

bilimname

Din Psikolojisi Özel Sayısı

yıl: 2019/4

sayı: XL

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty
Temel YEŞİLYURT



editör / editor
Özcan AKDAĞ



editör yardımcıları / editor assistants
Osman BAYDER
Cemil OSMANOĞLU



yayın kurulu / editorial board

Temel YEŞİLYURT (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)
Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi)
Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi)
Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)
Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)
Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)
Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)
Cenan KUVANCI (Erciyes Üniversitesi)



danışma kurulu / advisory board

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)
Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Michael NIELSEN (Georgia Southern University)
Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)
Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)
Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)
Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)
Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)
John WALBRIDGE (Indiana University)



önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction
Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout
Nesrin DURSUN

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media
Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive
Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contacts

web sitesi: www.bilimname.com.tr email: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878 e-ISSN: 2148-5860 DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.
bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2019

uluslararası indeksler/international indexes

1.	ESCI (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	ATLA Religion Database	11.09.2018
4.	Index Copernicus	01.01.2013
5.	Index Islamicus	01.01.2013
6.	DOAJ (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	OCLC Worldcat	01.01.2012
8.	ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	J-Gate	17.11.2017
10.	Sherpa/Romeo	26.01.2016
11.	MLA (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	DRJI (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	Science Library Index	26.06.2016
15.	OpenAIRE	18.05.2016
16.	International Scientific Index	14.01.2017
17.	Global Impact Factor	14.01.2017
18.	Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	CiteFactor Academic Scientific Index	26.06.2016
20.	International Society of Universal Research in Sciences	14.01.2017
21.	Sparc Indexing	09.03.2017
22.	Scientific Indexing Services	01.01.2016
23.	Open Access Library	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	TR Dizin (Ulakbim)	15.05.2016
2.	İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	Türk Eğitim İndeksi	01.01.2015
4.	Sobiad	26.01.2017
5.	Akademik Dizin	01.01.2015
6.	Arastirmax	26.05.2017

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

- 7-32 Din Psikolojisi Tarihinde Psiko-Biyografi Geleneği
33-35 Psycho-Biography Tradition in the History of Psychology of Religion
Faruk KARACA
- 37-63 Mizah Anlayışı ile Dindarlığın Farklı Görüntüleri Arasındaki İlişkiler
Üzerine Bir Araştırma
64-66 A Research on the Relationship Between Sense of Humor and Different
Appearances of Religiosity
Asım YAPICI & Yusuf EMRE
- 67-100 Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık
Eğilimleri Arasındaki İlişkiler
101-104 The Relationships between Trait Anxiety, Religiousness and Aggression
Tendencies Among University Student
Veysel UYSAL & Yahya TURAN
- 105-132 Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma
133-135 Human Types in the Context of Religious Coping and Patience: A
Qualitative Research
Asım YAPICI & Süleyman DOĞANAY
- 137-169 Türkiye’de Din Psikolojisi Tezlerinde Dindarlık Ölçekleri: Bibliyografik
Bir Araştırma (1997-2019)
170-172 The Religiosity Scales in Theses of the Psychology of Religion in Turkey: A
Bibliographical Research (1997-2019)
Ahmet ALBAYRAK & Emine KURT
- 173-191 Ahlaki Çözülme, İdeal İnsan ve Hayatın Anlamı Bağlamında Atebetü'l-
Hakâyık
192-194 Moral Corruption, Ideal Individual and the Meaning of Life in the Context
of Atabetu'l Hakâyık
Behlül TOKUR
- 195-225 Üniversite Öğrencilerinin, Sihir, Büyü ve Tabiatüstü Güçlerle İlgili
Tutumlarının İncelenmesi
226-228 Examination of Attitudes of University Students Relating with Witching,
Magic and Supernatural Powers
Saffet KARTOPU & Abdurrahman ÜNALAN
- 229-267 Sağlık Çalışanları, Hastalar ve Mdr Uzmanlarının Geleneksel ve
268-271 Tamamlayıcı Tıp'ın (Getat'ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları
Healthcare Professionals, Patients and Scc Specialists's Views on Tcm
and Its Relations with Religious Beliefs/Practices
Gülüşan GÖCEN & Büşra GÜGEN
- 273-307 Suriyeli Mültecilerin Kullandıkları Başa Çıkma Yöntemleri ile
308-311 Dindarlıkları Arasındaki İlişki
The Relationship Between Use of Coping Strategies and Religiosity
among Syrian Refugees
Mustafa ULU & Harun ÇELİK

- 313-346 *Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma*
- 347-349 *The Relationship Between Autobiographical Memory the God Image and Religious Coping in Individuals*
Gülüşan GÖCEN & Merve GENÇ
- 351-369 *Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecılık) Tanımı ve Konumu*
- 370-373 *The Definition and Location of Altruism among Pro-Social Behaviors*
Sevde DÜZGÜNER
- 375-403 *Okul Yöneticilerine Göre İmam-Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar*
- 404-406 *The Problems in Imam-Hatip High Schools According to School Managers*
Ali BALTACI
- 407-437 *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Özgüven Düzeyleri Hakkında Nicel Bir Analiz*
- 438-439 *A Quantitative Analysis on Self-Confidence Levels of Imam Hatip High School Students*
Nevzat GENCER



bilimname XL, 2019/4, 7-35
Geliş Tarihi: 31.05.2019, Kabul Tarihi: 10.12.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.572714>

DİN PSİKOLOJİSİ TARİHİNDE PSİKO-BİYOĞRAFI GELENEĞİ

© Faruk KARACA^a

Öz

Psiko-biyografi yaklaşık bir asırlık bir geçmişe sahip olmasına rağmen, özellikle son çeyrek asırda gittikçe artan bir ilgi görmektedir. Psiko-biyografi, basit bir biyografiden ziyade, bireyle ilgili gerçek verilerden yola çıkılarak gerçekleştirilen bir kişilik analizidir. Psiko-biyografilerde, ister tarihsel bir kişilik isterse yaşayan biri olsun, biyografik verileri kadar ürettiği yapıtlardan yola çıkarak kişiliğinin yeniden kurgulanması ve yine bu kurgudan yararlanılarak eserlerinin tekrar yorumlanması hedeflenir. Psiko-biyografisi yazılan şahsiyetin yapıtları üzerinden gidilerek kullanılan biçim, olay ve anlam katlarının çözümlenmesiyle, bilinçli ve bilinç dışı motivasyonları ile savunma mekanizmaları psikolojik ve psikanalitik kavramlarla analiz edilir. Basit bir biyografiden ziyade, bireyle ilgili gerçek verilerden yola çıkılarak gerçekleştirilen bir kişilik analizi olan psiko-biyografinin öncüleri psikanalistler olsa da, psiko-biyografi yazımında başvurulan tek psikolojik yaklaşım psikanaliz olmayıp, diğer psikolojik yaklaşımlara da müracaat edilmektedir. Psiko-biyografiye konu olan bireyler genellikle çeşitli özellikleriyle ön plana çıkmış ve tarihe mal olmuş kişiliklerdir. Daha çok bu tür insanların psiko-biyografilerinin yazılma nedeni, diğer insanların onları daha iyi tanıma ve anlama isteğinin yanında, çeşitli açılardan topluma rol model olma durumlarıdır. Din psikolojisinin tarih sahnesine çıktığı yıllarda belirmeye başlayan psiko-biyografik çalışmalar aynı hızla devam edememiş, uzunca bir süre bir nekahat dönemi yaşanmıştır. Makalede din psikolojisi tarihinde ortaya çıkan psiko-biyografik hareketin dünyada ve ülkemizde geçirmiş olduğu evrim bazı değerlendirmelerle birlikte ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Psiko-Tarih, Psiko-Biyografi, Psikoloji, Psikanaliz



^a Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, faruk.karaca@erdogan.edu.tr

PSYCHO-BIOGRAPHY TRADITION IN THE HISTORY OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

Although psychobiography has a history of nearly a century, it has received increasing attention, especially in the last quarter century. Psychobiography is a personality analysis based on real data about the individual rather than a simple biography. In psycho-biographies, whether it is a historical personality or a living person, it is aimed to re-construct his personality based on the works he produces as much as his biographical data and to reinterpret his works by making use of this construction. By analyzing the layers of form, event and meaning used by going through the works of the person whose psychobiography is written, their conscious and unconscious motivations and defense mechanisms are analyzed through psychological and psychoanalytic concepts. Although the pioneers of psychobiography, which is a personality analysis based on real data about the individual rather than a simple biography, are psychoanalysts, psychoanalysis is not the only psychological approach applied during the process of making psychoanalysis, other psychological approaches have also been adopted.

Individuals subject to psychobiography are generally personalities that have come to the forefront with various characteristics and have become historical. Rather, psycho-biographies of such people are written because they are role models to society in various ways, in addition to other people's desire to know and understand them better. Psycho-biographical studies, which began to appear in the years when the psychology of religion appeared on the stage of history, could not continue at the same speed and experienced a period of convalescence for a long time.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Yaklaşık bir asardan fazla bir geçmişe sahip olmasına rağmen, özellikle son çeyrek asırda gittikçe artan bir ilgi görmeye başlayan psiko-tarih, diğer adıyla psiko-biyografi, öznelerin hayatlarının tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde anlaşılması için, psikolojik bakış açısıyla yazılması olarak tanımlanmaktadır (McAdams, 2006). Zira biyografileri yazılmak istenen bireylerin, içsel hayatlarının aydınlatılması için psikolojik teoriler ve araştırmalardan yararlanmak gerekmektedir (Shulz, 2001). Bir ayağı edebiyatta olan psiko-biyografinin temel ayağı psikolojidir.

Psiko-biyografide, ister tarihsel bir kişilik isterse yaşayan biri olsun, biyografik verileri kadar ürettiği yapıtlardan yola çıkarak kişiliğinin yeniden

kurgulanması ve yine bu kurgudan yararlanılarak eserlerinin tekrar yorumlanması hedeflenir. Psiko-biyografisi yazılan şahsiyetin yapıtları üzerinden gidilerek kullanılan biçim, olay ve anlam katlarının çözümlenmesiyle, bilinçli ve bilinç dışı motivasyonları ile savunma mekanizmaları psikolojik ve psikanalitik kavramlarla analiz edilir. Basit bir biyografiden ziyade, bireyle ilgili gerçek verilerden yola çıkılarak gerçekleştirilen bir kişilik analizi olan psiko-biyografinin öncüleri psikanalistler olsa da, psiko-biyografi yazımında başvurulan tek psikolojik yaklaşım psikanaliz olmayıp, diğer psikolojik yaklaşımlara da müracaat edilmektedir.

Psiko-biyografiler kısmen roman niteliği taşısa da, onlar konu uzmanları tarafından psikolojik bakış ve gerçeklere uygun olarak kaleme alınırlar. Psiko-biyografi yazarının romancıdan temel farkı, bilimsel gerçeklere ve ele aldığı kişinin yaşamına bağlı kalma zorunluluğudur. Bu yönüyle psiko-biyografi bir yönüyle bilim, bir yönüyle de sanat niteliği taşımaktadır.

Ele alınan şahsiyetlerin hayatlarının bir alan ve bölümünü değil, bütünü kuşatacak bir yapıya sahip olan psiko-biyografik çalışmaları nicel çalışmalardan ayıran en önemli unsur, anonim katılımcılar yerine özneyi ismiyle ele almasıdır. Üzerinde çalışılan kişiliğin ruhsal analizine yönelik psiko-biyografi yazarı için ele alınan bireyin yaşamı kadar ürünleri de önemlidir. Hatta çoğu kere eserden yola çıkarak kişiliği analiz etme, psiko-biyografilerde en çok başvurulan yöntemdir. Konu tarihsel kişilikse, psiko-biyografide bireyin tarihe mal olmuş eylemleri, doğru ve yanlışları analize tabi tutulur. Psiko-biyografisi yazılan bireyin sanatçı olması durumunda ise, tarihe yön veren doğru ve yanlış eylemlerden çok, sanatçının sanat ürünleri (şairse şiiri, ressamın tablosu) ön plana çıkar.

Literatürde yaşam öyküsü araştırması (life story inquiry) ve yaşam tarihi araştırması (life history research) kavramları birbiri yerine kullanılsa da ikisi arasında ayırım yapan araştırmacılar vardır. Psiko-biyografik çalışmalarda ise bu iki teknik birleştirilmiştir. Yaşam öyküleri, somut olmaları, detaylı bilgiler içermeleri, yaşam olayları arasındaki bağlantıları kurmaları ve bireylerin yaşadıkları olayları yorumlama şansı vermelerinden dolayı kullanışlı olmuş, psiko-biyografik çalışmaların öncüsü olan Freud da, diğer teknikler yanında yaşam öyküsü araştırmasını temel yöntem olarak kullanmıştır. Hem katılımcıya hem de araştırmacıya özgürlük imkanı tanıyan yaşam öyküsü araştırmasının derinlemesine bilgi elde etme, katılımcıların hikayesini farklı bakış açılarından görebilme, farklı gerçek ve anlamlar

ortaya çıkarma konusunda avantajlı bir teknik olduğu kabul edilmektedir (Bulut, 2014).

A. Psiko-Biyograflerin Amacı

Psiko-biyografi araştırmacılarının elde ettikleri bilgiler doğası gereği biyografik olup, bu çalışmalarda amaç, elde edilen bilgileri önceden belirlenen bazı sorunların çözümünde kullanmak değildir. Bu bilgilerin kullanımında belirleyici olan etken, psikolojik değeri kadar bizatihi bilginin kendisidir. Psiko-biyografisi hedeflenen kişi, edebi anlatıma malzeme yapılacak sıradan biri değil, sosyal ve tarihsel öneme sahip biri olmak durumundadır (Hove, 1997).

Psikolojik teori ve araştırmalar ışığında tarihi mühim şahsiyetlerin hayatını analiz etme sanatı olan psiko-biyograflerin amacı, bu kişileri anlamak ve onların siyasi, dini, bilimsel ve sanatsal başarı veya başarısızlıkları, karar ve davranışlarının arkasındaki güdü veya gerekçeleri aydınlatmaktır (Kaplan, 2009). Psiko-biyografiye konu olan bireyler genellikle çeşitli özellikleriyle ön plana çıkmış ve tarihe mal olmuş kişilikler olup, psiko-biyograflerinin yazılma nedeni, diğer insanların onları daha iyi tanıma ve anlama isteğinin yanında, çeşitli açılardan topluma rol model olma durumlarıdır.

B. Psiko-Biyograflinin Zorlukları

Psiko-biyografi yazmanın çeşitli zorlukları bulunmaktadır. Onlardan birincisi tarihsel kişiliklerle ilgili yazarken kaynak sorunudur. Yeterince sağlam kaynağa ulaşamama veya ikinci el kaynaklara mahkûm kalma, ister istemez yazarın olgudan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Zira tarihsel kişiliklerle ilgili kaynaklar her ne kadar bireyin eserleriyse de, bazı eserlere ulaşamama, mevcut eserleri analiz ederken konuyla ilgili bilgi sahibi olanların görüşlerine müracaat etme ve ilgili kişi üzerine yazan diğer yazılardan yararlanmayı da zorunlu kılar. Bu durum psiko-biyografiyi ikinci el kaynaklara mahkûm ederek indirgemeci yorumların önünü açar. Zira dayanılan bilginin yanlış olması, ne kadar güzel veya ikna edici de olsa yorumların doğru olması imkânını ortadan kaldırır. Bu yüzden yaşayan veya son zamanlarda yaşamış birinin psiko-biyografisini yazmak, tarihsel kişilikleri yazmaktan daha avantajlıdır. Zira psiko-biyografi yazarı için böyle bir kişiyi çalışma konusu yapmak, onu tanıyan bireylerle söyleşi imkânı demektir. Örneğın, Erikson, Gandi ile ilgili çalışmasında onun takipçileri konumundaki Hintlilerle fikir alışverişinde bulunarak, Gandi ile birebir ilişki içerisinde olmanın bir sonucu olarak değışen çok sayıda genç insanın hayatına yön vermesini, onunla ilgili farklı bir veri kaynağı olarak

kullanmıştır. Erikson ayrıca psiko-biyografi yazarının söz konusu kişiye karşı aktarım benzeri tepkilerin kaçınılmaz olduğunu söyler. Diğer taraftan o, karşı aktarımın, farkına varılırsa bir engelden daha çok bir avantaja dönüşebileceğini de ileri sürer. Söz konusu avantaj, bir yazarın kendi karşı aktarım tepkilerinin, söz konusu kişinin hayatı boyunca etkileşimde bulunduğu insanların onu nasıl etkilemiş olabileceğiyle ilgili bir belirti sunabileceği yönündedir. Psiko-biyografi yazarı için zorluk, kendisine özgü hissettikleriyle başkasında olmasını düşündüğü hisleri ayırabilmesi konusunda yeteri kadar duygularının kaynağını anlamasından kaynaklanmaktadır (Anderson, 2010).

Psiko-biyografi yazarının atması gereken ikinci bir adım söz konusu kişiyi bilinçdışı bir değersizleştirme kıskacından korumak için empatiyi geliştirmesidir. Kişiyi empatik bir ilişki kurmak, söz konusu kişinin kişiliğiyle ilgili model üzerinden kaynağa “kulak vermede” biyografi yazarına yardım eder. Dogmatik kişilik teorilerinden kaçınarak hipotezler ile bilgi arasındaki sürekli gidip gelmeler yavaş yavaş kişinin portresinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Ancak bu yaklaşımı kullansa bile hiçbir biyograf, üzerine çalıştığı kişinin tam olarak doğru bir tasvirini yaptığını iddia edemez. Zira psikolojik yorumlamalar hiçbir zaman kesinlik taşımaz. Böyle olmasına ve birçok zorluk taşınmasına rağmen psikolojinin biyografiye uygulanma girişimini açıklamak için Edel, şu değerlendirmede bulunmuştur: Biyografın “gerçek savaşı” duvar halısının arkasındaki izin, yer halısının altındaki şeklin izini sürmesidir. Kişinin hayatındaki gerçekleri tanımlamak yeteri kadar kolaydır, ancak sadece gerçeklerin anlatılması yüzeyle etki etmez. Her birey dünyaya kendisini takdim etmenin yolunu denemiştir, fakat bunu şekillendiren “içsel mit, gizemli benlik” olan dış benlik altında gerçekleştirir. İç benliğin doğası saklıdır, neticede biyograf bütün mevcut kaynaklardan (psikoloji de bu kaynaklardan birisidir) yararlanarak bunu ortaya çıkarmaya çalışan kişidir (Anderson, 2010).

Deyim yerindeyse bireyin iç benine gidiş yolculuğu olan psiko-biyografiler çeşitli psikolojik teorilerden yararlanılarak yazılır. Bu konuda önerilen teorilerin ilki psikanalitik teoridir. Zira biyografiler sık sık söz konusu bireylerle ilgili, onların davranışlarındaki uyumsuzluklar gibi psikodinamik çözümlenmeye başvurmaksızın izah edilemeyen sorunlarla karşılaşır. Zira psiko-biyografik tarzda incelemelerin öncüsü psikodinamik yaklaşımın kurucusu Freud olmuştur. Ancak psiko-biyografiler, sadece psikodinamik perspektiften yapılan çalışmalar değildir. Bu konuda önerilen ikinci teorik yaklaşım, karakter türleri hakkındaki fikirlerin sabit olmadığını öne süren psikolojik yaklaşımdır. Zira karakter kavramı, nispeten durağan ve

sistematiik olarak düzenlenmiş düşünme, hissetme ve davranış biçimleri geliştiren bir birey ile ilgilidir. O halde bir psiko-biyografi yazarı söz konusu kişinin karakterini, o karakterin son derece karmaşık olduğunu unutmadan yeniden oluşturmakla karşı karşıya olan kişidir. Murray'ın da ifade ettiği üzere "birisinin dikkati en önemli özelliklere odaklansa bile, kişilik henüz yeterli derecede işlevsel ve geçici bütünlük olarak 5000 kelimedenden daha azıyla tanımlanamaz". Bunun nedeni kişiliğin karmaşıklığıdır. Psikolojik karakter teorisi yaklaşımlarının başarısı da sınırlı olup, bireyin farklı durumlarda belli edeceği tek boyutlu özelliklerini kolayca keşfetmek mümkün değildir. Karakter teorisine başvuran psiko-biyograf bir davranışın tümüne bunu uygulamaktan sakınmalı ve teorik düşüncelerini, bu düşünceler ile kişinin deneyimleri arasındaki uygunluğu değerlendirirken devamlı geliştirmelidir (Anderson, 2010).

Psiko-biyografi yazarı, kişilerden başka diğer bilgi kaynaklarına erişebilmelidir. O, bu bilgi kaynaklarının kişinin rol oynadığı durumları nasıl tanımladığını ve bu bilgi kaynaklarının bireyin kişiliği hakkında nasıl bilgi verdiğini öğrenmelidir. Ayrıca psikobiyoğraf imkanlar ölçüsünde kişinin tüm yaşamını mercek altına alabilmeli, olayları davranışlarının nihai etkileri işığında değerlendirmelidir.

Psikoterapistler psiko-biyografi yazma konusunda daha donanımlı olsa da, psikoterapi ile psiko-biyografi çok farklı Őeylerdir. Zira psikoterapist ile psiko-biyografi yazarı farklı Şeylere odaklanır. Örneğin bir terapist hastasının çarpık bir görüşünü meydana çıkarabilir. Zira o, hastanın uyumsuz olan davranışlarına odaklanır. Halbuki bir psiko-biyografi yazarı ele alacağı bireyin dengeli ve çok yönlü portresini açığa çıkarmakla yükümlüdür.

Psiko-biyografiler aynı zamanda inter-disipliner çalışmalardır. Belzen'e göre etnometodolojistler, antropologlar ve kültürel karşılaştırmalı din psikolojisi yapanlarla işbirliği yapmak din psikologlarının araştırmalarını renklendirebilir ve onlara Batı'daki örneklemler dışında alternatifler bulma imkanı sağlayabilir. Wundt'un ufuk açıcı önerisini yeniden gündeme getirmek gerekirse, din psikolojisi temellerini, yeterliliğini ve uygulanabilirliğini genişletecek ve böylece insani bilimsel psikolojiye katkıda bulunabilecektir. Üstelik bu strateji sayesinde akademik din psikolojisinin özellikle analitik-istatistik branşına yönelik eleştiriler sona erecek ve din psikolojisi gerek bilim adamları gerekse geniş halk kitlelerinin ilgisine uygun sonuçlar sunabilecektir. Belzen'e (1997) göre sağlıklı bir psiko-biyografi çalışması için gerekli olan üç boyutlu (Belzen, 1997) bir n

çalışma kapsamında;

- a. Öznenin fizyolojik yapısı ve onunla birlikte var olan her şey
- b. Yaşanan deneyimin yapısal bir sentezi olarak ego

c. Şahsiyetin hayatını devam ettirdiği sosyal yapı içerisinde aşırma konusu edilen şahsiyetin bir bütün olarak anlaşılması hedeflenmelidir.

Çalışma konusu yapılan şahsiyetle doğrudan bir bağlantının kurulamayışı, psiko-biyograficiler için çalışmayı zorlaştırıcı bir durumdur (Runyan, 1988). Espinosa (2008), biyografi, günlük vb. yazılı kaynakların yanıltıcı olabileceğini, dahası bilerek veya bilmeyerek verilecek yanlış bilgilerin yapılacak çalışmanın yanlış sonuca götürme riskini barındırdığını ifade etmektedir. Bu yüzden Runyan (1988) ve Elms (2007), hayatta olmayan şahsiyetler eğer çalışma konusu yapılmak isteniyorsa bunlar hakkında, sonuca ulaşmaya yetecek kadar kaynak olması durumunda çalışma yapılmasını tavsiye etmektedir.

Din psikolojisinin kurucusu W. James (1902, 2017), dini gelenek yoluyla kendilerine geçen ve onun sabit formlarını taklit yoluyla edinen ve alışkanlıklar düzeyinde yaşayan insanları araştırmanın bir fayda getirmeyeceğini, din psikologlarının onlar yerine telkin edilen duygu ve taklit davranışlarına model oluşturan özgün deneyimleri aramak durumunda olduğunu belirtmiştir. James'a göre bu deneyimler dini aşırı bir heyecan olarak yaşayan bireylerde bulunabilir ve bu tür kişilikler tıpkı biyografi sayfalarında anılmaya değer etkili aksiyonlar gerçekleştiren diğer birçok dahi gibi dini alanda "dehadırlar". Bunlar her zaman yüksek duygusal hassasiyete sahip varlıklar olmuşlar ve genellikle ahenksiz bir içsel yaşantıya sahip olmuşlar ve yolculuklarının bir bölümünde melankoliye sürüklenmişlerdir. James'ın de teşvikleriyle şahsına münhasır yüksek seviyede kişisel tecrübelerine sahip olduğu düşünülen bireyler, din psikolojisinin akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmaya başladığı ilk yıllarda önemli araştırma konularından biri olmuştur. Ancak diğer konularla kıyaslandığı zaman nispeten daha zor bir konu olan bu alandaki çalışmalar başladığı hızla devam etmemiş ve Din Psikolojisinin yaklaşık bir asırlık tarihinde istenilen seviyeye ulaştırılamamıştır (Karaca, 2004).

C. Psiko-Biyografik Çalışmaların Din Psikolojisindeki Yeri

Psiko-biyografinin ilk örnekleri yaklaşık bir asırdan fazla geçmişe sahiptir. Freud'un (1910) Leonardo da Vinci ile ilgili çalışması tarihsel figürlerin psikanalistler tarafından incelemesi açısından öncü olmuş ve 20. yüzyılın ilk 30 yılında bu çalışmalar fazlasıyla popüler hale gelmiştir. Ancak 20. yüzyılın ortalarından itibaren psikanalizin akademik psikoloji

içerisindeki yerinin gerilemesiyle birlikte psiko-biyografik çalışmaların popülaritesi ve sayısı da azalmaya başlamış, aynı yüzyılın ikinci yarısında Erikson'un, Martin Luther ve Gandhi ile ilgili uluslararası etkisi olan çalışmaları psiko-biyografiyi yeniden ilgi odağı yapmıştır. Son çeyrek asırda ise öyküsel psikolojinin popülaritesinin artmasıyla psiko-biyografik çalışmalar hem yöntem hem de teorik köken açısından yenilenme ihtiyacı duymuş, bu ihtiyacın sonucu olarak psiko-biyografi ile ilgili ilk el kitabı Schultz tarafından yayımlanarak psiko-biyografik araştırmalar ülkemiz de dahil olmak üzere Avrupa, Amerika ve Güney Afrika'da uluslararası biçimde popülaritesini artırmıştır (Hoboken ve ark., 2010; Kóváry, 2011).

Freud (1910) *Leonarda da Vinci* üzerine yaptığı çalışmayla psiko-biyografik hareketin gerçek başlatıcısı kabul edilmektedir. Leonardo'nun dehasına ve yaşantısına ilgi duyan Freud, Jung'a yazdığı bir mektupta, onu Leonardo'nun eserlerini analiz etmeye götüren gerçek sebebin bir hastasının Leonardo'ya çok benzemesini göstermiştir. Aynı mektupta Jung'dan İtalya'dan onun çocukluk ve gençlik dönemi hakkında kitap getirtmesini istemiştir. Zira çocukluğu hakkında çok detaylı bilgi bulunmayan Leonardo 1452 yılında Floransa ile Empoli arasında ufak bir şehir olan Vinci'de evlilik dışı bir ilişki sonucu doğmuştur. O dönemlerde evlilik dışı dünyaya gelen çocuklara halk arasında iyi bir gözle bakılmamaktadır. Annesi başka bir adamla evlenir. Babasının da ikinci evliliği çocuksuz kalınca Leonardo küçük yaşta baba evine alınır ama bir süre sonra orayı da terk eder. Daha sonra eşcinsellikle suçlanır. Bu durumdan aklansa da bu olay onun psikolojisinde önemli bir tahribat yapar. Gençlik dönemine ait çok fazla bilgi bulunmayan Leonardo, sonraları Milano dükünün sarayına lavtacı görevine atanır ve hakkındaki bilgilere bu tarihten sonra daha kolay erişilebilir. Freud'un ilgisini çeken asıl konu ise Leonardo'nun çocukluk dönemi ve neden sıklıkla eserlerini tamamlanmadan bırakmasıdır. O, bu durumu Leonardo'nun sevgi ve nefret kavramlarına bakışı ile açıklamaya çalışır. Buna dayanak olarak Leonardo'nun bir cümlesini kullanır: *"Büyük sevgiler, sevilenin adamakıllı tanınmasından kaynaklanır. Sevi nesnesi yeterince tanınmadığı zaman yeterince seviemez"*. Freud, Leonardo'nun bu cümledeki yanlısını da bildiğinden emin olarak; *"Bir nesneye karşı sevgi ve nefret duyguları beslemek için, bu duygulara konu edilen nesneyi tamamen incelemek anlamak gerekmez, insanlar içtepisel yoldan severler, sevgileri duygusal nedenlere dayanır"* der. Freud'a göre Leonardo'nun sevgi anlayışı şöyle bir özellik taşır. Duygular dizginlenir ve araştırma içgüdüğü ortaya çıkar ve onun duyguları artık araştırma güdüsünün etkisi altına girer. Freud'a göre Leonardo sevgi ve nefret duygularına göre hareket etmemiş daha çok nedenleri araştırmış aynı

babasının yeni evliliğinde çocuksuz kalması yüzünden Leonardo'yu evine alması gibi, o da çocuklarına yani eserlerine ilgisiz ve sevgisiz davranarak yarım bırakmıştır. Leonardo'nun cinsel ilişkiden öğrendiği yönündeki kayıtlara dikkati çeken Freud onun eşcinsel eğilimlere sahip olduğunu kabul etmekle beraber, bunun aktif bir eşcinsellik olmadığını not etmiştir. O, Leonardo'nun Hıristiyanlıktan uzaklaşması meselesine özellikle eğilmiş, hatta din hakkında ileri sürdüğü önemli teorilerinden birini, yani tanrı tasavvurunun ebeveyn projeksiyonu olduğu tezini bu bağlamda dile getirmiştir. Freud bu tasavvurun gençlerdeki baba otoritesinin zayıflamasıyla kaybolacağını ileri sürmüş ve Leonardo'nun dogmatik dinden uzaklaşmasını bu çerçevede açıklamıştır. Leonardo'yu çocukluk hatıralarından hareketle analiz eden Freud, psiko-biyografi denemesiyle onun cinsel kimliği ve dehasını psikanalitik perspektiften açıklamaya çalışmış, ancak dini kimliğiyle ilgili açıklamaları yetersiz kalmıştır.

Ele aldığı metinlerdeki tiplerle yazarı özdeşleştiren veya metindeki tiplerin toplamından çıkacak psikolojik örüntünün o metnin yazarını vereceğini düşünen Freud ünlü Rus Romancısı Dostoevsky'nin meşhur Romanı Karamazov Kardeşleri isimli eseri ekseninde "Dostoevsky and Parricide (1928, 2001) ismiyle Dostoevsky'le ilgili bir psiko-biyografik çalışma da yayımlamıştır. Freud tam bir psiko-biyografik bir çalışma olmasa da, geliştirmiş olduğu psikanaliz yöntemini Yahudilik dinine uygularken Hz. Musa üzerine yaptığı analizleri "*Musa ve Monoteist Din*" (1939) adında yayımlamıştır. Eserinde milletlerin ihtiyaç ve sıkıntıları üzerine mitsel kişilikler ürettikleri tezinden hareketle, Hz. Musa'nın gerçek bir kişilik olup olmadığını sorgulayan Freud; Musa'nın Yahudi değil, Mısırlı olduğu; Yahudilere sunduğu dinin, Mısır Firavunu IV. Amenophis'in Aton'un dini olduğu; erkeklerin sünnet olma adetinin Mısır'dan getirildiği ve Yahudilere empoze edildiği; Mısırlı Musa'nın, Yahudilerce öldürüldüğü, ancak Medyenli Musa'nın ortaya çıktığı ve bu iki Musa'nın birbirleriyle karıştırıldığı; primal babayı öldürme suçunun Musa'da tekrarlandığı ve bu iki olaydan duyulan pişmanlıkla İsa'nın bu ikisinin yerine ortaya çıkmasından ibaret beş temel tez ortaya koymuştur. Freud birinci tezini isminden yola çıkarak ve mitlere dayandırarak ortaya koymuş ancak, mitlerde bu iddiaları ispatlamak için yeterince delil olmadığını kendisi itiraf etmiştir. Musa'nın Yahudilere sunduğu tek Tanrılı dinin eski Mısır dini olduğu tezi ise daha sonraki araştırmacılar tarafından düalist veya henoteistik bir din olarak tespit edilmiş olup, Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının tespitlerine göre, Yahudilerin dini gelenekleri daha çok Mezopotamya kaynaklıdır ve bu gelenekte her klanın bir Tanrısının bulunduğu politeist bir yapı vardır.

Sünnet geleneğiyle ilgili tez ise Mısır'dan kaçan bir halka peygamberlerinin onlara Mısır'ı hatırlatacak gelenekleri empoze etmesi makul olmayacağı gerekçesiyle fazla taban bulamamıştır. Freud eserinde tarihçi Sellin'in teorisinden hareketle, Musa'nın Akhenaton'dan aldığı dini onun gibi diktacı bir şekilde yaydığı için Sami ırkı tarafından öldürüldüğünü iddia eder. Böylece Yahudi tarihinde bir travma yaşanır, ancak daha sonra Yahudiler yaptıklarına pişman olurlar ve Musa'nın Tanrısına dönerek bu dini yeniden canlandırırlar. Freud, burada Darwin ile Musa arasında her ikisinin de önceden tenkit edilip sonradan takdir edilmesi açısından benzerlik kurar. Ferdin psikolojik yapısının da bu sürece uygunluğundan bahseder. Şöyleki egonun akli yönünün duygusal yönünü yenmesi için zamana ihtiyacı vardır. Kanaatlerine aykırı bir şey öğrenen insan onu ancak zamanla kabul edebilir. Freud'a göre tıpkı kişilik özelliklerine benzenilmek istenmeyen anne-babaya ileriki yıllarda benzenildiği gibi Yahudiler de yaşadıkları travmadan bir müddet sonra pişman olarak öldürdükleri Musa'nın dinine dönerler. Freud'a göre Musa'yı öldürdüklerine pişman olan Yahudiler 2-3 nesil sonra onun yerine başka bir Musa bulmuştur. Ancak tarih, bu iki Musa'yı birleştirmiş ve teke indirgemıştır. Freud, iki Musa tespiti Yahudi tarihine uyduğunu, çünkü iki halkın (Mısır ve Kenan) bir araya gelerek ulus oluşturması, bunların tekrar dağılarak iki krallık kurmaları, Eski Ahit belgelerinde var olan iki Tanrı ismi gibi Yahudi tarihinin düalitelerle dolu olduğunu söyler. Ona göre Musa'nın öldürülüşü, primal babanın öldürülüşünün bir başka örneğidir ve irki bilinçaltına yerleşmiştir ve Musa'nın verdiği yeni bir Tanrı fikri değil, uzun zaman önce insanlığın bilincinde kayan primal tecrübeyi canlandırmaktadır. Tıpkı ilkelerin babalarının öldürmeleri üzerine bir din bina etmeleri gibi, Yahudiler de öldürdükleri Musa'dan dolayı pişmanlık duymuşlar ve onun dini arkaik olarak ortaya çıkmıştır. Ancak ilkelerin babalarını öldürme nedenleri, babalarının kurdukları hakimiyetten dolayı değil, cinsel kıskançlıktan dolayıdır. Musa'nın öldürülüşünde böyle bir neden yoktur. Ona göre Yahudilerin Musa'yı öldürmeleri, onun dini tebliğindeki propagandasından hoşlanmamalarından dolayıdır (Köse, 2000:137-165).

Psikoloji ve din psikolojisi disiplinin tarihi gelişiminde önemli şahsiyetlerden biri olan G. Stanley Hall'ın (1917) Hz. İsa üzerine yazdığı psiko-tarihsel çalışma, psiko-biyografik çalışmalara da öncü olmuştur. Birey olarak Hz. İsa'nın incelenmesinden çok, genetik psikoloji çalışmalarına bir katkı amacıyla girilen çalışma, İsa'nın psikolojisinden çok onu yansıtanların psikolojisidir. İsa ve grubunun yeni bir iç yönelimle nasıl yeni bir bilinç geliştirdiği üzerinde durulan çalışmada, İsa'nın hayatı, işi ve bugünün dünyasını nasıl etkilediğine dair psikolojik analizler bulunmaktadır.

Çalışmasını Psikoloji Işığında İsa Mesih ismiyle yayımlayan Hall, çalışmasına İsa'nın fiziksel kişiliğiyle başlamış ve onun boyu, bedensel oranları, gücü, ten rengi, mizacı, sağlığı, yakışıklılığı, etkileyiciliği, ses tonu, jest ve mimikleri, kişilik özellikleri ve sıradan insanlardan farklı olup olmadığını sorgulamıştır. Daha sonra Pavlus'tan skolastik dönemin sonuna kadar literatürde geçen Hz. İsa'yı ele alan yazar zamanla doğüstü niteliklerinden mahrum bırakılan, büyük bir din öğretmeni ve reformcusu olarak sıradan bir insan boyutuna indirildiği tespitinde bulunmuştur. Çalışmasında Hz. İsa'nın karakterine yönelen Hall, psikolojinin gelecekteki en büyük görevlerinden birisinin, Tanrı ve Hz. İsa'yı Hristiyan dünyasına yeniden yorumlamak olduğunu ve bunun resim, heykel, şiir, drama ve edebiyatla yakından ilişkili olduğunu belirtmiştir. Reaksiyonların psikolojik olarak ele alınmasının daha kolay ve faydalı olduğunu düşünen Hall, reel olgu ve ona verilen tepki arasındaki ayrımı nadiren ele almış, örneğin İsa'nın fiziksel doğumunun psikolojisini tartışmazken, bu efsaneyi şekillendiren zihinsel süreçleri tartışarak kendi psikolojik yorumlarını eklemiştir.

İkinci cildi Mesihçilik, oğul olma durumu ve krallık konuları ile başlayan çalışmada öncelikle ilkel insanlar arasında Mesihçiliğin nasıl ele alındığı hakkında bilgiler verilmiştir. İbraniler arasındaki görüş ayrılıklarının da ele alındığı çalışmada, daha sonra İsa'nın Mesih oluşu hakkında bazı konuları tartışılmış ve İsa'nın kendisini Tanrı olarak kabul etmedeki başarısı ve Yahveh isminin gelişimi ele alınmıştır. Tanrı'yı insan formunda somutlaştırmak olarak açıklanan 'theanthropic' kurgunun gelişiminin ele alındığı çalışmada, yazar bu olgunun Mana teorileri ile ilişkisini ve babalık duygusunun gelişimini de ele almıştır. Oğul olma ve Mesihlik kavramlarının üzerinde duran yazar, oğul olma olgusunun Mesihliğin önüne geçmesini değerlendirdiği eserinin "İsan'ın Eskatolojisi" bölümünde eskatolojik görüşün kurucuları, psikolojinin Hristiyanlıkla ilişkisi, İsa'nın plan değişikliği ve "ölüm arayışının" nedenleri, mevsimsel değişikliklere dayalı ilahi karakterlerin yeniden dirilişi ve büyük etnik dinlerde ölüm ilişkisini ele almıştır. İsa'nın ahlakı ve ibadet konusunun işlendiği bölümde İsa'nın vaazındaki ahlaki öğretilerin özü, bireyin bütüne bağlılığı, arı ve karınca, ilkel totemik toplum, fedakarlık ve karşılıklı yardım, totemciliğin yorumları, doktrinlerin şekillenmesi ve erken Hristiyan dünyası, İsa'nın bilime karşı tutumu, ilkel insanlar arasında ibadetin evrimi, biçimi ve anlamı, ibadetin bilim dünyasındaki yeri, psikolojik ve pedagojik etkisi üzerinde durulmuştur. Kissalar bölümünde 53 adet kışanın ele alındığı çalışmanın onuncu bölümünde İsa'nın mucizeleri örnekleri ile detaylıca ele alınarak diriliş, doğa mucizeleri ve diğer mucizeler de işlenmiştir. Çalışmanın

son bölümünde İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişini ele alan Hall, en geniş bilinen simge olarak tanımladığı kutsal haçın hikayesini anlatarak başladığı bölümde aşk ve ölüm psikolojisi arasındaki benzerlikler, dirilişe inanma, Kutsal ruhun hediyesi, ölüm ve ölümsüzlük, arınma ve tasfiye psikolojisi, suçluluk tabusu, günümüzde insan ruhunu baskı altına alan günah ve suçluluk hissi ve İsa tarafından yapılacak büyük kurtuluşun modern terimlerle ifade edildiği şeyler irdelenmiştir.

Profesyonel psiko-biyografinin düzenli olarak gelişimi din psikolojisinin klasikleri arasında sayılan ve Erik Erikson tarafından kaleme alınan *Young Man Luther-Genç Adam Luther* (1959) isimli kitapla başlamıştır. Erikson'un Luther üzerine yazdığı bu kitap, dinî hayatın psikolojik açıdan açıklanması konusunda psikanalitik perspektiften yapılan katkının etkileyici örneklerinden biri kabul edilmektedir. Kitap, Luther'in ilk dönem hayatı, ev ve ebeveyninden ayrılışı ve daha sonraki çalışmalarına hazırlanmasını içine alan keşiflik yıllarını kapsamaktadır. Bir analist olarak Erikson'a göre Luther, üzerinde terapi yapılan bir vaka, bir hasta değil, sadece bazı şeyleri göstermek için kullanılan bir figürdür. Din ile ilgili herhangi bir önyargı taşımadan önemli bir dinî şahsiyet olan Luther'i bilimsel bir yöntemle sistematik ve esaslı bir araştırma konusu yapan Erikson, Luther'in gençliğinde yaşadığı dinî krizi, tarihsel ve psikolojik bir perspektiften inceleyerek, dinî kolektif bir nevrozla mukayese eden ve onu uzamış çocuksu yaşantılar şeklinde değerlendiren klasik psikanalitik yaklaşım, ego psikolojisi ve psiko-sosyal gelişim teorileri ışığında yeniden değerlendirmek istemiştir. Erikson'a göre Luther'in büyüklüğü, sıklıkla uğruna kavga yapabileceği bir neden manasına gelen şifayı buluncaya kadar çekmiş olduğu ıstıraplardan gelmektedir. Zira o, ancak yaşadığı dönemin kültürel ve siyasi atmosferinde anlaşılabilir sert bir kimlik krizi sürecinden geçmiştir. Çalışmasında Luther'in bireysel içsel kaynaklarla karışan geleneksel dış kaynakları kullanıp onlardan nasıl yeni bir insan yarattığını göstermek isteyen Erikson, dindar birisi olan Luther'le ilgilenmeye başladığı andan itibaren din ile ilgili yapmış olduğu tasvirleri oldukça önemsemiştir. Ona göre din, psikoloji ve psikanalizde olduğu gibi başkalarına gösterilebilen şeylere benzemeyen, ruhun derinliklerinde hissedilen gerçeklikle ayrıntılı bir şekilde ilgilenmekte ve onu anlamlı kelimelere, imajlara, insan varlığını çevreleyen karanlığın ötesine giden kodlara, bütün anlayış ve kavrayışı kaplayan bir ışığa dönüştürmektedir.

Erikson (1969) benzer bir çalışmayı Albert Einstein'ın "Gelecek kuşaklar onun gibi birinin yeryüzüne gelmiş olduğuna inanmakta güçlük çekeceklerdir" sözleriyle tavsif ettiği Gandhi üzerine yapmıştır. 1869'da

Hindistan'da doğan Gandhi, Londra'da eğitim görmüş ve daha sonra ırkçılığın en kötüsünü bizzat yaşadığı Güney Afrika'da avukatlık yapmaya başlamıştır. Yaşarken İngilizler için bir suçlu, Müslümanlar için bir kahraman, Hindular içinse kutsal bir adam olan Gandhi, ırkçılığa ve sömürgeciliğe karşı gösterdiği pasif direnişle koca bir ulusu bağımsızlığa taşımasıyla tarihin akışını değiştiren kişiliklerden biri olmuştur. Çalışmasında yoluna bağlılığı ve dürüstlüğünden bir an olsun taviz vermeyen ve değişime önce kendinden başlayan Gandhi'nin Umman Denizinde bir yarımada olan Kathiawar'daki çocukluk yıllarını ile Londra ve Güney Afrika'daki sürgün yıllarını analiz ettikten sonra, 1918 yılında Ahmedabat'ta tekstil işçileriyle öncülük yaparak başlattığı sivil itaatsizliği detaylı bir şekilde analiz eder. Erikson'a göre şiddet içermeyen devrimci bir tür ritüelleştirme eylemi, işçilere belirsiz bir zafer kazandırmışsa da, onların bu eylemler sırasında gösterdikleri olağanüstü disiplin ve cesaret daha önemlidir. Erikson'a göre Britanya İmparatorluğunun Hindistan'a yaptığı en büyük zarar kimlik kaybıyla sonuçlanan kültürel saldırıdır. Gandhi'nin geliştirdiği sivil itaatsizlik stratejisi yanlışlarla mücadele konusunda diğer siyasi eylem biçimlerinden daha iyi olduğu gibi daha etkilidir ve irrasyonel şiddetin temel kaynağı olan "doğru ve fanatik ahlak"ın ürettiği hastalığı tedavi etmeyi gözetmekte olup, bir taraftan devrimci hedefler peşinde koşarken insanları bölmek yerine onları uzlaştırmaya çalışan ve onları tek bir tür olarak daha kapsayıcı bir kimlikte buluşturmaya çalışan tek politikadır. Erikson, ebeveyninin özellikle de annesinin kişiliği üzerinde oldukça etkili olduğunu belirten Gandhi'nin kişiliğini babasının başı olduğu büyük aile (amcalar, halalar ve kuzenler) bağlamında analiz etmiş, küçük Moni'nin büyümesi ve Gandhi'ye dönüşmesini dikkatle, özenle ve metodik olarak izlemiştir. Gandhi'nin oğulları ve özellikle ilk çocuğu Harilal ile ilişkisini ayrıntılı olarak ele alan Erikson'a göre bazı kültürel operasyonlar yapmayı deneyen Gandhi'nin temizlik konusundaki ısrarı, koyu cildin sembolik kirliliğini değiştirmekle ilgilidir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi psiko-biyografi türünün tarih sahnesine çıkması din psikolojisi ile sıkı bir ilişki içinde olmuştur. Zira takip eden süreçte de din büyükleri üzerine yazılan psiko-biyografilerin birçoğu din psikologları tarafından yazılmıştır. Örneğin Oscar Pfister'in Zinzendorf üzerine yaptığı çalışmalar (1910), Sunden'in (1959/1966, 1987) ve öğrencilerinin çalışmaları (Wikström 1980; Holm 1987) diğer İskandinav araştırmacıların çalışmaları (Geels 1980; Akerberg 1975, 1978; Hoffman 1982), Vergote'un (1978/1988) Azize Terasa ve diğer mistikler üzerine yaptığı çalışmalar ve Aziz Augustine üzerine yapılan psikolojik çalışmalar bu

eksende gerçekleştirilen araştırmalardan bazılarıdır. (Capps-Dittes 1990). Ayrıca bir bireyle sınırlı olmayan psiko-tarihsel din psikolojisi çalışmaları da vardır. Bu konuda Freud (1913/1964) Pfister (1944/1949), Carroll (1988) gibi isimler ön plana çıkmaktadır (Belzen, 2007).

D. Türkçe Din Psikolojisi literatüründe Psiko-Biyografik alışmalar

Ülkemizde ilk psiko-biyografi denemeleri de din psikologlarına aittir. Bunlardan birinde Yavuz “Yunus Emre’nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar” (1990) isimli bir çalışmasında kronolojik bir psiko-biyografiden ziyade daha çok Yunus Emre’nin tasavvufi kişiliğini analiz etmeye çalışmıştır. Çalışmaya göre Yunus tasavvufi hayatın içine girmiş ham benini işlemek suretiyle olgun bir kişilik haline getirmeyi hedeflemiştir. O bu hedefe aşk ateşiyile varabileceğine inanmış ve kendini içten içe harekete geçirmiştir. Nitekim onun nefsi ilahi aşkın ateşinde eridikçe olgun insan olma yolunda yükselmiş ve böylece ham olan beninden uzaklaşarak ilahi aşkı içine sindire sindire gerçek aşkın sahibi Rabbe ulaşmıştır. Yunus Emre henüz olgunluk seviyesine ulaşmadığı başlangıç aşamasında kendisini hem dış hem de iç dünyaya açık tutmuş, sürekli topladığı tecrübelerle iç ve dış dünyasını yakından tanıma fırsatı yakalamış ve böylece yaradılış gayesi içinde kendi yerini ve hedefini belirlemeğe yönelmiştir. Bu zamanla içinde yaşadığı dönemin kendi çevresine hakim olan manevi havanın şartları ve imkânlar ölçüsünde, dünyaya gelirken beraberinde getirdiği ruhsal istidat ve kabiliyetlerin tedricen gelişmesiyle giderek olgunlaşmış ve kendini gerçekleştirmiş özellikler sergilemiştir. Bunun yanında o, olgunlaşma yolunda ilerlerken kendi iç dünyasına yöneldiği sıralarda zaman zaman bir yandan; “ben kimim?”, “dünyaya gelişimin hikmeti nedir?”, “ne oldum?”, “ne olmalıyım ve ne yapmam lazam?” şeklinde kendini sorgulayarak yaradılışın sırrını çözmeye çalışmıştır. Yavuz, Yunus Emre’yle ilgili benzer analizler yaptığı diğerk bir çalışmasını “Yunus Emre’nin Kişiliğinde İnsanın Kendini Bulması” (2001) ismiyle yayımlamıştır.

Türk din psikolojisi literatüründe psiko-biyografinin öncüsü olan Yavuz, benzer formatta iki doktora tezi yaptırmıştır. İmamoğlu tarafından yapılan *Mehmed Akif’te Dini Hayatın Psikolojisi* (1991) tez çalışmasında Mehmet Akif Ersoy’un hayatı Psiko-biyografik perspektiften ele alınarak yaşadığı dönemin psiko-sosyal ve siyasi şartları çerçevesinde daha çok şiirleri ekseninde kişilik analizine tabi tutulmuştur. İlgili alışma daha sonra *Mehmet Akif ve İnanan İnsan* (1996), İman ve Aksiyon Adamı Mehmet Akif (1997) adlarıyla yayımlanmıştır. Çalışmada yapılan tespitlere göre; Mehmet

Akif samimi bir dindar şahsiyet olarak değerlendirilmiştir. Çocukluk yıllarından itibaren merak duygusu onu dünyanın içine çekmiş ve giderek derinleştirmiştir. Hayatı sözü özüne-özü sözüne uygunluğu açısından samimi, ciddi ve değerli bir örnek teşkil eder. Çalışmada edibin, eserinin muhtevasını örerken insanlara, olaylara ve eşyaya daha çok da kendi benine dayanarak baktığı gerçeğinden hareketle, kendine fikir, düşünce ve tasavvur geliştirdiğine dikkat çekilmiştir. Bu açıdan Akif'in eserlerine bakınca ibadetine düşkün bir profil ortaya çıkar. Bunun haricinde eserde Akif'in şahsiyetinin temelini teşkil eden kulluğu sürekli ibadetle beslediği ve kişiliğini olgunlaştırdığı tespiti yapılmıştır.

Kerim Yavuz danışmanlığında yapılan ikinci psiko-biyografik çalışma Certel tarafından gerçekleştirilen *Ebu Talib El-Mekki'de Tasavvufi Yaşayış* (1993) isimli doktora tezidir. Çalışmada doğum tarihi tam olarak belli olmayan ve İran civarında doğduğu kabul edilen, ancak daha sonra Mekke'ye yerleşip bu nispetle anılarak 10. yüzyılın sonlarına doğru burada ölen Mekki'nin daha çok tasavvufi kişiliği ele alınmış ve psikolojik perspektiften analiz edilmiştir. Eserde Mekki'nin Kut'u'l-Kulub isimli eserinde kendi ruhsal durumu ve bilinç açılımları üzerine verilen bilgiler ekseninde konuya yaklaşmış ve Mekki'nin, tasavvufun tüm merhalelerini yaşayarak tecrübe etmiş bir birey olduğu tespiti yapılmıştır. Yazar, Mekki'nin anlattıklarının ortalama dindarların anlayabileceği seviyede şeyler olduğunu, aslında Mekki'de bundan daha fazlasının bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu çalışma daha sonra *İmân ve Ahlâkta Kemâlin Yolu* (1995) ismiyle basılmıştır.

Türkçe din psikolojisi literatüründe seyrek de olsa benzer çalışmalar son zamanlarda da yapılmaya devam etmektedir. Bunlardan birinde Büyükbaş, Nurettin Topçu'da *Dini Yaşayışın Psikolojisi* (2002) ismiyle bir Y. Lisans çalışması yapmıştır. Çalışmada Topçu'nun hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserlerine yer verildikten sonra din anlayışına geçilmiş, dini yaşayışın temel unsurları inanç ibadet ve dini duygu bağlamında ele alınmıştır. Topçu'ya göre dini hayatın ahlaki boyutuna da değinilen çalışmada mistik dini yaşantı üzerinde durulmuş ve imanın estetik ve mistik olarak ikiye ayrıldığı tespitinde bulunulmuştur. Topçu'ya göre estetik imandan sanat iradesi, dini veya mistik imandan ise din iradesi doğmakta olup, sanatın dine taşıyıcı bir enstrüman olduğu, ibadetlerin bireyin şuuruna Allah'ı çağıran diyaloglar olduğu, ibadetlerde amacın sadece kul-Allah yaklaşması değil, bireyde saygı, merhamet ve insanlara hizmet duygularını harekete geçirerek onu olgunlaştırması olduğu tespitleri yapılmıştır. İbadetlerin anlamsal boyutunun yakalanamaması durumunda bedene eziyet olacağını değerlendiren Topçu'ya göre dinin temelinde sevgi vardır ve Allah'a sadece

sevgiyle ulaşılabilir.

Diğer bir yüksek lisans alışması Esen (2009) tarafından Necip Fazıl Kısakürek üzerine yapılmıştır. Çalışmada Kısakürek'in kronolojik biyografisi verilmiş ve bu kronolojik sıra içinde Necip Fazıl'ın yaşadığı dinsel değişim ve bu süreci etkileyen temel faktörler üzerinde durulmuştur. Daha sonra Kısakürek'in şiirlerinde din anlayışı üzerinde durulmuş, konu Allah tasavvuru, nefse muhalefet, zikir, ilahi aşk, tefekkür, ölüm ve ahiret tasavvurları başlıklarında işlenerek, şairin yaşamındaki dinsel değişim tecrübesi psikolojik açıdan analiz edilmiştir.

Karaca danışmanlığında gerçekleştirilen bir doktora çalışması yakın tarihte vefat eden önemli bir fikir adamı ve şair Ömer Lütfi Mete üzerine yapılmıştır. Çalışma Freud'un çocukluk ve cinsellik vurgulu psiko-biyografi yöntemiyle değil, Erik Erikson'un gençlik ve kimlik vurgulu psiko-biyografi yöntemiyle gerçekleştirilmiş ve çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Mete'nin hayatı çocukluğundan itibaren ele alınarak analiz edilmiştir. Çocukluk yıllarında babasıyla yaşadığı gerilimli ilişkilerin hayatına özdisiplin olarak yansıdığı şeklinde değerlendirilen çalışmada, annenin güvenli bir bağlanma figürü olarak güçlü bir kişilik gelişimine önemli destek sağladığı bulgulanmıştır. Mete'nin kimlik kazanımı sürecinin aldığı din eğitimiyle yakın ilişkili olduğu, liseden önce tamamlamış olduğu klasik din eğitimi sonucunda lise yıllarında camilerde vaaz edebilecek kadar dini bilgiye sahip olmasının onu ön plana çıkarması, dersine giren öğretmenlerinin Cuma namazlarında arkasında namaz kılması gibi durumların bir taraftan özgüvenini desteklerken diğer taraftan ergenlik yıllarında karşılaşılan kimlik bocalamasından onu kurtardığı ve erken yaşlarda yapılan dini kimliğin onu kimlik krizinden kurtardığı tespitlerinin yapıldığı çalışmada, Mete'nin yaratıcı ve üretken kişiliğinin Erikson modelindeki kimlik krizlerini başarılı bir şekilde çözümlemesine bağlanmış ve benlik bütünlüğüne ulaştığı sonucuna varılmıştır (Kahveci, 2019).

Karaca tam bir psiko-biyografik çalışma olmasa da, benzer yöntemle gerçekleştirdiğı bir çalışmada şair İsmail Hakkı Aydın'ı incelemiştir. şairin o zamana kadar yayımlanmış olan şiirlerinden hareketle yapılan kişilik analizlerini içeren çalışmaya göre varlık problemi ve manevi olgunlaşma sorununu ana tema olarak işleyen Aydın'ın insan eksenli varlık problemini Tanrı'yla özümlediğı görölmektedir. Ancak şair tarafından kaynak ve kökeni Tanrıyla açıklansa da, bir bütün olarak insanın ve özellikle insanın i dünyasının son derece zengin enerji kaynaklarıyla mücehhez, ancak bir o kadar da anlaşılması ve anlatılması güç olduğu sonucuna varıldığı

görülmüştür. Şaire göre manevi olgunluk, Tanrı ile insan arasında sevgi ve aşk temeli üzerinde gerçekleşecek karşılıklı dinamik ruhsal bir ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ontolojik, kozmolojik, teleolojik, haberleşme vb gibi değişik boyutlardan ele alsa da, şaire göre manevi olgunluk yolu Rab-kul ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır ve bidayetden İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e gelinceye kadar görevlendirilen bütün peygamberlerin işledikleri temel konu budur. Alışılğıelenden farklı bir şekilde ifade edilmiş olsa da, şaire göre manevi olgunlaşma yolunda önemli enerji kaynaklarından biri, sahibini tövbeye yönlendiren günahlardır. Şiirlerinde vahdet-i vücut felsefesini benimsediğini ortaya koyan şaire göre sırf dini pratikler olarak bilinen ibadetler dahil hemen her şeyin temel fonksiyonu, inanan insanın şuurunda Tanrı kavramını canlı tutmaktır. Nefs muhasebesi ve özeleştirisi ise, bu sistemin sigortası pozisyonundadır. (Karaca, 2004).

Kaplan (2009) tarafından gerçekleştirilen “Leonardo Da Vinci'nin Dini Kimliği Üzerine Psiko-biyografik Bir İnceleme”de Freud tarafından gerçekleştirilen ilk psiko-biyografi çalışmasıyla aynı konu seçilmiş ve yazar hem yöntem hem de odaklanılan konu olarak Freud'dan farklı tercihlerde bulunmuştur. Zira Kaplan'a göre Freud, Leonardo'yu çocukluk hatıralarından hareketle analiz ederek cinsel kimliği ve dehasını kısmen açıklasa da onun profesyonel ve dini kimliğini açıklamada yeterince başarılı değildir. Çalışmasında Freudyen yöntemden ziyade Erikson'un gençlik ve kimlik vurgulu modelini kullanan Kaplan, Leonardo'nun gençlik yıllarında kendisine atılan eşcinsellik iftirasından oldukça fazla etkilendiğini, hatta bu durumun onu dini açıdan marjinalleştirdiğini ve geleneksel olan her şeyi topyekün reddetmeye yönelttiğinden bahseder. Kaplan, Leonardo'nun Müslüman olabileceğiyle ilgili yorumlarını Jean P. Richter'in Leonardo'nun notlarına dayanarak ileri sürdüğü şu değerlendirmelere dayandırmıştır: Bir kaç yıl süren utanç, yalnızlık ve ıstıraptan sonra Leonardo bir anlamda Hıristiyan âleminin “ötekisi” olan İslam âlemine sığınır. Böylece hem onu takdir etmeyip dışlayan dünyadan, hem de kendisini gölge gibi takip eden utançtan uzaklaşacak olan genç Leonardo, aynı zamanda kendi toplumunun horlayıp düşman gördüğü gruba dâhil olmakla, hatta onların dinini (İslam) seçmekle, kendisine iftira atıp dışlayanları cezalandırıp intikamını almıştır.

Atalay (2011) tarafından Malcolm X üzerine yapılan bir psiko-biyografi denemesinde Malcolm X'in yaşadığı üç kimlik krizi çerçevesinde konu ele alınmıştır. Araştırmada genel olarak psikolojik krizlerin özelde ise kimlik krizlerinin üretkenlik ve liderlik üzerinde pozitif etkiler yarattığı, bu durumun zenci ve köle kökenli azınlık biri olan Malcolm X'de bariz bir şekilde

gözlemlendiği sonucuna ulaşılmıştır. Zira bu krizleri yoğun bir şekilde yaşayan Malcolm X, sonradan kazandığı güç ve ünün ağır sorumluluğuyla birlikte yoğurduğu yeni kimliğiyle başlattığı yeni harekette kendini liderlik pozisyonunda bulmuş, bir ideolog ve ancak silahla durdurulabilecek bir dava adamı haline gelmiştir. O “hedefe baş koymayı” bir slogan olarak ön plana çıkarmış ve sloganına uygun olarak amacı uğruna kendini feda ederek tarihin kaydettiği kahramanlar arasında yerini almıştır.

Gürsu tarafından Hasan Basri Çantay üzerine psiko-biyografik bir deneme niteliğinde yapılan çalışma (2015), kapsamlı olmasa da Türkçe din psikoloji literatürüne katkı sağlayıcı niteliktedir. Çalışmada Çantay'ın temel kaygılarından birinin yalıtılma olduğu tespiti yapılmıştır. Çantay da varoluşsal bir yalıtımdan ziyade bir dönem takip edilmesi nedeniyle sık sık gizlenip tek başına kalmasından kaynaklanan dönemsel bir kişilerarası yalıtım söz konusudur. Bütün bu kaygılı yaşantılar daha o yıllarda yoğun öfke olarak kendisini göstermiş, Çantay'ın yaşadığı bütün bu zorlukların normal kaygı sınırlarını aşmış ölüm kaygısı şeklinde tezahür ettiği tespiti yapılmıştır. Çantay, kendisini bu zor durumdan asıl kurtaranın dindarlığı, Allah'ın yardımı olduğunu belirtmiştir. Hatta Çantay'ı intihardan kurtaran temel faktör de dini inançlarıdır. Çalışmada ayrıca Çantay'ın yaşadığı sinirlilik, baş dönmesi, ağrılar, bitkinlik belirtilerini içeren zihinsel yorgunluk ya da nevrasteni rahatsızlığı psikosomatizasyonunun ifadesi olabileceği gibi toplumsal bedenin, düşüncenin, tarihin, kültürün travma ve tehdit yaşamasına bağlı olarak ortaya çıkan sosyosomatik belirtiler olabileceği tespiti yapılmıştır.

Ülkemizde Psiko-biyografik çalışmalar sadece din psikologları tarafından gerçekleştirilmemiştir. Disiplinler arası bir yaklaşımı zorunlu kılan bu çalışma alanında başta psikiyatristler olmak üzere psikolog, edebiyatçı ve tarihçiler de eser vermektedir. Örneğin Yıldız, yeni Türk şiirinin önemli şairlerinden biri olan Arif Nihat Asya'nın hayatı ve sanatını çok yönlü bağlantıları dikkate alarak incelemiş ve psiko-biyografik tarzda bir eser yayımlamıştır. (2006).

Alper, Psikolojik ve Psikodinamik Açından Nazım Hikmet Şiiri (2005) isimli çalışmasıyla şairler üzerine yazılan diğer bir psiko-biyografi örneğini vermiştir. Alper, aynı perspektiften biri Ahmet Erhan (2006) diğeri de Cemal Süreyya (2009) üzerine olmak üzere iki psiko-biyografik çalışma daha gerçekleştirmiştir.

Türkçe psiko-biyografi literatürünün en göze çarpan çalışmalarından biri Volkan ve Itzkowitz tarafından Atatürk'le ilgili olarak yazılmıştır. (2000).

Daha çok psikanalitik bir perspektifle gerçekleştirilen çalışmada Atatürk'ün kişiliğiyle ilgili psikolojik analizler yapılmış, Mustafa Kemal'in küçük yaşta yaşadığı kayıpların onda yaralı, onarıcı narsist bir kişilik oluşturduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmanın en dikkat çekici bölümlerinden biri, suikastçıların tutuklanmasından sonra gerek kiralık katiller gerekse de olayın planlayıcılarıyla görüşen Mustafa Kemal'in bu görüşmeleri neden yaptığının tartışıldığı Mustafa Kemal'e, İzmir'de gerçekleşen suikast girişiminin ele alındığı bölümdür. Volkan ve Itzkowitz'e göre bu sorunun yanıtı, O'nun çocukluğunda başlayan, ölmek veya ölümsüz olmak çatışmalarının kamçılanmış olmasında yatmaktadır. Ayrıca Mustafa Kemal'in kiralık katillerden biri ile yaptığı görüşmede silahını katile vererek kendisini vurmasını istemesi, "hem ölümsüzlüğünü sınama fırsatı hem de yoğun ölüm korkusuyla başa çıkabilmesi için fobi karşıtı bir eylem" olarak değerlendirilmiştir.

Göka, Aliya Izzetbegović üzerine gerçekleştirdiği benzer bir çalışmayı bir Boşnak dergisi için hazırlanmış ve kısaltılmış versiyonunu Yeni Şafak gazetesinde yayımlanmıştır (18.10.2015). Çalışmada Göka, Aliya İzzetbegović'in soy köküyle işe başlamış ve dedesi İstanbul'da askerlik hizmetini yaparken Sedika isminde genç bir Türk kıızıyla evlendiğinden bir tarafının Türk soyuna dayandığını belirtmiştir. Bu yüzden babasının konuşmasında Türkçeyi anlamasının önemi üzerinde durmuştur. Zira ona göre kendisini hep Osmanlı hisseden Müslüman Boşnak dünyasında, ayrıca bir de böyle bir biyografiye sahip olmak, onun entelektüel ve siyasi her tavrında, bir damga gibi hep kendisini hissettirmiştir. Babaanne Sedika (kan bağı), İstanbul (ana başkent ve İslam kültür mirası), Türkçe (bilinmek istenen, hasretin gergefi, kültürel olmasının yanı sıra kısmen biyolojik kardeşliğin simgesi). Osmanlı, İstanbul ve Türkler, Aliya'nın yürüdüğü çizgide hep yol gösteren istikamet taşları olarak kalmıştır. Göka, İzzetbeković'in ikisi üvey üç erkek ve üç kız kardeşi olmasını, insanın kaderinin, cinsiyetinin kendi elinde olmadığını küçücükten anlamaya yarayan, cinsiyetçi eğilimleri törpüleyen, barışçılığın tohumlarını atan ortam özellikleri olarak yorumlamıştır. I. Dünya Savaşı'nda ağır yaralanan babasının son on yılının kısmen yatağa bağlı olarak geçtiğini, annesinin ona büyük bir özenle baktığını ve hatırı sayılır bir özgürlük içinde büyüme ortamı yakalayan çocuklardan biri olan Aliya'nın, babasının maddi durumunun kötüleşmesi üzerine Saraybosna'ya göçmeleri üzerine iyi bir eğitim alma imkanına kavuştuğunu belirten Göka'ya göre; babasının sağlık ve maddiyat açısından inişe geçen durumu ve çocukluk yaşantıları sırasında "baba" imgesinin ruhuna nakşoluş biçimi de yönelişinde büyük bir tesir yapmıştır.

Zira ona göre bir kahramanın, zengin bir insanın yardıma muhtaç hale düşmesi... Babanın yerini doldurmaya çalışan bir anne olmakla birlikte ortaya bir boşluğun çıkması, zira annenin bu görevi deruhte etmek bir yana, babaya bakım için çocuklarından yardım istemek zorunda kalması... Anne ve çocuklar arasında, baba boşluğundan ve yardım arayışından kaynaklanan sorunların ahenkle aşılması, elbirliği ve dayanışma içinde tüm dertlerin çözülebileceğinin görülmesi önemli bir süreçtir. Göka'nın tespitlerine göre Aliya'nın dini hassasiyeti annesiyle yakından ilişkilidir ve anne zorlu hayat şartlarında dine tutunmuş ve bununla kalmayıp dünya hayatında en emin yolun İslam'ın öngördüğü biçimde yaşamak olduğunu çocuklarına ve Aliya'ya tatlı bir sertlikle öğretmek, benimsetmek için elinden geleni yapmıştır.

Ülkemizde yazılan en başarılı Psiko-biyografik çalışmalardan biri Beyazyüz (2007) tarafından Cemil Meriç üzerine yazılmıştır. Psikanalitik perspektifin hâkim olduğu çalışmada, diğer psikolojik yaklaşımlardan da yararlanılarak başarılı bir kişilik analizi yapılmıştır. Çalışmada Cemil Meriç'in kendisi hakkında sarf ettiği cümlelerden, Meriç hakkında yazılmış kitap ve makalelerden, Meriç'le yapılan söyleşilerden yararlandığını belirten Beyazyüzün dayandığı temel argümanlar, Meriç'in kendisi hakkında ürettiği söylem üzerine kuruludur. Beyazyüz her ne kadar çalışmanın bilimsel iddia taşımayan bir tür edebiyat çalışması olduğunu söylese de, çalışmada örtük bir şekilde Meriç'e nesne ilişkileri çalışmalarıyla belirginleşen "sınır durum" (borderline) kaynaklı bir tanı koymuştur. Çalışmada Meriç'in kişiliğinin ailesinin yaşadığı göç psikolojisinin onlar üzerinde yarattığı tahribatla yakın ilişkili olduğu, bu durumun daha çok anne-çocuk ilişkisi ekseninde işlediği ileri sürülerek, ona örtük bir şekilde patolojik narsisizm tanısı konmuştur.

Biler (2018) tarafından hadis alanında yapılan ve kısmen psikolojik içerik taşıyan Yüksek Lisans tezi *Psikoloji Açısından Hz. Peygamberin Şahsiyeti* ismiyle yayımlanmıştır. Kur'an'da psikolojik kavramlar ve olağanüstü şartların örnek şahsiyetleri olarak tavsif edilen peygamberler üzerinde durulan eserde Kur'an'da kullanılan psikolojik tabirler, Kur'an'a göre psikolojik açıdan hasta ve sağlıklı insan ile peygamber portreleri üzerinde durulmuş ve Hz. Peygamberin kişilik özellikleri irdelenmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın Hz. Peygamberin övdüğü ve eleştirdiği davranışları ele alınmış, daha sonra Hz. Peygamberin kendini eleştirdiği davranışlara yer verilmiştir. Sahabenin de Hz. Peygamberi eleştirdiği davranışlara yer verilen çalışmada, Kur'an'ın Hz. Peygamberi model olarak göstermesi üzerinde durulmuş, Hz. Muhammed özelinde peygamberlere beşer üstü özellikler atfedilmesi ve peygamberlerin efsaneleştirilmeleri eleştirilmiştir. Eserde Hz.

Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmeden önce de mevcut olan; asalet, dürüstlük, alçakgönüllülük, uysallık, nezaket, mertlik, samimiyet, güvenilirlik, merhamet, misafirperverlik, affedicilik, empatiklik, diğerkâmlık gibi kişilik özelliklerinin vahyin katkılarıyla daha da geliştiği ancak peygamberlikle birlikte şahsiyet açısından en büyük değişikliğin nazik, çekingen, yumuşak huylu tabiatının bütün dünyayı peşinden sürükleyebilecek cesaret ve atılıma dönüşmesi olarak tespit edilmiştir. Bu durum Bedir, Uhud, Hendek ve diğer gazvelerde yüksek askeri dehası bir yana savaş meydanını asla terk etmeden düşmanla çarpışması, nübüvvet öncesi sakin tabiatına zıt düşmesine dayandırılmıştır. Zira peygamberlikle görevlendirilmeden önce genç yaşlarında katıldığı Ficar harbinde sadece amcalarının yere düşen oklarını toplayıp onlara vermekle yetinen Hz. Muhammed amcası Hamza gibi savaşçı bir ruha sahip olmayıp, hakkı ve hakikati yerine getirmedeki titizliği onun daha sonra gelişen atak tavırlarının ilk nüvesi olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada peygamberlerin bilgilerinin kendi tecrübeleri ve Allah'ın gönderdiği vahiyle sınırlı olduğundan vahyin dışındaki konularda diğer insanlar gibi yanılacakları, bunun ötesinde Allah'ın izni olmaksızın mucize gösterebilme yetilerinin olmadığına vurgu yapılarak beşer üstü ve efsanevi peygamber algısının yanlış olduğuna bizzat Hz. Muhammed'in hadislerine referansla işaret edilmiştir.

Sonuç

Yaklaşık bir asırdan fazla bir geçmişe sahip olmasına rağmen, özellikle son çeyrek asırda gittikçe artan bir ilgi görmeye başlayan psiko-biyografi çalışmaları, din psikolojisinin bilim sahnesine çıktığı andan itibaren ilgi gören bir çalışma alanı olmuş, ancak aynı hızla devam edememiştir. Psiko-biyografik çalışmaların kendi içinde barındırdığı zorluklar yanında gerek akademik psikolojideki gelişmeler gerekse din psikolojisinin bilimsel bir disiplin olarak yaşadığı gelişim zorlukları bu çalışmaların başladığı hızla ilerlemesini etkileyen faktör etkili olmuştur. Zira akademik psikolojide gittikçe güç kazanan davranışçılık akımı bir taraftan psikanalizi bilim sahasının dışına itmeye başlarken, öncülerinin psikanalist olmasından dolayı dolaylı olarak psiko-biyografik çalışmaların da akamete uğramasında başlıca etkenlerden biri olmuştur. Psiko-biyografik çalışmalarda psikanalitik yaklaşım dışında kullanılacak alternatif psikolojik teorilerin gelişmesi ise zaman almıştır. İlk hareketten yaklaşık yarım asır sonra Freud'un psikanalitik yaklaşımına sadık kalmakla birlikte ona sosyal faktörleri de ekleyerek geliştirdiği psiko-sosyal gelişim teorisini Luther üzerine uygulayan Erikson (1959), profesyonel psiko-biyografinin düzenli olarak gelişimi konusunda ikinci önemli adımı atmıştır. Erikson'un aynı yöntemle

on yıl sonra Gandhi üzerine yaptığı ikinci çalışma ise alana ilginin canlı kalmasında önemli bir fonksiyon üstlenmiştir.

Psiko-biyografilerin kısmen roman niteliği taşıması ve psiko-biyografilerin bir ayağının edebiyatta olması edebiyatçıları da psiko-biyografik çalışmalara yöneltmiş, özellikle ülkemizde birçok şair ve edebiyatçıyla ilgili psiko-biyografik çalışmalar yapılmıştır. Ancak psiko-biyografilerin konu uzmanları tarafından psikolojik bakış açısıyla ve gerçeklere uygun olarak yapılan çalışmalar olması, onları edebi çalışmalardan uzaklaştırmaktadır. Zira psiko-biyografi yazarının romancıdan temel farkı, bilimsel gerçeklere ve ele aldığı kişinin yaşamına bağlı kalma zorunluluğudur.

Türkçe din psikolojisi literatürüne psiko-biyografilerin girişinden bu yana yarım asra yakın bir süre geçmesine rağmen henüz etkili çalışmalar ortaya konabilmiş değildir. Psiko-biyografik çalışmaların kendi içinde barındırdığı zorluklar yanında, bunun temel nedenlerinden biri, ülkemizde konuya daha çok lisansüstü çalışmalar çerçevesinde yaklaşılmasıdır. Zira derin kişilik analizleri gerektiren psiko-biyografik çalışmalar, akademisyenlerin çıranklık veya kalfalık döneminde değil, ancak ustalık döneminde gerçekleştirebilecekleri çalışmalar olarak dikkat çekmektedir. Psiko-biyografilerde temel alınacak alternatif psikolojik yaklaşımların zaman içerisinde yeterince gelişmemesi ve Türk din psikologlarının genelinde hakim olan psikanalitik yaklaşıma yönelik mesafeli duruş yerli literatürde etkili psiko-biyografik çalışmaların ortaya çıkmasını engelleyen faktörlerden bir diğeridir. Yukarıda sayılan faktörler birlikte değerlendirildiğinde, alanda çalışan deneyimli akademisyenlerin konuya ilgi göstererek henüz psiko-biyografisi yazılmayan şahsiyetlere yönelmesi, hatta lisansüstü çalışmalarda ele alınan şahsiyetlerin psiko-biyografilerinin yeniden yazılmasının Türkçe din psikolojisi literatürüne önemli katkılar üreteceği düşünülmektedir.



KAYNAKÇA

AKERBERG, H. 1975. Omvandsele och kamp: an empirisk religions psykologisk undersb'kning au den unge Nathan Saderbloms religiosa utveckling 1866-1894 [Conversion and struggle: *An empirical psychological study of the religions development of the young Nathan S&derblom 1866-1894*]. Ph.D. diss., University of Lund, Sweden. (Studia Psychologiae Religionum Lundensia 1).

- AKERBERG, H. 1978. "Attempts to escape: A psychological study on the autobiographical notes of Herben Tingsten 1971-1972". In Psychological studies on religious man. Editör: T. Kallstad. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- ALPER, Y. 2005. Psikolojik ve Psikodinamik Açıdan Nazım Hikmet Şiiri. İstanbul: Toplumsal Akademi Yayınları.
- ALPER, Y. 2006. Psikodinamik Açıdan Ahmet Erhan ve Şiiri. İstanbul: Şiirden Yayınları.
- ALPER, Y. 2009. Psikodinamik Açıdan Cemal Süreyya ve Şiiri - Annem Çok Küçükken Öldü. İstanbul: Özgür Yayınları.
- ANDERSON, J. W. 1981. "Psychobiographical Methodology: The Case of William James", Review of personality and Social Psychology, 2, 245-272.
- ANDERSON, J. W. 2010. "Psikobiyografinin Metodolojisi", Çev. Gökhan Kağnıcı, Tarih Okulu, 3, 77-97
- ATALAY, M. (2001). Malcolm X: A Martry Of A Psychological Armageddon, Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi, BıŖkek, 11-12, 133-150.
- BELZEN, A. J. 1997. "The Historico cultural Approach in the Psychology of Religion: perspectives for Interdisciplinary Research", Journal for the Scientific Study of Religion, 1997, 36 (3), 358-371.
- BELZEN, J. A. 2007. "Din Psikolojisinde Tarihsel-Kültürel Yaklaşım: Disiplinlerarası Araştırmalar İçin Bakış Açıları", Çev. Ali Ayten, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33, 221-240.
- BEYAZYÜZ, M. 2007. Cemil Meriç'in Psikolojisi: Psikobiyografi. İstanbul: Aşına Kitaplar.
- BİLER, S. 2018. Psikoloji Açısından Hz. Peygamberin Şahsiyeti, Ankara: Fecer Yayınları.
- BOWEN, C. R. 1917. "A psychological interpretation of Jesus", The American Journal of Theology, 21 (4), 612-619.
- BULUT, S. 2014. "Yaşam Öyküsü Çalışması", International Journal of Human Sciences, 11 (1), 880-895.
- BÜYÜKBAŞ, M. 2002. "Nurettin Topçu'da Dini Yaşayışın Psikolojisi", Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- CAPPS, D. ve DITTES, J. E.. eds. 1990. The hunger of the heart: Reflections on the confessions of Augustine. West Lafayette, Society for the Scientific

Study of Religion.

- CARROLL, M. P. 1986. *The cult of the Virgin Mary: Psychological origins*. Princeton: Princeton University Press.
- CERTEL, H. 1995. *İmân ve Ahlâkta Kemâlin Yolu*. İstanbul: Hamle Yayınları.
- DOSTOYEVSKI, F. M. 2001. *Karamazov Kardeşler: Sigmund Freud'un Dostoyevski ve Baba Katilliği Üzerine Yazısıyla*. Çev. Engin Altay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ELMS, A. C. 2007. "Psychobiography and case study methods". *Handbook of research methods in personality psychology*. Editörler: R.W. Robins; R.C. Fraley; R.F. Krueger. New York: The Guilford Press.
- ERIKSON, E. H. 1969. *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. London: Norton&Company.
- ERIKSON, E. H. 1968. *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*. New York: Norton.
- ESEN, N. 2009. "Necip Fazıl Kısakürek'te Dinî Yaşayış", Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çukurova Üniversitesi, Adana.
- ESPINOSA, M. J. 2008. "Melanie Klein: A psychobiographical study", A Treatise Submitted in Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Research Psychology, Rhodes University.
- FREUD, S. 1964. Leonardo da Vinci and a memory of his childhood. In *The standard edition of the complete; psychological works of Sigmund Freud*, vol. II, 63-137, translated and edited by J. Strachey. 2d ed. London: Hogarth (Orig. publ. in German 1910).
- GEELS, A. 1980. *Mystikerna Hjalmar Ekström 1885-1962, (Mystic Hjalmar Ekström 1885-1962)*, Malmö: Doxa.
- GÜRSÜ, O. 2015. "Hasan Basri Çantay: Bir Psikobiyografi Denemesi", *Ekev Akademi Dergisi*, 62, 251-268.
- HALL, G.S. 1917. *Jesus, the Christ, In the Light of Psychology*. Vol I-II. New York: Doubleday Page & Company.
- HART, M. 2008. *Dünya Tarihine Yön Veren En Etkin 100*. Çev. Nurşan Üstüntaş. İstanbul: Neden Kitap.
- HOBOKEN, W., FOUCHÉ, P., VAN NIEKERK, R. 2010. "Academic Psychobiography in South Africa: Past, Present and Future", *South African Journal of Psychology*, 40 (4), 495-507.
- HOFFMAN, D. 1982. *Der Wege zur Reife: Eine religionspsychologische Untersuchung der religiösen Entwicklung Gerhard Tersteegens* [The
-

- way to maturity: A psychological investigation of Gerhard Tersteegen's religious development]. Ph.D. dim., University of Lund, Sweden (*Studia Psychologiae Religionum Lundensia* 3).
- HOLM, N. G. 1987. "Joels Gud: En religionspsykologisk studie. Joel's God: A study in psychology of religion" Abo: Abo Akademi.
- HOWE, M. J. 1997. "Beyond psychobiography: Towards more effective syntheses of psychology and biography", *British Journal of Psychology*, 88 (2), s. 235-248.
- İMAMOĞLU, A. 1996. Mehmet Akif ve İnanan İnsan. İstanbul: Ravza yayınları.
- İMAMOĞLU, A. İman ve Aksiyon Adamı Mehmet Akif. İstanbul: Ravza yayınları.
- JAMES, W. 1902. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Greens and Co.
- JAMES, W. 2017. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- KAHVECİ, Harun. 2019. "Psiko-biyoyografik Açından Ömer Lütfi Mete'nin Hayatı". Doktora tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- KAPLAN, H. 2009. "Bazen Bir Puro Sadece Bir Purodur, Leonardo Da Vinci'nin Dini Kimliği Üzerine Psiko-biyografik Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar*, 12 (35), 107-126.
- KARACA, F. 2004. "İsmail Hakkı Aydın'ın Şiirlerinde Allah-Alem-İnsan ve Aşk Psikolojisi", *EKEV Akademi Dergisi*, 21, 101-118.
- KŐVÁRY, Z., 2011. "Psychobiography as a method. The revival of studying lives: New perspectives in personality and creativity research", *Europe's Journal of Psychology*, 7 (4), 739-777.
- MCADAMS, Dan P. (2006). "The problem of narrative coherence", *Journal of Constructivist Psychology*, 19(2), 109-125.
- PFISTER, O. 1910. "Die Frbmmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf: Ein psyckoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklrdung des Pietismus [Count Ludwig von Zinzendorfs piety: A psychoanalytic contribution to the knowledge of the religious sublimationproces and to the explanation of pietism]. Leipzig: Deuticke.
- RUNYAN, W. M. 1988. "Ideographic goals and methods in the study of lives", *Journal of Personality*, 56 (1), 295-326.

- SCHULTZ, W. T., 2005. Handbook of Psychobiography. Oxford: Oxford University Press.
- SCHULTZ, W. T. (2001). "Psychobiography and the study of lives: Interview with William McKinley Runyan", *Clio's Psyche: A Psychohistorical Forum*, December Special Issue, 105-112.
- SUNDEN, H. 1966. Die Religion und die Rollen: Untersuchung [Religion and role-theory: A psychological investigation]. Berlin: Topelmann. (orig. publ in Swedish,1959).
- SUNDEN, H. 1987. "Saint Augustine and the Psalter in the light of role Psychology", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26 (3), 375-82.
- VERGOTE, A. 1988. Guilt and desire: Religious attitudes and their pathological derivatives. New Haven/London: Yale University Press. (orig. publ. in French, 1978).
- VOLKAN, V.D. ve ITZKOWITZ, N. 2000. Ölümsüz Atatürk (Yaşamı ve İç Dünyası). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- WIKSTRÖM, O. 1980. Kristusbilden i Kristinebergsgruvan: Historiska och religionspsykologiska aspekter. [Figures of Christ in Kristineberggrave: Historical and psychological aspects]. *Kyrkohistorisk Arsskrift* 80, 99-112.
- YAVUZ, K. 1990. "Yunus Emre'nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 12-21.
- YAVUZ, K. 2001. "Yunus Emre'nin Kişiliğinde İnsanın Kendini Bulması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,1, 3-8
- YILDIZ, S. 2006. Arif Nihat Asya. İstanbul: Kaynak Yayınları.



PSYCHO-BIOGRAPHY TRADITION IN THE HISTORY OF PSYCHOLOGY OF RELIGION

© Faruk KARACA^a

Extended Abstract

Although psychobiography has a history of nearly a century, it has received increasing attention, especially in the last quarter century. Psychobiography is a personality analysis based on real data about the individual rather than a simple biography. In psycho-biographies, whether it is a historical personality or a living person, it is aimed to re-construct his personality based on the works he produces as much as his biographical data and to reinterpret his works by making use of this construction. By analyzing the layers of form, event and meaning used by going through the works of the person whose psychobiography is written, their conscious and unconscious motivations and defense mechanisms are analyzed through psychological and psychoanalytic concepts. Although the pioneers of psychobiography, which is a personality analysis based on real data about the individual rather than a simple biography, are psychoanalysts, psychoanalysis is not the only psychological approach applied during the process of making psychoanalysis, other psychological approaches have also been adopted.

Individuals subject to psychobiography are generally personalities that have come to the forefront with various characteristics and have become historical. Rather, psycho-biographies of such people are written because they are role models to society in various ways, in addition to other people's desire to know and understand them better. Psycho-biographical studies, which began to appear in the years when the psychology of religion appeared on the stage of history, could not continue at the same speed and experienced a period of convalescence for a long time.

Although psycho-biographies are partly novel, they are written by experts in accordance with psychological perspectives and facts. The main difference of

^a Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, faruk.karaca@erdogan.edu.tr

the psychobiographer from the novelist is the obligation to adhere to scientific facts and the life of the person he is dealing with. In this aspect, psychobiography is a science in one aspect and an art in another. For the psychobiographer, who aims to make the spiritual analysis of the personality under consideration, the products of the individual are as important as their lives. Even analyzing personality based on work is the most commonly used method in psycho-biographies. If the subject is a historical personality, psychobiography analyzes the individual's historical actions, his rights and wrongs. If the individual whose psychobiography is written is an artist, rather than the right and wrong actions that shape history, the artist's art products (poet's poetry, painter's painting) come to the fore.

There are several difficulties in writing psychobiography. The first one is the source problem when writing about historical personalities. The inability to access sufficient sources or being sentenced to second-hand sources inevitably causes the author to move away from the facts. Because, although the sources of historical personalities are the works of the individual, not being able to access some of these works makes it obligatory to use the opinions of those who have knowledge about the subject and to appeal to other works on the person concerned. This condemns psychobiography to second-hand sources and paves the way for reductionist interpretations.

A second step that the psychobiographer should take is to develop empathy to protect the person from an unconscious trivialization. Building an empathic relationship with the person helps the biographer to give ear to the source through the model of the related person's personality. By constantly avoiding dogmatic personality theories, the constant shifts between hypotheses and knowledge gradually pave the way for a person's portrait to emerge. However, even if he uses this approach, no biographer can claim that he has done exactly the right description of the person he is working with. Because psychological interpretations never carry certainty. In other words, psycho-biographies, which are journeys to the inner self of the individual, are written by using various psychological theories.

The first of these theories is psychoanalytic theory. Because biographers often encounter problems about these individuals that cannot be explained without resorting to psychodynamic analysis, such as mismatches in their behavior. On this basis, the pioneer of psycho-biographical studies was Freud, the founder of the psychodynamic approach. However, psychobiographies are not only studies from a psychodynamic perspective. The second theoretical approach proposed in this regard is the psychological

approach that asserts that ideas about character types are not fixed. Because the concept of character is related to an individual who develops relatively static and systematically arranged thinking, feeling and behavior. A psychobiographer, then, is the one who is confronted with recreating the character of that person without forgetting that the character is extremely complex. Psychobiographers should be able to access other sources of information other than individuals. He should learn how these sources of information describe situations in which a person plays a role and provide information about the individual's personality. In addition, psychobiographers should be able to examine the whole life of the person to the extent possible and evaluate the events in light of the final effects of their behavior.

W. James (1902, 2017), the founder of the psychology of religion, has stated that it is not worthwhile to search for people who have acquired their fixed forms by imitating them through religious tradition and having a religious life at the habitual level; instead, the psychologists of religion should seek for the original experiences that serve as models for the emotions and imitation behaviors that are instilled in them. According to James, these experiences can be found in individuals having a religious life in extreme excitement, and such personalities are “genius” in the religious field, likewise many other geniuses who perform effective actions worth mentioning in the biography pages. They have always been beings with high emotional sensitivity, and often have a dissonant inner life having been dragged into melancholia during a part of their journey. With James' encouragement, individuals considered to have a high level of personal experience have been an important research topic in the early years of the psychology of religion as an academic discipline. In this article, the evolution of psycho-biographical movement that emerged in the history of psychology of religion in the world and in our country is discussed with some evaluations

Keywords: Psychology of Religion, Psycho-History, Psycho-Biography, Psychology, Psychoanalysis.





bilimname XL, 2019/4, 37-66
Geliş Tarihi: 14.11.2019, Kabul Tarihi: 19.12.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.647063>

MİZAH ANLAYIŞI İLE DİNDARLIĞIN FARKLI GÖRÜNTÜLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA *

Asım YAPICI^a

Yusuf EMRE^b

Öz

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin mizah anlayışları ile dindarlığın farklı görüntüleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır. Tarama modelinde yürütülen çalışma, basit rastlantısal yöntemle seçilen 577 kişiden oluşmaktadır. Araştırmanın verilerini toplamak üzere hazırlanan anket formunda sosyo-demografik değişkenlere dair sorular, Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği, İçsel Dinî Yönelim Ölçeği ve Dinî Dogmatizm Ölçeği kullanılmıştır. Ayrıca 10'lu likert tipi sorular aracılığıyla katılımcılardan dine önem verme düzeyi, öznel mizah algısı ve öznel dindarlık algısı hususunda kendilerini değerlendirmeleri istenmiştir. Verilerin çözümlenmesinde bağımsız gruplar t-testi, Pearson Moment korelasyon ve çoklu doğrusal regresyon teknikleri kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre mizah anlayışı ile dindarlığın farklı görüntüleri (dinî dogmatizm, içsel dinî yönelim ve dine önem verme düzeyi) arasında negatif yönde, anlamlı ve düşük düzeyde ilişkiler vardır. Mizah anlayışı ile öznel dindarlık algısı arasında ise herhangi bir ilişki tespit edilmemiştir. Bu dört değişken, mizah anlayışı puanlarındaki toplam varyansın %4'ünü açıklamaktadır. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde ise dinî dogmatizm değişkeninin mizah anlayışı üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu, içsel dinî yönelim, dine önem verme düzeyi ve öznel dindarlık algısı değişkenlerinin ise anlamlı bir yordayıcı olmadığı görülmüştür. Buna göre dindarlık değişkenlerinden sadece dinî dogmatizmin mizah anlayışını yordama hususunda düşük düzeyde bir etkiye sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Ulaşılan bulgular, ilgili alan yazın çerçevesinde tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, mizah, mizah anlayışı, dinî dogmatizm, içsel dinî yönelim.

* Bu çalışma, "Üniversite öğrencilerinde mizah anlayışı ve dindarlık: Çukurova Üniversitesi örneği" (2019) isimli doktora tezinden üretilmiştir.

^a Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, asim.yapici@asbu.edu.tr

^b Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, mr_ysf@hotmail.com



A RESEARCH ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SENSE OF HUMOR AND DIFFERENT APPEARANCES OF RELIGIOSITY

In this study, the relationships between the sense of humor and different appearances of religiosity among university students is examined. The study designed as a survey method consisted of a total of 577 participants selected by simple random method. Questionnaire on socio-demographic variables, The Multidimensional Sense of Humor Scale, Intrinsic Religious Motivation Scale and Religious Dogmatism Scale were used to collect the data of the study. In addition, through a 10-point likert type questions, participants were asked to evaluate themselves about the importance of religion in their personal life, their self-humor and self-religiosity. Data were analyzed by using independent groups t-test, Pearson Moment correlation analysis and multiple linear regression analysis. According to the results, there are negative, significant and low-level correlations between the sense of humor and different appearances of religiosity (religious dogmatism, intrinsic religious motivation and importance of religion in personal life). No relation was found between the sense of humor and perception self-religiosity. These four variables explained the 4% of the total variance in sense of humor. As the t-test results related to the significance of regression coefficients were investigated, it was found that the variable of religious dogmatism was a significant predictor for the sense of humor while intrinsic religious motivation, importance of religion in personal life and perception self-religiosity were not detected. According to this, it was concluded that only religious dogmatism, among the variability of religiosity, has a low effect on predicting humor. The findings were discussed in the context of the relevant literature.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Günümüzde mizahın önemli bir iletişim aracı haline geldiği söylenebilir. Sohbet ederken, ciddi bir ortam yumuşatılmaya çalışılırken, dikkat çekmek istendiğinde ya da yapılan hatanın telafisi gibi birçok bağlamda mizahî içeriklerden faydalanılmaktadır. Özellikle son yıllarda sosyal medyanın yayılmasıyla hemen her olayın mizah açısından yorumlanması mizaha olan ilginin göstergesi olarak kabul edilebilir. Mizah, insan olmanın doğal sonucu olmasına ve hayatın içinde bu kadar sık deneyimlenmesine karşın, geçmişten bu yana ahlâk felsefesinde ve dinî gelenekte olumsuz özellikler öne çıkarılarak karakterize edilmiştir

(Morreall, 1997, 1999). Sözelimi Platon (çev. 1998), Aristoteles (çev. 2004) ve Hobbes (2007) gibi filozoflar ahlâkî değerlerden yana tavır alarak mizah ve gülmeyi *alay etmeye* indirgemişlerdir. Alaycı gülmenin sakıncaları üzerinde odaklanan bu yaklaşım ile mizah; ahlak bozucu etki, aşağılık şeylere ilgi gösterme vesilesi ve başkasının ayıbını açığa vurma gibi istenmeyen durumlarla ilişkilendirilmiştir. Öte yandan birçok dinî gelenekte ciddiyet vurgusu ön plandadır (James, 2017). Ciddiyete yapılan bu vurgu, kutsal olana verilen önemden beslenmektedir (Morreall, 1999). Dinlerde kutsal olana saygının teşvik edilmesi, aynı zamanda saygı ve ciddiyet değerlerinin hayatın geri kalanına yayılma ihtimalini güçlendirir. Ciddiyet ise mizahın tam karşısında konumlandırıldığında mizah ve dindarlık arasında olumsuz bir ilişki olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. İki olgu arasındaki farklılıklar daha çok göze çarpmasına ve genel algıyı şekillendirmesine rağmen mizah ve dindarlık arasındaki ilişkiler tek taraflı genelleme yapılamayacak kadar çok boyutlu ve karmaşıktır. Zira din ve mizahın başa çıkma konusunda bireye sağladığı destek (Dionigi ve Gremigni, 2012), sosyal ilişkileri geliştirme potansiyeli ve grup uyumunu artırma (Allport, 1961; Semrud-Clikeman ve Glass, 2010) gibi birbirini destekleyen ve ortak amaca hizmet eden yönleri de söz konusudur. Böyle bir arka planda dindarlığın mizah ile ilişkisi daha da ilginç hale gelmektedir. Bu çerçevede araştırmamız “mizah anlayışı ile dinî yaşayışın farklı görüntüleri arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorusuna cevap aramaktadır.

A. Teorik Çerçeve

1. Mizah Anlayışı

Her ne kadar sosyal bir ortamdan doğsa ve kişilerarası bir özellik arz etse de mizah aynı zamanda kişisel bir yapıya sahiptir. Söz konusu bireyselliği insanların mizahı farklı ölçüde deneyimlemesiyle izah etmek mümkündür (Jensen, 2009). Nitekim psikologlar mizah konusunda bireysel farklılıkları ifade etmek için mizah anlayışı (sense of humor) terimini kullanmaktadır.

Mizah anlayışı, sözlüklerde bireyin mizahî veya eğlenceli bir şeyi anlama kapasitesi olarak tanımlanmaktadır (Jensen, 2009). Bu tanıma biraz daha detaylandıran Raskin (1998, s. 95) mizah anlayışı denince bireyin mizahı algılama, yorumlama ve sevme kabiliyeti gibi süreçlerin öne çıktığını söyler. Benzer şekilde Thorson ve Powell (1993), mizah anlayışını dünyayı eğlence, komiklik ve esneklik filtresiyle görüntülemenin ve bu perspektiften etkileşim kurmanın bir çeşidi olarak nitelendirmektedir. Eysenck (1972, ss. 16-17) ise bireysel ve sosyal koşulları bütünleştirerek mizah anlayışının üç

farklı anlamından bahseder. Bunlardan ilki çevredeki insanlarla aynı şeylere gülmek, ikincisi kolayca eğlenebilmek ve çok sık gülmek, üçüncüsü ise komik hikâyeler anlatarak diğer insanları eğlendirebilmektir. Buna göre mizah anlayışına sahip birinin mizahî içerikleri kolayca algılayabilme ve eğlenme amacı ile esprileri yorumlayıp etrafındakilerle paylaşabilme gibi niteliklere sahip olduğu söylenebilir.

Ruch ve Köhler (1998, s. 203) mizah anlayışına mizahî duyarlılık ve espri üretmede bireysel farklılıklar açısından yaklaşmaktadır. Zira onlara göre bazı insanlar alışkanlık olarak mizahı diğerlerine göre daha sık ve yoğun şekilde takdir etme (beğenme, eğlenme) veya insanları güldürme eğilimidir. Bu durum günlük dilde “mizah anlayışı”na sahip olmak şeklinde ifade edilir. Martin (1998, 2000), mizah anlayışına sahip kişileri mizah ile ilgili her türlü tutum, davranış, deneyim ve yeteneklerde (kişilik özelliğinde olduğu gibi) belirli sürekliliği olan bireysel farklılıklara sahip kimseler olarak tanımlar. Çünkü kişiden kişiye farklılık gösteren mizah anlayışı bireyin kişiliğine, dikkat düzeyine ve zekâsına göre değişebilen özellikler taşır (Thorson ve Powell, 1993).

Yapılan tanım ve açıklamalar mizah anlayışının bir veya birkaç yönüne odaklandığı için terimin bir kısmı hakkında fikir verebilmektedir. Mizah anlayışı ile ilgili yapılan çalışmaların artmasıyla, araştırmacılar arasında mizah anlayışının bir yönüne odaklanmak yerine bir dizi farklı yönlerden oluşan çok boyutlu bir kavram olarak ele alma fikri kabul görmeye başlamıştır.

2. Çok Boyutlu Bir Kavram Olarak Mizah Anlayışı

Mizahî bir uyarıyı algılama, yorumlama ve sonrasında bu durumla ilgili tepki verme oldukça karmaşık bir süreçtir. Bu süreç bilişsel, duygusal, motivasyonel vb. birçok psişik alan dâhilinde gerçekleşir. Dolayısıyla araştırmacılar, konunun daha açık hale gelebilmesi ve mizah anlayışının daha kapsamlı bir şekilde izah edilebilmesi için birçok faktörün dikkate alınması gerektiğinden bahsetmektedir (Kuiper ve Martin, 1998; Martin, 2000; Nevo, Aharonson ve Avigdor, 1998; Ruch ve Hehl, 1998; Thorson ve Powell, 1993).

Birçok araştırmacı mizah anlayışının içeriğini çeşitli unsurlarla ilişkilendirerek onun çok boyutlu doğası hakkında bilgiler vermişlerdir. Söz gelimi Hehl ve Ruch (1985) Eysenck'in (1972) açıklamalarını detaylandırarak mizah anlayışının kişilerin şakaları ve diğer mizahî uyarıların ne derece kavradıkları; niceliksel ve niteliksel olarak mizaha tepki verme şekilleri ve mizahî içerik yaratma yetenekleri ile ilişkili olduğunu

belirtir. Ayrıca mizah anlayışı çeşitli türden şakalar, karikatürler ve diğer esprili materyalleri takdir etme; mizahî içerikleri aktif olarak kullanma derecesi; şakalar veya komik olaylar için hafızada tutma ve mizahı bir baş etme mekanizması olarak kullanma eğilimi gibi etmenlerle ilişkilidir.

Martin (2000, 2003) mizah anlayışının çok boyutlu bir doğaya sahip olduğunu söyler. Mizah anlayışı her şeyden önce sıklıkla gülmek, şakalarla eğlenmek ve duyduğu fıkralara gülme gibi mizahî içeriklerin keyfini çıkarma eğilimi ile ilişkilidir. Ayrıca o, mizah yaratma ve başkalarını eğlendirme gibi alışılmış bir davranış kalıbı ve genel olarak mizaha ve mizah üreten insanlara karşı olumlu yaklaşma gibi bir tutumdur. Mizah anlayışını ifade eden bir diğer boyut olumsuzluk karşısında mizahî bakış açısını sürdürme eğilimi gibi başa çıkma mekanizması olarak kullanılmasıdır. Son olarak mizah anlayışı, bireyin kendi eksiklik ve zaafı karşılarında gülüp geçebilmesi gibi mizahî perspektife sahip olmayla ilişkilidir.

Mizah anlayışının çok boyutlu yapısını uygulamalı olarak inceleyen Thorson ve Powell (1993) Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği'ni (Multidimensional Sense of Humor Scale) geliştirme ve uygulama aşamasında çeşitli boyutlardan bahsetmiştir. Araştırmacılara göre mizah anlayışı için merkezî öneme sahip boyutlar şunlardır: Mizah üretimi ya da bu konuda yaratıcılık; sosyal hedeflere ulaşmak için mizahı kullanabilme, mizahın kişisel olarak tanınması, kişisel hataların ve hayattaki tuhaflıkların mizahî olarak algılanması; mizahın uyum sağlama mekanizması olarak kullanılması ve sorunlara gülebilmek (Thorson ve Powell, 1991, s. 701). Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeğinin “mizah üretme ve bunu sosyal amaçlar için kullanma”, “mizahı başa çıkma yöntemi olarak kullanma”, “mizah üreten kişilere karşı tutum” ve “mizahı takdir etme” olmak üzere dört alt boyutu vardır.

i) Mizah üretme ve bunu sosyal amaçlar için kullanma: Bu özellik kişinin kendisini mizahî bir karakter olarak tanımlamasıyla ve mizahla ilgilenme derecesiyle ilgilidir. Birey mizah üretme hususunda doğal (içten gelen) ya da sosyal motivasyonlara sahiptir. Bu boyut aynı zamanda bireyin mizah yaratma yeteneğini ifade eder. Zira yeteneği ya da yatkınlığı olmayan kişiler isteseler de mizah üretme konusunda başarılı olamazlar. Bunda kişilik özellikleri etkili olabildiği gibi esnek düşünebilme ve zekâ söz konusu farklılığa neden olabilmektedir. Okunan ya da dinlenen fıkra ve esprileri hafızada tutup yeri ve bağlamı geldiğinde ustaca anlatabilme, yaşamın tuhaflıklarını esprili bir dille ifade edebilme ve bunu sosyal ortamda farklı amaçlar için sıklıkla kullanma bu boyutu tanımlayan ifadelerdir (José,

Parreira, Thorson ve Allwardt, 2007).

ii) Başa çıkma olarak mizah: Bu boyut bireyin mizahı zor durumlarda uyum sağlayıcı olarak ve stresli durumlarda başa çıkma mekanizması olarak kullanma alışkanlığıyla ilgilidir. Başa çıkma olarak mizah, mizah anlayışının en önemli ve işlevsel boyutlarından biridir. Söz gelimi, kara mizah kriz durumlara karşı mükemmel bir cevap olabilir. Zira kişi bu sayede sorunun gerçek anlamını kavrayıp mizahı başa çıkma yöntemi olarak kullanma imkânına sahip olur. Ayrıca mizahın sosyal ilişkilerde iletişim problemlerini telafi etme ve stresli durumları azaltma işlevleri, başa çıkma hususunda en sık kullanıldığı alanlardır (José ve diğerleri, 2007; Thorson ve Powell, 1993).

iii) Mizah üreten kişilere karşı tutum: Mizah üreten insanlara yönelik tutumlar, mizahın kendisine yönelik tutumlarla yakından ilişkilidir. “Ahmet’ten nefret ediyorum.” ya da “Şaka yapan insanlar beni gerçekten çileden çıkarıyor” diyen birinin bu sözleri, mizahı ve mizaha yatkın kişileri nasıl algıladığına yönelik ipuçları verir. Ancak bu durum bireyin mizah anlayışının yapısal durumunun, toplumsal bağlamdan etkilenmeyeceği anlamına gelmez. “Başkaları yüzünden şakaları sevmiyorum.” ya da “Sulu şakalardan hoşlanmıyorum.” diyen kişi yine de mizaha ve mizahî insanlara genel olarak çok olumlu bir bakış açısına sahip olabilir. Dolayısıyla bu boyut kişilerin genel olarak mizaha ve mizah üreten kişilere olan olumlu ya da olumsuz bakış açılarını ifade eder (Thorson ve Powell, 1993, ss. 13-14).

iv) Mizahı takdir etme: Kısaca bireylerin mizah yapan kişilere ve mizaha yönelik beğenilerini ifade eden boyuttur. Bu boyut mizahçılara ve çeşitli mizahî içeriklere gösterilen tutumla ilişkilidir ve kişilerin mizahla eğlenebildiğini ifade eder. Mizahın ve mizahçıların takdir edilmesi yani beğenilmesi, sosyal bağlam ve beğenilen mizah türlerine göre değişkenlik gösterebilmektedir (José ve diğerleri, 2007, s. 597).

3. Mizah ve Din

Capps (2006, s. 437) mizah ve din ilişkisini “aynı evi paylaşan uyumsuz çift” benzetmesiyle açıklar. Bu benzetmeye göre ev, insan doğasıdır. Söz konusu evde yani insan doğasında mizah da din de kendisine yer bulur. Aynı ortamı paylaşmalarına rağmen bu çift bambaşka ve uyumsuz özelliklere sahiptir. Ortak yönleri olsa da karşıt yönlerinin çok daha ağır basması, ilişkilerinin genellikle sorunlu olmasına neden olmaktadır. Saroglou’na (2014, s. 640) göre ise mizah ve din, “birlikte yaşamaya zorlanan rekabetçi komşular” gibidirler. Onlar ne iyi arkadaş olabilirler ne de ebedi düşmandırlar. Aralarındaki bağ çoğunlukla kararsız ilişkilerden oluşur.

Mizah ve din anlayışı arasındaki ikircikli etkileşimin daha iyi

anlaşılabilmesi için mizah ve din anlayışının birbirleriyle uyuşan ve uyuşmayan yönlerinin incelenmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra ahlâkî ilkeler koyan ve insanlardan bu ilkelere uygun bir yaşam sürmesini bekleyen din ile mizahın ahlâkî anlayışı paranteze alan, gölgeleyen ya da zaman zaman hiçe sayan yönleri, mizah–din ilişkisi hususunda dikkate alınması gereken bir diğer konudur.

4. Yapısal-Fonksiyonel Açından Mizah ve Din İlişkisi

Araştırmacılar mizah ve din arasındaki karmaşık ilişkiyi anlaşılır hale getirme adına mizahın doğası gereği sahip olduğu özellikleri ve onunla yakın ilişkili olan ya da olumsuz ilişki gösteren kavramları din ve dindarlığın özellikleriyle karşılaştırmışlardır (Capps, 2006; Collicutt ve Grayb, 2012; Saroglou, 2002a).

Saroglou ve Jaspard (2001), tüm dinler olmasa bile birçok dinin mizaha karşı temkinli tavır almasını gerekçe göstererek, mizahın din anlayışından olumsuz etkilenebileceğini savunmuştur. Aslında bu görüşü temellendirebilecek pek çok unsurdan bahsedilebilir. Söz gelimi mizahın uyumsuzluğu algılamayla ortaya çıkması, kontrolsüzlüğe neden olabilmesi, belirsizlikten ve anlam bozumundan beslenmesi, saldırgan ve müstehcen içerik taşıyabilmesi vb. birçok özelliği dinin doğası ile uyuşmamaktadır (Saroglou, 2002a). Bunları beş başlık altında kategorize etmek mümkündür.

a. Belirsizliğe karşı anlam arayışı

Mizah genellikle belirsizlikten ve saçma olandan beslenir. Kanıksanmış fikirlere meydan okur, onları bambaşka açılardan yorumlayarak uyumsuzluk üretir ve yaşamın anlamlılığına dair şüphe getirir (Saroglou, 2002a, s. 179). Mizah yapan biri tutarsızlıklarla eğlenerek anlamsız ve kuralsız bir dünyanın tadını çıkarır. Bu görüş dinin sunduğu anlamlı hayat düşüncesiyle çelişir (Capps, 2006). Anlam arayışı belirsizliğin azalması adına ortaya konan bir çaba olarak değerlendirilebilir. İnsan hayatına anlam kazandıran din, özellikle anlaşılması zor konulara anlam atfederek onları anlaşılır kılar (Bahadır, 2002). Dolayısıyla anlamsızlığa kapı aralayan mizahın bu yönü din tarafından tehdit olarak algılanır (Collicutt ve Grayb, 2012, s. 770). Mizah ve dinin bakış açılarında da farklılıklar vardır. Söz gelimi mizah, olaylardaki tutarsızlığı görmeye çalışırken, din nihai uyumu görür (Allport, 1961, s. 301). Belirsizlik mizah adına uygun bir ortamdır; ancak belirsizlikler insanların kendilerini güvensiz hissetmelerine neden olur. Buna göre kişiyi dine yönlendiren motivasyonlardan biri olarak anlam arayışının, güven ihtiyacıyla ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim birçok ampirik araştırma dindarlık ile güven ve gelenek değerleri arasında pozitif

ilişki olduğunu göstermektedir (Emre ve Yapıcı, 2015; Schwartz ve Huismans, 1995). Din, hayata anlam sunarak ve belirsiz olanı belirli hale getirerek güven telkin eder. Dolayısıyla tutarsızlık, belirsizlik ve saçma durumlardan eğlence çıkarma fikrinin din tarafından teşvik edilmeyeceği sonucuna varılabilir.

b. Oyuna karşı ciddiyet

Belirsizliğin yanı sıra oyun bağlamı mizah için, son derece önemlidir. Bir anlatının ya da şakanın mizahî anlam taşıyabilmesi için onun oyun bağlamının karakteristiği olan, uyumsuz ama güvenli ve eğlenceli bir çerçevede gerçekleşmesi gerekir (Suls, 1983). Anlatılan fıkranın ya da yapılan şakanın hem sıra dışı bir özellik göstermesi, hem de bunun etraftaki kişileri tehdit etmeyecek ve onları eğlendirecek içeriğe sahip olması gerekir. Bununla birlikte mizah ile oyun arasında çok sayıda ortak yönden bahsedilebilir. Söz gelimi ikisi de eğlence amaçlı yapılır. Amaç günlük rutinin dışına çıkıp gerçeklik yükünden sıyrılarak rahatlamaktır. Mizahın oyun ile paylaştığı bir diğer özellik, gerçekliği paranteze almadır (Rappoport, 2005). Zira birey geçici bir süre ahlâklı olma çabası taşımaz, kendini sosyal normlar ve nezaket kurallarına dikkat etmek zorunda hissetmez. Yani mizah ciddiyetin katı kurallarından uzakta, kişilerin kendilerini nispeten özgür hissedebileceği küçük fanuslar üretir. Bir diğer ortak özellik ise ikisinde de hayal gücünün ön planda olmasıdır. Kurallar paranteze alındığı için onun yerine hayal gücü anlam verici rol üstlenir (Shepard, 2014). Ayrıca hem mizah hem de oyun kendiliğinden gerçekleşir. Amaç keyif almak olduğu için belirli bir günü, saati ve programı yoktur. Buna göre oyunun ima ettiği şeylerin tamamına yakınının din ile çelişkili olduğu söylenebilir. Çünkü, her şeyden önce dinin ciddi perspektife daha yakın olması (Morreall, 1999) mizahın ciddiyetsiz yapısı ile çelişir. Yaşamın düzeni ve davranışların ahlâkî seviyeyi koruması belli bir ciddiyetle mümkün olur. Dinlerde “meşgul olmanın” önemi sıklıkla vurgulanır. Ayrıca din gerçeklikle bağlantılı olma konusunda özellikle hassastır (Saroglou, 2002b). Oysa mizah gerçeklerden ziyade kurguyla daha uyumludur (Capps, 2006, s. 433). Mizahın eğlence dışında herhangi bir amacının olmaması din tarafından faydasız, gereksiz ve boş iş olarak algılanmasına neden olabilir. Diğer taraftan mizah dinin ciddi bağlamda anlamlı hale gelen rutin, ritüel ve ibadetlerine zarar verebilir. Buna bağlı olarak İslam özelinde namaz kılarken gülmek namazın geçersiz sayılmasına neden olur. Çünkü deneyimler aynı anda hem ciddi hem ciddiyetsiz olamaz. Rahatsız edici olaylar hakkında farklı zaman dilimlerinde şaka yapabilir ve dua edebiliriz, ama aynı zamanda (Allport, 1961) bunu tecrübe etmek mümkün olamaz. Zira böyle bir durumda ikisinden birinin

etkisi bozulacaktır.

c. Yeniliğe açıklığa karşı muhafazakâr tutum

Yeniliğe açıklık mizahın üretilebilmesi açısından önemli bir tutumdur. Her şeye olağan yönüyle bakmak, içindeki kalıplardan çıkmamak uyumsuzluğu keşfetmeyi engeller. Bu açıdan farklı bakış açısından yaklaşmak, olanı bambaşka bağlamlara yerleştirebilmek ya da değişik yorumlar getirebilmek mizahî tutumun dinamikleri adına önem taşır. Mizahın bu yapısı ile yeni, karmaşık, farklı ve belirsiz olandan uzak durma ve genelleşmiş belirsizlik korkusuyla tanımlanan muhafazakârlık arasında yapısal bir ayrışma söz konusudur (Saroglou, 2002b). Dindarlık ile muhafazakârlığın bağlantılı olduğu (Kayıklık ve Yapıcı, 2005) göz önüne alınırsa mizahın yeniliğe açıklık özelliği ile de çeliştiği söylenebilir. Muhafazakârlıkta güven ihtiyacı ön plandadır ve söz konusu ihtiyacı karşılamak değişime ve yeniliğe kapalı olmak ile sağlanır. Dinî inanç ile birlikte ortaya çıkabilen bir başka sonuç ise düşüncelerin katılaşması, dogmatik düşüncenin artması ve bilişsel kapalılığın ortaya çıkmasıdır. Bununla ilgili olarak Saroglou (2002b, s. 194) son yıllarda açık fikirlilik ile din arasında pozitif ilişki gösteren herhangi bir çalışmaya rastlamadığını belirtmektedir.

d. Kontrol kaybına karşı özdenetim

Gülme ve özellikle kahkaha ile insanlar sıklıkla kontrol kaybını deneyimler. Bireyler genelde isteseler de kontrollü gülemezler. Zira öyle yaparlarsa bu doğal bir gülme olmaz. Böyle bakıldığında gülmenin doğasında kontrolsüzlüğün söz konusu olduğu söylenebilir. Özellikle mizahın duygu ile paylaştığı yönü onu kontrol dışı olma ile karşı karşıya getirir. Başka bir ifadeyle bir espri yapıldığında uyumsuzluğun fark edilmesi ya da sürprizin anlaşılmasından sonra ortaya çıkan yoğun heyecan bireyi kontrol dışı bırakabilir. Nitekim felsefî geleneğin tamamında duyguların yoğunlaşması, öz kontrolü yitirme deneyimi olarak görülmüştür (Saroglou, 2002b, s. 200). Buna karşılık dinin özdenetim konusunda hassas olduğu söylenebilir. Din açısından inananların dengeli ve öz kontrolünü sağlamış olması önemlidir. Buna göre bir kimsenin kahkaha patlaması gibi bir deneyim yaşamasının din tarafından makul karşılanmayacağı sonucuna varılabilir (Saroglou, 2002b). Zira din aşırılığın sakıncalarını vurgular.

Diğer taraftan sosyal grup düzeyinde kontrolün kaybedilmesi otorite açısından büyük bir tehdiye dönüşebilir. Tarihsel süreçte mizahın, özellikle hiciv türünün, (genellikle saçma hale getirerek) otoriteyi yıkmamanın bir yolu olabileceği birçok kez tecrübe edilmiştir (Collicutt ve Grayb, 2012). Bu

yönüyle mizah otorite konumundaki kişi ve kurumların karşısında tehdit edici bir potansiyel taşımaktadır. Dolayısıyla mizahın söz konusu potansiyeli, özellikle kurumsallaşmış ve toplum üzerinde mutlak hâkimiyet sağlamak isteyen dinî otorite adına tehdit olarak görülebilir.

e. Üstünlük, saldırganlık ve müstehcen içeriğe karşı değerler ve edep anlayışı

Mizahın içeriklerine bakıldığında üstünlük duygusu, saldırganlık ve müstehcenlik temasının yaygınlığı göze çarpar. Söz konusu temalar hem sosyal ve ahlâkî anlamda hem de dinî açıdan sınırlama getirilen konulardır. Freud'a (2003) göre sınırlandırılan ve yasaklanan konular mizahın meşrulaştırma gücünden faydalanarak gün yüzüne çıkma fırsatı bulur. Mizah bağlamı söz konusu üç konunun da toplumda ifade edilebilir hale gelmesini kolaylaştırır.

Üstünlük kuramına göre gülme nispeten zayıf insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesidir. Buna göre kendini daha üstün gören kişiler yanılğı içindeki kişilere gülmekten zevk alır (Morreall, 1997). Feinberg'e (2004) göre bu durum, kişinin benzer tecrübeleriyle kıyaslayıp kendini aynı yanılğıda olmadığını görmesiyle duyduğu zevki ifade eder. Üstünlük duygusuyla gülen kişi kendini etrafındakilerin üstünde tutar (Collicutt ve Grayb, 2012) ve bu tür gülme kendi içinde bir aşağılama ve kötüleme içerir. Gülmenin üstünlük duygusu ile motive edilen bu yönünün din tarafından hoş görülmesi beklenemez. Kutsal metinlerde mizah açısından en sık tekrar edilen konulardan biri alay ve aşağılama anlamına gelen gülmenin eleştirilmesidir. Zira, sosyal düzeni sağlamak adına aşağılayıcı, alay içerikli ve onur kırıcı gülmenin sınırlandırılması önemlidir.

Öte yandan mizahî içeriklerin büyük bir kısmında saldırgan öğelerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu saldırgan öğeler amaç, niyet ve bağlama göre farklı anlamlara gelebilir. Kimi hoşgörü ile karşılanıp tatlıya bağlanır kimi ise tek taraflı eğlenceye dönüşüp mizahın nesnesi konumundaki kişileri zor durumda bırakabilir. Özellikle alay söz konusu olduğunda kişi, düşünce ya da kutsalın değersizleştirilmesi ve aşağılanması kaçınılmaz olur. Kişilerarası ilişkilerin düzenini önemseyen dinî anlayışların böyle bir sonucu kabullenmesi mümkün değildir. Çünkü dinler, doğrudan ya da dolaylı her türlü düşmanlık ve saldırganlık eğilimini yasaklar (Capps, 2006; Saroglou, 2004). Saldırganlık karşısında din, affetme ve hoşgörü gibi değerlerin önemine vurgu yapar (Saroglou, 2002b) ve inananların bu konuda değerlerden yana tavır almasını bekler.

Mizahın bir diğer önemli bileşeni müstehcen içeriktir. Birçok kültür ve

gelenekte tabulaştırılan konular arasında olan cinsellik, mizah kanalıyla kendisini ifade imkânı bulduğu için mizahın yaygın ve popüler içeriklerinden olagelmıştır. Dinin mizahta cinsel içeriğe karşı olduğu yönünde bir kanıt ortaya koymak kolay değildir. Çünkü bu konudaki baskı daha ziyade toplumsal normlar tarafından sağlanır (Saroglou, 2002b, s. 205). Bu bağlamda dinin daha ziyade toplum içinde edepli olmayı vurguladığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak mizahın üstünlük, saldırganlık ve müstehcen içeriğe sahip olan yönünün dinin ahlâkî konulardaki idealleri, kuralları ve edep anlayışı ile uyuşmadığı söylenebilir.

5. Olumlu ilişkiler

Mizah ve din arasındaki yapısal farklılıklar ön planda olsa da iki olgunun paylaştığı ortak amaç ve hedefler de vardır. Özellikle olumlu mizah olarak ifade edilen mizahın sosyal ilişkileri geliştirme potansiyeli bu konuda verilebilecek ilk örneklerdendir. Sosyal etkileşimin esnek bir aracı olarak mizah, kişilerarası ilişkilere katkı sağlama, grup uyumunu artırma ve olası gerginlikleri giderme gibi birçok işleve sahiptir (Semrud-Clikeman ve Glass, 2010, s. 197). Mizahın söz konusu fonksiyonu ile dinlerin kişilerarası etkileşim ve toplumsal düzen konusundaki iyileştirme çabasının ortak amaca hizmet ettiği söylenebilir.

Diğer taraftan mizah, tehdit edici olmayan masum saldırılarla mizahın nesnesi konumundaki kişilerin hoşgörü tutumunu geliştirdiği söylenebilir. Bu bağlamda mizah hoşgörüyü, hoşgörü ise mizahı besler, geliştirir ve daha önemlisi anlamlı kılar. Hoşgörünün olmadığı bir bağlamda masum sayılabilecek şaka ve espriler dahi mizah anlamı dışında değerlendirilebilir. Bu yüzden mizah ile arası iyi olan veya mizahı seven kişilerin hoşgörü konusunda belirli bir olgunluğa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu olgunluk düzeyinin dinler açısından da bireysel tekâmülün bir parçası olarak değerlendirileceği öngörülebilir. Özellikle tasavvuf gibi ekoller bireysel tekâmüle özel anlam atfetmiş, bu konuda çeşitli teknikler geliştirmişlerdir (Kayıklık, 2011).

Mizahın başa çıkma konusunda bireye sağladığı destek de din ile paylaştığı bir diğer ortak yöndür. Bilindiği gibi mizah stresle ve zor durumlarla başa çıkmanın bir yolu olarak işlev görebilir. Mizah bilişsel ve duygusal kayma ya da durumun yeniden yapılandırılması aracılığıyla algılanan tehdidi azaltır ve rahatlama sağlayabilir (Dionigi ve Gremigni, 2012). Hem mizah hem de din rutin çerçeveden çıkarak hayatın sıkıntılılarına yeni bir ışık tutabilir. Sorunlara mizahî bir perspektifle bakabilmek, onları küçük bir sonuç olarak görmeyi sağlar (Allport, 1961, s. 301). Bu sayede

anlam ve önemi abartılarak büyük bir problem gibi algılanan durumların aslında o kadar da önemli olmadığı fark edilebilir. Benzer bir şekilde dinî içerikler de kişinin anlam veremediği ve çıkmaza girdiği durumlarda alternatif anlamlar sunarak dinî öğelerin güdümlendiği bir başa çıkma ile bireyin psikolojisine katkı sağlayabilir (Pargament, 1997). Her iki durumda da yeni bir bakış açısı ortaya çıkar ve birey bu sayede sorunlarla daha etkin mücadele edebilir.

Sonuç olarak din ve mizah arasında yapısal-fonksiyonel farklılıklar olduğu gibi onların ortak yön ve hedeflere de sahip olduğu görülmektedir. İki olgu arasındaki söz konusu ilişkiler tek taraflı genelleme yapılamayacak kadar çok boyutlu ve karmaşıktır. Bu durum dindarlık ile mizah ilişkisini daha da ilginç hale getirmektedir. “Dindar olmak mizahta farklı davranmaya neden olabilir mi” ya da tersinden “mizah ve eğlence deneyimleri kişilerin dinî tutum ve davranışları üzerinde herhangi bir etkiye sahip olabilir mi?”(Saroglou, 2014, s. 639) gibi sorular aynı zamanda araştırmanın temel problemini ifade etmektedir.

B. Yöntem

1. Araştırmanın Amacı ve Hipotezler

Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin mizah anlayışı ile dinî yaşayışın farklı görüntüleri arasında anlamlılık seviyesine ulaşan herhangi bir ilişki olup olmadığını, varsa ne yönde olduğunu tespit etmekten ibarettir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki soruya cevap aranmış ve hipotezler sınanmıştır:

S1: Dindarlığın farklı boyutları mizah anlayışını ve öznel mizah algısını yordamakta mıdır?

H₁: Öğrencilerin mizah anlayışı ile a) içsel dinî yönelimleri arasında pozitif; b) dinî dogmatizm düzeyleri arasındaysa negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

H₂: Öğrencilerin mizah anlayışı ile a) dine önem verme düzeyleri ve b) öznel dindarlık algıları arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

H₃: Öznel mizah algısı ile dindarlık değişkenlerinden a) dine önem verme, b) öznel dindarlık algısı, c) içsel dinî yönelim ve d) dinî dogmatizm arasında anlamlılık seviyesine ulaşan bir ilişki yoktur.

2. Katılımcılar

Katılımcılar Çukurova Üniversitesi'nde öğrenim gören 577 öğrenciden oluşturmaktadır. Bunların 325'i (%56.3) kadın, 252'si (%43.7) erkektir. Örneklemenin yaş aralığı 18-38'dir. Yaş ortalaması 21.40 olup, standart

sapması 2.26'dır. Katılımcıların eğitim gördüğü fakülteler yoğunluk açısından sırasıyla Eğitim Fakültesi, İlahiyat Fakültesi, Hukuk Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Mimarlık-Mühendislik Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, İletişim Fakültesi, BESYO, MYO, Ziraat Fakültesi ve Güzel Sanatlar Fakültesi şeklindedir.

3. Veri Toplama Araçları

Anket formunun ilk bölümünde *cinsiyet, yaş, fakülte* gibi demografik değişkenlere ait sorular bulunmaktadır. Demografik değişkenlerin ardından *özel mizah algısı* hakkında veri elde etmek için katılımcılara “Kendinizi mizah yeteneği açısından ne düzeyde değerlendiriyorsunuz?” sorusu yöneltilmiş ve kendilerinden 1 (Hiç yetenekli değilim) ile 10 (Çok yetenekliyim) arası derecelendirmeleri istenmiştir. Ayrıca “Gündelik hayatınızda din sizin için ne kadar önemlidir?” (1/Hiç önemli değil -10/Çok önemli) ve “Kendinizi ne kadar dindar hissediyorsunuz?” (1/Hiç -10/Çok) sorularıyla öğrencilerin *dine önem verme düzeyleri ve özel dindarlık algıları* tespiti çalışılmıştır.

Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği: Thorson ve Powell (1993) tarafından geliştirilmiş olan ölçeğin Türkçeye uyarlanması Aslan ve diğerleri (1996) tarafından yapılarak “Mizah Duygusunun Depresyon ve Kişilikle İlişkisi” adlı makalede kullanılmıştır. Daha sonra Aslan ve diğerleri (1999) “Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği: Faktör Yapısı, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması” başlıklı çalışma ile ölçeğin güvenirlik, geçerlik ve faktör yapısını ele almışlardır. Bu çalışmada araştırmacılar, ölçeğin iç tutarlılığını Cronbach alfa katsayısı ile incelemiş, birinci uygulamada 0.81, ikincide ise 0.87 olarak bulmuşlardır. Ölçeğin madde bırakma korelasyon katsayıları birinci uygulamada 0.79-0.82 arasında, ikinci uygulamada 0.86-0.88 arasında değiştiği belirtilmiştir. Testi, üç hafta arayla 68 katılımcıya ikinci kez uygulanmış ve test-tekrar test güvenirliliği Pearson Momentler Çarpımı yoluyla hesaplanmıştır. Buna göre ölçeğin toplam puan korelasyonu $r=0.85$, $p<0.001$ bulunmuştur. ÇBMDÖ'nün faktör analizi ana bileşenler yöntemine göre yapılmış ve toplam varyantın %64.4'ünü açıklayabilen ve özdeğeri 1'in üzerinde olan yedi faktör elde edilmiştir. Scree testine göre bunların dört faktöre indirgenebileceği görülmüş, veriler yeni bir analizle dört faktörlü çözüme zorlanmıştır. 24 maddeden oluşan anketin “Birine komedyen denmesi, onun için onur kırıcı bir durumdur” şeklinde ifade edilen 18. maddesi ölçeğin dört temel faktörü içine girmediğinden dolayı ölçekten çıkarılmıştır (Aslan ve diğerleri, 1999). Katılımcılar, ölçeğin revize edilmiş haliyle toplam 23 ifadeyi okuduktan sonra her birini, (1) “bana hiç uygun

değil”den (5) “bana tamamıyla uygun” arasında değişen 5’li likert tarzda yanıtlamışlardır. Ölçeğin olumsuz ifadeler içeren maddeleri tersten, 5-1 olarak puanlanmıştır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 23, en yüksek puan 115, ortalama puan 69’dur. Araştırmamızda ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla Cronbach’s alpha katsayısına bakılmış; alpha katsayısının .89 olduğu tespit edilmiştir.

Ölçeğin ismi “Çok Boyutlu Mizah Duygusu” (Aslan ve diğerleri, 1999) olarak Türkçe’ye kazandırılmış olmasına karşın “sense of humor” ifadesinin “mizah anlayışı” olarak çevrildiğinde anlatılmak istenen daha iyi karşılayacağı düşünüldüğü için çalışmamızda “mizah duygusu” yerine “mizah anlayışı” ifadesi kullanılmıştır.

İçsel Dinî Yönelim Ölçeği: Hoge (1972) tarafından geliştirilen *İçsel Dinî Yönelim Ölçeği*, Karaca (2000, ss. 290-295) tarafından Türkçe’ye uyarlanmış, daha sonra Karaca (2001, s. 199) tarafından “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu” adlı makalede yeniden güvenilirlik ve geçerlik analizine tabii tutulmuştur. Bu çalışmada ölçeğin içsel tutarlılığı .85, güvenilirlik katsayısının ise .76 olduğu tespit edilmiştir. 10 maddeden oluşan ölçeğin ilk 7 maddesi pozitif, sonraki 3 maddesi ise negatif cümle yapısına sahiptir. Ölçekte 5’li likert formatı kullanılmış ve puanlamada olumsuz cümle yapısıyla ifade edilen 3 maddenin puanları ters çevrilmiştir. İçsel Dinî Yönelim Ölçeğinden alınabilecek en düşük puan 10 en yüksek puan 50, ortalama puan ise 30’dur. Çalışmamızda ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla bakılan Cronbach’s alpha katsayısının .89 olduğu tespit edilmiştir.

Dinî Dogmatizm Ölçeği: Rokeach (1960) ve Kağıtçıbaşı’na (1973) dayanarak Yapıcı (2002, 2004; Yapıcı ve Zengin, 2003) tarafından geliştirilen ve uygulanan *Dinî Dogmatizm Ölçeği*’nin özgün formu, ilk etapta 22 madde olarak hazırlanmıştır. Yapıcı (2002), ölçeği daha homojen hale getirmek için önce 2. ve 6. daha sonra ise 10, 14, 17 ve 18. maddeleri ölçekten çıkarmış ve yaptığı faktör analizi sonucunda 16 maddelik ve tek faktörden oluşan bir ölçek ortaya çıkarmıştır. Bu 16 madde; “kesinlikle katılmıyorum” (1), “katılmıyorum” (2), “katılıyorum” (3) ve “tamamen katılıyorum” (4) biçiminde kodlanıp puanlanmaktadır. Buna göre ölçekten alınabilecek en düşük puan 16, en yüksek puan ise 64’tür. Ortalama puan ise 39.30’dur. Ortalama puanın üzerine çıkan dindarlıklarının dogmatik bir görüntü arz ettiği varsayılmaktadır. Yapıcı (2002, ss. 115-116), güvenilirlik analizi içinse ölçeğin iç tutarlılık katsayısını (Cronbach’s alpha) .91 olarak tespit etmiştir. Araştırmacı daha sonra yarıya bölme tekniği ile ölçeğin iki yarısının

birbiriyle korelasyonuna bakmış, ölçeğin birinci ve ikinci kısmı ($r = .78$) arasında $p < .01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulmuştur. Bu çalışmada ise ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alpha) katsayısını .88 olarak bulmuştur.

4. İşlem

Örneklem basit rastlantısal yöntemle seçilmiş, uygulama verileri anket tekniği ile toplanmıştır. Anket formları gönüllülük esasına dayalı olarak dağıtılmış, katılımcılara anket verilerinin yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılacağı belirtilmiştir.

Hazırlanan 650 anket formundan 44'ü doldurulmama ve geri gelmeme, 29'u ise eksik ve hatalı doldurma gibi nedenlerden dolayı değerlendirme dışı bırakılmış, 577 anket işleme alınmıştır. Söz konusu anket formundaki maddelerle toplanan ham veriler, SPSS 17 programı aracılığı ile bilgisayar ortamına aktarılmış ve istatistiksel işlemler yapılacak hale getirilmiştir.

Dindarlığın farklı görüntülerinin (öznel dindarlık algısı, dine önem verme düzeyi, içsel dinî yönelim ve dinî dogmatizm) mizah (öznel mizah algısı ve mizah anlayışı) ile ilişkisini belirlemek için Pearson Moment korelasyon analizi uygulanmıştır. Dindarlık değişkenlerinin öznel mizah algısı ve mizah anlayışını anlamlı bir şekilde yordayıp yordamadığını tespit etmek amacıyla da çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

C. Bulgular

Mizah anlayışı ve öznel mizah algısının dindarlık değişkenleriyle olan ilişkisini belirlemek için yapılan Pearson Moment korelasyon analizinin sonuçları Tablo 1'de verilmiştir. Tabloya bakıldığında mizah anlayışı ile dine önem verme düzeyi [$r(577) = -.096$, $p < .05$], içsel dinî yönelim [$r(577) = -.086$, $p < .05$] ve dinî dogmatizm [$r(577) = -.190$, $p < .01$] arasında çok düşük düzeyde, negatif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmüş; öznel dindarlık algısı [$r(577) = -.036$, $p > .05$] ile anlamlılık düzeyine ulaşan bir ilişkiye rastlanmamıştır. Diğer taraftan öznel mizah algısı ile dine önem verme Tablo 1: Mizah Anlayışı ve Öznel Mizah Algısı ile Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri Arasındaki İlişkiler İçin Yapılan Pearson Moment Korelasyon Analizi Sonuçları

	Dine Önem Verme Düzeyi	Öznel Dindarlık Algısı	İçsel Dinî Yönelim	Dinî Dogmatizm
Mizah Anlayışı	-.096*	-.036	-.086*	-.190**
Öznel Mizah Algısı	.050	.095*	.016	-.028

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

düzeyi [$r(577) = .050, p > .05$], içsel dinî yönelim [$r(577) = .016, p > .05$] ve dinî dogmatizm [$r(577) = -.028, p > .05$] arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Öznel mizah algısı ile öznel dindarlık algısı [$r(577) = .095, p < .05$] arasında ise çok düşük düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Dindarlık değişkenlerinin mizah anlayışını anlamlı bir şekilde yordayıp yordamadığını tespit etmek amacıyla yapılan çoklu doğrusal regresyon analizinin sonuçları Tablo 2 ve Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 2: Mizah Anlayışı ve Dindarlık Değişkenlerine Dair Aritmetik Ortalama, Standart Sapma ve Korelasyon Değerleri

Değişken	\bar{X}	S	1	2	3	4
Mizah Anlayışı	80.07	13.84	-.096*	-.036	-.086*	-.190***
Yordayıcı Değişkenler						
1 Dine Önem Verme	7.48	2.39	-	.673***	.806***	.630***
2 Öznel Dindarlık Algısı	5.71	2.20	-	-	.651***	.512***
3 İçsel Dinî Yönelim	37.41	8.98	-	-	-	.681***
4 Dinî Dogmatizm	37.13	9.59	-	-	-	-

Tablo 3: Mizah Anlayışı ve Dindarlık Değişkenler Arasındaki İlişkiye Dair Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	Standart Hata	β	t	p	İkili r	Kısmi r
Sabit	88.516	2.584	-	34.260	.000	-	-
1 Dine Önem Verme	-.308	.428	-.053	-.721	.471	-.096	-.030
2 Öznel Dindarlık Algısı	.486	.359	.077	1.353	.176	.036	.056
3 İçsel Dinî Yönelim	.115	.118	.075	.982	.327	-.086	.041
4 Dinî Dogmatizm	-.356	.082	-.247	-4.327	.000	-.190	-.178
R = .207, R ² = .043, F(4-572) = 6.386, p = .000							

Dindarlığın farklı görüntülerine dair 4 değişken hep birlikte ele alındığında, onların mizah anlayışı puanlarıyla anlamlı bir ilişki içinde oldukları görülmektedir. Bu 4 yordayıcı değişken, mizah anlayışı puanlarındaki toplam varyansın yaklaşık % 4'ünü anlamlı bir şekilde

açıklamaktadır ($R = .207$, $R^2 = .043$, $p < .001$).

Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında yordayıcı değişkenlerin mizah anlayışı üzerindeki görece önem sırası dinî dogmatizm (4), öznel dindarlık algısı (2), içsel dinî yönelim (3) ve dine önem verme (1) şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t testi sonuçları incelendiğinde ise yalnızca dinî dogmatizm (4) değişkeninin mizah anlayışı üzerinde anlamlı yordayıcı olduğu görülmektedir. Öznel dindarlık algısı (2), içsel dinî yönelim (3) ve dine önem verme (1) değişkenlerinin mizah anlayışı üzerinde anlamlı bir yordayıcı olmadıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla mizah anlayışını 4 numaralı değişken daha güçlü bir şekilde etkilemektedir. Analiz sonucunda ortaya çıkan mizah anlayışı denklemi şu şekildedir: Mizah anlayışı = $(-.308 \times 1 \text{ nolu değişken}) + (.486 \times 2 \text{ nolu değişken}) + (.115 \times 3 \text{ nolu değişken}) + (-.356 \times 4 \text{ nolu değişken}) + 88.516$

Tablo 4: Öznel Mizah Algısı ve Dindarlık Değişkenlerine Dair Aritmetik Ortalama, Standart Sapma ve Korelasyon Değerleri

Değişken	\bar{X}	S	1	2	3	4
Öznel Mizah Algısı	6.32	2.05	.050	.095*	.016	-.028
Yordayıcı Değişkenler						
1 Dine Önem Verme	7.49	2.39	-	.673***	.806***	.630***
2 Öznel Dindarlık Algısı	5.71	2.20	-	-	.651***	.512***
3 İçsel Dinî Yönelim	37.41	8.98	-	-	-	.681***
4 Dinî Dogmatizm	37.13	9.59	-	-	-	-
*** $p < .001$; ** $p < .01$; * $p < .05$						

Tablo 5: Öznel Mizah Algısı ve Dindarlık Değişkenleri Arasındaki İlişkiye Dair Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	Standart Hata	β	t	p	İkili r	Kısmi r
Sabit	.470	.388	-	16.684	.000	-	-
1 Dine Önem Verme	.059	.064	.069	.925	.355	.050	.039
2 Öznel Dindarlık Algısı	.130	.054	.140	2.420	.016	.095	.101
3 İçsel Dinî Yönelim	-.014	.018	-.063	-.814	.416	.016	-.034
4 Dinî Dogmatizm	-.022	.012	-.101	-1.741	.082	-.028	-.073
R = .136, $R^2 = .019$, $F(4,572) = 2.698$, $p = .030$							

Standardize edilmiş regresyon katsayılarına (β) bakıldığında yordayıcı değişkenlerin öznel mizah algısı üzerindeki görelî önem sırası öznel dindarlık algısı (2), dinî dogmatizm (4), dine önem verme (1) ve içsel dinî yönelim (3) şeklindedir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin *t* testi sonuçları incelendiğinde ise yalnızca öznel dindarlık algısı (2) değişkeninin öznel mizah algısı üzerinde anlamlı yordayıcı olduğu görülmektedir. Dinî dogmatizm (4), içsel dinî yönelim (3) ve dine önem verme (1) değişkenlerinin öznel mizah algısı üzerinde anlamlı bir yordayıcı olmadıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla öznel mizah algısını 2 numaralı değişken daha güçlü bir şekilde etkilemektedir. Analiz sonucunda ortaya çıkan öznel mizah algısı denklemi şu şekildedir: Öznel mizah algısı = (059 × 1 nolu değişken) + (.130 × 2 nolu değişken) + (-.014 × 3 nolu değişken) + (-.022 × 4 nolu değişken) + 6.470

D. Tartışma

Hipotez 1’de öğrencilerin mizah anlayışı ile a) içsel dinî yönelimleri arasında pozitif, b) dinî dogmatizm düzeyleri arasında ise negatif yönde anlamlı bir ilişki olacağı”; hipotez 2’de öğrencilerin mizah anlayışı ile a) dine önem verme düzeyleri ve b) öznel dindarlık algıları arasında anlamlı bir ilişki olmayacağı öngörülmüştür.

Araştırma bulguları, üniversiteli öğrencilerin mizah anlayışı puanları ile dindarlık değişkenlerinden aldıkları puanlar arasında anlamlılık düzeyine ulaşan ilişkiler olduğunu göstermektedir (Tablo 1). Buna göre mizah anlayışı ile dinî dogmatizm arasında negatif yönde düşük düzeyde ($p < .01$); içsel dinî yönelim ve dine önem verme arasında ise negatif yönde zayıf ilişkiler mevcuttur ($p < .05$). Diğer bir ifadeyle, mizah anlayışı arttıkça dinî dogmatizm düzeyi azalmakta, içsel dinî yönelim ve dine önem verme düzeyi ise azalma eğilimi göstermektedir. Mizah anlayışı ile öznel dindarlık arasındaki ilişki ise anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır ($p > .05$). Bu sonuçlara göre H_{1b} ve H_{2b} hipotezleri desteklenmiş, H_{1a} ve H_{2a} hipotezleri ise desteklenmemiştir. Öte yandan dindarlık değişkenlerinin mizah anlayışını anlamlı bir şekilde yordayıp yordamadığını tespit etmek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmış, dindarlığın farklı görüntülerine dair 4 değişken birlikte değerlendirildiğinde, onların mizah anlayışıyla anlamlı bir ilişki içinde olduğu belirlenmiştir. Ancak bu değişkenlerden yalnızca “dinî dogmatizm”in mizah anlayışı üzerinde anlamlı yordayıcı olduğu görülmüştür (Tablo 3). Bu sonuçlara göre dinî dogmatizm mizah anlayışı ile en yüksek korelasyona ($r = -.190$) sahip değişken olmakla birlikte çoklu doğrusal regresyon sonuçları, “dinî dogmatizm”in mizah anlayışı ile dindarlık değişkenleri arasındaki

negatif ilişkiye anlamlı katkıda bulunan tek değişken olduğunu göstermiştir.

Mizah anlayışı ile dinî dogmatizm arasındaki negatif ilişki, dinî dogmatizmin en karakteristik yönü olan dogmatik bilişsel tavır ile mizahın birbiriyle uyumsuz özelliklerini akla getirmektedir. Dogmatik düşünceye sahip bireyler, bağlamdan ve çevresel koşullardan bağımsız tek bir hakikatin olduğuna inanırlar. Değişmeyen tek bir hakikate sahip bir zihin için farklı fikirler ve eleştirel tavır anlamsızdır. Ayrıca, fikirler üzerinde değişim ya da oynama yapabilme özgürlüğü bulunmayan dogmatik zihin, esneklikten uzaktır (Gürses, 2002; Kayıklık ve Yapıcı, 2005; Yapıcı, 2002, 2004). Bunun karşısında mizah ise neredeyse tam tersi özelliklerle anılır. Söz gelimi mizah, içine doğduğu bağlam ile anlam bulur. Yani mizahın anlaşılması bağlama ve çevresel koşullara bağlıdır. Mizahın en önemli fonksiyonlarından biri farklı bakış açılarını ve eleştirileri eğlenceli bir şekilde ifade etme olduğu söylenebilir. Mizah üretme; uyumsuzlukları keşfetme, anlamlarla oynama, farklı bağlamlara gönderme yapma gibi zihinsel esneklik gerektiren eylemler bütünüdür. Ayrıca mizahî olanı algılayabilmek ya da mizahın bağlamını bir bütün olarak kavrayabilmek için anlamları ve gizli anlamları karşılaştırabilme, belirtilmemiş ilişkileri, örtük fikirleri algılayabilme ve bunların hepsini bir araya getirebilme gibi üst düzey zihinsel aktiviteler gereklidir (Paulos, 2003). Söz konusu karşıt özellikler, dogmatik ve tek yönlü düşünmeyi alışkanlık edinen bireylerin mizahı algılamakta zorluk çekeceği ve mizaha mesafeli yaklaşacağı varsayımını destekler niteliktedir. Dolayısıyla araştırma sonucunda ortaya çıkan mizah anlayışı ile dinî dogmatizm arasında negatif yöndeki ilişki beklentilere uygun bir sonuç olmuştur.

