

Sayı: 2 Yıl:2020 Aralık  
ISSN: 2687-2722

# TÜRK DİN PSİKOLOJİSİ DERGİSİ

2







**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

2





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı | Issue: 2 • Aralık | December 2020  
ISSN: 2687-2722

**Sahibi | Owner**

Doç. Dr. Mustafa Koç

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Kasım Kaya

**Editör | Editor**

Prof. Dr. Ali Rıza Aydın

**Editör Yardımcısı | Associate Editor**

Dr. İsa Ceylan

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Ali Ayten • Marmara Üniversitesi • Türkiye  
Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu • Marmara Üniversitesi • Türkiye  
Prof. Dr. Amber Haque • Doha Institute for Graduate Studies • Katar  
Prof. Dr. James L. Cox • University of Edinburgh • İskoçya  
Prof. Dr. James Meredith Day • University of Louvain • Belçika  
Prof. Dr. Michael E. Nielsen • Georgia Southern University • ABD  
Prof. Dr. Muammer Cengil • Hitit Üniversitesi • Türkiye  
Prof. Dr. Özer Çetin • Balıkesir Üniversitesi • Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Sema Yılmaz • Cumhuriyet Üniversitesi • Türkiye

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

Prof. Dr. Âdem Şahin • Necmettin Erbakan Üniversitesi • Türkiye  
Prof. Dr. Halil Apaydın • Amasya Üniversitesi • Türkiye  
Prof. Dr. Hasan Kaplan • İbn Haldun Üniversitesi • Türkiye  
Prof. Dr. Hasan Kayıklık • Çukurova Üniversitesi • Türkiye  
Prof. Dr. Hayati Hökelekli • İstanbul Aydın Üniversitesi • Türkiye  
Doç. Dr. Behlül Tokur • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Türkiye  
Doç. Dr. Mebrure Doğan • Afyon Kocatepe Üniversitesi • Türkiye  
Doç. Dr. Saffet Kartopu • K. Maraş Sütçü İmam Üniversitesi • Türkiye

**Türkçe Metin Düzeltme | Turkish Proofreading**  
Yusuf Koç • Rümeyza Ergin

**İngilizce Metin Düzeltme | English Proofreading**  
Hamidullah Genç • Senanur Koç

**Tasarım | Design**  
Doç. Dr. Mustafa Koç

**Yönetim Yeri ve Adresi | Executive Office**  
Dinkçiler Mahallesi Köprü Caddesi No: 1 A  
10100 - Altıeylül/Balıkesir

**Telefon | Phone:** +90 266 249 61 79  
**E-posta | E-mail:** turkdinpsikolojisi@gmail.com  
**Web:** <http://dergipark.org.tr/tr/pub/tdpd>

**Yayın Türü | Type of Publication**  
Uluslararası Süreli Yayın • International Periodicals

**Yayın Periyodu | Period of Publication**  
Altı ayda bir (Haziran-Aralık) yayınlanır  
Published biannually • June – December

**Basım Tarihi | Date of Publication**  
30 Aralık • 30 December 2020

**Basım Yeri | Place of Publication**  
Özcan Ofset  
Gülbahçe Mahallesi 8. Doğan Sokak No: 4  
16240 - Osmangazi/Bursa  
Telefon: +90 224 254 77 14

© Mustafa Koç



- Türk Din Psikolojisi Dergisi'nin *misyonu*, din psikolojisi alanında zengin içerikte ve kalitede akademik çalışmalar yayımlayarak Türk din psikolojisi literatürüne katkı sağlamak ve bu çalışmaların akademik topluluğa ulaştırmaktır.
- The *mission* of Turkish Journal for the Psychology of Religion is to contribute to the literature of Turkish psychology of religion by publishing academic studies in the field of psychology of religion with a rich content and quality and to convey these studies to the academic community.
- Türk Din Psikolojisi Dergisi'nin *vizyonu*, akademik dergicilikte din psikolojisi alanında dünyanın önde gelen ve saygın akademik dergileri arasında olmaktır.
- The *vision* of Turkish Journal for the Psychology of Religion is to become one of the world's leading and respected academic journals in the field of psychology of religion in academic journalism.



**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

## İ n d e k i l e r | C o n t e n t s

- **Editörden** | From Editor.....7-8
- **Makaleler** | Articles
- Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi  
*Examining College Students' Religiosity and Hope Status in Terms of Some Variables*  
Abdullah Dağcı.....9-38
- Bir Osmanlı Bilgini Olarak Mehmed Birgivi'nin Eserlerinde Takva ve Ahlak İlişkisi: Ahlak ve Tasavvuf Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler  
*The Relationship Between Taqwa and Morality in Mehmed Birgivi's Works as an Ottoman Scholar: Semantic Analyses from the Perspective of Mystical and Moral Psychology*  
Mustafa Koç.....39-91
- Bağlanma Stilleri ile Tanrı'ya Bağlanma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması  
*A Field Research on the Relationship Between Attachment Styles and Attachment to God*  
Ahmet Canan Karataş & Kader Bektaş.....93-106
- Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: 'Vesvese' Üzerine Analizler  
*Obsessions in Terms of Psychology and Religion: The Analyzes on the 'Waswasab'*  
Ali Kerdige & Habil Şentürk.....107-134
- Üniversite Öğrencilerinde Narsisizm ile İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişki  
*The Relationship Between Narcissism and Intrinsic Religious Motivation in College Students*  
Mehmet Çınar.....135-160
- Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Ergenlik Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1963-2020) Üzerine Bir Araştırma  
*A Research on 'Religious Development in Adolescence' Literature (1963-2020) in Turkish Psychology of Religion Studies*  
Kader Cansu Abay.....161-220

■ **Kitap İncelemeleri** | Book Reviews

Dini Gelişim Teorileri

*Theories of Religious Development*

Enes Hamza Kırıcı.....221-228

Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü

*Gratitude: The Bridge from Positive Psychology to Psychology of Religion*

Dilek Ayan.....229-235

Din Psikolojisinin 100'ü

*100 of the Psychology of Religion*

Ali Yüksel.....237-243

■ **Yazar Bilgileri** | Author Information.....245-247

■ **Yayın ve Yazım İlkeleri** | Principles of Publishing and Writing...249-252





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

## **E d i t ö r d e n | F r o m E d i t o r**

Değerli Türk Din Psikolojisi Dergisi okuyucuları!

Rabbimize şükürler olsun ki artık Türk din psikolojisi araştırmalarının yayımlandığı bir alan dergimiz var. Alanda yıllardır özlemine duyduğumuz Türk Din Psikolojisi Dergisi olarak, akademik dergicilikte her geçen gün olgunlaşacağımızı ümit ediyor ve alandaki araştırmalara bilimsel katkı sağlıy olmanın sevincini yaşıyoruz.

Uluslararası hakemli dergi statüsüyle 2020 yılında akademik yayın hayatına başlayan Türk Din Psikolojisi Dergisi'nin ikinci sayısı huzurlarınızdayız. TDPD, başta siz kıymetli okuyucularımız olmak üzere dergi ekibimiz, hakemlerimiz ve yazarlarımızın katkılarıyla akademik yayıncılık hayatını düzenli biçimde devam ettirmeyi hedeflemektedir. Bu ikinci sayıda, din psikolojisi alanındaki farklı alt araştırma konularına ilişkin birbirinden değerli akademik ürünlere yer verilmiştir.

TDPD'nin bu sayısında, Abdullah Dağcı'nın “Üniversite öğrencilerinin dindarlık ve umut durumlarının bazı değişkenler açısından incelenmesi”; Mustafa Koç'un “Bir Osmanlı bilgini olarak Mehmed Birgivi'nin eserlerinde takvâ ve ahlak ilişkisi: Ahlak ve tasavvuf psikolojisi perspektifinden semantik analizler”; Ahmet Canan Karataş & Kader Bektaş'ın “Bağlanma stilleri ile Tanrı'ya bağlanma arasındaki ilişki üzerine bir alan araştırması”; Ali Kerdige & Habil Şentürk'ün “Psikoloji ve din açısından takıntılar: ‘Vesvese’ üzerine analizler”; Mehmet Çınar'ın “Üniversite öğrencilerinde narsisizm ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişki”; Kader Cansu Abay'ın “Türk din psikolojisi çalışmalarında ‘ergenlik dönemi dinsel gelişimi’ literatürü (1963-2020) üzerine bir araştırma” isimli makaleleri yer almaktadır. Ayrıca yine bu sayıda Enes Hamza Kırcı, “Dini gelişim teorileri” isimli kitabı, Dilek Ayan, “Şükür: Pozitif psikolojiden din psikolojisine köprü” adlı kitabı ve Ali Yüksel de “Din psikolojisinin 100'ü” isimli kitabı inceleyerek bu sayıya katkıda bulunmuşlardır.

Sonuç olarak, TDPD'nin bu ikinci sayısına genel olarak bakıldığında, 6 araştırma makalesi ve 3 kitap incelemesinden oluşan akademik ürünler (n=9) yer almaktadır. Her bir akademik ürün, kendi konusundaki ulusal ve uluslararası literatüre katkılar sağlayarak alanda önemli bir eksikliği giderecektir.

Akademik dergicilik dünyasına yeni giren TDPD'nin editörü olarak, yayın ekibim adına öncelikle tüm sorumluluğu üzerine alan derginin sahibi Doç. Dr. Mustafa Koç başta olmak üzere bütün aşamalarında desteklerini esirgemeyen özgeci mutfak ekibime, bilimsel çalışmalarıyla dergimize kıymetli katkılar sağlayan akademisyen yazarlarımıza ve makaleleri büyük bir titizlikle inceleyen hakemlerimize çok teşekkür ediyorum.

TDPD'nin bu ikinci (2020/2) sayısının başta Türk din psikolojisi araştırmaları olmak üzere uluslararası alan literatürüne bereketler getirmesini diler, alan uzmanlığı birikimlerinizi yansıtan değerli akademik çalışmalarınızı ve manevi desteklerinizi beklediğimizi belirtmek isterim.

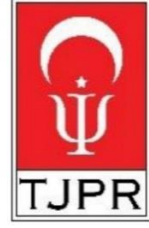
Üçüncü sayımızda buluşmayı ümit ediyorum.

Prof. Dr. Ali Rıza Aydın



**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 9-38  
Issue: 2 • December 2020 • 9-38



## Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi

Examining College Students' Religiosity and Hope Status in Terms of Some Variables



**Abdullah Dağcı**

Dr.

Ankara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
E-posta: adagci@ankara.edu.tr  
Orcid: 0000-0003-1540-1256  
Ankara / Türkiye

Dr.

Ankara University  
Institute of Social Sciences  
E-mail: adagci@ankara.edu.tr  
Orcid: 0000-0003-1540-1256  
Ankara / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type    Araştırma • Research  
Geliş Tarihi • Received    04 Kasım 2020 • 04 November 2020  
Kabul Tarihi • Accepted    06 Aralık 2020 • 06 December 2020

\* Bu makale, yazarın *Pozitif psikoloji bağlamında umudun dindarlıkla ilişkisi* (2014) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## Ö z e t

Araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin umut ve dindarlık düzeylerinin bazı değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir. Bu amaçla Sürekli Umut Ölçeği ve Dini Hayat Ölçeği ile bazı değişkenleri içeren bir anket formu, 495 kişilik örnekleme uygulanmıştır. Elde edilen verileri istatistiksel açıdan analiz etmek için Tek yönlü ANOVA ve Bonferroni Testi kullanılmıştır. Öğrenim görülen fakülte türü ve öğrenim görülen sınıf düzeyi ile her iki ölçek puanları arasında farklılaşmaların olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmışken öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör, hayatın anlamı ve hayatın amacı değişkenleri ile sadece Sürekli Umut Ölçeği puanları arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Araştırmada elde edilen bulgulara göre öğrenim görülen fakülte türleri arasında dindarlık puanlarında anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer fakültelerde öğrenim gören öğrencilere göre daha dindar oldukları tespit edilmiştir. Bunun yanında öğrenim görülen sınıf düzeyleri arasında dindarlık puanlarında anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve üçüncü sınıfta öğrenim gören öğrencilerin birinci ve ikinci sınıfta öğrenim gören öğrencilere göre daha dindar oldukları tespit edilmiştir. Diğer yandan öğrenim görülen fakülte türleri arasında umut puanlarında anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer bölümde öğrenim gören öğrencilere göre daha umutlu oldukları tespit edilmiştir. Öğrenim görülen sınıf düzeyleri arasında umut puanlarında anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve üçüncü sınıfta öğrenim gören öğrencilerin diğer sınıf düzeyindeki öğrencilere göre daha umutlu oldukları tespit edilmiştir. Öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör grupları arasında umut puanlarında anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve 'kendim' cevabı verenlerin diğer cevap verenlerden daha umutlu oldukları tespit edilmiştir. Hayatın anlamı değişkeni grupları arasında umut puanlarında anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve 'Hayatımı çok anlamlı buluyorum.' cevabını verenlerin daha umutlu oldukları tespit edilmiştir. Hayatın amacı değişkeni grupları arasında umut puanlarında anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve 'Hayatımda oldukça çok amacım var.' cevabını verenlerin daha umutlu oldukları tespit edilmiştir. Sonuç olarak; öğrenim görülen fakülte türü ve sınıf düzeyi grupları arasında dindarlık ve umut puanlarında anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör, hayatın anlamı ve hayatın amacı değişkenlerinin grupları arasında umut puanları açısından farklılıklar olduğuna ulaşılmıştır.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Dindarlık • Umut • Hayatın anlamı  
Hayatın amacı • Üniversite öğrencileri

## **A b s t r a c t**

The aim of the study is to examine whether college students' levels of hope and religiosity differ with respect to some variables. For this purpose, a questionnaire form including continuous hope and religious life scales with some variables was applied to a sample of 495 people. One-way ANOVA and Bonferroni Test were statistically used to analyze the data. While trying to determine whether there are any differences between the department types and the grade levels, and the scores of both scales; the most effective factor in coming to the departments where education is, the relationship between meaning of life and purpose of life variables, and only the scores for Dispositional Hope Scale were examined for. According to the study findings, there was a difference in religiosity scores among the department types studied, and the students at the theology department were more religious than other departments' students. In addition, it was concluded that there was a difference in religiosity scores between the grades, and junior college students were more religious than the freshman and the sophomore students. It was determined there was a difference in hope scores among the department types, and the students studying at the theology department were more hopeful than the students in other departments. It was concluded there was a difference in hope scores between the grade levels studied, and the junior students were more hopeful than other grade students. It was found there was a difference in hope scores among the most effective factor groups in coming to the department studied and those who answered 'myself' were more hopeful than the other groups. It was determined there was a difference in hope scores between the meaning of life variable groups and those who answered 'I find my life very meaningful' were more hopeful. It was concluded there was a difference in hope scores among the purpose in life variable groups and those who answered 'I have a lot of goals in my life' were more hopeful. As a result; significant differences in religiosity and hope scores between department types and grade level groups were found. In addition, it was determined that there are differences between the groups of variables for the meaning of life, and the purpose in life, and the most effective factor in coming to the departments studied, with respect to hope scores.

## **K e y w o r d s**

Psychology of religion • Religiosity • Hope • Meaning of life  
Purpose in life • College students

## Giriş

Yurt içinde ve yurt dışında dindarlık ve umut konuları üzerinde yapılmış çok sayıda araştırma mevcuttur. Bu iki konu arasındaki ilişki bir yandan lisansüstü araştırmalarda derinlemesine incelenme imkânı bulurken diğer yandan uygulamalı araştırmalar aracılığıyla nitelikli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmalar hem nitel hem de nicel araştırma kapsamında gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla dindarlık ve umut konularıyla ilişkili araştırmalarda bir çeşitlilikten söz edilebilir. Dindarlık ile ilgili bu araştırmalara bakıldığında; Güven'in (2008) çalışmasında kadınların öznel dindarlık algısını yansıtan ortalamalarının erkeklerinkinden daha yüksek olduğu; evlilerin kendilerini bekârlardan daha dindar değerlendirme eğiliminde olduğu; öğrenim düzeyi yükseldikçe öznel dindarlık algısının azaldığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Koç'un (2010) çalışmasında yetişkinlik döneminde yaş ilerledikçe dindarlık eğiliminde bir yükselmenin olduğu; yetişkinlerin sosyo-ekonomik düzey algıları bağlamında en üst düzeyden orta ve aşağı düzeylere doğru inildikçe içgüdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimlerinde bir artış olduğu; yetişkin bireylerin eğitim düzeyleri yükseldikçe içgüdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimlerinde periyodik bir düşüş olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Çapar'ın (2008) araştırmasında sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe dindarlığın azaldığı; dindarlık puanı en yüksek olan öğrencilerin din eğitimi veren imam hatip liselerinde bulunduğu; dindarlık değişkeni ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğu tespit edilmiştir. Dalmış'ın (2009) araştırmasında bireyin dindarlık düzeyi ile ailesinin dindarlık düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu; kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu; dindarlık düzeyinin evli-dul-boşanmışlarda bekârlara göre daha yüksek olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Ceviz'in (2009) çalışmasında, kadınların dindarlık eğilimlerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu; kentlerde yaşayanların kırsal kesimde yaşayanlara göre dinî inanç eğilimlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Aydemir'in (2008) araştırmasında 31-35 yaş grubundakilerin dindarlık düzeylerinin 20-25 ve 26-30 yaş gruplarına göre daha yüksek olduğu; evlilerin dindarlık düzeyinin bekârlara ve diğerlerine göre daha yüksek olduğu; gelir seviyesi iyi düzeyde olanların dindarlık düzeyinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu; köy ve kasabada yaşayanların dindarlık düzeyinin ilçe ve ilde yaşayanlara göre daha yüksek olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Yoğurtçu'nun (2009) araştırmasında kadınların dinî eğilimlerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu; evlilerin bekârlardan daha dindar olduğu; öğrenim düzeyi arttıkça dindarlıkta düşüş olduğu;

alım gücü iyi olanların dindarlık düzeyinin düşük olduğu tespit edilmiştir. Kılıç'ın (2011) çalışmasında ise erkeklerin dindarlık ortalamasının kadınlara nazaran daha yüksek çıkmıştır. Gürsu'nun (2011) araştırmasında, imam hatip liselerinde öğrenim gören ergenlerin diğer liselerde öğrenim görenlere göre daha dindar oldukları; anne eğitim düzeyi yükseldikçe ergenin dindarlık düzeylerinin azaldığı; aile dindarlık düzeyi yükseldikçe ergenlerin dindarlık düzeylerinin arttığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

Umut ile ilgili araştırmalara bakıldığında; üniversite öğrencileri üzerinde Kımtır'ın (2008: 148) yaptığı araştırmada dindarlık ile umut arasında pozitif yönde doğrusal bir ilişkiye ulaşılmıştır. Aydoğan'ın (2010) çalışmasında annesi sadece okuryazar olan öğrencilerin umut düzeylerinin annesi ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim mezunu olan öğrencilerin umut düzeylerinden daha düşük olduğu; babası sadece okuryazar olan öğrencilerin umut düzeylerinin babası ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim mezunu olan öğrencilerin umut düzeylerinden daha düşük olduğu; dört ve üzerinde kardeş olan öğrencilerin umut düzeylerinin dörtten daha az kardeşi olan öğrencilerin umut düzeylerinden daha düşük olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Aydın'ın (2010) çalışmasında sınıf düzeyi açısından, sadece umudun amaca götüren yollar planlama alt boyundan anlamlı farklılıklar elde edilmiş; ailesini demokratik olarak algılayan öğrencilerin diğerlerine göre hem umut ölçeğinden hem de bu ölçeğin alt boyutlarından daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir. Kepir'ın (2011) araştırmasında umut düzeyi ve okul türünün, üniversite adaylarının meslek seçimine ilişkin akılcı olmayan inançları üzerinde ortak etkisinin olduğu sonucu elde edilmiştir. Köktuna'nın (2007) araştırmasında, ileri yaş grubunun umudunu daha fazla yitirdiği ve gelecek beklentisinin diğer gruplara göre düşük olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Yoğurtçu'nun (2009) çalışmasında evlilerin umutsuzluk düzeylerinin bekârlara oranla daha yüksek olduğu; yaşın ilerlemesiyle birlikte umutsuzluk düzeyinin arttığı; öğrenim düzeyi arttıkça umutsuzluk düzeyinin azaldığı; ekonomik durumu iyi düzeyde olan kişilerin umutsuzluk düzeylerinin düşük olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Şahin'ın (2007) çalışmasında evlilerde umutsuzluk düzeyinin diğerlerine göre daha yüksek olduğuna; aylık gelir düzeyi düşük olan hastaların umutsuzluk düzeyinin daha yüksek olduğuna; parçalanmış aileye mensup bireylerin umutsuzluk puanlarının daha düşük olduğuna ulaşılmıştır. Ünal'ın (2006) çalışmasında, öğrencilerin geleceğe dair umutlarında anne-babanın öğrenim durumunun olumlu bir etkiye sahip olduğuna; anne-baba tutumunun olumlu olmasının öğrencinin gelecekte beklenmesinin artmasında etkili

olduğuna; anne-babalarının işleri ve maddi durumlarının iyi olmasının öğrencilerin gelecek beklentilerinde olumlu bir etkiye sahip olduğuna ulaşılmıştır. Öz'ün (2006) araştırmasında ekonomik durumun umutsuzluk üzerinde etkili olduğu görülmüştür.

Dindarlık ve umut ile ilgili yapılan bu çalışmaların yanında öğrencilerin geleceğe dair umutları ile ilgili yapılmış birçok çalışma da vardır. Bu çalışmalarda anne-babanın tutumlarının çocuğun umut durumunu etkilediği (Field, 1940'tan akt: Curry et al., 1997); sosyo-kültürel çevrenin geleceğe yönelik umut üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğu (Osterrieth 1967'den akt: Curry et al., 1997) sonuçlarına ulaşılmıştır. Curry ve diğerlerinin (1997) çalışmasında umudun öğrencilerin dönem sonu akademik puanlarını önemli biçimde yordadığı tespit edilmiştir. Snyder, Shorey ve diğerlerinin (2002) araştırmasında öğrencilerin 1. sınıfta ölçülen umut puanlarının tüm dönemdeki akademik puanlarını yordadığı; yüksek umutlu öğrencilerin düşük umutlu akranlarına göre mezun olma sayılarının daha yüksek olduğu ve üniversiteye ara vermeden devam etmeye daha eğilimli oldukları sonuçlarına ulaşılmıştır. Chang'ın (2003) çalışmasında erkeklerin umut alt boyutları olan amaca götüren yollar planlama (pathways) ve amaca ilişkin motivasyon (agency) puanlarının, bayanların puanlarından anlamlı derecede yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Shorey ve diğerlerinin (2003) üniversite öğrencilerinin umut düzeyleri, bağlanma stilleri ve algılanan aile tutumları arasındaki ilişkileri incelediği çalışmada; kız öğrencilerin umut-amaca ilişkin motivasyon alt boyutu puanlarının erkek öğrencilere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Williams'ın (2009) üniversite öğrencilerinin okul başarıları, okulu bitirmeye ilişkin kararlılıkları, umut düzeyleri ve psikolojik sağlamlıkları arasındaki ilişkileri incelediği çalışmada; umut düzeyinin akademik başarının önemli bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir.

Umut ve dindarlık, psikoloji alanında kullanılan birçok kavram ile karşılıklı etkileşim halindedir. Özellikle psikolojik sağlık veya psikolojik iyi oluş ile bu iki kavram yakından ilişkilidir. Bu bağlamda psikolojik iyi oluş ile dindarlık arasındaki ilişkiyi konu alan çok sayıda araştırma mevcuttur. Bu araştırmalarda düşünsel yapı ve sosyal ilişkiler hem dindarlık hem de psikolojik iyi oluş düzeylerini etkileyen faktörler olarak ele alınmıştır (Bkz. George, Larson & Koenig, 2000; Hayta, 2002; Davis, Kerr & Kurpius, 2003; Zinnbauer & Pargement, 2005; Bonner et al., 2006; Yapıcı, 2007; Canda, 2009; Yoğurtçu, 2009). Diğer yandan din ile psikolojik sağlığı ele alan çok sayıda araştırma da mevcuttur. Bu araştırmalarda dindarlık ve psikolojik sağlık arasında pozitif ilişkiler olduğu (Kıraç,



2007; Yoğurtçu, 2009; Gürsu, 2011); kendisini dindar hisseden bireylerin umut düzeylerinin daha yüksek olduğu (Kımtar, 2008); dindarlık düzeyleri arttıkça depresyon, umutsuzluk ve intihar olasılığı düzeylerini azaldığı (Yapıcı, 2007); dindarlık düzeyleri yükseldikçe affedicilik, umut ve şükür düzeylerinin arttığı (Joseph, Linley & Maltby, 2006); dua etme, dinî semboller taşıma ve toplu dinî ritüellere katılmanın ruh sağlığı sorunları olanlara şifa verdiği (Hoheisel & Klimkeit, 1995: 246-252) tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeye yönelik olarak inananlarına argümanlar sunan dinin, onların hem gündelik hayatlarına hem de psiko-sosyal açıdan sağlıklı bireyler olmalarına pozitif yansımaları olduğuna dikkat çekilmiştir. Bunun yanında umut düzeyi ve dindarlık düzeyi yüksek olanlar, gündelik yaşamlarında stres ve kaygı ile daha iyi başa çıkarak tatmin edici bir hayat sürebilirler. Bu bağlamda çok sayıda araştırmada psikolojik olarak iyi hissetme ile dindarlık arasında güçlü ilişkilerin olduğuna ulaşılmıştır (Bkz. Magaletta & Oliver, 1999; McCullough, 2000; Pargament, 2002; Peterman et al., 2002; Aytan, 2005; Yapıcı, 2006). Konuyla ilgili araştırmaların sonuçlarından yola çıkarak umut ve dindarlık ile bazı değişkenler arasında ilişkilerin olabileceği düşünülmüştür. Bu bağlamda araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin umut ve dindarlık durumlarının bazı değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir.

### **a. Yöntem**

Bazı değişkenler ile umut ve dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan bu araştırmada veri toplama aracı olarak iki ölçme aracı kullanılmıştır. Dindarlık ile ilgili verilere ulaşmak için Yıldız (1998) tarafından geliştirilen Dinî Hayat Ölçeği (DHÖ) kullanılmıştır. Bu ölçek bireylerin dindarlık durumlarını belirlemeyi hedefleyen, farklı derecelendirmeleri olan likert tipinde ve dört boyuttan oluşan bir ölçektir. İnanç boyutu 4, duygu boyutu 7, davranış boyutu 10 ve bilgi boyutu 10 maddeden olmak üzere ölçek toplam 31 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınacak en düşük puan 0, en yüksek puan ise 69'dur. Alınan bu puanlar araştırmada dindarlık puanı olarak değerlendirilmiştir. Ölçeğin inanç boyutu katılıyorum, kararsızım ve katılmıyorum seçeneklerini içermektedir ve alınabilen en yüksek puan 8, en düşük puan 0'dır. Duygu boyutu hiç, biraz, çok ve pek çok seçeneklerini içermektedir ve alınabilen en yüksek puan 21, en düşük puan 0'dır. Davranış boyutu hiç, bazen, çoğu zaman ve her zaman seçeneklerini içermektedir ve alınabilen en yüksek puan 30, en düşük puan 0'dır. Bilgi boyutu ise yanlış ve doğru seçeneklerinden oluşmaktadır ve alınabilen en yüksek puan 10, en düşük puan ise 0'dır. DHÖ'nün üniversite öğrencileri için güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları

Yıldız (1998) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin güvenilirlik çalışmaları için öncelikle yarıya bölme tekniğiyle yapılan hesaplama sonucunda korelasyon katsayısı  $r=,86$  elde edilmiş ve  $p<,01$  güvenilirlik düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Bu sonuçlara göre ölçeğin üniversite öğrencileri üzerindeki geçerlik ve güvenilirliği oldukça yüksektir. Şahin (1999) tarafından yapılan çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Dolayısıyla katılımcıların dindarlık düzeylerini belirlemek için ölçme aracı olarak kullanılan DHÖ'nün üniversite öğrencileri için güvenilir ve geçerli olduğu söylenebilir.

Umut ile ilgili verilere ulaşmak için Snyder, Harris ve diğerleri (1991) tarafından geliştirilen Sürekli Umut Ölçeği (SUÖ) kullanılmıştır. Düz cümlelerden oluşmuş eşit sayıdaki on iki maddelik bu ölçek, 'amaçlara ulaşma yolları' ile 'harekete geçme güdüsü' boyutlarına ilişkin ifadelerle sahiptir. Ayrıca dört madde umutla ilgisi olmayan dolgu ifadelerinden oluşturulmuştur. Bu ölçek dört boyutludur ve ölçeğin boyutlarından bir tanesi geçmiş, iki tanesi içinde bulunulan zamanı ve bir tanesi de geleceğe yönelik ifadeleri içermektedir. Ölçek dörtlü likert tipinde derecelendirilmiş ve ölçeğin derecelendirilmesinde ise kesinlikle katılmıyorum, kısmen katılmıyorum, kısmen katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum cevaplama seçenekleri kullanılmıştır. Ölçek puanlanırken dört dolgu maddesinin puanları dikkate alınmamakta, diğer maddelere verilen puanlar toplanarak her birey için tek bir toplam puan elde edilmektedir. Ölçekten alınabilen en düşük puan 8, en yüksek puan 32 iken puanın yüksekliği umut düzeyinin yüksek olduğunu gösterir (Snyder, Shorey et al., 2002). SUÖ'nün Türkçe'ye uyarlama çalışmaları Akman ve Korkut (1993) tarafından yapılmıştır. Güvenirlik çalışması için ölçek 103 öğrenciye uygulanmış ve ölçeğin iç tutarlık katsayısı ,65 olarak hesaplanmıştır. Bu uyarlama çalışmaları sonucunda SUÖ'nün Türkiye kültüründe tek boyutlu bir özellik gösterdiği ve Türkiye kültürü için geçerli, güvenilir ve ayırt edici bir nitelik taşıdığı tespit edilmiştir.

Araştırmanın evreni Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi (n=1034), İlahiyat Fakültesi (n=334), İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi (n=1457) ve Mühendislik Fakültesi (n=1107) olmak üzere dört fakültede öğrenim gören toplam 3932 öğrenciden oluşmaktadır. Basit tesadüfi örnekleme yöntemi kullanılarak bu dört fakültede öğrenim gören 270'i kız ve 225'i erkek olmak üzere toplam 495 katılımcıdan örneklem grubu oluşturulmuş ve bu örneklemin evreni temsil ettiği varsayılmıştır. Örneklem için farklı fakültelerin seçiliş sebeplerinden ilki, genellenebilirliği artırmaktır. İkincisi din içerikli derslerin müfredatta yer aldığı fakülte olan ilahiyat ile din içerikli derslerin müfredatta yer almadığı diğer

fakültelerin dindarlıklarını ve umutlarını kıyaslamaktır. Mezun olduktan sonra iş sahibi olma durumu fakültele göre değişiklik gösterir. Çünkü şimdi ve gelecekle ilgili olan umut, -tek etken işe girme konusu olmakla birlikte- mezun olduktan sonra iş sahibi olmaya yönelik kaygıdan etkilenebilir. Bu durumda mezun olduktan sonra iş imkânlarına en rahat ulaşan ilahiyat fakültesi öğrencileri ile iş sahibi olmanın zor olduğu diğer fakültelerin öğrencileri arasında dindarlık ve umut bakımından karşılaştırma yapmak da farklı fakültelerin seçilme nedenlerinden üçüncüsüdür. Son olarak zengin bir çeşitleme imkânı sağlamak, farklı fakülteleri seçmeye etki eden bir diğer unsurdur.

Araştırma kapsamında belirlenen hipotezler ise şunlardır:

*Hipotez-1.* “Öğrenim görülen fakülte türü ile DHÖ’den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.”

*Hipotez-2.* “Öğrenim görülen sınıf düzeyi ile DHÖ’den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.”

*Hipotez-3.* “Öğrenim görülen fakülte türü ile SUÖ’den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.”

*Hipotez-4.* “Öğrenim görülen sınıf düzeyi ile SUÖ’den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.”

*Hipotez-5.* “Öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör ile SUÖ’den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.”

*Hipotez-6.* “Hayatın anlamı değişkeni ile SUÖ’den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.”

*Hipotez-7.* “Hayatın amacı değişkeni ile SUÖ’den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.”

Katılımcılara ait demografik değişkenler olan cinsiyet, yaş, öğrenim görülen fakülte türü, öğrenim görülen sınıf düzeyi, yerleşim yeri ve aile sosyo-ekonomik düzey algısı aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo-1:  
Örneklemin sosyo-demografik özellikleri

Değişken	n	%	
Cinsiyet	Kız	270	54.5
	Erkek	225	45.5
	Toplam	495	100
Yaş**	19'dan küçük	20	4.0
	19 – 21 arası	320	64.7
	22 - 24 arası	138	27.9
	24'ten büyük	17	3.4
	Toplam	495	100
Öğrenim Görülen Fakülte Türü	Eğitim	109	22.0
	İktisadi ve İ. Bilimler	204	41.2
	İlahiyat	50	10.1
	Mühendislik	132	26.7
	Toplam	495	100
Öğrenim Görülen Sınıf Düzeyi	1.Sınıf	184	37.2
	2.Sınıf	167	33.7
	3.Sınıf	144	29.1
	Toplam	495	100
Yerleşim Yeri*	İl Merkezi	243	49.1
	İlçe Merkezi	152	30.8
	Kasaba	18	3.6
	Köy	82	16.5
	Toplam	495	100
Aile Sosyo-Ekonomik Düzey Algısı*	Düşük	162	32.7
	Orta	178	36.0
	Yüksek	155	31.3
	Toplam	495	100

\*Cinsiyet, yerleşim yeri, aile sosyo-ekonomik algısı ile umut ve dindarlık arasındaki ilişkiye yönelik veriler, bu araştırmadan üretilen başka bir yayında yer aldığı için bu araştırmaya dahil edilmemiştir.

\*\*Katılımcılar aynı gelişim döneminde olduğu için yaş ile umut ve dindarlık arasındaki ilişki olup olmadığı konusu araştırmaya dahil edilmemiştir.

Tablo-1'e göre örneklemin %54,5'ini (n=270) kız öğrenciler, %45,5'ini (n=225) ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Yaşa göre dağılıma gelince katılımcıların %4,0'ı (n=20) 19'dan küçük yaş grubunda, %64,7'si (n=320) 19-21 arası yaş grubunda, %27,9'u (n=138) 22-24 arası yaş grubunda ve %3,4'ü (n=17) 24'ten büyük yaş grubunda yer almaktadır. Öğrenim görülen fakültele göre dağılım incelendiğinde katılımcıların %22,0'ı (n=109) eğitim fakültesinde, %41,2'si (n=204) iktisadi ve

idari bilimler fakültesi, %10,1'i (n=50) ilahiyat fakültesinde ve %26,7'si (n=132) mühendislik fakültesinde öğrenim görmektedir. Örneklemin sınıf düzeyine göre dağılımı incelendiğinde katılımcıların %37,2'si (n=184) 1. sınıfta, %33,7'si (n=167) 2. sınıfta ve %29,1'i (n=144) 3. sınıfta öğrenimine devam etmektedir. Yerleşim yerine göre dağılıma bakıldığında katılımcıların %49,1'i (n=243) il merkezinde, %30,8'i (n=152) ilçe merkezinde, %3,6'sı (n=18) kasabada ve %16,5'i (n=82) köyde ikamet etmektedir. Son olarak aile sosyo-ekonomik düzey algısına göre dağılım değerlendirildiğinde örneklemin 32.7'si (n=162) 'düşük', 36.0'ı (n=178) 'orta' ve 31.3'ü (n=155) 'yüksek' grupta yer almaktadır.

## b. Bulgular

Araştırma kapsamında dindarlık ve umut ile öğrenim görülen fakülte türü, öğrenim görülen sınıf düzeyi, öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör, hayatın anlamı ve hayatın amacı değişkenleri arasındaki ilişki ele alınmıştır.

### b.a. Öğrenim Görülen Fakülte Türü ile Dindarlık İlişkisi

Tablo-2:

Öğrenim görülen fakülte türü değişkeni ile dindarlık puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Tek-yönlü ANOVA sonuçları

Dindarlık	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	P
Gruplar arası	1696,478	3	565,49		
Grup içi	12508,581	491	25,47	22,19	,000*
Toplam	14205,059	494			

\*  $p < ,05$

Tablo-2'ye göre, Tek-yönlü ANOVA neticesinde öğrenim görülen fakülte değişkeni gruplarının dindarlık puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ;  $F = (3-491)22,19$ ]. Dolayısıyla araştırma kapsamında geliştirilen Hipotez-1 (*Öğrenim görülen fakülte türü ile DHÖ'den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.*) doğrulanmıştır. Öğrenim görülen fakülte değişkeni ile dindarlık puanları arasındaki bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla çoklu karşılaştırma testlerinden Bonferroni Testi uygulanmıştır.

Tablo-3:

Öğrenim görülen fakülte türü değişkeni ile dindarlık puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Bonferroni Testi sonuçları

Değişken	Dindarlık	Ort.	Fakülte	Ort. Fark	p.
Dindarlık	Eğitim Fak.	60,88	İ.İ. Bilimler Fak.	2,52	,000*
			İlahiyat Fakültesi	-1,63	,355
			Mühendislik Fak.	4,03	,000*
	İktisadi ve İdari Bilimler Fak.	58,36	Eğitim Fakültesi	-2,52	,000
			İlahiyat Fakültesi	-4,15	,000
			Mühendislik Fak.	1,50	,047*
	İlahiyat Fak.	62,52	Eğitim Fakültesi	1,63	,355
			İ.İ. Bilimler Fak.	4,15	,000*
			Mühendislik Fak.	5,66	,000*
	Mühendislik Fak.	56,85	Eğitim Fakültesi	-4,03	,000
			İ.İ. Bilimler Fak.	-1,50	,047
			İlahiyat Fakültesi	-5,66	,000
Toplam	58,93				

\*  $p < ,05$

Tablo-3'e göre eğitim fakültesi ile iktisadi ve idari bilimler fakültesi ve mühendislik fakültesi arasında anlamlı düzeyde farklılıklar elde edilmiştir [ $p < ,05$ ]. Buna göre eğitim fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeyleri, iktisadi ve idari bilimler fakültesi ( $p = ,000$ ) ve mühendislik fakültesinde ( $p = ,000$ ) öğrenim gören öğrencilerden anlamlı ölçüde daha yüksektir. Benzer biçimde iktisadi ve idari bilimler fakültesi ile mühendislik fakültesi arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir [ $p < ,05$ ]. Bu sonuçlara göre iktisadi ve idari bilimler fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeyleri mühendislik fakültesinde ( $p = ,047$ ) öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinden anlamlı ölçüde daha yüksektir. Bunun yanında ilahiyat fakültesi ile iktisadi ve idari bilimler fakültesi ve mühendislik fakültesi arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir [ $p < ,05$ ]. Buna göre ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinin hem iktisadi ve idari bilimler fakültesi ( $p = ,000$ ) hem de mühendislik fakültesinde ( $p = ,000$ ) öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinden anlamlı ölçüde daha yüksek olduğuna ulaşılmıştır. Diğer yandan öğrenim görülen fakültelerin dindarlık puanları ortalamalarında en yüksek ortalamaya ilahiyat fakültesi ( $\bar{x} = 62,52$ ) sahip iken en düşük dindarlık puanı ortalamasına ise mühendislik fakültesinin ( $\bar{x} = 56,85$ ) sahip olduğu tespit edilmiştir. İktisadi ve idari bilimler fakültesi ( $\bar{x} = 58,36$ ) dindarlık puanı ortalamasında ikinci sırada yer alırken üçüncü sırada ise eğitim fakültesinin ( $\bar{x} = 60,88$ ) geldiği görülmüştür.

Bazı değişkenler ile umut ve dindarlık ilişkisinin konu alındığı bu

araştırmada ulaşılan sonuçlar Şahin (1999), Kımtar (2008), Hasankahya-  
oğlu (2008) ve Yavuz (2009) tarafından yapılan araştırmalarla benzerlik  
göstermiştir. Sonuç olarak gerek bu araştırmada gerekse yapılan diğer  
araştırmalarda ulaşılan sonuçlar ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fa-  
külte öğrencilerine oranla daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olduğu  
gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bu durumun sebebi ilahiyat fakültesi öğren-  
cilerinin diğer fakülte öğrencilerine göre din içerikli dersleri daha fazla  
alması olabilir.

### b.b. Öğrenim Görülen Sınıf Düzeyi ile Dindarlık İlişkisi

Tablo-4:

Öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkeni ile dindarlık puanları arasındaki fark-  
lılıklara ilişkin Tek-yönlü ANOVA sonuçları

Dindarlık	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar arası	312,612	2	156,306	5,5 3	,004*
Grup içi	13892,446	492	28,237		
Toplam	14205,059	494			

\*  $p < ,05$

Tablo-4'e göre, Tek-yönlü ANOVA neticesinde öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkeni gruplarının dindarlık puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ;  $F_{(2-492)} = 5,53$ ]. Dolayısıyla araştırma kapsamında geliştirilen Hipotez-2 (*Öğrenim görülen sınıf düzeyi ile DHÖ'den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.*) doğrulanmıştır. Öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkeni ile dindarlık puanları arasındaki bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla çoklu karşılaştırma testlerinden Bonferroni Testi uygulanmıştır.

