşam süresinin uzatılması, yaşlanmanın ortadan kaldırılması ve bilinç aktarımı gibi uygulamalara yönelik tutumları ölçen üç madde.

Dördüncü bölüm ise katılımcıların transhümanist uygulamalara yönelik kişisel kabul niyetlerini ve transhümanizmin geleceğine ilişkin genel değerlendirmelerini belirlemeye yönelik üç sorudan oluşmaktadır. Bu bölümde ilk iki soru "Evet–Kararsızım–Hayır", son soru ise "İmkân–Kararsızım–Tehdit" seçenekleriyle yapılandırılmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmadan elde edilen veriler IBM SPSS Statistics 22.0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Öncelikle katılımcıların demografik özellikleri ile transhümanizme ilişkin kavramsal farkındalık ve tutumlarına yönelik dağılımlar frekans (n) ve yüzde (%) değerleri kullanılarak betimsel istatistiklerle ortaya konulmuştur.

Araştırmada transhümanizme yönelik tutumları ölçen dört alt boyuta ilişkin toplam puanlar hesaplanmıştır. Daha sonra bu puanlar, cinsiyet ve sınıf düzeyi gibi kategorik değişkenlerle ilişkilerinin Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi aracılığıyla incelenebilmesi amacıyla, SPSS programında yer alan Visual Binning (yeniden gruplandırma) yöntemi kullanılarak puan dağılımının yüzdelik dilimleri esas alınmak suretiyle düşük, orta ve yüksek olmak üzere üç kategoriye dönüştürülmüştür (Field, 2009). Bu işlem, sürekli puanların kategorik değişkenlerle karşılaştırılmasına olanak sağlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Aynı yöntemle, katılımcıların kavramsal farkındalık düzeyi de transhümanizmle ilişkili beş temel kavrama verdikleri doğru bilgi yanıtlarının toplamı esas alınarak hesaplanmış ve elde edilen puanlar yüzdelik dilimlere göre düşük, orta ve yüksek farkındalık düzeyleri şeklinde sınıflandırılmıştır.

Oluşturulan kategorik değişkenler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi kullanılmıştır (Field, 2009). Bu kapsamda cinsiyet, sınıf düzeyi ve kavramsal farkındalık düzeyi ile transhümanizme yönelik tutum boyutları (Yükseltme, Sosyal ve Etik Gerilim, Dinî Farkındalık ve Gerilim ile Ölümden Kaçma ve Ölümsüzlük) arasındaki ilişkiler ayrı ayrı analiz edilmiştir.

İstatistiksel analizlerde anlamlılık düzeyi $p < .05$ olarak kabul edilmiştir(Büyüköztürk vd., 2024). Anlamlı ilişki tespit edilen değişkenlerde grup yüzdeleri karşılaştırılarak bulgular yorumlanmış; anlamlı ilişki bulunmayan durumlarda ise betimsel istatistikler doğrultusunda değerlendirmeler yapılmıştır. Elde edilen bulgular tablolar hâlinde sunulmuş ve araştırmanın amacı doğrultusunda yorumlanmıştır.

Bulgular

Kavramsal Farkındalık

Üniversite öğrencilerinin kavramsal farkındalık durumlarını gösteren bilgiler tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Kavramsal Farkındalık Durumu

Kavram	Duymadım (n-%)	Duydum. içeriğini yeterince bilmiyorum (n-%)	Duydum ve içeriğini biliyorum (n-%)
Siborg (Cyborg)	43 (16.8)	91(35.5)	122 (47.7)
Transhümanizm	77 (30.1)	137 (53.5)	42 (16.4)
Kriyonik (Beden dondurma)	89 (34.8)	126 (49.2)	41 (16.0)
Teknolojik tekillik	99 (38.7)	124 (48.4)	33 (12.9)
Posthümanizm	101 (39.5)	132 (51.6)	23 (8.9)
Ortalama	%32.0	%47.6	%20.4

Tablo 2 incelendiğinde, katılımcıların transhümanizmle ilişkili temel kavramlara yönelik farkındalık düzeylerinin

kavramlar arasında farklılık gösterdiği görülmektedir. Katılımcılar tarafından anlamı en fazla bilinen kavram Siborg (Cyborg) olmuştur. Katılımcıların %47,7'si bu kavramı duyduğunu ve içeriğini bildiğini belirtirken, %35,5'i kavramı duyduğunu ancak içeriğini yeterince bilmediğini, %16,8'i ise daha önce duymadığını ifade etmiştir. Araştırmanın temel kavramı olan Transhümanizm için katılımcıların %53,5'i kavramı duyduğunu ancak içeriğini yeterince bilmediğini, %16,4'ü ise kavramın içeriğini bildiğini belirtmiştir. Kavramı daha önce duymadığını ifade edenlerin oranı ise %30,1'dir. Benzer şekilde Kriyonik kavramında katılımcıların %49,2'si kavramı duyduğunu ancak anlamını yeterince bilmediğini, %16,0'ı ise içeriğini bildiğini ifade etmiştir. Katılımcılar tarafından en düşük düzeyde bilinen kavramlar ise Teknolojik Tekillik ve Posthümanizm olmuştur. Teknolojik Tekillik kavramının içeriğini bildiğini belirtenlerin oranı %12,9, Posthümanizm kavramının içeriğini bildiğini belirtenlerin oranı ise %8,9 olarak belirlenmiştir. Buna karşılık bu kavramları daha önce duymadığını belirtenlerin oranı sırasıyla %38,7 ve %39,5'tir.

Genel dağılım değerlendirildiğinde katılımcıların ortalama %32,0'ı söz konusu kavramları daha önce duymadığını, %47,6'sı kavramları duyduğunu ancak içerikleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını, yalnızca %20,4'ü ise kavramların içeriğini bildiğini ifade etmiştir. Bu bulgular, üniversite öğrencilerinin transhümanizmle ilişkili kavramlara yönelik farkındalıklarının daha çok kavramı tanıma düzeyinde kaldığını, kavramların içeriklerine ilişkin bilgi düzeyinin ise görece sınırlı olduğunu göstermektedir.