Mizah anlayışı ile içsel dinî yönelim arasında negatif yönde zayıf da olsa anlamlı ilişki çıkmış olması beklenen bir durum değildir. Zira mizah anlayışı ölçeğinin maddelerine bakıldığında, onların “mizahı üretme ve sosyal amaçlar adına kullanma”, “mizah yoluyla başa çıkma”, “mizaha olumlu tutum” ve “mizahı beğenme” gibi mizahın olumlu doğasıyla ilgili olduğu görülmektedir. Teorik çerçeveden hatırlanacağı üzere alan yazında mizahın olumlu potansiyeli ile din arasında ortak hedef ve uyumdan bahsedilmiştir. Diğer taraftan Kur’an-ı Kerim’de gülme ve mizahın olumlu potansiyeli hakkında herhangi bir kısıtlama ya da yasaklamanın olmaması, Hz. Peygamberin neşeli mizaç özellikleriyle tanıtılması (bkz. Doğan, 2004; Usta, 2009) ve mizahın olumlu potansiyelini bizzat kullandığını rivayet eden hadisler (bkz. Ahmed b. Hanbel, 1995; Ebû Dâvud, 2009) içsel dinî yönelim ile mizah anlayışı arasında pozitif yönde ilişki beklentisini beraberinde getirmiş, Hipotez 1’de bu beklenti ifade edilmişti. Ancak araştırma bulguları

mizah anlayışı ile içsel dinî yönelim arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler olduğunu göstermiştir ($p<.05$). Bu sonuç, Thorson, Powell, Schuller ve Hampes'in (1997) mizah anlayışıyla içsel dinî yönelim arasında tespit ettiği pozitif yönde anlamlı ilişki ile uyumlu değildir. Beklentilerin dışında çıkan bir diğer sonuç, dine önem verme düzeyi ile mizah anlayışı arasındaki negatif yöndeki korelasyondur. Hipotez 1'de mizah anlayışının dinî dogmatizm ile negatif, içsel dinî yönelim ile pozitif yönde ilişkili olması bekleniyordu. Burada bahsi geçen negatif ve pozitif ilişkinin özellikle dine önem verme düzeyinde birbirini etkisizleştireceği fikrinden hareketle dine önem verme ile mizah anlayışı arasında anlamlı bir ilişki olmayacağı ileri sürülmüştür. Ancak sonuçlar bu hipotezi desteklememiş, dine önem verme ile mizah anlayışı arasında düşük düzeyde de olsa negatif yönde anlamlı ilişki olduğunu göstermiştir ($p<.05$). Ulaşılan bu bulgular, içsel dinî yönelim ölçeğine ve dine önem verme düzeyine yüksek puan veren öğrencilerin gülme ve mizah hakkında ikircikli bir tutuma ya da mizah ile ilgili olumsuz bir algıya sahip oldukları ihtimalini düşündürmektedir. Bu da özellikle dinî gelenekte gülme ve mizahla ilgili birtakım olumsuz söylem ve tutumla izah edilebilir. Söz gelimi, dinî gelenekte ciddiyetin övülmesi hatta idealize edilmesi, mizahın da ciddiyetin tam karşısında konumlandırılması, gülmenin hafifmeşreplik olarak algılanması, gülme ile ilgili bazı ayet ve hadislerden üretilen mizah hakkında olumsuz yorumlar, kontrolü ve terbiyesi zor olan gülmenin din, muhafazakârlık ve gelenek üzerinden terbiye edilmeye çalışılması gibi çok sayıda olası unsur, mizah hakkındaki genel algıyı olumsuz bir şekilde etkilemiş olabilir.

Dinî yaşamın farklı görüntülerine yüksek puan veren katılımcıların mizah anlayışının nispeten düşük çıkmasını, Saroglou (2002a, 2002b) ve Capps'i (2006) takip ederek, din ve mizahın doğasındaki bazı uyumsuzluklarla açıklamak da mümkündür. Söz gelimi, mizah genellikle belirsizlik, uyumsuzluk ve tuhaflıklardan beslenirken, din müntesiplerine anlamlı, güvenli ve net bir hayat anlayışı sunma peşindedir. Dolayısıyla uyumsuzluk ve anlam bozumundan beslenen mizahın bu yönü, dinin anlam üretme konusundaki amacı ile uyumsuzdur. Mizah, oyun bağlamı ile bireyleri eğlendirmeye çalışırken, din bireyin ve toplumun yaşamında belirli bir düzen oluşturması açısından ciddiyete daha yakındır. Yaşamın düzeni ve davranışların ahlâkî seviyeyi koruması belli bir ciddiyetle mümkün olur. Dinlerde meşgul olmanın önemi sıklıkla vurgulanır. Ayrıca din, insanın gerçeklikle bağlantısını kaybetmemesi konusunda özellikle hassastır. Oysa mizah gerçeklerden ziyade kurguyla ilgilidir. Mizah sürekli yeni anlamlar üretirken dinamizm sağlamaya çalışırken, dinin daha ziyade muhafazakâr

tutumlarla ilişkili olduğu düşünülebilir. Gülme, özellikle kahkaha insanlara sıklıkla kontrollerini kaybetme deneyimi yaşatır. Çünkü bireyler çoğunlukla gülme ya da kahkaha tepkilerini kontrol altına alamazlar. Böyle bakıldığında gülmenin doğasında kontrolsüzlüğün söz konusu olduğu söylenebilir. Bununla birlikte din, müntesiplerinin özdenetimlerini sağlama konusunda ziyadesiyle hassastır. Son olarak mizahın içeriklerine bakıldığında üstünlük duygusu, saldırganlık ve müstehcen içeriklerin yaygınlığı göze çarpar. Bahsi geçen içerikler hem sosyal ve ahlâkî anlamda hem de dinî açıdan sınırlama getirilen konulardır. Dolayısıyla bu tür mizahî unsurların dinin ahlâkî konulardaki idealleri, kuralları ve edep anlayışı ile uyuşmadığı söylenebilir. Mizah ve dinin doğasına dair bu tür uyumsuz yönler, mizahı deneyimleyen dindar bireyler için bilişsel çatışmalar doğurabilir. Bu da onların mizah konusunda çekimser davranmalarına ya da mizaha karşı olumsuz bir tutum geliştirmelerine neden olabilir.

Kısaca belirtmek gerekirse mizah anlayışı ile dinî dogmatizm arasında düşük düzeydeki ilişki, dine önem verme ve içsel dinî yönelim arasında azalmış, öznel dindarlık algısı ile anlamlılığını yitirmiştir. Buna göre dinî hayatın farklı görüntüleri ile mizah anlayışı arasında güçlü bir ilişki olmamakla birlikte zayıf ve negatif yöndeki korelasyonlar, dindarlık değişkenlerinden yüksek puan alan öğrencilerin mizaha çekimser yaklaşımını göstermektedir.

Hipotez 3'te öznel mizah algısı ile dindarlık değişkenlerinden a) dine önem verme, b) öznel dindarlık algısı, c) içsel dinî yönelim ve d) dinî dogmatizm arasında anlamlılık seviyesine ulaşan bir ilişki olmayacağı ileri sürülmüştür.

Araştırma sonuçlarına göre öznel mizah algısı ile dine önem verme düzeyi, öznel dindarlık algısı ve içsel dinî yönelim arasında pozitif; dinî dogmatizm arasında ise negatif yönde ilişkiler bulunmuştur (Tablo 1). Bu sonuçlardan yalnızca öznel mizah algısı ile öznel dindarlık algısı arasındaki ilişki, düşük düzeyde de olsa anlamlılık seviyesine ulaşmıştır ($p < .05$). Öznel mizah algısına verilen puanlar arttıkça öznel dindarlık algısı puanları da artmıştır. Yani kendisini dindar olarak kabul eden kişiler aynı zamanda mizah konusunda kendilerinin yetenekli olduklarını belirtmişlerdir. Buna göre H_{3a} , H_{3c} , H_{3d} hipotezleri desteklenmiş; H_{3b} ise desteklenmemiştir. Diğer taraftan dindarlık değişkenlerinin öznel mizah algısını anlamlı bir şekilde yordayıp yordamadığını tespit etmek amacıyla çoklu doğrusal regresyon analizi yapılmış, dindarlığın farklı görüntülerine dair dört değişken birlikte değerlendirildiğinde, onların öznel mizah algısıyla anlamlı

bir ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu değişkenlerden yalnızca *öznel dindarlık algısının* öznel mizah algısı üzerinde anlamlı yordayıcı olduğu görülmüştür (Tablo 5). Bu sonuçlara göre *öznel dindarlık algısı* diğer dinî değişkenlere nispetle öznel mizah algısı ile en yüksek korelasyona ($r=.095$) sahiptir. Bununla birlikte çoklu doğrusal regresyon sonuçları, “öznel dindarlık algısı” değişkeninin diğer dindarlık değişkenleriyle birlikte öznel mizah algısına pozitif yönde anlamlı düzeyde katkı sağladığı bulunmuştur.

Öznel mizah algısı ile öznel dindarlık algısının zayıf da olsa olumlu ilişki göstermesi, ilgi çekici ve şaşırtıcı bir sonuç olmuştur. Çünkü dindarlık değişkenleriyle mizah anlayışı arasında çoğunlukla negatif yönde seyreden anlamlı ilişkiler söz konusuysen, durum öznel mizah algısına gelince tersine dönmüştür. Diğer bir ifadeyle dindar katılımcılar mizah yapabilmeyi, bu konuda yetenekli olmayı arzu edilir bir durum olarak kabul ederken, mizahın sorunlarla başa çıkma konusundaki işlevine katılmamış, dahası mizahın bazı özelliklerini beğenmediklerini ifade etmişlerdir. Aslında bu durum dindarlık ile mizah arasındaki ilişkilerin tek yönlü olmadığını destekler niteliktedir. Dindar bir kişi bir yandan mizahla ilgili birtakım olumsuz tutum sergilerken diğer taraftan kendisini mizah konusunda yetenekli görmek istemektedir. Bu ise kendisini dindar kabul eden kişilerin mizahı tamamen olumsuz bir durum olarak görmediği, ancak mizahı her yönüyle kabul edilebilir, idealize edilmesi gereken bir özellik olarak da algılamadığı şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç

Mizah anlayışı ile çeşitli dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkileri konu edinen bu çalışmada sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Mizah anlayışı ile dindarlık değişkenleri arasındaki en yüksek korelasyon *dinî dogmatizm* hususunda ortaya çıkmıştır. İkinci olarak *dine önem verme* düzeyi ve üçüncü olarak *içsel dinî yönelim* değişkeniyle olan ilişki anlamlılık seviyesine ulaşmıştır. *Mizah anlayışı* ile *öznel dindarlık algısı* arasındaki ilişki anlamlı değildir. Genel olarak bakıldığında mizah anlayışı ile dindarlık değişkenleri arasında negatif yönde ve zayıf ilişkiler söz konusudur. Bu, dindarlık değişkenlerine yüksek puan veren öğrencilerin mizah ile ilgili bir takım olumsuz algı ve tutuma sahip olduklarını göstermektedir.

Çoklu doğrusal regresyon sonuçlarına göre dindarlık değişkenlerinden sadece *dinî dogmatizm*, mizah anlayışını yordama hususunda düşük düzeyde bir etkiye sahiptir. Bu durum mizah anlayışı ile dindarlık arasındaki ilişkilerin dolaylı ve zayıf olduğunu, ayrıca dogmatik ve tek yönlü düşünmeyi alışkanlık edinen bireylerin mizaha mesafeli

yaklaştığını göstermiştir.

Öznel mizah algısı ile dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkilere bakıldığında, öznel dindarlık algısı ile öznel mizah algısı arasında pozitif yönde zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca çoklu doğrusal regresyon sonuçları, dindarlık değişkenlerinden sadece öznel dindarlık algısının öznel mizah algısını yordama hususunda düşük düzeyde bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. Buna göre, kendisini dindar olarak kabul eden öğrenciler, her ne kadar gülme ve mizahla ilgili bazı çekinceleri olsa da aynı zamanda kendilerini mizah konusunda yetenekli görmektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse, dinî hayatın farklı görüntüleri ile mizah anlayışı arasındaki zayıf ama anlamlılık seviyesine ulaşan negatif yöndeki korelasyonlar ve öznel mizah algısı ile öznel dindarlık algısı arasında tespit edilen pozitif yönde zayıf ilişkiler, alan yazında yaygın olan “mizah ve dindarlık arasında ikircikli tutum olduğu” yönündeki görüşü destekler mahiyettedir.



KAYNAKÇA

- AHMED B. HANBEL. (1995). *Müsned*. (Ahmed Muhammed Şâkir-Hamza Ahmed ez-Zeyn, Çev.) (C. I-XX). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- ALLPORT, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- ARISTOTELES. (2004). *Retorik*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ASLAN, H. S., ALPARSLAN, Z. N., ASLAN, O., EVLİCE, Y. E. ve CENKSEVEN, F. (1999). Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği: Faktör yapısı, güvenilirlik ve geçerlik çalışması. *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi*, 7(1), 33-39.
- ASLAN, H. S., EVLİCE, Y. E., ALPARSLAN, Z. N., ASLAN, O. ve CENKSEVEN, F. (1996). Mizah duygusunun depresyon ve kişilikle ilişkisi. *Depresyon Dergisi*, 1(3), 99-102.
- BAHADIR, A. (2002). *İnsanın anlam arayışı ve din: Logoterpi bir araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- CAPPS, D. (2006). Religion and humor: Estranged bedfellows. *Pastoral Psychology*, 54(5), 413-438.
- COLLICUTT, J. ve GRAYB, A. (2012). A merry heart doeth good like a medicine: Humour, religion and wellbeing. *Mental Health, Religion &*

Culture, 15(8), 759-778.

DIONIGI, A. ve GREMIGNI, P. (2012). The psychology of humor. *Humor and health promotion* içinde (ss. 1-14). New York: Nova Science Publishers, Inc.

DOĞAN, Y. (2004). Hz. Peygamber ve mizah. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 191-203.

EBÛ DÂVUD, S. b. el-Eş'as. (2009). *Sünenü Ebî Dâvud*. (Şu'ayb elArnaût vd., Çev.) (C. I-VII). Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye.

EMRE, Y. ve YAPICI, A. (2015). Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti vatandaşlarının değer yönelimleri. *Turkish Studies*, 10(2), 329-350.

EYSENCK, H. J. (1972). Foreword. J. H. Goldstein ve P. E. McGhee (Ed.), *The psychology of humor: Theoretical perspectives and empirical issues* içinde (ss. xiii-xvii). New York: Academic Press.

FEINBERG, L. (2004). Mizahın sırrı. *Millî Folklor*, 16(62), 105-113.

FREUD, S. (2003). *Espiriler ve bilinçdışı ile ilişkileri*. (E. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

GÜRSES, İ. (2002). Dogmatik zihnin bazı özellikleri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), 183-192.

HEHL, F. J. ve RUCH, W. (1985). The location of sense of humor within comprehensive personality. *Personality and individual differences*, 6(6), 703-715.

HOBBS, T. (2007). *Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti*. (S. Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

HOGUE, D. R. (1972). A validated intrinsic religious motivation scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11(4), 369-376.

JAMES, W. (2017). *Dinsel deneyimin çeşitleri: İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (İ. H. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

JENSEN, K. E. (2009). Humor. *Tr.scribd.com*. <https://tr.scribd.com/document/256458680/mod4> adresinden erişildi.

JOSÉ, H., PARREIRA, P., THORSON, J. A. ve ALLWARDT, D. (2007). A factor-analytic study of the multidimensional sense of humor scale with a portuguese sample. *North American Journal of Psychology*, 9(3), 595-610.

KAĞITÇIBAŞI, Ç. (1973). *Gençlerin tutumları: Kültürler arası bir karşılaştırma*. Ankara: ODTÜ.

- KARACA, F. (2000). *Ölüm psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- KARACA, F. (2001). Din psikolojisinde metot sorunu ve bir dindarlık ölçeğinin Türk toplumuna standardizasyonu. *EKEV Akademi Dergisi*, 3(1), 187-201.
- KAYIKLIK, H. (2011). *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KAYIKLIK, H. ve YAPICI, A. (2005). Gençlerde dinsel hayatın ötekine yönelik tutumlara etkisi: Çukurova Üniversitesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 5-38.
- KUIPER, N. A. ve MARTIN, R. A. (1998). Laughter and stress in daily life: Relation to positive and negative affect. *Motivation and Emotion*, 22(2), 133-153.
- MARTIN, R. A. (1998). Approaches to the sense of humor: A historical review. W. Ruch (Ed.), *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic* içinde (ss. 15-62). New York: Mouton de Gruyter.
- MARTIN, R. A. (2000). Humor and laughter. A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of psychology, Vol. 4* içinde (ss. 202-204). Washington: American Psychological Association. doi:10.1037/10519-086
- MARTIN, R. A. (2003). Sense of humor. S. J. Lopez ve C. R. Snyder (Ed.), *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures* içinde (ss. 313-326). Washington: American Psychological Association. doi:10.1037/10612-020
- MORREALL, J. (1997). *Gülmeyi ciddiye almak*. (K. Aysevener ve Ş. Soyer, Çev.). İstanbul: İris Yayıncılık.
- MORREALL, J. (1999). *Comedy, tragedy, and religion*. Albany N.Y.: State University of New York Press.
- NEVO, O., AHARONSON, N. ve AVIGDOR, K. (1998). The development and evaluation of a systematic program for improving sense of humor. W. Ruch (Ed.), *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic* içinde (ss. 385-404). New York: Mouton de Gruyter.
- PARGAMENT, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York, NY: Guilford Press.
- PAULOS, J. A. (2003). *Matematik ve mizah*. (T. Doğan, Çev.). Ankara: Doruk Yayıncılık.
- PLATON. (1998). *Yasalar*. (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- RAPPOPORT, L. (2005). *Punchlines: The case for racial, ethnic, and gender*

humor. Westport: Praeger Publishers.

- RASKIN, V. (1998). The sense of humor and the truth. W. Ruch (Ed.), *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic* içinde (ss. 95–108). New York: Mouton de Gruyter.
- ROKEACH, M. (1960). *The open and closed mind*. Oxford, England: Basic Books.
- RUCH, W. ve HEHL, F. J. (1998). A two-mode model of humor appreciation: Its relation to aesthetic. W. Ruch (Ed.), *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic* içinde (ss. 109–142). New York: Mouton de Gruyter.
- RUCH, W. ve KOHLER, G. (1998). A temperament approach to humor. W. Ruch (Ed.), *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic* içinde (ss. 203–230). New York: Mouton de Gruyter.
- SAROGLOU, V. (2002a). Religiousness, religious fundamentalism and quest as predictors of humor creation. *International Journal for the Psychology of Religion*, 12(3), 177-188.
- SAROGLOU, V. (2002b). Religion and sense of humor: An a priori incompatibility? Theoretical considerations from a psychological perspective. *Humor*, 15(2), 191–214.
- SAROGLOU, V. (2004). Being religious implies being different in humour: evidence from self- and peer-ratings. *Mental Health, Religion & Culture*, 7(3), 255–267.
- SAROGLOU, V. (2014). Religion. *Encyclopedia of humor studies* içinde (ss. 636-641). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- SAROGLOU, V. ve JASPARD, J.-M. (2001). Does religion affect humour creation? An experimental study. *Mental Health, Religion & Culture*, 4(1), 33-46.
- SCHWARTZ, S. H. ve HUISMANS, S. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, (58), 88–107.
- SEMRUD-CLIKEMAN, M. ve GLASS, K. (2010). The relation of humor and child development: Social, adaptive, and emotional aspects. *Journal of Child Neurology*, 25(10), 1248-1260.
- SHEPARD, B. (2014). Play and humor. (S. Attardo, Ed.) *Encyclopedia of humor studies 2*. Los Angeles, London: SAGE Publications, Inc.
- SULS, J. M. (1983). Cognitive processes in humor appreciation. P. E. McGhee ve J. H. Goldstein (Ed.), *Handbook of Humor Research* içinde (C. 1-1, ss.
-

39-57). New York: Springer.

THORSON, J. A. ve POWELL, F. C. (1991). Measurement of sense of humor. *Psychological Reports*, 69(2), 691-702.

THORSON, J. A. ve POWELL, F. C. (1993). Development and validation of a multidimensional sense of humor scale. *Journal of Clinical Psychology*, 49(1), 13-23.

THORSON, J. A., POWELL, F. C., SARMAHY-SCHULLER, I. ve HAMPES, W. P. (1997). Psychological health and sense of humor. *Journal of Clinical Psychology*, 53(6), 605-619.

USTA, Ç. (2009). *Mizah dilinin gizemi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

YAPICI, A. (2002). Dinî yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 75-117.


YAPICI, A. (2004). *Din kimlik ve ön yargı*. Adana: Karahan Kitabevi.

YAPICI, A. ve ZENGİN, Z. S. (2003). İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(4), 173-206.



A RESEARCH ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SENSE OF HUMOR AND DIFFERENT APPEARANCES OF RELIGIOSITY*

 Asım YAPICI^a

 Yusuf EMRE^b

Extended Abstract

There is a negative relationship between humor and religious understanding. Although this thought includes generalizations based on prejudice, it is not completely lacking support. In the literature, it can be said that there are some incompatibilities between the structural and functional features of humor and religion. For example, while humor emphasizes uncertainty by nature and the play on the meaning of words, religion tries to provide a clear perspective to the individual. While humor is fed by mismatch and tries to entertain individuals through the context of play, religion is closer to seriousness in terms of creating a certain order in the life of the individual and society. While humor is constantly trying to achieve dynamism by producing new meanings, it can be thought that religion is more related to conservative attitude. There is a loss of control in laughter and humor, but in contrast religion emphasizes self-regulation (Saroglou, 2002b). These and similar features differentiate between religious understanding and humor, but the relations between the two are not limited to the diverging aspects. In particular, it can be said that there is a harmony between the positive potential of humor and understanding of religion in terms of common goal. The potential of humor to develop social relations is one of the first examples that can be given in this regard. Because humor has many functions such as increasing group harmony and eliminating potential tensions that may arise (Semrud-Clikeman and Glass, 2010, p. 197). In

* This work has been derived from the author's dissertation entitled "Sense of humor and religiosity in university students: A case study in Çukurova University."

^a Prof., Social Sciences University of Ankara, asim.yapici@asbu.edu.tr

^b Asst. Prof., Şırnak University, mr_ysf@hotmail.com

addition, humor's support to the individual in coping is another common aspect he shares with religion. Humor can reduce perceived threat and provide relief through cognitive and emotional shift or restructuring the situation (Dionigi and Gremigni, 2012). Both humor and understanding of religion can emerge from the routine framework and shed new light on the problems of life. Thus, the individual can tackle the problems more effectively. As a result, it can be said that there are some discrepancies between the understanding of religion and humor, and they have common goals and objectives. Although the differences between the two phenomena are more conspicuous and shape the general perception, the relations between religious understanding and humor are too multidimensional and complex to make unilateral generalizations. In such a background the relevance of religiosity to humor becomes even more interesting. In this context, the aim of the study is to determine whether there is any relationship between the sense of humor of university students and the different appearances of religious life, and if so, what direction. For this purpose, the following questions were sought, and hypotheses were tested:

Q1: Do the different dimensions of religiosity predict the sense of humor and subjective humor perception?

H1: There is a negatively significant relationship between the students' sense of humor and their intrinsic religious motivation.

H2: There is no significant relationship between sense of humor and perception self-religiosity, importance of religion in personal life.

H3: There is no relationship between subjective humor perception and perception self-religiosity, importance of religion in personal life, intrinsic religious motivation and religious dogmatism.

The sample of the study consists of 577 students studying at Çukurova University. Of these, 325 (56.3%) were female and 252 (43.7%) were male. The age range of the sample is 18-38 years. The mean age was 21.40 and the standard deviation was 2.26. The faculties where the participants are educated are in the form of Faculty of Education, Faculty of Theology, Faculty of Law, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Faculty of Architecture and Engineering, Faculty of Arts and Sciences, Faculty of Health Sciences, Faculty of Communication, School of Physical Education and Sports, Higher Vocational School, Faculty of Agriculture and Faculty of Fine Arts.

The study conducted in the screening model was selected by simple random method. Questionnaires about socio-demographic variables, The Multidimensional Sense of Humor Scale (Thorson and Powell, 1993),

Intrinsic Religious Motivation Scale (Hoge, 1972) and Religious Dogmatism Scale (Yapıcı, 2002) were used to collect the data of the study. In addition, the participants were asked to evaluate themselves about the importance of religion in their personal life, their self-humor and self-religiosity. through 10-point Likert-type questions. Independent groups t-test, Pearson Moment correlation and multiple linear regression techniques were used to analyze the data.

It is possible to express the results in this study which deals with the relationship between sense of humor and various religiosity variables:

The highest correlation between the sense of humor and religiosity has emerged in terms of religious dogmatism. Secondly, the importance of religion in personal life and thirdly, the relationship with the intrinsic religious motivation variable reached the level of significance. The relationship between sense of humor and perception self-religiosity is not significant. In general, there is a negative and weak relationship between sense of humor and religiosity variables. This shows that students who give high scores to religiosity variables have some negative perceptions and attitudes about humor. According to multiple linear regression results, only religious dogmatism, one of the religiosity variables, has a low effect on predicting sense of humor. This shows that the relations between sense of humor and religiosity are indirect and weak, and individuals who are habitual of dogmatic and one-way thinking approach to humor from a distance. When the relationships between subjective humor perception and religiosity variables were examined, it was found that there was a weak positive relationship between perception self-religiosity and subjective humor perception. In addition, multiple linear regression results showed that only perception self-religiosity among religiosity variables had a low effect on predicting subjective humor perception. According to this, students who regard themselves as religious, even though they have some reservations about laughing and humor, also consider themselves capable of humor. To put it briefly, the negative correlations between the different appearances of religious life and the sense of humor, but reaching a significant level of significance, and the positively weak relations between the perception of subjective humor and the perception of subjective religiosity suggest that there is ambivalent attitude between humor and piety in the literature.

Keywords: Psychology of Religion, Humor, Sense of Humor, Religious Dogmatism, Intrinsic Religious Motivation.





bilimname XL, 2019/4, 67-104
Geliş Tarihi: 13.06.2019, Kabul Tarihi: 20.09.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.577468>

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE SÜREKLİ KAYGI, DİNDARLIK ve SALDIRGANLIK EĞİLİMLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER

● Veysel UYSAL^a

● Yahya TURAN^b

Öz

Bu araştırmanın amacı, dindarlık, sürekli kaygı ve saldırganlık arasındaki ilişki ve etkileşimleri tasvir ve tespit etmektir. Ayrıca, cinsiyetin dindarlık, sürekli kaygı ve saldırganlık bakımından fark oluşturup oluşturmadığı bu araştırma çerçevesinde ele alınmıştır. Araştırmaya, 2017 -2018 yıllarında, farklı üniversite ve çeşitli fakülte ve bölümlerinde, farklı sınıf seviyelerinde öğrenim gören toplam 415 gönüllü öğrenci katılmıştır. Veriler tesadüfi örnekleme yöntemi ile toplanmıştır. Araştırmada Hellmeister ve Zwingmann tarafından geliştirilen ve Apaydın (2010) tarafından Türkçeye tercüme edilen Münchner Motivasyonel Dindarlık Envanteri, Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği (BPSÖ) ve Sürekli Kaygı Ölçeği-16 (STAI FORM TX-2) kullanılmıştır. Verilerin çözümlenmesi sürecinde t-test ve regresyon analizleri uygulanmıştır. Örneklemin dindarlık ve saldırganlık bakımından genel profili çıkarılmış, katılımcıların dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu, saldırganlık ölçeğinin ise sözel saldırganlık ve şüpheli-düşünsel düşmanlık alt ölçeklerinden ölçek ortalamasının üzerinde bir değer alırken, diğer alt ölçeklerde saldırgan eğilimlerin düşük olduğu tespit edilmiştir. Kadınlar, dindarlığın Tanrıyla ilişki alt ölçeğinde erkeklerden farklılaşmıştır. Erkekler sürekli kaygı ölçeğinin mutlu ve memnun olmama alt ölçeğinde daha yüksek ortalama elde ederken, kadınlar yorgunluk ve kaçınma alt ölçeğinden daha yüksek ortalama almışlardır. Saldırganlığın alt ölçeklerinde de cinsiyet fark oluşturmuştur. Erkekler fiziksel saldırganlık, duygusal düşmanlık ve öfke boyutlarında kadınlara nazaran daha yüksek ortalamalara sahiptir. Sürekli kaygı, saldırganlığın duygusal-bilişsel düşmanlık, duygusal-tepkisel öfke ve şüpheli ve düşmanlık boyutlarını; dindarlığın Tanrı ile ilişki boyutu, şüpheli ve düşünsel düşmanlık dışındaki diğer boyutlarını yordamaktadır. Bununla birlikte dindarlığın, dini inanç ve yardımlaşma alt ölçeği, saldırganlığın duygusal-tepkisel öfke boyutunu açıklamaktadır.

^a Prof. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, vuysal59@gmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, yahyaturans@gmail.com

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Saldırganlık, Sürekli Kaygı.



THE RELATIONSHIPS BETWEEN TRAIT ANXIETY, RELIGIOUSNESS AND AGGRESSION TENDENCIES AMONG UNIVERSITY STUDENTS

The aim of this study is to investigate the relationships and interactions between religiosity, trait anxiety, and aggression. In addition, whether religiosity, trait anxiety and aggression differ by gender is discussed. A total of 415 volunteer students from different grades and departments participated in the study in 2017-2018. Data were collected by random sampling method. The Münchner Motivational Religiosity Inventory developed by Hellmeister and Zwingmann and translated into Turkish by Apaydın (2010), Buss-Perry Aggression Scale (BPSÖ) and Trait Anxiety Scale-16 (STAI FORM TX-2) were used. T-test and regression analyses were conducted. While the general profile of the sample in terms of religiosity and aggression was taken, it was found that the level of religiousness of the participants was high and the aggression scale was above the scale average from verbal aggression and skeptical-intellectual hostility subscales, whereas it was found that the aggressive tendencies were lower in the other subscales. Women differed from men in the relationship of religiosity with God. While males obtained higher mean scores on the unhappy and dissatisfaction subscale of the trait anxiety scale, women received a higher average than fatigue and avoidance subscale. Gender differences were also observed in the subscales of aggression. Men have higher averages than women in terms of physical aggression, emotional hostility, and anger. Continuous anxiety, emotional-cognitive hostility, emotional-reactive anger and skepticism and hostility dimensions of aggression; the dimension of religiosity with God predicts other dimensions other than skeptical and intellectual hostility. However, religiosity, religious belief, and welfare subscale explain the emotional-reactive anger dimension of aggression.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Sosyal bir varlık olan insan günlük yaşantısında karşılaştığı çeşitli durumlardan etkilenir. Bu etkilerin bazıları bireyin duygu dünyasında pozitif etkiler oluştururken bazıları ise stres ve kaygı kaynağı haline dönüşür. Kaygı literatürde, çeşitli biçimlerde ortaya çıkan ve duygusal, bilişsel, fiziksel, davranışsal ve ilişkisel durumları etkileyen yaygın bir olumsuz ruh hali olarak tanımlanmaktadır. Kaygı, huzursuzluk, endişe, korku, sinirlilik, üzüntü ve benzeri duyguları içerir (Cole, 2009).

Günümüz modern toplumlarda kaygı oldukça yaygın bir hal almıştır (Twenge, 2000). Buna paralel olarak da kaygı üzerine yapılan araştırmalar artmıştır. Çağdaş kişilik teorilerinde nörotiklik başlığı altında ele alınan kaygı, merkezi bir açıklayıcı kavram haline dönüşmüştür (Ulu, 2016, s. 66). Kaygı, uyku bozukluğu, ahlaka aykırı ve günahkâr davranışlar, yaratıcı niteliklerde kendini ifade etme örnekleri, güçsüzleşen psikolojik ve psikosomatik belirtiler ve sonsuz çeşitlilikte kendine özgü biçimleriyle, çeşitli davranışsal sonuçların nedensel faktörü olarak görülmektedir (Spielberger, 1966).

İki tür kaygıdan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, bireyin günlük yaşantısında karşılaştığı çeşitli olaylar ve durumlara bağlı olarak ortaya çıkan ve geçici olan kaygıdır. Bu tür kaygılara *süreksiz-durumluk kaygı* denilir. Diğeri ise bireyin günlük yaşantısı içerisinde karşılaştığı birçok olayı stresli olarak algılamasıdır ki bu tür kaygılara *sürekli kaygı* adı verilir (Yapıcı, 2007, s. 106). Kronik veya şiddetli kaygı, duygusal sıkıntıya, takıntılı düşünceye, zorlayıcı davranışlara, ilişki problemlere ve genelleşmiş huzursuzluğa neden olur. Kaygı genellikle depresyon ile birlikte bulunur ve bunlar birbirlerini şiddetlendirir (Cole, 2009, s. 59).

Dindarlık ise insan hayatında en etkili ve önemli fenomenlerden biri olarak bazı kişilerde kaygı ve endişe kaynağı olabileceği gibi birçok insan için de endişe ve kaygıya yol açan birçok etkene karşılık sığınabileceği güvenli bir liman görevi görmektedir (Bonelli, Dew, D.Koenig, & Vasegh, 2013; Glas, 2007; Yapıcı, 2007, s. 111). Dindarlık, özellikle düşünme (bilgi boyutu), tecrübe etme (dini duygular) ve faaliyetin (dini topluluklara yönelik kült, eylem) çeşitli formlarını ifade edecek bir biçimde kompleks bir fenomeni ifade eden din ile/Tanrı ile kişisel ve pozitif bir ilişki anlamına gelmektedir. Dini içeriklere yönelik tutum, bireysel değerler sisteminde kendini göstermektedir. Dindarlığın parametreleri, merkezlilik, derinlik, otantiklik ve olgunluktur (Striženec, 2010). Bireyin dini tutumları belli başlı başa çıkma yönelimlerine dönüşür (Pargament, 2001, s. 104). Bireyin sahip olduğu bu dini değerler, bozulan iç huzurunu yeniden oluşturulması sürecinde önem kazanır (Ayten, 2012, s. 111). Yapılan araştırmalardan daha güçlü dini inanışa ve bağlılığa sahip olan bireylerin dini başa çıkma etkinliklerini daha sıklıkla kullandıkları, kendilerini dindar olarak algılamaları oranında dini başa çıkma, özellikle olumlu dini başa çıkma etkinliklerine daha sıklıkla başvurdukları anlaşılmaktadır (Turan, 2018b).

Dindarlığın, ruhsal sağlık (Horozcu, 2010; Karaca, 2006; Koenig, 2012; Rosmarin, Pargament, & Flannelly, 2009; Taheri Kharamah vd., 2016),

depresyon (Abdel-Khalek, 2015; Ahles, Mezulis, & Hudson, 2016; Altıntaş, 2015; Altun, 2015; Cengil, 2003; Dew vd., 2010), ölüm kaygısı (Ayten, 2009; Dadfar & Lester, 2017; Halıcı Kurtulan & Karairmak, 2016; Kimter & Köftegöl, 2017; Sridevi, 2014; Yaşar Seyhan, 2015; Yıldız, 1999) stres ve kaygı (Kartopu, 2013; Kaya & Varol, 2004; Safara & Bhatia, 2008; Uysal, Batan, Baş, & Zafer, 2014) gibi çeşitli olgular üzerindeki etkilerini araştırmaya yönelik birçok çalışma yapılmıştır. Ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında çoğu çalışmada dindarlığın ruh sağlığı ile olumlu ilişki ve etkileşim içerisinde olduğu söylenebilir. Lise öğrencilerinde öznel dindarlık algısı ile durumluk ve sürekli kaygı arasındaki ilişkilerin incelendiği bir araştırmada kendilerini dindar olarak görenlerin kendilerini çok dindar olarak görenlere nazaran istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde daha az kaygı yaşadıkları anlaşılmıştır (Kartopu, 2012). Kaya ve Varol tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencisi örnekleminde Spielberg ve arkadaşları (1970) tarafından geliştirilen Durumluk-Sürekli Kaygı Envanteri ile yürüttükleri araştırmada, ilahiyat öğrencilerinin kaygı düzeylerinin ortalamasının altında olduğu tespit edilmiştir (Kaya & Varol, 2004). Kartopu, üniversite öğrencilerinin İslam dininin temel inanç esaslarından kadere olan inancı ile durumluk ve sürekli kaygı durumlarını karşılaştırmıştır. Kader inancı bağlamında oluşan gruplar arasında hem durumluk hem de sürekli kaygı bakımından herhangi bir farkın oluşmadığı tespit edilmiştir (Kartopu, 2013). Kaymakcan ve Şirin dini danışmanlık hizmetinden yararlanan öğrencilere durumluk ve sürekli kaygı envanteri uygulanmışlardır. Geliştirilen dini danışmanlık modelinin uygulama yapılan öğrencilerin durumluk ve sürekli kaygı düzeylerinin düşmesinde etkili olduğu sonucuna ulaşmışlardır (Kaymakcan & Şirin, 2013). Koç tarafından Almanya'da Müslüman Türk göçmenler üzerinde yürütülen bir araştırmada, Beck Anksiyete Ölçeği ile beraber dindarlık ölçeği ile bilgi toplanmış, araştırma sonucunda katılımcıların iç-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri arttıkça subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeylerinin azaldığı, dış-güdümlü dinsel yönelim düzeyleri arttıkça subjektif anksiyete ve somatik belirtiler alt boyutlarındaki kaygı düzeylerinin arttığı tespit edilmiştir (M. Koç, 2014). Göcen tarafından yapılan bir çalışmada, Türkiye'de dindarlık ve kaygının farklı biçimleri üzerinde ampirik yöntemlerle yürütülen araştırmaların sonuçları tartışılmıştır. Bu çalışma, din/dindarlık ile kaygı arasında çelişkili sonuçların varlığını ortaya koymaktadır (Göcen, 2011). Yapıcı ve Kayıklık, Öner ve LeComte tarafından geliştirilen sürekli kaygı ölçeği ile yaptıkları bir araştırmada ise iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ile sürekli kaygı arasında anlamlı bir ilişki

bulamamışlardır (Yapıcı & Kayıklık, 2005).

Yurtdışında dindarlık ile ruh sağlığı, depresyon ve kaygı üzerine yapılan çalışmaların başlangıcı daha eskiye dayanmaktadır. Üniversite öğrencilerinden oluşan örneklemelerde yürütülen bir araştırmada öznel dini etki ve dindarlık algısı ile kaygı arasında anlamlı bir ilişki bulunamazken dini hizmetlere katılım ile kaygı arasında negatif ilişki tespit edilmiştir (Berry & York, 2011; Jansen, Motley, & Hovey, 2010). Yine İran'da Müslüman öğrencilerin örneklem olarak alındığı bir araştırmada inanç, duygu ve davranışı ölçen üç alt boyuttan oluşan dindarlık ölçeği ve Beck kaygı ölçeği kullanılmıştır. Araştırma sonucunda dindarlığın tüm alt boyutları ile kaygı arasında negatif bir ilişki ve etkileşim tespit edilmiştir (Vasegh & Mohammadi, 2007). Asya toplumu olan Malezya'da tıp fakültesi öğrencileri örneklemde yapılan bir araştırmada ise negatif dini başa çıkma ile kaygı arasında pozitif bir korelasyonun var olduğu rapor edilmiştir (Francis vd., 2019). Shreve-Neiger ve Edelstein, dindarlığın kaygı ile ilişkilerini ele alan çalışmaları analiz etmiştir. Yazarlara göre dindarlık ve kaygı arasındaki ilişkiler üzerine yeterli sayıda çalışma olmadığı gibi yapılan çalışmalar da bir kısım metodolojik sorunlar barındırmaktadır. Bunlarla birlikte sonuç itibarıyla dindarlığın kaygı üzerinde olumlu tesirleri olduğunu rapor etmişlerdir (Shreve-Neiger & Edelstein, 2004). Chapman ve Steger, Afrikalı Amerikan ve Avrupalı Amerikan örneklem üzerinde yaptıkları karşılaştırmalı bir araştırmada ırka göre farklılıklar olduğunu tespit etmişlerdir. Buna göre, Avrupalı Amerikalılar, olumsuz dini başa çıkma ile kaygı semptomları arasında kayda değer bir pozitif ilişki buna karşılık kaygı ile olumlu dini başa çıkma arasında ters bir eğilim gösterirken Afrikalı Amerikanlarda böyle bir ilişki ortaya çıkmamıştır (Chapman & Steger, 2010). Bunların tersine Hindu örneklem üzerinde yapılan ve iki yaş grubunun karşılaştırıldığı bir araştırmada dindarlık ile kaygı arasında her iki yaş grubu bakımından pozitif yönde anlamlı bir ilişki elde edilirken, maneviyat ile kaygı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ayrıca yaşlı bireylerin gençlere nazaran daha kaygılı, kadınların erkeklere nazaran daha dindar ve daha kaygılı olduğu rapor edilmektedir (Khan, Vijayshri, & Farooqi, 2014).

Türkiye'de ve Yurtdışında yapılan bu çalışmalarda farklı sonuçların ortaya çıkmasında, kullanılan ölçüm araçlarının, araştırmanın yürütüldüğü örneklem özelliklerinin, kültürlerarası farklılıkların etkili olduğu söylenebilir. Bu ölçeklerin birçoğuna, inananların dini bağlılıklarının arkasındaki motivasyonları anlamada yeterli kanıtlar sunmadığına yönelik eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirileri ileri süren araştırmacılar, her bir inançlı

bireyin *dini bağıllık araçları* bakımından farklı olduklarını, her bir dindarın, dindarlık anlayışını kendisine özgü motiflerle karakterize ettiğini bu yönüyle dindarlığın tek boyutlu veya çok boyutlu motivasyonlara sahip olabileceğini iddia etmişlerdir (Gorsuch, Mylvaganam, & Gorsuch, 1997; Pargament vd., 1990; Shreve-Neiger & Edelstein, 2004; Zwingmann vd., 2010). Bu motivasyonların bir kısmı dinin ilahi boyutu, diğer bir kısmı ise dinin bireysel ve toplumsal boyutuyla ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak her bireyde, bu motiflerin aynı etkileri oluşturmadığı da ortadadır. Örneğin İslam dininde birçok ayette saldırganlığın birçok biçimini içine alan davranışlar yasaklanmasına¹ ve yapılan bazı tecrübi araştırmalarda dinin saldırganlığı azalttığı veya önlediğine dair bulgular bulunmasına (Ulu & İkis, 2016) rağmen toplum yaşantısında diğerlerini rahatsız eden, saldırgan davranışlara çokça rastlanmaktadır. Günümüz toplumlarında kavgalar, sataşmalar, rencide edici söz ve davranışlar bir taraftan yüz yüze iletişim ortamlarında diğer taraftan sanal ortamlarda yaygınlaşmıştır. Toplumun her kesimi ve her türlü yaşam ortamlarında karşılaşılan saldırgan ifadelerin üstesinden gelinmesinde saldırganlığı etkileyen faktörlerin bilinmesi önem arz etmektedir. Örneğin, yapılan bir araştırmada stres ve engellenmenin saldırganlığı artırıcı faktörler olduğu tespit edilmiştir (Guerra, Huesmann, Tolan, Van Acker, & Eron, 1995).

Saldırganlık, böyle bir ifadeden kaçınmak isteyen başka bir canlıya, zarar vermek ya da incitmek için yöneltilen davranış olarak tanımlanabilir (Erkuş, 1994, s. 11). Bu konuda üç yaklaşım saldırganlığın anlaşılmasında araştırmacılara zemin hazırlamıştır. Bunlardan birisi Freud'dur. Freud saldırganlığı iç güdülerin engellenmesi neticesinde ortaya çıkan bir dürtü olarak tarif etmiştir. Psikoanalitik geleneğin daha sonraki kuramcıları, engellenme-saldırganlık varsayımını daha da geliştirmişler, bireyin bir hedefe ulaşmasını engelleyen her türlü durumda saldırganlığın ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Saldırganlığın doğuştan gelen bir özellik olduğunu kabul etmeyen sosyal öğrenme kuramcıları, saldırganlığın diğer bazı davranışlar gibi öğrenildiğini ileri sürmüşlerdir (Atkinson vd., 2016, ss. 414-418).

Günlük yaşantıda saldırganlığın birçok ifade biçimiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Bir canlıya zarar verme, bağırma, hakaret etme, engelleme, mahrum bırakma, öfke, yok sayma, her türlü taciz gibi eyleme dönük ve pasif biçimleriyle saldırganlığın çeşitlerinden bahsedilebilir. Çok geniş ifade biçimine sahip olan saldırganlık, farklı özelliklerine göre kategorilere

¹ *Kur'an*, Araf, 39/33,55; Nahl, 16/90; Bakara, 2/190; Maide, 5/2,87.

ayrılabilir. Duygusal açıdan, öfkenin neden olduğu her türlü davranış saldırganlık olarak tarif edilirken, güdüsel perspektiften bir davranışın saldırgan olup olmamasını niyet belirler. Davranışsal bakış açısından ise niyet önemli değildir, bir başkasına fiziksel veya psikolojik zarar veren tüm davranışlar saldırganlıktır (Erkuş, 1994, s. 11). Buss ve Perry ise saldırganlığı beş boyutta kavramsallaştırmıştır. Bunlar; fiziksel saldırganlık, dolaylı saldırganlık, öfke, sözel saldırganlık ve düşmanlıktır. Başkalarına zarar vermeyi ve yaralamayı içeren fiziksel ve sözel saldırganlık, davranışın araçsal veya motor bileşenlerini, bireyi psikolojik olarak uyaran ve saldırganlığa hazırlayan kızgınlık, davranışın duygusal veya duyuşsal bileşenlerini ve kötü niyet ve adaletsizliği içeren düşmanlık, davranışın bilişsel temelini ifade eder.

Dolaylı saldırganlık ise bazı araştırmalarda önemli bir boyut olarak ortaya çıkarken bazı araştırmalarda ise yeterli güçte bir faktör olarak ortaya çıkmamaktadır. Dolaylı saldırganlığın bu değişken yapısı, dolaylı saldırganlık ifadelerinin birkaç yolunun olması ile alakalı olduğunu düşündürmektedir. Pratik şakalar fiziksel saldırganlığın, diğerlerinin başını belaya sokacak hikayeler anlatmak sözel saldırganlığın, başkasının öfke ve düşmanlığına sebep olacak sessiz muamele düşmanlığın dolaylı ifade biçimi olarak söylenebilir. Buss ve Perry'nin operasyonel tanımlarından saldırganlığın zamanla arttığı ve/veya saldırgan ifade biçimlerinin çeşitlendiği de anlaşılmaktadır (Buss & Perry, 1992). Buss ve Perry, saldırganlığın davranışsal, duyuşsal ve bilişsel öğelerinin birbirleriyle ilişkili olduğunu ve bu bileşenlerin yoğunluk, süreklilik ve yaşanma sıklığı bakımından farklılıklar gösterdiğini ifade etmişlerdir (Önen, 2009).

Türkiye'de saldırganlık ve din/dindarlık üzerine az sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Ulu ve İkis, Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği ile Ok-Dini Yönelim Ölçeğini kullanarak yaptıkları bir araştırmada dindarlığın bilişsel boyutu ile saldırganlığın öfke boyutu arasında pozitif yönde düşük ama anlamlı bir ilişki elde ederken, dindarlığın duyuş boyutu ile saldırganlığın fiziksel ve sözel saldırganlık alt boyutları arasında zayıf ancak anlamlılık düzeyinde negatif bir ilişki tespit etmişlerdir. Ayrıca dindarlığın davranışsal boyutuyla saldırganlığın fiziksel, öfke ve sözel alt boyutları arasında da negatif ama daha güçlü bir ilişki elde etmişlerdir (Ulu & İkis, 2016). Genç tarafından yapılan deneysel bir çalışmada ise merhamet eğitimi verilen deney grubu ile kontrol grubuna uygulanan saldırganlık ön test ve son test puanları arasındaki fark analiz edildiğinde deney grubunun eğitim sonucu saldırganlık puanları anlamlılık düzeyinde düşerken kontrol grubunda iki ölçüm arasında fark bulunamamıştır (Genç, 2018). Gençler üzerinde

yürütülen başka bir araştırmada ise dini ilgi ve namaz kılma durumu ile şiddet eğilimi arasında manidar bir farklılık tespit edilemezken oruç tutanların şiddet eğilimlerinin oruç tutmayanlara nazaran anlamlı düzeyde daha düşük olduğu bulgulanmıştır (Güneş, 2018, s. 209). şiddete maruz kalan ve sığınma evlerine yerleşen kadınlar üzerinde anket tekniğiyle yürütülen bir araştırmada, kadınların kendileri ve eşlerinin dini hayatına dair verdikleri bilgiler doğrultusunda, şiddet uygulayan erkeklerin dini, uyguladıkları şiddeti meşrulaştırmaya yönelik bir kılıf olarak kullandıkları, kadınların ise dini, gördükleri şiddet neticesinde başa çıkma mekanizması olarak kullandıkları kanaatine ulaşılmıştır (Öztürk, 2012).

Yurtdışında ise dindarlık ve saldırganlık arasındaki ilişkiler üzerine daha fazla çalışma bulunmaktadır. Leach, Berman & Eubank tarafından yürütülen deneysel bir araştırmada katılımcılar üç gruba ayrılmıştır. Birinci grup İncil'in bazı pasajlarını ezberlemişler, diğer gruba ibadet meditasyonu uygulanmış, üçüncü grup ise kontrol grubunu oluşturmuştur. Deney sonunda grupların saldırganlık eğilimleri arasında bir fark bulunamamıştır. Ancak içsel dindarlar dışsal dindarlara nazaran daha düşük saldırgan eğilim göstermiştir (Leach, Berman, & Eubanks, 2008). Amerika'da yaş ortalaması 28,29 olan örnekleme, sözel saldırganlık ve dindarlık üzerine yapılan bir araştırmada ise, dindarlığın saldırganlığı azalttığı tespit edilmiştir (Croucher vd., 2012). Suçlular üzerinde yapılan bir araştırmada ise varoluşsal dindarlığın amaçlanan saldırganlık davranışını açıkladığı bulunmuştur (Jang, Johnson, Hays, Hallett, & Duwe, 2018). Yapılan başka bir araştırmada ise dini katılımın, saldırganlık ile dolaylı olarak negatif yönde ilişkili olduğu tespit edilmiştir (Hardy, Walker, Rackham, & Olsen, 2012). Bu sonuçların yansira bazı çelişkili bulgulara ulaşan araştırmalarda mevcuttur. Yapılan bir araştırmada geleneksel dindarlığın veya manevi inançların saldırgan davranışlarla ilişkili olduğuna dair bir kanıt bulunamamıştır (Abbeelen, Boer, Hartevelde, & Rijpkema, 2015, s. 10).

A. Araştırmanı Konusu, Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın ana konusu "sürekli kayı, saldırganlık ve dindarlık eğilimleri arasındaki ilişkileri" teşkil etmektedir. Araştırmanın problemleri ve hipotezleri çerçevesinde sürdürülen çalışmada ayrıca cinsiyet ile "sürekli kaygı, saldırganlık ve dindarlık" eğilimleri arasındaki ilişki ve etkileşimi irdelenmektedir.

Dindarlık ve saldırganlık eğilimleri arasındaki ilişki ve etkileşim durumunu ortaya çıkarmak, dini inanç ve tutumların katılımcıların (üniversiteli gençlerin) *saldırganlık eğilimleri* üzerindeki etkisi olup

olmadığını incelemek bu çalışmanın amaçları arasındadır. Her bilimsel çalışmada olduğu gibi bu çalışmanın konusu da özgün ve günceldir. Dolayısıyla elde edilen bilgi ve veriler bağlamında, ileride bu alanda yapılacak çalışmalar için bilimsel bilgi ve katkı sağlaması mümkündür. Bu çalışma, saldırganlık konusuyla ilgili toplumsal çözümler üretmek amacıyla gösterilen çabalara katkı yapabilir. Bu amaçlar doğrultusunda çalışma kapsamında şu sorulara cevap aranmaktadır:

- Sürekli kaygı alt boyutları ile saldırganlığın alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki bulunmakta mıdır?
- Dindarlık alt boyutları ile saldırganlığın alt boyutları arasında anlamlı bir ilişki bulunmakta mıdır?

Bu temel soruların yanında araştırmada ayrıca şu sorulara da cevap aranmıştır.

- Katılımcıların “Dindarlık ve Saldırganlık” eğilimleri bakımından genel görüntüsü nasıldır?
- Cinsiyet; katılımcıların “*dindarlık, sürekli kaygı ve saldırganlık*” eğilimlerinde manidar bir farklılaşmaya yol açıyor mu?
- Dindarlık ve sürekli kaygı durumu ile *saldırganlık eğilimleri/boyutları* arasında manidar bir ilişki ve etkileşim söz konusudur. Bu bağlamda “dindarlık puanları yükseldikçe saldırganlık puanlarının düşmesi, dindarlığın saldırganlık eğilimlerindeki değişimleri açıklama gücü ne düzeydedir?

B. Metot

1. Örneklem ve Nitelikleri

Araştırma verileri ve bilgiler 2017 -2018 yıllarında anket uygulamasıyla toplanmıştır. Farklı üniversite ve çeşitli fakültelerin veya bölümlerin 1., 2., 3. ve 4. sınıflarında öğrenim gören toplam 415 gönüllü katılımcıdan tesadüfi örnekleme yöntemi ile veri toplanmıştır. Boş bırakılan ölçekler veri setinden çıkarılmış ve böylece araştırmanın nihai örnekleme 398 katılımcıdan oluşmuştur.

Bu bağlamda 2017 yılı sonlarında 163 (%41) kişi ve 2018 güz döneminde 235 (%59) kişi söz konusudur. Örneklemi oluşturan öğrencilerin “*yaş, cinsiyet, okudukları bölüm/fakülte, sınıf*” değişkenleri ile sınırlı demografik yapı hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

İlk olarak yaşlara göre dağılıma bakıldığında, 3 grup altında toplanan katılımcıların %55.5 (221 kişi)'inin 21-24 yaş grubunu, %31,9 (127 kişi)'unun 20 yaş ve altı grubunu oluşturduğu anlaşılmıştır. 24 yaş ve

üstünde olanların oranı ise %12,6 (50 kişi) olarak belirlenmiştir. Örneklemin yaş dağılım aralığı (ranjı) en küçük 17 yaş (3 kişi) ile en büyük 50 yaş (1 kişi) arasında değişmektedir. Yaş ortalaması (21,78) yani 22 yaş civarındadır.

Okudukları sınıf değişkenine baktığımızda en fazla katılım 143 (%35,5) ile üçüncü sınıflardan gelmektedir. Daha sonra sırasıyla dördüncü sınıflar 117 (%29,4) ile; ikinci sınıflar 73 (%18,3) ile; 51 (%13,1) ile birinci sınıflar takip etmektedir. En düşük katılımın ise 13 (%3,3) kişi ile YL/Doktora sınıflarından geldiği anlaşılmıştır.

Katılımcıların beyanlarına göre okunan fakülte veya bölümlere göre dağılım 4 kategori altında incelenmiştir. En fazla 138 (%34,7) katılımcının psikoloji bölümü öğrencileri olduğu; onu takiben İlahiyat fakültesi öğrencileri 119 (%29,9) kişi ile ikinci sırada geldiği; üçüncü sırada ise 96 (%24,1) kişi ile sosyoloji bölümü olduğu anlaşılmıştır. En az katılımcıyı kapsayan “diğer” kategorisindekilerin 45 kişi (%11,3) ile son sırada geldiği gözlenmiştir. Bu grup içinde (tıp, hukuk, diş hekimliği ve...) okuduğu belirten öğrenciler söz konusudur.

2. Bilgi Toplama Aracı: Anket ve Ölçekler

Bu araştırmaya katılan kişiler, kendilerine sunulan ankette yer alan 4 ayrı ölçek ya da test bazında değerlendirilmiştir. Anketin başındaki 9 soru kişisel özellikler hakkında bilgi toplamaktadır. Araştırma konularına ilişkin tutum ve davranışları ölçmek için “Sürekli Kaygı Ölçeği (STAI FORM TX-2)”, “Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI)” ve “Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği (BPSÖ)” kullanılmıştır.

a. Sürekli Kaygı Ölçeği-16 (STAI FORM TX-2): Sürekli kaygı, bireyin kaygı yaşantısına yatkınlığıdır. Bu yatkınlığa kişinin içinde bulunduğu durumları genellikle stresli olarak algılama ya da yorumlama eğilimi de denilebilir. Bu tür kaygı seviyesi yüksek olan kimselerin kolayca incindikleri ve karamsarlığa büründükleri görülür. Sürekli kaygı ölçeği, bireyin içinde bulunduğu durum ve koşullardan bağımsız olarak, genellikle kendini nasıl hissettiğini belirler.

Ölçeğin puanlama sistemine gelince, ölçeklerde “doğrudan (düz)” ve “tersine çevrilmiş” ifadeler vardır. Olumlu duyguları dile getiren ters ifadeler puanlanırken 1 ağırlık değerinde olanlar 4’e, 4 ağırlık değerinde olanlar ise 1’e dönüştürülür.

Bu çalışmada revers/ters sorular gerekli tekrar kodlama işlemi yapıldıktan sonra 20 soru üzerinden faktör analizi yapılmış ve 4 ifade dağınık ya da muğlak olduğu için ölçekten çıkarılmıştır. Böylece sürekli kaygı ölçeği (STAI FORM TX-2) orijinalinden farklı değerlendirilerek “Sürekli Kaygı

Ölçeği-16" olarak adlandırılmıştır. Bu ölçekten bireyin alabileceği en düşük puan 1, en yüksek puan ise 4 olacaktır.

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğini belirlemek amacıyla yapılan faktör analizi sonucunda, ölçeğin 4 faktörlü bir yapı oluşturduğu, KMO değerinin ,833 ($p=,000$), iç tutarlılığını ifade eden alfa değerinin ise ,791 olduğu tespit edilmiştir. Birinci faktör (KMO: ,761, $p=,000$, varyansı açıklama: 60,8871, Alfa ,775) 4 ifadeden oluşmuş ve *mutсуzлuk/memnuniyetsizlik hissi*, ikinci faktör (KMO: ,817, $p=,000$, varyansı açıklama: 54,414, Alfa ,787) 5 ifadeden oluşmuş ve *obsesif düşünce ve tedirginlik hissi*, üçüncü faktör (KMO: ,680, $p=,000$, varyansı açıklama: 34,384, Alfa ,508) 5 ifadeden oluşmuş *yorgunluk ve sıkıntıdan kaçınma*, son olarak dördüncü faktör (KMO: ,500, $p=,000$, varyansı açıklama: 62595, Alfa ,402) 2 ifadeden oluşmuş ve *kendini kararlı ve güvenli hissetme* olarak isimlendirilmiştir.

Bu çalışmada değerlendirme ya da tercihler, 4 basamaklı ölçekler üzerinden yapılmıştır. Sürekli kaygı düzeyini temsil eden aritmetik ortalamalar 4'e doğru yükseldikçe sürekli kaygı düzeyinin de arttığı kabul edilmektedir. Faktör analizi sonucunda 16 soruluk ölçek bazında ortaya çıkan 4 faktör ya da boyut söz konusudur. Her boyut için ayrı ayrı değerlendirme yapılabilir.

b. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI)-18: Katılımcıların dindarlık algılarını ölçmek için Grom, Hellmeister ve Zwingmann (1998) tarafından geliştirilen ve Apaydın (2010) tarafından tercüme edilen Münchner Motivasyonel Dindarlık Envanteri kullanılmıştır. Motivasyonel Dindarlık Ölçeği'nin daha önce yapılan ve dindarlığın iki boyutunu oluşturan tutum ve davranışları ölçen 20 ifade esas alınmıştır.

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirliğini sorgulamak amacıyla 2011 yılında 828 kişilik bir örneklem üzerinde gerçekleştirilen faktör analizi sonuçlarına göre de iki boyutlu yapıya ulaşılmıştır.² Bu çalışmada da yapılan faktör analizi sonucunda KMO değeri (0,961, $p=,000$) olarak tespit edilmiştir.

Toplam 398 kişilik örneklem üzerinde gerçekleştirilen Faktör ve İç tutarlılık (Factor & Reliability) analizi sonuçlarına göre, anket formunda sunulan 20 sorudan 18 tanesinin üç boyut altında kümelendiği ve toplam varyansın %74'ünü açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin güvenilirliğini ifade eden Cronbach's Alpha'nın (0,964) değerinin de oldukça yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Katılımcıların dini eğilimleri belirlemek için kullanılan dindarlık

² Krş. (Uysal, Turan, & Işık, 2014)

ölçeğinden alınan puan (ortalama) yükseldikçe dindarlık eğiliminin arttığı kabul edilmektedir. Bu duruma göre (1) en düşük dindarlık tutumunu yansıtırken; (5) en yüksek dini eğilimi temsil etmektedir.

c. Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği (BPSÖ): Bu çalışmada 29 maddeden oluşan, saldırganlığı; *fiziksel saldırganlık*, *sözel saldırganlık*, *düşmanlık* ve *öfke* olmak üzere dört boyutta ölçen, 5'li likert tipi hazırlanan ölçeğin Türkçe formu kullanılmıştır (Demirtaş Madran, 2013). Analizler sonunda 10 item devre dışı bırakılmış ve geri kalan 19 madde 5 alt boyutta toplanmıştır. Ölçeğin KMO değerinin ,857, açıklanan varyansın ise %58,346 olduğu tespit edilmiştir (p=,000). Ölçeğin iç tutarlılığını ifade eden Alpha değerinin ise ,813 olduğu anlaşılmıştır. Uygulanan faktör analizinde 19 itemin 5 faktör altında toplandığı görülmüştür. Birinci faktör 6 maddeden oluşmuş ve "*fiziksel saldırganlık*", ikinci faktör, 4 maddeden oluşmuş ve "*duygusal-bilişsel düşmanlık*", üçüncü faktör de 4 maddeden oluşmuş ve "*duygusal-tepkisel öfke*", dördüncü faktör 3 maddeden oluşmuş ve "*sözel saldırganlık*", son olarak beşinci faktör 2 maddeden oluşmuş ve "*şüpheli-düşünsel düşmanlık*" olarak isimlendirilmiştir. Daha önceki uygulamalardan farklı olarak bu araştırmada sonuçlar, 1 ile 9 arasında değişen basamaklar üzerinden puanlanmış ve değerlendirilmiştir. Hesaplamalar ve analizler 9 basamaklı ölçek parametresi üzerinden yapılmıştır. Ölçek parametresine ya da değerlendirme basamaklarına göre en düşük puan 1, en yüksek puan ise 9'dur. Düşük ortalama puanı, düşük saldırganlık eğilimini temsil ederken; yüksek puan yüksek saldırganlık düzeyini temsil edecektir. 1-3 arasındaki ortalamalar "*düşük saldırganlık*" düzeyine, 4-6 puan arası ortalamalar "orta düzeyde saldırganlığa" işaret etmektedir. 7-9 puan arasındaki ortalama puanlar ise "saldırganlığın yüksek" düzeyde olduğunu ifade etmektedir.

3. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Uygulama dönemlerinde toplanan 415 civarındaki anketlerden yarım veya eksik doldurulmuş olanlar devre dışı bırakılmış, nihayetinde bu çalışmaya toplam 398 katılımcı katılmıştır. Veri analizi, SPSS 20. Paket programı yardımıyla gerçekleştirilmiştir.

Ölçekler için ayrı ayrı faktör ve iç-tutarlılık analizleri yapılarak geçerlik ve güvenilirlikler incelenmiştir. Gruplar arası tutum farklarını incelemek için t-test kullanılmıştır. Sürekli kaygı ve dindarlık ile saldırganlık eğilimleri arasındaki ilişki ve etkileşimi tespit etmek için Çoklu Regresyon Analizi (Multiple Regression) yapılmıştır.

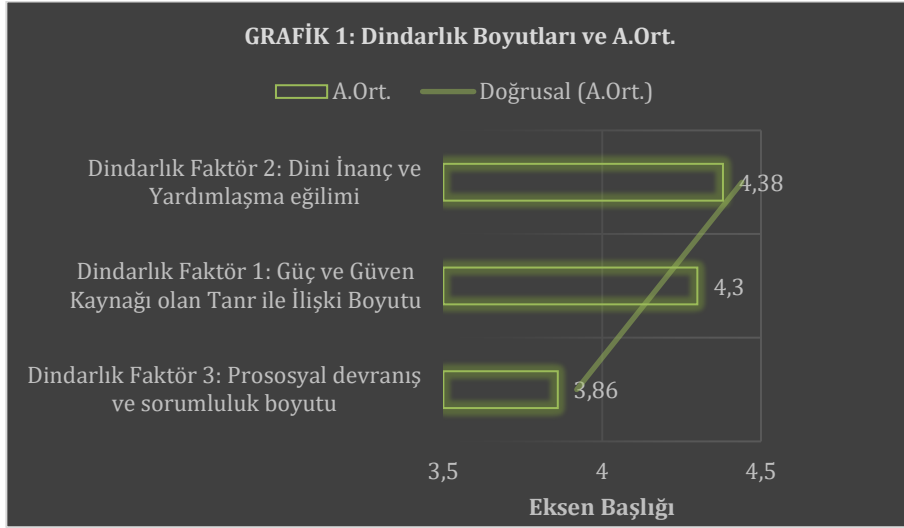
C. Bulgular

Bu başlık altında, araştırmanın amaç ve sorularına uygun bir biçimde

elde edilen veriler bir sıra içerisinde rapor edilecektir. Öncelikle, katılımcıların dindarlık ve saldırganlığın alt boyut/faktörlerine yönelik genel tutumları grafikler halinde verilecektir. Ardından, cinsiyet faktörünün dindarlık, saldırganlık ve sürekli kaygı alt boyutları bakımından herhangi bir farklılaşmaya yol açıp açmadığına dair bulgular tablolar halinde sıralanacaktır. Son olarak da dindarlık ve sürekli kaygı alt boyutlarının saldırganlığın alt boyutları ile ilişki ve etkileşimini ortaya koymak, dindarlık ve sürekli kaygının saldırganlık eğilimlerini açıklama gücünü belirlemek amacıyla regresyon analizi uygulanmıştır. Tablolarda sadece aralarında anlamlı ilişki/fark bulunan bulgular sunulmuştur.

1. Dindarlık Değişkenlerine İlişkin Genel Profil

Örneklemin Genel Dindarlık Eğilimi ve Alt Boyutlarına İlişkin Tutumları yansıtan puanlar bağlamında genel görüntü ya da manzara nasıldır? Sorunun cevabını grafikte özetlenen ve görselleştirilen veriler açıkça ortaya koymaktadır.

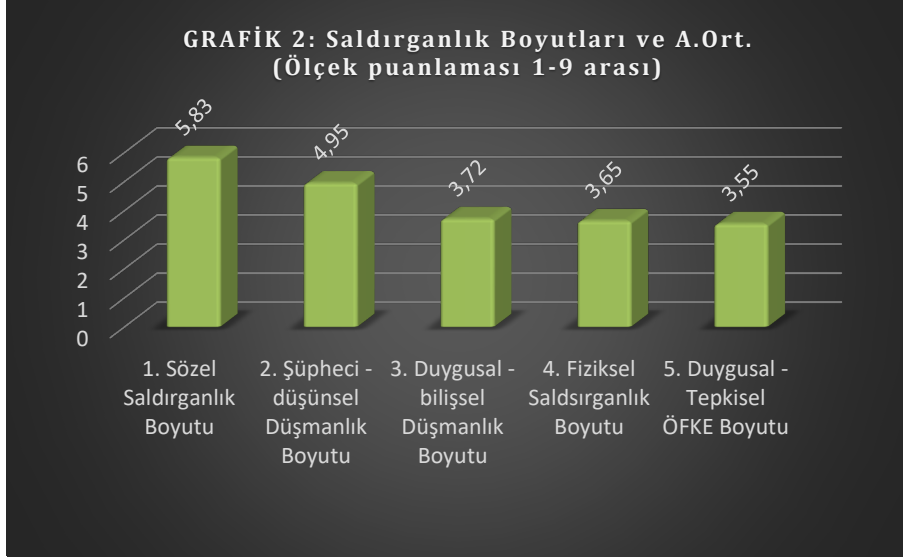


Grafik-1'de görüldüğü gibi katılımcıların en yüksek dindarlık eğilimleri "Dini inanç ve Yardımlaşma" (4,38) konusundadır. En düşük dini yönelim ise "Prososyal davranış ve sorumluluk" (3,86) boyutunda gözlenmektedir. 5 basamaklı ölçek parametresine göre dindarlığın her boyutundaki ortalamalar ölçek ortalamasının (2,5/3) üstündedir. Genel profil olarak örneklemin dindarlık eğilimi "oldukça" yüksek olduğu söylenebilir.

2. Saldırganlık ve Alt Boyutlarına İlişkin Genel Profil

Grafik 2'de görüldüğü gibi katılımcıların en yüksek ortalama puanları

“Sözel saldırganlık” (5,83) ve “Şüpheli-Düşmanlık” (4,95) boyutlarındadır. Bu puanlar ölçek parametresine (4,5’e) göre biraz daha yüksektir. En düşük puan (3,55) “Öfke boyutu”na aittir. Genel olarak örneklemin saldırganlık düzeyi oldukça düşüktür.



3. Dindarlık, Sürekli Kaygı, Saldırganlık Eğilimleri ve Cinsiyet

a. Dindarlık ve Cinsiyet

Acaba cinsiyet, dindarlık tutumları bakımından bir fark oluşturmakta mıdır? Bu soruya cevap niteliğinde elde edilen sonuçlar Tablo 1’de özetlenmiştir.

Tablo 1: Cinsiyete Göre Gruplar arası Karşılaştırmalar (T-test sonuçları)

Dindarlık boyutları	Cinsiyet	N	Mean	Std. Dev,
1: Güç ve Güven Kaynağı Tanrı ile ilişki boyutu ($T_{(2-398)} = 2,474, p = ,014$)	1) Kadın	267	4,31	,822
	2) Erkek	131	4,24	,954

Tablo 1’de özetlenen veriler *güdüsel dindarlık eğiliminin “Güç ve güven kaynağı olan Tanrı ile ilişki”* boyutuna giren tutum ve davranışlar bağlamında, kadınların dindarlığı (Ort:4,31) ile erkeklerin (Ort:4,24) dindarlığı arasında kadınlar lehine bir farklılık olduğunu ortaya koymaktadır.

b. Sürekli Kaygı ve Cinsiyet

Acaba kadın veya erkek olmak, sürekli kaygı bakımından fark oluşturmakta mıdır? İki grup arasındaki farklılıkları tespit etmek amacıyla

yapılan t-test sonuçları Tablo 2’de verilmiştir.

Sürekli Kaygı Boyutları	Cinsiyet	N	Mean	SS.
1: Mutlu ve memnun olmama (t (2-398)= -3,423 ; p=,001)	1) Kadın	267	2,31	,465
	2) Erkek	131	2,50	,557
3: Yorgunluk ve kaçınma (t (2-398)= ,2,687; p=,008)	1) Kadın	267	2,26	,451
	2) Erkek	131	2,12	,507

Tablo 2’ye göre sürekli kaygı ölçeğinin, *mutlu ve memnun olmama* alt boyutundan kadınlar 2,31 ortalama alırken erkekler 2,50 ortalama elde etmiştir. İki grup arasındaki sonuç istatistiksel bakımından anlamlılık düzeyindedir (p=,001). Gruplar arasında anlamlı farklılık oluşan (p=,008) diğer bir alt boyut ise, *yorgunluk ve kaçınma*dır. Bu boyuttan kadınlar, 2,26 ortalama elde ederken erkeklerin ortalaması 2,12’dir.

c. Saldırganlık ve Cinsiyet

“Saldırganlık eğilimleri bakımından kızlar ile erkekler arasında manidar farklar var mı?” sorusuna cevap verebilmek ve “erkekler daha saldırgan tutumlara sahiptir” şeklinde ifade edilen hipotezi test etmek için t-test analizleri yapılmıştır.

Saldırganlık	Cinsiyet	N	A.Ort	SS
Faktör 1: Fiziksel Saldırganlık (t(2-398)= -6,383; p= ,000).	Kadın	267	2,05	,842
	Erkek	131	2,72	1,042
Faktör 2: Duygusal Düşmanlık (t(2-398)= -4,722; p= ,000).	Kadın	267	3,44	1,539
	Erkek	131	4,28	1,742
Faktör 3: Öfke Boyutu (t(2-398)= -2,136; p= ,034).	Kadın	267	3,42	1,741
	Erkek	131	3,83	1,862

Tablo 3’de özetlenen verilere saldırganlığın *Fiziksel Saldırganlık* (t(2-398)= -6,383; p= ,000) ve *Duygusal Düşmanlık* (t(2-398)= -4,722; p= ,000) boyutlarına giren saldırgan düşünce ve davranışlar bağlamında erkeklerin saldırganlık eğilimi kadınlardan daha yüksektir. Aynı şekilde saldırganlığın *Öfke Boyutunda* da elde edilen ortalama erkekler lehinedir.

“Sürekli kaygı ve dindarlık durumlarının saldırganlık üzerinde etki ve katkısı var mıdır?” Değişkenler arası ilişki ve etkileşimi incelemek için kurgulanan çoklu regresyon modellerinde “sürekli kaygı” ve “dindarlık

tipleri” bağımsız değişken, “saldırganlık boyutları” ise bağımlı değişken kabul edilmiştir. Burada bağımsız değişkenlerin yani *kaygı durumu ile dindarlık eğilimlerinin bağımlı değişken (saldırganlık ve alt boyutları)* üzerindeki etkisini tasvir ve tahlil etmek maksadıyla yapılan multiple regresyon analizlerinde (stepwise) metodu kullanılmıştır. Sonuçlar Tablo 4’de özetlenmiştir.

Bağımlı Değişkenler	Bağımsız Değişkenler		
	Sürekli Kaygı	Din Fak-1: Tanrı ile ilişki	Din Fak-2: Dini inanç ve Yardımlaşma Adj R ² =,023 F ₍₁₋₃₉₈₎ = 10,543 p<.000
Fiziksel Saldırganlık Boyutu Adj R ² =,019 F ₍₁₋₃₉₈₎ = 8,588, p<.004	yok	Std. β = -,146 t= -2,931, p<.004	yok
Duygusal-bilişsel Düşmanlık Boyutu Adj R ² =,139 F ₍₁₋₃₉₈₎ = 32,982 p<.000	Std. β = ,367 t=7,87 9, p=.000	Std. β = -,105 t= -2,110, p=.036	
Duygusal-Tepkisel Öfke Boyutu Adj R ² =,118 F ₍₁₋₃₉₈₎ = 27,673, p<.000	Std. β = ,308 t=6,541, p<.000	Std. β = -,175 t=-3,706, p<.000	Std. β = -,161 t= -3,247, p=.001
Sözel Saldırganlık Boyutu Adj R ² =,020 F ₍₁₋₃₉₈₎ = 8,979, p=.003	yok	Std. β = -,149 t= -3, 206, p=.003	yok
Şüpheli ve düşünsel Düşmanlık Boyut Adj R ² =,017 F ₍₁₋₃₉₈₎ = 7, 956, p=.005	Std. β = ,140 t= 2, 821, p=.005	yok	yok

Tablo 4’deki verilere göre genel sürekli kaygı durumunun “*Fiziksel saldırganlık*” ve “*sözel saldırganlık*” boyutlarına giren tutum ve davranışlar üzerinde manidar etki ve katkısı olmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşın sürekli kaygı eğilimi ile saldırganlığın diğer 3 boyutu arasında pozitif yönde ve p<.01 düzeyde anlamlı ilişki vardır.

Bu çalışmada çoklu regresyon analizi sonucunda elde edilen verilere

göre dindarlığın “Fak-3: Prososyallik ve Dini-ententelektüel sorumluluk” boyutu ile saldırganlığın hiçbir alt boyu arasında manidar ilişki ve etkileşim görülmemiştir. Buna karşın “güç ve güven kaynağı olan Tanrı ile ilişki boyutu” ile saldırganlığın sadece “şüpheli ve düşünsel düşmanlık” boyutu arasındaki ilişki, istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır.

Bu duruma göre güdüsel dindarlığın *Tanrı ile ilişki boyutu ile “fiziksel saldırganlık, duygusal-bilişsel düşmanlık, duygusal-tepkisel öfke ve sözel saldırganlık”* boyutları arasında (-) negatif yönde ve istatistik bakımdan anlamlı ($p < .01$) düzeyde ilişki ve etkileşim olduğunu belirtmek gerekir.

Dindarlığın, “dini inanç ve yardımlaşma” boyutunun ise saldırganlık ölçeğinin “duygusal tepkisel öfke” boyutundaki değişimi, anlamlılık düzeyinde ($p < .001$) negatif yönde açıklama gücüne sahip olduğu bulgulardan anlaşılmaktadır.

D. Tartışma

Araştırmanın örneklemini oluşturan 398 katılımcının motivasyonel dindarlık ölçeğinden elde ettikleri ortalamalar incelendiğinde, katılımcıların dindarlık ölçeğinin bütünü ve alt ölçeklerinden ortalamaların üzerinde bir puan aldıkları görülmektedir. Grafik 1 verileri incelendiğinde katılımcıların özellikle dindarlığın “dini inanç ve yardımlaşma eğilimi” alt ölçeğinden en yüksek ortalamayı elde ettikleri anlaşılmaktadır. Katılımcılar, dindarlığın “güç ve güven kaynağı olan Tanrı ile ilişki boyutunda” ise ortalamaların üzerinde (Ort=4,3) oldukça yüksek bir puan elde etmişlerdir. Diğer bir faktör olan “prososyal ve dini-entelektüel sorumluluk” boyutundan ise nispeten daha düşük (Ort=3,86) puan elde ettikleri anlaşılmıştır. Diğer faktörlere nazaran “prososyal ve dini-entelektüel sorumluluk” boyutunda daha düşük puan elde edilmesi, *beni ahlaki yükümlülüklerle boyun eğdiren dini inançlarımdır, beni iyilik yapmaya teşvik eden ve kötülükten uzak tutan dini inançlarımdır*, vb. dinin, ahlaki sorumluluğu kazandırmaya yönelik fonksiyonunu sorgulayan ifadelerden oluşmasından kaynaklanabilir. Elde edilen bu sonuçlar, literatürle uyumludur. Çeşitli örneklem gruplarında aynı (Beyaz, 2018a; Genç, 2018; A. Koç, 2019, s. 66; Korkmaz, 2018; Yakut, 2016, s. 107) ve farklı (Ayten & Yıldız, 2016; Turan, 2018a; Turan & İyibilgin, 2018) ölçeğin kullanıldığı araştırmalarda genellikle Türk toplumunun dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu rapor edilmiştir. Yapılan meta-analitik çalışmalar da Türk örneklemelerinde dindarlık düzeyinin yüksek olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır (Kızılgöç, 2016). Bununla birlikte öznel dindarlık algıları sorgulanan çalışma sonuçları da Türk toplumunun dindarlık algılarının yüksek olduğunu rapor etmiştir (Aktaş & Kartopu, 2016; Kartopu,

2016; Turan, 2018b).

Örneklemin saldırganlık eğilimlerini veren Grafik 2 incelendiğinde en yüksek saldırganlık biçiminin “sözel saldırganlık” olduğu anlaşılmaktadır. Ölçek parametresinden (Ort=4,5) yüksek bir değer alan bu boyut, örneklem grubunun “*İnsanlar sinirimi bozduklarında kolaylıkla onlar hakkında ne düşündüğümü söyleyebilirim, Arkadaşlarımla görüşlerine katılmadığım zaman bunu onlara açıkça söylerim, Yapmak istediğim bir şey engellendiğinde kızgınlığımı açıkça ortaya koyarım*” ifadeleriyle tanımlanan sözel saldırganlık özelliklerinin, ölçeğin diğer boyutlarına nazaran daha yaygın olduğu söylenebilir. Her ne kadar saldırgan davranışlar öğrenilmesinde birçok faktörün etkili olduğu bilinse de (Kağıtçıbaşı & Cemalcılar, 2014) sözel saldırganlığın toplum hayatında yer bulması ve artmasında sosyal medya araçlarının da etkisinin olduğu düşünülmektedir. Sosyal medyada yüz-yüze olmayan iletişim ortamında kişilerin diğerlerini rahatsız edici paylaşımları, bu yönde bir saldırganlık ifadesi olarak dikkate alınabileceği gibi, ölçek ifadelerinde yer alan davranış biçimlerinin yüz-yüze olmayan iletişim ortamlarında daha kolay ifade edilebileceği bilinmektedir. Bu tür tepki biçimlerinin kişide rahatlama veya bilişsel çelişkinin ortadan kalkması gibi ödüllendirici bir kısım etkiler oluşturması, sözel saldırganlık ifadelerinin, yüz-yüze olmayan iletişim ortamlarından, yüz-yüze iletişim ortamlarına aktarılmasına yol açmaktadır (Eroğlu, 2009; Fidan & Şentürk, 2016).

Ölçek parametresinden yüksek ortalama alan diğer bir saldırganlık boyutu ise şüpheli düşünsel düşmanlık alt faktörüdür. Bu alt boyutun; “*Tanımadığım insanlar bana fazla yakın davrandıklarında onlara şüpheli yaklaşırım, Birisi bana fazlasıyla iyi davrandığında “acaba benden ne istiyor?” diye düşünürüm*” ifadelerinden oluştuğu ölçek maddelerinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu boyut, bireyin diğer insanların sıcak ve samimi yaklaşımlarından duyduğu şüpheyi ifadelendirmektedir. Kişinin sosyal ilişkilerinde, diğerlerinin kendisine sıcak ve samimi davranışlarını şüphe ile değerlendirme eğiliminin, son yıllarda medya araçlarında insanlara güveni düşürecek olay ve haberlerin fazlaca yer almasından kaynaklandığı düşünülebilir.

Ölçeğin diğer alt boyutları ise ölçek parametresinden (Ort=4,5) daha düşük puan almıştır. Örneklemin en düşük ortalamayı “duygusal-tepkisel öfke” boyutundan elde etmeleri ise manidardır. Katılımcıların, saldırganlığın en çok yıkıcı etkiler oluşturabilecek *duygusal-bilişsel düşmanlık, fiziksel saldırganlık ve duygusal-tepkisel öfke* boyutlarından düşük puan almaları, gençlerin tahrip edici ve yıkıcı bir saldırganlık eğilimine sahip olmadığı

bilakis saldırganlığın en kolay ve en az yıkıcı etki oluşturabilecek ifade biçimi olan *sözel saldırganlık ve şüpheli-düşünsel düşmanlık* özellikleri gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu iki boyut bireyin diğerleriyle etkileşimini, yani sosyal ilişki biçimlerine odaklanırken, diğer üç boyutun ise bireyin mizacı yani özüne yönelik olduğu söylenebilir. Bu bulgular çerçevesinde gençlerin, genel olarak saldırgan bir yapıda olmadığı ifade edilebilir.

Cinsiyetin dindarlık ölçeğinden elde edilen ortalamalar bakımından fark oluşturup oluşturmadığına yönelik yapılan t-test analizinden, cinsiyetin sadece dindarlığın *güç ve güven kaynağı olan Tanrı ile ilişki* alt ölçeğinde farka yol açtığı anlaşılmıştır. Tutumların düzeyini yansıtan grup ortalamaları arasında istatistiki bakımdan $p<.05$ düzeyinde anlamlı farkın ortaya çıkması, kadınların erkeklerden daha dindar olduğu yönündeki görüşü ve hipotezleri destekler mahiyettedir.

Dindarlık ölçeğinin *yardımlaşma* boyutu ile *Prososyallik-Sorumluluk* boyutunu oluşturan dini inanç, duygu, düşünce ve davranışlar bağlamında dini yönelimdeki yoğunluk bakımından ise gruplar arasında manidar fark gözlenmemiştir. Dolayısıyla bu boyuta giren tutum ve davranışlar bakımından iki grubun tutumları arasında manidar fark bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Elde edilen bulgulara göre söz konusu dini tutumlarda farklılıktan çok benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. Bu araştırmanın ulaştığı sonuçlar büyük oranda literatürle uyumludur. Dindarlık ve cinsiyet üzerine yapılan araştırmalarda çoğunlukla kadın dindarlığı ön plana çıkarken (Ayten, 2012, s. 18; Turan, 2018a; Uysal, 2015) nispeten daha az araştırmada erkek dindarlığı (Ayten & Tura, 2017) öne çıkmıştır. Bazı araştırmalarda ise cinsiyetin dindarlık düzeyleri bakımından fark oluşturmadığı tespiti yapılmıştır (Beyaz, 2018a; Korkmaz, 2018; Uysal, 2016). Yapıcı, cinsiyet ve dindarlık üzerine yaptığı meta-analitik bir çalışmada, kadın ve erkek dindarlığı bağlamında çelişkili bulgular elde etse de Türk örneğinde kısmen kadınların daha dindar olduğu yönünde bir kanaate ulaşmıştır (Yapıcı, 2012). Yapıcı, cinsiyet gruplarının dindarlık düzeyleri bakımından gözlenen farklılıklarını “yapısal kuramlar” ve “toplumsal cinsiyet rollerine göre sosyalleşme” kuramları çerçevesinde tartışmış, hem kadın ve erkek olmanın hem de cinsiyet rollerinin dindarlık puanları üzerindeki etkilerini ele almıştır (Yapıcı, 2016).

Tablo 3’de özetlenen veriler, sürekli kaygı ölçeği ile ölçülen ve bu çalışmada sürekli kaygının *mutluluk ve memnuniyet* boyutuna giren duyguları içeren tutum ve davranışlar bağlamında, kadınların *sürekli kaygı düzeyi* ile erkeklerin kaygı düzeyleri arasında $p<.01$ düzeyde anlamlı farklılık

olduğunu ortaya koymaktadır. Ölçek parametresine göre erkek öğrencilerin ortalaması (2,50) kadınların ortalamasından (2,31) daha yüksektir. Bu bulgu erkeklerde sürekli kaygının daha yüksek olduğunun bir göstergesidir. Bu sonuçlar, bu araştırmanın örneklemini oluşturan erkek öğrencilerin kadınlara kıyasla kendilerini daha mutsuz ve tedirgin hissettikleri düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ayten, yürüttüğü bir araştırmada kadınların hayat memnuniyetinin erkeklere nazaran anlamlılık düzeyinde daha yüksek olduğunu rapor etmektedir (Abdel-Khalek, 2011; Ayten, 2013; Mustafayeva, 2013).

Öte yandan Tablo 3'deki verilerden anlaşılacağı üzere gruplar arasında anlamlı fark gözlenen "*Yorgunluk ve kaçınma*" boyutunda ise kadınların tutum puanları erkeklerinkilerden daha yüksektir. Bulgulara göre bu alt boyuta ilişkin ortalamalar arasında kadınlar lehine manidar fark ($p<.01$) çıkması, kadınların kendilerini daha yorgun ve tedirgin hissettiklerinin bir göstergesi sayılabilir. Kaygı üzerine Türkiye'de yapılan çalışmalarda cinsiyetin, durumluk ve sürekli kaygı düzeyleri üzerinde oluşturduğu fark bakımından çelişkili bulgular rapor edilmiştir. Örneğin, Kartopu tarafından yapılan bir araştırmada cinsiyetin kaygı üzerinde fark oluşturduğu rapor edilmiştir. Kartopu'nun ulaştığı sonuçlara göre; erkekler durumluk kaygı ölçeğinden, kadınlar ise sürekli kaygı ölçeğinden diğer cinsiyet grubuna nazaran anlamlılık düzeyinde daha yüksek ortalama elde etmişlerdir (Kartopu, 2012). Üniversite örnekleminde yürütülen başka bir araştırmada ise durumluk kaygı bakımından cinsiyet fark oluşturmazken, sürekli kaygı bakımından kadınlar erkeklere nazaran önemli düzeyde daha yüksek ortalama elde etmişlerdir (Kaya & Varol, 2004). İlahiyat öğrencilerinden oluşan örnekleminde gerçekleştirilen başka bir araştırmada ise erkeklerin durumluk kaygı düzeyi bakımından kadınlardan anlamlılık seviyesinde daha yüksek ortalama elde ederken, iki cinsiyet grubu arasında sürekli kaygı bakımından istatistiksel olarak her hangi bir fark ortaya çıkmamıştır (Yıldız, Sezen, & Yenen, 2007). Bu uyuşmayan sonuçlar araştırmaların yapıldığı zaman ve örneklemelerin özelliklerinden kaynaklanabilir. Ancak bu uyuşmazlıklara rağmen dikkat çekici benzerlikten de bahsetmek gerekir. Ulaşılan bu araştırma sonuçlarına göre erkeklerin durumluk kaygı düzeylerinin yüksek olduğu, kadınların ise sürekli kaygı bakımından erkeklere nazaran daha kaygılı olduğu görülmektedir. Kaygı ve cinsiyet üzerine yapılacak meta-analitik çalışmalar, kaygı üzerinde cinsiyetin etkilerinin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Cinsiyetin saldırganlık tutumlarında bir farka yol açıp açmadığına bakıldığında, saldırganlık ölçeğinin *fiziksel saldırganlık*, *duygusal düşmanlık*

ve *öfke* alt ölçeklerinde kadınların elde ettiği ortalamaların manidar bir şekilde erkeklerin ortalamalarından düşük olduğu anlaşılmıştır. Grup tutumlarının düzeyini yansıtan ortalamalar arasındaki farkın istatistik bakımından $p < .01$ ve $p < .05$ düzeyde anlamlı olması, kadınların erkeklerden daha düşük saldırgan tutumlara sahip olduğu yönündeki görüşleri ve araştırma hipotezini desteklemektedir. Bu çalışmada elde edilen sonuçlar genel olarak literatürle uyumludur. Lise ve üniversite örnekleminin saldırganlık tutumlarının karşılaştırıldığı bir çalışmada, Lise eğitimi görenlerden erkekler, sadece fiziksel saldırganlık boyutunda kadınlardan anlamlı bir şekilde daha yüksek ortalama elde ederken, üniversite kız ve erkek öğrencileri ölçeğin, fiziksel ve sözel saldırganlık, öfke ve düşmanlık alt boyutlarında, erkekler lehine farklılaştıkları rapor edilmiştir (Eroğlu, 2009). Cinsiyet gruplarının ölçeğin genel ortalaması bakımından farklılaşp farklılaşmadığını analiz eden başka bir çalışmada, erkeklerin kadınlara nazaran daha saldırgan tutumlara sahip oldukları tespit edilmiştir (Şahin, 2014). Buss ve Perry tarafından yapılan bir çalışmada da öfke dışındaki tüm alt ölçeklerde erkeklerin ortalamasının kadınların ortalamasından önemli düzeyde yüksek olduğu rapor edilmiştir (Buss & Perry, 1992). Farklı ölçeklerin kullanıldığı başka çalışmalarda da benzer sonuçlar tespit edilmiştir (Hardy vd., 2012; Marsee, Weems, & Taylor, 2008). Bu sonuçlar, saldırganlığa yönelik tutumlarda, biyolojik özelliklerin kültürel özelliklerden daha çok öne çıktığına yordandabilir. Tarih boyunca erkeklere, ailenin geçimi ve ihtiyaçlarının karşılanması, ailenin ve içinde bulunduğu topluluğun savunulması gibi roller yüklenmesi, erkeklerin daha saldırgan eğilimlerle yetiştirilmesine ve dolayısıyla kadınlara nazaran daha fazla saldırgan tutumlara sahip olmasına etki ettiği düşünülebilir (Neumann, Alexa H. Veenema, & Daniela I. Beiderbeck, 2010). Bununla beraber, erkeğin kadına nazaran fiziksel bakımdan daha güçlü olması, kadının ise annelik rolünden dolayı hem fiziksel olarak hem de duygusal olarak daha narin, nazik ve sakin olması gibi biyolojik farklılıkların da saldırganlığa yönelik tutumlar üzerinde etkili olabileceği söylenebilir.

Bağımlı değişken olarak alınan “saldırganlık” ile bağımsız değişken olarak alınan “sürekli kaygı” arasındaki ilişki ve etkileşimleri resmetmek amacıyla yapılan analiz sonuçlarına göre saldırganlığın, *duygusal-bilişsel düşmanlık*, *duygusal-tepkisel öfke*, ve *şüpheli ve düşünsel düşmanlık* alt boyutları ile sürekli kaygı arasında ilişki ve etkileşim olduğu anlaşılmaktadır. Beta değerlerinin (+) pozitif yönde olması iki tutum arasında doğrusal bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre sürekli kaygı, *duygusal-bilişsel düşmanlık eğilimindeki* değişimlerin yaklaşık %37’sini (Std.

$\beta = ,367, t=7,879, p=.000$) açıklayabilmektedir. Ayrıca *duygusal-tepkisel öfke* boyutundaki değişimlerin yaklaşık %31'ini açıklayacak güçte olduğu gözlenirken (Std. $\beta = ,308, t=6,541, p<.000$), *şüpheli ve düşünsel düşmanlık* boyutundaki değişimlerin ise %14'ünü (Std. $\beta = ,140, t= 2, 821, p=.005$) açıklayacak bir etkisi bulunduğu görülmektedir. Bu sonuçlar, *sürekli kaygı* düzeyindeki artışa paralel olarak *saldırganlığın 3 boyutuna ilişkin* saldırganlık düzeylerinin de arttığını yansıtan empirik gösterge niteliğindedir. Bu verilere göre “*duygusal-bilişsel düşmanlık ve duygusal-tepkisel öfke*” eğilimleri ile sürekli kaygı arasında pozitif ilişki olduğunu belirten araştırma hipotezi kısmen doğrulanmaktadır. Bu bulgular literatürle uyumludur (Marsee vd., 2008).

Nörobijolojik yaklaşıma göre kaygı, korku duygusuyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu tür korku ve kaygı, türlerin tabiatta varlıklarını sürdürmeleri için gerekli olan donanımlardandır. Bu duygular, canlılarda varlığını korumaya yönelik saldırganlığı harekete geçirir. Saldırganlığın tedavisinde kullanılan ilaçların dopamin ve serotonin sistemleri üzerinde etkili olduğuna ve kaygıyı da tedavi ettiğine yönelik bilgiler, saldırganlık ve kaygının birlikte düzenlenen beyin fonksiyonları olduğuna yönelik bilgileri destekler mahiyettedir. Ancak bu iki fonksiyonun karmaşık yapısı, bu sistemler arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına yeterli kanıt sunamamaktadır (Neumann vd., 2010).

İnsanın birincil güdüsü hayatta kalabilmektir. Ancak yaşanan dünya tehditlerle doludur ve insan zihni bu tehditleri algılar. İnsanın varlığını sürdürme güdüsünü tehdit eden kişiye fizyolojik zarar verebilecek maddi tehditlerin yanında, toplumsal yaşamı olumsuz etkileyebilecek maddi olmayan tehditler de bireyde korku duygusunu tetikler. Dünya hayatındaki güvensiz ortamlar ve sürekli algılanan tehditler kaygıya neden olur. Saldırganlık ise bu hayatta kalmak için verilecek (gıda bulmak, kendini savunmak gibi) tepkiler olarak ifade edilebilir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu çalışmada elde edilen bulgular, kaygı ve saldırganlık davranışlarının biyolojik temelli olduğu, dolayısıyla kaygı ve saldırganlığın birlikte hareket ettiği yönündeki teorileri destekler mahiyettedir.

Diğer bir yaklaşımla konu değerlendirilecek olursa, sosyal kaygı bozukluğu bulunan kişilerin genellikle olumsuz değerlendirmeleri önlemek için utangaçlık, boyun eğmek gibi duygularını ve davranışlarını gizleme stratejileri uyguladıkları bilinmektedir. Araştırmalar, sosyal kaygı bozukluğu bulunan ve gerçek veya algılanan biçimlerde reddedilen bazı alt grupların

düşmanca, saldırgan tepkilerinin bulunduğunu rapor etmektedir. Sosyal kaygı yaşayan kişilerin diğer insanlardan gelen belirsiz tepkileri “olumsuz” olarak görme olasılığı yüksektir. Olumsuz yorumlama ise hedeflerinin engellendiği hissini verecektir. Böyle bir engellenme durumuna yönelik endişe ve kızgınlık hisseden sosyal kaygı bozukluğu bulunan birey, kendisini engelleyenlere yönelik öfke ve saldırgan davranışlar gösterebilir. Kaygı bozukluğu bulunan birey, kendisini reddeden ve/veya engelleyen diğerlerinin kendisine saldıracağı ve zarar vereceği düşüncesiyle onlardan önce saldırıya geçebilir. Sosyal kaygı bozukluğu olan bireyin bu tür stratejileri onun kendisini savunmasında başarılı sonuçlar elde ederse, bu başarılı sonuç sosyal öğrenme kuramı çerçevesinde ele alındığında saldırgan stratejileri pekiştirebilir (Kashdan & McKnight, 2010). Başka bir ifadeyle, sürekli kaygı düzeyi yüksek olan bireyler sosyal ilişkilerinde, sürekli reddedildiği ve/veya eleştirildiği hissine kapılır. Kendini suçlayıcı değerlendirmeleri ve negatif duygusal durumları bireyi başkalarıyla tartışmaya teşvik eder. Negatif duyguların baskılanması, fizyolojik uyarılmanın artmasına etki ettiğinden bu tür baskılama zaman içerisinde yoğun öfke ifadesi ve saldırgan patlamalara neden olabilir (Keyes, McLaughlin, Vo, Galbraith, & Heimberg, 2016).

Saldırganlığın alt boyutları ile dindarlık alt boyutları arasındaki ilişki ve etkileşimleri tasvir eden Tablo 4’deki veriler ışığında, “güç ve güven kaynağı olan Tanrı ile ilişkileri” belirlediği kabul edilen dini tutum ve davranışlar azaldıkça, saldırganlık eğilimlerinin arttığı söylenebilir. Mesela Tanrı ile ilişki boyutu ile *duygusal - tepkisel öfke* arasındaki negatif ilişkinin yönünü ve gücünü yansıtan Std. $\beta = -,175$ ’dir. Bu değere göre Tanrı ile ilişki alt ölçeğinin, duygusal-tepkisel öfke tutumundaki değişimlerin yaklaşık %18’ni açıklayacak güçte olduğu söylenebilir. Değişkenler arasındaki ilişkinin yönünü ve gücünü yansıtan Std. β değerlerine bakarak ilişki ve etkileşim durumları en yüksekten en düşüğe doğru sıralamak ve ilişki yapıyı değerlendirmek mümkündür. (Bkz., Tablo 4: 1. Duygusal-tepkisel öfke Std. $\beta = -,175$; 2. Sözel saldırganlık Std. $\beta = -,158$; 3. Fiziksel saldırganlık Std. $\beta = -,146$ ve 4. Duygusal-bilişsel düşmanlık Std. $\beta = -,101$).

Ayrıca dindarlığın 2. Faktörünü oluşturan “dini inanç ve yardımlaşma” alt boyutu “duygusal-tepkisel öfke” alt ölçeğindeki değişimin %16’sının açıklayabilecek güçtedir (Std. $\beta = -,161$; $t=3,247$; $p=,001$). Değerin negatif oluşu, bireyin dini inanç ve yardımlaşma özelliği arttıkça, duygusal -tepkisel öfke özelliğinin azalacağını ifade etmektedir. Bu sonuç öfke ile yardımlaşma davranışı arasındaki ilişki ve etkileşime ışık tutmaktadır.

Bu bulgular, üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bazı araştırmaların bulgularıyla paralellik göstermektedir (Croucher vd., 2012; Genç, 2018; Gürsu, 2011; Hardy vd., 2012; Jang vd., 2018, s. 182; Ulu & İkis, 2016). Bununla birlikte farklı kültürlerde bu sonuçlarla örtüşmeyen bulgulara da ulaşılmıştır (Abbeelen vd., 2015, s. 10; Leach vd., 2008). Yapılan bir araştırmada dindarlığın bilişsel alt boyutu ile saldırganlığın öfke boyutu arasında pozitif korelasyon elde edilirken, dindarlığın duygusal boyutu ile fiziksel ve sözel saldırganlık alt boyutları arasında negatif yönde bir ilişki olduğu rapor edilmiştir (Ulu & İkis, 2016).

Bir toplumun benimsediği dini manevi değerler, o toplumun fertlerinin birbirleri arasındaki ilişkinin biçimini belirlemektedir. Dini ve manevi değerler, bir taraftan saldırganlık, suç, madde kullanımı gibi hoş karşılanmayan davranışları azaltmayı ve ortadan kaldırmayı amaçlarken, diğer taraftan fedakarlık, yardımseverlik, adalet gibi güzel davranışların da toplum yaşantısında hakim olmasını hedeflemektedir. Bireyin sosyal uyumuna destek olan bu süreç, ancak dini öğretilerin tam olarak anlaşılması ve davranış düzeyinde hayata aktarılmasıyla mümkün olabilir (Demirtaş, 2017, ss. 126-128).

Allah inancı bireyin varoluşsal sorularına cevap verir. Dinin, anlam arayışına yönelik verdiği cevaplar, bireyin varoluşsal kaygılarını azaltır (Certel, 2003, s. 90; Çınar, 2007; Halıcı Kurtulan & Kararırmak, 2016; Kar, 2014a, 2014b; Peker, 2008). İman bir taraftan mistik katılımı diğer taraftan ise kişisel güveni kucaklamaktadır. Tanrı inancının insana vermiş olduğu bu güven, onda kaygı ve saldırganlığın azalmasına etki edecektir (Çınar, 2007, s. 107). İnsan, dünya hayatında başa çıkamayacağı tabiat güçleriyle mücadele etmede yardım alabileceği bir Tanrı'ya inandığında, kendini bu kuvvete bağlar ve kişisel ve sosyal olarak ayakta kalabilir (Kelsey, 1973). Dinin, birey yaşamına yüklediği süreklilik ve sonsuzluk inancı hayatı anlamlı bir bütün haline getirmektedir. Yaşama katılan bu anlam, inanç ve duygular, hayatı daha dengeli bir hale getirerek yaşanan birçok olumsuz deneyimi pozitif bir hale dönüştürmektedir (Beyaz, 2018b). Ayrıca, saldırganlığın ve kaygının tedavisinde kullanılan ilaçların etkin olduğu dopamin ve serotonin sistemleri üzerinde dini/mistik yaşantının ve Tanrı inancının önemli bir etkiye sahip olması dikkat çekicidir (Gürsu, 2017).

Saldırganlık ile Tanrı inancı arasındaki ilişki ve etkileşim, *davranış düzenleme teorisi* bağlamında da izah edilebilir. Bütün inanç sistemleri inananlarından namaz, oruç, hac, vaftiz, dua, günah çıkarma vb. bazı ritüellerin yapılmasını isterken, içki, kumar, uyuşturucu vb. bazı

davranışlardan da kaçınmalarını isteyerek müntesiplerini belli bir yöne doğru yönlendirmektedir. Toplum düzenini bozan ve diğer kullara rahatsızlık veren saldırgan davranışlar da kaçınılması istenen davranışlar arasında sayılmaktadır (Apaydın, 2010). Girişte ele alındığı üzere İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'ın birçok ayetinde, Müslümanların, saldırganlık olarak tanımlanabilecek haddi aşma ve bozgunculuk çıkarma biçimindeki davranışlardan kaçınmaları istenmiştir.

Sonuç

Bu araştırma, dindarlığın Tanrı ile ilişki alt boyutunun, saldırganlığın şüpheli ve düşünsel düşmanlık boyutu hariç tüm boyutlarında azaltıcı bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Kaygı ile saldırganlık arasında pozitif bir ilişkinin olduğu anlaşılmıştır. Sürekli kaygı, fiziksel ve sözel saldırganlık alt boyutları dışındaki diğer boyutları açıklayıcı bir faktördür.

Bu çalışmada kadınların dindarlığın Tanrı ile ilişki boyutu bağlamında erkeklere nazaran daha güçlü inanişe sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca kaygı ölçeğinin alt boyutları bağlamında erkeklerin kendilerini daha mutsuz, kadınların ise daha yorgun hissettiklerine dair sonuçlar elde edilmiştir. Bunlara ilaveten bu araştırma erkeklerin, kadınlardan daha saldırgan olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır.

Bu araştırma ile elde edilen bulgular örneklem grubunu, araştırmanın yapıldığı zaman ve ölçeklerin ölçme kabiliyetiyle sınırlıdır. Bu araştırmanın sonuçlarının literatüre önemli katkılar sunacağı, bundan sonra yapılacak çalışmalara ışık tutacağı düşünülmektedir.



KAYNAKÇA

- ABBELEN, J. Van Den, BOER, N., HARTEVELD, J., & RIJPKEMA, S. (2015). *Does Religion Affect Behavior? Associations Of Religious Beliefs With Aggressive And Prosocial Behavior: The Possible Mediating Role Of Empathy* (Bachelor Thesis). Universiteit Utrecht.
- ABDEL-KHALEK, A. M. (2011). Religiosity, Subjective Well-Being, Self-Esteem, And Anxiety Among Kuwaiti Muslim Adolescents. *Mental Health, Religion & Culture*, 14(2), 129–140.
- ABDEL-KHALEK, A. M. (2015). Subjective Well-Being, Religiosity, And Depression Among Adolescents From Qatar. İçinde V. Adkins (Ed.), *Subjective Well-Being: Psychological Predictors, Social Influences And Economical Aspects* (ss. 135-149). Hauppauge, New York: Nova Science Publishers, Inc.

- AHLES, J. J., MEZULIS, A. H., & HUDSON, M. R. (2016). Religious Coping As A Moderator Of The Relationship Between Stress And Depressive Symptoms. *Psychology Of Religion And Spirituality*, 8(3), 228-234. DOI: 10.1037/Rel0000039
- AKTAŞ, H., & KARTOPU, S. (2016). Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(35), 121-143.
- ALTINTAŞ, S. (2015). Depresyonla Dinsel Başa Çıkmak Mümkün Mü? *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 6(Number: 36), 403-403. <https://doi.org/10.9761/jasss2954>
- ALTUN, R. (2015). Dindarlık Ve Depresyon İlişkisi. *International Journal Of Humanities And Education*, 1(1), 15-42.
- APAYDIN, H. (2010). Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 59-77.
- ATKINSON, R. L., SMITH, E. E., NOLEN-HOEKSEMA, S., FREDRICKSON, B., BEM, D. J., & MAREN, S. (2016). *Psikolojiye Giriş* (4. Baskı; Ö. Öncül & D. Ferhatoğlu, Çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- AYTEN, A. (2009). Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı: Türk Ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(1), 85-108.
- AYTEN, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları.
- AYTEN, A. (2013). Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(3), 7-31.
- AYTEN, A., & TURA, H. (2017). Affetme Ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler? *İslami İlimler Dergisi*, 12(3), 27-54.
- AYTEN, A., & YILDIZ, R. (2016). Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16(1), 281-308.
- BERRY, D. M., & YORK, K. (2011). Depression And Religiosity And/Or Spirituality In College: A Longitudinal Survey Of Students In The Usa: Depression And Religiosity In Students. *Nursing & Health Sciences*, 13(1), 76-83. DOI: 10.1111/J.1442-2018.2011.00584.X
- BEYAZ, R. (2018a). Dindarlık ve Hedonik Tüketim İkilemi: Dini Kaideler Haza Dayalı Tüketimi Engeller Mi? *Journal Of Social And Humanities Sciences*

Research (Jshsr), 5(30), 4149-4168.

- BEYAZ, R. (2018b). Üniversite Gençliğinde Dindarlık Ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği. *Journal Of International Social Research*, 11(60), 622-632. DOI: 10.17719/Jisr.2018.2814
- BONELLI, R., DEW, R. E., D. KOENIG, H., & VASEGH, D. H. R. AND S. (2013). Depresyonda Dinî Ve Manevî Faktörler Araştırmaları Biraraya Getirme Ve Değerlendirme (N. Kimter, Çev.). *Dini Araştırmalar*, 16(43 (16-12-2013)), 224-244.
- BUSS, A. H., & PERRY, M. (1992). The Aggression Questionnaire. *Journal Of Personality And Social Psychology*, 63(3), 452-459. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.63.3.452>
- CENGİL, M. (2003). Depresyonu Önlemede Dini İnancın Koruyucu Rolü. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(3), 129-152.
- CERTEL, H. (2003). *Din Psikolojisi*. Ankara: Andaç Yayınları.
- CHAPMAN, L. K., & STEGER, M. F. (2010). Race And Religion: Differential Prediction Of Anxiety Symptoms By Religious Coping İn African American And European American Young Adults. *Depression And Anxiety*, 27(3), 316-322. <https://doi.org/10.1002/Da.20510>
- COLE, A. H. Jr. (2009). Anxiety. İçinde D. A. Leeming, K. W. Madden, & S. Marlan (Ed.), *Encyclopedia Of Psychology And Religion* (Ss. 59-62). New York: Springer.
- CROUCHER, S. M., HOLODY, K., ANARBAEVA, S., BRAZIUNAITÉ, R., GARCIA-MICHAEL, V., YOON, K., ... SPENCER, A. (2012). Religion And The Relationship Between Verbal Aggressiveness And Argumentativeness. *Atlantic Journal Of Communication*, 20(2), 116-129. <https://doi.org/10.1080/15456870.2012.665347>
- ÇINAR, A. (2007). *Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich'te Din Ve Sembol*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- DADFAR, M., & LESTER, D. (2017). Spirituality And Death Anxiety. *Austin J Psychiatry Behav Sci*, 4(1), 1061.
- DEMİRTAŞ MADRAN, H. A. (2013). Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe Formunun Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 2(24), 124-129.
- DEMİRTAŞ, S. (2017). Ergenlik Döneminde Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik. İçinde A. Ayten (Ed.), *Danışmanlık Ve Rehberlik, Teori Ve Uygulama Alanları*. İstanbul: Dem.

- DEW, R. E., DANIEL, S. S., GOLDSTON, D. B., MCCALL, W. V., KUCHIBHATLA, M., SCHLEIFER, C., ... KOENIG, H. G. (2010). A Prospective Study Of Religion/Spirituality And Depressive Symptoms Among Adolescent Psychiatric Patients. *Journal Of Affective Disorders*, 120(1-3), 149-157. DOI: 10.1016/J.Jad.2009.04.029
- ERKUŞ, A. (1994). *Psikolojik Terimler Sözlüğü: İngilizce-Türkçe*. Ankara: Doruk.
- EROĞLU, S. E. (2009). Saldırganlık Davranışının Boyutları Ve İlişkili Olduğu Faktörler: Lise Ve Üniversite Öğrencileri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 205-221.
- FİDAN, Z., & ŞENTÜRK, Z. A. (2016). Sosyal Medyada İletişim Ve Kadınlar Üzerine Bir Değerlendirme. *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İnif E- Dergi)*, 1(2), 64-82-82.
- FRANCIS, B., GILL, J., YIT HAN, N., PETRUS, C., AZHAR, F., AHMAD SABKI, Z., ... SULAIMAN, A. (2019). Religious Coping, Religiosity, Depression And Anxiety Among Medical Students İn A Multi-Religious Setting. *International Journal Of Environmental Research And Public Health*, 16(2), 259. DOI: 10.3390/ijerph16020259
- GENÇ, M. F. (2018). Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (45), 61-82. DOI: 10.17120/Omuifd.450254
- GLAS, G. (2007). Anxiety, Anxiety Disorders, Religion And Spirituality. *Southern Medical Journal*, 100(6), 621-625. DOI: 10.1097/Smj.0b013e31805fe612
- GORSUCH, R. L., MYLVAGANAM, G., & GORSUCH, K. (1997). Perceived Religious Motivation. *International Journal For The Psychology Of Religion*, 7(4), 253-261. DOI: 10.1207/S15327582ijpr0704_6
- GÖCEN, G. (2011). Türkiye’de Din Psikolojisi Çalışmalarında Dindarlık Ve Kaygı İlişkisi. *Ekev Akademi Dergisi*, 15(46), 1-16.
- GUERRA, N. G., HUESMANN, L. R., TOLAN, P. H., VAN ACKER, R., & ERON, L. D. (1995). Stressful Events And Individual Beliefs As Correlates Of Economic Disadvantage And Aggression Among Urban Children. *Journal Of Consulting And Clinical Psychology*, 63(4), 518-528. DOI: 10.1037/0022-006x.63.4.518
- GÜNEŞ, A. (2018). *Şiddet Din Eğitimi Ve Değerler* (2. Baskı). İstanbul: Arı Sanat.

- GÜRSU, O. (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık Ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- GÜRSU, O. (2017). Nöropsikoloji, Din Ve Psikolojik İyi Oluş. *Journal Of International Social Research*, 10(53), 502-512. DOI: 10.17719/Jisr.20175334138
- HALICI KURTULAN, M., & KARAIRMAK, Ö. (2016). Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi Ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi. *Spiritual Psychology And Counseling*, 1(2), 163-187. DOI: 10.12738/Sp.2016.2.0007
- HARDY, S. A., WALKER, L. J., RACKHAM, D. D., & OLSEN, J. A. (2012). Religiosity And Adolescent Empathy And Aggression: The Mediating Role Of Moral Identity. *Psychology Of Religion And Spirituality*, 4(3), 237-248. DOI: 10.1037/A0027566
- HOROZCU, Ü. (2010). Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık Ve Maneviyat İle Ruhsal Ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki. *Milel Ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 209-240.
- JANG, S., JOHNSON, B., HAYS, J., HALLETT, M., & DUWE, G. (2018). Existential And Virtuous Effects Of Religiosity On Mental Health And Aggressiveness Among Offenders. *Religions*, 9(6), 182. DOI: 10.3390/Rel9060182
- JANSEN, K. L., MOTLEY, R., & HOVEY, J. (2010). Anxiety, Depression And Students' Religiosity. *Mental Health, Religion & Culture*, 13(3), 267-271. DOI: 10.1080/13674670903352837
- KAĞITÇIBAŞI, Ç., & CEMALCILAR, Z. (2014). *Dünden Bugüne İnsan Ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (16. Basım). İstanbul: Evrim Yayınevi.
- KAR, S. (2014a). Bütün Dinler Aynı Hakikate Mi Götürür? Tanrı Anlayışları Bağlamında Bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 419-436.
- KAR, S. (2014b). Din, Aydınlanma Ve Eleştirisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 173-192.
- KARACA, F. (2006). Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 9(3), 479-489.
- KARTOPU, S. (2012). Lise Öğrenci Ve Öğretmenlerinin Durumluk Ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi(Kahramanmaraş Örneği). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 147-170.
- KARTOPU, S. (2013). Kaygının Kader Alguları İle İlişkisi-(Kahramanmaraş

- Örneği). *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 238-260.
- KARTOPU, S. (2016). Öz Yeterlilik Algısında Dindarlık Eğiliminin Rolü. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 9(Number: 50), 73-73. <https://doi.org/10.9761/jasss3550>
- KASHDAN, T. B., & MCKNIGHT, P. E. (2010). The Darker Side Of Social Anxiety: When Aggressive Impulsivity Prevails Over Shy Inhibition. *Current Directions In Psychological Science*, 19(1), 47-50. DOI: 10.1177/0963721409359280
- KAYA, M., & VAROL, K. (2004). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri ve Kaygı Nedenleri (Samsun Örneği). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(17), 31-63. DOI: 10.17120/Omuifd.53984
- KAYMAKCAN, R., & ŞİRİN, T. (2013). Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı İle Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli'nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk Ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11(26), 111-148.
- KELSEY, M. T. (1973). Aggression And Religion: The Psychology And Theology Of The Punitive Element In Man. *Religious Education*, 68(3), 366-386. <https://doi.org/10.1080/0034408730680309>
- KEYES, K. M., MCLAUGHLIN, K. A., VO, T., GALBRAITH, T., & HEIMBERG, R. G. (2016). Anxious And Aggressive: The Co-Occurrence Of Ied With Anxiety Disorders. *Depression And Anxiety*, 33(2), 101-111. DOI: 10.1002/Da.22428
- KHAN, S. A., VIJAYSHRI, & FAROOQI, F. S. (2014). A Study Of Religiosity In Relation To Spirituality And Anxiety. *International Journal Of Advancements In Research & Technology*, 3(4), 269-284.
- KIMTER, N., & KÖFTEGÜL, Ö. (2017). Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Saiifd)*. DOI: 10.17335/Sakaifd.327235
- KIZILGEÇİT, M. (2016). Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 1143-1163.
- KOÇ, A. (2019). *Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri İle Motivasyonel Dindarlıklarının İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi). Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa.
- KOÇ, M. (2014). Dinsel Yönelim Kaygıyı Nasıl Etkiler? Almanyalı Müslüman

Türk Göçmenler Üzerine Bir Alan Araştırması. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29), 39-72.

KOENIG, H. G. (2012). Religion, Spirituality, And Health: The Research And Clinical Implications. *Isrn Psychiatry*, 2012, 1-33. DOI: 10.5402/2012/278730

KORKMAZ, S. (2018). Dindarlık İle Ego Sağlamlığı Ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi. *Bilimname*, 2018(36), 587-607. DOI: 10.28949/Bilimname.439858

LEACH, M. M., BERMAN, M. E., & EUBANKS, L. (2008). Religious Activities, Religious Orientation, And Aggressive Behavior. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 47(2), 311-319.

MARSEE, M. A., WEEMS, C. F., & TAYLOR, L. K. (2008). Exploring The Association Between Aggression And Anxiety İn Youth: A Look At Aggressive Subtypes, Gender, And Social Cognition. *Journal Of Child And Family Studies*, 17(1), 154-168. DOI:10.1007/S10826-007-9154-1

MUSTAFAYEVA, L. (2013). *İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Türkiye Ve İngiltere'deki Akademisyenlerin Karşılaştırılması* (Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

NEUMANN, I. D., ALEXA H. V., & BEİDERBECK, D. I. (2010). Aggression And Anxiety: Social Context And Neurobiological Links. *Frontiers İn Behavioral Neuroscience*, 4(12), 1-16. DOI: 10.3389/Fnbeh.2010.00012

ÖNEN, E. (2009). Saldırganlık Ölçeği'nin Psikometrik Niteliklerinin Türk Ergenleri İçin İncelenmesi. *Türk Psikolojik Danışma Ve Rehberlik Dergisi*, 4(32), 75-84.

ÖZTÜRK, E. (2012). Aile İçi Şiddet Ve Dindarlık İlişkisi. *Din Ve Hayat Tdv İstanbul Müftülüğü Dergisi*, (15).

PARGAMENT, K. I. (2001). *The Psychology Of Religion And Coping: Theory, Research, Practice*. Guilford Press.

PARGAMENT, K. I., ENSING, D. S., FALGOUT, K., OLSEN, H., REILLY, B., VAN HAITSMAN, K., & WARREN, R. (1990). God Help Me: (1): Religious Coping Efforts As Predictors Of The Outcomes To Significant Negative Life Events. *American Journal Of Community Psychology*, 18(6), 793-824.

PEKER, H. (2008). *Din Psikolojisi* (2. Basım). İstanbul: Çamlıca Yayınları.

ROSMARIN, D. H., PARGAMENT, K. I., & FLANNELLY, K. J. (2009). Do Spiritual Struggles Predict Poorer Physical/Mental Health Among Jews?

- International Journal For The Psychology Of Religion*, 19(4), 244-258.
DOI: 10.1080/10508610903143503
- SAFARA, M., & BHATIA, M. S. (2008). Relationship Of Religious Beliefs With Anxiety And Depression. *Delhi Psychiatry Journal*, 11(2), 177-179.
- SHREVE-NEIGER, A. K., & EDELSTEIN, B. A. (2004). Religion And Anxiety: A Critical Review Of The Literature. *Clinical Psychology Review*, 24(4), 379-397. DOI: 10.1016/J.Cpr.2004.02.003
- SPIELBERGER, C. D. (1966). Theory And Research On Anxiety. İçinde C. D. Spielberger (Ed.), *Anxiety And Behavior* (Ss. 3-22). New York And London: Academic Press.
- SRIDEVI, G. (2014). Death Anxiety And Death Depression Among Institutionalized And Non- Institutionalized Elders. *International Multidisciplinary E-Journal*, III(VI), 21-35.
- STRÍŽENEC, M. (2010). Dindarlık Ve Bilişsel Süreçler (A. Sezen, Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(3), 273-286.
- ŞAHİN, M. (2014). Üniversite Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı Ve Saldırganlık. *Düşünen Adam: The Journal Of Psychiatry And Neurological Sciences*, 43-52. DOI: 10.5350/Dajpn2014270106
- TAHERİ K. Z., SHARIFIFARD, F., ALIZADEH, M., VAHIDABI, V., MIRHOSEINI, H., & OMIDI, R. (2016). An Investigation Of The Relationship Between Spiritual-Religious Well-Being And Mental Health İn Students. *Muq-Journal*, 10(4), 102-109.
- TURAN, Y. (2018a). Dindarlık Benlik Saygısı Ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar. *Journal Of History Culture And Art Research*, 7(5), 624. <https://doi.org/10.7596/Taksad.V7i5.1930>
- TURAN, Y. (2018b). Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti Ve Sosyal Medya Kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 395-434. DOI: 10.18505/Cuid.406750
- TURAN, Y., & İYİBİLGİN, O. (2018). Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri Ve Kur'an'a Yönelik Tutumları Üzerine Amprik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örnekleme). *Odü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (Odüsobiad)*, 8(2), 409-420.
- TWENGE, J. M. (2000). The Age Of Anxiety? Birth Cohort Change İn Anxiety And Neuroticism, 1952-1993. *Journal Of Personality And Social Psychology*, 79(6), 1007-1021. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.79.6.1007>
-

- ULU, M. (2016). Kişilik ve Şiddet İlişkisi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma. *Bilimname* 32: 57-82.
- ULU, M., & İKİS, M. (2016). Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30(41), 75-96.
- UYYSAL, V. (2015). Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri Ve Dinî Yönelim/Dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48(48), 35. <https://doi.org/10.15370/Muifd.27953>
- UYYSAL, V. (2016). Gençlerde Empati Eğilimi, Anne-Baba Tutumları Ve Dindarlık. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Din Psikolojisi Özel Sayısı*, 7-40.
- UYYSAL, V., BATAN, S. N., BAŞ, S., & ZAFER, H. (2014). Ergenlerin Tanrı Algılarıyla Sosyal Kaygı Ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişkiler. *Öneri Dergisi*, 11(42), 221-237. DOI: 10.14783/Od.V11i42.5000065534
- UYYSAL, V., TURAN, Ş., & IŞIK, Z. (2014). Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (Mmri) Üzerine Bir Değerlendirme. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 25(1), 15-27.
- VASEGH, S., & MOHAMMADI, M.-R. (2007). Religiosity, Anxiety, And Depression Among A Sample Of Iranian Medical Students. *Int'l. J. Psychiatry in Medicine*, 37(2), 213-227.
- YAKUT, S. (2016). Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık Ve Dindarlık İlişkisi: *Polatlı Örneği* (Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- YAPICI, A. (2007). *Ruh Sağlığı Ve Din: Psiko-Sosyal Uyum Ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları.
- YAPICI, A. (2012). Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 1-34.
- YAPICI, A. (2016). Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlık Ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri. *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı*, 131-161.
- YAPICI, A., & Kayıklık, H. (2005). Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı Ve Kaygı İle İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, III(9), 177-206.
- YAŞAR SEYHAN, B. (2015). Ölüm Kaygısı Ve Dua Tutumu Üzerine Bir Araştırma. *Journal Of Turkish Studies*, 10(2), 863-863. DOI: 10.7827/Turkishstudies.7948
- YILDIZ, M. (1999). Savaş Tecrübesi Yaşayan Boşnaklar Arasında Ölüm Kaygısı: Türk Örneklerle Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *D.E.Ü. İlahiyat*

Falalitesi Dergisi, (Xı), 147-162.

YILDIZ, M., SEZEN, A., & YENEN, İ. (2007). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Durumluk-Sürekli Kaygı Düzeyleri İle Akademik Güdülenmeler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25), 213-239.

ZWINGMANN, C., GROM, B., SCHERMELLEH, K., MADSEN, R., SCHMITZ, E., & MOOSBRUGGER, H. (2010). Münchner Motivasyonel Dindarlık Envanteri: Boyutsal Kontrol Ve Denetim (H. Apaydın, Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 287 -312.



THE RELATIONSHIPS BETWEEN TRAIT ANXIETY, RELIGIOUSNESS AND AGGRESSION TENDENCIES AMONG UNIVERSITY STUDENTS

• Veysel UYSAL^a

• Yahya TURAN^b

Extended Abstract

Various situations that individual encounters in his / her daily life create positive emotions while others cause stress and anxiety. In the literature, such negative moods that affect an individual's emotional, cognitive, physical, behavioral and relational aspects are defined as anxiety. The state of anxiety that affects a large part of society has become widespread today. In parallel, studies on anxiety have increased in recent years. There is still a need to investigate the effects of religion on anxiety, including feelings of restlessness, anxiety, fear, irritability, and sadness, because religion and religiosity is an effective factor in many areas of an individual's life, from the world of thought to the world of emotion, from attitudes to various behaviors.

One of the negative situations in social life is aggressive behavior. Aggressive behavior, on the other hand, includes all behaviors directed to harm another living being, although it is classified in various ways. Aggression has a very broad form of expression. In the literature, aggression is evaluated in five dimensions as physical, indirect, anger, verbal and hostility. In all religions and cultures, aggressive expressions are not welcome because they harm society. Religion and religiosity bring provisions aiming to control the aggressive behaviors of the individual. Abroad, religion / religiosity and although more research on the relationship between aggression investigating the relationship between these two cases in Turkey is not so prevalent in the study.

The aim of this research is to examine the relationships and interactions

^a Prof. Dr., Istanbul Aydın University, vuysal59@gmail.com

^b Asst. Prof., Ordu University, yahyaturans@gmail.com

between trait anxiety, aggression and religiosity. The purpose of this study is to examine whether religious beliefs and attitudes and continuous anxiety have an effect on the aggressive tendencies of university students. In addition, the effects of gender on religiosity, persistent anxiety and aggression tendencies were discussed in this study.

Four hundred-fifteen volunteer students from different universities and faculties participated in the study in the 2017-2018 academic year. After the data set was checked, the final sample consisted of 398 participants. In addition to personal traits, STAI Form TX-2, Motivational Religiosity Scale (MMRI) and Buss-Perry Aggression Scale (BPSÖ) were used.

After the factor analysis of the STAI FORM TX-2, 4 expressions were scattered or ambiguous and 16 expressions remained in the excluded scale. The scale was named as Continuous Anxiety Scale-16. As a result of the analysis, the KMO value of the scale was found to be 833 ($p = , 000$) and internal consistency was 791.

Motivational Religiosity Scale (MMRI) -18: As a result of factor analysis, 18 of the 20 questions were collected under three dimensions, explaining 74% of the total variance, and the internal consistency of the KMO was 961 ($p = , 000$) and 964, respectively.

Buss-Perry Aggression Scale (BPSÖ): In this study, a 5-point Likert-type scale consisting of 29 items was used. The analysis showed that 10 items were deactivated and the remaining 19 items were collected in 5 sub-dimensions. KMO value of the scale was found to be 857 and the variance explained was 58,346% ($p = , 000$). The alpha value, which expresses the internal consistency of the scale, was found to be 813.

The participants received the highest score in the “religious belief and tendency to help” subscale ($M = 4.38$). In general, in the subscales where a mean score was obtained above the average of the scale ($M = 2.5$), finally, $M = 3.86$ average was obtained from the responsibility dimension in the second place.

The participants were as follows in terms of their aggression orientations. The participants obtained the highest average from the “verbal aggression” subscale (5.83). Sub-scales of “scepticism and intellectual hostility” (4,95), “emotional-cognitive hostility” (3,72), “physical aggression” (3,65) and “emotional reactive anger” (3,55) follow. The mean scale obtained by the participants from the verbal aggression and scepticism-intellectual hostility was above the average ($M = 4,5$).

According to the results of the t-test analysis conducted to determine the

difference between gender groups in terms of religiosity attitudes, it was found that women's religiosity scale obtained a higher average than the relationship with God, the source of power and trust. The difference was statistically significant ($p = .014$).

Further, the gender variable leads to a difference from the “unhappy and dissatisfaction” and “fatigue and avoidance” dimensions of the trait anxiety scale. While the average of males was high in the unhappy and dissatisfaction subscale, the women scored high in the fatigue and avoidance subscale.

The t-test analysis revealed that the gender variable caused a difference in the aggression scale. The averages obtained from “physical aggression”, “emotional hostility” and “anger” subscales are in favor of men. In other words, men tend to have more aggressive thoughts and behaviors than women.

According to the results of the regression analysis conducted to determine the relationships and interactions between the variables, it was understood that continuous anxiety was positively correlated with “emotional hostility”, “emotional-reactive anger” and “skeptical and intellectual hostility” subscales. Explain anxiety accounts for about 37% of the change in the emotional cognitive hostility dimension of aggression. Define anxiety accounts for approximately 30% of the change in the emotional-reactive anger dimension of aggression and 14% of the change in the sceptical and intellectual hostility dimension.

According to the results of regression analysis, the two dimensions of religiosity and aggression subscales have entered into relationship and interaction. The “relationship with God” subscale of religiosity entered into relationships and interactions with other dimensions of aggression except for the “skeptical and intellectual hostility” dimension, while the “religious belief and solidarity” subscale of religiosity only interacted and interacted with the “emotional-reactive anger” dimension of aggression. The negative (-) value of the relationship indicates that the increase in religiosity can lead to a decrease in aggressive behavior. According to the findings, the relationship between religiosity and God; It can be explain about 15% of the change in the physical aggression subscale, about 11% of the change in the emotional-cognitive hostility subscale, about 18% of the change in the emotional-reactive anger dimension, and about 15% of the change in the verbal aggression dimension. The religious belief and solidarity dimension of religiosity explains about 16% of the change in the emotional reactive anger dimension of aggression.

The results of this study are limited to the sample group, the time of the study and the ability of the scales to measure. It is thought that the results of this paper can contribute to the literature and can shed light on the further studies.

Keywords: Psychology of Religion, Religiousness, Aggression, Trait Anxiety.





bilimname XL, 2019/4, 105-135
Geliş Tarihi: 18.10.2019, Kabul Tarihi: 11.12.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.634717>

DİNİ BAŞA ÇIKMA VE SABIR BAĞLAMINDA İNSAN TİPLERİ: NİTEL BİR ARAŞTIRMA*

Asım YAPICI^a

Süleyman DOĞANAY^b

Öz

Dinî başa çıkma yöntemlerinden biri olan sabır, aniden şekillenen bir tutumdan ziyade bir süreçtir. Bu süreçte kaybettiğinin yasını tutan birey kendisine özgü bir şekilde bilişsel, duygusal, duygusal ve davranışsal haller yaşayabilir. Zira biyo-psiko-sosyal bir varlık şeklinde tanımlanan insan, maruz kaldığı dramatik ve travmatik hadiselerle farklı tepkiler verebilir. Bu çalışma, bireyin hayatın zorluklarıyla başa çıkma sürecinde nasıl bir tutum takındığı sorusuna cevap aramaktadır. Amacı ise dinî başa çıkma ve sabır bağlamında ortaya çıkan insan tiplerini belirlemektir. Nitel bir desene sahip olan bu çalışmada veriler, amaçlı örneklem tekniği kapsamında yarı yapılandırılmış mülakat ve katılımlı gözlem yoluyla elde edilmiştir. Bu kapsamda doğrudan travmatik yaşantılara maruz kalan bireylerle görüşülmüştür. Veriler çözümlenirken betimsel analiz ve içerik analizi tekniklerinden faydalanılmıştır. Betimsel analiz tekniğinde bireylerin psikolojik yaşantıları uzun alıntılarla çözümlenmeye çalışılmış, içerik analizinde ise ortak temalardan hareketle tiplere ulaşmak amaçlanmıştır. Bu arada çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden “gömülü teori” yaklaşımına uygun bir hareket tarzı benimsenmiştir. Böylece başa çıkma sürecinde devreye giren kültürel öznelliklerle evrensellik, diğer bir deyişle yerellik ile evrensellik arasında nasıl bir ilişki olduğu sorgulanmıştır. Ulaşılan bulgulara göre dramatik ve travmatik hadiseler karşısında insanlar “Şaşkın”, “Kaygılı”, “Öfkeli”, “Suskun” ve “Teslimiyetçi” tutumlar göstermiştir. Araştırma sonuçlarından anlaşıldığı üzere insanlar bu halleri sıralı bir şekilde ve tedricen yaşamamaktadır. Esasen burada bahsi geçen her tip kendine özgü tek bir tutuma işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle hayatın öngörülemez getirileriyle karşılaşan insanlar bu hallerden herhangi birine belli bir sıra veya silsile gözetmeksizin geçebilir. Bu tiplerin bireyin yine kendine has bilinci, algısı ve duygusal yapısıyla ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu tutumlar aynı zamanda hayatın zorlukları karşısında tezahür eden insan tipleri olarak kavramlaştırılabilir. Bu noktada ulaşılan insan

* Bu çalışma, “Psikolojik açıdan hayatın zorlukları karşısında dini inanç ve sabır: Nitel bir çalışma” (2019) isimli doktora tezinden üretilmiştir.

^a Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, asim.yapici@asbu.edu.tr

^b Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, sdoganay3838@gmail.com

tiplerinin kültürel özneliği yansıttığı söylenebilir. Aynı konuda, farklı örneklerde yapılacak nitel çalışmalarla bu araştırmadan elde edilen sonuçlar karşılaştırılabilir. Böylece Müslüman Türk kültürüne özgü başa çıkma modelleri geliştirilebilir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Başa Çıkma, Sabır, Yas, İnsan Tipleri.



HUMAN TYPES IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS COPING AND PATIENCE: A QUALITATIVE RESEARCH

In everyday life, people may come across experiences from time to time that it is difficult to cope with the effects of internal or external stimuli. Because life is conceived and unpredictable to some obstacles, difficulties, natural and thoughtful risks. Man perceives and makes sense of the information or stimuli that reach him according to his own inner frame of reference, that is, phenomenological field. Therefore, the impact of any stimulus on different individuals may vary in the personal plan, as well as on the same individual.

People can analyze their events from a religious or non-religious perspective. Both perspectives bring along specific interpretations with specific dynamics. The implications of the background of events may include religious language as well as purely non-religious (secular) references. Human beings develop various strategies to cope with the problems they face. Coping is the state of the individual's attitude or attitude towards the difficulties of life in different ways in terms of cognitive, affective and behavioral aspects. Religious coping is the struggle of the individual with his or her stance or attitude. In other words, religious coping is the use of religious-based cognitive, affective or behavioral strategies in the difficulties faced by the individual. It is possible to express this situation in the form of coping with stress and anxiety by getting support from faith.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Hayat, öngörülen ve öngörülemeyen birtakım engellere, zorluklara, doğal ve düşünömsel risklere gebedir. İnsan, yaşadığı sorunlarla baş edebilmek için çeşitli stratejiler geliştirir. Bu süreçte inançlı bireyler arasında sıklıkla "takdîri ilahi" anlayışının ön plana çıktığı görülür. Bununla birlikte yansıtma yoluyla başkalarını suçlama ve bahane bularak ortamsal faktörlere atif yapma durumları da söz konusu olabilir. Kişinin, yaşadığı acı ve kederin sorumluluğunu bizzat kendisinin üstlenmesi daha az karşılaşılan bir durumdur. Dinî duyarlılığı yüksek olan insanlarda, takdîri ilahi

anlayışıyla birlikte bu dünyaya acı çekmek, olgunlaşmak ve imtihan olmak için geldiği düşüncesi baskındır. Kuşkusuz bu düşünce dinî teselli açısından önemlidir. Bununla birlikte bazı acılar gelip geçici, yani kısa süreli, bazıları ise adeta küllenmeyen bir ateş gibi içten içe yakıcıdır.

Bizzat yaşanan ya da gözlemlenen acı ve travmatik hadiseler bireysel ve kolektif şuuru derinden yaralayabilir. Bu tür olaylar insanı bazen kötülük problemiyle de yüz yüze getirir. Örneğin kanser gibi ölümcül bir hastalığa yakalanmak, evlat acısı yaşamak, ansızın gelen genç ölümleri, engelli doğmak veya sonradan engelli olmak gibi durumlar bu hayatta insanın başına gelen en zor olaylardandır. İnsan olmanın, kaderin veya varoluşun en niteleyici boyutlarından birisi de olaylar karşısında ne yapıldığı ve nasıl tepki verildiğidir.

İnsan, yaşadığı olayları dinî temelli veya seküler bir tarzda analiz eder. Her iki bakış açısı da kendine özgü dinamikleri olan spesifik anlamlandırmaları beraberinde getirir. Yaşanan hadiselerin arka planına yapılan atıflar dinî bir dil içerebileceği gibi tamamen din dışı yüklemeleri de ihtiva edebilir (Yapıcı, 2003). Yapılan çalışmalarda hayatın zorluklarıyla başa çıkmaya çalışan, psikolojik sorunlar yaşayan Müslümanların bunların üstesinden gelmek amacıyla temel İslamî pratikleri geliştirmeye, doğaüstü nedenleri azaltmaya veya akıl kişi rehberliği almaya çalıştıkları tespit edilmiştir (Alş & Fotouh, 2015, s. 34).

Olgusal, toplumsal, bireysel ve psikolojik açıdan hissedilme düzeylerinin farklılık gösterse de olumsuz yaşam olaylarıyla karşılaşarak acı, yokluk, dert ve keder gibi psikolojik problemler yaşayan insanların bilişsel ve ruhsal dengeleri bozulabilir (Ulu, 2016, s.61; Ulu, 2018, s. 193). Esasen bu süreçte endişe, kaygı, karamsarlık, anlamsızlık, çatışma ve öfke gibi duygusal tepkiler ortaya çıkabilir. Şayet söz konusu tepkilerden kaynaklanan dengesizlik ve gerilim halinin üstesinden gelinemez ise çok çeşitli bireysel ve sosyal sıkıntılar tezahür edebilir. Bu durumda birey psikososyal uyum sürecinde ciddi sıkıntılar yaşayabilir. Tam da bu noktada dinlerin, beraberinde getirdiği dünya görüşüyle mensuplarının yaşama tutunmasında işlevsel olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda gerek kutsal kitaplarda gerekse dinî kültürde “sabır” diye kavramlaştırılan olgunun olumsuz yaşam olaylarıyla başa çıkmada merkezi öneme sahip olduğunu vurgulamak gerekir.

Geleneksel İslamî kültür içinde, hayatın zorluklarıyla karşılaşmış insanlara bilgi ve irfan sahibi yetkin kişilere müracaat etmesi, böylelikle onların yaşadıkları problemlerinin üstesinden gelmesi talep edilir.

Günümüzde bu tür kişiler halâ varlığını sürdürmekle birlikte artık insanlar yaşadıkları psikolojik sorunlarla baş edebilmek için profesyonel destek almaya daha eğilimli bir hale gelmiştir. Yaşanan felaket, yıkım, acı ve ıstıraplar karşısında stres ve kaygı düzeyi yükselen, sorunların üstesinden gelmede zorlanan insanların bir kısmı sırf dinî-sosyal destek arayışındayken bir kısmı profesyonel destek istemektedir. Nitekim bunların bir kısmı da söz konusu her iki desteği de arzulamaktadır. Ayrıca sorunlarını dışarıya yansıtmadan problemlerini kendi içinde çözmeye çalışan insanlara da rastlamak mümkündür (Köknel, 1998). Buradan hareketle söylenebilir ki, hayatın zorluklarıyla karşılaşan insanların başa çıkma sürecinde çeşitli tutumlar göstermesi ve değişik tiplere bürünmesi gayet doğaldır.

A. Kuramsal Çerçeve

1. Başa Çıkma ve Dinî Başa Çıkma

Baş a çıkma, insanın hayatın zorluklarına karşı bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bakımdan farklı biçimlerde duruş göstermesi ya da tavır alması halidir. Dinî baş a çıkma ise insanın bu duruş veya tavır alışına inancını ilave ederek hayatın zorluklarıyla mücadele etmesidir (Ekşi, 2001). Başka bir ifadeyle dinî baş a çıkma, bireyin karşılaştığı zorluklarda dinî temelli bilişsel, duyuşsal veya davranışsal stratejileri kullanmasıdır. Bu durumu inançtan destek alarak stres ve kaygıyla baş a çıkma şeklinde ifade etmek mümkündür.

Dini baş a çıkma yaklaşımının temelini, “Yaş anan problemlerin çözümünde din ne ifade eder?”, “Bu süreçte bireye nasıl yardımcı olur?” gibi sorular oluşturur (Kula, 2005, s. 60). Din ve inancın, insanın baş a çıkma sürecinde nasıl bir etkisi olduğuna dair yapılan araştırmalarda bireyin baş a çıkma sürecinde üç değişik eğilim içerisinde olabileceği iddia edilir: Birincisi, *kendi kendini idare etme* yaklaşımıdır. Burada insanın Tanrı’dan yardım istemeden problemi bireysel imkânlarıyla çözmeye isteği vardır ve insanın aktif, Tanrı’nın pasif olduğu söylenebilir. İkincisi, *kararı başkasına bırakma* yaklaşımıdır. Burada insanın hiçbir eylem yapmadan Tanrı’nın müdahalesini beklemesi söz konusudur. Tanrının aktif bireyin pasif konumda olduğu bu durumdaki kişiler sürekli dışsal müdahale beklentisi içerisinde. Hatta bunların bir kısmı alın yazısını yaşadıkları, başka bir çıkış yolunun olmadığı düşüncesindedirler. Üçüncüsü *işbirlikçi (collaborative)* yaklaşımıdır. Burada insanın Tanrı ile işbirliği halinde olduğu, zorlukların üstesinden bu sayede gelmeye çalışıldığı görülür. Buna hem Tanrının hem de insanın aktif olduğu yaklaşım da denilebilir. Anlaşılabileceği üzere burada bahsi geçen her üç eğilim mevcut problemi çözmeye sürecinde sorumluluğun kime ait olduğu ve çözüm sürecinde hangi tarafın ne kadar aktif olması gerektiği sorularıyla ilgilidir.

Esasen bu da bireyin inandığı varlıkla nasıl bir ilişki kurduğu problemine dayanır (Pargament ve ark, 1988, s. 90).

Pargament ve arkadaşları (1988), hayatın zorlukları karşısında insanın “manevi temelli başa çıkma”, “iyi davranışlarda bulunma”, “dini destek”, “dini yalvarma”, “dini memnuniyetsizlik” ve “dini kaçınma” olmak üzere altı farklı dinî başa çıkma etkinliğine başvurduğunu tespit etmişlerdir. Dikkat edilecek olursa burada inanılan dinin birey üstünde pozitif veya negatif etkisinin hissedilmesi söz konusudur. Pargament, Feuille ve Burdzy'nin (2011, s. 56-57) dinî başa çıkmayı *olumlu* ve *olumsuz* olmak üzere iki temel kategoride ele alması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira insanın kutsal kabul ettiği şeyle güvenli bir ilişki kurması olumlu dini başa çıkmaya; gerginlik, mücadele ve/veya çatışma halinde olması da olumsuz dini başa çıkmaya örnek gösterilebilir.

Bazı araştırmalarda Müslümanların, hayatın zorluklarına bir anlam yüklemek için genellikle dinsel başa çıkma yöntemlerini kullandıkları tespit edilmiştir. Bu süreçte devreye giren hayır ve şer ilişkisi, suçluluk hissi, arınma arzusu, takdir anlayışı ve ilahi plana dahil olma düşüncesi inanan insan için oldukça ikna edici atıflar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğu kere durumun stres verici yoğunluğu ile dini yönelim ve davranışlar arasında pozitif bir ilişki olduğu fark edilecektir. (Utz, 2015, s. 16). İnsanın, hayatın zorluklarıyla baş edebilmek için kutsal olanla işbirlikçi olması, psikolojik sağlamlığı da beraberinde getirmektedir (Pargament & Raiya, 2007, s. 743). Buradan hareketle dini inanç ve ritüellerin zorlanan bireyin psikolojik sağlamlık düzeyine olumlu katkı sağladığı söylenebilir.

2. Yas ve Keder

Yas, insanın yaşamında herhangi bir kayıp veya değişime karşı verdiği psikolojik bir cevap, zihinsel veya psikolojik denge kurabilmek için ‘hayatın gerçeğiyle’ yaptığı bir anlaşmadır. Diğer bir deyişle bireyin kendisi için anlamlı olan ötekinin kaybı sonrasında, kaybettiği ve sevdiği kişiden/nesneden kendisini ayırmak için kat ettiği uzun ve acılı bir süreçtir (Volkan, 2018, s. 162). Yas genellikle bir yakının ölümüyle ortaya çıkar ancak her türlü kayıp yaşantısından sonra da görülebilir. Yas, her insanın başına gelebilen, kaçınılmaz ve evrensel bir deneyimdir (Freud, 2014).

Yas ne zaman başlar, ne kadar sürer, belirtileri nelerdir gibi sorulara cevap bulabilmek için birçok bilim insanı araştırma yapmış ve yas tutmanın evreleri hakkında değişik iddialar ortaya atılmıştır. Bowlby, yas süreciyle ilgili *dengesizlik*, *ruhsal dağılma* ve *yeniden toparlanma* adını verdiği üç dönemden bahseder (Göka, 2013, s. 159-161). Parkes (2009), dört evreden

oluşan bir şema oluşturur. Bunlar *hissizlik ve protesto* (bireyde korku, gerginlik ve öfke hakimdir, bu dönem birkaç saatten bir haftaya kadar sürebilir), *özleme ve arama* (kaybedilenin özleildiği ve onu geri getirme isteğinin yoğun bir şekilde yaşandığı dönemdir), *ruhsal dağımlık ve ümitsizlik* (bireyin sürekli bir kaygı hissettiği, toplumdan ve önceki yaşam tarzından uzaklaştığı dönemdir) ve *yeniden örgütlenme/toparlanma* halidir (Volkan & Zintl, 2018, s. 21).

Yas tutmayı "*başlangıç dönemi*" ve "*yas tutma işi*" şeklinde iki süreçle analiz eden Volkan ve Zintl'e (2018, s. 20-21) göre birinci evre, kaybın ya da kayıp tehdidinin (ölümcül hastalık tanısının konması gibi) gerçekleştiği andan itibaren başlayan; acı haber alındığında bireyin yaşadığı duygusal ve bilişsel tecrübelerden oluşan kriz dönemindeki kederdir. Burada beden ve zihin kedere karşı direnmek ister ve acıyla yüzleşmemek için yadsıma ve bölme savunma mekanizmaları, pazarlık, sıkıntı, rüya görme ve öfke içine girer. Acı gerçek özüksendiğinde kriz dönemi sona erer ve yas tutmanın ikinci evresi başlar.

Keder ile yas arasındaki farktan da bahsetmek gerekir. Yasın temel işlevi, geride kalanın hatıralarının ve umutlarının kaybedilenden kopmasını sağlamaktır. İnsanın iç dünyasına ait bir fenomen olan yas, kaybedilen insanın ya da nesnenin zihinsel temsilinin çeşitli açılardan ele alınıp gözden geçirildiği daha sessiz ve uzun bir süreçtir. Keder ise bir şok halini, gerçeği inkâr etmeyi, öfkeyi, içine düşülen suçluluğu anlatır (Özmen, 2017, s. 154-158).