Tablo-5:

Öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkeni ile dindarlık puanları arasındaki fark-  
lılıklara ilişkin Bonferroni Testi sonuçları

Değişken	Ort.	Sınıf	Ort. Fark	p.
Dindar- lık	Birinci Sınıf	İkinci Sınıf	,51	1,000
		Üçüncü Sınıf	-1,44	,045
	İkinci Sınıf	Birinci Sınıf	-,51	1,000
		Üçüncü Sınıf	-1,95	,004
	Üçüncü Sınıf	Birinci Sınıf	1,44	,045*
		İkinci Sınıf	1,95	,004*
Toplam	58,93			

\*  $p < ,05$

Tablo-5'e göre göre 3. sınıf ile 1. sınıf ve 2. sınıf arasında anlamlı düzeyde farklılıklar olduğu tespit edilmiştir [ $p < ,05$ ]. Buna göre 3. sınıfta

öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinin 1. sınıf ( $p=,045$ ) ve 2. sınıfta ( $p=,004$ ) öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksektir. Diğer yandan en yüksek ortalamaya 3. sınıflar ( $\bar{x}=60,13$ ) ve en düşük ortalamaya ise 2. sınıflar ( $\bar{x}=58,17$ ) sahiptir. Ayrıca bütün sınıf seviyelerinin genel ortalamaya yakın bir görüntü sergilediği söylenebilir.

Öğrenim görülen sınıf düzeyi grupları ile dindarlık durumları arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalara bakıldığında, Yavuz (2009) tarafından yapılan çalışmada en yüksek inanç puanına 2. sınıflar ve en düşük inanç puanına 3. sınıfların sahip olduğuna ulaşılmıştır. Yoğurtçu (2009) tarafından yapılan araştırmada ise dindarlık puanları ile öğrenim düzeyi arasında ters yönlü bir ilişki tespit edilmiş ve öğrenim düzeyi arttıkça anlamlı ve sistematik bir şekilde dindarlıkta düşüş görülmüştür. Gates (1953) tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise uygulanan dinî inanç envanterinden en yüksek puanı 1. sınıfların aldığı ve öğrencilerin dinî hayatlarının şekillenmesinde üniversite eğitiminin fazla bir etkisinin olmadığına ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra sınıf düzeyi arttıkça dindarlık puanlarının düştüğü de tespit edilmiştir (Gates, 1953'ten akt. Şahin, 2001: 42). Arsenian (1943) tarafından yapılan çalışmada ise üniversitede alınan eğitimin, öğrencilerin dindarlık düzeyi puanlarında anlamlı düzeyde farklılıklar meydana getirdiği ve sınıf ilerledikçe dine karşı tutumların daha olumlu yönde arttığı sonucu elde edilmiştir (Arsenian, 1943'ten akt. Şahin, 2001: 42).

Umut ve dindarlık bağlamında yapılan bu araştırmada elde edilen bulgular ile bazı çalışmalar arasında farklılıklar olduğu görülmüştür. Şahin (1999) tarafından yapılan araştırmada sınıf seviyeleri ile dindarlık puanları arasında bir farklılık meydana gelmediği sonucuna ulaşılmıştır. Haskahyaoglu (2008) tarafından yapılan çalışmada sınıf düzeyleri arasındaki ortalama puanın anlamlı olmadığı sonucuna ulaşılmışken en yüksek dindarlık puan ortalamasına 1. sınıfların, en düşük dindarlık puan ortalamasına ise 4. sınıfların sahip olduğuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak bu araştırma kapsamında öğrenim görülen sınıf düzeyi ile dindarlık puanları arasında anlamlı bir farklılığa ulaşılmasında üniversitede alınan din eğitimi içeriklerinin etkisi olduğu söylenebilir.



## b.c. Öğrenim Görülen Fakülte Değişkeni ile Umud İlişkisi

Tablo-6:

Öğrenim görülen fakülte türü değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Tek-yönlü ANOVA sonuçları

Umud	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar arası	309,88	3	103,29	10,12	,000*
Grup içi	5006,93	491	10,19		

\*  $p < ,05$

Tablo-6'ya göre, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) neticesinde öğrenim görülen fakülte türü değişkeni gruplarının umut puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ;  $F_{(3-491)} = 10,12$ ]. Dolayısıyla araştırma kapsamında geliştirilen Hipotez-3 (Öğrenim görülen fakülte türü ile SUÖ'den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır) doğrulanmıştır. Öğrenim görülen fakülte değişkeni ile umut puanları arasındaki bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla çoklu karşılaştırma testlerinden Bonferroni Testi uygulanmıştır.

Tablo-7:

Öğrenim görülen fakülte türü değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Bonferroni Testi sonuçları

Değişken	Fakülte	Ort.	Fakülte	Ort. Fark	p.
Umud	Eğitim Fak.	25,95	İ. İ. Bilimler Fak.	-1,114	,021
			İlahiyat Fakültesi	-2,725	,000
			Mühendislik Fak.	-,288	1,000
	İkt. İdr. Bilimler Fak.	27,06	Eğitim Fakültesi	1,114	,021*
			İlahiyat Fakültesi	-1,611	,009
			Mühendislik Fak.	,826	,126
	İlahiyat Fak.	28,68	Eğitim Fakültesi	2,725	,000*
			İ. İ. Bilimler Fak.	1,611	,009*
			Mühendislik Fak.	2,437	,000*
	Mühendislik Fak.	26,42	Eğitim Fakültesi	,288	1,000
			İ. İ. Bilimler Fak.	-,826	,126
			İlahiyat Fakültesi	-2,437	,000
Toplam		26,76			

\*  $p < ,05$

Tablo-7'ye göre iktisadi ve idari bilimler fakültesi ile eğitim fakültesi arasında anlamlı düzeyde farklılıklar elde edilmiştir [ $p < ,05$ ]. Buna göre iktisadi ve idari bilimler fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin umut puanlarının, eğitim fakültesinde ( $p = ,021$ ) öğrenim gören öğrencilerin umut puanlarından anlamlı ölçüde yüksek olduğuna ulaşılmıştır.

Aynı zamanda ilahiyat fakültesi ile eğitim fakültesi, iktisadi ve idari bilimler fakültesi ve mühendislik fakültesi arasında da anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Buna göre ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin umut düzeylerinin eğitim fakültesi ( $p=,000$ ), iktisadi ve idari bilimler fakültesi ( $p=,009$ ) ve mühendislik fakültesinde ( $p=,000$ ) öğrenim gören öğrencilerin umut düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksek olduğuna ulaşılmıştır. Diğer yandan öğrenim görülen fakültelerin umut puanları ortalamalarında en yüksek ortalamaya ilahiyat fakültesi ( $\bar{X}=28,68$ ) sahiptir. Bunu iktisadi ve idari bilimler fakültesi ( $\bar{X}=27,06$ ) ve mühendislik fakültesi ( $\bar{X}=26,42$ ) takip ederken en düşük ortalamaya ise eğitim fakültesi ( $\bar{X}=25,95$ ) sahiptir.

Bazı değişkenler ile umut ve dindarlık arasındaki ilişki üzerine yapılan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar ile alanyazında yapılan çalışmalar arasında benzerlikler mevcuttur. Yavuz'un (2009) çalışmasında öğrenim görülen fakülte ve umutsuzluk arasında anlamlı düzeyde farklılıklar elde edilmiş ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte öğrencilerine göre en düşük umutsuzluk puanına sahip olduğuna ulaşılmıştır. Diğer yandan Ottekin (2009) ve Dünyaoğulları (2011) tarafından yapılan araştırmalarda ise öğrenim görülen fakülte değişkeni ile umutsuzluk puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılamamıştır. Sonuç olarak; bu araştırmanın örneklemini yetişkinlik dönemine geçiş aşamasında olan bir gruptur. Sosyal hayata atılma ve işe girme dönemine rastlayan bu dönemde gelecek kaygısının yüksek seviyede olduğu söylenebilir. Bu kaygı durumu bazen bireyleri karamsarlığa iterken bu karamsarlık ise umut üzerinde olumsuz etki yapar. Araştırmada fakülte değişkeni ile umut puanları arasında anlamlı farklılıklar elde edilmesinde fakültelerden mezun olanların iş bulma olanaklarının değişmesi, gelecekte kaygı duyma düzeyinin yükselmesi ve karamsarlık eğiliminin artması gibi durumların bireylerin umut düzeyinin düşmesinde etkili olduğu söylenebilir.

#### **b.d. Öğrenim Görülen Sınıf Düzeyi Değişkeni ile Umut İlişkisi**

Tablo-8:

Öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Tek-yönlü ANOVA sonuçları

Umut	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar arası	83,08	2	41,54		
Grup içi	5233,73	492	10,63	3,90	,021*
Toplam	5316,81	494			

\*  $p < ,05$

Tablo-8'e göre, Tek-yönlü ANOVA neticesinde öğrenim görülen sınıf düzeyi gruplarının umut puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ;  $F_{(2-492)} = 3,90$ ]. Dolayısıyla araştırma kapsamında geliştirilen Hipotez-4 (*Öğrenim görülen sınıf düzeyi ile SUÖ'den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.*) doğrulanmıştır. Öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkeni ile umut puanları arasındaki bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla çoklu karşılaştırma testlerinden Bonferroni Testi uygulanmıştır.

Tablo-9:

Sınıf düzeyi değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Bonferroni Testi sonuçları

Değişken	Sınıf	Ort.	Sınıf Düzeyi	Ort. Fark	p.
Umut	Birinci Sınıf	27,04	İkinci Sınıf	,85	,043*
			Üçüncü Sınıf	-,02	1,000
	İkinci Sınıf	26,19	Birinci Sınıf	-,85	,043
			Üçüncü Sınıf	-,87	,055
	Üçüncü Sınıf	27,06	Birinci Sınıf	,02	1,000
			İkinci Sınıf	,87	,055
Toplam		26,76			

\*  $p < ,05$

Tablo-9'a göre 1. sınıflar ile 2. sınıflar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir [ $p < ,05$ ]. Buna göre 1. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin umut düzeyleri 2. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin umut düzeylerinden ( $p = ,043$ ) anlamlı ölçüde yüksektir. Umud puanları ortalamalarında ise 3. sınıflar 27,06, 1. sınıflar 27,04 ve 2. sınıflar 26,19 ortalamasına sahiptir. Buna göre 1. sınıfların umut puanları 2. sınıfların umut puanlarından; 2. sınıfların umut puanları 3. sınıfların umut puanlarından yüksektir. Dolayısıyla en yüksek umut ortalamasına 1. sınıflar ( $\bar{X} = 27,06$ ) sahipken en düşük umut puanı ortalamasına ise 2. sınıflar ( $\bar{X} = 26,19$ ) sahiptir. Umud ve dindarlık ilişkisini konu alan bu araştırmanın sonuçlarıyla benzer sonuçlara ulaşan çalışmalar mevcuttur.

Yavuz (2009) tarafından yapılan çalışmada bu iki değişken arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmış ve en yüksek umut puanı ortalamasına 1. sınıf öğrencilerinin sahip olduğu tespit edilmiştir. Aydın'ın (2010) çalışmasında bu iki değişken arasında anlamlı farklılığa ulaşılmış ve en yüksek puanının 3. sınıf öğrencilerine ait olduğu sonucu elde edilmiştir. Diğer yandan umud ve dindarlık ilişkisini konu alan bu araştırmanın sonuçlarıyla farklı sonuçlara ulaşılarak anlamlı düzeyde farklılık elde edilemeyen araştırmalar da mevcuttur. Atalay (2011) tarafından yapılan çalış-

mada öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıf düzeyi ve umutsuzluğa ilişkin algıları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı sonucu elde edilmiştir. Sayar'ın (2012) çalışmasında sınıf düzeyi ile umutsuzluk puanları arasında anlamlı bir ilişkiye ulaşılamamakla birlikte en yüksek umutsuzluk puanı ortalamasına 3. sınıfların sahip olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak umut ve dindarlık ilişkisini konu alan bu araştırmanın sonucuna göre sınıf seviyesi arttıkça geleceğe yönelik kaygı düzeyinin arttığı ve bu durumun ise bireyin umut durumunu olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Sınıf düzeyi arttıkça umut puanlarının düşmesinin sebebi, mezuniyete yaklaşan öğrencilerin hayata atılmak ve işe girmek için kaygı düzeylerinin artması olabilir.

### **b.e. Öğrenim Görülen Bölüme Gelmedeki En Etkili Faktör ile Umud İlişkisi**

Tablo-10:

Öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Tek-yönlü ANOVA sonuçları

Umut	Kareleri Top.	sd	Kareleri Ort.	F	p
Gruplar arası	211,37	4	52,844		
Grup içi	5105,43	490	10,419	5,07	,001*
Toplam	5316,81				

\*  $p < ,05$

Tablo-10'a göre, Tek-yönlü ANOVA neticesinde öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör değişkeni gruplarının umut puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ;  $F_{(4-490)} = 5,07$ ;  $p = ,001$ ]. Dolayısıyla araştırma kapsamında geliştirilen Hipotez-5 (*Öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör ile SUÖ'den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.*) doğrulanmıştır. Bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla çoklu karşılaştırma testlerinden Bonferroni Testi uygulanmıştır.

Tablo-11:

Öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Bonferroni Testi sonuçları

Değişken	En etkili faktör	Ort.	En Etkili Faktör	Ort. Fark	P
Umut	Kendi	27,21	Yakın çevre: anne, baba, kardeşler	1,20	,015*
			Uzak çevre: akraba ve arkadaşlar	1,21	1,000
			Okul ve dersane öğretmenleri	,48	1,000
			Diğer	2,15	,004*
	Yakın çevre: anne, baba, kardeşler	26,01	Kendi	-1,20	,015
			Uzak çevre: akraba ve arkadaşlar	,01	1,000
			Okul ve dersane öğretmenleri	-,72	1,000
			Diğer	,94	1,000
	Uzak çevre: akraba ve arkadaşlar	26,00	Kendi	-1,21	1,000
			Yakın çevre: anne, baba, kardeşler	-,01	1,000
			Okul ve dersane öğretmenleri	-,73	1,000
			Diğer	,93	1,000
	Okul ve dersane öğretmenleri	26,73	Kendi	-,48	1,000
			Yakın çevre: anne, baba, kardeşler	,72	1,000
			Uzak çevre: akraba ve arkadaşlar	,73	1,000
			Diğer	1,67	,192
Diğer	25,06	Kendi	-2,15	,004	
		Yakın çevre: anne, baba, kardeşler	-,94	1,000	
		Uzak çevre: akraba ve arkadaşlar	-,93	1,000	
		Okul ve dersane öğretmenleri	-1,67	,192	

\*  $p < ,05$

Tablo-11'e göre *kendi* cevabını verenler ile *yakın çevre: anne, baba, kardeşler* ve *diğer* cevabını verenler arasında anlamlı farklılıklar görülmüştür [ $p < ,05$ ]. Buna göre bölüme gelmedeki en etkili faktör olarak *kendi* cevabını verenlerin umut düzeyleri ( $p = ,015$ ) *yakın çevresi* ve *diğer* cevabını verenlerin umut düzeylerinden ( $p = ,004$ ) anlamlı ölçüde yüksektir. Umut puanı ortalamalarında ise *kendi* cevabını verenler 27,21; *yakın çevre: anne, baba, kardeşler* cevabını verenler 26,01; *uzak çevre: akraba ve arkadaşlar* cevabını verenler 26,00; *okul ve dersane öğretmenleri* cevabını verenler 26,73 ve *diğer* cevabını verenler 25,06 puana sahiptir. Dolayısıyla *kendi* cevabını verenler en yüksek ortalamaya ( $\bar{x} = 27,21$ ) ve *diğer* cevabını verenler ise en düşük ortalamaya ( $\bar{x} = 25,06$ ) sahiptir. Alanyazın taranmış ama konuyla ilgili olarak daha önce yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanamamış ve bu nedenle elde edilen verileri mukayese etme imkânı olmamıştır. Araştırma sonucunda bölüme gelmedeki en etkili faktör olarak *kendi* cevabını verenlerin umut puanlarının yüksek olması, kendi kararlarını verme özgürlüğüne sahip bireylerin diğerlerine göre daha yüksek düzeyde umutlu olmalarıyla ilgili olabilir. Buna göre iç motivasyonu yüksek olan ve kararlarını kendisi veren bireylerin hayata bakış açısının olumlu olduğu söylenebilir. Böyle bireyler, verdikleri kararlarının sonuçları olumsuz

olsa bile bununla mücadele gücünü kendinde bulurlar ve karamsarlığa kapılmak yerine çözüm yolları ararlar. Bu bilgiler ışığında mücadele gücü ve motivasyonun bireyin umudunu olumlu yönde etkilediği ifade edilebilir.

### b.f. Hayatın Anlamı ile Umut İlişkisi

Tablo-12:

Hayatın anlamı ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Tek-yönlü ANOVA sonuçları

Umut	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar arası	518,57	4	129,643		
Grup içi	4798,24	490	9,792	13,23	,000*
Toplam	5316,81	494			

\*  $p < ,05$

Tablo-12'ye göre, Tek-yönlü ANOVA neticesinde hayatın anlamı değişkeni gruplarının umut puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ;  $F_{(4,490)} = 13,23$ ]. Dolayısıyla araştırma kapsamında geliştirilen Hipotez-6 (*Hayatın anlamı değişkeni ile SUÖ'den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.*) doğrulanmıştır. Hayatın anlamı değişkeni ile umut puanları arasındaki bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla çoklu karşılaştırma testlerinden Bonferroni Testi uygulanmıştır.

Tablo-13:

Hayatın anlamı değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılığa ilişkin Bonferroni Testi sonuçları

Değişken	Umut	Ort.	Hayatın Anlamı	Ort. Fark	p
Umut	Hayatımı çok anlamsız buluyorum	26,40	Hayatımı anlamsız buluyorum	1,21	,922
			Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum	,41	,997
			Hayatımı biraz anlamlı buluyorum	,51	,994
			Hayatımı çok anlamlı buluyorum	-1,55	,756
	Hayatımı anlamsız buluyorum	25,18	Hayatımı çok anlamsız buluyorum	-1,21	,922
			Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum	-,80	,873
			Hayatımı biraz anlamlı buluyorum	-,70	,925
	Hayatımı çok anlamlı buluyorum	-2,77	,020*		
	Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum	25,98	Hayatımı çok anlamsız buluyorum	-,41	,997
			Hayatımı anlamsız buluyorum	,80	,873
			Hayatımı biraz anlamlı buluyorum	,09	,999
			Hayatımı çok anlamlı buluyorum	-1,97	,000
	Hayatımı biraz anlamlı buluyorum	25,88	Hayatımı çok anlamsız buluyorum	-,51	,994
			Hayatımı anlamsız buluyorum	,70	,925
			Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum	-,09	,999
			Hayatımı çok anlamlı buluyorum	-2,06	,000
Hayatımı çok anlamlı buluyorum	27,95	Hayatımı çok anlamsız buluyorum	1,55	,756	
		Hayatımı anlamsız buluyorum	2,77	,020*	
		Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum	1,97	,000*	
Hayatımı biraz anlamlı buluyorum	2,06	,000*			
Toplam	26,76				

\*  $p < ,05$

Tablo-13'e göre 'Hayatımı çok anlamlı buluyorum.' yanıtını verenler ile 'Hayatımı anlamsız buluyorum.' ( $p=,020$ ), 'Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum' ( $p=,000$ ) ve 'Hayatımı biraz anlamlı buluyorum.' ( $p=000$ ) yanıtını verenler arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre 'Hayatımı çok anlamlı buluyorum.' yanıtını verenlerin umut düzeyleri, 'Hayatımı anlamsız buluyorum.' yanıtını verenler, 'Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum.' yanıtını verenler ve 'Hayatımı biraz anlamlı buluyorum.' yanıtını verenlerin umut düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksektir. Dolayısıyla 'Hayatımı çok anlamlı buluyorum.' yanıtını verenler en yüksek ortalamaya ( $\bar{x}=27,95$ ) sahipken 'Hayatımı anlamsız buluyorum.' yanıtını verenler ise en düşük ortalamaya ( $\bar{x}=25,18$ ) sahiptir. Umud ve dindarlık ilişkisini konu alan Crandall ve Rasmussen'in (1975) üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada haz, heyecan, rahatlık ve mutluluk gibi hedonist değerler ile hayatın anlamı ölçeğinden alınan puanlar arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Dindar bireyin acı ve üzüntü veren durumları yeniden anlamlandırarak olumlu anlamlar yüklemeye kapasitesinin daha yüksek olduğu söylenebilir (Çınar, 2017). Sonuç olarak; umut ve dindarlık ilişkisini konu alan bu araştırmanın sonucunda hayatını çok anlamlı bulanların umut düzeyinin diğerlerine göre daha yüksek çıkmasının, hayata anlam veren bireylerin karamsarlıktan ve kaygıdan uzak bir yapıda olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

### **b.g. Hayatın Amacı ile Umud İlişkisi**

Tablo-14:

Hayatın amacı değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılıklara ilişkin Tek-yönlü ANOVA sonuçları

Umud	Kareler Top.	sd	Kareler Ort.	F	p
Gruplar arası	580,54	4	145,13	15,01	,000*
Grup içi	4736,27	490	9,66		
Toplam	5316,81	494			

\*  $p<,05$

Tablo-14'e göre, Tek-yönlü ANOVA neticesinde hayatın amacı değişkeni gruplarının umut puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p<,05$ ;  $F_{(4-490)} = 15,01$ ]. Dolayısıyla araştırma kapsamında geliştirilen Hipotez-7 (*Hayatın amacı değişkeni ile SUÖ'den alınan puanlar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık vardır.*) doğrulanmıştır. Hayatın amacı değişkeni ile umut puanları arasındaki bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla çoklu karşılaştırma testlerinden Bonferroni Testi uygulanmıştır.

Tablo-15:  
Hayatın amacı değişkeni ile umut puanları arasındaki farklılığa ilişkin Bonferoni Testi sonuçları

Değişken	Ort.	Hayat Amacı	Ort. Fark	p.
Hayatımda oldukça çok amacım var	28,44	Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok	8,19	,000*
		Hayatta hiçbir amacım yok	3,27	,460
		Hayatta belli başlı birkaç amacım var	3,70	,008*
		Diğer	1,26	1,000
Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok	20,25	Hayatımda oldukça çok amacım var	-8,19	,000
		Hayatta hiçbir amacım yok	-4,91	,146
		Hayatta belli başlı birkaç amacım var	-4,48	,051
		Diğer	-6,93	,000
Umut Hayatta hiçbir amacım yok	25,17	Hayatımda oldukça çok amacım var	-3,27	,460
		Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok	4,91	,146
		Hayatta belli başlı birkaç amacım var	,42	1,000
		Diğer	-2,01	1,000
Hayatta belli başlı birkaç amacım var	24,73	Hayatımda oldukça çok amacım var	-3,70	,008
		Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok	4,48	,051
		Hayatta hiçbir amacım yok	-4,42	1,000
		Diğer	-2,44	,000
Diğer	27,18	Hayatımda oldukça çok amacım var	-1,26	1,000
		Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok	6,93	,000*
		Hayatta hiçbir amacım yok	2,01	1,000
		Hayatta belli başlı birkaç amacım var	2,44	,000*
Toplam	26,76			

\*  $p < ,05$

Tablo-15'e göre 'Hayatımda oldukça çok amacım var.' ile 'Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok.' ve 'Hayatta belli başlı birkaç amacım var.' yanıtını verenler arasında anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ]. Buna göre 'Hayatımda oldukça çok amacım var.' cevabı verenlerin umut puanları ortalamaları, 'Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok.' ( $p = ,000$ ) ve 'Hayatta belli başlı birkaç amacım var.' ( $p = ,008$ ) cevabını verenlerinkinden anlamlı ölçüde yüksektir. Ayrıca 'diğer' cevabını verenler ile 'Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok.' ve 'Hayatta belli başlı birkaç amacım var.' cevabını verenler arasında anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır [ $p < ,05$ ]. Buna göre 'diğer' cevabını verenlerin umut puanı ortalamaları 'Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok.' cevabını verenlerden ( $p = ,008$ ) ve 'Hayatta belli başlı birkaç amacım var.' cevabını verenlerden ( $p = ,008$ ) anlamlı ölçüde yüksektir. Diğer yandan 'Hayatımda oldukça çok amacım var.' cevabını verenler ( $\bar{x} = 28,44$ ) en yüksek ortalamaya sahipken 'Hayatımda bir amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok.' cevabını verenler ( $\bar{x} = 20,25$ ) ise en düşük ortalamaya sahiptir. Konuyla ilgili



olarak Kıracı'nın (2007) araştırmasında, hayatın amacı ölçeğinden alınan puanlar yükseldikçe hayattaki anlam duygusunun arttığına ulaşılmıştır. İnsanlara Allah'ın umutsuzluk değil umut duygusunu aşıladığı söylenebilir (Çınar, 2016). Anlam ve amaç kavramlarını aynı anlamda kullanan Yalom'a (1999: 663) göre kozmik anlam, kişinin dışında ve ondan üstün olarak var olan bir düzeni ifade eder ve "*Bütün yaşamın, evrenin ve evren içinde insanın ne anlamı vardır?*" sorusunun cevabına yöneliktir. Dünyevî anlam ise "*Benim hayatımın anlamı nedir?*" sorusuna verilecek cevabı ifade eder ve kozmik anlamdan bağımsız olarak insanın hayattaki amacını, işlevini ve hedefini içerir. Sonuç olarak umut ve dindarlık ilişkisini ele alan bu çalışmada hayatın amacı ile umut arasındaki ilişkiye dair sonuçlara göre, hayatında amacı olan bireylerin umut düzeylerinin diğerlerine göre daha yüksek çıkmasında, onların hayata bağlanması ve yaşamayı sevmesine hayat amacının pozitif yansımaları olmasının etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bir hayat amacına sahip olan bireyler geleceğe yönelik umuda sahiptir. Bu umut, bireye yaşam enerjisi verir ve onu hayata bağlar. Hayatta amacı olmayan bireylerin ise karamsarlık yaşadıkları ve gelecek için umutlarının daha az olduğu söylenebilir.

## **S o n u ç**

Araştırmada umut ve dindarlık ile öğrenim görülen fakülte, sınıf düzeyi, öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör, hayatın anlamı ve hayatın amacı arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Araştırma Bayburt Üniversitesi'nin Eğitim, İlahiyat, İktisadi ve İdari Bilimler ile Mühendislik fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerden rastgele seçilen 495 katılımcıyla oluşturulmuştur. Araştırmada dindarlık ile ilgili verilere ulaşmak için Dinî Hayat Ölçeği; umut ile ilgili veriler elde etmek için Sürekli Umud Ölçeği kullanılmıştır. Umud ve dindarlık puanlarının değişkenler açısından farklılaşp farklılaşmadığına Tek-yönlü ANOVA; farklılaşmalar oluşmuşsa bu farklılaşmaların hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için Bonferroni Testi uygulanmıştır. Örneklem sosyo-demografik değişkenlere göre değerlendirildiğinde; kız ve erkek sayısının birbirine oldukça yakın olduğu, büyük çoğunluğun 19-21 arası yaş grubundan oluştuğu, en çok katılımcının iktisadi ve idari bilimler fakültesinden ve en az katılımcının ilahiyat fakültesinden olduğu, 1. sınıfta öğrenim görenlerin diğer sınıftakilerden fazla olduğu, neredeyse yarısının il merkezinde ikamet ettiği, aile sosyo-ekonomik düzeyini 'orta' olarak algılayanların en çok sayıda olduğu görülür.

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre öğrenim görülen fakülte

ile dindarlık puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmış (*Hipotez-1* doğrulanmıştır.) ve ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer fakültelerde öğrenim görenlere göre daha yüksek dindarlık puanına sahip olduğu tespit edilmiştir. Öğrenim görülen sınıf düzeyleri ile dindarlık puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmış (*Hipotez-2* doğrulanmıştır.) ve üst sınıfta öğrenim gören öğrencilerin en yüksek dindarlık puanına sahip olduğu sonucu elde edilmiştir. Dolayısıyla araştırmada elde edilen sonuçlara göre öğrenim görülen fakülte türü ve öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkenleri ile dindarlık puanları arasında anlamlı farklılıklar elde edilmiştir. Diğer yandan öğrenim görülen fakülte değişkeni ile umut puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmış (*Hipotez-3* doğrulanmıştır.) ve ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer bölümlere göre daha yüksek umut puanına sahip olduğu sonucu elde edilmiştir. Öğrenim görülen sınıf düzeyi değişkeni ile umut puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmış (*Hipotez-4* doğrulanmıştır.) ve en yüksek umut puanı ortalamasının üçüncü sınıfta öğrenim gören öğrencilere ait olduğu sonucu elde edilmiştir. Öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör değişkeni ile umut puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmış (*Hipotez-5* doğrulanmıştır.) ve bölüme gelmedeki en etkili faktör olarak 'kendi' cevabı verenlerin umut puanları ortalamalarının en yüksek olduğu tespit edilmiştir. Hayatın anlamı değişkeni ile umut puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmış (*Hipotez-6* doğrulanmıştır.) ve en yüksek umut puanı ortalamasının 'Hayatımı çok anlamlı buluyorum.' cevabını veren gruba ait olduğu tespit edilmiştir. Hayatın amacı değişkeni ile umut puanları arasında anlamlı ilişkilere ulaşılmış (*Hipotez-7* doğrulanmıştır.) ve 'Hayatımda oldukça çok amacım var.' cevabını veren grubun en yüksek umut puanı ortalamasına sahip olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla araştırmada elde edilen sonuçlara göre öğrenim görülen fakülte türü, öğrenim görülen sınıf düzeyi, öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör, hayatın anlamı ve hayatın amacı değişkenleri ile umut puanları arasında anlamlı farklılıklar elde edilmiştir.

Bazı değişkenler ile dindarlık ve umut arasındaki ilişkilerle ilgili olarak elde edilen sonuçlar şunlardır:

- Öğrenim görülen fakülte türüne göre dindarlık düzeylerinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinin hem iktisadi ve idari bilimler fakültesi hem de mühendislik fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinden anlamlı ölçüde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan en yüksek dindarlık puanı ortalamasına ilahiyat fa-

kültesi öğrencileri ve en düşük dindarlık puanı ortalamasına ise mühendislik fakültesi öğrencileri sahiptir.

- Öğrenim görülen sınıf düzeyine göre dindarlık düzeylerinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre 3. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinin 1. sınıf ve 2. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin dindarlık düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan en yüksek dindarlık puanı ortalamasına 3. sınıftaki öğrenciler ve en düşük dindarlık puanı ortalamasına ise 2. sınıftaki öğrenciler sahiptir.

- Öğrenim görülen fakülte türüne göre umut düzeylerinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin umut düzeylerinin eğitim fakültesi, iktisadi ve idari bilimler fakültesi ile mühendislik fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin umut düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan en yüksek umut puanı ortalamalarına ilahiyat fakültesi öğrencileri ve en düşük umut puanı ortalamalarına eğitim fakültesi öğrencileri sahiptir.

- Öğrenim görülen sınıf düzeyine göre umut düzeylerinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre 1. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin umut düzeylerinin, 2. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin umut düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan en yüksek umut puanı ortalamalarına 1. sınıftaki öğrenciler ve en düşük umut puanı ortalamalarına 2. sınıftaki öğrenciler sahiptir.

- Öğrenim görülen bölüme gelmedeki en etkili faktör değişkenine göre umut düzeylerinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre bölüme gelmedeki en etkili faktör olarak *kendi* cevabını verenlerin umut düzeylerinin *yakın çevresi* ve *diğer* cevabını verenlerin umut düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan en yüksek umut puanı ortalamalarına *kendi* cevabını verenler ve en düşük umut puanı ortalamalarına *diğer* cevabını verenler sahiptir.

- Hayatın anlamı değişkenine göre umut düzeylerinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre 'Hayatımı çok anlamlı buluyorum.' yanıtını verenlerin umut düzeylerinin 'Hayatımı anlamsız buluyorum.' yanıtını verenler, 'Hayatımı normal düzeyde anlamlı buluyorum.' yanıtını verenler ve 'Hayatımı biraz anlamlı buluyorum.' yanıtını verenlerin umut düzeylerinden anlamlı ölçüde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan en yüksek umut puanı ortalamalarına 'Hayatımı çok anlamlı buluyorum.' yanıtını verenler ve en düşük umut puanı ortalamalarına 'Hayatımı anlamsız buluyorum.' yanıtını verenler sahiptir.

-Hayatın amacı değişkenine göre umut düzeylerinin farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre 'Hayatımda oldukça çok amacım var.' cevabını verenlerin umut puanları ortalamalarının, 'Hayatta amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok.' ve 'Hayatta belli başlı birkaç amacım var.' cevabını verenlerinkinden anlamlı ölçüde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan en yüksek umut puanı ortalamalarına 'Hayatımda oldukça çok amacım var.' cevabını verenler ve en düşük umut puanı ortalamalarına 'Hayatımda bir amacım olmadığı gibi herhangi bir amaca da ihtiyacım yok.' cevabını verenler sahiptir.

### Kaynaklar

- Apaydın, H. (2010). Ruh sağlığı-din ilişkisi araştırmalarına bir bakış. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 59-77.
- Atalay, B. (2011). *Türkiye'deki mesleki müzik eğitimi veren kurumlarda öğrenim gören lisans öğrencilerinin, umutsuzluk düzeylerinin karşılaştırmalı analizi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Aydemir, R. E. (2008). *Dindarlık ve mutluluk ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, B. (2010). *Üniversite öğrencilerinin duygusal zekâ ve umut düzeyleri ile psikolojik sağlamlıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydoğan, S. (2010). *İlköğretim II. kademe öğrencilerinin umut ve benlik saygısız düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayten, A. (2005). Kendini gerçekleştirme ve dindarlık: Üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(2), 185-204.
- Bonner, K. & Koven, L. P. & Patrick, J. H. (2003). Effects of religiosity and spirituality on depressive symptoms and prosocial behavior. *Journal of Religious Gerontology*, 14, 189-205.
- Canda, E. R. (2009). Spiritual well-being. [içinde] *The Encyclopedia of positive psychology*. Ed. S. J. Lopez. (ss. 924-928). West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing.
- Ceviz, F. H. (2009). *Orta yaş ve yaşlılıkta dindarlık, mistik tecrübe ve benlik saygısız*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Chang, E. (2003). A critical appraisal and extension of hope theory in middle-aged men and women: Is it important to distinguish agency and pathway components? *Journal of Social and Clinical Psychology*, 22(2), 121-143.

Crandall, J. E. & Rasmussen, R. D. (1975). Purpose in life as related to specific values. *Journal of Clinical Psychology*, 31, 483-485.

Curry, L. A. ve ark. (1997). Role of hope in academic and sport achievement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(6), 1257-1267.

Çapar, B. (2008). *Farklı orta öğretim öğrencilerinde dindarlık ile benlik saygısı arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çınar, M. (2016). Tanrı'ya bağlanma tarzı ve ölüm kaygısı ilişkisi üzerine bir araştırma. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 1(45), 313-338.

Çınar, M. (2017). Yas psikolojisi: Yas ve dindarlık ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Turkish Studies*, 12(2), 57-74.

Dalmış, L. (2009). *Dindarlık düzeyi ile dinî pratiklerin ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Davis, L. & Kerr, B. A. & Kurpius, S. E. R. (2003). Meaning, purpose and religiosity in at-risk youth: The relationship between anxiety and spirituality. *Journal of Psychology and Theology*, 31, 356-365.

Dünyaoğulları, Ö. (2011). *Üniversite son sınıf öğrencilerinin kendilerini gerçekleştirme engelleriyle genel erteleme eğilimi ve umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

George, L. K. & Larson, D. B. & Koenig, H. G. & McCullough, M. E. (2000). Spirituality and health: What we know, what we need to know. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 102-116.

Gürsu, O. (2011). *Ergenlik döneminde psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Güven, H. (2008). *Depresyon ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hasankahyaoğlu, H. R. (2008). *Dindarlık ve empati ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hayta, A. (2002). İbadetler ve ruh sağlığı. [içinde] *Gençlik, din ve değerler psikolojisi*. Ed. H. Hökelekli (ss. 117-152). Ankara: Ankara Okulu Yay.

Joseph, S. & Linley, A. P. & Maltby, J. (2006). Positive psychology, religion, and spirituality. *Mental Health, Religion and Culture*, 9(3), 209-212.

Kepir, D. D. (2011). *Üniversite adaylarında meslek seçimine ilişkin akılcı olmayan inançlar, mesleki olgunluk ve umut düzeyleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kılıç, B. (2011). *Kendini aldatma ve dindarlık üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kınter, N. (2008). *Benlik saygısı ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kıraç, F. (2007). *Dindarlık eğilimi, varoluşsal kaygı ve psikolojik sağlık*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koç, M. (2010). Demografik özellikler ile dindarlık arasındaki ilişki: Yetişkinler üzerine ampirik bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 217-248.

Köktuna, Z. S. (2007). *Çözüm odaklı kısa terapi tekniğinin alt sosyo-ekonomik seviyedeki kadınların geleceğe umut ile bakabilme ve boyun eğici davranışlara etkisinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Magaletta, P. R. & Oliver, J. M. (1999). The hope construct, will and ways: Their relations with self-efficacy, optimism and general well-being. *Journal of Clinical Psychology*, 55(5), 539-551.

McCullough, M. E. (2000). Forgiveness as human strength: Theory, measurement and links to well-being. *Journal of social and clinical psychology*, 19(1), 43-55.

Ottekin, N. (2009). *Ailelerinden ayrı olarak öğrenim görmekte olan üniversite öğrencilerinin benlik saygısı ve umutsuzluk düzeylerinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Öz, H. (2006). *Miyokart infarktüsü geçiren hastalarda umut, moral ve algılanan sosyal desteğin yaşam kalitesine etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Pargament, K. I. & Mahoney, A. (2002). Spirituality: Discovering and conserving the sacred. [çinde] *Handbook of positive psychology*. Ed. C. R. Snyder & S. J. Lopez. (ss. 646-659). New York: Oxford University Press.

Peterman, A. H. ve ark. (2002). Measuring spiritual well-being in people with cancer: The functional assessment of chronic illness therapy-spiritual well-being scale. *Annals of Behavioral Medicine*, 24(1), 49-58.

Sayar, B. (2012). *Üniversite öğrencilerinin mişab tarzları ile umutsuzluk ve boyun eğici davranışları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Shorey, H. S. ve ark. (2003). The role of hope as a mediator in recollected parenting, adult attachment and mental health. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 22(6), 685-715.

Snyder, C. R. ve ark. (2002). Hope and academic success in college. *Journal of Educational Psychology*, 70(2), 321-335.

Şahin, A. (1999). *İlahiyat mühendislik ve tıp fakültelerinde okuyan öğrencilerde dinî hayatın boyutları üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, A. (2009). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin umutsuzluk düzeyleri üzerine bir araştırma. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13), 143-157.

Şahin, S. (2007). *Diyaliz tedavisi alan bireylerin umut-umutsuzluk ve sosyal destek düzeyleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

Ünal, A. (2006). *İlköğretim öğrencilerinin gelecek ile ilgili umutlarının yapısal eşitlik modelleriyle belirlenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Williams, C. R. (2009). *Hope and first-generation college students: An examination of academic success and persistence*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Florida: University of Florida.

Yalom, I. D. (1999). *Varoluşçu psikoterapi* (Çev. Z. İ. Babayiğit). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi: Çukurova üniversitesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 65-115.

Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din*. Adana: Karahan Yayınları.

Yavuz, A. (2009). *18-25 yaş üniversite gençliğinde dinî inanç ve umutsuzluk ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yıldız, M. (1998). *Dinî hayat ile ölüm kaygısı arasındaki ilişki üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yoğurtçu, F. (2009). *Yetişkinlerde dindarlık ve ruh sağlığı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

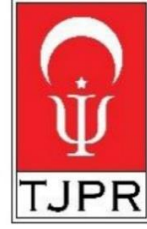
Zinnbauer, B. J. & Pargement, P. I. (2005). Religiousness and spirituality. [içinde] *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Ed. R. F. Paloutzian & C. L. Park. (ss. 21-42). New York: Guilford Press.