Transhümanizm Eğilimi ve Tutum

Üniversite öğrencilerinin transhümanizm eğilimi ve tutumuna yönelik veriler dört alt boyutta toplanmıştır. Bu verilerin analizinden elde edilen bulgular tablo 3-4-5 ve 6'da sunulmuştur.

Tablo 3. Katılımcıların Yükseltme (İnsanın Geliştirilmesi) Boyutuna İlişkin Tutumları

Kavram	Katılıyorum (n-%)	Kararsızım (n-%)	Katılmıyorum (n-%)
Genetik mühendisliği yoluyla daha sağlıklı ve yetenekli nesillerin oluşturulmasını olumlu buluyorum.	148 (57.8)	62 (24.2)	46 (18.0)
Duyularımızın teknoloji yardımıyla normalin ötesine taşınması isabetli bir gelişmedir.	132 (51.6)	68 (26.5)	56 (21.9)
İnsan bedeninin fiziksel sınırlarını aşmak için biyoteknolojik müdahaleler yapılmalıdır.	96 (37.5)	86 (33.6)	74 (28.9)
İnsan zekâsının teknolojik yöntemlerle (beyin çipleri vb.) artırılmasını desteklerim.	72 (28.1)	99 (38.7)	85 (33.2)
Ortalama	%43.8	%30.7	%25.5

Tablo 3 incelendiğinde, katılımcıların insanın teknolojik yollarla geliştirilmesine yönelik tutumlarının maddeler arasında farklılık gösterdiği görülmektedir. En yüksek katılım oranı, "Genetik mühendisliği yoluyla daha sağlıklı ve yetenekli nesillerin oluşturulmasını olumlu buluyorum." ifadesinde gerçekleşmiştir. Katılımcıların %57,8'i bu görüşe katıldığını belirtirken, %24,2'si kararsız, %18,0'i ise katılmadığını ifade etmiştir. Katılımcıların %51,6'sı duyuların teknoloji yardımıyla normal sınırların ötesine taşınmasını olumlu değerlendirirken, %26,5'i kararsız, %21,9'u ise bu görüşe katılmamıştır. İnsan bedeninin fiziksel sınırlarını aşmaya yönelik biyoteknolojik müdahaleleri destekleyenlerin oranı %37,5 olup, katılımcıların %33,6'sı kararsız, %28,9'u ise bu uygulamalara katılmadığını belirtmiştir. En düşük katılım oranı ise "İnsan zekâsının teknolojik yöntemlerle (beyin çipleri vb.) artırılmasını desteklerim." ifadesinde görülmektedir. Bu maddeye katılanların

oranı %28,1 iken, katılımcıların %38,7'si kararsız, %33,2'si ise katılmadığını ifade etmiştir. Bu bulgu, beyin çipleriyle bilişsel kapasitenin artırılmasına yönelik yaklaşımın diğer maddelere kıyasla daha düşük düzeyde kabul gördüğünü ortaya koymaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, yükseltme boyutuna ilişkin ortalama katılım oranı %43,8, kararsızlık oranı %30,7 ve katılmama oranı %25,5 olarak belirlenmiştir. Araştırmada kullanılan sınıflandırmaya göre bu oran, katılımcıların insanın teknolojik yollarla geliştirilmesine yönelik tutumlarının düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte kararsız katılımcı oranının görece yüksek olması, öğrencilerin bu konuya ilişkin tutumlarının henüz belirgin biçimde şekillenmediğine işaret etmektedir.

Tablo 4. Katılımcıların Sosyal ve Etik Gerilim Boyutuna İlişkin Tutumları

Kavram	Katılıyorum (n-%)	Kararsızım (n-%)	Katılmıyorum (n-%)
Transhümanist teknolojiler. toplumda zengin ve yoksul arasında yeni bir eşitsizlik (biyolojik kast sistemi) yaratacaktır.	208 (81.3)	30 (11.7)	18 (7.0)
Transhümanizm. insan doğasını bozarak insanın "insan olma" anlamını yitirmesine neden olabilir.	161 (62.9)	49 (19.1)	46 (18.0)
Geliştirilmiş insanlar (üst-insanlar). normal insanları "ilkel" veya "köle" olarak görebilir.	98 (38.3)	58 (22.6)	100 (39.1)
Ortalama	%60.8	%17.8	%21.4

Tablo 4 incelendiğinde, katılımcıların sosyal ve etik gerilim boyutuna ilişkin tutumlarının maddelere göre farklılık gösterdiği görülmektedir. En yüksek katılım oranı, "Transhümanist teknolojiler, toplumda zengin ve yoksul arasında yeni bir eşitsizlik (biyolojik kast sistemi) yaratacaktır." ifadesinde belirlenmiştir.

Katılımcıların %81,3'ü bu görüşe katıldığını belirtirken, %11,7'si kararsız, %7,0'si ise katılmadığını ifade etmiştir. İkinci sırada yer alan "Transhümanizm, insan doğasını bozarak insanın "insan olma" anlamını yitirmesine neden olabilir." ifadesine katılanların oranı %62,9'dur. Bu maddeye katılımcıların %19,1'i kararsız, %18,0'i ise katılmadığını belirtmiştir. En düşük katılım oranı ise "Geliştirilmiş insanlar (üst-insanlar), normal insanları "ilkel" veya "köle" olarak görebilir." ifadesinde görülmüştür. Katılımcıların %38,3'ü bu görüşe katılırken, %22,6'sı kararsız, %39,1'i ise katılmadığını ifade etmiştir. Bu maddede katılım ve katılmama oranlarının birbirine oldukça yakın olduğu görülmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, sosyal ve etik gerilim boyutunun ortalama katılım oranı %60,8, kararsızlık oranı %17,8 ve katılmama oranı %21,4 olarak belirlenmiştir. Araştırmada kullanılan sınıflandırmaya göre bu oran, katılımcıların sosyal ve etik gerilim boyutundaki ifadelere orta düzeyde katılım gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Tablo 5. Katılımcıların Dini Farkındalık ve Gerilim Boyutuna İlişkin Tutumları