3. Acıya Tahammül: Sabır

Başa gelen sıkıntı, musibet ve belâlar karşısında dirençli olma ve metanet gibi anlamlara gelen sabır ile (Çağrı, 2008, s. 337; Önal, 2008, s. 441) psikoloji dilinde sıkıntı, hayal kırıklığı veya acı karşısında bireyin öfkesini kontrol ederek sakince bekleme eğilimi kastedilir (Schnitker, 2012). Ancak sabrın pasif ve aktif olmak üzere iki kısma ayrıldığı düşünülecek olursa yukardaki tanımın sadece pasif sabra işaret ettiği söylenebilir. Çünkü pasif sabırda duygusal öge kuvvetli iken zihinsel ve davranışsal unsurlar durağandır. Halbuki aktif sabır yaşanan olumsuz hadiselerle karşı ruhsal bir dayanma değil -ilk şoku atlattıktan sonra- telaşa düşmeden bekleme ve maruz kalınan musibet karşısında yakınmayı bırakarak mücadele etmektir (Uludağ, 1991, s. 408; Önal, 2008, s. 441-442). Hökeleki de (2013, s. 117) sabrın zorluk, musibet, dert ve belaya uğrayan bir kişinin, öfke ve isyan duygularına kapılmadan, hatta şikâyet ve serzeniş etmeden içinde bulunduğu durumu soğukkanlı ve sakin bir şekilde karşılaması şeklinde

değerlendirir. Kuşkusuz aktif sabır sadece değerlendirme değil bununla birlikte yaşama tutunmak için çabalama içerir. Esasen bu çabanın gerçekleşebilmesi için bireyin tepkiselliğini ve öfkesini kontrol etmesi gerekir. Bunun gerçekleşebilmesi için Frager (2014, s. 218) iki yol önerir. İlk, ben-merkezci egonun tahakkümüne karşı direnmeyi, daha sonra ise dinî ve manevi destek alarak kişinin olumlu yönlerini geliştirmesini tavsiye etmektedir.

Gerek İslam düşüncesinde gerekse tasavvuf literatüründe sabır konusunun farklı boyutlarıyla ele alındığını görmekteyiz. Örneğin Gazzâlî (1976, s. 95) sabrı bilişsel (ilmi), duygusal (hal) ve davranışsal (amel) olmak üzere üç boyutta ele alır ve sabrın zorluk ve kolaylık bakımından iki türünden bahseder. Kolay olan sabır, insanın benliğine ağır gelmeyendir, yani göreceli olarak daha rahat bir şekilde üstesinden gelinen sorunlara karşı gösterilen zihinsel, duygusal ve davranışsal tavidir. İkincisi ise bireyin benliğine ziyadesiyle ağır gelen hadiseler karşısında tezahür eden “tasabbur” halidir. Bu tür bir sabır genellikle ruhsal ve zihinsel bakımdan katlanılması zor yaşantılar sonrası tecrübe edilir. İsfahânî’ye (2002) göre sabır, bedensel (cismanî) ve psikolojik (ruhanî) acılara katlanabilmekle ilişkililidir. Bu noktada o, bireyin arzularını kontrol etme sürecinde sabretmesiyle (nefis terbiyesi süreci) istemediği, yani hoşla gitmeyen olaylar karşısında metin bir şekilde tahammül etmesini birbirinden ayırmaktadır. Bu yaklaşım Gazzali’nin ifadeleriyle örtüşürülebilir. Zira Gazzali’nin kolay sabır dediği husus İsfehani de arzuların kontrolü, zor sabır dediği husus ise acı veren bir durumla karşılaşmaya benzemektedir. Cevziyye’nin (2016, s. 36-37) ‘zorunlu’ ve ‘seçmeli’ sabır ayrımını da burada anmak gerekir. Çünkü seçmeli sabır arzuların kontrolüyle ilişkilirken, zorunlu sabır maruz kalınan bela ve musibet karşısında direnmeyle bağlantılıdır. Cevziyye (2016) söz konusu ayrımı örneklemek için Hz. Yusuf’un kıssasına atıf yapmaktadır. Ona göre Hz. Yusuf’un, kendisine yapılan zina teklifini reddetmesi *seçmeli* sabırken, kardeşleri tarafından kuyuya atılması ve sevdiklerinden ayrı kalması gibi zorluklar karşısındaki tavrı *zorunlu* sabırdır. Ayrıca, Kur’an başta olmak üzere hadis külliyatı ve tasavvufi eserlerde bazen peygamberler, bazen de sıradan insanlar üzerinden anlatılan sabır olgusu sıklıkla sınanma ve olgunlaşma bağlamında ön plana çıkarılır.¹

¹ Mutasavvıflar dünyayı musibet yeri olarak görür ve dünyada tadılacak herhangi bir lezzetin mutlaka bir keder ve üzüntü ile bulandırıldığını, sahip olunan her ne varsa onun önünde sonunda yok olmaya mahkum olduğunu söyler. Bu dünyaya geliniyorsa muhakkak imtihana tabi olunacağını belirtirler. “Şayet” der İbnil Cevzi, “dünya bela ve musibetler merkezi olmamış olsaydı, hastalık ve üzüntüler kişiyi çepeçevre sarmazdı.

İnsanın hayatın zorluklarına tahammül edişinin süresiyle ilgili olmak üzere sabrın iki çeşidinden bahsedilir. Birisi; kısa süreli hayal kırıklıkları veya sıradan problemler yaşanırken gerekli olan, uzun mücadeleler gerektirmeyen kısa süreli sabır halidir. Diğeri ise önemli sınanma deneyimlerini tecrübe ederken (yaşlılık, ağır hastalık, engellilik, sosyal ve ekonomik zorluklar, sevilen birinin ölümü) gerekli olan uzun süreli sabır halidir (Doğan, 2016, s. 103-104). Sabrın bu iki türüne bir üçüncüsünü ekleyen ve onu bir kişilik özelliği olarak gören Mehrabian (1999) “kişiler arası sabır”dan bahseder. Bu sabır türünü, bireyin sosyal ilişkilerinde diğeri bireylere gösterdiği tahammül şeklinde tanımlar.

Hayatın zorlukları neticesinde takınılacak tavır veya gösterilecek tutum kişiden kişiye değişebilir. Birçok araştırmacı, bir insanın tahammül sınırının kendi tutum ve değerleriyle yorumlanmasının daha isabetli olacağını söyler (Blount&Janicik, 2000; Dudley, 2005 Schnitker, 2007). Blount ve Janicik (1999), sabır olgusunun yapısını açıklamak için üç bileşenli bir modelden bahseder. Bunlar, ‘gecikmenin sebebinin anlaşılması’, ‘gecikmenin sebebinin sorumluluğu’ ve ‘gecikmenin sebebinin değerlendirilmesi’dir. Buradaki ‘gecikme’ ile bireyin arzuladığı yaşam standardına ulaşma süreci kastedilir. Gecikmede iki tür sorumluluktan bahsedilir ve gecikmenin sorumlusu aranırken bireyin kişilik özellikleri devreye girer. Birey sabırlı bir kişiliğe sahip ise gecikmeyi daha çok kendi yapıp etmeleriyle yorumlar. Sabırsız bir kişiliğe sahip ise gecikmenin sorumluluğu konusunda genelde dıştaki nesnelere atıf yapar.

B. Araştırma ve Yöntem

1. Problem ve Cevap Aranan Sorular

Psikolojik açıdan aynı duygu, düşünce ve beklenti içerisinde olan iki kişiyle karşılaşmak nasıl mümkün değilse, insana neyin veya nelerin zor gelebileceğini söylemek de mümkün değildir. Ayrıca, herhangi bir uyarının farklı bireyler üzerindeki etkisi bireysel anlamda çeşitli olabileceği gibi, aynı birey üzerindeki etkisi de zaman, mekan ve bağlama göre değişebilmektedir. Şerif’in (1985, s. 2) belirttiği üzere harici uyarıların insan üzerinde mutlak

Peygamber ve seçkin kişiler, geçim sıkıntısıyla karşılaşmazlardı. Dünya lezzet almak için yaratılmış olsaydı, Müslüman’a hiçbir pay düşmezdi. Bir suya dalan insan ıslanmaktan kurtulamaz.” (Muncebi, 2011, s. 41-42). Burada verilen örnek, iman kavramının içeriğinde gizli olan teslimiyet duygusu ile ilgilidir. Armstrong (2017), kendimize iman etmeye neden devam ettiğimizi sordüğümüzde, bunun sebebinin Hz. İbrahim’e oğlunu kurban etmesini söyleyen, Hz. Yakup’la gürleşen veya Sina’ya şimşekler gönderen Tanrı tasavvuruyla değil, bizimle birlikte acı çeken bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğumuz için iman ettiğimiz cevabını vereceğimizi söyler.

uyarma değeri yoktur. Ayrıca insan bir karakteri değildir ve bir etkiye aynı tepkiyi vermeyebilir (Pinker, 2003). Bu çalışmada, dindar insanlar hayatın zorlukları karşısında aynı tepkileri mi vermektedir ya da aynı tipolojik özellikler mi göstermektedir sorusuna cevap aranacaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Tıp doktoru ve psikiyatrist olan Elisabeth Kübler-Ross (1997), terminal dönemdeki hastaları gözlemleyerek ve onlarla mülakat yaparak ortaya koyduğu “Ölüm ve Ölmek Üzerine” adlı çalışmada, ölümcül hastalık tanısı aldıktan sonra, yaklaşan ölümün hastayı, hastanın yakınlarını ve hastayla ilgilenen profesyonelleri nasıl etkilediğini araştırmıştır. Sonuçta insanların bu süreçte yaşadığı evrelerin sırasıyla “yadsıma (inkar) ve kendini yalıtılma”, “öfke”, “pazarlık”, “depresyon” ve “kabullenme” olduğunu iddia etmiştir. Bu evreler sosyoloji ve psikoloji bilimlerinde kederin beş evresi olarak adlandırılmış ve daha önce bir yakınımızı kaybettiğimizde yaşadığımız yas sürecinin aynısını, sağlığını büyük ölçüde kaybetmiş ve ölüme yaklaşmış bu insanların da yaşadığını iddia etmiştir.

Bu çalışmada amaç, başa gelen istenmedik hadiseler karşısında dindar insanlarda sabrın psikolojik olarak nasıl devreye girdiği ve yaşanan zorlukları aşmaya çalışırken dindar bireyin hangi tiplere büründüğünü araştırmaktır. Bulgular analiz edildikten sonra Ross’un modeliyle de bir karşılaştırma yapılacaktır.

3. Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Egemen (1952, s. 24), “araştırma yöntemi araştırma konusuna uygun olarak şekillenir” der. Bu araştırma nitel desenli bir çalışmadır. Araştırmada nitel verilerin toplanması ve toplanan verilerin çözümlenip yorumlanması olmak üzere iki temel süreçten bahsetmek gerekir. Veriler *katılımlı (iştiraki) gözlem* ve *yarı yapılandırılmış mülakat* tekniğiyle toplanmıştır. Bu süreçte gözlenenlere gözlendikleri fark ettirilmemiş, elde edilen bilgiler daha sonra kayda geçirilmiştir. Yarı yapılandırılmış mülakatta ise on beş farklı hadiseden gerek doğrudan etkilenenlerle gerekse etkilenenlerin birincil ve ikincil derecede yakınlarına çeşitli sorular sorulmuştur. Verilerin ilk anda katılımlı gözlem, daha sonra yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle toplanmıştır.

Veriler betimsel analiz ve içerik analizi teknikleriyle çözümlenmiştir. Betimsel analiz için bazen uzun alıntılara yer verilmiştir. Ayrıca “gömülü

teori"² mantığından hareket eden fenomenolojik analiz³ yönteminden de faydalanıldığını belirtmek gerekir.

4. Katılımcılar ve Özellikleri

Araştırma, Kayseri'nin Yeşilhisar İlçesinde yapılmıştır. Katılımcılar amaçlı örneklem tekniğiyle belirlenmiş; araştırmacının akrabaları ve komşuları arasından, travmatik yaşam olaylarını bizzat tecrübe etmiş ya da bu travmaların birinci derecede etkisinde kalmış olanlar tercih edilmiştir. Vaka sayısı on beş, görüşülen kişi sayısı ise yirmi sekizdir.

Katılımcılar çeşitli kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan veya buralardan emekli, esnaf, tüccar, işçi, çiftçi ve ev hanımlarından oluşmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı yirmi dört ila seksen ikidir. Gerek araştırmacının gerek katılımcıların birbirlerine aşinalığı, yarı yapılandırılmış mülakatların samimi ve içten geldiği gibi yapılmasını sağlamıştır. Bu durum, araştırmacının güvenilirliği açısından kayda değer niteliktedir.

C. Bulgular

İnsan, hayatın zorlukları karşısında ruhsal dengesini korumak için kendi fenomenolojik algı ve anlam yapısına göre bir dizi savunma düzenekleri geliştirir. Bu düzenekler bazen bilinçle geliştirilirken bazen de bilinç dışı yapılanmanın bir ürünü olup kişinin temel kalıtsal ve bireysel yapısı, ruhsal-cinsel-toplumsal gelişme ve olgunlaşma düzeyi, zorluklara dayanma gücü, ruhunun istiap haddi ya da tahammül eşiğinin seviyesi ile yakından ilgilidir. Farklı etkilere değişik tepkiler verilmesi ihtimali sonucunda da insanın değişik tiplere bürünmesi kaçınılmaz bir gerçektir.

İnsanı kapalı bir kutu veya çok bilinmeyenli bir denklem gibi düşündüğümüzde onu tiplerle anlatmak bir nevi sınırlandırmak anlamına gelir. Ancak insanın hayat yolculuğunda başına gelen olaylara verdiği tepkileri gözlemleyerek bu konuda bir tiptoloji oluşturmanın mümkün olabileceği kanaatini taşıyoruz. Buradan hareketle, zorluklar karşısında dinî başa çıkma ve sabır bağlamında "*şaşkınlık, kaygınlık, öfkeli, suskun ve teslimiyetçiler*" adı verilen bazı "insan tipleri" ile karşılaşmıştır.

² Gömülü teori (grounded theory) yaklaşımı, süreci açıklayıcı bir yaklaşımdır. Hem bir araştırma yöntemi hem de bir veri çözümleme stratejisidir (Creswell, 2016).

³ Nitel araştırmalarda uygulanan analiz yöntem ve tekniklerinden birisi olan fenomenolojik analiz, daha çok varoluşçu psikoloji içinde gelişme gösteren bir yaklaşımdır. İnsanların çevrelerinde gerçekleşen olayları nasıl yorumladıklarını anlamaya çalışan bir analiz yöntemidir (Wade & Tavris, 1990; Smith & Eatough, 2007).

1. Şaşkınlık

Hayatın zorlukları yerine ve duruma göre bireyde üzüntü, düş kırıklığı, suçluluk, pişmanlık, öfke, hiddet, korku, endişe, ıstırap, umutsuzluk gibi duyguları harekete geçirebilir. İnsana ait olan bu duygular çoğu kere bireysel ve sosyal anlamda kişiyi ve çevresini rahatsız edici de olabilmektedir. Bir başka deyişle bu tür deneyimler bireyi duygusal ve zihinsel açıdan olumsuz şekilde etkilediği için, onun hem iç dünyasıyla ahengini hem de dış dünyaya uyumunu bozabilmektedir. Örneğin engelli bir çocuğa sahip olmak veya sonradan engelli hale gelmek, ölümcül hastalık tanısının konması, trafik veya iş kazaları sonucu beklenmedik ölümler ya da genç ölümleri gibi zorlayıcı ve bireyin tahammül eşiğini aşan olaylar psikolojik açıdan travmatik deneyimlerdir. İstenmedik ve beklenmedik olaylar, hem bu insanlara hem yakınlarına adeta bir şok yaşatır. Bu şok, o insanlarda veya geride kalanlarda da bir şaşkınlığa sebebiyet verir.

Örneğin bir ramazan günü ikindi vakti iş başındayken yüksek gerilim hattına kapılarak can veren ve bedeni tanınmayacak hale gelen elektrik işçisinin annesi, olaydan tam on üç yıl sonra yapılan mülakatta şöyle diyor: *"Yattığı yer nur olsun da zormuş! Yalan değil atamadım, atamadım! On üç sene oldu ama bugün olmuş gibi."* Bu durumu, normal yas sürecinde yaşananlarla bağlantı kurarak da açıklayabiliriz. Volkan ve Zintl (2018, s. 20-21), yas tutmayı *"başlangıç dönemi"* ve *"yas tutma işi"* şeklinde iki süreçle analiz eder. Başlangıç dönemi, kriz dönemindeki keder şeklinde de açıklanabilir. Bu evre, kaybın ya da kayıp tehdidinin ortaya çıktığı anda başlar. Acı gerçek özümsemişinde kriz dönemi sona erer. Çoğu kişi ölümü kabul etmekle yas tutmanın sona erdiğini varsayar ama aslında yas tutmanın ikinci evresi başlar. Ancak burada görüleceği üzere oğlunu trajik bir ölümle kaybeden anne, uzunca bir süre geçmesine rağmen yas sürecinde halen ilk aşamada veya halen kriz dönemindeki kederi yaşamaktadır diyebiliriz.

Yasını tutan insanın kaybettiği kişiye veya hatıralara saplanma seviyesinde farklılıklar görülebilir. Bazı insanlarda bu saplanma bastırılır ve fakat kişinin yaşam enerjisinin bir kısmı halen harekete geçememiştir. Dil sürçmeleri, kaybedilen kişiden bahsederken şimdiki zamanı daha çok kullanma, evin bir bölümünün ölen kişi için düzenlenmesi gibi davranışlar görülebilir. Oğlunun serinlemek için girdiği barajda boğularak vefat etmesinin üzerinden otuz yıl geçmesine rağmen, *"Pencerenin kenarında oturur yolu gözlerim her gece, oğlum çıkıp gelecekmış gibi!"* diyen; ani kalp krizi sonucu üniversite ikinci sınıfa geçen kızının ölümüne şahit olan annenin, *"Rüyamda bazen gelir yanıma ama gerçekte de geliyor, eminim!"*

Hissediyorum, saçlarımı okşuyor, gülümsüyor ve 'ben gidiyorum anne!' diyor. Biliyorum, geliyor yanıma kızım!" demesi bu duruma örnek gösterilebilir.

Şaşkınlık hali, insanın uzun süreli bilişsel ve duygusal travmalar yaşadığı zaman derecesi yükselebilen ve insanın itidali kaybetmesine sebep olabilen bir haldir. Örneğin babasını bir cinayete kurban veren genç, babasıyla ilişkisini şöyle anlatıyor: *"Bir adam tedirgin uyurmu ya yorgunken! Gecenin ikisinde üçünde gelir, uyandırır, niye? Kalkın, yatmayacaksınız derdi. Bir gün ne kadar sinirlendiysem, arabayı tam gaz ana asfalta sürdüm! Yola inerken tek ettiğim dua! Allah'ım dedim, bugün bizi kurtar, bir tır nasip et bize dedim, çarpsın! Tam gaz ana asfalttan karşıya geçtim, bir tane tır denk gelmez mi ya! Böyle şeyler yaptım ama insan yine de babam diyor yani! Şimdi yanımda olsaydı dediğin zamanlar oluyor. Ölümü çok zor olduğu için ona çok üzüldük. Hala da üzülürüm, aklıma geldikçe kaldıramıyorum ölümünü. Bu üzüntüden bir hafta da hastanede yattım, babamı o halde gördüğüm için!".* Gencin bu söylediklerinden hareketle, yas sürecinde yaşanabilen ambivalans durumu akla gelmektedir. Yaklaşma-kaçınma haline benzer şekilde kişi hem problemlili bir ilişki yaşamakta, hem de o ilişkiden tamamen kopmak istememektedir.

Başta gelen olayın acısı ve hüznün derinlere işledikçe insan için hayat bazen öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye bölünür. Bu durumda insanın zihninde bir soru hep ön plana çıkar: "Bundan sonra ne yapacağım ben?!". Felç geçirip iki yıl boyunca yatağa mahkum kalan ve vefat eden annesine bakan kişi, annesinin bu süreçte yaşadıklarını şöyle anlatıyor: *"Annem felçli halini hiç kabullenemedi. Annem adına zanda bulunarak konuşuyorum, ben şundan şundan dolayı böyle yapıyorum demedi ama, her gün "Allah'ım al canımı da kurtulayım!" derdi. Bir insan bunu neden söyler. Sağlıklıyken, elin ayağın tutarken o iş hiç başına gelmeyecekmiş gibi çok rahat ettiğinden dolayı, birden bire de Cenab-ı Allah bunu verince, birilerine muhtaçsın artık. Daha önce böyle duyguların yoktu ya, birden bire de güçsüz kalınca bu durum insanı çökertiyor, ölmek istiyorsun. Ama ölmek senin elinde değil, annem için çok kötü bir süreçti. İç dünyasında hiç rahat değildi".* Bu söylemlerde görüleceği üzere zorlayıcı bir yaşantı karşısında insanlar farklı tepki verebilmekte ve değişik tutumlar sergileyebilmektedir. Felç geçirip yatağa mahkum kalan ve vefat eden kadın, uzun süreli sabır gerektiren süreçte umut, iyimserlik ve özdenetim hususunda problemler yaşamıştır. Felç geçiren kadının başa çıkma ve yas sürecinde inancı vasıtasıyla hiçbir aktiviteye girmeden Tanrı'nın müdahalesini beklediği "kararı başkasına bırakma" eğiliminde olduğu da söylenebilir.

Birey, gündelik hayatının doğal akışı içerisinde çok çeşitli olaylarla karşılaşabilir. Bunların bir kısmı rahatlıkla üstesinden gelinebilecek tarzda iken bir kısmı kişide gerilim ve stres oluşturabilir. Sağ kolunu küçük yaşta kaybeden engelli gencin kullandığı arabayla trafik kazası yapması ve ölmesi üzerine, aynı kazadan yaralı kurtulan arkadaşı anlatıyor: *“Kazadan sonra içimden atmak istediğim tek şey suçluluk duygusuydu abi! Sakat adama araba kullanırılır mı dediler hep. Onu atamasaydım ben de bitmiştim, ölsem daha iyi olurdu.”* Görüleceği üzere insan bazen özgürlüğü ve sorumluluğu hakkında ikilemde kalır. İslami kültürde genelde yaşanan olaylarda seçmenin kuldan, yaratmanın Allah’tan olduğu inancı vardır. Aslında bu söylem, ‘insanın özgürlüğü ve sorumluluğu’ ikileminin savunulan tarafıdır ve insandaki suçluluk duygusu bu tartışmaya bakış açısından kaynaklanır. “Elimden gelen bu muydu, başka türlü olur muydu?” sorusu insandaki suçluluk duygusunu alevlendiren kıvılcımdır ve bu durum insanın kaygılanmasına, huzursuz hale gelen bilincin çeşitli korkular üretmesine sebep olur. Kazadan yaralı kurtulan gencin yaşadığı bu gerilim, ne yapacağını bilememenin, bir nevi şaşkınlığın tezahürüdür.

2. Kaygılılar

Bireyin bir ihtiyacına, arzusuna kavuşmak niyetiyle hareket ettiği sırada kendi içinden veya dış dünyadan kaynaklanan çeşitli sebeplerden ötürü istediğini yapamaması halinde bireyde gerginlik artarak öfke, korku, kaygı, sıkıntı ve çaresizlik gibi duygular ortaya çıkabilir. Örneğin, ardında dul bir eş ve iki çocuk bırakan oğlunun ölümü sonrası bir anne şöyle diyor: *“Allah razı olsun gelinimden, işi gücü rast gelsin, tuttuğu kolay gelsin, gelir gider. Ne yapsın çocuk, yirmi beş yaşında dul kaldı. Ona da kolay değil, iki çocuğuyla dul kaldı, kız torunum babasını hiç bilmiyor, hatırlamıyor. Konu açıldığı zaman hemen kapatın diyor, konuşmak istemiyor. Sabır etmeye ediyorum da bazen insan doluyor, taşıyor. Anasın! Bazen hocalar da diyor ama anne farklı, herkes anne gibi yanar mı? Çocukları kaldı diyorum, hanımı kaldı diyorum, hala kafamda kurcalıyorum. Konuşmayayım diyorum ama bazen öfkeleniyorum. Namaz kılıyorum, tesbih çekiyorum, bir bizim başımızda değil diyorum, öbür oğlum var, yollara gidip geliyor, Allah onu esirgesin diyorum ama! Bir an geliyor ki patlıyor insan. Kocama sataşıyorum bazen, çevreme zarar veriyorum, kırıp döküyorum. Şu bayramların gelmesini hiç istemem, bilhassa Ramazan bayramını!”*

Görüleceği üzere insanı bazen sebebi anlaşılmayan bir hüznü sarar. Şuur kapanır, duyguların akışı duruverir. Sanki boğazda giderek büyüyen bir düğüm oluşur ve insanın bilinci lavabo tıkanıklığına benzer bir hal yaşar.

Kierkegaard'ın (2014, s. 31) söylediği gibi, nasıl tam manasıyla sağlıklı bir insan yoksa yakından incelendiğinde içinde bir tedirginliğin, uyumsuzluğun, bozukluğun, nereden kaynaklandığı bilinmeyen ve hatta bazen bilmeye dahi cesaret edilemeyen bir kaygının bulunmadığı ve umutsuzluktan bağışık tek bir insan dahi yoktur diyebiliriz. Bu durumu ayrıca yas sürecinde sosyal desteğin etkisiyle de açıklayabiliriz. Zira olumlu sosyal destek, bireyin travmayı çabuk atlatmasına veya travmanın olumsuz etkisinin hafiflemesine vesile olur.

Sosyal çevrenin olumsuz etkisiyle bireyin ruhunda açılan yaranın derinleşebileceğine dair, oğlunun ölümüne şahit olan bir babanın söylediklerini örnek gösterebiliriz: *"Sabırdan başka yapacak bir şey yok, onu söyleyeyim sana. Torunlarımı gelinimi görüyorum bir üzülüyorum. Aradan zaman geçip görmediğim zaman özlüyorum, görmek istiyorum, görüyorum, bu sefer oğlum aklıma geliyor bir üzülüyorum. Dengesiz adam her tarafta var. Evlendi boşandı kızım. Soruyorlar, 'Kız yirmi bir senedir evde, kızı niye evermiyorsun, niye kocaya vermiyorsun?!'. Başkası geliyor, 'Boş ver, kızı evermeyin, yemeğinizi yapar, size bakar!?' Siz benim kadar, anası kadar mı yanacaksınız? Sizinle mi biliyorum ben kız evermeyi? Ben hiç düşünmüyorum bunları da sen söyleyince mi gelecek benim aklıma? 'Bilemedim baharımı yazımı, felek kırdı benim kanadımı kolumu!' diyor ya. Sen ne biliyorsun da bana konuşuyorsun. Demeyin bir şey, tutun ağzınızı. Şu kız da istemez, biz de istemeyiz böyle olmasını. Başına gelmeyen hoşuna gelmez derler oğlum. Haa, şimdi benim başıma geldi. Ciğer acısının tarifi yok! Hakikaten bazen sabır taşın yarıyor, patlıyor adam. Dikmeliğe gidiyorum, ağlıyorum, sızlıyorum, bağırıp çağırıyorum kendi kendime. Duyan yok eden yok. İki kadın bir araya gelse ağlıyorlar ama sizin yanınızda ben ağlayamıyorum. Niye, ağladığım zaman bana çok görüyorlar, bir tek sende mi var, diyorlar."*

Dertli insanlar bazen yanlarında kendisini anlayacak, dinleyecek, empati kurabilecek kişiler arar. Bazen bir dokunuş, yanında duruş, bir göz teması, o kişiyi anladığını hissettirecek bir sükunet hali, zorlanan insanın belki de en çok ihtiyaç duyduğu davranışlardır. Zorlanan insan, kendisine onarılması gereken bir nesne gibi bakılmasından ziyade anlayıcı bir tavırla yaklaşılmasını ister.

Bir toplumda davranış kalıplarının ve değer yargılarının kargaşası ve kaybolması (anomie), bireyin kendisini boşlukta kalmış gibi hissetmesine sebep olur. Bu durumda birey doğru-yanlış, iyi-kötü, olumlu-olumsuz ayrımını yapamayabilir. Zira amacını, beklentisini ve değer yargılarını yitirme noktasına gelebilir. Öyle ki birey kendine, içinde bulunduğu topluma,

geleceğe yönelik güvenini kaybeder. Endişe, kaygı, korku duyguları içinde mutsuz, tedirgin bir yaşam sürdürmeye çalışır (Köknel, 1996, s. 25). Ağaçtan düşüp felçli hale gelen oğluna bakan anne şöyle diyor: “Buralarda eskiden çokça yaptığımız bazı davranışlar günümüzde yadırganıyor. Mesela mahallede birisi öldüğünde cenaze yakınlarına saygı için evde televizyon, radyo açılmazdı. Akrabalardan birisi vefat ettiği zaman düğünler ertelenir veya yakınlarda bir cenaze olduğu vakit düğün çalgısız olur, gürültü yapılmazdı. Cenaze evine komşular üç gün boyunca tepsi tepsi yemek götürürdü. Ama şimdi cenaze sahipleri yemek derdiyle uğraşiyor! Büyüklerin yanında çocuk sevmezdik biz. Kaynana, kaynata, gelin, damat birarada yaşanırdı ya hani? Belki gelinlerden biri çocuğunu yitirmiştir, yanında seversen acısını tazellersin, sana imrenir de üzülür diye korkarlardı. Rahmetlik kocamla bir yere gittiğimizde o önden, ben de birkaç adım arkasından yürürdüm. Niye? Belki bizi camdan pencereden bir dul yan yana görürse iç çeker, imrenir diye korkardık. Böyle öğrettiler bize. Saygı vardı önceden saygı! Hal hatır sorma vardı, hediyeleşme vardı, oturup konuşma vardı. Şimdi şu televizyon denen şey çıktı, insanlar birbirlerine gidip gelmez oldu. Oturup konuşacak insan yok.”

Davranış kalıplarının ve değer yargılarının bozulması hususunda yaşadığı duygusal travmayla, kaygıyla ilgili olarak felçli annesine bakan oğul şöyle diyor: “Çok sıkıntı çektik bu süreçte. Bazen isyan derecesine geldiği günler oldu. Anneme belli etmemeye çalıştık bunu ama içimizden, şahsen ben “Yeter artık!” düşüncelerine kapıldım. Hastaya bakmak gerçekten çok zor, hele hele felçli bir hastaya bakmak. Gece-gündüz her yirmi dakikada bir tuvalete götürürdük. Uyku diye bir şey kalmamıştı hayatımızda, bu da insanı yıpratıyor yani. İsyan etmiyorsun ama o noktaya geliyorsun. Dile dökemezsin bu durumu, dile getireceksen olsan zaten hastaya yansırırsın, “Bu ne ya! Bıktım artık, ben sana bakmak zorunda mıyım!?” dedirtmeye çalışırdı şeytanım. Bunu hep içimize attık, bunu kendi içimizde yaşadık yani. Hem Allah rızası vardı, hem de evlatsın. O sana nasıl baktıysa sen de ona bakacaksın ama benim erkek evlat olmam, eşimin bakıp bakmayacağı konusunda tereddütte kalmam beni yıprattı. Bu vaziyette iki buçuk yıl yaşadık”. Burada nitelikli sosyal ağdan alınan desteğin öneminden bahsetmek gerekir. Zamanın ruhuna göre karı-koca ilişkilerinde dahi bireysellik ve dünyadan alınabilecek haz ön plana çıkarılmaktadır. İslami kültürde ana-babaya saygı, öncelikli gözetilmesi gereken sorumluluk olarak müslümanlara tembih edilmektedir. Eşler birbirlerine bu konuda destek oldukça, nitelikli sosyal ağdan gelebilecek en büyük yardımı birbirlerine sağlamış olmaktadırlar.

İster gerçekten bir engellenme yaşasın isterse yaşamasın insanlar kendilerini başkalarıyla kıyaslayarak yetersizlik ve yoksunluk duyguları

yaşayabilirler. Örneğin bir kişi ekonomik açıdan, fiziksel bakımdan, sosyal ilişki ve statü yönünden kendini başkalarından daha dezavantajlı görebilir. Bu durum onda yetersizlik ve yoksunluk duygularını harekete geçirir. Bu duygulara kızgınlık, öfke, içe kapanma ya da daha fazla mücadele etme davranışları eşlik edebilir. Örneğin cinayete kurban giden adamın oğlu der ki: *“Okuyamadım, sevdiğim kızı alamadım. Sabır demeyip fevri davransaydım şu an içerdeydim. Nasıl tahammül ediyorum bu duruma? Düşünüyorum, işim gücüm yoktu, kardeşim çok küçük, ben Kayseri’ye gidemiyorum abi, evden çıkamıyorum! Acaba bir şey mi yaparlar diye çok korkuyorum. Evi bekliyordum. Anana bacına sahip çıkacaksın dediler, yoluna bakacaksın dediler. Aldığın ceza falan önemli değil de Allah’ın verdiği canı ben alamam! Beni en başta durduran o!”*.

3. Öfkeliiler

İnsanlığın var oluşundan bu yana yaşanan olaylardan bazıları bireysel veya kolektif şuurumuza bir saldırı niteliğindedir. Örneğin doğal hayatın akışı içinde gerçekleşen ve her canlının önünde sonunda tecrübe edeceği ölüm hadisesinde olaya etki eden faktörler hesaba katıldığında iyilik ve kötülüğün neliği üzerine düşünen insan, zaman zaman adalet duygusunda karamsarlık yaşayabilir. Bu durum bilişsel düzenin (denge) kaosa (dengesizliğe) dönüşmesini, bu da bilincin yaralanmasını ve duygu durumunun bozulmasını beraberinde getirebilir.

Trajik ve dramatik hadisenin ne olduğunu bilmek ile o hadiseyi bizzat deneyimlemek bireyde farklı tepkilere sebebiyet verebilir. Bu tepkilerden birisi ve belki de ilki öfkedir. Bilim insanları üç farklı öfkeden bahsederler. Saldırıya uğramış veya köşeye sıkışmış insanın hızlı veya ani öfkesi, içe atma ile aynı anlamda kullanabileceğimiz ve süreç halinde yaşanan sabit öfke ve bireyin dışa yansıyan davranışları ile gözlemlenen, kişiliğin bir parçası haline gelen ve sık sık tekrar eden öfkedir.

Bazı insanların tahammül eşiği diğerlerine oranla daha düşük seviyededir ve ortalama bir insandan daha çabuk ve daha kolay sinirlenirler. Bazıları da öfkelerini dışarıya yansıtmasalar da kronik olarak hırçın ve asabidirler. Öfkeye neden olan diğer bir sebep sosyokültürel yapı veya sosyal ağın niteliği de olabilir. Öfke hali toplumda çoğunlukla yadırganır ve hoş görülmez. Din ve maneviyat birçok insan için hayatın anlamı ve huzur için bir kaynak oluştururken, bazıları tarafından ise zorluk ve sıkıntı kaynağı olarak algılanabilir. İnsanlar bazen Tanrı’ya yönelik de öfke hissedebilmektedir (Exline& Rose, 2013, s. 67-68). Bu öfkenin tanrı tasavvurlarıyla bir ilişkisi vardır. Birey yaşadığı zorluklar karşısında bazen bir müsebbip arar ve

Tanrı'yı sorumlu tutar. Bu durum Tanrı'nın, kendisine özellikle acı vermek istediğini, ona yardım etmek istemediğini ya da ona yapılan kötülüklere göz yumduğunu düşünen bireyde bazen öfke ve güvensizliğe sebep olur. Tanrı'ya yönelik devamlı öfke durumu bireyde düşük özsaygı, depresyon, kaygı, kişisel öfke, zayıf problem çözme yetenekleri ve güvensiz bağlanma gibi hallere sevkeder.

Cinayete kurban giden adamın oğlu şunları söylüyor: *“Ölümüze ağlatmadılar! Sadece babam öldüğünde hastanede ağladım, babamın çırasını yaktırmadılar akrabalarım. Bugün küfür etmek istemiyorum ama akrabalarımın babamdan çektiğimin aynısını çektim! Bir insan babasının ölüsüne ağlamaz mı, ben babamın ölüsüne ağlayamadım abi! Niye? Cenazeyi alıp geleceğim, dedem var, zaten babamın o duruma düşmesinin sebebi o. Ben o eve gitmem diyordum! Oğlunun evinin çırasını söndürmeyim dedim ben, lambası yanık dursun! Mantıklı düşünelim, cenaze var diye benim evime gelecek yüz kişiyi ben niye bir kişinin ayağına götüreyim!?! Bir tane büyük halam var, dedeme gelip gidip fitne verdi, dedemle babamı küstürdü. Hala da aynı fitneyi şimdi bana yapıyor. Babam altı aydır annesiyle görüşemiyordu, babam uzaktan el sallıyordu annesine! Bugün babaannemin yanına git, oğlunu anlat de, “Vay guzuum, bana giderken el sallamıştı” diye anlatır, sadece bunu söyler, çünkü kadına göstermediler. Dedem babamı evden kovdu, eve almıyor, anasını evladının yanına göndermiyor! Anayla oğul birbirine hasret gitti! O tarlaları ekmeme izin verseydi dedem olacak adam, ben elin işlerinde sürmezdim. Benim o yedi senemi versin, gideyim yanına, hakkımı helal edeyim. Gençliğimi harcadı bu adam benim!”. Görüldüğü üzere yaşanan bu depresyon, ifade edilememiş öfkenin içe döndürülmüş şeklidir. Yasa gömülmüş bir insan, kaybettiği kişiye veya ilişkiye karşı duyduğu öfkeyi veya suçluluk hissini içe yansıtabilir. Kaybedilen kişilerin ölüm şekillerinin de bu duruma gözardı edilemez bir etkisi olabilir. Bu ölümler cinayet veya intihar (özkıyım) neticesinde gerçekleşmişse ölenin yakınları nitelikli sosyal destek göremeyerek kederlerini dahi yaşamaktan yoksun kalabilirler.*

4. Suskunlar

Samimi inanç, yani iman, yalnızca hayatın lezzetlerini tadarken dile gelen bir söylem değildir. Hayatın zorlukları insanın inancının altını oyacak, anlam arayışını ciddi bir şekilde zedeleyecek türden ona dokunduğunda dahi varlığını gizliden gizliye devam ettirir. İşlerimiz yolunda giderken Tanrı'nın bizim yanımızda olduğuna inanmak kolay bir iştir ancak acılar, travmalar üst üste gelirken Tanrı'nın bizim yanı başımızda olduğuna inanmak cesaret gerektirir.

Bir ramazan ayında oruçluken iş kazası sonucu elektrik akımına kapılarak can veren ve ardında iki yetim bırakan oğlunu kaybeden baba şöyle diyor: *“Eşini, kızını kaybetmiş bir arkadaşım var, öğretmen emeklisi. Ben çareyi namazda buldum dedi bana. Oğlumun öldüğü günün akşamı oturuyor yanımda, “Kalk! Camiye gidelim, teravihi camide kılalım. Nasibini alacaksın şimdi alacaksın sabırdan, yoksa bir daha alamazsın!” dedi. Gittik, sonra bana teşekkür etti. “Ben nicesini gördüm, git başımdan, namaz da neymiş diyen!” dedi. Bunaldığım zaman açar Kuran okurum. Şimdi Cenab-ı Allah ne diyor, sabreden muradına erer. Sabır ama sabretmek de çok zor. Ben Kuran okumayı bilmiyordum bak! Başımıza bu iş geldi, ben bu Kur’an-ı Kerim’i öğreneceğim, belleyeceğim dedim. Altmış yaşımdan sonra Kur’an’ı öğrendim. Şimdi ben kendimi Kuran’a verdim, sıkıştığım zaman Kur’an okuyorum, bir de namaz. Ben bu ikisinde buldum teselliyi”*. Buradan anlaşılacağı üzere acılı babanın başa çıkma sürecinde Tanrı’yı yanbaşımda hissederek zorlukların üstesinden gelmek için işbirlikçi bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Hayatın öngörülemeyen getirileri bazen insanı bir cendereye sıkışmış gibi hissettirir. Bazen insan “Neden ben?” diye sorar. Nitekim iman eden birey, hayatta yaşanan her şeyin insan için ve neden ben sorusunun insanın kendisini merkeze almasının veya fazlaca önemsemesinin ardından geleceğinin farkındadır. Zira bizim dışımızda akıp giden hayatta çoğu insanın kendi üstüne getiremediği, aklına getirmekten bile çekindiği nice dramlar ve trajediler mevcuttur.

Hayatın zor yanları insana gerçekten büyük hüznü verir. Hüznü kimi zaman insanı içerletir, kimi zaman gücendirir ancak tarif edilemeyen özelliğine rağmen insanı olgunlaştıran bir histir. Hüznü çoğu zaman insanın kendi içine yönelip hayatın anlamı, varlık ve varoluş gibi temel soruların cevabını bulmaya çalışırken kendini içinde bulduğu ruh hâlidir. Hüznü kimilerince asil, vakur, olgun bir yaşantı, kimilerince de bireyin yüreğinin derinliklerine, oradan da ruhuna sirayet etmiş burukluk ve suskunluk halidir. Hüznü, sükûnetli bir histir ve insanı yoğurarak pişiren bir özelliğe sahiptir.

İslami kültürde acı ve ıstıraptan daima şikayetçi olup sızlanmak yerine, çekilen acıların olgunlaşmak için bir fırsat olarak görülmesi gerektiği sık sık vurgulanır. İmtihanın ne olduğunu sormaktan ziyade bir sınanmaya tabi tutulduğunun bilincine varan birey; acının dağıldığı yerin, ego denilen yüzeyden çok uzaktaki derinliğin içinde kendimizi bulacağımız bir yer olduğu sezgisini geliştirmeye başlar. Böylelikle bireyde hep “Ben!” diye konuşan ve kendi düşüncelerinin mutlak efendisi olduğuna inanan sahte

kendiliğın teşhisi ve bunun aşılması imkânı doğar. “Onca psikoterapi/psikanaliz seansının zahmetine katlandıktan sonra” der Özmen (2017, s. 39), “varacağımız nihai durağı gösterir acı insana, bir mucize gibi: ‘Ben buymuşum meğer!’. Acı ruhumuzu kat etmişken, bitap düşmüşken, yetersizlikle belimiz bükülmüşken bu olur işte. Dağılmış, parçalanmış olmanın çilesi öznenin kendini bulmasının imkânına dönüşüverir birden”.

Sınanmaya tabi tutulmanın ve insanın kendisiyle hesaplaşmasının niteliğine dair, engelli arkadaşının kullandığı arabada olan ve kazadan sağ kurtulan gencin söyledikleri dikkat çekicidir: “Sakatlanmıştım, ayağım kırılmıştı. Arkadaşımın vefat ettiğini duyunca yıkıldım. İçime kapandım. Sakatlıktan dolayı bir buçuk iki ay zaten dışarıya çıkamadım da, normalde de çıkamayacak bir psikolojideydim. Kafandan bin bir türlü soru geçiyor! Suçluluk duygusu!”.

Suçluluk duygusunun getirdiği ruhi daralmayla ilgili olarak Tillich (2014, s. 64-65) yokluğun, varoluşu tehdit etmesi bakımından üç farklı kaygı türüne işaret eder: Ona göre “yokluk” kişinin hem varlığını (göreceli olarak kader ve kesin olarak ölüm açısından), hem de manevi (göreceli olarak boşluk ve kesin olarak anlamsızlık açısından) ve ahlaki bakımdan kendisini onaylamasını (göreceli olarak suçluluk ve kesin olarak kınanma açısından) tehdit eder. Bireyin bu üç yönlü tehdide dair farkındalığı, “kader ve ölüm kaygısı”, “boşluk ve anlamın yitirilişi yani anlamsızlık kaygısı”, “suçluluk ve kınanma kaygısı” olmak üzere üç farklı biçimde kendini gösterir. Bunların tamamı özünde varoluşsal kaygılardır.

Genç, şöyle devam ediyor sözlerine: “Şöyle söyleyeyim abi, hiç kimseye beni arkadaşım çağırды demedim. Çünkü bunu söylemek, üzerinden suçu atmak gibi bir şey! Benim için yanlıştı bu, söylemedim. Yani ortada zaten bir suç var, iyice üstleneyim dedim. Vicdanlar rahat etsin yeter ki! Benim için bir dönüm noktası oldu, arkadaşım için de bir kurtuluş oldu. Ailesi çok üzüldü tabi, onun kurtuluşu ailesi için imtihan oldu abi! Bu durumdan fayda görmeye çalışırsan fazlasıyla görürsün. Tamam, çok zor ama mükâfatı da olacak inşallah. Allah bunu bırakır mı? Seni anneli babalı büyütüp de onu öyle bırakır mı? Kolay değildi öyle yaşamak, sağ kol yok, çocuğunu kucağına alıp sevecezdin! Biz arkadaşları olarak anlıyorduk, çocuğu olduktan sonra duygusallığı, içine kapanıklığı ikiye katlanmıştı zaten. Sevdiğine, arkadaşına elinden gelenin çok çok fazlasını yapmaya çalışan bir karaktere sahipti. Bazı insanlar alışır engelli haline, kabullenir bunu ama Âdem için çok zordu tek kollu olmak. İlerleyen zamanlarda bu zorluk hep karşısına çıkacaktı belki, daha kötü olacaktı. Yapmak istedikleriyle acı gerçekler sürekli çelişecekti. Başka birisi olsun,

demem böyle abi. Allah tek kollu yaratsa yaşayacaksın öyle mecbur, değil mi? Ama canım arkadaşım için kurtuluş oldu bence. Bana acıdıkları için mi benimle ilgileniyorlar duygusu seni de rahatsız eder karşıdakini de! Allah da biliyor ki işte, alıyor! (ağlıyor). Şer gördüğünüzde hayır, hayır gördüğünüzde şer olabilir diyor ya abi, o ayeti bizzat yaşadık". Gencin iç dünyasındaki hesaplaşması ve kendince bir karara ulaşması, sonrasında ruhen dingin bir hale gelmesi suskunluğun bir tezahürüdür. Ayrıca bu durum, yas ile kederin birbirleriyle örtüşen özelliklerine dair bir örnektir. Zira yas sürecinde kaybedilen nesne veya insanın zihinsel temsilinin çeşitli açılardan ele alınıp gözden geçirilmesi söz konusudur. Bu, uzun ve sessiz bir süreçtir.

5. Teslimiyetçiler

Teslimiyet; kadere boyun eğmek ve başa gelen olayları arka planındaki sebebi sorgulamadan kabul etmek anlamına gelir. Buradan da anlaşılmaktadır ki teslimiyet aklın bazen devre dışı kaldığı bir iman ve sevgi işidir. Teslimiyet akli iptal etmek değil, akli aşan konuları herkesten daha iyi bilen rehberliğine güvenerek kullanmak demektir. Kulluk söz konusu olduğunda ise pek çok sebeple teslimiyet olmazsa olmaz bir şart olarak karşımıza çıkar. Engelli gencin ölümüyle sonuçlanan kazada yanındaki arkadaşı şöyle söylüyor: *"İnanç abi! Bilerek yapmadığın bir şey olduğu için, inanç yerindeyse teselli oluyorsun, avantaja da çeviriyorsun. Tam tersi olursa, hem suçlu olup hem de vurdumduymaz olursan insan için imtihan değil ceza olur, isyana kadar gider yani. Hiç yapmayacağımız bir şeyi benden istemesi, dedim ki bunu yapması için bir sebep var. sağ kolu olmayan bir adama araba kullandırılır mı? Karşımdaki adamı biliyorum, sorsam söylemez, böyle bir yapısı var! Soru sual yok yani, sorgusuz tamam diyorsun."*

İnsanlar zihinsel dengeleri bozulmadığı ve kendilerine kognitif bir kargaşa yaşatmadığı müddetçe maruz kaldıkları hadiseleri pek fazla sorgulamaz. Fakat istenmeyen bir durumla karşılaşırsa "Başıma neden bu kötü olay geldi?", "Kötülük neden var?" gibi sorular gündeme gelir. Teslimiyete ulaşmak kolay iş değildir. Hazzın davranışlara özgürlük isteği, aklın nefsi haklı göstermeye çalışarak oluşturduğu savunma mekanizmaları, sadece kendi kurallarına uyulmasını isteyen sosyal çevre; sadece beş duyumu hissettiğime inanırım diyen bilim paradigmasının narsist verileri insanın teslimiyet yolunda önüne çıkan engellerden bazılarıdır. Ağaçtan düşüp felçli hale gelen adam şöyle söylüyor: *"İnancın var, Müslüman'sın sonuçta. İmanın şartlarından biri ne? Kaza ve kadere inanmak. Hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak. Şimdi ne sen bana bir şey yapabilirsin ne ben sana bir şey yapabilirim. Allah tarafından her şey. Allah bir dayanma gücü veriyor,*

oturuyorsun da kalkıyorsun da, vakit geçiyor. Şimdi kendim yatıyorum kendim kalkıyorum. Çok şükür, otomatik arabamı kullanabiliyorum, gezip geliyorum, olağanüstü bir şey bu, çok şükür. Şükretmeyi bileceksin, her şey Allah'ın takdiri."

Felçli annesine bakan oğul konuşuyor: *"İnsanlara nasıl açıklayacaksın bunu, anlatsam ne anlayacak ki adam! Rabbime şükürler olsun! Hocanın hesabı, damdan düşeni getirin bana demiş, ancak böyle başına bir şey gelen olursa o anlar beni. Evet, anlamış gibi yapacak ama anlamayacak ya da ben biraz abartılı konuşmuş gibi olacağım ona göre. Şükür duygusu işte, rabbime şükürler olsun."*

Burada, insanın yaşadığı zorluklara içsel bakışı, diğer bir deyişle kötülük problemine ilişkin bilişsel ve duygusal yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Örneğin Öztürk'ün (2013, s. 55-56) belirttiği üzere birey, İblis'in Kuran'daki hikâyesini lâfzî olarak anladığında, iyilik-kötülük düalitesinin mahiyeti bireyin önünde ciddi bir problem olarak kalır. Kuran'a göre imtihan dünyası olan bu alemde İblis yahut Şeytan diye adlandırılan kötülük Allah'ın kozmos planının zorunlu bir parçasıdır. İnanan insanlar çoğu kere bunun bilincindedir. Ancak kaygı, öfke ve yoksunluk duyguları ön plana çıktığı zaman Allah'ın adil olmadığı duygusu devreye girebilir. Buradan hareketle inanan insanın gerek kendi yaşadığı gerekse çevresinde gözlemlediği hadiseleri ya şüphe ve inkâr ya da teslimiyet içinde algıladığını söylemek durumundayız. Trafik kazasında yanındaki arkadaşını kaybeden genç: *"Birinin beni teselli etmesi de bir anlam ifade etmiyordu, karşıma çıkıp suçlaması da! Tamamen kendimle muhasebe ettim! Beni en çok rahatlatan şey, ben orada hayatta kaldıysam, bunun bana bir getirisi olması gerektiği inancı teselli etti beni. Bir anlık bir mesele insanı çok olgunlaştırıyor. Aynı hataları devam ettiriyorum belki ama yine de onun vermiş olduğu bir olgunluk var. Aynı hatayı bir daha yapmamak değil yani amacım, hayata bakışın değişiyor. Olayda daha birçok güzellikler var abi, olayın kendisi güzel bence, ölen arkadaşım için, benim için... Zorlandık ama güzel bir şey, güzel olmasa Allah verir mi? Verecekse cezamızı zaten ahirette verecek, Allah'ın dünyadayken insanın başına ceza kesmesi iyi bir şey!"*

Hayatın zorluklarına katlanmakla birey, manevi gelişimi için şart olan psikolojik sağlamlığı büyük ölçüde elde etmiş ve kriz anlarında doğru olanı içgüdüsel bir şekilde seçebilecek teslimiyet düzeyine ulaşmış olur. Böylelikle gönüldeki keder ve sıkıntı ortadan kalkmaya başlar. Küçük kızının trafik kazasında ölümüne bizzat şahit olan anne şöyle diyor: *"Ciğer acısının tarifi olmaz, mümkünatı yok. Ama bir kıyaslama yaparsan, bu kız evlenseydi, çocuğu*

olsaydı ve çocuk ortada kalsaydı, o zaman ne olacaktı, hiç dayanamazdım? Bunlar da bana teselli veriyor. Böylesi daha iyi olmuş, böyle derim.”

Dinî inanç sistemlerinin mensuplarına kötülük problemin üstesinden gelebilmeleri için çeşitli yaklaşımlar (teodise) sunduğunu görürüz. Bu anlamda teodiseler bela veya musibet olarak algılanan tecrübelerin bir anlamı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Örneğin bireyin hayatta tecrübe ettiği ve kendisi için hayatın anlamını tehdit eden zorlanımlı hadiseleri ilâhî adalet perspektifinden yola çıkarak anlamlı ve anlaşılır hale getirerek meşrulaştırmak ister. Bireye, yaşadığı tecrübeyi ilâhî düzenin bir gereği veya parçası olarak görmesi için bir bakış açısı sunar. “Niteliksiz herhangi bir şey için” der Aquinas (1960, s. 167), “iyi ya da kötü şeklinde bir karara varabiliriz. Ancak öngörülemeyen bazı sebepleri hesaba kattığımızda, bu verdiğimiz kararın aksi bir şeyle de karşılaşabiliriz”. Buradan da anlaşılacağı üzere İslamî kültürde Tanrı, -inananlara hitaben- yarattığı imtihan düzeneğinin sadece kendisi tarafından bilindiğini vurgular. Bu hitap bireye göreceli (rölativist) olabilmeyi hatırlatır. Kalp krizi sonrası göğsündeki kalp pili ile yaşamak zorunda olan kişi anlatıyor: “Yirmi günlük kısmı hiç hatırlamıyorum. Kalp pili ile yaşamak nasıl bir duygu? İş yine maneviyata geliyor. Eğer biraz maneviyat güçlüyse, ben buna inanıyorum ki mesela on iki yıl oldu kalbime pil takılı, yedi yıl sonra ikincisi takıldı, on iki yıl oldu yani ikisine, hayatımın bir parçası oldu! Ben zihinsel olarak bunu kabul ettiğim için vücudum da kabul etti. Vücudumun bir parçası artık, bir kalp gibi, bir mide gibi. Bu olmazsa ben yaşayamam, psikolojik olarak böyle. Allah’ın buyurduğu gibi, şer sandıklarınızda hayır, hayır sandıklarınızda şer var ya! Mesela ben çok zor şartlar altında çalışıyordum. Altı ay çalışıyor, altı ay işten çıkıyordum. Kalp pili takılınca malulen emekli oldum mesela. Bu sefer ayaklarım yer tutmaya başladı maddi açıdan. Yani maneviyat maddiyata döndü, her iki açıdan rahatladım. Hiç etkilemiyor beni, yani bende pil varmış yokmuş aklıma bile gelmiyor. Tıbben benim kendime gelmem, hafızamın yerine gelmesi üç-beş sene sürermiş, beş dakika boyunca kan gitmemiş beynime, ama ben on altı günde kendime geldim.”

Bu söylemlerden hareketle diyebiliriz ki rölativizmde bireyden bireye değişmeyen nesnel bir gerçeğin veya herkes için geçerli olan mutlak doğruların olmadığı, bu gerçeğin veya doğrunun zamana ve topluma göre değişebileceği düşüncesi vardır. Diğer bir deyişle zorlanan birey için imanın anlamı, ilahi düzenin ne olduğunu bilmekten ziyade, ilahi bir düzenin var olduğuna inanmaktan geçmektedir (Çelik, 2007, s. 42). Üniversite öğrencisi kızın kalp krizi sonucu ölümü üzerine dayısı konuşuyor: “Ben böyle olayları yaşadıkça bir şey öğrendim. Başıma bir iş geldiği zaman, gerek kendi

yaşadıklarım olsun veya gerek kardeşlerimde gerekse akrabalarımda bir sürü insan vefat etti. Hep olayın iyi yanını düşünürüm. Mesela bu yeğenimin ölümünde, anasına babasına da dedim, madem sömestr tatiline gelmiş yanınıza, Allah bunu böyle yapacakmış, onbeş tatilde değil de, okul zamanı olsaydı başlayacaktık şimdi sormaya. Acaba biriyle kavga mı etti, bir yerden mi düştü, zehirlendi mi, öldürüldü mü, biri bir şey mi yaptı? Hiç olmazsa yanında, gözünün önünde olmuş olay, neler yaşandığı belli. Mesela çocuğu kaybolan analar babalar var, bulunmuyor veya bulunamıyor. O anaya babaya her gün zehir olur, ölse daha iyi. O ana-baba demiyor mudur, keşke ölse de mezarını bilsek! İyi yönünü düşüneceksin, o zaman rahatlarsın, ferahlarsın.”

Uzun süreli sabra ve ayrıca zorunlu sabır olarak açıklanan “tasabbur” haline bir örnek olarak, şizofren oğluna yıllarca bakan adamın anlattıkları kayda değer niteliktedir: *“Benim ömrüm de böyle geçti işte. İmtihan dünyası diyorum, Allah mükafatını verecek inşallah çocuğuma da bize de. Kim ister evladının böyle olmasını? Sabretmek kolay bir iş değil, insan yaşayarak öğreniyor. Dünyalık baksan bir mecnun işte, Allah o merhameti veriyor kalbine, yaşamaya, yaşatmaya çalışıyorsun. Yoksa her gün sana eziyetten başka bir şey değil ki! Deliye her gün, ölüye bir gün ağlarsın derler ya, ben ve eşim her gün ağladık işte. Haa! Çoluğu çocuğu olanlara söylüyorum, çocuğun sağlıklı mı, o yeter işte. Öldü gitti işte oğlum, Allah bizden sual sormasın, emanetine sahip çıkmaya çalıştık”.*

Olumlu dini başa çıkmaya örnek olarak, bireyin kutsal kabul ettiği şeyle güvenli bir ilişki kurduğuna dair Şehide'nin annesinin söyledikleri dikkat çekicidir: *“Vallahi ben çok seviniyorum, gün geçtikçe de bu duygular daha çok sarıyor insanı. Allah herkese böyle evlat nasip etsin diyorum. Her zorluğun ardında bir kolaylık varmış, zaten kaldıramayacağımız bir yükü vermezmiş Rabbim. Sanki kapıyı açıp gülyüzüyle içeri girecekmiş gibi geliyor akşamları. Rüyamda görüyorum işte bazen; yüzü karlar gibi, bembeyaz elbiseler içinde gülümsüyor”.* Burada şehit annesi, zorluklarla manevi temelli başa çıkmaya çalışmakta, Allah ile olan sevgi ve güven bağı üzerine vurgu yapmaktadır.

Sonuç

Gözlemler ve mülakatlardan anlaşıldığı üzere, amaçlı örneklem grubundaki insanların başa çıkma ve sabır sürecinde “şaşkın”, “kaygılı”, “öfkeli”, “suskun” veya “teslimiyetçi” bir kimliğe bürünebildiği tespit edilmiştir.

Şaşkınlık, hayatın durmak bilmeyen kayıp deneyimi ve tehdidi karşısında bir sabır ve tahammül imtihanının ilk aşamasındakilerdir. Hayat

bazen insana öngörülemez taraflarıyla yaklaşır. Hayatın normal akışı içinde bilinçaltına itilmiş gerçeklerle insanın karşılaşması her zaman muhtemeldir. Ansızın gelen ölüm, bilhassa genç ölümleri, bir kazadan sonra sakat kalınması veya bir çocuğun ölü veya engelli şekilde dünyaya gelmesi, çok yakın hissedilen insanlardan görülen vefasızlık, ihanet gibi istenmedik ve beklenmedik olaylar, hem bu insanlara hem yakınlarına adeta bir şok yaşatır. Bu şok, o insanlarda veya geride kalanlarda tarif edilemez bir şaşkınlığa sebebiyet verir. Bu şaşkınlığa zihinde oluşan beklenti açığı da diyebiliriz. Zira bir tarafta yaşanan gerçeklik, öbür yanda arzu duyulan gerçeklik vardır. İnsanı şaşkınlığa götüren sebeplerden belki de en kuvvetlisinin, bu iki gerçeklik arasındaki uzaklığın fazlalığı olduğunu söyleyebiliriz.

Kaygılılar, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusunda bazen ikilemde kalan kişilerdir. İslami paradigmada kadere iman, temel inanç esaslarındandır. Bu inanç sistemine göre her şeyi yapıp eden, takdir eden Allah, insanı özgürlüğü ve iradesi dahilinde sorumlu tutar. Diğer bir deyişle kader inancında esas olan seçmenin kuldandan, yaratmanın Allah'tan olmasıdır. Bu söylem, 'insanın özgürlüğü ve sorumluluğu' ikileminin savunulan tarafıdır ve insandaki suçluluk kaygısı aslında bu tartışmaya bakış açısından kaynaklanır. "Elimden gelen bu muydu, başka türlü olur muydu?" sorusu insandaki suçluluk duygusunu alevlendiren kıvılcımdır ve bu durum insanın kaygılanmasına, huzursuz hale gelen bilincin çeşitli korkular üretmesine sebep olur. Dolayısıyla temeldeki suçluluk duygusunun rahatsız ettiği insanı yaprak hışırtısı gibi sıradan şeyler dahi dehşete düşürür. Tam manasıyla sağlıklı bir insandan bahsedilemeyeceği gibi yakından incelendiğinde, içinde bir tedirginliğin, uyumsuzluğun, bozukluğun, nereden kaynaklandığı bilinmeyen ve hatta bazen bilmeye dahi cesaret edilemeyen bir kaygının bulunmadığı tek bir insan dahi yoktur.

Öfkeli insan bedensel, bilişsel ve davranışsal olarak üç reaksiyon sergiler. Bireyin bedensel ve bilişsel reaksiyonlarını dışarıdan gözlemlemek veya kestirebilmek her zaman mümkün olmasa da davranışsal reaksiyonlar bir izlenim verebilir. Bu reaksiyonlar bireyin gerek kendisine, gerek sosyal çevreye, gerekse Tanrı'ya öfke duyma suretiyle ortaya çıkabilir. Sabır ve başa çıkma bağlamında yaşanabilen öfke hali, içe atma ile aynı anlamda kullanılabilir ve süreç halinde yaşanan öfkeye örnek gösterilebilir. Öfke hali, doğal bir reaksiyon olarak görülmeli ve kişiyi eleştirel bir tavır takınılmamalıdır. Zira öfke halinde itidal kaybolup iç ve dış bilgileri işleme yeteneğinin azalması sonucunda bireyin sözlü ve hatta fiziksel saldırganlığıyla karşılaşmak ihtimal dahilindedir.

Suskun insan, inancının altını oyacak türden hayatın zorluklarıyla karşılaşsa dahi sessizliğini devam ettirir. İşler yolunda giderken Tanrı'nın yanında olduğuna inanmak kolay bir iştir. Ancak acılar, travmalar üst üste gelirken Tanrı'nın yanı başında olduğuna inanmak cesaret gerektirir. Hayatın zor yanları insana büyük hüznün verebilir. Hüznün kimi zaman insanı içerletmek ve gücendirmekle birlikte, tarif edilemeyen özelliğine rağmen insanı olgunlaştıran bir histir. Hüznün çoğu zaman insanın kendi içine yönelip hayatın anlamı, varlık ve varoluş gibi temel soruların cevabını bulmaya çalışırken kendini içinde bulduğu ruh hâlidir. Hüznün kimilerince asil, vakur, olgun bir yaşantı, kimilerince de bireyin yüreğinin derinliklerine, oradan da ruhuna sirayet etmiş burukluk ve suskunluk halidir. Hüznün, sükûnetli bir histir ve insanı yoğurarak pişiren bir özelliğe sahiptir.

Teslimiyetçiler, kadere boyun eğen ve başa gelen olayları arka planındaki sebebi çok sorgulamadan kabul etmeye çalışan kişilerdir. Buradan da anlaşılacaktır ki teslimiyet aklın bazen devre dışı kaldığı bir iman ve sevgi işidir. Teslimiyetçiler, akli iptal etmek yerine akli aşan konuları herkesten daha iyi bilen rehberliğine güvenerek kullanan kişilerdir. Onlara göre, Allah'a itaat söz konusu olduğunda teslimiyet olmazsa olmaz bir şart olarak insanın karşısına çıkar. Allah'a teslim olunamadığında ise yine onlara göre, bir zorlukla karşılaşan insanın akli derhal nefisten yana çıkarak itaatsizliğe gerekçeler üretmeye çalışır.

Kübler-Ross (1997), hayatın zorluklarıyla karşılaşan insanların yas ve başa çıkma sürecinde "inkar", "öfke", "pazarlık", "depresyon" ve "kabullenme" halinde olabileceklerini, dahası bu hallerin birbirini silsile yoluyla takip ettiğini söylemektedir. Bu araştırmada ise Müslüman kültürde dindar insanların başa çıkma ve sabır bağlamında "şaşkın", "kaygılı", "öfkeli", "suskun" ve/veya "teslimiyetçi" bir tutum sergileyebileceği iddia edilmektedir. Ross'un (1997) "inkar" dediği halin Müslüman kültürde "şaşkınlık"; "kabullenme" dediği halin de "teslimiyetçi" tutumla örtüştüğü söylenebilir. Ancak araştırmamıza göre dindar insanların zorluklar karşısında yaşadığı bu hallerin, birbirini silsile yoluyla takip eden kategorik aşamalar değil, birbirinden bağımsız bir şekilde belirginleşen kategorik tipler olduğu kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

ALŞ, O. M. & ABOUL-FOTOUH, F. (2015). Geleneksel Ruh Sağlığı, Başa Çıkma Stratejileri ve Yardım Arama Davranışı. (Ed. Sameera Ahmed and Mona M. Amer) *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma* içinde (ss. 33-47).

- Ankara: Nobel Yayınları.
- ARMSTRONG, K. (1998). *Tanrı'nın Tarihi* (Çev. Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- BLOUNT, S. & JANICIK, G. A. (1999). *Comparing social accounts of patience and impatience*. Unpublished manuscript, University of Chicago.
- BLOUNT, S. & JANICIK, G. A. (2000). *What makes us patient? The role of emotion in sociotemporal evaluation*. Unpublished manuscript: University of Chicago.
- CEVZİYYE, K. (2016). *Sabredenler ve Şükredenler* (Çev. Zeynelabidin Tatlılıoğlu), İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÇAĞRICI, M. (2008). *Sabır maddesi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 35, ss. 337-339, İstanbul.
- DOĞAN, M. (2016). *Sabır Psikolojisi-Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- DUDLEY, K. C. (2005). Empirical development of a scale of patience. *Dissertation Abstracts International*, 54 (8), 4332.
- EGEMEN, B. Z. (1952). *Din Psikolojisi: Saha, Kaynak ve Metod Üzerine Bir Deneme*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- EKŞİ, H. (2001). *Başa Çıkma, Dinî Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Üzerindeki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- EXLINE, J. J. & ROSE, E. (2013) *Dinî ve Manevi Uğraşlar, Din ve Maneviyat Psikolojisi içinde*, (çev: Merve Altınlı Macic), ss. 67-96, Ankara: Phoneix Yayınevi.
- FRAGER, R. (2014). *Kalp, Nefs ve Ruh-Tekâmül, Denge ve Uyumun Sufice Psikolojisi* (Çev: İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- FREUD, S. (2014). *Yas ve Melankoli* (Çev. Aslı Emirsoy), İstanbul: Telos Yayıncılık.
- GAZALİ, M. (2007). *İhya'u Ulumi'd-Din* (Çev. Mehmed A. Müftüoğlu), İstanbul: Vefa Yayınları.
- GÖKA, E. (2013). *Hoşça kal, Kayıp, Matem ve Hayatın Zorlukları*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- HÖKELEKLİ, H. (2013). *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İSFAHANİ, H. M. (2002). *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut.
-

- KIERKEGAARD, S. A. (2014). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- KÖKNEL, Ö. (1996). *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, İstanbul: Altın Kitaplar.
- KÖKNEL, Ö. (1998). *Zorlanan İnsan*, İstanbul: Altın Kitaplar.
- KULA, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*. İstanbul: DEM Yayınları.
- MEHRABIAN, A. (1999). *Manual for the Revised Achieving Tendency (MACH) and Disciplined Goal Orientation (CGO) Scales*. Monterey, California: Alta Mesa.
- MUNCEBİ, A. (2011). *Bela ve Sıkıntılara Karşı Sabır ve Rıza* (Çev. İbrahim Doğu), İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- ÖNAL, R. (2008). Kur'an'da İmani ve Ahlaki Bir Tavrı Olarak Sabır, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, (ss. 439-466), XII/2.
- ÖZMEN, E. (2017). *Vaççeçemediklerinin Toplamıdır İnsan -Yas, Melankoli, Depresyon-*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZTÜRK, M. (2013). *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- PARGAMENT, K. I. & J. KENNEL & W. HATHAWAY & N. GREVENGOED & J. NEWMAN & W. JONES. (1988). Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 27, 90-104.
- PARGAMENT, K. I. & H. A. RAIYA. (2007). A Decade of Research on The Psychology of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned. *Psyke & Logos*. 28, 742-766.
- PARGAMENT, K. & M. FEUILLE & D. BURDZY. (2011). The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of A Short Measure of Religious Coping. *Religions*. 2.1, 51-76.
- PINKER, S. (2003). *The Blank Slate*. New York: Penguin Books.
- ROSS, E. K. (1997). *Ölüm ve Ölmek Üzerine-Ölmekte Olan Kişilerin Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Kendi Ailelerine Öğrettikleri* (Çev. Banu Büyükkal), İstanbul: Boyner Holding Yayınları.
- SCHNITKER, S. A. (2012). An examination of patience and well-being, *The Journal of Positive Psychology: Dedicated to furthering research and promoting good practice*, 7:4, 263-280
- SMITH, J.& EATOUGH, A. (2007). Interpretative Phenomenological Analysis. In E. Lyons and A. Coyle (Eds). *Analysing Qualitative Data in Psychology*. (p. 35-50) Los Angeles: SAGE Publications.

- ŞERİF, M. (1985). *Toplumsal Kuralların Psikolojisi* (Çev. İsmail Sandıkçioğlu), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- AQUINAS, T. (1960). *The Philosophical Texts*, New York: Oxford University Press.
- TILLICH, P. (2014). *Olmak Cesareti* (Çev. F. Cihan Dansuk), İstanbul: Okyanus Yayınları.
- ULU, M. (2016). Şiddet ve Kişilik İlişkisi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma. *Bilimname* 32, 57-82. DOI: 10.21646/bilimname.2016.12
- ULU, M. (2018). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (37), 183-215. DOI: 10.17335/sakaifd.414012
- ULUDAĞ, S. (1991). *Tasavvuf Tarihi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- UTZ, A. (2015). Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması, (Çev. Vahap Yorgun), *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma* içinde, (ss. 15-31), Ankara: Nobel Yayın.
- VOLKAN, V. D. & ZINTL, E. (2018). *Kayıptan Sonra Yaşam-Komplike Yas ve Tedavisi*, Ankara: Pusula Yayınevi.
- WADE, C. & TAVRİS, C. (1990). *Psychology* (2nd Eds.). London: Harper and Row Publishing Com.
- YAPICI, A. (2003). Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1), (ss. 126-165).



HUMAN TYPES IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS COPING AND PATIENCE: A QUALITATIVE RESEARCH*

 Asim YAPICI^a

 Süleyman DOĞANAY^b

Extended Abstract

In everyday life, people may come across experiences from time to time that it is difficult to cope with the effects of internal or external stimuli. Because life is conceived and unpredictable to some obstacles, difficulties, natural and thoughtful risks. Man perceives and makes sense of the information or stimuli that reach him according to his own inner frame of reference, that is, phenomenological field. Therefore, the impact of any stimulus on different individuals may vary in the personal plan, as well as on the same individual. People can analyze their events from a religious or non-religious perspective. Both perspectives bring along specific interpretations with specific dynamics. The implications of the background of events may include religious language as well as purely non-religious (secular) references. Human beings develop various strategies to cope with the problems they face. Coping is the state of the individual's attitude or attitude towards the difficulties of life in different ways in terms of cognitive, affective and behavioral aspects. Religious coping is the struggle of the individual with his or her stance or attitude. In other words, religious coping is the use of religious-based cognitive, affective or behavioral strategies in the difficulties faced by the individual. It is possible to express this situation in the form of coping with stress and anxiety by getting support from faith.

Patience, one of the methods of religious coping, is described in the language of psychology as the tendency to wait calmly by controlling anger in the face

* This work has been derived from the author's dissertation entitled "Religious belief and patience in suffering of life from psychological perspective: A qualitative study."

^a Prof., Social Sciences University of Ankara, asim.yapici@asbu.edu.tr

^b Ph.D., Milli Eğitim Bakanlığı, sdoganay3838@gmail.com

of frustration, distress and pain'. As it is understood from the definition, patience is considered as a process rather than an abruptly shaped attitude. In this process, the individual grieves. Mourning is the psychological response of an individual to any loss or change in his life, a compromise he enters with the 'truth' in order to achieve a balance between his inner world and his outer world. It is a long and painful process in which an individual makes sense in order to separate himself / herself from the person / object he / she loses after the loss of the other. However, a human being, defined as a bio-psycho-social entity, can react differently to the dramatic and traumatic events that he is subjected to. The individual who mourned what he loses can experience cognitive, sensory, emotional and behavioral situations in his own way.

In this research, the question of how an individual takes an attitude in the process of coping with the difficulties of life is sought. In this study, which has a qualitative design, the data were obtained through semi-structured interview and participatory observation within the purposeful sampling technique. In this context, individuals who were directly exposed to traumatic experiences were interviewed. In this context, the following questions were sought: How are religious people trying to cope with their difficulties? What kind of mourning process is experienced after the painful and traumatic events experienced? Do religious people react in the same patience process or do they show the same typological characteristics?

Descriptive and content analysis techniques were used to analyze the data. In the descriptive analysis technique, the psychological experiences of individuals were tried to be analyzed with long quotations, and in content analysis, it was aimed to reach typologies based on common themes. In the meantime, a style of action that is appropriate to the "embedded theory" approach, which is one of the qualitative research methods, was adopted. Therefore, the relationship between cultural subjectivity and universality that came into play in the coping process, in other words, locality and universality was questioned. In this study, it has been investigated how patience in religious people has come into play in the face of undesirable events and which types of religious individuals have taken on while trying to overcome the difficulties. After the analysis of the findings, a comparison was made with Ross' model. Because Ross says that people who face the difficulties of life may be in the state of "denial", "anger", "bargaining", "depression" and "acceptance" in the mourning and coping process, and moreover, these states follow each other through a series. According to the findings, people showed "Confused", "Anxious", "Angry", "Silent" and

“Submissionist” attitudes towards dramatic and traumatic events. Confused ones are in the first stage of a test of patience and endurance in the face of the endless loss experience and threat of life. Anxious ones are people who sometimes are in dilemma about human freedom and responsibility. Angry people are individuals who manifest his or her reaction with anger both to himself, to the social environment and to God. The silent man is the one who maintains his silence even if he encounters the difficulties of life that undermine his belief. Surrenders are those who submit to fate and try to accept the events that come to the fore without questioning the underlying cause. As it is understood from the research results, people do not experience these situations sequentially and gradually.

What Ross calls “denial” is “confusion” in Muslim culture; it can be said that what he called “acceptance” coincided with “surrender” attitude. However, according to our research, it was concluded that these situations in which religious people live in the face of difficulties are not categorical stages that follow each other through the sequence, but are categorical types that become evident independently from each other. Essentially, each type referred to herein refers to a unique attitude. In other words, people who encounter unpredictable returns of life can pass to any of these situations without taking a certain order. These types are thought to be related to individual's awareness, perception and emotional structure. These attitudes can also be conceptualized as human types that manifest against the challenges of life. At this point, it can be said that the human types reached reflect cultural subjectivity. The qualitative studies to be conducted in different samples on the same subject can be compared with the results obtained from this research. Thus, coping patterns specific to Muslim Turkish culture can be developed.

Keywords: Psychology of Religion, Humor, Sense of Humor, Religious Dogmatism, Intrinsic Religious Motivation.





bilimname XL, 2019/4, 137-172
Geliş Tarihi: 08.05.2019, Kabul Tarihi: 10.08.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.562024>

TÜRKİYE’DE DİN PSİKOLOJİSİ TEZLERİNDE DİNDARLIK ÖLÇEKLERİ: Bibliyografik Bir Araştırma (1997-2019)

● Ahmet ALBAYRAK^a

● Emine KURT^b

Öz

Dindarlığın tanımlanması ve kavramsallaştırılması öteden beri din psikolojisinin önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Bu durum dindarlığın, karmaşık ve kompleks yapısı yanında psikolojik, sosyal, kültürel, tarihsel vb. pek çok önemli faktörle olan ilişkisinden kaynaklanır. Din psikolojisi alanında ilk dindarlık ölçme araştırmalarının başladığı 1940’lı yıllardan bu yana, dindarlığın operasyonel tanımlarına vurgu yapılmıştır. Bu araştırmalarda geçerli ve güvenilir ölçekler vasıtasıyla dindarlığın derecesi, yönü, eğilimi ve boyutları vb. tespit edilmeye çalışılmaktadır. Alanın uzmanları tarafından gerekli kuramsal çerçevenin oluşturulması ve ilgili dindarlık ölçeğinin tespit edilmesi sorun oluşturmazken alana yeni giren araştırmacılar için bu durum önemli bir sorun oluşturmaktadır. Ülkemizde din psikolojisi başta olmak üzere çeşitli disiplinlerde çok sayıda dindarlık ölçeği geliştirilmiştir. Dolayısıyla dindarlık ölçme çalışmalarına yeni başlayacak olan bir araştırmacı için mevcut ölçeklerin bilinmesi, araştırma konusuna ve örneklem grubuna uygun ölçeğin belirlenmesi önemlidir. Bu nedenle araştırmanın amacı; din psikolojisi alanında yapılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinde kullanılan “dindarlık ölçekleri”ne ilişkin bir literatür ortaya çıkarmak olarak belirlenmiştir. Belirlenen amaca yönelik olarak da bibliyografik yöntem tercih edilerek tezlerin dindarlık ölçeklerine göre tasnifi yapılmıştır. Din psikolojisi alanında yapılmış tezlere ulaşmak için Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi (Yök Tez) veri tabanı kullanılmıştır. İlgili veri tabanında tarih aralığı sınırı koymadan tarama terimi alanına “din psikolojisi”, “dindarlık”, “dini inanç”, “dini tutum” ifadeleri girilmiştir. Tarama sonucunda 1997-2019 yılları arasında yapılmış 96 yüksek lisans ve doktora tezi araştırma kapsamına alınmıştır. Bu çalışmanın din psikolojisinde ölçme araçlarına ve çalışmalarına ilişkin 22 yıllık bir birikimi göstermesi ve alana yeni giren araştırmacılar için önemli bir literatür koyması açısından faydalı olacağı umulmaktadır.

^a Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, ahmetalbayrak1@gmail.com

^b Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, fkurt@gmail.com

Anahtar kelimeler: Din psikolojisi, dindarlık, dindarlık ölçeği



**RELIGIOSITY SCALES IN THESESES PSYCHOLOGY OF RELIGION IN TURKEY:
BIBLIOGRAPHICAL RESEARCH (1997-2018)**

Defining, understanding, explaining the phenomenon of religiosity, and its revealing the effects on the individual with its different dimensions is one of the basic study topics of the psychology of religion. However, the multi-dimensional and complex structure of religiosity brings with it a number of difficulties in the definition and conceptualization. In order to understand the phenomenon of religiosity from past to present, many definitions and conceptions have been made. Especially theology, philosophy, social sciences, etc. many different areas have shown interest in the subject within the framework of their perspectives. In the definition of religiosity; in addition to the sociological contexts such as religion, tradition, and culture, there is also the psychological context that has been considered concerning the perception of religion on the individual level and how religion is experienced. Therefore, there are many definitions of religiosity in the literature, which are made by different disciplines according to different dimensions and different contexts.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Dindarlık olgusunu tanımlama, anlama, açıklama ve farklı boyutlarıyla birey üzerindeki etkilerini ortaya koyma vb. din psikolojisinin temel çalışma konularından birisidir (Hökelekli, 2010a, s. 8). Ancak dindarlığın çok boyutlu ve kompleks bir yapıda olması, tanımlama ve kavramlaştırmada birtakım güçlükleri de beraberinde getirmektedir (Hökelekli, 2010a, s. 73). Geçmişten günümüze dindarlık olgusunun anlaşılabilmesi için çok sayıda tanım ve kavramlaştırma yapılmıştır. Özellikle teoloji, felsefe, sosyal bilimler vb. birçok farklı alan, kendi perspektifleri çerçevesinde konuya ilgi göstermişlerdir. Dindarlık tanımlamalarında; mensup olunan din, gelenek, kültür gibi sosyolojik bağlamların yanı sıra bireysel düzeyde din algısı ve dinin yaşanma biçimiyle ilişkili olarak psikolojik bağlama da dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla literatürde farklı disiplinler tarafından farklı boyutlara ve farklı bağlamlara göre yapılmış çok sayıda dindarlık tanımı vardır (Mehmedoğlu, 2006, ss. 465-469; Yapıcı, 2002, ss. 75-80).

Din bilimleri araştırmalarında dindarlığın tanımlanması kadar, ölçülebilmesi de önemlidir. Tanımlama ve kavramlaştırmaya yönelik

problemler, dindarlığın ölçülmesi ve değerlendirmesinde de ortaya çıkmaktadır. Pek çok din psikoloğu tarafından özellikle ilişkisel araştırmalarda ölçekler en güvenilir veri toplama araçları olarak görülmektedir (Yapıcı, 2004, s. 92). Dindarlık ölçme aracı; örneklem grubuna, araştırmacının eğilimine, araştırmanın konusuna ve niteliğine, araştırmanın yapıldığı ortamın sosyo-kültürel şartlarına, araştırmanın yapıldığı zaman dilimine, araştırmanın kısıtlılıklarına vb. göre değişebilmektedir (Mehmedoğlu, 2006, s. 468; Yapıcı, 2004, ss. 88-95). Burada bir araştırmaya en uygun ölçme aracını tespit edebilmek için şu soruların cevabı aranabilir (Onay, 2001, s. 440): Dindarlık ölçümünde amaçlanan nedir? Dindarlık ölçümünde ölçülmesi istenen dindarlık, ne tür bir dindarlıktır? Dindarlık ölçümünde hedeflenen boyutlar nelerdir? Dindarlık, hangi bağlamda ölçülecektir? Dindarlık ölçümü, hangi örneklem grubu üzerinde yapılacaktır? Dindarlık faktörü ile birlikte ölçülecek diğer değişkenler nelerdir?

Dindarlık yukarıda da belirtildiği gibi psikolojik, sosyolojik, kültürel vb. pek çok unsurdan beslenen ve etkilenen karmaşık bir olgudur. Dolayısıyla dindarlık ölçümünde bu unsurların dikkate alınması kaçınılmazdır. Bu anlamda dindarlık ölçümünde evrensel değerlerden çok bağlanılan dini inanca ve yerele özgü değerlerin esas alınması önemlidir.

İlk dindarlık ölçekleri Batı’da ve Amerika’da 1940’lı yıllarda geliştirilmiş ve tarihsel süreç içerisinde dindarlık kriter, gösterge ve boyutlarında değişimler olmuştur (Mehmedoğlu, 2006, s. 469; Onay, 2001, ss. 439-442). İlk dindarlık ölçme çalışmalarının Batı merkezli olması ve bu çalışmaların zamanla diğer inanç, kültür ve gelenekler tarafından adapte edilmeye çalışılması yerellik bağlamında bir takım önemli sorunları da beraberinde getirmiştir (Hökelekli, 2010b, ss. 190-192). Bu sorunlar ülkemizde din psikologları ve diğer alanlardan araştırmacılar tarafından dikkate alınmış ve dindarlık ölçümünde yöntem, teknik ve araçlar geliştirme konusunda kısıtlı da olsa bir birikim ortaya çıkmıştır. Söz konusu çalışmalar sonucunda Türk-İslam geleneği bağlamında gerek uyarılama ve gerekse ülkemize özgü dindarlık ölçme araçları geliştirilmiştir.

Mevcut literatürde çok sayıda dindarlık ölçeğinin olması din psikolojisinde ve alana ilişkin çalışma yapan araştırmacılar için uygun ölçme aracının belirlenmesi oldukça önemlidir. Ancak bu durum, özellikle alana yeni giren araştırmacılar için ciddi bir problem haline gelebilmektedir. Hangi tür araştırmalarda hangi tür ölçeğin kullanılması gerektiği ya da ilgili ölçeklere nasıl ulaşacakları hakkında sorunlar yaşayabilmektedirler. Bu

çalışmanın bahsi geçen konularda araştırmacılara yardımcı olacağı umut edilmektedir. Ayrıca Türkiye’de din psikolojisinin ölçme araç, yöntem ve teknikleri açısından gelmiş olduğu durumu (her ne kadar derinlemesine bir analiz yapılmamış olsa da) sergilemesi açısından da bu çalışmanın önemli olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmada öncelikle dindarlık ölçümünün tanımı, kriterleri, problemleri ve güncel yaklaşımlar üzerinde durularak özellikle Batı’da ve ülkemizde yapılmış olan dindarlık ölçme çalışmalarına kısaca değinilmiştir. Ardından makalenin asıl konusu olan Türkiye’de din psikolojisi alanında yapılmış tezlerde kullanılan dindarlık ölçme araçlarına dair bir literatür bölümüne geçilmiştir.

A. Dindarlık Ölçümünde Tanım, Yöntem ve Problemler

1.Dindarlık Ölçme Nedir?

Özel yöntem ve teknikler kullanarak bir kişinin dindarlık düzeyini kestirmeye (belirlemeye) ve elde edilen sonucu rakamsal değerlerle ifade etme, “dindarlık ölçme” olarak adlandırılır. Dindarlık ölçümünde anket (ölçek) kullanımı, yaygın ve pratik bir yöntemdir (Onay, 2001, s. 440). Din psikologları tarafından dindarlık olgusunun anlaşılması ve belirlenmesi için hassas ve geçerli ölçme araçları ve teknikleri geliştirilmiştir (Yıldız, 2001, s. 24). Dindarlık ölçme araçları, belli bir dindarlık tanımı çerçevesinde şekillenir. Dolayısıyla dindarlık tanımları ve algıları ile dindarlık ölçekleri arasında önemli bir ilişki vardır (Yapıcı, 2004, s. 104).

Dindarlık, en yalın haliyle “yaşanan din” olarak tanımlanabilir. Yani “dinin, hayata geçirilerek bilfiil yaşanma biçimi”dir (Hökelekli, 2010b, s. 43). Dolayısıyla dini anlama ve algılamadaki farklılıklara bağlı olarak kişiden kişiye değişen öznel bir yaşantı söz konusudur. Bu bağlamda din psikolojisi; dini tutum, dini tecrübe, aşkınlık vb. kavramların, dini inanç ve uygulamaların birey açısından anlamlarını inceleme peşindedir (Hökelekli, 2010b, ss. 34-35; Mehmedoğlu, 2006, s. 468). Burada özneliliğin öne çıkması dindarlığı; tanımlanması güç, göreceli ve kompleks bir kavram haline getirmektedir. Bu yüzden din psikologları tarafından “operasyonel” tanımların gereği ve önemine vurgu yapılmıştır (Ok, 2011, s. 530; Yıldız, 2001, s. 24). Dolayısıyla “dindar olmak ne demektir?”, “dindarlığı nasıl belirleyebiliriz?” gibi sorulara operasyonel tanımlar çerçevesinde yanıt aranır. Operasyonel olarak eğer bir kişi diğer tüm olanaklara rağmen dini bir grup veya topluluğun üyesi ise, dini hizmetlere katılıyorsa, kutsal metinleri okuyorsa, dini amaçlar için para harcıyorsa, dini gün ve bayramlara riayet ediyorsa, düzenli dua ediyorsa, dine dayalı diyet kısıtlamalarını uyguluyorsa

vb. o kişiyi dindar olarak tanımlamak mümkündür. Ancak bu tanımlamalar, araştırmacıların uyguladığı anket ve ölçeklerle sınırlıdır. Dolayısıyla kullanılan ölçme araçlarına göre bir kişinin dindarlığına ilişkin çok sayıda operasyonel tanım yapmak mümkündür (Spilka ve diğerleri, 2003, s. 11).

Özetle, dindarlığı bireyin kutsalla olan ilişkisi bağlamında bireysel, psikolojik, kültürel ve toplumsal boyutlarda gözlemlenebilen etki ve tepkileri olarak operasyonelleştirmek mümkündür. Bireyin, din ile ilişkili olarak her türlü etki ve tepkisi ve bunların derecesi onun dini yöneliminin birer göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu durumda bireyin dinle ilgili etki ve tepkilerinin, ifade ettiği düşünce, tutum ve davranışlarının anlaşılabilceği ve ölçülebileceği söylenebilir (Coştu, 2009, s. 124). Ancak bir dini tutumun anlaşılır ve ölçülebilir olması için bireyin ibadethaneye ve cemaatle yapılan ibadetlere katılım düzeyinin belirlenmesi yeterli değildir. Bunun yanı sıra, ibadetin o birey için anlamı, kendini ne kadar o ibadetin içinde hissettiği, ibadetin o bireyin benlik, kişilik, fiziksel ve zihinsel sağlık ve mutluluğuna, tutum ve davranışlarına etkisi gibi farklı birtakım kişisel bilgi ve deneyimlerinin de anlaşılıp açıklanması da gereklidir. Dolayısıyla objektif bir dindarlık ölçümünde tüm bunların dikkate alınması, daha verimli ve gerçekçi sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır (Mehmedoğlu, 2006, s. 469).

2. Dindarlık Ölçümünde Problemler ve Güncel Yaklaşımlar

İnsan, anlama ve açıklama çabasının bir sonucu olarak günlük yaşamda daimi bir ölçme faaliyeti içindedir. Nesnelere, kavramlar, olgular, tutumlar, duygular vb. somut ya da soyut olarak çeşitli şekillerde ölçülür. Bilimin de nihai amacının anlamak ve açıklamak olduğu düşünüldüğünde ölçmenin, bu amaca yönelik olarak önemi ortaya çıkmaktadır. Bilimde anlamak, ölçme ile başlayıp kavramlar ve kuramların oluşturulmasıyla devam eden bir süreçtir. Ölçmede, değişkenlerin adlandırılması, numaralandırılması, sıralanması söz konusudur. Dolayısıyla ölçme araçlarında, incelemeye konu olan her şey birim ya da boyut olarak ifade edilir (Arıkan, 2011, s. 93). Nesnel düzeyde ölçümler yapılabilmesi ve verilerin sayısal olarak gösterimi, doğa bilimlerinde daha anlaşılır ve daha kolaydır. Ancak sosyal bilimlerde bu durum oldukça zordur. Çünkü insanın tutumları, davranışları, duyguları, düşünceleri, değerleri vb. soyut kavramlar ölçülmek istenir. Bu nedenle sosyal bilimlerde bir metod olarak ölçmenin dayandığı temel varsayım her zaman tartışmaya açık kalmıştır (Yapıcı, 2004, s. 91).

Sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi din psikolojisi alanında da benzer sorunlar tartışılmaktadır. Din psikolojisi, konusu olan “insanın dini

davranışı ya da anlam-yapma eylemi”ne ilişkin açıklayıcı, yordayıcı veya betimleyici bulgulara ulaşmaya çalışır. Din psikologlarının yöntem bakımından iki ana gruba ayrıldığını söylemek mümkündür. İlk grup; içerikten uzak duran, ampirik, açıklayıcı ve indirgemeci yaklaşımı esas alır. Diğer grup ise dini içeriğe önem veren ve onun indirgenmesine karşı çıkan betimleyici “dini içeriği esas alan” yaklaşımı savunur ve ilk grubun indirgemeci yaklaşımını eleştirir (Ok, 2006, s. 444). Din psikolojisinde özellikle dini tecrübe, dini tutum ve inançlar gibi karmaşık olguların indirgemeci bir yaklaşımla bir ölçüm nesnesi olarak ele alınması, eleştirilerin temel odağıdır. Örneğin, dini tecrübenin inançlar, dini pratikler, toplumsal dini etkinlikler, aşkın duygular veya tabiatüstü ile olan bağlantısı dikkate alındığında çok girift bir yapısı olduğu görülür. Dolayısıyla dini tecrübe, dini tutum, dindarlık gibi olguların ölçülmesine ve deneysel olarak incelenmesine ilişkin çok sayıda problemle karşılaşmak mümkündür (Mehmedoğlu, 2006, s. 468). Bu problemlerin aşılabilmesi için din psikolojisinde ölçmeye dayalı paradigmanın karşısında “çok yönlü disiplinler arası” yaklaşımın benimsendiği yeni bir paradigmadan söz edilmektedir. Bu yaklaşım biçimi, dini ve manevi olguların indirgemeci bir tutumla değil çoklu analiz düzeyinde değerlendirilmesini amaçlamaktadır (Hill, 2013, s. 103).

Din psikolojisinde ölçme paradigması pek çok tartışmanın odağında olsa da dindarlık araştırmalarında korelasyonel çalışmalar için ölçekler, en güvenilir veri toplama araçları olarak kabul edilmektedir. Ancak olguya en uygun ölçeğin saptanması ve evreni temsil yeteneği olan bir örneklem grubuna uygulanması önemlidir. Herhangi bir araştırmada ilgili olgu, ölçekten elde edilen verilere göre değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bir olgu, ölçekten hareketle tanımlanmaktadır. Örneğin, dindarlık olgusunun farklı araştırmacılar tarafından farklı ölçme araçları kullanılarak ölçülmesinde dindarlığın farklı şekillerde tanımlanması ya da bir araştırmacının kendi tercih ettiği ölçme aracı dışındaki diğer ölçme araçlarını, ilgili olguyu ölçmede yetersiz görmesi etkili olabilir. Ayrıca her bir araştırmacı, ölçme aracının kendisine sunmuş olduğu sınır çerçevesinde olguyu anlamaya çalışır ve değerlendirir (Yapıcı, 2004, ss. 92-95). Bu yüzden bir dindarlık ölçeğinde ölçülmek istenen dindarlığın tanımlanması ve sınırlarının çok iyi çizilmesi gerekir. Ayrıca dindarlık tanımının psikolojik ve sosyolojik olduğu kadar teolojik olarak da sağlam bir temele dayandırılması oldukça önemlidir (Onay, 2001, s. 444).

Hill (2013), dindarlık ölçme aracı geliştirmeye yönelik ampirik araştırmaların genel olarak güçlü bir teorik temelden yoksun olduğunu belirtir (Hill, 2013, s. 115). Hill'in yanı sıra dindarlık ölçümünde, tutarlı bir

kavramsal ya da kuramsal bir odağın önemine pek çok araştırmacı tarafından dikkat çekilmektedir. Örneğin; Allport'un dini güdüler hakkındaki modeli, yirminci yüzyılın ortalarından bugüne güçlü bir kuramsal çerçeve olarak ölçüm konularının temel dayanağı olmuş ve din psikolojisi araştırmalarında merkezi bir rol oynamıştır. Ancak bu durum zamanla bazı din psikologlarının önemli eleştirilerine de neden olmuştur. Bu eleştirilerden bir kısmı, modelin Protestan Amerika'nın dini anlayışı çerçevesinde geliştirildiği için farklı dini gelenek ve grupları dikkate almada başarısız olduğunu iddia eder (Flere & Lavrič, 2008). Çünkü dini yönelimin yapısını şekillendirebilecek çok sayıda kültürel ve yerel faktör söz konusudur. Bazı dini grupların geleneksel olarak dini yönelimlerinin daha bireyselci ya da kolektivist olabileceği bu faktörlere bir örnek olarak gösterilebilir (Cohen, Hall, Koenig, & Meador, 2005). Dolayısıyla farklı kültürlerde dindarlığın kavramsallaştırılması ve ölçülmesinde, dindarlığın anlamına ilişkin kültürel normların ve teolojinin dikkate alınması gereklidir (Cohen, Mazza, Johnson, & Enders, 2017, s. 1734).

Çok sayıda eleştiri almasına rağmen Allport'un iç güdümlü-dış güdümlü dindarlık modelinin halen bilim çevrelerinde etkinliğini koruduğunu söylemek mümkündür. Cohen ve diğerleri (2017) tarafından yapılan bir çalışmada (Temmuz 2017) Google Akademi'de “intrinsic religiosity” terimi girilerek yapılan taramada 41.000 sonuç bulunmuştur (Cohen vd., 2017). Tarafımızdan aynı terim girilerek iki yıl sonra yapılan taramada ise 50.700 sonuç bulunmuştur. Ancak güncel yaklaşım, bu kuramın daha öteye götürülemediği, bilakis kuramın mevcut haliyle korunması için çaba harcandığı yönündedir. Bu durumu eleştiren bazı araştırmacılar, iyi bir ölçüm için teori yönelimli araştırmaların öneminin yeterince anlaşılmadığından şikâyetçidirler. Onlara göre verimli ve yeterli bir ölçüm yapılabilmesi için ilgili kuram ve fikirlerin çok iyi yapılandırılması ve güçlü bir zemine oturtulması gereklidir (Hill, 2013, ss. 106-107).

Son yıllarda özellikle Batı’da dindarlık ölçme araçlarında büyük bir artış olduğu gözlenmiştir. Hill ve Hood (1999) tarafından bütün dindarlık ölçeklerini bir araya getirme iddiasıyla hazırlanan çalışmada, 17 bölümde toplam 126 ölçeğe yer verilmiştir (Hill & Hood, 1999; (akt.) Mehmedoğlu, 2006, s. 469). Bu durum dindarlık ölçeklerine ilişkin birtakım kriterleri ve eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Örneğin, Hill (2013) mevcut dindarlık ölçeklerini değerlendirmek için dört temel kriter (teorik yapı, örneklem/genelleme, güvenilirlik, geçerlilik) ve bu kriterlere ait dört derecelendirme düzeyi belirlemiştir. Ayrıca Tsang ve McCullough (2003)'un hiyerarşik yaklaşım modeli çerçevesinde ölçekleri farklı seviyelere

yerleştirmiştir (Hill, 2013, ss. 112-126).

Tsang ve McCullough (2003), dindarlık ölçümünde bireysel farklılıkları yansıtan eğilimsel ve operasyonel (işlevsel) organizasyon düzeyleriyle ilgili olarak hiyerarşik bir yaklaşım önermektedirler. Bu yaklaşım biçimine göre ölçümün amacı, “bir kişinin ne kadar *dindar* olduğuyla ilgili sonuçlara varılabilecek dinî eğilim veya özelliklerdeki geniş eğilimsel farklılıkları değerlendirmektir.” Hiyerarşik organizasyonun üst düzeyi “seviye 1” ya da “eğilimsel düzey” olarak adlandırılmıştır. Bu düzeyde yer alan ölçekler, genel bir din faktörünü ölçmeye yöneliktir. Hiyerarşik yaklaşımın alt düzeyinde ise “seviye II” veya “operasyonel (işlevsel) düzey” olarak adlandırılan ölçekler yer alır. Bu düzey, “insanların dini ve manevi gerçekleri nasıl tecrübe ettikleri, dindar olmalarıyla ilgili motivasyonları” ve karşılaştıkları çeşitli problemler karşısında dinleriyle olan ilişkilerini sorgular. Tsang ve McCullough (2003), her iki düzeyin de birbirinden bağımsız bir işleyiş içinde olmadığına özellikle dikkat çekmektedirler (Hill, 2013; (akt.) Tsang & McCullough, 2003, ss. 112-113).

Din psikolojisi alanında çok sayıda yeni ölçeğin, diğer ölçeklerin bir tekrarı ya da kopyası olarak geliştirildikleri ve bu nedenle de gereksiz oldukları ileri sürülmektedir. Gorsuch (1990), yeni bir ölçeğin geliştirilmesi gereken durumları şöyle sıralar: “(1) Mevcut ölçeklerin bir çalışmayı gerçekleştirmek için psikometrik olarak yeterli olmadığı durumda, (2) kavramsal ya da teorik sorun/konuların mevcut ölçeklerin değişikliğinin talep edildiği durumlarda, (3) özel klinik bir popülasyonda kullanışlı/faydalı olacak herhangi bir ölçeğin bulunmadığı veya (4) özel yapılar için mevcut bir ölçeğin bulunmadığı durumlarda” (Gorsuch, 1990; (akt.) Hill, 2013, s. 104).

Gorsuch'un (1990) insanların din algılarındaki değişim kriteri oldukça önemlidir. Farklı dönemlerde ortaya çıkan din başta olmak üzere ekonomik, siyasi, sosyal kriz ve olayların geçmiş yüzyıllardaki dönüştürücü etkileri tarihin sayfalarından günümüze uzanmaktadır. Oysa günümüzde bu tür olayların birey ve toplum üzerindeki etkileri, medya ve sosyal medya vasıtasıyla yürütülen algı operasyonlarıyla daha da güçlü hissedilmektedir. Örneğin, 11 Eylül saldırıları ile başlayan süreçle İslam karşıtı söylemler artmıştır. Batı'da özellikle Amerikan toplumunda, farklı propaganda güçleri ve medya vasıtasıyla din ve terör algısı sürekli pekiştirilmiş, İslam ve terörü özdeşleştiren film senaryoları gündemden hiç düşmemiştir. Toplumda korku ve endişe sürekli canlı tutulmaya çalışılarak, ötekileştirme yönünde sürekli bir algı operasyonu yürütülmüştür (Budak, 2008; Gölcü & Çuhadar, 2017; Irmak & Kahya, 2014). Benzer şekilde farklı ulus ve kültürlerde de medyanın,

çeşitli olayları dinle ilişkili kılarak olumlu ya da olumsuz içerik ve yönlendirmelerle toplumsal algıyı yönettiği bilinen bir gerçektir (Güneş, 2018; Ünal, 2015). Dolayısıyla “belirli bir dini kimlik üzerinden yürütülen bu tür algı operasyonları toplumun din algısı üzerinde nasıl bir etki oluşturur?” sorusu oldukça önemlidir.

Bilim ve teknolojideki gelişmelerin, 19. Yüzyıldan günümüze insan ve toplum üzerindeki etkilerinin kaçınılmaz bir şekilde arttığını ve dolayısıyla din, siyasal sistemler, kültür, ekonomi vb. pek çok sosyal yapıyı derinden etkilediğini söylemek mümkündür. Birçok sosyolog ve düşünürün, toplumsal yapıyı ve toplumsal dönüşümü, bilim ve teknoloji ekseninde ele alarak tanımladıkları ve kavramsallaştırdıkları görülmektedir. Bilhassa toplumla ilişkisi bağlamında içinde bulunduğumuz çağ; “teknokratik çağ”, “bilgi toplumu”, “enformasyon toplumu”, “network toplumu”, “ağ toplumu” gibi kavramlarla anılmaktadır (Bozkurt, 2005, s. 20). Ayrıca günümüz insanı küreselleşme, ekonomik gelişme ve internet çağında doğma/büyüme gibi özelliklerine göre X, Y ve Z kuşaklarına ayrılmaktadır. Her bir kuşağın kişilik, girişimcilik, risk alma, liderlik, iletişim gibi alanlarda yetenek ve özellikleri incelenerek analiz ve karşılaştırmalar yapılmaktadır (Ayhün, 2013; Çetin & Karalar, 2016; Karabekir, Şencan, & Tozlu, 2016). Daha da önemlisi dijital teknoloji ile olan bağları, internet kullanım becerileri vb. faktörler tüm bu değerlendirmelerin merkezine konulmaktadır. Kısacası günümüz insanı, mevcut teknokratik çağa ve şu an adı henüz kesinleşmemiş olan geleceğe uyum potansiyelleri açısından sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır.

Bireyin ve toplumun kendisiyle ilişki biçimine göre kategorilere ayrılmasına neden olan bilim ve teknoloji, insanların dinsel yaşayış ve algılarını nasıl etkiler? Vaktinin büyük bir çoğunluğunu net üzerinde geçirerek kendisine sanal bir dünya inşa eden günümüz insanının canlı sosyal ilişkileri zayıflamakta ve giderek yalnızlığa düşmektedir. Bu durumun özellikle genç kuşak arasında daha yaygın olduğu görülmektedir. Bazı yazarlar, küreselleşme ile birlikte dünya üzerindeki tüm gelenek ve kültürlerin homojenleşerek yeni bir küresel kültür oluşumuna doğru gidildiğinden söz etmektedirler (Canpolat, 2014; Ilgaz, 2012). Dolayısıyla homojen bir kültürün etkisi altına giren yeni nesil kuşağın din, inanç, gelenek ve toplumsal kuralları çok fazla önemsemediği ve bu değerlere yaklaşım biçimi olarak da bir önceki nesilden oldukça farklı olduğu gözlenmektedir (Dede, 2017, s. 76). Bu yüzden özellikle küreselleşme olgusuna ve net üzerinden yaratılan sanal dünyaya bağlı olarak dindarlık olgusunun incelenmesi önemlidir. Son yılların popüler kavramı olarak karşımıza çıkan “büyük veri” analizleri ile internet ve sosyal medyada (facebook, twitter vb.)

din ve dindarlık algısına yönelik çalışmalar yapılarak gerçek hayattaki yansımaları sorgulanmalıdır.

Tüm bu değerlendirmeler sonucunda birey ve toplumu etkileyen teknolojiden sağlığa, siyasetten ekonomiye, eğitimden hukuka kadar pek çok alanda yaşanan gelişmelerle birlikte, dinin yaşanma biçimi ve algılanışında da değişim ve farklılaşmanın kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Bu yüzden dindarlık ölçme çalışmalarında, önemli toplumsal olayların ve güncel gelişmelerin birey ve toplum üzerinde meydana getirdiği etkilerin dikkate alınması gereklidir.

B. Dindarlık Ölçme Çalışmaları

1. Batı'da Dindarlık Ölçme Çalışmaları

Batı'da dindarlık ölçümü ile ilgili çalışmalar, 1940'lı yıllarda başlamıştır. Bu çalışmaları 1960'lı yıllarda ileri ölçüm tekniklerinin kullanıldığı alan araştırmaları izlemiştir. Batı'da ilgili literatür incelendiğinde dindarlık ölçümünde, genel olarak üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülür. Bunlardan ilki, Allport ve Ross tarafından geliştirilen, dindarlığın “içe dönük” ve “dışa dönük” olmak üzere iki boyutta ele alındığı ve ölçüldüğü; ikincisi ise dindarlığı çok boyutlu bir olgu olarak ele alan yaklaşımdır. Çok boyutlu dindarlık ölçeklerinin kullanıldığı bu yaklaşımlarda, kişilerin *nasıl* bir Hristiyan, *nasıl* bir Protestan veya *nasıl* bir Müslüman olduğu soruları öne çıkar. Üçüncü yaklaşım ise diğer ikisinden farklı olup kişilerin dini yönelim düzeyleri düşünce, duygu ve davranış boyutlarında incelenir (Onay, 2001, s. 439).

İlk dindarlık ölçme çalışmaları, tek boyutlu olarak başlamıştır. Bu çalışmalarda kullanılan ölçeklerde, sadece dini inanç ve kiliseye karşı tutumların ölçülmesine ilişkin ifadeler yer almaktaydı. Bu yaklaşımın ilk temsilcileri olarak Stanley Hall, James Leuba, Edwin Starbuck ve William James gibi araştırmacılar Amerika'da anket kullanarak korelasyonel çalışmalar yapmışlar ve dindarlığı yalnızca duygu boyutu ile ele almışlardır. Dindarlığı tek boyutlu olarak ölçme yaklaşımı çok sayıdaki araştırmacı tarafından da kabul görmüştür. Örneğin, Allport ve arkadaşları ilk çalışmalarında bireyin dindarlığını tek boyutlu olarak ölçmeye çalışmışlar ancak değer olarak kabul ettikleri beş değişken belirlemişlerdir. Bu değişkenler; kuramsal, politik, ekonomik, estetik ve sosyal değişkenler olarak adlandırılmıştır. Bazı araştırmacılar ise dindarlığı belirlemede ölçek kullanmayarak, kilise hizmetlerine katılma, dua ve kiliseye para verme gibi davranışların sıklığını saptamaya yönelik basit ölçme araçlarına yönelmişlerdir. Örneğin, Argyle'e göre dindarlığın tek ölçüm kriteri kiliseye

devam etme sıklığıdır (Yıldız, 2006, ss. 84-85).

1950’li yıllarda dindarlığa tek boyutlu bir anlayışla yaklaşmanın eksik ve yetersiz olduğunun farkına varan bazı araştırmacılar, iki kutuplu yaklaşım biçimlerini savunmuşlardır. Özellikle Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilen “Dinî Yönelim Ölçeği” dindarlığa iki kutuplu yaklaşımın öncü çalışmalarından olmuştur. Dinî yönelim konusunda Allport ve Ross, genel olarak sosyal psikoloji yaklaşımını benimsemişler ve dindarlığı, içe dönük dindarlık ve dışa dönük dindarlık olmak üzere iki boyutta ele almışlardır (Onay, 2004, s. 45).

1960’lı yıllardan itibaren dindarlık ölçme çalışmalarında, dindarlığın çok boyutlu bir olgu olarak yerini aldığı görülmektedir. Bu çalışmaların ilk örneklerini, Hristiyan dindarlığını ölçmek üzere geliştirilen ölçekler oluşturur (Onay, 2001, s. 441). Bunlar içinde çok boyutlu dindarlık ölçümünün ilk temsilcilerinden olan Glock (1962), Lenski (1961) ve Fukuyama’nın çalışmaları oldukça önemlidir (Yıldız, 2006, s. 89). Glock (1962), dünya dinleri arasında ortak olarak bulunan dindarlığa ilişkin beş boyut tespit etmiştir. Bu boyutlar şöyle sıralanabilir: (1) *tecrübî* (hissetme, duygu), (2) *ritüelistik* (açık dini davranış), (3) *ideolojik* (inançlar), (4) *entelektüel* (bilgi), (5) *etki* (diğer dört boyutun seküler dünyadaki etkileri) (Glock, 1962).

Batı’da dini yaşantının ve dindarlığın boyutları konusundaki tartışmalar ve çalışmalar halen farklı yaklaşımlar, farklı boyutlar, farklı tiplendirmeler, farklı kavramlaştırmalarla devam etmektedir.

2. Türkiye’de Dindarlık Ölçme Çalışmaları

Türkiye’de ilk dindarlık ölçme çalışması, Taplamacıoğlu (1962) tarafından yapılmıştır. Daha sonra sırasıyla Özbaydar (1970), Fırat (1977) ve Günay (1978) tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar yöntem, teknik ve psikometrik nitelikler bakımından ileri düzeyde olmasa da Batı’daki dindarlık ölçme çalışmalarının başlangıcıyla yakın tarihli olması yönünden oldukça önemlidir (Onay, 2001, s. 442).

80’li yıllardan itibaren ülkemizde dindarlık ölçme çalışmaları giderek artmıştır. Bunlar arasında Mutlu’nun (1989), Köktaş’ın (1993), Uysal (1995) ve Koştaş’ın (1995) çalışmaları dikkat çeker. Türkiye’de Müslüman dindarlığı ile ilgili ölçek geliştirmeye yönelik bu çalışmalarda Glock, Lenski ve King ve Hunt’ın 1960’lı yıllardaki çalışmalarının örnek alındığı ve dindarlık boyutlarının benzer şekilde tanımlandığı görülmektedir (Onay, 2001, s. 442).

Dindarlık ölçme çalışmaları gerek Batı’da ve gerekse ülkemizde

1980'lerden sonra yoğunlaşmasına rağmen özellikle 80'lerden önce geliştirilen iki ölçeğin, bu alanda oldukça etkin olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki Allport ve Ross'un Dini Yönelim Ölçeği, diğeri ise Glock ve Stark'ın Dini İncanın Boyutları Ölçeği'dir (Mehmedoğlu, 2006, s. 470).

Türkiye'de dindarlığı ölçmek için yapılan çalışmalar genel olarak iki grupta değerlendirilebilir. Birinci grupta, uluslararası literatürde (özellikle Hıristiyan geleneği içerisinde) geliştirilen bir ölçeğin yerel ve kültürel bağlamda ülkemize uyarlanmasını kapsayan dindarlık ölçme çalışmaları yer alır. İkinci grup ise Türkiye'ye özgü İslami dindarlıkla ilgili özgün dindarlık ölçme çalışmalarını kapsar (Ok, 2011, s. 533). Burada, ülkemizde din bilimleri alanında ölçek ve istatistik kullanma becerilerinin henüz yeterince gelişmemiş olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü bu konuda Batıda yapılan çalışmalarla karşılaştırıldığında henüz yolun başında olduğumuz görünüyor. Son yıllarda dindarlık ölçeklerinin kullanıldığı çalışmalarda sınırlı sayıda da olsa t-testi, ANOVA, korelasyon gibi istatistiksel tekniklerden yararlanılmaktadır. Ancak burada ölçeklerin yapısının ve muhtevasının ölçülmesi istenen olguyu ne oranda ölçme yeteneğine sahip olduğu önemlidir (Yapıcı, 2004, s. 93). Diğer taraftan farklı bir kültürden uyarlanan dindarlık ölçeklerinde yer alan maddelerin "farklı bir dini geleneğe ait" olduklarını hissettirmeleri de önemli bir problemidir. Bu ölçeklerin metrik sonuçları oldukça iyi olmasına rağmen ülkemiz bağlamında genel durumu yansıtmaktan oldukça uzak olduklarını söylemek mümkündür (Ok, 2011, s. 530).

C. Araştırma Yöntemi ve Bulgular

Araştırmamızın temel amacı, ülkemizde Din Psikolojisi alanında yapılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinde kullanılmış "dindarlık ölçekleri"ne ilişkin bir literatür ortaya çıkarmaktır. Böylece bu alanda ya da alanla ilişkili diğer alanlarda çalışma yapan araştırmacıların, dindarlık ölçeklerine ve bu ölçekler hakkındaki genel bilgilere daha kolay ulaşmaları sağlanmış olacaktır. Belirlenen amaca yönelik olarak bibliyografik yöntemle tezlerin dindarlık ölçeklerine göre sınıflandırması yapılmıştır.

Din psikolojisi alanında yapılmış yüksek lisans ve doktora tezlerine ulaşabilmek için Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi (Yök Tez) veri tabanı kullanılmıştır. Ana sayfada yer alan "tarama terimi" alanına "din psikolojisi" yazılmıştır. "aranacak alan", "izin durumu" ve "tez türü" alanlarında ise "tümü" seçeneği tercih edilmiştir. Tezlerin veri girişleri yapılırken konu ve dizin bölümlerine araştırmacılar tarafından "din

psikolojisi” yazılmama ihtimaline karşılık tarama terimi olarak “dini inanç”, “dini tutum”, “dindarlık”, “dindarlık ölçeği”, “dini tutum ölçeği”, “dini yönelim ölçeği” girilerek sorgulama yinelenmiştir. Tarama sonucunda doğrudan “din psikolojisi” bilim dalında yapılmış tezler araştırma kapsamına alınmış ancak “din psikolojisi” ile ilişkili olup farklı bilim dallarında yapılmış tezler, araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Bu çerçevede tarih aralığı gözetmeksizin ulaşılan 301 yüksek lisans ve 81 doktora tezi, araştırma yaklaşım biçimine (nicel, nitel, karma) ve veri toplama araçlarına göre tasnif edilmiştir.

Tezlerin bu araştırmaya dahil edilebilmesi için veri toplama araçlarında bir “dindarlık ölçeği”nin bulunması temel kriter olarak belirlenmiştir. Belli bir tarih aralığı ile sınırlı tutulmadan ulaşılabilen tüm tezler incelenmiştir. Yapılan tasnif sonucunda erişim kısıtlılığı olmayan tezlerin veri toplama araçları incelenerek, erişim kısıtlılığı olan tezlerin ise yayınlanan özet bölümlerinde kullanılan ölçme araçlarına ilişkin bilgilerden yola çıkılarak 96 tez araştırma kapsamına alınmıştır. Bu tezlerin 1997-2019 yıllarına ait olduğu belirlenmiştir. Araştırma kapsamına alınan tezlerde yer alan dindarlık ölçekleri hakkında kısa bilgilere de makalede yer verilmiştir. Ancak bu araştırma din psikolojisi tezleri ile sınırlı tutulduğu için ülkemizde geliştirilmiş ya da uyarlanmış diğer dindarlık ölçekleri hakkında bilgi verilmemiştir.

İncelemeye alınan çok sayıda tezde, belirli bir ölçek kullanılmadan araştırmacılar tarafından katılımcıların dindarlık düzeylerini, algılarını, eğilimlerini vb. belirlemeye yönelik anket sorularının yer aldığı görülmüştür. Bunun yanı sıra tezlerin bir kısmında dindarlık ölçeğinin yalnızca ismi zikredilmiş olup ölçek hakkında gerekli bilgi verilmemiştir. Bu tür tezler, araştırmaya dâhil edilmemiştir. Araştırma kapsamına alınan tezlerin bir kısmında birden fazla dindarlık ölçeğine rastlanmıştır. Bu çalışmalara, kullanılan dindarlık ölçeklerine göre birden fazla ölçek başlığı altında yer verilmiştir. Bir kısmında ise bir ya da birden fazla dindarlık ölçeğine ait maddelerin çoğu korunarak ancak maddelerin bazıları çıkarılarak, değiştirilerek veya yeni maddeler eklenerek araştırmaya özgü dindarlık ölçme araçları hazırlanmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı, “karma dindarlık ölçekleri” başlığı altında, bir kısmı ise alıntı yaptıkları dindarlık ölçeklerinin başlıkları altında yer almıştır.

1. Bulgular

a. Türkiye’de Din Psikolojisi Tezlerinde Kullanılan Dindarlık Ölçme Araçları

Bu bölümde ülkemizde din psikolojisi tezlerinde kullanılmış olan dindarlık ölçeklerine yer verilmiştir. Ölçekler, kültüre özgü ve çeviri/uyarlama olmalarına göre iki ayrı tablo haline getirilmiştir. Tablolarda ölçeklere ait genel bilgiler yer almaktadır.

b. Kültüre Özgü Geliştirilmiş Ölçekler

Tablo 1: Kültüre Özgü Geliştirilmiş Ölçekler

Ölçek Adı	Genel Bilgi	Madde Sayısı ve Alt Boyutlar
İslâmi Dindarlık Ölçeği (Uysal, 1995)	Ölçek, Uysal (1995) tarafından geliştirilmiştir. 4’lü likert tipte hazırlanan ölçeğin Cronbach’s Alpha değeri 0.968’dir (Uysal, 1995). Ölçek, Türkiye’de çok sayıda araştırmada kullanılmıştır. Sonraki yıllarda Ayten (2009) tarafından ölçeğin 10maddeli, 2 alt boyutlu olarak kısa formu hazırlanmıştır (Ayten, 2009).	26 madde, 5 boyut
		1. Dinin hayata etkisi (8 mad.)
		2. İnanç boyutu (8 mad.)
		3. Bilgi boyutu (3 mad.)
		4. İbadet boyutu (4 mad.)
	5. Dindarlıkta ibadetlerin bireysel ve sosyal fonksiyonu (3 mad.)	
Kaya Dini Tutum Ölçeği (Kaya, 1998)	Kaya (1998) tarafından geliştirilen ölçeğin bazı maddeleri Mutlu’dan (Mutlu, 1989), bazı maddeleri ise Özbaydar’dan (Özbaydar, 1970) alınmıştır. Ölçeğin diğer maddeleri ise Kaya tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, 5’li likert tipte hazırlanmıştır. Ölçeğin Cronbach’s Alpha güvenilirlik katsayısı 0.96 olarak bulunmuştur (Kaya, 1998, s. 112).	31 madde, tek boyut
Dindarlık Ölçeği (Kula, 2001)	Ölçek, Kula (1993) tarafından ergenler üzerine yaptığı doktora tezinde geliştirilmiş ve kullanılmıştır (Kula, 1993). Kula (2001), “Kimlik ve Din” başlığı ile yayınladığı çalışmasında ölçme aracına ilişkin genel bilgilere yer vermiştir (Kula, 2001, ss. 28-30). Ölçme aracı, Glock ve Stark’ın çok boyutlu dindarlık ölçme yaklaşımı temel alınarak 5’li likert tipte hazırlanmıştır. Kula (2001)’nin araştırmasında ölçme aracına ait güvenilirlik ve geçerlik bilgileri yoktur. Kula (2005), bedensel engellilerle yapmış olduğu bir başka çalışmada ölçeği 20 madde ve 5 boyut olarak yeniden düzenlemiştir. Bu çalışmada Cronbach’s Alpha güvenilirlik katsayısı 0.82 olarak hesaplanmıştır (Kula, 2005, ss. 41-52).	30 madde, 6 boyut
		1. İnanç (4 mad.)
		2. İdeoloji (4 mad.)
		3. Duygu (4 mad.)
		4. İbadet (6 mad.)
		5. Bilgi (6 mad.)
6. Etki (6 mad.)		
Dini Yönelim Ölçeği (Onay, 2002)	Onay (2002) tarafından geliştirilen ölçek, ilk olarak araştırmacının yüksek lisans tezi için hazırlanmış ve kullanılmıştır (Onay, 1997). Daha sonra revize edilerek üç boyutlu ve 18 maddeli	18 madde, 3 boyut
		1. Düşünce (8 mad.)

	bir ölçek elde edilmiştir. Yapılan çalışmada ölçeğin Alpha güvenirlik katsayısı; Ankara Üniversitesi öğrencilerinde 0.95, Erciyes Üniversitesi öğrencilerinde ise 0.94 olarak bulunmuştur (Onay, 2002).	2. Davranış (6 mad.) 3. Duygu (4 mad.)
Dinsel Yaşayış Ölçeği (Kayıklık, 2003)	Ölçek, Kayıklık (2003) tarafından geliştirilmiştir. Likert tipte hazırlanmıştır. Ölçek, daha sonra revize edilerek üç faktörlü, 36 maddeli yeni bir ölçek elde edilmiştir. Yeni ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0.93 olarak bulunmuştur (Kayıklık & Kalgı, 2017).	29 madde, 3 boyut 1. İnanç (11 mad.) 2. Ahlak (5 mad.) 3. İbadet (13 mad.)
Dindarlık Ölçeği (Taş, 2003)	Taş (2003) tarafından geliştirilen ölçek, dörtlü likert tiptedir. İki boyut ve 12 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin Cronbach’s Alpha güvenirlik katsayısı 0.93’tür (Taş, 2003).	12 madde, 2 boyut 1. İnanç (6 mad.) 2. İbadet ve Sosyal Hayat (6 mad.)
Dini Hayat Ölçeği (2006)	Ölçek, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı öğretim elemanları tarafından geliştirilmiştir. DHÖ, dini hayatın Glock tarafından öne sürülen dört boyutunu ölçmek için geliştirilmiştir. 31’i asıl, 66’sı dolgu olmak üzere 97 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin psikometrik çalışmaları sonuçlandırılıp yayınlanmadığı için güvenirlik ve geçerlik çalışmaları Yıldız (2006) tarafından yapılmış ve yarıya bölme tekniğiyle elde edilen (splithalf) korelasyonu .86 olarak bulunmuştur (Yıldız, 2006, ss. 120-124).	31 madde, 4 boyut 1. İnanç (4 mad.) 2. Duygu (7 mad.) 3. Davranış (10 mad.) 4. Bilgi (10 mad.)
Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği (MROS-R, 2009)	Ölçeğin ilk formu, Harlak ve arkadaşları tarafından, Muslim Religious Orientation Scale (MROS) adıyla üç boyutlu olarak geliştirilmiştir (Harlak, Eskin, & Demirkıran, 2008). Ercan (2009), ölçeği revize ederek bir boyut daha eklemiştir. Ölçek, 7’li likert tipte hazırlanmıştır. Ölçeğin iç güvenirlik katsayıları içsel yönelim için (.93), dışsal dini yönelim için (.83), sorgulayıcı yönelim için (.73) katı kuralcı yönelim için (.81) olarak bulunmuştur (Ercan, 2009).	21 madde, 4 boyut 1.İçsel dini yönelim (6 mad.) 2.Katı kuralcı dini yönelim (5 mad.) 3. Dışsal dini yönelim (5 mad.) 4. Sorgulayıcı dini yönelim (5 mad.)
Ok - Dini Tutum Ölçeği (2011)	Ölçek, Ok (2011) tarafından geliştirilmiştir. 5’li likert tiptedir. Ölçeğin bütünü ve alt boyutları için iç tutarlılıklarını gösteren alfa katsayıları; bütünü için .90; duygu alt boyutu için .87, ilişki alt boyutu için .85, biliş alt boyutu için .75, davranış alt boyutu için .86 olarak bulunmuştur (Ok, 2011).	8 madde, 4 boyut 1. Bilişsel (2 mad.) 2. Duygusal (2 mad.) 3. Davranışsal (2 mad.) 4. İlişkisel (2 mad.)

i. İslami Dindarlık Ölçeği (Uysal, 1995)

1. Ali Ayten (2004). *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Veysel Uysal, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

2. Ali Ayten (2009). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, Dan. Veysel Uysal, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Ali Ulvi Mehmedoğlu (1999). *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*, Dan. Ali Murat Daryal, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
4. Anisa Esati (2017). *Ergenlerin Özgüven Oluşturmalarında Dindarlığın Rolü (Sancak Örneği)*, Dan. İbrahim Gürses, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
5. Betül Acat (2019). *Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*, Dan. Ali Ayten, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
6. Eyüp Ensar Öztürk (2013). *İyimserlik ve Dindarlık*, Dan. İrfan Başkurt, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
7. Fatma Hayrünisa Ceviz (2009). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dindarlık, Mistik Tecrübe ve Benlik Saygısı*, Dan. Veysel Uysal, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
8. Fatma Şengül (2007). *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, Dan. Veysel Uysal, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
9. Fatma Yoğurtcu (2009). *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*, Dan. Abdulvahit İmamoğlu, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
10. Fatma Yüce (2009). *Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik*, Dan. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
11. Hakan Işık (2018). *Kişilik ve Dindarlık İlişkisi (Artvin İli Örneği)*, Dan. Muhammed Kızılgeçit, Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
12. Haldun Nalbant (2010). *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık İle Başarı Algısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (MAKÜ Örneği)*, Dan. Habil Şentürk, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
13. Kübra Behti (2015). *Üniversite Sınavındaki Başarısızlık İle Tabiatüstü Yüklemler Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Kütahya Örneği)*, Dan. Naci Kula, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

- 14.Kübra Yıldız (2017). *Ailelerde Çocuk Disiplini ve Dindarlık İlişkisi (Bursa Örneği)*, Dan. Naci Kula, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 15.Mualla Vapur (2018). *Anneliğe Uyum ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Ali Kuşat, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 16.Muhammed Demir (2017). *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, Dan. Ali Kuşat, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 17.Muhammet Bener (2011). *Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi*, Dan. Hüseyin Certel, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 18.Nesrin Yıldız Türker (2018). *Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Sağlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Ahmet Albayrak, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 19.Nuray Türkyılmaz (2008). *Davranış Genetiği Bağlamında Dinî ve Manevî Eğilimler*, Dan. Veysel Uysal, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 20.Nurten Kımtır (2008). *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Hayati Hökelekli, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 21.Ramazan Çoban (2013). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık ve Sanal Bağlılık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Burdur Gölhisar Örneği)*, Dan. Habil Şentürk, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 22.Refik Yıldız (2019). *Emeklilerde Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Ali Ayten, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 23.Rüveyda Karaca (2008). *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri*, Dan. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 24.Ümit Fahri Çetin (2010). *Ortaöğretim Düzeyi Gençlerde Dindarlık-Empati İlişkisi (Isparta Örneği)*, Dan. Hüseyin Certel, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 25.Yahya Turan (2009). *Kişilik Özellikleri ve Dinsel Yönelimler Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Veysel Uysal, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

ii. Dini Tutum Ölçeği (Kaya, 1998)

1. Erkan Kavas (2013). *Dinî Tutum Stresle Başa Çıkma İlişkisi*, Dan. Hüseyin Certel, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Gülşah Boyar (2012). *Aileye ve Parçalanmış Aileye Sahip Ergenlerin Dini Tutum ve Davranışları*, Dan. Halil Apaydın, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Hakan Çetin (2018). *Üniversite Mezunu Yetişkin Bireylerin Dini Tutum Düzeyleri ile Suçluluk-Utanç Duygularının Karşılaştırılması*, Dan. Ümit Horozcu, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
4. Halil Apaydın (2001). *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*, Dan. Hüseyin Peker, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

iii. Dindarlık Ölçeği (Kula, 2001)

1. Betül Tellioglu (2015). *İlk Yetişkinlik Döneminde Sorumluluk ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Ali Rıza Aydın, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Durmuş Sevindik (2015). *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi*, Dan. Hüseyin Certel, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Elif Elifoğlu Çurum (2015). *Dindarlık ve İş Stresi: Samsun Örneği*, Dan. Ali Rıza Aydın, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
4. Hüseyin Konukçu (2016). *Dindarlık ve Kaygı İlişkisi (Sinop E Tipi Cezaevi Örneği)*, Dan. Ali Rıza Aydın, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
5. Merve Feryal Atef Ahmed Abdou Ashmawy (2016). *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dindarlık ve Narsizm İlişkisi (Sinop Örneği)*, Dan. Ali Rıza Aydın, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
6. Rüveyda Eftal Aydemir (2008). *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)*, Dan. Ali Rıza Aydın, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
7. Yusuf Öztürk (2017). *Ergenlerde Dindarlık İle Özne İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*, Dan. Muammer Cengil, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

8. Zeliha Çamur (2014). *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*, Dan. Hüseyin Peker, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

iv. Dini Yönelim Ölçeği (Onay, 2002)

1. Adem Ekmekçi (2004). *20-40 Yaşlar Arası Dini Hayatın İşleyişinde Anomi Problemi (Adapazarı Örneği)*, Dan. Abdulvahit İmamoğlu, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Mehmet Gözlükaya (2014). *Lise Öğrencilerinde Anne-Baba Tutumlarının Dini Yönelime Etkisi (Denizli Örneği)*, Dan. Habil Şentürk, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

v. Dinsel Yaşayış Ölçeği (Kayıklık, 2003)

1. Gökhan Can (2014). *Hükümlülerde Dini Yaşayış: Psikolojik Bir Yaklaşım (Mersin Örneği)*, Dan. Hasan Kayıklık, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Okan Tokat (2012). *Ortaöğretim Öğrencilerinde Kaygı ve Dindarlık İlişkisinin İncelenmesi*, Dan. Habil Şentürk, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Zeynel Ahmet Öztürk (2007). *İlköğretim Öğrencilerinde (4., 5., 6., 7. ve 8. Sınıflar) Dindarlık İle Kaygı Arasındaki İlişki*, Dan. Hasan Kayıklık, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

vi. Dindarlık Ölçeği (Taş, 2003)

1. Mualla Vapur (2018). *Anneliğe Uyum ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Ali Kuşat, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Yusuf Kandemir (2006). *Kader İnancının Psikoterapik Açından Fonksiyonu*, Dan. Faruk Karaca, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

vii. Dini Hayat Ölçeği (2006)

1. Abdurrahman Akbolat (2014). *Yaşlılık Döneminde Yaşam Kalitesi ve Dindarlık İlişkisi (Şanlıurfa Örneği)*, Dan. Abdülkerim Bahadır, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Behlül Tokur (2011). *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Betül Çapar (2008). *Farklı Orta Öğretim Öğrencilerinde Dindarlık ile*

- Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Dan. Murat Yıldız, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
4. Emel Nuriye Dağlı (2010). *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, Dan. Adem Şahin, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 5. Fatih Kandemir (2016). *Umut, İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 6. Hasan Arslan (2008). *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü*, Dan. Recep Yaparel, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 7. Metin Güven (2019). *Narsisizm, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 8. Muhammed Kızılgeçit (2011). *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Bilimler Enstitüsü
 9. Murat Yıldız (1998). *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Erdoğan Fırat, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 10. Orhan Gürsu (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Abdülkerim Bahadır, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

viii. Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği (Ercan, 2009)

1. Emine Erdoğan (2014). *Tanrı algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*, Dan. Öznur Özdoğan, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

ix. Ok-Dini Tutum Ölçeği (Ok, 2011)

1. Beyazıt Yaşar Seyhan (2013). *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler*, Dan. Öznur Özdoğan, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 2. Emine Kurt (2015). *Meme Kanseri Hastalarında Ağrı ve Uzun Kaybına (Mastektomi) Bağlı Depresyon Düzeylerinin Yaşam Kalitesi ve Dindarlık ile İlişkisi*, Dan. Ahmet Albayrak, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
-

3. Fatih Karayel (2014). *Mevlit İle İlgili İnanç ve Tutumlar (İstanbul Avcılar Örneği)*, Dan. Ali Ayten, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
4. Gülçin Orhan (2014). *Narsisizm Etiyolojisi ve Dindarlıkla İlişkisi*, Dan. Ali Kuşat, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
5. Gülsen Sezgin (2019). *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddete İlişkin Tutumlar, Şiddeti Meşrulaştırma, Dindarlık ve Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma (Malatya İli Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
6. İbrahim Furkan Güven (2019). *Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Hidayet Işık-Kenan Sevinç, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
7. Mehmet İkis (2013). *Orta Yaş Krizi ve Din İlişkisi*, Dan. Ali Kuşat, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
8. Muhammet Enes Vural (2016). *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*, Dan. Ali Ayten, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
9. Özlem Köftegül (2018). *Yetişkin Bireylerde Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, Dan. Nurten Kimter, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
10. Yasemin Yılmaz Çıtır (2016). *Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti (İstanbul Pendik Örneği)*, Dan. Ali Ayten, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

x. Karma “Dindarlık Ölçeği”

Burada yer alan tezlerde, *Uysal (1995)* ve *Kula (2001)* tarafından geliştirilen dindarlık ölçeklerinin maddelerinden istifade edilerek hazırlanan karma bir dindarlık ölçeği kullanılmıştır.

1. Ayşe Şentepe (2009), *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma*, Dan. Veysel Uysal, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Ayşe Şentepe (2016). *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Abdulvahit İmamoğlu, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Eyüp Ensar Öztürk (2013). *İyimserlik ve Dindarlık*, Dan. İrfan Başkurt, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

4. Hülya Güven (2008), *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Veysel Uysal, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
5. Yılmaz Çelik (2010). *Genç ve Yetişkin Evlilerde Kıskançlığın Din Psikolojik Tahlili*, Dan. Abdulvahit İmamoğlu, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

c. Kültüre Uyarlama ve Çeviri Ölçekler

Tablo 2: Kültüre Uyarlama ve Çeviri Ölçekler

Ölçek Adı	Genel Bilgi	Madde Sayısı ve Alt Boyutlar
Allport-Ross Dini Yönelim Ölçeği (Religious Orientation Scale, ROS, 1967)	Ölçek, Allport ve Ross (Allport & Ross, 1967) tarafından geliştirilmiştir. Gerek Batı'da gerekse ülkemizde çok sayıda araştırmada kullanılmıştır. Kayıklık (2000), bu ölçeği Türkçe'ye "Dinsel Eğilim Ölçeği" adıyla çevirerek Türk kültürüne uyarlama çalışmasını yapmıştır. Bu çalışmada tek faktörlü ve 10 maddeli bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı .78 olarak bulunmuştur. Ölçek 4'lü likert tipte hazırlanmıştır (Kayıklık, 2000). Allport ve Ross (1967) ölçeğinin, Ok (2011) tarafından da kültürümüze uyarlama çalışması yapılmıştır. Faktör analizi sonucunda 4'lü likert tipte 15 maddelik (iç-güdümlü dindarlık, 6 mad. (Cronbach Alpha skoru .90) ; dış-güdümlü dindarlık, 9 mad.) bir ölçek ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, dış-güdümlü dindarlık ölçeğinin 3 farklı yapıyı ölçtüğü belirlenmiştir. Bunlar; sekülerleşmiş dindarlık (alpha=.60), dünyevi amaçlı dindarlık (alpha=.70), sosyal amaçlı dindarlık (alpha=.63) (Ok, 2011, ss. 539-540). Ülkemizde ölçeğe ilişkin yukarıda yer alan uyarlama çalışmalarının dışında da çalışmalar yapılmıştır (bkz. Cirhinlioğlu, 2006; Gürses, 2010).	20 madde, 2 boyut
		1. İç güdümlü dindarlık (11mad.) 2. Dış güdümlü dindarlık (9 mad.)
İçsel Dini Motivasyon Ölçeği (Intrinsic Religious Motivation Scale, 1972)	Ölçek, Allport'un öğrencisi olan Hoge (Hoge, 1972) tarafından geliştirilmiştir. Karaca (2001) tarafından Türkçe'ye "İçsel Dini Motivasyon Ölçeği" adıyla uyarlanmıştır. Bu çalışmada ölçeğin orjinalinde olduğu gibi tek boyutlu, 10 maddeli bir ölçek elde edilmiştir. Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise .84 olarak bulunmuştur. Ölçek 5'li likert tipte hazırlanmıştır (Karaca, 2001a).	10 madde, 1 boyut 1. İçsel dini motivasyon
Münchener-Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (Das Münchener Motivations Psychologische Religiositäts - Inventar, MMRI, 2004)	Ölçek, Zwingmann ve arkadaşları (2004) tarafından Almanya'da geliştirilmiştir (Zwingmann vd., 2004). Ölçeğin revize edilmiş üçüncü versiyonuna ilişkin psikometrik analizlerin yer aldığı orjinal makale, Apaydın (2010) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Christian Zwingmann vd., 2010). Daha sonra Uysal ve arkadaşları (2014), ölçeğin Türkiye'de güvenilirlik ve geçerliliğini test etmişlerdir. Bu çalışmada, iki boyutlu (a. güç ve güven kaynağı olarak Tanrı ile ilişki boyutu, Cronbach Alpha .967; b. prososyal ve dini-entelektüel sorumluluk boyutu, Cronbach Alpha .967) ve 20 maddeli bir ölçek ortaya çıkmıştır (Uysal, Turan, Işık, & Çalışma, 2014, ss. 15-27).	28 madde, 4 boyut 1. Güven ve güç kaynağı olarak Tanrı ile ilişki (14 mad.) 2. Adalet odaklı denetim (4 mad.) 3. İşbirlikçi denetim (2 mad.) 4. Prososyal ve dini-entelektüel sorumluluk (8 mad.)

i. Allport-Ross Dini Yönelim Ölçeği (1967)

Bu bölümde yer alan çalışmalarda kullanılan dindarlık ölçekleri, Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilmiş olan iç güdümlü-dış güdümlü

dindarlık ölçeği temelinde kültüre uyarlanmış ölçeklerdir. Burada yer alan çalışmaların bir kısmında ölçeğin, Kayıklık (2000) tarafından “**Dinsel Eğilim Ölçeği**” adıyla kültürümüze uyarlanmış versiyonu kullanılmıştır. Bir kısmında ise Ok (Ok, 2011, ss. 548-549) tarafından kültüre uyarlaması yapılmış olan “**İç Güdümlü-Dış Güdümlü Dindarlık Ölçeği (Intrinsic-Extrinsic Religiosity)**” tercih edilmiştir. Tezlerin diğer bir kısmı ölçeğin revize edilmiş formunu, bir kısmı da ülkemiz araştırmacılarının çeviri ve uyarlamada ölçek üzerinde yapmış oldukları değişiklikleri içerir. Dolayısıyla ülkemizde Allport-Ross (1967) Dini Yönelim Ölçeği'nin kültüre uyarlanmış sabit tek bir formu olmadığı için bu ölçeğe dayanarak yapılmış tüm çalışmalar bu başlık altında toplanmıştır.

1. Ayşe Murat (2018). *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*, Dan. Muhammed Kızılgeçit, Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Ayşe Şentepe (2016). *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Abdulvahit İmamoglu, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Büşra Kılıç (2011). *Kendini Aldatma ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Hayati Hökelekli, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
4. Büşra Kılıç Ahmadi (2017). *Dini Yönelim ve Dini Grup Üyeliğinin Kendini Ayarlama ve İlişkileri Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Hayati Hökelekli, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
5. Emine Demirci (2014). *Ahlâki Olgunluk ve Dindarlık Arasındaki İlişki*, Dan. Hayati Hökelekli, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
6. Emine Zehra Bilge (2013). *Liseli Gençlerde İç ve Dış Güdümlü Dindarlık ve İyilik Alguları (Ankara Örneği)*, Dan. Naci Kula, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
7. Ferdi Kırac (2007). *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*, Dan. Öznur Özdoğan, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
8. Ferdi Kırac (2013). *Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algular ve Maneviyat: Erkek Eşcinsel Örneklem*, Dan. Öznur Özdoğan, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
9. Gülçin Orhan (2014). *Narsisizm Etiyolojisi ve Dindarlıkla İlişkisi*, Dan. Ali Kuşat, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü

- 10.Gülüşan Göcen (2005). *Dini İnanç ve İbadetin Kendini Gerçekleştirme İle İlişkisi*, Dan. Hayati Hökelekli, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 11.Hakan Işık (2018). *Kişilik ve Dindarlık İlişkisi (Artvin İli Örneği)*, Dan. Muhammed Kızılgeçit, Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 12.Hasan Kayıklık (2000), *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, Dan. Recep Yaparel, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 13.Hatice Acar (2014). *Kur'an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri*, Dan. Recep Yaparel, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 14.İbrahim Gürses, (1999), *Çağdaş kişilik teorileri ve İslami kişilik modelinin karşılaştırılması (Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma)*, Dan. Hayati Hökelekli, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 15.M. Evren Hoşrik (2010). *Dua ve Plasebonun Siğiller Üzerindeki Etkisi*, Dan. Öznur Özdoğan, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 16.Mahmut Kurnaz (2015). *İlk Yetişkinlerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi*, Dan. Habil Şentürk, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 17.Muhammed Demir (2017). *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi*, Dan. Ali Kuşat, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 18.Mustafa Koç (2008). *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık ve Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*, Dan. Hayati Hökelekli, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 19.Osman Özkan (2016). *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Habil Şentürk, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- 20.Ömer Akgül (2014). *Hayatı Anlamlandırmada İnançın ve Kişisel Değerlerin Rolü (Ruh Sağlığı Çalışanları ve Öğrencileri Örneği)*, Dan. Murat İskender, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

21. Yunus Emre Temiz (2014). *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*, Dan. Erkan Yaman, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- ii. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği (Karaca, 2001)**
1. Behlül Tokur (2011). *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
2. Erenşah Yalçınkaya (2011). *Hac Psikolojisi*, Dan. Faruk Karaca, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
3. Faruk Karaca (1997). *Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dinî İnanç İlişkisi*, Dan. Abdulvahit İmamoglu, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
4. Fatih Kandemir (2016). *Umut, İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
5. Fatma Balcı (2011). *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Hayati Hökelekli, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
6. Gülüşan Göcen (2012). *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*, Dan. Öznur Özdoğan, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
7. Mebrure Doğan (2014). *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
8. Metin Güven (2011). *Motivasyon-Dindarlık İlişkisi*, Dan. Faruk Karaca, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
9. Metin Güven (2019). *Narsisizm, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
10. Muhammed Kızılgeçit (2011). *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, Dan. Faruk Karaca, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Bilimler Enstitüsü
11. Nuriman Karayığit (2017). *Mükemmeliyetçilik ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, Dan. Faruk Karaca, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
12. Ömer Faruk Pala (2003). *Saldırganlık Eğilimi-Dindarlık İlişkisi Üzerine*

Bir Çalışma, Dan. Faruk Karaca, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

13.Şükran Çevik Demir (2013). *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*, Dan. Hayati Hökelekli, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

14.Yusuf Kandemir (2006). *Kader İnancının Psikoterapik Açından Fonksiyonu*, Dan. Faruk Karaca, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

c. Münchner-Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (Uysal, 2014)

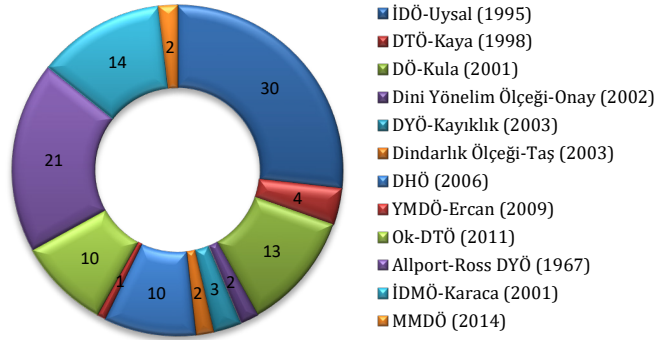
1. Selahattin Yakut (2012). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Şiddet Eğilimi İlişkisi*, Dan. Hüseyin Certel, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

2. Süreyya Yılmaz (2016). *Ortaöğretim Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyi ile Problemler İnternet Kullanımı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Dan. Hasan Kaplan, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

D. Değerlendirme ve Sonuç

90'lı yıllardan itibaren ülkemizde farklı disiplinler tarafından ölçek geliştirme çalışmalarının hız kazandığı görülmektedir. Bu konuda din psikolojisi alanında da ciddi çalışmalar ortaya konulmuştur. Nitekim araştırma kapsamında bu çalışmalara yer verilmiştir. Bu çalışmaların henüz

Grafik 1: Dindarlık Ölçeklerinin Kullanım Sayıları (1997-2019)



yeterli düzey ve olgunluğa erişmiş olduğu konusunda şüpheler vardır. Ancak, dindarlık ölçeklerinin yeterlilik ve ölçme düzeylerine ilişkin tartışma ve değerlendirme bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu araştırmanın amacı

dindarlık ölçeklerine ilişkin genel bir taslak sunmaktır. O halde çalışmada ortaya çıkan veriler, bir grafiğe dönüştürülmüş olsa nasıl bir tablo ortaya çıkardı?

Tablo 3: Grafik 1 Kodlamalarının Açılımları

İDÖ-Uysal (1995)	İslami Dindarlık Ölçeği (Uysal, 1995)
DTÖ-Kaya (1998)	Dini Tutum Ölçeği (Kaya, 1998)
DÖ-Kula (2001)	Dindarlık Ölçeği (Kula, 2001)
DYÖ-Onay (2002)	Dini Yönelim Ölçeği (Onay, 2002)
DYÖ-Kayıklık (2003)	Dinsel Yaşayış Ölçeği (Kayıklık, 2003)
DÖ-Taş (2003)	Dindarlık Ölçeği (Taş, 2003)
DHÖ (2006)	Dini Hayat Ölçeği (2006)
YMDÖ-Ercan (2009)	Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği (Ercan, 2009)
Ok-DTÖ (2011)	Ok-Dini Tutum Ölçeği (Ok, 2011)
Allport-Ross DYÖ (1967)	Allport-Ross Dini Yönelim Ölçeği (1967)
İDMÖ-Karaca (2001)	İçsel Dini Motivasyon Ölçeği (Karaca, 2001)
MMDÖ-Uysal (2014)	Münchner-Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (Uysal vd., 2014)

Ülkemiz din psikolojisi araştırmalarında dindarlık ölçeği kullanımına ilişkin verilere ait yukarıdaki grafik (Grafik-1) 1997-2019 yılları arasında yapılan tezlerde kullanılan dindarlık ölçeklerinin kullanım sayılarına göre dağılımını göstermektedir. Yukarıdaki grafik ve tezlerin tarihleri birlikte değerlendirildiğinde ülkemizde ilk geliştirilen dindarlık ölçeklerinin güncel olarak yerini koruduğunu söylemek mümkündür. Bu durum yakın zamanda geliştirilen dindarlık ölçeklerinin psikometrik olarak iyi olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak yine de ülkemizde din psikolojisi araştırmalarında güncel yaklaşımlara ilişkin genel bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır.