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 39-91  
Issue: 2 • December 2020 • 39-91



**Bir Osmanlı Bilgini Olarak Mehmed Birgivi'nin  
Eserlerinde Takva ve Ahlak İlişkisi: Ahlak ve Tasavvuf  
Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler**

The Relationship Between Taqwa and Morality in Mehmed  
Birgivi's Works as an Ottoman Scholar: Semantic Analyses  
from the Perspective of Mystical and Moral Psychology



**Mustafa Koç**

Doç. Dr.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Psikolojisi Bilim Dalı

Manevi Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi

E-posta: mustafakoc@balikesir.edu.tr

Orcid: 0000-0003-1299-7963

Balıkesir / Türkiye

Associate Professor

Balıkesir University Faculty of Theology  
Department of Psychology of Religion

Spiritual Counselling Application and Research Center

E-mail: mustafakoc@balikesir.edu.tr

Orcid: 0000-0003-1299-7963

Balıkesir / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type	Araştırma • Research
Geliş Tarihi • Received	04 Eylül 2020 • 04 September 2020
Kabul Tarihi • Accepted	17 Ekim 2020 • 17 October 2020

## Ö z e t

Bu makalenin amacı, Osmanlı bilgini olan Mehmed Birgivi'nin eserlerindeki anatomik takvâ ve ahlak ilişkisini temel alan bazı pratik ahlak temalarının semantik analizlerini yapmaktır. Birgivi'nin hayatı, eserleri ve kişiliğiyle ilgili kısa bilgiler verilerek başlanan makalede, belirlenen pratik ahlak temalarının semantik analizleri, 'iyi ahlak' ve 'kötü ahlak' ile mistik yaşamın merkezinde bulunan takvâ olgusu arasındaki ilişki dikkate alınarak yapılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlerden arınmak' gibi iyi ahlaka vurgu yapan etik ve mistik değerler ile '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi kötü ahlaka vurgu yapan etik ve mistik problemler, takvâ yaşantısıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Makalede, takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında anatomik bir takvâ anlayışını vurgulayan Birgivi'nin eserlerinde: (a)-takvâlı olmayı, iyi ahlaklı olmak biçiminde yorumladığı; (b)-takvâlı bir dinsel yaşamın bireyin biyo-psiko-sosyo-teolojik kapasitesi oranında mümkün olabileceğinin altını çizdiği ve (c)-Osmanlı Devleti'nin acil çözüm bekleyen 'rüşvet alınması, alan uzmanlığı yetersizliğinin onaylanması ve her türlü bid'atin yayılması' gibi psiko-sosyo-teolojik içerikli sorunlara, etik ve mistik değerler çerçevesinde pratik çözüm önerileri içeren 'bireysel ve sosyal ahlak reçeteleri' sunmaya çalıştığı saptanmıştır. Sonuç olarak Birgivi'nin salt anlamda derin ve yoğun felsefik temelli teorisyen bir ahlakçı ve teolog olmaması, kesinlikle onun bir eksikliği değildir. Psiko-sosyo-pedago-antropo-teolojik düşünsel arka plandan hareketle İmam Birgivi, takvâ bilincinin oluşması için pratik ahlak temaları bağlamında gerekli olan etik öğretiler üzerinde duran ve yaşadığı Osmanlı toplumunun sosyal, siyasal ve dinsel durumuyla ilgili içinde bulunduğu kötü koşullara sahip olduğunu düşünen bir sosyal ahlak aktivistidir. Birgivi, İslam teolojisindeki tasavvufî yaşamın merkezinde yer alan 'takvâ' olgusunu dikkate alarak Müslüman bireyin gündeminden hiç düşmeyen ahlak problemleriyle ilgili içinde yaşadığı toplumda bir farkındalık oluşturmaya çalışmıştır. Böylelikle, bireysel ve sosyal ödev ve görevlerini yaptırıp özelde toplumun mutluluğunu sağlamayı hedefleyen Birgivi, genelde ise içinde yaşadığı 16. yüzyıldaki Osmanlı toplumunun daha ümit dolu ve yaşanabilir bir coğrafya olmasını arzu etmiştir.

### A n a h t a r   K e l i m e l e r

Din Psikolojisi • Mehmed Birgivi • İyi ahlak • Kötü ahlak  
Mistik yaşam • Takvâ

## **A b s t r a c t**

The aim of the article is to make semantic analyses of a number of practical moral themes that are based on the anatomical relationship between taqwā/piousness and morality in the works of Mehmed Birgiwī, an Ottoman scholar. In the article, beginning with the brief information about Birgiwī's life, works and personality, the semantic analyses of practical moral themes have been performed by considering the relationship between good/bad character and the phenomenon of taqwā in the center of mystical life. In this context, it has been discussed that ethical and mystical values which emphasize good morals such as '(i) to be patient, (ii) to be humble, (iii) not to be wasteful (iv) to be tolerant and (v) to be free from the bid'ah (innovation)' as well as ethical and mystical problems which emphasize bad character such as '(i) to be arrogant, (ii) to be jealous, (iii) to be bad suspicion, (iv) to be hypocrisy, and (v) to be stingy in relation to the life of taqwā. In conclusion, it has been determined that in his works, emphasizing the concept of an anatomical taqwā in the context of taqwā and morality, (a) he interprets to be in line with taqwā as having good morals; (b) underlines that a religious life based on taqwā is possible in proportion to the bio-psycho-socio-theological capacity of the individual and (c) tries to offer 'individual and social ethic prescriptions' containing practical solutions in the context of ethic and mystical values to the psycho-socio-theological problems that need urgent solutions in the Ottoman state such as 'taking bribes, approval of inadequacy of field expertise, and the spread of all kinds of bid'ah'. As a result, it is certainly not a shortcoming of Birgiwī that he is not simply a moralist nor a theologian with a deep and intense philosophical basis. Based on the psycho-socio-pedago-anthropo-theological intellectual background, Imām Birgiwī is a moral activist who emphasizes the ethical teachings necessary in the context of practical moral themes for the formation of taqwā consciousness and thinks that the Ottoman society he lived in had bad conditions concerning the social, political and religious situation. Birgiwī has tried to create an awareness in the society he lives in regarding the moral problems that never fall from the agenda of the Muslim individual, taking into account the 'taqwā' phenomenon, which is at the center of Sūfī life in Islamic theology. In this way, Birgiwī, aiming to ensure the happiness of the society in particular by performing his individual and social works and duties, and in general he wanted the 16<sup>th</sup> century Ottoman society to become a more hopeful and livable geography.

## **K e y w o r d s**

Psychology of religion • Mehmed Birgiwī • Good morals  
Bad character • Mystical life • Taqwā

## Giriş

Teolojik ve etik temelli epistemolojik öğretilerinde İslam dini, öncelikle bireyin kendini tanımasına odaklanmaktadır. Bu olgusal durum, bireyin psikolojik derinliğini kavramak ve mistik değerleri elde edebilmek için psiko-sosyo-teolojik olgunluk derecesindeki bilgiyi istemek anlamına gelmektedir. Tasavvuf psikolojisi bağlamında benlik gelişiminin temel hedefi, bireyin kendini gerçekleştirmesi ve olgun bir kişiliğe kavuşmasıdır. İnanç dünyasına odaklanan birey, dindarlığının sonucu olarak benlik gelişimine referansla elde etmek istediği 'ruhsal dinginliğini', sahip olduğu dindarlık formu ve ahlaki yapısıyla edinebilmektedir. Bu bağlamda birey, benliğini geliştirmeyi engelleyecek durumlardan kaçınmaya yönelik bilinçli bir süreç yaşayabilir. Sözü edilen süreçte, benliğindeki paradoksal ikili yapıyı tanımaya yönelik araştırmalar yapan bireyin, 'iyi ve kötü' içerikli bu ikili yapıyı tanıyıp çözümlenmesi gerekebilir. Adı geçen bu dikotomik yapı, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvâsını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir." (Kur'an-ı Kerim, Şems Suresi, 7-9) biçiminde açıklanmaktadır (ayrıca krş. Düzgüner, 2017: 27-43).

Tasavvuf psikolojisi literatüründe yer alan benlik gelişim aşamalarının en alttan ilk basamağı olan 'nefs-i emmâre' düzeyindeki kötü doğasına vurgu yapılan birey, dış dünyanın esiri olarak kibirli ve taşkın yapısı sebebiyle somut arzu ve zevklere karşı eğilimlidir. Dolayısıyla bireyin benlik gelişiminin olgunlaştırılması süreci, onun 'nefs-i emmâre' düzeyinden 'nefs-i kâmile' düzeyine çıkarılmasına vurgu yapmaktadır. İşte benliğin bu üst düzey gelişimi sonucunda ortaya çıkan özel mistik yaşam formuna 'takvâ' denilmektedir (bkz. Karaca, 2007: 253-264). İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) öğretisi ve ahlakını taklit etme durumu, bu yaşanan gelişimsel süreçte çok önemlidir. İslam düşünce geleneğinde benlik gelişim süreçlerini takip ederek elde edilen olgunluğa ve bu olgunluğa ulaşma yollarına ise 'tasavvuf' denilmektedir. Bunun yanı sıra tasavvuf, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ahlakını yaşamaya ve bu yönden ortaya çıkan İslam düşünürlerinin ve mistiklerinin oluşturduğu geleneğin bütünü için kullanılan genel bir tanımlamadır. Bu mistik gelenek, İslam dininin ana esaslarından olan İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) pratiklerini ve ahlakını, sûfi bireyin kendi benliğinde içselleştirip yaşantılamasını hedeflemektedir. Öte yandan İslam ahlakının temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve pratik aktarım değeri taşıyan sünneti yaşantılamasının sonucunda çeşitli mistik dindarlık formları ortaya çıkmaktadır (Bozkale, 2014: 207).

Kanuni Sultan Süleyman (ö. 1566) döneminde doğmuş, klâsik Osmanlı eğitim sistemi içinde önemli bilginlerden eğitim alarak yetişmiş ve öğrenci yetiştirmiş değerli bir Osmanlı bilgini olan İmam Birgivi (1523-1573), yaşadığı çağın problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Bir İslam bilgini olarak Kur'an ve sünnete olan bağlılığını yaşamı boyunca düşünceleri ve yaşantısıyla göstermiş olan Birgivi, içinde yaşadığı Osmanlı toplumunda ortaya çıkan bid'atlarla mücadele ederek ömrünü iyiliği emretmeye ve kötülükten sakındırmaya adanmıştır.

16. yüzyıl Osmanlı döneminde sosyal ve yönetim düzenindeki değişimin sert mizaçlı bir Osmanlı bilgini olarak Mehmed Birgivi'nin düşünce dünyasında, takvâ ve ahlak etkileşimi sonucunda ön plana çıkmış olan etik ve mistik değer içerikli bazı pratik ahlak temalardan söz edilebilir. Dolayısıyla yukarıda kısaca değinilen tasavvuf ve ahlak ilişkisi dikkate alınıp takvâ ve ahlak arasındaki psiko-sosyo-teolojik ilişki bağlamında konuya bakıldığında, Birgivi'nin eserlerinde yer verdiği '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlardan arınmak' gibi iyi ahlaka vurgu yapan etik ve mistik değerler ile '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi bireyin karakter gelişimine negatif etki edebilecek pratik ahlak temalarının gerek bireysel gerekse toplumsal yaşam için lüzumlu olan fonksiyonelliği ortadadır.

Ahlak, genel bir kavram olmakla birlikte içeriği ve tipi toplumdaki topluma farklılık gösterebilmektedir. Her toplumun inandığı teolojik doktrinlere dayalı olarak kendine özgü bir ahlak yapısı ve kültürü oluşmaktadır (Gündüz, 2010: 75). Eserlerinde İslam teolojisinin teorik ve pratik kurallarını ele alan Osmanlı bilgini Mehmed Birgivi'nin, 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda bireyin istenen / iyi ve istenmeyen / kötü ahlaki özelliklerini İslam tasavvufunda önemli bir olgu olan "takvâ" kavramı etrafında anatomik bir betimlemeyle topladığı görülmektedir. Dolayısıyla Birgivi'ye göre takvâli olmak, aynı zamanda ahlaklı olmak anlamına gelmektedir. Takvânın değerinin teolojik referanslarla belirlendiğini vurgulayan Birgivi'ye göre, bireyin takvâli bir yaşam sürebilmesi için İslam ahlakında yer alan yasaklardan uzaklaşıp iyi olan tutum ve davranışlara yönelmesi gerekmektedir. O'na göre tasavvufun özü, kalbin her türlü kötülüklerden temizlenerek dinsel ve mistik açıdan kıymeti olan ahlaki kazanımlarla donatılmasıdır. Dolayısıyla Birgivi, tasavvufla ilgili olarak "İşte ey hak yolcusu! Size gereken, kalbi reziletlerden boşaltmak ve faziletlerle süslemektir. Zîra tasavvuf, bu iki şeyden ibarettir. Nitekim tasavvufun tefsirinde denilmiş ki; tasavvuf, bütün kötü ahlaktan çıkıp iyi

ve âlî ahlaka girmektir.” biçimindeki bir düşünceye sahiptir (İmam Birgivi, 2002: 84; İmam Birgivi, 1969: 102).

Yaşamının hiçbir döneminde tasavvufa karşı olmayan Birgivi, içinde yaşadığı Osmanlı dönemindeki tasavvuf adına yapılan fakat bu alanla ilgisi olmayan bid'at ve hurafelere karşı çıkmıştır. Dolayısıyla mistik yaşamını İslam tasavvufunun kuralları çerçevesinde tutmayı başaran Birgivi, döneminin bilginleri arasında teolojik konular üzerinde söz sahibi olmuştur. O, taklitten uzak tahkîkî imanıyla akli ve mantığı sağlıklı biçimde birleştirerek anatomik takvâ yaklaşımını, ahlaki yaşayışıyla anlatmış bir İslam bilginidir (Gedikbaşı, 2017: 3). Birgivi'nin eserlerinde ortaya koyduğu teolojik düşünce sistemi içerisinde, sözü edilen İslami yaşam formlarına ahlakî değer aktarımı yapan en önemli ve en güçlü psiko-sosyo-teolojik kavramlardan biri genelde 'tasavvuf', özelde ise 'takvâ' olgusudur.

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, pozitif ve negatif davranış özellikleriyle bireyi anlatırken 'mü'min, münafık, müşrik, kâfir ve zalim' gibi psiko-sosyo-teolojik nitelikli bazı semantik farklılığı olan betimsel kavramları kullanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu kavramların yanında, bireyi olumsuz ahlaki davranışlarıyla anlatan bir başka terim de 'suçlu/mücrim' kavramıdır. Kur'an-ı Kerim'deki suçlu teriminin olumsuz davranış özelliklerini sergileyenler için genel bir kavram olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Sosyal psikolojik açıdan bireyin kişilik özelliklerini anlatan bilimsel yaklaşımlar, bazen bireyin bu kişilik özelliklerinin olumsuz yönlerini ortaya koyarken suçlu kişiliğine vurgu yapabilmektedirler. Ahlak psikolojisi açısından ele alındığında Kur'an-ı Kerim'deki suçlu kişiliğin gözlemlenebilen özelliklerinin “bencillik, kibir, alay etme, kin, iftira ve gıybet” gibi psiko-sosyo-teolojik temalı olgular olduğu söylenebilir. Kısaca vurgulamak gerekirse Kur'an-ı Kerim, yasakları çiğnemekle ve ilahi buyruklara karşı gelmekle suçlu konumuna düşen birey tipini, negatif ahlaki özellikleriyle imgelemektedir (Aydın, 2002: 385). Bu teorik arka plandan hareketle öğretileriyle dinsel, etik ve mistik sermayenin oluşumu ve gelişimine önemli teolojik katkılar sağlayan Osmanlı bilgini olarak Birgivi, (Bodur, 2018: 18) İslâm ahlakî merkezli geliştirdiği aksiyon temelli dinsel ve mistik düşüncelerine kaynaklık eden karakter gelişimini besleyici pratik ahlak temalarına eserlerinde sıklıkla yer vermiştir.

Bu makalede, 'takvâ' olgusu özellikle birbirine zıt konumlandırılarak dikotomik bir biçimde 'iyi ahlak' ve 'kötü ahlak' olgularıyla ilişkilendirilmiştir. Çünkü İmam Birgivi, eserlerinde takvâlı olmayı aynı zamanda

ahlaklı olmak şeklinde anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla Birgivi'nin eserlerinde sözü edilen 'takvâ ve ahlak' kavramlarına semantik olarak bakıldığında, birbirlerine yakın anlam içeriklerine sahip oldukları görülmektedir.

Öte yandan metodolojik olarak ele alınan konuya bakıldığında ise takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında Mehmed Birgivi'nin eserlerinde yer alan pratik ahlak temalarının analizinde 'semantik analiz' yöntemi kullanılmaya çalışılmıştır. Din psikoloğu Hökeleklî'ye (1998) göre din psikolojisinin aktif olarak kullandığı metodolojiler içinde bilgi toplama teknikleri olarak konumlandırılan 'semantik analiz tekniği', bireylerin zihin yapılarını ve dünya görüşlerini anlamada önemli bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra temel dinsel metinlere de uygulanabilen bu teknik, güncel yaygın kullanımı olan ampirik desenlerden farklı olarak dinsel yaşamı anlama ve bilişsel kurguyu çözümlenmede yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir (Hökeleklî, 1998: 14).

Aynı zamanda nitel veri toplama tekniği olarak 'dokümantasyon tekniği' nin de (Ekiz, 2015: 70-72) kullanıldığı bu çalışmada, İmam Birgivi'nin konuyla ilgili görüşlerini yansıtan 'tasavvuf ve ahlak' konulu orijinal eserlerine (n=9) ve bazı eserlerinin de çevirilerine (n=3) ulaşılarak söz konusu bu eserlerdeki konuya ilişkin metinler üzerinde çalışmanın taşıyıcı kavramlarına ilişkin semantik analiz çalışması yapılmıştır (İmam Birgivi, 1477; 1964; 1969; 2002; 2011 ve tarihsiz diğer eserleri için bkz. Kaynakça). Ancak, konuyla ilgili yapılan semantik analizlerde ağırlıklı olarak 'ahlak ve takvâ' üzerine Birgivi'nin başyapıtı (magnum opus) konumunda olan *Tarikat-ı Muhammediyye* adlı eseri (2002) ve çevirisi (1969) kullanılmıştır. Bunun yanı sıra semantik analizi yapılan temalar, Birgivi'nin eserleri incelenerek üzerinde en çok vurgu yaptığı konulardan seçilmiştir. Bu analiz çalışmasını gerçekleştirebilmek için sık sık tırnak içi ["..."] orijinal metin atfı yapılarak Birgivi'nin kendi kişisel düşüncelerinin ön planda tutulmasına dikkat edilmiştir.

Türk tasavvuf ve ahlak literatürüne bakıldığında, Birgivi'nin eserlerinde yer alan çeşitli konular üzerine şu ana kadar sınırlı sayıda yapılmış çalışmalar bulunmaktadır (örnek çalışmalar için bkz. Arpacı, 1992; Çağrıncı, 2000; Aldemir, 2015; Gedikbaşı, 2017). Dolayısıyla böylesi Türkçe literal bir gerçeklik, Türk tasavvuf ve ahlak psikolojisi literatüründe bu çalışmayı da önemli kılmaktadır. Bunun yanı sıra araştırmanın sınırlılıkları açısından ele alınan kavramsal çerçeve, 'takvâ ve ahlak ilişkisi' ekseninde '(a) iyi ahlak / ahlak-ı hamide' bağlamında '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlar-

dan arınmak'; '(b) kötü ahlak / ahlak-ı zemime' bağlamında ise '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' ile sınırlandırılmıştır. Makaledeki 'takvâ' olgusuyla ilişkilendirilen bu pratik ahlak temalarının saptanmasında ve sınırlandırılmasında, Birgivi'nin konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koyan yayımlanmış eser başlıkları ve içerikleri ile yazılarındaki tema/konu sıklıkları gibi faktörler belirleyici olmuştur.

### **a. Mehmed Birgivi'nin Hayatı ve Eserleri**

27 Mart 1523 tarihinde Balıkesir'de doğan Birgivi'nin asıl adı Ta-kiyyüddin Mehmed'dir. Zaviye mensubu bir bilgin olan babası Pir Ali Efendi, Balıkesir'de müderrislik yapmıştır. Annesi ise Meryem hanımdır. Dedesi Balıkesir'in Kepsut ilçesine bağlı Bektaşlar köyünden İskender Efendi'dir.

İlköğrenimini babasının yanında yapan İmam Birgivi, ondan Arapça, mantık ve diğer bazı İslam teolojisi bilimlerini okumuştur. Bu arada Kur'an-ı Kerim'i de ezberleyerek hafız olmuştur. Daha sonra İstanbul'a gidip Mahmutpaşa mahallesinde Küçük Şemseddin Efendi'den dersler alan Birgivi, eğitim yaşamına devam etmiştir. Ardından Haseki Medresesi'ne giren Birgivi, burada dönemin tanınmış bilginlerinden Ahizade Mehmed Efendi'nin ve daha sonra da Rumeli kazaskeri olan Kızıl Molla takma adıyla bilinen Abdurrahman Efendi'nin öğrencisi olan Birgivi, adı geçen bu medreseden icazet/diploma alarak öğretim üyeliği / müderrislik unvanını kazanıp ardından Abdurrahman Efendi'nin yanında teoloji uzmanlığı çalışmalarını tamamlamıştır.

Osmanlı bilgini olarak bir süre İstanbul'daki bazı medreselerde öğretim üyeliği yapan Birgivi, Kanuni döneminde hocası Abdurrahman Efendi'nin aracılığıyla Edirne kassam-ı askerisi olarak ders vermeye devam etmiştir. Bu arada cami merkezli din hizmetleri bağlamında camilerde vaaz eden Birgivi, halkı İslam'ın iki temel referansı olan Kur'an ve sünnete uymaya davet etmiştir. Fakat yaptığı vaaz ve irşad hizmetleri sonucunda halkın bid'atları terk etmesinden ümidini kesen Birgivi, İstanbul'a gidip Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamani'ye bağlanarak mistik bir yaşam tarzına yoğunlaşmıştır. Edirne'de kassam-ı askerisiyken aldığı maaşını defter kayıtlarına göre geri vererek hak sahiplerinden helallik almıştır. Ancak müridinin ders ve irşad hizmetleri için geri dönmesini isteyen Abdullah Karamani'nin de önerisi üzerine Birgivi, Sultan II. Selim'in hocası Birgili Ataullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı medreseye öğretim üyesi / müderris olarak görevlendirilmiştir. Bilimsel birikimiyle



kısa sürede tanınan Birgivi'den ders almak isteyen pek çok öğrenci, ülkenin her tarafından bu medreseye gelmiştir. Yaşamının geri kalan kısmını Birgi'de eğitim, öğretim ve irşad hizmetleriyle geçiren Birgivi, bu sebeple de İslam dünyasında “Birgivi” takma ismiyle tanınmıştır.

Başlıca eserler bağlamında *Avamil* ve *İzhar* olmak üzere Arapça gramer konusunda yazdığı eserlerle de İslam bilim dünyasında haklı bir şöhrete kavuşan İmam Birgivi, 1573 yılının Eylül ayında bir İstanbul seyahati sırasında veba hastalığına yakalanarak hicri yıla göre 52 yaşında vefat ederek Birgi'ye defnedilmiştir (Yüksel, 1992: 191-193; daha ayrıntılı bilgi için bkz. Martı, 2011: 25-50).

Osmanlı bilim tarihine bakıldığında, 16. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşayan bir Osmanlı bilgini olarak Birgivi'nin sıra dışı bir bilimsel kişiliğe sahip olduğu görülmektedir. Derlemeci ve pasif bir niteliğe sahip olmayan Birgivi'nin bilimsel açıdan önemlerine göre Arapça gramer, ahlak-tasavvuf, fıkıh, akaid, tefsir-kıraat ve hadis gibi İslam teolojisinin birçok alanlarında el yazması ve basılmış pek çok eseri bulunmaktadır. Bunlardan basımı yapılan Türkçe ve Arapça eserlerinin bazıları ise şunlardır: (a)-Türkçe eserleri: 1. *Vasiyetname*, 2. *İnkâzû'l-hâlikîn tercümesi*, 3. *Fetvalar*, 4. *Mektup*, 5. *ed-Dürretü'l-mültekatatü'r-rû-miyye tercümesi*, 6. *Vasâya'l-mualika bi'l-muhtadur ve'l-meyyit*, (b)-Arapça eserleri: 1. *er-Risâletü'l-itikâdiyye*, 2. *Kitabü'l-irşad fi'l-akaid-i ve'l-ibad*, 3. *Risaletü't-tevhîd*, 4. *Şerbu şurûti's-salat*, 5. *Muaddilü's-salat*, 6. *Risaletü sücudü's-sehv*, 7. *Emâli*, 8. *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ıfrat ve't-tefrîd*, 9. *Şerbu amentü*, 10. *Abvalü'etfali'l-müslimin*, 11. *Risaletün fi zıyaretü'l-kubûr*, 12. *Nuru'l-ahya ve tuhfetü'l-emvât*, 13. *Risaletün fi tafdüli'l-ğaniyyi's-sâkir ale'l-fakâri's-sâbir*, 14. *Cilâu'l kulûb*, 15. *İnkâzû'l-halikîn*, 16. *İkazü'n-naimin ve ifhamü'l-kasirin*, 17. *es-Seyfü's-sârim*, 18. *el-Ferâiz*, 19. *Hâşiye el-bidâye ta'likât ale'l-inâye*, 20. *Hâşiyetü'l-ıdab ve'l-ıslâh*, 21. *Risale fi'l-musafaha*, 22. *Risaletün fi abkamü'l-aradı'l-uşriyye ve'l-haraciyye*, 23. *Haşiyetü ikâzi'n-nâimîn*, 24. *Zubru'l-müteebbin ve'n-nisa*, 25. *Haşiyetü inkâzi'l-halikîn*, 26. *Şerbu ehâdîsi'l-erbaîn*, 27. *Risaletün fi usûli'l-hadîs*, 28. *Kitabü'l-ıman ve kitabü'l-istihsan*, 29. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 30. *Risaletün fi'z-zükri bi'l-lisân*, 31. *Mihakku'l-mutasavvifin ve'l-müntesibin*, 32. *İm'ânü'l-enzâr*, 33. *Risaletün fi's-sarf*, 34. *Kıfayetü'l-mübtedî*, 35. *el-Emsiletü'l fadliyye*, 36. *İmtihanü'l-ezkiya*, 37. *Ta'likât ale'l-ımtihan*, 38. *Avamil ta'likât ale'l-fevaidü'd-diyaiyye*, 39. *İzharu'l-esrar*, 40. *Tuhfetü'l-müstersidin*, 41. *Dâmîğatü'l-mübtediîn*, 42. *Risale-tü'l-münazara*, 43. *İşrâku't-tarih*, 44. *Zubru'l-muluk*, 45. *Tefsir*, 46. *ed-Dürri'l-yetim*, 47. *Risaletü'n fi beyan-ı rusumü'l-mesabifi'l-Osmaniyyeti's-sitte* (Düzenli, 2000: 243-247; daha ayrıntılı bilgi için bkz. Martı, 2011: 68-120; Yüksel, 1992: 193-194). Ayrıca Türkiye'de, Birgivi'nin (ö. 1573) eserleri ve bunlara ilişkin yazma nüshaların dağılımı üzerine kapsamlı bir çalışma ise

Kaylı (2010) tarafından yapılmıştır.

Birgivi'nin eserleri üzerine yapılan akademik araştırmalara bakıldığında, çalışmaların en çok temel İslam bilimleri ile dilbilim alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir (konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kaylı, 2010; Martı, 2011).

### **b. Mehmed Birgivi'nin Kişiliği**

İnsanlık tarihinde önemli hizmetler yapmış olan bireyler ve onların kişilik analizleri, tanınırlıklarının artırılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Yaşama oldukça net ve tavizsiz bir duruşla bakan Mehmed Birgivi, sakin ve yumuşak bir kişilik yapısına sahip değildir. Keskin ve köşeli bir mizaca sahip olan Birgivi, yanlışlar karşısında kendini tutamayıp mutlaka konuşan bir kişiliğe sahiptir. Hayatı eleştirel bir yaklaşımla gözlemleyen Birgivi'nin bu tavır ve tutumu, tek yönlü ve tek bir hedef kitleye yönelik olmayıp mahalle camisinin imamından kasabanın subaşısına, Osmanlı'nın dirayetli sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'dan değerli Şeyhülislamı Ebu's-Suud Efendi'ye, sûfilerden kadırlara ve müderrislere, seçkinlerden halka kadar tüm kesimi kapsamaktadır.

Bu bağlamda yakın Osmanlı tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Birgivi'nin kişilik analizini yapmak gerekirse, çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu, halka yönelik cami içi vaaz-irşad hizmetlerinde ve eserlerinde son derece açık, net ve sert bir din dili kullandığı görülmektedir. Hatta bu sert din dili, örneğin; '*Seyfî's-sârim / Keskin kılıç*' gibi eserlerinin başlıklarına bile yansımıştır. Zaman yönetimi konusunda oldukça başarılı olan İmam Birgivi, yaşamını boşa harcamayan ve zamanını iyi değerlendiren bir Osmanlı bilginidir. Akademik anlamda eser yazmaya kendini adayan, kısacası 'yazı-adamı' olan Birgivi, sağlık problemlerine rağmen eser yazma motivasyonunu asla kaybetmemiştir. Şan ve şöhretten hoşlanmayan ve maddi kazançları öncelemeyen Birgivi, dönemin idarecileriyle resmi bir ilişki içinde olmuştur. Severek yaptığı müderrislik/öğretim üyeliği için İstanbul medreselerinde bile yükselmek istemeyen Birgivi, yoğun bir İstanbul yaşamını tercih etmektense en verimli dönemlerinde, sakin bir kasabada yaşamını sürdürmüştür. Tüm bu yaşamsal verileri, Birgivi'nin samimi ve alçakgönüllü kişiliğini vurgulamaktadır (Martı, 2011: 51-55).

Öte yandan 16. yüzyıl Osmanlı toplumundaki din olgusu ve örgüsü, kurumsal ve sosyal boyutuyla örnek bir model figür olarak Birgivi'nin kişiliğini pozitif yönde etkilerken kişilik yapısının da kendisinde dışlayıcı / tasfiyeci bir dindarlık gelişimini desteklediği söylenebilir. Dolayısıyla tıpkı yine bir Balıkesirli Müslüman aktivist Çantay (1887-1964)

gibi (Çetin, 2010: 28) Birgivi'nin de 'haksızlıkların karşısında net bir tutum ve duruş sergileyen, sosyal ilgisi yüksek, ahlakçı, duygusal kararlılığa sahip, sorumluluk ve fedakârlık duygusu güçlü, samimi, gelişime açık, kendisini gerçekleştirmiş, manevî değerlere bağlı, davranışlarında süreklilik ve bütünlük sahibi, içe dönük ve mükemmeliyetçi bir kişilik özelliği gösteren birey' olarak yaşamını genelde dinsel, özelde ise mistik yaşam ölçütlerine göre düzenleyen dindar ve mistik bir kişiliğe sahip olduğu iddia edilebilir.

### **c. Mehmed Birgivi'nin Genel Din Yorumu**

Osmanlı devleti, 16. yüzyılın ortalarından itibaren bazı içsel ve dışsal sebeplerle bir dizi politik, yönetsel ve sosyal sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Bu sıkıntıların doğal bir sonucu olarak kendini gösteren sosyal değişim ile bunun dışı yansıyan etkileri, tarihsel süreçte farklı biçimlerde yorumlanmıştır. İçinde yaşadığı bu dönemin sorunlarını kendine özgü düşünceleriyle yorumlayanlardan birisi de Mehmed Birgivi'dir. Bulduğu her ortamda kendine göre doğru olanı söylemekten çekinmeyen Birgivi, ömrünün sonlarına doğru tekrar İstanbul'a giderek Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'yla görüşmüş ve ülkedeki adaletsizliklerle mücadele etmesi için ona bazı önerilerde bulunmuştur (Yüksel, 1992: 192).

Osmanlı toplumunda yaşayan bir din bilgini olarak İmam Birgivi'nin düşüncelerinin temelinde, döneminin devlet ve toplum düzeninde gördüğü olumsuzlukları, dinden uzaklaşma ve dini yozlaştırmanın bir sonucu olarak değerlendirmesi yatmaktadır. Bu sebeple düzenin her yönünü eleştiren Birgivi'nin, zihniyet olarak İslâm tarihinde ilk kez dinde dışlama hareketini başlatmış olan İbn Teymiyye ve takipçilerinin fikirlerinden etkilendiği söylenebilir. Ortaya koyduğu çözüm önerilerinin esası ise toplumsal düzenin her yönüyle tekrardan düzenlenmesi yönündedir. Birgivi'ye göre, bunun için yapılması gereken düzenlemelerin başında, öncelikle resmî / dinî anlayış ve uygulamalar olmak üzere ehl-i sünnet mezhebine aykırı olan her şeyin dışlanması ve dolayısıyla dinin bütün bid'atlardan acil olarak arındırılması gelmektedir. Bunları yaparken tespit ettiği teolojik ölçütü ise İslâm'ın ana kaynakları olan kitap ve sünnetin ortaya koyduğu gerçek din yorumu ve bu çerçevede yaşanmış olan selef dönemidir (Lekesiz, 1997: 2-3).

Mehmed Birgivi, 16. yüzyıl Osmanlı döneminde 'kabirler üzerine türbe yapılması, buralarda mum yakılması, ücret karşılığında Kur'an okunması' gibi bid'atlar ile 'kadılar arasında rüşvetin yaygınlaşması, zengin çocuklarına ücretle akademik unvanlar verilmesi' gibi yasal olmayan

uygulamalara karşı da mücadele etmiştir. Para vakfetmenin caiz olmadığını savunan Birgivi, İmam Züfer'in görüşüne ve örfe dayanarak bu tür vakıflara onay veren Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'ye ve onunla aynı görüşü paylaşan Kadı Bilalzade'ye de reddiye olarak *'İkâzî'n-nâimîn ve ijhâmî'l-kâsirîn'* ile *'es-Seyfî's-sârim fi adem-i cevâzi'l-menkûl-i ve'd-derâhim'* adlı eserlerini yazmıştır (Yüksel, 1992: 192).

İmam Birgivi'ye göre İslam'ın teolojik hükümlerini uygulamaya koyacak olanlar, devlet kurumunun başında bulunan idareciler ve bunlara yol gösterecek olan yüksek din bilginleridir. Ancak bunların görevlerini yapmadıklarını düşünen Birgivi, eleştirilerinden bir kısmını da bu kesimlere yöneltmiştir. Bu bağlamda eleştirdiği dini otoritelerin başında, yaşadığı dönemde şeyhülislâm olan Ebüssuûd Efendi gelmektedir. 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda yüksek ve sorumluluk taşıyan bir makamda bulunan devlet adamı sıfatıyla Ebüssuûd Efendi, Osmanlı toplumsal düzeninin bozulacağı endişesinden hareket ederek sosyal ve ekonomik problemlerin çözümünde, kaynak değeri taşıyan örfe daha fazla değer vermiştir. Dolayısıyla rasyonel ve pratik davranarak devlet ve toplum çıkarlarını gözeten Ebüssuûd Efendi, dinin bozulduğunu düşünen İmam Birgivi tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Lekesiz, 1997: 3).

Son derece dürüst ve tavizsiz bir Osmanlı bilgini olan Birgivi, yaşadığı dönemde çok yaygın olan anlayışa rağmen hiçbir eserini herhangi bir devlet büyüğüne ithaf etmemiştir. Aksine devletin ileri gelenlerinin de içinde bulunduğu her düzeydeki yöneticilerde ve görevlilerde gördüğü hata ve kusurları cesaretle eleştirebilmiştir. Bu bağlamda, özellikle memuriyetlerin rüşvet karşılığı satılması, kadılar, muhtesibler ve diğer görevlilerin rüşvet almaları, akademik yeterliliği olmayanlara akademik ve idari unvan ve statüler verilmesine şiddetle karşı olan Birgivi, cahilliğin yaygınlaşmasının yanı sıra her türlü bid'at ve hurafeye karşı çok net bir tavır almıştır. Bazı haksız kazançlar elde ettiği ve görevliler üzerinde etki sağlayarak devlet işlerine karıştığı gerekçesiyle II. Selim'in hocası olduğu için 'Hace-i Sultani' diye şöhret bulan Osmanlı bilgini Atullah Efendi'yi bile ikaz etmesi, Birgivi'nin dürüstlük ve cesaretinin ilginç örneklerinden biridir.

16. yüzyıl Osmanlı dönemindeki tasavvufi yaşama ilişkin düşünceleri de olan Birgivi, kendisi de Bayramiyye tarikatına üye olmakla birlikte zamanında sünni esaslardan sapmış ve bid'atlar ortaya koymuş olan bazı mutasavvıfları da eleştirmekten geri durmamıştır. Hatta bir kısım mutasavvıfların bid'at ve aşırılıklarını eleştirmek için *'el-Kavlî'l-vasît beyne'l-ifrat ve't-tefrîf'* adlı bir de eser yazan Birgivi, bu çalışması yüzünden

tasavvuf düşmanı olmakla da itham edilmiştir. Nitekim ‘*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Abmediyye*’ adlı eserine açıklama yazan ünlü mutasavvıf Abdülgani en-Nablusi (ö. 1731), Birgivi'nin ehl-i sünnet esaslarına bağlı tasavvuf büyüklerini değil, tasavvuf adına bir yığın bid'at ve hurafe ortaya çıkararak sözde mutasavvıfları eleştirdiğini belirtmiştir. Kaldı ki Birgivi'nin ‘*Tarîkat-ı Muhammediyye*’ adlı eserini yazarken Gazzâlî'nin ‘*İhya'u-ulumu'd-din*’ adlı eserinden de önemli ölçüde faydalanmış olması sünni tasavvufa bağlılığının açık kanıtlarından biridir.

Çok yoğun bir dinsel ve mistik yaşam sürdüğü görülen Birgivi'nin, birçok Osmanlı bilgininden farklı olarak sosyal gelişmeleri de eleştirel bir yaklaşımla takip ettiği görülmektedir. Nitekim Birgivi'nin başta devlet adamları, bilginler ve mutasavvıflar gibi seçkin zümreler olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde hissedilen olumsuz sosyal ve ahlaki gelişmeler ile bunların doğuracağı tehlikeli sonuçları çok önceden görebilmesi, kendi dönemindeki Osmanlı bilginleri içinde sosyal gelişmeleri takip eden az sayıdaki bilginlerden biri olduğunu göstermektedir. Başta ‘*Tarîkat-ı Muhammediyye*’ adlı eseri olmak üzere eserlerinin her dönemde büyük bir ilgi görmesi de bilimsel çabasının yanında dürüst, basiretli, cesur ve sosyal problemler karşısında sorumluluk duygusu taşıyan bir kişilik sahibi olmasının doğal bir sonucu şeklinde değerlendirilmelidir (Yüksel, 1992: 192-1993).

Yaşadığı dönemle sınırlı kalmayan Mehmed Birgivi'nin düşüncelerinin etkileri, kendisinden yaklaşık olarak yarım yüzyıl sonra Osmanlı tarihindeki en önemli ve uzun süreli bir dinde dışlama hareketi olan Kadızâdeliler hareketinin ideolojik dayanağını oluşturmuştur. Bu sosyo-teolojik temele dayalı dinsel hareket, Birgivi'nin görüşlerine dayanmış olsa da son araştırmaların ortaya koyduğu gibi Birgivi ve düşünceleri, dönemin teo-politik çekişmelerinde bir araç olarak kullanılmıştır. Lekesiz'e (1997) göre İslâm coğrafyasında etkili olan Birgivi'nin düşünceleri, çeşitli dinsel akımların da düşünsel altyapısını oluşturduğu için bir anlamda rahatlıkla ‘Birgivizm’ denilebilecek bir akımdan da söz edilebilir (Lekesiz, 1997: 2-3).

#### **d. Mehmed Birgivi'nin Eserlerinde Takvâ ve Ahlak İlişkisi**

Mehmed Birgivi'ye göre İslam teolojisinde ve tasavvufunda takvânın genel ve özel olmak üzere iki semantik anlamı vardır. Bu çerçevede takvânın genel anlamı, “Ahirette zarar doğuracak, azaba sebep olacak şeylerden sakınıp uzaklaşmak. Bunun daha geniş anlamı vardır ki, o da genel manada olan takvâ, artar ve eksilebilir. En aşağı derecesi: İnsanı ebediyen ateşte bırakacak olan şirkten (Allah'a eş – orta koşturmak)

kaçınmaktır. En yukarı derecesi; kalbi Cenab-ı Hak'tan uzaklaştırıp başkasıyla meşgul eden her şeyden uzak tutup onu yalnız Allah'a çevirmektir. İşte hakiki takvâ budur.” Bunun yanı sıra özel anlamı ise “şeriatte mütearif olanıdır. Yani takvâ mefhumu mutlaka bırakıldığında veya kariesiz olduğunda şu mana kasdedilir: Nefsi azaba müstahik edecek şeylerden korumak. Bunda da bil'ittifak büyük günahlardan uzaklaşmak gerekir” (İmam Birgivi, 1969: 94). “Takvâ, günahlardan çok sakınmaya denir. Bunu murad edenler kulak, göz, dil, el, ayak, karın, ferç gibi yedi uzvunu ma'siyetten sakınsınlar. Ta ki cehennemın yedi kapısı onlara kapansın.” (İmam Birgivi, 1964: 39). Buradaki betimlemelerde de görüldüğü gibi Birgivi, bedenleştirilmiş bir anatomik takvâ anlayışına sahiptir.

İslam tasavvufu üst başlığı bağlamında konu analiz edilecek olursa, tasavvuf hakkındaki düşünceleri bakımından İmam Birgivi için iki temel imgesel görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan birincisi, *'Tarikat-ı Muhammediyye'* isimli eserinde bazı tarikat şeyhlerini eleştirmesi sebebiyle “zamanının katı bir şeriatçısı, koyu bir tasavvuf ve tarikat düşmanı” olarak tanıtılan selefi İmam Birgivi imgesi; ikincisi ise ehl-i sünnet çizgisindeki tasavvufu benimseyen, Serî es-Sekatî (ö. 870), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 874), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 909) gibi sûfilerden referanslar kullanan ve onların şeriat-tasavvuf eksenli fikirlerini savunan İmam Birgivi imgesidir (Gedikbaşı, 2017: 30). Konuyla ilgili yazmış olduğu eserler analiz edildiğinde bu ikinci görüşün daha baskın olduğu görülmektedir (İmam Birgivi, 2002: 29, 68, 215, 393; İmam Birgivi, 1969: 40, 85, 271, 514).