Kavram	Katılıyorum (n-%)	Kararsızım (n-%)	Katılmıyorum (n-%)
İnsan doğasına teknolojiyle müdahale etmek. yaratılışın doğal düzenine bir başkaldırıdır.	176 (68.8)	52 (20.3)	28 (10.9)
İnsanın kendini teknolojiyle "mükemmel" kılmaya çalışması. tanrılaşma arzusunun bir yansımasıdır.	160 (62.5)	60 (23.4)	36 (14.1)
Transhümanizmin ölümsüzlük arayışı. dini inançlardaki "ahiret" ve "kader" inancıyla çelişir.	150 (58.6)	62 (24.2)	44 (17.2)
Ortalama	%63.3	%22.6	%14.1

Tablo 5 incelendiğinde, katılımcıların dinî farkındalık ve gerilim boyutunda yer alan ifadelere ilişkin katılım oranlarının genel olarak yüksek olduğu görülmektedir. En yüksek katılım oranı, "İnsan doğasına teknolojiyle müdahale etmek, yaratılışın doğal düzenine bir başkaldırıdır." ifadesinde belirlenmiştir. Katılımcıların %68,8'i bu görüşe katıldığını belirtirken, %20,3'ü kararsız, %10,9'u ise katılmadığını ifade etmiştir. İkinci sırada yer alan "İnsanın kendini teknolojiyle mükemmel kılmaya çalışması, tanrılaşma arzusunun bir yansımasıdır." ifadesine katılanların oranı %62,5'tir. Bu maddeye katılımcıların %23,4'ü kararsız, %14,1'i ise katılmadığını belirtmiştir. Boyuttaki en düşük katılım oranı ise "Transhümanizmin ölümsüzlük arayışı, dinî inançlardaki "ahiret" ve "kader" inancıyla çelişir." ifadesinde görülmüştür. Bu görüşe katılanların oranı %58,6 iken, katılımcıların %24,2'si kararsız, %17,2'si ise katılmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, bu madde de katılımcıların yarısından fazlası tarafından desteklenmiştir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, dinî farkındalık ve gerilim boyutunun ortalama katılım oranı %63,3, kararsızlık oranı %22,6 ve katılmama oranı %14,1 olarak belirlenmiştir. Araştırmada kullanılan sınıflandırmaya göre bu oran, katılımcıların dinî farkındalık ve gerilim boyutundaki ifadelere orta düzeyde katılım gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu boyutta katılmama oranının diğer iki boyuta kıyasla daha düşük olması, katılımcıların dinî içerikli ifadelere yönelik daha yüksek düzeyde uzlaşı sergilediğini göstermektedir.

Tablo 6. Katılımcıların Ölümden Kaçma ve Ölümsüzlük Boyutuna İlişkin Tutumları

Kavram	Katılıyorum (n-%)	Kararsızım (n-%)	Katılmıyorum (n-%)
Yaşlanmanın biyolojik bir "hastalık" olarak kabul edilip tedavi edilmesi	85 (33.2)	72 (28.1)	99 (38.7)

gerektiğini düşünüyorum.			
Bilimin ve teknolojinin yardımıyla bir gün biyolojik ölümün yenilebileceğine inanıyorum.	21 (8.2)	75 (29.3)	160 (62.5)
İnsan bilincinin bir bilgisayara veya robotik bir bedene aktarılarak sonsuza dek yaşatılması fikrine sıcak bakıyorum.	36 (14.1)	88 (34.4)	132 (51.5)
Ortalama	%18.5	%30.6	%50.9

Tablo 6 incelendiğinde, katılımcıların ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutunda yer alan ifadelere ilişkin katılım oranlarının genel olarak düşük olduğu görülmektedir. En düşük katılım oranı, "Bilimin ve teknolojinin yardımıyla bir gün biyolojik ölümün yenilebileceğine inanıyorum." ifadesinde belirlenmiştir. Katılımcıların yalnızca %8,2'si bu görüşe katıldığını belirtirken, %29,3'ü kararsız, %62,5'i ise katılmadığını ifade etmiştir. Bu madde, araştırmada yer alan tüm ifadeler arasında en düşük katılım oranına sahiptir. Benzer şekilde, "İnsan bilincinin bir bilgisayara veya robotik bir bedene aktarılarak sonsuza dek yaşatılması fikrine sıcak bakıyorum." ifadesine katılanların oranı %14,1 olarak belirlenmiştir. Katılımcıların %34,4'ü kararsız, %51,5'i ise bu görüşe katılmadığını belirtmiştir. Boyuttaki en yüksek katılım oranı ise "Yaşlanmanın biyolojik bir hastalık olarak kabul edilip tedavi edilmesi gerektiğini düşünüyorum." ifadesinde görülmüştür. Bu görüşe katılanların oranı %33,2 iken, katılımcıların %28,1'i kararsız, %38,7'si ise katılmadığını ifade etmiştir. Bu maddede de katılmama oranının katılım oranından daha yüksek olduğu görülmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutunun ortalama katılım oranı %18,5, kararsızlık oranı %30,6 ve katılmama oranı %50,9 olarak belirlenmiştir. Araştırmada kullanılan sınıflandırmaya göre bu oran, katılımcıların

ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutundaki ifadelere düşük düzeyde katılım gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca katılmama oranının %50,9 ile diğer tüm boyutlara kıyasla en yüksek düzeyde gerçekleşmesi, bu boyutta yer alan ifadelere yönelik kabulün sınırlı olduğunu göstermektedir.