Türkiye’de, din ve dindarlıkla ilgili ölçek geliştirme ve uyarlama çalışmaları, şüphesiz burada verilen örneklerle sınırlı değildir. Din psikolojisi alanıyla da sınırlı değildir. Bu konuda din sosyolojisi, din eğitimi, psikolojinin diğer alanları ve sosyal bilimler içinde birçok alanda çalışmalar yapılmıştır. Dini Partikularizm Ölçeği (Yaparel, 1987), Dini Dogmatizm Ölçeği (Yapıcı, 2002), Sosyal Hayatta Dinin Etkisini Hissetme ölçeği (Yapıcı & Zengin, 2003), Dini Yönelim Ölçeği (Coştu, 2009), Popüler Dindarlık Ölçeği (Arslan, 2003), Dua Tutum Ölçeği (Albayrak, Acuner, & Seyhan, 2014), İnanç/Dünya Görüşü Ölçeği (Ok, 2012), Dini Yönelim Ölçeği (Onay, 2002), Heterodoks İnanç ve

Davranışlar Ölçeği (Karaca, 2001b) vb. çalışmaları, din ve dindarlığa ilişkin ülkemizde yapılmış diğer ölçek geliştirme çalışmalarına örnek olarak verebiliriz. Ayrıca araştırmacılar tarafından kendi tezlerine özel olarak farklı dindarlık ölçeklerinden istifade edilerek hazırlanmış, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları yapılmış dindarlık ölçekleri de vardır. Bunlar arasında, Ulu'nun (2013) çalışması örnek olarak gösterilebilir (Ulu, 2013). Ancak bu ölçekler, araştırmacıların kendi tezleriyle sınırlı olduğu için bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

Bu çalışma, Türkiye'de Din Psikolojisi alanında gerek çeviri gerekse kültüre özgü olarak geliştirilmiş dindarlık ölçekleri ve bu ölçeklerin kullanılmış olduğu araştırmaları içeren genel bir literatür taraması mahiyetindedir. Çalışmanın konusu, ülkemizin ölçek konusunda son yirmi yıllık birikimi yansıtmaya yönüyle oldukça önemlidir. Dindarlık ölçekleri ve bu ölçeklerin kullanıldığı araştırmalar, pek çok farklı yönden incelenebilir ve değerlendirilebilir. Nitekim, bu tarz çalışmalar da yapılmıştır (bkz. Mehmedoğlu, 2006; Ok, 2006; Onay, 2001; Yapıcı, 2004, 2015). Bu gibi çalışmaların, ülkemizde özellikle din psikolojisi alanında, ölçek kullanımı ve geliştirilmesinde ortaya çıkan eksikliklerin ve problemlerin giderilmesi yönünde araştırmacılara katkı sağlayacağını umuyoruz.



KAYNAKÇA

- ALBAYRAK, A., Acuner, Y., & Seyhan, B. Y. (2014). Dua Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(34), 365-372.
- ALLPORT, G. W., & Ross, M. J. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- ARIKAN, R. (2011). *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayın.
- ARSLAN, M. (2003). Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(1), 97-116.
- AYHÜN, S. E. (2013). Kuşaklar Arasındaki Farklılıklar ve Örgütsel Yansımaları. *Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 93-112.
- AYTEN, A. (2009). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü (Doktora)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- BOZKURT, V. (2005). *Endüstriyel Post-Endüstriyel Dönüşüm*. Bursa: Aktüel Yayınları.

- BUDAK, E. (2008). 11 Eylül Olayları Işığında Almanya’da İslam Algısı: Bir Kopuş mu, Süreklilik mi? *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(15), 38-67.
- CANPOLAT, E. (2014). Küreselleşmenin İzini Foursquare’de Sürmek. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, (19), 65-84.
- ÇİRHİNLİOĞLU, F. G. (2006). Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyi Hali Arasındaki İlişkiler (Doktora). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- COHEN, A. B., Hall, D., Koenig, H. G., & Meador, K. G. (2005). Social Versus Individual Motivation: Implications for Normative Definitions of Religious Orientation. *Personality and Social Psychology Review*, 9, 48-61.
- COHEN, A. B., Mazza, G. L., Johnson, K. A., & Enders, C. K. (2017). Theorizing and Measuring Religiosity Across Cultures. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 43(12), 1724-1736. DOI: 10.1177/0146167217727732
- COŞTU, Y. (2009). Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım “Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 119-139.
- ÇETİN, C., & Karalar, S. (2016). X, Y ve Z Kuşağı Öğrencilerin Çok Yönlü ve Sınırsız Kariyer Algıları Üzerine Bir Araştırma. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 14(28), 157-197.
- DEDE, A. (2017). Küresel Toplumsal Hareketlerde “Ben Nesli”nin Rolü. *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi*, 3(Özel Sayı), 67-82.
- ERCAN, N. (2009). Evlilikte Kadına Yönelik Fiziksel Şiddete İlişkin Tutumların Yordayıcıları: Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik, Sistemi Meşrulaştırma ve Dini Yönelim (Yüksek Lisans). Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- FIRAT, E. (1977). Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu: Din Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme (Doktora). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- FLERE, S., & Lavrič, M. (2008). Is Intrinsic Religious Orientation a Culturally Specific American Protestant Concept? The Fusion of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation Among Non-Protestants. *European Journal of Social Psychology*, 38, 521-530. <https://doi.org/10.1002/ejsp.437>

- GLOCK, C. Y. (1962). On the Study of Religious Commitment. *Religious Education, (Research Supplement, 42)*, 98-110.
- GORSUCH, R. (1990). Measurement in Psychology of Religion Revisited, *Journal of Psychology and Christianity. Journal of Psychology and Christianity, 9(2)*, 82-92.
- GÖLCÜ, A., & Çuhadar, M. (2017). Batı Toplumlarında İslamofobi'nin Üretilmesinde Medyanın Rolü. *Ombudsman Akademik, Yıl 4(7)*, 71-99.
- GÜNAY, Ü. (1978). Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat. *Erzurum.*
- GÜNEŞ, A. (2018). Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 28(1)*, 203-216.
- GÜRSES, İ. (2010). *Dindarlık ve Kişilik (Birinci)*. Bursa: Emin Yayınları.
- HARLAK, H., Eskin, M., & Demirkıran, F. (2008). The Development and the Psychometric Investigation of the Muslim Religious Orientation Scale (MROS). *International Journal of Psychology, 43(3-4)*, 63-63.
- HILL, P. C. (2013). Din Psikolojisi ve Maneviyat Araştırmalarında Ölçme: Mevcut Durum ve Değerlendirme. İçinde R. F. Paloutzian & C. L. Park (Ed.), & İ. Çapcıoğlu & A. Ayten (Çev.), *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- HILL, P. C., & Hood, R. W. (1999). *Measures of Religiosity*. Birmingham.
- HOGE, D. R. (1972). A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale. *Journal for the Scientific Study of Religion, 11*, 369-376.
- HÖKELEKLİ, H. (2010a). *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- HÖKELEKLİ, H. (2010b). *Din Psikolojisine Giriş (1. bs)*. İstanbul: Dem Yayınları.
- ILGAZ, C. (2012). Toplumsal Açından Küreselleşme ve Küresel Kültür. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, (10)*, 175-179.
- IRMAK, F., & Kahya, Y. (2014). Amerika Birleşik Devletleri'nde Terörizm ve Terörizm Korkusu: 11 Eylül Terör Saldırılarının Öncesi ve Sonrasına İlişkin Bir Analiz. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7(33)*, 315-324.
- KARABEKİR, M., Şencan, M. N. M., & Tozlu, E. (2016). Y Kuşağının Girişimcilik Algısının Ölçümüne Yönelik Bir Araştırma. *International Journal of Academic Value Studies (Javstudies JAVS), 2(4)*, 59-67. <https://doi.org/10.23929/javs.18>

- KARACA, F. (2001a). Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu. *EKEV Akademi Dergisi*, 3(1), 187-201.
- KARACA, F. (2001b). Heterodoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 145-168.
- KAYA, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- KAYIKLIK, H. (2000). *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme (Doktora)*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- KAYIKLIK, H. (2003). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- KAYIKLIK, H., & Kalgı, M. E. (2017). Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 1-19.
- KOŞTAŞ, M. (1995). *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KÖKTAŞ, M. E. (1993). *Türkiye’de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- KULA, N. (1993). *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma (Doktora)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- KULA, N. (2001). *Kimlik ve Din (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- KULA, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları.
- LENSKI, G. E. (1961). *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion’s Impact on Politics, Economics and Family Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2006). Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19(3), 465-478.
- MUTLU, K. (1989). Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Tartışma). *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(4), 194-199.
- OK, Ü. (2006). Türkiye’de Din Psikolojisi: Neredeyiz ve Nereye Gidebiliriz? *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19(3), 441-456.
- OK, Ü. (2011). Dini tutum ölçeği: Ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 528-549.

- OK, Ü. (2012). Biyografik Anlatıya Dayalı inanç Gelişimi Biçimleri ve Nicel Ölçümler. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12(2), 121-155.
- ONAY, A. (1997). Dini Yönelim Düzeyi ile Sınav Kaygısı İlişkisi ve Sınav Kaygısında Hipnoterapi (Yüksek Lisans). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- ONAY, A. (2001). Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları. İslami Araştırmalar Dergisi, 14(3-4), 439-449.
- ONAY, A. (2002). Dini Yönelim Ölçeği: Ölçek Geliştirmede Yöntem, Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenirlilik. İslamiyat, 5(4), 181-192.
- ONAY, A. (2004). Dindarlık Etkileşim ve Değişim. İstanbul: Dem Yayınları.
- ÖZBAYDAR, B. (1970). Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma. Ankara: Baha Matbaası.
- SPIILKA, B., Hood, R. W., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (2003). The Psychology of Religion: An Emprical Approach (Third Edition). New York: The Guilford Press.
- TAPLAMACIOĞLU, M. (1962). Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (10), 141-151.
- TAŞ, K. (2003). Dindarlık Ölçeği: Dini Tutumlar Üzerine Bir Araştırma. Tabula Rasa, Yıl 3(8), 239-247.
- TSANG, C., & McCullough, M. E. (2003). Measuring Religious Constructs: A Hierarchical Approach to Construct Organization ad Scale Selection, Positive Psychological Assestment. İçinde S. J. Lopez & C. R. Snyder (Ed.), A Handbook of Models and Measures (ss. 345-360). Washington: American Psychological Association.
- ULU, M. (2013). Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği (Doktora). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- UYSAL, V. (1995). İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma (A pilot study on the İslamic religiosity). İslami Araştırmalar Dergisi, 8(3-4), 263-271.
- UYSAL, V., Turan, Ş., Işık, Z., & Çalışma, Ö. (2014). Motivasyonel Dindarlık Ölçeği (MMRI) Üzerine Bir Değerlendirme. Journal of Islamic Research, 25(1), 15-27.
-

- ÜNAL, A. (2015). Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: “Life of Pi” Örneği. *International Journal of Science Culture and Sport*, (Special Issue 4).
- YAPAREL, R. (1987). Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Doktora). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- YAPICI, A. (2002). Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 75-118.
- YAPICI, A. (2004). Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta? *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 85-118.
- YAPICI, A. (2015). Kuramdan Yönteme “Ruh Sağlığı-Din” Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 11(2), 25-61.
- YAPICI, A., & Zengin, S. (2003). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 65-128.
- YILDIZ, M. (2001). Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma. *Tabula Rasa*, 1(1), 19-42.
- YILDIZ, M. (2006). Ölüm Kaygısı ve Dindarlık (1. bs). İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- ZWINGMANN, C., Grom, B., Schermelleh, K., Madsen, R., Schmitz, E., & Moosbrugger, H. (2010). Münchener Motivasyonel Dindarlık Envanteri: Boyutsal Kontrol ve Denetim (H. Apaydin, Çev.). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 287-312.
- ZWINGMANN, C., Grom, B., Schermelleh-Engel, K., Madsen, R., Schmitz, E., & Moosbrugger, H. (2004). Das Münchener Motivationspsychologische Religiositäts-Inventar: Dimensionsanalytische Prüfung und Revision. İçinde C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Ed.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (ss. 57-77). Münster: Waxmann.



THE RELIGIOSITY SCALES IN THESES OF THE PSYCHOLOGY OF RELIGION IN TURKEY: A Bibliographical Research (1997-2019)

✉ Ahmet ALBAYRAK^a

✉ Emine KURT^b

Extended Abstract

Defining, understanding, explaining the phenomenon of religiosity, and its revealing the effects on the individual with its different dimensions is one of the basic study topics of the psychology of religion. However, the multi-dimensional and complex structure of religiosity brings with it several difficulties in the definition and conceptualization. In order to understand the phenomenon of religiosity from past to present, many definitions and conceptions have been made. Especially theology, philosophy, social sciences etc. many different areas have shown interest in the subject within the framework of their perspectives. In the definition of religiosity, in addition to the sociological contexts such as religion, tradition, and culture, there is also the psychological context that has been considered concerning the perception of religion on the individual level and how religion is experienced. Therefore, there are many definitions of religiosity in the literature, which are made by different disciplines according to different dimensions and different contexts.

As in the definition of religiosity, important problems arise in measuring. These problems have been continuing since the 1940s when the first religiousness surveys in the field of psychology of religion began. One of the main problems in the psychology of religion research is to try to determine the degree, direction, tendency, and dimensions of religiousness according to the scales. Each researcher tries to identify and understand religiosity from the perspective of the measurement tool. However, the creation or selection of the relevant measurement tool is closely related to the theory

^a Assoc. Prof., Uludağ University, ahmetalbayrak1@gmail.com

^b Ph.D. Student, Uludağ University, fkurt@gmail.com

and perception of the religiosity of the researcher.

The main focus of criticism in the psychology of religion is to see complex phenomena such as religious experience, religious attitudes, and beliefs as an object that can be measured with a reductionist approach. For example, it can be seen that religious experience has a very complex structure when it is taken into consideration in terms of beliefs, religious practices, social religious activities, transcendental feelings, or the connection with the supernatural. Therefore, it is possible to encounter many problems in the measurement of religious experiences and religious attitudes and experimental analysis of religiosity.

While the measurement paradigm in the psychology of religion is the focus of many debates, scales for correlational studies in religiosity studies are considered to be the most reliable data collection tools. However, it is important to determine the most appropriate scale for the case and to apply it to a sample group with the ability to represent the universe. In any study, the relevant case is evaluated according to the data obtained from the scale. Thus, a phenomenon is defined from the scale. Each researcher tries to understand and evaluate the phenomenon within the boundary presented by the measurement tool.

Another problem arises from the fact that the first religiosity surveys were Western-centered and these studies were attempted to be adopted by other beliefs, cultures, and traditions over time. This situation led to the discussion of some important problems in the context of locality. In our country, these problems have been taken into consideration by psychologists of religion and researchers from other fields and there has been a limited accumulation of methods, techniques and tools in the measurement of religiousness. As a result of these studies, both the adaptation and specific instruments of religiosity were developed in the context of the Turkish-Islamic tradition.

Another problem in the measurement of religiosity is the existence of a large number of similar religiosity measurement tools in the field. This situation led to criticism of religiousness scales and some criteria related to scales. On the other hand, it is important to examine the effects of current developments in the measurement of religiosity. It can be said that change and differentiation are inevitable in the way and perception of religion, along with the developments in many areas ranging from technology to politics, from politics to economy, from education to law. Therefore, it is necessary to take into account the effects of important social events and current developments on the individual and society in the measurement of

religiousness.

For new researchers in the field, the fundamental problems mentioned above about the religiosity measurement are “what kind of religious scales should be used in what kind of studies?” many questions such as brings. For this reason, the main purpose of our study is to reveal a literature about “religiousness scales” used in master's and doctoral theses in the field of psychology of religion in our country. Thus, researchers who work in this area or in other areas related to the field will be provided more easily to reach the religiousness scales and general information about these scales. For the intended purpose, the bibliographic method was used to classify the theses according to the religiosity scales.

In order to reach the theses in the field of psychology of religion, the database of the National Thesis Center of the Council of Higher Education (Yök Tez) was used. In the relevant database, the terms “religion psychology”, “religiousness”, “religious belief”, “religious attitude” were entered into the scanning term without specifying a date range limit. As a result of the screening, 70 master and doctorate theses between 1997-2018 were included in the study. It is hoped that this study will be useful in terms of showing an accumulation of 20 years of knowledge about measurement instruments and studies in our country's psychology of religion and putting an important literature for the new researchers.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity, Religiosity Scale.



AHLAKİ ÇÖZÜLME, İDEAL İNSAN VE HAYATIN ANLAMI BAĞLAMINDA ATEBETÜ'L-HAKÂYIK

Behlül TOKUR^a

Öz

İslami dönem Türk edebiyatının en önemli eserlerinden biri Atebetü'l-Hakâyık'tır. Edip Ahmed'in bu eseri ideal insan tipinin nasıl olması gerektiği hakkında kısa ve özlü bilgiler vermesinin yanında bulunduğu dönemin dini hayatını eleştirel bir gözle ele almıştır. O, ideal insanın sınırlarını bazı değerler üzerinden belirlemiştir. Bu değerler, bilgili olmak, dili korumak, alçak gönüllü olmak, yardımsever-cömert olmak, hilm sahibi (sakin, ağırbaşlı) olmak, iyi arkadaş edinmek ve hayatın anlamına vakıf olmaktır. Toplumsal düzenin bozukluğuyla ilgili ise şair öncelikle vefasızlığın üzerinde durmuştur. Daha sonra ise samimiyetsiz dini hayatın belirtilerini inandığı gibi yaşamamak, iyi insanların suskunluğu, sistemin bozukluğu, adaletsizlik ve dünya malına düşkünlük olarak sıralamıştır. Ayrıca şair, ideal insan ve ahlaki yozlaşma arasında gidip gelen insanın tarihsel serüvenini kader inancı çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Şaire göre birey, her daim ideal insan hedefi doğrultusunda bir hayat yaşamaya çalışmalıdır. Bu hedeften uzaklaşmak sadece insanın değil toplumun da ahlaki bir çıkmaza girmesine ve dolayısıyla yozlaşmasına neden olabilir. Şaire göre bu durum acı bir gerçeklik olsa da insanın ve toplumlarının kaçamayacağı tarihsel kaderdir. Şöyle ki; insanın psikolojik zaafı dünyanın gidişatına göre her an baskın olabilir ve birey ideal insan hedefinden uzaklaşabilir.

Anahtar kelimeler: Din psikolojisi, Edip Ahmed, Atebetü'l-Hakâyık, İdeal insan, Ahlaki yozlaşma, Hayatın anlamı.



MORAL CORRUPTION, IDEAL INDIVIDUAL AND THE MEANING OF LIFE IN CONTEXT OF ATABETU'L HAKÂYIK

Atebetü'l-Hakâyık is one of the most important pieces of Turkish Literature in Islamic period. This piece, whose author is Edip Ahmed, not only addressed the prominent characteristics of the individual ideal, but also discussed the religious life of his period by a critical approach. He identified the limits of the individual

^a Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, b.tokur@aybu.edu.tr

ideal in terms of some values. These values are being knowledgeable, keeping the language strong; being humble, helpful-generous, and benign; having good friends, and considering the meaning of life. Regarding the social disorder, first, he focused on disloyalty. Afterwards, he stated the characteristics of non-devoted religious life as not performing the principles of the faith, the speechlessness of good people, the disorder of the political system, injustice, and being acquisitive. Also, Edip Ahmed aimed to explain the historical adventure of human being, who goes between being the individual ideal and having moral corruption, withing the context of destiny. According to him, human being should always make effort to have the aim of becoming the individual ideal. Keeping away from this aim might cause both the individual and the society to have moral impasse, and therefore, might make the whole society to have corruption. He emphasized that this is a home truth situation which is an inevitable destiny of the individual and the society. Namely, the psychological weaknesses of human being might dominate on the life course any moment, and the person might move away from the goal of the individual ideal.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslâmî dönem Türk edebiyatının Kutadgu Bilig'den sonraki en önemli eserlerinden biri olan *Atebetü'l-Hakâyık*, Yükneklî Edip Ahmed tarafından 12. Yüzyıl'ın ilk yarısında kaleme alınmıştır (Gülensoy, 1991, s. 50-51). Bu dönem Türk Edebiyatı, ayet ve hadisler başta olmak üzere beslendiği kaynaklar itibariyle büyük bir değişim ve dönüşümü içinde barındırır. Bu bağlamda *Atebetü'l-Hakâyık*'ın İslam sonrası Türk Edebiyatı'nda doğrudan ayet ve hadis iktibasının yapıldığı ilk eser olduğu söylenebilir. Ayrıca İslam sonrası Türklerin dini hayatına dair görünümlere *Kutadgu Bilig*'den sonra bu eserde rastlamak mümkündür.

Eser, bir öğüt ve edep kitabı olduğu kadar şairin yaşamış olduğu çağa duyduğu hayal kırıklığını ve isyanını güçlü bir şekilde dile getirmektedir. Bu yönüyle hem bir öğüt hem de bir isyan kitabı olan bu eser, ahlaki tutum ve davranışları ikili-karşıt anlatım üzerinden ele almakta, böylece dikkat çekmek istediği hususları daha vurgulu anlatmayı amaçlamaktadır:

“Kim yardımsever ise ona insan de. Yardımseverlik duygusu taşımayan insan meyvesiz ağaç gibidir. Meyvesiz ağacı kesip odun

yapmaktan başka neye yarar?" (Yüknekî, 2019, s. 2).¹

"Yok idim, yarattın; yine yok edip tekrar var edersin; bunu ikrar ederim" (Yüknekî, 2019, s. 69) diyerek Allah'a övgü ile eserine başlayan Edip Ahmed, hayat karşısında kendisini yokluk ve varlık ikilemi üzerinden konumlandırmaya çalışmaktadır (Özçelik, 2019, s. 146). Çünkü insan, dünya ve içindekilere bir anlam verecekse öncelikle kendi varlık sınırlarını, yani dünyasını anlamlandırmakla işe başlamalıdır. Şair, anlamlandırma sürecini ontolojik bir temelden başlatsa da eserin sonuna doğru bu sürecin, özellikle kader kavramı çerçevesinde ele alındığı görülür. Yaşamın getirdiklerine karşı, "Neden böyle?" sorusu üzerinden cevap bulmaya çalışan şair, umutlarını ve yaşadığı hayal kırıklıklarını dinin hayata bakışı üzerinden anlamlandırma yoluna gider.

Atebetü'l-Hakâyık, esas olarak ideal insanın sahip olması ve uzak durması gereken özellikleri ele alsa da, içinde bulunduğu toplumun dini hayatına yönelik ciddi bir ahlaki eleştiri de getirmekte, bu eleştiriden toplumun hemen hemen bütün kesimleri paylarına düşeni almaktadır:

"İbadet riya, abid mecaz oldu. Meyhane mahallesi bayındır, mescit harap oldu. Bilgin uygulamayı, zahit takvayı bıraktı. Arif dans icat edip hoş sema ediyor. Haklı olana, hakkını kullanma yolları tıkanmıştır. Haksız olana ise bütün yollar geniştir. Halk zengin olan kimseye yönelip nefislerini ona kul yapıyor ama parası olmayanı görünce başlarını çevirip gözlerini yumarak geçip gidiyorlar..." (Yüknekî, 2019, s. 101-102)

Bu bağlamda şairin, ideal insan olma sürecine yönelik tavsiyeleri ile samimiyetsiz, gayri ciddi bir dini yaşantının ahlaki problemleri de beraberinde getireceğine yönelik ikazları eserin ana temasını oluşturur. Şair, ideal insan ve ahlaki yozlaşma ikileminde kıvranan bir yaşamın anlamını aramakta ve nihayetinde bu anlamı dinin kendisinde (kader) bulmaktadır.

Atebetü'l-Hakâyık, o dönemin sosyal hayatını çok canlı bir şekilde tasvir etmektedir. Yapılan nasihatlerin ve bu nasihatler yapılırken duyulan acı, isyan, umut, umutsuzluk, kabullenme gibi bir takım duygu durumlarının, eserdeki kelimelerin ruhuna yansıdığı ve "Edip Ahmed de bizim yaşadıklarımızı yaşamış!" izlenimini güçlü bir şekilde verdiği görülebilir.

Edip Ahmed'in ideal insanı, İslam düşünce geleneğinde anlamını bulan yani kendisine Allah tarafından eşyanın isimlerinin öğretildiği (Kur'an:

¹ Şiirlerin günümüz diline aktarımında Edip Ahmed Yüknekî, *Günümüz Diliyle Atebetü'l-Hakâyık Gerçeklerin Eşiği*, Haz. Yaşar Çağbayır, 2. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013) adlı eserden yararlanılmıştır.

2/31), bilgi edinme gücüne sahip ve bu konuda İlahi destek alan (Kur'an: 96/5), sorumluluk sahibi (halife) (Kur'an: 2/30), gelişimsel bir varlıktır. Bu sebeple İslam düşünce geleneğinde insan, kutsalın dışına çıkmayan, onun içinde gelişen ve olmaya çalışan bir varlıktır. Oysa Batı düşünce geleneğinde insanlığın ilerlemesi Prometheus'ın ışığında olmaktadır. Tanrı'nın emrine itaat etmeme, bilgiyi, gücü, özgürlüğü tanrılardan çalma, ateşin çalınmasıyla sembolize edilir. Bu yönüyle Prometheus, başkaldırıyı ve reddi simgeler (Ramazan, 2003, s. 269). Hristiyan teolojisi açısından bakıldığında ise ilk insan düşüşün sembolüdür; günahkârdır ve günahının kefareti bile ödeyememiştir. Dolayısıyla psikolojik zaaf ve yetenekler bağlamında bütün insanlar benzer olsa da Edip Ahmed'in hedeflediği ideal insan ile isyan ettiği ahlaki yozlaşma arasında gidip gelen insan tipi, anlam ve amaç bağlamında yani ne yapması ve bunu yaparken gücünü nerden alması noktasında Batı düşünce geleneğinden farklıdır. İnsan ne Tanrı'ya başkaldıran ne de günahkâr olarak yeryüzüne sürülmüş bir varlık değildir. Yaşam serüveni içerisinde iyi ya da kötü olmasını kendi tercihleri belirleyecektir. Dolayısıyla *Atebetü'l-Hakâyık*'ta ele alınmaya çalışılan ideal insan ve ahlaki yozlaşma kavramları İslam düşünce geleneğini yansıtmaktadır.

Bu çalışma, Türk-İslam tarihinde önemli bir yeri olan *Atebetü'l-Hakâyık* adlı eseri, ideal insan ve ahlaki yozlaşma bağlamında incelemeyi konu edinmektedir. Araştırmanın temel problemini, ahlaki yozlaşma çıkmazındaki ideal insanın sahip olması gereken özellikler oluşturmaktadır. Araştırmada ideal insan ve ahlaki yozlaşma temaları, değer, din, dünya hayatı ve anlam arayışı bağlamında sosyo-psikolojik bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

A. Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ve olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Geleneksel olarak doküman incelemesi, tarihçilerin, antropologların ve dilbilimcilerin kullandığı bir yöntem olarak bilinir. Oysa sosyologlar ve psikologlar da doküman incelemesini kullanarak önemli kuramların geliştirilmesine imza atmışlardır (Yıldırım & Şimşek, 2018, s. 189). Çalışmanın verilerini değerlendirmek için ise tematik içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Bu amaçla toplanan verilerin önce kavramsallaştırılması, daha sonra da ortaya çıkan kavramlara göre mantıklı bir biçimde düzenlenmesi ve buna göre veriyi açıklayan

temaların saptanması gerekmektedir. Çünkü kavramlar araştırmacıyı temalara götürür ve temalar sayesinde olgular daha iyi düzenlenebilir ve daha anlaşılır hale getirilebilir (Yıldırım & Şimşek, 2018, s. 242).

B. Bulgular ve Yorumlar

Atebetü'l-Hakâyık'ın içerik analizi sonucu ideal insan ve ahlaki yozlaşma olmak üzere iki ana temanın ortaya çıktığı görülmektedir. Şair, ideal insanın özlemine çekmekte ve ideal insanın hangi erdemlere sahip olması gerektiği hususunda öğütlerde bulunmaktadır. İslam kimliğine sahip bir toplumun yaşadığı ahlaki yozlaşmayı önceleri kabullenemeyen şair, daha sonra bu durumu kader kavramı çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Şair, sanki şu durumu anlamış ve kabullenmiş gözükmektedir: "İnsan ve dünya hayatı bir araya geldiğinde bozulma kaçınılmazdır. Öyleyse bu bozulma sürecine karşı sen de bulunması gereken erdemlere sıkıca tutun ve hayata yönelik anlamı aklından çıkarma!..."

Eserde ideal insan ve ahlaki yozlaşma teması altında yapılmış kodlamalar Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. İdeal İnsan ve Ahlaki Yozlaşma

İDEAL İNSAN	AHLAKİ YOZLAŞMA
<ul style="list-style-type: none">▪ Bilgili olmak▪ Dili korumak▪ Hayatın anlamına vakıf olmak▪ Cömertlik-Yardım severlik▪ Alçakgönüllülük▪ Hilm (sakin, ağırbaşlı)▪ İyi arkadaş edinme	<ul style="list-style-type: none">▪ Vefasızlık▪ İnandığı gibi yaşamamak▪ İyi insanların suskunluğu▪ Adaletsizlik▪ Yönetici kadronun bozukluğu▪ Dünya malına düşkünlük

1. Atebetü'l-Hakâyık'ta İdeal İnsan

Şaire göre ideal insan öncelikle bilge insandır. Mutluluğa giden yolun bilgi ile bulunabileceğini söyleyen şair, "Kemik için ilik ne kadar gerekliyse insan için de bilgi o kadar gereklidir" der (Yükneki, 2019, s. 75).

Bilgili olmak, var olmanın bilincine varmak, varlığını sürdürmek ve varlığını belli etmek için oldukça önemlidir. Çünkü bilgi sahibinin kendisi ölse dahi adı ölmez. Buradaki var olmak, varlığını sürdürmek ve varlığını belli etmek durumları, güç odaklı bir süreci değil değer odaklı bir anlayışı temsil eder. Bilgili insan, varlığıyla değer gören veya varlığı değerli olan insan demektir. Bu noktada "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (Kur'an: 39/9) sorusu, bilginin değerini ölçmek için kullanılacak birimi ifade eder.

Şair, “Nice bilgili kadın, bilgi sayesinde erkekten üstün; nice bilgisiz erkek, kadından daha zayıf kaldı” (Yüknekî, 2019, s. 75) diyerek güç ve kuvvet bakımından üstün olan erkeğin bilgi söz konusu olduğunda kadından daha zayıf kalabileceği sonucunu çıkartırken, ayetin ifade ettiği bu birimi kullanmaktadır.

Şaire göre bilgili insan, sürekli bilgiyi arar. Bilgi, zihinsel ve sosyal tatmin sağlayan önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bu durum şöyle izah edilebilir. Kişiliğin subjektif yanı olan benlik, “bireyin sadece kendisi hakkındaki düşünce ve değerlendirmelerinden oluşmaz. Aynı zamanda çevrenin birey hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri de bireyin benlik algısı üzerinde oldukça etkilidir. Birey, çevreden kendisiyle ilgili sıkça söylenen şeyleri genellikle benliğinin bir parçası olarak görme eğilimindedir.” (Göka, 2011, s. 19-20). Bu yönüyle benliğin gelişiminde gerek bireyin kendisinin gerekse sosyal çevrenin olumlu ve yapıcı değerlendirmeleri oldukça önemlidir. Bilgi sahibi olmak ise bunu sağlamanın en güçlü yoludur. Çünkü “bilginin değeri bilgi sayesinde anlaşıldığından” (Yüknekî, 2019, s. 76), sürekli olarak kendisini değerlendirme süreci içerisinde bulan benlik, kendi gelişimi için ihtiyaç duyduğu motivasyonu hep bilgide arayacaktır.

Şaire göre bilgi, ölçü ve dengeyi bilmenin de temel anahtarlarıdır. Bilgili insanın düşüncesi ve eylemi uzun olduğundan her ne söylerse ve her ne eyleyorsa önce zamanını hesap eder. Zamanı gelmeden söze ve işe başlamaz. Gerektiği kadar söyler ve gerektiği kadar yapar. Sözü ve işi bilinçlidir, bilmediğini söylemez ve yapmaz. Aksi halde bu durumun başını derde sokacağını bilir. “Bilginin sözü öğüt, nasihat ve edepten ibarettir” (Yüknekî, 2019, s. 78). Eylemi pişmanlık içermez, çünkü onun için hakikat eylemin sonucu değil, öğrenme ve anlama sürecinin bizzat kendisidir. Hatta bu öyle kutsal bir süreçtir ki şaire göre bilginin sürekli peşinde koşmak “Soysuz için bile ayıplanamaz bir soydur” (Yüknekî, 2019, s. 78).

Şair’in bilgi hakkında belki de en ironik sözleri “Allah’ı bilmek” ile ilgilidir. Zaten toplumdaki samimiyetsiz ve içten olmayan dini hayata karşı yoğun bir isyan ve öfke besleyen şair, dini yaşayıştaki bu çarpıklığın temel nedenini “Allah’ın bilinmemesi” nde arar. Bunu o kadar iğneleyici bir üslupla anlatır ki çağımız psikologlarından E. Fromm’un “İnsanın karakteri, kendi elleriyle kurduğu dünyanın gerektirdiği şeylerce yoğrulmuştur. İnsan kendini bir metaya ve yaşamını da karlı yatırım için kullanılacak bir sermayeye dönüştürmüştür. Eğer bunda başarılı olursa anlamlı bir hayata sahiptir; değilse bir fiyaskodur. Onun değeri insani nitelikler olan

sevgisinden ve aklından ya da sanatsal yeteneklerinden değil, pazarlanabilir oluşundan gelir. Birey, kendi etkinliklerini ya da deneyimlediği tüm şeyleri bu pazardaki bir nesneye -taş, ağaç, mevki makam, mal mülk fark etmez- aktardığından, insani işlevlerini ancak aktarmış olduğu nesneye boyun eğerek gerçekleştirebilir. Yani sevme yeteneğini hayatının merkezine koyduğu nesneye aktarmışsa gerçekten sevebilir ya da iyilik niteliğini nesneye teslim ettiğinde gerçekten iyi olabilir. Dolayısıyla nesne güçlendikçe birey güçsüzleşir ve nesneye daha bağımlı hale gelir” (Fromm, 2011, s. 22-23) diye ifade ettiği tüketici ve sahip olma karakterli dindar tipi, 12. Yüzyıl’ın başlarında karşımıza çıkar:

“Bilgisizlik yüzünden, öz eliyle put yapıp ve sonra yaptığına
“Rabb’im budur!” diyen o kadar çok insan var ki...” (Yüknekî, 2019, s. 78)

Şaire göre ideal insanın diğer önemli bir özelliği, bilgiyi aktarım ve insanlığını ifade etme aracı olan dili korumaktır. Çünkü “Edebin en başında gelen, dili gözetmektir. Çünkü dilini gözeteni kendini gözetir.” (Yüknekî, 2019, s. 78) Şaire göre dili korumanın ilk şartı bilgi ve bunun sonucu düşünerek söz söylemektir. Düşünerek söz söylemek, öncelikle içinde yalan barındırmayan, boş olmayan, kısa ve her daim doğru olmaya ayarlanmış söz demektir. Dili korumanın ikinci şartı ise sırrını ifşa etmemektir. Sırrın ifşası önce sahibini pişman eder sonra ise insanların sırrın sahibine gülmesini sağlar:

“Ne kadar yakın ve güvenilir bir arkadaşın olsa bile dostuna güvenerek sırrını açıklama. Düşün ki, sırrın senin içinde sabretmez ve gizlenmezse, arkadaşında sabredebilir mi?” (Yüknekî, 2019, s. 78)

Şairin ideal insanla ilgili önemle üzerinde durduğu diğer bir konu insanın dünya hayatına yönelik tavrıdır. “Hayatın anlamı” olarak kavramsallaştırılan bu olgu, insanın kendisi ve kendisi dışındaki her şeyi tanımlayan ve onlarla ilişkisini düzenleyen zihinsel bir haritayı temsil eder.

Bireyin, hayatı anlamlı kılmak için dört şeye gereksinimi vardır ki bunların amaç, değer, etkinlik-faydalı olma ve kendine saygı olduğu söylenebilir. Bu dört şeyi gerçekleştirmeye çalışan bireyin, hayatını yeteri kadar anlamlı hissetmesi o ölçüde artacaktır. Bunun dışında kalanlar ise muhtemelen anlam eksikliği hissi yaşayacaklardır. Bu dört ihtiyaç hayatın anlamı için adeta bir yapılması gerekenler listesidir (Baumeister, 1991, s. 29-30). Şayet bunlar yoksa yani bir anlamsızlık ya da sahte bir anlamlandırma söz konusuysa aşk, şehvet ile sadakat, kişisel çıkar ile fedakârlık, aç gözlülük

ile sorumluluk, iş gücüne bağlılık ile saygı, kendine hayranlık ile yer değiştirir. Güven yerini kişisel düşmanlığa, şüphe ve alaycılığa, gruplar arası çekişmeye ve savaflara bırakır. Böyle bir toplumda birey sadece var olan sosyal mekanizmaya uyduğu ve onun etkinliklerine katkı sağladığı ölçüde değerli olur (Phenix, 1964, s. 33-38). Değer ve kimlik kaybı yaşayan birey ise psikolojik zaafı karşılarında savunmasız kalır.

İnsan yaradılıştan dünyaya düşkündür (Kur'an: 100/8). Mal, şehvet ve evlat sevgisi ile donatılmıştır. O mal biriktirmeyi sevdiği gibi onun kendisini ebedileştireceğini de düşünür. Sahip olmak arzusuyla hep daha fazlasını ister ve bunun için çalışır. Bu yolla doyuma ulaşacağını, hazlarını tatmin edeceğini ve hayatın tüm zorluklarının artık bundan sonra kendisi için daha kolay olacağını zanneder. Öyle ki şair, bu durumun farkındadır. Dünya hayatı ve içindekilerine aldanılmaması hususunda ideal insanı uyarır. Dünya hayatı ile ilgili anlam şair için o kadar önemlidir ki, bu konuda yanlış bir anlamlandırmayı hataların başı olarak görür. Burada yapılacak bir hatanın bütün yanlışları tetikleyeceği ve insanın daha çok dünya ve içindekilerine bağlanmasına sebep olacağını bilir. Çünkü yaşadığı toplumda bu hatanın sebep ve sonuçlarına bizzat şahit olmuştur:

“Bu dünyanın peşinde gitmek niye? Cimri, mal yüzünden dünya peşine düşer. Sen kendini tut. Mala mülke gönül bağlamak neden? Dünya malı bugün gelir yarın gider. Bugün benim dediğin şey yarın bir başkasının kısmeti olur. Dolan her şey azalır, tam olan da eksilir. Beklediğin mutluluk yaz bulutu gibi çabuk gelir geçer, rüya gibi boştur, kuş gibi uçar gider.” (Yüknekî, 2019, s. 81-83)

Hep daha fazlasına sahip olma isteği beraberinde fazladan sorumluluk gerektirdiğinden insanın bu yükün altından kalkamayacağını düşünen şair, eylemin odak noktasını “iyilik yapmak” olarak görür: “Dünya için ‘Tarladır’ (Acluni, 1351, s. 412) buyurulmuştur. O halde tarlada iyilik tarımı yapmak için çalış, çabala” (Yüknekî, 2019, s. 81).

Mutluluğa giden yolda bir diğer işaret cömertlik-yardımseverliktir. Şair'e göre bilgili insan eğer bir şeyi övecekse önce cömert adamı övmelidir. Tabiatın en iyisi, alışkanlıkların ayıplanmaması sadece cömertliktir. Cömertlik bütün ayıpların kirini temizler, hatta sövgü gelecek yolları cömertlik kapatabilir (Yüknekî, 2019, s. 85-86). Bu yönüyle cömertlik hem bir ruhsal arınma hem de manevi bir kalkan görevi görür. Bunun yanı sıra cömertlik insan ilişkilerinde açılmaz denilen kapıları açabilir, kalpleri ince, narin bir dal gibi eğebilir. Bu sebeple cömertliğin bireysel ve sosyal etkileri, yapıyı oluşturan malzemeleri bir arada tutan ve onları sınımsız birbirine bağlayan harç gibidir. Cömert sadece malından vererek diğer insanları

sevindiren bir kişiliği temsil etmez. Aynı zamanda o, kendisine verilen malı infak etmek suretiyle cimrilik gibi ilacı bulunamamış ruhsal bir hastalığın kendisine bulaşmasını da önler.

“Sana yine çok gerekli bir sözüm daha var, bana kulak ver onu söylüyorum şimdi. O söz şudur: Alçakgönüllülüğe sarıl, onu sıkı tut. Allah’ın varlığına ve birliğine inancın belirtisi alçakgönüllü olmaktır. Eğer sen de mümin isen alçakgönüllü ol” (Yükneki, 2019, s. 87-89) diyerek mutluluğa giden diğer bir işareti gösteren şair için dünyada yüceliğe ancak alçakgönüllüler erişir.

Varlığa, onu var edenden yola çıkararak duyulan derin saygı olarak tanımlanabilecek alçakgönüllülük kavramı, övülen ya da sahip olunan her şeyin bir gün yok olacağı bilincini de beraberinde taşıdığından dolayı birey, toplum ve Allah arasındaki dengeyi sağlamakla kalmaz, dünya ve ahiret dengesinin korunması için de bireye rehberlik eder. Alçakgönüllülük kavramı, içtenliği yani samimiyeti ve özgüveni içermekle beraber, bireyin kendisi dışındaki insanların varlık âlemi içerisindeki yaşamsal alanını kabul etmek ve bu duruma saygı duymakla oluşur. Bu bağlamda alçakgönüllülük, bireyin başka insanlarla etkileşimi sonucu kişiliğinin veya benliğinin erimesi değil, bireyin kendi kişiliği ve benliğinden aldığı güçle başka kişiliklere ve benliklere güç vermesi ve onlarla beraber var olmasını ifade eder. Tıpkı cömertliğin olmadığı yerde ruhsal bünyeye giren cimrilik hastalığı gibi alçakgönüllülüğün olmadığı yerde kibir veya büyüklenme hastalığı bireyi tehdit edebilir. Bu sebeple hem bireyin psikolojik sağlığı hem de toplumsal huzur için alçakgönüllülük adeta başı sıkılık görevi görür.

Şairin diğer iyilikler başlığı altında ele aldığı ve birçok erdemi içinde barındırma özelliğine sahip olan hilm kavramı, tarz ve hareket asaletini ifade eder. Hilm, öncelikle cehaletin zıddıdır. İzutsu’ya göre hilm, sabır, sekinet (içsel uyum – huzur, sakinlik) ve vakardan (ağırbaşlılık) oluşur. İnsan ilişkilerinde sürekli iyi davranmayı prensip haline getirmek, adil olmak, şiddet ve haksızlığa başvurulmadığı gibi onların karşısında yer almak, nefsi arzuları kontrol altına almaya çalışmak, büyüklenme ve mağrurluktan uzak durmak hilm ruhunun somut tezahürleridir (İzutsu, 2016, s. 306-309). Hilm sahibi bir kimsenin en önemli özelliği duygularını frenleyebilmesi veya duygularına hâkim olma beceresidir. Aslında istediği zaman her şeyi yapabilecek kuvveti olduğu hâlde onu dizginlemesini bilir. Kendisini zorbalıktan alıkoyacak güce sahiptir (İzutsu, 2016, 305-306). Böylece birey, öfkeye, ihtiraslara ve bencil duygulara kapılmayarak her durumda ölçülü olmaya çalışır. Bu durum, bireyin güçsüzlük ve onursuzluktan kaynaklanan

acziyetini göstermediği gibi, saldırganlık ve serkeşlik gibi cahiliye ahlakının temel karakteristik özellikleri karşısında İslam ahlakının duruşunu gösterir.

“Kusurlu adamın kusurunu affet. Öfke ve düşmanlık ateşi alevlenirse, üzerine yumuşaklık suyunu dök ve o ateşi söndürmeye bak. Başına bir bela gelirse, ondan kurtuluş gününü sabırla bekle. Büyüklüğe erişirsen, aslını şaşırma. Atlas giyersen bez giydiğin zamanları unutma. Yükseldikçe daha çok yumuşak huylu ol. Binlerce dostun olsa bilse çok sayma; düşmanın bir tek olsa bile azımsama” (Yüknekî, 2019, s. 94-96).

Bütün bu ifadelerde şair, hilm sahibi bireyin sosyal hayatın her alanında nasıl bir hareket tarzı benimsemesi gerektiği noktasında nasihatlerde bulunur. Aslında o, hayalini kurduğu, umut ettiği insanın özelliklerini sıralamakta, içinde bulunduğu toplumda bu tür insanları görememenin üzüntüsünü ve isyanını yaşamaktadır.

Şair, eserinde ideal insanı her yerde aramaktadır, onu görmek ister fakat bunu dile getirirken iyiliğin ancak iyilerle birlikte çoğalacağını da farkındadır. Bu sebeple ideal insanın son özelliği olarak iyi arkadaş konusuna değinir. İyi arkadaşı olanın kendisi de iyi olur diyen şair, insanın arkadaşının iyi olmasından dolayı çok hayır göreceğini ifade eder. Ancak şair, arkadaşlık ilişkilerinde asıl olan iyiliktir, yanlış yapmamak değildir diye de önemli bir uyarıda bulunur. İnsan ne kadar dikkatli olsa da yanlış yapabilir, ne kadar usta olursa olsun kusuru bulunabilir. Bu sebeple her yanlışından dolayı arkadaşlarına sırt çevirenlerin bir zaman sonra yanında adam bulamayacağını söylerken, arkadaş ilişkilerinde yanlış ve kötülük arasındaki ayrımın farkına varılmasının önemine dikkat çeker (Yüknekî, 2019, s. 97-99).

E dip Ahmed’e göre bilgili olmak, dili korumak, hayatın anlamına vakıf olmak, cömertlik-yardım severlik, alçakgönüllülük, hilm, iyi arkadaş edinme, ideal insan hedefine ulaşmak için sahip olunması gereken asgari özelliklerdir. Ancak asgari de olsa bu hedefe ulaşmak o kadar kolay değildir. Çünkü şair, aynı zamanda bireyin kendisini cehalet, diline sahip çıkmamak, anlamsızlık, cimrilik, kibir ve hırs gibi olumsuz özelliklerden de sakınması gerektiğini söyler. Ahlaki hayatın belli bir zamanı, rüknü, miktarı olmadığı için bu durum dikkatli olmayı, odaklanmayı ve sürekli bir dinamizmi beraberinde getirir. Ahlaki yaşayıştaki zayıflık, bireyin veya toplumun dikkat, odaklanma ve dinamizm noktasında sıkıntı yaşamasına sebep olacağından bu durum hazırcılığı, tembelliği, kısa yoldan kazanç elde etmeyi, çıkarıcılığı ve daha pek çok dini ve sosyo-psikolojik olumsuzluğu beraberinde getirir.

İdeal insanın yolu, yürünmesi mümkün ancak pratiğe dökülmesi ve her şeye rağmen sürdürülmesi insan çıkarları ile çatıştığı için oldukça zordur. Ahlaki yaşam, yaşamın diğer alanları gibi değildir. “Çünkü ahlaki yaşam tarzı, öncelikle kişisel menfaatleri paranteze almakta, karşılığı hemen alınmamakta ve kısa vadede kaybettirmektedir. Ahlaki davranışların kısa vadede karşılığı alınamayınca insanlar “İyilikten maraz doğar”, “İyilik yap ki kötülük bulasın” gibi vehimlere kapılabilir ve yüksek ahlaki hayatın kaynağı olan “İyiliğin asıl kötülüğün geçici olduğu” inancını kaybedebilirler. Böyle bir inanç zafiyeti, gerek bireyleri gerekse toplumları, ahlaki kilitlenme de denilebilecek bir çıkmaza sürükleyebilir. Bu çıkmazda insanın adalete, merhamete, vefa ve güvene olan inancı kaybolur” (Ayık, 2018, s. 20-23).

2. Atebetü'l Hakâyık'ta Ahlaki Çözülme

Eserde ideal insanla ilgili belli başlı erdemler üzerinde durulmasına rağmen ahlaki yozlaşmanın sonucu olarak karşılaşılan durumlar ve ele alınan özellikler daha çok toplumsal düzenle ilgilidir. Sahip olunan bir erdem bireyi onlarca kötülükten koruyabilir. Ancak toplumsal düzende göz ardı edilen en ufak bir ahlaki yozlaşma, bireyin onlarca kötülüğün arasında yapayalnız kalmasına sebep olabilir. Kötülük bulaşıcıdır, bireyden bireye uygun zemin ve şartlarda hemen yayılabilir. Belki bu sebepten şair, ideal insandan bahsederken ve onun sahip olması ve uzak durması gerek özellikleri başlıklar halinde ele alırken toplumsal düzenin bozukluğuyla ilgili düşüncelerini tek bir başlık altında ele almıştır.

Şairin, yaşadığı dönemle ilgili düzenin bozukluğundan şikâyet ederken söze ilk olarak “vefasızlık” tan başlaması dikkat çekicidir. Bu durum akıllara şairin kör olması, belki geçirmiş olduğu ağır bir hastalık süreci ya da eseri yazdığı dönemin yaşlılığına denk düşmesi gibi sebepleri getirmektedir. Şair, beklediği veya umduğu ilgi ve desteği çevresinden görememiş ve bunu içine sindirememiş olabilir. İnsanlar dünya hayatı ile ilgili zaman zaman mevki-makam ya da mal-mülk peşinde koşup onları arzulasa da bazen bu isteklerinde azalma olabilir. Ancak ilgi görmek, sevmek, sevdiklerini yanında hissetmek, insanın sosyal bir varlık olmasından hareketle temel bir ihtiyaçtır ve her dönemde insan bu ihtiyacının karşılanmasını arzu eder. Bu ihtiyaç karşılanmayan bireyin dostluğa, sevgiye ve hayata dair kötümser bir bakış açısı geliştirmesi son derece doğaldır. Dolayısıyla insan-toplum bağının kopmaması için İslam dini, sosyal destek mekanizmalarının üzerinde önemle durmuş ve bunları hem Allah'a yaklaşma hem de ‘insanlaşma’ sürecinin bir parçası olarak görmüştür:

“Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak

komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyi davranın. Allah kendini beğenen ve daima böbürlenip duran kimseyi sevmez.” (Kur’an: 4/36).

Bunun dışında şairin ilk olarak vefasızlıktan bahsetmesi hakkında şunlar söylenebilir. Bilindiği gibi vefa, İslâmî literatürde “aldatmanın, ihanetin, haksızlığın zıddı olarak kullanılır. Vefa, işin hakkını vermeyi, herhangi bir işi hakkıyla yapma ve tamamlamayı ifade ettiğinden” (Migati, Masarani & Ed-Dendesi, 2006, s. 1165) vefasızlıkla nitelendirilen bir birey aslında “dostluğun, sevginin ve iyiliğin, hakkını veremeyip bu erdemlere ihanet etmekle suçlanmaktadır.” Bu durum toplumda güvensizlik yarattığı gibi, güvensiz ilişkilerin bir nedeni de olabilir. Şairin hemen peşi sıra “hani sözünü tutmak, emaneti korumak; hani iyilik?” (Yüknekî, 2019, s. 100) diyerek serzenişte bulunması bu sonucu desteklemektedir. İnsan ilişkilerinde vefasızlıktan çokça şikâyet edilmesi samimiyetin, içtenliğin ve adanmışlığın, yerini çıkar ilişkilerine bıraktığının açık bir göstergesidir. Böyle bir toplumda varlıklı ya da iktidara yakın kimseler yoğun bir ilgi görürken orta sınıf ve fakir insanların oluşturduğu zümre birbirlerine karşı bu ilgiyi göstermez. Bu durum sadece ekonomik çıkarlar için geçerli değildir. Adaletin dağıtımını da insanın bulunduğu durum ve konuma göre farklılık arz eder. Çünkü doğrulukla veya hakikatle ilgili tüm değerler çıkar ilişkilerine göre yeniden düzenlendiğinden toplum, tüm kesimleriyle ihtiyacı olana ulaşmak için ister istemez bu yeni düzene ayak uydurma durumunda kalır. Düzene ayak uydurma konusunda direnenler ise şairin yaptığı gibi bütün bir toplumu vefasızlıkla suçlayacaktır.

Vefasızlık, umutsuz bir toplum hastalığıdır. Vefa yaratıcı, sevgi dolu insanların özelliği iken vefasızlık yıkıcı, hırsına ve nefretine yenik insanların özelliğidir. Umut yoksa toplum, kendisini mutlu edecek maddi şeyler etrafında kümelenmeye başlar. Bu da maddi şeyler dışında kalan her şeyin unutulması hatta sömürülmesine yol açar. Bu sebeple birey ve sosyal yapı arasındaki ilişki ve etkileşim, E. Fromm’un da ifade ettiği gibi birbirini besleyen kısır bir döngüye yol açar:

“Büyük ölçüde aldatılmış ve düş kırıklığına uğramış bir kişi yaşamdan nefret edebilir. İnanacak hiç kimse, hiçbir değer yoksa kişinin iyiliğe ve adalete olan inancı aptalca bir yanılsamadan başka bir şey değilse, yaşamı Tanrı’nın değil de şeytanın yönettiğine dair bir inanç bireye hâkim olmuşsa o zaman yaşam gerçekten nefret edilecek bir şeydir. İnsan artık düş kırıklığının getirdiği acıya katlanamaz” (Fromm, 1994, s. 23).

Vefanın olmadığı, güven ortamının kaybolduğu, ilişkilerin çıkar

eksenli geliştiği veya yok olduğu bir toplumda iradenin ve eylemin tetikleyicisi olan duyguların yaratıcı olanına (görev duygusu, utanma duygusu vb.) rastlamak nadirdir. Duygunun güzelliği eylemde görülmeyince şairin sözünü ettiği manzara kaçınılmazdır:

“İbadet riya, âbid mecaz oldu. Bilgin uygulamayı, zahit takvayı bıraktı.” (Yüknekî, 2019, s. 101) İbadetlerin en önemli fonksiyonu Allah kavramını birey şuurunda aktif hale getirmesi ve canlı tutmasıdır. Namaz, oruç, hac, zekât, sadaka gibi görünür ya da kısmen görünür ibadetlerin yanı sıra günlük hayatın tamamını devam eden bir ibadet süreci olarak algılayıp yaşamak İslam ahlakının en temel prensiplerindedir. Bu bağlamda inanan bireyin her türlü söz, düşünce ve eylemi ibadet kapsamına girdiğinden birey güçlü bir iradeye sahip olmalıdır. Bu da sabır gerektirir. Çünkü “irade, gösterilen çabanın çokluğundan ziyade tek amaca yönelik olmasıyla kendini belli eder” (Payot, 2019, s. 17). Şayet bireyin amaç ve anlam dünyası karışık veya her birinden biraz varsa “insan şuurunu besleyen duygu ve düşünceler, otelde konaklayan gelip geçici müşteriler gibi muamele göreceğinden bir süre sonra yabancılaşırlar” (Payot, 2019, s. 18). Düşüncenin yabancılaşması yavaş yavaş insanın kendisine yabancılaşmasına yol açar. İnsanın kendisine yabancılaşması ise onu besleyen değer ve inançlardan kopması anlamına gelir. Bireyin bilerek ve isteyerek tamamen iradi bir şekilde yanlışta ısrar etmesi kendi özvarlığını yani iç sesini bastırması anlamına gelir ki; bu durum bireyin bildiği ve inandığı ile yaptıkları arasındaki uçurumu giderek açar. Böylece kendisi olamayan birey, riya gibi aldattıcı ve hastalıklı bir maskeyle, oluşan bu uçurumu kapamaya çalışır. İşte şairin ibadet, eylem ve takva üzerinden eleştirdiği âbid, bilgin ve zahitteki bu yabancılaşma ve sahte bilinçlenme durumu, dini inancın insan psikolojisi ve dolayısıyla sosyal yapı üzerinde nasıl bir etkisinin olduğunu göstermesi bakımından manidardır. Bu sebeple inandığı gibi yaşamamak ahlaki çözümlenin temel sebepleri arasında sayılabilir.

İnandığı gibi yaşamamak basit bir tutarsızlık sorunu değildir. Bir kişiyi etkileyen herhangi bir gerçeklik, bireyde mevcut olan ilgili bilişsel unsurların (bilgi, görüş, inanç, değer, tutum) tersini gerektirdiğinde organizmada bilişsel çelişki ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu bilişsel çelişki, yeni durumun gerçeğe uygun hale getirilmesi yönünde bireye baskı uygular (Festinger, 1957, s. 9-11). Karar aşamasında kalan birey karşılaştığı durumla ilgili ya eski bilişsel unsurları doğrultusunda tercihini kullanacak, ya da yeni duruma uyum sağlayamaya çalışacaktır (Festinger, 1957, s. 40). Bilişsel çelişki her durumda bireyi uyumsuzlukları azaltmaya ve uyuma doğru motive edecektir. Çünkü uyumsuzluğun yani bilişsel unsurlar arasındaki tutarsız

ilişkilerin varlığı, kendi başına motive edici bir unsurdur. Uyumsuzluk olduğunda bunu azaltmaya çalışmanın yanı sıra bir diğer önemli husus, bireyin uyumsuzluğu artıracak durum ve bilgileri aktif olarak önleme yoluna gidecek olmasıdır (Festinger, 1957, s. 3).

İnandığı gibi yaşayamama sorunu Festinger'in bilişsel çelişki kuramına göre bir kendini kandırma veya inanmadığı halde kendini inandırma sorunudur. Bu sebeple bireyin inandığı, bilgi ve görüş sahibi olduğu ve ona göre bir tutum geliştirdiği her değer, eyleme dönüşmediği, samimiyet ve sabır testinden geçmediği sürece bozulmaya, çürümeye ve yerini başka bir değere bırakmaya mahkûmdur denilebilir. Daha da kötüsü arada kalma durumudur ki bu başlı başına bir kişilik ve karakter sorunudur:

“Utanma kayboldu; araştırırsan kokusunu bile bulamazsın. Helal yiyen kalmadı, helalin vücudu şöyle dursun eseri bile görünmüyor. Haram yiyen yediğini haram saymıyor” (Yüknekî, 2019, s. 102).

Şairin düzenin bozukluğuyla ilgili diğer bir şikâyeti iyi insanla ilgilidir. O, iyi insanın azlığından değil bilakis iyi insanın varlığını belli etmemesinden şikâyetçidir. Sosyal hayatın hiçbir alanında kendini belli etmeyen, gizlenen ve “iyiliği emredip kötülükten yasaklayan” (Kur’an: 3/104) şeklindeki ilahi ve toplumsal görevini ihmal eden iyi insana içerlenen şair, eleştiri oklarını sonra kendine çevirmektedir:

“Hani emri maruf kılan iyi adam? İyi insanın duracağı yer neresi? İnsanı bir yana bırakıp sen zamanı kötülersin. Zamanı yerme, insanları kötüle. Sen bozüksun onun için dünya da bozuldu. Niçin bu dünyaya sitem ediyorsun?” (Yüknekî, 2019, s. 101).

İyi insanın toplumda kendini gizlemesi ve ortaya çıkmaması hem bir sebep hem de bir sonuç olabilir. İyi insanlar konuşup uyarma görevini yerine getirmediğinden ve sorumluluk almadığından toplum bu halde denilebileceği gibi, kamu düzeninin sürekli olarak liyakatsiz, çıkarıcı, ikiyüzlü insanları tercih etmesi, iyi insanların sessizce bir köşeye çekilip artık ortaya çıkmak istememesi sonucunu doğurabilir.

Şairin bir diğer şikâyeti de adaletsizliktir. Aslında şairin toplumsal düzenin bozukluğuyla ilgili olarak üzerinde durması gerek ilk konunun adaletsizlik olması beklenebilir. Ancak şair adalet konusuna devlet düzenindeki işleyişi eleştirirken değinmiş ve bunu liyakat, çıkar ve ikiyüzlülükle birlikte zikretmiştir. Bilindiği gibi söz ve uygulamalarında hakkaniyetli davrandığı için kendisinden hoşnut olunan kimselere “adil” denir. Adalet kelimesi, zulmün zıddıdır. Bunun yanı sıra adalet kelimesinin içiresinde “sapma” anlamı da vardır. Bu durum daha çok adil olması beklenen

kimselerin adaleti kullanarak keyfi ve nefsi uygulamalara başvurup haksızlık yapmalarını ifade eder (Migati, Masarani & Ed-Dendesi, 2006, s. 688). Tanıma göre adaletin olmadığı yerde liyakatsizliğin, çıkarıcılığın ve bunun sonucu olarak ikiyüzlülüğün olması doğal bir sonuçtur. Dolayısıyla şairin yönetici kadroyu eleştirirken bu kavramları hep birlikte kullanması oldukça dikkat çekicidir. Çünkü devleti temsil eden kimseler adalete göre iş yapmazsa, liyakatsiz insanlar çıkardan dolayı başköşeye konabilir, bunu fark eden halk da ikiyüzlülüğü bir çıkış kapısı olarak görebilir. Bu sebeple adaletsizliğin devlet işlerinin bozulmasıyla yakın bir ilişkisi olduğu söylenebilir. O halde yönetici kadronun liyakatsizliği, ahlaki yozlaşmanın nedenleri arasında sayılabilir.

“Bütün düşündükleri yaptıklarının doğru ve iyi olduğuna inandırılmış bir yöneticinin veya yönetici kadronun çok geçmeden eğriyi doğruyu ayırt edemez bir duruma gelmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Daha da kötüsü, onların bu tutumlarının adım adım toplum katına yayılarak, çoğu kişinin “ben yaptım, oldu işte!” biçiminde ölçsüz bir sorumsuzluk içine sürüklenmesidir. Nasıl çocuklar davranış modeli olarak ana-babalarını seçerlerse, toplum bireyleri de davranışlarında, törellik konusunda kendini güdenleri örnek almak eğilimindedirler” (Enç, 1997, s. 296).

“Kim ikiyüzlüyse saygın adamdır. Kendine rağbet edilmesini dilersen git ikiyüzlü ol. Haklı olana, hakkını kullanma yolları tıkanmıştır. Haksız olana ise bütün yollar ger geniştir” (Yüknekî, 2019, s. 101).

Yaşadığı dönemin bozukluğuyla ilgili şairin ele aldığı son konu dünya malına düşkünlüktür. İnsanın mal biriktirmeye karşı duyduğu hırsı anlayamayan şair bunun birey için kaygıdan başka bir şey üretmediğini dile getirmekte ve böylece bireyin bugünü kaçırdığını söylemektedir. Yarın ise o birey için büyük bir yüküdür.

Anamalcı değerler hiyerarşisinde anamal ya da diğer bir ifadeyle sermaye, emekten daha yüksektedir. Biriktirilmiş nesnelere yaşam göstergelerinden daha üstün tutulur. Bu nedenle nesnelere, insandan daha değerlidir (Fromm, 2006, s. 95). Dolayısıyla insanın eşyayla olan ilişkisinin insanın insanla olan ilişkisini doğrudan etkilediği söylenebilir. Mal biriktirmeye düşkün bir toplumda insan, düşlediği ve arzu ettiği sermayeye ulaşmak için kullanabileceği ve sömürebileceği tek varlık yine insandır. Böyle bir düzende insan hem kullanan hem de kullanılanı veya hem sömüren hem de sömürülendir. Oysa İslam'ın öngördüğü toplumsal ahlak düzeninde sermayenin asıl sahibi Allah olduğundan (Kur'an: 77/1) mal,

insanı ve insanla ilgili her şeyi var ve imar etmek için kullanılması gereken geçici bir nimet olarak görülür:

“Nefsin mala karşı niçin bu kadar hırslı davranmaktadır? Gönlünde mal üzüntüsü, dilinde hep malın sözü vardır. Kendin gidersin, bu malda ele kalır. Sarınacak kefeni bile utandıkları için verirler” (Yüknekî, 2019, s. 103).

Edep Ahmed toplumsal düzenin bozukluğuyla ilgili ele aldığı hususlara eserinin sonuna doğru değinmiş ve adeta bireye “şayet insan olma serüveninde tüm bu saydığım güzel özelliklere sahip olma uğraşı vermezsen, bugün bizim toplum olarak yaşamış olduğumuz reziletleri senin de görmen uzak bir ihtimal değildir” mesajını vermek istemiştir. Daha sonra iç dünyasına dönüp yaşamış olduğu iç yakıcı durumu anlamlandırma yoluna giden şair, bunu yaparken dünya hayatının aldatıcılığını ve faniliğini kendisine hareket noktası olarak seçmiştir. “Peki, neden dünya hayatı böyle?” sorusuna ise şair, “Allah’ın takdiri ve hükmünün bu şekilde gerçekleştiği” yönünde cevap vermiştir:

“Ey dünya üzerinde egemen olup dünyayı bazen övüp bazen de yeren kişi, bil ki her gelen iş, o Kadir-i Mutlak olan Allah’ın hükmüdür; insanın her karşılaştığı şey onun emri iledir. Dünyaya bu türlü sövme ve azarlama nedendir? Ayağa diken kader ile batar. Geyiği tuzağa düşüren kaderdir. Başa gelen her şey kaderdendir. Anlayışsızlar ise onu sebepten bilirler. Havada uçan kuşlar kader ile bazen bir kafese, bazen de kola konarlar. Sana ıstırap, ona hazine bağışlayan Allah’tır. Ey mustarıp kimse, ıstıraptan şikâyet etme” (Yüknekî, 2019, s. 103-105).

Bir edep ve öğüt kitabı olan *Atebetü’l Hakâyık*, insan ve toplumla ilgili basit ama temel bir gerçekliği tarihin yanılmaz tecrübesiyle dile getirmektedir. İlk insandan bu yana insanın çevresi ve kullandığı aletler sürekli değişse de değişmeyen tek şey onun psikolojik zaaf ve yetenekleridir. Toplumda suçun ve dolayısıyla ahlaksızlığın temeli çoğu kez düşük ekonomik standartlara dayandırılmaya çalışılsa da tarihi gerçekler devletlerin maddi olarak yüksek bir refah seviyesine eriştikten sonra çökmeye başladığını göstermektedir. İnsan dünya hayatının çekiciliği karşısında bireysel olarak savaş verse de toplumların bu savaşta galip gelme ihtimali yok gibidir. Bu durum, o kadar açık ve net bir gerçeklik olmasına rağmen ölüm gerçeği gibi hep bastırılmış ve belki de ölümün bastırılması sonucu göz ardı edilmiş, büyük ve bir o kadar da acı bir ihmaldir. İlahi dinlerin bu zaaf ve yeteneklerden kaynaklanan problemlerden dolayı ortaya çıktığı söylenebilir. Düşünür ve şairlerin her devirde eserlerine konu olan,

insanın silikleşip kaybolmasına, toplumların helak olmasına, savaşlarda sayısız insanların ölümüne sebep yine hep ihmal edilen bu gerçekliktir. Dolayısıyla insan her daim iyi olmaya, iyi düşünmeye, iyi yapmaya gayret etmekle mükellef olmasına rağmen, günün birinde zaaf gösterdiğinde toplum olarak bunun acısını çekmek gibi bir kader kısılcı içerisinde hayatını sürdürmektedir. Bu sebeple ideal insanın önemi büyüktür. Bir devletin eğitim ve kültür işlerinin en temel hedefi, söz konusu ideal insanı yakalamak ve bu konuda en küçük bir ihmale dahi göz yummamak olmalıdır. Ancak bu söylendiği kadar kolay bir iş değildir. Çünkü ideal insan hedefini gerçekleştirecek olan yine zaaf ve yeteneklerle donatılmış insanın kendisidir. İşte bu çıkmaz içerisinde hayat bir anlamlandırma sürecine ihtiyaç duyar ki Edip Ahmed'in bu kısa ve özlü eseri ideal insan ve ahlaki yozlaşma arasında gidip gelen toplumların serüvenini "insanın kaderi" olarak görmüştür.

Sonuç

Ahlaki hayat, temelleri değerle atılmış, sınırları değerle çizilmiş ve en yüce değer uğruna adanmış bir yaşamı ifade eder. Tam bir değer dünyası olan bu hayat doğrudan karakter ve kişiliğin oluşumuna etki edeceğinden haliyle insanın duygu düşünce ve davranışlarını şekillendirecektir. Burada kastedilen sadece dini değerler değildir. Hiçbir değer kabul etmeyen, dinle ilişkisi sadece kültürel düzeyde kalan ve kendisini seküler bir kişilik olarak tanımlayan bireylerin dahi karakterlerini ve kişiliklerini oluşturan bir değer dünyaları vardır. İster dini ister seküler olsun her iki durumda da birey, sahip olduğu değerleri biçimlendiren bir yüce değere daha sahiptir ve yaşamını ona göre düzenlemeye ve bu uğurda hayatını ikame etmeye çalışır. Dolayısıyla insan, uğruna yaşamını sürdürdüğü en yüce değeri kadardır. Bu en yüce değer 'Tanrı' olabileceği gibi mevki makam, şehvet, şöhret, mal mülk ve ideoloji de olabilir.

İslam kültüründe Allah'ı en yüce değer olarak görmek O'nun ahlakıyla ahlaklanmak anlamına gelir. *Atebetü'l-Hakâyık*'ın hemen hemen tamamı bu yaşam felsefesinin en kısa yoldan nasıl gerçekleşeceği üzerinde dururken, eserin sonuna doğru ulaşılamayan bu amacın toplumsal tezahürleri hakkında bilgi vermektedir. Erdemsiz ve sorumluluk gerektirmeyen bir hayat tarzı için çaba sarf etmeye gerek yoktur. Bu hayat tarzı kendiliğinden oluşabilir, spontanedir ve bireyin arzu ve isteklerine göre şekillenir. Menfaatperest biri olmak için özel bir gayrete gerek yoktur, nefse uymak yeterlidir. Ancak bireyin bilgili olması ve her daim ilmin peşinden koşması, dilini koruması, yardımsever ve cömert olması, hilm sahibi olması, iyi arkadaşlar edinmesi, alçakgönüllü olması ve hayatında ölümle yok

olmayacak bir anlama sahip olması oldukça yoğun bir çaba ve gayret gerektirir. Bu bağlamda Edip Ahmed eserinde mescit, beynamaz ve ibadet kelimelerini sadece bir kez kullanırken ahlaki erdemler üzerinde fazlaca durması ve ideal insanı bu erdemler ve değerler üzerine inşa etmeye çalışması boşuna değildir. Aslında bu durum dini hayatla ilgili öte dünya mutluluğunun, büyük ölçüde inanç ve formel ibadetler (namaz, oruç, hac, zekat) üzerinden kurgulanmasına bir tepki olabilir. İşini sağlam yapan, güvenilir, vefalı, alçakgönüllü ve adil bir bireyin cennetteki karşılığında çok namaz, oruç hac, zekât ve umreyle telafi edilmeye çalışılan dindarlık tipi, şaire göre eksiktir ve sonuçları ağır olabilir. “Allah bilgiyle bilinir. Bilgisizlik yüzünden öz eliyle put yapıp ve sonra bu yaptığına “Rabb’im budur.” diyen o kadar çok insan var ki.” diye yakınan içinde yaşadığı Müslüman toplumu eleştiren şairin bu ironisinin arkasında bilinçsiz ve ahlaktan yoksun, şekle dayalı ve çıkarıcı bir ibadet anlayışı yatabilir. İdeal insanın olmadığı yani ahlaki bir yaşam tarzının egemen olmadığı toplumlarda ise şaire göre öncelikle vefa kaybolur. Bu toplum, inandığı gibi yaşamayan, çıkarıcı, liyakate ve adalete önem vermeyen, iyi insanların susup bir köşeye çekildiği ve dünya malına oldukça düşkün bireylerden oluşur. Bu durumu kıyamet alameti olarak gören şairin psikolojisi, içinde yaşadığımız çağa isyan eden bizlerden farklı değildir. Yine de şair bütün bu olanları Allah’ın takdirine bağlamayı ihmal etmemekte, dünyanın kaderini, insanın ahlaki yapısına yani onun psikolojik zaaf ve yeteneklerine bağlamaktadır.



KAYNAKÇA

- AYIK, H. (2018). *Ahlak Sorunumuz*. Rize: Önce Kitap.
- BAUMEISTER, R. F. (1991). *Meanings of Life*. New York: The Guildford Press.
- ENÇ, M. (1997). *Bitmeyen Gece: Evrenin Tüm Karanlığı Tek Mum Işığını Bile Köreltemez*. İstanbul: Ötüken.
- FESTINGER, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*, Illinois: Row – Peterson Company.
- FROMM, E. (2018). *İnsan Olmak Üzerine*. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- FROMM, E. (2006). *Sağlıklı Toplum*. Trc. Yurdanur Salman & Zeynep Tanrıseven. İstanbul: Payel Yayınları.
- FROMM, E. (1994). *Sevginin ve şiddetin kaynağı*. Trc. Yurdanur Salman & Nalan İçten. İstanbul: Payel Yayınevi.
- GÖKA, E. (2011). *Geçimsizler: Kişilikleri Tanıma ve Geçinmeyi Kolaylaştırma*

Kitabı. İstanbul: Timaş.

GÜLENSOY, T. (1991). "Atebetü'l Hakâyık", Türkiye Diyanet Vakfı İslam İslam Ansiklopedisi İstanbul: TDV Yayınları.

IZUTSU, T. (2016). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Trc. M. Kürşad Atalar. 4. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları.

MIGATI, M. B., MASARANI, M. Z. & ED-DENDESİ, A. A. (2006). *El-Kutuf min Luğati'l Kur'an*, Beyrut: Mektebetü'l Lübnan.

ÖZÇELİK, K. (2019). "Atebetü'l Hakâyık ve Risaletü'n Nushiyye'de İkili- Karşıt Anlatım" Yunusun Dili, ed. Alim Yıldız, Yusuf Yıldırım, Ordu: Rumi Matbaa.

PAYOT, J. (2019). *İrade Terbiyesi*. Trc. Hakan Alp. 4. Baskı. Bursa: Ediz Yayınevi.

PHENIX, P. H. (1964). *Realms of Meaning*. USA: McGraw-Hill Book.

TARIK, R. (2003). *İslam: Medeniyetlerin Yüzleşmesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları).

YILDIRIM, A. & ŞİMŞEK, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 11. Baskı. Ankara: Seçkin Yayınları.

YÜKNEKÎ, E. A. (2019). *Atabetü'l-Hakâyık*. Haz. Serkan Çakmak, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

YÜKNEKÎ, E. A. (2013). *Günümüz Diliyle Atabetü'l Hakâyık Gerçeklerin Eşiği*. Haz. Yaşar Çağbayır, 2. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.



MORAL CORRUPTION, IDEAL INDIVIDUAL AND THE MEANING OF LIFE IN CONTEXT OF ATABETU'L HAKÂYIK

© Behlül TOKUR^a

Extended Abstract

Atebetü'l-Hakâyik, which is one of the most important pieces after Kutadgu Bilig within Turkish Literature in the Islamic period, is written by Edip Ahmed in the first part of the 12th century. In addition to being advice and propriety book, this piece strongly addresses the disappointment and protest of the poet towards his age.

Atebetü'l-Hakâyik discusses the approved and unapproved characteristics of the individual ideal, it additionally makes a moral criticism on the religious life of his society by mentioning about all parts of the social structure:

“The worship became a show, and the devout converted to a metaphor. Pub districts got developed and masjids got ruined. The scholar gave up the actions and the ascetic quitted taqwa. Wise people make sama prayer by inventing a new dance. Right people cannot find a way to defend themselves. However, wrong people have all the opportunities. Public enslave themselves to rich people by deeming them important, and however, when seeing poor people, they go another way by ignoring the poor ones...”

In this regard, this piece has two essential themes as follows: (a) his recommendations towards being the individual ideal and (b) his warnings which emphasize that not having a deeply religious life comes with moral problems.

Atebetü'l-Hakâyik strongly describes the social life of that period. It can be clearly seen that the advice and related feelings such as hurt, protest, hope, hopelessness, acquiescence have an influence on the content of the book and

^a Assoc. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, b.tokur@aybu.edu.tr

give an impression which makes us say that Edip Ahmed also lived what we lived.

The poet seeks the individual ideal everywhere in his book. He wants to see the individual ideal; however, when pursuing this aim, he also knows that goodness can increase via the good people. Therefore, he draws attention to the subject of good friend, which is the last characteristic of the individual ideal. The poet says that whoever has a good friend becomes a good person by himself and acknowledges that people would have more favor because of having a good friend. However, he emphasizes that the most important thing in friendships is goodness; it is not about doing something wrong. No matter how careful and master the individual is, he or she might do wrong or might have shortcomings. For this reason, the poet points out the importance of realizing the difference between wrong and evil in the friendships while stating that people who leave their friends because of their faults will not find a person around.

According to Edip Ahmed, being knowledgeable, keeping the language strong, considering the meaning of life; being helpful-generous, humble, and benign, and having good friends are the minimum necessary characteristics which make people reach the goal of the individual ideal. Even in a minimum level, it is not easy to reach this goal because Edip Ahmed addresses that the individual should keep himself/herself away from ignorance, having big mouth, absurdity, stinginess, arrogance, and greed. As moral life does not require a certain time, circumstance, and level, it comes with attention, concentration, and permanent dynamism. Since weakness will make the individual and the society to have problems with attention, concentration, and dynamism, it will bring with many religious and socio-psychological problems like freeloading, laziness, making a fast buck, self-seeking, and so on.

The path of the individual ideal is possible to follow; however, it is also quite difficult to practice and maintain despite all as this way conflicts with the interests of the human being. Moral life is not like other parts of life because moral lifestyle initially keeps the personal interests waiting, does not reward immediately, and makes people lose in a short time. When people cannot get the rewards of their moral behaviors in the short time, they might have misgivings which are stated with the following adages: "Sickness is stemmed from the goodness," "Do good things so that you can find evil." Thereby, these people might lose the superior moral life's source, which is the belief referring to that goodness is essential, and the evil is temporary. Such

weakness of belief might lead both individuals and societies to a stalemate which may also be called as moral deadlock. By this stalemate, the individual loses his/her belief in justice, compassion, fidelity, and trust.

In the view of Edip Ahmed, the individual ideal who finds own value within the tradition of Islamic thought is a developmental existence who is taught the names of the things by Allah, has the power of getting knowledge, has the divine support for getting knowledge, and is the responsible (Khalifa). Therefore, in the tradition of Islamic thought, the individual is a being who does not go beyond the scope of the divine, develops within its boundaries, and aims to mature. However, in the tradition of Western thought, the development of humanity occurs in the consideration of Prometheus. Nonobedience to God and stealing the knowledge, power, and freedom from the Gods are symbolized with the stealing of the fire. With this regard, Prometheus represents insurrection and repudiation. In the case of Christian theology, the primitive man is the symbol of the fall, sinful, and even could not atone for his sin. Even though all human beings are similar, Edip Ahmed's proposal of the human style who goes between being the individual ideal and having protested moral corruption is different in the context of the meaning and the goal than one who is offered by the tradition of Western thought. Namely, this human-style differs regarding what to do and where to get the power to do it throughout life. Human being neither is an insurgent nor an existence who is exiled to the earth as a sinful. Within the life course, his preferences will determine if he is good or bad. Consequently, the individual ideal and the moral corruption discussed in *Atebetü'l-Hakâyık* represent the tradition of Islamic thought.

This study aims to examine *Atebetü'l-Hakâyık* in the context of the individual ideal and moral corruption. The main problem of the study comprises the needed characteristics of the individual ideal who is in the moral corruption deadlock. By a socio-psychological approach, this research discusses the themes of the individual ideal and the moral corruption within the consideration of value, religion, world life, and the search for meaning.

Keywords: Psychology of Religion, Edip Ahmed, *Atebetü'l-Hakâyık*, The Individual Ideal, Moral Corruption, The Meaning of Life.





bilimname XL, 2019/4, 195-228
Geliş Tarihi: 08.08.2019, Kabul Tarihi: 24.11.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.604149>

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN, SİHİR, BÜYÜ VE TABİATÜSTÜ GÜÇLERLE İLGİLİ TUTUMLARININ İNCELENMESİ

● Saffet KARTOPU^a

● Abdurrahman ÜNALAN^b

Öz

İnsanoğlu var olduğu günden itibaren bilinmeyene karşı merak içerisinde olmuştur. Nitekim edebi ve kutsal metinler, arkeolojik kalıntılar, mağaraların duvarlarına yapılmış olan resimler, heykeller vb. incelendiğinde hemen her toplumda sihir büyü ve tabiatüstü güçlere başvurulduğu görülmektedir. Bu noktada günümüz modern toplumunda yaşayan bireylerin sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle alakalı tutumlarının belirlenmesi, bu inançların sürekliliğini anlamak açısından önem kazanmaktadır. Toplumun genç ve görel olarak eğitilmiş bir kesimini oluşturan üniversite öğrencilerinin konuyla ilgili tutumlarını ortaya koymak, toplumun gelecekteki değerlerini ve eğilimlerini yordamak açısından elverişli olacaktır. Bu amaçla makale üniversite öğrencilerinin cinsiyet, eğitim alınan fakülte türü, akademik başarı, aile dindarlık ve özne dindarlık değişkenleri açısından sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle ilgili tutumlarını belirlemeye odaklanmaktadır. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinde İlahiyat Fakültesi (N:100, %24,6), Edebiyat Fakültesi (N:100, %24,6), İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (N: 103, %25,3), Güzel Sanatlar Fakültesi (N: 46, %11,3) ve diğer fakültelerin (N: 58, %14,3) öğrencilerinden tesadüfi yöntemle belirlenen 407 kişiden oluşan örneklem grubunun sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle ilgili tutumları nicel bir araştırmayla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmada Frekans ve Chi-Square'den yararlanılmış olup, verilerin değerlendirilmesinde ve hesaplanmış değerlerin bulunmasında SPSS 16.0 istatistik paket programı kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, cinsiyetin, fakülte türünün, akademik başarı düzeyinin, aile dindarlığı ve özne dindarlık algılarının sihir, büyü ve tabiatüstü güçlere karşı tutumlarda etkili olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Sihir, Büyü, Tabiatüstü Güç.

^a Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, skartopu@ksu.edu.tr

^b Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, abdurrahman.unalann@gmail.com



EXAMINATION OF ATTITUDES OF UNIVERSITY STUDENTS RELATING WITH WITCHING, MAGIC AND SUPERNATURAL POWERS

Humankind has always been curious about unknown particulars since starting day of their existence. Hence, when literature and holy texts, archaeological remains, paintings made on the cave walls, sculptures have been examined, it is seen that in almost each community there have been applications regarding witching, magic and supernatural powers. At this point determining attitudes of individuals living in today's modern community regarding witching, magic and supernatural powers bears importance for understanding continuity of these beliefs. It would be beneficial for revealing the attitudes university students constituting the young and relatively educated segment of community regarding the subject and to predict future values and tendencies of community. For this purpose article focuses on determining attitudes of university students with respect to the variables of gender, type of education faculty, academic success, family piety and subjective piety, in relation to witching, magic and supernatural powers. It has been tried to reveal the attitudes of sample group being composed of 407 people who were determined by random method among students of Faculty of Theology (N:100, 24,6 %), Faculty of Literature (N:100, 24.6 %), Faculty of Business Administration and Economics (N: 103, 25,3 %), Faculty of Fine Arts (N: 46, 11,3 %) and other faculties (N: 58, 14,3 %) of Kahramanmaraş Sutcu Imam University regarding witching, magic and supernatural powers by conducting a quantitative research. In the research Frequency and Chi-Square test has been used and in the evaluation of data and finding of calculated values, SPSS 16.0 statistical package program has been used. As a conclusion in the study it has been determined that gender, faculty type, academic success level, and religiosity were influential in the attitudes had against witching, magic and supernatural powers.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Sihir, büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma güncelliğini hiçbir zaman kaybetmeyen bir davranışı şeklidir. İnsanoğlunun tabiatüstü güçlerle olan geçmişi çok eskilere dayanmaktadır. Daha yazıyı bulmadan insanların büyüsel eylemelere başvurduklarına dair kanıtlar vardır. İlk insanlar önüne geçemedikleri olayları alt edebilmek için, bazı davranışlar geliştirmişler ve bu davranışlar sonucu büyüsel eylemleri ortaya çıkarmışlardır (Çığ, 2005, 105). İnsanoğlu varlığının ilk anından itibaren

bilinmeyene karşı merak içerisinde olmuştur. Tarihsel süreci incelediğimizde hemen hemen her dönem bu merak duygusu karşımıza çıkmaktadır. Büyük oranda merak duygusu ve başkaca sebepler, insanları yaşadıkları psikolojik olaylar ve farklı inançların da etkisiyle tabiatüstü üstü güçlere başvurmaya yönlendirmiştir. Bu anlamda belirsizliği giderme ve geleceği bilme arzusu, tıbbi/biyolojik rahatsızlığının kaynağını büyüye bağlama, bireysel merakların tatmini gibi nedenler sıralanabilir.

Bu arayış sonucunda birey cinci, büyücü, falcı, muskacı vb. ruh sağlığı alanında hiç eğitimi olmayan kişilere başvuran ve başvuru sonucu çok sayıda suiistimal edilen bireyler karşımıza çıkmaktadır (Kaya-Bozkur, 2017, 129). Malinowski (1990) büyüü, büyüsel eylemler yapan kişilerin elinde bulundurduğu kutsal değerleri istismar edip ve büyü yapan/yaptıran kişilerin menfi duygular ile hareket ettiği, her şeyi bildiklerini söyleyip insanların aldatıldığı bir saha olarak tanımlamaktadır. Bu araştırmanın hedeflediği şekilde günümüz modern toplumunda yaşayan bireylerin sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle alakalı tutumlarının belirlenmesi, bu inançların sürekliliğini, etkisini ve boyutlarını anlamak açısından önemlidir. Böylece toplumun sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle ilgili tutumlarını ortaya koymak, toplumun gelecekteki değerlerini ve eğilimlerini yordama imkânı sunacak ve kötü niyetli kişilerden korunma anlamında bilinçlenme ve farkındalık sağlanabilecektir.

A. Kavramsal Çerçeve

Sihir kavramı, sözlükte "bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek" manalarında kullanılmaktadır (Çelebi, 1997, 37: 170). Büyü kavramı ise, Eski Türk dilinde büyü; büyü, büyü şeklinde yazılmakta ve "sihirbaz, din adamı" anlamına gelmekteydi (Tanyu, 1992, 6:501). Sihir ve büyü kavramlarının yanında tılsım, efsun, muska (amulet), nazar (göz değmesi), rukye, azaim, nemime ve gammadlık, hiyel ve göz boyama, mana, fetiş, temime, allopatik büyü, tabu, fal, havas ilmi gibi kavramlar da benzer anlamlarda kullanılmaktadır. Malinowski büyüü, "bir amacın aracı olarak yapılan bir dizi saf pratik eylem" olarak tanımlamaktadır (Malinowski, 1990, 59). Frazer (1991, 14) "insanlık tarihinde büyü çağının din çağından önce geldiğini iddia eder. Eserinde büyüün, ilk çağlardan itibaren insanların dinlerinin ve dini ayinlerinin bir parçası olarak gördüğünden bahsetmiş ve dini inancın bir parçası olarak gördüğünü belirtmiştir.

Din fenomenolojisi bakımından büyüsel davranışları ele alındığında, insanın çevresinde olan nesne, kötü ruh ve hatta tanrıları kendi istediği

şekilde değiştirebileceği düşüncesine dayandığı görülür (Bonney, 2000, 127). Tanımları birlikte değerlendirdiğimizde büyü için, “tabiat üstü gizli güçlerle ilişki kurularak yahut kendilerinde gizli güçler bulunduğuna inanılan bazı tabii nesnelere kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler” denebilir (Tanyu, 1992). Sihar ve büyü eylemlerin kendi aralarında farklı türleri vardır. İyi niyetle yapıldığı söylenen büyüsel eylemlere “ak büyü” adı verilmiştir. Bireylerin hayatlarını düzene koymak, mallarını korumak, hastalıklara karşı korunmak gibi amaçlarla yapılan büyü bu türdendir. Malinowski (1990) bu büyü türü için, insanların kendisini daha da ileride görmek istemesi, isteklerini yerine getirmesi ve arzu ettiği şeylere kavuşabilmesi amacıyla yapılan, başvurulan büyü yöntemi demektir.

Bunun tam zıddı olarak tanımlanan “kara büyü” ise kötü niyetle yapılan büyüsel eylemlere verilen addır. Kara büyüde din tarafından yasaklanmasına rağmen, zaman zaman yapılan eylemin amacına ulaşması için kutsal metinler kullanılmaktadır (Tanyu 1992). Bu büyü türlerinde genellikle evliliklerin son bulması, insanların çeşitli hastalıklara sahip olması, sakat kalması ve hatta hayatını sonlandırmak gibi amaçlarla karşılaşmaktadır (Örnek, 1988, 145). Kara büyü tarih boyunca hoş karşılanmamış ve yasaklanmıştır. Hitit yasalarında kara büyü yapan kişinin alacağı ceza ölümdür (Çığ, 2005). Günümüzdeki büyü örneklerini incelediğimizde karşılaştığımız örnekler genel olarak ‘kara büyü’ olarak isimlendirilen büyüyle benzerlik taşımaktadır. Bunun yanında “aktif büyü” olarak isimlendirilen büyü çeşidi, güçlü bir şekilde parapsikolojik özelliğe sahip olduğunu söyleyen kişilerin, tabiat olaylarına bu gücü ile etki edip kontrol altına aldığını söyleyerek çeşitli dua-beddua, özel bazı sözlerle yaptığı büyüye denir (Frazer, 1991).

Günümüz Türk toplumunda genellikle “hoca” lakabıyla anılan kişilerin insanların işlerini yoluna koymak ve başlarına gelen sıkıntılara çözüm bulmak için birçok sebeple “okuma” ismini verdikleri eylemleri bu başlık altında değerlendirebiliriz. Bununla beraber “Pasif Büyü” ise dışarıdan gelebilecek olan kötü durumlara karşı savunma ve korunma amaçlı yapılan büyü türüdür. Bu büyü türünde en sık karşılaşılan yöntem özel güçlerle yüklü olduğu düşünülen nesnelere, yerlere ve insanlarla olan ilişkidir. Olumlu bir ilişki olabileceği gibi, bazı nesnelere, mekânların ve insanların uğursuz olduğu düşünülüp onlardan uzak durmak şeklinde de karşımıza çıkabilir. Örneğin, bebek bekleyen bir kadının bazı yemekleri yememesi, bazı mekânlardan uzak durması ve lohusalık döneminde olabilecek zararlı etkilere karşı uğursuz saydıkları bıçak, iğne, makas, nazarlık vb. nesnelere

uzak durması bunun bir örneğidir. Bu büyü türünde özellikle muskalar önemli materyallerdendir (Örnek, 1988). Pasif büyüde kullanılan bazı materyaller günümüzde erkek ve kadınların kullandıkları birer süs malzemesine dönüşmüştür (Challege, 1960, 28). Evlerde kullanılan nazar boncukları, çeşitli uğur eşyaları, hayvan figürleri vb. şeyler kullanım amaçlarına göre pasif büyü çeşidi olarak değerlendirilmektedir.

Günümüzde en çok karşımıza çıkan büyü türlerinden biri de “temas büyüsüdür.” Temas büyüsünde parçadan bütünü etkileme vardır. Yani bütünden alınan bir parça ile bütünü etkilemek amaçlanmıştır. Buradan hareketle, kişiden alınan saç, tırnak, diş ya da o kişiye ait kıyafet vb. şeylerle bireyi etkilemek ve etki altına almak amaçlanır. Örneğin Polinezyalılar, bu düşünceden hareketle, bir insanın ölümünü istediklerinde o şahsa ait bir kıyafet parçasını mezara gömerek onun ölümünü bekler (Örnek, 1966, 37). Örnekten de anlaşıldığı gibi parçadan bütünü etkilemek amaçlanmıştır. Diğer bir büyü çeşidi ise “taklit büyüsüdür.” Taklit büyüsünde ‘benzer benzeri yaratır’ düşüncesi hâkimdir (Örnek, 1988). Birçok toplumda görülen bu büyü çeşidinde en çok kullanılan yöntemler kesme, yakma ve parçalamadır. Zarar verilmek istenen kişiye benzer nesnelere meydana getirip, o nesne üzerinden işlem yapılır. Bu nesnelere genellikle karşımıza, bez bebek, çamur, sabun, balmumu, kütük vb. maddelerden yapılan nesnelere çıkar.

Tarihin her döneminde karşımıza çıkan sihir, büyü ve tabiatüstü güçler kullanılarak yapılan eylemler kendi içlerinde bazı materyallerle bütünleşmektedir. Büyüsel eylemlerin yerine getirilmesi için birtakım materyallere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu materyaller kimi zaman kutsal olarak nitelendirdiğimiz şeyler olurken kimi zaman farklı nesnelere çıkarılmaktadır. Bunları muska ve tılsımlar, uğurluklar, isim, sayı ve renkler, kutsal kitaplar, cinlerle ilişki kurma ve birtakım nesnelere başlıkları altında toplayabiliriz. Bu materyallerin hepsini farklı farklı büyü türlerinde görmekteyiz.

B. Tarihsel Arka Plan

Arkeolojik eserler insanoğlunun her zaman hayatında var olan sihir ve büyüün tarihinin M.Ö. binlerce yıl geriye gittiğini göstermektedir.¹ Malinowski bu konuda “ne kadar ilkel olursa olsun büyüsüz ve dinsiz toplum yoktur” demektedir (Malinowski, 2000, 70). İnsanlar her zaman kendi kontrolleri dışında gerçekleşen olaylara anlam bulma çabasındadırlar. Bu

¹ Krş.: Büyü ve Amuletlerle ilgili Yeni Asur Dönemi Eserleri, Şanlıurfa ve Kahramanmaraş Arkeoloji Müzeleri.

sebepten bireyler olaylara anlam yükleme çabasına girmiş ve büyücülüğün ilk adımlarını atmışlardır. Büyücülüğün ilk olarak nerede başladığı bilinmemekle beraber başlangıç yeri olarak özellikle Mısır ve Sümer uygarlıklarının inanç sistemlerinde bu tür işlemlere yer verilmesinden dolayı Orta Doğu kabul edilir. Babil diyarında yani Irak'ta ise bölgede yaşayan "Keldaniler" isimli topluluğun Astronomi ve Astroloji' de çok ileri gittiği ifade edilmektedir (Ateş, 2003, 195).

Antik Yunan büyücülüğünde cinler ve tabiatüstü varlıklarla iletişime geçilerek büyü yapmak yaygın bir davranış haline gelmiştir. (Ethar, 2002, 134). Daha sonra Romalılar ise on iki levhada büyücülüğe karşı olan yasayı da dikkate alarak büyüü boş ve anlamsız, büyücüleri de yalancı ve hilekâr saymasına rağmen Roma'da da büyücülük çok yaygınlaşmıştı (Russell, 1997, 74). Sümerler'de ölüm ve ölümsüzlük bugün olduğu gibi o dönemde de insanların heyecanlandığı bir ilgi alanı olmuştur (Malinowski, 2002, 43). Ölümsüzlük elde etmek için sürekli sihir ve büyü gibi eylemlere başvurulmuştur. Sümer efsanesinde Gılgamış'ın peşinde olduğu şey ölümsüzlük umuduuydu. Gılgamış türlü mücadelelerle ölümsüzlük otunu buluyor, fakat onu da yılan yiyor. Tamamıyla hayal kırıklığına uğramış olan Gılgamış büyük bir üzüntüyle şehrine geri dönüyor (Çığ, 2007). Eski Mısırdan günümüze kadar ulaşan kaynaklara baktığımızda sihir, büyü ve tabiatüstü işlemlerin varlığının Mısırlıların din hayatında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Kâhinler tarafından özel formüllerle yapıldığı söylenen büyü eylemleri eski mısırdaki çok yaygın hale gelmiştir. "Ölümler Kitabı" olarak adlandırdıkları kitaba kâhinler zaman zaman büyüsel formüllerini yazar ve kayıt altına alırlardı (Doğrul, 1958, 63). Orta çağda ise sihir yapanlar ve sihre başvuranlar çok ağır bir şekilde yargılanıyordu. Buna rağmen zamanla satolarda büyücü bulundurmamak moda haline gelmiştir (Atilhan, 1973, 97).

Büyüsel eylemler semavi dinler tarafından da hoş karşılanmamıştır. Yahudiliğin kutsal metinlerinde çokça bahsedilen sihir ve büyü çok net bir şekilde yasaklanmıştır. Yahudilikle beraber aynı şekilde Hristiyanlık'ta da sihir ve büyü eylemleriyle karşılaşmaktadır. Kilisenin çok net bir şekilde yasakladığı büyü, zamanla şehrin dışına doğru yayılmış ve orada devam etmiştir. Cahiliye Araplarının hayatında da kâhinler önemli bir yere sahiptiler. Kâhinlerin her şeye güçlerinin yetebileceği düşünülmekteydi. Bu inanç Arapları her türlü eylemlerinde onlara başvurmaya sürüklüyordu. O dönemde şairlik, cinlerle iletişim kurup bilgi alma mesleği şeklinde görülür duruma gelmiştir. Hatta Hz. Muhammed'i cinlerden ilham alan şair olarak adlandırıp kendine "Mecnun", "Büyülenmiş", "Büyücü", "Kâhin" gibi iftiralar atılmıştır (Ateş, 2003). Büyü konusuyla alakalı olarak kutsal kitabımız

Kur'an'a baktığımızda konu ile alakalı birçok ayet görmekteyiz. İslamiyet ile büyücülük büyük günahlardan sayılmıştır. Kur'an ve hadislerde büyü ve büyücülük açık ve kesin bir şekilde yasaklanmıştır. İslamiyet büyüünün niyetine bakmaksızın Allah'a şirk koştukları olarak yorumlar. Kur'an-ı Kerim'de büyü kelimesinin Arapça karşılığı olan "sihir" kelimesi kullanılır. Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan meal üzerinde yapmış olduğumuz çalışma sonucu Kur'an'ın 30 farklı ayetinde "sihir" yine aynı şekilde 30 farklı ayetinde de "büyü" kelimesini görmekteyiz. Sihir kelimesi daha çok günümüzde meşhur olan illüzyon kelimesine denk gelen anlamlarda kullanılırken, büyü kelimesinin vurgulama yaptığı anlamlar daha çok inanç bağlamında noktalara vurgulama yapmaktadır. Söz konusu kelimelerin zikredildiği ayetlere bakıldığında zaman en çok Hz. Musa ve Harun'la (35), sonra Hz. Muhammed'le (17) ilgili ayetlerde geçtikleri; ayrıca Hz. İsa ile ilgili iki, Salih, Şuayb ve Süleyman'la ilgili olarak da birer ayette zikredildiği görülür. Kur'an'da, birçok peygamberin büyücülükle itham edildiği ve bunu yapanların inkârcı olduğu bilgisi yer alır.

Kur'an'a göre sosyal bir olgu olan sihir, halkı aldatmadan ve onlara zarar vermeden başka bir şey değildir (Bakara Suresi, 2/102; Tur Suresi, 52/14-15; Kamer Suresi, 54/2; Müddessir Suresi, 74/24). Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de muhtelif yerlerde Hz. Musa, Firavun'a gidince "bunun apaçık bir büyü" (en-Nevm Suresi, 27/113), "uydurulmuş bir sihir" (Kasas Suresi, 28/36), "Musa'nın da büyülenmiş biri" (İsra Suresi, 17/101), "çok yalancı bir sihirbaz" (Gafir Suresi, 40/24), "büyücü veya deli" olduğunu; Musa ve Harun'un, "birbirlerini destekleyen iki sihirbaz olduklarını iddia ettikleri" (Kasas Suresi, 28/148) kaydedilmekte; bu iftira ve inkarları sonucu üzerlerine azap gönderilince de Musa'ya gelerek: "Ey büyü, rabbine dua et üzerimizdeki azabı kaldırsın, biz doğru yola gireceğiz" diye yalvardıkları, kendilerinden azap kaldırılınca da sözlerinden döndükleri bildirilmektedir (Zuhruf Suresi, 43/46-50).

"Sihir" ve "büyü" kavramı, Hz. Peygamber'in sözlerinde de kullanılmaktadır. Söz buraya gelmişken İslam'ın ikinci kaynağı hadis-i şeriflerde konumuzla yani sihir ve büyü ile ilgili olarak neler buyurulduğunu hadis külliyatında yer alan bütün rivayetleri değil, sadece muteber sayılan kaynaklara giren haberleri ele alıp değerlendireceğiz. Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerde sihir ve büyüünün şirk ve insanı mahveden büyük bir günah olduğu bildirilir (Buhari, Vesaya, 23; Tıb, 48; Hudud, 44; Müslim, iman, 145; Nesai, Tahrim, 19). Kimi hadislerde de "sihir" yapan kimsenin şirkle nitelendirildiği göze çarpmaktadır;

“Düğüm atarak üzerine üfleyen kimse sihir yapmıştır. Sihir yapan ise, şirk koş-muştur. Üzerine bir şey takan kimse, (taktığı şeye) güvenmiş olur” (Nesai, Tahrîm, 117).

Buhari Kitabü't-Tıbb'ın 47-52. bablarını sihir konusundaki rivayetlere ayırmıştır. İmam Buhari, 47. babın başında Kur'an-ı Kerim'den Bakara suresinin 102, Taha suresinin 66, 69, Enbiya suresinin 3. ve Felak suresinin 4. ayetlerine yer verdikten sonra Beni Züreyk' ten Lebid b. A'sam adında kişinin Resullullah'a sihir yaptığını bildiren Hz. Aişe rivayetini nakleder.

İslamiyet'te Kur'an ve hadislerle sihir ve büyü yapmak en büyük günahlardan sayılmış ve büyü'nün her türü yasaklanmıştır. Peygamberler dönemine baktığımızda peygamberlerin sık sık büyücülükle itham edildiği ve bunun hiç hoş karşılanmadığı görülmektedir. Orta Asya Türklerinde ise İslam dinini kabul etmeden önce Şamanizm adı verilen bir din hâkimiyeti vardı. Mensubu oldukları bu dinde Kam (Şaman) adı verilen din adamlarının tabiplik ve üfürükçülük yapmasıyla beraber büyü, sihir ve falcılık gibi faaliyetler yaygınlaşmıştır (Eliade, 1999, 22). Bu anlamda tarihsel süreçte büyü'lü güçlere başvurma yönteminin süreklilik arz ettiği ifade edilebilir.

C. Saha Çalışmasının Uygulanması ve İstatistiksel İşlemler

Uygulama Nisan 2019'da gerçekleştirilmiştir. Bir anket formunun doldurulması ortalama olarak 20-25 dakika arasında sürmüştür. Anket formları Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğrencilerine yüz yüze görüşülerek, anketör yardımı alınmadan doldurulmuştur. 450 adet anket örnekleme uygulanmıştır ancak hatalı ve eksik doldurular nedeniyle 43 anket çıkarılmış ve 407 anket istatistiksel analize dâhil edilmiştir.

D. Denenceler

1. Sihir, Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Karşı Tutumlar Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Değişmekte midir?

1a. Kızlar yanlarında sihir, büyü, cin vb. şeyler konuşulmasından erkeklere göre daha çok etkilenir.

1b. Farklı Fal türlerine başvurma tutumu cinsiyete göre değişiklik gösterir.

1c. Tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurma tutumu fakülte türüne göre değişiklik gösterir.

1d. Medyum söylemlerine atfedilen değer fakülte türüne göre değişiklik gösterir.

1e. Dilekte bulunma tarzı akademik başarıya göre değişiklik gösterir.

1f. Büyünün kaynağıyla ilgili atıf yapma akademik başarıya göre

değişiklik gösterir.

2. Sihir ve Büyü Tabiatüstü Güçlere Karşı Tutumlar Dindarlık Algılarına Göre Değişmekte midir?

2a. Aile dindarlık algısı ile büyü deneyimi;

2b. Aile dindarlık algısı ile büyüye başvurma nedenlerinin çeşitliliği;

2c. Öznel dindarlık algısı ile büyüünün gerçekliğine inanma tutumu;

2d. Öznel dindarlık algısı ile sevilmeyen birine büyü yaptırma davranışı;

negatif yönde ilişkilidir.

E. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi olarak belirlenmiştir. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesinin 2018-2022 stratejik planlaması verilerine göre öğrenci sayısı 39.209'dur.² Araştırma Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesine bağlı beş fakülte/bölümde lisans düzeyinde eğitim gören ve basit tesadüfi yöntemle seçilen 217'si kız (%53,3) ve 190'ı erkek (%46,7) olmak üzere toplam 407 öğrenci üzerinde Mart 2019'da gerçekleştirilmiştir.

F. Sınırlılıklar

Bu araştırmadan elde edilen bulgular üç temel sınırlılığa sahiptir:

1. Seçilen örneklemde kaynaklanan sınırlılıklar vardır. Bu araştırma kendi örneklemiyle sınırlıdır. Çünkü elde edilen veriler belli bir grup üzerinde gerçekleştirilen bir ankete dayanmaktadır. Dolayısıyla başka gruplar üzerinde gerçekleştirilecek bir çalışmada daha farklı sonuçlara ulaşabilmek mümkündür.

2. Çalışma boyu lamsa değil, kesitseldir. Bu sebeple ulaşılan bulguları çalışmanın yapıldığı zamana ve duruma göre yorumlamak gerekir.

3. Araştırmada katılımcıların sihir, büyü ve tabiatüstü güçlere inanma tutumlarını etkileyebileceği düşünülen bazı faktörler incelenmiştir. Araştırma sonuçları incelenen bu faktörlerle sınırlıdır.

G. Saha Çalışmasının Uygulanması ve İstatistiksel İşlemler

Araştırmanın verilerini toplamak amacıyla Kişisel Bilgi Anketi ve Sihir, Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Karşı Tutumların belirlenmesine yönelik anket kullanılmıştır. Anket formu, değişkenler ve kanaat soruları olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Sosyo-demografik değişkenler; yaş, cinsiyet, eğitim,

² Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018-2022 Stratejik Planı, 2018.

fakülte türü, büyü, fal vb. şeylere başvurup vurmama, dindarlık değişkenleri ile incelenmektedir.

Kanaat sorularında büyü algısı; büyü inancı, büyüünün kaynağı, büyüye başvurma durumu, büyüünün etki boyutu, sihir ve büyü içerikli yapımlardan etkilenme durumu, sihir, büyü fal vb. inanma sebebi boyutlarıyla ele alınmıştır. Uygulama Nisan 2019'da gerçekleştirilmiştir. Bir anket formunun doldurulması ortalama olarak 20-25 dakika arasında gerçekleşmiştir. Anket formları Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğrencilerine yüz yüze görüşülerek, anketör yardımı alınmadan doldurulmuştur ve 450 adet anket örnekleme uygulanmıştır. Ancak özensiz ve eksik doldurma vb. nedenlerle anketlerden 43'ü değerlendirme dışı bırakılmış ve 407 anket istatistiksel analize dâhil edilmiştir.

H. Verilerin Analizi

Anket verilerinin hem girilmesinde hem de verilerin istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS (16.0) programı kullanılmıştır. Veriler çözümlenirken, frekans dağılımı ve Chi-Square'den yararlanılmıştır. Değişkenlerin olgusal özellikleri ve demografik durum verilerinde frekans ve yüzdelik oranlar kullanılmış ve sonuçlar tabloda gösterilmiştir. Veriler test edilirken genellikle istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşanlar tablo olarak verilmiştir. Hipotezlerin test edilmesinde önemlilik düzeyi ".05" olarak alınmıştır.

1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Göre Betimsel Dağılımı

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özelliklerine Göre Betimsel Dağılımı

Değişken	f	%	
Cinsiyet	Erkek	190	46.7
	Kız	217	53.3
	Toplam	407	100
Yaş	18-19	67	16.7
	20-21	174	43.3
	22-23	115	28.6
	24 ve Üzeri	46	11.4
	Toplam	402	100
Fakülte	İlahiyat Fakültesi	100	24.6
	Fen Edebiyat Fakültesi	100	24.6
	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	103	25.3
	Güzel Sanatlar Fakültesi	46	11.3
	Diğer	58	14.3
	Toplam	407	100

Tablo 1, katılımcıların demografik özelliklerine göre betimsel dağılımını göstermektedir. Buna göre örneklemin 217'si kız (%53,3) ve 190'ı erkek (%46,7) olarak görülmektedir. 67'si 18-19 yaş aralığında (%16,7), 174'ü 20-21 (%43,3), 115'i 22-23 (%28,6), 46'sı ise 24 ve üzeri (%11,4) yaş aralığında yer almaktadır. Örneklemin fakülterlere göre dağılımı ise İlahiyat Fakültesi (N:100, %24,6), Edebiyat Fakültesi (N:100, %24,6), İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (N: 103, %25,3), Güzel Sanatlar Fakültesi (N: 46, %11,3) ve diğer fakülteler (N: 58, %14,3) şeklindedir.

2. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Sihir, Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Karşı Tutumlar

a. Cinsiyete Göre Sihir, Büyü, Cin vb. Hakkında Konuşulmasından Etkilenme Tutumu

Tablo 2: Cinsiyete Göre Sihir, Büyü, Cin vb. Hakkında Konuşulmasından Etkilenme Tutumu

	Cinsiyet					
	Erkek		Kız		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
Yanınızda sihir, büyü, cin vb. şeyler hakkında konuşulmasından etkilenir misiniz?						
Çok etkilenirim	19	10,0	25	11,5	44	10.08
Etkilenirim	26	13.7	51	23.5	77	18.9
Ruh halime bağlı	40	21.1	52	24.0	92	22.6
Konuşulduğu ortama bağlı	17	8.9	24	11.1	41	10.1
Etkilenmem	85	44.7	65	30.0	150	36.9
Diğer	3	1.6	0	0.0	3	0.07
Toplam	190	100	217	100	407	100
Chi-Square	X=15.640 sd=5 p=.008 p<.05					

Tablo 2, cinsiyete göre sihir, büyü, cin vb. hakkında konuşulmasından etkilenme tutumunu göstermektedir. Cinsiyet ile sihir, büyü, cin vb. hakkında konuşulmasından etkilenme ilişkisi ki-kare analiz sonuçlarına göre yansıtılmıştır. Örnekleme " Yanınızda sihir, büyü, cin vb. şeyler hakkında konuşulmasından etkilenir misiniz?" sorusu sorulmuş ve katılımcılar yanlarında sihir, büyü, cin vb. şeylerin konuşulmasından etkilenme oranı açısından incelenmiştir. Araştırmamızda yer alan örnekleme göre, "çok etkilenirim" yanıtını erkeklerin %10'u, kızların %11,5'i tercih etmiştir. Aynı

şekilde “etkilenirim” yanıtını erkeklerin %13,7’si seçerken kızların %23,5’i seçmiştir. “Ruh halime bağlı” yanıtını erkeklerin %21,1’i, kızların %24’ü seçmiştir. Verilen yanıtlar ve sonuçlar incelendiğinde kız katılımcıların, erkek katılımcılara göre yanlarında sihir, büyü, cin vb. şeyler hakkında konuşulmasından daha çok etkilendiği sonucuna varılmaktadır ve “A1. Kızlar yanlarında sihir, büyü, cin vb. şeyler konuşulmasından erkeklere göre daha çok etkilenir” Hipotezi doğrulanmaktadır. Ki-kare analizinin sonuçlarına göre cinsiyet ile sihir, büyü, cin vb. hakkında konuşulmasından etkilenme tutumu arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($p<.05$). Örneklemimizi sihir, büyü, cin vb. hakkında konuşulmasından etkilenme oranı açısından değerlendirdiğimizde, ‘etkilenmem’ yanıtını verenlerin %44,7’si erkek, %30’u kız şeklinde dağılım göstermiştir. Bu sonuca bakarak erkek katılımcıların, kız katılımcılara göre daha az etkilendikleri yorumu yapılabilir. Tablo incelendiğinde, kızların erkeklere göre ‘çok etkilenirim’, ‘etkilenirim’, ‘ruh halime bağlı’ tercihi açısından etkilenme oranının daha yüksek olduğu görülmektedir.

Birey gelecekte hastalıklara ya da belalara maruz kalabileceği kaygısı ve korkusu duyabilmektedir. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren beslenme, barınma, korunma ve neslin devamı gibi temel konulardan, ‘bilgi ve bilişim çağı’ olarak adlandırılan çağımızın daha karmaşık süreçlerine gelene kadar, kaygının farklı düzeylerde yaşandığı inkâr edilemez bir olgudur. Kaygı, hemen hemen bütün canlılarda var olan bir duygu olmakta birlikte, insan onu uygarlaşmasının bedeli olarak bilinç düzeyinde ve üstelik her gün yenilenen biçimler altında yaşamaya mahkûm olmuştur. İnsanın tabiatla, diğer bir kişiyle, toplumsal kurumlar ve gruplarla ilişkilerinde, içine düştüğü belirsizlik ve kontrol edilemezlik gibi durumlar, kaygının ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir (Kartopu, 2012, 148). Bu korku ve kaygı soyut varlıklarla ilgili inanç ve onlar etrafında oluşan efsanelerle birlikte kişiyi kendini güvende hissedecek, kötülüklerden koruyacak ve bahtını açacak inanış ve uygulamalara yönelmektedir (Arslan, 2004, 123). Günümüz dünyasında özellikle kitle iletişim araçlarının da etkisiyle gizemli olana erişebilirlik artmıştır. Bu ilgi tabiatüstü güçlere olan ilgiyi de beraberinde getirmiştir. Artan bu ilgiye sebep olan referansların yanında, içeriği büyüsel eylemler olan filmler, kitaplar, diziler vb. birçok yapımla milyonlar tarafından takip edilmekte ve ilgi görmektedir. Özellikle son yıllarda TV ve sinema sektöründe paranormal içerikli yapımlara yer verilmesi ve ciddi rakamlar harcanması bu alana olan ilgiyle alakalı olduğunu değerlendirilebilir. Medyada ‘sır dizileri’ kavramlarıyla karşımıza çıkan bu yapımların bireyler üzerinde oluşturduğu olumsuz etkilerine medya da sık sık rastlanmaktadır

(Arslan, 2010, 195).

Cinsiyet, tutumların değişmesinde önemli bir etkidir. Yapılan araştırmalar incelenip sihir, büyü ve tabiatüstü güçlere karşı tutum ve davranışlara bakıldığında erkekler ve kadınlar arasında önemli bir fark olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca paralel olarak, kadınların dünya genelinde sihir, büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma anlamında erkeklerden daha ilgili olduğu görülmektedir.

b. Cinsiyete Göre Fal Türlerine Başvurma Tercihi

Tablo 3: Cinsiyete Göre Fal Türlerine Başvurma Tercihi

	Cinsiyet					
	Erkek		Kız		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
Kahve Falı	56	29,6	95	43,8	151	37,2
Yıldız Falı	8	4,2	17	7,8	25	6,2
İskambil Falı	12	6,3	15	6,9	27	6,7
Diğer	5	2,6	2	0,9	7	1,7
Baktırmadım	108	57,1	88	40,6	196	48,3
Toplam	189	100	217	100	406	100
Chi-Square	X=15.114 sd=4 p=.004 p<.05					

Tablo 3, cinsiyete göre fal türlerine başvurma tutumunu göstermektedir. Cinsiyet ile fal türlerine başvurma ilişkisi ki-kare analiz sonuçlarına göre anlamlılık düzeyine ulaşan boyutlar açısından yansıtılmıştır ($p<.05$). Bu durumda katılımcılara, hangi fal türlerine başvurduklarının belirlenmesi için ‘Hayatınız boyunca hangi tür fallara baktırdınız?’ sorusu sorularak başvurma oranı açısından incelenmiştir. Araştırmamızda yer alan örneklemelere göre, “kahve falı” yanıtını erkeklerin %29,6’sı, kızların %43,8’i tercih etmiştir. Aynı şekilde “yıldız falı” yanıtını erkeklerin %4,2’si seçerken kızların %7,8’i seçmiştir. “İskambil falı” yanıtını erkeklerin %6,3’ü, kızların %6,9’u seçmiş ve bunlar dışında fal çeşitlerine erkek katılımcıların %2,6’sı, kız katılımcıların %0,9’u başvurmuştur. Sonuçlar incelendiğinde kız katılımcıların, erkek katılımcılara göre fala daha fazla başvurduğu sonucuna varılmaktadır.

Dağ (1999) yaptığı bir çalışmada cinsiyet değişkenine göre de farklılık

olduğu ve kadınların erkeklere oranla batıl inançlar sahip olma konusunda daha yüksek puanlar aldıkları saptanmıştır. Bununla beraber Akkaya'nın (2003) Kayseri örneği üzerinde yapmış olduğu çalışmada örneklemin 72'sinin fal baktırmadığı sonucu karşımıza çıkmaktadır. Fal türleri incelendiğinde ülkemizde yaygın olarak "kahve falı" tercih edildiği görülür. Kahve kültürünün bir simgesi olan kahvehaneler "erkekler evi" ve "kadınların giremediği ortam " olarak adlandırılırken, kadınlar için ise hamamlar ve komşu ziyaretleri kahve içme kültürünün yaygınlaştığı yer olarak bilinmekteydi (Georgeon - Desmet, 1999, 21). Kahve falına bakan kadınlar ilk olarak karşımıza 1700'lü yıllarda Londra ve Paris'te çıkmaktadır. Aynı dönemde Almanya'da da kadınlar kahve falı bakmaya başlamaktadır. Zamanla yaygınlaşan fal bakıcılığıyla beraber Hamburg Senatosu 1762'de "fala bakmak, kahve telvesi okumak ve benzeri faaliyetlere karşı kararname" çıkartmıştır. Buna rağmen fal bakıcılığının önüne çok geçilememiş ve zamanla ülke geneline yayılmıştır. (Heise, 2001, 60-92). Yılmaz'ın yapmış olduğu araştırmada (2006) kadınlar akraba ziyaretlerinde, komşu ve arkadaş gezmelerinde eğlence olsun ve vakit geçsin diye fal baktırmaktadırlar.

Şaman inancında şamanlar tarafından yürütülen kehanette bulunma görevini Osmanlılarda müneccimler devam ettirmiş, günümüzde ise falcılar bu geleneği sürdürmektedir (Duvarcı 1993, 117). Günümüzde yaygın şekilde devam eden falcılık belirli bir ücret karşılığında yapılan bir meslek haline gelmiştir. Teknolojinin de gelişmesiyle beraber fal üzerine kurulmuş internet siteleri, telefon uygulamaları vb. sıkça karşımıza çıkmaktadır. Bu gelişmelerin yanı sıra örneklemimizi fala başvurmama oranı açısından değerlendirdiğimizde, 'baktırmadım' yanıtını verenlerin %57,1'i erkek, %40,6'sı kız şeklinde dağılım göstermiş ve 'A2. Farklı Fal türlerine başvurma tutumu cinsiyete göre değişiklik gösterir." hipotezi doğrulanmıştır. Bu sonuçlarla beraber erkek katılımcıların, kız katılımcılara göre tüm fal çeşitlerine daha az başvurdukları şeklinde yorum yapılabilir.

Bu değişim bazen beraberinde kutsal olan eylemleri de getirmiştir. Fal belirli aletler kullanılarak, gelecekte haber verme, kaybolan eşyayı bulma, bilinmeyen bir konuyu ortaya çıkartma gibi tekniklerin adıdır (Naci, 1987, 76). Pek çok türü bulunan fal, geçmişte olduğu gibi günümüzde de çok yaygındır. Dülger'in (2011) yapmış olduğu çalışmada ağaç, at, ateş, bakla, balık, balta, bağırsak, bina, buğday, çakıl, defne, duman, el, harf, hava, horoz, I Ching (Yi King), insan bağırsağı, iskambil, kafatası, kahve, kap, kaplumbağa, karaciğer, karga, keçi, kemik, kristal, kuş, lamba, mum, omuz kemiği, rüzgâr, saç, sayı, soğan, su, tarot, tuz, un, yaprak, yüz, yüzük, zar (Scognamillo -

Arslan 1999, 29-51), aşık kemiği (Korkmaz, 2003, 67; Roux 2001, 90), çubuk ve ok (Roux, 2001) fizyonomi ve göz (Hacıyeva v.dğr., 1995, 77), kitap, köpük, kulak (Hacıyeva, v.dğr., 1995), kum/toprak (Arslan, 2002, 112), kumalak (İnan, 2000, 157-158), kura (Sezer 1998, 37), kürek kemiği (İnan, 2000; Roux 2001), mânî (Çelik, 2005, 42), papatya, sakız, tespih (Özseven 1939, 188), tükürük, yıldız falları gibi fal çeşitleri karşımıza çıkmaktadır. Fal çeşitleri elbette bunlardan ibaret değildir. Geçmişte çok yaygın olup da unutulmuş fal çeşitlerinin de olduğu bilinmektedir. İnan (2000) ateşte yanmakta olan közün duruşuna, ateşin çıkarttığı ışığa kadar fal çeşitlerinin olduğunu söylemektedir.

c. Fakülte Türüne Göre Tıbbi Çaresizlik Durumunda Büyüye Başvurma Tutumu

Tablo 4: Fakülte Türüne Göre Tıbbi Çaresizlik Durumunda Büyüye Başvurma Tutumu

	Fakülte Türü											
	İlahiyat Fakültesi		Fen Edebiyat Fakültesi		İİBF		Güzel Sanatlar Fakültesi		Diğer		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Faydalıdır	5	5	6	6.1	15	14.6	5	10.9	5	8.6	36	8.9
Faydalı Olmaz	74	74	69	70.4	64	62.1	26	56.5	28	48.3	261	64.4
Kararsızım	21	21	23	23.5	24	23.3	15	32.6	25	43.1	108	26.7
Toplam	100	100	98	100	103	100	46	100	58	100	405	100
Chi-Square	X=19.830 sd=8 p=.011 p<.05											

Tablo 4, fakülte türüne göre tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurma tutumunu göstermektedir. Fakülte ile tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurma ilişkisi ki-kare analiz sonuçlarına göre yansıtılmıştır. Katılımcıların tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurma tutumunun belirlenmesi için 'Sizce doktorların çaresiz kaldığı durumlarda büyücülere başvurmak faydalı mıdır?' sorusu yöneltilmiştir ve anlamlı bir sonuç elde edilmiştir (p<.05). İnsanoğlu yerine göre bazen güçlü bazen güçsüz bir varlıktır. Güçsüz kaldığını düşündüğü durumlar insanı çaresizliğin içine sürükler (Peker, 2003, 77). Bireyin çaresizliği en çok hissettiği durumlardan biri de şüphesiz hastalık durumudur. Hastalıkla baş edemediği durumlarda birey, büyüde dâhil olmak üzere birçok batıl inanç ve davranışa başvurabilir.

Bu bağlamda fakülteler özelinde sorulan soruya İlahiyat Fakültesinin

%5, i, Fen Edebiyat Fakültesinin %6,1'i, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin %14,6'sı, Güzel Sanatlar Fakültesinin %10,9'u, Diğer Fakültelerin %8,6'sı 'Faydalıdır' yanıtını vermişlerdir. Yine İlahiyat Fakültesinin %74'ü, Fen Edebiyat Fakültesinin %70,4'ü, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin %62,1'i, Güzel Sanatlar Fakültesinin %56,5'i, Diğer Fakültelerin %48,3'ü 'Faydalı olmaz' şeklinde cevap vermişlerdir. Aynı şekilde İlahiyat Fakültesinin %21'i, Fen Edebiyat Fakültesinin %23,5'i, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin %23,3'ü, Güzel Sanatlar Fakültesinin %32,6'sı, Diğer Fakültelerin %43,1'i 'Kararsızım' şeklinde yanıt vermişlerdir. Bu sonuçlara göre 'A3. Tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurma tutumu fakülte türüne göre değişiklik gösterir.' Hipotezi doğrulanmıştır. Tablomuz incelendiğinde, fakülteler arasından İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi mensupları diğer fakülte mensuplarına göre tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurmanın daha yüksek oranda faydalı olacağını düşünmektedirler. Katılımcıların çoğu (%64,4) tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurmanın faydalı olmayacağını belirtirken bir kısmı (%26,7) kararsız olduğunu belirtmiştir. İnsanlar sağlık için büyüye başvurmayı halk kültürünün bir parçası olarak görürler.

İnsanların farklı sebeplerden dolayı bazı büyüsel eylemlere başvurduğu görülmektedir. Kaplan'ın (2011) yapmış olduğu çalışmada bireylerin halk kültürünün bir parçası olan halk tıbbının büyüsel kökenleri üzerine yapmış olduğu çalışmada tedavi yöntemi için büyüye başvurma karşımıza çıkan sonuçlardandır. Anadolu'da 'ocaklık' adı verilen kurum halk tıbbı için önemli görülmektedir. Tıp biliminin doktorlardan daha eski olduğunu söyleyen Don Yoder'e göre (1975, 25-27) "halk tıbbı", halk arasında görülen hastalıklara karşı uygulanan iyileştirme metotları ve hastalıklar üzerinde oluşturulan geleneksel görüşler bütünüdür. Buna ek olarak Acıpayamlı'nın (1982) Denizli özelinde yapmış olduğu çalışmada halk hekimliği uygulamalarında sihirsel işlemlerle sağaltma başlığında çeşitli ritüellerle beraber kendilerine başvuru olan halk hekimlerinin büyüsel işlemler yaptığını dile getirmektedir (Acıpayamlı, 1982, 11-12).

Ritüel şifacılık olarak adlandırdığımız çalışmalarda şifa ile ilgili inançların ve uygulamaların büyü kaynaklı olduğu karşımıza çıkmaktadır. Charles Leslie'nin (1923-2009) Hindistan'da şifa gelenekleri üzerine yaptığı çalışmalar günümüzde "sağlık antropolojisi" gibi fenomenolojik çalışmaların öncüsü konumundadır (Good, 2010, 9-15). Günümüzde şifacılık olarak adlandırılan bu durum oldukça yaygındır. Sadece ülkemizde yaygın olmayıp çeşitli ülkelerde de bu durumun var olduğu bilinmektedir. Örneğin Pembeci'nin (2018) Kırgızistan özelinde yapmış olduğu çalışmada büyü ve

şifacılığın 1990'lerde patlama yapmış olduğu 2000'li yıllarda ise artık şehirde sabit bir yer edindiği söylenmektedir. Bizim kültürümüzdeki büyücü olarak adlandırdığımız kişilere benzerlik gösteren bu kişiler Kırgızistan'da *gözüaçıklar* olarak tanımlanmaktadır. Gözüaçıklar ruhlarla iletişim kurabilen, psikolojik sıkıntılara çözüm bulabilen, evlilikleri kurtaran vb. işler yapan özel kişiler olarak bilinirler. Yapılan araştırmalar incelendiğinde kendi toplumumuzda yer alan büyücülerle farklı ülkedeki büyücülerin ortak birçok özelliği olduğu karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde yaptıkları büyüsel eylemler sonucunda para alan büyücüler, bunu üzerlerinde bir ağırlık kalmaması için aldıklarını söylemektedirler. Aynı şekilde Kırgızistan'da büyüsel eylem karşılığı verilen para asla ücret olarak değil, şükran bildirisi olarak verilir (Pembeci, 2018, 231).

d. Fakülte Türüne Göre Medyum Söylemlerine Atfedilen Değer

Tablo 5: Fakülte Türüne Göre Medyum Söylemlerine Atfedilen Değer

	Medyumların gelecekle ilgili söyledikleri sizce doğru mudur?											
	Fakülte Türü											
	İlahiyat Fakültesi		Fen Edebiyat Fakültesi		İİBF		Güzel Sanatlar Fakültesi		Diğer		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Evet	2	2	8	8.1	8	7.8	9	19.6	4	7.1	31	7.7
Hayır	91	91	75	75.8	68	66	24	52.2	36	64.3	294	72.8
Kararsızım	7	7	16	16.2	27	26.2	13	28.3	16	28.6	79	19.6
Toplam	100		99		103		46		56		404	
Chi-Square	X=36.374 sd=8 p=.000 p<.05											

Tablo 5'te, fakülte türüne göre medyum söylemlerine atfedilen değer gösterilmektedir. Fakülte ile medyum söylemlerine atfedilen değer ilişkisi ki-kare analiz sonuçlarına göre incelenmiştir ($p<.05$). Gelecek ile ilgili bilgi verdiğini ve ruhlar ile irtibat kurabildiğini iddia eden bu kişiler günümüzde her platformda karşımıza çıkmaktadır. Zamanla daha da sık karşımıza çıkan bu kişilerden dolayı katılımcıların medyum söylemlerine atfettiği değer belirlenmesi için 'Medyumların gelecekle ilgili söyledikleri sizce doğru mudur?' sorusu yöneltilmiştir. Örneklemeye "evet"i tercih etme açısından baktığımızda, İlahiyat Fakültesinin %2'si, Fen Edebiyat Fakültesinin %8,1'i, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin %7,8'i, Güzel Sanatlar Fakültesinin %19,6'sı, Diğer Fakültelerin %7,1'i sonucunu görmekteyiz. Aynı şekilde "Hayır"ı tercih etme açısından baktığımızda, İlahiyat Fakültesinin %91'i, Fen

Edebiyat Fakültesinin %75,8'i, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin %66'sı, Güzel Sanatlar Fakültesinin %52,2'si, Diğer Fakültelerin %64,3'ü şeklinde sonuçlar karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber İlahiyat Fakültesinin %7'si, Fen Edebiyat Fakültesinin %16,2'si, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin %26,2'si, Güzel Sanatlar Fakültesinin %28,3'ü, Diğer Fakültelerin %19,6'sı 'Kararsızım' şeklinde yanıt vermişlerdir. Örneklemimizin vermiş olduğu yanıtlar ve sonuçlar incelendiğinde büyük bir çoğunluğun kanaati (%72,8) medyum söylemlerinin gelecekle alakalı doğru bilgi vermediği yönündedir. Sonuçlara bakıldığında "A4. Medyum söylemlerine atfedilen değer fakülte türüne göre değişiklik gösterir." hipotezi doğrulanmıştır. Tablo incelendiğinde, medyumların gelecek ile alakalı söylediklerine atfedilen değer bakımından güzel sanatlar fakültesi mensuplarının medyumların sözlerine atfettiği doğruluk değerinin diğer fakültelere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Medyum söylemlerinin doğruluğuna değer atfetmeyen ilahiyat fakültesi mensuplarının oranı diğer fakülte mensuplarına göre daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında örneklemin vermiş olduğu yanıtlar doğrultusunda medyum söylemlerinin doğruluğuna katılan ve kararsız olanların oranının %27,3 olduğu görülmektedir.

e. Akademik Başarıya Göre Dilekte Bulunma Tercih

Tablo 6: Akademik Başarıya Göre Dilekte Bulunma Tercih

	Gerçekleşmesini çok istediğiniz bir dileğiniz olduğunda ne yaparsınız?											
	Akademik Başarı Durumu										Toplam	
	Pekiyi		İyi		Orta		Zayıf		Cevap yok			
N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Bir türbeye giderim	1	1.5	3	2.1	2	1.3	4	2.0	0	0.0	10	2.5
Dilek ağacına bez bağlarım	5	7.4	1	0.7	4	2.5	4	2.0	2	14.3	16	4.0
Dua ederim	47	69.1	122	84.1	133	84.7	12	6.0	11	78.6	325	80.4
Adak adarım	11	16.2	12	8.3	8	5.1	0	0.0	0	0.0	31	7.7
Diğer	4	5.9	7	4.8	10	6.4	0	0.0	1	7.1	22	5.4
Toplam	68	100	145	100	157	100	20	100	14	100	404	100
Chi-Square	X=64.606 sd=16 p=.000 p<.05											

Tablo 6, akademik başarıya göre dilekte bulunma tercihlerini göstermektedir. Akademik başarıya göre dilekte bulunma tercihleri ki-kare analiz sonuçlarına göre anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($p<.05$). Araştırmamızda yer alan örnekleme göre, gerçekleşmesi istenilen dilek için "Bir türbeye giderim" yanıtını akademik başarısı 'Pekiyi' olanların %1,5'i, 'iyi' olanların %2,1'i, 'Orta' olanların %1,3'ü, 'Zayıf' olanların %20,0'si tercih etmiştir. 'Dilek ağacına bez bağlarım' seçeneğini akademik başarısı 'Pekiyi' olanların %7,4'ü, 'iyi' olanların %0,7'si, 'Orta' olanların %2,5'i, 'Zayıf' olanların %20,0'si, akademik başarı durumunu yanıtsız bırakanların ise %14,3'ü tercih etmiştir. 'Dua ederim' seçeneğini akademik başarısı 'Pekiyi' olanların %69,1'i, 'iyi' olanların %84,1'i, 'Orta' olanların %84,7'si, 'Zayıf' olanların %60'ı, akademik başarı durumunu yanıtsız bırakanların ise %78,6'sı tercih etmiştir. 'Adak adarım' seçeneğini akademik başarısı 'Pekiyi' olanların %16,2'si, 'iyi' olanların %8,3'ü, 'Orta' olanların %5,1'i tercih etmiştir. Akademik başarı olarak zayıf olanlardan ve akademik başarı durumunu belirtmeyenlerden hiçbiri bu seçeneği tercih etmemişlerdir. Bu tercihler dışında 'Diğer' seçeneğini akademik başarısı 'Pekiyi' olanların %5,9'u, 'iyi' olanların %4,8'i, 'Orta' olanların %6,4'ü, akademik başarı durumunu yanıtsız bırakanların ise %7,1'i tercih etmiştir.

Verilen yanıtlar ve sonuçlar incelendiğinde örneklemin büyük bir çoğunluğunun gerçekleşmesini istediği dilek karşısında dua etmektedirler. Bununla beraber gerçekleşmesini istedikleri dilek karşısında örneklemin en az başvurduğu yöntemin (%2,5) bir türbeye gitmek olduğunu sonucuna ulaşılmıştır. Akademik durumu zayıf olanların %20'sinin gerçekleşmesini istediği dilek için türbeye gitmeyi tercih etmesi karşımıza çıkan bir diğer sonuçtur. Bu sonuçlarla beraber, A5. Dilekte bulunma tarzı akademik başarıya göre değişiklik gösterir." Hipotezimiz doğrulanmıştır. Bireyler olmasını istediklerini eylemler karşısında bazı davranışlar geliştirmektedirler. Bu davranışlar bazen bir halk inanışı, bazen kulaktan dolma bilgiler şeklinde olabilmektedir.

f. Akademik Başarıya Göre Büyünün Kaynağı Tutumu

Tablo 7, akademik başarıya göre büyüün kaynağı tutumlarını göstermektedir. Akademik başarıya göre büyüün kaynağı tutumlarındaki ki-kare analiz sonuçlarına göre anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($p<.05$). Araştırmamızda yer alan örnekleme göre, büyüün kaynağının 'Allah'tan' geldiğini söyleyenlerin akademik başarısı 'Pekiyi' olanlarda %6, 'iyi' olanlarda %6,9, 'Orta' olanlarda %14, 'Zayıf' olanlarda %30 şeklinde dağılım göstermiştir. 'Cinlerden veya Ruhlardan' geldiğini söyleyenlerin akademik

Tablo 7: Akademik Başarıya Göre Büyünün Kaynağı Tutumu

	Sizce büyü'nün etki gücü nerden geliyor?											
	Akademik Başarı Durumu										Toplam	
	Pekiyi		İyi		Orta		Zayıf		Cevap yok		N	%
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Allah'tan	4	6	10	6.9	22	14	6	30	0	0	42	10.4
Cinlerden veya Ruhlardan	27	40.3	48	33.1	38	24.2	9	45	2	14.3	124	30.8
Büyücülerden	2	3	5	3.4	3	1.9	2	10	0	0	12	3
Böyle Bir şeye inanmıyorum	10	14.9	26	17.9	29	18.5	1	5	4	28.6	70	17.4
Bilmiyorum	23	34.3	54	37.2	63	40.1	2	10	7	50	149	37
Diğer	1	1.5	2	1.4	2	1.3	0	0	1	7.1	6	1.5
Toplam	67	100	145	100	157	100	20	100	14	100	403	100
Chi-Square	X=36.818 sd=20 p=.012 p<.05											

başarısı 'Pekiyi' olanlarda %40,3, 'iyi' olanlarda %33,1, 'Orta' olanlarda %24,2, 'Zayıf' olanlarda %45, akademik başarı durumunu belirtmeyenlerde ise %14,3 şeklinde dağılım göstermiştir. 'Büyücülerden' geldiğini söyleyenlerin akademik başarısı 'Pekiyi' olanlarda %3, 'iyi' olanlarda %3,4, 'Orta' olanlarda %1,9, 'Zayıf' olanlarda %10 şeklinde dağılım göstermiştir. 'Bilmiyorum' yanıtını tercih edenlerin akademik başarısı 'Pekiyi' olanlarda %34,3, 'iyi' olanlarda %37,2, 'Orta' olanlarda %40,1, 'Zayıf' olanlarda %10, akademik başarı durumunu belirtmeyenlerde ise %50 şeklinde dağılım göstermiştir. Son olarak 'Diğer' yanıtını tercih edenlerin akademik başarısı 'Pekiyi' olanlarda %1,5, 'iyi' olanlarda %1,4, 'Orta' olanlarda %1,3, akademik başarı durumunu belirtmeyenlerde ise %7,1 şeklinde dağılım göstermiştir. Tablo incelendiğinde, akademik durumu pekiyi olanlar diğer başarı türlerine göre daha fazla büyü'nün gücünün cinlerden veya ruhlardan geldiğine inanmaktadır ve "A6. Büyünün kaynağıyla ilgili atıf yapma akademik başarıya göre değişiklik gösterir." hipotezimiz doğrulanmıştır. Verilerimize göre örneklemin büyük çoğunluğunun büyü'nün kaynağının nereden geldiği hakkında bilgi sahibi olmadığı sonucu karşımıza çıkmaktadır.

3. Dindarlık Algılarına Göre Sihir ve Büyü Tutumları

a. Aile Dindarlık Durumuna Göre Büyü Deneyimi

Tablo 8, aile dindarlık durumuna göre büyü deneyimini göstermektedir. Din sadece birey ve vicdanı arasında olan bir olgu değildir. Bireyin din durumunu etkileyen çevresel faktörlerin olduğu muhakkaktır. Aile bireyin dinsel yaşayışını etkileyen önemli faktörlerden biridir. Büyü deneyimi olarak kastettiğimiz; büyü yaptırmak, büyüye maruz kalmak, çevresinde büyüsel eylemlere şahit olmaktır. Aile dindarlık durumunun büyü deneyimini ne şekilde etkilediğinin belirlenebilmesi amacıyla katılımcılara 'Büyü ile ilgili deneyiminiz var mı?' sorusu sorulmuştur. Buna göre, ailesini 'Çok dindar' görenlerin %1,5'i, 'Dindar' görenlerin %1,7'si, 'Az dindar' görenlerin %15,9'u 'Bana büyü yapıldı' yanıtı vermiştir. 'Ben büyü yaptırdım' yanıtını Ailesini çok dindar olarak görenlerin %1,5'i, 'Dindar' görenlerin %2'si 'Az dindar' görenlerin %6,8'i tercih etmiştir. Ailesini çok dindar görenlerin %13,8'i, dindar görenlerin %21,4'ü, Az dindar görenlerin %27,3'ü 'Başkalarına Yapıldığına şahit oldum' yanıtını vermişlerdir. Büyü ile 'Hiç İlgilenmedim' yanıtını verenlerde ailesini çok dindar görenlerin %81,5'i, ailesini dindar görenlerin %73,2'si, Az dindar görenlerin %47,7'si şeklinde dağılım göstermiştir. Son olarak ailesini çok dindar görenlerin %1,5'i, dindar görenlerin %1,7'si, az dindar görenlerin %2,3'ü bu seçeneklerin dışında kalarak 'Diğer' yanıtını vermişlerdir.

Tablo 8: Aile Dindarlık Durumuna Göre Büyü Deneyimi

	Aile Dindarlık Algısı							
	Çok Dindar		Dindar		Az Dindar		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Bana Büyü Yapıldı	1	1.5	5	1.7	7	15.9	13	3.2
Ben Büyü Yaptırdım	1	1.5	6	2.0	3	6.8	10	2.5
Başkalarına Yapıldığına Şahit Oldum	9	13.8	63	21.4	12	27.3	84	20.8
Hiç İlgilenmedim	53	81.5	216	73.2	21	47.7	290	71.8
Diğer	1	1.5	5	1.7	1	2.3	7	1.7
Toplam	65	100	295	100	44	100	404	100
Chi-Square	X=35.562 sd=8 p=.000 p<.05							

Ki-kare analizi sonuçlarına bakıldığında da aile dindarlık algısına göre büyü deneyimi değişmektedir ($p<.5$). Tablo incelendiğinde ailesini çok dindar ve dindar görenlere göre az dindar görenlerin büyü deneyiminin daha fazla olduğu sonucuyla karşılaşmaktayız. Ailesini çok dindar görenler, diğer dindarlık algılarına göre büyü ile ilgili daha az deneyim yaşamaktadırlar. Ailesini az dindar görenlerin diğerlerine göre daha çok büyü deneyiminin olduğu görülmektedir. Bu sonuçlar ışığında "B1. Aile dindarlık algısı ile büyü deneyimi negatif yönde ilişkilidir." Hipotezimiz doğrulanmıştır. Örneklemimizin büyük çoğunluğunun (%71,8'i) büyü deneyimi ile hiç ilgilenmediği de sonuçlarımız arasındadır.

Dinî hayat toplumsal yapı ve kültürel doku ile sıkı bir ilişki içindedir ve karşılıklı etkileşim halindedir (Günay, 1999, 239). On dokuzuncu yüzyıl düşünürleri modernliğin bütün dünyayı etkisi altına alacağı, sekülerleşmenin sonucu olarak din ya tamamen yok olacak ya da etkisi azalacak şeklinde yorum yapmaktaydılar (Arslan, 2010). Ama durum dedikleri gibi ilerlemedi. Dinlerin etkisizleşmesi ve yok olması bir yana her geçen gün kutsala olan ilgi artmaktadır. Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaları incelediğimizde de modern toplumlarda kutsala olan ilgide artışın olduğunu söylemektedir (bkz. Bell, 2006; Gode, 2000; Naisbit ve Abordene, 1990; Glock ve Bellah, 1976).

b. Aile Dindarlık Durumuna Göre Büyüye Başvurma Nedenleri

Tablo 9, aile dindarlık durumuna göre büyüye başvurma nedenlerini göstermektedir. Sihir, büyü ve tabiatüstü güçlere başvurma genel olarak, insanlar arasında huzursuzluk çıkartmak, bireylerin bazı güçlerini kullanmasını engellemek, sevilmeyen birine zarar vermek gibi kötü amaçlarla yapılmakta ya da bu amaçlarla yapılan büyüleri bozmak için yapılmaktadır. Bu bağlamda aile dindarlık durumunun büyüye başvurma nedenlerini ne şekilde etkilediğinin belirlenebilmesi amacıyla katılımcılara 'Sizce insanlar hangi amaçlar için büyü ile uğraşan kişilere başvurur?' sorusu sorulmuştur. Buna göre, ailesini 'Çok dindar' görenlerin %12,5'i, 'Dindar' görenlerin %16,3'ü, 'Az dindar' görenlerin %4,5'i 'Eşlerin arasını bozmak için' yanıtı vermiştir. 'Eşlerin arasını düzeltmek için' başvururlar yanıtını ailesini 'Çok dindar' görenlerin %3,1'i, 'Dindar' görenlerin %1,7'si 'Az dindar' görenlerin %4,5'i tercih etmiştir.

Ailesini 'Çok dindar' görenlerin %1,6'sı, 'Dindar' görenlerin %2,4'ü, 'Az dindar' görenlerin %6,8'i 'Çocuk sahibi olmak için' yanıtını vermişlerdir. 'Cinlerin verdiği rahatsızlıktan korunmak için' yanıtını verenler ailesini 'Çok dindar' görenlerde %1,6, ailesini 'dindar' görenlerde %7,5, Az dindar

Tablo 9: Aile Dindarlık Durumuna Göre Büyüye Başvurma Nedenleri

	Aile Dindarlık Algısı							
	Çok Dindar		Dindar		Az Dindar		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Eşlerin Arasını Bozmak İçin	8	12.5	48	16.3	2	4.5	58	14.4
Eşlerin Arasını Düzeltmek İçin	2	3.1	5	1.7	2	4.5	9	2.2
Çocuk Sahibi Olmak İçin	1	1.6	7	2.4	3	6.8	11	2.7
Cinlerin Verdiği Rahatsızlıktan Korunmak İçin	1	1.6	22	7.5	2	4.5	25	6.2
Tedavi için	3	4.7	3	1	0	0	6	1.5
Merak Ettikleri İçin	3	4.7	17	5.8	3	6.8	23	5.7
Güç Kazanma İsteğinden Dolayı	0	0	14	4.8	0	0	14	3.5
Hepsi	23	35.9	117	39.8	21	47.7	161	40.0
Bilmiyorum	22	34.4	57	19.4	7	15.9	86	21.4
Diğer	1	1.6	4	1.4	4	9.1	9	2.2
Toplam	64	100	294	100	44	100	402	100
Chi-Square	X=40.187 sd=18 p=.002 p<.05							

görenlerde %4,5 şeklinde dağılım göstermiştir. ‘Tedavi için’ başvurular yanıtını ailesini ‘Çok dindar’ görenlerin %4,7’si, ‘Dindar’ görenlerin %1’i tercih etmiştir. ‘Merak ettikleri için’ başvurular yanıtını ailesini ‘Çok dindar’ görenlerin %4,7’si, ‘Dindar’ görenlerin %5,8’i ‘Az dindar’ görenlerin %6,8’i tercih etmiştir. Büyüye başvurma nedenini ‘Güç kazanma isteği’ olarak ailesini ‘dindar’ görenlerin %4,8’i tercih etmiştir. Ailesini, ‘Çok dindar’ görenlerin %34,4, ‘Dindar’ görenlerin %19,4’ü, ‘Az Dindar’ olarak görenlerin ise %15,9’u insanların büyüye başvurma nedenleri hakkında ‘Bilmiyorum’ yanıtını vermişlerdir. Büyüye başvurma nedeni olarak bütün bu saydığımızın hepsini kabul edip ‘Hepsi’ yanıtını ailesini ‘Çok dindar’ görenlerin %35,9’u, ‘Dindar’ görenlerin %19,4’ü, ‘Az dindar’ görenlerin ise %15,9’u seçmiştir. Sayılan bu nedenler dışında ‘Diğer’ yanıtını ailesini ‘Çok dindar’ görenlerin

%1,6'sı, 'Dindar' görenlerin 1.4'ü, 'Az dindar' görenlerin %9,1'i tercih etmiştir.