16. yüzyıl Osmanlı toplumunda sûfilerin sergilediği tasavvufi anlayışın belirgin özelliklerden biri ‘şeriat-tarikat / zahir-bâtın’ dengesinin kurulmaya ve korunmaya çalışılması durumudur. Dolayısıyla şeriat çizgisinin dışına çıkanların tarikatta da denge sağlayamayacaklarına vurgu yapan bilgin mutasavvıflar, şeriata uymayı tasavvufa bağlanmanın temel şartı kabul ettikleri gibi sûfî gelişim sürecinde ve sonucunda da şeriat sınırlarında kalmayı temel almışlardır. Bu önemli ayrıma sahip olup bu bakış açısını ısrarla vurgulayan bilginlerden birisi de Mehmed Birgivi'dir. Müslüman bireyin yaşamını, İslam teolojisinin kurallarına göre şekillendirme ve her aşamasını buna göre temellendirme amacını taşıyan Birgivi, *'Tarikat-ı Muhammediyye'* isimli eserinde, tasavvufi ahlakın yaşantılanabilmesi için bu amacın önemine geniş yer ayırmıştır (Martı, 2011: 155). Zira ahlak, varoluş deviniminin düşüncenin devinimiyle buluşmasının doğrudan bir sonucu olarak metafiziksel bir anlam üretme etkinliğidir. Dolayısıyla bireysel ahlak, varoluşa kazandırılan anlamın dayattığı davranışlar

bütünüdür (Yakupoglu, 2001: 114). Birgivi'nin öncelendiği tasavvufi ahlakı, bu kapsamda temellendirdiği söylenebilir.

İmam Birgivi'nin eserleri yüzeysel bir şekilde incelendiğinde tasavvufa karşı eleştirilerinden tasavvuf kültürüne yakın olmadığı, yani bu yaşam biçimine yeteneğinin olmadığı anlaşılabilir. Fakat bunun gerçeği yansıtmadığı eserlerinin satır aralarında görülmektedir. Tasavvufi kavramlar üzerine yaptığı değerlendirmeler ve Kemalpaşazâde'ye karşı kavramlar üzerinden yönelttiği eleştirilere bakıldığında, Birgivi için kavramlar ve anlamlarının semantik olarak ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf uzmanı Aldemir (2015) tarafından kavramlara bağlı Birgivi'nin tasavvufi görüşleri üzerine yürütülen bir çalışmada, anlamı değiştirilen tasavvufi kavramlara karşı bir mücadele, sadece pratik konularda değil kavramların semantik açıdan yeniden anlamlandırılmasına yönelik bir çabanın da olduğu görülmüştür. Birgivi, bu yönüyle Gazzâlî'nin ihyâ hareketinin sıkı bir takipçisi sayılabilir. Nitekim Gazzâlî, şeriata tasavvufa yaklaştırmakla döneminin şartları gereğince Birgivi, tasavvufu daha özel manada kullanarak mutasavvıfları şeriata, bâtını zâhire yaklaştırmaya ve birbiriyle uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır (ayrıca krs. Sayın, 2018: 80).

Mehmed Birgivi'nin tasavvuf ve tarîkate karşı olmadığı, düşüncelerinde vahdet-i vücûda yer vermemiş olmasından dolayı tasavvufa karşı olmakla suçlanmasının yanlış olduğu, tasavvufi görüşlerinin oluşmasında Kuşeyrî, Hücviî, Sühreverdî ve Gazzâlî gibi sûfi-İslam bilginlerinin yanı sıra Nesefî, Teftazânî ve Cürcânî gibi İslam kelamcılarının etkilerinin olduğu da görülmektedir (ayrıca krs. Fahri, 2004: 267-284). Birgivi, her ne kadar zühd anlayışını ön plana çıkarıyor görünse de tarikatlar dönemi tasavvuf anlayışına ve dolayısıyla tasavvuf felsefesine karşı olduğunu söylemek mümkün değildir. Mutasavvıflara bir fıkıhçı ve kelamcı kimliğiyle yaklaşırken fıkıhçılara da sûfi kimliğiyle yaklaşmıştır. Birgivi, tasavvuf söz konusu olunca ahlakı anlayan birisinden çok ahlak denildiği zaman sûfleri anlayan bir İslam bilginidir (Aldemir, 2015: 99-100).

Öte yandan Birgivi'nin ahlak anlayışına bakıldığında ise ona göre âhlâkın kaynağını 'nutuk, gazap ve şehvet' olmak üzere üç temel içsel gücün oluşturduğu görülmektedir. Bunlardan (i)-nutuk, anlamaya ilişkin akıl denilen idrak gücünü ifade eder. Bunun orta düzeyine 'hikmet' denir ki insan onun aracılığıyla doğru olan şeyi yanlış olandan ayırabilir. (ii)-gazap ise bireyin kendisine hoş ve uygun olmayan şeyleri engelleyen hareketidir. (iii)-şehvet de bireyin kendisine hoş gelen şeyleri isteme ve arama konusundaki hareketidir. Bunun ılımlı derecesi ise iffettir. İffet, nefsi kötü şeylerden ve yasaklanan şeylerden alıkoymaktan, yiyecek ve

içecek gibi şeylerde ve meşru olmak üzere cinsel ilişkide ılımlılığa uymaktan ibarettir. Dolayısıyla bu durumda, Birgivi'ye göre “İyi ahlak nasıl oluşur?” diye bakıldığında, iyi ahlak yukarıdaki bu üç gücün ortalaması olan ‘hikmet, şecâ’at ve iffet’ ten oluşmaktadır. Bunlar, nutkun gazap ve şehveti kullanması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun için birey, önce nefsindeki hastalıkları araştırmalı ve iyice düşünerek öğrenip onları uygun bir şekilde tedavi etmelidir (Yüksel, 2011: 111-112). Bunun yanı sıra ahlakın birey psikolojisindeki aktivasyonuna bakıldığında ise sûfi psikolojisindeki başa çıkma süreçlerinin, ahlaklı olmanın ve olgunlaşma süreçlerinin bir parçası olarak değerlendirildiği ve güzel ahlakın olumlu dinsel başa çıkma bileşenlerini kullanma biçimlerinden biri olduğu görülebilir (Ayten, 2017: 175).

Konuyla ilgili oluşturulan literatüre bakıldığında Birgivi, aynı zamanda ‘ahlakçı bir kişilik’ olarak da görülmektedir. Örneğin; ‘*Nuru’l-ahya*’ ve ‘*Tuhfetü’l-emvat*’ isimli eserlerinde yapmış olduğu “Âlim, idarecilerle sıkı fıkı olmaktan sakınan, onların dünyasından uzak duran, vakıf malı almaktan çekinen, Allah’ın kendi kısmetinde takdir ettiği kadarına kanaat gösterip daha fazlasını istemeyerek mal toplama hevesinde olmayan ve insanların elindeki nimetlere tamah etmeyen kişidir.” biçimindeki İslam bilgini betimlemesi, Birgivi’nin ahlaka vurgu yapan bir Osmanlı bilgini olduğunu göstermektedir.

Yaşamının sonlarına doğru tasavvufi ahlak üzerine yazmış olduğu ‘*Tarikat-ı Muhammediyye*’ adlı eserindeki ahlak üzerine yapmış olduğu semantik analizlerinde, Gazzâlî’den etkilenecek ahlakı “nefsani fiillerin kendisinden kolaylıkla sadır olduğu bir meleke” şeklinde betimlemiştir. Bu bağlamda ‘nefs-i natika, nefs-i gadabiyye, nefs-i şehvaniyye’ gibi kavramlara değindikten sonra ‘hikmet, iffet ve şecaat’ gibi temel İslami erdemlerin bireyin benliğinde nasıl bir alışkanlık haline geleceği ve ahlaki çözümlerin nasıl giderileceğine ilişkin kişisel görüşlerini belirtmiştir. Bireyin güzel ahlaki kazanımlara sahip olması gerektiğine vurgu yapan Birgivi, bunun için İslam ahlak düşüncesinin temelini oluşturan ‘faziletler’ ve ‘reziletler’ kavramlarına yer vermiştir. Ahlaki çözümler ve bunların giderilmesine yönelik öneriler üzerinde duran Birgivi, tasavvufi yaşamın merkezi kavramı olan ‘takvâ’ ile ‘ahlak’ ilişkisini birbirinden semantik olarak ayırmamıştır. O aynı zamanda eserlerindeki ahlak anlayışını, klasik İslam ahlak düşüncesinin temel kaynaklarından yararlanarak oluşturmuştur (Yılmaz, 2018: 87).

Yukarıda da vurgulandığı gibi İmam Birgivi, takvâ ve ahlak ilişkisini temellendirirken Gazzâlî’den (1058-1111) oldukça etkilenmiştir



(Gazzâlî için ayrıca bkz. Şahin & Sevim, 2002: 79-80). Gazzâlî'nin meşhur eseri *İhya-u ulumi'd-din*'in sonraki konulara bir giriş özelliği taşıyan "*Riyazü'n-nefs ve tehzibü'l-ablak*" bölümü, ahlakın tanımı, içeriği, huyların kaynağı, temel erdemler ve erdemsizlikler, ahlakın eğitimi ve düzeltilmesi gibi konuları içermekte olup bu yapısıyla İslam ahlak tarihinde derin etkiler bırakmıştır. Buna karşın İhya'nın ilgili bölümüne göre oldukça zayıf kalan Birgivi'nin başyapıtı *Tarikat-ı Muhammediyye*'deki "*Kalbin kötülükleri ve afetleri*" (İmam Birgivi, 1969: 96-102) bölümünde önce ahlak kavramının anlamı ve kapsamı verilerek ahlakın tanımı çok az bir değişikliklerle *İhya*'dan alınmıştır. Dolayısıyla *Tarikat-ı Muhammediyye*'deki bütün erdemlerin ve erdemsizliklerin kaynağı olmak üzere Grek felsefesindeki üç temel güç ve bunlardan doğan erdemler ve erdemsizlikler, bunların isimlendirilmesi ve sınıflandırılması gibi konular *İhya*'dan yararlanılarak düzenlenmiştir.

Birgivi'nin '*Tarikat-ı Muhammediyye*' adlı eserinin en geniş kısmını oluşturan "*Kötü huylar*" bölümünde riya (s. 47-68), kibir (s. 68-78), haset (s. 79-86), cimrilik, mal tutkusu, cömertlik ve israf (s. 97-110), dilin kötülükleri (s. 165-168), vesvese (s. 207-214) konuları, *İhya*'nın "*Rub'ul-mühlikat*" başlığını taşıyan dördüncü cildin en temel konularındandır. İslam ahlakçısı Çağrıci'ye (2000) göre bazen Gazzâlî'nin ifadelerini aynen alan Birgivi, bu konuları tamamen *İhya*'dan yararlanarak yazmıştır (Çağrıci, 2000: 477-478).

### **e. Etik ve Mistik Değerler Bağlamında Mehmed Birgivi'nin Eserlerinde Pratik Ahlak Temaları**

16. yüzyılda yaşayan bir Osmanlı bilgini olan Birgivi'nin, devletin sosyal yapısını analiz ederken İbn-i Haldun gibi 'organizmacı' bir sosyolojik yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda o, bireyleri ve toplumu insan bedeni gibi bir bütün olarak değerlendirdiği için bireysel değişimin sosyal değişimi etkileyeceği görüşündedir. Bu noktada Birgivi'nin, sosyal yapıyı açıklamada organizmacı görüşün devamı olarak 'yapısalcı-fonksiyonalist' bir yaklaşım içerisinde olduğu da söylenebilir. Dini, toplumsal yapıyı şekillendiren önemli bir kurum olarak gören Birgivi, toplumsal yapı dikkate alındığında Osmanlı devletinin tarihsel süreç içerisinde İslâm diniyle kaynaştığını ve başka sistemlerin bu toplumun dinamiklerinde işlemeyeceğini vurgulamaktadır (benzer kişilik ve din anlayışına sahip olan Çantay özelindeki analizler için bkz. Gündoğdu, 2009: 52-55). Aynı zamanda Birgivi'ye göre sosyal değişimin ölçüsü de mutlaka İslam ahlakı ve takvâ temelinde belirlenmelidir.

16. yüzyıl Osmanlı toplumunda yaşayan ahlakçı bir bilgin olarak

Birgivi, toplumsal bütünleşmeyi sağlayabilmenin ve buna karşın da toplumsal çözülmeyi önleyebilmenin yolunun etik ve mistik değerler bağlamında İslâm'ın emir ve yasakları çerçevesinde şekillenmiş bir İslâm ahlakıyla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Bu düşüncesinin bir ürünü olarak Birgivi'nin, eserlerinde teorik anlamda ahlak felsefesi yapmak yerine içinde yaşadığı dönemin koşullarını da dikkate alarak pratik yaşam içerisinde doğrudan karşılığı olabilecek etik ve mistik içerikli pratik ahlak temalarını ele alıp aktarmanın daha yararlı olduğu düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.

Makalenin bundan sonraki aşamasında ise mistik ahlakçı bir bilgin olarak Mehmet Birgivi'nin eserlerinde yer alan bazı pratik ahlak temalarının ahlak ve tasavvuf psikolojisi perspektifinden semantik analizleri yer almaktadır.

### **e.a. İyi Ahlak / Ahlak-ı Hamîde Bağlamında Pratik Ahlak Temaları**

Tasavvufun ele aldığı üç önemli ana konudan birisini 'birey/insan' oluşturmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf, mistik bireyin bütün yönlerini inceleme konusu yapmakla birlikte özellikle manevi yönünü keşfetmeye çalışmıştır. Dolayısıyla vahdet-i vücûd ekolündeki mutasavvıflar tarafından 'insan-ı kâmil' olgusu çerçevesinde Allah'ın en yüksek derecede muhatabı olarak ele alınan bireyin hem zayıf hem de güçlü yönleri detaylı biçimde analiz edilmiştir. Semantik olarak 'iyi/güzel ahlak' yaklaşımı, adı geçen 'olgun insan / insan-ı kâmil' düşüncesinin oluşumunda önemli derecede etkilidir.

"Mekârim-i ahlak", "ahlak-ı hasene" ve "ahlak-ı hamîde" olarak da isimlendirilen "iyi ahlak, öfkeye hâkim olma, sabır, afv, Müslümanlara yardım etme, doğruluk, hayâ, tevâzu, cömertlik, sözünde durma, şükür, Allah'tan sakınma, Allah ve insanlar hakkında hüsn-ü zanda bulunma, nasihat etme, hayırlı işlere öncülük etme, insanlar arasında adaletli olma, Müslümanların işlerine önem verme ve sâlihlerle muhabbet besleme" gibi Allah ve peygamberi Hz. Muhammed (sav) açısından güzel ahlaki kazanımlardır. Dolayısıyla 'yumuşak başlılık, merhamet, şefkat, iffet, çalışkanlık, adalet, cömertlik, fedakârlık, feragat, isâr, mâlâyânî şeylerden uzak durmak, kişinin kendisi için istediğini başkaları için de istemesi' gibi etik ve mistik değer temelli kazanımlar da "iyi ahlak" kapsamında değerlendirilmektedir.

Bu durumda, Müslüman bireyin "iyi ahlak" sahibi olmasının İslam dininin temel amacı olduğu söylenebilir. İslam teolojisi bağlamda "iyi ahlak" temellerinin İslam Peygamberi Hz. Muhammed (sav) tarafından

en mükemmel biçimde temsil edildiği ve bu nedenle de söz konusu teorik ve pratiklerin ancak Hz. Muhammed'in (sav) rol modelliği kapsamında öğrenilebileceğinin altı çizilmelidir. İslam tasavvufunda da "insan-ı kâmil" prototipi için İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) rol model olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in (sav) yukarıda belirtildiği şekliyle "iyi ahlak"ı tamamlayarak "güzel örnek" olması için gönderildiği dikkate alındığında, etik ve mistik değerler bağlamında "iyi ahlak" olgusunun ahlak ve tasavvuf psikolojisi perspektifinden "insan-ı kâmil" prototipi için temel bir faktör olduğu ortaya çıkmaktadır (Ergül, 2015: 259-267). Mistik bir aktivist olarak sözü edilen bu tasavvuf-ahlak etkileşimini dikkate alan Birgivi, iyi ve kötü ahlak dikotomisi bağlamında eserlerinde mistik ahlak içerikli bazı pratik ahlak ve değer temaları üzerinde sıklıkla durmuştur (ayrıca krş. Oğuz & Oğuz, 2018: 98).

Makalenin bu bölümünde gerek teorik gerekse pratik olarak İslâm teolojisi'nde 'iyi ahlak / ahlak-ı hamide' olarak tanımlanan tutum ve davranışlar üzerinden Birgivi'nin eserlerinde aynı başlık altında yer alan '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlardan arınmak' gibi bazı mistik ahlak temalarının semantik analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

### **e.a.a. 'Sabretme'ye İlişkin Yaklaşımı**

Semantik olarak psiko-sosyo-pedago-teolojik bir içeriğe sahip olan 'sabır / patience' bireyi bir şeyden alıkoymak, hapsedmek, tutmak' gibi anlamları olan Arapça bir kelimedir (Cebecioglu, 1997: 605). Sözlükte ise "engellemek, hapsedmek; güçlü ve dirençli olmak" anlamlarına gelen sabır kelimesi, bir ahlak terimi olarak "üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet" gibi anlamlara geldiği ve karşıt anlamının ise 'ceza, telâş, kaygı, yakınma' olduğu belirtilmektedir. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de ise bu kelimeler, karşıt kavramlar şeklinde geçmektedir (Kur'an-ı Kerim, İbrâhîm Suresi, 14/21). Ahlak psikolojisi literatüründe sabır, "benliği telâştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, Allah'tan başkasına şikâyetle bulunmama" şeklinde betimlenmiştir. Nitekim İslam ahlakçıları sabrı, "din duygusunun nefsanî arzu ve tutkuların baskısına karşı direnç göstermesi" biçiminde tanımlamışlardır (Çağrı, 2008a: 337).

Psiko-teolojik olarak sabır, benlik gelişimi için gerekli olan en önemli olgudur. Çünkü günlük yaşam içerisinde birey, maddi ve manevi

birçok elem, ızdırıp, keder ve ruhsal sıkıntılarla karşı karşıya gelebilir. Bireyin kendisi bunlarla başa çıkmayı başaramadığı zaman ruh sağlığı tehlikeye girebilir. Dolayısıyla pedagojik açıdan sabır terbiyesini edinmeyen bireyler, zaman zaman inandığı Aşkın Varlık'la çatışma içerisine girebilir (Soysaldı, 1997: 105). Etik ve mistik değerler bağlamında, yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin 'sabretme'ye ilişkin öne çıkan tavsiye içerikli düşüncelerinden bazıları şu şekildedir:

“Sabır ile belalara, mihnetlere, hastalıklara, musibetlere katlanın. Telaş ve ızdırıp eseri göstererek kimseye şikâyet etmeyin.” (İmam Birgivi, 1964: 37).

Ayrıca İmam Birgivi, eserlerinde sabretmenin semantik açıdan zıt anlamı olarak 'acelecilik'ten de söz etmektedir. '*Tarikat-ı Muhammediyye*' adlı eserinde, kalbin afetlerinin otuz üçüncüsü olarak aceleciliği betimleyen Mehmed Birgivi, konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Acelecilik, kalbde sabit olan bir mana ve düşünmeden, dikkatle tetkik etmeden meramın oluvmesine insanı süratle sevk eden bir melekedir. Veyahut henüz bütün cüzlerini yerine getirip tamamlamadan ve her cüz'ün hakkını vermeden bir şeyi tamamlamaya acele sevk eden bir istektir. Acelenin karşıtı, ağır başlılık ve düşünerek hareket etmektir. Meramın süratle oluvmesini istemenin karşıtı, düşünerek durmak ve doğru olanı açıklanıncaya kadar sebat göstermektir. Ta ki her cüz'ün hakkı yerine gelmiş olsun” (İmam Birgivi, 1969: 255).

Yukarıda da görüldüğü gibi sabır, en temel anlamda 'bireyin koşullar ve zaman dilimlerinin geniş yelpazesinde ortaya çıkan hayal kırıklığı, sıkıntı veya acı çekme durumları karşısında aceleci olmadan bilinçli ve farkındalığı yüksek bir bekleme eğilimi' olarak da tanımlanmaktadır. Sabretme olgusunu, birey davranışının iki ucu arasında ortalama olarak kavramlaştırmanın daha doğru olabileceğini belirten Schnitker, sabrı, Aristoteles'in "Erdemli bir eylem daima eksiklik ve fazlalık içinde yansıtılan bozukluğun iki ucu arasında ara bir durumdur." tanımlamasına dayandırarak "tembelliğin noksanlığı ve ataklığın aşırılığı arasında ortalama bir durum" olarak betimlemektedir. Ayrıca sabır, diğer erdemlerin üzerinde geliştiği temel bir etik ve mistik değerdir. Bu yönüyle 'metanet, azim ve sebat' gibi erdemler, sabır anlamını semantik olarak içinde barındırırken 'umut, hoşgörü, şükür ve alçakgönüllülük' gibi erdemler de sabırla güçlü bir semantik ilişki içerisindedir.

Öte yandan bir kişilik özelliği olarak sabır, bireyin olayları anlamlandırması ve değerlendirmesi aşamasından başlayıp çözümleme aşama-

sına kadar problem çözme veya başa çıkmanın her aşamasında etkili olabilen bir değerdir. Gerekli davranışa zemin hazırlayan bir eğilim olarak da değerlendirilecek olan sabır, bireyin “sabırlı” olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi bir eğilim veya özellik olmasının yanı sıra “sabırla bekleme” de görüldüğü gibi bireyin durumsal bir eylemine de vurgu yapmaktadır. Gerçek sabır göstergesi hem duygusal hem de davranışsal öğelerin her ikisini içermektedir. Buradaki “durumluk sabır”, birey sabır tutumunu kazanmamış olsa da şartlar gerektirdiğinde zorunluluktan yaşanan sabır türünü vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra sabır davranışı tekrarlanarak “sürekli sabır” tutumu geliştirilebilir. Dolayısıyla “durumluk sabır”, sabrın öğrenilmesi ve tutum haline gelmesi sürecinin başlangıç aşaması olarak kabul edilebilir. Ancak sabır bir eğilim ve tutum olarak ortaya çıktığında ise “sürekli sabır” dan söz edilebilir (Doğan & Gülmez, 2014: 265-266). Dolayısıyla sabırlı birey, herhangi bir olumsuzluk karşısında güç ve denetim odağı olarak aşkın varlığa bağlanarak ve dayanarak karşı karşıya kaldığı zorluklarla başa çıkabilme başarısı gösterebilir (Hökelekli, 2013: 131).

İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de ise sabır, genellikle Allah'a itaat, namaz, mücadele, cihad ve Müslümanların karşılaştıkları zorluk ve sıkıntılarla ilgili ayet içeriklerinde geçmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili ayetlerde, bu teolojik nitelermelerden hareketle sabrın ‘salih amel, namaz, tevekkül, şükür, takvâ ve cihad’ gibi anlam bakımından semantik ilişkisi bulunan kavramlarla iç içe ve birlikte olduğunu göstererek sabrın nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğine ilişkin yeterli ipuçları yer almaktadır (Önal, 2008: 466; bkz. Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi, 250; A'raf Suresi, 126; Yusuf Suresi, 90; Meryem Suresi, 65; Bakara Suresi, 153; Mü'min Suresi, 55).

### **e.a.b. ‘Alçak Gönüllü Olma’ya İlişkin Yaklaşımı**

İslâm teolojisindeki mistik ahlak bağlamında bireysel gelişime katkı sağlayacak önemli olgulardan bir diğeri alçak gönüllü olma. Psiko-sosyo-teolojik içerikli bir kavram olarak ‘alçak gönüllülük / humbleness, bireyin kendi benliğinin farkında olarak alçalması ve sadeleşmesi’ durumudur (Cebecioğlu, 2014: 493). Sözlükte, “bireyin kendi itibar ve derecesini düşük görmek, birine boyun eğmek” anlamına gelen bu kavram, kibrin karşıtı olup bireyin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendisini arındırmasına vurgu yapmaktadır. Türkçe’de ‘alçak gönüllülük’ terimiyle karşılanan “tevazu; bireyin hak ettiğinden daha düşük bir dereceye razı olması” anlamını içermektedir. Çeşitli klasik İslam ahlak eserlerinde tevazu, “az bir şeye razı olma ve halkın yükünü çekme” biçiminde tanımlanmıştır. Semantik olarak yakın anlamda

‘tezellül’ ve ‘huşû’ kelimelerinin de kullanıldığı tevazu, kaynaklarda bu kavramlarla da açıklanmaktadır (Çağrıcı, 2011: 583; ayrıca bkz. İbnü'l Mübarek, 1992: 136-138).

Klasik İslam ahlakı kaynaklarında ‘gösterişsizlik, bir konuda birleşmek, uzak olmak’ gibi anlamlarıyla ilintili olan alçak gönüllülük, dini terminolojide bireyin diğerlerine yumuşak davranması, Allah’a karşı saygılı olması ve O’na boyun eğmesi anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere bireydeki her kişilik ve karakter özelliğinin şiddet derecesi bakımından çok, az ve orta düzeyi vardır. Bu bağlamda alçak gönüllü olmanın çoğu ‘tekebbür / büyülenme’ ve azı ise ‘zillet ve mezellet’ olup İslam dininde şiddetle yasaklanmaktadır. Bu iki uç durumun ortası olan “tevazu” ise İslam dininin tüm Müslümanlarda olmasını istediği güzel huylardan ve Allah’ın sevdiği kullarının özelliklerinden biridir (Yıldız, 2007: 247). İnsani bir erdem olarak alçak gönüllülük, içinde bazı duyguları da barındırmaktadır. Bunlardan en önemlisi bireyin kendisini sevdiği gibi ötekileri de sevmesidir. Sevgiye ek olarak merhamet, acıma ve empati duyguları da tevazunun açığa çıkmasında etkin olan duygulardandır (Tarhan, 2017: 146-147).

Öte yandan tasavvuf kaynaklarında ise hem yaratıcı-yaratılan ilişkisi hem de bireylerin birbirlerine karşı tutumu bağlamında ele alınan alçak gönüllülük, “Allah’a teslim olmak ve hükmüne itiraz etmemek, şefkatli olmak, benliği kırmaktır.” Alçak gönüllü olmak, Allah’a kulluk şartları arasında yer aldığından bu mistik erdem, takvâli bir yaşam sürmeye çalışan bireylerin en üstün ahlakî özelliği olarak değerlendirilmiştir (Çağrıcı, 2011: 585). Mistik ve etik değerler bağlamında yukarıda verilen psiko-teolojik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin ‘alçak gönüllülük / tevazu’ya ilişkin görüşlerini yansıtan düşünceleri aşağıdaki gibidir:

“...Birincisi, nereden gelip nereye gittiğini bilmek ve kibrin gailelerini, tevazuun fayda ve üstünlüğünü, peygamberler, veliler, âlim ve salihlerin ahlakından olduğunu anlamak, Allah katında övülmeye layık bulunduğunu, derecelerin en yücelere çıkmasına vesile sayıldığını tanımaktır. ...bazen de tevazuun sebebi, maskaralık, nifak, riya, başkasının elindekine göz dikmek, aç gözlülük ve korku olur. Böyle bir tevazu, keyfiyet ve arız olma bakımından rezilet olur. Tevazunu, bu gibi rezailden koruman gerekir” (İmam Birgivi, 1969: 172-176).

Alçak gönüllülük ve din bağlamında konuya bakıldığında, alçak gönüllülük binlerce yıldan beri teologlar tarafından tartışılan ve dinin temel karakterlerinden biri olarak kabul edilen önemli bir değerdir. Sözü edilen olgu, teoloji araştırmalarında daha çok ‘tevazu’ kavramıyla, ahlaki

bir erdem olarak da ‘alçak gönüllülük’ terimiyle kullanılmıştır. Temelde manevi ve dinsel pratikler, alçak gönüllülüğe ilişkin birçok bileşeni içlerinde barındırmaktadırlar. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi tek tanrılı dinlerin inananları, kendilerini inandıkları aşkın varlıktan daha aşağıda görmektedirler. Benzer şekilde Taoizm, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük gibi tek tanrılı olmayan inançlarda da yaşama yönelik daha büyük bir manevi deneyim için alçak gönüllü olmanın gerekliliği vurgulanmaktadır.

Alçak gönüllülük ile din ve maneviyat arasındaki ilişki karmaşıktır. Konuyla ilgili yapılan din psikolojisi çalışmalarında, alçak gönüllülük ile manevi yapılanmalar arasında pozitif bir korelasyon bulunmuştur. Ancak entelektüel alçak gönüllülük ve dine karşı tutumun her iki ucu olan aşırı dindarlık ve her türlü dinsel doktrini reddetme arasında ise negatif bir korelasyon saptanmıştır. Alçak gönüllülüğün algılanması ve değerlendirmesi üzerine yapılan bir araştırmada, maneviyatın ve dindarlığın alçak gönüllülüğü pozitif olarak algılamakla birebir ilişkili olduğu bulunmuştur. Konuyla ilgili yapılan diğer semantik anlam çalışmalarında ise alçak gönüllülük; (i)-kendisini doğru şekilde görme ve bilme, sınırlarını ve zayıflıklarını kavrayabilme ve diğerlerinin üstün olabilecek realitelerine açık olma; (ii)-bireyin kendi güç ve zayıflıklarını gerçekçi bir biçimde değerlendirmesi; (iii)-bireyin diğerleriyle ilişkilerinde saygılı, kibirden uzak, eşit, alçakgönüllü ve kanaatkâr davranmasını, kendi değerini olduğundan daha aşağı göstermesini belirleyen bir erdem’ biçiminde betimlenmiştir (Shikholeslami, 2016: 43-44).

İslâm tasavvufunda kibirli olmamak, aşkın varlık karşısında eğilmek ve onu kabul etmek anlamlarına gelen alçakgönüllülük, gerek inanılan aşkın varlık olan Allah ile girilen dikey psiko-teolojik deneyimde gerekse yatay biçimdeki özel yaşam ve sosyal ilişkilerde, süreci onaran bir terapötik fonksiyona sahip olduğu için şiddetle önerilen etik ve mistik bir değerdir (Uludağ, 1990: 529; Yıldız, 2007: 247; bkz. Kur’an-ı Kerim, Furkan Suresi, 63; Lokman Suresi, 19, Secde Suresi, 15, Hicr Suresi, 88).

### **e.a.c. ‘İsraf Etmeme’ye İlişkin Yaklaşımı**

Genel olarak harcamalarda orta yoldan sapmak anlamına gelen israf / wastefulness, aşırı üst uç olarak görülürken cimrilik ise aşırı alt uç olarak değerlendirilmektedir. Bu noktadaki orta yol ise cömertliktir (Cebecioğlu, 2014: 247). İhtiyaçtan fazlasını harcamak ve tutumlu olmamak anlamlarına gelen israf, sözlükte, “haddi aşma, hata, cehalet, gaflet” gibi semantik içeriklere sahiptir. İsraf genel olarak inanç, söz ve davranışta

dinin, akıl veya örfün uygun gördüğü ölçülerin dışına çıkmayı, özellikle mal veya imkânları uygunsuz amaçlar için gereksiz yere harcamayı ifade etmektedir. İsrâf eden bireye müsrif denir. İslam teolojisine göre geleceğin ve insanlığın gerekli kıldığı yerlere gerekli gördüğü ölçüde harcama yapmak cömertlik; bu ölçülerin altına düşmek cimrilik, bunların üstünde harcamada bulunmak ise israftır (Kallek, 2001: 178-179; Uludağ, 1990: 275).

Öte yandan maddi/somut kazanımların gereksiz yere harcanması anlamının yanı sıra semantik olarak anlam genişlemesi sonucunda soyut içerikli bireyin kendi benlik israfından da söz edilebilir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'deki "Ey nefleri üzerine israf yüklemiş / haddi aşmış kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin..." (bkz. Kur'an-ı Kerim, Zümer Suresi, 53) ayetini tefsir uzmanı Elmalılı Hamdi Yazır, 'bireyin yaptığı bir davranışta haddini aşması ve kendisine karşı kötülük yapması' şeklinde yorumlamıştır (Yazır, 2015). Dolayısıyla İslam teolojisi bağlamında bireyin benliğinde israfa giderek kendi doğal yapısıyla ilişkisini kesmesi, ruh ve bedeninin doğal akışını tersine çevirmesi anlamına gelmektedir. Adalet ve dengeden, cömertlik ve ihsandan, inanç ve çalışmadan uzaklaşan birey, bir anlamda kendisine yabancılaştıkça önerilen psikolojik standartlardan çıkarak kendi benlik ve kişiliğine zarar verebilir. Yani psikolojik olarak kendi özündeki kendini gerçekleştirme ve geliştirme potansiyelini yok edebilir (Saruhan, 2003: 643).

Gerek maddî gerekse manevî kaynak ve olanakların kullanımındaki savurganlığı ifade eden israfın kapsamının belirlenmesinde 'inanç, örf âdet, tutum, tercih ve alışkanlıklar' önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda israfı belirleyen temel ölçüt dinsel, etnik, sosyal, ailesel ve meslekî temel rollerin gerçek anlamda yerini bulabilmesi için ruhen, aklen ve bedenen ihtiyaç duyulan şeylerin doyumuna dönük kaynak kullanımı ve harcamalarda din, akıl ve geleneğin belirlediği sınırın aşılması olarak düşünülebilir. İslam teolojisine göre bireyin arzu ve istekleri sınırsız olduğundan salt arzuların tatmini için yapılan aşırı tüketim de israftır. İraftan uzak İslâmî üretim tarzı bireylerin yiyecek, giyecek, barınma, eğitim, sağlık, güvenlik, ulaşım, haberleşme gibi ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflemektedir. Bu kapsamda İslâm teolojisinin temel hedefi de 'olgun birey / kâmil insan' yetiştirmektir. Bu düzeye ise tüketmekle değil daha erdemli olmakla ulaşılabilir (Kallek, 2001: 180). Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin kalp afetlerinin yirmi yedincisi olarak betimlediği 'israf etmemek' konusuna ilişkin görüşleri ise şu şekildedir:



“...İmdi bahillik / cimrilik ve israf, şeriata aykırı bir hal alırsa haramdır. Mürüvvete muhalif bulunursa mekruhtur (tenzihen). Bu ikisinin karşısı, ifrat ile tefrit arasını bulmak, harcamadan kaçınmamak kaydıyla seha ve cüddur. Seha / cömertlik: sevaba nail olmak için malı şer'an ve insanlık icabı vacip olan miktarın fevkinde harcamak, demektir. Veya cömertliğin faziletine erişmek, nefsi cimriliğin reziletinden temizlenmek için israftan kaçınmak kastiyle harcamak demektir” (İmam Birgivi, 1969: 219).

Psiko-sosyo-pedago-teolojik bir içeriğe sahip olan israf kavramı, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de geçen önemli ve kapsamlı kavramlardan biridir. Kapsamının çok geniş olması semantik anlam içeriğinden kaynaklanmaktadır. Genel olarak her şeyde normal sayılan sınırı aşmak anlamına gelen israf, semantik anlam daralmasıyla birlikte "malı harcamada aşırıya kaçmak ya da malı gereksiz yerlerde boşu boşuna harcamak" şeklinde betimlenmiştir. İslam teolojisinde israf kavramıyla ilgili 'adv, i'tida, 'utuv, tuğyan, bağy, g'ulüv, ifrat, tefrit, tebzir, buhl, kater, kasd ve iktisat' gibi birçok terim vardır. Bunlardan bir kısmı (n=8) israfın genel anlamı olan her şeyde haddi aşmakla, diğerleri ise özel anlamı olan savurganlıkla ilgilidir (Akdemir, 2001: 60-61; bkz. Kur'an-ı Kerim, En'am Suresi, 141; İsra Suresi, 26-27, 29; Zuhruf Suresi, 32; A'raf Suresi 31).

### **e.a.d. 'Hoşgörülü Olma'ya İlişkin Yaklaşımı**

Psiko-sosyo-teolojik içerikli kavramlardan bir diğeri de hoşgörülü olmaktır. Klasik İslam ahlak eserlerinde 'hilm' olarak da tanımlanan 'hoşgörü / tolerance; bireyin öfke ve hiddet anında gösterdiği sükûnet, hiddet gerektiren durumlarda sakin ve soğukkanlı olabilmek' durumudur (Uludağ, 1990: 237). Akıllı ve kültürlü olarak kazanılan hoşgörü becerisi, sosyal ilişkilerde bağışlayıcı ve medeni davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlaki ve mistik bir erdemdir.

Etimolojik olarak klasik sözlüklerde, büyük ölçüde birbirini tekrar eden ve özellikle edebî-ahlakî literatürdeki semantik anlam genişliğiyle karşılaştırıldığında yetersiz olduğu anlaşılan tanımlardan biri olarak hilm, "sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak" şeklinde açıklanmıştır. Bazı kaynaklarda hilm'in tanımı yapılırken 'sefeh / cehl' kavramlarının karşısı olarak gösterildiği dikkate alınır bu kelimelerin anlamlarından hareketle hilm daha iyi betimlenebilir. Hilmin karşıt anlamı olan sefeh, kök anlamı açısından hafiflik ve cehl / cahillik demektir. Buradaki cehl kelimesi, ilim veya mârifetin karşıt anlamı olmayıp zulüm, serkeşlik, saldırganlık ve barbarlık gibi İslam tarihindeki câhiliye döneminin baskın

zihniyetinin karakteristik yapısını oluşturan kavramları ifade etmektedir (Çağrı, 1998: 33). Mistik ahlak bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin eserlerinden "hilm" olarak betimlediği 'hoşgörülü olmak' konusuna ilişkin görüşleri şu şekildedir:

"Hilm, öfkeyi yutmaktan daha üstündür. Çünkü öfkeyi yutmak, gazabın verdiği heyecandan sonra çok bir mücahedeye muhtaçtır. Onu ancak yavaş yavaş teskin etmek mümkündür. Hilm ise doğrudan doğruya heyecanlanmamak, sinir sistemine hâkim olmaktır. Bu bakımdan hilm, aklın kemaline delalet eder, gazap kuvvetinin kırıldığını, akla baş eğdiğini ifade eder. ... (Hilm'in neticeleriyle ilgili faydaları hakkında): Yumuşaklık ve şefkatlilik. Bu neticelerin başlıca meyveleridir. Bu manayla faydaları beşte toplayabiliriz: (i)- yumuşak ve şefkatli davranan kimseye ateş / cehennem haramdır; (ii)- uğurluluk; (iii)- hayırdan mahrum olmamak; (iv)- hilm, sahibi için bir zinetir; (v)- Allah'ın sevgisine nail olur" (İmam Birgivi, 1969: 206-210).

Hoşgörülü olmak anlamına gelen hilm kavramı, İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de ahlakî anlamda çok az geçmesine rağmen belli başlı İslâmî kaynaklarda Müslümanlığın en temel erdemi veya bu erdemlerden biri olarak kaydedilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de 'hilm' kelimesinin az kullanılmasının sebebi ise çok zor kazanılabilecek ölçüde değerli, yüksek ve ideal bir erdem olmasına bağlanmıştır. Nitekim belki de ilk kez İslam sûfilerinden Hasan-ı Basrî (ö. 728), "Allah Teâlâ, peygamberleri bile en az hilm sıfatıyla nitelemiştir." derken bu kavramın Kur'an-ı Kerim'de neden az yer aldığını da açıklamıştır. Hilmin peygamberlerde bile az rastlanabilen çok yüksek bir erdem olduğu görüşüne katılan bazı İslam bilginleri de Allah'ın (c.c.) iyi kullarını uzun uzun övdüğü halde onları nadiren hilmle vasıflandırdığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte Uzakdoğulu ünlü semantik uzmanı Izutsu'nun (1975, 1997) da belirttiği gibi Kur'an-ı Kerim'de baştan sona kadar hilm ruhu vardır. Zira İslam teolojisine göre kişilerarası ilişkilerde 'ihlasla, adaletle hareket etme, zulümden kaçınma, şehvet ve ihtiraslarına engel olma, kibir ve gururdan sakınma' gibi psikolojik durumlar hilm olgusunun dışı vurumlarıdır (Çağrı, 1998: 34).

Bireyin doğal yapısından kaynaklanan hoşgörü, her türlü farklılığı doğal kabul eden ve bu yönüyle de kınamaya yer vermeyen ahlaki bir olgudur. Hoşgörünün temelinde 'insan fitratı' vardır. Dolayısıyla o, semantik olarak Batı dillerindeki toleranstan ayrılmaktadır. Başka bir ifadeyle ırk, dil, cinsiyet, inanç ve düşünce gibi bireyin hiçbir katkısı olmadan doğuştan getirdiği temel olgu ve özellikler, hoşgörü kapsamında yer almaktadır. Ancak buna karşın niyet, inanış formu, davranış, yaşayış ve

söylem biçimlerine göre şekillenmiş, yani bireyin iradesiyle form kazanmış bazı değerler ise bazen hoşgörü bazen de tolerans çerçevesi içerisinde yer alabilmektedir (Aslan, 2001: 376; ayrıca bkz. Kaymakcan, 2007: 389-408).

İslâmiyet gerçekten hoşgörü, müsamaha ve tolerans dinidir. Psiko-sosyo-teolojik olarak her ne sebeple olursa olsun inananlarına ‘yumuşaklık, affetmek, iyi davranış, iyi düşünce, merhamet, kardeşlik ve muhabbet’ gibi her türlü güzel ahlakı öneren bir dini; müsamaha, tolerans ve hoşgörü dışında herhangi bir sıfatla betimlemek mümkün değildir (bkz. Kur’an-ı Kerim, Bakara Suresi, 109; Hicr Suresi, 85; Furkan Suresi, 72; Arslan, 2015: 1024).

### **e.a.e. ‘Bid’atlerden Arınma’ya İlişkin Yaklaşımı**

Bireyin inandığı teolojik doktrinlerin orijinalinde olmayıp sonradan ortaya çıkan uygulamalar anlamına gelen bid’at / innovation, orijinalliği ve saflığı bozduğu için İslam teolojisinde ve mistisizminde hoş görülmemiştir (Cebecioğlu, 2014: 80; Uludağ, 1990: 99). Arapça’da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen bid’at, semantik olarak “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan yenilik” anlamına gelmektedir. Adı geçen bu sözlük anlamı İslam dininin kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de de yer almıştır (bkz. Kur’an-ı Kerim, Ahkaf Suresi, 9; Hadid Suresi, 27).