Teknolojik Tercihler ve Gelecek Öngörüsü

Üniversite öğrencilerinin teknolojik tercihler ve gelecek öngörüsünü gösteren bulgular tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. Katılımcıların Teknolojik Tercihler ve Gelecek Öngörüsü Durumu

Soru	Evet (n-%)	Kararsızım (n-%)	Hayır (n-%)
Gelecekte daha iyi bir işe girebilmek için beyninize zekâ artırıcı bir çip takılmasını kabul eder miydiniz?	74 (28.9)	62 (24.2)	120 (46.9)
Amansız bir hastalığa yakalansaydınız. çaresi bulunana kadar bedeninizin dondurulmasını (kriyonik) ister miydiniz?	65 (25.4)	89 (34.8)	102 (39.8)
	İmkân (n-%)	Kararsızım (n-%)	Tehdit (n-%)
Transhümanizmin insanlığın geleceği için bir imkân mı yoksa bir tehdit mi olduğunu düşünüyorsunuz?	84 (32.8)	74 (28.9)	98 (38.3)

Tablo 7 incelendiğinde, katılımcıların transhümanist uygulamalara yönelik kişisel kabul niyetleri ile transhümanizmin geleceğine ilişkin değerlendirmelerinde temkinli bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Katılımcıların gelecekte daha iyi bir işe sahip olabilmek amacıyla beyinlerine zekâ artırıcı bir çip taktırmayı kabul edip etmeyeceklerine ilişkin soruya verdikleri yanıtlarda, %28,9'u evet, %24,2'si kararsızım, %46,9'u ise hayır seçeneğini işaretlemiştir. Bu sonuç, katılımcıların yaklaşık yarısının

bu uygulamayı kabul etmediğini göstermektedir. Amansız bir hastalık durumunda bedenlerinin kriyonik yöntemle dondurulmasını isteyip istemeyeceklerine ilişkin soruda ise katılımcıların %25,4'ü evet, %34,8'i kararsızım, %39,8'i ise hayır yanıtını vermiştir. Bu soruda kararsız katılımcı oranının (%34,8) görece yüksek olduğu görülmektedir. Katılımcıların transhümanizmin insanlığın geleceği açısından bir imkân mı yoksa bir tehdit mi olduğuna ilişkin değerlendirmelerinde ise %32,8'i imkân, %28,9'u kararsızım, %38,3'ü ise tehdit seçeneğini tercih etmiştir. Bu dağılım, katılımcılar arasında transhümanizmin geleceğine ilişkin ortak bir görüşün oluşmadığını, ancak tehdit olarak değerlendirenlerin oranının diğer seçeneklere göre daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, katılımcıların hem transhümanist uygulamaları kişisel olarak kabul etme eğilimlerinin hem de transhümanizmin geleceğine ilişkin değerlendirmelerinin temkinli bir dağılım sergilediği görülmektedir. Özellikle beyin çipi ve kriyonik uygulamalarında "hayır" yanıtlarının, transhümanizmin geleceğine ilişkin değerlendirmede ise "tehdit" seçeneğinin en yüksek orana sahip olması dikkat çekmektedir. Bireylerin transhümanist gelişmelere yönelik tutumları, özünde doğru ve yararlı olanın bilinçli bir şekilde tercih edilmesini ifade eden ahlaki zekâ kapasiteleriyle ilişkilendirilebilir. Zira ahlaki zekâ, etik ilkelerin karar süreçlerine entegre edilmesini sağlayarak bireyin eylemlerini değer temelli bir yaklaşımla yönlendirir (Yakut, 2022, 2026).

Değişkenlere Göre Katılımcıların Transhümanizm Farkındalığı ve Tutumu

Cinsiyete Göre Kavramsal Farkındalık

Tablo 8. Cinsiyete Göre Katılımcıların Transhümanizme Yönelik Kavramsal Farkındalık Durumu

	Kadın (n-%)	Erkek (n-%)	Ki-kare	p
Duymadım	48 (35.6)	34 (28.1)	9.214	.010*
Duydum. içeriğini yeterince bilmiyorum	66 (48.9)	56 (46.3)		
Duydum ve içeriğini biliyorum	21 (15.6)	31 (25.6)		

*p<.05

Tablo 8'de cinsiyete göre katılımcıların transhümanizme yönelik kavramsal farkındalık düzeyleri sunulmuştur. Yapılan Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi sonucunda, cinsiyet ile kavramsal farkındalık düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($\chi^2(2, N = 256) = 9.214$, $p = .010$). Erkek katılımcıların %25,6'sı transhümanizmle ilişkili kavramları duyduğunu ve içeriklerini bildiğini belirtirken, bu oran kadın katılımcılarda %15,6 olarak belirlenmiştir. Buna karşılık, kavramları hiç duymadığını ifade edenlerin oranı kadınlarda %35,6, erkeklerde ise %28,1'dir. Benzer şekilde, kavramları duyduğunu ancak içeriklerini yeterince bilmediğini belirtenlerin oranı kadınlarda %48,9, erkeklerde ise %46,3 olarak bulunmuştur. Bu bulgular, kavramsal farkındalık düzeyinin cinsiyete göre farklılaştığını göstermektedir. Özellikle kavramların içeriğini bildiğini ifade eden katılımcı oranının erkeklerde kadınlara göre daha yüksek olması dikkat çekmektedir.

Sınıf Düzeyine Göre Kavramsal Farkındalık

Tablo 9. Sınıf Düzeyine Göre Katılımcıların Transhümanizme Yönelik Kavramsal Farkındalık Durumu

	Hazırlık (n-%)	1. Sınıf (n-%)	2. Sınıf (n-%)	3. Sınıf (n-%)	4. Sınıf (n-%)	Ki-kare	p
Duymadım	15 (46.9)	24 (38.1)	14 (29.2)	15 (28.8)	14 (23.0)	24.762	0.002*
Duydum, içeriğini	14 (43.8)	30 (47.6)	24 (50.0)	25 (48.1)	29		

yeterince bilmiyorum					(47.5)		
Duydum ve içeriğini biliyorum	3 (9.4)	9 (14.3)	10 (20.8)	12 (23.1)	18 (29.5)		

*p<0,05

Tablo 9'da katılımcıların transhümanizme yönelik kavramsal farkındalık düzeylerinin sınıf düzeyine göre dağılımı sunulmuştur. Yapılan Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi sonucunda, sınıf düzeyi ile kavramsal farkındalık düzeyi arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($\chi^2(8, N = 256) = 24.762$, $p = .002$). Bulgular incelendiğinde, transhümanizmle ilişkili kavramları duyduğunu ve içeriklerini bildiğini belirten katılımcıların oranının hazırlık sınıfında %9,4 iken, birinci sınıfta %14,3, ikinci sınıfta %20,8, üçüncü sınıfta %23,1 ve dördüncü sınıfta %29,5 olduğu görülmektedir. Buna karşılık, kavramları hiç duymadığını belirtenlerin oranı hazırlık sınıfında %46,9 iken, dördüncü sınıfta %23,0'a düşmektedir. Bu bulgular, sınıf düzeyi yükseldikçe katılımcıların transhümanizm ve ilişkili kavramlara yönelik kavramsal farkındalık düzeylerinin arttığını göstermektedir. Özellikle üst sınıflarda öğrenim gören öğrencilerin, alt sınıflarda öğrenim gören öğrencilere kıyasla kavramların içeriğine ilişkin daha yüksek düzeyde bilgi sahibi oldukları görülmektedir.