Aile dindarlık durumuna göre büyüye başvurma nedenlerinin ki-kare analiz sonuçlarına göre anlamlı bir ilişki içerisinde olduğu tespit edilmiş ($p<.05$) ve "B2. Aile dindarlık ile büyüye başvurma nedenlerinin çeşitliliği negatif yönde ilişkilidir." hipotezimiz doğrulanmıştır. Örneklemin toplamı incelendiğinde insanların büyüye başvurma nedeni olarak dikkat çeken sonuçlar, 'Eşlerin arasını bozmak için' yanıtını verenler %14,4, 'cinlerin verdiği rahatsızlıktan korunmak için' yanıtını verenler %6,2 ve tabloda belirtilen büyü türlerinden 'hepsi' yanıtını verenlerin oranı %40 şeklinde dağılım göstermiştir.

c. Öznel Dindarlık Tutumuna Göre Büyünün Gerçekliğine ve Etkisine İnanma Durumu

Tablo 10. öznel dindarlık tutumuna göre büyüünün gerçekliğine ve etkisine inanma durumunu göstermektedir. Öznel dindarlık algısının büyüünün gerçekliğine ve etkisine inanma durumunu ne şekilde etkilediğinin belirlenebilmesi amacıyla katılımcılara 'Büyünün gerçek olduğu ve etkisi bulunduğu inancına katılıyor musunuz? Sorusu sorulmuştur. Bu durumda, katılımcılar, öznel dindarlık algısına göre, kendisini çok dindar görenlerde, büyüünün gerçek olduğu ve etkisi olduğu inancına 'Katılıyorum' diyenlerin Tablo 10: Öznel Dindarlık Tutumuna Göre Büyünün Gerçekliğine ve Etkisine İnanma Durumu

Büyünün gerçek olduğu ve etkisi bulunduğu inancına katılıyor musunuz?								
	Öznel Dindarlık Algısı							
	Çok Dindar		Dindar		Az Dindar		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Katılıyorum	6	25	114	44.5	51	41.5	171	42.4
Katılmıyorum	14	58.3	92	35.9	39	31.7	87	36
Kararsızım	4	16.7	50	19.5	39	26.8	145	21.6
Toplam	24	100	256	100	123	100	403	100
Chi-Square	X=8.305 sd=4 p=.081 p<.05							

oranı %25, "Katılmıyorum" diyenler %58,3, 'Kararsızım' diyenler %16,7 şeklinde dağılım göstermiştir. Kendini çok dindar görenlerin büyük bir çoğunluğu (%58,3) büyüünün etkisinin olduğuna ve gerçekliğinin olduğuna inanmamaktadır. Öznel dindarlık algısına göre, kendisini dindar görenlerde,

büyünün gerçek olduğu ve etkisi olduğu inancına 'Katılıyorum' diyenlerin oranı %44,5, "Katılmıyorum" diyenler %35,9, 'Kararsızım' diyenler %19,5 şeklinde dağılım göstermiştir. Öznel dindarlık algısına göre, kendisini az dindar görenlerde, büyüün gerçek olduğu ve etkisi olduğu inancına 'Katılıyorum' diyenlerin oranı %41,5, "Katılmıyorum" diyenler %31,7, 'Kararsızım' diyenler %26,8 şeklinde dağılım göstermiştir. Öznel dindarlık durumuyla büyüün gerçekliğine ve etkisine inanma durum arasındaki-kare analiz sonuçlarına göre anlamlı bir ilişki vardır ($p<.05$). Bu bağlamda "B3. Öznel dindarlık ile büyüün gerçekliğine inanma tutumu negatif yönde ilişkilidir." Hipotezi doğrulanmıştır. Örneklemimizin büyük çoğunluğu (%42,4) büyüün gerçekliğine ve etkisi olduğu fikrine katılmaktadır.

Bu konu ile alakalı olarak yapılan çalışmaları incelediğimizde farklı sonuçlar ile karşılaşmaktadır. Şirin'in (2006, 120), yapmış olduğu çalışmada farklı gruplardan seçilen örneklemelerin %68,2'si büyüün gerçekliğine ve etkisine inanmaktadır. Aynı şekilde, Aladar'ın (2009, 57) Malatya özelinde yapmış olduğu çalışmada ise örneklemin %93,8'i büyüün var olduğuna inanmaktadır. Weber, Berger, Luckman gibi Din Sosyologları çözümlemelerinin odak noktasında "bireyselleşme" vurgusu ve bunun dini hayata etkileri yer almaktadır. Weber'e göre *kültür rasyonelleştikçe dini tecrübe olabildiğince irrasyonel alana kayar. Rasyonelleşme arttıkça mistik ve büyüsel-dinsel olana ilgi artar*. Bu ilgi beraberinde bireylerin dinde yeri olmamakla birlikte metafizik olarak kabul edilebilen bir gerçeklikte var olduğuna zaman zaman inandığı nazar, fal, büyü v.b. askıncı (transcendental) olgu ve değerlere olan inancını karşımıza çıkartmaktadır. Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu'nun (2009) yapmış olduğu çalışmada örneklemin %35'i civarında bir kitlenin nazara inandığını, ancak, fal, büyü, yıldızların konumunun insanın geleceğini tayini (ilm-i nücum) gibi düşünce türlerine olan inancın ise %10 mertebelerini pek geçmediği görülmektedir. Kuşat (2004) tarafından yapılan bir çalışmada ise kendisini çok dindar olarak görenlerin %96'sının, dine karşı ilgisizim diyenlerin ise %80'inin nazara inandığı ortaya çıkmıştır.

d. Öznel Dindarlığa Göre Sevilmeyen Birine Büyü Yaptırma Tutumu

Tablo 11, öznel dindarlık tutumuna göre sevilmeyen birine büyü yaptırma tutumunu göstermektedir. Öznel dindarlık tutumunun sevilmeyen birine büyü yaptırma tutumunu nasıl etkilediğinin belirlenebilmesi amacıyla katılımcılara 'Sevmediğin birine büyü yapar veya yaptırır mısın?' sorusu sorulmuştur ve alınan cevaplar doğrultusunda "B4. Öznel dindarlık ile

sevilmeyen birine büyü yaptırma davranışı negatif yönde ilişkilidir.” Hipotezi doğrulanmıştır. Öznel dindarlık ile sevilmeyen birine büyü yaptırma tutumunun ki-kare analiz sonuçlarına göre anlamlı bir ilişki içerisinde olduğu tespit edilmiştir ($p<.05$). Buna göre, kendisini ‘Çok dindar’ görenlerin %12’si, ‘Dindar’ görenlerin %1,2’si, ‘Az dindar’ görenlerin %9,8’i ‘Yaparım, yaptırırım’ yanıtı vermiştir. ‘Şartlara bağlı’ yanıtını kendini çok dindar olarak görenlerin %12’si, ‘Dindar’ görenlerin %11,8’i ‘Az dindar’ görenlerin %13,9’u tercih etmiştir. Kendini çok dindar görenlerin %72’si, dindar görenlerin %86,3’ü, Az dindar görenlerin %73’ü ‘Yapmam, yaptırمام’ yanıtını vermişlerdir. Bu seçeneklere ek olarak ‘Diğer’ yanıtını verenlerde kendini çok dindar görenlerin %4’ü, dindar görenlerin %0,8’i, Az dindar görenlerin %1’i şeklinde dağılım göstermiştir.

Tablo 11: Öznel Dindarlığa Göre Sevilmeyen Birine Büyü Yaptırma Tutumu

Sevmediğin birine büyü yapar veya yaptırır mısın?								
	Aile Dindarlık Algısı							
	Çok Dindar		Dindar		Az Dindar		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Yaparım, Yaptırırım	3	12	3	1.2	13	9.8	18	4.5
Şartlara Bağlı	3	12	30	11.8	17	13.9	50	12.4
Yapmam, Yaptırمام	18	72	220	86.3	89	73	327	81.3
Diğer	1	4	2	0.8	4	1	7	1.7
Toplam	25	100	255	100	122	100	402	100
Chi-Square	X=23.322 sd=6 p=.001 p<.05							

Örnekleminin büyük çoğunluğunun (%81,3) sevmediği birine büyü yapmayacağı ve yaptırmayacağı görülmüştür. Şartlara bağlı ve yaptırırım diyenler birlikte düşünüldüğünde %17’lik bir dilimin büyüye başvuracağı ve bunu bir tercih olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Semavi dinler net bir şekilde sihir, büyü ve tabiatüstü güçleri yasaklamıştır. Kur’an büyüü fayda sağlamayan uğraşı olarak değinmekte ve bu tür uğraşları yasaklamaktadır (el- Bakara, 2/102). Her ne kadar büyü yapmak/yaptırمام net bir şekilde yasaklansa da Müslümanlar arasında bu tür uğraşlar her zaman varlığını sürdürmüştür. Mensching’e (2012, 154) göre kitleler din ile büyüü içtenlikle bağdaştırabilmektedir ve büyü ile etki edebilen bazı güçlere inanmaya yatkındırlar. Ona göre özellikle köylüler ve kadınlar gizemli ve karanlık güçlerle ilgilenmeye daha eğilimli olmaktadır.

Sonuç

Çalışma üniversite öğrencilerinin cinsiyet, eğitim alınan fakülte türü, akademik başarı, aile dindarlık ve öznel dindarlık değişkenleri açısından sihir, büyü ve tabiatüstü güçlerle ilgili tutumlarını belirlemeye odaklanmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın evreni Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'dir. Örneklemi ise İlahiyat Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Güzel Sanatlar Fakültesi ve diğer olarak belirlenmiştir. Araştırmada sosyo-demografik değişkenlerden cinsiyete göre yanlarında sihir, büyü, cin vb. şeyler hakkında konuşulmasından etkilenme oranı farklılaşmakta ve kızlar yanlarında sihir, büyü, cin vb. şeyler konuşulmasından erkeklere göre daha çok etkilenmektedir. Benzer şekilde kız katılımcıların, erkek katılımcılara göre fala daha fazla başvurduğu da anlaşılmaktadır.

Tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurma açısından örneklem incelendiğinde katılımcıların çoğu (%64,4) tıbbi çaresizlik durumunda büyüye başvurmanın faydalı olmayacağını belirtirken bir kısmı (%26,7) kararsız olduğunu belirtmiştir. İnsanlar sağlık için büyüye başvurmayı halk kültürünün bir parçası olarak görmektedirler. Bunun yanında fakülte türlerine göre medyum söylemlerine atfedilen değer oranlarına baktığımızda büyük oranda medyum söylemlerinin geçersiz olduğu yönünde bir geri dönüt alınmıştır. Örneklem geneli ele alındığında medyumların gelecek ile ilgili söylemlerinin doğruluğuna büyük bir çoğunluk (%72,8) katılmamıştır. Ancak bunun yanında örneklem vermiş olduğu yanıtlar doğrultusunda medyum söylemlerinin doğruluğuna katılan (%7,79) ve kararsız olanların (%19,6) toplam oranının %27,3 olduğu görülmektedir.

Araştırmadaki bir başka sonuca göre ise akademik başarı algısına göre dilekte bulunma tarzında farklılık vardır. Akademik durumunun 'zayıf' olduğunu düşünenlerin %20'sinin gerçekleşmesini istediği dilek için 'türbeye gitmeyi' tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber örnekleme genel olarak bakıldığında gerçekleşmesini istedikleri dilek için örneklem en az başvurduğu yöntemin (%2,5) bir türbeye gitmek olduğunu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca örneklemin büyük bir çoğunluğu (%80,4) gerçekleşmesini istediği dilek karşısında dua etmektedir. Araştırmaya göre örneklemin çoğunluğunun (%37) büyüün kaynağının nereden geldiği ile ilgili bilgi sahibi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Aile dindarlık eğilimine göre, büyü deneyimi ve büyüye başvurma nedenleri arasındaki farklılık incelendiğinde, aile dindarlık oranı arttıkça büyü ile ilgili deneyim ihtimalinin azaldığını görülmektedir. Yine aile

dindarlık oranı azaldıkça büyüye başvurma nedenlerindeki çeşitlilik artmaktadır. Öznel dindarlık açısından öznel dindarlık oranı arttıkça büyüünün gerçekliğine ve etkisine olan inançta azalma görülmekte, öznel dindarlık oranı azaldıkça sevilmeyen birine büyü yaptırma oranlarında artış görülmektedir. Sonuç olarak cinsiyetin, fakülte türünün, akademik başarı düzeyinin, aile dindarlığı ve öznel dindarlık algılarının sihir, büyü ve tabiatüstü güçlere karşı tutumlarda etkili olduğu ifade edilebilir



KAYNAKÇA

- ACIPAYAMLI, O. (1982). "Acıpayam'da Halk Hekimliği", Antropoloji Dergisi 11, Ankara: Üniversitesi Basımevi.
- AKKAYA, H. (2003). Büyü ve Büyüsel Uygulamalar Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Kayseri Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi.
- ALADAR, N. (2009). "Büyüsel İşlemler Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması", Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi.
- ARSLAN, A. (2002). Büyü, Fal ve Kehanet, İstanbul: Nesil Yayınları.
- ARSLAN, M. (2010). "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1, 195- 210.
- ARSLAN, M. (2004). "Kişilerin Batıl İnanç Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". Değerler Eğitimi Dergisi 2/6, 4-5.
- ATEŞ, A. O. (2003). Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü. İstanbul: Beyan Yayınları.
- ATILHAN, C. R. (1973). İslam ve Beni İsrail. İstanbul: Yelken Matbaası.
- BELL, D. (2006) Kutsalın dönüşü, (Çev. A. Köse). İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- BONNEFOY, Y. (2000). Mitolojiler Sözlüğü. 2 Cilt. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- CHALLENGE, F. (1960). Dinler Tarihi, (çev. Samih Tiryakioğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.
- ÇARKOĞLU, A. & KALAYCIOĞLU E. (2009). "Türkiye'de dindarlık: uluslararası bir karşılaştırma. İstanbul: Sabancı Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi".
- ÇELEBİ, İ. (2009). 'Sihir'. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 37:170. İstanbul: TDV Yayınları.

- ÇELİK, A. (2005). Mânilerimiz ve Trabzon Mânileri, Ankara: Akçağ Basım Yayın.
- ÇİĞ, M. İ. (2005). Hititler ve Hattuşa. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- DAĞ, İ. (1999). Psikolojinin Işığında Kaygı. Doğu Batı Düşünce Dergisi.
- DOĞRUL, Ö. R. (1958). Yeryüzündeki Dinler Tarihi. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- DUVARCI, A. (1993). Türkiye’de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser – Risâle-i Falnâme li Ca’fer-i Sâdık ve Tefe’ülnâme, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ELİADE, M. (2003). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, (Çev., A. Berktaş). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ELİADE, M. (1999). Şamanizm, (Çev., İ. Birkan). Ankara: İmge Yayınları.
- ETHAT, A. (2002). Mitoloji Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- FRAZER, J. (1991). Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri. 2 Cilt. İstanbul: Payel Yayınları.
- GEORGEON, F. & DESMET, H. (1999). Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler (Çev. Meltem Atik-Esra Özdoğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- GLOCK, C. & BELLAH, R. (1976). The New Religious Consciousness. Berkeley: University of California Press.
- GOOD, B. J. ve diğer., (2010). A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- GOODE, E. (2000). Paranormal Beliefs: A Sociological Introduction. Prospect Heights. Illinois: Waveland Press.
- GÜNAY, Ü. (1999). Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- HACIYEVA, M., TARAKÇI, C. & ÖZTÜRK, Ş. (1995). Azerbaycan Edebiyat Terimleri Sözlüğü. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- HEİSE, U. (2001). Kahve ve Kahvehane (Çev. Mustafa Tüzel). Ankara: Dost Kitabevi.
- İNAN, A. (2000). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İŞÇİ PEMBEÇİ, B. (2008). “Kırgızistan’da Büyü ve Şifacılığın Sosyal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi”. Milli Folklor Dergisi 120 (Kış): 225-236.
- KAPLAN, M. (2011). “Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi”. Milli Folklor Dergisi, 150-156.

- KARTOPU, S. (2012). "Lise Öğrenci ve Öğretmenlerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Kahramanmaraş Örneği)", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2, 147-170.
- KAYA, A. & BOZKUR, B. (2015). "Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 11/3, 935-946.
- KORKMAZ, E. (2003). Eski Türk İnanışları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- KUR'AN'I KERİM MEALİ, (2016). Ankara: DİB Yayınları.
- KUŞAT, A. (2004). Nazar Olgusu ve Psikolojik Yaklaşım. Kayseri: Lâçin Yayınları.
- KÜTÜB-Ü SİTTE VE ŞERHLERİ, (1992). İstanbul: Çağrı Yayınları
- MALİNOWSKİ, B. (2002). Büyü Bilim ve Din, (Çev., S. Özkal). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- MALİNOWSKİ, B. (1990). Büyü, Bilim ve Din. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1990.
- MALİNOWSKİ, B. (2000). Büyü, Bilim ve Din. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- MENSCHING, G. (2012). Din Sosyolojisi, (çev. Mehmet Aydın). Konya: Literatürk.
- MUALLİM, Ö., N. (1987). Lügati Naci. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- NAİSBİTT, J. & ABORDENE, P. (1990). Megatrends 2000 Büyük Yönelimler, (Çev. E. Güven). İstanbul: Form Yayınları: İstanbul.
- ÖRNEK, S., V. (1998). 100 Soruda İlkelerde Din Büyü Sanat Efsane. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÖRNEK, S., V. (1966). Batıl İnançlar ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki, Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- ÖZSEVEN, A. (1939). "Büyü, Fal ve Rüya Tabirleri", Halk Bilgisi Haberleri, 8 (93), İstanbul, s. 185-190.
- PEKER, H. (2003). Din Psikolojisi. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- ROUX, J. P. (2001). Türklerin ve Moğolların Eski Dini. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- RUSSELL, B. (1997). Din ile Bilim, (Çev. A. Göktürk). İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- SCOGNAMİLLO, G. & ARSLAN, A. (1999). Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Cinler. İstanbul: Karizma Yayınları.
-

- ŞİRİN, T. (2006). "Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi.
- TANYU, H. (1992). "Büyü". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6:501. İstanbul: TDV Yayınları.
- YILMAZ, F. (2006). "Kadınlar Arasındaki Hurafeler ve İslâm'ın Hurafelere Bakışı", Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 42, Sayı 1.
- YODER, D. (1975). "Halk Tıbbı", Folklorla Doğru, (Çev. Sibel Yoğurtçuoğlu, Ayfer Gülüm), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü, (43), 23-31.



EXAMINATION OF ATTITUDES OF UNIVERSITY STUDENTS RELATING WITH WITCHING, MAGIC AND SUPERNATURAL POWERS

© Saffet KARTOPU^a

© Abdurrahman ÜNALAN^b

Extended Abstract

Humankind has always been curious about unknown particulars since starting day of their existence. Hence, when literature and holy texts, archaeological remains, paintings made on the cave walls, sculptures have been examined, it is seen that in almost each community there have been applications regarding witching, magic and supernatural powers. At this point determining attitudes of individuals living in today's modern community regarding witching, magic and supernatural powers bears importance for understanding continuity of these beliefs. It would be beneficial for revealing the attitudes university students constituting the young and relatively educated segment of community regarding the subject and to predict future values and tendencies of community. For this purpose article focuses on determining attitudes of university students with respect to the variables of gender, type of education faculty, academic success, family piety and subjective piety, in relation to witching, magic and supernatural powers. It has been tried to reveal the attitudes of sample group being composed of 407 people who were determined by random method among students of Faculty of Theology (N:100, 24,6 %), Faculty of Literature (N:100, 24.6 %), Faculty of Business Administration and Economics (N: 103, 25,3 %), Faculty of Fine Arts (N: 46, 11,3 %) and other faculties (N: 58, 14,3 %) of Kahramanmaraş Sutcu Imam University regarding witching, magic and supernatural powers by conducting a quantitative research. In the research Frequency and Chi-Square test has been used and in the evaluation of data and finding of calculated values, SPSS 16.0 statistical package program has

^a Assoc. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, skartopu@ksu.edu.tr

^b M.A. Student, K. Sütçü İmam University, abdurrahman.unalann@gmail.com

been used.

In the research being conducting the question of “Would you be effected when it is talked about witching, magic, gin and similar topics next to you?” was asked to the sample group and participants have been examined on gender basis with respect to their rate of being effected from speeches being made about topics like witching, magic and gin next to them. According to the sample group taking part in our research, 10 %of males and 11.5 %of girls have preferred the answer of “I would be very effected.” Similarly, while 13.7%of males preferred the answer of “I would be effected.”, 23.5 %of girls have chosen this answer. The answer of “It depends on my spiritual status.” was chosen by 21.1 %of males and 24 %of girls. When the answers given and the results were examined, it was reached to the conclusion female participants were more effected from speeches made about topics like witching, magic, and gin next to them with respect to male participants. Again, in order to determine the types of fortune applied by participants, the question of “Which types of fortune did you refer to in your life?” was asked to participants and examination was made with respect to the rate of application. According to the sample groups in our research, it was seen that 29.6 %of males and 43.8 %of girls have preferred the answer of “coffee fortune-telling.

In order to determine the attitude of participants to apply for magic in case of despair as per the faculty where they are getting their education, the question of “Do you think it is helpful to apply to magicians in situations where doctors are in despair?” was directed to them. In this context the question that was asked as being specific to faculties was answered as “It is helpful.” by 5 %of Faculty of Theology, by 6.1 %at the Faculty of Science and Letters, by 14.6 %at Faculty of Business Administration and Economics, and by 10.9 %at the Faculty of Fine Arts. Again, in order to determine the value attached to psychic people by participants as per the same variable, the question of “Do you think that what psychic people say about future are correct?” was directed. In the sample group 2 %from Faculty of Theology, 8.1%of Faculty of Science and Letters, 7.8 %of Faculty of Business Administration and Economics, and 19.6 %of Faculty of Fine Arts have preferred to give the answer of “Yes”.

When the question of “What do you do when you have a wish which you desire too much to become true?” was evaluated as per the perception of academic success, the answer of “I go to a shrine.” was preferred by 1.5 %of those whose academic success was “very good”, by 2.1 %of those whose

academic success was good, 1.3 %of those whose academic success was intermediate and 20,0 %of those whose academic sucsess was poor. The option of “I would tie a cloth to the wish three.” Was preferred by 7.4 %of those whose academic success was very good, 0.7 %of those whose academic success was good, 2.5 %of those whose academic success was intermediate and 20,0 %of those whose academic success was poor. The option of “I would pray.” was preferred by 69.1 %of those whose academic success was very good, 84.1 %of those whose academic success was good, 84.7%of those whose academic success was intermediate and 60%of those whose academic success was poor. The option of “I would make a vow.” was preferred by 16.2 %of those whose academic success was very good, 8.3 %of those whose academic success was good, and 5.1 %of those whose academic success was intermediate.

In order to determine how perception of subjective piety effected the situation of believing in the reality and effectiveness of magic, the question of “Do you agree that magic is real and that it has effect?” was asked. Regarding this situation among those considering themselves very religious as per the perception of subjective piety, ratio of those “Agreeing” that magic is real and has effect was 25 %and ratio of those “not agreeing” was 58.3%and the ratio of those saying “I am indecisive” was 16.7 %. Majority of those considering themselves as very religious (58.3 %) did not believe that magic had effect and that it was real. Among those considering themselves as being religious in accordance with the perception of subjective piety, ratio of those “agreeing” that magic was real and that it had effect was 44.5 %and ratio of those “not agreeing” was 35.9 %, and ratio of those saying “I an indecisive” was 19.5 %. As a conclusion in the study it has been determined that gender, faculty type, academic success level, and religiosity were influential in the attitudes had against witching, magic and supernatural powers.

Keywords: Psychology of Religion, Witching, Magic, Supernatural Powers.





bilimname XL, 2019/4, 229-271
Geliş Tarihi: 09.07.2019, Kabul Tarihi: 12.10.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.589656>

SAĞLIK ÇALIŞANLARI, HASTALAR VE MDR UZMANLARININ GELENEKSEL VE TAMAMLAYICI TIP'IN (GETAT'IN) DİNİ YAŞANTI İLE ETKİLEŞİMİNE BAKIŞLARI*

✉ Gülüşan GÖCEN^a

✉ Büşra GÜGEN^b

Öz

Bu makalenin amacı, sağlık çalışanlarının (doktor, tıp öğrencisi ve eczacı), hastaların ve MDR uzmanlarının; a) geleneksel ve tamamlayıcı tıp tanımlarının ne olduğunu b) bireylerin sağlıklarına kavuşabilmek için geleneksel tedavinin öngördüğü yeme-içme davranışlarına yönelmelerine nasıl baktıklarını c) bu uygulamaların tercih edilmesinde neleri etkili gördüklerini tespit etmek d) GETAT uygulamaları ile dini inanç arasında ilişki kurup kurmadıklarını belirlemek ve e) inanç ve sağlık arasındaki bağlantıyı nasıl ele aldıklarını ortaya çıkarmaktır. Bir durum çalışması olarak nitel desende kurgulanan makalede veriler, yarı yapılandırılmış görüşmelerle toplanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, hastalar, sağlık çalışanları ve MDR uzmanları olmak üzere toplam 23 kişiden (17-59 yaş aralığında, 13 kadın ve 10 erkek) oluşmaktadır. Grubun oluşturulmasında maksimum çeşitlilik örnekleme de içeren amaçlı örnekleme yönteminden yararlanılmıştır. Araştırma bulgularına göre, sağlık çalışanlarının çoğunlukla “alternatif tıp” kavramının kullanımına; kısmen de “tamamlayıcı tıp” kavramına karşı olup; “bütüncü tıp” ile “geleneksel tıp” kavramlarına daha makul yaklaştıkları görülmüştür. Hastalar arasında en yoğun kullanım “alternatif tıp” şeklindedir. Genel olarak doktorlar ve eczacılar GETAT eğitimlerini, geleneksel bilgilerin göz ardı edilmemesi gerekliliğinden hareketle desteklemekte ancak eğitimde uzlaşma ve alan denetimini gerekli görmektedir. Hastalar ve MDR uzmanları inanç ve sağlık ilişkisini dini yönelimleri ile ilişkilendirmeye meyilli ve GETAT'ı dini yaşantıya daha yakın bulurken, sağlık çalışanları bu ilişkiyi tedaviye ve hekime inanç bağlamında algılamakta ve GETAT'ı çoğunlukla dini çevrelerce suiistimal edilmeye açık bir sağlık yönelimi

* Bu makale, 22-24 Kasım 2018 tarihlerinde düzenlenen “II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi”nde sunulmuş poster bildirinin geliştirilmiş halidir.

^a Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, gulusan.gocen@istanbul.edu.tr

^b Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, busragugen@gmail.com

olarak değerlendirmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp, Bütüncül Tıp, Alternatif Tıp, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik.



HEALTHCARE PROFESSIONALS, PATIENTS AND SCC SPECIALISTS'S VIEWS ON TCM AND ITS RELATIONS WITH RELIGIOUS BELIEFS/PRACTICES

The aim of this article is to identify how the healthcare professionals (doctor, medical student and pharmacist), patients and SCC specialists; a) make the definition of traditional and complementary medicine, b) how they view the attitude of individuals towards eating and drinking habits prescribed by traditional treatment in order to recover their health, c) what they perceive as effective in the preference of this practices, d) whether they associate GETAT practices and religious belief and lastly how they deal with the connection between belief and health. In this article, that is built in qualitative research pattern as a case study, the data has been collected with semi-structured interview form. The study group is comprised of twenty- three person (age between seventeen and fifty-nine, thirteen female and ten male); patients, healthcare professionals and SCC specialists. In order to comprise this group, maximum variety sampling is used within purposeful sampling...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Yirminci yüzyıl, sağlık hizmetlerinde önemli gelişmelerin ve bunlara bağlı olarak ciddi tartışmaların yaşandığı bir zaman dilimi olarak kabul edilebilir. Çünkü bu zaman diliminde gelişmiş sağlık sistemleri ortaya konmuş, hastalıklardan korunma yollarının üzerinde yoğun olarak durulmuş, dolayısıyla sağlığın kazanımı, korunması ve sürdürülmesine yönelik çalışmalarda oldukça etkili sonuçlar elde edilmiştir. Bu gelişmeler özellikle sağlık ve hastalık tanımlarının tekrar ele alınmasını gündeme getirmiştir.

Sağlık alanındaki yaşanan bu değişimlerin izdüşümleri, sağlık bilimcilerin yanı sıra sosyal bilimcilerin de dikkatini çekmiş, sağlığın ve hastalığın ne olduğu ve insanın hayatındaki yeriyle ilgili meseleleri ele almışlardır. Halen işleyen sağlık anlayışını; hastalığı ve hasta insanı merkez almalarından, bunun üzerine kurulu sağlık sistemini para ve statü ile kurdukları çarpık ilişkilerinden dolayı eleştirmişlerdir (Illich, 1995; Foucault, 2002). Ayrıca modern tıbbın hastalıkları iyileştirmede ve önlemede

yeterli olup-olmadığı ve yetersiz kaldığı noktalarda ise neden başarısız olduğunu sorgulamışlardır (Illich, 1995; Cirhinlioğlu, 2018). Sağlık bilimcilerin, fizyoloji ağırlıklı sağlık ve hastalık tanımına karşın, özellikle sosyal bilimciler bu kavramların psikolojik, sosyolojik, kültürel ve manevi boyutlarına vurgu yapmışlardır (Baltaş, 2004). Bu, Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) sağlık tanımına da yansımış, sağlıklı olmak, *herhangi bir fiziksel hastalık belirtisi olmama durumu* şeklinde yapılan tanımın çok ötesinde değerlendirilmektedir. Genel sağlık anlayışında bireyin sağlıklı olmayı nasıl anladığı, hastalıklara nasıl direnç gösterdiği ve hastalıkların kişinin yaşamında ne ölçüde yer aldığı gibi parametreler öne çıkmıştır (Tecim, 2018). Yenilenen "sağlıklı insan" tanımıyla birlikte sağlık; statik ve ütopyik bir durum değil, değişen sosyo-kültürel koşullarda anlaşılabilen bir süreç şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır (Okyavuz, 1999). Yeni sağlık tanımına dahil olan psiko- sosyal ve manevi boyutlarla birlikte sağlık sorunları ve hizmetlerinin oluşturduğu yeni gereksinimler, tıp alanında diğer disiplinlerin katkılarına olan ihtiyacı artırmış ve sosyal bilimlerin de içinde olduğu, koordineli ortak çalışmaları zorunlu kılmıştır (Aytaç ve Kurtdaş, 2015).

Günümüz toplumunun temel sağlık davranışları gözlemlendiğinde, bireylerin sağlık yönelimleri arasında hâkim olan tıbbın yanında, Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıba (GETAT) da yöneldikleri görülmektedir. DSÖ tarafından "sağlığın/iyilik halinin sürdürülmesi, hastalıkların önlenmesi, tanı ve tedavisinde kullanılan farklı kültürlere özgü teori, inanç ve deneyime dayalı, izahı yapılabilen ya da yapılamayan bilgi, beceri ve uygulamaların bütünü"¹ olarak tanımlanan Geleneksel Tıp önerileri, kürleri ya da uygulamalarının popülaritesi artarak devam etmektedir (Tecim, 2018; Biçer ve Balçık, 2019). Öyle ki TV, radyo, yazılı ve sosyal medyada yer alan reklamlar, sabah ve gündüz kuşağı, haber programları gibi yayımlar ile bu süreç desteklenmektedir. Programların ve reklamların genel olarak içerikleri incelendiğinde sıklıkla, insanların ne yiyip ne içeceği, neyi yerse şifa bulacağına dair kaynaksız bilgilendirmelerin yer aldığı, bunların yanı sıra tartışma programlarında sağlık çalışanlarının saatlerce meseleyi detaylandığı karşımıza çıkan örnekler arasındadır (Yaşar, 2006; Sezgin 2011) ve konunun bu kadar yoğun şekilde, farklı formatlarda işleniyor olması insanların zihinlerini karıştırmaktadır.

GETAT uygulamalarının hem pratik alanda hem de akademik ve hukuki zemindeki tartışmaları, eskilere dayanmaktadır. Özellikle Çin, Kore,

¹ <https://getatportal.saglik.gov.tr/TR,24683/geleneksel-ve-tamamlayicitip-nedir.html>

Japonya, Hindistan, Finlandiya, İsveç gibi ölkelerde GETAT uygulamaları, kamu sağlık sigorta şirketleri tarafından karşılanmaktadır yani; bunlar resmi statüsü ve kamuoyu kabulü olan sağlık yaşantısıdır (Park v.diğr, 2012). Dünya ölkelerinde bu sağlık yaşantısına dair veriler, dikkat çekicidir. Örneğin Park v.diğr'nin (2016) yaptığı araştırmada ABD, Almanya, İsviçre, Küba, Japonya, şili gibi ölkelerde nüfusun %40'ından fazlası GETAT'ı genellikle yılda bir kez kullanmaktadır. Ölkemizde de yapılan araştırmalarda GETAT kullanım oranının giderek arttığı gözlemlenmiştir (şimşek v.diğr, 2017). Bununla eşgüdümlü olarak, tüm dünyadaki sağlıkla ilgili gelişmelere dair geniş raporlara ve ölkelerin sağlık politikaları üzerinde yönlendirici etkilere sahip uluslararası kuruluş olan DSÖ, ilk olarak 2002-2005 Geleneksel Tıp Stratejisiyle ilgili raporlar yayınlamıştır. Bu raporlarda hem hastaların hem de tedavi uygulayanlar tarafından GETAT'a olan ilginin arttığına dikkat çekilmiş, ayrıca ulusal sağlık sistemlerine geleneksel tıbbın dâhil edebileceğine dair bilgilere yer verilmiştir. Bunun için bilgi tabanlarının büyütölerek ve yasal düzenlemeler ile güven standartlarının iyileştirilmesine rehberlik edilerek geleneksel tıbbın güvenlik, etkinlik ve kalitesinin arttırılması gerektiği şeklinde yönlendirmeler yer almıştır. DSÖ'nün GETAT uygulamalarına yönelik en önemli etkisi ise 2008 yılında, Kazakistan'ın Alma Ata şehrinde Dünya Sağlık Raporu'nu yayınlaması olmuştur. Raporun içeriği kadar 1978 yılında yine aynı şehirde düzenlenen Uluslararası Temel Sağlık Hizmeti Konferansı ve sonrasında çıkan Alma-Ata Bildirgesi'nin 30. yıl anısına vurgu yapılması dikkat çekicidir. Alma-Ata Bildirgesi'nde ölkeler arasındaki derin eşitsizliklerin vurgulandığı, yerel kaynak ve uygulamaların da dâhil edilerek bütüncül tıbbı doğru ilerlenmesi gerektiği şeklinde maddelerin de olduğunu burada belirtmek yerinde olacaktır.² DSÖ'nün, bu 2008 yılı raporunda ise daha kuvvetli şekilde tüm dünya ölkelerini geleneksel tıpla ilgili strateji geliştirmeye davet ettiği, buna 140'tan fazla ölkeden cevap geldiği ve geleneksel tıp alanında yasal düzenlemelerde buldukları görölmüştür.

Alma Ata bildirgesinde ekonomik dengesizliklerden dolayı temel sağlık hizmetlerinden insanların yararlanamamasına çözüm olarak, resmi devlet politikasıyla geleneksel tıbbı uygulayan ve başarılı olan Çin, Japonya ve Kore'nin olumlu etkisi örnek olarak gösterilmiştir. Böylece bölgesel, geleneksel tıp sistemlerinde yararlanılan doğal ilaç ve uygulamalar, kalite ve risk bakımından test edilerek modern tıp sistemine uyumunun sağlanması görüşü öne çıkarılmış ve bu durum GETAT'ın meşruiyeti için önemli bir

² <http://www.who.int/whr/2008/en/index.html>

dönemeç olmuştur. 1980'lerden itibaren tüm dünyada geleneksel tedavi yöntemleri ve halk ilaçlarının kayda alınması, etkinlik ve risklerinin tespit edilmesine yönelik gerçekleştirilen bilimsel araştırmalar büyük ivme kazanmıştır. Yaşanan bilimsel hareketlilik ve ortaya çıkan gerçekler üzerine araştırmaları yönlendirmek ve finansal açıdan desteklemek üzere ABD'de Milli Sağlık Enstitüsü altında 1998 yılında NCCAM [Milli Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Merkezi] ve 2004 yılında [HMPC; Bitkisel İlaç Ürünleri Komisyonu] kurulmuştur. Ülkemizde ise 2011 yılında çıkarılan 663 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile Sağlık Bakanlığı Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Daire Başkanlığı'nın kurulması, GETAT'la ilgili yasal düzenlemelerin yapılması konusunda atılan önemli bir adım olmuştur. Sağlık Bakanlığı GETAT'ın resmi ve akademik sahalara da taşınan, modern tıpla entegrasyonunu sağlayabilmek için ilk 2014 yılında GETAT mevzuatını çıkarmış, 2015'te ise bu mevzuata uygun eğitim standartlarını belirlemiştir.³

Ülkemizde GETAT'a yönelik hastane ve üniversiteler bünyesinde uygulama merkezleri açılmış ve eğitimler vermeye başlanmıştır⁴. Devamında ise 2014 yılında Türkiye Sağlık Enstitüleri Başkanlığı Kurulması ile ilgili kanunda bir yapı olarak Türkiye Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Enstitüsü kurulmuştur. Bu düzenlemeler, toplumun tamamlayıcı sağlık uygulamalarına güvenli ulaşımı ve konuyla ilgili araştırmaların yapılması açısından önemlidir. Sağlık Bakanlığı 2019 istatistiklerine göre, hâlihazırda ülkemizde 17 devlet ve 8'i vakıf olmak üzere 25 üniversite ve 43 devlet hastanesi olmak üzere toplam 63 yerde Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulama Merkezi hizmet vermektedir. Bu GETAT uygulama merkezlerinin 19' unda ise GETAT eğitim merkezleri yer almaktadır ve uygulama alanında yaklaşık 4.954 sertifika verilmiştir.⁵

A. Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp (GETAT) Nedir?

Geleneksel, alternatif ve tamamlayıcı tıp, birbirinden farklı kavramlar olmalarına rağmen genellikle yan yana, çoğu zaman da birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak son yıllarda ülkemizde ve tüm dünyada isimlendirilmesinde hâlâ tam olarak fikir birliği sağlanamamıştır. Bazı ülkelerde "geleneksel tıp" ve "tamamlayıcı tıp" terimleri birbirlerinin yerine kullanılabilir. Ancak DSÖ, tamamlayıcı tıp ve alternatif tıp için ayrı

³ <https://www.who.int/traditional-complementary-integrative-medicine>

⁴ <https://getatportal.saglik.gov.tr>

⁵ <https://getatportal.saglik.gov.tr/TR,52962/dairebaskanligiistatistikleri.html>

tanımlar kullanmamaktadır.⁶ Benzer isim tartışması ABD’de de yaşanmış, ABD Sağlık Bakanlığı’na bağlı Ulusal Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Merkezi “Tamamlayıcı/Alternatif Tıp (TAT)” (Complementary/Alternative Medicine-CAM) tanımlamasından sonra “Ulusal Tamamlayıcı ve Bütünleştirici Sağlık Merkezi” (The National Center for Complementary and Integrative Health (NCCIH) olarak değişime gitmiştir.⁷ “Alternatif” kelimesini çıkarması meseleyi ele alma tarzlarındaki değişikliği gözler önüne sermesi açısından önemli bir gelişmedir (İlgaz ve Gözüm, 2016). Alternatif tıp ve tamamlayıcı tıp kavramları İngilizce’den Türkçe’ye tercüme ile geçmiş kavramlardır. Buna göre genel kabulde de tamamlayıcı tıbbın, Batı/konvansiyonel/kanıta dayalı tıbbın dışında ama onunla birlikte kullanılan uygulamaları ifade ederken; alternatif tıp kavramının Batı tıbbı yerine ikame edilen yöntemler olarak kabul edildiği söylenebilir (Oğuz, 1994; Kayne, 2009). Alternatif tıp ifadesine duyulan tepki, “destekleyici tıp, tamamlayıcı tıp, holistik/bütüncül tıp” gibi ifadelerle daha kabul edilebilir düzeye getirilmiştir (Öztürk ve şaylıgil, 2016). Günümüz tıbbı ile tamamlayıcı tıbbın birlikte kullanımını için “entegratif (bütüncül- birleştirici) tıp” terimi zihinleri, ruhları ve bedenleri bir bütün olarak ele aldığı için tamamlayıcı tıba göre daha geniş kapsamlı bir kavramdır.

Modern tıp ile GETAT’ın isimlendirmelerinde görülen bu ayrılıkların yanı sıra uygulamada meydana gelen karşıtlığının temelinde; hastalığa ve hastalık sürecine olan yönelimlerinin ve metotlarının farklılığı yatmaktadır. Modern tıp ile GETAT’ın, hastalıklara bakış açısı ve tedavisinde farklılıklar bulunmaktadır. Her şeyden önce modern tıp neden-sonuç ilişkisi içinde, rasyonel ve kesin bilgilere dayanırken, GETAT tecrübi bilgilere dayanmakta ve toplumun inanç sistemiyle doğrudan ilişkili olabilmektedir. Bu yüzden modern tıp, ortodoks, formel, konvansiyonel tıp gibi farklı kavramlarla ifade edilmektedir (Yel, 2014; Tecim, 2018). Modern tıpta hastalıkların sebeplerinin fiziksel ve biyolojik olarak görülmesi ve belli semptomlara göre yani nesnel olarak tanımlayabilmesi başlangıçta kolaylık ve işlerlik sağlamış olsa da hastalığın nedenlerinin kişisel duygu ve ruh haliyle yani kişinin bulunduğu bağlamla tanımlanması gerektiğine dair ortaya atılan düşünceler, sağlık paradigmasının evrenselci ve nesnel bakış açısını sorgulamaya almıştır. Modern tıp, hastalıkları tedavide bilimsel bilgiyi ve teknolojiyi kullanarak bunun dışındaki bilgi türlerini dikkate almazken (Giddens, 2005); geleneksel tıp, inanç sistemlerini, bitki ve otları, bedeni rahatlatıcı geleneksel

⁶ <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/92455>

⁷ <https://nccih.nih.gov/health/integrative-health>

uygulamaları esas almakta, bütüncül tıp ise hastalığın maddi ve manevi sebeplerini kapsamaması nedeniyle her iki yaklaşımın gözden kaçırdığı faktörleri birleştirebilmektedir (Eastwood, 2000). Modern tıbbın yapılan en büyük eleştirisi, neyin “bilimsel doğru” olduğunu belirleyecek tek yetkili olarak kendini görmesi ve hasta ya da hastalığın sosyo-psiko-kültürel ve manevi yönlerine kör bakması olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte GETAT uygulamalarındaki en önemli sorun ise bazı yöntemlerin etkinliği ya da istenmeyen etkileri konusunda henüz tutarlı ve yeterli sayıda bilimsel araştırma olmamasıdır (Giddens, 2005; Öztürk ve Şaylıgil, 2016; Tecim, 2018).

Modern tıbbın en fazla yapılan eleştirisi; sağlık ve hastalık tanımlamasıyla ilgili olmuştur (Illich, 1995; Foucault, 2018). Bu kavramların çok boyutluluğunun göz ardı edilmesi, sağlık davranışını anlama ve yönlendirmede farklı sıkıntılar ortaya çıkarmaktadır (Tecim, 2018). GETAT sadece tıbbi bir mevzu değil aslında bir sağlık psikolojisi, sosyolojisi meselesidir ve çok disiplinli ele alınması gereken (tıp, farmakoloji, tarih, kültür, din ve toplum) bir meseledir. Fakat GETAT çalışmalarının ilk etapta daha çok tıp alanında ele alındığı ve sosyal bilimlerin bu konuya uzak kaldığı görülmektedir. Ülkemizdeki GETAT ile ilgili çalışmaların ağırlıklı olarak sağlık çalışanları ve tıp öğrencileri ve son zamanlarda hastalar üzerine yoğunlaşması da, bunun en başat göstergesidir (Altan v.diğr, 2014; Ergin v.diğr, 2011; Kılıç v.diğr, 2009). Günümüzde, toplumdaki birçok birey gerek tedavi, gerek koruyucu amaçlı, gerekse kültürel olarak GETAT yöntemlerine başvurmaktadır ve bu tevecçühte göze çarpan bir hareketlilik görülmektedir. Fakat buna rağmen ülkemizde bu konuda yapılmış çalışma sayısı sınırlıdır.

B. İnanç, Din ve GETAT İlişkisi Nedir?

Modern tıp “kanıta dayalı” olarak vasıflandırılırken, GETAT da “inanca dayalı tıp” olarak nitelendirilmektedir. Buradaki inanç, doğrudan herhangi bir dini inanç değildir. Bunu da içermekle birlikte bir şeyin varlığına kabul, tasdik ve onaylama anlamında inançtır. Anlamı ise kişinin uyguladığı ya da uygulanmasına izin verdiği sağlık davranışının sonucunun ona vereceği faydasına olan güven, kabul ve onaylamadır. İnanç, ister iyileşmeye duyulan inanç olsun ister dini argümanların dayandığı bir inanç olsun hem geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulamalarına hem de modern tıp uygulamalarına kişilerin ve toplumların bakışını önemli derece etkilemektedir (Mollahaliloğlu v.diğr, 2015).

GETAT'ın başındaki “geleneksel” kelimesi ile onun “kadimliğine” ve bir şeyin ilk olması sebebiyle övgü yapıldığına işaret ederken, “tamamlayıcı ya

da koruyucu” vurgusu ile de olumlu manada öne çıkarılmasını sağlamaktadır. Ancak kimilerince tekrarlanabilen kesin sonuçlar veren ispatlı çalışmalardan oluşan bir yapısı olmadığından “bilim öncesi” uygulamaları anımsattığı için olumlu bir yanı olmadığı düşünülmektedir (Şahin, 2017). Geleneksel tıp, modern tıp tarafından çoğunlukla elde ettiği sonucun tekrarlanabilir olduğunu göstermekteki eksiklik ve yetersizlikle yani usulünü aktarma konusunda formsuz oluşu ile eleştirilmektedir (bkz. Oğuz, 1994). Ayrıca ismini aldığı “geleneksel” ifadesinin ne ile doldurulduğu da önemli bir noktadır. Her bireyin, toplumun ve kültürün kendine özgü değerleri vardır. Sağlık psikolojisi, sosyolojisi ve antropolojisi çalışmaları da bireylerin iyileşme süreçlerinde bireyin ilkesel duruş ve hayata bakış tarzları ekseninde yaşadıkları toplum ve kültürden etkilendiklerini göstermektedir (Yel, 2014). Kültür aynı zamanda dil, din, kültürel normlar ve kurallar, tutumlar, simgeler ve değerler gibi birçok yerli bileşeni içinde barındırmaktadır. Bu kültürel bileşenlerden biri olan dinin amaçları içinde, bireyleri fiziksel ve ruhsal sağlığın bütünleyici ve destekleyicisi olarak manevi açıdan desteklemek, bireyin sağlık kazanımı ve sürdürülebilirliğinde yardımcı olmak da geçmektedir (Ayten 2013; Kaplan ve Esendir, 2017). Geleneksel sağlık davranışları bütün bu kültürel dolayısıyla yerel bilgileri içerisine almaktadır.

Sağlık talep eden kesim olarak hastaları, hem içinde buldukları sıkıntılı hastalık süreçleri hem de sosyo-ekonomik vb. pek çok dış faktör oldukça zorlamaktadır. Din psikolojisi alanında yapılan birçok araştırma sonuçları; zorluklarla, umutsuzlukla, çaresizlikle başa çıkmada dini inançların etkili olduğunu göstermektedir.⁸ İnanç; bir düşünceye içten, güvenerek çok sıkı bir şekilde bağlanmak, benimsemektir. İster dini olsun ister ahlaki olsun inancın içeriği oldukça geniştir ve insanın düşünce, duygu ve davranışlarına yön veren değerler sistemini kapsamaktadır (Düzgüner, 2013). Kişide hem iyileşmeye yönelik inanç hem de çeşitli bileşenlerle onu besleyen dini inanç, hastalıkla baş etmesinde olumlu yönde katkı sağlamakta ve bu durum, hastaların tedavi sürecinde sergiledikleri olumlu olumsuz başa

⁸ Genişçe bilgi için bkz. Kalp ameliyatı geçirmiş hastalarla (Ayten, Göcen, Sevinç ve Öztürk, “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 2012, ss. 45-79); infertilite tedavisi gören kadınlarla (Göcen, “Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Dini Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (32), 2015. 165-216); kanser hastaları üzerinde (Çiftçi, Hastalıklarla Başa Çıkmada Dinin Rolü: Kanser Hastaları Örneği. Yayınlanmamış Yük. Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sos. Bil Ens., 2007, İstanbul). Kızılgöçer, M, Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.

çıkma tutumlarının iyileşme sürecine etki etmesi hasebiyle inanç temelli sağlık yaşantılarını daha çok gündeme getirmektedir. Benzer şekilde, ülkemizde algılanan geleneksel tıp, İslam dininin bütüncül etkisi ile Türk kültürü içerisinde yaşama içselleştirilmiş dinden son derece etkilenmektedir. Kanaatimizce Türk toplumunun geleneğindeki dinin ağırlıklı etkisi, ülkemizdeki GETAT algısı ve yorumlamalarında dini bir sebep, sonuç veya süreçle irtibatlandırılabilen ya da dini bir etkileşimle doğrudan olmasa da dolaylı bir görünüm içinde sentezlenebilmektedir (Oğuz, 1994; Mollahaliloğlu v.diğr, 2015). Örneğin Japon bilim adamı Yoshinori Ohsumi 2016'da aldığı Nobel ödüllü çalışması ile uzun süre aç kaldığında vücuttaki hücrelerin kendisini yenilediğini ispat etmiş, bu araştırma Türk basınında "*Japon bilim insanı Yoshinori Ohsumi: Oruç vücutun yenilenmesini sağlıyor*"⁹ manşetiyle yer almıştır. Manşette toplumun dini değerlerinden olan "oruç" kavramı üzerinden konunun vurgulanması, öne sürdüğümüz tezimizi anlama, aktarma ve halk nezdinde de kabul edilme durumlarına dair nüanslar içermektedir. Bu açıdan bakıldığında, GETAT uygulamaları içinde örneğin en bilinen ve kabul gören akupunktur ya da meditasyona karşın, dini yaşantı veya onun etki alanıyla irtibatlandırılanların (hacamat, sülük, siğile dua okuma vb) daha kuvvetli ve hızlı bir meşruiyet alanı mı oluşturduğu sorusu akla gelmektedir.

Din ve sağlık ilişkisi, 19. Yüzyıl başında bilginin elde edimindeki paradigmasal değişimle arka plan atılmış olsa da, halk nezdinde güncelliğini ve işlevselliğini az ya da çok devam ettirmiştir (Tecim, 2018). Çünkü dini hayat, insanın kendisine bedenen ve ruhen değer vermesini, hayatını tehdit eden şeylerden uzak durmasını gerekli kılmaktadır. İslam geleneğindeki ilim adamlarının tıp ilmine olan ilgisi ve başarısı da düşünülürse (İbn-i Sina, Ebu Bekir Razi, Belhi vb) dini ilimlerle tıbbi ilimlerin bu ilim adamları üzerindeki mündemiçliği, genel manada İslam toplumunun da tıp ve din ilişkisine ışık tutabilecek niteliktedir (Fazlurrahman, 1997). Alanyazın tarandığında tek bir tanım ile ifade edilmeyen GETAT'ın; koruyucu tıp, geleneksel ve tamamlayıcı tıp, doğu tıbbı gibi tanımlamalarla birbirinin yerini alacak şekilde ele alınmasına karşın, bunların içinde özellikle dini tıp olarak bilinen Tıbbi Nebevi kavramının GETAT'la nasıl bir ilişkide olduğu da merak edilen diğer bir soru olmuştur.

Tıbbi nebevi, "Hz. Peygamber'in bildirdiği, uyguladığı ya da orijinine sahip olduğu tıbbî bilgi" olarak tanımlanmaktadır (Levent, 2004a). Fakat Hz.

⁹<https://www.haberturk.com/nobel-odullu-bilim-insani-oruc-vucudun-yenilenmesini-sagliyor-1968741>. Erişim: 12.04.2019.

Peygamberin kişisel olarak tavsiyesi mi yoksa vahyi bilgi ile emri mi olduğu noktasında ilmi tartişmalar ve farklı yorumlar vardır. Öztürk'e göre (2004a) Tıbb-ı Nebevî kavramına yabancı olanların, bu içerikli sözleri mutlak manada Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla aldığı bilgiler şeklinde anlaması çok büyük bir kargaşaya sebep olmaktadır. Fakat bu konuların genel itibari ile İlahiyat fakültelerinde, onların da içinde ağırlıklı olarak Hadis kürsülerinde olmak üzere belli bir disiplin içerisinde tek boyutlu ve kavramsal olarak ele alınması bu meselenin toplum nezdinde nasıl yer bulduğu günlük hayatlarında nasıl yaşandığı noktasını aydınlatmamıştır. Psiko-sosyal bir yaşantı alanı olarak şimdiye kadar hiçbir saha çalışmasına konu edilmemiştir. Görülmektedir ki din, inanç ve sağlık davranışları arasındaki ilişkinin birey ve toplumun günlük hayatındaki farklı etmenlerle olan ilişkileri resmedildiğinde hayatımızda oldukça yer tutmaktadır. Din, inanç ve maneviyatın sağlık yaşantısının etkileyen faktörler olması, ilahiyat ilimlerini de bu konuya dâhil etmektedir. Sağlık tanımları içerisinde geçen manevi kısmının nasıl doldurulacağı konusu ülkemizde tartişma konusudur.

GETAT örneği üzerinden, din, maneviyat ve inançla ilgili yaşantıların sağlık yaşantılarını nasıl etki altına aldığını anlamaya odaklanan bu çalışmada; (a) sağlık davranışı ile ilgili olarak sağlık çalışanları (Doktorlar, eczacılar ve tıp öğrencileri), hastaların ve hastanelerde görev alan MDR uzmanlarının GETAT tanımlamalarının ne olduğunu, insanların GETAT uygulamalarına yönelme sebeplerini neler olarak gördüklerini tespit etmek (b) yine bu çalışma grubundaki katılımcıların GETAT ve dini inanç arasında bir ilişki kurup kurmadıkları, kuruyorlarsa bu ilişkiye nasıl bir anlam yükledikleri (c) sağlık çalışanları, hastalar ve MDR uzmanlarınca GETAT uygulamaları ile modern tıp arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdikleri, her ikisine yönelik eleştirdikleri veya destekledikleri noktaların neler olduğu, (d) GETAT uygulamalarının geleceği ile ilgili ne düşündükleri ve GETAT'ın inanç ve maneviyata dönük yönünün nasıl bir ihtiyaç ve isteğe karşılık geldiği nitel bir üslupla açıklanmak amaçlanmıştır.

C. Yöntem

Bu çalışmanın araştırma amaçları göz önünde bulundurulduğunda; konunun taraflarınca halen tartişılmakta olması, bütünsel bir netliğe henüz ulaşılmamış olması, ayrıca sürekli güncellenerek farklı platformlara yayılan bir yapısının olması, nitel araştırma yöntemlerini kullanmanın uygun olacağını göstermiştir. Bu sebeple nitel araştırma modellerinden durum çalışması deseni ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Durum çalışmaları hâlihazırdaki bir olgu ve olayı, birey veya kurumu

derinlemesine inceleyerek, var olanı bütüncül bir bakış açısı ile ortaya koyarak, etkileyen ve etkilenen unsurları tespit ederek yürütülmekte; süreç, detaylı şekilde incelenerek sonuçları itibariyle benzer durumların anlaşılmasına katkı sunmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2016). Ayrıca GETAT tıp uygulamaları yemek-içmek, rahatlatıcı uygulamalar (hacamat, sülük, yoga, akupunktur vb.), bitkisel ilaçlar ve kremler gibi pek çok farklı alanda çeşitlilik göstermektedir. Bu sebeple, kapsamının daraltılması ve saha çalışmasını makale çerçevesinde ele alınabilmesi için geleneksel tıp uygulamaları içinde en çok tercih edilen yeme-içme türündeki yönelimlere odaklanılmıştır. Zira bitkisel ürünler ve besin desteklerinin kullanımı dünyada en yaygın GETAT uygulamasıdır. Türkiye'de bitkisel tedaviler başta olmak üzere akupunktur, masaj, bitkisel tedavi, beslenme, egzersiz, multivitamin desteği, dua, kaplıca, hacamat, sülük tedavisi gibi pek çok GETAT uygulaması söz konusudur (Çetin, 2007; Karadağ, 2012; Tekçi, 2017). Alanda GETAT'la yapılmış çalışmaların daha çok nicel olduğu görülmüş, özellikle dini ve manevi yönüne dair herhangi bir çalışmanın yapılmamış olmasından dolayı derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmesi daha uygun görülmüştür. Bilindiği üzere görüşme tekniği ile toplanan veri ise nitelikli ve derin bilgiler içermekte olup, mülakata katılan kişilerin konuya ilişkin duygu, tutum ve davranışlarını analiz etmeye imkân tanımaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2016).

1. Çalışma Grubunun Belirlenmesi ve Özellikleri

Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Amaçlı örneklemede, katılımcılar veri sağlayabileceğine inanılan kişilerin araştırmacı tarafından seçilmesi ile oluşturulur (Yıldırım ve Şimşek, 2016). Bu gruplar belirlenirken araştırmacı konuyu daha derinlemesine inceleyebileceği bazı kıstaslar getirerek daha nitelikli bilgi edinmek isteyebilir ki bu ölçüt örnekleme yöntemine girmektedir. Buna göre çalışma gruplarına dâhil edilecek hasta grubundaki katılımcılar için uzun süredir tedavi görme ve GETAT uygulamalarına başvurmuş olma şartı aranmıştır. Ayrıca maksimum çeşitlilik örneklemeden de yararlanılarak üç farklı çalışma grubu oluşturulmuştur. Birinci grupta doktorlar, eczacılar ve tıp öğrencilerinden oluşan sağlık personelleri, ikinci grupta hastalar ve üçüncü grupta MDR uzmanları yer almaktadır. Araştırmamızdaki sağlık çalışanları konunun amaçlarına uygun olarak sahanın genişliği de düşünülerek doktor, tıp fakültesi öğrencileri ve eczacılarla sınırlandırılmıştır. MDR uzmanları da İstanbul'da görev alan gönüllü kişiler aracılığıyla kartopu yöntemi ile belirlenmiştir.

Çalışma grubu 6 hasta, 6 doktor, 4 eczacı, 2 tıp öğrencisi ve 5 MDR uzmanı olmak üzere toplam 23 kişidir. Katılımcı grup 17-59 yaş aralığında olup 13 kadın ve 10 erkekten oluşmaktadır. 9 kişi üniversite, 8 kişi yüksek lisans/doktora, 4 kişi lise mezunu olduğunu belirtmiştir, ekonomik durumunu 20 kişi orta, 2 kişi yüksek olarak belirtirken, katılımcıların medeni durumlarına bakıldığında 13 kişi evli, 8 kişi bekâr, 1 kişinin dul olarak kendini ifade ettiği görülmüştür. Hasta kategorisindeki katılımcı gruptan 2 kişi çalışmadığını, 2 kişi özel sektörde çalıştığını beyan etmiştir. Katılımcılardan 1 kişi hariç tamamı bir dine mensup olduğunu ve yaratıcıya inandığını belirtmiştir.

2. Veri Toplama Aracının Oluşturulması

Araştırma konusunun detaylı ve farklı açılardan ortaya koyulabilmesi için sağlık personellerine, hastalara ve MDR uzmanlarına yönelik olmak üzere ana çerçevesi aynı olmak üzere grupların niteliklerine göre düzenlemelerle birlikte üç farklı yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanmıştır. Formlar hazırlanırken GETAT ile ilgili kaynaklar ve sosyal medyada yer alan haberler taranmış, sağlık personellerinin konuya dair farklı görüşlerine, hastaların ve MDR uzmanlarının günlük hayatlarında GETAT uygulamalarından nereden haberdar olduklarına, ne gibi bilgilere ulaşabildiklerine dair medya ve akademik kaynak taramasının yanı sıra konunun uzmanları ile ön görüşmeler yapılmıştır. Oluşturulan soru formları iki uzman kişinin incelemesinden geçmiş gerekli ekleme ve düzeltmeler yapılarak forma son hali verilmiştir. Her bir formda 2'si ortak, ortalama 7 ila 10 arasında soru bulunmaktadır. Sorular mantıksal olarak sıraya koyulmuş, her birinin yönlendirmeden uzak, açık ve anlaşılır olmasına dikkat edilmiştir.

3. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Veriler, 2018 yılı Eylül ve Ekim aylarında toplanmıştır. Görüşme öncesinde katılımcılara 9 sorudan oluşan kişisel bilgi formu doldurtulmuş, görüşme ile ilgili bilgiler verilip onam formu imzalatılmıştır. Ses kaydını onaylamayan katılımcı olmamıştır. Görüşme esnasında katılımcının cevaplarına bağlı olarak soru sırası değiştirilmif veya verilen yanıtların daha da aydınlatılması için ek sorular yöneltilmifdir. Her bir görüşme ortalama 30 dakika sürmüş, yüz yüze veya telefonda gerçeleştirilerek ses kaydına alınmıştır. Görüşmeler tamamlandıktan sonra ses kayıtları deşifre edilmiş, veriler betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiş ve temalar oluşturulmuştur. Katılımcıların kişisel bilgileri korunarak cevaplarından alıntılar italik yazılmış, alıntılarının yanında parantez içinde katılımcının hangi örnekleme grubundan olduğuna dair kısaltmalara (Eczacı: E, Doktor, D; Hasta: H;

Manevi Destek Uzmanı: MDR) bilgilere yer verilmiştir.

D. Bulgular ve Tartışma

1. Katılımcılara Göre GETAT'ın Tanımlanması ve Tercih Edilme Sebepleri

a) GETAT Nedir?

Araştırmamıza katılan doktor, eczacı ve tıp öğrencilerinden oluşan sağlık çalışanlarının GETAT'ı; geleneksel tıp, tamamlayıcı tıp, halk tıbbı, alternatif tıp, eski ya da kültürel tedavi, koruyucu tıp, pozitif tıbbın dışındaki uygulamalar, bütünsel tıp, mutfak kültürünü düzenleyen tıp, popülist yaklaşıma dayalı uygulamalar ile tanımladıkları görülmüştür. Kodların da çeşitliliğinden anlaşılacağı üzere sağlık çalışanlarının GETAT tanımları tek tip değildir ve farklı çekinceler çerçevesinde oluşmuş görünmektedir. Buradaki çekincelerin arkasında aldıkları sağlık eğitiminin temelini oluşturan modern tıp ile kadimliğini bildikleri fakat resmi meşruiyetinin ve eğitiminin olmamasına karşın halk arasında yaygın, akademik kriterlere uymayan bir sağlık önerisiyle karşı karşıya kalmakta oldukları düşünülebilir. Sağlık çalışanlarının günlük hayatta, medyada ya da kısmen akademide karşılaştıkları GETAT'a yönelik yaklaşımları da, kanaatimizce bu çekincelerden etkilenmiş görülmektedir. Buna göre sağlık çalışanlarının neyi merkeze alarak GETAT tanımını yaptıklarına odaklanarak beş grupta ele aldık.

i. GETAT'ı, tıbbın geçirdiği zaman üzerinden tanımlayanlar: GETAT'ın daha çok "*eski/kadim oluşunu*" öne çıkarıp, modern tıbbın ilerleyen tıp olduğu kabulünden hareketle GETAT'ı onun arkasına yerleştirenler yani *eski tıp* olarak görenler bu kategoriden sayılmaktadır. Örneğin bir katılımcımızın ifadesinde geçtiği gibi; "*Geleneksel tıp; İlk çağdan itibaren günümüze kadar hastalıklardan koruma ya da hastalıkları tedavi etmek için kullanılan eski ya da kültürel tedavi denilebilir*". (K5, D)

ii. GETAT uygulamalarını modern tıbbın bir tamamlayıcısı, destekleyicisi olarak görenler: Modern tıbbın yanına GETAT'ı koyarak - burada öncelik ve sonralık gözetilir ki modern tıp öncelikli ve öncüdür-modern tıbbın tamamlayıcısı yani bütünsel tıp görüşünü benimseyenler bulunmaktadır. "*... tamamlayıcı tıp ise modern tıbbın uygulamalarıyla birlikte geleneksel tıbbın uygulamalarını kullanmaktır*" (K5, D) ifadesinde ya da GETAT eğitimi almış ve uygulamakta olduğunu beyan eden bir doktorumuzun "*... modern tıpla çözülememiş yerlerde tedavi imkânı sunabilen şeyler...*" (K1,D) derken GETAT'I çözümsüzlüğe bir imkân olarak görmektedir; "*Güncel tedavinin yerine değil, hali hazırda uygulanan doktor gözetimindeki bir tedaviye ek destek olması için kullanılabilir...*" (K2, D)

ifadesinde *ek destek* şeklinde, yer vermesi modern tıp ile geleneksel tıbbın bir noktada buluşabileceğine ve fayda sağlayacağına vurgu yapıldığına işaret etmektedir.

Görüşmelerimizden edindiğimiz ağırlıklı kanı, sağlık çalışanlarından oluşan katılımcılarımızın geleneksel tıbbı, modern tıp öncesindeki sağlık sistemi olarak görüp, ilk oluşuna kıymet verdikleri fakat modern ve geleneksel tıp uygulamalarının karşılaştırılmasını uygun görmedikleri şeklindedir. Modern ve geleneksel tıbbın yan yana ya da birlikte kullanımı uygun görüldüğünde ise karşılaşılan diğer mesele ise öncelik ve sonralık sorunu olabilmektedir. Görüştüğümüz hekimlerin çoğu, modern tıbbın uygulamalarının öncelenmesi gerektiğini, hastanın tercihi olduğu takdirde ise modern tıbbın yanında veya sonrasında geleneksel tıp uygulamalarının eklenebileceğini beyan etmişlerdir. Bunu örneklendirmek gerekirse doktor bir katılımcının “... nörolojiye mi gidiyim yoksa akupunktur mu yaptırayım diye düşünmek gibi. Ama doğrusu önce nörolojiye gitmek sonrasında akupunktur yaptırmaktır” (K1, D) ifadesi zikredilebilir.

Doktorların görüşlerine başvurduğumuz gibi henüz eğitim almakta olan tıp fakültesi öğrencilerinin bakış açıları incelendiğinde GETAT’la ilgili görüşlerinde genel olarak doktorlara nazaran daha olumlu oldukları tespit edilmiştir. Bu bulgu henüz akademik sahadaki tartışmaların çok içinde olmadıkları, halkın GETAT uygulamalarına başvurma sıklığının ve öneminin farkında olmaları ile açıklanabilir. Tıp öğrencilerinin, bu tür uygulamaların arka planındaki “ihtiyaca” daha çok vurgu yaptıkları görülmüştür:

“Geleneksel ve tamamlayıcı tıp denilince de buradan yola çıkarak tamamlayıcı denilince insanın maddi ihtiyaçlarının karşılandıktan sonra manevi ihtiyaçlarının da karşılanması olarak görüyorum” (K8, TÖ).

Buradaki ifadede tıp öğrencisinin *tamamlayıcı tıp* kavramını kullanması ve hem maddi hem manevi yönden ihtiyacın karşılanması olarak tanımlaması, sağlığın bütüncüllüğündeki eksikliklerin farkındalığı açısından önemli bir veridir.

Araştırmamız sonucunda modern ve geleneksel tıp ilişkisinde bir karşıtlık olduğu düşüncesini kabul etmeyen sağlık çalışanlarının hemen hemen hepsinin **alternatif tıp** kullanımına itiraz etmesi net bir şekilde ortaya koydukları tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca sağlık çalışanlarının bir kısmı, modern tıbbın eksik kaldığı noktayı tamamlamak olarak *tamamlayıcı tıp* kullanımına vurgu yapmış, *bütüncül tıbbı* işaret ederek GETAT uygulamalarını belli şartlara (kanıta dayandırılarak

ilerlemeleri gibi) bağlayarak tamamen reddetmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Fakat yine de alternatif tıp kavramı kadar sert ve kesin sınırlarla reddiye almasa da tamamlayıcı tıp kavramı içinde geçen "tamamlamak" kelimesinin çağrıştırdığı manalardan dolayı eleştirilmektedir. Tamamlamak, bir şeyin eksik oluşuna vurgu yapmaktadır ki bu kullanım modern tıp için bir yetersizlik olduğu algısını uyandırmaktadır.

"Tamamlayıcı kısmı benim için bir şey ifade etmiyor. Ben bunun yerine geleneksel ve koruyucu tıbbın daha doğru olduğunu düşünüyorum. Çünkü tamamlayıcı dediğimizde medikal tedaviyi tamamlıyormuş gibi algılanıyor oysa burada biz koruyucu tıp ile aslında diğer hastalıkların önüne geçmiş oluyoruz" (K9, E).

Burada eczacı katılımcımızın GETAT'ın medikal tedaviyi tamamladığına dair algıyı kabullenmediğini ancak karşı da olmadığını ve onu *koruyucu* olarak kabul ettiğini vurgulaması, GETAT uygulamalarına karşı savunmacı bir yaklaşım benimsediğini düşündürmektedir.

iii. GETAT'ı modern tıbbın karşıtı bir konuma (pozitif tıba karşı, alternatif tıp) yerleştirerek tanımlayanlar: Alternatif tıp kullanımına bir kişi dışında sağlık çalışanlarının tamamının itiraz etmesi, modern ve geleneksel tıp karşıtlığına katılmadıkları anlamını çıkarmaktadır. Örneğin *"Alternatif dediğinizde modern tıp mı yoksa alternatif tıp mı sorusu gündeme geliyor yani iki farklı seçenek var bunlardan biri tercih edilmeli gibi oluyor"* (K1, D) ifadesinde bu görülmektedir. Yine bir katılımcımızın *"Pozitif tıbbın dışındaki uygulamalardır"* (K10, E) diyerek modern tıbbın kanıta dayalı bilimselliğini anlatan *"pozitif"* sıfatını bastırarak vurgulaması, geleneksel tıbbın bu özelliğe sahip olmamasına yani onun zıddı olduğuna olan görüşünü belirginleştirmektedir.

Sağlık çalışanlarının itirazının arkasında modern ya da geleneksel tıptan birinin, diğerinin yerine geçecek tıp alanı gibi bir iddiaya sahip olamayacağı ya da GETAT uygulamalarının iddiası varsa da kanıta dair araştırmalarının olmaması, araştırmalarının bilimsel olmaması gibi argümanların olduğu gözlenmiştir. Şu katılımcının ifadesi de bunu güzel bir şekilde örneklendirmektedir:

"Alternatif denilmesi çok iddialı bir laf. Ancak alternatif diyebilmek için ispat olması lazım. Şu anki tıbbın tarihi çok uzun. Bir geçmiş, bir sistemi var. Bana bu alternatifini ispat etmesi lazım" (K2, D).

Sağlık çalışanı katılımcılarımızın çoğunluğunun GETAT'a temelde karşı olmadıkları ama günümüze uzanan süreçte ve şu an modern tıbbın bir

bilim olarak kat ettiği yolu göz önünde bulundurduklarında, GETAT çalışmalarında bilimsellik kriterlerine uyma konusunda bir ihmalin, özensizliğin, hatta bir meydan okumanın var olması ve bir suiistimale yer açılması en fazla endişe ettikleri husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcıların açıklamalarında da bu açıkça görölmektedir. “Özellikle ispatlanmış kısımların kullanılabileceğini düşünüyorum” (K2, D) diyen ifadeye baktığımızda ya da “Kocakarı ilaçlarından bahsetmiyorsak tamamlayıcı yönünün olduğunu düşünüyorum” (K3, D) cümlelerinde geçen “ispatlanmış kısımları” ifadesi doktorların GETAT’ı desteklemesi için belli kriterler ortaya koyduğunu, bu kriterlerden birinin de kanıt olduğunu, “kocakarı ilaçları” ifadesi ise aslında katılımcının yanlış uygulanan veya önemsiz gördüğü şeylerin de GETAT uygulamalarından sayılıyor olmasından rahatsızlık duyduğunu göstermektedir.

Her ne kadar hekimler alternatif tıp tanımına karşı olsa da, halk nezdinde bu uygulamaların GETAT ifadesinden daha ziyade “alternatif tıp” şeklinde yaygın bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü hastaların hepsi GETAT nedir diye sorduğumuzda alternatif tıp kullanımında bulunmuştur; “Alternatif tıp geliyor.” (K16,H); “Modern tıba alternatif şeyler geliyor, geliştirilmiş ya da geliştirilmemiş bitkisel tedaviler, oruçlar, hacamat sülük gibi yöntemler” (K18, H) şeklindeki açıklamalarında bir modern ve geleneksel tıp karşılaştırması vurgusu yaptıkları görölmüştür.

iv. Önleyici/koruyucu özelliklerine odaklanarak GETAT tanımı yapanlar: Bu görüşü benimseyenlerin “yerel tıp” başlığı altında toplandığını söyleyebiliriz. Yerel olan, kişinin sağlığına daha iyi eki eder düşüncesinin bu grupta öne çıktığı görölmektedir. Yerel sağlık bilgilerinin kadim kullanımını da buna delil olarak gören katılımcılarımızdan bir grup, geleneksel tıba verdikleri değeri bununla açıklamaktadır. Sağlık çalışanları katılımcılarımızın arasında, doktorların bir kısmı ama özellikle eczacıların tamamında GETAT *kültürel, yerel, koruyucu tıp* tanımlamaları ile öne çıkmıştır.

“Burada öncelikle modern tıbbı tanımlamak lazım, modern tıp semptomları baskılamak üzerine gider. Bütünsel tıpta ise biraz daha bireysel bazı uygulamalar ve vücudu dengelemeye yönelik, bütüne bakar ona göre tedavi eder. Aslında bu, bir mutfak kültürüdür. Her şey ne yediğinizle ilgilidir” (K11, E).

Buradaki ifade üzerinden hareket edersek, katılımcının modern tıbbı tek başına yeterli görmediği, yerel bilgiyi içeren GETAT’ın katkılarında da ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca birini diğerine tercih etmek yerine

bütüncül tıp ve mutfak kültürü ifadeleriyle bir sentez, birleştirme gayreti içinde olduğu hissedilmektedir. Sağlığın öncelikle mutfak kültürü yani beslenme alışkanlığı ile kazanıldığına yapılan vurgudan da hastalıkları iyileştirmeye yönelik çabalardan önce GETAT uygulamalarının sağlığı koruyucu ve önleyici özelliklerine dikkat çekildiği anlaşılmaktadır.

Hasta ve hasta yakınlarının görüşlerine göre GETAT, daha çok bitkisel tedaviler, hacamat sülük ve kupa gibi uygulamalardır. "...*kaynatılan otlar, çaylar...*" (K14, H); "...*Bitkisel tedaviler, hacamat, sülük eskiye dayanan uygulamalar geliyor aklıma*". (K16, H). Bu ifadelerde görüldüğü üzere hasta ve hasta yakınları nezdinde geleneksel tıp, eskilerden beri tecrübe ile taşınmış, faydası görüldüğü için kültüre yerleşmiş, bitkisel kür ve birtakım uygulamalar olarak geçmektedir.

v. GETAT uygulamalarını, dinden referans alan tıbbi uygulamalar olarak görenler: Modern tıbbin esasındaki paradigmanın temelini pozitivizm, evrensellik, somuta ve fiziğe dayalı kanıtlanabilirlik oluşturmaktadır. Bu görüşün tarihteki halefi olarak görülen dinin (modern öncesi dönemlerde din adamları aynı zamanda şifacı olarak geçirdi), sağlıkla ilgili direktifleri GETAT uygulamaları üzerinden tanımlanabilmektedir. Bu yüzden GETAT ve dini/manevi faktörlerin ilişkisine dair görüşlerin katılımcılarımız tarafından da benimsenmiş olması şaşırtıcı bir durum değildir. Çünkü bilgi, birikimsel yapısı nedeniyle kültürden tamamen ayrıştırılamaz. Kültürü en çok etkileyen din ve inançlar ise bu bilgide elbette önemli bir faktördür ki katılımcılarımızın ifadelerinde de bu ortaya çıkmıştır.

"Çok eskilere dayanan sahabe dönemine kadar bile gidebilirsiniz, daha çok tecrübeye dayanan bir tıp akımının günümüze yansması. Modern tıbbın kabul etmediği ama günlük hayatımızın büyük bir kısmını etkileyen uygulamalar bunlar" (K4, D).

Buradaki ifadeye görüldüğü üzere GETAT uygulamalarının ilk formuna doğru gidilen tarihi geri sayımda "*sahabe dönemi*" ifadesi ile dini bir boyut katıldığını görmekteyiz. "*Daha çok tecrübeye dayanan*" ifadesi ise geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulamalarına yöneltilen bir eleştiriyi bizlere sunmakta, bilimselliğe karşın GETAT için "tecrübe" kavramının kullanıldığını göstermektedir. Doktor katılımcımız (K4, D), "*Modern tıbbın kabul etmediği ama günlük hayatımızın büyük bir kısmını etkileyen uygulamalar*" ifadesiyle de bu kadim tecrübenin halen yaşamaya devam ettiğini ama hâkim olan modern tıbbın onu tanımadığını belirtmektedir.

"Geleneksel denilince din temelli, halkın uyguladığı, tematize edilmemiş, elden ele aktarılan yöntemler..." (K6, D) ifadesinde de görüldüğü üzere

geleneksel tıp, "din temelli" olarak kabul edilmekte ve akabinde "halkın uyguladığı" şeklindeki ifadelerin gelmesi dikkat çekicidir. İleriki bölümde ele alacağımız üzere GETAT uygulamalarına insanların yönelme sebebi olarak öne sürülen genel kanı (bunun aksi olan örnekler olmakla beraber) eğitim seviyesinin düşüklüğü ve bilinçli, bireysel tercihten çok kolektivist ve toptancı kabule dayanmaktadır ("elden ele aktarılan" ifadesinde olduğu gibi). Bu örnekler çerçevesinde din temelli GETAT tanımlarında hem olumlu hem olumsuz yaklaşımların sergilendiğı söylenebilir. Bu kısmı GETAT ve inanç ilişkisini içeren ikinci başlıkta daha da detaylı incelenmektedir.

MDR uzmanlarının tanımlamaları incelendiğinde ise GETAT uygulamaları hakkında günlük hayat pratikleri dışında çok bilgi sahibi olmadıkları görülmüştür.

"Taa eskilere gidiyorum, Osmanlı mesela. Kocakarı ilaçları deniliyordu. Günümüzde ise akupunktur, ozon terapi gibi daha modern diyebileceğimiz alternatif tedaviler var" (K20, MDR).

Burada katılımcımızın eskiliğı "Osmanlı'ya" kadar götürmekte, bu uygulamaların ciddiye alınmamasını "kocakarı ilaçları" olarak belirtmekte ve bugün farklı isimlerle tekrar gündeme geldiğini, popüler olduğunu vurgulamaktadır. Mülakatlar dışında yapılan konuşmalardan edinilen gözlemler çerçevesinde MDR uzmanlarının bir kısmının da bu konuda fikir beyan etmede çekingen davrandıkları ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Gözlemlediğimiz kadarıyla çekingen davranmalarının sebebi; modern- geleneksel tıp karşıtlığı tartışmalarının getirdiğı yükün muhatabı olarak algılanma korkuları gibi görülmektedir. Dini ve manevi iyi oluş alanında hizmet veren MDR uzmanları, henüz zemin olarak sağlık alanında meşruyetlerini sağlamadıkları için geleneksel tıbbı, dini referanslı tıp olarak gören sağlık çalışanlarınca bu konuda bir taraf olarak görülmemek için görüş beyan etmek istememiş olmaları da muhtemeldir.

Bir MDR uzmanı katılımcımız GETAT uygulamalarının; aslında doktorların tedavi sürecinde önemle üzerinde durduğı "hastanın morali ve motivasyonu ne kadar yüksek olursa iyileşme süreci o kadar olumlu yönde gelişir" (K22, MDR) yönündeki tavsiyelerine katkı sağladığını, bu açıdan olumlu gördüğünü belirtmiştir. Bu görüşlere ek olarak GETAT'ın dinle ilişkisine "sünnette olan" (K21, MDR) ifadesi ile değinildiğini de söyleyebiliriz. Genel olarak MDR uzmanlarının konuyla ilgili bilgilerinin daha çok kendi bireysel tecrübeleri çerçevesiyle sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Benzer şekilde Yel'de (2014) GETAT yöntemlerini kullanan kişilerle yaptığı araştırmasında özellikle alternatif kavramını, daha çok doğal olan ve modern

tıptan çok farklı olan tedavi yolları için kullandıklarını, fakat katılımcıların bir kısmının bir karşıtlığı benimsemedikleri için bunu daha yumuşak bir söylemle tamamlayıcı olarak ifade ettiklerini de söylemektedir. Bu da kavramlar arasında -bizim araştırmamızda da olduğu üzere- var olan karmaşayı göstermektedir.

b. Katılımcılara Göre GETAT'ın Tercih Edilme ve Popüler Olmasının Sebepleri

Katılımcılara yönelttiğimiz "GETAT'ın tercih edilme ve GETAT'ın günümüzde daha popüler olmasının sebepleri nelerdir?" sorusunun cevabında katılımcılarımızın ortak değindikleri hususlar olmakla beraber kendi alanlarına yakın olan farklı faktörleri de işaret ettikleri örülmüştür. Araştırmamıza katılan eczacıların GETAT uygulamalarının popüler olmasında sebep gördükleri unsurları "sektör, rant sağlamak, medya etkisi ve ilaçların yan etkiler" ifadeleriyle açıkladıkları görülmektedir. İlaç dünyasıyla daha yakın ilişki içinde olan eczacılar, hem ilaçların yan etkilerine ve ilaç firmalarının kâr hesaplamalarına hem de modern tıbbın hastalıkların iyileştirilmesinde kullandığı ilaçların önemine değinmiştir.

"Medyada çok fazla bahsediliyor olması, medikal tedavinin yan etkilerinin fazla olması... Ancak geleneksel denilen yöntemin sanki daha az yan etkisi olacağı zannediliyor" (K9, E)

"Şu an buna (GETAT'a) dünya yönelmekte. Çünkü insanlar modern tıbbın baskıladığı semptomların yan etkilerini görmeye başladılar" (K11,E)

"... Çok iyi reklamı yapılıyor bu açıdan ve insanlara umut dağıtıyorlar" (K12,E).

Genel olarak eczacıların yorumları incelendiğinde dikkat çektikleri nokta, insanların GETAT konusunda yanlış algılara sahip olabileceğini ve tedavilerin tek boyutlu olamayacağını görmemiz açısından son derece önemlidir. Bununla birlikte eczacıların, hastalardaki modern tıba yönelik "umudun" GETAT'a doğru kaymasının sebebini, bu tip uygulamaların medyada çok fazla bahsedilmesine bağladıkları; toplum gözünde medyada çokça bahsedilenlerin olumlu bir yönlendirme gibi kabul edilip teşvik edici özellik kazanmalarına neden olduğunu düşündükleri görülmektedir.

Doktorların ifadelerine baktığımızda GETAT'ın popüler olma ve tercih edilme sebeplerini açıklarken kullandıkları ifadelerin eczacıların yorumuyla benzerlik taşıdığı görülmektedir. Onlara ilaveten doktorlara göre insanların GETAT'a yönelme sebeplerine yer verirse,

a. kadimliğinin etkileyciliği, onu destekleyen sağlık politikalarının

olması: “Bana göre iki sebebi var. Dediğimiz gibi geleneksel yani çok eskilerden beri bilinen ve uygulanan şeyler. Bu noktada bir de hükümet desteği sağlandı, daha rahat konuşuluyor ve uygulanıyor oldu” (K1,D);“... Kanser ilaçları sağlık bütçesinden büyük bir pay alıyor ve korkunç paralar gidiyor. Şimdi devlet de bu para azalsın diye geleneksel tıbbı yöneliyor” (K5,D).

b. ticari sebepler ve bir pazarının olması: “Şu an popüler olması tamamen ticari yönü olduğundan. İnsanların alım gücünün de artması ile birlikte (zira hacamat pahalı bir uygulama) sektör kendine pazar buldu” (K3,D); “Bunun ticareti yapıyor, bir pazar oluşmuş ve o pazarda biz nasıl yer alırız derdindeler” (K2,D).

c. hasta-hekim ilişkisinin tatmin edici şekilde kurulamaması; “Modern tıp yaklaşımını düşündüğümüz zaman insanlara soğuk geliyor. Hasta- hekim, hasta-eczacı ilişkisi soğuk geliyor. Kendilerini birçok noktada doğru ifade edemediklerini düşünüyor hastalar. Veya doktorun iletişimi hastayı tatmin edecek düzeyde olmuyor. Hasta daha rahat olmak istiyor bu yüzden bu tür uygulamalara yöneliyorlar” (K4, D)

d. hastaların hastalıklarına fiziğin öngördüklerinden öte çözümler bulma isteği hatta belki acziyeti ya da umut etme arayışları; “Geleneksel tıbbi insanlarımız ilahlaştırma durumunda. Yani mucize gibi bir şey bekliyor. Mesela doktora gittim doktor çaresi yok dedi ama şu otu kullanıp şu tedavileri yaptırdım iyileştirdim diyor” (K5, D).

e. medyanın GETAT’a yönelik hep olumlu sonuçların alındığı algısını beslemesi: “Modern tıpta insanlar her zaman hastalığının çaresini bulamayabiliyor. Sağlık kuruluşlarına ve doktorlara ulaşım imkânının artması tedaviden hemen sonuç almak gibi bir beklenti oluşturdu, Bu beklenti karşılık bulmadığında bu tarz yöntemlere yöneliyorlar” (K6, D).

MDR uzmanlarına göre ise insanların GETAT’a yönelme sebepleri şu şekildedir;

a. kimyasaldan görülen zararlara: “Genel bir kabulü söyleyeyim insanlar artık tıpta aradığını bulamadı. Verilen ağrı kesicilerin ve diğer ilaçların faydasından çok zararlarını gördüler. Artık insanlar bunu tecrübe etti ve geleneksel tıbbı yöneldiler” (K21,MDR),

b. doğal hayata yönelime: “Kimyevi karışımlarla her işimizi çözer olduk ama hastalıklar çoğaldı. Bu farkedilince insanlar doğal olana yönelme ihtiyacı hissetti. Doğal olanın yararı olur ama zararı olmaz düşüncesi hâkim” (K19, MDR);

c. geçirilen hastalık sürecinin insandaki çaresizliğine: “Ağır hastalık yani

çaresi bulunması noktasında sıkıntı olması, aynı zamanda benim kanaatimce geleneksel ve tamamlayıcı tıpta mistik bir havanın etkisinin olması” (K22, MDR); “... Çünkü modern tıpta tedavisi olmayan hastalıklara çözüm iddiasıyla yola çıktıkları için insanlar da bunu deniyorlar” (K23,MDR)

d. kişinin üzerindeki dini inancın etkisine:“...ve inancı gereği de bu yönelimlere gittiler, inancından ve peygamberine olan sadakatinden yöneliyorlar” (K21,MDR)

e. medya etkisine: “Televizyonlarda bu tür uygulamalara yönelik çok fazla program yapılıyor, ev hanımları ve emekli insanlar evde oldukları için takip ediyorlar, faydaları oralarda gösterildikçe insanlar üzerinde etkili oluyor” (K20, MDR); “Tıbb-ı Nebevi olarak bilinen uygulamaların olması dışında bitkisel kürleri uygulamada TV’de birtakım uzmanların ve doktorların insanlara açıklamalarda bulunması ve bunu tavsiye etmesi çok etkili” (K23, MDR).

MDR uzmanlarının, diğer katılımcı gruplarına göre GETAT uygulamalarının popüler olma sebepleri ve insanların bunlara yönelimlerinde dini inancın etkisini daha çok vurgulamış olmaları önemlidir. Sağlık çalışanları ve MDR uzmanlarının da GETAT’ a ilişkin medyanın etkisi üzerinde ısrarla durmaları, ilaveten her üç grubun da GETAT uygulamalarına insanların modern tıbbın çözümsüz kaldığı noktalarda rahatsızlıkları için ister maddi ister manevi sebeplerle olsun daha çok yöneldiklerine dikkat çekmeleri vurgulanan ortak noktalar olmuştur.

2. Katılımcılara Göre GETAT ve İnanç Arasında Bir İlişki Var mıdır?

Sağlık kazanma, sadece biyolojik bir işlem olmadığı gibi sağlık davranışı da tamamen tıbbi bir konu değildir (Tecim, 2018). Hastanın hekimine güvenmesi, hastalığına karşı geliştirdiği içsel dayanma gücü de kişinin sağlık elde etmesinde son derece etkilidir. Bu sebeple hem modern hem de geleneksel tıbbi benimseyenler, verdikleri sağlık hizmetlerinde tarafların birbirine güvenmelerini önemser. Fakat burada özellikle üzerinde durulan kabul, destek ve umut anlamındaki genel inancın içerisinde yer alan dini inançlardır. GETAT ve dini inanç arasında bir ilişki görüp görmedikleri dindar olmanın GETAT uygulamalarına bakışı nasıl etkilediği ya da etkileyebileceğini sorduğumuz doktorların bu soruya verdikleri cevaplara bakıldığında dini yaşamla GETAT’ı ilişkili gördükleri gözlemlenmiştir. Doktor katılımcılardan bir kısmı bu ilişkiyi farketmiş olmakla beraber bunu bir sağlık uygulaması olarak görmeyi dini değil daha çok tıbbi yönüyle yaklaşmak istediklerini belirtmişlerdir. Örneğin “... dini bir boyutu olduğunu

biliyorum, inanıyorum. Ama işin daha çok tıbbi tarafındayım” (K1,D) ifadeleri bunu göstermektedir. Bir kısmı da dini uygulama kısmının ağırlıklı olarak bir sağlık davranışında öne çıkartılmasından duydukları rahatsızlıkları “Dindar kesimde buna (GETAT’a) yüzde yüz eğilim var ama sebebini bilmiyorum” (K3, D) diyerek dile getirmişlerdir.

Ortaya çıkan sonuçlara bakıldığında; GETAT’la ilgili olarak hem uygulamayı yapan hem de uygulamaya başvuranların dini argümanlar kullanmaları sebebiyle sağlık çalışanlarınca dini bir yönünün de olduğu söylenmiş, hatta dindar, manevi boyutu yüksek kişilerin bu uygulamalara daha fazla yöneldikleri belirtilmiştir. Burada doktorlar, inanca saygılı olduklarını ama günümüzde makuliyet sınırlarını zorlayan popülist ve ticari yaklaşımlarla dinin de suiistimal edildiği söylemektedir. Tam da bu noktada GETAT uygulamaları, Nebevi Tıp’la ilişkilendirilmiştir.

“Alakasız olsun olmasın bu tür şeyler Tıbb-ı Nebevi gibi dinle ilişkilendiriliyor. Birçoğunun dinle ilgisi yok ama sunuş tarzı böyle. Dini argümanlar her yerde kullanılıyor, şifa adı altında. Zarar boyutuna dikkat edilmediği sürece dinen destekleniyor diye hemen yaptırmaya kalkışmak doğru değil” (K4, D);

“Nebevi tıp diye reklam edilen bir şey var. Peygamberimiz çörek otunu, balı tavsiye etmesinden burada mucize aramanın lüzumu yok öze bakmak gerek. Müslümanlar kutsiyet atfetmeyi çok seviyorlar... Bugün ise bir şekilde araştırma kuralları var, bunun doğru olduğunu düşünüyorum” (K5, D).

Bu sözlerden hareketle yaptığımız görüşmelerin bütününden ve gözlemlerimizden doktorların, din temelli sağlık uygulamalarına daha çok tıbbi boyutunu öne çıkararak yaklaştıkları, sağlık davranışında inancın ve yahut dinin etkili bir faktör olmasına karşın meselenin aslen tıp alanına ait olduğu vurgusunu yaptıkları görülmektedir. Bununla birlikte Sağlık Bakanlığı’nın Nebevi Tıp içerisinde geçen özellikle hacamatla ilgili son uygulamasını değerlendirmelerini istediğimizde de bir kısmı bunun arkasında kamuoyunun talepleri doğrultusunda onların yararına olduğu yönünde görüş belirtmiştir; *“Sağlık Bakanlığı’nın bugün böyle bir uygulama yapmış olmasını destekliyorum. Dini yönü var ama zararı yok” (K8, D).* Bir kısmı da bu uygulamalara yer verilmesini kamuoyunun yöneliminin değil, *“eskiye daha çok kıymet veren bir sağlık politikasının”* bir sonucu olduğu görüşündedir.

“Dindarlar eskiye/geleneklere bağlı oldukları için bu tip uygulamalara yöneliyor. Dinin kendisi bunda etkili değil” (K7, TÖ)

Sağlık davranışının başarılı olabilmesinde eczacılar da inancın etkili olduğu görüşündedir. “*Tabi ki inançlarının etkisi kesinlikle var*” (K10,E). Buna ilaveten bir eczacı katılımcımız sağlık üzerinde dini inancın etkisinin günümüzde fazlaca abartıldığından şikâyet etmektedir.

“Bu tür uygulamalar faydasız demiyorum ama bilimsellikten uzak, özellikle Türkiye’de. Üzülülerek söylüyorum peygamber hacamat yapıyordu, Fatih Sultan Mehmet hacamat yapıyordu, ben de besmele ile yapıyorum gibi ifadeler kullanıyorlar ki insanlar için besmele ile yapıyorum ifadesi bile yetebiliyor maalesef” (K12, E).

Araştırmamıza katılan eczacıların genel olarak yorumlarına baktığımızda inancın hem dini boyutta hem de iyileşmeye olan inanç boyutunda etkili olduğunu düşündükleri, bu haliyle inancın sağlık üzerindeki olumlu yönüne, insanların dini duygularının sömürülmesini de ilave ederek olumsuz yönüne vurgu yaptıkları görülmektedir.

Hastalar ise GETAT’a yönelme sebeplerini açıklarken; ya **doğrudan dini inançlarının etkisi olduğunu**; “*Evet, dini inancım geleneksel tıbbı yönelmemde etkili oldu. Bu dünyayı Allah yarattı ve yarattığı her şeyde mutlaka bir şifa kaynağı vardır*” (K13, H), ya da **ancak hastalık sürecine girdikten sonra GETAT’a yöneldiklerini**; “*Hastalığımdan önce işe yarayacağına inanmıyordum ama hastalık sürecinde inandım. Allah hiçbir mahlûkatı boşa yaratmamıştır, her şeyi insanın faydasına sunmuştur*” (K14, H); **dinin emirleri gereğince yaşamının sağlık getireceği, bunun GETAT’la daha uyumlu olduğunu**; “*... İlaçların içinde uyuşturucu maddeler var, özellikle psikiyatri ilaçlarında oluyor. Bunlar İslami noktada ne kadar sağlıklı. Hacamat ve sülûk ve bitkisel tedavilerde sünnet etkili. İslam’ın doğruyu yanlış ayırt etme emrini uyguluyorum ve doğrunun alternatif tıp olduğuna inanıyorum*” (K16, H); **ilaçların sentetik oluşu ve sağlık açısından doğal, dini açıdan sade yaşama geçme isteğini**; “*Psikolojik açıdan da öncelikle medikal ilaç kullanmadığım için beni daha rahat hissettiriyor zaten doğru olduğuna inandığım şeyi yaptığım için de mutluyum. Dini inancım da etkili oldu ancak ben biraz doğal yaşamı desteklediğim için ilk olarak sağlık açısından düşündüm*”(K18,H) şeklinde dile getirmişlerdir. Hastaların GETAT uygulamalarıyla dini inançlarını örtüştürdüğünü gördüğümüz bulgularda ana temanın özellikle dini inançla kuvvetlenen “*her derdin bir çaresi vardır, yaratılmış olan faydalıdır, şifalıdır*” bakış açısının olduğunu söylemek mümkündür.

GETAT ve dini inanç ilişkisine MDR uzmanlarının bakışlarını üç başlıkta toplamak mümkün olmuştur.

a. dini inanç içerisindeki sade ve doğal yaşam ile GETAT uygulamalarındaki doğal hayatı uyumlu bulanlar: "... Doğal olana yöneldiğinizde yan etkisi olduğuna inanmıyorsunuz. Yararı olur ama zararı olmaz düşüncesi hâkim. Mevla tabiatıta doğal olarak yarattığı hiçbir şeyi insana zararlı olacak şekilde yaratmaz, doğal olanın insanlara zarar vereceğine inanmıyorum o yüzden"(K19, MDR);

b. kişilerin dini yaşamının bütünselliği açısından dinin hayatlarının her alanına yayılmasıyla ilişkilendirenler: "Mümkün mertebe nebevi tıp ve doğal olana yönelme gayreti içindeyim. İnsanlar inancı gereği de bu yönelimlere gittiler, inancından ve peygamberine olan sadakatinden yöneliyorlar" (K21, MDR).

c. GETAT ile Nebevi Tıbbın birbiriyle uyumlu bulduklarını söyleyenler: "Ben de dinimizle ilgili bir kaynağı tıbbı nebevi dediğimiz kaynağı daha fazla tanımak adına birtakım okumalar yaptım. Kur'an'ın insanlar üzerinde şifa kaynağı olma hikmeti üzerine okumalar yaptım" (K22, MDR). Ayrıca bir MDR uzmanının GETAT'ın mı dini inançları yoksa dini inançların mı GETAT uygulamalarını kapsadığını sorgulaması ilginç olmuştur

"Tıbbı nebevi olarak bilinmesi, hakkında hadisler olduğu düşüncesi hâkim. Aslında bu uygulamanın arka planı Doğu'da yaygın olan bir uygulama. Çoğu insan bunu peygamberimiz tavsiye etmiş gibi algılayarak dini hassasiyetle yapıyor. Yeme davranışlarında ise bal ve çörek otu gibi yiyeceklerde peygamberin tavsiyesinin etkisi ile dini bir arka plan var" (K23, MDR).

Aslında katılımcının ifade ettiği bu nokta, gerçekten düşünülmesi gereken bir husustur. Daha çok yerel ve kültürel öğelerle olumlu bir alışverişte bulunan geleneksel tıp diğer bir adıyla Doğu tıbbı, Batı kaynaklı modern tıba karşı dinsel sağlık kültürüne daha uyumlu gelmektedir. Geleneksel içinden gelenler bilgi ve tecrübelerle GETAT uygulamalarıyla, peygamber tıbbının örtüşüyor olması buradaki katılımcımızı şaşırtmış görülmemektedir.

3. GETAT ve Modern Tıp Arasındaki Çatışmalar: Güven ve Maneviyat İhtiyacı

Sağlık çalışanlarının GETAT uygulamalarına getirdikleri önemli eleştiriler olmakla beraber iki katılımcı hariç tümü GETAT uygulamalarına tamamen karşı olmadıklarını söylemişlerdir:

"Benim tamamen karşı çıkmam gibi bir durum söz konusu değil... Ancak dedim gibi o alanda bilgi birikimim olmadığı için reddetmem de kabul etmem de söz konusu değil. İki ayrı keskin noktalarda

olunmaması gerektiğini düşünüyorum” (K2,D).

Tüm doktorların tamamen karşı olmamalarına rağmen daha mesafeli durmalarına neden olan faktörler konusunda ihtiyatla davrandıkları noktalar vardır ki bunları da “karşı olmamakla beraber” diyerek eklemişlerdir. Bunlar; **a) bu uygulamaların informel olması yani kontrollerinin olmaması:** “İşin biyokimyasını farmakolojisini bilmeden iş yapmamak gerek kesinlikle... Ancak gerekli kontroller altında işin içinde bilgisi olanlar olduğu sürece yapılabilir, modern tıp kadar hayatın içinde çünkü” (K3, D); **b) konunun uzmanlarının gerekli eğitimden geçmemesi;** “... Eğitimler ve kontroller de yapıldığı sürece itiraz etmem” (K4, D) noktalarıdır.

Sağlık çalışanlarının GETAT uygulamalarına en ciddi ve sert eleştirileri ise; “ispata dayalı olmaması, bilimsellik kriterlerine uymaması, plesebo üzerine kurulu olması, tedavi sonucunun tekrarlanamamasından dolayı güvenilir olmaması, bilim ahlakından uzak olması, eğitiminin köklü ve formel bir şekilde yapılamamasından kaynaklı suiistimale açık olması” şeklinde sıralanmaktadır.

GETAT eğitimi almış bir katılımcımız da bu eğitimi almadan önce bu uygulamaların saçma geldiğini ama sonra aslında bilimsel bir temeli olduğunu söylemektedir

“... Bu alanla ilgili ilk eğitimimi akupunktur üzerine aldım, sonrasında hacamat ve sülük uygulamalarını da öğrendim. Öğrendikten sonra aslında hiçbirinin saçma olmadığını, bilimsel bir temele dayandığını gördüm” (K1, D).

Diğer bir katılımcımız da GETAT'ın da bilimsel bilgi gibi birikimsel tecrübi bir bilgi kümesi olduğuna ama bunun ispatının olmadığı için meşruiyetinin sorgulandığını söylemiştir.

“Orada büyük bir birikim var neticede ancak sen bu birikimi kullanırken bir şeyleri ispata dayandırmalısın, ellerinde kanıt ile gelindiği sürece makul olabilir” (K2, D).

Kaplan ve Esendir'in (2017) 398 sağlık çalışanının (tıp öğrencileri ve doktorlar) inançla iyileşme konusundaki görüşlerini incelediği çalışmada, katılımcıların %47'si mucizelere, %48'i ise hastalığın ilahi müdahale ve inançla iyileşmeyle olduğuna inandığını söylemiştir. Aynı araştırma sonuçlarında katılımcıların %87'si hastaların sadece modern tıbbi yöntem ve tedavilere güvenmesi gerektiğini de söylemiştir. Bu her ne kadar bir çelişki gibi görünse de aslında bu tarz araştırmalarda inançtan kastın bir dini inanç mı yoksa plasebo etkisini oluşturacak manevi güç mü olduğunun daha net ortaya konmamasıyla ilişkilidir.

Doktorların söylediklerine katılmakla beraber eczacıların çoğunluğu GETAT uygulamalarına tamamen karşı değillerdir, lakin onların da “bir ama’sı” vardır.

“Ben eczanemde geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulamalarına hastalarımı yönlendiriyorum. Bununla birlikte geleneksel tıbbın ya da fitoterapinin aslında yanlış uygulandığı yerler olduğunu da düşünüyorum” (K9, E).

Eczacıların GETAT’a yönelttikleri eleştirilere bakıldığında;

a. eğitimsiz ve her yerden tedarik edilebilen aktar tababetinin kontrolsüz olması; “... aktarların eğitimsiz bir şekilde hastalara kafalarına göre birtakım otlar vermelerini yanlış buluyorum. Zira buna ne eğitimleri yetebilir ne de aldıkları ürünün medikal anlamda bir değeri olup olmadığını bilmiyoruz. Bu durum bir kontrol altında olmalı” (K9,E)

b. medyanın sadece olumlu sonuçlarını öne çıkarması ve reklamlarla algı oluşturması; “Çok iyi reklamı yapıyor bu açıdan ve insanlara umut dağıtıyorlar” (K12, E);

c. uzmanı belli olmadığı için bilgi kirliliğinin yaşanılması; “...halka öyle bir sunuluyor ki her şey için faydalıdır denilince ortada bir bilgi kirliliği oluyor. Bu uygulamaları tıp bilgisi olmayan birçok insanın yaptığını, tıp bilgisi olanlardan da çok az insanın bu uygulamaları yaptığını gözlemliyorum” (K10,E);

d. ticari kaygılarla insanların zor zamanlarından yararlanması; “... her yükselen şeyde bir patlama oluyor ve birçok insan umut tüccarlığı yapabiliyor. Bu yüzden birçok insan şifalı yöntemleri tamamen ticari amaçla sunabiliyor... Sağlık, multidisipliner bir alan aslında... Keşke herkes bir ağ içerisinde yer alsa da herkes birbirine kendi alanın dışına çıkan konularda yönlendirmelerde bulunmasa” (K11,E) şeklinde sıraladıkları görülmüştür.

Sağlık çalışanlarına hastalarından, kendi arkadaş, aile ya da meslektaşlarından GETAT uygulamaları ile ilgili görüşüne, tavsiye edip etmediğine yönelik sorular geldiğinde nasıl cevapladıkları da sorulmuştur. Onlardan bir kısmı kendi tecrübe ettikleri ya da güvendikleri kaynaklardan elde ettikleri bilgileri paylaştıklarını; “Zararı olmayan doğal, günlük hayatta kullandığımız besinleri, abartmazsan faydasını görürsen ne ala, ama aşırıya kaçma diyorum” (K4,D) şeklinde ifade etmiştir. Bir katılımcımız ise GETAT ürünlerinin belli kriterlerden geçmemesi, neyin neye tam olarak iyi geldiğine dair belli araştırmaların yapılmamasından dolayı bunlara güvenemeyeceğini ve tavsiye edemeyeceğini belirtmiştir. “Hastalarımın mekanizmasını bilmediğim şeyi tavsiye etmem mümkün değil. İlaç benim için daha kolay, zira

yan etkisini veya faydasını biliyorum" (K3, D). Sağlık çalışanlarından iki katılımcımız ise hastaların GETAT uygulamalarına yönelmeleri ile modern tıp içerisinde sonuç alamadığı bazı uygulamalardan daha çok iyileşme sağladığını tecrübe ettiklerini belirtmiştir.

Genel çerçevede sağlık çalışanlarının bu tip uygulamalara yönelen hastalara, doktor gözetimi altında olması ve eğitilmiş kişiler tarafından yapılması şartıyla karşı çıkmadıkları ya da bu kararı hastaya bıraktıkları görülmektedir. Yüksel (2018) de 262 hekimle yaptığı araştırmasında, %66,4'ünün kendi değerlendirmeleriyle GETAT yöntemleri konusunda bilgi düzeylerinin düşük olduğunu, %43,1'inin GETAT yöntemleriyle ilgili eğitim almak istediğini, %48,5'inin GETAT yöntemlerinin faydalı olduğunu düşündüğünü, hekimlerin %15,2'sinin kendisi, %24,4'ünün ailesindeki bireyler için bir GETAT yöntemi kullanmış olduğunu tespit etmiştir. Yüksel'in çalışmasına benzer birçok araştırmaya bakıldığında da GETAT uygulamalarının tamamına karşı kati bir olumsuz yaklaşım görülmemektedir. Belli şartlar gözetilerek GETAT uygulamalarını destekleyen sağlık çalışanlarının da bunu, fiziksel olarak fayda görmeleri yanı sıra plasebo etkisinin olumlu yöndeki katkısını kullanmak istemeleri ile açıkladıkları görülmektedir.

Genel olarak baktığımızda sağlık çalışanlarının tutumunun aslında hastaların tutumuyla belirlendiğini söylemek mümkündür. Yine Yüksel'in (2018) çalışmasında doktorların GETAT yöntemlerinin kullanılabilirliğiyle ilgili görüşlerinin; yaşa, akademik unvana, bölüme, ailesinde GETAT yöntemi kullanım durumuna göre farklılık göstermesi ve doktorlarının birçoğunun GETAT yöntemleri ile ilgili ve hastalarının bu yöntemleri kullanıp kullanmama durumu ile ilgili bilgi sahibi olmadığının tespit edilmesi, sağlık kazanımı ve devamı ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Bundan dolayı çalışmamızda, sağlık çalışanlarına "Bu tip uygulamaları tercih eden hastalarınızla yaşadığınız sorunlar oldu mu? Kullandığı ürünleri sizden saklayan ve tedavi sürecini etkileyen kişiler oldu mu?" diye sorulduğunda GETAT uygulamalarına yönelen hastaların yaşayabileceği sorunların iki madde altında toplandığı görülmüştür:

a. Hastaların modern tedavi yöntemlerini tamamen terk etmesi ve GETAT uygulamalarına yönelmeleri ama fayda görmemeleri halinde, hastalıklarının çok daha şiddetlenmesi söz konusu olmaktadır. Bu tip durumlarda modern tedavi yöntemlerinin uygulanması da zorlaşmakta, iyileşme süreci daha meşakkatli hale gelmektedir.

"Bazı hastalarım bu tarz ürünler tüketmek için ilacı kestiler. Onların

zarar gördüğünü biliyorum. İlacı kesince hasta kullandığı ürünün de faydasını görmemiş taşı daha da büyümüş ve ilaçla düşebilecek iken daha farklı tedavilere yönelmek zorunda kalıyoruz” (K4, D).

b. GETAT uygulamaları modern tedavi yöntemleri ile birlikte aynı anda uygulandığında yan etki gösterebilmekte ve istenmeyen durumlar yaşanabilmektedir. Bu tip durumların ciddi risklere sebep olmasından dolayı kişilerin bilinçli olması gereklidir.

“Geleneksel ve tamamlayıcı tıbbın en tehlikeli yönü işte bu, olumsuz olanlar kayıt altına alınmıyor ve olumsuz yönleri açıklanmıyor. Kötü bir durum olduğunda da toplumda bir karşılığı olmuyor” (K6, D).

Şahin'e göre (2017) de hekimlerin, hastalarının GETAT uygulaması kullanıp kullanmadığını bilmesi, kullanıyorsa yargılayıcı ve suçlayıcı bir üslup ile değil yol gösterici bir tavırla yaklaşması, GETAT uygulamalarının içeriği ve etkileşimleri hakkında bilgi sahibi olması ve bunu hastası ile paylaşması; hastanın hekimine ve tedavisine olan güvenin güçlenmesine katkı sağlayacaktır.

Hastane ortamında sağlık personeli ve hasta arasında yaşanmakta olan süreci tecrübe etme durumu olan MDR uzmanlarının, hastaların GETAT uygulamalarına güven duyma sebeplerini;

a. ağır hastalıkları olan bireylerin umudunu canlı tutmak adına yapılmasına: *“Kanaatimce ağır hastalıkları olan kanser hastaları olabilir yani artık hastalığı konusunda şifa ümidi kalmamış, artık başka yollar var mı, başka yollar bulmalıyım diye düşünen, bilse de bilirse de farklı yollar arama gayreti olan hastalar daha çok yöneliyor” (K22, MDR);*

b. psikolojik açıdan rahatlamak isteyen kişilerin daha fazla yönelmesine bağladıkları görülmektedir; *“Karışımların psikolojik rahatlatıcı özelliği olduğuna inanıyorlar. Yatan hastaları ziyaret için gelenler “Senin bu rahatsızlığına falanca şey iyi gelir sen burada boşuna eziyet çekiyorsun” şeklinde yönlendirici konuşmalar yapanlara şahit oluyorum” (K19, MDR).* Yel (2014) de araştırmasında GETAT'a yönelen kişilerin modern tıp içerisinde sonuç alamamış ve umut ederek yakın çevreden tavsiye ya da medya araçları vasıtasıyla bu uygulamalara yöneldiklerini tespit etmiştir.

MDR uzmanları, sağlık çalışanlarının GETAT'a yönelik düşünceleri değişkenlik arz etse de ağırlıklı olarak bakış açılarının olumsuz olduğunu gözlemlediklerini söylemişlerdir. Onlara göre bunun sebebi, bilhassa doktor grubunun almış oldukları eğitimlerinin meşakkatinin karşılığını sorgulama ve sonrasında elde ettikleri bilim ve hayat anlayışlarının GETAT'la karşı karşıya bırakılmasıdır: Diğer taraftan GETAT'ı destekleyen sağlık

çalışanlarının az olsa da var olduğunu belirtmişler, bunu da GETAT uygulamalarından kimi zaman olumlu sonuçlar alınmasına bağlamışlardır: *“Hastaların yatak yaraları oluyor, bir hasta yakını kendisi yöresel bir bitkisel ilaç gibi bir şey yapmıştı bu da o yörede çok bilinen bir uygulamaymış hastaya uygulandığında yarası kapanmıştı hatta hemşireler de getirtelim bundan diye şaşırarak talep etmişlerdi”* (K23, MDR).

Hastalara GETAT uygulamalarına dair düşünceleri sorulduğunda; hastalardan 4'ünün modern tıbbı göz ardı etmediği, 2'sinin ise yaklaşımının olumsuz olduğu görülmüştür. Burada görüşme yaptığımız katılımcı hastaların hepsi öncelikle modern tıba başvurmuş kişilerdir. Onlara göre modern tıbbın, tamamen reddedilmesi mümkün değildir.

“Cerrahi müdahalede alternatif tıp kullanılamaz. O yüzden modern tıp tamamen dışlanamaz. Alternatif tıp ile modern tıbbın bir arada kullanılması gerektiğini düşünüyorum” (K14, H).

Dikkatimizi çeken diğer husus ise hastalık sürecinden sonra GETAT uygulamalarına olan ilgilerinin daha da arttığını ve aldıkları sonucun daha iyi olduğunu gördükten sonra da GETAT'a inançlarının pekiştiğini söylemeleridir.

“Geleneksel tıp konusunda ben de bana yaptıkları gibi inanmazdım, tepki gösterirdim, çünkü ilk etapta mantıklı gelmiyor. Ama yaşayınca görüyorsun, etkisini görünce inandım yani” (K17, H).

Modern tıba olumsuz bakmalarının sebeplerini ise teşhis ve tedavilerin çok uzun süre alması, ilaçların yan etkilerinin fazla olması, doktorların GETAT hakkında bir şey bilmemeleri ya da bilmedikleri halde önyargılı olmaları ile ifade etmişlerdir. Burada dikkatimizi çeken husus, sağlık çalışanlarından aldıkları, kendilerince yeterli olmayan ilgi ve hastalıklarıyla ilgili bilgilendirme konusunda tatmin edici olmayan bir ilişki içinde olduklarına vurgu yapmalarındır. Benzer şekilde Şahin (2017) de *“Modern tıbbın bulaşıcı hastalıklar ve enfeksiyon hastalıklarının sağaltımında önemli yol kat etmesine rağmen kanser ve kronik hastalıkların tedavisinde hekimliğin laboratuvar hekimliğine dönüşmesi... muayenehaneye yönlendirilme ve ilaç şirketleri ile ilişkileri, hastayı hekimle karşı karşıya getiren ve hekimlik mesleğinin itibarını zedeleyen birtakım siyasi politikalar ve söylemler, kişilerin modern tıba güvenini zedelemiştir”* görüşündedir. Bu da hasta ve hekim arasında birbirinin dili, yapısı, anlayışı konusunda iletişimi olumsuz etkilemektedir. Ayrıca burada hasta olan katılımcıların modern tıba inandıkları fakat eksik kalabileceği düşüncesi ile GETAT'a yöneldiklerini söylemeleri de dikkat çekicidir. Bu da bize, hastaların modern

ve geleneksel tıp karşılaştırmasına gitmesinde sağlık çalışanlarıyla durumları ile ilgili "sağlıklı bir yol/iletişim" kuramamış olduklarını düşündürmüştür.

4. Katılımcıların İnanca Dayalı ve Manevi Temelli Sağlık Yaklaşımlarının Geleceğine Dair Öngörüleri

Hali hazırda verilmekte olan fitoterapi gibi GETAT'a yönelik derslerin tıp fakültelerinde okutulması hakkındaki görüşlerini aldığımız doktorların çoğunluğu, bunun "geç kalınmış" bir uygulama olduğunu belirtmişler, bir formel eğitim içinde "geleneksel ve modern tıbbın buluşması" için uygun bir yer olarak gördüklerini, "geleneksel bilginin öğrenilmesinin gerekliliğini, Batıdaki tıp fakültelerinde de bu tarz derslere yer verildiğini" ifade etmişlerdir. Bu ifadelerden GETAT'a ilişkin eğitim konusuna olumsuz bakmadıkları yorumunu çıkarmak mümkündür.

"Tıp fakültelerde ders olarak okutulmaları çok geçe kaldı. Çok daha erken bir süreçte yapılması gerekiyordu" (K1,D) derken diğer katılımcımız modern de olsa gelenekte de olsa tıbbı dair her bir bilginin değerlendirmesine karşı olmadıklarını; *"Burada modern tıpcıların geleneğe karşı çıkmasının sebebi geleneksel tıp yöntemlerini uygulayan kişilere yönelik, geleneksel tıp yöntemine değil"* (K5,D) diyerek meselenin çıkış noktasının yöntemde kilitlendiğine işaret etmişlerdir. Tekçi'nin (2017) Dicle Üniversitesi Hastanesi dahili ve cerrahi birimlerinde çalışan 200 araştırma görevlisi ile yaptığı araştırmada asistan hekimlerin %80'inin asistanlık eğitimi sırasında GETAT yöntemleri hakkında bilimsel eğitim verilmesini istediğini tespit etmesi elde edilen bu sonucu desteklemektedir.

Doktor olan katılımcıların bu noktada en çok gözettikleri hususlar ise, eğitimin uzmanlarınca formel bir yerden verilmesi ve pratikte yapılacak akademik ve hukuki düzenlemelerle bunların kontrol altında yapılıyor olması, doktor ve eczacılar dışında kişilerce yapılacaksa onların doktorlarla bir tutulmaması üzerinde olmuştur.

"Bir doktor olarak modern tıp dediğimiz bir bilgi aldım ve bu eğitim pahalı. 6 yıl tıp fakültesi eğitimi alan değil de daha az okuyarak bu eğitimleri alıp uygulayacak bir kesim yetiştirebiliriz. Doktorlar bu kişilerle çalışmalıdır diye düşünüyorum" (K6, D).

Benzer şekilde Dağ'ın (2018) aile sağlığı merkezine başvuran 400 hastayla yaptığı araştırmada tamamlayıcı tıp uygulamaları hakkında daha çok bilgi sahibi olmak isteyenlerin oranının %79,5 iken bunların %71,3'nün aile hekimi ve ilgili branş uzmanından bilgi almak istediklerini söylemeleri bizim çalışmamızda konuya dair MDR uzmanlarının sergiledikleri

hassasiyeti desteklemektedir.

Eczacılar da bu eğitimlerin geç başladığı düşüncesindedir. Ayrıca onlar kadim geleneksel bilgilerin yeniden uygulanması geçmiş birikimlerden faydalanılması olarak gördükleri GETAT eğitimlerinin, bilimsellik içerisinde yasal olarak ve uzmanlarınca verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Yel (2014) de GETAT uygulamış kişilerle yaptığı görüşmelerde katılımcıların, GETAT uygulayıcılarının tıp eğitimine sahip olmasını en azından tıba yakın meslek gruplarından olmalarını beklediklerini görmüştür. Ak (2018) Ankara'nın bazı ilçelerindeki aile sağlığı merkezlerine başvuran 1430 kişi ile GETAT uygulamaları hakkındaki tutumları ile ilgili yaptığı araştırmada; katılanların %69,7'si bitkisel ürün/çay/ilaçları aktardan, %41,5'i market/pazardan, %17,1'i eczaneden ve %4,8'i internet siparişi yoluyla temin ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu da sağlık okuryazarlıklarının düşük, ülkemizde aktar kültürünün çok güçlü ve yaygın olduğunu göstermektedir.

MDR uzmanları bu konuda yüzeysel bilgilerinin olduğunu belirtmiş, var olan bilgilerinin de kendi tecrübelerinden kaynaklı olduğunu söylemişlerdir. GETAT hakkında bir eğitim almayla ilgili olarak çoğunluk "hastayla iletişim, sağlık alanındaki bilgilerinin güncellenmesi" adına yararlı olacağı görüşündedir; "Sağlık sektörü ile ilgili de temel bilgiler alınmalı. İletişimi kolaylaştırmak adına" (K19, MDR). Bir kısmı ise MDR ile GETAT'ı doğrudan ilgili görmediklerini, hatta GETAT hakkında bilgileri olması halinde de sağlık çalışanları ile hastalar arasındaki ilişkide zor durumda kalabileceklerini hatta herhangi bir bilgi ve tecrübeleri olmaması halinde dahi sağlık personelinin onları "hastanede çalışan ilahiyatçı" olmaları sebebiyle GETAT uygulayıcıları olarak görme ihtimalinden de rahatsız olacaklarını söylemişlerdir.

Bir katılımcımızın "MDR uzmanları bu konuda eğitim almalı ama alanda muhalefet olabilir. Bizim işimiz insanların manevi boyutu ile ilgili çünkü tıbbi boyutu ile ilgili değil." diyerek çekincesini sunarken sözlerine; "Genel kültür olarak bilgisine sahip olabilir, eğitim de alabilir ancak alana girdiğinde bunu kullanması doğru olmaz" (K21, MDR) diyerek devam etmesi de konuya olumsuz yaklaşmadığına işaret etmektedir. En ilginç ifadelerden biri de bir katılımcının "Aslında MDR bana göre zaten alternatif bir tedavidir. Manevi yönelimli bir tedavi yöntemi" (K20, MDR) diyerek tanımlaması olmuştur. Bu ifadelerle, dünyada olmasa da ülkemizde yeni yeni konuşulan manevi temelli destek sürecini içeren MDR çalışmalarında sağlık içinde maneviyat ve inanç desteğine yapılan vurguyu ön plana çıkardığı görülmektedir. Çünkü dünyada kurumsallaşmış olmasına rağmen ülkemizde

MDR hala tartişılmakta, hâlihazırdaki durum kanıta dayalı tıbbı entegre olmasına karşın bir alternatif ve öteki gibi görölmektedir. Bu bakış aası inanç temelli sağlık önerileri sunan GETAT uygulamalarının temelini ve içeriğini oluşturan yerellik, dini öğeler ile inanca dayalı iyileşmeye ilişkin söylemleri için de geçerlidir. Bu sebeple bu katılımcımızın MDR'yi "alternatif" olarak değerlendirmesi, GETAT'la arasında bu açıdan bir ilişki görmesi üzerinde durulması gereken bir bulgu olmuştur.

Çalışmamız içerisinde katılımcı grupların çeşitliliğinden yararlanarak meseleyi farklı bakış açılarıyla ele almak adına sağlık çalışanlarına MDR ile ilgili görüşleri ve MDR ile GETAT'ı ilişkilendirip ilişkilendirilmedikleri sorulmuş, edinilen görüşler çerçevesinde çoğunluğun MDR ile GETAT'ı inanç temelli olmaları açısından bağlantılı buldukları görölmüştür. Yalnız burada sağlık çalışanlarının anladığı inancın ne olduğu net değildir. Hastanın kendisine uygulanan tedaviye, hekimine ve ilaçlarına olan inanç ile hastanın iyileşmesine ilahi gücün destek vereceğine olan dini inanç birlikte karışmış durumdadır. Katılımcılarımızın bir kısmı dini inancı anlamış, bir kısmı ise tedaviye dair inanç olarak algılamıştır.

Çoğunluğunu doktorların oluşturduğu sağlık çalışanları ise MDR'yi, modern tıp uygulamalarının başarıya ulaşması için kişinin tedaviye olan inancı besleyecek manevi bir katkı olarak gördüklerini beyan etmişlerdir.

"Her ortamda ve her koşulda insanlara manevi destek vermek gerekiyor, bu çok doğru bir davranış. Hastanın inancı varsa bu görmezden gelinemez, inanç motivasyon sağlar çünkü" (K1,D).

Hastaya destek ya da hastalığa karşı mücadelede manevi temelli uygulamaların pozitif bilim içerisinde olduğu sürece destekleneceği vurgusunu da yapanlar da bulunmaktadır: *"Modern tıbbı zıt düşmediği sürece müdahalesini engellemediği sürece manevi destek uygulanabilir"* (K4,D). Ayrıca dini ya da kültürel hangi hususların tıbbın içinden gelen bir uygulama olduğunun açık ve net belirlendiği bir platformda manevi destek hizmetini uygun gördüklerini beyan etmişlerdir; *"Bilim, bilim yerine; din, din yerine konularak destek alınmak istiyorsa hastalara da doktorlara yardımları olacağını düşünüyorum"* (K12,E). Bunun dışında iki katılımcımız MDR'ye sıcak bakmadıklarını tıp ve ilahiyat ilişkisini garipsediklerini belirtmişlerdir.

"Çok sıcak bakmıyorum açıkçası. Sürekli her şeyde dini bir şey görmek, kendimi ötelenmiş gibi hissettiriyor" (K11, E).

Son olarak da hastalara; MDR uzmanlarının hastanelerde olmasını nasıl değerlendirdikleri sorulmuş, genel yaklaşımlarının olumlu olduğu görölmüştür. Görüşlerinin arka planında yer alan sebeplere bakıldığında

özellikle manevi ihtiyaçların karşılanmasına, iletişim kurabilmenin verdiği rahatlığa, ağır hastalık sürecindeki hasta ve yakınları için gerekliliğine vurgu yaptıkları görülmektedir. En nihayetinde modern ya da geleneksel tıbbın karşılıklı iddialarına karşın, sürekli değişen kavram ve tanımlamalar olsa da bunlar arasında en az itiraz edilen yaklaşımın, bütüncül tıbbı olduğunu söylemek, yanlış olmayacaktır. Bu sebeple son çalışmalar sağlık tanımının çok yönlü ve disiplinler yapısıyla uyumlu olarak iyileşmenin ve iyileşmeyi sürdürebilmenin insanı kuşatan bir sağlık yaklaşımıyla mümkün olacağı noktasına doğru ilerlemektedir. Hastalar tarafından, manevi destek bir ihtiyaç ve talep olarak ifade edilmiştir ki bütüncül sağlık içinde manevi iyi oluş, doğrudan ve dolaylı olarak sağlık kazanmada önemli bir aktör olarak değerlendirilebilmektedir

Sonuç ve Öneriler

Sağlık çalışanlarının (doktor, tıp öğrencisi ve eczacı), hastaların ve MDR uzmanlarının geleneksel ve tamamlayıcı tıbbı ve bireylerin sağlıklarına kavuşabilmek için geleneksel tedavi uygulamalarına olan bakışlarını, bu uygulamaların tercih edilmesinde neleri etkili gördüklerini tespit etmek, inanç ve sağlık arasında ve de GETAT uygulamaları ile dini inanç arasında bir ilişki kurup kurmadıklarını belirlemek için 17-59 yaş aralığında, 13'ü kadın ve 10'u erkek 23 kişi ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Resmi kaynaklarda "geleneksel ve tamamlayıcı tıp" olarak kullanımı olmakla beraber konunun uzmanları ve halk nezdinde ve akademide farklı adlandırılmalarında bulunulmasının nedeni ve araştırmamıza konu olan GETAT'ın tanımlarındaki çeşitlilik, tarafların meseleye yaklaşımdaki bakış açılarındaki farklılıklardan kaynaklanabilmektedir. "Alternatif tıp" tabirinin kullanımı, modern ve geleneksel tıbbı karşı karşıya getirirken; "tamamlayıcı tıp" denmesi ise iki tarafın da (geleneksel ve modern tıbbın) "bir eksiklik olduğuna dair hisle" savunmacı ya da sorgulayıcı yaklaşımlara yönelmesine yol açmaktadır.

Hakikaten de geleneksel ve tamamlayıcı tıp uygulamaları ile modern tedaviler arasında en fazla git-gel yaşayan grup, bu iki tıp uygulamanın çatışmalarını pratik ve düşünsel anlamda yoğun şekilde yaşadıkları için hastalar olmaktadır. İnsanların bu tarz uygulamalara daha fazla yönelmeye başladığını ifade eden araştırmaya katılan eczacıların bir kısmı da aktarlara yönelimdeki artışa işaret etmektedir. İlaçların yapısına dair bilgileri, hem satışı esnasında hastalarla yüz yüze iletişimde bulunmaları hem de hasta ve doktorlarla iletişimin içinde medyanın yönlendiriciliğini daha yakinen gözlemliyor olmaları nedeniyle eczacıların GETAT konusundaki görüşleri ve

izlenimleri önem taşımaktadır. Araştırmamıza katılan eczacılara bakıldığında GETAT'ı tamamen reddedici ya da savunmacı bir üslup izlemediklerini söylemek mümkündür.

Sağlık çalışanları, GETAT uygulamalarının popülerlik kazanmasında en önemli etmenin, ticari sebepler olduğunu belirtmiştir. GETAT, oluşturulmuş ticari bir pazar olarak görölmektedir. Aynı eleştiriye modern tıbbın içindeki ilaç şirketleri için hastaların dile getirmesi, ticaretin sağlıkla olan ilişkisinin her daim var olduğunu göstermektedir. Sağlık çalışanları son dönemlerde devlet desteğinin artmış olmasının hem bu pazarı beslediğini, hem de halkın bu tip uygulamalara daha fazla güven duymasını sağladığını söylemeleri de dikkat çekici olmuştur. Araştırmamızda, hastaların bu uygulamalara kolay ulaştıklarını, GETAT uygulayan kişiler ile ortak bir dil oluşturduklarını ve hatta bu tip tedavilere kutsallık atfettiklerini vurguladıkları görölmüştür.

Buradaki en önemli bulgu, sağlık çalışanlarının bazı GETAT uygulamalarında dini inancın etkili olduğunu gözlemledikleri ifade etmeleridir. Onlardan bir kısmı, GETAT uygulamaları içinde geöen Nebevi Tıbbı dair hususları öne çıkararak, bir sağlık bilgisi olmamasına karşın din adamı olma etkinliğinden yararlanan kişilerin, bu uygulamalara yönlendirmede daha etkili olmasından şikâyet etmektedir. Onlara göre GETAT ve onun içinde sünnette var diye yapılmış sağlık uygulamaları etkili olsa dahi bu kişiler tıbben değil inandıkları için plasebo etkisinden dolayı iyi olmaktadır. Yani onlar bu tür sağlık yönelimlerinin etkisini dinin kendi yapısından kaynaklı bir yönlendirmeden değil, Türk toplumunun dinden etkilenme durumu, geleneklerine bağlılığının gücüyle ilişkilendirmektedirler. MDR uzmanlarına bakıldığında da, hastalar gibi onların da iki sağlık yaklaşımının meydan muharebesinde ortada kalmış gibi görüldüğü anlaşılmaktadır. GETAT uygulamaları arasında dini kaynaklardan etkilenme düzeyinin ağırlıklı olduğunu kabul etmekle birlikte, konuları gereği bu uygulamaların, dini yönünden daha çok tıbbi yönünü ön planda tutmaları, sağlık çalışanları ile benzer noktalara vurgu yaptıklarını göstermektedir.

Genel olarak baktığımızda bir katılımcı hariö bütün sağlık çalışanlarının GETAT uygulamalarını, kanıtı değil öğretilere dayanıyor olması, uzmanlar tarafından yapılmıyor olması, hem bu uygulamaları yapan kişilerin hem de kullanılan ürünlerin denetimsiz olması, ticari amaöların gözetiliyor olması ve uygulamalara dönük bilimsel yayınların olmaması gibi nedenlerle eleştirdiği görölmektedir. Tek bitki ya da yöntemle tüm

hastalıklara şifa vermenin söz konusu olmadığına altını çizmektedirler. Bu eleştirilerde genel olarak tedavilerin uygulama boyutları üzerinde durulduğu gözlemlenmiş olup, daha çok yöntem üzerine hassasiyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Doktorlar ve eczacıların geneli GETAT eğitimlerini, gelenekteki bilgilerin göz ardı edilemeyeceği için desteklemekte ancak eğitimde uzlaşmanın ve alanın denetiminin yapılmasını da gerekli görmektedir. Yine çoğunluğu geçmiş “birikim”lerden yararlanılmasının gerekli olduğu düşüncesi ile birlikte bu işin uzmanlık gerektirdiği kanaatindedirler. GETAT uygulamalarını eğitim ve denetim iş birliği ile yürütüldüğü takdirde desteklenebileceği, yöntemi itibari ile bilimselliği yakaladığı takdirde modern tıpla uzlaşabileceği görüşünde olanlar çoğunluktadır. Fakat yine de sağlık çalışanları arasında belli bir tutumun takip edilmediği görülmekte olup, temkinli yaklaşarak olumlu karşılayanlar olduğu gibi bu tip uygulamalardan tamamen uzak duran ve hastalarını bu bakış açısı ile uzak tutmak isteyenler de bulunmaktadır.

Hastaların GETAT uygulamalarını sağlık elemanlarından sakladıkları birçok araştırmada ortaya konan bir bulgudur (Kav v.diğr, 2008; Özdemir, 2009). Bu araştırmalarda modern ve geleneksel tıp karşıtlığı düşüncesinden hareketle GETAT uygulamalarını sağlık çalışanlarına söylememe eğilimi oldukça yaygın görülmektedir. Bu da hastanın sağlığı, hayat kalitesi ile ilgili olumsuz sonuçlara yol açabilecek bir durumdur. Bununla ilgili alınacak birçok önlem olsa da araştırmamızın da konusu gereği din, sağlık ve inanç üçlüsünden hareketle sağlık davranışının yönlendirilmesinde doğru yönlendirmelerin yapılması yerinde olacaktır. Hasta sağlık çalışanı arasında etkili bir iletişimin sağlanması için hem hastalara (doktoruna güven duyması ve tıp uygulama ve uygulayıcılarının en doğru yönlendirmeyi yapacağı konusunda yeterliliğe sahip olduğu) hem de sağlık çalışanlarına (buldukları yer zaman ve kültüre yabancı kalmayarak onların sağlıkları ile ilgili bilgilenme ihtiyaçlarına karşılık vererek) sağlıklı bilgilendirmelerin yapılması atılacak ilk adımlardan biri gibi görünmektedir. Bu konuyla ilgili ihtiyaçların ve yanlış/eksik bilgi tutum tespiti için saha araştırmalarının hassaten din ve sağlık başlığında farklı detaylandırmalarla yapılması da meseleye katkı sunacaktır.

Medya araçlarının yayınlarının makuliyet kontrolünden geçilerek yapılması hatta bilinçli bir manevi sağlık için bilgilendirmeye yönelik etkinliklerin çoğaltılması da diğer önemli bir adımdır. Bunların içinde nebevi tıp olarak adlandırılmış ticari yapılanmalar da bulunmaktadır. Araştırmamızda geleneksel tıbbi uygulamaların bir kısmının kişilerin dini motivasyonundan etkilendiği bulgusu, tüm katılımcılarımızca ifade

edilmiştir. Buradan hareketle, sağlık çalışanlarının bu konudaki yaklaşımlarının her ne kadar tıbbi bir üslup içinde olsa da muhataplarında farklı bir yere de tekabül edeceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple hem halkın hem de sağlık çalışanlarının bu konuda farkındalığının, özeninin, iletişiminin artırılması gerekir.

Hem geleneksel hem de modern tıp içinde sağlık davranışının inançla ilişki içinde olduğunu söylemek mümkündür. Dini yaşamın sağlığa, sağlık paradigmasındaki hareketliliğin de dini yaşam ilişkisine dokunduğu birçok nokta olabilmektedir. Bugün modern tıbbın içinde manevi destek bakım ve danışmanlık hizmetleri ile kişilerin iyileşmesine katkı sunmaya çalışan bir MDR alanı da inanca dayalı olarak kişilerin sağlığına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kendi tarihi sürecinde, içeriği, üslubu ile insanların hayatlarında kendine yer aan GETAT da din ve inanç öğelerinden çok uzakta bir anlayış değildir. Fakat ister kanıta dayalı tıp ister geleneksel ve tamamlayıcı tıp içerisinde olsun, son zamanlarda inanca ve maneviyata dayalı sağlık yönelimlerinden daha çok bahsedilmekte bütüncül tıp kavramı ile insan içinde maneviyatın da olduğu geniş bir çerçeve ile kapsanmaya çalışılmakta olduğu da gözlenmektedir. Geleneğin olduğu yerde din de vardır. Modern ve geleneksel tıp konusu bu yönüyle sadece bir sağlık bilimi konusu değildir. GETAT örneğinde inanca dayalı sağlık davranışını ele alan bu makalenin, bir ön çalışma olup, katılımcıları, kullanılan yöntemi ve arka plandaki kavramsal serüveni bakımından çeşitli sınırlıklar taşıdığı aşıkârdır. Bu sebeple konuyla ilgili daha tatmin edici ve kuşatıcı sonuçlara ulaşmak için daha spesifikleştirilerek, konusu daraltılmış, farklı vehelerden ele alınmasına ve nicel araştırmalarla desteklenmesine ihtiyaç vardır.



KAYNAKÇA

- AK, N. (2018). *Ankara İli Bazı İlçelerindeki Aile Sağlığı Merkezlerine Başvuran 18 Yaş Üstü Bireylerin Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları İle İlgili Bilgi ve Tutumlarının İncelenmesi*. (Tıpta Uzmanlık Tezi). Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Ankara.
- AYTAÇ, Ö. & KURTDAş, M. . (2015). Sağlık-Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1),231-250. <https://dergipark.org.tr/download/article-file/157413>.
- AYTEN, A. (2013). Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1), 7-31.

- AYTEN, A., GÖCEN, G., SEVİNÇ, K. & ÖZTÜRK, E. E (2012). Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2),45-79.
- BİÇER, İ. & YALÇIN BALÇIK, P. (2019). Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp: Türkiye ve Seçilen Ülkelerinin İncelenmesi. *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 22(1), 245-257.
- CİRHİNLİOĞLU, Z. (2018). *Sağlık Sosyolojisi*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.
- ÇİFTÇİ, A. (2007). *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü: Kanser Hastaları Örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sos. Bil. Ens, İstanbul.
- DAĞ, G. (2018). *Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Hastaların Tamamlayıcı Tıp ile İlgili Bilgi, Tutum ve Kullanım Durumları*. (Tıpta Uzmanlık Tezi). İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Aile Hekimliği Anabilim Dalı, İzmir. .
- DÜZGÜNER, S. (2013). Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 45, s. 253-284, DOI: 10.15371/MUIFD.2013455968
- EASTWOOD, H. (2000). Why Are Austilian Gps Using Alternative Medcine?: Postmodernisation, Consumerism And The Shift Towards Holistic Health, *Journal of Sociology*, 36(2), s. 133-156. DOI: 10.1177/144078330003600201.
- FAZLURRAHMAN, (1997). *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*. A. Çiftçi, A. B. Baloğlu (Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2002). *Kliniğin Doğuşu*. İnci Malak Uysal (Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- GİDDENS, A. (2005). *Sosyoloji*, Cemal Gürsel (Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- GÖCEN, G. (2015). Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma. *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. (32),165-216.
- ILLICH, I. (1995). *Sağlığın Gaspsı*, Süha Sertabiboğlu (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KAPLAN, H. & ESENDİR, N. İ. (2017). Tıp Öğrencileri ve Doktorlarda Mucize ve Mucizevi İyileşme İnanıcı: Çanakkale Örneği. Hayati Hökelekli (Ed.). *Din Değerler ve Sağlık içinde*, İstanbul: Dem Yayınları.
- KARADAĞ, A. (2012). *Romatizmal Hastalıklarda Alternatif Tıp ve Tamamlayıcı Tedavi Yöntemleri*. (Tıpta Uzmanlık Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyon Anabilim Dalı, Sivas. .

- KAYNE, B. S. (2009). *Complementary and Alternative Medicine*, London, Chicago: Pharmaceutical Press.
- KIZILGEÇİT, M. (2015). *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- KÖKTEN, G. (2017). *Bir Üniversite Hastanesinde Polikliniğe Başvuran Cildiye Hastalarında Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Yöntemlerinin Kullanımı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Harran Üniversitesi Sağlık Bil. Ens Hemşirelik Anabilim Dalı, şanlıurfa.
- MOLLAHALİLOğLU, S., UğURLU, F. G., KALAYCI, M. & ÖZTAş, D. (2015). Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarında Yeni Dönem. *Ankara Medical Journal*, 15(2), 102-105. DOI:10.17098/amj.44789.
- OğUZ, N. Y. (1994). Alternatif Tıp, Tıbbın Alternatifi Olabilir mi?, *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 2(1), 8-11.
- ÖZTÜRK, H. & şAYLIGİL, Ö. (2016). Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği'nin Etik Açıdan Değerlendirilmesi. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 24(1), 1-10.
- ÖZTÜRK, L. (2004a). Tıbb-ı Nebevi'de Tıbbi Etik'in Meta-Etik Analizi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6(9), 105-119.
- PARK, H. L., LEE, H. S., SHIN, B. C., LIU, J. P., SHANG, Q., YAMASHITA, H. & LIM, B. (2012). Traditional Medicine in China, Korea, and Japan: A Brief Introduction and Comparison. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*. 23, 1-9, DOI:10.1155/2012/429103.
- PARK, Y. L., HUANG, C. W., SASAKİ Y., KO, Y., PARK, S. & KO, S. G. (2016). Comparative Study on The Education System of Traditional Medicine in China, Japan, Korea, and Taiwan. *Explore* 12(5), 375-383.
- SEZGİN, D. (2011). *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık: Çelişkiler, Alternatifler ve Sağlık İletişimi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- şAHİN, S. (2017). Geleneksel, Tamamlayıcı, Alternatif Tıp Uygulamalarına Genel Bir Bakış. *Türkiye Aile Hekimliği Dergisi*, 21(4), 159-162.
- şİMşEK, B., YAZGAN-AKSOY D., ÇALIK-BAşARAN N., TAş D., ALBASAN D. & KALAYCI, M. Z. (2017). Mapping Traditional and Complementary Medicine in Turkey. *European Journal of Integrative Medicine* 15, 68-72.
- TECİM, E. (2018). *Sağlık Sosyolojisi*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- TEKÇİ, A. (2017). *Araştırma Görevlisi Hekimlerin Geleneksel, Tamamlayıcı Ve Alternatif Tıp Uygulamaları İle İlgili Bilgi ve Tutumları*. (Yayınlanmamış Tıpta Uzmanlık Tezi). Dicle Üniversitesi Aile Hekimliği Anabilim Dalı,

Diyarbakır.

<http://www.who.int/whr/2008/en/index.html>. WHO The World Health Report 2008: Primary Health Care Now More Than Ever. ISBN 978 92 4 156373 Erişim: 17.06.2019

<https://www.who.int/traditional-complementary-integrative-medicine/en/>, Erişim: 09.04.2019

<https://getatportal.saglik.gov.tr/TR,24683/geleneksel-ve-tamamlayici-tip-nedir.html> Erişim: 09.04.2019

<https://getatportal.saglik.gov.tr/TR,52962/daire-baskanligi-istatistikleri.html> 03.05.2019

<https://getatportal.saglik.gov.tr/TR,24683/geleneksel-ve-tamamlayici-tip-nedir.html>. Erişim: 03.05.2019

https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/92455/9789241506090_eng.pdf;jsessionid=F784DA73F63B81B9582131EC2768DFCD?sequence=1. WHO (2013) Traditional Medicine Strategy 2014–2023. World Health Organization, Switzerland. Erişim: 01.02.2018

<https://nccih.nih.gov/health/integrative-health>, Erişim: 18.06.2019

<https://nccih.nih.gov/health/integrative-health>. Erişim: 08.04. 2019.

<https://www.haberturk.com/nobel-odullu-bilim-insani-oruc-vucudun-yenilenmesini-sagliyor-1968741>. Erişim: 12.04.2019.

OKYAYUZ, Ü., H. (1999). *Sağlık Psikolojisine Giriş*, Ankara: Türk Psikologları Derneği Yayınları.

YAŞAR, D. (2006). *Türk Basınında Alternatif Tıbbın Sunumu*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sos. Bil. Ens., Ankara.

YEL, Ç. (2014). *Tıbbın Yeni Dili: Tamamlayıcı - Alternatif Tıba Sosyolojik Bakış*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sos. Bil. Ens., İzmir.

YILDIRIM, A. & ŞİMŞEK, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları.

YÜKSEL, N. A. (2018). *Hekimlerin Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarına Bakış Açısı*. (Yayınlanmamış Tıpta Uzmanlık Tezi). Bülent Ecevit Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Zonguldak.



HEALTHCARE PROFESSIONALS, PATIENTS AND SCC SPECIALISTS'S VIEWS ON TCM AND ITS RELATIONS WITH RELIGIOUS BELIEFS/PRACTICES*

● Gülüşan GÖCEN^a

● Büşra GÜGEN^b

Extended Abstract

Religion and health are subjects that are in interaction with each other for centuries within human behaviors. Radical changes about the information production especially in the last century profoundly affect the knowledge of health. Orthodox medicine, in other words Western medicine, shaped in modern times also with the effect of positivism, aims a universal, tangible and evidence based information. Traditional medicine, being dominant prior to 19th century and continue its activities under the counter together with modern medicine, known also as folk medicine, takes care of psycho-social factors as well as local health knowledge during the treatment process. Traditional medicine, also named as medicine based on belief, gain currency again with its forms accepted by distinct circles as alternative, complementary and holistic medicine. Here, how the "traditional" statement is filled with, is an important point. The content of belief is quite extensive whether it is religious or moral, it involves the system of values that shapes human thought, feeling and behavior. Health experience based on belief is one of the widely spoken subjects because individuals' belief in recovery and religious belief that feeds recovery in different kinds of ways contributes positively to the process of coping with the present situation. Conducted studies show that positive or negative coping manners of patients during the treatment period affect the recovery period. Within the frame of traditional

* This work was presented as a poster in the Second International Congress on Religious-Spiritual Counselling & Care on November 22-24, 2018 in Istanbul/TURKEY.

^a Assoc. Prof., İstanbul University, gulusan.gocen@istanbul.edu.tr

^b Ph.D. Student, İstanbul University, busragugen@gmail.com

medicine definitions used in our society, it is possible to witness this situation. Traditional medicine that is intensely internalized with life within Turkish culture with the holistic effect of Islam, sometimes feed on religious fact and experiences (mostly with the effect of culture). In our opinion, if we look at printed, visual and social media, some GETAT practices in our country can be related with a religious reason, result or period in the eye of society with the intense effect of religion prevalent in its own tradition. Any GETAT practice can be presented in a religious health experience by being correlated with a religious interaction directly or indirectly. It can be said that one of the factors that give rise to the association of them is the fragmentary approach in current health definitions. Academic and individual interest in spiritual support and care service is revealed in many studies made in psychology of religion field. The results of this research that deals with the relationship between religion and health show that spiritual health needs to be supported by emphasizing the effective position of religious beliefs in coping with hardship, despair and hopelessness or in gaining physical health with a holistic health manner.

Objective: From this point of view, the aim of this article is to identify how the healthcare professionals (doctor, medical student and pharmacist), patients and SCC specialists a) make the definition of traditional and complementary medicine, b) how they view the attitude of individuals towards eating and drinking habits prescribed by traditional treatment in order to recover their health, c) what they perceive as effective in the preference of this practices, d) whether they associate GETAT practices and religious belief and lastly how they deal with the connection between belief and health.

Method: In this article that is built in qualitative research pattern as a case study, the data has been collected with semi-structured interview form. As the subject area of GETAT practices are quite extensive, in order to limit the content and deal with the field study within the frame of article, we focus on herbal orientations of eating-drinking habits which are mostly preferred within GETAT practices. The usage of herbal products and nutrition support is the most common GETAT practice in our country as it is all over the world. The study group of this research is comprised of twenty-three person (age between seventeen and fifty-nine, thirteen female and ten male); patients, healthcare professionals (doctors, pharmacists, medical students) and SCC specialists. In order to comprise this group, maximum variety sampling is used within purposeful sampling. Researcher may want to obtain more qualitative information by bringing some criterions in order to analyze the

subject more deeply while determining the groups. This measure belongs to sampling method. As a result of this, participants in patients group are subjected to the condition of receiving a treatment for a long time and having applied to GETAT practices. On the condition that main frame remains same while collecting data, with the regulations made according to the qualities of groups, three different kinds of semi-structured interview form has been designed. While preparing the forms, sources about GETAT and news on social media are searched and then pre-interviews have been made in order to take healthcare professionals' distinct opinions about the subject. Designed questionnaire forms undergo from the investigation of two specialists, needed additions and corrections have been made and then the form has been put into its final form. Data was collected in September and October 2018. Each interview took thirty minutes in average, face to face or telephone interviews are recorded. Records are decoded after the completion of interviews, data are analyzed with descriptive analysis and four main themes are composed.