Psiko-sosyo-antropolojik açıdan bid’atların ortaya çıkması ve güncelliğini koruması çeşitli sebeplerle açıklanabilir. Bu sebeplerin en başında, İslâmiyet’in kısa sürede farklı sosyo- kültürel yapılara sahip bulunan milletler ve kültürler arasında yayılması gelmektedir. Bu çerçevede, sosyal ve kültürel yapıların bazı bileşenleri, İslâmî bir kimliğe bürünerek yeni oluşan dönemde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra İslâm teolojisinin bazı doktrinlerinin, yeni Müslümanlar tarafından yanlış anlaşılması veya eski kültürel mirasın etkisiyle yanlış yorumlanması da bid’atların İslâm’a girişine zemin hazırlamıştır. Yabancı millet ve kültürlerle olan dinamik ilişkilerin karşılıklı etkileşime neden olduğu, bunun sonucu olarak bazı yabancı inanış ve davranış formlarının İslâm teolojisine girdiği de psiko-sosyo-antropo-teolojik bir gerçekliktir. Bu arada birtakım hurafelerin veya eski dinsel kalıntıların, yeni dinin saflığını bozma amacıyla kasten İslâm’a sokulmak istenmesi de sözü edilen bu olgunun bir başka yönüdür.

Yukarıda sözü edilen tüm bu arka plan gelişmelere rağmen, aşırı muhafazakâr ve bir anlamda da fanatik denilebilecek bazı sünnet taraftarlarının endişeleri bir yana, İslâm tarihi boyunca İslâm teolojisinin hem

inanç, pratik ve hukukla ilgili temel hükümlerinde hem de ana akım ahlak kurallarında büyük çoğunlukla dinin ana sınırlarının dışına çıkılmamıştır. Dolayısıyla bu noktada, İslâm dininin teolojik doktrin olarak “ana rengi”nin değiştirilmemiş olduğunu söylemek mümkündür (Yaran, 1992: 129-130). Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin inanç ve pratik boyutlarıyla di-kotomik bir ayrıma dayalı yaptığı betimlemelerde ‘bid’atlardan arınmak’ konusuna ilişkin görüşleri şu şekildedir:

“Bid’at -bid’atçı heva- nefساني arzular peşinde koşanlar gibi kelimeler, mutlak bırakıldıklarında ilk akla gelen ‘itikatta olan bid’at’ manasıdır. İtikatta olan bid’atın bazısı ‘küfür’dür. Bazısı küfür değilse de bütün büyük günahlardan, hatta adam öldürmekten ve zinadan da daha büyüktür. Bu bakımdan itikatta olan bid’atın üstünde küfürden başka bir şey yoktur. O kadar ki itikadi içtihatta yapılan hata özür olarak kabul edilmiyor. ...ibadette olan bid’at, itikatta olan bid’attan daha aşağı olmakla beraber o da diğeri gibi münker ve sapkınlıktır” (İmam Birgivi, 1969: 37-41).

Mehmed Birgivi’ye göre bid’at ister âdet ister ritüel olsun mutlak olarak sonradan ortaya çıkarılan yeniliklerdir. Semantik olarak teolojik içeriği ise dinin sahibinden söze ve davranışa dayalı bir açıklama veya işaretle izin olmaksızın dinin teolojik yapısında sonradan ortaya çıkarılan fazlalık veya noksanlıklardır. Bu anlamıyla bid’at, kesinlikle âdetleri kapsamayıp bazı itikat ve ibadet şekilleriyle sınırlıdır. Birgivi’nin eserleri incelendiğinde itikatta, amelde ve adette olmak üzere üç çeşit bid’at olduğu görülmektedir. Bunlardan (i)-itikatta bid’at: Ehl-i sünnet itikâtına uymayan formlardır. Bu türden bid’atlar, inananları küfre veya büyük günahlara götürür. (ii)-Amelde bid’at: Bağlayıcı sünnete ters davranışlar olduğu için uygun değildir. (iii)-Âdette bid’at: Yapılmasında din dışı teolojik bir sapma yoktur ancak sakınmak gerekir (krş. Sancaklı, 2018: 86).

İmam Birgivi, içinde yaşadığı 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda minare ve medreseler yapmak, kitaplar tasnif etmek, elek kullanmak gibi yararlı şeylerin bid’at olmadığını belirtmiş, hatta bunların kullanımını önermiştir. Bunlara “bid’at-ı hasene” demiştir. Onun karşı çıktığı ve ömrü boyunca mücadele ettiği “bid’at-ı dalâle” denilen oluşumlar ise inanan bireyin inancını zedeleyen itikatlardır. Örneğin; kabirlerde mum yakıp ölülerden rızık, çocuk ve âfiyet istenmesi; ücretle Kur’an-ı Kerîm okunması, raks etmek; tarikat şeyhinin temel dinsel referanslara aykırı olan sözünün yanı sıra ilhamla ve rüyaıyla amel etmek’ gibi davranışlardır (Gedikbaşı, 2017: 50-51).

Her fırsatta bireyi doğruya, gerçeğe ve hayatın sırlarını anlamaya çağırın İslam dininin doğruyla ve gerçekle hiçbir ilgisi bulunmayan boş ve anlamsız bir takım inanç ve pratikleri teolojik olarak hoş görmesi düşünülemez. İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in (sav) sünneti, Müslümanlar için önemli bir teolojik çerçeve çizmiştir. Dolayısıyla İslam teolojisinde, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) aktarımlarını almak ve yasakladıklarından sakınmak emredilirken tereddüde düşülen ve çelişkili olan konuların çözümünün Allah'a ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e (sav) bırakılması istenmektedir. Konuyla ilgili bir diğer önemsenmesi gereken durum da gündelik yaşamın asla boşluk kabul etmeyeceği gerçeğidir. Bu durumda dinamik teolojik yorumlara ihtiyaç vardır. Geleneğin dinselleştiği bir toplumsal yapıda, bid'at ve hurafe üretmek için son derece elverişli bir psiko-sosyal ortam söz konusudur. Bu durumda atılması gereken en önemli adım, toplum hayatında epistemolojik düzeydeki dinsel dinamikleri, etkin bir sosyo-teolojik güç haline getirmektir (Altıntaş, 2003: 122).

### **e.b. Kötü Ahlak / Ahlak-ı Zemîme Bağlamında Pratik Ahlak Temaları**

Modernleşmeye bağlı olarak kutsalla kurulan ilişkinin her geçen gün form değiştirdiği bu seküler dönemde, hayat tarzlarının değerlendirilip ölçülmesinde ahlakın büyük bir önemi vardır. Bu önem, içinde yaşanan çağın karmaşık problemleriyle yüz yüze kalan modern bireyin benimsediği ahlak ilkelerini hayata geçirmesinde psiko-sosyo-teolojik içerikli dinamik bir yaşamsal tarzı ve tavrı da beraberinde taşımaktadır. Savaşların, adaletsizliklerin, fakirliğin, hoşgörüsüzlüğün ve sevgisizliğin öne çıktığı dönemlerde, ahlakın öznesi olarak modern birey evrensel değerler, ahlakî ilkeler, doğrular, iyi ve kötü gibi değerlerin çözümünde ve onlara içerik kazandırılmasında zaman zaman değerler bunalımına düşebilmektedir. Her geçen gün kutsalla ilişkisinde zayıflama yaşayan modern birey, karşı karşıya kaldığı bu ahlaki problemlerin / kötü ahlakın çözüme kavuşturulmasında, iyi ve güzel ahlakı yeniden kazanmaya ilişkin pratikleri pekiştirebilmek için ödev duygusuyla hareket etmek durumundadır (Durak, 2007: 2).

Makalenin bu bölümünde de gerek teorik gerekse pratik olarak İmam Birgivi'nin eserlerinde teolojik içerikli 'kötü ahlak / ahlak-ı zemîme' olarak tanımladığı tutum ve davranışlar kapsamında "(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi bazı pratik ahlak temalarının analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

### e.b.a. ‘Kibirlenme’ye İlişkin Yaklaşımı

Bireyin kendisini büyük görüp başkalarını küçük görmesi ve alçak gönüllü olmaması anlamına gelen kibir / arrogance; “kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması” demektir. Etimolojik olarak aynı kökten gelen ‘tekebbür’ ve ‘istikbâr’ ise kibirlenmeye yakın semantik anlamları kapsamakla birlikte dil bilimciler kibri büyüklük duygusu, tekebbürü ise bu duygunun davranışa dönüşmesi şeklinde yorumlamışlardır (Uludağ, 1990: 317; Cebecioğlu, 1997: 453).

Klasik İslam ahlakı kaynaklarında, tekebbürün en ileri düzeyinin gerçeği kabule yanaşmayarak Allah’a karşı büyüklük ve O’na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yedirememek olduğu ifade edilmektedir. Bu çerçevede tekebbürün iki farklı semantik anlama geldiği görülmektedir. İslam teolojisinde kibirlenenler eleştirilirken ilgili ayette “haksız olarak” kaydının konulması dikkate alınarak inanan bireyin sahip olduğu gerçek meziyet ve erdemleri ölçüsünde kendi değerinin farkına varmasında bir sakıncanın bulunmadığı belirtilmiştir (bkz. Kur’an-ı Kerim, A’râf Suresi, 146). Klasik kaynaklarda genellikle ‘ucb / kendini beğenme’nin kibirten farklı olduğu belirtilmektedir. Buna göre bireyin kendini büyük, başkalarını küçük görmesine ‘kibir’; başkalarını küçük görmeden kendini ve yaptıklarını beğenerek böbürlenmesine de ‘ucb’ denilmektedir. Bunun yanı sıra bireyin geçici maddi değerlere aldanıp onlarla avunması anlamına gelen ‘gurur’ da Türkçe’de “kendini beğenme ve böbürlenme” anlamında kullanılmaktadır (Çağrı, 2002: 562).

Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen semantik anlam analizlerini dikkate alarak Birgivi’nin kalbin on ikinci afeti olarak tanımladığı ‘kibirlenme’ye ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşünceleri örnek verilebilir:

“Kibir, rahatı talep etmek ve kendini, üzerine kibir taslananın fevkinde görmektir ve üzerine kibir taslanan kimsede de kibir bulunmalıdır. ...kibir, haramdır ve kullardan sadır olan büyük bir rezilettir. ...Kalpte mevcut veya madum olan kibri, haklı veya haksız olarak söz veya fiil ile izhar etmek tekebbürdür. ...Tevazuun fazlası, haram olan bir tezellüldür. Tezellül / kendini alçak tutma, kalbin on üçüncü afetidir. ...Kibir ve tekebbürün sebepleri yedidir: ilim, ibadet, nesep, güzellik, kuvvet, mal, etba. Bunlar cehle / bilgisizliğe dayandığı için sebep olarak gösterilmiştir. Haddi zatında bunlar tastamam sebepler ve gerektirici illetler değildir. Bunların sebepleri hakikatte cehle racidir. Cehlin ilacı ise onu ilimle gidermektir” (İmam Birgivi, 1969: 150-170).

İslam teolojisinde kibir, övülen ve yerilen olmak üzere iki zıt kutuplu bir sıfat olarak değerlendirilmiştir. Bu sıfatla sadece Allah (cc) övülür ve bu sıfatı ancak O'nun hak ettiği bildirilmiştir. Çünkü İslam teolojisine göre bütün kemal sıfatlara mutlak sahip olan tek yaratıcı varlık Allah'tır. Yaratılanlar ise çok sayıda eksik niteliklere sahiptirler. Sahip oldukları üstün nitelikler ise sınırlı olduğu için kibirlenmeye layık değildir. Kibir, doğru düşünmeye, aklı ve iradeyi doğru yöne sevk etmeye engel bir durumdur. Kibirlenmek, bireyi yaratılış amacı olan kulluktan ve bunun kazandıracığı ahlaki erdemlerden mahrum bırakmaktadır.

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de, kibirle ilgili farklı kelimelerin kullanılmış olması, kibrin içeriğini ve farklı şekillerde ortaya çıkan zulümlerin kaynağı olduğunu ortaya koymak bakımından dikkat çekicidir. Kur'an-ı Kerim'de ağırlıklı olarak kibrin inkâr etmedeki rolü üzerinde durulmaktadır. Allah'a ve buyruklarına karşı kibir göstermekten bireyleri sakındırır. Kibirli bireyin önüne serilen tüm delillere rağmen hakkı ısrarla reddettiğini, bununla yetinmeyerek zayıf bulduğu bireyleri kendisi gibi inanmaya zorladığını bildirmektedir. Kur'an-ı Kerim, kendi kapasitesi ve sınırlarını bireye tanıtarak aşkın bir güç ve iradeye boyun eğmeye yöneltmektedir. Bu yöneliş, bireyin Allah'a karşı alçak gönüllü olmasıdır. İbadet, dua, tövbe ve şükür gibi dinsel pratik ve değerler, bireyin alçak gönüllü olmasının dışı vurumudur. Kur'an-ı Kerim'de büyüklenen tek varlığın Allah olduğuna yapılan şiddetli vurgu da bireyin potansiyel güç ve sınırlarını tanımasını hedeflemektedir. Söz konusu bu durum, kibrin bireyde bir davranış bozukluğu haline dönüşmesini önleyecek bir çözümdür. Bir pozitif bilim olan psikoloji, kibrin bireysel ve sosyal hayattaki problemlere katkısını belirlemiş olmakla birlikte bu problemin önlenmesi konusunda teolojik içerikli bir çözümden bahsetmemektedir (Polater, 2013: 86-87).

Öte yandan kibir kelimesi Kur'an-ı Kerim'de terim anlamıyla bir ayette geçmektedir (bkz. Kur'an-ı Kerim, Mü'min Suresi, 56); aynı anlamda sekiz yerde değişik isim ve fiil kalıplarında 'tekebbür' (bkz. Kur'an-ı Kerim, A'râf Suresi, 13, 146; Nahl Suresi, 29; Mü'min Suresi, 27), kırk dokuz yerde de 'istikbâr' kavramları yer almaktadır. Ayrıca 'iz-zet, muhtâl, fahûr, fehhâr ve tefâhür, cebbâr, âlî ve ulüv, tâgî ve tuğyan' gibi kavramlar da kibir ve ucun farklı dışavurumları olarak kullanılmıştır (Çağrı, 2002: 562).

### **e.b.b. 'Haset Etme'ye İlişkin Yaklaşımı**

Kendisine kazanç verileden o kazancın gitmesini arzu etmek anlamına gelen 'haset / jealousy, başkasının sahip olduğu maddî veya

mânevî olanak ve kazanımların kendisine geçmesi veya kıskanılanın bu olanak ve kazanımlardan yoksun bırakılması yönündeki istek ve niyetini betimlemektedir. Bazı klasik İslam ahlakçıları, bu istek ve niyetin gerçekleşmesi için gösterilen davranışsal çabayı da hasedin tanımı içinde değerlendirirken bazıları da hasedi, bir duygu ve temenni olarak kabul ederek davranışsal çabaları hasedin bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir (Cebecioğlu, 1997: 330; Uludağ, 1990: 225).

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de, Yahudilerin Müslümanları inkârcılığa döndürme yönündeki niyet ve istekleri, onların nefislerindeki hasede bağlanarak hasedin temelde bir duygu ve niyet konusu olduğu vurgulanmıştır (bkz. Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi, 109). Yine aynı grubun Allah tarafından Müslümanlara verilen başarıları kıskanması da haset kavramıyla ifade edilmiştir (bkz. Kur'an-ı Kerim, Nisâ Suresi, 54). Bunun yanı sıra haset ettiği zaman hasetçinin zararından Allah'a sığınmak gerektiğini belirten ayetteki (bkz. Kur'an-ı Kerim, Felak Suresi, 5) "hâsîd" kelimesinden hareketle hasedin, bireyde kendi psikolojik yapısından gelen bir duygu olarak bulunduğu söylenebilir. Yine adı geçen suredeki "hasede" fiilinden de bu duygunun bazıları, suçsuzların zarara uğraması yönünde bir niyet ve temenniye yönelttiği anlamı çıkarılmıştır (Çağrı, 1997: 378).

Doğuştan itibaren bireyde var olan haset duygusu, eğitim, inanç ve karakter gelişimiyle kontrol altına alınabilmektedir. Hasedin psikolojik kaynakları şu şekilde sıralanabilir:

(i)-Düşmanlık ve kin gütme: Özellikle İslam inancından yoksun olan ve bu inancı benimseyenlere düşmanlık besleyen kâfir ve münafıkların, inançlı bireylere karşı besledikleri kin ve düşmanlıkları, çeşitli ayetlerde dile getirilmektedir.

(ii)-Kibir ve gurur duygusu: İslam teolojisinde kibir ve gururla yaşamamanın ne derece kötü bir şey olduğu açıklanmaktadır.

(iii)-Makam ve statü sevgisi: Tarih boyunca bireyler, makam ve statü sevgisi sebebiyle birbirlerine haset ederek düşmanlık yapmışlardır. Hatta bu sebeple milletler, zaman zaman birbirleriyle savaşmışlardır.

(iv)-Hedef ve amaca ulaşamama korkusu: Böyle bir duygu içerisinde bulunan birey, kendi önüne geçebilecek olanlara karşı haset duygusuna kapılarak her türlü kötülüğü yapabilir.

(v)-Kötü huyluluk ve cimrilik: İslam teolojisinde her türlü kötülük yasaklanarak iyilik emredilmiş ve cimrilığın her çeşidi olumsuz olarak değerlendirilmiştir. Bireyin cimrilik duygusuna kapılması ve bu duyguyla



başkasındaki kazançların kayba uğramasını istemesi, haset duygusunun oluşmasında etkili olmaktadır.

(vi)-Hayret etmek ve kendini beğenme: Hasede kaynaklık eden böyle bir duygu da İslam teolojisinde yasaklanmıştır. Çünkü İslam, bireylerin eşit olduğunu, hiçbirinin diğerini küçük görmemesi gerektiğini haber vermektedir (Turgay, 2004: 85-87).

Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin kalbin on beşinci afeti olarak betimlediği 'haset etme'ye ilişkin görüşleri şu şekilde örneklendirilebilir:

“Haset, dinine veyahut ahiretine zararı olmaksızın dünyevi iyilik ve düzeni kapsayan ilahi nimetin, halktan sevmediği herhangi birinin elinden gitmesini veyahut o nimetin ona ulaşmamasını istemek veya bu tarz hased edeni sevip benimsemektir. Bir istek ve arzun olmaksızın haset gönlünüze düşecek olursa buna karşın içinde bir hoşnutsuzluk hissediyorsan bunda bir beis yoktur. Ama içinde ona karşı bir hoşnutsuzluk hissetmiyorsan veya kendi isteğiyle böyle bir şey gönlüne vaki oluyor ve ondaki nimetin zevalini istiyor veya ona ulaşmasını istemiyorsan, bunun muktezasıyla amel ediyor veya bir kısım izleri azanda zahir oluyorsa bu haram olan bir hasettir” (İmam Birgivi, 1969: 177).

İslâm ahlakçıları, bireydeki haset duygusunu ortadan kaldırmanın veya onun etkisinden korunmanın bazı yollarını betimlemişlerdir. Bunun için öncelikle hasedi doğuran sebeplerin bilinmesi gerekmektedir. Yukarıda vurgulanan hasedin sebeplerinde de görüldüğü gibi hased, cimrilik ve aşırı ihtirasın birleşmesinden doğan psikolojik bir hastalıktır. Ahlak eğitimcilerinin kötü bireye dair, “başkalarının zarara uğramasından zevk duyan kişi” şeklindeki tanımını dikkatle incelendiğinde, sözü edilen bu tanımda hasedin esas alındığı görülmektedir. Hasedin sebeplerinden ‘nefsin kötülük ve çirkinliği’ni vurgulayan klasik İslam ahlakçıları, bu durumdakilerin Allah’ın nimetlerini herkesten kıskanan aşâğılık bir yapıya sahip oldukları için bunlardaki haset duygusunu tedavi etmenin çok zor olduğunu belirtmişlerdir.

İslâm ahlakçıları, hasedi bir tür benlik gelişiminin önündeki ahlaki engellerden biri olarak gördükleri için bunun öncelikle kıskanan kimse- nin kendisine zarar verdiğini, çünkü onu mutsuz kıldığını vurgulamışlardır. Nitekim İslâm dünyasında felsefi içerikli ilk eseri yazan Kindî, ‘*Üzüntüden kurtulma yolları*’ isimli ahlak kitabında, hasedi bir üzüntü ve dolayısıyla mutsuzluk sebebi olarak göstermiştir (Kindi, 2015). Ona göre haset ruhu kirleten bir kusurdur ve kötülüklerin başında gelir. Haset, başkasının zarar görmesini isteme duygusu olduğuna göre temelde bir

kötülük sevgisidir. Kötülüğü sevenin kendisi de kötüdür ve bireylerin en kötüsü ise dostlarının zarara uğramasına sevinen kimsedir. Yine diğer İslam ahlakçılarından bazıları ise hasedi hem fiziksel hem de ruhsal zarara neden olan bir hezeyan durumu olarak değerlendirmişler ve bundan dolayı da hasedin kıskanılından çok kıskanana zarar verdiğini belirtmişlerdir (Çağrıca, 1997: 379).

### e.b.c. ‘Kötü Zanda Bulunma’ya İlişkin Yaklaşımı

İslâm ahlak literatüründe bireyin kesin bilgisi olmamakla birlikte başka birisi hakkında pozitif düşünce beslemesine “hüsn-i zan / iyi zan”, negatif düşünce ve tutuma sahip olmasına ise “sû-i zan / kötü zan / suspicion” denilmiştir. İslâm teolojisinin temel kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’de bu kullanımlar yer almamakla birlikte ‘zan’ kavramı birisiyle ilgili iyi veya kötü düşünce oluşturmayı ifade edecek şekilde geçmektedir. Örneğin; İslam tarihindeki ifk olayına ilişkin bir ayette (bkz. Kur’an-ı Kerim, Nûr Suresi, 12) müminlerin birbirleri hakkında iyi zanda bulunmaları gerektiği bildirilmiştir. Bunun yanı sıra Fetih suresinin 6. ve 12. ayetlerinde inkârcıların Hz. Peygamber ve müminlerin sonlarına ilişkin kötü niyetleri ve beklentileri için “kötü zan / zannu’s-sev” ifadesi kullanılmıştır. Yine Kur’an-ı Kerim’deki Hucurât suresinin 10-12. ayetlerinde müminlerin kardeş olduğuna vurgu yapılarak kardeşlikle bağdaşmayan davranışlar çerçevesinde, “Zannın çoğundan sakınınız, çünkü bazı zanlar günahdır.” buyrulmaktadır.

İslâm ahlakçılarının genel yorumuna göre özellikle sû-i zan / kötü zan yasaklanmış ve dolaylı olarak birisi hakkında -aksini gösteren açık deliller olmadıkça- hüsn-i zan / iyi zanda bulunmak gerektiğinin altı çizilmiştir. Zira kötü zannın bazı ahlakî zararlara yol açacağına dikkat çekilerek kural olarak dışarıdan bakıldığında iyi görülen bir kimse hakkında kötü zan beslemenin yasak olduğu kabul edilmiştir. İslam teolojisinde Kur’an-ı Kerim’den sonra ikinci referans değeri taşıyan sünnet bağlamında, bazı hadis kaynaklarında “hüsn-i zan” başlığı altında konuya ilişkin hadisler yer almaktadır. Bu bağlamda bir hadiste zandan sakınılması gerektiği, çünkü zannın en büyük yalan olduğu bildirilmiştir (Buhârî, “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Birr”, 28). Hadis uzmanları, buradaki hadis metninde gerçeğe uymayan veya kötü sonuçlar ortaya çıkaran zannın kastedildiğini belirtmişlerdir. Buna karşılık uzmanlar tarafından, İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in (sav) münafık olduklarını bildiği iki kişi hakkında “Falan ve falanın dinimiz hakkında bir şey bildiğini zannetmiyorum.” şeklindeki ifadesi delil gösterilerek bazı durumlarda işin aslını yeterince araştırdıktan sonra bilgiye dayalı zanda bulunmanın mümkün olabileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla kötülüğü ve günahkârlığı bilinen

kimselerle ilgili olumsuz düşünce beslemekte sakınca bulunmadığı vurgulanmıştır.

İslam ahlakçalarına göre kötü zan, kalple yapılan bir gıybettir ve bu dille yapılan gıybetten farksızdır. Dolayısıyla kötü söz gibi kötü zan da haramdır. Bireylerin iç dünyalarındaki gizli hallerini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyen İslam ahlakçıları tarafından, iyi yönde yorumlanması mümkün olmayan kötülük kanıtları ortada görülmedikçe hiç kimse hakkında açıkça bilinen ve görülen gerçeklerin ötesinde kötü bir düşünce ortaya atılmayacağı belirtilmiştir. Çünkü teolojik olarak iyi zan Allah'ın, kötü zan da şeytanın yönlendirmesidir. Bu nedenle hem şeytanın kötü zan kışkırtmasından hem de kötülerin yönlendirmesi altında kalmaktan sakınmak gerekmektedir. Kötü ahlaklı bireylerin iç huzurları olmadığı için herkeste kusur arayabilirler, başkalarını da kendileri gibi kötü görebilirler. Sonuçta mümin anlayışla karşılar fakat münafık kusur arayabilir. Aynı düşünceden hareketle sırf şüphe ve zanna dayanarak bireyler hakkında gizli soruşturma yapılamayacağı belirtilmiştir (Çağrı, 2013: 121-122). Sosyal ahlak ve değerleri bağlamında yukarıda verilen teolojik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin kalbin yirmi dördüncü afeti olarak tanımladığı 'kötü zanda bulunma'ya ilişkin görüşlerini yansıtan düşünceleri aşağıdaki gibi örneklendirilebilir:

“Kalbin yirmi dördüncü afeti, Allah ve müminler hakkında vehim ve şüphe yollu su-i zan sahibi olmaktır. Aslında bu haramdır. ...günah, isyan ve hayâsızlık gibi filleri açıktan açığa işleyen veya işlediğine dair zann-i galib ifade edecek karineler bulunan kimselere karşı Allah için kızmamız gerekir. ...Zan ancak eseri organlar üzerinde belirlediği zaman haramdır. ...Su-i zannın karşıtı, Allah ve müminler hakkında hüsn-i zandır” (İmam Birgivi, 1969: 211-212).

Bireysel açıdan, her şeyden önce aşırı derecede kötü zanda bulunma özelliğine sahip olan ve böyle bir ruh halini taşıyan birey, ruhsal problemlerini arttırarak kendisini sıkıntıya atmaktadır. Dolayısıyla kötü zanda bulunmaktan kendini alıkoyamayan bireyin ruhsal durumu, klinik psikolojideki paranoid kişilik tablosuyla uyum gösterebilir. Birey kötü zanda ilerledikçe bu psikolojik durum, klinik bir rahatsızlık halini alabilir. Böylece kötü zanda bulunan bireyin psikolojik iyi olma durumu bozulabilir ve sürekli kaygı ve depresyon içinde kalabilir.

Öte yandan sosyal psikoloji bağlamında ele alındığında, kötü zannı davranışa dönüştürmenin bireysel zararlarının yanında bir toplumun birlik ve beraberliğinin bozulması açısından da yan etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim kötü zanda bulunan birey, hakkında

kötü zanda bulunduğu kişiyle ilişkisini kesebilir. Başkasının satın alacağı bir malın fiyatını arttırmak için pazarlığı kızıştırabilir. Dolayısıyla karşısındakiyle olan sosyal ilişkileri de bozulduğu için içinde yaşadığı toplumda arkadaşsız ve dostsuz kalarak yalnızlaşabilir. Böylece sosyal ilişki ağında da hasarlar ortaya çıkabilir (Dölek, 2007: 62-63).

#### **e.b.d. ‘Gösteriş Yapma’ya İlişkin Yaklaşımı**

İslam ahlak literatüründe Allah için yapılması gereken pratikleri, bireylere gösteriş olsun diye yapma anlamına gelen ‘riya / hypocrisy’ etik ve mistik bir değer olarak gösteriş, ikiyüzlülük ve sahtekârlıkla Allah rızası için yapılmayan ihlassız işler ve samimiyetsiz pratikler, şeklinde betimlenebilir (Uludağ, 1990: 438; Cebecioğlu, 1997: 596). Saygınlık kazanma ve maddi çıkar sağlama gibi amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğu başkalarını inandıracak bir tutum ve davranış biçiminde açıklanan gösteriş yapma / riya, semantik içerik olarak ihlâs ve sıdk kavramlarına karşıt biçimde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla ahlak literatürüne bakıldığında riyanın “Allah’tan başkasının hoşnutluğunu kazanma düşüncesiyle pratiklerde ihlâsı terketme”; “Allah’a itaat eder görünerek bireylerin takdirini kazanmayı isteme”; “ibadeti Allah’tan başkası için yapma, ibadetleri kullanarak maddi çıkar peşinde olma; Allah’ın emrini yerine getirmek amacıyla değil dış dünyaya gösteriş olsun diye iyilik yapma”; “bireylerin görmesi ve takdir etmesi için ibadeti açıktan yapma” gibi tanımlandığı görülmektedir (Çağrı, 2008b: 137).

Bireyin gündelik yaşamdaki gösteriş yapmaya ilişkin tutum ve davranışları, sahip olduğu dinsel yaşam formlarını da etkileyebilmektedir. Böyle bir durumda dışavurumsal bir yaşam tarzı oluşturan ve ihlasla sergilenen dindarlığın zıddı olan gösterişçi dindarlık, ‘teşhirci dindarlığı, dindarlıkta gösteriş, ikiyüzlülüğü, Allah rızası için yapılmayan ihlassız işleri ve samimiyetsiz ibadetleri’ ifade etmektedir. Gösteriş, Allah’a itaat ederken bireylere iyi görünmeye çalışmaktır. Bir tür samimi dindarlar tarafından toplumun görece genel ahlak ilkelerinin dışında bir huy ve davranış biçimi olarak algılanan gösterişçi dindarlık, çeşitli dinsel pratik kalıplarıyla kendini gösterebilir. Örneğin; birey gösteriş amaçlı namaz kılabilir, sadaka verebilir ve iyilik yapabilir (Okumuş, 2006: 23-26). Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin ‘gösteriş yapma / riya’ya ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşüncesi örnek verilebilir:

“Riya ile ihlas arasında vaki tereddütlerden biri de insanların yanında ‘istiğfar’ ve ‘istiaze’ getirmektir. Evet, bazen istiğfar ve istiaze, Allah korkusunu hatırlamak ve günahları düşünüp pişmanlık duymak için

getirilir. Bazen de gösteriş olsun diye getirilir. ...Bazen de ibadeti izhar etmenin sebebi riya olur. İblisin de riya ile ihlas arasında bir takım hile ve dolapları bulunur. O halde çok uyanık olmalısın. Bu ikisi arasında şüpheye düşersen, gizli yapmayı tercih et. ...Riyanın ilacını bilmek, onun sebeplerini, gailelerini ve karşınının sebeplerini ve onun faydalarını bilmeye bağlıdır. Riyanın sebeplerine gelince: Daha önce de bilindiği gibi (a) halk içinde mevki ve mertebe, üstün şeref sahibi olma hevesi; (b) halkın elindeki nimetlerden bir şeyler koparmayı sağlama isteği; (c) yerilme eleminden kurtulma arzusu...” (İmam Birgivi, 1969: 131-142).

Psiko-sosyo-teolojik açıdan ortaya çıkardığı mânevî tehlikeleri dolayısıyla ahlak ve tasavvuf kaynaklarında gösteriş yapma konusuna özel bir önem verilmiştir. Riya konusunu sistemli bir şekilde ele alan İslam ahlakçıları, gösteriş yapmanın ağır ve hafif derecelerinin bulunduğunu belirtmişlerdir. Ağır olanı, bireyin Allah için yapılması gereken pratikleri, topluma gösteriş için yapmasıdır. Hafif olanı ise sırf Allah için yapılması gereken ibadeti hem Allah'ın hem kulların hoşnutluğunu kazanmak için yapmaktır.

İslam ahlakçıları, gösteriş yapma duygusunun dışa yansımalarının ‘beden, dış görünüş, söz, davranış ve sosyal çevreyle ilişkilere dindarlık süsü verme’ gibi beş şekilden söz etmişlerdir. Bireyin ölüm ötesi endişesi taşıdığını göstermek için yüzüne kederli bir görüntü vermesi; oruçlu olduğu bilinsin diye sesi kısalmış ve gözlerinin enerjisi sönmüş bir tutum sergilemesi; âbidler ve zâhidler gibi saçı başı dağınık görünmesi; konuşmalarında hikmet sahibi ve bilgili birisi olduğu izlenimi uyandırmaya çalışması; rükû ve secde gibi rükünlerde uzun süre durarak namazı uzatması, oruç ve hac gibi ibadetlerinde titiz bir dindar görüntüsü sergilemesi gibi durumlar, bu beş şeklin örnekleri arasında yer almaktadır (Çağrı, 2008b: 138).

Yukarıda örnekleri verilen gösterişçi dindarlığın oluşması ve gelişmesinde çeşitli sosyal nedenlerin rol oynadığı söylenebilir. Bu çerçevede örneğin imaj ve gösteri, moda ve kıyafet, biçime ve niceliğe önem verme, farklılıkları kabul etmeme, baskı, kınama, korku, dışlanma, tutuculuk, meşrûluk, kimlik bunalımı, damgalanma, ödül ve ceza, manipülasyon, sosyal kontrolün etkisizliği, güvensiz ortam, sosyal tabaka ve statü, güçlenme endişesi, kabul edilmeme korkusu, uyum problemi, anomi ve yabancılaşıma, sosyal değişim vs. gösterişçi dindarlığın psiko-sosyal nedenleri arasında sıralanabilir (Okumuş, 2006: 24).

### e.b.e. ‘Cimrilik Etme’ye İlişkin Yaklaşımı

Bireyin servet edinme tutkusuyla karşılıksız harcama ve hayır yapmaktan kaçınma eğilimi anlamına gelen cimrilik / stinginess, genellikle “pintilik ve hasislik” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca adı geçen olguya ilişkin İslâm ahlak literatüründe ‘şuh ve buhl’ kavramları da bulunmaktadır. Ancak dil bilimciler, bu iki terim arasındaki semantik anlam farkı üzerinde durmuşlardır. Bir kimse kendi malından cimrilik yaparsa ‘buhl’, başkasının malından cimrilik yaparsa ‘şuh’ denilmektedir (Cebeçioğlu, 1997: 161-162).

Öte yandan başka semantik anlam analizlerine göre şuh, öncelikle bireyi mal-mülk edinme hırsına sevk eden, harcamalarda bulunmaktan ve yardım etmekten alıkoyan bencil bir duyguyken buhl ise bu duygunun etkisiyle bireyin iyilik ve cömertlik yapmaktan kaçınmasıdır. Dil bilimciler ve Kur’an-ı Kerim yorumcularının çoğunluğu, özel olarak mal varlığı konusundaki cimriliği ‘buhl’ ve genel olarak iyiliğin her türlüşünden kaçınacak derecede köklü ve yaygın bir karakter yapısını ise ‘şuh’ olarak betimlemişlerdir (Çağrı, 1993: 4).

Etik ve mistik bir değer problemi olarak cimriliğin bireyde sebep olduğu negatif ruhsal durum, onun diğer davranışlarını etkileyebilir, bilişsel sistemini yanlış yönlendirerek para ve mal hırsının karakteri üzerinde olumsuz bir tablo ortaya çıkarmasına neden olabilir. Böyle bir ruhsal tabloda, birey ölçülü ve dengeli davranabilme yeteneğini kaybeder. Dolayısıyla cimri bireyler, mal konusundaki tutku ve takıntılarında kolay kolay vazgeçemeyecekleri için hak ve adalet ölçüleri içerisinde davranabilme kabiliyetlerini kaybederek normal dışı tutum ve davranışlar ortaya koyabilirler. Cimri bireyler, katı kalpli, duygusuz, acımasız, bencil ve sadece kendini düşünen kişilik yapılarıyla duygu dünyalarını fakirleştirebilirler. Mülk edinme eğilimlerini bir hırs haline dönüştürerek psikolojik açıdan hastalıklı bir davranış tarzı sergileyebilirler.

Cimrilik, daha çok bu tutumu bir karakter haline getiren bireylere zarar verebilir. Dolayısıyla cimriliğin bireysel zararlarına bakıldığında, sosyal çevresinden kaçarak korku içinde yalnız yaşama, vicdan azabı çekme ve pişmanlık duyma gibi farklı şekillerde kendini gösterebilir. Böyle bir durumda cimri birey, yaşamdan zevk alamaz, sıkıntı içinde yaşar ve huzura sadece mal biriktirmekle ulaşacağını zanneder. Sonuç olarak da cimri bireyler, dünya nimetlerinden yararlanamadan ve doğal ihtiyaçlarını bile normal olarak karşılayamadan yaşamlarını sürdürürler (Kasapoğlu, 2007: 335). Mistik ahlak bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin kalp afetlerinin yirmi altıncısı olarak

betimlediği ‘cimrilik yapma’ya ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşünceleri örnek verilebilir:

“Cimrilik ve sıkıntıya katlanıp harcamama; şeriatın hükmüyle veya insanlık icabı sarf edilmesi icabeden yerlere bir şey vermeyip malı sımsıkı elde tutma melekesidir. İnsanlık icabı sarf etmekten maksat, kendi nefesine ve başkasına sıkıntı verecek kadar cimriliği terk etmek ve ehemmiyetsiz şeyleri alırken fazlaca incelemek, hesaplamak, tereddüt izhar etmek gibi şahsiyeti düşürücü davranışlardan kaçınmaktır. Bu da şahıslara ve ahvale göre değişir. Cimriliğin en çetini, kendi nefesine karşı olanıdır; yemesinde, giymesinde veya tedavisinde az da olsa müsamaha göstermemek, kıtı kıtına gitmek. Buna ‘şühh’ denir” (İmam Birgivi, 1969: 219).

Cimrilik konusu İslâm ahlakçıları tarafından bilimsel bir yaklaşımla ele alınarak incelenmiştir. Cimriliğin psikolojik temelleri üzerinde duran İslam ahlakçıları, bu olumsuz duyguyu mal sevgisine bağlamakta ve bu sevginin az veya çok her bireyde bulunduğunu belirtmektedirler. Bu bağlamda cimrilik hakkındaki düşünceler çoğunlukla görecelidir. Nitekim cimri bir kimse, kendisinin cömert olduğuna inandığı halde başkaları tarafından cimri birisi olarak değerlendirildiğini düşünebilir. Bu durum, genellikle cimrilik kavramının farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Cimrilik konusunda “harcanması dinî ve hukukî bakımdan gerekli olan malı harcamaktan kaçınmak” veya “hayır yolunda harcama yapmayı sevmemek” şeklindeki tanımları yetersiz bulan İslam ahlakçıları, bu konuya tam olarak açıklık getirebilmek için servetin var oluş amacını temel almak gerektiğini söylemişlerdir. Bu ölçüte göre kazanılan malı yaratılış amacının dışında harcamak israf; bu amaç için harcamaktan kaçınarak elde tutmak cimrilik; yaratılış amacına uygun olarak harcamaksa cömertliktir (Çağrı, 1993: 4).

Bireyin mal yığına ve servet edinmesindeki ölçüsüz tutumları, onun cimriliğini motive eden davranışlardır. Cimrilik; ileri düzeyde fakirlik korkusu, mala karşı beslenen aşırı sevgi ve tutku, benlikte oluşan aşırı hırs sebebiyle diğerlerine karşı şefkat ve merhamet göstermeyi unutmaya gibi sebeplere bağlı olarak ortaya çıkabilir. Ayrıca bireyin geleceğinden emin olmak istemesi, yoksul düşerek başkalarına muhtaç olmama ve yakınlarına iyi bir servet bırakma arzusu gibi düşünceler cimriliğe neden olabilir. Hırsın bir ürünü olan cimrilik, bencillik duygusunun bir yansıması olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu tür eğilimler ise bireyi cimriliğe teşvik edebilmektedir. Bununla birlikte bireyin olgunlaşmamış bir karakter ve kişiliğe sahip olması da cimriliğin gelişmesine psikolojik bir zemin hazırlayabilir (Kasapoğlu, 2007: 332).

## f. Ahlak ve Tasavvuf Psikolojisi Açısından Semantik Analizler

Ahlakçı bir Osmanlı bilgini olarak Birgivi'nin eserlerinde takvâ ve ahlak ilişkisi ekseninde yer alan bazı pratik ahlak temalarının ele alındığı makalenin bu son bölümünde ise bir önceki bölümde kaynakçalı detay semantik analizleri yapılan '(a) iyi ahlak / ahlak-ı hamide' bağlamında '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlerden arınmak'; '(b) kötü ahlak / ahlak-ı zemime' bağlamında ise '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi olguların Birgivi'nin yorumu dikkate alınarak ahlak ve tasavvuf psikolojisi içerikli semantik analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

a. *İyi ahlak / Ahlak-ı hamide*: Osmanlı bilgini Birgivi'ye göre iyi ahlaklı birey olmak, semantik olarak aynı zamanda 'takvâli' birisi olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre iyi bir mü'min olmanın en önemli göstergelerinden biri, takvâ bağlamında elde edilen pozitif kazanımları "koruma"yı temel alan iyi ahlakla ilgili özellikleri (n=78) artırarak genelde dinsel yaşamı, özelde ise mistik yaşamı güçlendirmektedir.