Cinsiyete Göre Yükseltme (İnsanın Geliştirilmesi) Boyutu Tutumu

Tablo 10. Cinsiyete Göre Yükseltme (İnsanın Geliştirilmesi) Boyutu Katılım Durumu

	Kadın (n-%)	Erkek (n-%)	Ki-kare	p
Yüksek katılım	42 (31.1)	55 (45.5)	8.647	.013*
Orta katılım	44 (32.6)	34 (28.1)		
Düşük katılım	49 (36.3)	32 (26.4)		

Tablo 10'da katılımcıların yükseltme (insanın geliştirilmesi) boyutuna ilişkin tutumlarının cinsiyete göre dağılımı sunulmuştur. Yapılan Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi sonucunda, cinsiyet ile yükseltme boyutuna yönelik tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($\chi^2(2, N = 256) = 8.647$, $p = .013$). Bulgular incelendiğinde, erkek katılımcıların %45,5'inin yükseltme boyutundaki ifadelere yüksek düzeyde katılım gösterdiği, kadın katılımcılarda ise bu oranın %31,1 olduğu görülmektedir. Buna karşılık, düşük düzeyde katılım gösterenlerin oranı kadınlarda %36,3 iken, erkeklerde %26,4 olarak belirlenmiştir. Orta düzeyde katılım oranı ise kadınlarda %32,6, erkeklerde %28,1'dir. Bu bulgular, yükseltme boyutuna ilişkin tutumların cinsiyete göre farklılaştığını göstermektedir. Erkek katılımcıların, kadın katılımcılara kıyasla yükseltme boyutundaki ifadelere daha yüksek düzeyde katılım gösterdiği görülmektedir.

Cinsiyete Göre Ölümden Kaçma ve Ölümsüzlük Boyutu Tutumu

Tablo 11. Cinsiyete Göre Ölümden Kaçma ve Ölümsüzlük Boyutu Katılım Durumu

	Kadın (n-%)	Erkek (n-%)	Ki-kare	p
Yüksek katılım	18 (13.3)	29 (24.0)	7.842	.020*
Orta katılım	39 (28.9)	39 (32.2)		
Düşük katılım	78 (57.8)	53 (43.8)		

*p<.05

Tablo 11'de katılımcıların ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutuna ilişkin tutumlarının cinsiyete göre dağılımı sunulmuştur. Yapılan Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi sonucunda, cinsiyet ile ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutuna yönelik tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($\chi^2(2, N = 256) = 7.842$, $p = .020$). Bulgular incelendiğinde, erkek katılımcıların %24,0'ı ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutundaki

ifadelere yüksek düzeyde katılım gösterirken, bu oran kadın katılımcılarda %13,3'tür. Buna karşılık düşük düzeyde katılım gösterenlerin oranı kadınlarda %57,8, erkeklerde ise %43,8 olarak belirlenmiştir. Bu bulgular, erkek katılımcıların ölümün teknoloji yoluyla aşılması ve bilinç aktarımı gibi transhümanist senaryolara kadın katılımcılara kıyasla daha olumlu yaklaştıklarını göstermektedir.

Cinsiyete Göre Beyin Çipi Kabulü

Tablo 12. Cinsiyete Göre Beyin Çipi Kabul Durumu

	Kadın (n-%)	Erkek (n-%)	Ki-kare	p
Evet	29 (21,5)	45 (37,2)	10,318	.006*
Kararsızım	32 (23,7)	30 (24,8)		
Hayır	74 (54,8)	46 (38,0)		

*p<.05

Tablo 12'de katılımcıların gelecekte daha iyi bir işe sahip olabilmek amacıyla beyinlerine zekâ artırıcı bir çip taktırmayı kabul etme niyetlerinin cinsiyete göre dağılımı sunulmuştur. Yapılan Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi sonucunda, cinsiyet ile beyin çipi kabulü arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($\chi^2(2, N = 256) = 10.318$, $p = .006$). Bulgular incelendiğinde, erkek katılımcıların %37,2'si beyin çipi uygulamasını kabul edeceğini belirtirken, bu oran kadın katılımcılarda %21,5'tir. Buna karşılık uygulamayı kabul etmeyeceğini belirtenlerin oranı kadınlarda %54,8, erkeklerde ise %38,0 olarak belirlenmiştir. Bu bulgular, erkek katılımcıların beyin çipi uygulamasına kadın katılımcılara kıyasla daha olumlu yaklaştıklarını göstermektedir.

Anlamlı Farklılık Görülmeyen Diğer Değişkenler

Cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenleri ile transhümanizme yönelik tutumun bazı alt boyutları arasındaki ilişkiler Pearson Ki-

kare Bağımsızlık Testi ile ayrı ayrı incelenmiş; aşağıdaki değişken çiftlerinde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Bulguların özet niteliğindeki karşılaştırması Tablo 13'te sunulmuştur.