Findings: It is found that healthcare professionals comprised of doctor, pharmacist and medical students define GETAT as; traditional medicine, complementary medicine, folk medicine, alternative medicine, old or cultural treatment, protective medicine, practices other than positive medicine, holistic medicine and medicine that regulates cuisine culture, practices based on populist approach. As a result, it can be said that healthcare professionals are usually against the use of the "alternative medicine" term and partly against the term of "complementary medicine"; they see "holistic medicine" and "traditional medicine" concepts more reasonable. The most common usage between patients is the use of the term "alternative medicine" so it suggests that they see this approach not as a conceptual thing but more as a discussion of paradigm. The most serious and rigid criticism of healthcare professionals against GETAT is; its (can) not being built upon proof, not appropriate for scientific criteria, its way of the coming to the result circumstantially with morale/motivation/belief, so being built upon placebo, its being frivolous due to the unrepeatable drug result/distinct from ethics of science, being open to abuse due to its non-radical and informal education. It is observed that SCC specialists do not have enough information about GETAT other than its daily life practices. They do not want to present their opinion about the subject because they have not provided legitimacy yet in health field. They are on the side of religious and spiritual well-being. As a result they do not want to be seen biased by healthcare professionals who see traditional medicine as a religious based medicine. While patients

associate belief and health relation more with their religious beliefs, healthcare professionals perceive this relation more as a belief in treatment and doctor. Consequently, it is observed that while patients and SCC specialists evaluate GETAT as immanent with religious life, healthcare professionals perceive GETAT as a health tendency open to be abused by religious circles. In general, doctors and pharmacists support GETAT trainings because knowledge that belongs to tradition cannot be ignored but they also think that reconciliation in education and inspection of the field is necessary.

Result: It is possible to say that health behavior is in relation with belief both in evidence based and belief based medicine. Apart from this, it is found that there are some points in which religious life contacts with health and dynamism in health paradigm turns to religious life relation. It must be analyzed with detailed field studies enriched with quantitative and qualitative researches about what are these points and what kind of an interaction is present between them.

Keywords: Psychology of Religion, Religion, Traditional and Complementary Medicine, Holistic Medicine, Alternative Medicine, Spiritual Counselling and Care.





bilimname XL, 2019/4, 273-311
Geliş Tarihi: 10.10.2019, Kabul Tarihi: 23.12.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.646577>

SURİYELİ MÜLTECİLERİN KULLANDIKLARI BAŞA ÇIKMA YÖNTEMLERİ İLE DİNDARLIKLARI ARASINDAKİ İLİŞKİ*

✉ Mustafa ULU^a

✉ Harun ÇELİK^b

Öz

Bu çalışmada Türkiye’de geçici koruma altına alınan Suriyeli sığınmacıların sıkıntılarla başa çıkma yöntemleri, dindarlık düzeyleri ve bunlar arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Başa çıkma yöntemlerini belirlemek için dünya genelinde en yaygın ve güvenilir olarak kullanılan bir ölçek tercih edilmiştir. Dindarlık düzeylerini tespit etmek için kullanılan ölçeğe ise daha önce geliştirilmiş İslami dindarlık ölçekleri psikometrik açıdan eleştirel bir yöntemle irdelenerek karar verilmiştir. Bu ölçeklerle hazırlanan metin, tesadüfi örneklem yoluyla seçilen gönüllü sığınmacılara anket tekniğiyle uygulanarak veriler toplanmıştır. Katılımcıların tamamı Kayseri ilinde yaşayan, 15 yaşın üzerinde, Müslüman ve geçici koruma altına alınan Suriyelilerdir.

Yapılan araştırma sonucunda, sığınmacıların dindarlıkları arttıkça daha işlevsel ve sorun (problem) odaklı başa çıkma yöntemleri kullandıkları görülmüştür. Sığınmacılarda dindarlığın ibadet boyutu arttıkça *olumlu yeniden yorumlama*, *kabullenme*, *duygusal sosyal destek kullanma*, *araçsal sosyal destek kullanma* ve *zihinsel olarak ilgiyi kesme* yöntemlerinin kullanımı da artmaktadır. *Mizahın* kullanımı ise ibadetin artmasıyla ters orantılı olarak azalmaktadır. Diğer taraftan inanç boyutu attıkça *yadsıma (inkar)* başa çıkma yöntemi kullanımının da arttığı; işlevsiz başa çıkma yöntemleri olan *mizah* ve *madde kullanımının* ise azaldığı görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Başa Çıkma Yöntemleri, Suriyeli Sığınmacılar, Sığınmacı Psikolojisi.



* Bu çalışma, “Geçici koruma altına alınan suriyelilerin dindarlık düzeyleri ve başa çıkma yöntemleri” (2019) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, mustafaulu@erciyes.edu.tr

^b Dr., Erciyes Üniversitesi, haruncelik@erciyes.edu.tr

THE RELATIONSHIP BETWEEN USE OF COPING STRATEGIES AND RELIGIOSITY AMONG SYRIAN REFUGEES

In this study; coping strategies, levels of religiosity, and their relationship among registered Syrian refugees in Turkey are investigated. In order to assess coping strategies, a common and reliable worldwide scale is chosen. The scale used to determine the religiosity levels of the Syrian refugees is decided by examining the previously developed Islamic religiosity scales from a psychometric review perspective. Data are collected by questionnaire technique using the text composed of the two scales applying to voluntary refugees selected by random sampling. All of the participants are Muslim and Syrian refugees who are over 15 years old and living in Kayseri.

As a result of the research, it is observed that as the religiosity among refugees rises, they use more functional and problem-focused coping strategies. As practice dimension of religiosity among refugees rises *positive reframing, acceptance, using emotional support, using instrumental support* and *self-distraction* coping reactions also rise. Inversely, *humor* strategy reduces as practices rise. On the other hand, it is demonstrated that as practice dimension of religiosity rises using the coping strategy *denial* also rises, and *humor* and *substance use* which are dysfunctional coping strategies reduce.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Yaşadığı ekonomik sıkıntılar nedeniyle 17 Aralık 2010'da henüz 26 yaşında seyyar bir satıcı olan Tarık el-Tayyib Muhammed Buazizi'nin kendisini ateşe vermesi, Tunus, Libya, Mısır ve Yemen gibi ülkelerle birlikte Suriye'de ortaya çıkan iç karışıklıkların da ilk kıvılcımını oluşturmuştur. Kısa bir süre içerisinde bu kıvılcım, oldukça büyük bir yangına dönüşmüş ve "Arap Baharı" olarak isimlendirilen bu süreç, etkili olduğu ülkelerde iç savaşlar ve siyasi iktidarların değişimine sebep olmuştur. Bu durumdan en fazla etkilenen ülke ise hiç kuşkusuz Suriye'dir. Ülkede yaşanan iç savaş sonucunda çok sayıda insan hayatını kaybetmiş ve kitlesel göç hareketleri meydana gelmiştir. Bu göç hareketi başta komşu ülkeler olmak üzere Avrupa ve dünyanın geri kalanını büyük ölçüde etkilemiş, uluslararası tedbirlerin alınması zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Suriye ile 940 km sınıra sahip olan Türkiye de ilk olarak 2011 yılının Nisan ayında başlayan göç dalgasından ciddi bir şekilde etkilenmeye başlamıştır. İç karışıklık ve çatışmaların devam etmesi sebebiyle göç, her geçen yıl daha da artmıştır. Sınır kapıları açık tutulduğundan Türkiye'de geçici koruma altına alınan

Suriyeli sığınmacı sayısı 10 Ekim 2019 itibariyle 3.674.588'i bulmuştur ("Geçici Koruma", 2019). Bu insanların salt göç nedeniyle yaşadıkları; toplumlarıyla olan coğrafi ve kültürel bağlarının kopması, göç sonundaki belirsizlik, işsizlik ve istihdam zorluğu, geride kalan aile fertleriyle yeniden bir araya gelme konusundaki endişeler, dil engeli, kültürel uyum sağlama zorlukları gibi sıkıntıların (Kirmayer vd., 2011, s. 961) yanında iç karışıklık esnasında fiziksel yaralanma, yakınlarının ölümüne veya yaralanmalarına şahit olma, tecavüz, işkence, tutuklanma, soykırım (Nicholl & Thompson, 2004, s. 353) gibi psikolojik açıdan dramatik olarak ifade edilebilecek olaylar da yaşamaları birçoğunun çeşitli başa çıkma yöntemlerine sürekli olarak başvurmalarını zorunlu hale getirmiştir.

Sığınmacıların karşılaştıkları sıkıntılar travma düzeyinde de olabilmektedir. Yaşanılan travmaların sığınmacı psikolojisi üzerinde önemli etkileri olmaktadır. Türkiye'de geçici koruma altına alınan Suriyeli sığınmacılar üzerine yapılan bir çalışmada travma sonrasındaki stres bozukluğu (TSSB) sıklığı %30,7; kronik TSSB oranı %93,5 olarak belirlenmiş ve en az bir travmaya maruz kalan sığınmacı oranı ise %98 olarak tespit edilmiştir. TSSB tanısı konulanlarda yakın arkadaş veya eş-çocuk hariç olmak üzere aile üyelerinden birinin kaçırılmasına, işkenceye maruz kalmasına, rehin alınmasına veya ölümüne şahit olmak, çatışma sebebiyle kamuya açık alanlarda cesetler görmek ve savaştan etkilenmiş bir bölgede bulunmak gibi travmatik olayların bu tanının konulmadığı sığınmacılara oranla istatistiksel olarak daha fazla bulunduğu tespit edilmiştir (Sağaltıcı, 2013). Uyum sağlamadaki sıkıntılar strese sebep olmakta, bu stres bireylerin gündelik hayatını da etkilemekte özellikle de depresyon, kaygı, kimlik ve rol karmaşası, yabancılaşma gibi psikolojik ve somatik sıkıntılara neden olmaktadır (Berry, 1997).

Göç sürecinde insanların davranış ve zihniyetlerinde, sosyal ve kültürel hayatın genelinde bir değişim ve farklılaşma yaşanmaktadır. Mültecilerin önceki yaşamıyla göç ettikleri bölgelerdeki mevcut kültür arasında bir etkileşim, çatışma ve uyum sürecini beraberinde getirmektedir. Çünkü göç eden birey ve toplum sadece fiziksel olarak değil, psiko-sosyal ve kültürel ortamlar arasında da bir etkileşim ve geçiş yaşamaktadır. Göç edenlerin geniş bir kitleyi oluşturması durumunda, hem göçmenler hem de göç alan toplumlar bu durumdan ciddi bir şekilde etkilenmektedirler (Çelik, 2012, s. 298). Tüm bu yeni koşullar, sığınmacılar üzerinde stres oluşturan kaynaklar haline gelebilmektedirler. Dolayısıyla sığınmacıların psikolojik sağlıkları için tüm bu sıkıntılarla başa çıkmaları gerekmektedir. Aksi takdirde bunalma, depresyon, psikosomatik belirtiler, uyku düzensizliği,

dikkat eksikliği, intihar ve travma sonrası stres bozukluğu gibi önemli ruhsal bozukluklar yaşanabilmektedir (Buz, 2008; Gündüz, 2011; Lee, Shin, & Lim, 2012; Warfa vd., 2012).

İnsanların sıkıntılarıyla başa çıkmak için kullandıkları yöntemlerin belirlenmesi amacıyla yürütülen çalışmalardan elde edilen bulgular üzerinden bazı başa çıkma modelleri geliştirilmiştir. Bu modellerden biri olan Lazarus ve Folkman'ın (1984) *tehdidin algılanması*, tehdiye karşı gösterilecek *tepkinin tasarlanması* ve tasarlanan *tepkinin icra edilmesi* aşamalarını içeren *Başa Çıkma Modeli*, literatürde yaygın olarak kabul görmüştür. Bu modelde her üç unsur genellikle, bilişsel ve davranışsal yöntemleri içerecek şekilde *sorun odaklı ve duygu odaklı başa çıkma yöntemleri* olmak üzere iki başlık altında kategorize edilmektedir. Sorun odaklı başa çıkma yönteminde, daha çok strese neden olan kaynaklara ve bu kaynakların ortadan kaldırılmasına veya etkisinin azaltılmasına odaklanılmakta (Carver, Scheier, & Weintraub, 1989, s. 268), bu yapılırken de kendini kontrol etme, sorumluluk alma, sorunu çözmek için planlar kurma ve sorunun olumlu taraflarını düşünme gibi stratejiler (Terzi, 2009, s. 131) uygulanmaktadır. Duygu odaklı başa çıkma yönteminde ise doğrudan stres kaynağı yerine stres içeren duygular üzerinde durularak stres kaynağının etkisi azaltılmaya çalışılmaktadır (Carver vd., 1989, s. 267). Sıkıntıyı inkar etme, ondan uzak durmaya çalışma, diğer insanlarla konuşma, destek arama, duygu odaklı başa çıkma stratejileri olarak kabul edilmekte ve bu sayede de sıkıntıyı duygusal olarak yönetmek hedeflenmektedir (Terzi, 2009, s. 131). Bir veya daha fazla başa çıkma yöntemi bir veya daha fazla sıkıntıya karşı kullanılabilir. Sıkıntının çözüm yollarının bulunduğu veya bilindiği durumlarda daha çok sorun odaklı başa çıkma, kontrol edilemeyen veya engellenmenin mümkün olmadığı durumlarda ise daha çok duygu odaklı yöntemler kullanılmaktadır (Carver vd., 1989, s. 268).

Yapılan çalışmalar sosyo-demografik özelliklerin, baskın kültürel yapının, eğitim ve gelir düzeyinin, cinsiyet ve yaşın etkili başa çıkma ve uyum üzerinde büyük bir etkisinin bulunduğunu göstermektedir (Miranda & Matheny, 2000). Benzer şekilde dinin de başa çıkma sürecine önemli etkileri bulunmaktadır. Bilhassa Suriyeli sığınmacılar için din, daha fazla güvene ihtiyaç duydukları yeni bir ortamda yaşamaya çalışırken ev sahibi Türklerle sahip oldukları ortak değerleri oluşturmaktadır. Dinin Suriyeli sığınmacıların davranışları üzerinde oldukça önemli etkileri bulunmakta, bu da yapılan psikolojik araştırmalarda dinin etkilerinin de araştırılmasını oldukça önemli hale getirmektedir.

Dindarlık ile psikoloji arasındaki ilişkinin daha bilimsel olarak incelenmesi ve tıp ile psikoloji alanlarındaki en önemli dergilerde yayımlanması ancak son çeyrek yüzyılda başarılabilmiştir. Tıp alanındaki bu ilk araştırmaları yapan öncü araştırmacılar Jeffrey S. Levin, David B. Larson ve Harold G. Koenig olmuşlardır (Moreira-Almeida, Lotufo Neto, & Koenig, 2006, s. 244). Bu araştırmacılar dindarlık ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için araştırmalarını, toplumun her kesiminde yer alan insanlar ve sadece tıbbi hastalıkları bulunan (psikolojik rahatsızlıkları bulunmayan) yetişkinler üzerinde yapmışlardır. Daha sonraları bu alanda yapılan çalışmalar ciddi şekilde artmıştır. Araştırmacıların büyük çoğunluğu dindarlığın ruh sağlığı ve hastalıkların tedavisi üzerinde olumlu, sadece az bir kısmı ise olumsuz etkisi olduğunu savunmaktadır (Roger & Hatala, 2018, s. 34). Az da olsa dindarlığın hastalara olumsuz etkisi olduğunu savunan çalışmalar da mevcuttur. Ancak bu akım gün geçtikçe zayıflamaktadır. Nitekim son 15 yıl göz önüne alındığında dindarlığın olumsuz etkileri olduğunu savunan Gall vd. (2009) tarafından göğüs kanseri olan kadınların düşük dindarlık düzeyinden yüksek dindarlık düzeyine geçmeleri durumunda uyumlarını kötü etkileyen manevi şüpheler yaşayabileceklerinin savunulduğu araştırma gibi.) çalışmalar bir elin parmaklarını geçmemektedir. Rizvi ve Hossain (2017) yaptıkları çalışmada mutluluk ile dindarlık arasındaki ilişkiyi araştırmışlar; huzur, yaşam kalitesi, hayattan tatmin olma gibi durumlar ile ruhsal ve duygusal konforu sağlayan duygularla bağlantısını kurdukları mutluluğun dindarlık ile olumlu artan bir ilişkisi olduğunu, dindarlığın mutluluğu olumlu olarak etkilediğini, bu alanda 1996-2015 yılları arasında dünya genelinde yapılan araştırmaları inceleyerek ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmada ise Suriyeli sığınmacıların karşılaştıkları sıkıntılar, bu sıkıntılar ile başa çıkmak için başvurdukları yöntemler, başvuru yöntemleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Bu amaçla, kullanılan başa çıkma yöntemlerini belirlemek için geliştirilen başa çıkma ölçekleri ile dindarlık düzeylerini belirlemek için geliştirilen dindarlık ölçekleri incelenmiş ve bunlar arasından en uygun olduğuna karar verilenler seçilerek araştırmada kullanılmışlardır. Elde edilen bulgular ile yapılan değerlendirmeler de araştırma sonuçları ile sunulmuştur.

A. Sığınmacı Psikolojisi

Suriye'nin çıkan iç savaş öncesindeki nüfusunun %74'ünü Sünni ve %11,5'ini Nusayri Müslümanlar, %10'unu Hıristiyan, %3'ünü Dürziler oluşturmaktadır (Şenzeybek, 2013, s. 470). Bu insanların 5,6 milyondan

fazlası iç savaş ve karışıklıklar nedeniyle göç etmek zorunda kalmıştır. Ülkesini terk etmek zorunda kalanların %65'ine tekabül eden yaklaşık 3,7 milyonu Türkiye'ye, kalan kısmı ise sırasıyla Lübnan, Ürdün, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika gibi diğer ülkelere sığınmışlardır ("Situation Syria Regional Refugee Response", 2019). Suriye halkının büyük çoğunluğunu oluşturdukları gibi Türkiye'ye sığınan edenlerin büyük bir kısmını da Müslümanlar oluşturmaktadır.

Başka bir ülkeye sığınmak, tüm sıkıntıların geride bırakıldığı anlamına gelmemektedir; mülteciler, yerleştikleri bölgelere de birçok sıkıntıyı beraberinde getirebilmektedirler. Sığınma sürecinden önce ülkelerinde maruz kaldıkları taciz, zulüm, şiddet, etnik ve dini ayrımcılık gibi travmatik olaylara ek olarak yerleşilen ülkede karşılaşılan hor görülme, suçlu ya da kaçak muamelesi görme ve dışlanma gibi durumlar sığınmacılarda çaresizlik ve güvensizlik gibi duygulara neden olmaktadır. Sığınılan bölge insanlarıyla aralarındaki dil, kültür, inanç farklılıkları da sığınmacılar üzerinde yabancılaşma hissi oluşturmaktadır. Bu gibi birçok açıdan risk altında olan sığınmacılara destek olunmadığı takdirde, sorunların şiddeti daha fazla artmaktadır. Suriyeli sığınmacıların Türkiye'de yaşadıkları sorunlar arasında psikolojik, sosyo-ekonomik, eğitim, kültürel ve sağlık sorunları sayılabilir. Ev sahibi toplumun, sığınmacılara yönelik önyargı ve olumsuz tutumları, dil sorunlarıyla birleşerek sığınmacıların sosyal sorunlar yaşamalarına neden olmakta ve yeni yerlerine uyum sağlamalarına engel teşkil etmektedir (Tanay Akalın, 2016, ss. 57-64).

Sığınmacılarda ruh sağlığını olumsuz olarak etkileyen etmenleri göç öncesi, göç sırası ve göç sonrası diye ayırmak mümkündür. Göç öncesi risk etmenleri olarak, sığınmacıların kendi ülkelerinde ekonomik, eğitim ve mesleki durumlarının kötü olması, siyasi istikrar, sosyal destek ve sosyal ağın bozulması sayılabilir (Kirmayer vd., 2011, s. 961). Birçok sığınmacı henüz ülkesini terk etmeden tecavüz, işkence, savaş, tutuklanma, cinayet, fiziksel yaralanma, soykırım gibi travmatik olaylar yaşamakta veya bu olaylara tanıklık etmektedir (Nicholl & Thompson, 2004). Göç sırasındaki olumsuz etmenler; gidilen yol, süre, zorlu yaşam koşulları (elverişsiz mülteci kamplarında barınma gibi), şiddet görme, aile ve toplumsal bağın kopması, göç sonrası ile ilgili belirsizlik, kaçma ve sığınılan ülkeye gelme esnasında yaşanan travmatik deneyimlerdir. Göç sonrasında ise, göçmen veya mülteci statüsü hakkındaki belirsizlik, işsizlik ve istihdam zorluğu, sosyal statü, aile ve sosyal ortam kaybı, geride kalan aile fertleriyle yeniden bir araya gelme ile ilgili endişeler, dil öğrenme, kültürel uyum sağlama gibi zorluklar ruh sağlığını olumsuz etkileyen etmenlerdir (Kirmayer vd., 2011, s. 962). Yapılan

çalışmalarda, sığınmacılarda göç öncesi travmalara nispeten göç sonrası stres etmenlerinin ruh sağlığını daha olumsuz etkilediği belirtilmektedir (Demirbaş & Bekaroğlu, 2013; Teodorescu, Heir, Hauff, Wentzel-Larsen, & Lien, 2012).

Farklı bir çevreyle birlikte sığınmacılar yeni bir ekonomik ortamla karşılaşmakta, kültürel olarak çeşitli dil ve inançlarla bir araya gelmektedirler, bu da sığınmacıların sosyal ve ekonomik sorunlar yaşamalarına öncülük etmektedir. Suriyeli sığınmacılar yerleştikleri bölgelerde maddi sıkıntılar nedeniyle asgari ücretten de düşük ve çoğunlukla sigortasız çalıştırılmaktadırlar (Cengiz, 2018, s. 28), ancak bu sigortasızlık hali sığınmacılar açısından birçok sıkıntıya neden olmaktadır. Diğer taraftan işverenlerin daha ucuz maliyet nedeniyle Suriyelileri tercih etmeleri durumunda, işini kaybetmekten ya da düşük çalışma ücretiyle çalışmak zorunda kalmaktan endişe eden yerel çalışanlar da işveren ve sığınmacı işçilere tepki gösterebilmektedirler.

Sığınmacılar ile yerel halk arasındaki münasebetlere İslam dininin ilk yıllarından bu yana büyük bir önem verilmiştir. Zira İslam Peygamberinin bizzat kendisi de göç etmek zorunda kalmış, arkadaşlarıyla birlikte doğup büyüdüğü Mekke'den ayrılarak Medine'ye sığınmıştır. *Hicret* olarak isimlendirilen bu göç sonrasında yerel halk (ensar) ile göçmenler (muhacir) arasındaki münasebetleri düzenleyen, uygun bulunan davranışların teşvik, olumsuz davranışların ise menedildiği, her iki tarafın da iyi münasebetlerinin övüldüğü birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Hicretin ilk yılında Peygamber, muhacirlerin hayatlarını kolaylaştırmak ve yerli halk ile tam bir kaynaşma sağlayıp bütünleştirmek için her bir muhacir ile bir ensarı kardeş ilan etmiştir. *Muahât* olarak isimlendirilen bu ilandan sonra yerli halk, sahip olduğu birçok şeyin yarısını muhacir kardeşlerine vermiştir. Ensarın bu türden samimi davranışları üzerine, "*Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanını da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.*" (el-Haşr, 59/9) ayeti nazil olmuştur. Berâ İbni Âzib'dan rivayet edildiğine göre Peygamber de Medineli Müslümanlar hakkında "*Ensarı ancak mü'min olan sever, onlara ancak münâfık olan düşmanlık eder. Ensarı seveni, Allah da sever; onlara düşmanlık edene de Allah düşmanlık eder.*" (Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr 4; Müslim, İmân 129) buyurmuştur. Muhacirler hakkında ise "*Zulme uğradıktan sonra Allah yolunda hicret edenlere gelince, elbette onları dünyada güzel bir şekilde*

yerleştiririz. Ahiret mükâfatı ise daha büyüktür. Keşke bilselerdi...” (el-Nahl, 16/41) ayeti nazil olmuştur. Daha birçok ayet ve hadisle sığınmacı ve yerli halk arasındaki kaynaşma teşvik edilmiş, birbirlerinin hukukuna riayet etmeleri sağlanmıştır. Dolayısıyla her ne kadar aynı şartlarda olmasa da daha sonraki dönemlerde de göç edecek ve ev sahipliği yapacak Müslüman topluluklara örnek teşkil edebilecek ilişkiler ortaya konulmuştur.

Türk milleti ile aynı dinî değerlere sahip olan Suriyeli sığınmacılar için din, bilhassa daha fazla güvene ihtiyaç duydukları yeni bir ortamda yaşamaya çalışırken başvurdukları önemli bir referans olabilmektedir (Erkan, 2016, s. 15). Böylece gerek sığınmacılar gerekse yerel halk, İslam dininin ensar ve muhacir kavramları ile meydana getirdiği kaynaştırıcı ve bütünleştirici etki sebebiyle ortaya çıkan yeni toplumsal koşullara uyum sürecini daha hızlı gerçekleştirebilmektedirler. Ayrıca dinin ırkçılığı yasaklaması; yardımlaşma, paylaşma, kardeşlik, birlik ve beraberlik gibi evrensel değerleri teşvik etmesi de uyum sürecine olumlu katkı sağlamakta ve bu anlamda bireyde oluşan endişe, korku, kaygı gibi psikolojik sıkıntıların en önemli nedeni olan güvensiz ortamlarda koruyucu bir etkiye sahip olmaktadır. Nitekim bu evrensel değerler ekseninde yaşama ve hareket etmenin strese karşı direnci yükselttiği, kaygı düzeyini düşürerek yaşam doyumunu arttırdığı yapılan araştırmalarla (Uygur, 2016) desteklenmiştir. Türkiye’deki üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmanın bulguları, daha dindar sığınmacı öğrencilerin kültürel uyumlarının daha iyi olduğunu, bu nedenle sığınmacı öğrencilerin manevî rehberlik ve destek bulmalarının uyum sürecine daha fazla katkı sağladığı sonucunu ortaya koymaktadır (Özcan, 2019b, s. 144). Böylece din, ülkemize sığınan Suriyelilerin psikolojik sıkıntılarıyla başa çıkmalarında olduğu gibi sosyal uyumlarının sağlanmasında da olumlu bir etkiye sahiptir.

B. Başa Çıkma Yöntemleri

Baş çıkma genellikle bilişsel ve davranışsal yöntemleri içerecek şekilde, *sorun* ve *duygu* odaklı başa çıkma yöntemleri (Folkman & Lazarus, 1985) olmak üzere iki sınıfta irdelenmektedir. Kendini kontrol etme, sorumluluk alma, sorunu çözmek için planlar kurma ve sorunun olumlu taraflarını düşünme gibi eğilimler sorun odaklı başa çıkma yöntemi olarak kabul edilir. Sıkıntıyı inkâr etme, ondan uzak durmaya çalışma, diğer insanlarla konuşma, destek arama duygu odaklı başa çıkma yöntemi olarak kabul edilir, bu sayede duygusal sıkıntıyı yönetmek hedeflenir (Terzi, 2009, s. 131).

Moos ve Billings (1982) ise *değerlendirme*, *sorun* ve *duygu* odaklı

olmak üzere başa çıkma üç başlıkta sınıflandırmışlardır. Değerlendirme odaklı yöntemde, sıkıntılı durumun anlaşılması ve belirli bir kalıba oturtulması hedeflenmektedir. Bu süreçte, tehdit kaynağı bulunur ve sıkıntıya yönelik bakış açısı değiştirilebilir. Sorun odaklı yöntemde sıkıntının sonuçları ele alınarak gerçekliğinin kabul edilmesine ve durumun daha normal görülmesine çalışılır. Duygu odaklı yöntemde, sıkıntı sonrasında duyguların yönetilmesi ve duygusal dengenin korunması için çalışılır. Ayrıca Holahan, Moos ve Schaefer (1996) de başa çıkmayı *etkin* ve *kaçınmacı* olmak üzere iki sınıfa ayırmışlardır. Etkin başa çıkma yöntemleri, sıkıntının mantıksal olarak analizini ve değerlendirmesini, bir destek ve rehber aramayı ve sorunun çözümü için gayret göstermeyi ifade ederken kaçınmacı başa çıkma yöntemleri ise bilişsel olarak kaçınma, teslim olma, görmezden gelme gibi psikolojik sıkıntılarla ilişkilendirilmiştir.

Bir diğer araştırmada ise deneysel çalışmalara dayanılarak *özümseme*, *uyum* ve *kaçınma* olmak üzere üç sınıflandırma yapılmıştır (Oláh, 1995). Özümseyici başa çıkmada sorun odaklı başa çıkmaya benzer şekilde sıkıntı kaynağının davranışsal ve bilişsel olarak değiştirilmesi hedeflenmektedir. Uyarak başa çıkmada, çevreye uyum sağlamak için kişi kendini bilişsel ve davranışsal olarak değiştirme eğilimindedir. Kaçınma yönteminde ise stres kaynağından fiziksel ve psikolojik olarak uzaklaşmaya yardımcı olan davranışsal ve bilişsel eylemlere başvurulur.

Başa çıkma yöntemlerinin birçok farklı şekillerde sınıflandırılması mümkündür. Bir sıkıntıyla başa çıkılırken de bu farklı yöntemlerin birçoğu aynı sıkıntıya karşı kullanılabilir. Birey bu yöntemleri kullanırken yaşadığı kültürü de göz önünde bulundurur. Yani bir başa çıkma yöntemi bir kültür tarafından teşvik de edilebilir yasaklana da bilir (Lazarus & Folkman, 1984, s. 228). Dolayısıyla birey, karşılaştığı sıkıntılarla başa çıkma yöntemlerindeki tercihini etkileyecek olan mevcut sıkıntıların değerlendirilmesi sürecinde kültüre ilişkin özellikleri de dikkate almaktadır.

Başa çıkmayı konu alan kuramsal yapılara dayanılarak birçok ölçme aracı geliştirilmiştir. Bunlardan en yaygın olarak kullanılanlar arasında Folkman ve Lazarus'un (1985) *Başa Çıkma Yolları Ölçeği* (Ways of Coping), Endler ve Parker'ın (1990) *Çok Boyutlu Başa Çıkma Envanteri* (Multidimensional Coping Inventory), Tobin vd. (1989) tarafından geliştirilen *Başa Çıkma Stratejileri Envanteri* (Coping Strategies Inventory), Carver vd. (1989) tarafından hazırlanan *Başa Çıkma Envanteri* (COPE Inventory) ile Carver'ın (1997) *Kısa Başa Çıkma* (Brief COPE) ölçeği bulunmaktadır. Ülkemizde de başa çıkma yöntemlerini belirlemek amacıyla

Özbyay ve Şahin (1997) tarafından *Stresle Başa Çıkma Tutumları Envanteri*, Türküm (2002) tarafından *Stresle Başa Çıkma Ölçeği* ile Aydın (2005) tarafından *Stresle Başa Çıkma Yöntemleri Ölçeği* geliştirilmiştir.

C. Dindarlığın Boyutları ve Ölçülmesi

Dindarlık, çok boyutlu bir olgudur. Bu boyutlar birçok bilim dalı tarafından incelenabilmektedir. Gerek bireysel bir özellik olması bakımından psikoloji ve gerekse en temel konularından birisi olması sebebiyle din psikolojisi, dindarlık konusu üzerinde önemle durmaktadır. Din psikolojisi ilk dönemlerden itibaren konu üzerine yoğunlaşmıştır. William James ile başlayan dindarlığın boyutlarını belirleme çalışmaları bu konuda üç farklı yaklaşımın oluşması ile sonuçlanmıştır:

- a. Tek boyutlu yaklaşım: Din psikolojisinde dindarlık olgusu, ilk olarak tek boyutlu yaklaşımla ele alınmıştır. William James'in öncülük ettiği bu yaklaşımda dindarlık "*duygu*" boyutu ile ele alınmıştır. *The Varieties of Religious Experience*'de dini tecrübenin esas niteliği olarak duyguları vurgulamaya yönelik açık bir eğilim bulunmaktadır. Bu, dini tecrübenin doğasını açıklamak için örnek olarak travmatik duygusal tecrübeleri seçmesi ile de net bir şekilde pekiştirilmiştir.
- b. İki kutuplu yaklaşım: 1950'lerde Allport, *dışgüdümlü* ile *içgüdümlü* dindarlık arasında önemli bir ayrım yapmıştır. Buna göre dışgüdümlü bireyler, dini kendi amaçları için kullanma eğilimindeyken içgüdümlü bireyler, kendi temel motivasyonlarını dinde bulmaktadırlar. Kucaklayıcı bir inanca sahip olarak bu bireyler, dini içselleştirmeye ve tamamen takip etmeye çabalamaktadırlar.
- c. Çok boyutlu yaklaşımlar: Bu yaklaşıma Glock ve Stark öncülük etmektedirler. Geliştirdikleri beş boyutlu modelde dindarlığın, *ideolojik (inanç)*, *uygulama (ibadet)*, *duygusal (tecrübî)*, *bilgi (entelektüel)* ve *etki* boyutlarına sahip olduğu kabul edilmektedir. Glock ve Stark'tan sonra King tarafından 9 boyutlu; Batson ve Ventis tarafından 3 boyutlu; Cornwall tarafından 6 boyutlu modeller de geliştirilmiştir. 1999 yılında da Fetzer Enstitüsünün incelemelerinde dindarlık olgusu on iki bileşenli bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Bu bileşenler, *günlük manevi tecrübeler*, *anlam*, *değerler*, *inançlar*, *bağışlayıcılık*, *özel dini uygulamalar*, *dini/manevi başa çıkma*, *dini destek*, *dini/manevi geçmiş*, *bağlılık*, *organizasyonel dindarlık* ve *dini tercih*'tir (Fetzer Institute, 1999; Ulu, 2013, ss. 29-61).

Genel anlamda ise dindarlığı ölçmeye dayalı ampirik din psikolojisi

çalışmalarında Batılı Hıristiyan toplulukların belirgin bir etkisi bulunmaktadır (Yablon, Francis, & Robbins, 2014, s. 74). Batılı yaklaşımlar, dindarlığı üniter bir yapı olarak ele almakta ve dinî topluluklar arasındaki değişimi ortaya koymaktan ziyade bireysel kişilik değişkenlerine atıfta bulunarak varyasyonları açıklamaktadırlar (Burch-Brown & Baker, 2016, s. 787). İslam ise birçok yönden diğer dinlere benzese de pek çok yönden de diğer dinlerden oldukça farklıdır (Abu-Raiya & Pargament, 2011, s. 93). Daha önce yapılan çalışmalar, diğer dinler üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen verilere dayanılarak yapılan genellemelerin İslam dinine uygulandığı durumda, doğruluğu yüksek sonuçların elde edilemediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca geliştirilen İslami dindarlık ölçeklerinden bir kısmının da psikometrik açıdan yeterli olduklarını söylemek zordur (Jana-Masri & Priester, 2007, s. 177).

Katılımcıların dindarlık düzeylerini en iyi şekilde tespit etmek için nelerin yapılması gerektiğine dair daha önce birçok araştırma yapılmıştır. Araştırmacıların bir kısmı bu tespiti yaparken doğruluğu yüksek olan ölçme tekniklerinin kullanılması gerektiğini savunurken diğer bir kısmı ise katılımcılara doğrudan hangi dine mensup olduklarının, kendilerini dindar olarak tanımlayıp tanımlamadıklarının sorulması ve buna göre hareket edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar (Ahrold & Meston, 2010, s. 191).

Dindarlık üzerine yapılan güncel araştırmalara (örneğin, Saroglou, 2009; Whitley Jr, 2009) bakıldığında dindarlığın, ya insanların mensup oldukları dinlerin değerlerine ne ölçüde katıldıklarının ya da insanların yaşamlarını dini değerlere göre ne ölçüde düzenlediklerinin bir göstergesi olarak alındığı görülmektedir. Bu iki yaklaşım dindarlık düzeylerini ölçmek için geliştirilen ve psikometrik açıdan anlamlı ölçeklerin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda geliştirilmiş önemli ölçekler arasında Allport ve Ross'un (1967) geliştirdiği *Dini Yönelim Ölçeği* (Religious Orientation Scale), Batson ve Schoenrade (1991) tarafından geliştirilen *Arayış Ölçeği* (Quest Scale), Glock ve Stark (1965) tarafından geliştirilen *Glock-Stark Dindarlığın Boyutları Ölçeği* (Dimensions of Religiosity Scale), Altemeyer ve Hunsberger'in (1992) oluşturdukları *Dini Tutuculuk Ölçeği* (Religious Fundamentalism Scale) ile Francis ve Stubbs'ın (1987) hazırladığı *Hıristiyanlığa Yönelik Dini Tutum Ölçeği* (Attitudes toward Christianity Scale) sayılabilir. Bu ölçeklerin psikolojik açıdan oldukça değerli oldukları ve dinin karmaşık yapısını anlamakta oldukça yardımcı oldukları kabul edilmektedir (Mahudin, Noor, Dzulkifli, & Janon, 2016, s. 110). Ancak modern bilim her dinin kendi şartlarında değerlendirilmesi, genellemelerden kaçınılması, değerlendirmelerin özelde yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan

İslami dindarlık ölçeklerine bakıldığında, bu ölçekleri İslam inançları göz önüne alınarak geliştirilip geliştirilmediğine göre ayırmak gerekmektedir.

İslami dindarlığı ölçmek için geliştirilmiş ölçekler daha önce yapılan eleştirel araştırmalarda, teorik açıklık, örneklemin temsil kabiliyeti, doğruluk, geçerlilik, genellenebilirlik açılarından irdelenmiş, ölçeklerin kuramsal olarak anlamlı ve doğruluğu yüksek oldukları; ancak uygulama ve tahmin geçerliliklerinde soru işaretlerinin bulunduğu sonucuna varılmıştır (Abu-Raiya & Pargament, 2011, s. 99; Mahudin vd., 2016, s. 110). İslami dindarlık ölçeklerinden bir kısmı Hıristiyan inancına göre geliştirilen ölçeklerden uyarlanmışken bir kısmı da dini bir bakış açısından ziyade motivasyon ve tecrübelerin seküler psikolojik yönleri kullanılarak hazırlanmıştır. Dünya genelindeki İslami ölçeklerde olduğu gibi ülkemizde de dindarlığı ölçme amacıyla yapılan çalışmaların büyük oranda Batılı ölçeklere dayandığı görülmektedir. Bu nedenle, dindarlığın ölçülmesine ve değerlendirilmesine yönelik girişimlerde metodoloji açısından özgünlük sorunu bulunmaktadır (Subaşı, 2004, s. 99). Türkiye’de dindarlığın tespiti üzerine yapılan araştırmalar daha çok dini hayatın gözlemlenmesine dayanmaktadır. Şablonu Batı’ya ait olsa da Türkiye’deki değerlerin esas alındığı ve bu değerlerin metodolojik bir çerçevede ele alındığı çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan ilkinin Mehmet Taplamacıoğlu (1962) yapmıştır. Yapılan diğer çalışmalar ise Erdoğan Fırat (1977), Recep Yaparel (1987), Kayhan Mutlu (1989), Münir Koştas (1995) ve M. Emin Köktaş’a (1993) aittir. Dindarlığın ölçülmesi için yapılan bu çalışmalarda Lenski, Glock, King ve Hunt gibi araştırmacıların yaptıkları çalışmalar ve bulgularından faydalanılmıştır (Subaşı, 2004, s. 100; Yoğurtçu, 2009, s. 15).

D. Yöntem

1. Örneklem

Bu çalışmada, katılan Suriyeli sığınmacıların 269’undan elde edilen veriler kullanılmıştır. Sığınmacıların büyük çoğunluğu Kayseri’nin Sahabiye, Küçük Mustafa, Osmanlı ve Selçuklu mahallelerinde ikamet etmektedirler. Toplumun farklı kesimlerinden Suriyeli sığınmacılara ulaşmak ve tesadüfi olarak katılımcı seçmek için Kayseri Organize Sanayi Bölgesi’nde çalışan, Kayseri Spor ve Gençlik İl Müdürlüğü Gençlik Merkezleri faaliyetlerine katılan ve Aile Sağlığı Merkezlerine başvuranlar gibi muhtelif sığınmacılarla görüşülerek araştırmada katılımcı çeşitliliği sağlanmıştır.

Araştırmaya katılmaları istenen sığınmacıların başta tedirgin oldukları gözlemlenmiştir. Tedirgin olan veya çekinen sığınmacıların, verecekleri bilgilerin siyasi veya istihbarat amaçlarıyla kullanılmasından

endişe duydukları anlaşılmış, bu nedenle katılımcı sığınmacılara bilgilerin sadece akademik çalışmalarda kullanılmak maksadıyla toplandığı anlatılmıştır. Cevaplamak istemedikleri soruları da boş bırakabilecekleri kendilerine söylenmiştir. Bu tedirginliğin giderilmesinde, saha çalışmasında yardımlarına başvurulmuş -iyi derecede Türkçe bilen- Suriyeli sığınmacıların önemli katkıları olmuştur. Böylece veriler güvenilir olarak, sadece istekli katılımcılardan toplanmıştır. Toplanan 269 sığınmacı verisinden 6 kişinin yaşını, 10 kişinin cinsiyetini, 6 kişinin Türkiye’de bulunduğu süreyi, 24 kişinin savaş nedeniyle kaybettiği yakınının bulunup bulunmadığını, 15’inin çalışma durumunu, 24’ünün eğitim durumunu ve 13 kişinin de medeni durumunu belirtmedikleri görülmüştür. Bazı sorulara cevap verilmemesinde sorularda yer alan seçeneklerden hiçbirinin katılımcının durumunu karşılamamasının da etkili olduğu düşünülmektedir.

2. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada nicel araştırma metodlarından anket tekniği kullanıldığı için araştırmanın amacına uygun şekilde kişisel bilgiler, dindarlık ve başa çıkma ölçeklerinin yer aldığı bir metin hazırlanmıştır. Çalışma, Suriyeli sığınmacılara uygulanacağından anket dili tamamen Arapça olarak hazırlanmıştır. Kişisel bilgiler bölümündeki eğitim durumu gibi ülkeye göre değişebilen tüm bilgiler, Suriyeli araştırmacıların kontrolünde düzenlenmiştir. Araştırmada kullanılan dindarlık ölçeğinin, müellifleri tarafından geliştirilen ve Arapça olan şekli kullanılmıştır. Kullanılan başa çıkma ölçeğinin ise orijinal dilinin İngilizce olması sebebiyle Hamdan-Mansour (2013) tarafından Arapça’ya uyarlanan versiyonu yine Suriyeli bazı araştırmacıların kontrolünden sonra kullanılmıştır.

Araştırmaya katılmaya istekli olan Suriyeli sığınmacılara, tek yaprak üzerinde üç bölümden oluşan anket formu verilmiş ve yapmaları gerekenler Arapça olarak kendilerine bildirilmiştir. Her bir katılımcı tarafından doldurulan formda kişisel bilgiler bölümü ile dindarlık ve başa çıkma ölçeği maddeleri yer almaktadır.

a. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların kişisel bilgi bölümünde cevapladıkları sorular doğum yılı, cinsiyet, Türkiye’ye geldikleri yıl, iç çatışmalar nedeniyle kaybedilen bir yakının bulunup bulunmadığı, medeni, eğitim, çalışma durumları şeklindedir. Hazırlanan bu formda toplam yedi soru yer almaktadır. Bu sorulardan doğum yılı, Türkiye’ye geldikleri yıl ve iç çatışmalar nedeniyle kaybettiği bir yakınının bulunup bulunmadığı (var/yok) soruları katılımcılar tarafından elle yazılarak doldurulmuş, diğer sorular ise sunulan seçenekler

işaretlenerek cevaplanmıştır. Cinsiyet için kız ve erkek seçenekleri sunulmuş; medeni durumu için ise evli, bekâr, dul ve nişanlı seçeneklerine yer verilmiştir. Eğitim durumu eğitimsiz (okumamış), ilköğretim, ortaöğretim, yükseköğretimi yarıda kalmış (bitirememiş), yükseköğretim mezunu şeklinde beş seçenekle verilmiştir. Çalışma durumu ise çalışıyor, işsiz/hasta ve öğrenci olmak üzere üç seçenektir.

b. Kısa Başa Çıkma Ölçeği (KBÇÖ)

Çalışmada başa çıkma ölçeği olarak Carver (1997) tarafından geliştirilen *Kısa Başa Çıkma* (Brief COPE) ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçek yine Carver vd. (1993) tarafından, yapılmış diğer araştırmalar da incelenerek, en olgun haline getirilen Başa Çıkma (COPE) ölçeğinin kısaltılmış halidir. Carver yaptığı çalışmayla toplam 60 maddeden oluşan 15 boyutlu ölçeğin en olgun hali veya tam sürümü olarak da isimlendirilebilen ölçekte yer alan 2 boyutu çıkarmaya, 3 boyutu güncellemeye ve daha önce ölçekte bulunmayan 1 boyutu da ilave etmeye karar vermiştir. Daha önce yapılan çalışmalarda kanıtlanamadığı ve destek görmediği için çıkarılmasına karar verilen 2 boyut, *kendini sınırlandırma* ve *diğer etkinlikleri bırakmadır*. Ölçeğin kısa halinde *duygulara odaklanma* ve *ortaya koyma* maddesi *duyguları ortaya koyma* şeklinde güncellenmiştir. Güncellenen diğer 2 boyut ise *olumlu yeniden yorumlama* ve *zihinsel olarak ilgiyi kesmedir*. Ayrıca Carver, diğer ölçekleri (Bolger, 1990; McCrae & Costa Jr, 1986) incelediğinde ölçeğin olgun halinde bulunmayan *kendini suçlama* boyutunun da KBÇÖ'ye eklenmesine karar vermiştir. Diğer taraftan ölçeğin olgun halinde her boyutu temsil eden 4 madde bulunurken KBÇÖ'de her boyut için 2 madde yer almıştır. Ölçeğin her boyut için maddelerinin dörtten ikiye azaltılması esnasında çıkarılacak maddeleri seçerken Carver, maddelerin olgun ölçekteki benzer şekilde en fazla yüklenenleri ile kendi edindiği tecrübelerle toplum tarafından daha anlaşılır olduğunu düşündüğü maddeleri tercih etmiştir. Böylece KBÇÖ, 14 boyut ve 28 maddeden oluşan, 1 (hiç yapmam) ile 4 (çoğunlukla yaparım) arasında değişen 4'lü Likert formatında hazırlanmıştır. Boyutlar toplam varyansın %72.4'ünü açıklamaktadırlar. KBÇÖ'de yer alan boyutların Cronbach alfa katsayıları Tablo 1'de sunulmuştur. Bu güvenilirlik katsayısının asgari sınırı farklı alanlar için farklılık gösterebilmekle birlikte psikometrik olarak kabul edilebilecek en düşük alfa katsayısının 0,50 olduğu (Nunnally, Bernstein, & Berge, 1967) göz önüne alındığında ölçeğin tüm boyutlarının yeterince güvenilir olduğu hatta *kabullenme*, *yadsıma* ve *duyguları açığa vurma* dışındakilerin güvenilirlik katsayılarının 0,60'ın da üzerinde olduğu görülmektedir.

Bu araştırmada KBÇÖ'nün çeviri yöntemiyle (Chapman & Carter, 1979) elde edilen Arapçası (Hamdan-Mansour, 2013) kullanılmıştır. KBÇÖ de uygulanmadan önce farklı Suriyeli araştırmacılara tetkik ettirilmiş, yapılan incelemelerde ölçeğin 24. maddesinde yer alan “تعلمت كيفية العيش معه” cümlesinin istenen “*sorunla birlikte yaşamayı öğrenme*” manasını tam ifade edemediği belirtildiğinden bu cümlenin “لقد تعلمت العيش معها” şeklinde değiştirilmesi kararlaştırılmıştır. Ölçek maddeleri ve hangi boyutlara ait oldukları Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Başa çıkma ölçeği madde ve boyutları

Sıra	Madde	Boyut	Alfa Katsayısı
2	Bulduğum durumla ilgili bir şeyler yapmaya yoğunlaşırım.	Etkin başa çıkma	0,90
7	Durumu daha iyi hale getirmek için uğraşırım.		
14	Neler yapmam gerektiğine dair kendime bir yol çizmeye çalışırım.	Planlama	0,82
25	Nasıl bir yol izlemem gerektiğini düşünürüm.		
12	Daha olumlu taraflarını görebilmek için farklı bakış açıların geliştirmeye çalışırım.	Olumlu yeniden yorumlama	0,73
17	Olayların iyi yanını görmeye çalışırım.		
20	Böyle bir sorunun var olduğu gerçeğini kabullenirim.	Kabullenme	0,73
24	Sorunla birlikte yaşamayı öğrenirim.		
18	Sorunla ilgili şakalar yaparım.	Mizah	0,71
28	Sorunla alay ederim veya dalga geçerim.		
22	Dini ve manevi inançlarımda huzur bulmaya çalışırım.	Dine yönelme	0,71
27	Dua ederim ya da meditasyon yaparım.		
5	Diğer insanlardan teselli veya duygusal destek alırım.	Duygusal sosyal destek kullanma	0,69
15	Başkasının sempatisini ve anlayışını alırım.		
10	Diğer insanlardan yardım ve tavsiye alırım.		0,68

23	Ne yapmam gerektiğiyle ilgili başka insanlardan yardım veya tavsiye almaya çalışırım.	Araçsal sosyal destek kullanma	
1	Sorun olan şeyleri aklımdan atmak için kendimi işe ya da başka türlü etkinliklere veririm.	Zihinsel olarak ilgiyi kesme	0,65
19	Sorun hakkında daha az düşünmek için sinemaya giderim, TV seyredirim, kitap okurum, başka hayaller kurarım, uyurum ya da alışverişe çıkarım.		
3	Kendime “bunların gerçek olmadığını” söylerim.	Yadsıma	0,64
8	Aslında böyle bir sorunun var olmadığına inanmaya çalışırım.		
9	Olayla ilgili hoş olmayan hislerimden kurtulmak için bir şeyler söylerim.	Duyguları açığa vurma	0,64
21	Olumsuz duygularımı dışarı vururum.		
4	Kendimi daha iyi hissetmek için alkol ya da sakinleştirici alırım.	Madde kullanımı	0,57
11	Sorunu geçirmeme yardımcı olsun diye alkol ya da ilaç alırım.		
6	Sorunla başa çıkmayı denemeyi bırakırım.	Davranışsal olarak ilgiyi kesme	0,54
16	Sorunu çözmek için çabalamaktan vazgeçerim.		
13	Kendimi hesaba çekerim.	Kendini suçlama	0,50
26	Olaylarla ilgili kendimi suçlarım.		

c. Dindarlık Ölçeği

Dindarlık ölçeği olarak Koenig, Zaben, Khalifa, ve Shohaib (2014) tarafından geliştirilen *Müslüman Dindarlık Ölçeği* (Muslim Religiosity Scale) kullanılmıştır. Bu ölçek, Arapça olarak geliştirilmesi, kısa olması, Suudi Arabistan ve İran gibi farklı Müslüman ülkelerde de kullanılmış ve geçerliliği ortaya konulmuş olması (Al Zaben, Khalifa, vd., 2015; Saffari, Koenig, Ghanizadeh, Pakpour, & Baldacchino, 2014), güvenilirlik test tekrarı sonucunun yüksek çıkması (Al Zaben, Sehlo, Khalifa, & Koenig, 2015)

sebepleriyle tercih edilmiştir.

Müslüman Dindarlık Ölçeği 13 madde ve 2 boyuttan oluşmaktadır. 10 madde ile İbadet, 3 madde ile de İnanç boyutları ölçülmektedir. Ölçek 5'li Likert formatında olup her madde en düşük 1 en yüksek 5 olarak puanlanmaktadır. Ölçeğin tamamı için Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0,68; ibadet boyutu için 0,64 ve inanç boyutu için 0,93 olarak hesaplanmıştır (Koenig vd., 2014). Ölçeğin madde ve boyutları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Dindarlık ölçeği madde ve boyutları

Sıra	Madde	Boyut	Alfa Katsayısı
1	Farz olan ibadetleri ne kadar sıklıkla camide veya cemaatle yapıyorsunuz?	İbadet	0,64
2	Ne kadar sıklıkla kendi başınıza -yalnız- ibadet ediyorsunuz?		
3	Farz olan ibadetleri aksatıyor musunuz? Namazları kazaya bırakıyor veya cem ediyor musunuz?		
4	Ne kadar sıklıkla Kur'an veya dini kitaplar okuyorsunuz?		
5	TV veya radyoda ne kadar sıklıkla dini programlar izliyor veya dinliyorsunuz?		
6	Her yıl zekâtınızı veriyor musunuz?		
7	Sadaka veriyor musunuz?		
8	Ne kadar sıklıkla oruç tutuyorsunuz?		
9	Ne kadar sıklıkla hacca gidiyorsunuz?		
10	Ne kadar sıklıkla umreye gidiyorsunuz?		
11	Allah'ın varlığını hayatımda hissediyorum.	İnanç	0,93
12	Tüm hayatımı dini inançlarıma göre yaşarım.		
13	Hayatımdaki tüm işlerimi dinime uygun şekilde yapmaya uğraşırım.		

3. Araştırmanın Hipotezleri

Bu araştırmanın ana hipotezi "*Dindarlık ile işlevsel başa çıkma yöntemleri arasında anlamlı bir ilişki vardır, dindarlığın artmasıyla birlikte Suriyeli sığınmacılar daha etkili başa çıkma yöntemleri kullanırlar.*"

şeklindedir. Bu ana hipotez ile bağlantılı olarak alt hipotezler de aşağıdaki gibi sıralanabilir:

1. *Dindarlık düzeyleri ile demografik özellikler arasında anlamlı ilişkiler mevcuttur.* Dindarlık cinsiyete, yaşa, medeni duruma, eğitim ve çalışma durumuna göre farklılaşmaktadır. Erkekler, yaşı büyük olanlar, çalışanlar, evliler, eğitim düzeyi yüksek olanlar daha dindardırlar.
2. *Türkiye’de kalma süresi arttıkça dindarlık azalmaktadır.* Türkiye’de din ile devlet işleri birbirinden ayrı olduğu, dini kurallara uymayı teşvik eden bir yapı bulunmadığı için sığınmacıların dindarlıkları zamanla azalacaktır.
3. *En az bir yakınını savaş nedeniyle kaybetme gibi travmatik olaylar yaşayanlar daha dindardırlar.*
4. *Dindarlık düzeyleriyle bağlantılı olarak başa çıkma yöntemleri de anlamlı olarak farklılaşmaktadır.* Dindarlık düzeyi yüksek olanlar işlevsel başa çıkma yöntemlerini, dindarlık düzeyleri düşük olanlar ise işlevsel olmayan başa çıkma yöntemlerini kullanırlar.
5. *Başta çıkma yöntemleri ile demografik özellikler arasında anlamlı ilişkiler mevcuttur.* Kadınlar, gençler, işsizler, bekârlar, eğitim düzeyi düşük olanlar işlevsel olmayan başa çıkma yöntemlerini daha fazla kullanırlar.
6. *Türkiye’de kalma süresi arttıkça işlevsel olmayan başa çıkma yöntemlerinin kullanımı da artar.* Türkiye’de gün geçtikçe sığınmacılar, ülkelerindeki iç karışıklığın biteceğine ve vatanlarına döneceklerine dair ümitleri azalır. Ümitsizlik ve çaresizlik nedeniyle etkili başa çıkma yöntemlerinin kullanımı azalır.
7. *En az bir yakınını savaş nedeniyle kaybetme gibi travmatik olaylar yaşayanlar daha etkili başa çıkma yöntemleri kullanırlar.*

E. BULGULAR

1. Başa Çıkma Ölçeği

Türkiye’de geçici koruma altına alınan Suriyelilerin sıkıntılarıyla başa çıkmada en fazla dine yönelme, olumlu yeniden yorumlama ve planlama yöntemlerini kullandıkları görülmektedir (bkz. Tablo 3). Bu yöntemlerin kullanılması, literatürle tutarlı bir şekilde sığınmacıların sıkıntılı zamanlarında diğer insanlar gibi daha fazla dua ettiklerini, sıkıntıları birer imtihan olarak gördüklerini, tevekkül, şükür ve sabır gösterdiklerini ortaya koymaktadır (Ayten, 2012, ss. 77-88). Araştırma sonucunda Suriyeli

sığınmacılarda her işte bir hayır olduğu, başa gelen sıkıntılarda da hikmetlerin bulunduğu kanaatinin hakim olduğu görülmektedir. Bir taraftan sabır ve tevekkül gösterirken diğer taraftan da sıkıntıların giderilmesi için elinden geleni yapmakta ve problemin ortadan kaldırılmasına dair planlar yapmaktadırlar.

Tablo 3. Başa çıkma ölçeği boyutlarının ortalama ve standart sapma değerleri

Boyut	n	En Düşük	En Yüksek	Ortalama	SS
Etkin başa çıkma	269	1	4	3,0632	,83404
Planlama				3,0743	,78230
Olumlu yeniden yorumlama				3,0781	,88174
Kabullenme				2,9312	,77141
Mizah				2,2714	,70629
Dine yönelme				3,4981	,66705
Duygusal sosyal destek kullanma				2,6506	,79093
Araçsal sosyal destek kullanma				2,7881	,81250
Zihinsel olarak ilgiyi kesme				2,8680	,99732
Yadsıma				2,5037	,81382
Duyguları açığa vurma				2,7268	,75722
Madde kullanımı				1,5242	,94453
Davranışsal olarak ilgiyi kesme				2,5632	,85065
Kendini suçlama				2,4424	,81693

Tablo 3'teki değerlerden görüldüğü üzere sığınmacıların en az kullandıkları başa çıkma yöntemleri ise kendini suçlama, mizah ve madde kullanımınıdır. Nitekim başa gelen her musibette bir hikmetin var olduğuna inanan birinin sıkıntılar nedeniyle kendini suçlaması, sıkıntıyı hafife alması veya alay etmesi, sıkıntılarında uzaklaşmak için uyuşturucu, alkol veya sakinleştirici gibi maddeler kullanması inancıyla ters düşmesine neden olacaktır. Sığınmacıların oldukça işlevsel olan (Steinhardt & Dolbier, 2008, s. 447) sorun odaklı etkin başa çıkma, planlama, olumlu yeniden yorumlama

Tablo 4. Başa çıkma ölçeği boyutları arasındaki korelasyon

Boyutlar		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
yad	Pearson														
	p	,002	,000	,010	,013	,043	,006	,000	,000	,009	1				
zık	Pearson	,629**	,456**	,470**	,290**	-,066	,481**	,223**	,156*	1					
	p	,000	,000	,000	,000	,284	,000	,000	,010						
asd	Pearson	,152*	,304**	,293**	,148*	,188**	,195**	,356**	1						
	p	,013	,000	,000	,015	,002	,001	,000							
dsd	Pearson	,203**	,315**	,299**	,144*	,117	,172**	1							
	p	,001	,000	,000	,018	,055	,005								
din	Pearson	,440**	,306**	,351**	,234**	-,041	1								
	p	,000	,000	,000	,000	,508									
miz	Pearson	-,081	,144*	,110	,132*	1									
	p	,183	,018	,073	,030										
kbl	Pearson	,324**	,349**	,218*	1										
	p	,000	,000	,000											
oyy	Pearson	,440**	,397**	1											
	p	,000	,000												
pln	Pearson	,437**	1												
	p	,000													
ebc	Pearson	1													
	p														
Pearson	,160**	,296**	,386**	,252**	,253**	,246**	,326**	,304**	,197**	,317**	1				

kes	dik	mad		dav
		p	Pearson	
,158	,001	,000	-,454**	,008
,012	,000	,045	-,122*	,000
,781	,000	,024	-,138*	,000
,313	,035	,029	-,133*	,000
,000	,000	,000	,313**	,000
,436	,006	,000	-,452**	,000
,043	,000	,135	,091	,000
,001	,000	,599	,032	,000
,419	,004	,000	-,512**	,001
,001	,000	,030	,132*	,000
,004	,000	,022	,140*	
,000	,158		1	
,125	,094			
	1			

Anlamlılık düzeyi **. p < 0,01 *. p < 0,05
1 (ebc): Etkin başa çıkma, 2 (pln): Planlama, 3 (oyy): Olumlu yeniden yorumlama, 4 (kbl): Kabullenme, 5 (miz): Mizah, 6 (din): Dine yönelme, 7 (dsd): Duygusal sosyal destek kullanma, 8 (asd): Araçsal sosyal destek kullanma, 9 (zik): Zihinsel olarak ilgiyi kesme, 10 (yad): Yadsıma, 11 (dav): Duyguları açığa vurma, 12 (mad): Madde kullanımı, 13 (dik): Davranışsal olarak ilgiyi kesme, 14 (kes): Kendini suçlama.

ve kabullemeyi en yüksek oranlarda kullandıkları görülmektedir. En fazla kullanılan başa çıkma yöntemleri göz önüne alındığında, sıkıntıların karmaşık yapıları nedeniyle onlarla başa çıkmada tek bir yöntem yerine birden fazla yöntemin birlikte kullanılmasının gerektiği durumlarda, sığınmacıların farklı yöntemler arasından daha çok sorun odaklı başa çıkma yöntemlerine başvurdukları anlaşılmaktadır.

KBÇÖ boyutları arasındaki korelasyon ise Tablo 4'te verilmiştir. Yöntemlerin birçoğu arasında anlamlılığı yüksek fakat zayıf doğru ve ters yönlü ilişkiler bulunmaktadır. İlişkinin en yüksek çıktığı boyutlar ise *zihinsel olarak ilgiyi kesme* ile *etkin başa çıkma* arasındaki olumlu ilişkidir. *Zihinsel olarak ilgiyi kesme*, *etkin başa çıkma* ve *madde kullanımı* arasındaki ilişki, sığınmacıların karşılaştıkları sıkıntıları aşırı düşünmemek için kendilerini işlerine verme veya kitap okuma, alışverişe çıkma gibi faaliyetlerde buldukları ölçüde madde kullanımından uzaklaştıklarını ve durumu daha iyi hale getirmek için etkin başa çıkma yöntemini daha fazla kullandıklarını göstermektedir. Ayrıca dine yönelme de arttıkça madde kullanımının azaldığı ve etkin başa çıkmanın arttığı görülmektedir.

2. Dindarlık Ölçeği

Geçici koruma altına alınan Suriyelilerin ibadet boyutunda en yüksek puanı farz namazlarını camide, iş yerinde veya evde cemaatle kılma maddesinden aldıkları görülmektedir. Sonraki en yüksek puan ise

sığınmacıların namazlarını sadece ara sıra birleştirdiklerini veya ibadetlerini ara sıra kazaya bıraktıklarını ifade etmektedir. Hac ve umre ibadeti ise en düşük puan alınan maddeler olmuştur. Sığınmacıların zaten yurtlarını terk etmek zorunda kalmış olmaları, ülke değiştirmede türlü sıkıntılara maruz kalmış olmaları ve maddi imkanlarının elverişsiz olması nedeniyle, daha çok maddi imkanlarla yapılan bu ibadetleri yerine getirmekte zorlandıklarını göstermektedir. Şüphesiz bu ibadet madde ortalamalarının düşük çıkmasında umrenin farz olmaması, hacca gitmekle mükellef olmak için ise şartların yerine gelmemesinin de etkisi bulunmaktadır. İnanç boyutunda ise en yüksek puan hayatını dini inançlarına göre yaşama, en düşük puan ise yaptığı işlerde veya verdiği kararlarda dine uygunluğun önde gelmesi maddesinden alınmıştır. Ortalama olarak aslında tüm inanç boyutu değerleri oldukça yüksektir (bkz. Tablo 5).

Tablo 4. Dindarlık ölçeği maddelerinin puan değerleri

Boyut	Madde	n	En Düşük	En Yüksek	Ortalama	SS
İbadet	Namazı cemaatle kılma	269	1	5	4,59	,915
	Şahsi ibadet				3,66	1,188
	Kazaya bırakma/cem				3,99	1,194
	Kur'an okuma				3,02	1,215
	Dini program				2,71	1,324
	Zekât				3,58	1,501
	Sadaka				3,49	1,039
	Oruç				3,28	,844
	Hac				1,42	1,056
	Umre				1,38	,951
İnanç	Hissetme	269	1	5	4,67	,700
	Yaşama				4,69	,627
	Önde tutma				4,48	,655

Sığınmacıların inanç boyutu maddelerinden aldıkları puanların ortalamaları ibadetinkinden çok daha yüksektir. İbadet boyutu ile inanç boyutu arasında anlamlı ($p<0,01$) olmakla birlikte zayıf bir doğrusal ilişkinin

($r=0,281$) de olduğu görülmektedir (bkz. Tablo 6). İnançtaki bir artış esnasında ibadette de bir artış meydana gelmektedir. Standart sapma değerlerinden ise sığınmacı puanlarının ibadet boyutundaki zekat maddesi ortalamasından en fazla saptığı, dolayısıyla en farklı cevapların bu maddeye verildiği (heterojen dağıldığı) görülmektedir. Birbirine en yakın cevapların ise inancını yaşama maddesine verildiği, dolayısıyla en homojen dağılımın bu maddede olduğu görülmektedir.

Tablo 5. Dindarlık ölçeği boyutlarının ortalama ve standart sapma değerleri

Boyut	n	Ortalama	Standart sapma	Korelasyon
İbadet	269	3,1160	,54402	0,281
İnanç		4,5911	,55039	$p<0,01$

3. Dindarlık ile Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişki

Dindarlık boyutları ile başa çıkma boyutları arasındaki korelasyon katsayıları *ibadet* boyutunun *mizah*, *madde kullanımı* ve *kendini suçlama* boyutlarıyla bir ilişkisi olmadığını; diğer başa çıkma yöntemleriyle doğru yönde bir ilişkisi bulunduğunu ortaya koymaktadır. *İbadet* boyutunun en fazla ilişkili olduğu, yani ibadetin artmasıyla en fazla artış gösteren başa çıkma boyutlarının sırasıyla *olumlu yeniden yorumlama* ($r=0,406$), *zihinsel olarak ilgisi kesme* ($r=0,396$) ve *etkin başa çıkma* ($r=0,340$) yöntemleri olduğu görülmektedir. *İnanç* boyutunun ise doğru yönde en fazla ilişkili olduğu başa çıkma yöntemi *dine yönelme* ($r=0,298$) iken ters yönde ilişkili olduğu yöntemler ise *madde kullanımı* ($r=0,492$) ve *mizahtır* ($r=0,297$). Dolayısıyla inanç arttıkça en fazla artan başa çıkma yöntemi *dine yönelme*, en fazla azalanlar ise *madde kullanımı* ve *mizah* olmaktadır (bkz. Tablo 7).

Dine yönelmenin sığınmacılar açısından oldukça işlevsel bir başa çıkma yöntemi olduğu anlaşılmaktadır. *Mizah* boyutunun ise sığınmacılarda *madde kullanımı* ve *kendini suçlama* ile doğru, işlevsel başa çıkma yöntemleriyle ise ters orantılı olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla işlevsel başa çıkma yöntemlerini kullanan sığınmacıların sıkıntılarını hafife almak ve alay etmekten uzak durdukları, artan inanç ile mizah boyutunun ters ilişkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sığınmacıların *mizah boyutunu işlevsel olmayan bir başa çıkma yöntemi* olarak kullandıkları sonucuna varılabilir.

Dindarlığın artmasıyla daha etkili ve işlevsel başa çıkma yöntemleri olan *olumlu yeniden yorumlama* ve *etkin başa çıkma* yöntemleri kullanımının da arttığı, işlevsel olmayan *madde kullanımının* ise azaldığı görülmektedir. Bu noktada, *zihinsel olarak ilgiyi kesme* boyutunun ancak *kişilerin kullanım*

Tablo 6. Dindarlık boyutları ile başa çıkma boyutları arasındaki korelasyon

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
kes																
,010	,202**															
-2,14**	-0,91															
-0,86	,203**															
,153*	,270*															
-0,17	,233**															
,062	,129*															
,330**	,262**															
,048	,166**															
,123*	,314**															
,199**	,231**															
-0,049	,176**															
,202**	,308**															
,174**	,379**															
,291**	,086															
,094	1															
1																

* Anlamlılık düzeyi: $p<0.05$, ** $p<0.01$

Dindarlık Ölçeği; 1 (ibd): İbadet, 2 (inc): İnanç.

Başa Çıkma Ölçeği; 3 (ebc): Etkin başa çıkma, 4 (pln): Planlama, 5 (oyy): Olumlu yeniden yorumlama, 6 (kbl): Kabullenme, 7 (miz): Mizah, 8 (din): Dine yönelme, 9 (dsd): Duygusal sosyal destek kullanma, 10 (asd): Araçsal sosyal destek kullanma, 11 (zik): Zihinsel olarak ilgiyi kesme, 12 (yad): Yadsıma, 13 (dav): Duyguları açığa vurma, 14 (mad): Madde kullanımı, 15 (dik): Davranışsal olarak ilgiyi kesme, 16 (kes): Kendini suçlama.

tarzlarına göre işlevsel olup olmadıklarına karar verilebileceği (Carver vd., 1989, s. 269) yorumu göz önüne alınırsa *zihinsel olarak ilgiyi kesme* üzerinde biraz daha durulması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Tablo 4'te Suriyeli sığınmacıların *zihinsel olarak ilgiyi kesme* başa çıkma yöntemi kullanımının artmasıyla *etkin başa çıkma* yöntemi kullanımının da arttığı hatta tablodaki en yüksek ilişkinin ($r=0,629$) *zihinsel olarak ilgiyi kesme* ile *etkin başa çıkma* yöntemleri arasında olduğu görülmektedir. Ayrıca Tablo 8'de de sığınmacıların *zihinsel olarak ilgiyi kesmeyi* diğer işlevsel başa çıkma yöntemleriyle birlikte kullanıyor olmaları *zihinsel olarak ilgiyi kesmenin de işlevsel bir başa çıkma yöntemi* olarak kullanıldığına kanıt oluşturmaktadır. Dolayısıyla sığınmacılar yaşadıkları sıkıntılarda takılıp kalmamak için başka etkinliklerde de yer alarak sıkıntıları zihinlerinden uzaklaştırmaya çalışmakta bu sayede diğer işlevsel başa çıkma yöntemlerini de kullanabilmektedirler denilebilir.

a. Dindarlığın İbadet Boyutu ve Başa Çıkma Yöntemleri

Dindarlık ile başa çıkma boyutları arasındaki sebep sonuç ilişkilerinin ortaya koyulabilmesi için burada Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi gerçekleştirilmiştir. Regresyon analizine başa çıkmanın 14 boyutu bağımsız değişken, dindarlığın ibadet boyutu ise bağımlı değişken olarak tanımlanmıştır. Analiz, başa çıkma boyutlarının ibadetteki varyansı %34,6 oranında açıkladığını göstermektedir. Başa çıkma yöntemlerinden *olumlu yeniden yorumlama* ($\beta=,193$; $p<0,05$), *kabullenme* ($\beta=,171$; $p<0,05$), *duygusal sosyal destek kullanma* ($\beta=,121$; $p<0,05$), *araçsal sosyal destek kullanma* ($\beta=,192$; $p<0,05$), *zihinsel olarak ilgiyi kesme* ($\beta=,202$; $p<0,05$) ve *mizah* ($\beta=-,160$; $p<0,05$) ibadetteki varyansı anlamlı olarak açıklamaktadırlar. Buna göre sığınmacılarda ibadet arttıkça *olumlu yeniden yorumlama*, *kabullenme*, *duygusal sosyal destek kullanma*, *araçsal sosyal destek kullanma* ve *zihinsel olarak ilgiyi kesme* yöntemlerinin kullanımı da artmaktadır. *Mizahın* kullanımı ise ibadet arttıkça azalmaktadır (bkz. Tablo 8).

Bu bulguya benzer şekilde, yetişkinlerde dindarlığın bilgi-ibadet ve sosyal boyutu ile sıkıntıdan etkilenme derecesi arasında anlamlı olumsuz ilişkinin tespit edildiği araştırmalar (Yoğurtçu, 2009, s. 144) mevcuttur. Bu

araştırmalarda dindarlığın ibadet boyutunun artmasıyla sıkıntılardan daha az etkilenildiği görüldüğünden, buradaki bulgulara dayanarak da, sıkıntılardan daha az etkilenme nedenlerinden birinin işlevsel başa çıkma yöntemlerinin kullanılması olduğu savunulabilir. Ayrıca Türkiye'deki mülteci öğrenciler üzerine yapılan deneysel bir araştırmada da *duygusal* ve *araçsal sosyal destek kullanımının* mültecilerin depresyon düzeylerini azalttığı sonucuna varılmıştır (Özcan, 2019a, s. 1015). Buradaki bulgulardan da dindarlığın artmasıyla bu başa çıkma yöntemlerinin arttığının anlaşılıyor olması dindarlığın ve sosyal desteğin sığınmacılarda depresyonu azalttığını göstermektedir.

Tablo 7. İbadet için çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçları

Boyutlar	β	t	p	R ²
Etkin başa çıkma	,023	,314	,754	0,346
Planlama	-,034	-,531	,596	
Olumlu yeniden yorumlama	,193	2,961	,003	
Kabullenme	,171	3,012	,003	
Mizah	-,160	-2,732	,007	
Dine yönelme	,115	1,762	,079	
Duygusal sosyal destek kullanma	,121	2,044	,042	
Araçsal sosyal destek kullanma	,192	3,315	,001	
Zihinsel olarak ilgiyi kesme	,202	2,633	,009	
Yadsıma (İnkâr)	,067	1,158	,248	
Duyguları açığa vurma	-,086	-1,366	,173	
Madde kullanımı	,137	1,854	,065	
Davranışsal olarak ilgiyi kesme	,047	,801	,424	
Kendini suçlama	-,029	-,504	,615	

b. Dindarlığın İnanç Boyutu ve Başa Çıkma Yöntemleri

Baş a çıkma boyutlarının bağımsız değişken, dindarlığın inanç boyutunun ise bağımlı değişken olarak tanımlandığı regresyon analizinde baş a çıkma boyutlarının inançtaki varyansı %33,2 oranında açıkladığı görülmektedir. Baş a çıkma yöntemlerinden *mizah* ($\beta=-,159$; $p<0,05$), *yadsıma (inkar)* ($\beta=,152$; $p<0,05$) ve *madde kullanımı* ($\beta=-,385$; $p<0,05$)

inançtaki varyansı anlamlı olarak açıklamaktadırlar. Buna göre sığınmacılarda inanç attıkça *yadsıma (inkar)* başa çıkma yöntemi kullanımının da arttığı; işlevsiz başa çıkma yöntemleri olan *mizah* ve *madde kullanımının* ise azaldığı anlaşılmaktadır. Bunlar içinden en güçlü açıklama oranı ise *madde kullanımına* aittir (bkz. Tablo 9). İnanç arttıkça İslam dininde zaten haram olan sarhoşluk veren alkol, uyuşturucu gibi maddelerin yanında sakinleştirici ilaç kullanımının da azaldığı görülmektedir. İnanç boyutuyla dindarlığın artması başa gelen sıkıntıların hafife alınmasını veya alay edilmesini de azaltmaktadır.

Tablo 8. İnanç için çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçları

Boyutlar	β	t	p	R ²
Etkin başa çıkma	,029	,399	,690	0,332
Planlama	,106	1,625	,105	
Olumlu yeniden yorumlama	-,074	-1,130	,259	
Kabullenme	,083	1,449	,149	
Mizah	-,159	-2,697	,007	
Dine yönelme	,080	1,223	,222	
Duygusal sosyal destek kullanma	-,011	-,180	,857	
Araçsal sosyal destek kullanma	-,045	-,765	,445	
Zihinsel olarak ilgiyi kesme	-,029	-,371	,711	
Yadsıma (İnkar)	,152	2,623	,009	
Duyguları açığa vurma	,083	1,297	,196	
Madde kullanımı	-,385	-5,136	,000	
Davranışsal olarak ilgiyi kesme	-,108	-1,807	,072	
Kendini suçlama	-,099	-1,705	,089	

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmanın sonuçları, *ibadetin* artmasıyla sığınmacıların *etkin başa çıkma, olumlu yeniden yorumlama, kabullenme, duygusal sosyal destek kullanma, araçsal sosyal destek kullanma* ve *zihinsel olarak ilgiyi kesme* gibi sorun ve duygu odaklı başa çıkma yöntemlerini daha fazla kullandıkları görülmüştür. *İnancın* artması ise işlevsiz başa çıkma yöntemlerinden olan *madde kullanımı, yadsıma (inkar)* ve *mizahın* kullanılmasını azaltmaktadır.

Dolayısıyla *dindarlık ile işlevsel başa çıkma yöntemleri arasında anlamlı bir ilişki vardır, dindarlığın artmasıyla birlikte Suriyeli sığınmacılar daha etkili başa çıkma yöntemleri kullanırlar* ana hipotezi doğrulanmıştır. Dindarlık düzeyi yüksek olanlar işlevsel başa çıkma yöntemlerini, dindarlık düzeyleri düşük olanlar ise işlevsel olmayan başa çıkma yöntemlerini kullanmaktadırlar.

Sığınmacıların en fazla kullandıkları başa çıkma yöntemlerinin *dine yönelme*yle birlikte *etkin başa çıkma* ve *planlama* olması, sığınmacıların sıkıntı anında sadece daha fazla dua etmekle kalmayıp fiili olarak da sıkıntılarını giderilmesi için mücadele ettiklerini, her işte bir hikmetin olduğu düşüncesiyle sıkıntılarının *olumlu taraflarına* da bakarak mücadeleden vazgeçmediklerini, dolayısıyla *madde kullanımı* gibi kaçınmacı bir başa çıkma yöntemine oldukça az başvurdukları görülmüştür.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da başa çıkma yöntemi olarak *dine yönelme*nin dindarlığın ibadet boyutunu yeterince anlamlı olarak açıklayamadığıdır. Yani dindarlık arttığında, sıkıntılarla başa çıkmak için sadece dine yönelme, daha fazla dua etme değil bunlarla birlikte ve bunlardan belki daha fazla olarak sorun ve duygu odaklı başa çıkma yöntemleri sığınmacılar tarafından kullanılmaktadır. Yani sığınmacıların veya genel olarak insanların bir dine mensup olmaları onların sadece dini başa çıkma yöntemleri kullandıkları anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Müslüman sığınmacıların başa çıkma yöntemlerini ölçmek için *dini* başa çıkma ölçekleri (Özcan, 2019b; Sağır, 2014, 2018) yerine, başa çıkmanın genel boyutlarının bulunduğu ölçeklerin kullanılmasının daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

Diğer taraftan inancın artması *inkar* başa çıkma yönteminin kullanılmasını da arttırmaktadır. Yani sığınmacılar aslında dünyanın bir imtihan yeri olduğunu, sıkıntılarının gerçek olmadığını, hayatın gelip geçici olduğu gibi sıkıntılarının da daima devam etmeyeceğini düşünmektedirler. Normal şartlarda sıkıntılarının inkarı, işlevsel olmayan bir başa çıkma yöntemi iken bu yönüyle, sığınmacılara sabır ve metanet sağlayabildiği için onlar açısından işlevsel bir başa çıkma yöntemi olabileceğine dair kanaat oluşturmaktadır.

Bu araştırma sonucuna göre son 15 yıldır yapılan araştırmaların bulgularına paralel olarak dindarlığın sığınmacıların psikolojisi üzerindeki sadece olumlu etkilerinden bahsetmek mümkündür. Zorunlu göçü yaşayan Suriyelilerin %65'ine tekabül eden Türkiye'de yaşayan 3,7 milyonluk kısmının fiziksel ihtiyaçlarının karşılanmasının ve ekonomik sorunlarının

giderilmesinin yanında eğitim, dil, sosyolojik ve psikolojik sorunlarının çözümünde de yardımda bulunulması gerekmektedir. Sığınmacıların artan dindarlıklarının başa çıkmada oluşturduğu olumlu etkiye istinaden dindarlıklarının azalmasına sebebiyet veren durumlar varsa bunların tespit edilmesi için daha fazla akademik çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Bu durumlardan biri muhtemelen sığınmacılara özel bir dini rehberliğin yapılmamasıdır ki Türkiye’de geçirilen sürenin beş yılın üzerine çıkmasıyla hem dindarlık azalmakta hem de pek işlevsel olmayan başa çıkma yöntemleri artmaktadır. Dindarlığın azalmasının psikolojik sorunlar ortaya çıkarması mümkün olduğundan bu konuda kaydedilecek ilerlemelere önemli bir ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Dindarlığın ruh sağlığı için temin ettiği olumlu etki göz önüne alındığında diğer maddi destekler yanında dini ve psikolojik rehberliğe en fazla ihtiyacı olan kesimler; Türkiye’de kalma süresi beş yılı geçenler (ki bunlar gün geçtikçe kendilerini daha çaresiz hissetmektedirler), çalışmayan veya çalışmayan sığınmacılar, Türkiye’ye sığınalı henüz iki yılı geçmeyen sığınmacılar (ki bir yakını kaybeden veya göç nedeniyle yaşadığı sıkıntılar henüz yeni olanlar, daha çeşitli ve fazla başa çıkma yöntemlerine başvurmak zorunda kalmışlardır) şeklinde sıralanabilir.

Her ne kadar bu çalışmadaki araştırma örneklemini sadece Kayseri’den seçilmiş ve örneklemdaki erkek oranı yüksek çıkmış, yaş ortalaması yüksek olan sığınmacılara fazla ulaşılamamış olsa da (ki bunda Türkiye’ye gelen sığınmacılar arasında yaşlıların fazla olmaması, yaşlıların ülkelerini terk edememiş olmalarının da etkisi vardır) yapılan bu araştırma sonuçlarının Türkiye geneli için de önemli ipuçları taşıdığı savunulabilir.



KAYNAKÇA

- ABU-RAIYA, H., & PARGAMENT, K. I. (2011). Empirically based psychology of Islam: Summary and critique of the literature. *Mental Health, Religion & Culture, 14*(2), 93-115. DOI: 10.1080/13674670903426482
- AHROLD, T. K., & MESTON, C. M. (2010). Ethnic Differences in Sexual Attitudes of U.S. College Students: Gender, Acculturation, and Religiosity Factors. *Archives of Sexual Behavior, 39*(1), 190-202. DOI: 10.1007/s10508-008-9406-1
- AL ZABEN, F., KHALIFA, D. A., SEHLO, M. G., AL SHOHAIB, S., BINZAQR, S. A., BADREG, A. M., ... KOENIG, H. G. (2015). Religious Involvement and Health in Dialysis Patients in Saudi Arabia. *Journal of Religion and*

Health, 54(2), 713-730. DOI: 10.1007/s10943-014-9962-8

- AL ZABEN, F., SEHLO, M. G., KHALIFA, D. A., & KOENIG, H. G. (2015). Test-Retest Reliability of the Muslim Religiosity Scale: Follow-Up to "Religious Involvement and Health Among Dialysis Patients in Saudi Arabia". *Journal of Religion and Health*, 54(3), 1144-1147. DOI: 10.1007/s10943-015-0025-6
- ALLPORT, G. W., & ROSS, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of personality and social psychology*, 5(4), 432.
- ALTEMEYER, B., & HUNSBERGER, B. (1992). Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(2), 113-133. DOI: 10.1207/s15327582ijpr0202_5
- AYDIN, K. B. (2005). Akış kuramına dayalı stresle başa çıkma grup programının ergenlerin stresle başa çıkma stratejilerine etkisi. *Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Ankara: Türkiye.*
- AYTEN, A. (2012). Tanrı'ya Sığınmak-Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma. *İstanbul: İz Yayıncılık.*
- BATSON, C. D., & SCHOENRADE, P. A. (1991). Measuring religion as quest: 1) Validity concerns. *Journal for the scientific study of Religion*, 416-429.
- BERRY, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied psychology*, 46(1), 5-34.
- BOLGER, N. (1990). Coping as a personality process: A prospective study. *Journal of personality and social psychology*, 59(3), 525.
- BURCH-BROWN, J., & BAKER, W. (2016). Religion and reducing prejudice. *Group Processes & Intergroup Relations*, 19(6), 784-807.
- BUZ, S. (2008). Türkiye'deki sığınmacıların sosyal profili. *Polis Bilimleri Dergisi*, 10(4), 1-14.
- CARVER, C. S. (1997). You want to measure coping but your protocol' too long: Consider the brief cope. *International Journal of Behavioral Medicine*, 4(1), 92. DOI: 10.1207/s15327558ijbm0401_6
- CARVER, C. S., POZO, C., HARRIS, S. D., NORIEGA, V., SCHEIER, M. F., ROBINSON, D. S., ... CLARK, K. C. (1993). How coping mediates the effect of optimism on distress: A study of women with early stage breast cancer. *Journal of Personality and social psychology*, 65(2), 375.
- CARVER, C. S., SCHEIER, M. F., & WEINTRAUB, J. K. (1989). Assessing coping
-

strategies: A theoretically based approach. *Journal of personality and social psychology*, 56(2), 267.

- CENGİZ, E. (2018). *Suriyeli Ortaokul Öğrencilerinin Psikososyal Uyum Sorunları ile Demografik Özellikler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Çağ Üniversitesi, Mersin.
- CHAPMAN, D. W., & CARTER, J. F. (1979). Translation Procedures for the Cross Cultural Use of Measurement Instruments. *Educational Evaluation and Policy Analysis*, 1(3), 71-76. DOI: 10.3102/01623737001003071
- ÇELİK, C. (2012). Göç, Kentleşme ve Din. *Din Sosyolojisi*, (Ed. N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu), Ankara: Grafiker Yayınları, 297-306.
- DEMİRBAŞ, H., & BEKAROĞLU, E. (2013). Evden uzakta olmak: Sığınmacıların/mültecilerin psikolojik sorunları ve alınacak önlemler. *Kriz dergisi*, 21(1), 11-24.
- ENDLER, N. S., & PARKER, J. D. (1990). Multidimensional assessment of coping: A critical evaluation. *Journal of personality and social psychology*, 58(5), 844.
- ERKAN, E. (2016). Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği. *İlahiyat Akademi Dergisi (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 3(4), 1-35.
- FETZER INSTITUTE. (1999). *Multidimensional Measurement of Religiousness/Spirituality for Use in Health Research: A Report of the Fetzer Institute/National Institute on Aging Working Group*. Miami: John E. Fetzer Institute.
- FIRAT, E. (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu* (Doktora). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- FOLKMAN, S., & LAZARUS, R. S. (1985). If it changes it must be a process: Study of emotion and coping during three stages of a college examination. *Journal of personality and social psychology*, 48(1), 150.
- FRANCIS, L. J., & STUBBS, M. T. (1987). Measuring attitudes towards christianity: From childhood into adulthood. *Personality and Individual Differences*, 8(5), 741-743. DOI: 10.1016/0191-8869(87)90075-4
- GALL, T. L., KRISTJANSSON, E., CHARBONNEAU, C., & FLORACK, P. (2009). A longitudinal study on the role of spirituality in response to the diagnosis and treatment of breast cancer. *Journal of Behavioral Medicine*, 32(2), 174-186. DOI: 10.1007/s10865-008-9182-3

- Geçici Koruma. (2019, Kasım 14). Geliş tarihi 24 Kasım 2019, gönderen İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü website: <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- GLOCK, C. Y., & STARK, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- GÜNDÜZ, Z. Y. (2011). Almanya'daki Türkiye kökenli göçmenlerin sağlık durumları: "göç hasta eder" den "göç sağlığa iyi gelir" e geçiş için öneriler. *Onlar Bizim Hemşehrimiz*, 85.
- HAMDAN-MANSOUR, A. M. (2013). Depression, psychological distress and coping skills among patients diagnosed with type-II Diabetes Mellitus. *Life Science Journal*, 10(4).
- HOLAHAN, C. J., MOOS, R. H., & SCHAEFER, J. A. (1996). *Coping, stress resistance, and growth: Conceptualizing adaptive functioning*. Oxford, England: John Wiley & Sons.
- JANA-MASRI, A., & PRIESTER, P. E. (2007). The development and validation of a Qur'an-based instrument to assess Islamic religiosity: The religiosity of Islam scale. *Journal of Muslim Mental Health*, 2(2), 177–188.
- KIRMAYER, L. J., NARASIAH, L., MUNOZ, M., RASHID, M., RYDER, A. G., GUZDER, J., ... for the Canadian Collaboration for Immigrant and Refugee Health (CCIRH). (2011). Common mental health problems in immigrants and refugees: General approach in primary care. *Canadian Medical Association Journal*, 183(12). DOI: 10.1503/cmaj.090292
- KOENIG, H. G., ZABEN, F. A., KHALIFA, D. A., & SHOHAIB, S. A. (2014). Measures of Religiosity. İçinde *Measures of Personality and Social Psychological Constructs* (ss. 530-561). London, United Kingdom: Academic Press.
- KOŞTAŞ, M. (1995). *Üniversite öğrencilerinde dine bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KÖKTAŞ, M. E. (1993). *Türkiye'de dinî hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- LAZARUS, R. S., & FOLKMAN, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- LEE, Y. M., Shin, O. J., & Lim, M. H. (2012). The psychological problems of North Korean adolescent refugees living in South Korea. *Psychiatry investigation*, 9(3), 217.
- MAHUDIN, N., NOOR, N., DZULKIFLI, M., & JANON, N. (2016). Religiosity among muslims: A scale development and validation study. *Makara*
-

Hubs-Asia, 20(2), 109–121.

- McCRAE, R. R., & COSTA Jr, P. T. (1986). Personality, coping, and coping effectiveness in an adult sample. *Journal of personality*, 54(2), 385–404.
- MIRANDA, A. O., & MATHENY, K. B. (2000). Socio-Psychological Predictors of Acculturative Stress among Latino Adults. *Journal of Mental Health Counseling*, 22(4), 306. Geliş tarihi gönderen a9h.
- MOOS, R. H., & BILLINGS, A. G. (1982). Conceptualizing and measuring coping resources and processes. *Handbook of stress: Theoretical and clinical aspects*, 2.
- MOREIRA-ALMEIDA, A., LOTUFO NETO, F., & KOENIG, H. G. (2006). Religiousness and mental health: A review. *Brazilian Journal of Psychiatry*, 28(3), 242–250.
- MUTLU, K. (1989). Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma). *İslami Araştırmalar*, 3(4).
- NICHOLL, C., & THOMPSON, A. (2004). The psychological treatment of Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) in adult refugees: A review of the current state of psychological therapies. *Journal of Mental Health*, 13(4), 351-362. DOI: 10.1080/09638230410001729807
- NUNNALLY, J. C., BERNSTEIN, I. H., & BERGE, J. M. (1967). *Psychometric theory* (C. 226). New York: McGraw-Hill.
- OLÁH, A. (1995). Coping strategies among adolescents: A cross-cultural study. *Journal of Adolescence*, 18(4), 491-512. DOI: 10.1006/jado.1995.1035
- ÖZBAY, Y., & ŞAHİN, B. (1997). *Stresle başa çıkma tutumları envanteri: Geçerlik ve güvenirlik çalışması*. Program adı: IV. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi, Ankara.
- ÖZCAN, Z. (2019a). Göçün Travmatik Etkilerini Azaltmada Sosyal Desteğin Rolü Üzerine Deneysel Bir Araştırma. *Bilimname*, 37(1).
- ÖZCAN, Z. (2019b). Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumluları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(1), 127-147. DOI: 10.18505/cuid.510680
- RIZVI, M. A. K., & HOSSAIN, M. Z. (2017). Relationship Between Religious Belief and Happiness: A Systematic Literature Review. *Journal of Religion and Health*, 56(5), 1561-1582. DOI: 10.1007/s10943-016-0332-6

- ROGER, K. S., & HATALA, A. (2018). Religion, spirituality & chronic illness: A scoping review and implications for health care practitioners. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 37(1), 24-44. DOI: 10.1080/15426432.2017.1386151
- SAFFARI, M., KOENIG, H. G., GHANIZADEH, G., PAKPOUR, A. H., & BALDACCHINO, D. R. (2014). Psychometric Properties of the Persian Spiritual Coping Strategies Scale in Hemodialysis Patients. *Journal of Religion and Health*, 53(4), 1025-1035. DOI: 10.1007/s10943-013-9700-7
- SAĞALTICI, E. (2013). *Suriyeli mültecilerde travma sonrası stres bozukluğu taraması* (Tıpta Uzmanlık). Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep.
- SAĞIR, Z. (2014). Suriyeli mültecilerde dini başa çıkma ve ruh sağlığı. *Unpublished Master's thesis*. Marmara University, İstanbul, Turkey.
- SAĞIR, Z. (2018). Suriyeli Kadın Mültecilerde Kültürel Uyum, Ruh Sağlığı ve Din. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- SAROGLOU, V. (2009). Religiousness as a Cultural Adaptation of Basic Traits: A Five-Factor Model Perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 108-125. DOI: 10.1177/1088868309352322
- Situation Syria Regional Refugee Response. (2019, Kasım 14). Geliş tarihi 24 Kasım 2019, gönderen Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü website: <https://data2.unhcr.org/en/situations/syria>
- STEINHARDT, M., & DOLBIER, C. (2008). Evaluation of a Resilience Intervention to Enhance Coping Strategies and Protective Factors and Decrease Symptomatology. *Journal of American College Health*, 56(4), 445-453. DOI: 10.3200/JACH.56.4.445-454
- SUBAŞI, N. (2004). *Gündelik hayat ve dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ŞENZEYBEK, A. (2013). Suriye'de Dürzi-Nusayri-İsmaili ve Sünni İlişkileri. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 6(2), s-469.
- TANAY AKALIN, A. (2016). *Türkiye'ye gelen Suriyeli göçmen çocukların eğitim sorunları* (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TAPLAMACIOĞLU, M. (1962). *Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi*.
- TEODORESCU, D. S., HEIR, T., HAUFF, E., WENTZEL-LARSEN, T., & LIEN, L. (2012). Mental health problems and post-migration stress among multi-traumatized refugees attending outpatient clinics upon

- resettlement to Norway. *Scandinavian Journal of Psychology*, 53(4), 316-332.
- TERZİ, Ş. (2009). Bilişsel Değerlendirme Ölçeği'nin uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7(1), 127-141.
- TOBIN, D. L., HOLROYD, K. A., REYNOLDS, R. V., & WIGAL, J. K. (1989). The hierarchical factor structure of the coping strategies inventory. *Cognitive Therapy and Research*, 13(4), 343-361. DOI: 10.1007/BF01173478
- TÜRKÜM, A. S. (2002). Stresle Başa Çıkma Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışmaları. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2(18), 25-34. DOI: 10.17066/pdrd.67144
- ULU, M. (2013). *Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği* (Doktora). Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- WARFA, N., CURTIS, S., WATTERS, C., CARSWELL, K., INGLEBY, D., & BHUI, K. (2012). Migration experiences, employment status and psychological distress among Somali immigrants: A mixed-method international study. *BMC Public Health*, 12(1), 749.
- WHITLEY Jr, B. E. (2009). Religiosity and attitudes toward lesbians and gay men: A meta-analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19(1), 21-38.
- YABLON, Y. B., FRANCIS, L. J., & ROBBINS, M. (2014). The Katz-Francis Scale of Attitude toward Judaism: Internal Consistency Reliability and Construct Validity among Female Undergraduate Students in Israel. *Pastoral Psychology*, 63(1), 73-78. DOI: 10.1007/s11089-013-0523-y
- YAPAREL, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaşları Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Doktora). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- YOĞURTÇU, F. (2009). *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adapazarı.



THE RELATIONSHIP BETWEEN USE OF COPING STRATEGIES AND RELIGIOSITY AMONG SYRIAN REFUGEES*

Mustafa ULU^a

Harun ÇELİK^b

Extended Abstract

Internal disturbance and civil war that have started in 2011 in Syria caused the people to suffer important problems. One of these problems is the destruction or threatening of the relatives and the environment in which they live. Therefore, most of the people had to take refuge in neighbor countries to overcome these problems. However, this asylum brings many difficulties. The problems experienced by asylum-seekers can be categorized under three headings as the ones that caused compulsory immigration, the problems encountered during the asylum process, and the problems experienced in the settled areas. Psychological dramatic events such as physical injury, witnessing the death or injury of relatives, rape, torture, arrest, genocide (Nicholl & Thompson, 2004, p. 353) during internal disturbance are often the causes of forced migration; disruptions of geographical and cultural ties with the society, uncertainty at the end of migration, unemployment and employment difficulties, concerns about reunion with the remaining family members, language barriers, difficulties in cultural adaptation (Kirmayer et al., 2011, p. 961) are among the problems encountered. All these problems become sources of stress on asylum-seekers and require them to resort to various coping methods continually. Otherwise, they may experience important mental disorders such as suffocation, depression, psychosomatic symptoms, sleep disorder, attention deficit, suicide, and post-traumatic stress disorder.

* This work has been derived from the one of the authors' master thesis entitled "Levels of religiosity and coping strategies among registered Syrian refugees."

^a Assoc. Prof., Erciyes University, mustafaulu@erciyes.edu.tr

^b Ph.D., Erciyes University, haruncelik@erciyes.edu.tr

Some coping models have been developed based on the findings obtained from studies conducted to determine which methods people use to deal with their problems. The most widely accepted models are those that deal with coping under two headings: problem-oriented and emotion-oriented coping methods. The problem-oriented coping method focuses more on stress-causing resources and their elimination or mitigation, with strategies such as self-control, taking responsibility, establishing plans to solve the problem, and thinking about the positive sides of the problem. In the emotion-oriented coping method, the effect of the stress source is tried to be reduced by focusing on stress-containing emotions instead of direct stress sources (Carver et al., 1989, p. 267). Denial of distress, trying to stay away from it, chatting with other people, seeking support are accepted as emotion-oriented coping strategies, and thus, it is aimed to manage the distress emotionally. One or more coping methods may be used against one or more difficulties. It is seen that in situations where stress solutions exist or are known, problem-oriented coping methods, in situations where it is not possible to control or prevent it, mostly emotion-oriented methods are used (Carver et al., 1989, p. 268).

In this study, the effect of asylum seekers' religiosity on coping methods was investigated. A more scientific study of the relationship between religiosity and psychology and its publication in the most important journals in the fields of medicine and psychology took place only in the last quarter-century. Recently, studies in this area have increased significantly. The majority of researchers argue that religiosity has a positive effect on mental health and the treatment of illnesses, while only a few have a negative effect (Roger & Hatala, 2018, s. 34). Although some studies are defending the negative effects of religiosity on patients, this trend is weakening day by day. When the last 15 years are taken into consideration, studies that defend the negative effects of religiosity have decreased considerably. On the other hand, it is understood from the researches examining the relationship between happiness and religiosity that happiness has an increasing positive relationship with religiosity and that religiosity positively affects happiness.

Islam provides important guidance for asylum-seekers to cope with the problems they face. The relations between asylum-seekers and local people have been given great importance since the early years of Islam. Because the Prophet Mohammad himself had to emigrate, he left Mecca where he was born and raised and took refuge in Medina with his friends. Therefore, many verses and hadiths regulate the relations between native people (Ansar) and immigrants (Muhajir) after this forced migration, which is called Hijra,

encouraging the appropriate behaviors, prohibiting negative behaviors and praising the good relations of both sides. Through these verses and hadiths, the integration between asylum-seekers and native people was encouraged and they were ensured to obey each other's law. Therefore, although not under the same conditions, relations that could serve as an example for coping with the problems that will emigrate and host Muslim communities in later periods have been put forward.

Considering the guidance provided by Islam, it is assumed that there is a significant relationship between religiosity and functional coping methods, and with the increase in religiosity, that Syrian asylum-seekers will use more effective coping methods. It is predicted that coping methods will differ significantly with religiosity levels, and those with high religiosity will use functional coping methods and those with low religiosity levels will use non-functional coping methods.

The questionnaire technique, which is one of the quantitative research methods, was used in the study, and the questionnaire containing personal information, religiosity and coping scales were prepared by the purpose of the research. Since the study will be applied to Syrian asylum-seekers, it ensures that the language of the questionnaire is Arabic completely. All information, which may vary by country, such as educational status in the personal information section, is regulated by Syrian researchers. The form of the religiosity scale used in the study, which was developed by the authors and which was in Arabic, was used. The version of the coping scale used was used after the control of some Syrian researchers. The data obtained from 269 of the Syrian refugees who participated in the study were evaluated. It was understood that the asylum-seekers who were asked to participate in the research were concerned about the use of the information they would provide for political or intelligence purposes. However, they were told that they could leave questions that they did not want to answer. Syrian asylum-seekers, who are fluent in Turkish, who had been assisted in the field study, had important contributions to this uneasiness. Thus, the data were reliably collected only from willing participants.

As a result of the increase in worship, it was seen that asylum-seekers used problem and emotion-oriented coping methods such as effective coping, positive reinterpretation, acceptance, using emotional, social support, and instrumental social support and mentally disabling attention. Increased beliefs, on the other hand, have reduced the use of substance and denial, which are dysfunctional coping methods.

Therefore, there is a significant relationship between religiosity and functional coping methods. With the increasing religiosity, the hypothesis confirms that Syrian asylum-seekers use more effective coping methods. Those with high religiosity use functional coping methods, and those with low religiosity use non-functional coping methods.

The coping methods using by asylum-seekers intensely are effective coping and planning with approaching to religion indicates that asylum seekers are not only praying more at the moment of distress but are actually struggling to eliminate the distress, that they do not give up the struggle by looking at the positive sides of the problems with the thought that there is wisdom in everything that comes to the fore, that therefore they have rarely used an avoidant coping method, such as substance use. It is also important to note that turning to religion as a method of coping does not adequately explain the worship dimension of religiosity. In other words, when religiosity increases, the problem and emotion-oriented coping methods are used by asylum-seekers to cope with the problems, not only to religion and to pray more. That is, the fact that asylum-seekers or people, in general, are members of a religion does not mean that they use only religious coping methods. Therefore, it is considered that it is more appropriate to use general coping dimensions instead of religious coping scales to measure the coping methods of Muslim asylum-seekers.

On the other hand, it was seen that increasing belief also increased the use of denial coping methods. In other words, asylum-seekers think that the world is a place of examinations, that the problems are not real, that life is temporary and the problems will not always continue. Under normal circumstances, denial of distress is a non-functional coping method, whereas denial is a functional coping method since it is used by asylum-seekers with functional coping methods and can provide patience and patience to asylum-seekers.

Keywords: Psychology of Religion, Religiosity; Coping Strategies; Syrian Refugees; Psychology of Refugees.





bilimname XL, 2019/4, 313-349
Geliş Tarihi: 22.10.2019, Kabul Tarihi: 01.12.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.635965>

EBEVEYN KAYBI YAŞAMIŞ BİREYLERDE OTOBİYOGRAFİK BELLEK, ALLAH TASAVVURU VE DİNİ BAŞA ÇIKMA *

✉ Gülüşan GÖCEN^a

✉ Merve GENÇ^b

Öz

Bu çalışmanın amacı, ebeveyn kaybı yaşamış üniversite öğrencilerinin otobiyografik anıları üzerinden nasıl bir Allah tasavvuruna sahip olduklarını ve yaşadıkları zorluklarda sahip oldukları Allah tasavvurunun dini başa çıkma süreçlerine olan etkisini ortaya koymaktır. Derinlemesine bir bilgi alınabilmesi için durum nitel modelinde tasarlanmış bu araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme çeşitlerinden olan ölçüt, maksimum çeşitlilik ve kartopu yöntemleri kullanılarak belirlenmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile birlikte görüşme yöntemi uygulanmıştır 18-24 yaş aralığında (ortalama yaş: 20,7), 8'i (%40) anne kaybı yaşamış ve 12'si (%60) baba kaybı yaşamış (%60) olmak üzere toplam 20 kız üniversite öğrencisi, çalışma grubunu oluşturmuştur. Araştırmacı tarafından yüz yüze yapılan görüşmeler sonrasında elde edilen veriler içerik analizi ile incelenmiştir. Sonuçta, katılımcıların paylaştıkları otobiyografik anılarda sırasıyla “Yakın”, “Affedici/Bağışlayıcı”, “Koruyan-Gözetken”, “Yaratıcı-Kudretli”, “Kural Koyan-Adaletli”, “Sabır Veren” Allah tasavvurları öne çıkmıştır. Ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların karşılaştıkları zorluklar, bu zorluklarla başa çıkma süreçleri veya hayatta kendilerini yalnız hissettikleri zamanlar düşünüldüğünde; Allah'ın en çok “Yakın” özelliğiyle tanımlanmış olması anlamlı bir durumdur. Ayrıca çoğu katılımcı için zorluk içeren yaşam olaylarında “Rahatlatıcı” Allah tasavvurunun dini başa çıkma süreçlerine dâhil olduğu kaydedilmiştir. Paylaşılan anılar otobiyografik belleğin işlevleri yönünden incelendiğinde ise ebeveyn kaybı yaşamış üniversite öğrencilerinin, Allah'ın da dâhil olduğu otobiyografik anılarını, çoğunlukla davranışlarını yönlendirmek ya da başkalarına öğüt vermek amacıyla hatırladıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların, cezalandırıcı bir Allah tasavvuruna

* Bu çalışma, “Ebeveyn kaybı yaşamış üniversite öğrencilerinde otobiyografik bellek üzerinden Allah tasavvurunun incelenmesi” (2019) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

^a Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, gulusan.gocen@istanbul.edu.tr

^b Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, merveaydogms@gmail.com

sahip olmadıkları ve ebeveyn kaybını olası bir ceza olarak değerlendirmedikleri gözlemlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Allah Tasavvuru, Otobiyografik Bellek, Dini Başa Çıkma, Ebeveyn Kaybı.



IN INDIVIDUALS WHO LOST A PARENT AUTOBIOGRAPHICAL MEMORY, THE GOD IMAGE AND RELIGIOUS COPING

The aim of this study is to reveal what kind of a God image the university students, who lost their parents, have over their autobiographical memories and reveal the effect of their God image on the process of religious coping during the hardships they experience. In order to get in-depth information, qualitative research method was employed and participants of this research were specified through criterion, snowball, maximum variation sampling from purposive sampling methods. Interview method was implemented with a semi-structured view form. Totally 20 female university students between the age of 18-24 (average age: 20, 7), 8 (40%) of them experienced the loss of mother and 12 (60%) of them experienced the loss of father comprised the study group. Data collected by the researcher during the face to face interviews were evaluated by content analysis. As a result, the images of God as, "Close", "Forgiver/Merciful", "Protector", "Creator-All Mighty", "Rule Maker-Just", "Giving Patience" God became prominent respectively in the autobiographical memories of participants. When the hardships, coping processes or the lonely times of the participants who experienced the loss of a parent are considered; the identification of God more with the characteristic of "Close" is a meaningful point. Also it was recorded that "comforting God" image is included in religious coping processes during hard times for most of the participants. When the shared memories are analyzed in respect of the functions of autobiographical mind, it is identified that university students who experienced the loss of a parent, recall their autobiographical memories including God, mostly in order to direct their behaviors or give advice to others. It is observed that the participants do not have a punisher God image and also they do not evaluate their loss of parent as a possible punishment.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Allah tasavvurunun oluşum ve gelişim sürecinde erken çocukluk dönemindeki yaşantıların ve ebeveynlerin etkisi, birçok çalışma tarafından desteklenen bir gerçekliktir (Hayta, 2017; Yıldız, 2013; Subaşı, 2012). Çünkü

çocuklar bağ kurmaya anne ve babalarından başlayarak belli bir temsil oluştururlar (Rizzuto, 1979; Kirkpatrick, 1998). Allah tasavvurunu Bağlanma Kuramı çerçevesinde inceleyen çalışmaların da işaret ettiği gibi (Hayta, 2017; Homan & Boyatis, 2010), insanın Allah'la kurduğu ilişki ebeveynleriyle kurdukları ilişkiden etkilenmektedir. Birey için koruyucu ve güvenilir olan ebeveynler, Allah'la kurulacak sağlıklı bir ilişkinin de ilk temsilini oluşturmaktadır. Bu nedenle ebeveyn kaybı yaşamış bireylerin Allah'la kurdukları ilişki ve sahip oldukları Allah tasavvurunun oluşum ve gelişim süreci, farklı disiplinlerce hep araştırma konusu olmuştur. Bu çalışmayla ise bellek işlevinin Allah tasavvuru ile nasıl bir ilişki içinde olduğu nitel desende bir saha araştırmasıyla ele alınmıştır. Bellek ve Allah tasavvurunun ilk kez çalışılıyor olması ve bunun nitel yöntemle yapılıyor olması, din psikolojisi alanında, bu makaleyi özgün kılmaktadır.

A. Allah Tasavvuru

Allah tasavvuru, hem kişinin inandığı din ya da inancın çerçevesinde şekillenmekte hem de bazı yönleriyle kişiye özgü faktörlerden etkilenmektedir (Hayta, 2017: 30; Hökelekli, 2015:115; Yapıcı, 2004:172). Bireylerin Allah tasavvuru vahyin anlaşılması nispetinde ortak bir paydada buluşurken kendi dini tecrübeleri nispetinde de farklı özelliklere sahip olabilmektedir. Bu sebeple uluhiyyet kavramının bireysel yansımalarına işaret eden Allah tasavvuru konusu, din psikolojisi alanının temel odak noktalarından olup, artan bir ilgiye muhatap olmaktadır (Hayta, 2017: 16; Hökelekli, 2015: 115; Kısa, 2015: 646; Mehmedoğlu, 2011: 27; Kuşat, 2006).

Din Psikolojisi alanında Allah tasavvuru; insan hayatına dâhil olan birçok faktörle ilişkili olarak araştırma konusu yapılmakta ve psikolojik yansımalarıyla insan hayatındaki işlevselliği tartışılmaktadır. Örneğin, çocuklarda Allah tasavvurunun gelişimi (Yıldız, 2013), Allah tasavvurunun oluşum ve gelişim süreçlerinde ebeveyn ilişkilerinin ve bağlanma şekillerinin rolü (Hayta, 2017; Subaşı, 2012; Kirkpatrick, 1998), Allah tasavvurunun hayatın anlam ve gayesine olan etkisi (Stroope v.dğr., 2013), Allah tasavvurunun yaşamı sürdürme nedenlerinde yapıcı bir farklılık oluşturması (Kartopu, 2014), olumlu Allah tasavvurunun benlik saygısına olan olumlu etkisi (Alçelik, 2013), benlik algısı, günahkarlık duygusu veya öfke yaşantılarının Allah tasavvuru ile ilişkisi (Güler, 2007), Allah'la kurulan bağın yeme bozukluklarında korucu bir faktör olarak rol alması (Homan & Boyatzis, 2010), Allah tasavvurunun hayatta karşılaşılan zorluklarla başa çıkma süreçlerinde kullanılması (Göcen, 2015; Schreiber & Edward, 2015;

Ayten & Anık, 2014; Gall, 2004; Kula, 2002), ilgili alanyazında çalışılan başlıca konulardır.

Allah tasavvuru çalışmalarında kullanılan örneklemler ise araştırma yapılan konuya, katılımcıların erişim kolaylığına ve temsil yeteneğine göre değişebilmektedir. Örneğin, üniversite öğrencileri (Kartopu, 2014; Subaşı; 2012; Yapıcı; 2004), İmam Hatip Lisesi öğrencileri (Taluk, 2014), yetiştirme yurdunda kalan ergenler (Demirci, 2009), okulöncesi veya ilkokul öğrencileri (Yıldız, 2013), yaşlılar (Alçelik, 2013), depremzedeler (Kula, 2002), çocuk sahibi olmak için infertilite tedavisi almış kadınlar (Göcen, 2015), göğüs kanseri geçirmiş kadınlar (Schreiber & Edward, 2015), geçmişinde cinsel istismar hikayesi olan kadınlar (Kane, v.dęr., 1993), LGBT bireyler (Ayten & Anık, 2014), prostat kanseri olan erkekler (Gall, 2004) Allah tasavvuru çalışmalarında kullanılan örneklemlerin bazı özelliklerindedir.

Psikoloji ve din çalışmalarında Tanrı tasavvuru alanyazının sağlam temellerde gelişip olgunlaşması için, tanımsal birliğin ve kavramsal açıklığın gerekliliğine vurgu yapılmaktadır (Davis, v.dęr., 2013:51). İlgili alanda, genel olarak Rizzuto'nun ayırım ve tanımlarının benimsendiği ve birçok çalışmaya da dayanak olduğu gözlemlenmektedir. Rizzuto'ya (1979: 47-48) göre Tanrı kavramının işaret ettiği Tanrı, metafiziksel düşünceyle varlığı veya yokluğu tartışılan, teologların Tanrısı olup, duygusallıktan uzaktır. Bireylerin Tanrı tasavvurları ise, çocukluk çağlarında ve ileri dönemlerdeki Tanrı tasavvurlarının detaylarına, bu tasavvurların birbirleriyle olan ilişkilerine ve tüm bunlara dahil olan birçok duygu, tasavvur ve hatıraya işaret etmektedir. Özetle, Tanrı kavramı, Tanrı kelimesinin öğretilen "entelektüel içeriğini yansıtırken", Tanrı tasavvuru "bireyin Tanrıyla birincil tecrübelerini yansıtan hatıralarına/hafıza izlerine" işaret etmektedir (Mehmedoğlu, 2011: 30).

Psikoloji tarihinde, Tanrı'nın insan hayatındaki değer ve önemini araştırma konusu yapan çalışmalar incelendiğinde, yaygın olarak faydacı ve işlevselci bir yaklaşımın baskın olduğu gözlemlenmektedir. Psikolojinin kurucularından sayılan William James'ten, psikolojinin varoluşçu kolunu temsil eden Victor Frankl'a kadar farklı ekolden birçok psikoloğun din ve Tanrı görüşleri bazen indirgemeci ve olumsuz; bazen de hümanist ve iyimser özellikler taşımaktadır (Ayten, 2010). Nesne İlişkileri kuramcıları ise din ve Tanrı kavramlarına ılımlı bakmalarına rağmen, psikanalitik yaklaşımın da etkileriyle bu kavramları doğrudan çalışmalarına konu edinmekten uzak durmuşlardır. Ancak Rizzuto, Meissner, Pruyser, Mc Dargh, Spero gibi

modern Nesne İlişkileri Kuramcılarını bu katı tutumu kırarak Tanrı kavramını müstakil olarak ele almış, bireyin kurduğu nesne ilişkileri bağlamında Tanrı tasavvurunu teorik ve deneysel olarak araştırıp verimli sonuçlar elde etmişlerdir (Kısa, 2015: 647; Hayta, 2010: 49).

Rizzuto'nun "Yaşayan Tanrının Doğumu" adlı çalışması, Tanrı tasavvuru alanyazının temel kaynak eseri konumundadır. Tanrı tasavvurunun oluşum ve gelişim süreçlerini açıklayan Rizzuto (1979: 44, 90), klasik psikanalitik yaklaşımın, insanın ilerleyip gelişmesiyle, yanılısına olan dine ve Tanrı'ya ihtiyaç duymayacağı görüşüne karşı çıkar. Ona göre (1979: 88) insan tasavvur etme yetisine sahip olduğu ve nedensellik düşüncesini takip ettiği sürece, insan olmanın zaruri bir özelliği olarak, Tanrı da insan hayatında var olmaya devam edecektir. Klasik psikanalitik yaklaşım Tanrı'ya ve dine daha çok patolojik özellikler atfederken; Rizzuto (1979: 88) Tanrı'nın, kaygı ve acı gibi olumsuz duygularla başa çıkma süreçlerinde düzenleyici bir faktör olabileceğini ve psikolojik iyi olma haline katkı sağlayabileceğini de öne sürmektedir.

Ebeveyn ilişkilerinin veya önemli kişilerle olan ilişkilerin Tanrı tasavvurunu nasıl etkileyip şekillendirdiği daha çok Nesne İlişkileri Kuramı'na dayanan Bağlanma Kuramı dâhilinde ele alınmaktadır. Bu alanda öncü isim olan Kirkpatrick (1998: 970), bireylerin bağlanma şekillerinin Tanrı ile kurdukları ilişkileri etkileyebileceğini öne sürerek Tanrı'nın da bir çeşit bağlanma figürü olabileceğini savunmuştur. Ayrıca kişilerarası ilişkilerinde güvensiz bağlanma işaretleri görülen bireyler için, Tanrı'nın koşulsuz sevgisi, affediciliği veya kabul ediciliği ile güvenli bir sığınak olarak telafi edici ve ideal bir bağlanma figürü olabileceği belirtilmiştir. Böylece ideal bir bağlanma figürü olarak Tanrı, zor zamanlarda bireylere güvenilir bir temel sağlayarak zorluklarla başa çıkmalarını kolaylaştırabilmektedir. Ülkemizdeki Tanrı tasavvuru çalışmalarında da Bağlanma Kuramı'na sıklıkla başvurulmaktadır (Hayta, 2017; Erdoğanca Korkmaz, 2012; Subaşı, 2012).

Rizzuto ile beraber, Nesne İlişkileri Kuramı ve Bağlanma Kuramı dâhilinde, Tanrı tasavvurunun daha çok bireylerin ebeveynleriyle veya yakın çevreleri ile tatmin edici bir ilişki kurma ihtiyacı üzerinden değerlendirilmesi, bu konuda erken çocukluk dönemine fazla odaklanması, değişkenlerin deneysel olarak araştırılmasında kullanılan yöntemlerin geçerlilik ve güvenilirliklerinin problemlili olması, ilgili alanyazında eleştiri konusu olmaktadır (Wulff, 1997: 363, 368, 370). Klasik psikanalitik yaklaşımın dine ve Tanrı'ya olan indirgemeci tutumundan, Nesne İlişkileri Kuramı'nın veya Bağlanma Kuramı'nın bazı önyargılarına rağmen din ve

Tanrı'yı daha yapıcı ve yenileyici bir yaklaşımla ele almalarını anlamlı bir dönüşüm süreci olarak tanımlayan Mehmedoğlu (2011:113), bu yaklaşımların Tanrı tasavvuru konusundaki eksik yönlerinin açığa çıkarılması gerektiği şu şekilde vurgulamaktadır: *“Her ne kadar bu teoriler din psikolojisine önemli ve kalıcı bazı katkılar sağlamışlarsa da; özellikle Tanrı tasavvurunun beşeri kaynağını, Tanrı'nın varlığını göz önünde bulundurmadan açıklamaya çalışmanın, yani bu tür bir önyargının din psikolojisine bütüncül bir bakış açısı kazandırmayacağı, yetersiz ve eksik sonuçlara yol açacağı aşikârdır. Zira şu soru hep cevaplandırılmayı bekleyecektir: Bütün bu erken ilişkiler, ebeveynler, bakıcılar, oyuncaklar, geçiş nesnelere, yansımalar, imajlar, yanılsamalar ve düşler içerisinde gerçek Tanrı nerededir?”*

B. Bir Bellek Örüntüsü: Otobiyografik Bellek

Bellek, İngilizce'de “memory”, Osmanlıca'da “hıfz” kelimesinden türetilen “hafıza” kelimeleri ile ifade edilmektedir (Develioğlu, 2004). Bir kişinin yaşamı boyunca edindiği bilgi, davranış, deneyim ve anıların depolanıp saklandığı yer olarak tanımlanan bellek (hafıza), bu anıların tekrar hatırlanmasıyla ilgili faal süreci sebebiyle yaşam boyu kişiye geçmiş zaman yaşantılarıyla eşlik etmektedir (Arkonaç, 2005; Özakpınar, 2009). Bireylerin hayatlarındaki geçmişi oluşturan anıların seçimi ve korunması gayri ihtiyari yapılan bir eylem olarak değerlendirilemez (Çağla, 2007) Çünkü bireyin veya grubun dolaylı ya da dolaysız katıldığı bu seçme, saklama ve güne yeniden devşirme işlemi, o birey ya da topluluğun kişiliğini oluşturmaktadır. Bu yüzden bellek, Draaisma'nın ifade ettiği üzere; *“19. yy'da kafa bilimcilerin kafa haritalarında bir hücre, romantik yazarların eserlerinde peyzaj veya labirent, bilinçdişiyile ilgili makalelerde bir maden kuyusu, şiirlerde okyanus derinlikleri, beyin anatomistlerinin rehber kitaplarında nörolojik bir süreç, görsel bellekle ilgili teorilerde fotoğraf levhası olarak karşımıza çıkar”*

Birçok disiplinin ele aldığı ve farklı sınıflamalarda bulunduğu bellek konusu oldukça geniş bir alandır. Özellikle psikoloji alanı daha iyi inceleyebilmek üzere işlevsel açıdan başlıklandırmalara gitmiştir. Otobiyografik bellek, bireyin belirli bir zaman ve mekân dâhilinde tecrübe ettiği olayların, kendisi ve diğerleri ile ilişkili olarak özgün bir bakış açısıyla işlenip saklandığı açık ve bildirilebilir bir bellek çeşididir (Nelson & Fivush, 2004: 488). Otobiyografik bellek, dâhil olduğu bellek çeşitleri içerisindeki bazı kavramsal ve yöntemsel belirsizliklerden dolayı sıklıkla *epizodik bellek* ile bir tutulmakta ya da birbirinin yerine kullanılmaktadır (Rubin 2005: 79). Bu sebeple, otobiyografik belleğin teorik ve deneysel gelişim sürecini daha

iyi takip edebilmek için, *epizodik ve semantik bellek* ayrımının ve bu bellek türlerinin otobiyografik bellek ile etkileşimlerinin ayrıca incelenmesi önemli bir rol oynamaktadır (Fivush, 2011: 260).

İlk defa Tulving (1972: 385-386) tarafından kullanılan epizodik (anısal) bellek, tecrübe edilmiş olay veya durumların belirli bir zaman ve mekâna bağlı olarak kaydedildiği bir bellek türü olarak tanımlanmıştır. Tulving'in semantik (anlamsal) bellek dediği ise bireyin içinde yaşadığı dünyaya ait açık bilgilerin kelimelerle, sembollerle ve tüm bunların anlamlarıyla kaydedildiği bir zihinsel kavramlar dizinidir. İlerleyen araştırmalar ise, epizodik belleği diğer bellek türlerinden ayıran özgün niteliklerine odaklanarak, epizodik bellek tanımını daha da genişletmiştir. Epizodik bellek, öznel bir zaman algısıyla (Tulving, 1985a: 385); bireysel olarak tecrübe edilen geçmiş olayları hatırlamada aktif rol oynayan, bu olayların mevcut benliğin birer parçası olduğunun farkında olan bir bilinç olarak tanımlanan otonoetik bilinçle (Tulving, 1985b: 3) ve tüm bu özelliklerin öznesi olan bir benlikle diğer bellek türlerinden ayrılarak zihinsel anlamda geçmişe yolculuğu mümkün kılmaktadır (Wheeler v.dğr., 1997: 331). Otobiyografik bellek; epizodik belleğin genişletilmiş tanımındaki öznel bir zaman algısı, otonoetik bilinç ve bir benliğin eşliğinde geçmiş anıların hatırlanması yönünden epizodik bellek ile birçok benzerliğe sahip görünmektedir (Gilboa, 2004: 1347). Buna rağmen bazı araştırmacılar, otobiyografik belleğin kendine özgü niteliklerine vurgu yaparak, her epizodik belleğin otobiyografik bellek olmadığını savunmaktadır (Wheeler v.dğr., 1997: 333).

Fivush (2011: 562-563), Tulving'i eleştirerek, epizodik belleğe atfedilen özelliklerin birbirinden ayrılabilen iki gruptan oluştuğunu savunmaktadır. Birincisi, belirli bir olaya ve bu olayın ne zaman ve nerede gerçekleştiğine ait anılar iken; ikincisi de öznel bir zaman algısı, otonoetik bir bilinç ve benlik üçlüsü ile zihinsel olarak geçmişe yolculuğu mümkün kılmasıdır. Birinci grupta yer alan geçmişteki belirli bir anıyı hatırlamak için ikinci gruptaki özellikler zorunlu olmamaktadır. Böylelikle epizodik bellek, birinci gruba dâhil olup hem insanlarda hem bebeklerde hem de hayvanlarda gözlemlenen bir olgu iken; otobiyografik bellek ikinci grubu da kapsayıp, daha yüksek bilişsel olguları ve geçmişten geleceğe bir benlik bilincini zorunlu kılan, insana özgü bir yetenek olarak tanımlanmaktadır.

Otobiyografik bir anının geri çağırılma sürecinde bireysel tecrübelerde gözlemlenen farklılıklar otobiyografik bellek çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bireysel tecrübeler; otobiyografik belleğin

fenomonolojik özelliklerini oluşturan görsel, işitsel ve uzaysal temsil, duygusal ve betimsel içerik, duyular, dil ve bağlam gibi birçok farklı öge ile ilişkilidir (Rubin, 2005: 79). Yaş ve cinsiyet de otobiyografik anıların hatırlanma süreçlerindeki farklılıkların incelenmesinde kullanılan faktörlerdendir. Hatırlanan anılar ait oldukları yaşam dönemlerine göre incelendiğinde, bireylerin en çok 10-30 yaş aralığındaki anılarını hatırladıkları tespit edilmiş ve anıların bu yıllarda yığılması “*bellek tümseği*” olarak adlandırılmıştır (Rubin & Schulkind, 1997: 863). Bellek tümseğindeki anıların, nispeten daha canlı, daha orijinal, daha fazla duygusal yüke sahip olup; bireylerin kimlik oluşturma ve benlik geliştirme süreçlerinde daha aktif rol üstlendikleri için bellek tümseğinde yığıldığı öne sürülmektedir (Wolf & Zimprich, 2016: 1296; Conway – Pleydell Pearce., 2000: 279). Cinsiyet ise otobiyografik bellek araştırmalarına konu olan diğer bir değişkendir. Otobiyografik anılarını paylaşırken bireylerin kullandığı anlatı tarzlarının cinsiyet faktörüyle ilişkisini inceleyen bir çalışmada (Grysmen, 2018: 247), kadınların erkeklere kıyasla anılarını hatırlama ya da anlatmada daha *duygu yoğunluklu* oldukları, *bağlanma derecelerinin* daha kuvvetli ve *olaylarla ilgili detaylandırmalarının* da daha çok olduğu kaydedilmiştir. Otobiyografik bellek ve bağlanma boyutları üzerine ülkemizde yapılan bir çalışmada ise, kadınların paylaştıkları anıları daha sık hatırladıkları ve hatırladıkları anıların duygusal olarak daha yoğun olduğu tespit edilmiştir (Boyacıoğlu & Sümer, 2011: 111).

Bireylerin otobiyografik anılarını neden hatırlayıp başkalarıyla neden paylaştığı inceleyen çalışmalar yaygınlık kazanırken, güncel olarak da psikolojinin farklı dallarında otobiyografik belleğin işlevlerinin araştırma konusu olduğu gözlemlenmektedir. İşlevsel yaklaşıma göre yapılan çalışmalarda otobiyografik belleğin yaygın ve kabul görmüş üç işlevi bulunmaktadır: Benlik, sosyal ve yönlendirme işlevi (Bluck v.dğr., 2005: 108). Otobiyografik belleğin benlik işlevi; bireyin geçmiş yaşantılarından anılar sağlayarak, bireyin bugünkü benliği ile geçmişteki benliğinin tutarlı ve uyumlu olduğu bilgisini sağlamaktadır (Er & Yaşın, 2016: 68). Otobiyografik belleğin sosyal işlevinin ise üç farklı amaca hizmet ettiği öne sürülmektedir: İlişkilerde yakınlığı geliştirmek veya mevcut yakınlığı korumak, öğretmek veya bilgilendirmek, başkalarından empati sağlamak veya başkalarına empati sağlamak (Bluck, v.dğr., 2005: 94). Otobiyografik belleğin yönlendirme işlevi ise, bireyin geçmiş yaşantılarının bugünkü veya gelecek davranışlarına bir model oluşturması; bireye başarılı bir problem çözme süreci ve adaptasyon sağlaması; bireyi bilgilendirmesi, güdülemesi veya bireye ilham vermesi olarak tanımlanmaktadır (Bluck v.dğr., 2005: 93). Bu

işlevler farklı isimlere sahip olmalarına rağmen, bireylerin günlük davranışsal veya bilişsel hayatlarında keskin çizgilerle ayrılmamaktadırlar. Her bir işlev zaman veya mekâna göre diğer işlevlerle etkileşim halinde olabilmektedir (Rasmussen & Habermas, 2011: 604).

Otobiyografik bellek; bireylerin biyolojik, sosyal, gelişimsel, bilişsel veya kültürel özelliklerine doğrudan veya dolaylı olarak dâhil olduğu için psikolojinin alt dallarındaki birçok çalışmaya da konu olmaktadır. Örneğin, bilişsel psikolojide otobiyografik belleğin yapısı (Conway – Pleydell Pearce, 2000), kodlama süreçleri (Güzel, 2007) veya işleyiş mekanizmaları (Ece, 2014); gelişimsel psikolojide otobiyografik belleğin başlangıcı, çocuğun gelişimi ve ebeveynlik özellikleri arasındaki ilişkiler (Fivush, 2011; Nelson & Fivush, 2004), bağlanma kuramı ile otobiyografik bellek arasındaki etkileşim (Boyacıoğlu Şengül, 2006), yaşa göre otobiyografik belleğin değişimi (Sayar, 2013); sosyal psikolojide otobiyografik belleğin sosyal amaçlarla kullanılması (Beike, v.dğr., 2017; Bluck, v.dğr., 2005) veya 11 Eylül ile ilgili otobiyografik anıların zaman içindeki değişiklikleri (Tekcan v.dğr., 2003); klinik psikolojide otobiyografik bellek ile depresif belirtiler (Tosun, 2006) Alzheimer (Uçar, 2007) arasındaki etkileşim veya otobiyografik belleğin travma sonrası stres bozukluğundaki başa çıkma mekanizmalarıyla olan benzerliği (Palarico-Gonzalez v.dğr., 2018), çocukluk örselenme yaşantılarının otobiyografik bellekte aşırı genellemeyle ilişkilendirilmesi (Kaynar, Er, 2015); pozitif psikolojide otobiyografik belleğin iyi olma haline etkisi (Waters, 2014); kültürlerarası psikolojide otobiyografik bellek işlevlerinin kültür faktörüne göre nasıl değiştiği (Alea, v.dğr., 2015); nöropsikolojide ise otobiyografik bellekte yaş faktörüne bağlı olarak ortaya çıkan farklılıkların hipokampüsün değişen hareketleriyle anlamlandırılması (Maguire & Frith, 2003) psikolojinin alt dallarında otobiyografik belleğin çalışıldığı başlıca konulardır.

Otobiyografik bellek çalışmalarında kullanılan örneklemeler ise araştırma yapılan konuya göre farklılaşmaktadır: üniversite öğrencileri (Beike, v.dğr., 2017; Öner, 2016; Kaynar & Er, 2015; Waters, 2014), huzurevinde kalan yaşlılar (Sayar, 2013), cezaevinde kalan hükümlü kadınlar (Er & Uçar, 2004), istismara uğramış kadınlar (Tani, v.dğr., 2016), görme yetisini kaybetmiş yetişkinler (Yılmaz, 2005), göçmenler (Çavuşoğlu, 2014), Alzheimer teşhisi konmuş hastalar (Uçar, 2007), depresif belirti düzeyi yüksek kişiler (Tosun, 2006) travma sonrası stres belirtileri gösteren yetişkinler (Palacia & Gonzalez, v.dğr., 2018) veya intihara teşebbüs eden genç yetişkinler (Williams & Broadbent, 1986).

Din Psikolojisi alanında ise otobiyografik bellek çalışmaları yaygın olmayıp; doğrudan veya dolaylı olarak bellekle ilişkilendirilen birkaç çalışma mevcuttur. Örneğın bu alandaki bir çalışma dini anıların, dini kimliğın oluşum sürecini etkilediğini vurgulamış; ancak bu sürecin nasıl gerçekteştiğini detaylandırılmamıştır (Poll-Smith, 2003: 136). Başka bir çalışmada, bireyleri yüksek düzeyde uyaran dini törenlerin anıları, otobiyografik bellek özellikleri açısından incelenmiştir. Sonuç olarak bu dini törenlerin anılarının yüksek düzeyde duygusallık içerdiğini ve bireylerin yaşam hikâyeleri içinde de önemli bir yer tuttıkları kaydedilmiştir (Mulukom, 2017: 201). Ülkemizde ise yetişkinlerin çocukluk anıları üzerinden nasıl bir Tanrı imgesine sahip olduklarını inceleyen bir çalışmada, otobiyografik belleğe doğrudan atf yapılmamış olup, katılımcıların çocukluk yıllarındaki anılarından çocukluk dönemindeki Tanrı imgelerine ulaşmak hedeflenmiştir (Bedir, 2017: 736).

C. Dini Başa Çıkma ve Ebeveyn Kaybı

Başa çıkma, karşılaşılan zorluklara belirli anlamlar atfetme ya da mevcut olan anlamı duruma göre dönüştürme sürecidir (Ayten, 2010: 39-40). Bu anlam arayışında din ayrıcalıklı bir konumda olup, bireylere özel “bir anlamlandırma ve yorumlama çerçevesi” sunar (Ekşi, 2001: 29); çünkü insan kavrayışının aciz kaldığı yerde din, ilahi sebeplere işaret ederek cevapsız soruları yanıtlaya üstünlüğüne sahiptir. Özellikle de değıştirilmesi mümkün olmayan zorlu yaşam olaylarında, acıyı sabra dönüştürecekle bir anlam sunan din, insanları dini etkinliklere yönlendirerek açık faydalar sağlamaktadır (Ayten, 2010: 42).

Türkiye’de de din psikolojisi alanında, bireylerin hayatta karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma süreçlerinde dinin araştırma konusu yapıldığı birçok çalışma mevcuttur. Örneğın travmatik kayıp yaşamak (Sami, 2019), madde bağımlısı bir ergenin ebeveyni olmak (Cirit, 2018), çocuk sahibi olabilmek için infertilite tedavisi almak (Göcen, 2015), görsel ve bedensel yetilerin bir kısmını kaybetmiş olmak (Kula, 2005), depremzede olmak (Kula, 2002) dini başa çıkmayla ilişkili olarak araştırılan zorlu yaşam olaylarından bazılarıdır. Ayrıca bu çalışmalar doğrudan ya da dolaylı olarak katılımcıların sahip oldukları Allah tasavvurunun, dini başa çıkma süreçlerine olan etkisini de araştırmışlardır. Işık (2013:177) ise ebeveyn kaybı yaşamış yetişkinlerin dini başa süreçlerini araştırma konusu yapmış; katılımcıların daha çok merhametli ve affedici bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu, hiçbir katılımcının Allah’ı cezalandırıcı olarak nitelemediğini kaydetmiştir.

Ebeveyn kaybı; bireylerin ölüm veya ayrılık gerekçeleriyle anne veya

babalarından yoksun kaldığı, baş edilmesi zor bir yaşam olayı olarak tanımlanmaktadır (Maier-Lachman, 2000: 183). Ayrıca ebeveyn kaybı, bireylerin psikopatolojik durumlar geliştirmesinde önemli bir risk faktörü olduğu için (Eppler, 2008: 189); ruhsal travma bağlamında ele alınmaktadır (Uluğ, 2008: 5). Ebeveyn kaybını araştırma konusu yapan yurtiçi ve yurtdışındaki çalışmalar değerlendirildiğinde, konunun daha çok yas sürecindeki psikopatolojik belirtiler veya koruyucu faktörler üzerinden incelendiği, bireyler için travmatik olabilen kayıp anılarının yeterli düzeyde ilgi görmediği gözlemlenmiştir. Bireylerin kayıp anılarını otobiyografik bellek üzerinden inceleyen çalışmalar da, anıların içeriğine ya da işlevine değil; fenomenolojik özelliklerine, bireylerin kodlama ve hatırlama süreçlerindeki bilişsel aktivitelerine odaklanmışlardır. Örneğin karmaşık yas sürecindeki bireylerin hatırladıkları anılara özgü detayları değerlendiren bir çalışma, doğrudan ebeveyn kaybı anılarına odaklanmamış olup, bireylerin verilen olumlu ve olumsuz ipuçlarıyla hatırladıkları anıları kıyaslamışlardır (Golden, v.dğr., 2007). Öztop (2012) ise travmatik anı çalışmalarında ebeveyn kaybına gereken ilginin verilmemesini eleştirerek, ebeveyn kaybı yaşamış bireylerin doğrudan kayıp anılarını incelemiştir.

Din psikolojisi alanında ise yurtdışında yapılan çalışmalarda ebeveyn kaybı, genelde bireylerin inançlarını etkileyen, özelde ise bireyleri ateizme sürükleyen bir faktör olarak incelenirken (Pasquale, 2010: 375); Türkiye’de daha çok dini başa çıkma etkinlikleri bağlamında ele alınmaktadır. Ebeveyn kaybı gibi baş edilmesi zor bir yaşantıda, dinin ayrıcalıklı bir rol oynadığı; bireylerin çeşitli dini etkinliklere başvurarak yas sürecinin travmatik etkilerini hafiflettikleri (Işık, 2013); dinin esaslarından olan ahiret inancının, kayıp yaşayan inançlı bireyler için inançsız bireylere kıyasla bir ayrıcalık olduğu ve yas sürecini daha hızlı atlatmalarını desteklediği öne sürülmektedir (Sami, 2019; Sevinç, 2007).

D. Araştırmanın Amacı ve Soruları

Din Psikolojisi alanında bireylerin Allah’la olan duygusal tecrübelerine işaret eden Allah tasavvurunu, otobiyografik bellek üzerinden inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Otobiyografik belleğin benlik oluşumu açısından etkili ve dramatik anılar içerdiği düşünülürse, buradaki oluşumlarda kişinin Allah’la olan ilişkisine, bunlardan doğan tutum, davranış ve duygularla hayatının etkileneceği anılarının olması da muhtemeldir. Alanyazın geçmişin, özellikle çocukluk, aile ortamının, zor süreçlere dair yaşantıların kişinin benliğini oluşturmasında etkili olduğunu söylerken; Allah tasavvuru literatürü de Allah’a dair ilk ilişkinin ebeveyn tanımlamalarından, çocukluk

yaşantılarından, dini başa çıkma dediğimiz zor süreçlerden etkilendiğini göstermektedir. Bu sebeple Allah tasavvuru ve otobiyografik belleğin gelişim süreçleri açısından etkileşim halinde buldukları ve ortaya koydukları bazı değerlerin birbiriyle örtüştüğü dikkat çekmiştir. Bu sebeple çalışmamızın amacı da bireylerin otobiyografik anıları üzerinden Allah'ı nasıl tasavvur ettiklerini, Allah'la aralarındaki ilişkinin mahiyetini ve sahip oldukları Allah tasavvurunun zorluklarla karşılaştıklarında dini başa çıkma süreçlerine dâhil olup olmadıklarını araştırmak oluşturmuştur. Bu araştırmada özellikle gençlerin çalışma grubu seçilme nedeni de hem ebeveyn kaybı gibi önemli bir hayat olayı yaşayarak buna ayak uydurmak zorunda kalmaları hem de sağlıklı bir şekilde kimliğini oluşturmak durumunda olmalarıdır. Genç insanın gerçek kimliği ile buluşabilmesi "ben nasıl bir insanım, sevgimi-öfkemi nasıl ifade ederim?" gibi tamamen kendileriyle ilgili sorulara verdiği cevaplarıyla yakından ilişkilidir (Düzgüner, 2015: 110). Buradan hareketle bu çalışmada temel olarak şu sorulara cevap aranmıştır:

- Ebeveyn kaybı yaşamış üniversite öğrencileri nasıl bir Allah tasavvuruna sahiptir?
- Allah tasavvuru, katılımcıların ebeveyn kaybı yaşadığı süreçten hatırladıkları otobiyografik anılarında ne şekilde yer almıştır?
- Katılımcılar için Allah'a ait algı, tecrübe, tutum ve düşüncelerinin de dâhil olduğu bu anılar hâlihazırdaki yaşamalarında nasıl/ne tür bir işlev görmektedir?
- Katılımcıların hem ebeveyn kaybı yaşadıkları sürede hem de şu an ki yaşamlarındaki karşılaştıkları zorluklarda, sahip oldukları Allah tasavvurları dini başa çıkma etkinliklerine nasıl etki etmektedir?

E. Yöntem

Nicel yöntemlere kıyasla, anlamı ve özgüllüğü önceleyen nitel araştırma yöntemlerinden olan mülakat tekniğinin, bu araştırmanın amacı doğrultusunda Allah tasavvuru, otobiyografik bellek, ebeveyn kaybı ve dini başa çıkma konularının bireysel vurgularını derinlemesine incelemek için daha uygun olduğu düşünölmüştür. Çünkü derinlemesine mülakat tekniğinin kökeninde, bireylerin yaşam tecrübelerini nasıl anlamlandırdığına dair bir güçlü merak duygusu vardır (Seidman, 2006: 9). Ayrıca bu teknik bireylerin araştırma konusu ile ilgili duygu, düşünce, davranış, istek ve tutumlarının tespit edilmesine yardımcı olmaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2016: 129-147).

1. Çalışma Grubunun Belirlenmesi ve Nitelikleri

Araştırmanın katılımcı grubu, ayrıntılı bilgi sunarak derinlemesine bir

inceleme imkânı sağlayan amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik yöntemi ile belirlenmiştir. Buna göre anne ya da baba kaybı yaşamış üniversiteli gençler çalışmaya dâhil edilmiştir. Müslüman bireylerin Allah tasavvuru incelendiği için katılımcıların da inançlı ve İslam dininde olması; buna ek olarak Allah tasavvuru çalışmalarının birçoğu kadınların erkeklere kıyasla Allah'ı daha duygusal bir zeminde, sevgi ve yakınlık odaklı tasavvur ettiklerini kaydetmesi ve (Hayta, 2017; Mehmedoğlu, 2011; Nelson, v.dğr., 1985) otobiyografik bellek çalışmalarında da, kadınların erkeklere kıyasla daha detaylı anı paylaştığını ve hatırladıkları anıların daha ilişkişel olduğunu bildirmeleri (Grysmen, 2018: 247) gerekçeleriyle Allah tasavvurunu otobiyografik anılar üzerinden incelerken kız öğrencilerden oluşan bir örneklemin dahil edilmesi de, ölçüt örnekleme gerektirmiştir. İstenilen bilgiye ulaşmak için katılımcılara ulaşım da yine amaçlı örnekleme türlerinden kartopu örnekleme yöntemiyle görüşme yapılan kişiler üzerinden belirtilen özelliklere uygun başka kişilere ulaşılarak sağlanmıştır. Buradan hareketle 18-24 yaş aralığında (ortalama yaş: 20,7), 8'i (%40) anne kaybı yaşamış ve 12'si (%60) baba kaybı yaşamış (%60) olmak üzere toplam 20 kız üniversite öğrencisi, çalışma grubunu oluşturmuştur.

2. Veri Toplama Aracının Oluşturulması

Görüşme soruları hazırlanırken Allah tasavvurunu farklı psikolojik olgularla ele alan çalışmalardan yararlanılarak; soruların kolay anlaşılır, odaklı ve açık uçlu olmasına, yönlendirici ve çok boyutlu olmamasına, belirli bir mantık çerçevesinde sıralanmasına dikkat edilmiştir. Taslak halindeki görüşme formu soruların ve sıralanışlarının değerlendirilmesi için, Din Psikolojisi alanında uzman iki akademisyene ve çalışmalarını sıklıkla nitel araştırma teknikleriyle düzenleyen iki yetkin akademisyene gönderilmiştir. İlgili alandaki uzmanların geri dönüş ve tavsiyeleriyle sorularda ve soruların sıralanışında bazı düzenlemeler yapılmıştır. Form son şeklini almadan önce ise ebeveyn kaybı yaşamış bir üniversite öğrencisi ile yapılan ön görüşme yardımıyla soruların anlaşılıp cevaplanabilir oldukları değerlendirilmiştir. Böylece veri toplama aracı, 7'şer soru içeren "Kişisel Sorular" ve "Görüşme Soruları" bölümlerinden oluşmak üzere toplam 14 sorudan oluşmuştur.

3. Verilerin Toplanması, Çözümlemesi ve Analizi

Verilerin toplanması, 2019 yılının Mart ayında olup, yaklaşık bir ay sürmüştür. Araştırma için belirlenen özelliklerde katılımcılar tespit edildikten sonra, bilgilendirme mesajıyla uygun yer ve zaman tayin edilerek görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeye başlamadan önce, çalışmanın bilimsel bir araştırma olduğu ve kişisel bilgilerin hiçbir şekilde üçüncü

şahışlarla paylaşılmayacağı açıklanarak, katılımcılardan onam formunu okuyup imzalamaları istenmiştir. Katılımcılar herhangi bir şekilde rahatsızlık duyduklarında sorulan sorulara cevap vermeyip başka bir soruya gecebilecekleri hakkında bilgilendirilmişlerdir. Ortalama olarak 45-60 dakika süren görüşmeler, katılımcıların da izniyle araştırmacı tarafından ses kaydına alınarak muhafaza edilmiştir.

Ses kaydına alınan görüşmelerin çözümlenmesi yapılarak içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. İçerik analizi, elde edilen verilerin anlamlı bir şekilde açıklanıp yorumlanabilmesi için kavramlara ve kavramlar arası ilişkilere ulaşmayı hedefler (Yıldırım & şimşek, 2016: 242). Bu süreçte öncelikli olarak başlangıç kodlamayla verilerin tanımlanması, daha sonra odaklı kodlama ile alt ve üst temaların belirlenip kategorileştirilmesi esastır (Charmaz, 2006: 42). Buna göre araştırma soruları ve araştırmanın kavramsal boyutu doğrultusunda temalar belirlenerek, kategorileştirilmişlerdir.

Araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliğini artırmak için veriler başka bir araştırmacı tarafından bağımsız olarak kodlanmış ve elde edilen kodlar kıyaslanmıştır. Ayrıca Din Psikolojisi alanında uzman bir akademisyen, elde edilen tema ve kategorileri değerlendirerek geri bildirim yapmıştır. Sonuç olarak yapılan geri bildirimler doğrultusunda temalar ve kategoriler tekrar değerlendirilerek son halini almıştır. Temalar ve kategoriler açıklanırken betimlemeye başvurulmuş ve katılımcıların ifadelerinden doğrudan alıntılar yapılmıştır. Araştırmada katılımcıların isimleri gizli tutulduğu için katılımcılar yaşamış oldukları ebeveyn kaybına göre kısaltma harflerle temsil edilmişlerdir. Örneğin, baba kaybı yaşayan bir katılımcı için K1B; anne kaybı yaşayan bir katılımcı için K8A ifadeleri kullanılmıştır. Katılımcılar, 18-24 yaş grubundan kız öğrencilerden oluştuğu için yaş ve cinsiyet ayrıca belirtilmemiştir.