(i)-*Sabretmek*: Mehmed Birgivi'ye göre sabretmek, bireyin benlik gelişimine yardımcı olan çok asil ahlaki bir eylemdir. Birey, bilinçli olarak yaptığı bu eylem sonucunda pratik yaşamında karşılaştığı sorunlarla başa çıkma süreçlerindeki psikolojik sağlamlık / psychological resilience düzeyini arttırabilir. Bu bağlamda sözü edilen olguyu tersinden 'acelecilik' kavramıyla ele alan Birgivi, aceleciliği, sabretme eyleminin önünde en büyük engel olarak gördüğü gibi bireyin kişisel gelişimini olumsuz etkileyecek yaşamsal bir durum olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla aceleci bir kişiliğe sahip olan bireyin, sabretmekten kaynaklı psiko-sosyo-pedago-teolojik kazanımlara sahip olamayacağına altını çizmektedir.

(ii)-*Alçak gönüllü olmak*: Birgivi'ye göre alçak gönüllü olmak, her şeyden önce bireyin kendi kişisel sınırlarının farkına varması anlamına gelmektedir. Bu durumu, kişisel gelişimde önemli bir farkındalık olarak değerlendiren Birgivi'ye göre alçak gönüllü olmak, bireyin psikolojik yapısına uygun biçimde ve doğal olarak yaşantılanmalıdır. Eğer gösteriş gibi başka amaçlar taşınarak alçak gönüllü olma çabası güdülyorsa, böylesi bir durum bireyin psikolojik yapısına yarar sağlamaktan daha çok ahlaki problem ortaya çıkararak bir durumdur.

(iii)-*İsraf etmemek*: Öncelikle israf etmeyi yasak olarak gören Mehmed Birgivi, bu durumu ciddi bir teolojik problem olarak değerlendir-



mektedir. Bunun yerine ‘cömertlik’ olgusunu ön plana çıkartan Birgivi’ye göre israf etmek ile cömertlik yapmak semantik olarak birbirinin zıddı anlamlara sahiptir. Bu durumda israf etmemenin karşıt anlamı, tutumlu olmak ve gerektiği kadar harcama yapmaktır. Cömertlik ise gereğinden fazla harcama anlamına gelmekte olup israf etmekten farklı, Allah’ın rızasını gözeterek kişisel kazançtan bilerek, isteyerek ve karşılığını Allah’tan bekleyerek harcamaktır. Birgivi’ye göre israftan farklı bir anlam içeriği olan cömertliğin en üst düzeyi ise ‘isar’dır.

(iv)-*Hoşgörülü olmak*: Sözü edilen bu olguyu ‘hilm’ kavramıyla betimleyen Birgivi’ye göre hoşgörülü olmanın psikolojik ve fizyolojik bir arka planı bulunmaktadır. Dolayısıyla hoşgörülü olan birey, öncelikle bilişsel düzeyde bir olgunluğa sahiptir ve kendi kişisel sınır sistemini yönetmede oldukça başarılıdır. Bu düzeye erişen birey, yumuşak ve şefkatli bir karakter yapısına sahiptir. Birgivi’ye göre aynı zamanda Allah’ın sevgisini kazanan bu ahlaki özellikteki birey için hoşgörülü olmak, çok önemli bir kişisel kazanımdır.

(v)-*Bid’atlardan arınmak*: İmam Birgivi’ye göre öncelikle semantik olarak ‘bid’at’ olgusu gerek inanç gerekse pratik boyutta olsun inanılan dinin teolojisine sonradan eklenmiş çeşitli yeni inanış formları anlamına gelmektedir. Birgivi’ye göre bid’atlar, tarihsel süreç içerisinde (i) itikat, (ii) ibadet ve (iii) adetlerde ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra ‘bid’at-ı hasene / iyi bid’at’ ve ‘bid’at-ı seyyie / kötü bid’at’ olarak bid’atı ikiye ayıran Birgivi’ye göre, kötü bid’attan kesinlikle kaçınılmalı ve çekinilmedir. Kötü bid’at, bireyi zaman içinde İslam ahlakından uzaklaştırabilir. Buna karşın ihtiyaç duyulduğunda iyi bid’atı kullanmanın teolojik olarak bir sakıncası olmadığını söylemektedir (bkz. Yüksel, 2011: 67-70).

b. *Kötü ahlak / Ahlak-ı zemime*: Ahlakçı bir Osmanlı bilgini olan Birgivi’ye göre kötü ahlaklı birey olmak semantik olarak aynı zamanda ‘takvâli’ olmamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre iyi bir mümin olmanın en önemli göstergelerinden biri, takvâ bağlamında istenmeyen negatif tutum ve davranışlardan “korunma”yı temel alan kötü ahlakla ilgili özellikleri (n≈60) azaltarak genelde dinsel yaşamı, özelde ise mistik yaşamı güçlendirmektir.

(vi)-*Kibirleşmek*: Kibirli olmayı bir karakter sorunu olarak gören İmam Birgivi’ye göre bireydeki kibirleşmeye ilişkin tutum ve davranışlar, daha çok konformist bir yaşam isteğinin ve arzusunun sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra kibirli bir sosyal ortamda bulunan birey, kendine kibir gösteren ötekine karşı kibirli davranarak bağlamsal durumdaki kişilik onurunu korumalıdır. Gereğinden fazla alçak gönüllü

olmayı da bir kibir belirtisi olarak gören Birgivi'ye göre bilgili olmak, ibadetlerini yapmak, soylu bir aileden gelmek, sahip olunan fiziksel güzellik ve maddi olanaklar gibi kişisel kazanımlar, zaman içinde bireyde kibre sebep olan bağlamsal durumlardır.

(vii)-*Haset etmek*: Bireyin kişisel gelişiminin önünde en büyük engellerden biri olarak hasedi gören Mehmed Birgivi, bireyin psikolojik yapısında bu olumsuz durumun doğal olarak var olduğunu düşünmektedir. Bunun önlenmesi için bireyin bağlamsal haset etme durumlarında, farkındalığını yüksek tutarak bu durumdan kendini uzak tutması gerekmektedir. Şayet bunun tam tersi oluyorsa, yani bireyde ötekinin sahip olduğu kazanımların kaybolmasına yönelik negatif bir duygu durumu ortaya çıkıyorsa, bu istenmedik bir tablodur ve teolojik olarak sakınılması gereken bir yasaktır.

(viii)-*Kötü zanda bulunmak*: Birisinin hakkında belge ve bilgi olmaksızın kötü zanda bulunmanın teolojik olarak kesinlikle yasak olduğunu belirten Birgivi'ye göre, yanlış yapan kimselere ilişkin bilgi ve belgeye dayalı olarak teolojik bir tutum geliştirilebilir. Semantik olarak 'zan'ı ikiye ayıran Birgivi, 'su-i zan / kötü zan'ı ahlaki bir problem olarak görürken 'hüsn-i zan / iyi zan'ı ise ahlaki bir erdem olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre birey, elinde herhangi bir kanıt yoksa olay veya kişi hakkında iyi zan beslemek durumundadır.

(ix)-*Gösteriş yapmak*: Adı geçen bu olguyu 'riya' kavramıyla açıklayan İmam Birgivi'ye göre riya / gösteriş yapmak, semantik olarak çok önemli bir ahlaki değer olan 'ihlas'ın karşıt anlamını içermektedir. Birgivi'ye göre dinsel pratiklerde bile gösterişten uzak durmak gerekmektedir. O'na göre gösterişten uzak durmak, aynı zamanda Allah'a olan bağlılığın ve samimiyetin teolojik bir ölçütüdür. Birgivi'ye göre bireyin gösteriş yapmasının arkasındaki sebepler, sosyal yaşam içinde kişisel makam ve mevki kazanma isteği ile gereğinden fazla kişisel övülmeye duyulan arzu ve istektir.

(x)-*Cimrilik etmek*: Cimriliği bir karakter sorunu olarak gören Mehmed Birgivi'ye göre verilmesi gereken yerde kazancından vermeyen birey, cimridir. Cimriliğin en zor olanı ise kendi benliğine karşı yapılandır. İmam Birgivi, bireyin giyiminde-kuşamında, yemesinde-içmesinde ihtiyacından düşük bir tutum ve davranış göstermesi anlamına gelen cimriliğin en üst noktasını ise "şühh / aşırı cimrilik" kavramıyla betimlemiştir. Bu durum ise normal cimrilığe göre çok daha fazla sakınılması gereken bir durumdur. Genel anlamda cimrilik yönelimi haset, kendini beğen-

mişlik ve bencillikle iç içe bir yapılanma göstermektedir (Yılmaz & Karacoşkun, 2012: 158).

İmam Birgivi'nin düşüncelerini merkeze alarak takvâ ve ahlak ilişkisi ekseninde ortaya koyduğu pratik ahlak temalarına bakıldığında, onun özellikle tasavvufi ahlakı, birey ve toplum için bir yaşam biçimi olarak gördüğü söylenebilir. Bu bağlamda Birgivi, tasavvufu şöyle tanımlamaktadır: “Tasavvuf, bütün kötü huylardan çıkıp bütün güzel (âli) huyları edinmektir. ...Tasavvuf ve tarikat, nefsin temizlenmesi (tezkiye-i nefis), yani kalbin gereksiz meşguliyetlerden paklanması ve tasfiye-i ruh, yani ruhun bulanıklıklardan kurtarılıp güzel ahlakla bezenmesinden ibarettir.” Birgivi'nin bu tanımlarının ikisi de ‘*Tarikat-ı Muhammediyye*’ isimli baş yapıtında yer almaktadır. İkinci tanımında tasavvuf ve tarikatı birbirinden ayırmadan betimlediği dikkati çekmektedir. Her iki tanımında da ahlaki bakış açısının baskınlığı görülmektedir. Buna göre tasavvuf, bireyin benliğini kötü huylardan temizlemek ve güzel huylarla / ahlakla zenginleştirmektir (Yüksel, 2011: 128). Bu bağlamda ahlak gelişimini ahlaki düşüncenin yeniden örgütlenmesi olarak gören ahlak kuramcıları, ahlak gelişimi ve eğitiminde bireyin içinde yaşadığı çevrenin ahlaki atmosferinin de etkili olabileceğini belirtmişlerdir (Çileli, 1986: 114).

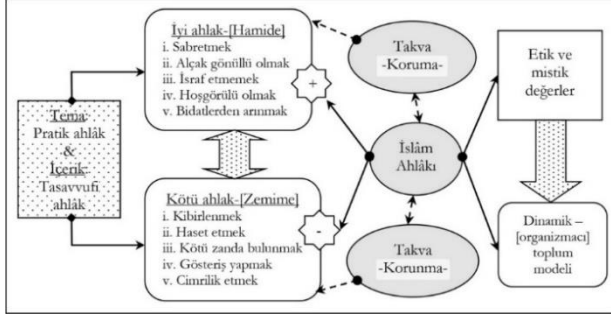
Eserlerinde takvâli bir yaşam ile ahlaklı bir yaşamı birbiriyle ilişkilendiren İmam Birgivi, bu konuda semantik olarak dikotomik bir ayrıma gitmiştir. Bu çerçevede ahlak olgusunu ‘iyi ve güzel ahlak / ahlak-ı hamide’ ile ‘kötü ve çirkin ahlak / ahlak-ı zemime’ şeklinde ikiye ayırarak incelemiştir. Aynı zamanda Birgivi, eserlerinde ahlak kavramını ‘huy’ kelimesiyle kullanmıştır. Dolayısıyla ‘şükür, cömertlik, ihlas, sabır, alçak gönüllülük, tevekkül ve bid’atlardan arınma’ gibi pozitif karakter kazanımlarına vurgu yapan teolojik temele dayalı etik ve mistik değerlere, “iyi huylar”; ‘nankörlük, cimrilik, riya, kibir, haset, gıybet ve kin’ gibi negatif karakter kazanımlarına da “kötü huylar” demiştir (İmam Birgivi, 1964: 34-38; ayrıca krş. Gedikbaşı, 2018: 105).

İslam teolojisindeki tasavvuf, bireyin kötü huylarından arınması, iyi huyları kazanması sürecidir. Dolayısıyla tasavvuf, ahlakı ve ahlaki bakımdan olgun olan birey, tasavvufi açıdan da yüksek bir dereceye sahip olur (Uludağ, 1990: 32-33). Ahlak olgusunu dikotomik bir yaklaşımla analiz eden Birgivi'nin pratik ahlak temalarının semantik analiz örüntüsüne takvâ merkezli bakıldığında –yukarıda da vurgulandığı gibi– ‘iyi ahlak / ahlak-ı hamide’yi “koruma” ile ‘kötü ahlak / ahlak-ı zemime’den de “korunma”nın hedeflendiği söylenebilir (bkz. Şekil-1).

Yukarıda yer alan düşüncelerinde görüldüğü üzere İmam Birgivi'nin, 16. yüzyıl Osmanlı toplumundaki sosyal çözülmeye ve bozulmaya karşı tasavvufi bir olgu olan takvâ merkezli bir İslâm ahlakının önemli bir fonksiyonunun olduğunu düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla Birgivi'ye göre tasavvuf içerikli İslâm ahlakı, içinde yaşadığı 16. yüzyıl Osmanlı toplumu için ortak kabule dayalı bir yaşam tarzı olmalıdır. Ayrıca İslâm ahlakı alanında Gazzâlî'den (ö. 1111) tasavvuf alanında ise Semerkandi'den (ö. 983) etkilendiği görülen Birgivi'nin takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında pratik ahlak temalarıyla oluşturduğu sosyal ahlak anlayışının dinamik bir organizmacı toplum modeli üzerine kurgulandığı söylenebilir (ayrıca konuyla ilgili şematik gösterim için bkz. Şekil-1).

Şekil-1:

Pratik ahlak temalarının semantik analiz örüntüsü



İslâm ahlakını 'takvâ' kavramı üzerine şekillendiren Birgivi'ye göre takvânın biri genel diğeri özel olmak üzere iki semantik anlamı vardır. Bu bağlamda genel anlamı 'ahirette zarar verecek şeylerden sakınıp uzaklaşmak' tır. Bunun daha geniş bir anlamı vardır ki o da takvânın artması ve eksilmesidir. Onun en aşağı derecesi, bireyi ebedi olarak cehennemde bırakacak olan şirkten sakınıp uzaklaşmaktır. En üst derecesi ise kalbi Allah'tan başka şeyle meşgul eden her şeyden uzak tutup onu yalnız Allah'a yöneltmektir. İşte gerçek takvâ budur.

Öte yandan İmam Birgivi'ye göre takvânın özel anlamı ise 'nefsi, azâbı hak edecek şeyleri yapmak veya terk etmekten korumak'tır. Büyük günahlardan uzaklaşmak konusunda ittifak vardır. Küçük günahlar konusuna gelince, bazılarına göre onlardan uzaklaşmak bu takvâ tanımınca gerekli değildir. Çünkü küçük günahlar, büyük günahlardan uzaklaşıl-  
ğında temizlenmektedir. Öte yandan Birgivi, 'Tarikat-ı Muhammediyye' isimli eserinde takvâyı ikiye ayırmış ve sosyo-teolojik bir yaklaşımla üç aşamalı olarak betimlemiştir. Bunlardan birincisi, alt tabakadaki halkın takvâsıdır. Bu çeşit takvâ, küfürden sakınmaktır. İkincisi ise orta tabaka-

nın takvâsidir. Bu da günahlardan korunmaktır. Allah'ın emirlerini yerine getirmek, yasakladıklarından uzak durmaktır. Birgivi, bu tür takvânın dinen kıymetli olduğunu vurgulamıştır. Üçüncüsü ise üst tabakanın takvâsidir ki bu kalbi Allah Teâlâ'dan başka şeyle meşgul eden her şeyden uzak tutmaktır. İşte gerçek takvâ ise budur. Birgivi'ye göre, bireyin Allah'tan gerçek anlamda korkanlar sınıfına girebilmesi için kötülüklerin kendilerinden çıktığı sekiz organı (kalp, kulak, göz, dil, el, karın, cinsel organ ve ayak) günaha karşı koruması ve bu durumunu da kendinde alışkanlık haline getirmesi gerekmektedir (Yüksel, 2011: 124-127; ayrıca krs. Sayın, 2018: 80). Birgivi'nin birey bedeni üzerinden yaptığı bu semantik anlam genişlemesi çerçevesinde 'anatomik takvâ' anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

Tasavvuf, dinin kurallarının belirli yol ve yöntemler izlenerek deruni deneyimlerle idrak edilmesi sonucunda bireyi hakikate ulaştıran bir yaşam biçimidir (Kayıklık, 2009: 49). Klasik İslam tasavvufu kaynaklarında bütün büyük İslam sûfileri, tasavvufun bir yaşam tarzı olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre tasavvuf, büyük ölçüde sûfi bireyin mistik deneyimlerini kapsamaktadır. Tasavvuf ahlakında bireyin kendi benliğinin gelişimsel süreci, temelde ahlakî mükemmelliğe ulaşmak ve Allah'a yakınlaşmayı önleyen her türlü bağımlılıktan kurtulmayı kapsamaktadır. Bu açıdan tasavvuf ahlakında özgürlüğün büyük bir değeri vardır. İslam sûfileri, bireyin bilincini meşgul eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir. Bu sebeple 'hürriyet' ulaşılması zor bir mistik makamdır. Tasavvufi olgunlaşmanın başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Dolayısıyla mistik yaşam formunda mürid, mürşidin önderliğinde süreci yaşarken verdiği şiddetli bir mücadele sayesinde dış dünyaya ilişkin tüm bağlardan kurtularak hürriyetini kazanmak istemektedir (Çağrı, 1989: 7-8). Bireyin tüm bu sûfi yaşam pratiklerini destekleyen en önemli bileşen ise kişisel ahlaki kazanımlarıdır. Kişilerarası ilişkileri ilgilendiren bir sistem olarak ahlak ise sosyal öğrenme yoluyla zamana yayılarak kazanılan bir süreçtir (Güngör, 1995: 57).

## **S o n u ç**

16. yüzyıl Osmanlı döneminde dinsel hassasiyeti güçlü, ehl-i sünnet çizgisinde bir Müslüman bilgin ve aktivist olan Birgivi (1523-1573), fıkhıta Hanefi, itikadda ise Mâtürîdî dinsel ve mezhepsel kimliğe sahiptir. Mehmed Birgivi'nin biyografisinden bahseden bütün kaynaklar, onun Osmanlılar döneminde yetişmiş seçkin bir din bilginini olmasının yanında dinsel ve ahlaki karakteri bakımından da mükemmel bir kişiliğe

sahip olduğunu belirtmektedir. Mehmet Ali Ayni (1939), *‘Türk ahlakçıları’* adlı eserinde, İmam Birgivi için "Ahlakçılarımız içinde Birgivi derecesinde mümtaz bir simaya nadir tesadüf olunur. Çünkü onun dini bilgisi ve bıraktığı eserleri ne kadar yüksek ise meslek ve meşrebi de o nisbette pak, nezih ve metin idi." şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Özellikle İslam ahlakı ve fıkına ilişkin yazmış olduğu eserlerinde klasik görüş ve bilgileri aktarmasının yanında kendi dönemindeki dini, ahlaki, sosyal ve politik konulara özel bir önem vermesi, bunlarla ilgili kişisel görüşlerini ve eleştirilerini cesaretle ortaya koyabilmesi, Birgivi'nin bilimsel kişiliğinin en dikkate değer yönü olarak değerlendirilebilir. Eserleri, içinde yaşadığı dönemin sosyal hayatını ve problemlerini yansıtmaları bakımından da büyük önem taşımaktadır (Yüksel, 1992: 192).

Öte yandan Birgivi'nin salt anlamda derin ve yoğun felsefik temelli teorisyen bir ahlakçı ve teolog olmaması, kesinlikle onun bir eksikliği değildir. Zira 'Her yetişkin insan, yetiştiği dönemin ve koşulların çocuğudur.' gerçekliğinden hareketle onun sosyo-teolojik içerikli yönü dikkate alındığında Birgivi, İslam bilgini olmasının yanı sıra aynı zamanda bir 'toplum önderi' olarak da değerlendirilebilir. İçinde yaşadığı sosyal yapının sorunlarına ahlak ve tasavvuf perspektifinden sosyal ahlak hassasiyetiyle pratik ahlak önerileri getiren Birgivi'nin "din adamı" karakteri oldukça baskın bir durumdadır.

Aynı zamanda bir İslam ahlakçısı olan Birgivi'ye göre en büyük günah, kötü ahlaka sahip olmaktır. İmam Birgivi, semantik olarak bunun karşısında konumlandığı güzel ahlaka ilişkin pratik ahlak temalarının taşıyıcı kavramlarını ve kazanımlarını şu şekilde sıralamaktadır:

(i)-İstikâmet: Doğru hareket etmek, verilen bütün sözlerin yerine getirilmesidir. Bu adâletten ayrılmamak ve her işte orta bir yol izlemektir.

(ii)-Edeb: Haddini bilip aşırılıktan korunmak ve haddi aşmanın zararını kavramaktır.

(iii)-Fırâset: Kalpteki iman gücünden kaynaklanan ve karşıt olanı olumsuz kılma düşüncesidir.

(iv)-Tefekkür: Nefis muhasebesi yaparak günahla vasıflanıp vasıflanmadığına bakıp tövbe bekâr olmak veya günah işlemekten kaçınmaktır.

(v)-Murâbata: Nefsi Allah'a ibadet etme konusunda çeşitli bağlarla bağlamaktır (Yüksel, 2011: 114-115).

Ahlak ve tasavvuf psikolojisi açısından bu makaleye konu olan takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında pratik ahlak temalarını içeren Birgivi'nin düşünceleri semantik olarak analiz edildiğinde;

(i)-genelde mistik yaşamı özelde ise takvâli olmayı, iyi ahlaklı olmak biçiminde yorumladığı;

(ii)-takvâli bir dinsel yaşamın bireyin biyo-psiko-sosyo-teolojik kapasitesi oranında mümkün olabileceğinin altını çizdiği;

(iii)-İslam teolojisi ve hukuku yorumlarına ek olarak eserlerinde etno-metodolojik ve nomotetik bir yaklaşım göstererek bireysel ve sosyal ahlak temalı düşüncelerini oluşturan Birgivi'nin, medrese hocalığının yanı sıra aktivist bir Osmanlı bilgini olarak içinde yaşadığı Osmanlı toplumunun bireysel ve sosyal sorunlarıyla yakından ilgilendiği;

(iv)-içinde yaşadığı 16. yüzyıl Osmanlı toplumundaki popüler/halk dindarlığına karşı resmi/kitabi dindarlık formlarının biçimlenmesinde önemli bir rol oynadığı;

(v)-resmi/kitabi dindarlık formlarının şekillenmesinde medrese geleneğini temsil ettiği; bu bağlamda daha çok sosyal içerikli dinsel sorunlar üzerine yoğunlaşan ve geniş coğrafyaya yayılan Osmanlı sınırları içerisinde yeni Müslüman olanlar arasında inanç, pratik ve ahlak birliğini sağlamaya dönük çabalarıyla ön plana çıktığı;

(vi)-16. yüzyıl Osmanlı toplumunun teolojik sağlığını tehdit eden dinsel oluşumların tehlikelerini önceden görebilen 'ön-sezisi ve ön-görüsü' yüksek bir din bilgini olduğu (Bodur, 2018: 18);

(vii)-İslam ahlakını tasavvuf ve fıkıh temeline dayalı olarak yeniden şekillendirerek ortalama ahlaki yaşamı belirlemede 'Kur'an ve sünnet'i esas alırken kültüre dayalı ahlaki yaşamın uç noktalarını ise 'bid'atlar' olarak belirlediği (Görkaş, 2018: 18);

(viii)-kalp, dil, göz, kulak, el, ayak ve mide gibi organları kötü ahlaki tutum ve davranışlardan koruyarak birey bedeni üzerinden takvâ yaşantısının mümkün olabileceğini vurguladığı için anatomik takvâ merkezli bir ahlaki yaşam öngördüğü (İbiş, 2018: 41);

(ix)-İhyacı yönünün, bid'at ve hurafelerle başa çıkma, kitap ve sünnete uyma, ehl-i sünnet ve selefın yolundan gitme ile sûfîlerin İslam teolojisine uymayan görüşlerini reddetme biçiminde ortaya çıktığı (Sönmez, 2018: 51);

(x)-16. yüzyıl Osmanlı devletinin acil çözüm bekleyen 'rüşvet alınması, alan uzmanlığı yetersiz olanlara rütbe verilmesi, her türlü bid'at ve hurafenin yayılması' gibi psiko-sosyal içerikli sorunlara sosyal ahlak ve mistik yaşam perspektifinden dinsel/manevî değerler ve uygulamalar

çerçevesinde pratik çözüm önerileri içeren ‘bireysel ve sosyal ahlak reçeteleri’ sunmaya çalıştığı saptanmıştır.

Sonuç olarak, psiko-sosyo-pedago-antropo-teolojik düşünsel arka plandan hareketle İmam Birgivi, takvâ bilincinin oluşması için pratik ahlak temaları bağlamında gerekli olan etik öğretiler üzerinde duran ve yaşadığı Osmanlı toplumunun sosyal, siyasal ve dinsel durumuyla ilgili içinde bulunduğu kötü koşullara sahip olduğunu düşünen bir sosyal ahlak aktivistidir. Birgivi, İslam teolojisindeki tasavvufî yaşamın merkezinde yer alan ‘takvâ’ olgusunu dikkate alarak Müslüman bireyin gündeminden hiç düşmeyen ahlak problemleriyle ilgili içinde yaşadığı toplumda bir farkındalık oluşturmaya çalışmıştır. Böylelikle, bireysel ve sosyal ödev ve görevlerini yaptırıp özelde toplumun mutluluğunu sağlamayı hedefleyen Birgivi, genelde ise içinde yaşadığı 16. yüzyıldaki Osmanlı toplumunun daha ümit dolu ve yaşanabilir bir coğrafya olmasını arzu etmiştir.

### Kaynaklar

Akdemir, H. (2001). Kur'an-ı Kerim'de israf kavramı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 31-61.

Aldemir, D. (2015). *İmam Birgivi'nin tasavvufî görüşleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altıntaş, R. (2003). İslâm anlayışında bid'at ve hurâfenin çerçevesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (16), 111-123.

Arpacı, Ö. (1992). *Birgivi'de karakter terbiyesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arslan, İ. (2015). Hz. Peygamber örneğinde hoşgörülü olmanın şartları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of International Social Research*, 8 (37), 1023-1034.

Aslan, Ö. (2001). Hoşgörü ve tolerans kavramlarına etimolojik açıdan analitik bir yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 357-380.

Aydın, A. R. (2002). Kur'an'da suçluların davranış özellikleri: Ahlak psikolojisi açısından bir yaklaşım. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15 (3), 375-385.

Ayni, M. A. (1939). *Türk ahlakçıları-I*. İstanbul: Marifet Basımevi.

Ayten, A. (2017). Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak & Manevi gelişim ve olgunlaşma: Erdemleri yaşama ve güzel ahlak (içinde) *Tasavvuf psikolojisine giriş: Bireysel arınma ve güzel ahlak*. Ed. A. Ayten & S. Düzgüner. (ss. 113-220). İstanbul: Sufi Kitap.



Bodur, H. E. (2018). Kitabi-formal dinin şekillenmesinde elit/virtuose zümrenin rolü: Biyografik sosyoloji perspektifinden İmam Birgivi [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 18). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Bozkale, L. (2014). Dini-manevi sistemler ve insan tasavvurları ilişkisi bağlamında din, ahlak ve tasavvuf. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 201-228.

Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.

Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. (6. baskı). Ankara: Otto Yayınları.

Çağrıncı, M. (1989). Ahlak [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 1-9). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (1993). Cimrilik [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 4-5). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (1997). Haset [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 378-380). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (1998). Hilim [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 33-36). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2000). Gazzâlî'nin İhyâ'sı ile Birgivi'nin Tarikat-ı Muhammediye'sinin mukayesesi. *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Gazzâlî Özel Sayısı)*, 13 (3-4), 473-478.

Çağrıncı, M. (2002). Kibir [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 562-563). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2008a). Sabır [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 337-339). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2008b). Riya [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 137-138). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2011). Tevazu [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 583-585). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2013). Zan [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 120-122). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çetin, Ö. (2010). Hasan Basri Çantay'ın kişiliği. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 1-31.

Çileli, M. (1986). *Ahlak psikolojisi ve eğitimi*. Ankara: V Yayınları.

Doğan, M. & Gülmez, Ç. (2014). Sabır Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 263-279.

Dölek, A. (2007). Sû-i zanla ilgili hadîs üzerine bir inceleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (2), 31-70.

Durak, N. (2008). Mevlânâ'nın ahlak öğretisinde iyi ve kötü kavramları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2), 1-24.

Düzenli, Y. (2000). Balıkesirli bir Osmanlı aydını: İmam Birgivi. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (4), 228-247.

Düzgüner, S. (2017). Tasavvuf ve psikoloji ışığında nefis terbiyesi [içinde] *Tasavvuf psikolojisine giriş: Bireysel arınma ve güzel ahlak*, Ed. A. Ayten & S. Düzgüner. (ss. 13-110). İstanbul: Sufi Kitap.

Ekiz, D. (2015). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. (4. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.

Ergül, N. (2015). İnsan-ı kâmil-güzel ahlak ilişkisi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 35, 259-270.

Fahri, M. (2004). *İslam ahlak teorileri / Ethical theories in İslam*. (çev. M. İskenderoğlu & A. Arkan). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Gedikbaşı, G. (2017). *İmam Birgivi'de takvâ kavramı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gedikbaşı, G. (2018). İmam Birgivi'de manevi hastalıklar ve şifa yolları [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 105). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Görkaş, İ. (2018). İmam Birgivi'nin ahlaka bakışı [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 40). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Gündoğdu, M. (2009). *Hasan Basri Çantay'da din ve toplum*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gündüz, M. (2010). *Ahlak sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Güngör, E. (1995). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hökekleli, H. (1998). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hökekleli, H. (2013). *Psikoloji, din ve eğitim yönüyle insani değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

İbiş, F. (2018). Tasavvufu insan bedeni üzerinden okumak: Birgivi'nin anatomik takvâ yorumu [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 41). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

İbnü'l Mübarek, A. (1992). *Kitabu'z-zuhd ve'r-rekaiik: Zahidlik ve incelikleri*. (çev. M. A. Teymur). İstanbul: Seha Neşriyat.

İmam Birgivî. (1477). *Cilâü'l-kulûb*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehit Ali Paşa Bölümü. No: 1477.

İmam Birgivî. (1964). *Risale-i Birgivi / Mü'minlere nasihat*. (Sadeleş-tirenler: M. Ş. Eygi & A. E. Yücel). İstanbul: Bedir Yayınevi.

İmam Birgivî. (1969). *Tarikat-ı Muhammediyye tercümesi*. (çev. C. Yıldırım). İstanbul: Demir Kitabevi.

İmam Birgivî. (2002). *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Abme-diyye*. Şam: Dâru'l-Kalemi'l-Arabiyye.

İmam Birgivî. (2011). *Cilâü'l-kulûb / Kalplerin cilası*. (çev. H. Akarsu). İstanbul: Dehliz Yayınları.

İmam Birgivî. (tarihsiz). *Dâmiğatü'l mübtediîn fi's-süluki ila tariki'l-müteşerriîn*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. No: 198.

İmam Birgivî. (tarihsiz). *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrât*. Süleymaniye Kütüphanesi. M. Arif & M. Murad Bölümü. No: 174.

İmam Birgivî. (tarihsiz). *el-Makamat*. Süleymaniye Kütüphanesi. Kasidecizade Süleyman Sırrı Bölümü. No: 111.

İmam Birgivî. (tarihsiz). *Mibakku'l-mutasavvifîn ve'l-müntesibin*. Üs-küdar Halk Kütüphanesi. Hacı Selim Ağa Bölümü. No: 1271.

İmam Birgivî. (tarihsiz). *Risâle fi' medhi's-sultani'l-adil ve zemmi's-sul-tani'z-zalim*. Süleymaniye Kütüphanesi. M. Arif & M. Murad Bölümü. No: 174.

İmam Birgivî. (tarihsiz). *Risâle fi'z-zikri'l-cebrî*. Süleymaniye Kütüp-hanesi. Hasan Hüsnü Paşa Bölümü. No: 771.

İmam Birgivî. (tarihsiz). *Tafdîlü'l-ğaniyyi's-sâkir ale'l-fakîri's-sâbir*. Süleymaniye Kütüphanesi. Reşit Efendi Bölümü. No: 985.

İzutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve insan*. (çev. S. Ateş). Ankara: Kevser Yayınları.

İzutsu, T. (1997). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar*. (çev. S. Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.

Kallek, C. (2001). İsrâf [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklope-disi*. (ss. 178-180). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karaca, F. (2007). *Dini gelişim teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Kasapoğlu, A. (2007). Kur'an'a göre cimrilik-sebepleri, zararları ve eğitimi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 329-364.

Kayıklık, H. (2009). *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaylı, A. (2010). *A critical study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) works and their dissemination in manuscript form/ Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö.981/1573) eserleri ve bunlara ait yazma nüshaların dağılımı üzerine eleştirel bir çalışma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaymakcan, R. (2007). Ahlaki bir değer olarak hoşgörü ve eğitimi [içinde] *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*. Ed. R. Kaymakcan & M. Uyanık. (ss. 389-408). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Kindi, Yakup b. İ. (2015). *Üzüntüden kurtulma yolları*. (çev. M. Çağrırcı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Lekesiz, M. H. (1997). *16. yüzyıl Osmanlı düzenindeki değişimin tasfiyecisi (prütanist) bir eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve fikirleri / A Puritanist critique of the transformation of 16 th century Ottoman social order: Birgivi Mehmed Efendi and his views*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Martı, H. (2011). *Birgivi Mehmet Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Oğuz, İ. & Oğuz, Ş. (2018). Değerler eğitimi açısından Birgivi [içinde] *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 98). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Okumuş, E. (2006). Gösterişçi dindarlık. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (2), 17-35.

Önal, R. (2008). Kur'an'da imanî ve ahlakî bir tavır olarak sabır. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 439-466.

Polater, K. (2013). Kur'an açısından kibir sorunu ve sonuçları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 63-88.

Sancaklı, S. (2018). İmam Birgivi'nin bid'atlere karşı tutumu ve mücadelesi [içinde] *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 86). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Saruhan, M. S. (2003). İslam ahlakında israf ve cimrilik tedavisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16 (4), 640-647.

Sayın, E. (2018). İmam Birgivi'nin tenkitçi ve benimseyici yönleriyle tasavvufi anlayış tarzı [içinde] *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 80). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Shikholeslami, P. (2016). *Üniversite öğrencilerinde yalmazlık ve alçak gönüllülük düzeylerinin incelenmesi / The investigation of resilience and humility levels of university students*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Soysaldı, İ. (1997). Tasavvufta sabır ve şükür kavramları üzerine bir inceleme. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 103-111.

Sönmez, M. (2018). Birgivi Mehmet Efendi'nin ihyacı yönüne kısa bir bakış [çinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 51). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Şahin, H. & Sevim, S. (2002). *Tasavvuf*. Ankara: İlahiyat Yayınları.

Tarhan, N. (2017). *Değerler psikolojisi ve insan: Güzel insan modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Turgay, N. (2004). İslam'da haset kavramı. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 73-96.

Uludağ, S. (1990). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Yakupoglu, M. M. (2001). *Varoluş, ahlak ve ölüm*. Ankara: Mor Yayınları.

Yaran, R. (1992). Bid'at [çinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 129-131). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yazır, E. H. (2015). *Hak dini Kur'an dili tefsiri*. Ankara: Akçay Yayınları.

Yıldız, A. (2007). Nebevi tevazuun Mevlevilikteki yansımaları [çinde] *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu (26-28 Ekim 2007) Bildiriler-I*. (ss. 247-259). Şanlıurfa: Şanlıurfa Mevlevihanesi Yaşatma ve Kültür Derneği Yayınları.

Yılmaz, M. N. (2018). İmam Birgivi'nin ahlak anlayışı ve İslam ahlak düşüncesi içindeki yeri [çinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 87). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Yılmaz, S. & Karacoşkun, M. D. (2012). Dini davranışlar ve inançla ilişkisi [çinde] *Din psikolojisi el kitabı*. Ed. M. D. Karacoşkun. (ss. 139-174). Ankara: Grafiker Yayınları.

Yüksel, E. (1992). Birgivi [çinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 191-194). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yüksel, E. (2011). *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) dinî ve siyasi görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

---

\* Bu makale, yazarın *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu*'nda (2018) aynı başlıkla sunduğu sözel bildirisinden üretilmiştir.





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 93-106  
Issue: 2 • December 2020 • 93-106



## **Bağlanma Stilleri ile Tanrı'ya Bağlanma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması**

A Field Research on the Relationship Between Attachment  
Styles and Attachment to God



### **Ahmet Canan Karakaş**

Doç. Dr.  
Kocaeli Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Din Psikolojisi Bilim Dalı  
E-posta: ackarakas@ahoo.com  
Orcid: 0000-0002-7478-8123  
Kocaeli / Türkiye

### **Kader Bektaş**

Lisans Öğrencisi  
Kocaeli Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
E-posta: kdr.bkts2015@gmail.com  
Orcid: 0000-0003-2660-6257  
Kocaeli / Türkiye

Associate Professor  
Kocaeli University  
Faculty of Theology  
Department of Psychology of Religion  
E-mail: ackarakas@yahoo.com  
Orcid: 0000-0002-7478-8123  
Kocaeli / Turkey

Undergraduate Student  
Kocaeli University  
Faculty of Theology  
E-mail: kdr.bkts2015@gmail.com  
Orcid: 0000-0003-2660-6257  
Kocaeli / Türkiye

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type Araştırma • Research  
Geliş Tarihi • Received 25 Nisan 2020 • 25 April 2020  
Kabul Tarihi • Accepted 21 Ekim 2020 • 21 October 2020

## Ö z e t

Bağlanma, bireyin belirli kişilere yakın olma ve kendini onların yanında daha güvende hissetme eğilimi sonucu oluşan duygusal bağıdır. Her insan doğuştan bağlanma sistemine sahiptir ve bu sistem hayat boyu onun çevresi ile bağ kurmasını sağlar. Bowlby'e göre bağlanma, insan yaşamının "beşikten mezara kadar" süren temel bir işlevdir. Bowlby, bireyin erken yaşlarda ilgi bakımını üstlenen kişiyle kurduğu ilişkinin onun duygu, düşünce ve davranışlarında belirleyici rol oynadığını bununda ileri yaş dönemlerine yansıdığını öne sürer. Çocukluk dönemi temel güven duygusu kazanmanın kritik dönemidir ve bu dönemdeki kazanımlar yetişkinlik dönemine yansır. Çocukluk döneminde güven duygusunun kazanılması temel ihtiyaçların zamanında karşılanmasıyla ilişkilidir. Burada temel ihtiyaçtan kastımız bebeğin biyolojik ve duygusal ihtiyaçlarıdır. Güvenli bağlanan bebekler bağlanma figürüyle güven temelli bir ilişki yapılındır. Anne ortamdaki çıktığında güvenli bağlanan çocuğun tepkileri karardır. Üzülür fakat bu üzüntü saplantı derecesinde değildir ve az sıkıntılı davranışlar sergilemektedirler. Güvenli bağlanan çocuklar için periyodik ayrılıklar problem değildir. Kirkpatrick Bowlby'in bağlanma teorisinde güvenli sığınak ve güvenli temel fonksiyonlarını yerine getiren bağlanma figürünün yani annenin yerine Tanrı'yı koyar. Ona göre; Tanrı, teorik olarak bağlanma objesi fonksiyonunu yerine getirir. Çünkü o tek tanrılı dinlerin temelinde Tanrı'nın güven verici ve koruyucu bir anlam taşıdığını belirtir. Kul, sıkıntılı dönemlerinde, kendi kendine yetemediği çaresiz kaldığı zamanlarında, tehlike durumlarında Tanrı'yı kendisine güvenli bir kale edinir ve Tanrı ile psikolojik bir yakınlık oluşturur. Bireyin Tanrı'ya ulaşabilirliğine ve tepkiselliğine olan inancı, kendisine Tanrı'yı güvenli bir zemin edinerek sıkıntılarını daha rahat göğüsleyebilme gücünü artırır. Bu çalışmada, üniversite öğrencilerinin sahip oldukları bağlanma stilleri ile Tanrı'ya bağlanma tarzları arasındaki ilişki araştırılmıştır. Araştırmada katılımcılara üç boyutlu bağlanma stilleri ölçeği ve tanrıya bağlanma envanteri uygulanmıştır. Araştırmanın örneklemi, 69'u kız öğrenci ve 37'si erkek öğrencinin katılımı ile toplamda 106 öğrencinin katılımıyla oluşmaktadır. Araştırma Kocaeli Üniversitesi Mühendislik Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Verileri analiz etmek için SPSS 20.0 programı kullanılmıştır. Araştırma sonucu İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde Tanrı'ya bağlanma oranının katılım sağlanan diğer fakültelerden yüksek olduğunu söylenebilir. Yine aynı şekilde güvenli bağlanma oranında en yüksek oran İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde tespit edilmiştir. Öte yandan bulgulardan birinde güvenli bağlanma alt boyutu ile Tanrı'ya güvenli bağlanma alt boyutu arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki gözlemlenmiştir.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Bağlanma • Bağlanma figürü • Tanrı'ya bağlanma  
Güvenli bağlanma • Kaçınmalı bağlanma • Kaygılı bağlanma



## **A b s t r a c t**

Attachment is an emotional bond results from the individual's tendency to be close to certain people and to feel safer near them. Every person has an innate attachment system and this system allows him to connect with his environment throughout his life. According to Bowlby, attachment is a basic function of human life that lasts "from cradle to grave". Childhood is the critical period of gaining basic trust and the gains in this period are reflected in adulthood. Achieving a sense of trust in childhood is associated with meeting basic needs timely. Here we mean the basic needs are the biological and emotional needs of the baby. Securely attached babies construct a trust-based relationship with the attachment figure. When the mother leaves the environment, the responses of the children who are securely attached are stable. They feel sad but this sadness is not of obsessive nature and they exhibit little of troubled behavior. Periodic separations are not a problem for the children who are securely attached. Kirkpatrick of Bowlby's attachment theory that the safe haven and secure attachment figure, the mother, fulfilling the basic functions of the children is replaced with God. According to that; God theoretically performs the function of the attachment object. Because he states that God has a reassuring and protective meaning at the basis of these monotheistic religions. In the times of distress, when the servant is unable to self-help, when he is in danger, he acquires God for a safe fortress and creates a psychological affinity with God. The belief in the individual's accessibility and responsiveness to God increases the ability to confront his troubles more easily by taking God as a safe ground for himself. In this study, the relationship between the attachment styles of college students and their attachment to God were investigated. In the study, Three-Dimensional Attachment Style Scale and Attachment to God Inventory were applied to the participants. The sample of the study consists of 106 students in total, 69 of whom are female students and 37 of whom are male students. The research was carried out with the participation of Kocaeli University Faculty of Engineering, Faculty of Arts and Sciences and Faculty of Theology. SPSS 20.0 program was used for data analysis. As a result of the research, we can say that the rate of attachment to God among the Faculty of Theology students is the highest, that is, more than those of other faculties. Likewise, the rate of secure attachment was found to be the highest among the students of the Faculty of Theology. When the distribution by age is examined, it can be said that the higher the age of the students, the higher their attachment to God. On the other hand, a significant positive relationship was observed between the secure attachment subscale and the secure attachment to God subscale.