Tablo 13. Anlamlı İlişki Bulunmayan Değişken Çiftlerine İlişkin Ki-kare Sonuçları

Değişken Çifti	χ^2	sd	p	Sonuç
Sınıf düzeyi × Yükseltme boyutu	4.862	8	.772	Anlamlı fark yok
Cinsiyet × Sosyal ve etik gerilim boyutu	2.208	2	.332	Anlamlı fark yok
Sınıf düzeyi × Sosyal ve etik gerilim boyutu	1.204	8	.997	Anlamlı fark yok
Cinsiyet × Dinî farkındalık ve gerilim boyutu	0.918	2	.632	Anlamlı fark yok
Sınıf düzeyi × Dinî farkındalık ve gerilim boyutu	0.824	8	.999	Anlamlı fark yok
Sınıf düzeyi × Ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutu	7.014	8	.536	Anlamlı fark yok
Sınıf düzeyi × Beyin çipi kabulü	8.613	8	.375	Anlamlı fark yok
Cinsiyet × Kriyonik uygulama isteği	—	2	>.05	Anlamlı fark yok
Sınıf düzeyi × Kriyonik uygulama isteği	6.318	8	.612	Anlamlı fark yok
Sınıf düzeyi × İmkân/tehdit algısı	12.684	8	.124	Anlamlı fark yok
Kavramsal farkındalık × Sosyal ve etik gerilim boyutu	—	4	>.05	Anlamlı fark yok
Kavramsal farkındalık × Dinî farkındalık ve gerilim boyutu	—	4	>.05	Anlamlı fark yok

Tablo 13'te görüldüğü üzere, sosyal-etik gerilim ve dinî farkındalık-gerilim boyutlarına yönelik tutumlar cinsiyete ve sınıf düzeyine göre anlamlı biçimde farklılaşmamakta; sınıf düzeyinin etkisi kavramsal farkındalığın dışındaki değişkenlerde büyük ölçüde anlamsız kalmaktadır. Bu bulgu, ilgili tutum boyutlarının bilgi düzeyinden çok temel değer yargılarından ve kültürel-dinî referans çerçevelerinden beslendiğine işaret etmektedir.

Cinsiyete Göre Transhümanizmin İmkan mı Tehdit mi? Algısı

Tablo 14. Cinsiyete Göre Transhümanizmin İmkân mı Tehdit mi? Algısı Durumu

	Kadın (n-%)	Erkek (n-%)	Ki-kare	p
İmkân	34 (25.2)	50 (41.3)	9.841	0.017*
Kararsızım	40 (29.6)	34 (28.1)		
Tehdit	61 (45.2)	37 (30.6)		

Tablo 14'te katılımcıların transhümanizmi insanlığın geleceği açısından bir imkân ya da tehdit olarak değerlendirmelerinin cinsiyete göre dağılımı sunulmuştur. Yapılan Pearson Ki-kare Bağımsızlık Testi sonucunda, cinsiyet ile transhümanizmin geleceğine ilişkin değerlendirmeler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($\chi^2(2, N = 256) = 9.841$, $p = .017$). Bulgular incelendiğinde, erkek katılımcıların %41,3'ü transhümanizmi bir imkân olarak değerlendirirken, bu oran kadın katılımcılarda %25,2'dir. Buna karşılık, transhümanizmi bir tehdit olarak değerlendirenlerin oranı kadın katılımcılarda %45,2, erkek katılımcılarda ise %30,6'dır. Kararsız olduğunu belirtenlerin oranı ise kadınlarda %29,6, erkeklerde %28,1 olarak belirlenmiştir. Bu bulgular, transhümanizmin geleceğine ilişkin algının cinsiyete göre anlamlı biçimde farklılaştığını göstermektedir.

Tranhümanizme Yönelik Kavramsal Farkındalık ve Tutum İlişkisi

Kavramsal Farkındalık ve Yükseltme (İnsanın Geliştirilmesi) Boyutu İlişkisi

Tablo 15. Kavramsal Farkındalık Düzeyine Göre Yükseltme (İnsanın Geliştirilmesi) Boyutu Katılım Durumu

	Yüksek katılım	Orta katılım	Düşük katılım	Ki-kare	p

	(n-%)	(n-%)	(n-%)		
Düşük farkındalık	22 (25.6)	28 (32.6)	36 (41.9)	18.432	.001*
Orta düzey farkındalık	31 (36.5)	27 (31.8)	27 (31.8)		
Yüksek farkındalık	44 (51.8)	23 (27.1)	18 (21.2)		

*p<.05

Tablo 15 incelendiğinde, transhümanizme yönelik kavramsal farkındalık düzeyi ile yükseltme (insanın geliştirilmesi) boyutuna ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunduğu görülmektedir ($\chi^2(4, N = 256)=18.432$; p=.001). Düşük düzeyde kavramsal farkındalığa sahip katılımcıların %41,9'u yükseltme boyutunda düşük katılım, %32,6'sı orta katılım ve %25,6'sı yüksek katılım göstermiştir. Orta düzey kavramsal farkındalığa sahip katılımcılarda ise yüksek (%36,5), orta (%31,8) ve düşük (%31,8) katılım oranlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Buna karşılık yüksek düzeyde kavramsal farkındalığa sahip katılımcıların %51,8'i yükseltme boyutunda yüksek katılım gösterirken, %27,1'i orta, %21,2'si ise düşük katılım göstermiştir. Bulgular, kavramsal farkındalık düzeyi yükseldikçe yükseltme boyutunda yüksek katılım gösterenlerin oranının arttığını, buna karşılık düşük katılım gösterenlerin oranının azaldığını ortaya koymaktadır. Bu sonuç, transhümanizme ilişkin kavramsal farkındalık ile insanın teknolojik yollarla geliştirilmesine yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişki bulunduğunu göstermektedir.

Kavramsal Farkındalık ile Ölümden Kaçma ve Ölümsüzlük Boyutu İlişkisi

Tablo 16. Kavramsal Farkındalık Düzeyine Göre Ölümden Kaçma ve Ölümsüzlük Boyutu Katılım Durumu

	Yüksek katılım	Orta katılım	Düşük katılım	Ki-kare	p

	(n-%)	(n-%)	(n-%)		
Düşük farkındalık	9 (10.5)	22 (25.6)	55 (64.0)	11.205	.024*
Orta düzey farkındalık	15 (17.6)	27 (31.8)	43 (50.6)		
Yüksek farkındalık	23 (27.1)	26 (30.6)	36 (42.4)		