F. Bulgular ve Yorumlama

1. Allah Tasavvuru

Bu çalışmada katılımcıların Allah tasavvurlarını anlamak amacıyla “Allah deyince aklınıza ilk ne gelir?” ve “Size inandığımız Allah’ı anlatın desem, hangi özelliklerinden bahsedersiniz?” soruları sorulmuş ve alınan cevaplara göre Allah tasavvuru altı tema olarak gruplandırılmıştır: Yakın, Affedici-Bağışlayıcı, Koruyan-Gözetken, Yaratıcı-Kudretli, Kural Koyan-Adaletli, Sabır Veren. Ayrıca bazı katılımcıların Allah’ı tanımlarken birden fazla özellik kullandığı ve hayat hikâyeleriyle ilişkilendirdikleri gözlemlenmiştir.

11 katılımcı (K1B, K4B, K7B, K9B, K10B, K8A, K13A, K14A, K17A, K18A, K20A) Allah'ı kendilerine "Yakın" olarak tanımlarken, Allah'la olan ilişkilerini ön plana çıkarmışlardır. Örneğin dertleri bilen ve sıkıntıların paylaşıldığı bir Allah'ın yakınlığı vurgulanmıştır: "...arkadaş; çünkü bütün dertlerimi, her şeyimi O biliyor. Her şeyimi karşılıksız ya da bana kötü bir dönüt olmayacak şekilde paylaşabileceğim tek varlık" (K8A). Zor zamanlarda ya da bir ihtiyaç halinde kapısı çalınan bir yardımcı olarak tanımlanmıştır: "Darda kaldığında çıkış kapısı açan bir varlık" (K9B), "Dünyadaki hiçbir şeyin varlığı, baba, para, mal, mülk, sevgi yani hiçbir şeyin işe yaramadığı zaman geliyor, o zaman kendimi sadece O'na sığınmış olarak buluyorum. Bir tek ondan yardım gelebileceğini çok fazla hissettim bu süreçte" (K20A).

Bu çalışmada katılımcıların en çok vurguladığı özellik Allah'ın "Yakın" olması iken; Mehmedoğlu'nun (2011) çalışmasında olumlu Allah tasavvuru alt boyutlarında, katılımcıların çoğu Allah'ın "Yetkin/Aşkın" özelliğini vurgularken; Yakın/İçkin özelliği on bir boyut içinde beşinci sırada yer almıştır. Allah kavramının çağrışımlarını araştıran Yapıcı'nın (2004) çalışmasında ise Allah'ın "yaratan" olması en sık kullanılan özellik olmuştur. Bu çalışmalardan farklı olarak; ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların karşılaştıkları zorluklar, bu zorluklarla başa çıkma süreçleri veya hayatta kendilerini yalnız hissettikleri zamanlar düşünüldüğünde; Allah'ın en çok "Yakın" özelliğiyle tanımlanmış olması anlamlı bir durumdur. Anne ya da baba desteği olmadan, ebeveynin eksikliğini hissederek bir hayat yaşamının, katılımcıları insanüstü bir varlığın yakınlığına, dostluğuna yönlendirdiği düşünülebilir.

Katılımcıların 9'u (K1B, K2B, K3B, K5B, K6B, K7B, K11B, K8A, K15A) tarafından kullanılan özellikler, ikinci sırada "Affedici-Bağışlayıcı" teması altında toplanmış olup; genel olarak hatalara rağmen yüz çevirmeyen, kullarına karşı merhametli olan, hataları affedip bağışlayan, merhameti gazabından çok olan Allah'a işaret etmektedir. Örneğin "Ben hata yapıyorum, çok pişman oluyorum. Ama öyle güzel bir şey oluyor ki... Diyorum ki bu Allah'ın bana yüz çevirmediği anlamına geliyor" (K2B); "Ne hata yaparsan yap her zaman kapısı sana açık olan, anne-baba gibi yani" (K7B); "Affedici, çünkü etrafındaki insanlar seni affetmiyor ama Allahu Teâla ne olursa olsun affediyor" (K8A).

Allah'ın merhametli veya bağışlayıcı özellikleriyle tanımlanması Türkiye'de yapılan birçok çalışmada zaten dikkat çeken bir olgudur (Mehmedoğlu, 2011; Yapıcı, 2004). Ancak ebeveyn kaybı yaşamış bireylerin hayatlarında Allah'ın "Affedici-Bağışlayıcı" özelliğinin ikinci sırada gelmesi

beklenmeyen bir bulgudur. Buna rağmen katılımcıların hayat hikâyelerini anlatırken pişmanlık duydukları gençlik hatalarından ya da ebeveynlerini kaybettikten sonraki süreçte isyan içerisinde olduklarından bahsetmiş olmaları, Allah'ı "Affedici-Bağışlayıcı" özellikleriyle tanımlamalarının birer gerekçesi olarak düşünülebilir; çünkü mevcut pişmanlıklar veya isyan süreçleri çoğunlukla daha sonra anlamlandırılmış ve Allah'a tekrar yönelik gerçekleşmiştir. *"Küçükken çok isyan ediyordum niye böyle, niye böyle diye; ama imtihan demek ki bu. Diyorum babamı Rabbim aldı ama öyle bir anne verdi ki... Yani merhamet bizi bu duruma getiren"* (K5B).

"Koruyan-Gözeten" ve "Yaratıcı-Kudretli" temaları, Allah'ı tanımlarken eşit sayıda katılımcı tarafından kullanılmış olup, üçüncü sırada yer almaktadır. Bu iki tema da ebeveyn kaybı ile yakından ilişkili olup, çalışma öncesinde de tahmin edilmişlerdir. Çünkü ebeveyn kaybı yaşamak bir yandan Allah'ın kudretine, yaratma ve öldürme gücüne teslim olmayı gerektirirken; diğer yandan koruyup gözeten bir Allah'ın varlığına yakinen şahit olmayı da mümkün kılmaktadır. 20 katılımcıdan 8'i (K2B, K3B, K5B, K6B, K7B, K10B, K14A, K18A) Allah'ın koruyucu özelliklerini ön plana çıkarırken, anne-baba eksikliğinde Allah tarafından nasıl muhafaza edildiklerini anlatmışlardır. Örneğin K10B babası yaşayan akrabaları ile kendilerini kıyaslayarak Allah'ın onlar için tek koruyucu olduğunu vurgulamıştır: *"...çünkü onları hep koruyacak arkalarında biri var, ama bizim arkamızda bir tek Allah var, biz hep öyle düşündük. Onlar hep babalarına daha çok güvendi. Hep baba desteği var. Ama bizim arkamızda hep annem vardı o da kadın zaten, onu da çok destek bilemezdik. Hep Allah var o şekilde büyüdük."*

Katılımcıların 8'inin (K3B, K6B, K9B, K10B, K11B, K8A, K19A, K20A) Allah'ı tanımlarken kullandığı "Yaratıcı & Kudretli" teması, Allah'ın *"kâinatı özene bezene yaratması"*na (K6B), *"her şeye gücü yeten ve kudretli"* (K8A) olmasına, *"gökyüzü gibi sonsuz"* (K11B) olmasına ve *"karşısında aciz kalınan yüce varlık, samed"* (K19A) olmasına işaret etmektedir. Allah'ı "Yaratıcı-Kudretli" teması dâhilinde tanımlayan 8 katılımcının yarısı (K10B, K11B, K8A, K20A) ebeveynlerinin vefat öncesi ve sonrasında, hastalık veya ölüm karşısında çaresiz hissettiklerini paylaşmışlardır. Örneğin K11B, babasının hastalığının son aşamasında olduğunu doktordan öğrendiği anısını paylaşmıştır: *"Babamın vefat ettiği akşam, doktor beni çağırmıştı yanına ve söylemişti, 'artık yapacak bir şey yok, eve götürün bekleyin'. Hiçbir şey yapamıyorlarmış. Çok zor gelmişti bana"*.

"Kural Koyan-Adaletli" teması, 5 katılımcının (K4B, K9B, K11B, K12B, K14A) Allah'ı tanımlarken kullandığı, düzen koyan, kurallar belirleyen ve

kurallara uyulmasını isteyen ve adaletli özelliklerinden oluşmaktadır. 4 katılımcı (K4B, K9B, K11B, K14A), adaletli, her şeyin karşılığını veren, kimseye taşıyamayacağı yükü vermeyen bir Allah tanımlamışlardır. Ayrıca bu 4 katılımcının 3 'ü (K4B, K9B, K11B) ebeveyn kaybından sonraki dönemlerde neden sorusuyla Allah'a isyan etmiş olup, daha sonra sorgulamalarını çözümleyip Allah'ın adaletine bağlandıkları dikkat çekmiştir. Örneğin *"Benim inandığım Allah, kimseye çekemeyeceği yükü vermeyecek bir Allah. Ben babasını ufacık yaşta kaybettiğim zaman, verdiyse vardır bir bildiği dediğim bir noktadayım."* (K4B).

"Sabır Veren" teması ise 3 farklı katılımcının (K11B, K16B, K17A) aynı bağlamda Allah'ı tanımlamasıyla kendiliğinden oluşmuştur. 3 katılımcı, ebeveynlerini kaybetmeden önce vefat ve yas sürecini atlatamayacaklarını öngörmelerine rağmen; ölüm gerçekleşikten sonra bir sabır ve olgunluk haliyle bu süreci karşıladıklarını bildirmişler ve sabrı veren merci olarak da Allah'a işaret etmişlerdir: *"...Ben, babam ölürse yaşayamam. Ben kendimi öldürürüm' gibi cümleler kurmuştum kendi kafamda. Babam vefat etti. Bir hafta sonra iki hafta sonra okuluma gelip devam ettim. Hiçbir şey olmadı. Hayatıma devam ettim. Ve o an şey düşünmüştüm: Bunu benim yapmama vesile olan kişi Allah"* (K11B).

Çalışmada, annesini kaybeden toplam 8 katılımcının azınlıkta olmasıyla birlikte; "Affedici-Bağışlayıcı", "Koruyan-Gözetken" ve "Kural Koyan-Adaletli" temalarında anne kaybı yaşayan katılımcıların nispeten daha az olduğu dikkat çekmiştir. Sadece "Yakınlık" temasında 11 katılımcıdan 6'sı annesini kaybeden katılımcı olup çoğunluğu oluşturmuşlardır. Böylece anne kaybı yaşamış katılımcıların ebeveyn eksikliğini daha fazla hissettiği ve Allah'a daha fazla yöneldiği düşünülebilir. Bu konuda Uluğ'un (2008: 5) beyanı kayda değerdir: *"Bir ebeveynin kaybı ile kalan ebeveynin de evin düzeni ile ilgili tüm sorumluluklar kendisine kalmış olduğundan, bunlarla fazla meşgul olacağı için ya da belki de sadece kendi yası ile meşgul olacağı için aslında çocuk, her iki ebeveynini birden kaybetmiş sayılabilir"*. Anne vefat ettikten sonra babanın psikolojik olarak zor bir dönem geçirmesiyle yeterli düzeyde destek verememesi (K8A, K18A, K20A); ikinci bir evlilikle farklı bir hayat kurması (K14A, K15A, K19A); hayatta olmasına rağmen paylaşılmayan sebeplerle katılımcıların hayatlarında olmaması (K13A, K17A) değerlendirildiğinde; anne kaybı yaşayan katılımcıların ebeveyn eksikliğini daha fazla hissettiği ve Allah'a daha fazla yaklaştıkları söylenebilir. Genel olarak ise bu çalışma dahilinde Allah tasavvuru temalarının dağılımına bakıldığında anne ya da baba kaybının açık bir şekilde farklılık oluşturmadığı gözlemlenmiştir.

2. Allah'la Kurulan İlişkinin Temaları

Bireylerin Allah tasavvurlarını ilişki boyutuyla derinlemesine inceleyebilmek için, katılımcılardan hedef hatırlama yöntemiyle Allah'a yakın, Allah'a uzak ve Allah'ın sevgisini hissettikleri birer anı paylaşmaları istenmiştir. İçerik analizi ile incelenen otobiyografik anıların iki farklı üst temada gruplaştığı gözlemlenmiştir: Yakınlık-Sevgi ve Uzaklık Üst Temaları. Katılımcıların Allah'a yakın ve Allah'ın sevgisini hissettikleri anılar, benzer temalara sahip oldukları için aynı boyutta değerlendirilmişlerdir. Katılımcıların Allah'ın da dâhil olduğu anılarını hangi zamanlarda hatırladıkları ve ne amaçla kullandıkları ise otobiyografik belleğin işlevleri yönünden incelenmiştir.

a. Yakınlık-Sevgi Üst Teması

"Yakınlık-Sevgi" üst temasında katılımcıların tümü Allah'a yakın hissettiği ya da Allah'ın sevgisini hissettiği anılarından bahsetmiş olup, Allah'ın yakınlığını ve sevgisini hissetmeyen kimsenin olmadığı dikkat çekmiştir. Bazı katılımcılar Allah'ın yakınlığını ve sevgisini hissettikleri birden fazla otobiyografik anı paylaşmış olup, bu anıların *dua*, *mucize* ve *imtihan* alt temaları etrafında yoğunlaştığı gözlemlenmiştir. Ayrıca Yakınlık ve Sevgi üst temaları bir arada değerlendirildiği için bir katılımcının birden fazla temaya dâhil edildiği durumlar olmuştur.

14 katılımcıdan K13A hariç, diğer 13'ü (K1B, K4B, K7B, K9B, K10B, K11B, K12B, K8A, K13A, K14A, K17A, K18A, K19A, K20A) "Yakınlık-Sevgi" üst temasında kabul olunmuş dualarından veya içlerinden geçirip kimseyle paylaşmadıkları dileklerinin gerçek olduğu anılarından bahsetmişlerdir. "Yakınlık-Sevgi" üst temasında 7 katılımcının (K2B, K3B, K5B, K6B, K7B, K10B, K19A) otobiyografik anıları, beklenmedik zamanda beklenmedik Şeylerin gerçekteştiği *mucize* alt teması etrafında toplanmıştır. İnsanların olmaz veya imkânsız dedikleri durumların olumlu sonuçlanmasıyla, katılımcıların Allah'ın varlığını ve kudretini yakından hissettikleri söylenebilir. Örneğin, K5B, annesinin beyni pıhtı attığında, felç geçirdiğinde doktorların beklediğinin aksine bilincini kaybetmemesini ve yavaş yavaş iyileşmesini bir mucize olarak tanımladığını, bu mucizenin Allah'a yakın hissettirdiğini paylaşmıştır. *İmtihan* alt temasındaki 7 katılımcının 4'ü (K11B, K16B, K8A, K20A) ebeveyn kaybı yaşadığı günü; 2'si (K9B, K15B) ailevi problemlerini; 1'i (K3B) sınav gününü zorluk yaşadığı bir otobiyografik anı olarak paylaşmıştır. Örneğin K20A, annesini kaybetmesiyle beraber yaşadığı sıkıntılarını Allah'ın sevgisiyle ilişkilendirmiştir: "*Allah beni seviyor, sevmeseydi bu kadar Şeyi yaşamazdım. Rabbim böyle bir Şey vermişse mutlaka*

bir sebebi olmalı. Sınıyor beni aslında, o yüzden beni gördüğünü, sevdiğini düşünüyorum”.

b. Uzaklık Üst Teması

Allah’la kurulan ilişkide “Uzaklık” üst temasında 4 katılımcı (K1B, K10B, K13A, K17A) Allah’a uzak hissetmediğini bildirirken; diğer 16 katılımcı belirli zamanlarda Allah’a uzak hissettiklerini anlatmışlardır. Paylaşılan anıların daha çok *nedensellik* içeriği ile içsel nedenler ve dışsal nedenler olmak üzere iki alt temada toplanması dikkat çekmiştir. Katılımcıların kendilerinden kaynaklı bir uzaklık hissettiği anılar; ibadetlerin eksik olması, neden sorusu ile isyan etmek, günah işlemek, ruhen sıkıntıda olmak, Allah’ı sorgulama olmak üzere beş neden etrafında toplanmaktadır. Dış etkenlerden kaynaklı bir uzaklık hissettiği anılar ise Allah’ın unutulduğu ortamlar, kötü olayların üst üste gelmesi, dünyevi işlerle meşguliyet, yakın çevrenin dini baskı yapması, dindarlığın lafta kaldığına şahitlik etme olmak üzere beş neden etrafında toplanmaktadır. Ayrıca bazı katılımcıların Allah’a uzak hissettiği anılar, birden fazla nedene sahip olduğu için; bir katılımcının birden fazla nedene dâhil edildiği durumlar olmuştur.

Allah’a uzaklığın içsel nedenlerinde katılımcıların çoğunluğu ibadetlerini gereği gibi yerine getirmede (K5B, K8A, K12B, K14A, K18A) ya da yaptığı ibadetler hissiz olduğunda ve huzur vermediğinde (K2B, K15A) Allah’a uzak hissettiklerini bildirmişlerdir. Allah’a olan uzaklığın öncelikli olarak ibadetlerin eksikliğinden kaynaklanması, ibadet/dua tutumu ile Allah tasavvurunun yakından ilişkili olduğunu ortaya koyan Mehmedoğlu’nun (2011) çalışmasını da desteklemektedir.

4 katılımcı (K4B, K5B, K11B, K20A) ebeveyn kaybı sürecinde başkalarıyla kendi hayatlarını kıyaslayıp, “Neden ben annemi /babamı kaybettim?” sorusuyla isyan ederek Allah’a itiraz ettiklerini düşündükleri için Allah’a uzak hissettiklerini bildirmişlerdir. 1 katılımcı “*Mesela etrafıma bakıyorum o kadar kötü insan var, neden bir şekilde sınanmıyorlar. Benim kimseye zararım yok, annemin kimseye zararı yok. Neden diyorum. Daha babasını tanımadan, nasıl kıyabilir ki Allah bir çocuğa, bana bu kadar mı uzak?*” (K4B) şeklinde açıklama yapmıştır. Bu bağlamda katılımcıların hayat hikâyeleri dikkatle incelendiğinde, ‘neden’ sorusunun, ebeveyn kaybından kaynaklanan acının bir çeşit dışa vurumu; ölümü anlamlandırma ve kabul etme sürecinde önemli bir duygu ve davranış dönemeci ya da bir eşik noktası olduğunu söylemek mümkündür.

“Günah işlemek” alt teması, Allah’ın istemediği fiillerle Allah’tan uzaklaşma nedeni olarak ön plana çıkmıştır. Örneğin, K7B, kız-erkek

topluluğu olarak dışarı gezmeye çıktığı bir günü Allah'a en uzak hissettiği bir anısı olarak paylaşmıştır: *"O gençlik hatamı unutamıyorum, hala hatırladıkça Allah'a uzak hissediyorum..."*. Katılımcıların otobiyografik anıları günah duygusunun Allah'a uzak hissettirdiğine işaret etmektedir. Bu bulgular Türkiye'de günahkârlık duygusu ve Allah'a yönelik atıflar arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırma sonuçlarıyla da benzeşmektedir (Güler, 2007:138). "Ruhen sıkıntıda olmak" alt teması, 2 katılımcının (K5B, K6B) nedenleri belli olmasa da psikolojik olarak bunalımda olduğu zamanlarda Allah'a uzak hissetme nedenleri olarak ortaya çıkmıştır. "Allah'ı sorgulamak" alt teması ise 1 katılımcının (K3B) Allah hakkında kafasını karıştıran sorular sorduğu zamanlarda Allah'a uzak hissetme nedeni olmuştur: *"Bazen çok düşünüyorum, aklıma sorular geliyor. Mesela 'Allah varsa, Allah'ı kim yarattı?' gibi. Çıkmaz sorular insanın kafasında. O zamanlar Allah'a çok uzak hissediyorum"*.

Bazı katılımcılar Allah'a uzak hissettikleri otobiyografik anılarının dış sebeplerle temellendirerek paylaşmışlardır. 4 katılımcı (K7B, K8A, K19A, K20A) Allah'ın konuşulmadığı, dini unsurlara saygı duyulmayan ortamlarda Allah'a uzak hissettiklerini paylaşmışlardır. Örneğin *"Kafede oturuyorum, dışarda ezan okunuyor. İçerde müzik çalıyor ve kapatılmıyor ve ben o ortamın içindeyim. Çıksam çıkabilirim ama çıkmıyorum. Dedim ki gerçekten bu anda Allahu Teâla'nın beni sınıdığı ve benim en uzak kaldığım nokta"* (K8A). Üniversite öğrencilerinin sıklıkla içinde bulunduğu kampüs veya kafeterya ortamlarının (K7B, K8A, K19A) ya da yaşanılan şehirlerin manevi atmosferinin (K20A) katılımcıların Allah'la olan ilişkisini olumsuz yönde etkilediği kaydedilmiştir.

4 katılımcı (K9B, K11B, K16B, K20A) hayatlarında üst üste kötü olaylar yaşadığı zamanlarda çaresizlik ve acziyet duygularıyla Allah'a uzak hissettiklerini belirtmişlerdir. 2 katılımcı (K11B, K20A) Allah'a uzak hissettiği kötü bir olay olarak ebeveyn kaybı yaşadığı süreci ve bu süreçte hissettiği çaresizliği anlatırken; diğer 2 katılımcı (K9B, K16B) günlük yaşantıları içinde karşılaştıkları olumsuz bir olayı anlatmışlardır. Örneğin, K20A, annesini kaybettikten sonra hayatının kendi iradesi dışında nasıl şekillendiğini, istemediği ortamlarda bulunduğunu ve sahip olduğu mecburi sorumlulukları anlatarak; tüm bu olaylarda *"tercih etme hakkının olmaması"* nı Allah'a uzak hissettiği bir durum olarak paylaşmıştır.

"Dünyevi işlerle meşguliyet" alt temasını ise 3 katılımcı (K2B, K5B, K14A) Allah'a uzak hissettiği anıların gerekçesi olarak vermiştir. Bu dışsal nedenler, diğer nedenlerden bazı yönleriyle farklılaşmaktadır; çünkü bu

gruptaki katılımcılar aslında Allah'a yakın hissettiklerini ancak okul veya iş hayatı gibi dünyevi kaygılarla fazla vakit harcadıklarında Allah'a uzak hissedebildiklerini paylaşmışlardır. Bu uzaklık diğer nedenlerdeki olumsuz bir uzaklıktan ziyade; mevcut olan yakınlığın azalması olarak değerlendirilmiştir. Örneğin, K14A maddi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için yoğun bir şekilde çalışmak zorunda olduğunu, vaktinin çoğunluğunu dünyevi işlerle harcadığı için Allah'a istediği kadar vakit ayıramadığını ve Allah'tan uzaklaştığını bildirmiştir. Örneğin *"Ben bu aralar maddi bağımsızlığımı sağlayabilmek için çok daha uzun saatler çalışmak zorundayım. Son zamanlarda sanki çok vakit ayıramıyormuşum gibi geliyor, bu da O'ndan uzaklaşmamı sağlıyormuş gibi"*.

"Yakın çevrenin dini baskı yapması" (K8A) ve "Dindarlığın lafta kaldığına şahitlik etmek" alt temaları (K9B) Allah'a uzaklığın dışsal nedenlerinden olup, 1'er katılımcı tarafından başka insanların etkisiyle hissedilen bir uzaklık olarak paylaşılmıştır. Dini eğitimin baskı ile yapıldığında gençlik çağındaki bireylerde ters tepki oluşturabileceğine örnek olmuştur K8A'nın paylaşımı: *"Etrafımdaki insanlar sürekli, namaz kılmalsın, kılmıyorsun. Şunu yapacaksın bunu yapacaksın diye iyice beni zorladıkları zaman ben çok uzaklaştım"*. K9B ise iş ortamında dindar bir duruşu olmasına rağmen adaletsiz davranan bir patronun olumsuz davranışlarına şahitlik ettikçe uzaklaştığını anlatmıştır: *"Patronum çok adaletsizlik yapıyordu. Ama çok dindar bir kadındı. Diyorum ki şunlara bak çok inanıyorlar ama lafta şey yapıyorlar"*. Sonuç olarak, Allah'la kurulan ilişkide "Uzaklık" üst teması altında ele aldığımız alt temaların geneline bakıldığında; katılımcıların hissettikleri uzaklığı fark edip anlamlandırmaya çalıştığı söylenebilir.

c. Allah'la Kurulan İlişkiye İşaret Eden Otobiyografik Anıların İşlevleri

Katılımcılara Allah'a yakın, uzak veya Allah'ın sevgisini hissettikleri anılarını hangi zamanlarda hatırladıkları, başkalarıyla paylaşıp paylaşmadıkları sorulmuş; öne çıkan anılar otobiyografik belleğin genel kabul görmüş benlik, sosyal ve yönlendirme işlevleri (Bluck, v.dğr., 2005: 108) çerçevesinde 3 alt tema olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca katılımcıların Allah'la ilgili otobiyografik anılarını birden fazla işlev için kullandığı dikkat çekerken; bu bulgunun, otobiyografik bellek işlevlerinin farklı mekân ve bağlamlarda birbirleriyle etkileşim halinde olduğunu savunan çalışmalarla örtüştüğü de gözlemlenmiştir (Rasmussen & Habermas, 2011: 604).

15 katılımcı (K1B, K2B, K3B, K4B, K6B, K7B, K9B, K10B, K11B, K12B, K8A, K14A, K17A, K18A, K19A) Allah'ın dahil olduğu anılarını sosyal

amaçlarla paylaşmışlardır. 6 katılımcı (4B, K6B, K10B, K11B, K12B, K17A) var olan ilişkilerindeki samimiyeti artırmak ve empati sağlamak amacıyla anılarını paylaşırken; 9 katılımcı (K1B, K2B, K3B, K7B, K9B, K12B, K8A, K14A, K19A) anılarını etrafındakilere bir şeyler öğretmek veya nasihat etmek amaçlarıyla paylaştıklarını bildirmişlerdir. Örneğin K1B içinden geçirdiği bir dileğinin gerçekleştiğini *“Allah bizi görüyor, Allah var gerçekten”* mesajını vermek için yakın çevresiyle paylaştığını belirtmiştir.

10 katılımcının ise (K1B, K5B, K7B, K10B, K16B, K8A, K14A, K15A, K19A, K20A) Allah’la ilgili anılarını, davranışlarını yönlendirme ve güdüleme amaçlı kullandıkları dikkat çekmiştir. Örneğin, K14A yaşadığı dönüşümle ve Allah’ın ona imanlı bir hayat sunmasıyla Allah’ın sevgisini hissettiği anısını kendine hatırlattığı zamanları şöyle özetlemiştir: *“Benim ailevi sorunlarım hala devam ediyor. Bazen pes ettiğimde, ‘hayır saçmalama, sen kuyudan çıktın, nasıl bırakabilirsin. Sen yeniden başladın. Allah yeniden başlayanların yardımcısıdır ayetini sen yaşadın. Nasıl olur da pes etmeyi düşünürsün’ diyorum”*. Sonuçta ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların, hayatın seyri içerisinde karşılaşacakları problemler düşünüldüğünde Allah’la ilgili otobiyografik anılarını yönlendirme işleviyle kullanmaları ve dini başa çıkma süreçlerine dâhil edilmeleri anlamlı bir durumdur.

4 katılımcının da (K2B, K6B, K11B, K13A) sahip olduğu benliği geçmişle kıyaslayarak değerlendirdiği zamanlarda, Allah’la ilgili anılarına başvurdukları gözlemlenmiştir. Örneğin K2B, bir kadir gecesinde umrede çekindiği fotoğraflara bakarken Allah’a yakın hissettiğini ve özlemle ağlamaya başladığını paylaşarak kendini geçmişle kıyaslamıştır: *“Allah’a yaklaştıktan sonra bir baktım ki ağlama sebeplerim değişti. Ağlama sebeplerim daha küçük şeylerken; artık onları umursamadan ağlama sebepimin Kâbe’yi görememek, özlemek olduğunu düşündüm. Bu şekilde de yazmıştım. Bana hatıra kalmasını istiyorum bir şeylerin. Mesela diyorum ki şu an yazayım ki otuz yaşında, acaba yirmi yaşında neler düşünüyordum, ne yapıyordum bileyim”*.

Ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların, Allah’la ilgili anılarına daha çok sosyal ve yönlendirme işlevleriyle başvurup, benlik işlevini fazla kullanmamaları şaşırtıcı değildir. Genellikle katılımcıların Allah’la yaşadıkları tecrübelerin, hayatlarına yön verdiği gözlemlendiği için; bu anıların daha çok sosyal ortamlarda öğüt verme ya da dini başa çıkma süreçlerinde kendi davranışlarını yönlendirme amaçlı kullanılması günlük hayatta bizlerin de tecrübe ettiği ya da gözlemlendiği bir durumdur.

3. Allah Tasavvuru, Zorluklar ve Dini Başa Çıkma

Ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların karşılaştıkları zorluklar ve bu zorluklarla başa çıkma süreçleri düşünüldüğünde, Allah tasavvurunun etkili bir faktör olacağı varsayılmıştır. Bu bağlamda katılımcılara, Allah'la olan ilişkilerinin karşılaştıkları zorluklardan etkilenip etkilenmediği; Allah'ın zor zamanlarda rahatlatıcı olup olmadığı; karşılaştıkları zorluklarla başa çıkabilmek için yaptıkları dini etkinlikler sorulmuştur. Ayrıca sahip oldukları rahatlatıcı Allah tasavvurunu incelemek amacıyla, Allah'ın rahatlatıcı olduğu ve zor bir yaşantı içeren otobiyografik anılarını paylaşmaları istenmiştir.

a. Zorluk İçeren Yaşam Olayları

Katılımcıların paylaşmış oldukları zor yaşantılar, içerik olarak incelendiğinde; *ebeveyn kaybı, arkadaş ilişkilerindeki problemler, ailevi problemler, maddi problemler, sağlık problemleri, gündelik problemler* olarak 6 alt temada toplanmıştır. Ayrıca bu temaların, ilgili alanyazında *zor yaşantı* olarak tanımlanan başlıklarla da örtüştüğü gözlemlenmiştir (Temiz, 2014; Eryücel, 2013). Ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların, hayatın seyri içerisinde karşılaştıkları zorluklar düşünüldüğünde, beklentilerin doğrultusunda en çok paylaşılan alt tema *ebeveyn kaybı* olmuştur. *Maddi problemler* de ebeveyn kaybı ile ilişkilendirilen ikinci alt tema olmuştur. Üniversite öğrencisi olan katılımcıların, içinde buldukları gelişim dönemi değerlendirildiğinde, *arkadaş ilişkilerindeki problemler, ailevi problemler* ve yeni bir şehre alışmanın getirdiği *gündelik problemlerin* öne çıkması ise anlaşılır bir durum olmuştur.

b. Rahatlatıcı Allah Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Etkinlikleri

Ele alınan zorluk zamanlarında, ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların Allah'la olan ilişkileri değerlendirildiğinde; 16 katılımcı (K1B, K2B, K3B, K4B, K6B, K7B, K10B, K11B, K12B, K8A, K13A, K14A, K15A, K17A, K18A, K19A) zor zamanlarında Allah'a daha fazla yöneldiğini, Allah'a daha yakın olma ihtiyacı hissettiğini, yardımını Allah'tan bekledikleri için ilişkilerini kuvvetlendirmeye çalıştıklarını belirtmişlerdir. 3 katılımcı (K5B, K9B, K16B) zorluk zamanlarında ilk olarak daha tepkisel bir duruş sergiledikleri için Allah'la ilişkilerinin olumsuz etkilendiğini; ancak daha sonra farkındalığın artmasıyla beraber tekrar Allah'a yöneldiklerini paylaşmışlardır. 1 katılımcı (K20A) ise annesinin vefatıyla beraber önce Allah'la olan ilişkisinin kuvvetlendiğini; ancak daha sonra Allah'tan uzaklaştığını, belli bir soğuma sürecine girdiğini anlatmıştır.

Katılımcıların yaşadıkları zorlukları anlamlandırma süreçlerine göre Allah'la olan ilişkileri değişiklik göstermiş olsa da; tüm katılımcıların zor

zamanlarında Allah'ı "rahatlatıcı" bulması kayda değerdir. Özellikle *Allah'ın biliyor olması* (K1B, K11B), *Allah'ın öyle uygun görmüş olması* (K2B, K17B, K15A), *Allah'ın sevdiğini yanına alması* (K2B, K11B, K17A), *Allah'ın ahirette kavuşturacak olması* (K2B, K17A), *Allah'ın tüm zorlukları çözebilecek olması* (K4B, K7B, K9B, K16B), *Allah'ın himayesine alması* (K3B, K6B, K12B, K8A, K13A), *asıl yardımcının Allah olması* (K14A, K20A) *tek şifa verenin Allah olması* (K10B) gibi gerekçeler katılımcılar için rahatlama sebebi olmuştur. Örneğin ebeveyn kaybı yaşamış olan K2B ve K19A, yaşadıkları bu süreçte "*Bizi kavuşturacak olan Allah*" düşüncesiyle rahatladıklarını paylaşmışlardır.

Katılımcıların paylaşımları değerlendirildiğinde, zor zamanlarda rahatlatıcı bir Allah tasavvurunun ve Allah'a yönelmek için yapılan dini etkinliklerin başa çıkma süreçlerine dâhil olduğu dikkat çekmiştir. Ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların dini başa çıkma süreçlerinde, "kendisine sığınılan", "ahirette ebeveyni ile kendisini kavuşturacak olan" ve "hükmüne teslim olunan" Allah tasavvurlarının rahatlatıcı bir rol oynaması, ilgili literatürdeki farklı çalışmalarla da desteklenmiştir. Örneğin Sami (2019: 147), sevdiği bir yakınını kaybeden bireylerde, kader ve ahiret düşüncesinin, yas sürecini kolaylaştırıcı bir faktör olarak dini başa çıkma sürecine dâhil olduğunu ortaya koymuştur. Göcen (2017: 236) de ebeveynlerinden mahrum olan çocukların *şükür günlükleri* üzerinden, şükretmenin hayat memnuniyetini ve Allah'la kurulan yakın ilişkiyi desteklediğini; ayrıca "zor zamanlarda kişiye güç veren bir kaynak" olduğunu vurgulamıştır. Işık (2013:180) ise, bir dini başa çıkma etkinliği olarak *dua ve ibadetler* temasıyla ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların, yas sürecindeki olumsuz duygularla baş edebilmek için yardımı Allah'tan bekleyerek yine Allah'a yöneldiklerini kaydetmiştir.

Rahatlatıcı Allah tasavvuruyla ilişkili olarak, ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların, yaşadıkları zorluklarla başa çıkabilmek için yaptıkları dini etkinlikler sorulmuş; tüm katılımcıların başa çıkma süreçlerinde dini etkinliklere başvurduğu kaydedilmiştir. Dini etkinlikler, *dua etmek, namaz kılmak, Kur'an okumak/dinlemek, Peygamberin hayatını örnek almak, sadaka vermek, tesbih çekmek ve diğerleri* olmak üzere 7 alt temada toplanmıştır.

c. Zorluk İçeren Otobiyografik Anıların İşlevleri

Katılımcılara, içeriği zor bir yaşantı olan otobiyografik anılarını hangi zamanlarda hatırladıkları ve başkalarıyla paylaşıp paylaşmadıkları sorularak, bu anıların hayatlarında ne gibi işlevler gördüğü otobiyografik belleğin benlik, yönlendirme ve sosyal işlevleri üzerinden incelenmiştir. Hedefe yönelik belirli bir anı paylaşmayı zorluk yaşadığı genel durumları

anlatan 2 katılımcı (K3B, K18A) hariç, diğer tüm katılımcılar zorluk içeren otobiyografik anılarını paylaşırken; sadece 10 katılımcının (K1B, K4B, K5B, K6B, K7B, K9B, K13A, K14A, K15A, K17A) paylaştığı anıları işlev yönünden değerlendirdiği dikkat çekmiştir. Bireylerin, hedefe yönelik detaylı bir anı değil de genel anılar paylaşması otobiyografik bellek çalışmalarında sıklıkla karşılaşılmaktadır (Öner, 2016). Bu bağlamda “aşırı genel anıların, olumsuz deneyimlere karşı geliştirilen genel bir eğilim olduğunu” (Kaynar & Er, 2015: 12), ebeveyn kaybı yaşamış katılımcılar için de söylemek mümkündür.

5 katılımcı (K1B, K6B, K7B, K14A, K15A) zorluk içeren otobiyografik anılarını, *yönlendirme* işlevi dahilinde bugünkü veya gelecek davranışlarına bir model oluşturmak; başarılı bir problem çözme süreci ve adaptasyon sağlamak; güdülemek amaçlarıyla (Bluck, v.dğr., 2005:93) kullanmıştır. Örneğin K15A, zor yaşantılarını Allah’a yaklaşma sebepleri olarak anlamlandırdığı için, zorluk içeren otobiyografik anılarını zor zamanlarda kendini güdülemek için kullandığını bildirmiştir. K7B ise, maddi zorluk yaşadığı zamanlar Allah’ın bir şekilde ona yardım göndereceğini düşünerek rahatladığını ve davranışlarını ona göre şekillendirdiğini paylaşmıştır: “*Bir gün kitap alacağım, paraya ihtiyacım var. Tam 175 lira tutuyor. Bakıyorum anlam veremediğim bir şekilde bir yerden 175 lira geliyor ve bir türlü bitmiyor. Eskiden olsa almazdım, gurur yapardım ama sonra diyorum bu kişiler bir vesile, bunu bana gönderen Allah, kimseye ihtiyacım yok*”.

5 katılımcının zorluk içeren otobiyografik anılarını, yakın çevreleriyle paylaşarak *sosyal* işlevlerle kullandığı kaydedilmiştir. 3 katılımcı (K1B, K6B, K13A) sahip olduğu ilişkiyi kuvvetlendirmek amacıyla anılarını paylaştığını; diğer 2 katılımcı ise yakın çevrelerine öğüt vermek (K4B) ve bilgilenmek (K17) amacıyla paylaştıklarını bildirmişlerdir. Örneğin K4B de siyasi görüşleri farklı olan bir arkadaşıyla ciddi bir tartışma yaşadıktan sonra bağlarını koparmışlar; daha sonra ihtimal dahi vermediği bir şekilde arkadaşıyla tekrar yakınlaşmalarını Allah’ın güç ve kudretine atfederek, yakın çevresine “*Hiçbir şey olmaz değil, oluyormuş. Allah nelere kadir*” mesajını vermek için paylaştığını anlatmıştır.

2 katılımcının, zorluk içeren otobiyografik anılarını, geçmişten bugüne sahip oldukları benliği değerlendirirken otobiyografik belleğin *benlik* işleviyle hatırladığı kaydedilmiştir. Örneğin, K1B, bir arkadaşıyla yaşadığı yanlış anlaşılma sonucu “ırkçı” olarak itham edildiğinde, bu duruma çok üzülmüş ve ırkçı biri olup olmadığını sorgularken bu anısını başkalarına anlatarak iyi biri olduğunu teyit etmeye çalışmıştır: “*Ben bu olayı anlatıyorum ya, hani ‘sen öyle birisi değilsin’ dediklerinde için rahatlıyor bu*

sefer. Hani insanlar benim hakkımda kötü şeyler düşünsün istemiyorum. Allah içimi biliyor". Ebeveyn kaybı süreciyle yakından ilişkili olarak K5B de zor bir yaşantı olan babasının vefatına, ilk önce 'neden' sorusuyla isyan ettiğini, şimdi ise bunun bir imtihan olup Allah'ın merhametine teslim olduğunu paylaşılarak kendindeki değişimi paylaşmıştır.

Ebeveyn kaybı yaşamış katılımcıların diğer bölümlerle benzer şekilde, zorluk içeren otobiyografik anılarına daha çok sosyal ve yönlendirme işlevleriyle başvurup, anılarını benlik işleviyle daha az kullandıkları gözlemlenmiştir. Zorluk içeren otobiyografik anılar ve zorluk zamanlarında Allah'ın nasıl rahatlatıcı olduğu değerlendirildiğinde, katılımcıların bu anılarını daha çok yakın çevrelerine öğüt verme ya da dini başa çıkma süreçlerinde kendi davranışlarını yönlendirme amaçlı kullanmaları anlaşılır bir durumdur.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışma, otobiyografik bellek ve Allah tasavvuru konularını ebeveyn kaybı yaşamış Müslüman üniversite öğrencileri üzerinden ele alarak, bireylerin Allah'la ilgili otobiyografik anıları üzerinden nasıl bir Allah tasavvuruna sahip olduklarını; yaşadıkları zorluklarda sahip oldukları Allah tasavvurunu dini başa çıkma etkinliklerinde kullanılıp kullanmadıklarını ve Allah'la ilgili anılarını hatırlama nedenlerini otobiyografik belleğin işlevleri yönünden incelemeyi hedeflemiştir.

Sonuç olarak ise, ebeveyn kaybı yaşamış Müslüman kız üniversite öğrencilerinin hayat hikâyelerinde Allah tasavvurunun derin izleri olduğunu ortaya konmuştur. Yakın, koruyan-gözeten, rahatlatıcı Allah tasavvurunun ebeveyn kaybı yaşamış üniversite öğrencileri için bir sığınma ve yardım merci olduğu kaydedilmiştir. Katılımcıların, cezalandırıcı bir Allah tasavvuruna sahip olmadığı ve ebeveyn kaybını olası bir ceza olarak değerlendirmedikleri gözlemlenmiştir. Buna karşın; erken yetişkinlik dönemindeki bireylerin sahip oldukları Allah tasavvurunun, sağlam bir zeminde destekleyici olarak gelişimine devam etmesinin ve bu süreçteki sağlıklı yönlendirmelerin önemli bir ihtiyaç olduğu tespit edilmiştir.

Ebeveyn kaybı yaşamış üniversite öğrencileri ile düzenlenen bu çalışmada, ayrıca katılımcıların kaybettikleri ebeveynin bazı alanlarda farklılık oluşturduğu gözlemlenmiştir. Genel olarak anne kaybı, duygusal yükü daha fazla olan ve Allah'la kurulan ilişkide yakınlığı artıran bir unsur olarak dikkat çekerken; baba kaybının ailedeki geçim kaynağı değişimiyle daha fazla maddi problemlere sebep olduğu, hayata tutunmak ve iyi yerlere gelmek bağlamında katılımcıların eğitim ve meslek hayatını daha fazla

etkilediği kaydedilmiştir.

Araştırmanın sınırlılıkları olarak da belirtmek gerekir ki, bu çalışmanın bulguları genelleme iddiası taşımaksızın, görüşme yapılan 20 katılımcının hayat hikâyesi ile sınırlıdır. Cinsiyet faktörünün Allah tasavvuru ve otobiyografik bellek çalışmalarındaki yanlı etkisi ve erişim kolaylığı gerekçeleriyle bu çalışmaya sadece üniversitede eğitim gören kız öğrenciler dâhil edilmiştir. Ayrıca anne kaybı yaşayan gönüllü katılımcı bulmanın zorluğu ile anne ya da baba kaybının bireylerin sahip olduğu Allah tasavvuruna farklı etkilerinin olup olmadığı açık bir şekilde tespit edilememiştir. Gelecek çalışmalarda nicel ya da karma araştırma yöntemleri kullanılarak ya da daha büyük bir örneklem üzerinden anne ve baba kaybının bireylerin sahip olduğu Allah tasavvurunu nasıl etkilediği kıyaslanabilir.

Kur'an'da ebeveyn kaybı yaşamış bireylerle ilgili yirmiden fazla ayetin olması, Hz. Peygamberin bu bireyleri koruma ve şefkat gösterme ile ilgili hadisleri İslam'da ebeveyn kaybı yaşamış bireylerin ayrıcalıklı bir konumda olduğunun göstergesidir. Zira Hz. Peygamberin şu sözü buna bir örnektir: "Ben ve kendisine veya başkasına ait yetime bakan görüp gözetin, şu iki parmağım gibi (orta parmağı ile başparmağını yan yana getirdi), cennette yan yana olacağız" (Müslim, Zühd, 1842). Bu sebeple anne babalarının haklarından feragat etmeleriyle artık toplumun sorumluluğunu aldığı ebeveyn kaybı yaşamış gençlerin güzel yetişmelerini sağlamak, onların haklarını korumak ve maddi manevi destek vermek hem dini bir vecibe olarak hem insani, vicdani ve ahlaki bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.



KAYNAKÇA

- ALÇELİK, Z. (2013). *Yaşlılık Döneminde Tanrı Tasavvuru ve Benlik Saygısı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- ALEA, N., BLUCK, S. & ALI, S. (2015). Function in Context: Why American And Trinidadian Young And Older Adults Remember The Personal Past. *Memory*, 23 (1), 55-68. DOI: 10.1080/09658211.2014.929704
- ARKONAÇ, S. (2005). *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi*, Alfa Yayınları: İstanbul.
- AYTEN, A. (2010). *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- AYTEN, A. & ANIK, E. (2014). LGBT Bireylerde Dini İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dini ve Manevi Başa Çıkma Süreci. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14(2), 7-31.

- AYTEN, A. (2017). *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- BEDİR, F. N. (2017). Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgesinin Analizi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(32), 717-740.
- BEIKE, R. D., COLE, E. H. & MERRICK, R. C. (2017). Sharing Specific 'We' Autobiographical Memories In Close Relationship: The Role Of Contact Frequency. *Memory*, 26(10), 1425-1434.
- BLUCK, S. (2003). Autobiographical Memory: Exploring Its Functions In Everyday Life. *Memory*, 11(2), 113-123.
- BLUCK, S., ALEA, N., HABERMAS, T. & RUBIN, C. D. (2005). A Tale of Three Functions: The Self-Reported Uses of Autobiographical Memory. *Social Cognition*, 23(1), 91-117.
- BOYACIOĞLU & ŞENGÜL, İ. (2006). *Bağlanma Kaygısı, Kaçınma, Geçmiş Kabul Etme ve Otobiyografik Bellek Arasındaki İlişkiler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi SBE.
- BOYACIOĞLU, İ. & SÜMER, N. (2011). Bağlanma Boyutları, Otobiyografik Bellek ve Geçmiş Kabul Etme. *Türk Psikoloji Dergisi*, 26(67), 105-118.
- CHARMAZ, K. (2006). *Constructing Grounded Theory: A practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: SAGE Publications.
- CİRİT, F. (2018). *Madde Bağımlısı Olan Ergenlerin Ebeveynlerinin Dini Başa Çıkma Süreçlerinin İncelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- CONNERTON, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* (Çev: A. Şenel) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CONWAY, A., PLEYDELL, M. & PEARCE, W. C. (2000). The Construction Of Autobiographical Memories in The Self-Memory System. *Psychological Review*, 107(2), 261-288.
- ÇAĞLA, C. (2007). Bellek Üstüne Düşünmek. *Cogito*, 50, 217-233.
- ÇAVUŞOĞLU, M. (2014). *Otobiyografik Bellek ve Kültürleşme Arasındaki İlişki: Çocukluk Döneminde Göç Eden Yetişkinlerin Benlik Yapıları ve Çocukluk Anıları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE.
- DAVIS, B. E., MORIARTY, L. G. & MAUCH, C. J. (2013). God Images and God Concepts: Definitions, Developments and Dynamics. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(1), 51-60.
-

- DEMİRCİ, Ş. (2009). *Yetiştirme Yurdu Ergenlerinde Allah Tasavvuru*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE.
- DEVELİOĞLU, F. (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi
- DRAAISMA, D. (2007). *Bellek Metaforları Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi Çev*: G. Koca, İstanbul: Metis Yayınları.
- DÜZGÜNER, S. (2015). Değişen Dünyada Gençlik ve Değerler. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 105-126, <http://genclikarastirmalari.gsb.gov.tr>, 20.10.2019
- ECE, B. (2014). *Autobiographical Memory Processes Rely On Scripts: How Do Scripts Develop and Affect Autobiographical Retrieval?*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Koç Üniversitesi SBE.
- EKŞİ, H. (2001). *Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE.
- EPPLER, C. (2008). Exploring Themes of Resiliency in Children after The Death of A Parent. *Professional School Counseling*, 11(3), 189-196.
- ER, N. & UÇAR, F. (2004). Yoğun Duygu Yüklü Yaşam Olaylarında Kişisel Anı Aktarımları ve Referans Noktaları Aracılığıyla Otobiyografik Bellek Örüntülerinin İncelenmesi. *Türk Psikoloji Dergisi*, 19(53), 1-18.
- ERDOĞRUCA KORKMAZ, N. (2012). *Bağlanma, İnsan-Allah İlişkisi ve Psikolojik İyi Olma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- ERYÜCEL, S. (2013). *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- FIVUSH, R. (2011). The Development of Autobiographical Memory. *Annual Review of Psychology*, 62, 559-582.
- GALL, T. L. (2004). Relationship With God And The Quality Of Life Of Prostate Cancer Survivors. *Quality of Life Research*, 13, 1357-1368.
- GILBOA, A. (2004). Autobiographical And Episodic Memory—One And The Same? Evidence From Prefrontal Activation In Neuroimaging Studies. *Neuropsychologia*, 42, 1336-1349.
- GOLDEN, A. M., DALGLEISH, T. & MACKINTOSH, B. (2007). Levels Of Specificity Of Autobiographical Memories And Of Biographical

- Memories Of The Deceased In Bereaved Individuals With And Without Complicated Grief, *Journal of Abnormal Psychology*, 116(4), 786-795.
- GÖCEN, G. (2015). Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dini Başa Çıkma Süreçleri ve Dini Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 165-217.
- GÖCEN, G. (2017). Yetim Çocuklarda Şükür, Maneviyat ve Mutluluk, ed. Hayati Hökeleklİ, *Din, Değerler ve Sağlık* içinde (233-263). İstanbul: DEM Yayınları.
- GRYSMAN, A. (2018). Gender And Gender Typicality In Autobiographical Memory: A Replication And Extension. *Memory*, 26(2), 238-250.
- GÜLER, Ö. (2007). *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- GÜZEL, M. A. (2007). *Encoding Processes Related to Specific and Overgeneral Recall of The Autobiographical Memories in Non-Clinical Depression*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi SBE.
- HAYTA, A. (2017). *Allah'a Bağlanmak*. İstanbul: Onto Yayıncılık.
- HOMAN, J. K. & BOYATZIS, J. C. (2010). The Protective Role of Attachment to God Against Eating Disorder Risk Factors: Concurrent and Prospective Evidence. *Eating Disorders*, 18, 239-258.
- HOWE, L. M., COURAGE, L. M. & EDISON, C. S. (2003). When Autobiographical Memory Begins. *Developmental Review*, 23 (4), 471-494.
- HÖKELEKLİ, H. (2015). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları.
- İŐIK, Z. (2013). *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- KAMİLOğLU, R. G. (2016). *Autobiographical Memory Sharing as a Resource of Empathy: Emotions of Guilt and Shame*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Koç Üniversitesi SBE.
- KANE, D., CHESTON, E. S. & GREER, J. (1993). Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Underresearched Area. *Journal of Psychology and Theology*, 21(3), 228-237.
- KARTOPU, S. (2014). Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi, International Periodical For The Languages. *Literature and History of Turkish*, 9(2), 887-903.
-

- KAYNAR, G., ER, N. (2015). Otobiyografik Bellekte Aşırı Genelleme: Çocukluk Örselenme Yaşantılarının Otobiyografik Bellek Açısından İncelenmesi. *Türk Psikoloji Dergisi*, 30(76), 1-14.
- KIRKPATRICK, A. L. (1998). God As A Substitute Attachment Figure: A Longitudinal Study of Adult Attachment Style and Religious Change in College Students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24 (9), 961-973.
- KISA, C. (2015). Filozofların, Teologların ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru. *Turkish Studies*, 10(10), 639-654.
- KULA, N. (2002). Deprem ve Dini Başa Çıkma. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 234-255.
- KULA, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları.
- KUŞAT, A. (2006). *Ergenlerde Allah Tasavvuru*. Ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik, Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde (113-155). Adana: Karahan Yayınları.
- MAGUIRE, A. E. & FRITH, D. C. (2003). Aging Affects The Engagement Of The Hippocampus During Autobiographical Memory Retrieval. *Brain*, 126, 1511-1523.
- MAIER, E. H. & LACHMAN, E. M. (2000). Consequences of Early Parental Loss and Separation for Health and Well-Being in Midlife. *International Journal of Behavioral Development*, 24 (2), 183-189.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2011). *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- MULUKOM, V. (2017). Remembering Religious Rituals: Autobiographical Memories Of High-Arousal Religious Rituals Considered From A Narrative Processing Perspective. *Religion, Brain, Behavior*, 7(3), 191-205.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbü'rî (2008). *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Polen Yayınları.
- NELSON, M. H., CHEEK, H. N. & AU, P. (1985). Gender Differences in the Images of God. *Journal for The Scientific Study of Religion*, 24, 396-402.
- NELSON, K. & FIVUSH, R. (2004). The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory. *Psychological Review*, 111 (2), 486-511.
- ÖNER, S. (2016). *Why Do We Remember Our Past? Autobiographical Memory*
-

Functions in Different Contexts. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Koç Üniversitesi SBE.

ÖZAKPINAR, Y. (2009). *Hafıza*, Ankara: Ötüken Yayınları.

ÖZTOP, P. (2012). *Traumatic Memories of Parental Loss: The Role of Participant Age, Age of Memory, Expectancy, Consequentiality and Changes in Life*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Koç Üniversitesi SBE.

PALARICO-GONZALEZ, A., WATSON, A. L. & BERNTSEN, D. (2018). Autobiographical memory functions and posttraumatic stress symptoms across adulthood. *Memory*, 26 (7), 985-992.

PASQUALE, L. F. (2010). An Assessment of The Role of Early Parental Loss in The Adoption of Atheism or Irreligion. *Archive for The Psychology of Religion*, 32, 375-396.

POLL, B. J. & SMITH, B. T. (2003). The Spiritual Self: Toward A Conceptualization of Spiritual Identity Development. *Journal of Psychology and Theology*, 31/ 2 129-142.

RASMUSSEN, S. A. & HABERMAS, T. (2011). Factor Structure of Overall Autobiographical Memory Usage: The Directive, Self and Social Functions Revisited". *Memory*, 19(6), 597-605.

RIZZUTO, A. M. (1979). *The Birth of The Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago: University of Chicago Press.

RUBIN, C. D. & SCHULKIND, D. M. (1997). The distribution of autobiographical memories across the lifespan. *Memory & Cognition*, 25 (6), 859-866.

RUBIN, C. D. (2005). A Basic-Systems Approach to Autobiographical Memory. *Current Directions in Psychological Science*, 2 (14), 79-83.

SAMİ, S. (2019). *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan ve Olmayan Bireylerin Ölüme, Yasa ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması (Nitel Bir Çalışma)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.

SAYAR, F. (2013). Gençlerin ve Yaşlıların Otobiyografik Bellek Özellikleri Açısından Karşılaştırılması: Betimsel Bir Çalışma. *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, 33 (1), 1-16.

SCHREIBER, A. J. & EDWARD, J. (2015). Image of God, Religion, Spirituality and Life Changes in Breast Cancer Survivors: A Qualitative Approach. *Journal of Religion and Health*, 54 (2), 612-622.

SEIDMAN, I. (2006). *Interviewing as Qualitative Research*. New York:

Teachers College Press.

- SEVİNÇ, K. (2017). *İnançsızlık Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- STROOPE, S., DRAPER, S. & WHITEHEAD, L. A. (2013). Images of A Loving God and Sense of Meaning In Life. *Social Indicators Research*, 111(1), 25-44.
- SUBAŞI, H. (2012). Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12 (3), 175-198., <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/52238>, 20.10.2019
- TALUK, A. (2014). *İmam Hatip Öğrencilerinde Allah Tasavvuru: İğdır Örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İğdır: İğdır Üniversitesi SBE.
- TANİ, F., PETERSON, C. & SMORTI, A. (2016). The Words of Violence: Autobiographical Narratives of Abused Women. *Journal of Family Violence*, 31, 885-896.
- TEKCAN, İ. A., ECE, B., GÜLGÖZ, S. & ER, N. (2003). Autobiographical and Event Memory for 9/11: Changes Across One Year. *Applied Cognitive Psychology*, 17, 1057-1066.
- TEMİZ, Y. E. (2014). *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE.
- TOSUN, A. (2006). Depresif Belirti Düzeyi Yüksek Kişilerde Otobiyografik Anıların Bilince İstemsiz Gelişleri ve Depresif İçerikleri. *Türk Psikoloji Dergisi*, 21 (58), 21-33.
- TULVING, E. (1972). Episodic and Semantic Memory, in Ed. Tulving, E., Donaldson, W., *Organization of Memory*, New York, Academic Press.
- TULVING, E. (1985a). How Many Memory Systems Are There?. *American Psychologist*, 40, 385-398.
- TULVING, E. (1985b). Memory and Consciousness, *Canadian Psychology*, 25, 1-12.
- UÇAR, F. (2007) *Depresyon ve Alzheimer Tanılı Gruplar ile Normal Örnekleme Kişisel ve Toplumsal Olaylara İlişkin Otobiyografik Bellek Özelliklerinin Değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- ULUĞ, Ö. Ş. (2008). *Üniversite Öğrencilerinde Depresyon Düzeyine Ebeveyn Kaybının ve Anne-Baba Ayrılığının Etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek

Lisans Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi SBE.

WATERS, T. E. A. (2014), Relations Between The Functions Of Autobiographical Memory And Psychological Wellbeing. *Memory*, 22 (3), 265-275.

WHEELER, A. M., STUSS, T. D. & TULVING, E. (1997). Toward A Theory of Episodic Memory: The Frontal Lobes and Autonoetic Consciousness. *Psychological Bulletin*, 121 (3), 331-354.

WILLIAMS, J. G. M. & BROADBENT, K., (1986). Autobiographical Memory in Suicide Attempters. *Journal of Abnormal Psychology*, 95 (2), 144-149.

WOLF, T. & ZIMPRICH, D. (2016). How Can Individual Differences in Autobiographical Memory Distributions Of Older Adults Be Explained?. *Memory*, 24 (9), 1287-1299.

WULFF, M. D. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, USA: John Wiley and Sons.

YAPICI, A. (2004). Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği. *Değerler Eğitim Dergisi*, 2, 169-206.

YILDIRIM, A. & ŞİMŞEK, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık,

YILDIZ, M. (2013). Çocukların Tanrı İmgesinin Farklı Değerkenler Açısından İncelenmesi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/13 45-63.

YILMAZ, E. (2005). *Phenomenology of Autobiographical Memory in Blind and Sighted Individuals*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi SBE.



THE RELATIONSHIP BETWEEN AUTOBIOGRAPHICAL MEMORY THE GOD IMAGE AND RELIGIOUS COPING IN INDIVIDUALS WHO LOST A PARENT*

© Gülüşan GÖCEN^a

© Merve GENÇ^b

Extended Abstract

From past to present, humankind's search for God or ascribing divinity to various beings becomes one of the fundamental realities which shapes the individual and social lives. People have had a faith in a deity one way or the other from the most primitive ones to the Absolute One, and social systems have become prominent as the product of this faith. Islam which offers a way of life for all beings places the term Allah to the root of its life system. In this system, people who are disposed to establish relationships cultivate their own meaning and self-worth through their relationship with Allah. Therefore, the relationship between humankind and Allah have a prior significance for people who define themselves as Muslims.

The term Allah identified by the revelation is reconceived on the individual ground by humans who have the ability of symbolic thinking. Humans bear the term Allah in accordance with their own experiences to their world of emotion, memory and image. Even though autobiographical memory may present a rich area to study the God image which is defined as "memory traces of individuals' primary experiences with the God" in Psychology of Religion (Mehmedoğlu, 2011: 30), it has not been studied in the related fields. Also, as a reflexion of positivist paradigm, it has been observed that the term autobiographical memory is generally researched on the cognitive or behavioral ground, and isn't related with the topics like religion or God.

* This work has been derived from the author's master thesis entitled "Analysis of the god image through autobiographical memories of college students who lost a parent."

^a Assoc. Prof., İstanbul University, gulusan.gocen@istanbul.edu.tr

^b M.A. Student, İstanbul University, merveaydogms@gmail.com

Thus, in this research it is aimed at studying what kind of God image people have through their autobiographical memories.

Many studies have highlighted the influences of early childhood experiences and parents on the formation and development of God image (Hayta, 2017; Yıldız, 2013; Subaşı, 2012), because children form a specific image by starting with their own parents. As the studies approaching the term God image within the scope of Attachment Theory have demonstrated that the relationship with God is affected by how people attach their parents (Hayta, 2017; Homan, Boyatis, 2010; Kirkpatrick, 1998). Because protective and reliable parents provide a basis for the healthy relationship with the God, it has been wondered how people having lost their parents form and develop the relationship with the God.

It is thought that losing a parent as a traumatic experience has negatively or positively affected individuals' God image, who try to make sense of the life in their early adulthood; because losing a loved one leads people to think metaphysical issues like death, life, existence, and enables people to experience the God more closely. Also it was predicted people securely attached with their lost parent would establish a similar relationship with the God by imaging the God as protective and reliable, or would develop a conflicting image of the God due to their parental loss. Thus, within this research, it was studied how Muslim college students losing their parent represent the God through their autobiographical memories about the God; whether they use their own God image to cope with difficult life situations; and the reason for recalling the autobiographical memories about the God regarding the functions of autobiographical memory.

Primarily, the terms God image, autobiographical memory and parental loss were clarified with the help of Turkish and foreign literature; then deficiencies and problems of the related fields were revealed. Comparing with quantitative research methods, it was thought that interview technique as a qualitative research method which prioritizes meaning and uniqueness would be more feasible for the topic and goal of this study. Because this technique helps with understanding individuals' feelings, thoughts, behaviours, wills and attitudes regarding the research topics (Yıldırım, Şimşek, 2016: 129-147). Therefore, 12 college students losing their fathers and 8 college students losing their mothers, total of 20 college students were interviewed by using a semi-structured interview form which might be changed by the researcher for the purpose of clarifying and detailing what the participants have narrated. Also participants were specified through

criterion, snowball, maximum variation sampling from purposive sampling methods according to the research topic. Recorded interviews were evaluated by content analysis providing multiple interpretation of similar cases.

As a result, properties of the God like Close, Merciful, Protector, Creator-All Mighty, Rule Maker-Just, Giving Patience became prominent, respectively. Also it was revealed that participants had an comforting God image functioning as a religious coping activity at the hard times Regarding the functions of shared autobiographical memories, it was identified participants mostly recalled the memories about the God with the purpose of directing their behavior or advising other people.

Keywords: Psychology of Religion, The God Image, Autobiographical Memory, Religious Coping, Parental Death.





bilimname XL, 2019/4, 351-373
Geliş Tarihi: 23.07.2019, Kabul Tarihi: 24.11.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.595847>

PRO-SOSYAL DAVRANIŞLARDA DİĞERKÂMLIĞIN (ÖZGECİLİK) TANIMI VE KONUMU

Sevde DÜZGÜNER^a

Öz

İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarını inceleyen psikoloji, insanın pro-sosyal davranışlarını (olumlu sosyal davranış) da çeşitli açılardan araştırmaktadır. En genel haliyle karşılık beklemeden yardım etme davranışı olarak tanımlanan diğerkâmlık (özgecilik) da bu literatürde önemli bir yere sahiptir. Söz konusu literatür incelendiğinde, diğerkâmlık ile yardım davranışı, fedakârlık, îsâr gibi farklı davranış türlerini birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Dahası İngilizce literatürde “altruism” olan kavramın, Türkçe literatüre “diğerkamlık”, “özgecilik”, “elseverlik”, “altürizm” gibi kavramların yanı sıra “fedakarlık” “isar” gibi yakın kavramlar şeklinde çevrildiği tespit edilmiştir. Bu durum da literatürde bir kavram karmaşasına neden olmuştur. Oysa psikolojinin; teori, araştırma ve uygulama alanlarının sağlam temellere oturması için kavramların sınır ve konularının net olarak çizilmesi önemlidir. Bu nedenle makale, pro-sosyal davranışlar özelinde diğerkâmlığın tanımını yapmayı ve konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Makalede, pro-sosyal davranışlar hakkındaki bilgilere değinilerek diğerkâmlığın tanımlarına yer verilmiştir. Diğer pro-sosyal davranışlar arasında diğerkâmlığın yerini belirlemek için birbirine yakın kavramların arasındaki nüanslara dikkat çekilerek diğerkâmlığın kavram haritası çıkarılmıştır. Buna dayanarak diğerkâmlığın net bir tanımı yapılmıştır. Bu noktada pro-sosyal davranışın bir şemsiye kavram olduğu, yardım etme davranışının onun altında yer aldığı, diğerkamlığın da bir tür yardım etme davranışı olduğu, îsârın ise diğerkamlığın daha spesifik hali olduğu ortaya konmuştur. Ardından diğer pro-sosyal davranışların tanımlanmasında dikkat edilmesi gereken kriterler belirlenmiştir. Makale, pro-sosyal davranışları tanımlarken kullanılacak bu kriterleri içeren bir tanım cetveli sunmaktadır. Bu cetvel, pro-sosyal davranış, yardım etme davranışı, işbirliği, sosyal sorumluluk, fedakârlık, özveri, diğerkâmlık ve îsâr kavramlarını içermektedir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Pro-sosyal Davranış (Olumlu Sosyal

^a Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, seveduzguner@hotmail.com

Davranış), Yardım Etme Davranışı, Diğerkâmlık (Özgecilik), İsrâr.



THE DEFINITION AND LOCATION OF ALTRUISM AMONG PRO-SOCIAL BEHAVIORS

Investigating emotions, thoughts, and behaviors of human being, psychology studies pro-social behavior from various perspectives. Since altruism is related to sociality and morality it is discussed mostly in social psychology and psychology of religion. But recently, altruism has attracted attention in general psychology with the development of positive psychology. This has led to be published many studies on altruism in the literature. These studies include different approaches to definition and scope of altruism.

Altruism, generally, defined as helping without expectation of personal benefit, takes an important place in the literature. Altruism is used synonymous with some concepts like helping, self-sacrifice, and *İsrâr* (which is used in Turkish literature with the meaning of helping others even the person himself in need). Yet the determination of borders and locations of concepts is necessary to build psychological theory, research, and practice on firm basis. This paper presents information about pro-social behavior and definitions of altruism. Then it mentions nuances of other pro-social concepts in order to determine the location of altruism. It presents a concept map of altruism and definition chart for pro-social behaviors as well.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Psikoloji alanında yapılan çalışmalar, her geçen gün insanın farklı bir boyutuna ışık tutmaktadır. İnsan fenomenini anlama yönünde değişik bakış açılarıyla ilerleyen psikoloji kısa sürede kendi alt araştırma alanlarını oluşturmuştur. Bunlardan biri olan sosyal psikoloji, insanın duygu düşünce ve davranışlarının diğer insanların varlığından ne şekilde etkilendiğini araştırmaktadır. Dolayısıyla sosyal psikoloji literatürü, insanın diğerlerine karşı saldırgan davranışlarını incelediği kadar onun diğerlerine yönelik olumlu davranışlarını (pro-sosyal davranışı) da konu edinmekte ve böylece diğerkâmlığa (özgeciliğe) yer açmaktadır (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2017).

Psikolojinin bir diğer alt dalı olan din psikolojisi de diğerkâmlığa oldukça büyük bir alan tanımaktadır. Nitekim din psikolojisi, insanın yüce bir güce inanmayı veya inanmamayı tercih etmesinin onun üzerindeki etkilerini inceleyen bilim dalıdır (Köse ve Ayten, 2015; Kayıklık, 2011; Peker, 2003).

Dini inanç, insanların tüm davranışlarını olduğu gibi diğer varlıklarla kurduğu iletişimi de belirleyen en önemli motivasyon kaynaklarından biridir. İnsanın diğer insanlara yardım etmesi, hatta onu kendine öncelemesine yönelik inanç, dini bir arka plana da sahip olabilmektedir. Bu nedenle din psikoloji çalışmalarında da pro-sosyal ve diğerkâm (özgeci) davranışlar sıkça ele alınmaktadır.

Diğer taraftan son yıllarda psikoloji alanında, pozitif psikoloji yaklaşımının güç kazanmasıyla bu davranışlar, sadece sosyal psikoloji ve din psikolojisinde değil genel olarak psikoloji çevrelerinde de daha çok gündeme gelmeye başlamıştır. İnsanın karanlık yönlerinin aksine onun iyiliğe yöneliminin de ele alınması gerektiğini savunan pozitif psikoloji; adalet, cesaret, şükür, affedicilik, yardımseverlik gibi erdemleri konu edinmektedir (Seligman, 2002). Bu erdemlerden biri olan diğerkâmlık da böylece öne çıkmıştır. En genel haliyle karşılık beklemeden yardım etme davranışı olarak tanımlanan diğerkâm (özgeci) davranış, bu gelişmelerin etkisiyle literatürde önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak bu literatür, diğerkâmlık kavramı, tanımı ve kapsamı konusunda oldukça farklı bakış açıları içermektedir. Bu çalışma, diğerkâmlık kavramının tanım ve kapsamını ele alarak pro-sosyal davranışlar arasındaki konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır.

Araştırma, literatür taramasına dayandığı için dokümantasyon yöntemi kullanılmıştır. Makalede, kavramsal netliğe ulaşmak için diğerkâmlık kavramı ve ona yakın olan diğer kavramlara dair tanım önerisi getirilmektedir.

A. Diğerkâmlık Kavramı

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü *diğerkâm* ve *diğerkâmlık* kavramlarının karşılığını *özgeci* ve *özgecilik* şeklinde vermiştir. Aynı sözlüğe göre özgeci, “kişisel yarar gözetmeksizin başkasına yararlı olmaya çalışan (kimse), diğerkâm” şeklinde açıklanırken özgecilik “özgeci olma durumu, diğerkâmlık” ifadesiyle açıklanmıştır (www.tdk.gov.tr). Özgecilik ve diğerkâmlık farklı dillerden olsalar da Türkçede eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Diğerkâmlığın diğer dillerdeki kullanımları şu şekildedir:

Tablo 1. Diğerkâmlığın Diğer Dillerdeki Kullanımları

DİL	Kelime Kökü	Sıfat Hali	İsim Hali
İngilizce	alter (Lat.)	altruist	altruism
Almanca	alter (Lat.)	altruist	altruismus
Fransızca	alter (Lat.)	altruiste	altruisme
Arapça	gayr	gayrî	gayriyye
Farsça	diğer	diğerkâm	diğerkâmlık
Osmanlıca	diğer	diğerkâm	diğerkâmlık
Türkçe	diğer özge el	diğerkâm özgeci(l) elsever	diğerkâmlık özgecilik elseverlik

Tablo 1’de görüldüğü üzere diğerkâmlık kavramı, dillerde genel olarak “diğer” (alter, gayr, özge, el) kavramlarından türetilmiş ve kişinin diğerini öncelemesi halini ifade eden bir ek ile (-ist, -ci, -sever, -kâm) sıfat haline getirilmiştir. Dolayısıyla diğerkâmlık, kişinin kendisi dışındaki kişileri öncelemesine dayanmaktadır.

Diğerkâmlık kavramının terim anlamı farklı disiplinlerde benzer şekillerde ele alınmıştır. Türk Dil Kurumu’nun *Eğitim Terimleri Sözlüğü* kavramı şu şekilde açıklamıştır: “1. Çıkar gözetmeksizin başkalarının iyiliği için özveride bulunmayı bir ilke olarak benimseyen ahlak tutum ve görüşü. 2. Her kişinin asıl yükümlülüğünün, kendisini başkalarına, topluma adamak olduğu düşüncesine dayanan ve A. Comte ile Spencer’in temelini attıkları ahlak görüşü”. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, “başkalarının iyiliğini yaşama ve eyleme ilkesi yapan görüş. Bu terimi felsefeye kazandıran Auguste Comte’dur. Ona göre özgecilik, insanlığın ahlak ve kültür bakımından gelişmesinin koşuludur.” açıklamasını yapmıştır. Benzer şekilde *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, “bencillik ve ben tutkusu yerine sevginin başkalarına yönelmesi durumu” ifadesine yer verirken *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, “başkalarının yararına kişisel çıkarlardan vazgeçmeye, başkalarına bencil olmayan güdülerle yardım etmeğe hazır olma durumu” ifadesini kullanmıştır (www.tdk.gov.tr). Görüldüğü gibi, eğitim, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi alanlar, sözlüklerinde özgeci davranışa yer vermekte ve bencilliğin zıddı olarak kullanmaktadır. Sözlüklerdeki genel tanımlamada ortak noktalar görülse de literatürde kullanılan kavramlar ve terim anlamlarında çeşitli

farklılıklar göze çarpmaktadır. Diğerkâmlık kavramının Türkçe akademik literatürdeki farklı kullanımlarına örnekler şu şekildedir:

Tablo 2. Diğerkâmlık Kavramının Türkçe Literatürde Farklı Kullanım Örnekleri

	Türkçe Kavram	Kullanıldığı Yayın
1	Diğerkâm – diğerkâmlık	"İyilik Halkasına Ait Bir Kavram: Diğerkâmlık ve Eğitimi" (Arslan, 2012)
2	Diğergam – diğergamlık	"Hz. Peygamber' in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem" (Sancaklı, 2006)
3	Özgeci – özgecılık	"Pro-sosyal Davranış Ekseninde Özgecılık Üzerine Teorik Bir Çözümleme" (Karadağ ve Mutaftçılar, 2009)
4	Elsever – elseverlik	"Elseverlik (Altruizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması" (Topses, 2012)

Tablo 2’de diğerkâmlıkla aynı kökten gelen ancak farklı dillerdeki kullanımların Türkçe literatürde kullanıldığına işaret edilmiştir. Ancak literatür daha dikkatli incelendiğinde diğerkâmlık kavramı ile aynı veya yakın anlamda kullanılan başka kavramlar olduğu da görülür. Örneğin, özgeciliğin Türkçe literatürdeki çeşitliliğine değinen Karacaoğlu ve Güney’e (2010: 139) göre diğerkâmlık, “alan yazında genel olarak özgecılık veya yardımlaşma davranışı olarak nitelendirilmiştir. Bu boyutu bazıları özgecılık, kişiler arası yardımlaşma, iş arkadaşlarına yardım, iş arkadaşlarıyla yardımlaşma ve işbirliği olarak isimlendirmiştir. Alan yazında farklı olarak isimlendirilen bu boyut kimi çalışmalarda "yardımseverlik" kimilerinde "diğerlerini düşünme" kimilerinde ise "özverili olmak" şeklinde Türkçeye çevrilmiştir.” Oysa diğerkâmlık, “diğerini düşünme” anlamını taşısa da yardımseverlik ve özveri ile farklı bir olguya işaret etmektedir.

Diğerkâmlıkla sıklıkla eş anlamlı kullanılan bir diğer kavram ise fedakârlıktır (bkz. Hablemitoğlu ve diğ. 2010). Ancak fedakârlık ile diğerkâmlık arasında da ince bir farktan söz edilebilir. Diğerkâmlık, çoğunlukla bir diğerini düşünmeye işaret ederken fedakârlıkta, çevre baskısı vb.nin etkisiyle kişinin kendini feda etmesi söz konusudur. Diğer bir ifadeyle diğerkâmlıkta gönüllük ve kişisel tercih öne çıkarken, fedakârlıkta kişinin içinden gelmesi bile verici davranması söz konusu olabilmektedir (Özdoğan,

2005: 178).

Alanyazın tarandığında yukarıda belirtilen kavramlardan ayrı olarak bir de îsâr kavramı göze çarpmaktadır. İslam ahlakında değerli görüldüğü için bu kavram daha çok din bilimleri alanındaki çalışmalarda tercih edilmiştir. Diğerkâmlık ile îsâr eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte (Sancaklı, 2006) terim anlamı açısından ikisi arasında ince bir ayırım bulunmaktadır. Sözlükte “bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme” anlamına gelen îsâr, “bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içerisinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması” (Çağrı, 2000: 490) şeklinde tanımlanmıştır. Diğer taraftan bir davranışın diğerkâm olarak nitelendirilebilmesi için yardım olarak verdiği şeye kendisinin fiilen ihtiyacının olmasının şart olmadığı not olarak düşülürse (Çağrı, 2000: 490; Durmuş, 2003: 19) îsârın diğerkâmlığın bir alt boyutu, ahlaki açıdan da bir üst noktası olduğunu söylemek mümkündür.

Şu halde literatürdeki çalışmalara bakılarak diğerkâmlığın, özgecilik, elseverlik gibi benzer kök ve anlamlardan gelen kavramların yanı sıra fedakârlık, özveri ve îsâr gibi değişik kavramlarla da eş anlamlı kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu noktada diğerkâmlık tanımlarına değinmek ardından da yakın anlamda kullanılan diğer kavramlar arasındaki konumunu netleştirmek önem kazanmaktadır.

B. Diğerkâmlık Tanımları ve Kavram Haritası

Literatürde diğerkâmlık ile yakın anlamda kullanılan başka kavramlara değindikten sonra diğerkâmlığın tanımlarına değinmek gerekmektedir. Tablo 1’de görüldüğü üzere *altruism* kelimesi, Latince bir kök olan ve “diğer” anlamına gelen *alter* kelimesinden türemiştir. 1830’larda bu kelimeyi, diğerlerini umursamak, kaale almak (care others) anlamında genel bir terim olarak kullanan isim Auguste Comte olmuştur (Green, 2005: xi; Karadağ ve Mutaçlılar, 2009: 43). Bu anlamıyla diğerkâmlık sosyoloji alanı içerisinde ortaya çıkmış olsa da bugün akademik alanda diğerkâmlık, disiplinleri aşan bir yapıya sahiptir. Çünkü o, evrimsel biyoloji, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, felsefe ve din gibi alanlarda kullanılmaktadır. Bu disiplinlerin hiçbirisi, insanın diğerlerinin faydasına olacak davranışlar sergilediğini inkâr etmez. Ancak birbirinden farklı teorik yönelimleri nedeniyle bu disiplinler, söz konusu davranışı ve onun motivasyonlarını açıklama noktasında net bir şekilde birbirlerinden ayrılır (Green, 2005: xi). Sosyal psikoloji, kişilik psikolojisi, gelişim psikolojisi ve ahlak psikolojisi gibi psikolojinin değişik alanları da diğerkâmlığı ele almış ve konu ile ilgili pek

çok tanım geliştirmiştir. Bazı temel uyuşma noktaları olmakla birlikte literatürde diğerkâmlıkla ilgili olarak ele alınan bakış açıları ve süreçler birbirinden farklılık göstermektedir (Dovidio, Piliavin, Schroeder, ve Penner, 2006; Mikulincer ve Shaver, 2010. Nakl. Saroglou, 2013: 439). Farklı bakış açıları ve farklı disiplinlerde ele alınan diğerkâmlığın tanımları da doğal olarak çeşitlilik arz etmektedir (Piliavin ve Charng, 1990: 29; Karadağ ve Mutağçılar, 2009: 42). Bu tanımlardan birkaçı aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 3. Diğerkâmlık Tanımları

“Harici ödül beklentisi olmaksızın başkası yararına yapılan gönüllü davranış” (Bar-Tal, 1976:4).
“Nihai hedefi değerinin iyiliğini artırma olan motivasyon” (Batson, 1991: 6).
“Yardım etmek veya paylaşmak gibi bilinçli olarak kendi çıkarını gözetmeksizin diğerlerinin iyiliğini artıran davranış” (Hoffman, 1978: 326).
“Diğer insanların yararı için yapılan ve yapan kişiye bedeli olan davranış” (Wilson, 1975: 578).
“Dış ödüller beklemezsiniz, bir değerine yarar sağlamak amacıyla yapılan davranışlar” (Maculay ve Berkowitz, 1970: 3. Nakl. Akbaba, 1994: 17).
“Herhangi bir biçimde ödüllendirme beklentisi (belki iyi bir şey yapmış olmanın verdiği duygu dışında) olmaksızın bir başkasına yardım etme” (Freedman ve diğ., 2003: 312).
“Bir değerinin faydasını amaçlayan davranış” (Snyder ve Lopez, 2007: 266).
“Özgeci davranış, belki insanlara iyilik yapmış olmanın verdiği doyum dışında, hiçbir karşılık yada ödül beklentisi olmaksızın bir başkasına yardım etmek için gönüllü olmaya verilen addır” (Schroeder ve diğ., 1995. Nakl. Taylor ve diğ., 2007: 379).

Değinen tanım çeşitliliği, diğerkâmlık tanımlarındaki ortak ve farklı noktaları görmeye imkan vermektedir. Tanımların ortak odağı için en genel haliyle şunlar söylenebilir: Diğerkâmlık, bu davranış sonucunda fayda görececek kişi için, davranışı gerçekleştiren kişinin kendisini düşünmeden hareket etmesine dayanmaktadır. Diğer bir deyişle özgecilik, yardım etme davranışının kişisel bir ödül veya çıkar beklentisi olmadan yapılmasıdır (Karadağ ve Mutağçılar, 2009: 43).

Diğerkâmlık tanımlarındaki farklılıklar ise, iki faktör üzerine yapılan görelî vurguları içermektedir: *niyetler* ve *aktöre fayda veya zarar sağlama miktarı* (Krebs 1987. Nakl. Piliavin ve Charng, 1990: 29). Dolayısıyla özgecilik tanımlarında dikkati çeken nokta, davranışın özgeci olup olmadığının yardım edenin niyetine bağlı oluşudur (Taylor ve diğ., 2007: 379). Bu noktada motivasyon-davranış ayrımı ortaya çıkmaktadır. Bu ayrım, diğerkâmlık davranış konusunda iki farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazı teorisyenler, özgecilik teriminin, sadece faydalanan kişinin refahı için

yapılan davranışlara işaret ettiğini söylemiştir (bkz. Batson, 1991, Bedosky, 2005). Örneğin Latane ve Darley'e göre, güdülere bakılmaksızın, ihtiyacı olan bir kimseye yarar sağlayıcı herhangi bir davranış, diğerkâm bir davranıştır (Maculay ve Berkowitz, 1970: 2. Nakl. Akbaba, 1994: 17). Diğer teorisyenler ise, bizatihi eylemin önemli olduğunu ve onu yapan kişinin faydasına olan şeylerin eylemin nasıl yorumlandığıyla alakası olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bazı araştırmacılar ise bu iki bakış açısını birleştirerek çoğulcu bir yaklaşım benimsemektedir (Bedosky, 2005: 16-17).

Aslında davranış temelli düşününler hariç teorisyenler arasında diğerkâmlığın, diğer kişi merkezli olduğu ve diğerinin refahını yükseltmek amaçlı eyleme doğru bireyi motive ettiği konusunda görüş birliği vardır (Bedosky, 2005: 17). Ancak davranışı güdüleyen unsur ile davranışın kendisini birbirinden ayırarak özgeci olup olmama konusundaki bu farklı yaklaşımlardan genel olarak şöyle bir sonuca ulaşılabilir. Diğerkâm motivasyon, "insanın kendi refahına zararı olmasına rağmen başkalarının refahını artırma arzusu"; diğerkâm davranış da, "diğerkâm bir motivasyonun yeterli neden sunduğu eylem" şeklinde tanımlanabilir (Elster, 2007: 120).

Bu noktada belirtmek gerekir ki bazı kaynaklarda diğerkâm davranışın ayırt edici özelliğinin yardım eden kişinin kendi refahından vazgeçmesi olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bu yaklaşımın, diğerkâmlık ile îsâr farkını açıklarken değil diğerkâmlık ile yardım davranışının farkını açıklarken kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bu noktada tanımlarda da farklılıklar söz konusudur. Bu farklar özellikle, bir eylemin diğerkâm olarak addedilebilmesi için yardım eden kişinin bir bedel ödeyip ödememesinin gerekliliği noktasında ortaya çıkmıştır. Bazı araştırmacılar, yardım eden kişinin zararına olan ve yardımı alan kişinin faydasına olup o kişi için yapılan her türlü eylemin diğerkâm olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir (Hauert ve diğ., 2002). Onlara göre eğer bu etkileşimde her iki taraf da kazanç içindeyse bu, diğerkâmlık değil işbirliğidir. Monroe (1994: 6) de diğerkâmlığı, "aktörün kendi iyiliğinden feragat etmesini gerektirse bile diğerinin faydası için yapılan davranış" şeklinde tanımlamıştır. Bununla birlikte "Batson (1991), diğerkâmlık söz konusu olduğunda, kişi kendinden feragat edebileceği gibi diğerkâm motivasyonun zorunlu olarak bu feragati gerektirmediğini ileri sürmüştür. Ona göre, kendinden feragat etmeyi (self-sacrifice) diğerkâmlığın tanımına dahil etmek, yardım eden kişinin ödediği bedel artınca daha çok kendi faydasına olması ihtimalini gözardı ederek dikkati motivasyonlardan sonuçlara çekmektir" (Haski-Leventhal, 2009: 272).

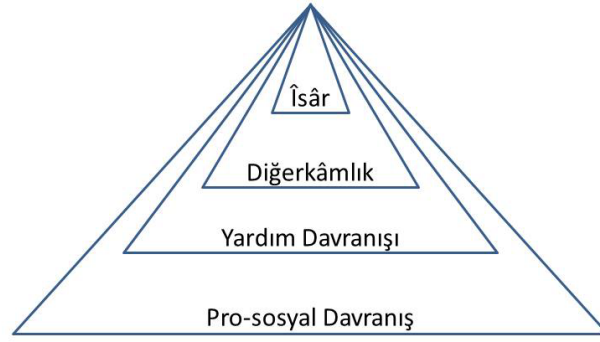
Yukarıda değinilen çalışmalar literatürdeki farklı yaklaşımları ortaya koymuştur. Aslında her çalışma kendi tanımı içerisinde bir bütünlük arz etmektedir. Bu nedenle çalışmaları kendi bütünlüğü içerisinde okumak önemlidir. Yayının dili de bu noktada belirleyici olmaktadır. Nitekim Türkçe literatürde diğerkâmlık ve îsâr kavramları birbirine yakın kullanılan kavramlar olduğunun bu iki kavram arasındaki nüansa değinmek anlamlıdır. Burada yapılan davranışın kişiye maliyeti olup olmaması kilit noktadadır. Ancak İngilizce literatür, hem diğerkâm hem de îsâr kavramları için “altruizm” terimini kullanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmalarda daha çok pro-sosyal davranış-diğerkâm davranış ayrımı öne çıkmaktadır. Bu konudaki genel yaklaşım pro-sosyal davranışın diğerkâm davranışı kapsadığı şeklindedir. Ancak bir yardım eyleminin aktöre maliyetinin olup olmaması halinde farklı alt boyutlar oluşturacağını söyleyenler de vardır. Bu yaklaşım, *diğerkâm davranış* ile *diğerini dikkate alan davranış* ayrımını şu şekilde yapmıştır: “özgecilik, olumlu sosyal davranışın bir türüdür fakat yardım eden kişi diğer bireye yardım etmek vasıtasıyla bir maliyetle karşılaşmaktadır. Aksine diğerlerini dikkate alan davranış, bireylerin kendilerine bir maliyeti olmaksızın diğerlerine yardım etmesi durumu anlamına gelir (Nakl. Yıldız ve diğ., 2012: 219).

Görüldüğü üzere bu yaklaşım, aktörün bir bedel ödemediği diğerini önceleyerek yaptığı yardıma *diğerlerini dikkate alan davranış*, aktörün bedel ödeyerek diğerini için yaptığı yardıma *diğerkâm davranış* ismini vermektedir. Bir davranışın özgeci olarak nitelendirilebilmesi için aktörün bir maliyetle karşılaşması gerektiği iddiası, İngilizce literatürdeki diğer kullanımlarla uyumlu değildir. Zira yukarıda değinildiği üzere diğerkâmlık (altruizm) kavramının sözlük ve terim anlamları, diğerini önceleyen tüm yardım davranışını kapsayacak şekilde verilmiştir. Diğer taraftan Türkçe literatürde bu ayrımı yapmak mümkündür. Diğerkâmlık, diğerini için yapılan her türlü eyleme işaret ederken îsâr, kişiye maliyeti olsa bile diğerini tercih etmesi üzere kuruludur. Bu nedenle yardım davranışını daha genel almak, diğerkâmlığı diğerini önceleyen yardım davranışı olarak belirlemek, îsârı da kişinin bedel ödese dahi yardımda bulunması olarak kavramlaştırmak daha net bir tablo ortaya çıkaracaktır.

Bu makalede ileri sürülen konu ise farklı yaklaşımlar ışığında genel bir tanım sistemi geliştirmektir. Bu bağlamda şu sınırlar çizilebilir: insanın diğer varlıklara yönelik tüm olumlu davranışları *pro-sosyal davranış* olarak ele alınabilir. *Yardım etme davranışı* ise bir pro-sosyal davranış türüdür ve kişilerin karşılıklı veya tek taraflı tüm yardım faaliyetlerini kapsar. Yardım karşılıklı değil de tek taraflı ise ve yardım eden kişi diğerinin ihtiyacını

önceleyerek böyle bir davranışta bulunmuşsa buna *diğerkâm davranış* denir. Yardım eden kişi kendisi de ihtiyaç içindeyse veya yardım karşılığında bir güçlük yaşayacaksa bile diğerini önceleyerek yardım davranışında bulunması *îsâr* olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla diğerkâmlık *îsâr*; yardım davranışı diğerkâmlığı; pro-sosyal davranış da yardım davranışını kapsamaktadır.

Şekil 1: Pro-sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın Kavram Haritası



Değinen kavram haritası, genelden özele doğru bir konumlandırmaya işaret etmektedir. Ancak bu konularda yapılan çalışmalar daha farklı kavramsallaştırmaları da barındırmaktadır. Bu nedenle aşağıda pro-sosyal davranışlar hakkında bilgi sunularak diğerkâmlığın konumuna işaret edilmiştir. Diğer pro-sosyal davranışlar için de bir tanım cetveli sunulmuştur.

C. Pro-sosyal Davranışların Tanım Cetveli ve Diğerkâmlığın Konumu

Diğerkâmlığın tanım ve kapsamı netleştirildikten sonra onun diğer pro-sosyal davranışlar içerisindeki konumuna değinmek gerekmektedir. Diğerkâmlık konusunda olduğu gibi pro-sosyal davranışların tanım ve kapsamaları hususunda da farklı yaklaşımlar mevcuttur. Olumlu sosyal davranış olarak da kullanılan pro-sosyal davranış (pro-social behavior) terimi, 1960'lı yıllarda anti-sosyal davranışın (anti-social behavior) zıddı olarak tüm yardım etme davranışlarını içine alacak şekilde geniş bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır (Bilgin 1995: 274).

Diğerkâmlık ile pro-sosyal davranış birbirinden farklı olsa da bu iki kavramın eşanlamlı olarak kullanıldığı çalışmalara rastlamak mümkündür (Eisenberg ve Miller, 1987; Einolf, 2006. Nakl. Ayten, 2009: 51). Oysa pro-sosyal davranış kavramının tanımları dahi onu özgeci davranıştan ayırır.

“Herhangi bir emre dayalı olmayan, örgüt için fayda sağlayan davranışlar ve hareketler, çalışanların biçimsel rol davranışlarından farklılık gösterir. Biçimsel olmayan davranışlar şeklinde ele alınan bu davranışlar literatürde, pro-sosyal davranış veya fazladan rol davranışı olarak adlandırılmaktadır” (Karadağ ve Mutağçılar, 2009: 52). Carlo ve diğerlerine (2003:108) göre de, “başka bir insanın ya da bir grup insanın yararına olabilecek, kişinin baskı altında olmadan ve kendi isteğiyle sergilediği davranışlar” pro-sosyal davranış kapsamına girmektedir. Bu tanımlardan pro-sosyal davranışın geniş bir kapsamı olduğu görülmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere olumlu sosyal davranış, kişinin diğer kişi ve kişilere yönelik tüm olumlu davranışlarını kapsamaktadır. Teselli etme, paylaşma, selamlaşma gibi davranışlar bu kapsama girer ancak diğerine yönelik olumlu davranış denilince şüphesiz yardım etme davranışı öne çıkmaktadır.

Yardım etme davranışı, işbirliği / dayanışma, sosyal sorumluluk olarak addedilen etkinliklerde yer alma ve diğerkâm davranışların yanı sıra çıkar amaçlı yardım davranışlarını da içine alan kapsayıcı bir yapıdır. Bu özelliği de onun bölünmez bir yapı olmaktan ziyade çok boyutlu bir yapı olarak ele alınmasına neden olmuştur (Benson ve diğ., 1980. Nakl. Ayten, 2009: 16). Olumlu toplumsal davranış bir anlamda, en saf haliyle tamamen diğerkâm olan davranışlardan çıkar amacı taşıyan bencil yardım davranışına kadar uzanmaktadır (Taylor ve diğ., 2007: 379). Yardım etme davranışının çok boyutlu yapısına farklı bir açıdan yaklaşan Duru’ya (2004: 31) göre ise bu boyutların bir ucunda işbirliğine yönelik yardım davranışlarını, diğer ucunda ise diğerkâm davranışları koymak mümkündür. Çünkü işbirliği, ortak hedeflere ulaşma temeline dayanan pro-sosyal davranıştır. Örneğin, beraber ders çalışan iki öğrenci, bilgilerini paylaşıp ortak etkinlikleri için zaman ve enerji harcıyorsa bunun adı işbirliğidir. Diğerkâmlıkta da işbirliğinde de aktör için bir bedel ödeme vardır ama diğerkâmlıkta farklı olarak bir de kişisel kazanç beklentisi olmadan yardım etme söz konudur.

Şu halde işbirliği, karşılıklı yardım faaliyeti için kullanılırken diğerkâmlık tek taraflı yardım faaliyeti anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte literatürde, pro-sosyal davranış, yardım davranışı ve diğerkâm davranışın kapsamalarını farklı şekillerde tanımlayan çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Bierhoff (2005: 9), yardım etme davranışı, pro-sosyal davranış ve diğerkâm davranışı birbirinden şu şekilde ayırmıştır:

“Yardım etme, kişiler arası tüm destek türlerini kapsayan geniş terimdir.

Pro-sosyal davranış, eylemin yardımı alanın durumunu geliştirme

niyetiyle yapılmış olması, yardım edenin mesleki zorunluluğu yerine getirme ile güdülenmemiş olması ve yardım alanın bir kurum değil kişi olması nedenleriyle yardım etmeye nispetle daha dar bir kavramdır.

Diğerkâmlık, ise ilave bir kısıtlamayla yardım edenin motivasyonunun perspektif edinme ve empati tarafından belirlenmiş olması anlamına gelen pro-sosyal davranıştır.”

Bu konumlandırmada Bierhoff, pro-sosyal davranışı, yardım davranışının bir alt boyutu olarak ele almıştır. Kendi tanımlama sistemine göre bu kavramsallaştırma anlaşılabilir. Ancak literatürdeki pek çok çalışma, pro-sosyal davranışı bütün olumlu sosyal davranışları içine alacak şekilde tanımlamış, yardım davranışını bunun bir alt türü olarak ileri sürmüştür. Benzer şekilde diğerkâmlık da diğer pro-sosyal davranışlardan biri olarak ele alınmıştır. Diğerkâmlık, yardım etme, sorumluluk üstlenme ve bağış yapma gibi birçok olumlu sosyal davranışla sıkı ilişki içindedir. Ancak her olumlu sosyal davranışın diğerkâm davranış olarak nitelendirilebileceğini söylemek mümkün değildir. Çünkü karşılık bekleyerek veya zorla yapılan yardım, çıkar amaçlı işbirliği gibi durumlar olumlu sosyal davranış olsalar bile diğerkâm davranış olarak addedilemez (Akbaba, 1994: 17). Bilimsel planda diğerkâmlığı; vermek, paylaşmak, yardımlaşmak/işbirliği yapmak ve derin sevgi gibi onunla yakından alakalı diğer pro-sosyal davranışlardan ayırt etmek gerektiğini söyleyen Monroe (2002: 107; 1994: 862-863), ileri sürdüğü tanımında şu unsurlara dikkat çekmiştir:

“Geleneksel olarak diğerkâmlık, kendinden fedakârlık etmesi gereken bir durum olduğunda dahi kişinin bir değerinin yararına yönelik eylemlerde bulunmasını ifade etmektedir. Bu kavramlaştırma, çeşitli kritik noktalara işaret etmektedir.

- 1. Diğerkâmlık, eylem içermelidir. İyi niyetler ve iyi niyetli düşünceler yeterli değildir.*
- 2. Bu eylem, bilinçli olsun olmasın bir hedefe sahip olmalıdır.*
- 3. Bu hedef, bir diğer kişiye yardım etmeye yönelik olmalıdır. Eğer diğer insanın refahı, kişinin kendi refahını geliştirmek için yaptığı bir davranışın istemeden ortaya çıkan veya ikincil bir sonucu ise bu eylem diğerkâm değildir.*
- 4. Sonuçlar, niyetlerden daha önemsizdir.*
- 5. Diğerkâmlık, şartlara göre değişmez. Diğerkâm eylemin amacı, bir başka insana yardım etmektir. Diğerkâm olan kişi için ödül beklentisi söz konusu değildir. Diğerkâmlık kavramlaştırmaları*

çoğunlukla bu beş noktaya ilaveten bir altıncısını da içermektedir.

Diğerkâmlık, aktörün refahını azaltma riski taşımaktadır. Hem aktörün hem de diğerinin refahını geliştiren eylemler genellikle, kolektif eylem sayılmaktadır. Bu bakış açısı geniş bir biçimde sosyal bilimlerde tartışılmış ancak diğer beş madde kadar üzerinde durulmamıştır”.

Diğerkâmlığa yönelik yaklaşımların her biri, bu kavramı kendi açısından ele almıştır. Kavrama yönelik tanım ve yaklaşım farkı ve çeşitliliği diğerkâmlığın çok boyutlu ve karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla özgeçilik, kavrama ve etkiye, kişisel düşünceye, değerlere, hislere, amaçlara, davranışlara ve bazı durumlarda davranışın sonuçlarına işaret eden insan fonksiyonlarının hepsini kapsamaktadır (Karadağ ve Mutafçılar, 2009: 63). Diğerkâmlık, insanın yapısında vardır. Bu yapı, ister genlerde kodlanmış olsun, ister sosyalleşme sürecinde öğrenilmiş olsun isterse sosyal normlara dayansın sonuç değişmez. Tipik bir birey, başkalarının veya daha geniş anlamda toplumun yararına olan sosyal yardım ile ilgili işlere katılma ihtiyacı hissetmektedir (Piliavin ve Charng, 1990: 58). Bağışta bulunma, acil durumlarda yardımseverlik, gündelik durumlarda yardımseverlik ve fedakârlık, bu ihtiyacın görünüşleri arasındadır. Tüm diğerkâm davranışların ortak özelliği ise, gönüllülük ilkesi çerçevesinde ortaya çıkmasıdır (Yavuzer ve diğ. 2006. Nakl. Kaçar Banbal, 2010: 5). Hangi yönüyle ele alınırsa alınsın diğerkâmlıkla ilgili olarak Piliavin ve Charng (1990: 29) şu tespitte bulunmuşlardır: Sosyoloji, ekonomi, siyasi bilimler ve sosyal psikolojiden elde edilen veriler, diğerkâmlığın insan doğasının parçası olduğuna işaret etmektedir. İnsanlar, başkasını önemseme duygusuna sahiptirler ve kendilerinin çok az faydasına olan işlerde de kamu yararına katkı sağlarlar. Kendi çocukları hatta ilgileri olmayan başka kimseler için de fedakârlık yaparlar.

Buraya kadar ortaya konan görüşlere göre denilebilir ki pek çok pro-sosyal davranış türü bulunmaktadır ve diğerkâmlık bunlar arasında yer almaktadır. Bu makale kapsamında yapılan çalışmada ise pro-sosyal davranış ile ilgili literatürdeki farklı tanımların en temelde, aktörün niyeti, aktörün hedefi, etkileşim türü, aktörün içinde bulunduğu durum ve davranış türüne göre tanımlandığı tespit edilmiştir. Bu tanımlar ışığında ise aşağıda sunulan şekliyle bir tanım cetveli oluşturulmuştur. Bu cetvel esas alınarak, pro-sosyal davranış türlerinden yardım davranışları için bir içerik belirleme yapılabilir.

Tablo 4: Pro-sosyal Davranışlar Tanım Cetveli

	NİYET		AMAC		ETKİLEŞİM		DURUM		HEDEF		DAVRANIŞ TÜRÜ	
	Gönüllü	Gönülsüz	Çıkar Amaçlı (Kendi Odaklı)	Çıkar Amaçsız (Diğeri odaklı)	Tek taraflı	Çift taraflı	Kendi ihtiyacı yok	Kendi ihtiyacı var	Tek kişiye yönelik	Grup veya kuruma yönelik	Yardım davranışı	Diğeri olumlu sosyal davranışlar (affetme, teselli etme vs)
Pro-sosyal Davranış	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Yardım Etme	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
İşbirliği	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Sosyal Sorumluluk	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Fedakârlık	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Özveri	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Diğerkâmlık	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
İsâr	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

Tablo 4'te görüldüğü üzere *pro-sosyal davranış*; gönüllü veya gönülsüz olarak yapılabilir; aktör çıkar amacı güdebilir veya gütmeyebilir; davranış tek taraflı veya karşılıklı olabilir; aktörün söz konusu desteğe ihtiyacı olabilir veya olmayabilir; yardım davranışını veya diğer davranışları kapsayabilir. Diğer bir deyişle *pro-sosyal davranış* tüm olumlu sosyal davranışları içermektedir. Ancak *yardım etme davranışı*, *pro-sosyal davranışın* bir türüdür. Gönüllü veya zorunlu yardım söz konusu olabilir. Gönüllü yardım daha kolay anlaşılabilen bir kavramken gönülsüz yardıma bir kurumun çalışanlarından belli bir derneğe bağışta bulunmalarını zorunlu tutması örnek verilebilir. Yardım davranışı, aktör odaklı veya diğeri odaklı olabilir. Bir muhtaca yapılan yardımda kişinin özel bir çıkar amacı olmaması mümkünken böyle bir çıkar beklentisine girmesi de mümkündür. Aktör odaklı yardıma, kişi veya kurumların reklam yapmak ve prestij sağlamak için yardım faaliyetlerine katılması verilebilir. Yardım faaliyeti karşılıklı olabileceği gibi tek taraflı da olabilir ve aktörün bizzat kendisi de bu yardımda ihtiyaç duyuyor olabileceği gibi olmaması da mümkündür. Diğer bir deyişle, yardım davranışı, her türlü destek alıp verme faaliyetlerini kapsar.

Yardım davranışının bir alt boyutu olan *işbirliği* ise gönüllü veya zorunlu olabilir; çıkar amaçlıdır ve çift taraflı bir yardım türüne işaret etmektedir. *Sosyal sorumluluk* davranışı, bireylerin gönüllü olarak katıldıkları tek taraflı bir yardım türüdür. Örneğin engellilere yönelik bir yardım projesinde yer almak bir tür sosyal sorumluluk davranışıdır. Ancak

bu davranış türünde genel olarak toplumun refahı için çalışma olduğu için kişi dolaylı bir çıkar sağlamaktadır. Ayrıca sosyal sorumluluk davranışı gösteren kişi, ilerde kendi başına bir sıkıntı geldiğinde ona da yardım edenlerin olacağını hesaba katabilir. Yani bu davranış türünde uzun vadede ve dolaylı olarak bir çıkar amacından bahsetmek mümkündür.

Fedakârlık davranışı, gönüllü veya gönülsüz yapılabilen çıkar amacı güdülen veya güdülmeyen tek taraflı yardım davranışlarını kapsamaktadır. Dolayısıyla bir kişinin fedakârlığı, kendi isteğiyle olduğu gibi toplumsal baskı sonucu da olabilir. Fedakârlık ve özveride kişinin kendi kısa vadeli çıkarlarından vazgeçmesi vardır. Özveriyle çalışan birey, anlam yüklediği hedeflerine ulaşmak için zamanını başka eylemlere değil çalışmaya ayırmayı tercih eden bireydir. Ancak fedakârlık ve özveri insan ilişkilerinde yaşandığında bu makalede ele alınan anlamı alır. Fedakârlığı özveriden ayıran en temel nokta kişinin bu eylemi gönüllü olarak yapıp yapmadığıdır. Fedakârlıkta kişinin diğeri için kendini feda etmesi ve bazen de ondan karşılık beklemesi durumu vardır. Örneğin bir anne çocuklarının istediği gibi davranmadığını görünce yaptığı fedakârlılar için onlara ve kendine kızabilir. *Özveride* ise kişinin sevgisine emek vermek gibi kendi amaç ve hedefleri uğruna kendi yararından vazgeçmesi vardır. Ancak bu karar kişi tarafından bilinçli ve gönüllü alınmış bir karardır; bir kâr amacı ve beklentisi yoktur. Fedakârlıktaki kişisel çıkar daha çok karşılık beklemek şeklindeken özverideki kendi odaklılık, anlam yüklediği konuya emek vermek şeklindedir.

Diğerkâm davranışta ise fedakârlıktaki gibi beklenti veya özverideki gibi kişisel hedeflere ulaşma çabası hesabı yoktur. *Diğerkâmlık*, gönüllü olarak yapılan, diğeri odaklı, tek taraflı bir yardım faaliyetidir. Birey, sırf diğeri kişi iyi olsun diye bir yardım eyleminde bulunursa diğerkâm davranmış olur. Aktörün, yardım ettiği konuya kendisinin ihtiyaç duyup duymamasının ikisi de geçerli olabilir. Ancak *îsâr*, gönüllü olarak yapılan, diğeri odaklı, tek taraflı, aktörün kendi ihtiyacı varken bile yardım etmesi faaliyetine denir.

Sonuç

Psikoloji, her geçen gün insan fenomeninin bir yönüne daha ışık tutan çalışmalar yapmaktadır. Grup içindeki bireyi inceleyen sosyal psikoloji ile insanın olumlu yönlerini inceleyen pozitif psikoloji ve insanın dini yönelimlerini inceleyen din psikolojisi, pro-sosyal davranış ve diğerkâmlık konularında kesişmektedir. Ancak bu kavramlar hakkında literatürde oldukça farklı tanım ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu çalışmalar kendi tanımlama sistemlerine bağlı olarak kendi içlerinde bir bütünlük arz etse de

bir arada değerlendirildiğinde ortaya bir kavram karmaşası çıkmaktadır. Bu karmaşaya bir netlik getirmek amacıyla kaleme alınan makalede kavramların farklı tanımlarına yer verildikten sonra şu sonuca ulaşılmıştır: Olumlu sosyal davranış olarak da nitelendirilen pro-sosyal davranışı bir üst semsiye olarak ele alınmalıdır. Yardım davranışı bunun alt türlerinden biridir. Diğerkâmlık, karşılık beklemeden yardım etme davranışına işaret etmektedir. Kişinin kendi ihtiyacı varken dahi diğerine yardım etmeyi tercih etmesi ise îsâr olarak tanımlanabilir. Böylece genelden özele doğru bir kavram haritası ortaya çıkmış olur.

Pro-sosyal davranışların ve diğerkâmlığın tanımlarına bakıldığında bazı kriterlerin öne çıktığı görülür. Bunları, aktörün niyeti, aktörün hedefi, etkileşim türü, aktörün içinde bulunduğu durum ve davranış türü şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Bu kriterler esas alınarak pro-sosyal davranışlar ve diğerkâmlığın içeriğinin belirlenmesi için bir tanım cetveli geliştirilmiştir. Bu cetvelin, sonraki çalışmaların daha sağlam temellere oturması ve kavram karmaşasının giderilmesine katkı sağlaması beklenmektedir.



KAYNAKÇA

- AKBABA, S. (1994). *Grupla Psikolojik Danışmanın Sosyal Psikolojik Bir Kavram Olan Özgecilik Üzerindeki Etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi SBE Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum.
- ARSLAN, Z. Ş. (2012). İyilik Halkasına Ait Bir Kavram: Diğerkâmlık ve Eğitimi. *1. Ulusal İyilik Sempozyumu*, Elazığ, 538-546.
- AYTEN, A. (2009). *Prosocial Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi SBE İlahiyat Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- BAR-TAL, D. (1976). *Prosocial Behavior*. Washington D.C.: Hemisphere Publishing Corporation.
- BATSON, C. D. (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. New-Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- BATSON, C. D. (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. New-Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- BEDOSKY, J. C. (2005). *Motivators of Altruistic Behavior*, Unpublished Dissertation. Union Institute & University / Clinical Psychology, Ohio.
- BIERHOFF, H. W. (2005). *Prosocial Behaviour*, New York: Taylor & Francis.

- BİLGİN, N. (Ed.) (1995). *Sosyal Psikolojiye Giriş*, İzmir: İzmir Kitaplığı.
- CARLO, G., HAUSMANN, A., CHRISTIANSEN, S. & RANDALL, B. A. (2003). Sociocognitive and Behavioral Correlates of a Measure of Prosocial Tendencies for Adolescents. *The Journal of Early Adolescence*, 23 (1), 107-134.
- ÇAĞRICI, M. (2000). Îsâr, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 22, 490.
- DURMUŞ, Z. (2003). Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: Îsâr. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (1), 17-27.
- DURU, E. (2004). Öğretmen Adaylarında Empati -Yardım Etme Eğilimi İlişkisi ve Yardım Etme Eğiliminin Bazı Psikososyal Değişkenler Açısından İncelenmesi, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15, 31-41.
- ELSTER, J. (2007). *Sosyal Davranışı Açıklamak*, Çev. Olcay Sevimli ve Macide Ö. Karaduman, Ankara: Phoenix Yay.
- FREEDMAN, J. L., SEARS D. O. & CARLSMITH, J. M. (2003). *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, Ankara: İmge Yay.
- GREEN, W. S. (2005). Introduction: Altruism and the Study of Religion. *Altruism in World Religions*, Ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton. Washington: Georgetown University Press, ix-xiv.
- HABLEMİTOĞLU, Ş., ÖZKAN, Y. & YILDIRIM, F. (2010). Bir Fedakârlık Örneği Olarak "Kan Bağışı". *Aile ve Toplum*, 5 (20), 67-77.
- HASKI-LEVENTHAL, D. (2009). Altruism and Volunteerism: The Perceptions of Altruism in Four Disciplines and Their Impact on The Study of Volunteerism. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 39 (3), 271-299.
- HAUERT, C., DE MONTE, S., HOFBAUER, J. & SIGMUND, K. (2002). Volunteering as Red Queen Mechanism for cooperation in Public Goods Games, *Science*, 296 (5570), 1129-1132.
- HOFFMAN, M. L. (1978). Psychological and Biological Perspectives on Altruism. *International Journal of Behavioral Development*, 1(4), 323-339.
- KAÇAR BANBAL, G. (2010). *Hemşirelik Öğrencilerinin Özgecilik Düzeyleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- KAĞITÇIBAŞI, Ç. & CEMALCILAR, Z. (2014). *İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, İstanbul: Evrim Yay.

- KARACAOĞLU, K. & GÜNEY, Y. S. (2010). Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıklarının, Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Üzerindeki Etkisi: Nevşehir İli Örneği. *Öneri*, 9 (34), 137-153.
- KARADAĞ, E. & MUTAFCILAR, I. (2009). Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme. *Flsf Dergisi*, 8, 41-70.
- KAYIKLIK, H. (2011). *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Yayınları.
- KÖSE, A. & AYTEN, A. (2015). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- MONROE, K. R. (1994). A Fat Lady in a Corset: Altruism and Social Theory, *American Journal of Political Science*, 38 (4), 861-893.
- MONROE, K. R. (2002). Explicating Altruism. *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Ed. S. G. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss, and W. B. Hurlbut. Oxford: Oxford University Press, 106-122.
- ÖZDOĞAN, Ö. (2005). *İsimsiz Hayatlar: Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, Ankara: Lotus Yay.
- PEKER, H. (2003). *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca.
- PILIAVIN, J. A. & CHARNG, H. W. (1990). Altruism: A Review of Recent Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, 16, 27-65.
- SANCAKLI, S. (2006). Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (17), 29-56.
- SAROGLOU, V. (2013). Religion, Spirituality and Altruism, *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, Ed. Kenneth I. Pargament, New York: American Psychological Association, 439-450.
- SELIGMAN, M. (2007). *Gerçek Mutluluk*, Ankara: Hyb Yay.
- SERPEN, A. S. & HASGÜL, E. (2015). Sosyal Hizmet Uygulamalarında Empatinin Önemi ve Yardım İlişkisi Üzerindeki Etkisi. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 15 (35), 37-52. DOI: DOI: 10.21560/spcd.3633.
- SNYDER, C. & SHANE J., L. (2007). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strength*. California: Sage Publications.
- TAYLOR, S. E., PEPLAU, L. A. & SEARS, D. O. (2007). *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, Ankara: İmge Kitabevi.
- TOPSES, G. (2012). Elseverlik (Altruizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education*, 1 (2), 60-71.
-

TOPSES, M. D. (2009). Modernleşme Sürecinde Bireyin Elcilik Davranışının Aile Kontrol Düzeyi ile İlişkisi. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz (11), 119-142.

WILSON, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.

www.tdk.gov.tr, 29.04.2019 tarihinde ulaşıldı.

YILDIZ, S., TAŞTAN BOZ, İ. & YILDIRIM, B. F. (2012). Kişilik Tipi İle Olumlu Sosyal Davranış Arasındaki İlişki: Marmara Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 26 (1), 215-233.



THE DEFINITION AND LOCATION OF ALTRUISM AMONG PRO-SOCIAL BEHAVIORS

Sevde DÜZGÜNER^a

Extended Abstract

Investigating emotions, thoughts, and behaviors of human being, psychology studies pro-social behavior from various perspectives. Since altruism is related to sociality and morality it is discussed mostly in social psychology and psychology of religion. But recently, altruism has attracted attention in general psychology with the development of positive psychology. This has led to be published many studies on altruism in the literature. These studies include different approaches to definition and scope of altruism. Altruism, generally, defined as helping without expectation of personal benefit, takes an important place in the literature. Altruism is used synonymous with some concepts like helping, self-sacrifice, and *îsâr* (which is used in Turkish literature with the meaning of helping others even the person himself in need). Yet the determination of borders and locations of concepts is necessary to build psychological theory, research, and practice on firm basis. This paper presents information about pro-social behavior and definitions of altruism. Then it mentions nuances of other pro-social concepts in order to determine the location of altruism. It presents a concept map of altruism and definition chart for pro-social behaviors as well.

The term altruism in different languages has similar roots as seen in the Table 1.

The usage of altruism in other languages consists of a term with the meaning of "other" (alter, gayr, özge, el) and a suffix (-ist, -ci, -sever, -kâm) with the meaning of "centered". So altruism bases on being "other centered". In Turkish literature one can find different versions of the term altruism like *elsever*, *diğerkâm*, *diğergam*, *özgeci*, *altruist*, and, *altürist*. Therefore, researchers should be careful about these terms and make a search on them

^a Asst. Prof., Marmara University, sevdeduzguner@hotmail.com

all.

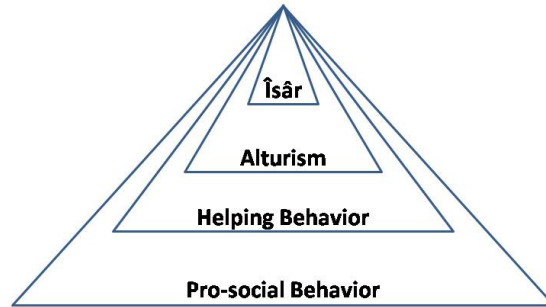
Table 1. Usage of Altruism in Other Languages

LANGUAGE	Word Stem	ADJ.	ADV.
English	alter (Lat.)	altruist	altruism
German	alter (Lat.)	altruist	altruismus
French	alter (Lat.)	altruiste	altruisme
Arabic	gayr	gayrî	gayriyye
Persian	diğer	diğerkâm	diğerkâmlık
Ottoman T.	diğer	diğerkâm	diğerkâmlık
Turkish	diğer özge el	diğerkâm özgeci(l) elsever	diğerkâmlık özgecilik elseverlik

On the other hand, there are some concepts like “helping” (yardım etme), “care others” (diğerlerini düşünme), and “self-giving” (özveri) used as synonymous with altruism (Güney, 2010: 139). “Self-sacrifice” (fedakârlık) is also frequently used equal to altruism (see Hablemitoğlu ve diğ. 2010). İsbâr is another term used with the meaning of altruism as well (see Sancaklı, 2006). However, there are nuances among these concepts. For instance, helping is wider than altruism and caring others may not indicate an action but altruism does. Likely, altruism is a voluntary behavior while self-sacrifice may be involuntary under the influence of some reasons like social norms (Özdoğan, 2005: 178). With the lexical meaning of “preferring someone or something to other” İsbâr is defined as “using one’s own means for the benefit of others even if she/he is in need” (Çağrıçı, 2000: 490). However, being in need is not a necessity for altruism (Durmuş, 2003: 19).

Varieties of definitions of altruism provide us to see the common and different point of views. There is a consensus of the fact that altruism depends on an action of a person for the benefit of others (Bedosky, 2005: 17). Namely altruism is a type of helping behavior without expecting any personal gift or benefit. Yet there is dissidence on conceptualization and scope of pro-social behavior, helping, altruism and İsbâr. What this article concludes from these discussions is pro-social behavior is a broad band term. Helping is a type of pro-sociality and altruism is a type of helping. İsbâr is a specific form of altruism as shown in the diagram 1 below.

Diagram 1. Concept Map of Altruism



After mentioning the definition and scope of altruism it is required to determine the location of altruism among other pro-social behaviors. Like altruism, there are a plenty of different definitions for other pro-social behaviors. After a detailed literature review this study detected that these definitions are made depending on the actor’s intention, aim, interaction, state, target and behavior type. Here is a definition chart for pro-social behaviors.

Table 2. Definition Chart for Pro-Social Behaviors

	INTENTION		AIM		INTERACTION		STATE		TARGET		BEHAVIOR TYPE	
	Voluntary	Involuntary	Profit oriented (Self-centered)	Non-profit oriented (Other-centered)	Single sided	Reciprocal	Actor is not in need	Actor is in need	Towards to a person	Towards to a group or an organization	Helping behavior	Other positive social behaviors (forgiveness, compassion, sharing etc.)
Pro-social Behavior	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Helping	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
Collaboration	✓	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓	✓	
Social Responsibility	✓		✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	
Self-sacrifice	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓		✓	
Self-giving	✓		✓	✓	✓		✓	✓	✓		✓	
Altruism	✓			✓	✓		✓	✓	✓		✓	
İ̇sar	✓			✓	✓		✓	✓			✓	

As a conclusion, this paper asserts that altruism is to help others for the benefit of her/him. It depends on being “other centered” instead of being “self-centered”. İ̇sar is a specific form of altruism that means to help others even the actor herself/himself is in need. This paper also presents a range of

criteria to define pro-social behaviors. It is expected that this definition chart will contribute to eliminating the confusion of concepts in the literature.

Keywords: Psychology of Religion, Pro-social Behavior, Helping Behavior, Altruism, Îsâr.



OKUL YÖNETİCİLERİNE GÖRE İMAM-HATİP LİSELERİNDE KARŞILAŞILAN SORUNLAR

Ali BALTACI^a

Öz

Bu araştırma, imam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştıkları sorun kaynakları ile onların çözüm önerilerinin belirlenmesi amacıyla yürütülmüştür. Nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama modelinde tasarlanan çalışmada, tam sayım örnekleme yöntemi ile evrendeki tüm okul yöneticilerine ulaşılmıştır. Araştırma Adana, Ankara, Bursa, Çorum, Erzurum, Gaziantep, İstanbul, İzmir, Kayseri, Konya, Samsun ve Trabzon illerindeki imam-hatip liselerinde 2018-2019 eğitim öğretim yılında görev yapmakta olan 2173 okul yöneticisi örnekleminde yürütülmüştür. Araştırma verilerinin toplanması amacıyla araştırmacı tarafından “Nominal Grup Tekniği” ile bir veri toplama aracı geliştirilmiştir. Ölçekteki her bir boyut için önem ve öncelik sıraları betimsel istatistik yöntemlerle belirlenmiştir. Araştırma bulgularına göre imam-hatip yöneticileri, genel eğitim ve din öğretimi, öğrenci, personel, yönetsel, işletme ve okul dışı sorunlar gibi çok çeşitli sorun alanlarıyla karşılaşmaktadır. Yöneticilerin karşılaştığı ilk üç sorun alanı, öğrenci kaynaklı sorunlar, okul dışı sorunlar ve personel kaynaklı sorunlar olarak saptanmıştır. Okul yöneticilerine göre öğrencilerin gelecekte beklenenlerin olmaması, devamsızlık ve derslere ilgisizliği; öğretmenlerin ilgisiz, yetersiz ve isteksiz olması ile okullara sağlanan maddi kaynakların yetersizliği, veli ilgisizliği, öğretim programının yetersizliği önemli sorunlardandır. Ayrıca katı bürokrasi, liyakatsiz yöneticiler, okulun güvenlik sorunları, bina ve donanım yetersizlikleri ile Suriyeli öğrenciler de önem arz eden sorunlar arasındadır. Demokratik karar süreçlerinin işlerliğinin sağlanması, maddi kaynakların artırılması ve kaynak dağıtımında adil bir politika izlenmesi okul yöneticilerinin önerdiği çözümler arasındadır. Araştırmanın imam-hatip lisesi yöneticilerinin sorun kaynaklarını açığa çıkararak gerek din öğretimi politikalarını belirleyicilere gerekse din eğitimi literatürüne önemli bir katkı sunacağı ve yeni çalışma alanlarını belirginleştireceği düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Okul Yöneticisi, Sorun Kaynakları, Çözüm Stratejileri

^a Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, baltaci7@gmail.com



THE PROBLEMS IN IMAM-HATIP HIGH SCHOOLS ACCORDING TO SCHOOL MANAGERS

Imam-hatip high schools, which are opened for educating the qualified religious officials required by the society, are the institutions where religious education, which is a privileged area within the general education system, is offered at the level of secondary education. As in all schools in the general education system, different types of problems are encountered in imam-hatip high schools that have a religion based education concept. The task of the school managers is to find permanent and acceptable solutions to the problems in school. School managers who apply a wide variety of methods for this purpose can bring unique solutions to problems. The problems faced by the managers of Imam Hatip High School covered by the major responsibilities of any school manager. Imam-hatip high school managers are mostly responsible for (1) religious education curricula, (2) students, (3) teachers and other staff, (4) financial resources, and (5) other services provided by the school. While this broad area of responsibility seems to be somewhat unfavorable, the desire to hold power inherent in the management task, or to serve religious education as part of the case, is more dominant in school managers to choose school management than to teach.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Son dönemlerde bilgi ve teknolojideki hızlı gelişmeler ile çeşitli nedenlerle artan göçler ve toplumsal hareketlilik, sosyal yapıda önemli değişikliklere neden olmuş; bu değişim ise genelde eğitim sistemi ve özelde ise din eğitimini etkilemiştir. Din eğitiminin sunulduğu resmi kurumlardan biri olan imam-hatip liseleri, söz konusu sosyal değişimlerden nasibini almış ve giderek daha karmaşık ve zor yönetilen kurumlar olmaya başlamışlardır (Çakır, Bozan ve Talu, 2004, s.15). İmam-hatip liselerinde görevli okul yöneticileri (okul müdürü ve müdür yardımcıları), okullarını yönetirken farklı sorunlarla yüzleşmekte; karşılaşılan sorunlara kesin ve akılcı çözüm bulmak amacıyla farklı çözüm önerileri geliştirmektedirler. Ayrıca okullarda karşılaşılan sorunların belirlenmesi, bunlar için olası çözüm yollarının önerilmesi gibi yönetsel becerilerin, okul yöneticilerinde bulunması gereklidir.

Toplumun gereksinim duyduğu nitelikli din görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla açılan İmam-hatip liseleri, genel eğitim sistemi içinde

din eğitiminin, ortaöğretim düzeyinde sunulduğu kurumlardır (Ayhan, 1999, s. 8). İmam-hatip liselerinin etkili bir şekilde yönetilmesinde başat rol üstlenen okul yöneticileri, okullarını Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından hazırlanan yasal düzenlemelere uygun bir şekilde toplumun ve öğrencilerin yüksek yararını düşünerek yönetmekle görevlidirler (Çelikten, 2004, s. 124). İmam-hatip lisesi yöneticilerinin görev alanına giren sorunları belirlemeyi hedefleyen bu çalışma, farklı sorunlarla karşılaşan okul yöneticilerinin nasıl çözümler ürettiğine de odaklanmaktadır.

A. Din Eğitimi ve İmam-Hatip Liseleri

Bir kavram olarak din, felsefi, sosyal ve psikolojik yönleri olan tanımlanması görece zorluklar içeren bir olgudur. Toplumun temel yapılarından biri olan din, sosyal sistem için önemli bir bütünleyici olduğu kadar sistemin devamını sağlayan temel olguların yeni nesillere aktarılmasını sağlar. Bu noktada hem din hem de diğer sosyal yapıların geçmiş deneyimleri yeni nesillere ulaştırmasında temel aygıt olan eğitim, pek çok işlevinin yanı sıra önemli bir sosyal uyum mekanizmasıdır (Yapıcı, 2013, s. 19). Topluma din hizmeti sunan farklı kurumlar olsa da yeni nesillerin kurumsal yapı içinde din kavramıyla tanışmaları çoğunlukla okul çağından itibaren gerçekleşmektedir (Öcal, 1994, s. 22). Bu açıdan okullar, din eğitiminin farklı seviye ve kademelerde sunulduğu kurumlar olarak öne çıkmaktadır.

Din eğitimi, salt belirli bir dinin kural ve ilkelerini yeni nesillere öğretme amacını gütmeyiz; aynı zamanda farklı dinlerin görüş ve yaşayışları, farklı inançlarla bir arada yaşama kültürü ve dinlerin barışçı doğasına da vurgu yapar (Altaş, 2003, s. 22; Bilgin, 1981, s. 471; Tosun, 2017, s. 29). Bu açıdan din eğitimi oldukça karışık sosyal süreçleri içerir. Bireysel olarak din öğretimi ailede başlamakta ve toplumsal alanda din öğretimi hizmeti sunan okullarda devam etmektedir. Türkiye’de din dersleri tüm okullarda zorunlu olsa da özellikle din eğitimi verme amacını güden imam-hatip okulları (ortaokul ve liseler) bulunmaktadır (Ozgur, 2012, s. 25) İmam-hatip okullarında öğrenciler, İslam temelli bir din eğitiminin yanında farklı dinleri ve kültürleri tanımaktadır. Bunun yanında imam-hatip liselerinde, Milli Eğitimin ilkeleri gereği diğer genel kültür dersleri de sunulmaktadır.

İmam-hatip liselerinde ikili bir program uygulanır. Öğrenciler bir yandan kültür dersleri (Matematik, Türk Dili ve Edebiyatı vb.) diğer yandan meslek derslerini (Tefsir, Hadis vb.) alarak mezun olurlar (Ozgur, 2012, s. 33). Bu açıdan imam-hatip liselerinin yönetimi belirli bir eğitsel ve yönetsel güçlükleri beraberinde getirir. İmam-hatip liselerinde karşılaşılan farklı

sorunları çözmekle görevli çalışanlar ise okul yöneticileridir. İlerleyen bölümde okul yöneticiliği kavramı tartışılacaktır.

1. Yönetmel Bir Makam Olarak Okul Yöneticiliği

Son yıllarda kamusal alanda dine yapılan vurgunun artması (Köse, 2014, s. 12) ile birlikte toplumsal alana din öğretimi sunan kurumlardan biri olan İmam-hatip okullarına olan ilgi artmış; bu ilginin farkında olan Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) hemen her ilde okul sayılarını arttırarak din eğitimine olan talebi karşılamaya çalışmıştır. İmam-hatip okullarının niceliksel olarak artışı çeşitli sorunlarını da beraberinde getirmiştir. İlk zamanlarda din eğitiminin inceliklerini tanımayan, dini formasyonu olmayan öğretmenlerin de aralarında bulunduğu yöneticiler bu okullara atanmış; daha sonra bu okulların yönetiminde yaşanan sorunlar analiz edilerek yöneticilerin seçim ölçütleri değiştirilmiştir (Balyer, 2017, s. 1479) . MEB, 9 Şubat 2019 tarihinde yapılan değişiklikle MEB'e bağlı imam-hatip liselerinde görevlendirilecek okul müdürlerinin alan öğretmeni (İHL meslek dersleri öğretmeni) olma şartı getirilmiştir (Resmi Gazete - REGA, 2019). Bilindiği üzere okul yöneticiliği, öğretmenlerin asli görevi değildir; öğretmenler söz konusu görevleri ikincil görev olarak yaparlar. Yani okul yöneticiliği, öğretmenin isteği dâhilinde belirli süre boyunca sürdürülen bir görevlendirme ve okul yöneticileri bu görevi profesyonel bir meslek olarak ifa etmemektedirler (Özdemir, 2012, s. 34). Çoğu öğretmen sorumluluk alanının genişliği, yetkisinin görece azlığı ve kendisine fazladan iş yükü getireceği düşüncesi ile okul yöneticisi olarak görevlendirilmek istemez (Örücü, 2014, s. 341).

Bir okul yöneticisinin temel görevi, belli yönetsel davranışlar çerçevesinde, okulu amaçlarına uygun olarak yaşatmaktır (Dönmez, 2002, s. 28). Batıda din öğretimi yapan okulların yöneticiliği profesyonel bir meslek alanı olarak kabul görmekte iken, ülkemizde alan öğretmenlerine verilen bir görev olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu farklılaşma okul yöneticilerinin yetiştirilmesi ve seçimi gibi kritik öneme sahip alanlarda daha belirgindir. Batıda din öğretimi okullarında yöneticilik yapmak isteyenler için lisans ve lisansüstü düzeylerde eğitim hizmeti sunulurken, halen meslekte olup kendini geliştirmek isteyenlere de hizmet içi yönetici eğitim programları sağlanmaktadır. Ülkemizde ise imam-hatip veya diğer okul yöneticilerini yetiştirmek için açılmış bir lisans programı bulunmazken, lisansüstü düzeyde eğitim yönetimi programları ve hizmet içinde ise MEB tarafından sunulan çeşitli yönetici seminerleri söz konusudur (Balyer ve Gündüz, 2011, s. 190; Süngü, 2012, s. 45). Bu durum okul yöneticiliğinin profesyonel bir

meslek alanı olarak tanınmasını güçleştirmekte; okul yöneticilerinin öğretmenler arasından seçilmesi gibi zorunluğun olduğu algısını güçlendirmektedir.

İmam-hatip lisesi yöneticileri farklı başarı ölçütleri ile değerlendirilir. Bu noktada yöneticinin başarısı, gerek din eğitimi politikalarının eksiksiz bir şekilde uygulanması gerekse öğrencilerin merkezi sınavlarda elde ettikleri dereceler ve okulun bir bütün olarak ahenk içinde yönetilebilmesi için gösterdiği çaba (etkili yöneticilik veya liderlik özellikleri) ile ilişkilidir (Demirtaş ve Özer, 2014, s. 22). İmam-hatip liselerinde görevli yöneticilerin belirli amaçlara ulaşmak için özel ve kasıtlı bir liderlik davranışı göstermeleri gerekir. Kasıtlı liderlik ile okul yöneticisi okulun temel ihtiyaçlarını anlama çabasına girer, okul içi faaliyetlere açık bir şekilde destek verir ve bunlara etkin katılım sağlar (Buluç, 2010, s. 74). Kasıtlı liderlik özelliklerini benimsemiş bir okul yöneticisi, diğer imam-hatip lisesi yöneticileriyle temas içindedir ve yeni sorunlarla karşılaştığında diğer yöneticilerin tecrübelerinden yararlanmak için onlara danışır. Ayrıca kasıtlı liderlikte çalışanlar üzerinde mutlak kontrol sağlamaktan kaçınmak ve öğretim kalitesini yukarıya çekmeye çalışmak gibi farklı eylemler de söz konusudur. Bunun yanında kasıtlı liderlik davranışları, din öğretimi müfredatıyla ilgili yeni politikaları geliştirmek için üst yönetime rapor verme ve okul içinde alınan kararlara öğretmenlerin etkin katılımını da sağlamayı gerektirir (Aslan ve Karip, 2014, s. 264).

İmam-hatip lisesi yöneticisi, din öğretimine ilişkin toplumsal beklentilere uygun olarak geliştirilen yerel ve merkezi politikaları uygulamak ve politika belirleyicilere yeni sorun alanlarının varlığına yönelik geri bildirimde bulunmakla yükümlüdür. Ayrıca imam-hatip lisesinin var olan imkânlarını geliştirmek amacıyla okul içindeki paydaşlarla (öğretmen ve diğer çalışanlar) beraber "okul gelişim planı" hazırlayan okul yöneticisi, öğrencilerin din öğretim programında anılan gelişimlerini izler ve okul içi ile dışında neler olduğunu da denetler. İmam-hatip lisesi yöneticisinin bir diğer görevi gerek din dersleri gerekse diğer ders öğretmenleri arasında öğretimsel dengeyi sağlamak ve öğretmenlerin mesleki ve kariyer gelişimlerini desteklemektir. Yukarıda anılan görev alanları çok çeşitli insani, mesleki, idari, öğretimsel ve bürokratik sorunun yaşanabileceği bir potansiyele sahiptir.

İmam-hatip lisesi yöneticilerinin, okulu yönetirken karşılaştıkları sorunlar çoğunlukla bir okul yöneticisinin görev alanına giren asli sorumlulukları kapsamındadır. İmam-hatip lisesi yöneticileri (1) din

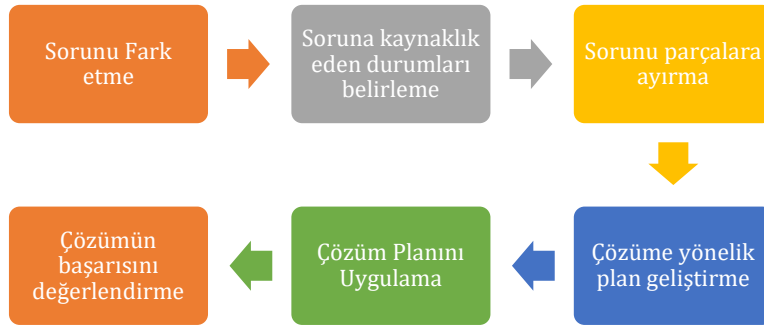
öğretimi müfredatı, (2) öğrenci, (3) öğretmen ve diğer personel, (4) mali kaynaklar ile (5) okulun sunduğu diğer hizmetlerin yönetilmesinden sorumludur (Göcen ve Kaya, 2014, s. 85; Karateke, 2015, s. 156). Bu geniş sorumluluk alanı bir ölçüde olumsuz bir durum gibi görülse de yönetim görevinin doğasında yer alan gücü elinde tutma isteği veya davanın bir parçası olarak din eğitimine hizmet etme düşüncesi, okul yöneticilerinin, öğretmenlik yapmaktansa; okul yöneticiliğini seçmesinde daha baskındır (Baltacı & Aydın, 2019, s. 71).

İmam-hatip liseleri sosyal, ekonomik, kültürel, politik, bilimsel ve teknolojik gelişme ve değişimlerden olumlu ve olumsuz biçimde etkilenen dinamik kurumlardır (Ozgun, 2012, s. 32). İmam-hatip liselerinin söz konusu değişimlere uyum sağlayabilecek şekilde yönetilebilmesi için okul yöneticisinin kritik yönetsel kararları alma ve gün içinde karşılaştığı çeşitli sorunları çözme becerisine sahip olması gereklidir. Din öğretimi kurumlarını yöneten yöneticilerin sorun çözme yöntemlerine ilişkin Türkçe bir çalışma olmasa da yabancı ülkelerde yapılan çalışmalar, farklı sorun çözme uygulamaları hakkında bilgi vermektedir. Bu noktada sorun çözme becerilerinin kültürel farklılıkları dikkate aldıkları ölçüde evrensel olduğu unutulmamalıdır. İlgili literatürde okul yöneticilerinin öncelikle sorunun farkına vardıkları veya sorunu tanımladıkları, sorunun nasıl çözülebileceğine ilişkin hedefler veya başarı ölçütleri önerdikleri, ölçütlere göre çeşitli uygulamalara giriştikleri bildirilmektedir (Leithwood ve Steinbach, 1995, s. 42). Sorunun çözümüne yönelik uygulamalar, çeşitli idari, bireysel veya kurumsal çıktılar oluşturmakta; okul yöneticileri bu çıktıları inceleyerek sorunu çözdüklerini veya yeni ve farklı yollara başvurmaları gerektiğine karar vermektedirler (Beaudoin ve Taylor, 2004, s. 124). Her bir sorun çözüldükçe okul yöneticisi yeni bir deneyim kazanmakta ve benzer sorunlarla karşılaştığında yeni çözüm yolları aramak yerine geçmiş yaşantılarına başvurmaktadır (Brooks, 2015, s. 248). Stipek (2002), bir sorunun çözülmesi için belirleyici unsurun okul yöneticisinin çözüme ilişkin istekli tutum ve davranışları olduğunu; çözüme yönelik üst düzey güdülenmişlik halinin çözüme ulaşmada pozitif etkisinin bulunduğunu bildirmiştir. Bu sebeple, imam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştıkları sorunları görmezden gelmek veya sorundan kaçmak yerine, sorun ortaya çıktığında müdahale etmesi ve sorunun çözümüne yönelik belirli düzeyde inanç ve güdülenmişlik içinde olması temel görevlerinden biridir.

İmam-hatip liselerinde yukarıda anılan çeşitli sorunların sadece okul yöneticisinin bireysel çabası ile çözüme kavuşturmasının beklenmesi düşünülemez. MEB, imam-hatip liselerini modern yönetim anlayışı ile

yönetilen kurumlar olarak ifade etmekte; okul yöneticilerinden, öğretmenlerin yönetim sürecine aktif katılımının sağlanmasını beklemektedir (Milli Eğitim Bakanlığı, 2018). Bu noktada yönetsel erkin paylaşarak öğretmenlerin çeşitli sorunların çözümünde inisiyatif almaları önemlidir. Öğretmenlerle işbirliği içinde olan okul yöneticisi, pek çok sorunun sanılandan daha kolay ve çabuk çözüldüğünün farkına vararak okulunda daha demokratik bir okul iklimi sağlayabilir (Cohen, 2014, s. 45).

İmam-hatip okul yöneticileri, karşılaştıkları sorunları çözerken farklı sorun çözme stratejilerine başvururlar. Şekil 1’de Hanke (2017) tarafından din öğretimi yapılan okullarda karşılaşılan sorunların çözümünde kullanılacak sorun çözme modeli yer almaktadır.



Şekil 1: Sorun Çözme Modeli

Şekil 1 incelendiğinde sorun çözme modelinde ilk aşamanın sorunu fark etme olduğu belirlenebilir. Daha sonra yönetici, soruna kaynaklık eden durumları belirler veya sorunun nedenlerini anlamaya çalışır. Sorunu parçalara ayırma modelin üçüncü aşamasıdır. Analiz edilen sorunun çözümü için plan geliştirilir. Burada kastedilen plan, bir görevlendirme veya yönergeler bütünüdür ve bu plan sorunun nasıl çözüleceğini açıklar. Plan hazırlandıktan sonra uygulanır ve sorun çözülür. Çözümün başarısının değerlendirilmesi modeldeki son aşama olup bu aşamada probleme ilişkin önemli geri dönüt sağlanır (Beaudoin ve Taylor, 2004, s. 53; Hanke, 2017, ss. 142-158).

Van Aken ve Beredens (2018), her okul yöneticisinin farklı yoğunluk ve derecede sorun çözme becerisine sahip olduğunu ve sorun çözümlerinin usta ve çırak olarak adlandırdıkları farklı uzmanlık seviyelerinde olduğunu bildirmektedir. Usta sorun çözümlerini acemi olanlardan farklılaştıran temel özellikler: (1) sorun çözme sürecindeki yetkinlik ve risk alma kapasitesi, (2) sorunla ilgili farklı kaynaklardan çok sayıda bilgiye erişme, (3) sorunla ilgili sıra dışı analiz becerisine sahip olma (sorunun parçalarını iyi ayırt etme,

parçalar arasındaki ilişkileri doğru tespit edebilme), (4) farklı çözüm yolları geliştirme ve farklı uygulamaları deneme cesareti gösterme, (5) yeni sorun çözme stratejilerini denemeye istekli olma, (6) sık yaşanan sorunlara otomatik tepkiler geliştirme, (7) sorunları farklı bağlamlarda tekrar eden olgular olarak algılama ve (8) gelecekte karşılaşılabilecek sorunlar için yüksek düzeyli güdülenmişlik olarak sıralanabilir.

İmam-hatip lisesi yöneticileri, görev yaptıkları okullarda çeşitli engellerle karşılaşmakta; görevlerini arzu ettikleri düzeyde yerine getirmekte zorlanmaktadır. Literatürde ise din eğitimi hizmeti sunan kurumlarda yaşanan sorunlarla ilgili çok sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Avrupa ve Amerika Birleşik Devletlerinde din eğitimi veren okullarda okul yöneticilerinin karşılaştığı sorunlar arasında: “mesleki soyutlanma veya yalıtılma/yalnızlık” (Beckford, 2019); “kendinden önce aynı okulda görev yapan yöneticilerden kaynaklanan çeşitli sorunlar” (Drago-Severson, 2012); “fazla iş yükü ve birden fazla işle uğraşmak zorunda kalmak” (Lavery ve Hine, 2013); “zaman yönetimi sorunları” (Convey, 2012); “mali işlerde yaşanan sorunlar” (Nuzzi, Holter ve Frabutt, 2012); “yetersiz veya kalitesiz öğretmenlerden kaynaklanan sorunlar” (Hunt, Oldenski ve Wallace, 2005); “sürekli değişen din öğretim programından kaynaklanan sorunlar” (Grace, 2003); “okul çevresi, okul binası ve işletme maliyetleri” (Robey ve Helfenbein, 2018) konuları yer almaktadır.

West'e göre (2018), yöneticiler gerek kendi başlarına gerekse öğretmenler ve diğer personel ile ortak bir şekilde aldıkları kararlarda çeşitli engellerle karşılaşır. Ayrıca azalan okul kaynakları, fazla iş yükü ve bürokratik engeller ile toplumun okuldan yüksek beklenti içinde olması da zorlayıcı bir durumdur. Poucher (2018) ise, okul yöneticilerinin iş yoğunluğuna bağlı zamansızlık, okul içindeki farklı dini ve sosyal gruplarla iletişimden kaynaklı engeller ile liderlik sorumluluklarından kaynaklanan zaman alıcı ve yorucu diğer engellemelerle karşılaştığını bildirmektedir. Gross (2017), din eğitimi yapan okulları yöneten yöneticilerin kariyer gelişimleri için zaman ayıramadıklarını, farklı kariyer fırsatlarını değerlendirme noktasında çeşitli sosyal, dini ve resmi kurumlar tarafından engellendiklerini belirlemiştir.

Türk din eğitimi literatüründe ise imam-hatip liselerinde yaşanan sorunlara ilişkin sınırlı sayıda alan araştırmasının bulunduğu belirlenmiştir. Literatürdeki ilk dönem çalışmalardan birisi Öcal (1991) imam-hatip lisesi yöneticilerinin içsel ve dışsal sorun kaynakları olduğunu; içsel kaynakların öğrenci, öğretmen ve eğitim sisteminin kendisinden kaynaklandığını; dışsal

kaynakların ise çoğunlukla aile ve diğer demografik değişkenlerle ilişkili olduğunu belirlemiştir. Karateke (2015), imam-hatip liselerinde karşılaşılan sorunları: öğretmen, öğrenci, fiziki durum, öğretim programı, idari ve veli sorunları olarak belirlediği başlıklar altında incelemiştir. İmam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştığı eğitimsel sorunları ele aldığı çalışmasında Aşlamacı öğrenci, öğretmen ve veli ile müfredat yapısına ilişkin niteliksel sorunlara değinmekte; ayrıca, bu okullarda mesleki yeterlik kazandırmaktan ziyade akademik başarının önnelemesine, fiziksel, çevresel ve ekonomik sıkıntılara ilişkin de çeşitli sorunları dile getirmektedir (Aşlamacı, 2017). Çınar (2018), “İmam-hatip liselerinden beklentiler” isimli çalışmasında, okul yönetiminden beklenen çalışmalara değinmiş; söz konusu beklentileri: okulun yapısı, öğretmenler, öğrenciler ve öğretmen ortamı ve ile sosyal etkinlikler gibi alt başlıklar incelemiştir. Çınar’ın çalışması doğrudan okul yöneticilerine vurgu yapmasa da yöneticilerin sorumluluk alanlarının belirlenmesi açısından önemlidir. Çalışkanoğlu (2018), imam-hatip lisesi öğrencilerinin sorun kaynaklarını belirlediği çalışmasının bir bölümünü okul yönetimi kaynaklı sorunlar oluşturmaktadır. Anılan çalışmada, okul yönetimi ile öğrenciler arasındaki iletişim problemlerine ve yöneticilerin, öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun davranışlar sergilemediğine vurgu yapılmakta; yönetimin sorun çözme becerisi eleştirilmektedir.

Yukarıda anılan çalışmalar genel olarak değerlendirildiğinde imam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştıkları ilk dört sorun: “eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki aksaklıklar”, “maddi kaynak yetersizliği”, “öğretmen kalitesinin yetersizliği” ve “okul binasından kaynaklı sorunlar” olarak sıralanabilir. Ayrıca “öğrenci merkezli sorunlar”, “veli kaynaklı sorunlar” ve “okul çevresi” ile “okulun bağlı olduğu üst yönetimden kaynaklı sorunlar” da önemli sorun alanlarını teşkil etmektedir. Literatürde yapılan ve yukarıda anılan çalışmalardan farklı olarak bu çalışma farklı illerin sosyal dinamiklerini gözetererek imam-hatip lisesi yönetimine odaklanmakta ve var olan sorunları okul yöneticilerinin görüşlerine göre çok örneklemeli bir zeminde yapılandırmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan anılan çalışmalardan ayrı ve özgün verileri üretme potansiyelindeki bu çalışma ile imam-hatip liselerinin sorun kaynaklarının daha iyi belirlenmesi ve okul yöneticileri tarafından önerilen çözümlerin akademik düzlemde tartışmaya açılması hedeflenmektedir.

Bu araştırma, imam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştıkları sorunların belirlenmesi ve sorunlarla ilgili çözüm stratejileri geliştirilmesi amacıyla yürütülmüştür. Bu amaçla aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır?

1. İmam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştıkları sorunlar nelerdir?
2. İmam-hatip lisesi yöneticileri hangi çözüm yollarını önermektedir?