## **K e y w o r d s**

Psychology of religion • Attachment • Attachment figure • Attachment to God • Secure attachment • Avoidant attachment • Anxious attachment

## Giriş

Birey öğrenmeyi somuttan soyuta doğru geliştirir. Bireyin hayatının ilk dönemlerinde anne babaya bağlanma stilleri onun Tanrı'ya bağlanma tarzını da etkileyebilir. Bu bireyin dindarlığına hatta yaşamı anlamlandırma biçimine kadar etkili olabilir. Bağlanma, bireyin belirli kişilere yakın olma ve kendini onların yanında daha güvende hissetme eğilimi sonucu oluşan duygusal bağdır (Subaşı, 2012). Her insan doğuştan bağlanma sistemine sahiptir ve bu sistem hayat boyu onun çevresi ile bağ kurmasını sağlar. İnsan duygusal açıdan zayıfladığında yahut fiziksel zarar göreceği bir tehlike ile karşı karşıya kaldığında üzüntü korku gibi duygulara kapılır ve bağlanma sistemi aktifleşir. Bu noktada bağlanma figürü ile yakınlık kurulmak istenir.

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin bağlanma stilleri ile Tanrı'ya bağlanma stilleri arasında bir ilişki olup olmadığı araştırılmıştır.

Bu araştırma, 106 katılımcıdan oluşan örneklem ile sınırlıdır. Dolayısıyla araştırmanın konusuna dair temsil gücü oldukça sınırlı kalmaktadır. Araştırma belli bir zaman içerisinde yapılmıştır ve katılımcının o zaman dilimindeki duygu, düşüncesi ile sınırlıdır. Katılımcının ileride duygularının ve düşüncelerinin değişmesi olası bir durumdur. Araştırmada ise ölçmenin yapıldığı an temel alınmaktadır. Bu nedenle araştırma zaman bakımından sınırlanmaktadır. Araştırmacıların bağlanma stillerinin ve Tanrı'ya bağlanma tarzlarının tespit edilmesi ölçekler aracılığıyla yapılmıştır. Dolayısıyla bulgular kullanılan ölçeklerin ölçüm gücü ile sınırlıdır.

### a. Teorik Çerçeve

a.a. *Bağlanma ve Bağlanma Stilleri*: Bağlanma, bireyin belirli kişilere yakın olma ve kendini onların yanında daha güvende hissetme eğilimi sonucu oluşan duygusal bağdır (Subaşı, 2012). Tanım olarak bağlanma biçimi, yaşamın erken döneminde belirlendiği ve süreklilik gösterdiği düşünülen bireyin diğer insanlarla ilişki kurma örüntüsüdür. Bağlanma kuramcılarının göre bağlanma biçimi süt çocukluğu döneminde güvenli ya da güvensiz olarak bir kez belirlendikten sonra yaşam boyunca süreklilik gösterir. Bağlanma teorisi, çocukla ilk bakıcısı arasında kurulan ilişkiden hareket ederek John Bowlby tarafından temelleri atılan sosyal ve duygusal gelişim teorisidir. Teorinin temelinde John Bowlby ebeveynlerinden ayrılan çocukların nasıl etkilendiğini anlamak istemesi vardır (Bowlby, 2018: 25). Bebeklik döneminde bağlanma figürü bebeğin ilk bakıcısıdır. İlk bakıcı ebeveynleri (özellikle anne), babaanne veya bakıcı olabilir. Bowlby'e göre bebeklik döneminde ilk bakıcı ile kurulan bağ bireyin

sonraki yaşamını etkiler. Bowlby'nin bağlanma teorisine göre yapılan araştırmalar anne ya da ilk bakıcı ile çocuk arasında kurulan iletişimin sadece çocukluk dönemi ile sınırlı olmadığını bu yapının yetişkinlik döneminde de etkilerinin olduğunu ortaya koymaktadır (Korkmaz, 2011). Bowlby, bireyin erken yaşlarda ilgi bakımını üstlenen kişiyle/caregiving kurduğu ilişkinin onun duygu, düşünce ve davranışlarında belirleyici rol oynadığını bununda ileri yaş dönemlerine yansıdığını öne sürer (Korkmaz, 2011). Bowlby, anne ve çocuk arasında güvenli bir bağ değil de aksine yanlış gelişmiş yahut dönem dönem kesintilere uğraması sebebiyle güvensiz bir bağ oluşturmuşsa bu çocukta kişilik bozukluklarına ve psikolojik sorunlara kapı aralayacağını savunur. Söz gelimi ona göre, güvensiz bağlanma biçimleri nevrotik bir kişiliğin gelişmesine zemin oluşturur (Öztürk, 2018).

Weiss yetişkinlik dönemi bağlanma tarzı ile bebeklik dönemi bağlanma tarzı arasındaki farklara dikkat çekmektedir. Kısaca ifade edecek olursak bu farklar:

Yetişkin döneminde bağlanma akranlar arasında görülürken çocukluk döneminde bebek ile bakıcı arasında görülmektedir.

İki dönemin davranış örüntüleri birbirinden farklıdır.

Yetişkinlik döneminde cinsellik söz konusuysen bebeklik dönemi bu tarz ilişkiden söz edilemez (Korkmaz, 2011).

Güvenli bağlanma stiline sahip olan çocuk annesinin yokluğunda çevreyi keşfetmeye devam etmektedir. Anne geri döndüğünde ise kızgınlık belirtisi göstermeden hemen anneye yönelir. Güvenli bağlanan çocuk anneye sevgi ile bağlıdır. Bu bağlanma türüne sahip olan çocuklar deneydeki yabancı kişi ile rahat vakit geçirebilmekte ve annenin odada olmamasından kaygı duymamaktadır. Anne odaya döndüğünde kolayca sakinleşmektedir.

Kaygılı-kararsız bebekler anneleri ortamdaki çıktığında yoğun kaygı yaşamış ve aşırı tepki göstermişlerdir. Odada bulunan yabancı ile iletişimi reddederler. Anne ortama geri döndüğünde ise hem anneye yakın olmak istemişler hem de kızgınlık belirtileri göstermişlerdir. Yani anne ortama döndüğünde bu bebeklerin tepkilerinin çelişkili olduğu gözlemlenmiştir. Anneyle yeniden birleşmeden sonra da kolaylıkla sakinleşmemekte ve çevreyi keşfetmek yerine sıkıca annesine sarılmaktadır (Sümer & Güngör, 1999).

Kaçınan bağıllık gösteren bebekler ise anne ortamdaki çıktığında

ve geri döndüğünde umursamaz tavır sergilerler. Başka birini anneye tercih edebilirler çünkü anneye yakınlıkları alt seviyededir. Ainswort'e göre kaçınan bağlanma geliştiren bebekler bakıcılarının yokluğu boyunca herhangi bir rahatsızlık belirtisi göstermemiş, bakıcıları ortama geri döndüğünde ise kayıtsız tepkiler gösterip dikkatlerini ortama vermişlerdir (Özdemir, 2017).

a.b. *Tanrı'ya Bağlanma*: 1990'dan itibaren bağlanma kuramı Lee A. Kirkpatrick ve arkadaşları tarafından din psikolojisi çalışma alanlarına uyarlanmıştır (Korkmaz, 2011). Kirkpatrick bağlanma kuramının dini inancın pek çok yönünün anlaşılmasında önemli bir rolü olduğunu öne sürer. O, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin ve kurduğu bağın temelini bu teori ile anlaşılabilceğini savunmaktadır. Söz konusu teorinin dini alanda inancın ve Tanrı'ya bağlanmanın anlaşılmasında güçlü bir temel yapı olduğu üzerinde durur. Kirkpatrick Bowlby'ın bağlanma teorisinde güvenli sığınak ve güvenli temel fonksiyonlarını yerine getiren bağlanma figürünün yani annenin yerine Tanrı'yı koyar. Ona göre; Tanrı, teorik olarak bağlanma objesi fonksiyonunu yerine getirir (Korkmaz, 2011).

Kirkpatrick, bireylerin Tanrı'yla kurdukları bağlar ve ilişkilerdeki farklılıklardan hareketle bağlanma ve dindarlığın boyutlarını açıklamak üzere iki temel hipotez geliştirmiştir. Kirkpatrick "ilişkisel / correspondence" ve "telafi edici / compensational" isimli iki temel hipotez geliştirmiştir. Bağlanma kuramı bu iki temel hipotez üzerinden işlenmiştir. Kirkpatrick'e göre ilişkisel hipotezde temelde bireyin bağlanma tarzı vardır. İlk dönem bebeğin anneye bağlanma tarzı ile sonraki dönemlerde Tanrı'ya bağlanma tarzı arasında direkt bir ilişki söz konusudur. Örneğin; Kirkpatrick, çocukluk döneminde annesine güvenli bağlanan bir çocuğun gelecekte Tanrı ile olan bağının da güvenli olacağını düşünür (Sübaşı, 2012).

Tanrı'ya bağlanma ve etkileri bağlamında bireyin dua aracılığı ile Tanrı'yla kurduğu iletişim dikkat çekmektedir. Dua ile Tanrı'ya seslenme hemen her dinde ve inanışta mevcuttur. Her dinde ve inanışta farklı şekillerde ve inanışa özgü dua şekilleri olsa da temelde Tanrı'ya ulaşma, onunla yakın ilişki kurma vardır. Bu nedenle sadece yapıma şekli farklılık arz etmektedir. Dua içselleştirilen Tanrı ile bağın dışı vurumudur diyebiliriz. Çünkü duada Tanrı kendisine inananlara güvenli bir üs, eminlik ve rahatlık hissi vererek huzurlu bir alan oluşturur (Hayta, 2006). Böylece kişi dua vasıtasıyla Tanrı'sı ve kendisi arasındaki yakınlığı muhafaza eder ve Tanrı'nın devamlı onun isteklerine cevap vermeye hazır, onu

gözetleyen, koruyan bir varlık olmasını sağlar. Birey güvenli bir bağlanma gerçekleştirebilmişse; bilişsel becerilerini ve duyularını geliştirebilir, kendine güven duyar ve tüm duygularından hoşnut kalacağı deneyimler yaşar. Bu deneyimler ileride, bireyin süreklilik hissi yaşamasiyla birlikte Allah'a yönelik olumlu, dinamik bir ilişkiye rehberlik edebilirler (Hayta, 2006).

## b. Yöntem

### b.a. Örneklem

Bu alan araştırmasının örneklemini Kocaeli Üniversitesi'nin çeşitli lisans programlarında okuyanlardan oluşmaktadır (bkz. Tablo-1).

Tablo-1:  
Örneklemin demografik özellikleri

		n	%
Cinsiyet	Kadın	69	65,1
	Erkek	37	34,9
Yaş	19-20	31	29,2
	21-23	52	49,1
	24-26	18	17
	27-30	5	4,7
Bölüm	Fen Edebiyat	38	35,8
	Mühendislik	39	36,8
	İlahiyat	29	27,4
	Toplam	106	100

Yukarıdaki Tablo 1'e göre örneklem Kocaeli Üniversitesi evreninden olup Fen Edebiyat Fakültesi'nden 38 öğrenci, Mühendislik Fakültesi'nden 39 öğrenci ve İlahiyat Fakültesi'nden 29 öğrenci çalışmaya katılmıştır. Katılımcıların 69'u kadın, 37'si erkek öğrencilerdir. Katılımcıların 52'si 21-23 yaş aralığında, 18'i 24-26 yaş aralığında, 5'i 27-30 yaş aralığında olduğu gözlenmiştir.

### b.b. Veri Toplama Aracı

(i)-*Bağlanma Stilleri Ölçeği*: 18 maddeden oluşan bağlanma stilleri ölçeği kullanılmıştır. Ölçek 5'li likert olup Güvenli Bağlanma, Kaçınan Bağlanma ve Kaygılı Bağlanma alt boyutlarından oluşmaktadır (Erzen, 2016).

(ii)-*Tanrı'ya Bağlanma Envanteri*: Envanterdeki sorular 7'li likert tipi derecelendirmeyle ölçülmüştür. Ölçeği oluşturan her bir soru için "bana tamamen uygun, bana oldukça uygun, bana uygun, kararsızım, bana uygun değil, bana oldukça uygun değil, bana hiç uygun" değil olmak üzere 7 farklı derece vardır.

Cronbach Alfa değeri .787'dir. Envanter “güven boyutu”, “kaygı boyutu”, “kaçınma boyutu” şeklinde 3 alt boyuttan oluşmaktadır (Subaşı, 2012).

### b.c. Verilerin Toplanması

Ölçekler basılı form olarak çoğaltılıp Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Mühendislik Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden gönüllü katılımcılara reel ortamda uygulanmıştır. 106 analiz edilebilir veriye ulaşılmıştır. Veriler 2019 yılı Kasım ayı içerisinde toplanmıştır.

### b.d. Verilerin Çözümlemesi

Bu araştırmada katılımcılara bağlanma stilleri ölçeği ile Tanrı'ya bağlanma envanteri uygulanmıştır. Sonuçlar SPSS 20 analiz programıyla değerlendirilmiştir. Ölçeklerin demografik değişkenlere göre ortalamaları ve ölçekler arası korelasyon çalışılmıştır.

### c. Bulgular

Bu araştırmaya 69'u kadın, 37'si erkek olmak üzere toplamda 106 öğrenci katılmıştır. Katılımcıların yaş dağılımları ise 19-20 yaş aralığında olanlar 31 kişi, 21-23 yaş aralığında olanlar 52 kişi, 24-26 yaş aralığında olanlar 18 kişi, 27-30 yaş aralığında olanlar 5 kişi şeklindedir. Katılımcıların bölüm veya fakültelere göre dağılımı ise, Fen Edebiyat Fakültesi 38 kişi, Mühendislik Fakültesi 39, İlahiyat Fakültesi 29 kişi şeklindedir. Ekonomik gelir düzeylerine göre ise dağılım, “az gelirli” 20 kişi, “orta gelirli” 77 kişi, “çok gelirli” 9 kişi şeklindedir.

Tablo-2:

BSÖ-alt boyutlar ile TBE-alt boyutlarının ortalamaları					
	n	Min.	Max.	$\bar{X}$	SS
Bağlanma Stilleri		35,00	79,00	49,311	8,115
Güvenli Bağlanma		11,00	25,00	19,623	2,827
Kaçınan Bağlanma		7,00	31,00	14,764	5,278
Kaygılı Kararsız Bağlanma	106	6,00	30,00	14,925	4,760
Tanrı'ya Bağlanma		28,00	136,00	91,557	19,511
Güven Boyutu		15,00	78,00	54,943	12,563
Kaygı Boyutu		5,00	28,00	12,604	5,160
Kaçınma Boyutu		4,00	22,00	13,321	4,376

Tablo-2 incelendiğinde Bağlanma Stilleri ölçeği genel ortalamasının 49,311, Güvenli Bağlanma alt boyut ortalamasının 19,623, Kaçınan Bağlanma alt boyut ortalamasının 14,764, Kaygılı Kararsız Bağlanma alt boyut ortalamasının 14,925 olduğu gözlenmiştir. Tanrı'ya Bağlanma genel ortalamasının 91,557, Güven alt boyut ortalamasının 54,943, Kaygı

alt boyut ortalamasının 12,604, Kaçınma alt boyut ortalamasının 13,321 olduğu gözlenmiştir.

Tablo-3:  
Cinsiyete göre TBE-alt boyut ortalamaları

Cinsiyet	Tanrı'yaBağlanma	Güvenli Bağlanma	Kaygılı Bağlanma	Kaçınmacı Bağlanma
Kadın	$\bar{X}$	91,072	55,696	12,246
	N	69	69	69
	SS	18,716	12,221	4,915
Erkek	$\bar{X}$	92,459	53,541	13,270
	N	37	37	37
	SS.	21,151	13,232	5,596
Toplam	$\bar{X}$	91,557	54,943	12,604
	N	106	106	106
	SS	19,511	12,563	5,160

Tablo-3 incelendiğinde, kadınların Tanrı'ya bağlanma ortalamaları 91,072, erkeklerin ise 92,459 olduğu gözlenmiştir. Bu durumda önemli bir fark olmamakla beraber erkeklerin Tanrı'ya bağlanmalarının daha iyi düzeyde olduğu söylenebilir. Tanrı'ya güvenli bağlanmada kadınların ortalamaları 55,696, erkeklerin ise 53,541 olduğu gözlenmiştir. Bu sonuca göre kadınlar Tanrı'ya daha güvenli bir şekilde bağlanmaktadır denilebilir. Kadınların Tanrı'ya kaygılı bağlanma ortalamaları 12,246 erkeklerin ise, 13, 270 kadınların Tanrı'ya kaçınmacı bağlanma ortalaması 12,608 erkeklerin ortalamaları ise 14,648 olarak gözlenmiştir. Bu sonuçlara göre katılımcı erkeklerin kadınlara nazaran kısmi olarak Tanrı'ya bağlanma problemleri olabileceği söylenebilir.

Tablo-4:  
Cinsiyete göre BSÖ-alt boyut ortalamaları

Cinsiyet	Bağlanma Stilleri	Güvenli Bağlanma	Kaçınan Bağlanma	Kaygılı Bağlanma
Kadın	$\bar{X}$	48,797	19,667	14,014
	N	69	69	69
	SS	7,555	2,929	4,930
Erkek	$\bar{X}$	50,270	19,541	16,162
	N	37	37	37
	SS	9,100	2,662	5,679
Toplam	$\bar{X}$	49,311	19,623	14,764
	N	106	106	106
	SS	8,115	2,827	5,278

Tablo-4 incelendiğinde kadınların bağlanma stilleri ortalaması

48,797, erkeklerin 49,311, kadınların güvenli bağlanma ortalamaları 19,667, erkeklerin 19,541, kadınların kaçınan bağlanma ortalamaları 14,014, erkeklerin 16,162 kadınların kaygılı bağlanma ortalamaları 15,116, erkeklerin ise 14,568 olduğu gözlenmiştir. Grup içi anlamlı bir farklılık olmamakla beraber, erkeklerin kaçınan bağlanma ortalamalarının daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Bu sonuçlara göre muhtemelen erkek katılımcıların ebeveynleri uzak, soğuk ve tepkisizdi. Dolayısıyla erkek katılımcıların daha bağımsız ve kendine güvenen, değişken insanlara bağlanmak istemeyen kişiliğe büründüğü düşünülebilir.

Tablo-5:

Öğrencilerin bölümlerine göre TBE ve alt boyutları ortalamaları					
Bölüm		Tanrı'ya Bağlanma	Güvenli Bağlanma	Kaygılı Bağlanma	Kaçınmacı Bağlanma
Fen Edebiyat	$\bar{X}$	82,842	50,184	11,263	11,500
	N	38	38	38	38
	SS	23,838	15,500	5,181	4,746
Mühendislik	$\bar{X}$	95,154	55,718	14,026	14,179
	N	39	39	39	39
	SS	15,680	10,721	5,127	3,993
İlahiyat	$\bar{X}$	98,137	60,137	12,448	14,551
	N	29	29	29	29
	SS	13,306	7,671	4,837	3,651
Toplam	$\bar{X}$	91,557	54,943	12,604	13,321
	N	106	106	106	106
	SS	19,511	12,563	5,160	4,376

TB= p .002; TGB= p .004; TKG= p .061; TKÇB= p .005

Tablo-5 incelendiğinde, FEF öğrencilerinin TB, ortalamaları 82,842, MF öğrencilerinin 95,154, İF öğrencilerinin ortalamaları ise 98,137 olarak gözlenmiştir. TB ortalamaları arasında  $p = .002$  düzeyinde anlamlı bir fark bulunmuştur. FEF öğrencilerinin TGB ortalamaları 50,184, MF öğrencilerinin 60,137, İF öğrencilerinin ise 54,943 bulunmuştur. Bölümler arasında  $p = .004$  düzeyinde anlamlı bir fark bulunmuştur. FEF öğrencilerin TKB ortalamaları 11,263, MF öğrencilerinin 14,026, İF öğrencilerinin 12,604 olduğu görülmüştür. Aralarında istatistiksel düzeyde bir fark gözlenmemiştir. FEF öğrencilerinin TKÇB ortalamaları 11,500, MF öğrencilerinin 14,551, İF öğrencilerinin ise 13,321 olduğu görülmüştür. TB genel ortalamasında en yüksek bağlılık düzeyi MF öğrencilerinde, en düşük bağlanma ortalaması ise FEF öğrencilerinin bulunmuştur. İF öğrencilerinin ortalamalarının ise ikisinin ortasında



bir aritmetiğe sahip olduğu gözlenmiştir. Bu sonuca göre güvenli bağlanma ortalamaları da göz önünde tutulduğunda MF öğrencilerinde Tanrı'ya bağlanmada güvenli bağlanma stiline sahip oldukları gözlenmiştir. Din eğitimi alınanın Tanrı'ya bağlanmada doğrudan etkili olmadığı söylenebilir.

Tablo-6:  
Öğrencilerin bölümlerine göre BSÖ ve alt boyutları ortalamaları

Bölüm		Bağlanma Stilleri	Güvenli Bağlanma	Kaçınan Bağlanma	Kaygılı Bağlanma
Fen Edebiyat	$\bar{X}$	49,711	19,447	15,132	15,132
	N	38	38	38	38
	SS	9,302	3,011	6,014	5,705
Mühendislik	$\bar{X}$	48,128	20,026	14,308	13,795
	N	39	39	39	39
	SS	7,310	2,580	4,835	4,099
İlahiyat	$\bar{X}$	50,379	19,310	14,896	16,172
	N	29	29	29	29
	SS	7,533	2,929	4,945	3,965
Toplam	$\bar{X}$	49,311	19,623	14,764	14,925
	N	106	106	106	106
	SS	8,115	2,827	5,278	4,760

BS= p .495; GB= p. 528; KçB= p .784; KyB= p. 118

Tablo-6 incelendiğinde FEF öğrencilerinin BS ortalamalarının 49,711, MF öğrencilerinin 48,128, İF öğrencilerinin ise 50,379 olduğu gözlenmiştir. Aralarında istatistiksel anlamda bir fark bulunmamıştır. FEF öğrencilerinin GB ortalaması 19,447, MF öğrencilerinin 20,026, İF öğrencilerinin ise 19,310 olarak hesaplanmıştır. Aralarında istatistiksel anlamda bir fark gözlenmemiştir. FEF öğrencilerinin KçB ortalamaları 15,132, MF öğrencilerinin 14,308, İF öğrencilerinin 14,896 olduğu gözlenmiştir. Aralarında anlamlı bir fark gözlenmemiştir. FEF öğrencilerinin, KyB ortalamaları 15,132, MF öğrencilerinin 13,795, İF öğrencilerinin ise 16, 172 olduğu gözlenmiştir. Aralarında anlamlı bir fark gözlenmemiştir.

Tablo-7:  
Bağlanma stilleri ile Tanrı'ya bağlanma sonuçları arasındaki ilişki

Bağlanma		Tanrı'ya Bağlanma	Güven Boyutu	Kaygı Boyutu	Kaçınma Boyutu
Bağlanma Stilleri	r	0,092	0,04	0,15	0,049
	p	0,347	0,681	0,124	0,615
Güvenli Bağlanma	r	0,082	,252**	-0,179	0,023
	p	0,403	0,009	0,066	0,816

Kaçınan Bağlanma	r	0,025	-0,117	,216*	0,065
	p	0,799	0,234	0,026	0,507
Kaygılı Bağlanma	r	0,097	0,047	0,154	-0,003
	p	0,320	0,632	0,114	0,975

Tablo-7 sonuçlarına göre güvenli bağlanma alt boyutu ile Tanrı'ya güvenli bağlanma alt boyutu arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki gözlenmiştir.  $r=,252$ ,  $p=,009$ ,  $p<,01$ . Kaçınan bağlanma alt boyutu ile Tanrı'ya kaygılı bağlanma arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki gözlenmiştir. Kaçınan bağlanmaya sahip öğrencilerde Tanrı'ya kaygılı bağlanma daha fazladır denilebilir ( $r=,216$ ,  $p=,026$ ,  $p<,05$ ).

### S o n u ç

Bu çalışmada bireyin bağlanma stilleri ile Tanrı'ya bağlanma stilleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Bireyin tecrübe ettiği güvenli bağlanma stili Tanrı'ya güvenli bağlanma ile mi yoksa güvensiz bağlanma ile mi ilişkilidir? Aynı şekilde çevresindeki insanlarla güvensiz bağlanma ilişkisi kuran bireyin Tanrı'ya bağlanma tarzının güvenli mi yoksa güvensiz mi olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Ayrıca cinsiyet, yaş, alınan eğitim gibi sosyo-demografik nitelikler ile Tanrı'ya bağlanma tarzları arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Bu çalışmada Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat, Mühendislik ve İlahiyat Fakülteleri'nde okuyan 106 kişilik bir araştırma grubu üzerinde anket tekniği kullanılarak elde edilen bulgular ışığında bağlanma stilleri ve Tanrı'ya bağlanma ilişkisi incelenmiştir.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre güvenli bağlanma alt boyutu ile Tanrı'ya güvenli bağlanma alt boyutu arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki gözlemlenmiştir. Kaçınan bağlanma alt boyutu ile Tanrı'ya kaygılı bağlanma arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki gözlemlenmiştir. Kaçınan bağlanmaya sahip öğrencilerde Tanrı'ya kaygılı bağlanma daha fazladır. Bağlanma teorisi; dinin ve Tanrı'nın birey için sığınılacak bir yer ve psikolojik problemlerle başa çıkmasına yardımcı olacak güvenli bir alan fonksiyonu görmesini açıkça ortaya koyabilen bir model sunmaktadır. Bu teoriye göre Tanrı inancı ve bağlılığı bireye duygusal güvenlik hissi sağlar. Tanrının güvenilir ve koruyucu fonksiyonunu bilen ve hisseden kişi kendisini güvenli bir alanda, dingin ve emniyetli bulur (Hayta, 2006).

Bu çalışmanın dikkat çeken sonuçlarından birisi, bölümlere göre Tanrı'ya bağlanma ortalamalarına bakıldığında en yüksek ortalamanın Mühendislik Fakültesi öğrencilerine, en düşük ortalamaların ise Fen

Edebiyat Fakültesi öğrencilerine ait olduğu gözlenmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin vasat bir bağlılığa sahip oldukları gözlenmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin veya başka bir deyişle din eğitimi alan bireylerin daha yüksek bir Tanrı'ya bağlılık göstermesi beklenir. Bağlanma stilleri ölçeği ortalamalarında anlamlı bir fark olmadığı da dikkate alınırsa iki bağlanma tarzlarının örüntüleri birbirinden farklıdır. Birinde somut bir varlığa bağlanma varken Tanrı'ya bağlanmada soyut bir varlığa bağlanma vardır (Bulut & Yıldız, 2018). Dolayısıyla Tanrı'ya bağlılığı süreç içerisinde yaşantılar farklı parametrelerle etkileyebilir. Öte yandan din eğitimi tek başına güçlü bir yordayıcı olmayabilir (Subaşı, 2012).

Araştırmanın dikkat çeken bir başka önemli bir sonucu ise katılımcıların güvenli bağlanmaya ve Tanrı'ya güvenli bağlanmaya daha meyilli oldukları ve Tanrı'ya bağlanmada da güvenli bağlanmaya yatkın oldukları gözlenmiştir. Bir başka araştırmanın sonuçları da bulguları destekler biçimdedir (Subaşı, 2012: 132). Kaçınan bağlanma stiline sahip bireylerin Tanrı'ya kaygılı bağlanma tarzını benimsedikleri görülmüştür. Tanrı'ya kaygılı bağlanan bireylerin güvenli bağlanmaya nazaran psikolojik iyi halleri daha zayıftır (Korkmaz, 2012). Kaçınan bağlanan bireyler bağlanmaya direnç gösterebilir ve bağlanacakları varlığa ihtiyaç hissetmeme gibi sahte özgüvene bağlı gizli bir duyguyla Tanrı'ya bağlanmada zaaf gösterebilir.

Bireylerin bağlanma stilleri terapötik müdahaleler yapılmadığı müddetçe hayatlarının sonuna kadar etkili olacağından, Tanrı'ya bağlanma stilleri de önemli ölçüde bağlanma stilleri ile paralellik gösterecektir. Özellikle okullarda ilkokul derecesindeki öğrencilerde bağlanma stilleri tespit edilip müdahale programları geliştirilebilir. Bu aynı zamanda güvenli bağlanma dışındaki bağlanma özellikleri gösteren bireylerin şiddete meylini ve hassaten kadına şiddete yönelmelerinin önüne geçilmesinde yardımcı olabilir. Bununla beraber Tanrı'ya bağlanma stilleri güvenli bağlanma dışında olan bireylere müdahale edilmezse dinen ve ahlaken hoş olmayan tutum ve davranışlara daha kolay yönelebilirler. Bu bağlamda ağırlıklı dini eğitim verilen okullar başta olmak üzere diğer eğitim kurumlarında uzman ve irfan sahibi manevi danışmanlar ciddi görev icra edebilirler.

### **Kaynaklar**

Bowlby, J. (1988). Developmental psychiatry comes of age. *American Journal Psychiatry*, 145 (1), 1-10.

Bowlby, J. (2018). *Bağlanma-I*. (Çev. T. V. Soylu). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bulut, M. & Yıldız, M. (2018). Tanrı'ya bağlanma biçimlerinin beş faktör kişilik özelliklerine göre yordanması. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 44, 79-98.

Cevizci, A. (2012). *Felsefe sözlüğü*. (3. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.

Demirdağ, M. F. (2017). Bağlanma teorisinin kökenleri: John Bowlby ve Mary Ainswort. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 76-90.

Erzen, E. (2016). Üç boyutlu Bağlanma Stilleri Ölçeği. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17 (3), 1-21.

Hayta, A. (2006). Anneden Allah'a: Bağlanma teorisi ve İslâm'da Allah tasavvuru. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12), 29-63.

Karataş, Z. (2017). Bağlanma kuramı açısından kurum bakımının çocuklar üzerindeki etkileri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (54), 867-875.

Keskin, G., & Çam, O. (2009). Ergenlik ve bağlanma süreci: Ruh sağlığı açısından literatürün gözden geçirilmesi. *Yeni Sempozyum Dergisi*, 47 (2), 52-59.

Kirkpatrick, L. (2006). Din Psikolojisi'nde bağlanma teorisi. (Çev. M. Koç). *Bilimname*, 10, 133-172.

Korkmaz, N. E. (2012). Tanrı'ya bağlanma ve psikolojik iyi olma. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (12) 95-112.

Kökdemir, H. (2004). Öfke ve öfke kontrolü. *Pivalko*, 3 (12), 7-10.

Masterson, J. (2008). Bağlanma kuramı. (içinde) *Bağlanma Kuramı ve Nörobijyolojik Kendilik Gelişimi Açısından Kişilik Bozuklukları*. (ed. J. Materson ve ark.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Morsünbül, Ü. & Çok, F. (2011). Bağlanma ve ilişkili değişkenler. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 (3), 553-570.

Özdemir, H. (2017). *Bir grup üniversite öğrencisinde bağlanma stilleri ile narsisizm arasındaki ilişki: Reddedilme duyarlılığının aracı rolü*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Işık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Öztürk, M. O. (2018). *Ruh sağlığı ve bozuklukları*. (15. Baskı). Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri.

Subaşı, H. (2012). *Üniversite öğrencilerinin tanrı ile ilişkilerinin bağlanma kuramı açısından değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sümer, N. & Güngör, D. (1999). Yetişkin bağlanma stillerinin Türk örnekleme üzerinde psikometrik değerlendirmesi ve kültürlerarası bir karşılaştırma. *Türk Psikoloji Dergisi*, 14 (43), 71-106.

Şenol, S. ve ark. (2005). Bebeklik dönemindeki bağlanma sürecine genel bir bakışı. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 8 (2), 100-104.

Türk Dil Kurumu. (2020). *Türkçe sözlük*. (<https://sozluk.gov.tr>).



**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 107-134  
Issue: 2 • December 2020 • 107-134



## **Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: ‘Vesvese’ Üzerine Analizler**

Obsessions in Terms of Psychology and Religion: The  
Analyzes on the ‘Waswasah’



### **Ali Kerdiğe**

Yüksek Lisans Öğrencisi  
Uşak Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
E-posta: alikerdige75@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-4392-791X  
Uşak / Türkiye

### **Habil Şentürk**

Prof. Dr.  
Uşak Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
E-posta: habil.senturk@usak.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-2375-7271  
Uşak / Türkiye

### **MA Student**

Uşak University  
Institute of Social Sciences  
E-mail: alikerdige75@gmail.com  
Orcid:0000-0002-4392-791X  
Uşak / Turkey

### **Prof. Dr.**

Uşak University  
Faculty of Islamic Studies  
E-mail: habil.senturk@usak.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-2375-7271  
Uşak / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type    Araştırma • Research  
Geliş Tarihi • Received    02 Eylül 2020 • 02 September 2020  
Kabul Tarihi • Accepted    11 Kasım 2020 • 11 November 2020

\* Bu makale, birinci yazarın *Psikoloji ve din açısından takıntılar: Vesveseler* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## Ö z e t

Psikoloji ve din, insanın ilgi alanlarının başında gelir. Psikoloji insanı tanımak, din ise insanın kutsal ile olan ilişkisini, inanç ve manevi dünyasını anlamak için gereklidir. Bu sebeple bilimsel çalışmalarla insanın her yönüyle incelenmesi, problemlerine çözüm yolları aranması da bir ihtiyaçtır. Vesvese, insani problemlerin başında gelmektedir. Vesvese insanı ilgilendiren ve manevi vurgusu ön planda olan bir problem olduğu için psikoloji ve din alanlarında çözümler üretilmeye çalışılmaktadır. Psikoloji ve din alanlarının vesvese problemine yaklaşımlarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Psikoloji, vesvese problemi obsesyon olarak kabul edip metafizik sebeplerine değinmeden ele alırken din, vesveseyi metafizik sebeplerini de göz önünde bulundurarak bu problemin üstesinden gelinebilecek önerilerde bulunmaktadır. Bu makale çerçevesinde, psikoloji ve din alanlarının vesvese problemi nasıl temellendirdikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Psikoloji alanındaki obsesyon ve kompülsiyon problemi ile vesvese problemi arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konarak obsesyon ve vesvese arasındaki ilişkilendirmelere değinilmiştir. Obsesyon, vesvese probleminin psikoloji alanındaki adımı gibi bir yanılgı da bulunmaktadır. Obsesyon ve vesvese problemi insanı olumsuz etkilemesi, fısıltılar, iç sesler şeklinde olması ve insanı davranışta bulunma konusunda çaresiz bırakması gibi durumlarla benzerlik göstermektedir. Vesvesenin metafizik varlıklardan da kaynaklanabileceği noktası ise obsesyon ve vesvese problemi birbirinden ayıran keskin teolojik farklılıklar olmaktadır. Psikoloji, metafizik süreçlerin deney ve gözlemden uzaklığını öne sürerek obsesyon probleminin; insanın fizyolojik, biyolojik, nörolojik süreçleri ile geçmiş yaşantılarından kaynaklanabileceği üzerinde durmaktadır. Daha önceden obsesyon ve kompülsiyon problemlerinin şeytan, cin ve cadı gibi metafizik sebeplere bağlanması psikoloji açısından bilimsel yetersizlikle açıklanmaktadır. Tekrar eden düşünce ve kaygıdan uzaklaşma amacıyla yapılan ve yinelenen davranışlar kompülsiyon kavramıyla açıklanmaktadır. Vesvesenin davranışa dönüştürülmüş şekli için belirlenmiş bir kavrama ulaşamayan bu makalede, sonuç olarak obsesyon ve vesvese problemi birbirinden farklı iki alanın ortak problemleri olarak değerlendirilmiştir. Dini inançlarından faydalanarak vesvese problemi açıklamaya çalışan psikologların obsesyon ve vesvese problemlerini birbirine yaklaştırdığı görülmüştür. Psikoloji açısından obsesyon ve kompülsiyon rahatsızlığının somut sebepler aranan ruhsal bir problem olduğu görülmüştür.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Vesvese • Obsesyon • Telkin • Din

## **A b s t r a c t**

Psychology and religion are the main areas of human interest. Psychology is necessary to know about the human being, and religion is necessary to understand mankind's relationship with the sacred, the belief, and the spiritual sphere. For this reason, it is also a need to examine every aspect of mankind seek solutions to their problems through scientific studies. Waswasah is one of the main human problems. Since waswasa is a problem that concerns people and is with a spiritual emphasis, solutions are tried to be produced in the fields of psychology and religion. There are some differences in the approaches of psychology and religion to the problem of waswasah. While psychology deals with the problem of waswasah by accepting it as an obsession and detaching it from spiritual reasons, religion makes suggestions that can overcome this problem with concrete data, taking into account the metaphysical reasons of waswasah. Within the framework of this article, it has been tried to reveal how psychology and religion fields ground the problem of waswasah. By revealing the similarities and differences between the obsession and compulsion problem and the waswasah problem in the field of psychology, the associations between obsession and waswasah are mentioned. There is also a misconception that obsession is the name of the problem of waswasah in the field of psychology. The problem concerning obsession and waswasah is similar to situations such as affecting people negatively, being in the form of whispers, inner voices, and leaving them helpless to act. The point that waswasah can arise because of the devils and demons, which are metaphysical entities, is of the sharp theological and metaphysical differences that distinguish the obsession and waswasah from each other. Psychology suggests that metaphysical processes are far from experimentation and observation. It emphasizes that obsession problem can arise from the physiological, biological and neurological processes of the human being and their past experiences. Previously, obsession and compulsion problems were attributed to metaphysical causes such as the devil, demons and witches, which are explained away by scientific inadequacy in terms of psychology. Repetitive behaviors to get away from repetitive thoughts and anxiety are explained with the concept of compulsion. In the article, in which a concept determined for the behavioralized form of waswasah problem was not reached, as a result, obsession and delusions were evaluated as common problems of two different areas. It has been observed that psychologists, who prioritize religious life, bring the problems of obsession and waswasah closer to each other. From the perspective of psychology, it has been observed that obsession and compulsion disorder is a mental problem for which concrete reasons are sought.

### **K e y w o r d s**

Psychology of religion • Waswasah • Obsession • Suggestion • Religion

## **Giriş**

Psikoloji alanında çözüm aranan obsesyon-kompülsiyon problemi ile dinlerde yer alan vesvese kavramı arasında benzerlik olup olmadığı merak edilen bir konudur. Obsesyon-kompülsiyon problemi ile vesvese probleminin din ve psikoloji alanlarında nasıl açıklandığı, bu problemlerin benzer sebeplerinin olup olmadığı, psikoloji ve din alanlarıyla ilgilenenlerin vesvese problemine yaklaşımları ve çözüm önerileri bu araştırmanın temel problemleri olarak kabul edilmiştir. Psikoloji, vesvese problemini obsesyon kavramı altında değerlendirmektedir. İnsanların, obsesyonun kaynağını eski zamanlarda şeytan, cin ve cadı gibi görünmeyen varlıklar olarak kabul ettiklerini söyleyen psikoloji, o zamanki ilmi yeterliliklerin bu problemi temellendiremediği için obsesyonların kaynağının doğaüstü varlıklar olarak açıklanmış olabileceğini savunmuştur. Bu ve buna benzer açıklamalarda materyalist ve rasyonalist bir bakış açısıyla hareket edilmiştir. Hâlbuki insanın manevi yönünün de ihmal edilmediği çözüm önerilerinin önünü açmak ve insani problemlere farklı bir yerden bakma fırsatı da vermek gerekmektedir.

Bu çalışmada dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Araştırma teorik olarak hazırlanırken konu hakkında yazılmış süreli ve süresiz yayınlar imkânlar ölçüsünde incelenmiştir. Özellikle psikoloji, din psikolojisi, dinler tarihi, psikoloji ve dini konularda yazılan eserler yararlanılan başlıca kaynaklar olmuştur. Dokümantasyon yöntemi ile belirlemiş olduğumuz konu hakkında; yazılmış kitaplar, ansiklopediler, makaleler, uzmanlık tezleri ve uzman görüşlerine başvurulmuş, elde edilen bilgiler tenkit süzgecinden geçirilerek çalışma ortaya konulmuştur. Bu kaynaklar, yeri geldikçe ilgili başlıklar altında gösterilmiş ve kaynakçada toplu olarak yer verilmiştir.