*p<.05

Tablo 16 incelendiğinde, transhümanizme yönelik kavramsal farkındalık düzeyi ile ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutuna ilişkin tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunduğu görülmektedir ($\chi^2(4, N = 256)=11.205$; p=.024). Düşük düzeyde kavramsal farkındalığa sahip katılımcıların %64,0'ı bu boyutta düşük katılım, %25,6'sı orta katılım ve %10,5'i yüksek katılım göstermiştir. Orta düzey kavramsal farkındalığa sahip katılımcılarda yüksek katılım oranı %17,6'ya yükselirken, düşük katılım oranı %50,6'ya gerilemiştir. Yüksek düzey kavramsal farkındalığa sahip katılımcıların ise %27,12i yüksek katılım, %30,6'sı orta katılım ve %42,4'ü düşük katılım göstermiştir. Bulgular, kavramsal farkındalık düzeyi yükseldikçe ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutunda yüksek katılım gösterenlerin oranının arttığını, buna karşılık düşük katılım gösterenlerin oranının azaldığını ortaya koymaktadır. Bu sonuç, transhümanizme yönelik kavramsal farkındalık düzeyi ile ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutuna ilişkin tutum arasında anlamlı bir ilişki bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bu araştırmada, Yozgat Bozok Üniversitesi öğrencilerinin transhümanizm kavramına ilişkin kavramsal farkındalıkları, insanın teknolojik yollarla geliştirilmesine yönelik tutumları ve bu sürecin doğurabileceği toplumsal-etik ile dinî-varoluşsal gerilimlere dair algıları incelenmiş; söz konusu farkındalık ve tutumların cinsiyet ile sınıf düzeyi değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı test

edilmiştir. Elde edilen bulgular, çalışmanın başında ortaya konan beş araştırma sorusu ekseninde bir arada değerlendirildiğinde birbirini tamamlayan bir tablo ortaya koymaktadır.

İlk olarak, öğrencilerin transhümanizmle ilişkili temel kavramlara yönelik farkındalıklarının genel olarak yüzeysel bir düzeyde kaldığı görülmüştür. Katılımcıların ortalama beşte biri kavramlar hakkında gerçek anlamda bilgi sahibi olduğunu belirtirken, neredeyse yarısı kavramları duymuş fakat içeriğini bilmediğini ifade etmiştir. Popüler kültür aracılığıyla görece tanıdık hâle gelen "siborg" kavramı en yüksek bilgi düzeyine sahipken, akademik söylemle sınırlı kalan "posthümanizm" ve "teknolojik tekillik" en az bilinen kavramlar olmuştur. Bu durum, transhümanizmin Türkiye'deki akademik tartışmalarda teorik düzlemde kalmaya devam ettiği, buna karşılık toplumsal farkındalığın büyük ölçüde popüler kültür temsilleri üzerinden şekillendiği yönündeki değerlendirmeleri desteklemektedir.

İkinci olarak, öğrencilerin transhümanizmin farklı boyutlarına yönelik tutumlarının birbirinden belirgin biçimde ayrıştığı görülmüştür. İnsanın teknolojik yollarla "geliştirilmesine" (yükseltme) yönelik katılım düşük düzeyde kalırken, bu düşük ortalamanın ardında tedavi edici nitelikte algılanan uygulamalara (örneğin genetik mühendisliği) daha ılımlı, doğrudan bedene veya zihne müdahale eden uygulamalara (örneğin beyin çipleri) ise daha temkinli bir yaklaşım bulunmaktadır; bu örüntü, biyoetik literatüründeki tedavi-geliştirme ayrımıyla örtüşmektedir. Buna karşılık sosyal-etik gerilim ve özellikle dinî farkındalık-gerilim boyutlarında katılım oranları orta ve yüksek düzeyde seyretmiştir; öğrenciler transhümanist teknolojilerin yeni bir toplumsal eşitsizlik (biyolojik kast sistemi) yaratabileceği ve insan doğasına yönelik müdahalelerin yaratılışın doğal düzenine bir başkaldırı olarak okunabileceği görüşlerine yüksek oranda katılmıştır. Ölümden kaçma ve ölümsüzlük boyutu ise araştırmanın en düşük katılım

gösterilen alanı olmuş; biyolojik ölümün teknolojiyle aşılabileceği ve bilinç aktarımı gibi radikal senaryolar öğrencilerin büyük çoğunluğu tarafından reddedilmiştir. Bu bulgular, öğrencilerin transhümanizme tek boyutlu değil, uygulamanın niteliğine göre değişen, seçici ve büyük ölçüde ihtiyatlı bir perspektiften yaklaştığını göstermektedir; nitekim teknolojinin geleceğine ilişkin genel algıda da "tehdit" seçeneği "imkân" seçeneğinin önüne geçmiştir.

Üçüncü olarak, kavramsal farkındalık ile tutum boyutları arasındaki ilişki incelendiğinde, farkındalığın her boyutu aynı yönde etkilemediği ortaya çıkmıştır. Farkındalık düzeyi arttıkça yükseltme boyutuna ve ölümden kaçma-ölümsüzlük boyutuna katılımın anlamlı biçimde arttığı; buna karşılık sosyal-etik gerilim ve dinî farkındalık-gerilim boyutlarına yönelik tutumların farkındalık düzeyinden bağımsız olarak yüksek düzeyde ve istikrarlı kaldığı görülmüştür. Bu örüntü, öğrencilerin transhümanizme yönelik toplumsal ve dinî kaygılarının bilgi düzeyinden değil, daha temel değer yargılarından ve kültürel-dinî referans çerçevelerinden beslendiğine işaret etmektedir; oysa kişisel geliştirme ve ölümsüzlük gibi daha bireysel ve spekülatif konularda bilgi arttıkça kabul düzeyinin de yükseldiği söylenebilir.

Dördüncü olarak, cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında erkek katılımcıların hem kavramsal farkındalık hem de yükseltme, ölümden kaçma-ölümsüzlük boyutları, beyin çipi kabul niyeti ve transhümanizmi "imkân" olarak görme eğiliminde kadın katılımcılara kıyasla anlamlı biçimde daha yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir; kadın katılımcılar ise transhümanizmi daha sık "tehdit" olarak nitelendirmiştir. Buna karşılık sosyal-etik gerilim ve dinî farkındalık-gerilim boyutlarında cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Bu sonuç, cinsiyetin transhümanizme yönelik bireysel kabul ve teknolojik iyimserlik düzeyini etkilerken,

teknolojinin toplumsal ve dinî sonuçlarına ilişkin kaygıların her iki cinsiyette de benzer düzeyde paylaşıldığını göstermektedir.