B. Yöntem

1. Araştırma Deseni

Bu araştırma, imam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştığı sorunlarla ilgili mevcut durumu, sorun kaynaklarını ve olası çözüm stratejilerini belirlemeye yönelik bir çalışma olduğundan, araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden, betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Betimsel tarama modeli var olan bir durumun detaylarını belirlemek, belirli standartlara göre değerlendirmeler yapmak ve olgular arasındaki muhtemel ilişkileri saptamak amacıyla kullanılır. Bu modelde temel amaç, araştırılan olay veya olguyu derinlemesine açıklamaktır (Büyüköztürk vd., 2015)

2. Evren ve Örneklem

Bu araştırma birden fazla örneklem grubuna (çok örneklem) sahiptir. Çok örneklemlerli çalışmalar birbiri ile benzer özellik taşısa bile farklı coğrafi bölge, zaman veya birden fazla benzer değişkeni içeren çalışmalardır. Çok örneklemlerli çalışmalar genellikle farklı il veya bölge ya da benzer kurumların farklı şubelerinde yürütülen çalışmalarda kullanılmaktadır (Baltacı, 2018; Bean, Stafford ve Brashares, 2012; Kirkpatrick, 1984). Birinci örneklem grubu, araştırmada kullanılan ölçme aracının geliştirilmesi amacıyla kullanılmıştır. İkinci örneklem grubu, Türkiye'nin yedi coğrafi bölgesindeki on iki şehirde çalışan imam-hatip yöneticilerinden oluşmaktadır. Araştırma verilerinin analizi, ikinci örneklem grubundan elde edilen veriler üzerinden yapılmıştır. Aşağıda söz konusu örneklem grupları tanımlanmıştır.

Birinci Örneklem Grubu: Birinci örneklem grubu araştırmada kullanılacak ölçeğin (anket formu) geliştirilmesi amacıyla Kırşehir, Manisa, Mardin ile Tokat illerinde görev yapan 143 imam-hatip lisesi yöneticisinden oluşmuştur. Örneklem grubunun seçiminde seçkisiz örnekleme yöntemlerinden basit rastgele örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu örneklem grubu, ana uygulamadaki (ikinci örnekleme grubu) katılımcılarla benzer özellikler taşıyan, ancak ana uygulamaya katılmayan okul yöneticilerinden oluşmaktadır. Bu gruba ait veriler, araştırmada yer alan veri analizi süreçlerine dâhil edilmemiş, yalnızca ölçeğin hazırlanması amacıyla kullanılmıştır.

İkinci Örneklem Grubu: Araştırma Adana, Ankara, Bursa, Çorum, Erzurum, Gaziantep, İstanbul, İzmir, Kayseri, Konya, Samsun ve Trabzon illerinin merkez ilçelerindeki imam-hatip liselerinde 2018-2019 eğitim

öğretim yılında görev yapmakta olan 2173 okul yöneticisi evreninde yürütülmüştür. Örneklemde yer alan illerin seçiminde veri zenginliğini arttırmak ve araştırmanın kapsam geçerliğini sağlamak amacıyla Türkiye'nin yedi coğrafi bölgesine ulaşılmaya gayret edilmiş; bu açıdan bölgelerin karakteristik özelliklerini yansıtan iller çalışma kapsamına alınmıştır. Araştırmada evrenin tamamına ulaşıldığından "tam sayım" örnekleme kullanılmıştır. Tam sayım örnekleme yöntemi, evrendeki tüm üyelere ulaşımın mümkün olduğu durumlarda kullanılmaktadır (Marriott, Ravishanker, Gelfand ve Pai, 1996). İkinci örneklem grubundan toplanan veriler üzerinde istatistiksel işlemler yapılmış ve araştırma raporu bu grubun görüşleri doğrultusunda hazırlanmıştır. Araştırmanın ana uygulamasına katılan 2173 imam-hatip lisesi yöneticisine (ikinci örneklem grubu) ilişkin demografik bilgiler Tablo 1'de incelenebilir.

Tablo 1: İkinci örneklem grubunun demografik bilgileri

Değişkenler	Alt Kategoriler	N	%	Toplam
Cinsiyet	Erkek	1957	90,06	2173
	Kadın	216	9,94	
Eğitim Durumu	Lisans	1876	86,33	2173
	Yüksek Lisans	297	13,67	
Yöneticilik Kıdemi	1-5 yıl	597	27,47	2173
	6-10 yıl	712	32,77	
	11 yıl ve üstü	864	39,76	
Lisans Mezuniyeti	DKAB Öğrt. ¹	864	39,76	2173
	İlahiyat Fak.	1143	52,60	
	Diğer ²	166	7,64	

Tablo 1 incelendiğinde, ikinci örneklem grubunda yer alan katılımcıların %90,06'sı erkektir ve %86,33'ü lisans düzeyinde eğitim almıştır. Ayrıca katılımcıların %39,76'sının yöneticilik kıdemi 11 yılı aşmaktadır ve %52,60'ı ilahiyat fakültesi mezunudur.

¹ DKAB/İDKAB bölümlerinden mezun olup zaman içinde branşlar arası alan değişikliği veya yürürlükten kalkan yönetici atama ve görevlendirme yönetmeliklerine göre İHL'lere atanan ve bu görevlerini halen sürdüren okul müdürü ve müdür yardımcıları bulunmaktadır. Bu araştırmada bünyesinde ortaokul bulunduran İmam-Hatip liselerinin ortaokul bölümlerinden sorumlu okul yöneticileri çalışmaya dâhil edilmemiştir.

² İmam-Hatip liselerinde yöneticilik yapma şartlarını taşımadıkları veya maaş karşılığı okutacakları dersler bulunmadığı halde, başka yönetici adayı bulunmadığı veya çeşitli nedenlerle ilçe veya il milli eğitim müdürlüklerince bu okullara görevlendirilen yöneticiler bulunmaktadır.

3. Veri Toplama Aracı

Araştırma verilerinin toplanması amacıyla ilgili literatür incelenmiş ve araştırmacı tarafından Kırşehir, Manisa, Mardin ile Tokat illerinde görev yapan 143 imam-hatip lisesi yöneticisinin (birinci örneklem grubu) görüşlerine bağlı olarak Odak Grup Görüşmelerine (OGG) dayalı "Nominal Grup Tekniği" (NGT) ile bir veri toplama aracı geliştirilmiştir. Nominal Grup Tekniği, bir konuda bilgi, beceri ve deneyim sahibi bir araya getirilerek konu ile ilgili görüşlerini ifade etmesi ve bu görüşlerden hareketle bir liste oluşturulması amacıyla kullanılan bir tekniktir (Harvey, 2005, s. 112). Nominal Gruplar oluşturulurken 6-8 kişilik 20 odak grup oluşturulmuş; bu odak grupların imam-hatip liselerinde yaşadıkları sorunları ifade etmeleri istenmiştir. Bu amaçla her bir odak grup çeşitli sorun listeleri hazırlamış, sonrasında bu listeler tüm gruplara dağıtılarak kendi içlerinde önem sırasına göre puanlanması istenmiştir. Ardından imam-hatip yöneticilerinin karşılaştıkları sorunların önem sırasına göre belirlendiği temel bir taslak ölçek, araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Nominal grup tekniği ile oluşturulan taslak ölçek, aralarında din eğitimi, din psikolojisi, eğitim yönetimi ile ölçme ve değerlendirme alan uzmanlarından oluşan bir gruba sunularak ölçeğe son hali verilmiştir. Ölçek, 7 boyutta yer alan 30 maddeden oluşmakta ve beşli likert tipi puanlama ile değerlendirilmektedir. Ölçekte yer alan boyutlar: (1) genel eğitim ve öğretime ilişkin sorunlar (açıkladığı varyans: %14,71), (2) din öğretimine ilişkin sorunlar (açıkladığı varyans: %13,28), (3) öğrenci kaynaklı sorunlar (açıkladığı varyans: %12,27), (4) personel kaynaklı sorunlar (açıkladığı varyans: %11,87), (5) yönetimle ilgili sorunlar (açıkladığı varyans: %10,79), (6) işletme sorunları (açıkladığı varyans: %9,15) ve (7) okul dışı sorunlar (açıkladığı varyans: %8,03) olarak adlandırılmıştır. Ölçeğin yedi faktörlü yapısının açıkladığı toplam varyans %80,01 olarak hesaplanmıştır. Ölçekte yer alan maddelerin faktör yükleri .42 ile .83 arasında değişmekte olup ölçeğin tümünün iç tutarlık katsayısı (Cronbach's' Alpha) .91 olarak belirlenmiştir. Ayrıca alt boyutların iç tutarlık katsayısı (1) genel eğitim ve öğretime ilişkin sorunlar boyutu için .88, (2) din öğretimine ilişkin sorunlar boyutu için .92, (3) öğrenci kaynaklı sorunlar boyutu için .91, (4) personel kaynaklı sorunlar boyutu için .86, (5) yönetimle ilgili sorunlar boyutu için .90, (6) işletme sorunları boyutu için .89 ve (7) okul dışı sorunlar boyutu için .87 olarak hesaplanmıştır. Ölçekte yer alan maddelerin çoklu doğrusal bağlantılık (multicollinearity) sorunu bulunmamaktadır. Ölçek ana uygulama grubuna katılan imam-hatip lisesi yöneticilerine MEB tarafından düzenlenen bir hizmetiçi eğitim faaliyeti sırasında çevrimiçi olarak hazırlanan bir internet anket sayfası aracılığıyla

toplanmıştır. Ölçeğin doldurma süresi yaklaşık 10 dakikadır.

4. Verilerin Analizi

İmam-hatip lisesi yöneticilerinin sorunlarını belirleme amacını güden bu araştırma ilişkisel bir desende kurgulanmadığından ilişki testleri yapılmamış, betimsel analizlerin durumu daha iyi ifade edeceğine karar verilmiştir. Söz konusu sorunları belirlemek için geliştirilen ölçekteki her bir boyut için önem ve öncelik sıraları betimsel istatistik yöntemlerle belirlenmiştir. Bu amaçla SPSS programı kullanılarak aritmetik ortalama, standart sapma ve diğer betimsel analizler gerçekleştirilmiştir. Ölçekte belirtilen görüşlerin aritmetik ortalamalarının değerlendirilmesinde 1.00-1.79 aralığı için *hiç sorun değil*; 1.80-2.59 aralığı için *küçük bir sorun*; 2.60-3.39 aralığı için *orta derecede sorun*; 3.40-4.19 aralığı için *ciddi bir sorun*; 4.20-5.00 aralığı için ise *çok ciddi bir sorun* seçenekleri esas alınmıştır (Büyüköztürk, 2017, s. 164).

C. Bulgular

Bu başlık altında araştırmada kullanılan veri toplama aracıyla elde edilen verilerin tasnifi yapılmış ve bulgular tartışılmadan sunulmuştur. Bulgulara ilişkin tartışmalar ilerleyen bölümde yapılmıştır.

1. Okul Yöneticilerinin Sorun Alanlarına İlişkin Bulgular

Sorun alanları, farklı türden sorunların bir araya getirilerek oluşturulduğu kategorilerden oluşmaktadır. Söz konusu kategoriler: genel eğitim ve öğretim, din öğretimi, öğrenci, personel, okul yönetimi, okul binasının işletimi ve okul dışı sorunları kapsamaktadır. İmam-hatip lisesi

Tablo 2: Sorun alanları ve öncelik sıralaması

Sorun Alanları	\bar{X}	Ss	Önem Sırası
Genel eğitim ve öğretime ilişkin sorunlar	3,93	0,41	7
Din öğretimine ilişkin sorunlar	4,12	0,27	4
Öğrenci kaynaklı sorunlar	4,33	0,22	1
Personel kaynaklı sorunlar	4,16	0,34	3
Yönetimle ilgili sorunlar	4,04	0,38	6
İşletme sorunları	4,11	0,54	5
Okul dışı sorunlar	4,18	0,33	2

yöneticilerinin karşılaştıkları sorun alanları ile sorunların önceliğine ilişkin bulgular Tablo 2’de incelenebilir.

Tablo 2 incelendiğinde imam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştığı ilk üç sorun alanı, öğrenci kaynaklı sorunlar ($X=4,33$), okul dışı sorunlar ($X=4,18$) ve personel kaynaklı sorunlar ($X=4,16$) olarak belirlenmiştir.

2. Genel Öğretim ile Din Eğitim ve Öğretimine İlişkin Bulgular

İmam-hatip liselerinde genel ortaöğretim müfredatına ek olarak din öğretimi müfredatı uygulanmaktadır. Bu durum hem genel öğretim hem de din öğretimine ilişkin sorunlarla karşılaşılmasına neden olmaktadır. Ayrıca araştırma kapsamında ele alınan genel öğretim kavramına derslerin işlenmesi, Suriyeli öğrenciler, ders kaynaklarının yetersizliği gibi konular da girmektedir. Bunun yanında din öğretim programının yetersizliği, din derslerine karşı ilgisizlik ve yetersiz uygulama alanları gibi konular, din öğretimine yönelik sorunlar olarak zikredilmiştir. İmam-hatip lisesi yöneticilerinin görev ve sorumluluk alanlarından genel eğitim ve öğretim ile din öğretimine ilişkin karşılaştıkları sorunlar Tablo 3 ‘te görülmektedir.

Tablo 3: Genel ve din eğitim ve öğretime ilişkin sorunlar

Genel Eğitim ve Öğretime İlişkin Sorunlar	Karşılaşılan Sorunlar	\bar{X}	Ss
	Derslerin etkili-verimli işlenmemesi	4,38	0,48
Suriyeli veya diğer sığınmacı öğrenciler	4,33	0,32	
Ders materyal kaynaklarının yetersizliği	3,87	0,42	
Boş geçen dersler	3,57	0,45	
Kalabalık sınıflar	3,51	0,37	
Din Öğretimine İlişkin Sorunlar	Karşılaşılan Sorunlar	\bar{X}	Ss
	Din öğretim programının yetersizliği	4,68	0,12
	Din derslerinin verimli şekilde işlenmemesi	4,58	0,26
	Uygulama alanlarının yetersizliği	3,92	0,24
	Öğrencilerin din derslerine karşı isteksizliği	3,84	0,18
	Öğrencilerin din öğretimine karşı olumsuz tutumları	3,61	0,54

Tablo 3 incelendiğinde, imam-hatip lisesi yöneticileri genel eğitim ve öğretime ilişkin, derslerin etkili-verimli işlenmemesi ($X=4,38$) ve Suriyeli veya diğer sığınmacı öğrencilerden kaynaklanan ($X=4,33$) sorunları, çok ciddi sorunlar olarak belirtmişlerdir. Bunun yanında ders materyallerinin

yetersizliği ($X=3,87$), boş geçen dersler ($X=3,57$) ve kalabalık sınıflar ($X=3,51$) okul yöneticilerinin ciddi sorun alanı olarak gördüğü sorunlar arasındadır. İmam-hatip lisesi yöneticileri din öğretimine ilişkin, din öğretim programının yetersizliği ($X=4,68$), din derslerinin verimli şekilde işlenmemesini ($X=4,58$) çok ciddi sorunlar olarak görmektedirler. Ayrıca okul yöneticileri, din öğretiminde kullanılan uygulama sınıf ve alanlarının yetersizliği ($X=3,92$), öğrencilerin din derslerine karşı isteksizliği ($X=3,84$) ve öğrencilerin din öğretimine karşı olumsuz tutumlarını ($X=3,61$) ciddi sorunlar olarak belirtmişlerdir.

3. Öğrenci Kaynaklı Sorunlara İlişkin Bulgular

Öğrenci kaynaklı sorunlar genellikle öğrencilerin disiplinsizliği ile okula ve derslere yönelik ilgisizliği üzerinde yoğunlaşmakta olup öğrencilerin gelecek beklentileri, devamsızlık durumları gibi sorun kaynakları da bu başlık altında incelenmiştir. Tablo 4'te imam-hatip lisesi yöneticilerine göre okullarda karşılaşılan öğrenci kaynaklı sorunlar yer almaktadır.

Tablo 4: Öğrenci kaynaklı sorunlar

Öğrenci Kaynaklı Sorunlar	Karşılaşılan Sorunlar	\bar{X}	Ss
	Öğrencinin gelecek beklentisi/umudunun olmaması	4,68	0,21
	Devamsızlık	4,41	0,24
	Okula ve derslere karşı ilgisizlik	4,29	0,19
	Öğrenci motivasyonunun düşüklüğü	4,18	0,33
	Disiplinsiz öğrenci davranışları	4,09	0,13

Tablo 4 incelendiğinde, imam-hatip lisesi yöneticileri öğrencilerin gelecekte beklenenlerinin veya geleceğe ilişkin umutlarının olmamasını ($X=4,68$), öğrenci devamsızlığını ($X=4,41$) ve öğrencilerin okula ve derslere karşı ilgisiz olmasını ($X=4,29$) çok ciddi sorunlar olarak bildirmişlerdir. Bunun yanında okul yöneticileri, öğrenci motivasyonunun düşük olması ($X=4,18$) ve öğrencilerin disiplinsiz davranmasını ($X=4,09$) ise öğrenci kaynaklı ciddi sorunlar olarak belirtmektedirler.

4. Personel Kaynaklı Sorunlara İlişkin Bulgular

Personel, okulda çalışan öğretmenler ile diğer görevlileri (memur, hizmetli, kaloriferci, ahçı, şoför, hemşire vb.) kapsamaktadır. Personelin nicel ve nitel olarak yetersizlikleri, çalışanların performanslarının düşüklüğü veya isteksizliği gibi sorunlar, okul yöneticileri tarafından önem arz ettiği

düşünülen sorun kaynakları arasında yer almaktadır. İmam-hatip lisesi yöneticilerinin okullarda karşılaştıkları personel kaynaklı sorunlara ilişkin bulgular Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5. Personel kaynaklı sorunlar

Personel Kaynaklı Sorunlar	Karşılaşılan Sorunlar	\bar{X}	Ss
	Destek personelin (memur, hizmetli vb.) yetersizliği	4,34	0,24
	Öğretmen sayısının yetersizliği	4,29	0,22
	Öğretmenlerin mesleki anlamda yetersizliği	4,22	0,36
	Sorunlu veya uyumsuz öğretmenler	4,02	0,35
	Çalışanların performanslarının düşüklüğü	3,94	0,54
	Çalışanların isteksizliği	3,81	0,42

Tablo 5'e göre, imam hatip lisesi yöneticileri okullarda görevli destek personelin (memur, hizmetli, şoför, kütüphaneci vb.) sayısının yetersiz olmasını ($X=4,34$), öğretmen sayısının yetersizliğini ($X=4,29$) ve öğretmenlerin mesleki anlamda yetersizliğini ($X=4,22$) personel kaynaklı çok ciddi sorunlar olarak değerlendirmektedir. Ayrıca sorunlu veya uyumsuz öğretmenler ($X=4,02$) ve çalışan (öğretmen, memur vb.) performansının düşük olması ($X=3,94$) da imam-hatip lisesi yöneticileri tarafından personel kaynaklı ciddi sorunlar olarak belirlenmiştir.

5. Yönetimle İlgili Sorunlara İlişkin Bulgular

Yönetim, önceden belirlenmiş hedefler doğrultusunda personelin ve diğer unsurların koordinasyonunu sağlamaktır. Yöneten ve yönetilen gibi iki farklı unsurun olduğu yönetim eyleminde başkaları aracılığıyla ereğe ulaşma söz konusudur (Aydın, 2017). İmam-hatip lisesi yöneticileri hem okul içindeki eğitim durumlarını hem de okul dışında okulun imajını yönetmekle görevlidirler. Ayrıca okulun bağlı olduğu üst yönetim birimleri de bulunur. Bu açıdan imam-hatip lisesi özelinde yönetim belirli ölçüde yetkinlik gerektiren bir uğraştır. Okul yöneticilerinin yönetsel sorunları maddi yetersizlikler, iş yükü ve sorumluluk fazlalığı, liyakatsiz yöneticiler, kaynakların adil dağıtılmaması, alt yöneticilerin yetersizlikleri, kariyer imkânlarının sınırlı olması, "imam-hatipli olmak" gibi söylemlerle arttırılan beklentiler, sürekli değişen yasa ve yönetmelikler ile yöneticiliğin deneme ve yanılma ile öğrenilmesi gibi alt kategoriler altında incelenmiştir. Tablo 6'da imam-hatip lisesi yöneticilerinin okullarda karşılaştıkları yönetsel sorunlar yer almaktadır.

Tablo 6: Yönetimle ilgili sorunlar

Yönetimle ilgili sorunlar	Karşılaşılan Sorunlar	\bar{X}	SS
	Maddi imkân ve kaynakların yetersizliği	4,74	0,05
	Yöneticilere yüklenen fazla iş yükü ve sorumluluk	4,61	0,11
	Yönetici görevlendirmelerindeki liyakatsizlik	4,37	0,18
	Maddi kaynakların eşit olarak dağıtılmaması	4,22	0,22
	Diğer okul yöneticilerinin yetersizliği	4,18	0,33
	Kariyer ve mesleki gelişim imkânlarının yetersizliği	4,07	0,44
	Aşırı bürokrasi ve bağımsız karar almanın zorluğu	3,94	0,51
	Okul yöneticiliğini deneme-yanılma ile öğrenmek	3,77	0,42
	Okulun kapasitesini aşan beklentiler	3,64	0,65
	Sürekli değişen eğitim mevzuat ve uygulamaları	3,51	0,74
	Çıkarıcı ve laubali insan ilişkileri	3,44	0,59

Tablo 6 incelendiğinde imam-hatip lisesi yöneticileri, maddi imkân ve kaynakların yetersizliği ($X=4,74$), yöneticilere yüklenen aşırı iş yükü ve sorumluluklar ($X=4,61$) ve yönetici görevlendirmelerindeki liyakatsizliği ($X=4,37$) ve maddi kaynakların adil dağıtılmamasını ($X=4,22$), çok ciddi yönetsel sorunlar olarak bildirmişlerdir. Bunun yanında okul yöneticileri, diğer okul yöneticilerinin yetersizliği ($X=18$), yöneticilikte kariyer imkânlarının yetersiz olması ($X=4,07$) ve aşırı bürokrasi ile bağımsız karar almanın zorluğunu ($X=3,94$) yönetsel kaynaklı ciddi sorunlar olarak ifade etmişlerdir.

6. İmam-Hatip Liselerinin İşletme Sorunlarına İlişkin Bulgular

İşletme kavramı, temelde imam-hatip okul binalarının fiziksel donanım imkânları ile donanımın sağlanması ve korunması gibi somut eylem dinamiklerini kapsamaktadır. Her ne kadar son dönemlerde din öğretimine yönelik yatırımlarda artış söz konusu olsa da pek çok ilde eskiyen veya bakımsızlıktan işlevsizleşen okul binalarının olduğu gözlemlenmektedir. Bu açıdan bina kaynaklı sorunlar, imam-hatip lisesi yöneticileri tarafından önem arz ettiği ifade edilen işletme sorunlarından biridir. Tablo 7’de imam-hatip lisesi yöneticilerinin okul binasının işletimi noktasında karşılaştıkları sorunlardan önem arz eden ilk altısına ilişkin bulgular yer almaktadır.

Tablo 7 incelendiğinde imam-hatip lisesi yöneticileri okul binası

işletme sorunlarına ilişkin, bina donanımının yetersiz ve eski olmasını ($X=4,24$) ve bina bakım ve onarım masraflarının yüksekliğini ($X=4,22$) çok ciddi sorun alanı olarak belirlemişlerdir. Bunun yanında okul yöneticileri, teknik işlerle ilgilenecek personel yetersizliği ($X=4,11$), atıl durumdaki demirbaş malzemeler ($X=4,02$) ve öğrencilerden aidat toplanmasını ($X=3,94$) işletme kaynaklı ciddi sorunlar olarak bildirmişlerdir.

Tablo 7: İşletme sorunları

Okul Binası İşletme Sorunları	Karşılaşılan Sorunlar	\bar{X}	SS
	Bina donanımının yetersiz veya eski olması	4,24	0,51
	Bina bakım ve onarım masraflarının yüksekliği	4,22	0,44
	Teknik işlerle ilgilenecek personel yetersizliği	4,11	0,49
	Atıl durumdaki demirbaş malzemeler	4,02	0,61
	Öğrencilerden aidat toplanması	3,94	0,77
	Bina ısıtma ve soğutma maliyetlerinin yüksekliği	3,88	0,69

7. Okul Dışı Sorunlara İlişkin Bulgular

Okul dışı sorunlar genelde okulun sosyal, ekonomik ve kültürel çevresi ile veli ve güvenlik sorunları gibi kategorilerde yoğunlaşmıştır. Tablo 8’de imam-hatip lisesi yöneticilerinin okul dışı sorunlara ilişkin görüşleri yer almaktadır.

Tablo 8: Okul dışı sorunlar

Okul Dışı Sorunlar	Karşılaşılan Sorunlar	\bar{X}	Ss
	Okulun bulunduğu sosyoekonomik çevre	4,36	0,41
	Veli ilgisizliği	4,31	0,27
	Güvenlik sorunları	4,25	0,36
	Ulaşım sorunları	4,02	0,36
	Okul dışı sosyal ve kültürel imkânların azlığı	3,95	0,28

Tablo 8 incelendiğinde imam hatip lisesi yöneticileri, okulun bulunduğu sosyoekonomik çevre ($X=4,36$), veli ilgisizliği ($X=4,31$) ve güvenlik sorunlarını ($X=4,25$), okul dışı ciddi sorunlar olarak belirlemişlerdir. Bununla birlikte okul yöneticileri, okula ulaşım ($X=4,02$) ve okul dışı sosyal ve kültürel olanakların azlığını ($X=3,95$) okul dışı ciddi sorun

alanları olarak gördükleri söylenebilir.

8. Çözüm Önerilerine İlişkin Bulgular

Sorunların farkında olan imam-hatip lisesi yöneticileri, bu sorunların çözümüne yönelik çeşitli öneriler geliştirmişlerdir. Demokratik karar süreçlerinin işlerliği, maddi kaynakların artırılması ve kaynak dağıtımında adil bir politika izlenmesi okul yöneticilerinin önerdiği çözümler arasında ilk üç sırayı almaktadır. Tablo 9'da imam-hatip lisesi yöneticilerinin okullarda karşılaştıkları sorunlara ilişkin belirledikleri çözüm önerilerinden bazıları önem sırasına göre yer almaktadır.

Tablo 9: İHL yöneticilerinin karşılaştıkları sorunlara ilişkin çözüm önerileri

Çözüm Önerileri	\bar{X}	SS	Önem
Okul içi tüm karar ve uygulamaların şeffaf olması	4,03	0,68	1
Farklı maddi kaynaklarla okul desteklenmeli	3,97	0,74	2
Kaynaklar, ayırım yapılmaksızın dağıtılmalı	3,84	0,76	3
Suriyeli veya sığınmacı öğrenci sayısı azaltılmalı	3,79	1,02	4
Yöneticilerin kariyer gelişimleri desteklenmeli	3,68	1,06	5
Din öğretimi müfredatı topluma daha iyi tanıtılmalı	3,62	1,09	6
Daha özerk karar verme ve daha az bürokrasi	3,57	0,96	7
Öğrencilerin akademik başarı ölçütleri yükseltilmeli	3,45	1,05	8
Öğrenci disiplin yönetmeliği yeniden düzenlenmeli	3,42	1,11	9
Yetersiz öğretmenler sistem dışına çıkarılabilmeli	3,31	1,19	10

Tablo 9 incelendiğinde imam-hatip lisesi yöneticileri okul içi karar ve uygulamaların şeffaf olmasını ($X=4,03$), farklı maddi kaynaklarla okulun desteklenmesini ($X=3,97$) ve kaynakların okul veya yönetici ayırımı yapılmaksızın dağıtılmasını önerdiği görülmektedir. Bunun yanında öğrencilerin akademik başarılarının yükseltilmesi için gerekli çalışmaların yapılması ($X=3,45$) ve öğrenci disiplin yönetmeliğinin yeniden düzenlenmesi ($X=3,42$) gerektiğini öneren okul yöneticileri de bulunmaktadır.

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırma, imam-hatip lisesi yöneticilerinin okullarda karşılaştığı farklı sorunlar ve sorunlara ilişkin çözüm önerilerini, bu okullarda halen görevli olan yöneticilerin bakış açısından ortaya koymayı amaçlamıştır. Araştırma bulgularına göre imam-hatip yöneticileri, genel eğitim ve din

öğretimi, öğrenci, personel, yönetsel, işletme ve okul dışı sorunlar gibi çeşitli sorun alanlarıyla karşılaşmaktadır. İmam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştığı ilk üç sorun alanı, öğrenci kaynaklı sorunlar, okul dışı sorunlar ve personel kaynaklı sorunlar olarak saptanmıştır.

İmam hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştığı en önemli sorun alanı, öğrenci sorunlarıdır. Araştırmanın bu sonucu literatürdeki farklı araştırma sonuçları ile desteklenmektedir. Yapılan bir araştırmada, okul yöneticilerinin temel uğraşı alanının öğrenci sorunları olduğu, özellikle devamsızlık ve disiplin sorunlarının okullarda sık karşılaşılan ve çözümü çaba ve zaman gerektiren sorunlardan olduğu belirlenmiştir (Demirtaş, Üstüner ve Özer, 2007). Arslanargun ve Bozkurt (2012) ise öğrenci sorunlarının genellikle okul yöneticileri üzerinde baskı oluşturduğunu ve bu sorunların çözümü için yöneticilerinin önemli sorumluluklar üstlendiklerini ifade etmişlerdir. Okullar, öğrencilere bilimsel ilkeler ve toplumun değer ile inanışları doğrultusunda eğitim ve öğretim hizmeti sunmak amacıyla kurulmuştur (Freiberg, 2005, s. 124). Okulun doğal varlık nedeni olan öğrenci, aynı zamanda okuldaki temel uğraşı ve temel sorun alanıdır. Bu araştırma bulgularına göre imam-hatip lisesi öğrencilerinin temel sorunu, gelecek beklentisi veya gelecekte umudunun olmamasıdır. Geleceğe karşı umudunu kaybetmiş bir neslin, çağın gerektirdiği yeterlikleri edinmeye istekli olmayacağı söylenebilir (Kayıklık, 2011, s. 51). Araştırmanın bu sonucu literatürdeki farklı araştırma sonuçları ile örtüşmektedir. Örneğin öğrencilerin gelecek beklentilerindeki azalmanın toplumsal bir dönüşüm olduğunu; toplum içindeki ayrışma ve kırılmaların gelecek beklentilerini olumsuz etkilediğini vurgulayan Baltacı, eğitimde yapılacak yapısal dönüşümlerle öğrencilerin temel sorunlarına çözüm oluşturabilecek farklılığının yaratılabileceğini savunmaktadır (Baltacı, 2017).

Okul yöneticilerinin öğrenci kaynaklı önemli sorunlardan birisi, öğrenci devamsızlığıdır. Araştırmanın bu sonucu literatürdeki farklı araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Yapılan bir araştırmada, öğrenci devamsızlığının önemli bir sorun alanı olarak okul yönetimlerini zorladığını; özellikle okul terkinin yaygınlaşmaya başladığını belirlenmiştir (Aküzüm, Yavaş, Tan ve Uçar, 2015). Okullar, öğrencilerin akademik olarak ilgisini çekememekte; öğrenciler pek çok derste sıkılmakta veya derse devam etmek istememektedir (Adıgüze ve Karadaş, 2013, s. 62). İmam-hatip liselerinde öğrencilerin devamının sağlanması din eğitiminden istenilen verimin alınabilmesi açısından önem arz eder. Öğrenci devamsızlığının temel nedeni olarak gösterilen okula ve derslere karşı ilgisizlik, bu araştırma sonucunda da belirlenmiş önemli bir sorundur (Öztekin, 2013, s. 26). Ayrıca imam-hatip

lisesi öğrencilerin düşük motivasyon seviyeleri ve disiplinsiz davranışları, önem arz eden sorunlar olarak belirlenmiştir. İmam-hatip lisesi yöneticilerinin, bir öğretim lideri gibi hareket etmesi gereklidir. Bu noktada bir okul yöneticisi, okulundaki öğrenci sorunlarına itina ile eğilmeli ve bu sorunların çözümüne yönelik politika ve eylem planları geliştirmelidir. Bu eylemlerden birisi aile ziyareti olabilir. Okul yöneticisi, rehber öğretmen veya okulda saygınlığı olan öğretmenlerle birlikte veli veya ev ziyareti yaparak çocuğun yaşadığı çevreyi gözlemleyebilir ve ailesinden konuya destek olmasını isteyebilir.

İmam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştıkları temel sorunlardan bir diğeri maddi imkân ve kaynak sorunlarıdır. İmam-hatip liselerine karşı son dönemlerde artan bir ilgi olsa da kaynak yetersizliği kronikleşmiş bir eğitim sorunu olarak din öğretimi kurumlarında da görülmektedir. Kaynak aktarımına yönelik yasal düzenleme ve girişimler ile sivil inisiyatiflere rağmen imam-hatip liselerinde ciddi bir kaynak sorunu ve buna bağlı araç-gereç yetersizliği ile temizlik ve bakım sorunları gibi kaynak bağlantılı sorunlar devam etmektedir. Din öğretimine ayrılan kaynakların, sorun yaşanan öncelikli alanlarına aktarılması önemli bir gerekliliktir. İmam-hatip liseleri, topluma din öğretiminin sunulduğu temel alt sistemler olmasına rağmen okul yöneticileri, sınırlı kaynaklarla okullarını yönetmeye çalışmaktadırlar. Kaynak sıkıntısını aşmak için okul yöneticilerinin öğrencilerden aidat topladıkları, okul içinde çeşitli kermes veya etkinlikler ile gelir elde etmeyi amaçladıkları bilinmektedir (Zoraloğlu, Şahin ve Fırat, 2005, s. 99). Söz konusu durumun aşılması amacıyla çeşitli kamu ve sivil toplum kuruluşlarının imam-hatip okullarına destek sağladıkları veya bu kaynak yaratmak için yardım kampanyaları vb. etkinlikler organize ettikleri de söylenebilir.

Bu araştırma bulguları arasında yer alan dikkat çekici olan öğretmen kaynaklı sorunlar, imam-hatip liselerinin akademik kalitesi ve başarısının arttırılması noktasında önemli bir sorun alanıdır. Araştırmanın söz konusu bulgusu literatürdeki çeşitli çalışmalarla benzerlik göstermektedir (Aşlamacı, 2017; Çınar, 2018; Karateke, 2015). Söz konusu araştırmalarda genel olarak öğretmen ve diğer personel sorunlarına özel önem verilmiş; din öğretiminden beklenen başarının gerçekleştirilmesinde söz konusu personelin çabası önemsenmiştir. Bu çalışma ile belirlenen öğretmenlerin derse ve öğrencilere karşı ilgisizliği önemli bir bulgudur. Çünkü öğretmenler zor bir lisans eğitiminin ardından KPSS sınavı gibi seçme gerektiren süreçlerle atansa da birçok alanda atama bekleyen büyük bir çoğunluk bulunmaktadır. Böylesi zorluklarla öğretmen olan bireylerin, işlerine ve

öğrencilere karşı ilgili olması beklenirken, bunun tersi bir durumun gözlenmesi eğitim bilimcilerin kafa yorması gereken bir soruna işaret etmektedir. Öğretmenlerin motivasyon sorunları olduğu literatürde bilinen bir gerçekliktir (Ada, Akan, Ayık, Yıldırım ve Yalçın, 2013; Akbaba, 2006; Baltacı, 2019). Ancak özellikle din eğitimi gibi son dönemde talep gören bir alanda çalışan öğretmenlerin, iş etiğinin bilincinde ve işlerine saygısı olan öğretmenler arasından seçilmesi gereklidir. Bu açıdan imam-hatip liselerine öğretmen atanırken proje okullarında halen var olan öğretmen seçme sisteminin kullanılması önerilebilir. Söz konusu sistemde proje okullarına seçilen öğretmenler ilk atama yolu ile değil, daha önceden sisteme girmiş ve çalışmalarıyla beğeni toplamış, belirli bir profesyonel çalışma disiplini edinmiş öğretmenlerden seçilmektedir. İmam-hatip liselerinde istikrarlı istihdam politikasının olmayışı ve öğretmen seçiminde yaşanan belirsizlikler, öğretmenler arasında ayrımcı bir tutum olarak görülebilir. Bunun aşılabilmesi için bir dönem bilim sanat merkezleri veya Anadolu liselerine öğretmen seçiminde uygulanan merkezi sınavlarla imam-hatip liselerine öğretmen ataması yapılabilir.

İmam-hatip liselerindeki öğretmen eksiklikleri, imam-hatip lisesine devam eden öğrencilerin akademik başarılarının düşük olmasına, bu okullarda şiddet, madde kullanımı ve disiplin sorunları görülmesine yol açmaktadır (Çekin, 2015; Koç, 2009, s. 165). İmam-hatip lisesi yöneticilerinin yüzleştikleri diğer bir personel kaynaklı sorun ise eğitim görevlisi olmayan (hizmetli, memur, şoför vb.) çalışanların nicelik ve nitelik yetersizliğidir. Bu durum çeşitli idari ve işletme sorunlarına yol açmakta; öğrencilere sağlıklı ve güvenli bir ortamda etkili bir eğitim öğretim hizmetinin sunulması güçleşmektedir (Vural ve Sadık, 2003).

Okulda sürdürülen eğitim ve öğretime ilişkin sorunlar, imam-hatip lisesi yöneticilerinin karşılaştığı sorunlardandır. Bu araştırma bulgularına göre okul yöneticileri genel öğretime 7. sırada önem atfederken, din öğretiminde karşılaştıkları sorunlara 4. sırada yer verdikleri ve bu bağlamda din öğretimine daha çok önem verdikleri belirlenmiştir. İmam-hatip yöneticileri, derslerin etkili bir şekilde işlenmemesini önemli bir sorun olarak değerlendirmektedir. Derslerin etkili bir şekilde işlenmesi ile öğrenciler, öğretim programındaki kazanımlara daha kolay erişebilir. Etkili işlenen bir derste öğrenci sıkılmaz ve devamsızlık yapmaz. Ayrıca okul yöneticilerinin Suriyeli veya diğer sığınmacı öğrencileri önemli bir sorun kaynağı olarak görmesi önemlidir. Suriyeli öğrenciler, pek çok açıdan eğitim sisteminde sorunlara neden olmuşlar, bu durumdan imam-hatip liseleri de etkilenmiştir.

MEB Strateji Geliştirme Başkanlığının (SGB) 2018 yılı İdare Faaliyet raporundaki ödenek dağıtım cetvellerine göre, imam-hatip liseleri, diğer ortaöğretim kurumlarına göre daha fazla ödenek alsa da halen belirli ders materyalleri ile uygulama alanlarında eksiklikler söz konusudur (SGB, 2019). Bununla birlikte öğretmen yetersizliğinden veya devamsızlığından boş geçen dersler olduğu, sınıfların kalabalık olduğu ve öğrencilerin din derslerine karşı olumsuz tutum içinde olduklarına yönelik sorun alanları dikkat çekicidir. Öğrenciler, din öğretiminin kendilerine sunulmuş biçiminden, yetersiz öğretmenlerden veya din öğretim programında yer alan konuların yetersizliği gibi nedenlerle din derslerinden uzaklaşmakta ve din derslerine karşı olumsuz tutum geliştirmektedir (Ertit, 2013, s. 17). Son dönemlerde hemen her ilde üniversite açıldığı, bu üniversitelere bağlı ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinin bulunduğu düşünüldüğünde, imam-hatip liselerindeki öğretmen nicelikleri artsa da niteliğinin önemli ölçüde düşme potansiyeline sahip olduğu söylenebilir (Köylü, 2013). Din eğitimi alanında hızlı uzmanlaşma aynı oranda kaliteli eğitimi sağlamaz. Bu açıdan ilahiyat fakültelerinde sunulan din eğitiminin kalitesinin artırılması sağlanmalı, böylelikle daha nitelikli din dersi öğretmenlerinin yetiştirilmesi çabaları desteklenmelidir. Din öğretiminde nitelik, yalnızca öğretmen kalitesi ile belirlenmez. İkili, üçlü vb. öğretim uygulamaları, kalabalık sınıflar, ezberci öğretim, uzmanlığı dışlayan öğretim programı, öğretmenin çalıştığına karşılığını alamaması gibi durumlar, din öğretiminin niteliğini düşüren unsurlar arasında sayılabilir (Kayadibi, 2001).

İmam-hatip lisesi yöneticilerinin okul dışı sorun kaynakları arasında okulun bulunduğu çevre ve okula yönelik güvenlik tehditleri önemli yer tutmaktadır. Okullar, çevreden etkilenen ve onu etkileyecek şekilde ilişki kuran dinamik yapılardır (Yiğit & Bayrakdar, 2006). Okulun güvenliğinin sağlanması esasen okul yöneticisinin sorumluluğudur; bu açıdan okul yöneticileri, emniyet ve diğer güvenlik birimleri ile ortak çalışırlar. Ayrıca okullara karşı yasadışı suç unsurlarının özel bir ilgisi bulunmaktadır. Tüm bu durumlara karşı temkinli olması gereken okul yöneticisi, öğrencilerde oluşturacağı güven ve tutarlı disiplin anlayışı ile okul güvenliğini sağlar. Okul içinde karşılaşılan hemen her sorunun, herhangi bir destek alınmaksızın çözülmesini beklemek mümkün değildir. Bu sebeple imam-hatip gibi özellikli okullarda yöneticilik yapan okul yöneticilerine merkezden ve yerel düzeyde destek sağlanması önemlidir (Şahin, 2000, s. 250).

Araştırma sonucunda imam hatip lisesi yöneticilerinin çeşitli sorunlara farklı çözüm arayışı içinde oldukları belirlenmiştir. Buna göre okul yöneticileri karar alım sürecinde ve uygulama sürecinde şeffaf bir yönetim

anlayışının pek çok sorunu çözeceğini düşünmektedir. Gerçekten de şeffaflık, okul içinde demokratik ve insani bir yönetim anlayışının gereğidir ve alınan kararlar ve yapılan işlerden, yöneticinin hesap vermesini sağlayan önemli bir mekanizmadır (Amin, 2006, s. 52). İmam-hatip lisesi yöneticilerinin Suriyeli öğrenci sayısının azaltılmasını istemesi, öğrenci disiplin yönetmeliği ve öğrenciler için sınıf geçme ölçütlerinin yeniden belirlenmesine yönelik çözüm önerileri dikkat çekicidir. Disiplin yönetmeliği, okul içi düzenin sağlanmasında önemlidir; günümüzde okullarda öğrenci merkezli bir öğretim yaklaşımı benimsendiğinden, öğrencinin yaptığı disiplinsizlikler basit cezalarla geçiştirilmekte; çoğu durumda verilemeyen cezalar caydırıcılığı yitirmektedir. Benzer şekilde bir öğrencinin sınıf tekrarı yapması olağanüstü koşullara bağlanmış; oldukça sınırlı sayıda öğrenci devamsızlıktan veya ders notlarından sınıf tekrarı yapmıştır (Öztekin, 2013). Bu örnekleri arttırmak mümkün olsa da okullarda önemli bir disiplin sorunu olduğu ve bu disiplin sorunlarının yönetilemez düzeylere ulaştığı söylenebilir. Bir öneri olarak hem disiplin hem de sınıf geçme ölçütleri yeniden belirlenmeli ve öğrencilerin çaba sarf edecekleri bir eğitsel değerlendirme modeli geliştirilmelidir.

Sonuç olarak, sorunlu bir ortamda çalışan imam-hatip okul yöneticisinin verimsizliğinin sonuçları, özelde öğretmen, öğrenci ve velileri, genelde ise toplumu etkilemektedir. Okul yöneticilerinin yaşadıkları sorunlara odaklanılması ile okullarda hangi sorunlara hangi etkenlerin neden olduğunun ortaya çıkarılması ve bu sorunlarla başa çıkmayı kolaylaştıracak önlemlerin alınması mümkün olabilir. Sorunların çözüm noktasında temel unsur, kaynaksızlıktır. Maddi kaynaklar sağlanırsa, imam-hatip liseleri pek çok yeni imkâna kavuşacaktır. Okul içinde karşılaşılan sorunların çözümünde okul yöneticisi inisiyatif almalı, öğretmen ve diğer çalışanlarla küçük gruplar oluşturarak, okul sorunlarını konuşmalı ve ortak akıl ile olası çözüm önerileri geliştirilmelidir. Ancak, mevcut okul yöneticilerinin birçoğunun yönetim alanında yeterli düzeyde bilgi, beceri ve deneyime sahip olmadan bu görevi yürüttükleri gerçeğinden hareketle (Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), kısa dönemde imam-hatiplerde yaşanan sorunların giderilmeyeceği de bir gerçektir. Nicel araştırma yöntemi ile kurgulanan bu çalışma, ileride yapılacak araştırmalar için yeni ve farklı bir bakış açısı sunmuştur. Ayrıca, araştırmanın farklı zamanlarda tekrarlanmasıyla farklı sonuçlar elde edilebileceği, bu sebeple karma araştırma yöntemlerinde desenlenen araştırmalara ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.



KAYNAKÇA

- ADA, Ş., AKAN, D., AYIK, A., YILDIRIM, İ., & YALÇIN, S. (2013). Öğretmenlerin motivasyon etkenleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(3), 151-166.
- ADIGÜZE, A., & KARADAŞ, H. (2013). Ortaöğretim öğrencilerinin okula ilişkin tutumlarının devamsızlık ve okul başarıları arasındaki ilişki. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10(1), 49-67.
- AKBABA, S. (2006). Eğitimde motivasyon. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (13), 343-361.
- AKÜZÜM, C., YAVAŞ, T., TAN, Ç., & UÇAR, M. B. (2015). İlköğretim kurumu öğrencilerinin devamsızlık ve okul terki nedenleri. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015(22), 167-192.
- ALTAŞ, N. (2003). Çokkültürlü din eğitimi modeli geliştirmede işlem basamakları için bir deneme. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(1), 19-42.
- AMIN, S. (2006). *Modernite, Demokrasi ve Din*. İstanbul: Yordam Kitap.
- ASLAN, H., & KARIP, E. (2014). Okul müdürlerinin liderlik standartlarının geliştirilmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 20(3), 255-279.
- ASLANARGUN, E., & BOZKURT, S. (2012). Okul Müdürlerinin Okul Yönetiminde Karşılaştığı Sorunlar. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 11(2), 56-75.
- AŞLAMACI, İ. (2017). İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle ilgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma. *Turkish Studies*, 12(10), 49-80.
- AYDIN, A. (2017). *Sınıf yönetimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- AYHAN, H. (1999). *Türkiye’de din eğitimi, 1920-1998*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- BALTACI, A. (2018). Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 231-274.
- BALTACI, A. (2019). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Örgütsel Adalet Algısı ve İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki. *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 6(11), 28-49.
- BALTACI, A., & AYDIN, Y. (2019). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Demokratik Tutumları. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(22), 58-78.

- BALTACI, A. (2017). A Comparison of Syrian Migrant Students in Turkey and Germany: Entrepreneurial Tendencies and Career Expectations. *European Journal of Educational Research*, 6(1), 15-27.
- BALYER, A. (2017). School Principals' Views on Administration Work, Their "Frequent Turnover" and Its Effects on Their Work. *The Qualitative Report*, 22(5), 1471-1487.
- BALYER, A., & GÜNDÜZ, Y. (2011). Değişik ülkelerde okul müdürlerinin yetiştirilmesi: Türk eğitim sistemi için bir model önerisi. *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi*, 4(2), 182-197.
- BEAN, W. T., STAFFORD, R., & BRASHARES, J. S. (2012). The effects of small sample size and sample bias on threshold selection and accuracy assessment of species distribution models. *Ecography*, 35(3), 250-258.
- BEAUDOIN, M.-N., & TAYLOR, M. (2004). *Creating a positive school culture: How principals and teachers can solve problems together*. New York: Corwin Press.
- BECKFORD, J. A. (2019). *Religion and advanced industrial society* (C. 9). New York: Routledge.
- BILGIN, B. (1981). Din eğitiminin genel eğitimdeki yeri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1), 469-483.
- BROOKS, M. C. (2015). School principals in Southern Thailand: Exploring trust with community leaders during conflict. *Educational Management Administration & Leadership*, 43(2), 232-252.
- BULUÇ, B. (2010). İlköğretim okullarında bürokratik okul yapısı ile okul müdürlerinin liderlik stilleri arasındaki ilişki. *Eğitim ve Bilim*, 34(152), 71-86.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2017). Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı. *Pegem Atıf İndeksi*, 1-213.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş., AKGÜN, Ö. E., DEMIREL, F., KARADENİZ, Ş., & ÇAKMAK, E. K. (2015). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Pegem Akademi.
- COHEN, J. (2014). The foundation for democracy: School climate reform and prosocial education. *Journal of character education*, 10(1), 43-52.
- CONVEY, J. J. (2012). Perceptions of Catholic identity: Views of Catholic school administrators and teachers. *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, 16(1), 187-214.
- ÇAKIR, R., BOZAN, İ., & TALU, B. (2004). *İmam hatip liseleri: Efsaneler ve gerçekler*. İstanbul: TESEV Yayınları.
-

- ÇEKİN, A. (2015). İmam-Hatip lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin profesyonelliği üzerine bir araştırma. *International Journal of Social Science*, 37, 85-100.
- ÇELIKTEN, M. (2004). Bir okul müdürünün günlüğü. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1), 123-135.
- ÇINAR, F. (2018). İmam Hatip Liselerinden Beklentiler. *Journal of International Social Research*, 11(60), 1243-1259.
- DEMİRTAŞ, H., & ÖZER, N. (2014). Okul Müdürlerinin Bakış Açısıyla Okul Müdürlüğü. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 22(1), 1-24.
- DEMİRTAŞ, H., ÜSTÜNER, M., & ÖZER, N. (2007). Okul yönetiminde karşılaşılan sorunların öğrenci ve okul ile ilgili değişkenler açısından incelenmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 13(3), 421-455.
- DÖNMEZ, B. (2002). Müfettiş, okul müdürü ve öğretmen algılarına göre ilköğretim okulu müdürlerinin yeterlikleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 8(1), 27-45.
- DRAGO-SEVERSON, E. (2012). New Opportunities for Principal Leadership: Shaping School Climates for Enhanced Teacher Development. *Teachers college record*, 114(3), n3.
- ERTİT, V. (2013). Sekülerleşme Teorisinde Bilim ve Din İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım. *Journal of Social Sciences Eskisehir Osmangazi University/Eskisehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(2).
- FREIBERG, H. J. (2005). *School climate: Measuring, improving and sustaining healthy learning environments*. New York: Routledge.
- GÖCEN, G., & KAYA, Z. (2014). İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmen Ve Yöneticilerin Okul İklim Algisi Ve Bu Algıya Etki Eden Faktörler (İstanbul Örneği). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (36), 67-102.
- GRACE, G. (2003). Leadership in Catholic schools. İçinde *The contemporary Catholic school* (ss. 75-94). Routledge.
- HANKE, M. (2017). *Conjugate gradient type methods for ill-posed problems*. New York: Routledge.
- HARVEY, G. (2005). *Animism: Respecting the living world*. Wakefield Press.
- HUNT, T., OLDENSKI, B. T., & WALLACE, T. J. (2005). *Catholic school leadership: An invitation to lead*. Routledge.

- KARATEKE, T. (2015). İmam-Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Çalışma. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 145-171.
- KAYADIBI, F. (2001). Eğitim kalitesine etki eden faktörler ve kaliteli eğitimin üretime katkısı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3).
- KAYIKLIK, H. (2011). *Din psikolojisi: Bireysel dindarlık üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi.
- KIRKPATRICK, S. (1984). Optimization by simulated annealing: Quantitative studies. *Journal of statistical physics*, 34(5-6), 975-986.
- KOÇ, A. (2009). İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 131-174.
- KÖSE, A. (2014). *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- KÖYLÜ, M. (2013). Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi? *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35(35), 21-44.
- LAVERY, S. D., & HINE, G. S. (2013). Catholic school principals: Promoting student leadership. *Journal of Catholic Education*, 17(1), 41-66.
- LEITHWOOD, K., & STEINBACH, R. (1995). *Expert problem solving: Evidence from school and district leaders*. SUNY Press.
- MARRIOTT, J., RAVISHANKER, N., GELFAND, A., & PAI, J. (1996). Bayesian analysis of ARMA processes: Complete sampling-based inference under exact likelihoods. *Bayesian analysis in statistics and econometrics*, 243-256.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2018). *Yönetici Gelişim Planı (YÖGEP)*. Geliş tarihi gönderen
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_10/30171646_YOGEPE_Yonetici_Gelisim_Programi_Ekim_2018.pdf
- NUZZI, R. J., HOLTER, A. C., & FRABUTT, J. M. (2012). *Striving for balance, steadfast in faith: The Notre Dame study of US Catholic elementary school principals*. IAP.
- OZGUR, I. (2012). *Islamic schools in modern Turkey: Faith, politics, and education*. Cambridge University Press.
- ÖCAL, M. (1994). *İmam-Hatip liseleri ve ilköğretim okulları* (C. 1). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ÖRÜCÜ, D. (2014). Öğretmen adaylarının okul, okul yönetimi ve Türk eğitim

- sistemine yönelik metaforik algıları. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 20(3), 327-358.
- ÖZDEMİR, S. (2012). *Türk eğitim sistemi ve okul yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi.
- ÖZTEKİN, Ö. (2013). *Lise öğrencilerinin devamsızlık nedenlerinin incelenmesi*. ESOGÜ, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- REGA. *Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Kurumlarına Yönetici Görevlendirme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik*. , Pub. L. No. 30681 (2019).
- ROBEY, P. V., & HELFENBEIN, R. J. (2018). Perspectives of Urban School Principals From Nontraditional Contexts: A Study of Urban Public Charter and Private School Leaders. *Education and Urban Society*, 50(4), 303-327.
- SGB, M. (2019). *2018 Yılı İdare Faaliyet Raporu*. Geliş tarihi gönderen Milli Eğitim Bakanlığı, Strteji Geliştirme Başkanlığı website: http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_03/01175437_MillY_EYitim_BakanlYY_2018_YYIY_Ydare_Faaliyet_Raporu_YayYn2.pdf
- SÜNGÜ, H. (2012). Türkiye, Almanya, Fransa ve İngiltere’de okul müdürlerinin atanması ve yetiştirilmesi. *Sakarya University Journal of Education*, 2(1), 33-48.
- ŞAHİN, A. E. (2000). İlköğretim okulu müdürlerinin yeterlikleri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 6(2), 243-260.
- TOSUN, C. (2017). *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- VAN AKEN, J. E., & BERENDS, H. (2018). *Problem solving in organizations*. Cambridge University Press.
- VURAL, R. A., & SADIK, F. (2003). İlköğretim okul binalarının fiziksel açıdan değerlendirilmesi. *Eğitim ve Bilim*, 28(130).
- YAPICI, A. (2013). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık* (2. bs). Adana: Karahan Kitabevi.
- YIĞIT, B., & BAYRAKDAR, M. (2006). *Okul-çevre ilişkileri*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- ZORALOĞLU, Y. R., ŞAHİN, İ., & FIRAT, N. Ş. (2005). İlköğretim okullarında kaynak sorunu. *Eğitim Bilim Toplum*, 3(12), 86-101.



THE PROBLEMS IN IMAM-HATIP HIGH SCHOOLS ACCORDING TO SCHOOL MANAGERS

Ali BALTACI^a

Extended Abstract

Imam-hatip high schools, which are opened for educating the qualified religious officials required by the society, are the institutions where religious education, which is a privileged area within the general education system, is offered at the level of secondary education. As in all schools in the general education system, different types of problems are encountered in imam-hatip high schools that have a religion based education concept. The task of the school managers is to find permanent and acceptable solutions to the problems in school. School managers who apply a wide variety of methods for this purpose can bring unique solutions to problems. The problems faced by the managers of Imam Hatip High School covered by the major responsibilities of any school manager. Imam-hatip high school managers are mostly responsible for (1) religious education curricula, (2) students, (3) teachers and other staff, (4) financial resources and (5) other services provided by the school. While this broad area of responsibility seems to be somewhat unfavorable, the desire to hold the power inherent in the management task, or to serve religious education as part of the case, is more dominant in school managers to choose school management than to teach. The managers of Imam Hatip High School evaluated with different success criteria. At this point, the success of the manager related to the policies of religious education and the efforts in the application of both written and traditional rules and principles and with effective management or leadership characteristics. Imam-hatip high schools are dynamic institutions that affected positively and negatively by social, economic, cultural, political, scientific and technological developments and changes. In order to be able to manage imam-hatip high schools in a way to adapt to these changes, the

^a Asst. Prof., Muş Alparslan University, baltaci7@gmail.com

school manager must have the ability to make critical administrative decisions and to solve the various problems encountered during the day.

This research carried out to determine the problem sources and solution proposals faced by imam-hatip high school managers. For this purpose, the following questions sought:

1. What are the problems faced by the managers of Imam Hatip High School?
2. Which solutions do the Imam-hatip high school managers recommend?

In the study, which designed as a descriptive survey model, it has been reached all school managers (principals and assistants) in the universe with the help of full counting method. The study conducted in 2173 school managers working in official imam-hatip high schools of Ministry of National Education (MoNE) in the central districts of Adana, Ankara, Bursa, Çorum, Erzurum, Gaziantep, İstanbul, İzmir, Kayseri, Konya, Samsun, and Trabzon. Of the 2173 participants in the study, 90.06% were male and 86.33% were undergraduate. In addition, 39,76% of the participants have a seniority level exceeding 11 years and 52,60% is a graduate of the Faculty of Theology. In order to collect the study' data, the related literature has been examined and a data collection tool has been developed by researcher with the Nominal Group Technique, based on the opinions of 143 imam-hatip high school managers working in Kırşehir, Manisa, Mardin and Tokat provinces. Twenty focus groups formed for 6-8 people while creating Nominal Groups; these focus groups asked to express their problems in imam-hatip high schools. For this purpose, each focus group prepared various lists of problems, and then these lists distributed to all groups and they asked to score in order of importance. Then, the researcher formed a basic draft scale. The scale used in the study consists of 30 items in six dimensions and evaluated with 5-point Likert-type scoring.

According to the study' findings, imam-hatip managers encounter a variety of problem areas such as general education and religious education, students, staff, managerial, business and out of school problems. The first three problem areas encountered by Imam-hatip high school managers determined as problems related to students, problems out of school and problems related to personnel. The most important problem area faced by Imam Hatip high school managers is student problems. The student, who is the cause of the school's natural existence, is also the main problem and the main problem area in the school. According to the findings of this research, the basic problem of the students of imam-hatip high school is the future expectation or the lack of hope for the future. It can be said that a generation

who has lost hope for the future will not be willing to acquire the competencies required by age. In addition, one of the important problems caused by students is student absenteeism. Schools cannot attract students' attention, and students to be bored or lectured in many classes. One of the main problems faced by the managers of Imam Hatip High School is the financial and resource problems. Although there is an increasing interest in Imam-hatip high schools in recent years, resource shortage is also seen in religious education institutions as a chronic education problem. Among the findings of this research, the remarkable teacher-specific problems are an important problem area in improving the academic quality and success of imam-hatip high schools. In addition, the shortcomings of teachers in many areas with undisciplined, inconsistent or unqualified teachers lead to low academic achievement of students attending imam-hatip high schools, and violence, substance use and disciplinary problems in these schools.

As a result, Students' lack of expectations from the future, absenteeism, and indifference to the lessons; teachers' lack of interest, insufficient and unwillingness, lack of financial resources provided to schools, lack of parents' interest, and inadequacy of religious education programs are among the major problems. In addition, strict bureaucracy, unpredictable administrators, school security problems, building and equipment deficiencies, and Syrian students are among the important problems. Ensuring the functioning of democratic decision processes, increasing financial resources and following a fair policy in resource allocation are among the solutions proposed by school managers. The results of the inefficiency of the imam-hatip school manager working in a problematic environment affect teachers, students and parents, in particular, the society. By focusing on the problems experienced by the school managers, it may be possible to identify which factors cause problems in schools and to take measures to facilitate these problems. It thought that the research will reveal the sources of problems of imam-hatip high school managers and will make a significant contribution to the religious education policies and the literature of religious education.

Keywords: Psychology of Religion, Religious education, imam-hatip high school, school managers problem sources, solution strategies.





bilimname XL, 2019/4, 407-440
Geliş Tarihi: 18.07.2019, Kabul Tarihi: 02.10.2019, Yayın Tarihi: 31.12.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.593973>

İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN ÖZGÜVEN DÜZEYLERİ HAKKINDA NİCEL BİR ANALİZ

© Nevzat GENCER^a

Öz

Bu çalışmanın amacı, imam hatip lisesi öğrencilerinin özgüven düzeylerini bazı değişkenlere göre incelemektir. Araştırmanın çalışma grubunu Çorum il merkezinde bulunan imam hatip liselerinde öğrenim gören 276 öğrenci oluşturmaktadır. Veriler araştırmacı tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi Formu” ve “Öz-güven Ölçeği” kullanılarak toplanmıştır. Araştırmada Akın tarafından geliştirilen 33 maddelik Öz-güven Ölçeğinin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı .90 olarak bulunmuştur. Toplanan verilerin değerlendirilmesinde SPSS 16.0 paket programı kullanılmıştır. Araştırma sonucunda hem özgüven ölçeğinin geneline göre hem de alt ölçeklerden elde edilen sonuçlara göre öğrencilerin özgüven düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, öğrencilerin özgüven düzeyleri ile aile içi iletişim, geçmiş öğretim yılı başarı durumu ve okul dışında herhangi bir etkinliğe katılma durumu arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Özgüven düzeyi en yüksek olan öğrenci grubunun ailesiyle iletişimlerinin de “çok iyi” olduğu görülmüştür. Geçmiş öğretim yılı başarıları yüksek olan öğrencilerin tüm ölçeklerde özgüven düzeyi de yüksek çıkmıştır. Öğrencinin başarı düzeyi arttıkça, özgüven düzeyi de artmaktadır. Sinema, konser gibi etkinliklere gitmek, çeşitli sportif faaliyetlerde yer almak, arkadaşlarıyla zaman geçirmek, yazılım kursu, işaret dili kursu, bağlama kursu, fotoğrafçılık, okçuluk, satranç ve el sanatları gibi başka etkinliklere katılmak öğrencilerin özgüvenlerini olumlu olarak etkilemektedir. Özgüven, okul dışında herhangi bir faaliyete katılmayan öğrencilerin yer aldığı grupta en düşük düzeydedir. Bununla birlikte; özgüven ile cinsiyet, sınıf düzeyi, anne-baba eğitim durumu, ailenin ekonomik durumu, ailenin öğrenciye karşı tutumu ve öğrencilerin harçlık durumu arasında ise anlamlı bir farklılığın olmadığı bulgulanmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi Özgüven, İmam Hatip Lisesi, İHL, Nicel Analiz



^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, nevzatgencer@gmail.com

A QUANTITATIVE ANALYSIS ON SELF-CONFIDENCE LEVELS OF IMAM HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

The aim of this study is to investigate the self-confidence levels of imam hatip high school students according to some variables. The study group consists of 276 students studying at imam hatip high schools in the city center of Çorum. Data were collected by using "Personal Information Form" prepared by the researcher and "Self-Confidence Scale". The Cronbach Alpha reliability coefficient of the 33-item Self-Confidence Scale developed by Akın was found to be .90. SPSS 16.0 package program was used to evaluate the collected data. As a result of the research, it has been determined that the students' self-confidence levels are high both according to the overall self-confidence scale and according to the results obtained from the subscales. In addition, there is a significant difference between the students' self-confidence levels and intra-family communication, the success of the past school year and the participation in any activity outside the school. Communication with the family of the students having the highest level of self-confidence has also been found to be "very good". The students who have high success in the previous academic year have high self-confidence in all scales as well. As the success level of the student increases, the level of self-confidence increases too. Going to activities such as cinema, concerts, taking part in various sporting activities, spending time with friends, participating in other activities such as software course, sign language course, baglama course, photography, archery, chess and handicrafts positively affect students' self-confidence. Self-confidence is the lowest in the group of students who do not participate in any activities outside the school. However, there is no significant difference between self-confidence and gender, class level, parental education status, family economic status, family attitude towards students and allowance of the students.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Kişiliğin en temel özelliklerinden birisi olan özgüven, bireyin davranışlarını etkiler ve dinamik bir yapıya sahiptir. Özgüven; kalıtsal bir özellik değildir ve aile, okul, çevre gibi çeşitli faktörlerin etkisi sonucu şekillenmektedir (Bilgin, 2017, s. 55). Özgüven psikolojik olarak var olabilmenin esasını oluşturmaktadır. İnsanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi benlik bilincidir. Diğer bir ifadeyle, kişi kim olduğunu tanımlama ve söz konusu kimliği beğenip beğenmediğine karar verme yeteneğine sahiptir. Özgüven olgusu, insanın bu yargılama yetisini kapsar (McKay ve Fanning, 2009, s. 1). Feltz'e (1988) göre özgüven; genel bir özellik

olmaktan çok, kişinin belli bir işi başarılı bir şekilde yerine getireceğine dair inancı, bireyin kendi yetenek, güç, yargı ve kararlarına güvenmesidir. Özgüven doğuştan gelen bir özellik olmadığı için, hayatta karşılaşılan sorunlarla baş ederek zamanla kazanılabilecek ve gelişebilecek bir yetenektir (Koç ve Gün, 2006, s. 122). Bandura'ya (1997) göre ise özgüven bireyin kendisini değerli görmesi ve değerli hissetmesidir. Hambly (2003), özgüveni kişinin kendi yeteneklerine kesin inancı olarak tanımlarken, Eldeleklioğlu da (2004) özgüveni; bireyin kendisine karşı olumlu yargılarının olması, kendi değerinin farkında olması, bireyin kendisini sevmesi, kendini ve olayları kontrol edebileceğine dair inancı, yeterli olduğu düşüncesi, kendini olduğu gibi kabul etmesi, kendini tanıması ve kendisiyle barışık olmasını ifade eden bir kavram olarak tanımlamıştır. Soner özgüveni (self-confidence), kişinin kendisini değerlendirmesi ve kendisinden memnun olup olmaması (self-satisfaction) sonucu oluşan öznel bir olgu olarak tanımlamıştır. Özgüven olumlu ya da olumsuz olabilir (yüksek-düşük özgüven) ve durağan değildir. Yani koşullara, konuma ve gelişmelere göre değişebilir. Kişinin özgüven düzeyinin yüksek ya da düşük olması onun tutum, davranış ve hislerini farklı yönlerde etkiler (Soner, 1995, s. 24). Kendini seven ve kendisiyle barışık olan bireyler ise kendilerine güven duyarlar (Kasatura, 1998, s. 139-150).

Lindenfield'e (2004) göre özgüven, iç ve dış özgüven olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kendini tanıma, kendini sevme, kendi adına açık hedefler koyma ve pozitif düşünmeyi içeren dört alt boyuttan oluşan iç özgüven; bireyin kendisiyle barışık ve kendisinden memnun olmasına dair inançları ve bu konuda hissettiklerini kapsar. Dış özgüven ise iletişim, kendini iyi ifade edebilme, duygularını kontrol edebilme şeklinde üç alt boyuttan oluşur ve başkalarına karşı bireyin kendisinden emin olduğu şeklinde verdiği görüntü ve sergilediği davranışları içerir. Bireyler hem iç hem de dış özgüveni farkında olmadan çoğu zaman kullanırlar ve sağlıklı bir iletişim kurabilmek için iç ve dış özgüvenin iyi dengelenmesi gerekmektedir.

Her bireyin farklı özgüven düzeyine sahip olduğu söylenebilir ve insanlar genellikle zayıf, orta ya da yüksek özgüven düzeyine sahip olarak tanımlanabilirler. Özgüveni zayıf olan insan, zayıflığını kabul etmez. Çünkü bunun reddedilme riskine girmek anlamına geleceğini düşünür. Özgüveni zayıf kimseler için en önemli korunma yolu, diğer insanları belli bir mesafede tutmalarıdır. Herhangi bir sevgi gösterisini ya da olumlu bir geribildirim kabul etmekte zorlanırlar. Bu tip bir insanın değersiz olduğuna yönelik inancı, olumlu bir deneyimden çok daha güçlüdür. Aslında sevilme ve kabul edilmek isterler ama olumsuz bir tepki almaktan da korkarlar. Değişim ve

risk almak, özgüveni zayıf ve orta düzeyde olan kişilere tehlikeli gelir. Herhangi bir riske girmeden önce, güvenlik faktörünü kontrol etmek bu insanların tipik özelliğidir. Deneyimlerinde olumsuzluk hâkim olan bu kişiler, başkalarına fazlasıyla bağımlı olurlar ve özerklik konusunda zayıflardır. Düşük özgüvenli kişiler, kendilerini başarılı hissetmek için başkalarının onayına ve beğenisine ihtiyaç duyarlar. Başarısızlıktan korkarlar ve bu yüzden de mücadele etmekten kaçarlar. Eleştiriye tahammülleri yoktur. Özgüveni orta düzeyde olan kişi olumlu ve olumsuz deneyimlerin bir karışımına sahiptir. Özgüveni yüksek olan kişi ise, kendini zayıf hissettiği zaman bunu kabul eder ve çoğu zaman dünyadaki haksızlıklara engel olmak için bir şeyler yapmaya çalışır. Bu tip kişiler daha çok olumlu ilişkiler içinde olurlar ve bu kişilerin kendilerinden beklentileri de gerçekçidir, davranışlarının sorumluluğunu alırlar, rahattırlar, esnekler, yeni düşüncelere ve eleştiriye açıktırlar, hayatlarını kontrol edebilirler ve yaşamı severler (Başoğlu, 2007, s. 47-48). Aksoy ve Mağden'e (1993) göre de özgüveni yüksek bireyler genellikle iyimser, başarma isteği olan, zorluklardan yılmayan, yeni düşünce ve deneyimlere açık, araştırmacı, insan ilişkilerinde rahat ve sevecen, sorumluluk yüklenen ve atılgan kişilik özelliklerine sahiptirler. Kendilerini saygıya ve kabul edilmeye değer, yararlı ve önemli kişiler olarak algılama eğilimindedirler.

Eğitim-öğretim süreçlerinde de öğrencinin kendine güven duyması ve yüksek özgüven düzeyi ile izah edilebilen iyimser tutumları, arkadaşları ve öğretmenleriyle kurdukları olumlu ilişkileri, başarı odaklı çabaları, araştırmaya olan ilgileri, olası olumsuzluklar karşısında kolay kolay pes etmeme, yerinde risk alma ve sorumluluk duyguları gibi özellikleri öğrencinin okul başarısı üzerinde pozitif yönde bir etkiye sahiptir. Başarılı olan, onaylanan, takdir gören bireylerde ise kendisine ve topluma karşı sorumluluk duygusu daha fazla olabilmektedir. Esasında Milli Eğitimin genel amaçlarında da bu husus vurgulanmış ve Genel Amaçlar'ın 2. Maddesinin 2. bendinde *"Türk Milletinin bütün fertlerini ... topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek;"* şeklinde söz konusu özelliklere sahip bireyleri yetiştirmek amaçlar arasında zikredilmiştir (Milli Eğitim Temel Kanunu, 1973). Özgüven eksikliği ise, insanları yetersizlik duygusuna ve köklü bir cesaretsizliğe itmektedir (Kasatura, 1998, s. 102). Bu bağlamda Özcan da kendisine güvenmeyen çocukların eğitim hayatında ve okula uyum sağlamada başarısız oldukları görüşünü dile getirmektedir (Özcan, 1996, s. 31).

Bu çalışmada ortaöğretim kademesi içerisinde nicel olarak önemli bir

yer tutan¹, toplum açısından hem dini sorumlulukların kazanıldığı hem de dini sorumluluğun temsilcilerinin yetiştirildiği yerler olarak görülen (Acar, 2014, s. 152) ve bu nedenle de toplumumuzun büyük teveccüh gösterdiği imam hatip liselerinde öğrenim gören öğrencilerin özgüven düzeyleri çeşitli değişkenlere göre incelenecektir. Literatürde bu konunun ele alınmamış olması araştırmanın gerekçeleri arasındadır. Ayrıca imam hatipli olmaya yüklenen anlama uyumlu olarak imam hatip okullarında öğrenim gören öğrenciler üzerinde yapılacak bu tür saha çalışmaları bu okullarda sunulan eğitim kalitesinin artırılmasına ve varsa alınması gereken tedbirlere yönelik bir fikir verecek olması da yine araştırmanın gerekçelerindedir. Bu ve benzer çalışmalar eğitimin iyileştirilmesine yönelik politikaların gözden geçirilmesine ve paydaşlarla ilgili yeni yaklaşımlara ışık tutabilmektedir.

A. Araştırma

Bu başlık altında, araştırmanın konusu ve amacı, araştırmanın modeli, evreni ve örneklemini, tanımlayıcı soruların frekans ve yüzde dağılımları, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve analizi ile araştırma sonucunda elde edilen bulgulara yer verilmektedir.

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bir saha araştırması olan bu çalışmada, imam hatip lisesi öğrencilerinin özgüven düzeyleri incelenecektir. İHL öğrencilerinin özgüven düzeylerinin cinsiyet, sınıf düzeyi, ebeveynin eğitim durumu, ailenin ekonomik düzeyi, ailenin öğrenciye karşı tutumu, aile içi iletişim düzeyi, cep harçlığının öğrencinin ihtiyaçlarını karşılama durumu, geçmiş öğretim yılında öğrencinin gösterdiği başarı düzeyi ve öğrencinin okul dışında sosyal faaliyetle ilgilenme durumu gibi değişkenler açısından farklılaşım farklılaşmadığının araştırılması amaçlanmıştır. Buna göre; araştırmanın temel problem cümlesi, *“İmam hatip lisesi öğrencilerinin özgüven düzeyleri cinsiyet, sınıf, anne-babanın öğrenim durumu, ailenin ekonomik durumu, ailenin öğrenciye karşı tutumu, aile içi iletişim düzeyi, harçlığının ihtiyaçlarını karşılama durumu, geçmiş öğretim yılında öğrencinin gösterdiği başarı düzeyi ve öğrencinin okul dışında sosyal faaliyetle ilgilenme durumu değişkenleri açısından farklılık göstermekte midir?”* şeklinde belirlenmiştir.

2. Araştırmanın Modeli

Araştırmada imam hatip lisesi öğrencilerinin özgüven düzeylerinin;

¹ 2017-2018 Eğitim-Öğretim yılı verilerine göre; ülke genelinde 1,604 İmam-Hatip Lisesi bulunmaktadır. Bir kısmı proje okulu olarak hizmet veren bu okullarda ise öğrenim gören toplam öğrenci sayısı 514,806'dır. (bk. Milli Eğitim Bakanlığı, *Milli Eğitim İstatistikleri* Örgün Eğitim (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2018), 128.

tarafımızca belirlenen demografik özellikler ile arasındaki ilişkisi incelenmektedir. Bu nedenle araştırmanın değişkenlerine ait veriler, betimsel tarama modeline göre tablolaştırılmış ve açıklanmıştır. Ayrıca söz konusu değişkenlere göre bağımlı değişken olan öğrencilerin özgüven düzeylerinde bir farklılaşmanın olup olmadığının da belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda araştırma “Karşılaştırmalı İlişkisel Tarama” modeline uygun olarak gerçekleştirilmiştir (Karasar, 1994, s. 77-84).

3. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

2018-2019 eğitim-öğretim yılında Çorum il merkezinde bulunan imam hatip liselerinde öğrenim gören öğrenciler araştırmanın evrenini, farklı sınıf düzeylerinden seçilen öğrenciler de araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Örneklemin belirlenmesinde “Tabakalı Örnekleme” yöntemi kullanılmıştır (Karasar, 1994, s. 113-114). Buna göre 9., 10. 11. ve 12. Sınıf düzeyleri alt tabakalar olarak düşünülmüş ve her bir tabakada öğrenim gören kız ve erkek öğrenci dağılımı da dikkate alınarak evrenin yaklaşık %10’una tekabül eden 276 öğrenci örnekleme dahil edilmiştir.² Böylece toplam örneklem içinde her sınıfın, eşit düzeyde ya da evrendeki oranı ölçüsünde temsil edilmesi hedeflenmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2005, s. 105). Örnekleme alınacak öğrencilerin belirlenmesinde ise “Basit Tesadüfî Örnekleme” yöntemi kullanılmıştır (Ural ve Kılıç, 2005, s. 34). Buna göre; evreninin okullara ve sınıf düzeylerine göre dağılımı Tablo-1’de, örneklemin dağılımı ise Tablo-2’de gösterilmiştir.

Tablo 1: Evrenin Okul ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

Sınıf	Şehit Erol Olçok AİHL	Prof. Dr. H. Kar. AİHL (Erkek)	Şehit Mustafa Solak AİHL (Erkek)	Şehit Osman Arslan AİHL (Kız)	Buharaevler AİHL (Kız)	Prof. Dr. H. Kar. AİHL (Kız)	Top.
9. Sınıf	131	86	66	83	140	123	629
10. Sınıf	157	137	53	125	98	165	735
11. Sınıf	177	113	-	65	142	239	736
12. Sınıf	204	130	-	-	132	132	598
Genel Top.	669	466	119	273	512	659	2698

Tablo verilerinden 9. Sınıf düzeyinde toplam 629 öğrenci, 10. Sınıf düzeyinde 735, 11. Sınıf düzeyinde 736 ve 12. Sınıf düzeyinde de 598 öğrenci bulunduğu anlaşılmaktadır. Toplam evrende öğrenim gören öğrenci sayısı

² Betimsel araştırmalarda örnekleme alınacak oran minimum %10 olabilmektedir. (Arlı ve Nazik, 2001, 77).

ise 2698'dir. Ayrıca tablo verilerinden 10. (n=735) ve 11. Sınıflarda (n=736) öğrenim gören öğrenci sayısının da birbirine eşit olduğu söylenebilir.

Tablo 2: Örneklemin Okul ve Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

Sınıf	Şehit Erol Olçok AİHL	Prof. Dr. H. Kar. AİHL (Erkek)	Şehit Mustafa Solak AİHL (Erkek)	Şehit Osman Arslan AİHL (Kız)	Buharaevler AİHL (Kız)	Prof. Dr. H. Kar. AİHL (Kız)	Top.
9. Sınıf	14	9	7	8	15	13	66
10. Sınıf	16	14	5	12	10	17	74
11. Sınıf	18	12	-	7	15	24	76
12. Sınıf	21	13	-	-	13	13	60
Genel Top.	69	48	12	27	53	67	276

Tablo 2, örneklemin okul ve sınıf düzeyine göre dağılımını göstermektedir. Tablo 1'de verilen öğrenci sayılarına göre en fazla örneklem en fazla öğrencinin öğrenim gördüğü Şehit Erol Olçok AİHL'den (n=69), en az örneklem de öğrenci sayısı en az olan Şehit Mustafa Solak AİHL'den alınmıştır (n=12). Toplam örneklem sayısı 276 öğrenci olarak belirlenmiştir.

4. Araştırmanın Tanımlayıcı Sorularının Sayı (Frekans) ve Yüzde Bilgileri

Araştırmanın tanımlayıcı sorularına ilişkin sayı ve frekans değerleri Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3: Tanımlayıcı Soruların Frekans ve Yüzdeler Dağılımları

Tanımlayıcı Sorular	Seçenekler	Frekans	Yüzde
Cinsiyet	Kız	145	52,5
	Erkek	131	47,5
Sınıf	9. Sınıf	66	23,9
	10. Sınıf	74	26,8
	11. Sınıf	76	27,5
	12. Sınıf	60	21,7
Anne eğitim durumu	Okuryazar değil	4	1,4
	İlkokul mezunu	153	55,4
	Ortaokul mez.	75	27,2
	Lise/dengi okul	34	12,3
	Yüksekokul /Ünv.	10	3,6

Baba eğitim durumu	İlkokul mezunu	98	35,5
	Ortaokul mez.	84	30,4
	Lise/dengi okul	57	20,7
	Yüksekokul/Ünv.	30	10,9
	Lisansüstü	7	2,5
Ailenin ekonomik durumu	Düşük	26	9,4
	Orta	230	83,3
	Yüksek	20	7,2
Ailenizin size karşı tutumu	Aşırı koruyucu	49	17,8
	İlgili ve sevecen	202	73,2
	Katı ve zorlayıcı	17	6,2
	İlgisiz	8	2,9
Aile içi iletişim	Çok kötü	3	1,1
	Kötü	6	2,2
	Normal	86	31,2
	İyi	74	26,8
	Çok iyi	107	38,8
Harçlığın ihtiyaçları karşılama durumu	Evet	197	71,4
	Hayır	79	28,6
Geçmiş öğretim yılı başarı durumu	Düşük	13	4,7
	Orta	207	75,0
	Yüksek	56	20,3
Okul dışı faaliyet durumu	Sinema, konser	24	8,7
	Sportif etkinlik	80	29,0
	Ark.zam geçirm.	82	29,7
	Başka	10	3,6
	Yok	80	29,0

Tablo verilerine göre; araştırmaya katılan öğrencilerin %52,5'i kız öğrencilerden ve %47,5'i ise erkek öğrencilerden oluşmakta; bu öğrencilerin %23,9'u 9. Sınıfta, %26,8'i 10. Sınıfta, %27,5'i 11. Sınıfta ve %21,7'si de 12. Sınıfta öğrenim görmektedir. Öğrencilerin annelerinin %1,4'ünün okuryazar olmadığı, %55,4'ünün ilkokul mezunu ve %27,2'sinin de ortaokul mezunu olduğu görülmektedir. Lise ve dengi okul mezunu olanlar ile yüksek okul ya

da üniversite mezunu olan annelerin toplam oranının ise %15,9 olduğu anlaşılmaktadır. Babası ilköğretim mezunu olanların oranı %35,5, ortaokul mezunu olanların oranı %30,4, lise ve dengi okul mezunu olanların oranı %20,7, yüksek okul ya da üniversite mezunu olanların oranı %10,9 ve lisansüstü mezunlarının oranı da %2,5 olarak tespit edilmiştir. Lise ve dengi okul ve sonrası eğitim durumu oranı toplam %34,1'dir. Ekonomik durum açısından ailelerin %9,4'ünün düşük, %83,3'ünün orta ve %7,2'sinin de yüksek gelir düzeyine sahip oldukları görülmektedir. Ailelerin %17,8'inin öğrenciye karşı tutumu "aşırı koruyucu" iken %73,2'sinin "ilgili ve sevecen", %6,2'sinin "katı ve zorlayıcı" ve %2,9'unun da "ilgisiz" olduğu tespit edilmiştir. Aile içi iletişimlerinin "çok kötü" olduğunu belirten öğrencilerin oranı %1,1, "kötü" olduğunu ifade edenlerin oranı %2,2, "normal" olduğunu söyleyenlerin oranı %31,2, "iyi" olduğunu söyleyenlerin oranı %26,8 ve "çok iyi" olanların oranı da %38,8'dir. Harçlıklarının ihtiyaçlarını karşıladığını ifade eden İHL öğrencilerinin oranı %71,4 iken harçlıklarının ihtiyaçlarını karşılamadığını söyleyenlerin oranı ise %28,6'dır. Geçmiş öğretim yılı başarısına göre başarı durumunun "düşük" olduğunu belirten öğrencilerin oranı %4,7, "orta" olduğunu belirtenlerin oranı %75,0 ve "yüksek" başarı düzeyine sahip olduklarını belirten öğrencilerin oranı da %20,3 olarak tespit edilmiştir. Okul dışında herhangi bir faaliyete katılmayan öğrencilerin oranı %29,0 olarak bulunmuştur. Sinema, konser (%8,7), sportif etkinlikler (%29,0), arkadaşlarıyla zaman geçirme (%29,7), yazılım kursu, işaret dili kursu, bağlama kursu, fotoğrafçılık, okçuluk, satranç ve el sanatları gibi başka etkinliklere katılma oranı (%3,6) ile birlikte okul dışı etkinliklere katılım oranı toplamda %71,0'dır.

5. Veri Toplama Araçları

Öğrencilerin özgüven düzeylerini etkileyebileceği düşünülen bağımsız değişkenler tarafımızca hazırlanan "Kişisel Bilgi Anketi" ile, öğrencilerin özgüven düzeyi ise Akın tarafından geliştirilen "Öz-Güven Ölçeği" ile tespit edilmiştir. Akın, ortaöğretim öğrencilerinin özgüvenlerini ölçmek amacıyla geliştirdiği ölçek maddelerini beş basamaklı Likert tipi ("1" Hiçbir zaman, "2" Ara sıra, "3" Sık sık, "4" Genellikle, "5" Her zaman) bir derecelendirme ölçeği şeklinde yazmış ve bu maddeler üzerinde geçerlik ve güvenilirlik analizlerini yapmıştır.

Yapı geçerliği için araştırmacı yaptığı faktör analizi sonucunda faktör yükü .30'dan düşük olan 11 maddeyi ölçekten çıkartmış ve sonuçta toplam varyansın %43,6'sını açıklayan ve 33 maddeden oluşan iki faktörlü bir ölçme aracı elde etmiştir. İki faktör altında toplanan maddeleri incelediğinde,

birinci faktörde bulunan maddelerin daha çok bireylerin kendilerine yönelik özgüvenleriyle ilişkili olduğunu görmüş ve bu faktörü “iç özgüven” adı altında ele almıştır. Bu faktör altında toplanan maddeler, bireyin kendini sevmesi, tanınması, açık hedefler belirlemesi, pozitif düşünme becerisine sahip olması, güçlü ve zayıf yönlerini bilmesi gibi özelliklerini değerlendirmektedir. İç özgüven faktörü altında toplanan 17 maddenin faktör yükleri .31 ile .74 arasında değişmekte ve toplam varyansın %26,4’ünü açıklamaktadır. İkinci faktöre yüklenen maddeler daha çok bireylerin dış çevre ve sosyal yaşamlarına yönelik özgüvenleriyle ilişkili olduğu için bu faktörü de “dış özgüven” olarak adlandırmıştır. Dış özgüven boyutundaki maddeler, bireylerin kolay iletişim kurabilmesi, kendini sağlıklı biçimde ifade edebilmesi, duygularını kontrol edebilmesi ve risk alabilmesi gibi özellikleri içermektedir. 16 maddeden oluşan bu faktöre ait maddelerin faktör yükleri .32 ile .75 arasında değişmekte ve toplam varyansın %17,2’sini açıklamaktadır. Yapı geçerliği çalışmasında faktör yapısının yanında iç özgüven ile dış özgüven arasındaki ilişki de inceleyen Akın, iki faktör arasında korelasyon katsayısının .81 olduğunu belirlemiştir.

Güvenirlilik çalışmasında ise araştırmacı Özgüven Ölçeği’nin iç tutarlık katsayılarını ölçeğin bütünü için .83, iç özgüven faktörü için .83 ve dış özgüven faktörü için .85 olarak bulmuştur. Test-tekrar test güvenirlilik puanını belirlemek için ölçek 3 hafta arayla aynı öğrencilere iki kez uygulamış ve bu iki uygulamadan elde ettiği sonuçlar arasındaki korelasyon katsayılarını ölçeğin bütünü için .94, iç özgüven için .97, dış özgüven için .87 olduğu belirlemiştir. Uyum geçerliği çalışmasında Özgüven ölçeği ile Coopersmith Benlik Saygısı Envanteri’ni (Pişkin, 1997, s. 21-35) katılımcılara eş zamanlı olarak uygulamış ve iki ölçek arasındaki korelasyon değerinin .87 olduğunu belirlemiştir. Özgüven Ölçeği için yapılan madde analizi sonucunda madde-toplam test korelasyonlarının .30 ile .72 arasında değişmektedir.

Özgüven Ölçeği’ndeki toplam madde sayısı 33’tür. Bu nedenle 5’li Likert tipi hazırlanan ölçekten alınabilecek en yüksek puan 165, en düşük puan ise 33’tür. Olumsuz madde bulunmayan ölçekten alınan yüksek puan, yüksek düzeyde özgüveni göstermektedir. Ölçekten alınan toplam puan madde sayısına (33) bölünerek bireyin özgüven düzeyi hakkında bir sonuca varılabilir. Özgüven Ölçeği’nden alınan 2.5 puanın altı düşük, 2.5 ile 3.5 arası orta, 3.5 ve üzeri puan ise yüksek düzeyde özgüveni göstermektedir (Akın, 2007, s. 168-172).

Bu çalışmada ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları tekrar

hesaplanmıştır. Ölçeğin tümü için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısının .90 olduğu, alt ölçeklerden iç özgüven için .80 dış özgüven için de .84 olduğu görülmüştür. Bu bulgu ölçeğin tutarlı bir yapıya sahip olduğunun göstergesidir.

6. Verilerin Toplaması ve Analizi

Araştırma verileri 2018 yılı Aralık ayı içerisinde farklı tarihlerde bizzat okullara gidilerek toplanmıştır. "Kişisel Bilgi Anketi" ve "Öz-Güven Ölçeği" Çorum il merkezinde bulunan imam hatip liselerinin 9., 10., 11. ve 12. Sınıfında öğrenim gören 284 öğrenciye uygulanmıştır. Uygulama sırasında okul yöneticileri ile meslek dersleri öğretmenlerinden de destek alınmıştır. Ölçek maddelerinin tamamında 5 ve 1 seçeneklerini işaretleyen ve sorulardan bazılarını boş bırakan 8 öğrencinin anketi değerlendirmeye dâhil edilmemiştir. Böylece 276 anket değerlendirme kapsamına alınmış ve anketlerden elde edilen veriler SPSS 16.0 paket programına aktarılarak analiz edilmiştir. Verilerin analizinde betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Ayrıca öğrencilerin özgüven düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için ikili gruplar için bağımsız örneklem t-testi, ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Karşılaştırılacak gruplar düzeyinde verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini anlamak için yapılan normallik testi sonucunda da Skewness (-,375) ve Kurtosis (-,197) değerlerinin +1,5 arasında olduğu görülmüş ve verilerin normal dağıldığı anlaşılmıştır. ANOVA sonrası hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinin kullanılacağına karar vermek için öncelikle Levene's testi ile grup dağılımlarının (varyanslarının) homojen olup olmadığı hipotezi sınanmıştır. Varyansların homojen olduğu ($p>0.05$) görüldükten sonra grupların aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla "post-hoc" çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey HSD analizi kullanılmıştır (Köklü vd., 2006, s. 180-193). Yapılan analizlerde anlamlılık düzeyi 0,05 olarak kabul edilmiştir. Elde edilen sonuçlar, "Bulgular" bölümünde tablolar halinde sunulmuştur.

B. Bulgular

Bu bölümde, örneklemin özgüven ölçeği ve alt ölçeklerden aldıkları puanlar ve bağımsız değişkenler ile araştırma problemine ilişkin yapılan analizler sonucu elde edilen bulgular yer almaktadır.

1. Özgüven Ölçeğine İlişkin Betimsel Bulgular

Tablo 4, öğrencilerin özgüven ölçeğinden aldıkları toplam puan ortalamasına ilişkin verileri içermektedir.

Tablo 4: Özgüven Ölçeğinden Alınan Puanla İlişkin Betimsel Analiz

Özgüven	N	X	Ss	Düzye
Özgüven Düzeyi	276	33*3,88=128	,54664	Yüksek
İç Özgüven Düzeyi	276	33*3,90=129	,54207	Yüksek
Dış Özgüven Düzeyi	276	33*3,87=128	,63335	Yüksek

Tablo incelendiğinde öğrencilerin özgüven ölçeğinden X=3,88 puan aldıkları görülmektedir. Yine alt ölçeklerden iç özgüven düzeylerinin X=3,90 ve dış özgüven düzeylerinin de X=3,87 olduğu görülmektedir. Hem özgüven ölçeğinin geneli hem de alt ölçeklerinden alınan puanlara göre; İHL öğrencilerinin yüksek düzeyde özgüvene sahip oldukları anlaşılmaktadır.

2. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Örneklemin özgüven düzeylerinin cinsiyet değişkenine ilişkin sonuçları Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5: Örneklemin Özgüven Düzeyi ile Cinsiyet Değişkeni Arasındaki İlişki

Özgüven	Cinsiyet	N	X	Ss	Sh	Sd	t	p
Özgüven Ölçeği	Kız	145	3,87	,52860	,04390	274	-270	,787
	Erkek	131	3,89	,56784	,04961			
İç Özgüven	Kız	145	3,89	,53526	,04445	274	-253	,800
	Erkek	131	3,90	,55143	,04818			
Dış Özgüven	Kız	145	3,86	,62726	,05209	274	-251	,802
	Erkek	131	3,88	,64228	,05612			

p>0.05

Okul yönetimlerinden alınan e-okul bilgilerine göre araştırmanın evrenini oluşturan okullarda 2018-2019 eğitim öğretim yılında öğrenim gören toplam 2698 öğrencinin 1294'ü erkek öğrenci (%48) ve 1404'ü de kız öğrencidir (%52). Bu veriler, imam hatip liselerinde kız öğrencilerin oranının erkek öğrencilerin oranına göre daha yüksek olduğunu göstermektedir. Diğer bir anlatımla imam hatip liselerine ilgi kızlarda daha yoğunudur. Bu çalışmada da araştırmaya katılan kız öğrenci oranı erkek öğrencilere göre daha fazladır. Tablo verileri incelendiğinde; cinsiyet değişkenine göre ölçeğin geneli ve alt ölçeklerden alınan puanlar arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır (p>0.05). Bununla birlikte ölçeğin genelinde ve alt ölçeklerinde erkek öğrencilerin puan ortalamalarının kız öğrencilere göre yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca hem erkek ve hem de

kız öğrencilerin yüksek düzeyde özgüvene sahip oldukları bulunmuştur.

3. Sınıf Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Araştırma kapsamında özgüven düzeyleri ölçülen öğrencilerin ölçeklerden aldığı puanların sınıflara göre dağılımı Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Örneklem Özgüven Düzeyi ile Sınıf Değişkeni Arasındaki İlişki

Özgüven	Sınıf	N	X	Ss	F	p
Özgüven Ölçeği	9. Sınıf	66	3,93	,53832	1,383	,248
	10. Sınıf	74	3,78	,53051		
	11. Sınıf	76	3,88	,54407		
	12. Sınıf	60	3,96	,57280		
İç Özgüven	9. Sınıf	66	3,92	,52766	1,786	,150
	10. Sınıf	74	3,80	,48294		
	11. Sınıf	76	3,89	,55123		
	12. Sınıf	60	4,01	,60130		
Dış Özgüven	9. Sınıf	66	3,95	,62746	1,024	,382
	10. Sınıf	74	3,77	,65242		
	11. Sınıf	76	3,87	,63281		
	12. Sınıf	60	3,90	,61593		

$p>0.05$

Özgüven ölçeğinin genelinden alınan puan ortalamalarına bakıldığında; 9. Sınıf ortalamasının $X=3,93$, 10. Sınıf ortalamasının $X=3,78$, 11. Sınıf ortalamasının $X=3,88$ ve 12. Sınıf ortalamasının da $X=3,96$ olduğu görülmektedir. Bu ortalamalar, tüm sınıflar düzeyinde sınıf değişkenine göre, örneklem yüksek bir özgüven düzeyine sahip olduklarını göstermektedir. Örneklem iç özgüven düzeyi bakımından 9. Sınıf ($X=3,92$) ve 12. Sınıf öğrencilerinin ($X=4,01$) ortalamaları, 10. Sınıf ($X=3,80$) ve 11. Sınıf öğrencilerinin ortalamalarına ($X=3,89$) göre daha yüksektir. Benzer durum dış özgüven ortalamaları için de geçerlidir. Ancak varyans analizi sonuçlarına göre; elde edilen bulgular istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkiyi göstermemektedir ($p>0.05$). Bu sonuçlardan örneklem sınıf düzeyi değişkenine göre benzer özgüven düzeyine sahip oldukları raporlanabilir.

4. Anne Eğitim Durumu Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Tablo 7, örneklem özgüven düzeyleri ile annenin eğitim durumu

arasındaki ilişkiye yönelik bulguları içermektedir. Tablodaki bilgilere göre, özgüven ölçeğinin genelinden ($X=4,02$) ve dış özgüven alt ölçeğinden en yüksek puan ortalamasını ($X=4,14$) anneleri okuryazar olmayan öğrenciler elde etmişlerdir. Buna karşın iç özgüven ölçeğinden en yüksek puanı alan grup, annesi yüksek okul ya da üniversite mezunu olan öğrencilerdir ($X=3,99$). Varyans analizi sonuçları ise gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını ($p>0.05$) göstermektedir (ÖGÖ: $F=,513$, $p=,726$; İÖÖ: $F=,439$, $p=,781$; DÖÖ: $F=,691$, $p=,599$). Buna göre; grupların benzer özellikler taşıdıkları ve annenin öğrenim düzeyinin öğrencinin özgüven düzeyi üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı yorumu yapılabilir.

Tablo 7: Örneklemin Özgüven Düzeyi ile Anne Eğitim Durumu Arasındaki İlişki

Özgüven	Anne Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	p
Özgüven Ölçeği	Okuryazar değil	4	4,02	,29935	,513	,726
	İlkokul mezunu	153	3,87	,57290		
	Ortaokul mezunu	75	3,85	,48888		
	Lise ve dengi okul mez.	34	3,99	,56389		
	Yük. ok./Ünv. mezunu	10	3,92	,59831		
İç Özgüven	Okuryazar değil	66	3,91	,39167	,439	,781
	İlkokul mezunu	74	3,90	,56654		
	Ortaokul mezunu	76	3,84	,48886		
	Lise ve dengi okul mez.	60	3,98	,57364		
	Yük.ok./Ünv. mezunu	10	3,99	,52646		
Dış Özgüven	Okuryazar değil	66	4,14	,26208	,691	,599
	İlkokul mezunu	74	3,84	,65988		
	Ortaokul mezunu	76	3,85	,57128		
	Lise ve dengi okul mez.	60	4,01	,64655		
	Yük.ok./Ünv. mezunu	10	3,85	,73492		

$p>0.05$

5. Baba Eğitim Durumu Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Tablo 8, babanın öğrenim durumuna göre öğrencilerin özgüven düzeylerine ilişkin bilgileri içermektedir. Analiz sonuçları babanın öğrenim durumu değişkenine göre, öğrencilerin özgüven düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığını göstermektedir (ÖGÖ: $F=,418$, $p=,796$; İÖÖ:

F=,384, p=,820; DÖÖ: F=,556, p=,695, p>0,05). En yüksek ortalama özgüven ölçeği ve alt ölçeklerde babası lisansüstü mezunu olan grupta çıkmış olsa da (ÖGÖ: X=4,10, İÖÖ: X=4,04, DÖÖ: X=4,17) varyans analizi sonuçları grupların istatistiksel olarak benzer özellikler taşıdığını ortaya koymuştur. Buna göre; babanın öğrenim düzeyinin öğrencinin özgüven düzeyi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir.

Tablo 8: Örneklemenin Özgüven Düzeyi ile Baba Eğitim Durumu Arasındaki İlişki

Özgüven	Baba Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	p
Özgüven Ölçeği	İlkokul mezunu	98	3,90	,56974	,418	,796
	Ortaokul mezunu	84	3,87	,52111		
	Lise ve dengi okul mez.	57	3,89	,50335		
	Yüksekokul/Ünv. mezunu	30	3,82	,65997		
	Lisansüstü mezunu	7	4,10	,37108		
İç Özgüven	İlkokul mezunu	98	3,94	,58138	,384	,820
	Ortaokul mezunu	84	3,86	,54074		
	Lise ve dengi okul mez.	57	3,89	,47069		
	Yüksekokul/Ünv. mezunu	30	3,86	,59419		
	Lisansüstü mezunu	7	4,04	,32877		
Dış Özgüven	İlkokul mezunu	98	3,86	,63358	,556	,695
	Ortaokul mezunu	84	3,87	,60330		
	Lise ve dengi okul mez.	57	3,89	,61234		
	Yüksekokul/Ünv. mezunu	30	3,78	,78213		
	Lisansüstü mezunu	7	4,17	,50481		

p>0.05

6. Ailenin Ekonomik Durumu Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Ailenin ekonomik durumuna göre öğrencilerin özgüven düzeylerini gösteren veriler Tablo 9'da sunulmuştur.

Ekonomik durum değişkenine göre ailesinin gelir düzeyi düşük, orta ya da yüksek olan öğrencilerin özgüven ölçeği ve alt ölçeklerden aldıkları puanların ortalamaları incelendiğinde; gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir (p>0.05). Ancak ölçeklerden elde edilen ortalamalara bakıldığında; özgüven ölçeğinde düşük gelir düzeyine sahip olan grubun ortalamasının X=3,72 olduğu, orta gelir düzeyinde bulunan grubun ortalamasının X=3,90 olduğu ve yüksek gelir düzeyinde

Tablo 9: Örneklemin Özgüven Düzeyi ile Ailenin Ekonomik Durumu Arasındaki İlişki

	Ekonomik Durum	N	X	Ss	F	p
Özgüven Ölçeği	Düşük	26	3,72	,61219	1,308	,272
	Orta	230	3,90	,53663		
	Yüksek	20	3,94	,56571		
İç Özgüven	Düşük	26	3,82	,59269	,297	,743
	Orta	230	3,90	,53642		
	Yüksek	20	3,93	,55977		
Dış Özgüven	Düşük	26	3,62	,68823	2,391	,093
	Orta	230	3,89	,62394		
	Yüksek	20	3,95	,62496		

$p > 0.05$

bulunan grubun özgüven ölçeği puan ortalamasının da $X=3,94$ olduğu görülmektedir. Öğrencilerin alt ölçeklerden birisi olan iç özgüven ölçeğinden aldıkları puanları ise düşük gelir düzeyine sahip grupta $X=3,82$, orta gelir düzeyi grupta $X=3,90$ ve yüksek gelir grubunda ise $X=3,93$ 'tir. Dış özgüven ölçeği verilerine bakıldığında da düşük gelir grubunda bulunan örneklem grubunun ortalamasının $X=3,62$, orta gelir grubunda bulunanların puan ortalamasının $X=3,89$ ve ailesi yüksek gelir grubunda bulunan öğrencilerin dış özgüven ölçeğinden aldıkları puan ortalamasının da $X=3,95$ olduğu anlaşılmaktadır. Ortalamalar bakımından özgüveni en düşük olan öğrenci grubunun ailesinin gelir düzeyi düşük olanlar arasında olduğu, en yüksek özgüven düzeyinin ise ailesinin gelir düzeyi yüksek olan grupta olduğu görülmüştür. Diğer bir deyişle, elde edilen veriler ailenin gelir düzeyi arttıkça, öğrencinin özgüven düzeyinin de arttığını göstermektedir.

7. Ailenin Öğrenciye Karşı Tutumu ile Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Ailenin öğrenciye karşı tutumu ile örneklemin özgüven düzeyi arasındaki ilişkiyi gösteren varyans analizi sonuçları Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10'da özgüven ölçeği ile alt ölçeklere ilişkin ortaya konulan sonuçlar, ailenin çocuğuna karşı tutumu ile çocuğun özgüveni arasındaki ilişkinin istatistiksel düzeyde anlamlı olmadığını göstermektedir (ÖGÖ: $F=,214$, $p=,887$; İÖÖ: $F=,775$, $p=,509$; DÖÖ: $F=,315$, $p=,815$; $p > 0.05$). Özgüven ölçeğinden alınan puanlara göre en düşük ortalamanın, ailesinin kendisine karşı tutumunun ilgisiz olduğunu düşünen grupta olduğu tespit edilmiştir

Tablo 10: Örneklem Özgüven Düzeyi ile Ailenin Tutumu Arasındaki İlişki

	Ailenin Tutumu	N	X	Ss	F	p
Özgüven Ölçeği	Aşırı Koruyucu	49	3,84	,61727	,214	,887
	İlgili ve Sevecen	202	3,90	,53365		
	Katı ve Zorlayıcı	17	3,90	,47889		
	İlgisiz	8	3,80	,63034		
İç Özgüven	Aşırı Koruyucu	49	3,88	,59397	,775	,509
	İlgili ve Sevecen	202	3,91	,52342		
	Katı ve Zorlayıcı	17	3,91	,48065		
	İlgisiz	8	3,62	,79482		
Dış Özgüven	Aşırı Koruyucu	49	3,80	,71802	,315	,815
	İlgili ve Sevecen	202	3,88	,62352		
	Katı ve Zorlayıcı	17	3,90	,55115		
	İlgisiz	8	3,98	,55796		

p>0.05

(X=3,80). Aşırı koruyucu aile tipinde de özgüven düzeyi ikinci sırada düşük çıkmıştır (X=3,84). Ailesinin kendisine karşı ilgili ve sevecen bir tutuma sahip olduğunu belirten grup ile ailesinin tutumunu katı ve zorlayıcı olarak ifade eden grubun ortalamaları ise eşit düzeyde ve diğer gruplara göre daha yüksek bulunmuştur (X=3,90). İç özgüven alt ölçeğinde de benzer sonuçlar elde edilmiştir. Ancak dış özgüven ölçeğinde en düşük ortalama ailesinin aşırı koruyucu olduğunu belirten grupta tespit edilmiş, en yüksek özgüven düzeyi de ailesinin kendisine karşı ilgisiz olduğunu söyleyen grupta bulunmuştur. Ailesinin ilgisiz olduğunu söyleyen grubun ortalamasının en yüksek çıkması manidar bulunmuştur.

8. Aile İçi İletişim Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Tablo 11, aile içi iletişim değişkenine göre örneklem özgüven düzeyine ilişkin varyans analizi sonuçlarını göstermektedir. Yapılan Levene homojenlik testi sonucu veri setinin homojenliğe sahip olduğu belirlenmiştir (Özgüven Ölçeği: Levene Testi=1,494, p=,204; p>.05, İç Özgüven: Levene Testi=1,689, p=,153; p>.05; Dış Özgüven: Levene Testi=3,077, p=,117; p>.05).

Aile içi iletişim değişkenine göre örneklem özgüven ve alt ölçeklerden aldıkları puanları gösteren Tablo 11 incelendiğinde; değişkenler

Tablo 11: Örneklemin Özgüven Düzeyi ve Aile İçi İletişim Arasındaki İlişki

	Aile İçi İletişim	N	X	Ss	F	p	Tukey HSD
Özgüven Ölçeği	1 Çok kötü	3	3,30	,33744	18,104	,000	5 > 1
	2. Kötü	6	4,11	,47127			5 > 3
	3. Normal	86	3,67	,55636			5 > 4
	4. İyi	74	3,71	,48221			
	5. Çok iyi	107	4,18	,43680			
İç Özgüven	1. Çok kötü	3	3,18	,61131	14,037	,000	5 > 1
	2. Kötü	6	4,08	,58902			5 > 3
	3. Normal	86	3,73	,56058			5 > 4
	4. İyi	74	3,72	,49083			
	5. Çok iyi	107	4,16	,43607			
Dış Özgüven	1. Çok kötü	3	3,44	,25000	16,859	,000	5 > 1
	2. Kötü	6	4,15	,41583			5 > 3
	3. Normal	86	3,60	,64410			5 > 4
	4. İyi	74	3,69	,59347			
	5. Çok iyi	107	4,21	,49875			

$p < 0.05$

arasında anlamlı bir farklılığın bulunduğu görülmüştür ($p = ,000$, $p > 0.05$). Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Tukey HSD testi sonucunda; özgüven ölçeğinde anlamlı farklılığın aile içi iletişim düzeyini “çok iyi” şeklinde ifade eden grup ile ($X = 4,18$) iletişimlerinin “çok kötü” ($X = 3,30$), “normal” ($X = 3,67$) ve “iyi” ($X = 3,71$) olduğunu belirten grup arasında olduğu anlaşılmaktadır. İç özgüven ölçeğinde farklılaşma iletişim düzeyi “çok iyi” ($X = 4,16$) olan grup ile aile içi iletişimlerini “çok kötü” ($X = 3,18$), “normal” ($X = 3,73$) ve “iyi” ($X = 3,72$) düzeylerinde tanımlayan gruplar arasında olduğu bulunmuştur. Bu grupta iç özgüven düzeyi en düşük olanlar ailesiyle iletişimi en kötü olanlar arasında ($X = 3,18$), iç özgüveni en yüksek olanlar da ailesiyle iletişimi en iyi olanlar arasında çıkmıştır ($X = 4,16$). Dış özgüven ölçeği puanları karşılaştırıldığında da gruplar arasında anlamlı farklılaşmanın yine ailesiyle iletişimi “çok iyi” ($X = 4,21$) olan öğrenci grubuyla iletişim düzeyi “çok kötü” ($X = 3,44$), “normal” ($X = 3,60$) ve “iyi” ($X = 3,69$) olan gruplar arasında olduğu görülmektedir. Araştırma bulguları özgüven ölçeği ve alt ölçeklerde özgüven düzeyi en

yüksek olan grubun aile içi iletişimlerinin “çok iyi” olduğunu belirten grup olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte; aile içi iletişimlerinin “kötü” olduğunu söyleyen grupların ortalamalarının aile içi iletişimlerinin “normal” ve “iyi” olduğunu söyleyen gruplardan yüksek olması bu ilişkinin gruplar arasında doğrusal olmadığını ve gruplarda değişkenler arası ilişkinin gücünü etkileyen başka faktörlerin bulunabileceğini göstermektedir.

Aile içi iletişimi düzeyi “çok iyi” olan grubun ölçeklerden aldıkları puanlara bakıldığında ise örneklemin en yüksek puanı dış özgüven ölçeğinden aldığı görülmektedir ($X=4,21$). Bu bulgu bu grupta bulunan İHL öğrencilerinin dış çevre ve sosyal yaşamda ilişkilerinin sağlıklı ve iletişimlerinin güçlü olduğunu gösterebilir. Ayrıca aile içi iletişimlerini “kötü” olarak tanımlayan grubun genel özgüven ölçeğinden ($X=4,11$) ve alt ölçeklerden aldıkları puan ortalamasının (İÖÖ $X=4,08$, DÖÖ $X=4,15$) yüksek çıkmış olması da dikkat çekici bulunmuştur. Bunun bir nedeni de örneklemin “kötü” kavramına yüklediği anlam olabilir. Lise çağındaki ergenlerin hayata bakışları, ailesinden beklentileri, istek ve hedefleri ile ailenin çeşitli gerekçelerle gençten istek ve beklentilerinin çelişmesi iletişim kanallarını olumsuz etkileyebilmektedir. Bireyin içinde bulunduğu fizyolojik, psikolojik ve ruhsal gelişim durumları da dikkate alındığında ailesiyle yaşadığı yer yer çatışmalar onun duygu dünyasına ailesiyle iletişiminin iyi olmadığı şeklinde yansiyabilir. Bu nedenle ailesiyle iletişim değişkeninde “kötü” seçeneği daha çok vurgulanmış ve bu durum ölçeklerden alınan puana etki etmiş olabilir. “Çok kötü” kavramı ise daha belirgin bir duruma işaret ettiği için ailesiyle iletişimlerini “çok kötü” şeklinde tanımlayanların puanları tüm ölçeklerde en düşük çıkmıştır.

9. Harçlık Durumu Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Tablo 12: Örneklemin Özgüven Düzeyi ve Harçlık Durumu Arasındaki İlişki

	Harçlık Durumu	N	X	Ss	Sh	Sd	T	p
Özgüven Ölçeği	Evet	197	3,91	,54662	,03895	274	1,448	,149
	Hayır	79	3,81	,54287	,06108			
İç Özgüven	Evet	197	3,92	,53779	,03832	274	,989	,323
	Hayır	79	3,85	,55274	,06219			
Dış Özgüven	Evet	197	3,91	,63790	,04545	274	1,678	,094
	Hayır	79	3,77	,61431	,06912			

$p>0.05$

Örnekleme yöneltiren “*Harçlığınız ihtiyaçlarınızı karşılamaya yetiyor mu?*” sorusuna öğrencilerin verdiği cevaplara göre öğrencilerin özgüven düzeylerine ilişkin analiz sonuçları Tablo 12’de gösterilmiştir.

Tablo 12, t-testi analizi sonuçlarını göstermektedir. Harçlığının ihtiyaçlarını karşılamaya yettiğini belirten grubun özgüven ölçeğinden aldığı puan ($X=3,91$), harçlığının ihtiyaçlarını karşılamadığını söyleyen grubun özgüven ölçeğinden aldığı puan ortalamasından ($X=3,81$) daha yüksek çıkmıştır. Alt ölçeklerden elde edilen puanlar da benzer sonuçları göstermektedir. Harçlıklarının ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olduğunu söyleyen örneklemin iç özgüven ölçeğinden aldığı puan ortalaması ($X=3,92$), harçlığının yeterli olmadığını söyleyenlerin ortalamasından ($X=3,85$) daha yüksek olduğu görülmektedir. Yine dış özgüven ölçeğinden elde edilen puanlarda da harçlığının yettiğini ifade edenlerin ortalamaları ($X=3,91$), harçlığının yetmediğini söyleyen grubun ortalamasından ($X=3,77$) daha yüksektir. Ancak bu veriler istatistiksel olarak doğrulanmamıştır. Yani harçlık durumu değişkeni ile özgüven arasındaki ilişki istatistiksel düzeyde anlamlı bulunmamıştır ($p>0.05$).

10. Geçmiş Öğretim Yılı Başarı Durumu Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Örnekleme grubuna geçmiş öğretim yılındaki akademik başarı durumları sorulmuş, verilen cevaplar doğrultusunda öğrencilerin özgüven ölçeği ve alt ölçeklerden aldıkları puan ortalamalarına ilişkin analiz sonuçları Tablo 13’te sunulmuştur. Yapılan Levene homojenlik testi sonucu veri setinin homojenliğe sahip olduğu belirlenmiştir (Özgüven Ölçeği: Levene Testi=,847, $p=,430$; $p>.05$, İç Özgüven: Levene Testi=2,699, $p=,069$; $p>.05$; Dış Özgüven: Levene Testi=,413, $p=,662$; $p>.05$).

Tablo 13’e göre; özgüven ölçeğinden en yüksek puanı alanlar, geçen öğretim yılında başarı düzeyi “yüksek” olan grupta bulunanlar olmuştur ($X=4,07$). En az puan ortalamasına ise akademik başarısı düşük düzeyde olan grupta bulunanların sahip olduğu tespit edilmiştir ($X=3,53$). Alt ölçeklerden alınan puan ortalamalarında da benzer bir durum söz konusudur. Bu sonuçlar başarı durumu değişkenine göre öğrencilerin özgüven düzeylerinin farklılaştığını göstermektedir. Analiz sonuçları da istatistiksel olarak bu bulguları doğrular niteliktedir.

Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Tukey HSD testi sonuçlarına göre; özgüven ölçeğinin genelinde “orta” düzeyde başarı gösterenler ile “düşük” düzeyde başarılı olanlar, “yüksek” düzeyde başarılı olanlar ile “düşük” düzeyde başarıya sahip olanlar ve

Tablo 13: Örneklemin Özgüven Düzeyi ve Geçmiş Öğretim Yılı Başarı Durumu Arasındaki İlişki

	Başarı Durumu	N	X	Ss	F	p	Tukey HSD
Özgüven Ölçeği	1. Düşük	13	3,53	,70825	6,432	,002	2 > 1
	2. Orta	207	3,86	,53483			3 > 1
	3. Yüksek	56	4,07	,49603			3 > 2
İç Özgüven	1. Düşük	13	3,48	,71621	7,541	,001	2 > 1
	2. Orta	207	3,88	,53827			3 > 1
	3. Yüksek	56	4,08	,44178			3 > 2
Dış Özgüven	1. Düşük	13	3,59	,76870	4,207	,016	3 > 1
	2. Orta	207	3,83	,61963			3 > 2
	3. Yüksek	56	4,06	,61543			

p<0.05

“yüksek” düzeyde başarıya sahip olanlar ile “orta” düzeyde başarılı olan öğrenci grubu arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır (p<0.05). İç özgüven ölçeği puan ortalamaları 2. Grup ile 1. Grup, 3. Grup ile 1. Grup ve 3. Grup ile 2. Grup arasında anlamlı ilişkileri ortaya koyarken, dış özgüven ölçeği puan ortalamalarına göre de 3. Grup ile 1. Grup ve 3. Grup ile 2. Grup arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. 2. Grup ile 1. Grup arasında puanlar farklılaşmış olsa da bu farklılaşma anlamlılık düzeyinde değildir. Genel olarak bu sonuçlar, öğrencilerin başarı düzeyleri ile özgüven düzeyleri arasında ilişkinin anlamlı olduğunu ve öğrencinin başarısı arttıkça, özgüven düzeyinin de arttığını göstermektedir.

11. Okul Dışı Faaliyet Durumu Değişkenine Göre Öğrencilerin Özgüven Düzeylerine İlişkin Bulgular

Tablo 14, örneklemin okul dışında katıldıkları etkinlikler ile özgüven ilişkilerini gösteren analiz sonuçlarına ait verileri içermektedir. Söz konusu analiz öncesinde verilerin homojen dağılıp dağılmama durumu incelenmiş ve Levene homojenlik testi sonuçları veri setinin homojen olduğunu göstermiştir. (Özgüven Ölçeği: Levene Testi=,286, p=,887; p>.05, İç Özgüven: Levene Testi=,224, p=,925; p>.05; Dış Özgüven: Levene Testi=1,968, p=,100; p>.05).

Özgüven ölçeğine ait bulgular incelendiğinde; örneklemin okul dışında herhangi bir etkinlikte yer almaları ile özgüven düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir (p=,001, p<0.05). Farklılaşmanın hangi

gruplar arasında olduğuna bakıldığında; 1., 2., 3, ve 4. Grupta bulunanlar ile herhangi bir etkinlikte bulunmayan 5. Grupta bulunanlar arasında anlamlılık düzeyinde bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Özgüveni en düşük olan grup okul dışında herhangi bir faaliyete katılmadığını belirten öğrencilerin yer aldığı gruptur (ÖGÖ X=3,67).

Tablo 14: Örneklemenin Özgüven Düzeyi ve Okul Dışı Faaliyet Durumu Arasındaki İlişki

	Okul Dışı Faaliyet Durumu	N	X	Ss	F	P	Tukey HSD
Özgüven Ölçeği	1. Sinema, konser	24	4,06	,44473	5,055	,001	1 > 5
	2. Spor etkinlikleri	80	3,98	,52489			2 > 5
	3. Arkadşl.zam.geçirm.	82	3,93	,53358			3 > 5
	4. Başka	10	4,01	,59196			4 > 5
	5. Yok	80	3,67	,55050			
İç Özgüven	1. Sinema, konser	24	4,08	,50497	3,451	,009	1 > 5
	2. Spor etkinlikleri	80	3,97	,53813			2 > 5
	3. Arkadşl.zam.geçirm.	82	3,94	,50946			3 > 5
	4. Başka	10	3,98	,59799			
	5. Yok	80	3,72	,55008			
Dış Özgüven	1. Sinema, konser	24	4,05	,43222	5,354	,000	1 > 5
	2. Spor etkinlikleri	80	4,00	,57332			2 > 5
	3. Arkadşl.zam.geçirm.	82	3,92	,64541			3 > 5
	4. Başka	10	4,04	,68658			4 > 5
	5. Yok	80	3,61	,65590			

p<0.05

Alt ölçeklerden elde edilen verilere bakıldığında da okul dışında bir etkinlikte yer almayan gruptakilerin özgüven puan ortalamalarının en düşük düzeyde olduğu bulgulanmıştır (İÖÖ X=3,72; DÖÖ X=3,61). Ayrıca herhangi bir etkinliğe katılmayan öğrencilerin dış özgüven düzeyleri iç özgüven düzeylerinden daha düşük çıkmıştır. Varyans analizi sonuçları da bulguların istatistiksel olarak anlamlı olduğunu ortaya koymuştur (İÖÖ p=,009, p<0.05; DÖÖ p=,000, p<0.05). Bulgular; sinema, konser gibi etkinliklere gitme, çeşitli sportif faaliyetlerde yer alma, arkadaşlarıyla zaman geçirme, yazılım kursu, işaret dili kursu, bağlama kursu, fotoğrafçılık, okçuluk, satranç ve el sanatları gibi başka etkinliklere katılmanın öğrencilerin özgüvenleri üzerinde anlamlı ve önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir.

Sonuç

Bu araştırmada İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin özgüven düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi ve aralarındaki ilişkinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmaya Çorum il merkezinde bulunan imam hatip liselerinde öğrenim gören toplam 276 öğrenci katılmıştır. Araştırma sonunda hem özgüven ölçeğinin geneline göre hem de alt ölçeklerden elde edilen sonuçlara göre öğrencilerin yüksek düzeyde özgüvene sahip oldukları tespit edilmiştir. Elde edilen sonuçları ve bu sonuçlara bağlı olarak sunulan önerileri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1. Cinsiyete göre kız ve erkek katılımın birbirine yakın olduğu, 10. ve 11. Sınıflardan seçilen örneklem oranının 9. ve 12. Sınıflara göre daha yüksek olduğu ve bu durumun evren dağılımıyla uyumlu olduğu, katılımcıların anne eğitim düzeyinin baba eğitim düzeyine göre düşük olduğu, ailelerin ekonomik durum bakımından çoğunluğunun (%83,3) orta düzeyde bir gelire sahip oldukları, ailelerin büyük oranda (%73,2) çocuklarına karşı “ilgili ve sevecen” bir tutum sergiledikleri, katılımcıların aile içi iletişim düzeyinin yüksek olduğu ve “iyi” ve “çok iyi” düzeyde aile içi iletişime sahip olduklarını belirtenlerin toplam oranının %65,6 olduğu, harçlıklarının ihtiyaçlarını büyük oranda (%71,4) karşıladığını düşündükleri, geçmiş öğretim yılı başarısı bakımından yoğunluğun “orta” düzeyde başarılı gören grupta olduğu ve öğrencilerin çoğunluğunun (%71,0) sinema, konser (%8,7), sportif etkinlikler (%29,0), arkadaşlarıyla zaman geçirme (%29,7), yazılım kursu, işaret dili kursu, bağlama kursu, fotoğrafçılık, okçuluk, satranç ve el sanatları gibi çeşitli etkinliklere katıldıkları (%3,6) bulgulanmıştır.
2. Cinsiyet değişkeni bağlamında; özgüven puan ortalaması, erkek öğrencilerde kız öğrencilere göre daha yüksek olsa da puanlar arasında istatistiksel bir farka rastlanmamıştır. Çiğdemoglu (2006), Bilgin (2011), Bilgin (2017) ve Toktaş (2017) araştırmalarında benzer sonuçlar elde etmişlerdir. Erkek'in (2016) araştırmasında kız öğrencilerin özgüven ortalamaları erkek öğrencilerin ortalamalarına göre yüksek çıkmasına rağmen bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Balat ve Akman (2004) araştırmalarında, kız ve erkek öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinin yüksek olduğunu ancak cinsiyet değişkenine göre puanlar arasında anlamlı bir fark bulunmadığını tespit etmişlerdir. Çoknaz v.dğr. (2018) de iki farklı lise

türünde öğrenim gören öğrenciler üzerinde yaptıkları araştırmalarında özgüven ölçeği ve alt ölçeklerde erkeklerin kızlara göre daha yüksek puanlar almış olmalarına rağmen istatistiksel olarak gruplar arası anlamlı bir farklılaşma bulmamışlardır. Bu araştırmada erkeklerin kızlara göre daha yüksek düzeyde özgüvene sahip olmaları bizim toplumumuzun da dâhil olduğu geleneksel toplumların erkeklere verdikleri değer, sunulan imkânlar ve yüklenen rollerden kaynaklanmış olabilir.

3. Öğrencilerin özgüven düzeyleri sınıf düzeyi değişkenine göre farklılaşmamaktadır. Araştırma bulguları, sınıf seviyesine göre öğrencilerin benzer özellikte özgüven düzeyine sahip olduklarını ortaya koymuştur. 10, 11 ve 12. Sınıflarda öğrencilerin özgüven düzeyi kademeli olarak yükselmektedir. Ancak gruplar arasında 9. ve 12. Sınıf öğrencilerinin özgüven puan ortalamaları 10. ve 11. Sınıf öğrencilerinin puan ortalamalarına göre daha yüksek bulunmuştur. Bunun nedeni liseye geçmiş olmanın 9. Sınıf öğrencilerinde artık büyüdükleri hissi oluşturmuş olabilir. Ayrıca merkezi sınavla bir üst öğrenime yerleşmiş olmaları öz-yetkinlik duygularında bir artışa yol açmış olabilir. Bilgin (2011), Meslek Lisesi, Güzel Sanatlar ve Spor Lisesi ve Anadolu Lisesi türlerinde belirlediği 600 öğrenci üzerinde yaptığı araştırmada sınıf düzeyi değişkenine göre gruplar arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığını tespit etmiştir. Ayrıca 12. Sınıf öğrencilerinin ortalamalarını daha yüksek bulmuştur. Erkek (2016) tarafından yatılı ve gündüzlü 300 öğrenci üzerinde yapılan araştırmada sınıf düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Balat ve Akman'ın (2004) araştırmasında da benzer sonuçlar elde edilmiştir.
4. Anne-babanın öğrenim düzeyinin öğrencinin özgüven düzeyi üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı; ancak en yüksek ortalamaya babası lisansüstü mezunu olan öğrencilerin sahip olduğu tespit edilmiştir. Kimter (2012) de araştırmasında benlik saygısı ile anne eğitim düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını, ancak; babanın eğitim seviyesi arttıkça, öğrencinin benlik saygısı oranlarında bir yükselme olduğunu bulmuştur.
5. Ailenin ekonomik durum değişkenine göre öğrencilerin özgüven düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Bununla birlikte; ailesinin gelir düzeyi yüksek olan öğrencilerin özgüven ortalaması yüksek, gelir düzeyi düşük olanların özgüven düzeyleri de düşük bulunmuştur. Esati (2017), Sırbistan

Sancak bölgesinde bulunan Novi Pazar ilinde genel lise ve imam hatip lisesinden 231 öğrenci üzerinde yaptığı araştırma sonucunda, öğrencilerin özgüven puan ortalamalarının algılanan sosyoekonomik düzeye göre anlamlı düzeyde farklılık göstermediğini saptamıştır. Bulgularımızdan farklı olarak Esati'nin araştırmasında en yüksek özgüven puan ortalaması sosyo-ekonomik düzeyini düşük olarak algılayan ergenlerde çıkmıştır. Pınar (2002) ve Eşer (2005) de araştırmalarında benzer bulgulara ulaşmışlardır. Bununla birlikte; Şahin (2005), Kimter (2008), Twenge ve Campbell (2002) ise araştırmalarında gelir düzeyi ile özgüven-benlik saygısı arasında anlamlı ilişkileri gösteren sonuçlar elde etmişlerdir.

6. Ailenin öğrenciye karşı tutumu ile öğrencinin özgüveni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. En düşük genel özgüven puan ortalaması ailesinin kendisine karşı ilgisiz olduğunu düşünen grupta çıkmıştır. Aşırı koruyucu aile tipinde de özgüven düzeyi ikinci sıradadır. Dış özgüven ölçeğinde en düşük ortalama aşırı koruyucu ailelerin çocuklarında tespit edilmiş, en yüksek özgüven düzeyi de ailesinin kendisine karşı ilgisiz olduğunu söyleyen grupta bulunmuştur. Bu durum aile içinde ilgi görmeyen bireyin aile dışında sosyal çevrelerde kendisini ifade etme, diğer kimseler tarafından kabul görme ve saygı duyulma şeklinde dışarıya yönelmesi ve gruptan aldığı onay sayesinde özgüven düzeyinin yüksek olması ile ilintili olabilir.
7. Aile içi iletişim ile özgüven arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Özgüven ölçeği ve alt ölçeklerinde en yüksek özgüven düzeyine sahip olan grubun ailesiyle iletişimlerini “çok iyi” olarak belirten grup olduğu bulunmuştur. Bu durum, aile içi iletişimin öğrencinin özgüveni üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle; aileyle iletişim bağı güçlendikçe, öğrencinin özgüven düzeyinin de arttığı söylenebilir. Aile içi iletişimi düzeyi “çok iyi” olan grubun dış özgüven ölçeğinden aldığı puanın iç özgüven ölçeği ve genel özgüven ölçeğinden aldığı puanlardan daha yüksek olması da araştırmanın bir başka bulgusudur. Dış çevre ve sosyal yaşama yönelik özgüvenle ilişkili olan “dış özgüven” ölçeğinden en yüksek puanı alanların aile içi iletişim düzeyi “çok iyi” olanların çıkması, İHL öğrencilerinin kolay iletişim kurabilme, kendilerini sağlıklı bir biçimde ifade edebilme, duygularını kontrol edebilme ve risk alabilme gibi özelliklere sahip olduklarını göstermektedir. Demo, D.H. ve ark. (1987) 10-17 yaşları arasındaki 139 öğrenci ve ailesi üzerinde

yaptıkları araştırma sonucunda, aile içi iletişim ile öğrencilerin özgüveni arasında olumlu yönde bir ilişki olduğunu saptamışlardır. Güngör (1989), araştırmasında ailesiyle ilişkisi “her zaman iyi” olan grupta bulunan öğrencilerin öz saygı düzeylerini “bazen bozuk, genelde iyi” ve “her zaman bozuk” olan grupta bulunan öğrencilerin öz saygı düzeylerine göre daha yüksek bulmuştur. Anne-baba tutumları ve çocuğun psikososyal gelişimini inceleyen araştırma sonuçları aile ortamının başta özgüven olmak üzere; öz saygı, kendini kabul, kişisel ve sosyal uyum, iletişim becerileri gibi birçok özelliği etkilediğini göstermektedir. Çocuğu olduğu gibi kabul eden, sevecen, destekleyici anne baba tutumlarının olduğu aile ortamları özgüven gelişimi için en uygun ortamlardır (Eldeleklioğlu, 2004, s. 114-115). Ayrıca araştırmada aile içi iletişimlerini “kötü” olarak tanımlayan grubun özgüven ölçeklerinden yüksek puan almış olması da dikkat çekici bulunmuş ve bu durum örneklemin “kötü” kavramına yüklediği anlam ile ilişkili olabilir. Seçeneklerde “çok kötü” alternatifinin de bulunması öğrencileri tereddüde sevk etmiş olabilir.

8. Harçlık durumu değişkeni ile örneklemin özgüven düzeyi arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Ancak harçlığının ihtiyaçlarını karşıladığını söyleyen grupta bulunan öğrencilerin özgüven düzeylerinin özgüven ölçeği ve alt ölçeklerde daha yüksek çıktığı gözlenmiştir. Bozkurt ve Sönmez (2017) tarafından imam hatip ortaokulu öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada da kendisine verilen harçlığı yeterli bulan öğrencilerin öznel iyi oluşlarının yeterli görmeyen öğrencilere göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Araştırmacılar bu bulgudan hareketle ergenlerin anne-babaları tarafından verilen harçlığı önemli buldukları sonucuna ulaşmışlardır.
9. Geçmiş öğretim yılı başarı durumu ile öğrencilerin özgüven düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bulgular, öğrencinin başarısı arttıkça, özgüven düzeyinin de arttığını göstermektedir. Güngör (1989) tarafından Ankara’da 1000 lise öğrencisi üzerinde gerçekleştirilen araştırmada da akademik olarak başarılı olan öğrencilerin özsayıgılarının, kendilerini başarısız olarak algılayanlara göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Kandemir (2015) araştırmasında; araştırma grubunun akademik not ortalamalarına göre iç ve toplam özgüven boyutlarında istatistiksel anlamda bir fark tespit etmemekle birlikte, dış özgüven puan ortalamaları arasında yüksek akademik not ortalamasına sahip olanlar lehine anlamlı bir ilişkinin olduğunu bulmuştur. Bilgin de (2011) araştırmasında

bulgularımıza benzer sonuçlar elde etmiştir. Soner (1995) tarafından yapılan araştırmada ise örneklem grubu öğrencilerin akademik başarılarının özgüven düzeylerine göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

- 10.Örneklemin okul dışında çeşitli etkinliklere katılma durumu ile özgüven düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Okul dışında herhangi bir faaliyete katılmayan öğrencilerin tüm ölçeklerde en düşük özgüven düzeylerine sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca herhangi bir etkinliğe katılmayan öğrencilerin dış özgüven düzeylerinin iç özgüven düzeylerinden daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Bulgular; herhangi bir etkinliğe katılmanın öğrencilerin özgüvenleri üzerinde anlamlı ve önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Çoknaz v.dğr. (2018) araştırmalarında spor yapan ve yapmayan öğrencilerin özgüven ölçeği genelinden ve alt ölçeklerinden aldıkları puanları karşılaştırmıştır. Araştırma bulguları ölçeğin genelinde ve alt ölçeklerinde spor yapan öğrencilerin özgüven ortalamalarının spor yapmayanların ortalamalarına göre yüksek olduğunu göstermiştir. Farklı lise türlerinde öğrenim gören ergenlerin özgüven düzeylerini bazı değişkenler açısından incelediği araştırmasında Bilgin, Güzel Sanatlar Lisesi öğrencilerinin ortalamalarını diğer lise türlerinde öğrenim gören öğrencilerin özgüven ortalamalarına göre daha yüksek bulmuştur. Anadolu teknik Lisesi (EML) (şu an Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri) öğrencilerinin ortalamaları ikinci sırada yüksek düzeyde iken, en düşük ortalama Anadolu Lisesi öğrencilerinde tespit edilmiştir. Araştırmacı bunun nedenini Güzel Sanatlar ve Spor Liselerinde, öğrencilerin akademik başarının yanı sıra çeşitli spor, müzik vb. faaliyetlerde gösterdikleri başarılar sonucu kendilerine olan güvenlerinin artmasıyla, Anadolu Teknik Lisesi öğrencilerinin ortalamasının yüksekliğini öğrencilerin üretmesiyle, çeşitli ürünler ortaya koymanın verdiği üretkenlik duygusuyla ve Anadolu Lisesi öğrencilerinin ortalamalarının düşük çıkmasını da öğrencilerin sınava hazırlanmaları ve bu nedenle sosyal ve sportif etkinliklerden soyutlanma mecburiyetiyle izah etmiştir (Bilgin, 2011, s. 75, 92).

Öneriler

1. İmam hatip lisesi öğrenci ve velilerine aile içi iletişim konusunda farkındalık oluşturmaya yönelik profesyonel çalışmalara ağırlık verilmelidir. Bu konuda sadece okul rehberlik servislerinden alınan

hizmetlerle yetinilmemelidir. MEB'in 2023 Eğitim Vizyonu kapsamında okulların bölgelerinde bulunan üniversitelerle iş birliği artırılmalı ve üniversitelerin uzman kadrolarından istifade edilmelidir. Özellikle bu okulların toplumun tüm kesimlerinden ilgi gördüğü düşünüldüğünde "aile içi iletişim" temasının uzman kişi ve kuruluşlarla iş birliği içerisinde ele alınmasının öğrenci özgüveni üzerinde pozitif yönlü etkisinin yanı sıra çok yönlü toplumsal faydaları da söz konusu olacaktır.

2. Verilen harçlık öğrencide olumlu finansal davranış ve tutumunun kazandırılması için bir araç olarak değerlendirilmelidir. Bu konuda ebeveynlere gereken rehberliğin yapılması önemlidir.
3. Özgüven ile anlamlı ilişkisi bulunan öğrencinin akademik başarı düzeyinin artırılmasına yönelik tedbirler alınmalıdır. Bu kapsamda nitelikli okullara öğrenci ve öğretim kadrosu seçimi net bir sisteme kavuşturulmalı, haftalık ders yükleri azaltılmalı ve başka türdeki okullarla rekabet edecek biçimde seçmeli dersler düzenlenmeli, yeni okullardaki öğretim kadrosu ve diğer personel açığı giderilmelidir.
4. İmam hatip lisesi öğrencilerinin okul aidiyet düzeylerini artırmaya yönelik çalışmalara ağırlık verilmelidir. Okulun saygın bir bireyi olduğunu düşünen öğrencinin derslere ilgisi artacak, bu da akademik başarıyı ve öğrencinin özgüvenini olumlu yönde etkileyecektir.

Akademik başarı bilişsel yetkinliğin sonucu olduğu gibi herhangi bir alanda ortaya konulan beceri de o alanda öğrencinin yetkinliğinin göstergesidir. Her ne şekilde olursa olsun yetkinlik duygusu kişide özgüveni etkilemektedir. Bu nedenle her öğrencinin okul içi ya da okul dışında sosyal, sanatsal ya da sportif en az bir etkinlikle ilişkilendirilmesi eğitimin açık bir hedefi olmalıdır. Bu konuda öğrenciler özendirilmelidir. Bu tür çalışmaların yapılabilmesi için haftalık ders saatleri gözden geçirilmeli, imkânlar ölçüsünde bazı etkinliklere çizelgede yer verilebilmelidir. Okul dışı etkinliklere katılım teşvik edilmeli ve takibin yapılabileceği, kaydın tutulacağı bir model geliştirilmelidir. Üniversiteye geçişte öğrencinin akademik başarı durumu ve üniversiteye giriş sınavlarında gösterdiği başarının yanında ortaöğretim sürecinde sosyal, sanatsal ve sportif alanlardaki bu tür katılımları, elde ettikleri başarıları, aldığı ödülleri gibi hususların da dikkate alınacağı bir sistem hayata geçirilmelidir.



KAYNAKÇA

- ACAR, M. C. (2014). İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 151-161.
- AKIN, A. (2007). Öz-Güven Ölçeği'nin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7/2, 165-175.
- AKSOY, A. & MAĞDEN, D. (1993). *Denetim Odağı ile Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi-9. Ya-Pa Okul Öncesi Eğitimi ve Yaygınlaştırılması Semineri*. Ankara: Ya-Pa.
- ARLI, M. & NAZİK, H. (2001). *Bilimsel Araştırmaya Giriş*. Ankara: Gazi.
- BALAT, G. U. & AKMAN, B. (2004). Farklı Sosyo-Ekonomik Düzeydeki Lise Öğrencilerinin Benlik Saygısı Düzeylerinin İncelenmesi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/2, 175-183.
- BANDURA, A. (1997). *Self-efficacy: The Exercise of Control*. New York: Freeman.
- BAŞOĞLU, S. Z. (2007). *Sınav Kaygısı ile Özgüven Arasındaki İlişkinin Erinlik Döneminde İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi), Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- BİLGİN, O. (2011). *Ergenlerde Özgüven Düzeyinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya.
- BİLGİN, O. (2017). Ergenlerin Özgüven Düzeyi ile Yaşam Amacı ve Diğerleriyle Olumlu İlişkiler Arasındaki İlişki. *Yaşadıkça Eğitim*, 31/2, 55-66.
- BOZKURT, E. & SÖNMEZ, H. İ. (2017). İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Ergen Öznel İyi Oluşlarının Kişisel ve Sosyal Özelliklerine Göre İncelenmesi. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7, 231-248.
- ÇİĞDEMOĞLU, S. (2006). *Lise I. Sınıf Öğrencilerinin Akran Baskısı, Özsaygı ve Dışadönüklük Kişilik Özelliklerinin Okul Türlerine Göre İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- ÇOKNAZ, H., YILDIZ, M., ERBİL, E. & ALTINTAŞ, H. (2018). Lise Öğrencilerinin Öz Güven Düzeylerinin Karşılaştırılması. *İÜ Spor Bilimleri Dergisi*, 8/1, 37-48.

- DEMO, D. H., SMALL, S. A., & SAVİN-WILLIAMS, R. C. (1987). Family relations and the self-esteem of adolescents and their parents. *Journal of Marriage and the Family*, 49, 705-715.
- ELDELEKLİOĞLU, J. (2004). Çocuklarda Özgüven Gelişimi. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24, 111-121.
- ERKEK, N. P. (2016). *Yatılı ve Gündüzlü Eğitim Alan Ortaöğretim Öğrencilerinin Şiddet Eğilimleri ile Özgüvenleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- ESATİ, A. (2017). *Ergenlerin Özgüven Oluşturmalarında Dindarlığın Rolü (Sancak Örneği)*. (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- EŞER, H. (2005). *Üniversite Öğrencilerinde Dini İnanç ve Benlik Saygısı İlişkisi*. (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- FELTZ, D. L. (1988). Self Confidence and Sport Performance. *Exercise And Sports Science Reviews*, 16, 423-458.
- GÜNGÖR, A. (1989). *Lise Öğrencilerinin Özsaygı Düzeylerini Etkileyen Etmenler*. (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- HAMBLY, K. (2003). *Özgüven* (5. Basım). Barış Bıçakçı (Trc.). İstanbul: Alfa.
- KARADEMİR, N. (2015). Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Öğrencilerinin Özgüven Algıları. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/1, 53-77.
- KARASAR, N. (1994). *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (5. Basım). Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd.
- KASATURA, İ. (1998). *Kişilik ve Özgüven*. İstanbul: Evrim.
- KIMTER, N. (2008). *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- KİMTER, N. (2012). *Benlik Saygısı ve Din: Üniversiteli Gençlerde Öz Saygı ve Din Üzerine Ampirik Bir Araştırma*. İstanbul: Kriter.
- KOÇ, S. & GÜN, N. (2006). *Özsaygı: Öncelikler Listende Kaçınıcı Sıradasın?* (3. Baskı). İstanbul: Kuraldışı.
- KÖKLÜ, N., BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. & ÇOKLUK B.Ö. (2006). *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*. Geliştirilmiş (2. Baskı). Ankara: Pegem A.
- LİNDENFIELD, G. (2004). *Kendine güvenen çocuk yetiştirme*. Gülдер Tümer

(Trc.). İstanbul: Hyb.

McKAY, M. & FANNİNG, P. (2009). *Özgüven* (4. Baskı). Fatoş Gaye Atay (Trc.). Ankara: Arkadaş.

Milli Eğitim Temel Kanunu. (1973, 24 Haziran). *Resmi Gazete* (Sayı: 14574) Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>.

Milli Eğitim Bakanlığı Milli Eğitim İstatistikleri. (2018). *Örgün Eğitim*, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.

ÖZCAN, H. (1996). *İlkokul Öğrencilerinin Özgüvenleri, Akademik Başarıları ve Anne-Baba Tutumları Arasındaki İlişkiler*. (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

PINAR, R. (2002). Obezlerde Depresyon, Benlik Saygısı ve Beden İmajı Karşılaştırmalı Bir Çalışma. *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi*, 6/1, 30-41.

PİŞKİN, M. (1997). Türk ve İngiliz Lise Öğrencilerinin Benlik Saygısı Yönünden Karşılaştırılması. *III. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi*. Adana: Çukurova Üniversitesi.

SONER, O. (1995). *Aile Uyum, Öğrenci Özgüveni ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiler*. (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ŞAHİN, A. (2005). Dindarlık- Benlik Saygısı İlişkisi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/19,187-198.

TOKTAŞ, S. (2017). *Okul Spor Müsabakalarına Katılan Lise Öğrencilerinin Kaygı, Özgüven ve Güdülenmeleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. (Doktora Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Trabzon.

TWENGE, J. M. & CAMPBELL, W. K. (2002). Self-Esteem and Socioeconomic Status: A Meta-Analytic Review. *Personality and Social Psychology Review*, 6/1, 59-71.

URAL, A. & KILIÇ, İ. (2005). *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay.

YILDIRIM, A. & ŞİMŞEK, H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin.



A QUANTITATIVE ANALYSIS ON SELF- CONFIDENCE LEVELS OF IMAM HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

© Nevzat GENCER^a

Extended Abstract

In this field study, self-confidence levels of imam hatip high school students are examined. The aim of the research is to determine whether IHHS students' level of self-confidence differ or not according to variables such as gender, class level, parental education level, family's economic level, family attitude towards the students, intra-family communication level, student's allowance, success levels of the students in the previous school year and students' interests in social activities outside school. The fact that this issue has not been addressed in the literature is among the reasons for this study. Another reason for the research is that it will give an idea about the quality of education offered in these schools and the measures to be taken if there is any need. This and similar studies can also shed light on policies to improve education and new approaches to stakeholders.

The research was conducted in accordance with the "comparative relational screening" model. The population of the study consists of 2698 students studying at six imam hatip high schools in the city center of Çorum in the 2018-2019 academic year. The sample of the study consists of 276 individuals taken from the sub-universes according to different class level and gender and it is assumed to represent the universe. The sample was determined using the "Stratified Sampling" method. Data were collected by using "Personal Information Form" prepared by the researcher and "Self-Confidence Scale". SPSS 16.0 package program was used to evaluate the collected data. The Cronbach Alpha reliability coefficient of the 33-item Self-confidence Scale was found as .90. As a result of the research, it has been determined that students' self-confidence levels are high. It is also possible

^a Ph.D., Ministry of National Education, nevzatgencer@gmail.com

to summarize the results obtained in the research and the suggestions presented in this respect as follows:

52.5% of the participants are female and 47.5% are male. Although the mean score of self-confidence is higher in male students than female students, there is no statistical difference between the scores.

Students' self-confidence levels do not differ according to the class level variable. The research findings have revealed that students have the same level of self-confidence according to the class level. However, self-confidence level of the students in 10th, 11th and 12th classes gradually increases.

Parental educational level does not have a significant effect on students' self-confidence; however, it has been determined that students whose fathers have postgraduate degree also have the highest self-confidence mean score.

There is no statistically significant relationship between the self-confidence levels of the students according to the economic status of the family. However; it has been found that students having a family with high income level have high level of self-confidence and students having a family with low income level also have low self-confidence level.

There is no significant relationship between the attitude of the family towards the students and their self-confidence. However, the lowest mean self-confidence score has been found in the group who thinks that his/her family is indifferent to him/her. On the external self-confidence scale, the lowest mean has been identified in their children of overprotective families.

A significant relationship has been determined between self-confidence and intra-family communication. The group with the highest level of self-confidence in the self-confidence scale and subscales was found to be the group that stated "very good" communication with the family. This shows that family communication has a significant impact on student self-confidence. In another saying; as the level of communication with family strengthens, the level of self-confidence of the student can be said to increase as well.

There is no significant relationship between the amount of allowance students get and their self-confidence levels. Even so, it has been revealed that students stating their allowance is enough to meet their needs have higher self-confidence levels in both the self-confidence scale and the subscales.

A significant relationship has been determined between the success level of the previous school year and the self-confidence levels of the students. The

findings show that as the student's success increases, the level of self-confidence increases, too.

There are statistically significant relationships between the sample's participation in various activities outside school and the level of self-confidence. It has been found that students who do not participate in any activity other than school have the lowest self-confidence levels at all scales.

Based on the findings of the research, the following suggestions can be proposed:

Awareness-raising studies about intra-family communication should be carried out in the imam hatip high school students and their parents through professional studies. In the context of 2023 Education Vision, cooperation with universities should be increased and the expert staff of universities should be utilized during the processes.

The allowance is to be considered as a tool for the student to gain positive financial behaviour and attitude. It is important to provide guidance to parents on this issue.

Precautions should be taken to increase the level of academic achievement. Issues such as student and teaching staff selection to these schools, other staff needs, elective courses, and student's weekly course load should be reviewed.

Motivating each student to social, artistic or sporting at least one activity at school or outside school should be a clear goal of education. Students should be encouraged to do this. A university settlement system should be put into practice in which the student's participation and achievements in social, artistic and sporting fields during secondary education will be taken into consideration.

Keywords: Psychology of Religion, Self-confidence, Imam Hatip High School, IHHS, Quantitative Analysis.