Beşinci olarak, sınıf düzeyi değişkeninin etkisi büyük ölçüde kavramsal farkındalıkla sınırlı kalmıştır. Üst sınıflarda öğrenim gören öğrencilerin kavramlara ilişkin gerçek bilgi düzeyi alt sınıflara kıyasla anlamlı biçimde daha yüksek bulunmuş, ancak bu bilgi artışı tutum boyutlarının hiçbirine anlamlı biçimde yansımamıştır. Diğer bir ifadeyle, akademik ilerleme ve buna bağlı kavramsal olgunlaşma öğrencilerin transhümanizme dair "ne bildiklerini" değiştirirken, "ne düşündüklerini" büyük ölçüde değiştirmemektedir.

Bütüncül olarak değerlendirildiğinde araştırma, üniversite öğrencilerinin transhümanizme yönelik tutumlarının tek boyutlu bir kabul ya da reddediş biçiminde değil, uygulamanın türüne, öznenin bedenine ya da zihnine yakınlığına ve dinî-etik çağrışımlarına göre farklılaşan katmanlı bir yapıda şekillendiğini ortaya koymaktadır. Sağlığı ve yaşam kalitesini artırmaya yönelik teknolojilere görece açık olan katılımcılar, insan doğasını, toplumsal eşitliği ve dinî inanç sistemlerini doğrudan ilgilendiren müdahalelere karşı belirgin bir temkinlilik sergilemektedir. Bu bulgu, Türkiye bağlamında transhümanizmin salt teknolojik bir mesele olarak değil, kültürel ve dinî değerlerle iç içe geçmiş bir toplumsal-etik mesele olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Araştırmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Örneklemin tek bir devlet üniversitesinden elverişli örnekleme yöntemiyle oluşturulan 256 öğrenciyle sınırlı olması, bulguların Türkiye'deki tüm üniversite öğrencilerine genellenmesini güçleştirmektedir. Ayrıca veri toplama aracının araştırmacı tarafından geliştirilmiş olması ve enlemesine (kesitsel) bir tasarımın kullanılması, tutumlardaki olası zamanla değişimin izlenmesine imkân tanımamaktadır. Bu sınırlılıklar doğrultusunda, gelecekteki çalışmaların farklı bölge, üniversite türü (devlet/vakıf) ve

fakültelerden daha geniş ve tabakalı örneklemlerle yürütülmesi, dindarlık düzeyi, sosyoekonomik durum ve dijital okuryazarlık gibi ek değişkenlerin modele dâhil edilmesi ve nicel bulguların nitel görüşmelerle derinleştirilmesi önerilmektedir.

Elde edilen bulgular, üniversite müfredatlarında transhümanizm, biyoetik ve teknoloji-din ilişkisi gibi konulara disiplinler arası bir yaklaşımla yer verilmesinin, öğrencilerin bu alandaki yüzeysel kavramsal farkındalığını derinleştirmesi ve teknolojik gelişmeler karşısında bilinçli, eleştirel bir tutum geliştirmelerine katkı sağlaması açısından önem taşıdığına işaret etmektedir. Sonuç olarak bu çalışma, Türkiye'de transhümanizm alanındaki sınırlı ampirik literatüre üniversite öğrencileri özelinde somut veriler sunarak katkı sağlamakta; gençlerin bu köklü dönüşüm iddiasını hem bir imkân hem de bir tehdit olarak temkinle karşıladığını, bu değerlendirmenin ise bilgiden çok değerler, inançlar ve uygulamanın niteliğiyle şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Acar, A. K. (2023). Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *10*(1), 380-406. https://doi.org/10.17859/pauifd.1267034

Ahmedi, E. Ş. (2024). Dijimodernizm Bağlamında Transhümanizm ve Din: Sosyolojik Bir İnceleme. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, *7*(2), 387-405. https://doi.org/10.52637/kiid.1524122

Akçay, E. (2025). Transhümanizm Konulu Çalışmaların Bibliyometrik Analizi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (egifder)*, *13*(2), 1323-1347.

Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2024). *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (36. Baskı). Pegem Akademi.

Demir, T. (2022). Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler. *Marifetname*, *9*(1), 111-139. https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1013163

Demirkol, N. (2025). Eğitim, Din ve Teknoloji Üçgeninde Transhümanizm: İnsanlık Yeni Bir Çağa Hazır mı? *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *25*(1), 250-272. https://doi.org/cuilah.1634776

Ergün, R. (2026). Modern Dönemde "İnsan"ın Halleri: Evrimden Transhümanizme. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *36*(1), 15-29. https://doi.org/10.18069/firatsbed.1580463

Field, A. (2009). *Discovering Statistics Using SPSS*. SAGE Publications.

Gözen, H., Edman, T. B., Arıkan, A., Dağ, Ü., Dülger, O., & Güdücü, B. (2022). Bir Klonun Günlüğünden: Posthümanizm,

Transhümanizm, Distopya ve Beni Asla Bırakma. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, *39*(1), 144-160. https://doi.org/10.32600/huefd.707275

Güneş, G., & Kılcan, B. (2024). Ortaokul Öğrencilerinin Transhümanizm Kavramına Yönelik Karar Verme Stillerinin İncelenmesi. *Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi*, *8*(3), 520-532.

İslamoğlu, A. H., & Alnıaçık, Ü. (2019). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (6. Baskı). Beta Basım Yayın.

Kafalı, H. (2025). Transhümanizm Eğilim Ölçeği Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışmaları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (59), 399-422. https://doi.org/10.17120/omuifd.1643671

Kurt, İ. (2019). *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği* [Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Temel, H. (2019). Transhümanizme Farklı Bir Bakış! *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi*, *2*(2), 372-380.

Yakut, S. (2022). *Ahlaki Zeka, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)*. İKSAD Publishing House.

Yakut, S. (2025). Prososyallik, Ahlâkî Zekâ ve Dindarlık İlişkisi. *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, *20*(4), 2309-2330. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.81222

Yakut, S. (2026). Lise Öğrencilerinin Ahlaki Zekâ Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Ulusal Eğitim Dergisi*, *10*(13), 39-56. https://doi.org/10.29228/isorej.87991


BİDGE