Obsesyon, bireyin denetimi altında bulunmayan ve sürekli kendini tekrar eden olumsuz, hoş olmayan düşüncelerin bulunduğu nevroz türüdür. Bu nevroza sahip kişiler belirli davranışları tekrar etmekten kendini alıkoyamaz (Güney, 1998: 200). Obsesif düşüncelerin sürekliliği kişiyi kaygılandırdığı için kişi, kaygılarını azaltmak ve ortadan kaldırmak için kompülsiyon adı verilen davranışları yapmaktan kendisini alıkoyamamaktadır. İnsan; başarı, sağlık gibi günlük işlerinin ve hayatını etkileyen faktörlerin olumlu yönde düz bir çizgi üzerinde ilerlemesini beklemektedir. Bireyin ruhsal ve duygusal durumu da böyledir. Kişinin duygusal durumunda dalgalanmalar yaşanması, olumlu durumların yanında olumsuz durumlarla da karşılaşmak ruhsal olarak insanı etkilemektedir.



Kişilik bozukluklarının görülmesinin bir nedeni de bireyin duygusal durumunda yaşanan çelişkilerdir. Kişi, yaşadığı korku ve kaygıları sabitleştirmeye çalışmak amacıyla mantıksız ve yaşadığı kaygı durumuyla alakasız olan davranışlar sergileyebilmektedir (Rother, 2012: 25).

Kur'an-ı Kerim'de vesvesenin kaynağı olarak insanın nefsi, insanlar, gaybi varlıklar olan şeytan ve cinler gösterilmiştir. Hatta Kur'an-ı Kerim'de vesvesenin zıttı olan ve melekler tarafından insanlara telkin edilen ilham kavramına da değinilmektedir. Psikoloji ve psikiyatride obsesif kompulsif bozukluğa kaynak olabilecek durumlar ise şöyle sıralanmıştır: genetik, beyin işlevlerinde bozulma, serotonin maddesinin işlevlerinde bozulma, hormonların işlevinde bozulma, çocukluk çağı travmaları ve kişilik özellikleri (Aksongur, 2010: 82). Psikoloji, olanı incelemesi gerektiği için takıntıların kaynağının da duyular, deney ve gözlemlerle algılanabilecek şeyler olması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu probleme çözüm ararken hipotezlerini bu bakış açısıyla oluşturmuştur. İnsanın duygu durumunu ifade eden manevi yanı (ruhu) da vardır. Metafizik alanı laboratuvarımıza sokup inceleyemediğimiz gerekçesiyle bu alanın varlığına dair delilleri yok sayamayız. Maneviyat maddeyi anlamlı kılan özdür. Fromm, (2010) psikolojinin ruhtan yoksun bir bilim haline getirilmesini eleştirerek insanın laboratuvara sokularak anlaşılmaya çalışılmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Anormal davranışlar, anlaşılmaya çalışılırken insanın bütünselliğine önem verilmelidir (Çalışkan, 1998: 113). Eşyaya isim verebilme yeteneğine sahip olan insan, kavramsallaştırdığı yeni durumları yeni nesle eğitim yoluyla aktarmaktadır. İnsan, çevresini inceleyerek öğrenmeyi gerçekleştirdiği gibi davranış konusunda da öğrenmeyi ön plana çıkarmaktadır. İnsan; deneme yanılma, taklit etme ve düşünsel etkinlikler yoluyla kendini geliştirebilmektedir. İnsanda bulunan ilme ve gelişmeye olan yatkınlık, manevi dayanak ve sosyal çevre etkisi gibi durumlar, insan potansiyelinin açığa çıkmasında bütünlüğün ne kadar önemli bir unsur olduğunu göstermektedir (Hökelekli, 1993: 124-125). İnsan, anlaşılmaya çalışılırken bütünselliğin görmezden gelinmesi obsesyon gibi bazı davranış bozukluklarına kalıcı çözümler üretilmesini engelleyebilmektedir (Small & Vorgan, 2013).

Din ve psikoloji, farklı alanlar olsa da insani problemleri çözmek gibi ortak amaçlara hizmet etmektedirler. Şentürk'e göre "Din ve psikoloji, biri insanı muhatap alması, diğeri de konu edinmesi bakımından yakın ilişki içinde olan alanlar ve kavramlardır" (Şentürk, 2017: 9). Bu iki alanın ortak muhatabı olan insanın karşı karşıya kaldığı problemleri inceleme konusunda da iş birliği yapmaları faydalı görülebilmektedir.

Psikoloji ve psikiyatri kelimelerinin başında geçen psişe (psyche) kelimesi ruh demektir. Psikoloji ve psikiyatri insan ruhunu, zihinsel yapısını ve davranışlarını anlamaya çalışmaktadır. Psikolojideki ruh kavramı bazı dinlerde, özellikle İslamiyet'teki ruh kavramından farklıdır. Bu konuda farkındalıktan uzak bir tutum yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Bundan dolayı son zamanlarda psikoloji için davranış bilimi tabiri kullanılmaktadır (Saygılı, 2010: 12). Psikolojinin materyalist bir bakış açısına sahip olması bazı sorunlara sebebiyet verebilmektedir. İnsanı ve manevi yönünü açık bir şekilde ifade edebilen en etkili kurumlardan biri din olmuştur. İnsan, sosyal bir varlıktır. İnsanın toplum içinde ve yalnız kaldığında gerçekleştirdiği davranışlarının birçoğunu dine de dayanan ahlaki ilkeler belirlemektedir. Kültürel unsurlar, mimari, misafirperverlik, evlilik, yemek yeme usulleri de olmak üzere insanın hemen her davranışı dini kurallar tarafından düzenlenmektedir. Öyleyse insan hayatının bütününe nüfuz etmiş olan din, insani problemleri anlamaya çalışırken kendisine başvurulması gereken önemli bir kurumdur.

“Obsesyon kişinin düşünce alanına sık sık giren bir düşüncedir” (Morgan, 2011: 314). Kişi, obsesif düşüncelerin mantıksızlığının farkında olmasına rağmen bu düşünceleri kendi zihninden uzaklaştıramamaktadır. Birey kendisine gelen telkinleri davranışlarına dökmediği veya çevresindeki insanlarla paylaşmadığı sürece ikinci bir kişinin obsesif düşüncelerin varlığından haberdar olması söz konusu olamamaktadır. Obsesif düşüncelerin kanıtı; tekrar eden, aşırı ve mantıkdışı davranışlar olarak ifade edilen kompülsiyonlardır.

Tekrar eden düşüncelerin ruhsal bir problem haline gelmesi; bireyi belli bir şey düşünmeye, hissetmeye veya yapmaya yönelik zorlanma duygusu hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, bireyin normal yaşamına devam etme konusunda sıkıntılar yaşamasına sebep olmakla birlikte tedavi ve öneri konusunda dirençle karşılaşılan bir problem haline dönüşebilmektedir (Özerdem, 1998: 99).

“Obsesyon ve kompülsiyonlar ilk kez 1837'de Esquirol tarafından melankoli belirtisi olarak tanımlanmıştır. Obsesyon terimi ilk kez 1886'da Morel tarafından kullanılmasına rağmen 4000 yıl kadar önce Mezopotamya'da görüldüğüne dair bilgiler bulunmaktadır” (Erek, 2006: 8). Takıntı, obsesyon veya vesvese insani bir problemdir. Dini metinlerde ilk insanla birlikte bu problem başlatılabilmektedir. İnsan, tüm bilimlerin kaynağı olarak tarihi en eskiye dayanan varlıklardan biridir. İnsanın var olduğu ve varlığına devam ettiği her an insani problemler de

devam edecektir. Bizlere obsesyonu andıracak bazı veriler, dini metinlerde dikkatimizi çekmektedir.

“Kutsal kitaplarda İ.Ö. 11. yüzyılın ikinci yarısında İsrail’in ilk kralı Seul’un sık sık şeytandan gelen zararlı düşüncelere yakalandığı, damadı David’in arp çalmasıyla yatıştığından bahsedilmektedir. Bir din adamı tarafından yazılmış olan Malleus Maleficarum (Şeytanın Çekici) adlı kitapta orta çağda bir papazın herhangi bir kilisenin önünden geçerken ve dua ederken şeytanın etkisi ile sürekli dilini çıkardığından, kendini rahibi dinlemeye verdikçe şeytanın onu daha da fazla etkilediğinden söz edilmektedir” (Erek, 2006: 8-9). Bu örnekler yaşanan problemleri, vesvese altında değerlendirmemize olanak vermekteyken psikoloji alanında bu açıklamalar, bilimsel yetersizliğe dayandırılmaktadır.

Kompülsiyon, obsesyonların etkisini azaltmak ve rahatsız edici düşüncelerden kaynaklanan kaygı durumundan kurtulmak veya kaygıyı azaltmak için bireyin sergilemiş olduğu, rahatlama gerçekleşene kadar devam eden davranışlardır. “Kompülsiyon, bireyin davranışlarında görülen bir bozukluktur. Birey bazı davranışları tekrar etmede kendini zorunlu hisseder” (Morgan, 2011: 314). Kompülsiyon, kişinin arzu ve isteklerine uymayan, mantık dışı işlere ve aşırı davranışlara zorlanması sonucu sergilediği davranışlar şeklinde de ifade edilebilir (Geçtan, 1997: 192-200). Birey, tekrar eden düşüncelerin baskılarından kurtulup rahatlama elde edebilmek için kendisine gelen düşünceleri davranışa dönüştürmektedir. Fakat birey, takıntılı düşünceleri davranış haline getirerek bu düşüncelerden kurtulamamaktadır. Davranışa dönüştürülen obsesif düşünceler, bu yolla pekiştirilerek daha dirençli bir hâl alabilmektedir. Bazı insanlar, toplumun anormal olarak karşılayacağını düşündüğü bu düşünceleri ve davranışları kimseyle paylaşmayarak bir kabulleniş de sergileyebilmektedirler. Kompülsif davranışlar, insanın mantıktan ve iradeden yoksun bir görüntü sergilemesine de sebep olabilmektedir. İnsan; tüm kültürel birikimlerine rağmen kaygı durumu ve mantıksız davranışlar arasına sıkışıp kalabilmekte, bazen de çevresi tarafından alay konusu yapıma kaygısı yaşayabilmektedir (Jung, 2010: 11-12).

Sözlükte kuruntu, işkil, fısıltı, şüphe, kışkırtma, vehim, şeytani düşünce olarak ifade edilen vesvese, “Etimolojik olarak ziynet eşyalarının çıkardığı seslere verilen addır. Ancak ıstılahta ise vesvese, insan hatırına, zihnine gelmek suretiyle nefiste adeta gizli bir ses duyuyormuş duygusu veren fısıltıları ifade eder” (Aydın, 2002: 537). Vesvese; nefis, şeytan, cinler ve insanlar tarafından telkin edilen ve süreklilik gösteren rahatsız edici düşünceler, fısıltılardır. Saygılı’ya göre (2015) bazı farklılıklar

olmakla beraber vesvesenin tıptaki adı obsesyonudur. Bu ilişkilendirme, vesvese kavramı ile obsesyon kavramının işlevsel olarak benzerlikler göstermelerinden kaynaklanmış olabilmektedir. Vesvese problemi daha çok dini terminolojide karşımıza çıkmaktadır. Halk arasında takıntı olarak da ifade edilen bu problem daha çok vesvese olarak bilinmektedir. Vesvese, insana istemediği bir anda gelen ve insan zihnini meşgul eden rahatsız edici içerikli düşüncelerdir. İnsanların yaşadığı vesveseler; itikat, ibadetler, ahlak gibi dini içerikli olabileceği gibi temizlik, bulaşma, kuşku gibi bireysel hassasiyetlere göre değişebilen içeriklere de bürünebilmektedir. Vesveselerin içeriği ne olursa olsun birey, pişmanlık ve kaygı gibi duygusal durumlara yoğun bir şekilde maruz kalabilmektedir.

İlham, insanın kalbine, zihnine gelen olumlu telkinler için kullanılan bir kavramdır. Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir. Terim olarak “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir (Yavuz, 2000: 98).

İlham kavramı vesvesenin zıttı olarak da kabul edilebilir. İlham, vesveseden kaynak ve içerik olarak farklılaşmaktadır. İlham, insana ilahi rızaya uygun davranışların bir nevi hatırlatılması veya telkin edilmesi şeklinde açıklanabilir. İlham, Allah tarafından melekler aracılığıyla insanlara iyi, güzel ve faydalı olan şeylerin telkin edilmesidir. Kişi bu durumu iç ses şeklinde de değerlendirebilir. Halk arasında “içine doğma” deyimiyle de ifade edilen ilham, irade kuvveti ve inancın durumuna göre farklılaşabilir. Tasavvufta nefsin mertebeleri arasında yer alan “nefs-i mülhime” ilhama layık olan nefis mertebesi olarak açıklanmıştır. Birey, arzu ve istekleri dizginledikçe nefsin kötü telkinleri azalır ve böylece nefse, ilahi rızaya uygun ilhamlar gelebilir.

#### **a. Obsesif ve Kompulsif Kişilik Bozuklukları**

Obsesyon, “tedirgin etmek, sıkıştırmak, rahat vermemek, bunaltmak” anlamında Latince’deki “obsidere” sözcüğünden gelen ve psikiyatri sözlüklerinde, “yanlış olduğunu bildiğimiz halde kafamızdan atmadığımız, mantık ve muhakeme ile uzaklaştırılmayan, arzu edilmeyen saplantı halindeki fikirler” olarak tanımlanır (Yılmaz, 2018: 21).

Obsesyon, kişiye mantıksız geldiği halde bazı şeyleri sürekli düşünmekten kendisini alıkoyamama durumudur. Kişi, mantık dışı telkinlerin yarattığı kaygı durumunu bir türlü hafifletememektedir. (Morgan, 2011: 314). Örneğin defalarca doktora gidip sağlıklı olduğunu öğrenme-

sine rağmen hâlâ ölümcül bir rahatsızlığı olduğu düşüncesinden kurtulamamak bir obsesyon türüdür. Bu örnekte kişinin ciddi bir sağlık probleminin olduğunu düşünmesi obsesyon, doktora giderek sağlıklı olduğu halde yeniden kontrollerinin yapılmasını istemesi kompülsiyondur. Obsesyonun anlaşılmasını kolaylaştırabilecek bir diğer tarif de şöyle yapılabilir; bazen iç sesinizde istemediğiniz halde tekrarlanan şarkılar olmuştur. Hatta bu şarkılar veya sesler çokta hoşlanılan tarzda olmayabilmektedir. İşte yaşanan bu durumun aşırı halleri obsesyon olarak tarif edilebilmektedir. (Cüceloğlu, 2012: 443).

Kompülsiyonlar; aşırılık ifade eden, mantıkdışı ve süreklilik gösteren davranışları ifade etmektedir. Kompülsiyonlar, obsesyonun varlığı ve şiddeti hakkında bilgi vermektedir. Bazı hastalarda hem obsesyon hem de kompülsiyon belirtileri birlikte görüldüğü gibi sadece obsesyon veya sadece kompülsiyonların görüldüğü hastalara da rastlamak mümkündür (Yılmaz, 2018: 23).

Obsesif kompülsif kişilik bozukluğu yaşayan bireyler “genellikle etkin, ortalama düzeyin üstünde aydın, yüksek değer ölçütleri olan, aşırı vicdanlı ve dürüst kişilerdir” (Geçtan, 1997: 193). Bu insanlar; yaptıkları işi en iyi şekilde yapmaya çalışırlar, esnetilemez dürüstlükleri ve adaletleri ile davranışta bulunmaya özen gösterirler. Birey kendi ilkeli yaşamının, çevresindeki bazı insanların yaşantılarıyla çelişmesinden rahatsızlık duyar. Kişi, yaşamış olduğu kızgınlık duygusunu dışarı yansıtabildiği gibi bazen de baskılama yolunu seçebilmektedir (Geçtan, 1997: 192-201; Morgan, 2011: 314).

Obsesif kompülsif kişilik bozukluğu yaşayan bireylerin; maruz kaldığı düşünceler ve bu düşünceler sonucunda yaptığı eylemler kendisine yabancıdır. Kişi, kendi değerlerine ve kabullerine yabancı olan düşüncelere direnç göstermesi durumunda yoğun kaygı yaşamaktadır.

Obsesif düşünceler sonucunda kişi, irade dışı bir şekilde eylem gerçekleştirmez. Ancak birey, o kadar yoğun kaygı durumuyla karşılaşır ki bu eylemi gerçekleştirmeden kaygısını hafifletemeyeceğini düşünür ve eylemde bulunma zorunluluğu hisseder. Bu kişiler; kararsızlık yaşarlar, enerji tüketimleri had safhadadır, kendi özgürlüklerini kısıtladıkları gibi çevresindeki insanlara da müdahalede bulunmaya çalışırlar.

a.a. *Obsesyon Türleri*: Obsesyonlar; süreklilik gösteren, insanı rahatsız eden faklı şekil ve içeriklerde olabilen bir rahatsızlıktır. Başlıca obsesyon türleri; bulaşma, kuşku, saldırganlık, biriktirme, cinsel, dini, simetri -düzen- ve somatik obsesyonlarıdır.

*i-Bulaşma Obsesyonlar:* İnsanların sosyal çevrelerinde ve hatta evlerinde bir şeylerle temas halinde olduklarında kirlendikleri düşüncesinin tekrarlaması sonucu ortaya çıkan obsesyon türüdür. Çeşitli çalışmalarda en sık karşılaşılan obsesyonun bulaşma obsesyonu olduğu bildirilmiş olup hastaların yaklaşık %45-55’inde görülmektedir (Yılmaz, 2018: 24; Bilekli, 2016: 14). Kişi gözle görülmeyen mikrop, kir, sperm, kan gibi maddelerin bulaşması sonucu kirleneceğini düşünmektedir. Bulaşma obsesyonlarına genellikle yıkama, yıkanma ve kaçınma kompülsiyonları eşlik etmektedir (Yılmaz, 2018: 24). Bulaşma obsesyonu olan kişilerin sosyal hayatları olumsuz etkilenmektedir. Bu insanlar, misafir geldiğinde veya dışarıdan getirilen herhangi bir nesneye karşı kuşkulu davranabilmektedirler. Bu konuda Aksongur, (2010) “Korkulan nesneye karşı en çok duyulan duygusal tepki kaygı olsa da utanç, iğrenme ve tikslenme de sık görülür. Bulaşma obsesyonları olan kişiler genellikle, en ufak temasa bile nesneden nesneye ya da kişiden kişiye bulaşma olabileceğine inanırlar.” demiştir. Bu düşünceler ve devamında kendini gösteren kompülsiyonlar insan hayatını zorlaştırmaktadır. “Kirlenme kaygısının dört temel özelliğine bakıldığında şunlar görülür: Kirlenme kaygısı hızlı kazanılır, azaltılabilir değildir, bulaşıcı ve asimetriktir. Küçük bir çay kaşığının kirliliği koskoca bir kap temiz suyu kirletebilirken aynı çay kaşığı temizse, kirli bir bardak suyu temizleme özelliğine sahip değildir. Azaltılabilir olmayan bu kirlilik, yoğunluğunu hiç kaybetmeden bir nesneden diğerine aktarılabilir” (Bilekli, 2016: 14). Bulaşma obsesyonu olan kişiler için yıkayanlar ve yıkananlar tabirini kullanmak yerinde olacaktır. Çünkü bu insanlar için her şey bir kirlenme kaynağı olabilir (toz, toprak, kir, idrar, sperm vb.). Kirlendiğini düşündükleri nesnelere, kendilerine bulaşması için yıkarlarken bedenlerinin herhangi bir şekilde kirlendiğini düşündüklerinde ise bu defa da ellerini yıkayabilmekte veya banyoda saatler süren bir titizlikle yıkanabilmektedirler.

Çalışmalarımızı gerçekleştirdiğimiz döneme denk gelen ve tüm dünyada yayılan koronavirüs (covid-19) salgın hastalığı çevreden gelen bilgilere göre obsesyonu olan insanları, olumsuz yönde etkilemiştir. Obsesif kompülsif kişilik bozukluğu yaşayan bu insanlar normal hayat şartlarında bile kaygı durumları çok yüksekken “koronavirüs ülkemizde” haberleriyle onların tedirginlikleri kat be kat artmıştır. Çocuklarını camdan bile baktırmayan, hiçbir şekilde dışarı çıkmayan ve ev halkından da kimseyi dışarı bırakmayı istemeyen, saatlerce duş alan, elleri tahriş olana kadar ellerini yıkayan insanların durumları iyice ciddilemiştir.

*ii-Kuşku Obsesyonları:* En sık görülen obsesyonlardan biri de kuşku obsesyonudur. Yapılan bazı çalışmalarda kuşku obsesyonunun görülme

sıklığı %23 olarak bulunmuştur (Yılmaz, 2018: 4-5). Kuşku, insanda var olan doğal duygulardan biridir. İnsan, bazı durumlarda alması gereken tedbirleri alıp almadığı konusunda tereddüt edebilir. Ancak kuşku durumu kişiyi çok rahatsız edip sürekli o durumu düşünmesine sebep oluyorsa bu durum tereddüt olmaktan çıkmaktadır. Genellikle tüm obsesyon türlerinin temelinde kaygı yatmaktadır. Kuşku obsesyonunun sonucunda ortaya çıkan kontrol etme kompülsiyonuna karşı direnmek veya geciktirmek kişiyi, çoğu zaman katlanılmaz derecede kaygılandırmaktadır (Solmuş, 2012: 217). Kuşku obsesyonları, genellikle kontrol etme ve sürekli denetleme kompülsiyonları şeklinde görülebilmektedir. Kişi ocağı kapattığını bildiği halde sürekli açık kaldığını düşünmesi, dışarı çıkarken kapıyı kilitleyip kilitlemediğinden emin olamaması ve bunların sonucunda defalarca kontrol etmesi kuşku obsesyonlarına eşlik eden kompülsiyonlara örnek olarak gösterilebilmektedir (Aksongur, 2010: 82).

iii-*Saldırganlık Obsesyonları*: Kişinin kendisine veya çevresindeki diğer insanlara zarar verme, öldürme düşünceleri, şiddet içeren korkutucu imgeler, utanılacak bir şeyi yapmaktan korkma, dikkatsizlik nedeniyle başkalarına zarar vermekten korkma ile ilgili obsesyonlardır (Yılmaz, 2018: 21). Bir annenin çocuğuna istemeyerek zarar vermekten korkma düşüncelerinin sürekliliği veya kişinin yaptığı iş sonucu çevresindeki kişilerin zarar göreceğinin düşüncesine kapılması ve bu düşüncenin sürekliliği bu obsesyon türüne örnek olarak verilebilir. Saldırganlık obsesyonuna sahip kişiler, zarar vermekten korktukları insanlardan kaçınmaya, uzak durmaya çalışırlar.

iv-*Biriktirme Obsesyonları*: Koleksiyonculuk da diyebileceğimiz biriktirme obsesyonu görülen kişiler, ihtiyacı olsun olmasın birçok şey satın alırlar, hemen hemen sahip oldukları her şeyi saklarlar ve hiçbir şey atmazlar, eski gazete, dergi, para vb. değersiz şeyler biriktirirler. Maddi değeri olan veya hobi için yapılan biriktirmeler bu kapsama alınmamaktadır (Yılmaz, 2018: 24).

v-*Cinsel Obsesyonlar*: İnsanın aklına istemsiz bir şekilde gelen ve süreklilik gösteren cinsel içerikli düşünceler şeklinde tanımlanabilir. Obsesif kompülsif kişilik bozukluğu olan bireylerde cinsel obsesyonun görülme sıklığı %13-26 arasındadır (Yılmaz, 2018: 24). Cinsel obsesyonlar daha çok kişinin ahlaki ilkelerine ve toplumsal normlara aykırıdır. Bu durum bireyde kaygıya yol açar ve kişi bu düşünceleri zihninden uzaklaştırmaya çalışır. Eş cinsellik, aileden biri, çocuklar, arkadaş vb. ile ilgili cinsel içerikli zihne gelen istemsiz düşünceler cinsel obsesyona örnek

verilebilir. *As Good As it Gets* (Benden Bu Kadar) adlı filmin kahramanı Melvin, cinsel obsesyona örnek olacak şöyle bir durum yaşamaktadır; hoşlanmadığı, istemediği halde eş cinsel olan karşı komşusu ile ilgili zihnine gelen uygunsuz düşünceler yüzünden o komşusuyla karşılaşma kaygısı yaşamakta ve uzak durmanın yollarını aramaktadır (Brooks, 1997).

*vi-Dini Obsesyonlar:* Dini içerikli obsesyonlar; bireylerin inanç ve dini ritüelleri ile ilgili zihne gelen istemsiz, tekrar eden düşünceleri ifade eden obsesyon türüdür. Obsesif kompulsif kişilik bozukluğu yaşayan bireylerde dini obsesyonun görülme sıklığı %11-42 arasında değişmektedir (Yılmaz, 2018: 24). Dini obsesyonlar araştırmamızın yapı taşlarını oluşturmaktadır. Çünkü bazı psikolog ve psikiyatristler tarafından dini obsesyon, halk arasında vesvese diye bilinen obsesyon türü olarak görülürken bazılarına göre “dini obsesyon sadece dini içerikli girici düşünce ve aşırı eylemleri ifade etmektedir. İslam literatüründeki vesvese kavramı tüm girici düşünce ve aşırı eylemleri ifade ettiği için vesvese ve dini obsesyon birbirini karşılayan kavramlar olarak değerlendirilemezler” (Toprak, 2018: 124).

Dini obsesyonların görüldüğü bireyler; inançla ilgili şüphe ve tereddüt yaşarlar, abdestlerinin olup olmadığı, boy abdesti alırken kuru yer kalıp kalmadığı, İlah’a karşı kötü sözler şeklinde birçok istemsiz ve rahatsız edici düşüncelerle karşılaşır. Birey, kusursuzluk beklentisini dine ve dini davranışlara aşırılık derecesinde yansıttığında yaptığı her dini davranışta mantık dışı düşüncelere kapılabilmektedir. Sonuç olarak dini duygusunu ibadetleriyle destekleyerek yaşamını sürdüren bireyler, bu tür düşünceler yüzünden ibadetlerden uzaklaşabilmektedirler.

*vii-Simetri-Düzen-Obsesyonları:* Simetri ve düzen obsesyonu, çevrede bulunan nesnelere simetrik ve düzenli olması konusunda normalden kat be kat dikkat etmek ve bir düzensizlikle karşılaşıldığında kaygı yaşanması şeklinde ifade edilebilir. “Düzenleyiciler de diyebileceğimiz bu bireyler belirli nesnelere, eşyaları (tamir aletleri, elbiseler, mutfak malzemeleri ya da mobilyalar gibi) özel bir biçimde; “tam olması gerektiği gibi” ya da “tam yerine” koyarak düzen tutturmaya çabalayan insanlardır. Bu kişiler, aletlerin yerlerinin değiştirildiği, dokunulduğu ya da başka bir düzene koyulduğu durumlarda bundan çok rahatsız olur ve kaygılanırlar; bu kaygı, eşyalar “asıl yerlerine” yerleştirilene kadar da devam eder” (Solmuş, 2012: 218).

*viii-Somatik Obsesyonlar:* Kişinin çevreden hastalık bulaşacağı konusunda istemsiz düşüncelere kapılmasıdır. Genelde bu tarz düşünceler



lere kapılan insanlar; kanser, AIDS gibi tedavisi zor hastalıklara yakalandığı veya yakalanma ihtimalinin olduğu gibi düşüncelere kapılırlar. Sürekli ölümcül bir hastalığa yakalanma veya hasta olduğunu düşünme kişiyi tedirgin etmekte, bazen bu düşünceye sahip insanlar hasta olmadığı konusunda doktorlara bile inanmamaktadır. Bu obsesyonla ilgili şöyle bir örnek olay aktarmamız yerinde olacaktır; genç bir tıp öğrencisi okuduğu kitaplardan ve gördüğü dergilerden etkilenecek öğrendiği hastalıkların belirtilerini kendisinde görmeye başlamıştır. Son olarak bir hastaneye başvurduğunda beyinde tümör olduğu tedirginliğiyle doktorlardan yardım isteyen tıp öğrencisi, rahatsızlığının psikolojik olduğunu öğrenince şaşırması ve bu durumu kabullenmekte zorlanmıştır (Small & Vorgan, 2013: 138).

### **b. Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğunun Etiyolojisi**

Bilim, sebepsiz süreçlerin anlamsız olduğunu kabul ederek yaşanan problemlerin veya gözlemlenen olayların sebeplerinin olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de de vurgulanmıştır. "Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: "Rabbimiz (derler), bunu boş yere yaratmadın, sen yücesin, bizi ateş azabından koru!" (3/191). Var olan her şey bir amaca hizmet etmekteyken var olan birçok şey de sebep sonuç ilişkisi ile yaratılmıştır. Obsesif kompulsif kişilik bozukluğu farklı kuramlara göre farklı nedenlerle açıklanan bir problem durumudur. Her kuram kendi bakış açısı ve temellendirmelerine göre açıklamalarda bulunmaktadır.

Obsesif kompulsif bozukluk psikanalitik kurama göre bilinçaltı baskılarına verilen tepkiler sonucu ortaya çıkmaktadır. Kişinin önceki dönem yaşantıları, titiz, kuralcı, özellikle çocukluk çağında aşırı kuralcı ve disiplinli eğitim görmesi, tuvalet eğitimi sırasında baskı görmesi, travmalar yaşaması bu bozukluğun temel sebepleri olarak görülmüştür. Shakespeare'in Lady Machbet adlı karakterinde bilinç dışı dürtüler sonucunda oluşan kompulsif davranışların örnekleri görülebilmektedir. Sevgilisi ile birlikte eşini öldürmek zorunda kalan Lady Machbet'in eline bulaşan kandan dolayı sürekli ellerini yıkamak zorunluluğu hissettiği aktarılmıştır (Akgün, 1989: 20-24). İnsan yaşantıları içerisinde bilinçaltına bastırılan bazı yaşanmışlıklar, bilinç denetimi zayıfladığında istem dışı bilince çıkıp düşünce ve davranışlarda kendini gösterebilmektedir. Psikanalize göre her kompulsif davranışın ve yaşanan psikolojik problemlerin altında yatan bilinçdışı bir sebep vardır (Bakırcıoğlu, 2012: 2587). Kişi normal kaygılarını kontrol ederek veya işlevsizleştirerek giderirken

aslında farkında olmadan bu durumu pekiştirmiştir (Karahan, 2006: 17-18; Toprak, 2018: 18).

Bilişsel kurama göre; kişinin gerçeklik algısını, gerçek dışı varsayımlar ve düşüncelerle ilişkilendirerek ortaya koyması obsesif kompulsif bozukluğun sebepleri arasında gösterilmektedir. “Bu yaklaşımın ünlü örneği A-B-C modelidir. Burada A gerçek bir olayı, B bu olayla ilgili çarpık anlamaları ve yorumları, C ise olayın çarpık yorumlamalarından kaynaklanan olumsuz duyguları sembolize eder” (Karahan, 2006: 19). İnsan zihni, duyular yoluyla çevreden edindiği bilgileri ilişkilendirerek sonra kullanmak üzere depolar. Algılar sırasında asıl olan gerçekliği o an için çevrede bulunan mantıksız veya bâtil sebeplerle ilişkilendirmesi ilerleyen zamanlarda nesnel gerçekliğin bu mantıksız sebeplere dayandırmasına yol açabilmektedir. Obsesif kompulsif bozukluk da bu yolla oluşabilmektedir.

Obsesif kompulsif bozukluğu biyolojik açıdan inceleyenler, bu problemin sebeplerine yeni bir bakış açısı getirerek çözüm sürecinin farklılaşmasına destek sağlamışlardır. Önceleri psikolojik etkiler sonucu ortaya çıktığı kabul edilen obsesif kompulsif bozukluğun, son yıllarda nörobiyolojisi ile ilgili araştırmalarda önemli bulgular elde edilmiştir. Biyolojik kurama göre yapılan bazı nörobiyolojik çalışmalar obsesif kompulsif bozukluğun nedenlerini açıklayacak bulgularla sonuçlanmıştır. Yaşanan kafa travmaları sonrasında başlayan obsesif kompulsif bozuklukların bazı cerrahi müdahaleler sonrası düzelmesi gibi örnek durumlar obsesif kompulsif bozukluğun nörobiyolojik nedenlerinin olabileceğini göstermektedir (Karahan, 2006: 13-14).

Nöro-kimyasal çalışmalar sonucunda vücuttaki serotonin, dopamin, glutamat gibi hormonların işlevlerindeki eksikliğin veya bu hormonlarla ilgili problem yaşanmasının da obsesif kompulsif bozukluğa sebep olabileceği öne sürülmüştür (Karahan, 2006: 14-16; Yılmaz, 2018: 26-27).

### **c. Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğunun Tedavi Yöntemleri**

Obsesif kompulsif kişilik bozukluklarının tedavisinde kullanılan çok farklı yöntemler bulunmaktadır. Bilim ve teknolojinin gelişmesi, insanlığın bilgi olarak ilerlemesi her geçen gün farklı yöntemlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Böylece obsesif kompulsif bozukluğun tedavisi konusunda hangi yöntemin daha etkili olacağı veya birkaç yöntemin bir arada kullanılarak daha etkili sonuçlar elde edilebileceği gündeme gelmektedir. “Obsesif kompulsif bozukluk, yaşam boyu devam

eden, fonksiyon kayıplarına yol açabilen ve tedaviye ileri derecede direnç gösterebilen bir hastalıktır. Zaman içinde semptomların şiddetinde dalgalanmalar olabilir. Hastaların yaklaşık %10' unda ise, OKB' un kötü gidişli ve gerileyici bir seyri vardır” (Erek, 2006: 8). “Obsesif kompulsif bozukluğun yaşam boyu görülme sıklığının %2-3 arasında olduğu değişik araştırmalarda ortaya konmuştur” (Karahan, 2006: 8).

Davranışçı kurama göre obsesif kompulsif bozukluk öğrenme yoluyla gerçekleştiği için öğrenmeyi gerçekleştiren uyarıcıları ve pekiştiricileri ortadan kaldırarak öğrenilen davranış söndürülebilir. Bunu yaparken genelde maruz bırakma, karşıt koşullanma, tepki oluşturma yöntemleri kullanılmalıdır.

Bilişsel terapiye göre; bilişsel olarak hatalı yorumlamalar sonucu hatalı davranışlar sergilenmesini engellemek için bireyin mantıksız yorumlarının farkına varması sağlanmalıdır. Obsesif düşüncelerini mantıksız davranışlarla ilişkilendirmiş biri, gerekli bilgilendirmeler yapılarak bilinçlendirildikten sonra kompulsif davranışların geciktirilmesi sağlanır. Sonuç olarak bireyin kompulsif davranışları sergilemeden de kaygı durumunun normale döneceğinin farkına varması sağlanmaya çalışılır (Koyuncu, 2012: 98-99).

Psikanalitik terapide genellikle terapist, hastanın kendisini göremeyeceği bir şekilde oturur. Hastayı erken çocukluk yıllarına ait yaşantılarıyla karşı karşıya getirmek yoluyla yaşanan problemin asıl sebeplerini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bilinçaltının neden olduğu problemlerin çözüme kavuşturulabilmesi için hipnoz, rüya analizleri, serbest çağrışım gibi teknikler kullanılarak yaşanan problemlerin asıl sebepleri açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır (İnözü, 2012: 213).

Obsesif kompulsif bozukluğun tedavisinde sık kullanılan yöntemlerden biri de farmakolojik tedavidir. Bu tedavi türünde hastaya, ilaçlarla ve gerekiyorsa diğer tedavi yöntemleri beraber kullanılarak tedavi uygulanmaktadır (Yılmaz, 2018: 34). İlaç kullanımıyla kaygı durumu kontrol altına alınarak tedavi sürecinin verimliliği artırılmaktadır. Hastanın kişisel özellikleri göz önünde bulundurularak kullanılan diğer tedavi yöntemleriyle de kişinin tedavisindeki ilaca bağımlılık ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.

Bazı ağır, tedaviye direnç gösteren vakalarda gerekli beyin görüntüleme çalışmaları yapıldıktan sonra gerekli görüldüğü durumlarda elektroşok tedavi uygulanabilmektedir. Obsesif kompulsif bozukluk hastaları için de birkaç pilot çalışma gerçekleştirilmiştir (Small & Vorgan, 2013:

108-110; Yılmaz, 2018: 35). Elektroşok yöntemiyle bireyde görülen obsesif düşüncelere sebep olan zihin problemlerinin bir şekilde giderilmesi hedeflenmektedir.

Obsesif kompulsif kişilik bozukluğunun tedavisinde kullanılan bir diğer yöntem hipnozdur. Hipnoz, “bir uyutucunun, deneğin dikkatini belirli bir uyarın üzerinde toplayarak bilincini uyuşturması ve deneği kendi istenci altına alması işidir.” (Bakırcıoğlu, 2012: 4081). Telkine açık olan insanlar hipnoz altına alınabilir. Hipnozla bazı psikolojik problemlerin sebepleri ortadan kaldırıldığı gibi kişi uyutucunun telkinlerine fizyolojik tepkiler de verebilmektedir. Obsesif kompulsif kişilik bozukluğu yaşayan bireylerde görülen kaygı durumunun kontrol altına alınması ve yaşanan kaygı durumunun bilinçaltındaki asıl sebeplerini ortaya çıkarma konusunda diğer tedavi yöntemleriyle beraber hipnoz da kullanılabilir.

#### d. Vesvese ve Kaynağı

“Sözlükte vesvese / visvâs “fısıldama, kötü telkinde bulunma, karışık sözler söyleme, kuşkulama” ; aynı kökten vesvâs “insanın içine doğan zararlı uyarıcı, kötü duygu ve düşünce, telkin, şüphe, fısıltı, evham” gibi manalara gelmektedir. Dini terminolojide vesvese / visvâs, “şeytanın veya nefsin insana kötü ve zararlı telkinde bulunması, şeytandan yahut nefisten gelen, insanı dine aykırı aşırı davranışlara yönelten telkin”; vesvâs “şeytan, şeytanın insanın içine attığı saptırıcı dürtü, faydasız söz, şüphe ve tereddüt” anlamlarında kullanılır” (Çağrı, 2013: 70-72).

Vesvese, Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde üzerinde durulan bir kavramdır. İnsan, telkine uygun olarak yaratılmıştır. Kişi, çevresinde bulunan insanlardan ya da varlıklardan etkilenebilmektedir. Zira halk arasında “gaza gelme” tabiri insanın üzerindeki telkinin etkisine örnektir. İnsan, kendisine söylenen şeylerden etkilenebilmekte ve kendi sözleriyle insanlar üzerinde etki bırakabilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de vesvese ve kaynağından bahsedilirken tam da bu nokta üzerinde durulmaktadır. Vesvese kavramına bir açıklama getirildiğinde bu kavramın cinler ve şeytan gibi görünmeyen varlıklarla ilişkilendirildiğini görmekteyiz. İnsanlardan veya bazı varlıklardan gelen telkinlerin insan üzerinde zorlayıcı bir etkisi yoktur. İnsan, iradesi ölçüsünde bu vesveselere meyletme veya meyletmeme konusunda özgürdür. İlk insan da dâhil herkes vesveseye maruz kalabilmektedir. Vesveselerin sürekliliği insanın yaşantısını olumsuz etkilemektedir. Din psikolojisi alanında kendisine yer verilen problemlerden biri vesvesedir. Vesvese kavramı dini terminolojide yer alan

bir kavram olması ve insan davranışı üzerinde etkili olmasından dolayı dikkatleri üzerine çekmektedir. Vesvese kavramını incelemek kadar bilimsel çalışmalara konu etmek de zor bir uğraş olarak kabul edilmektedir. Çünkü bilimsellik, kanıtlanabilirlik olarak ifade edilebiliyorken metafizik ifadeler, inanç ve imanla desteklenen konular olmaktadır. Bu alanda uzlaşmaların sağlanması zor olarak görülmektedir.

Uzman Klinik Psikolog Betül Kına ile yaptığımız bir yazışma sırasında kendisine şu soruyu yöneltmiştim: “Bir psikolog olarak vesvese kavramını nasıl açıklıyorsunuz? Psikolojiye göre vesvese nedir?” Cevap olarak “vesvesenin insan güdülerinin en ilkel hali olan ‘id’ den kaynaklanabileceğini ayrıca Erik Erikson’un karşıt gelme - kendi olma ihtiyacı, kendinden yüce bir varlığa itaat etme – etmeme gibi ikilemlerinin etkisiyle id kaynaklı bir problem olduğunu ve bu durumun ileri halinin dini obsesyon olarak kabul edildiğini” ifade etmişti. Vesvese ile dini obsesyon arasındaki farkı aslında kendi ifadeleriyle ortaya koymuş olmaktadır. Vesvesenin aşırı ve süreklilik halini almasını dini obsesyon olarak nitelendirmişti. Bu durumda vesvese, nefsin telkinleriyken dini obsesyon ise işin ruhsal bozukluk boyutuna ulaşmış hali olmaktadır. Vesvese, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi psikoloji terminolojisi altında obsesyon olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Oysa vesvese kavramına dini terminolojide de geniş yer verildiği unutulmamalıdır.

Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflere göre vesvesenin kaynağı denilince akla ilk olarak şeytan gelmektedir. İkinci olarak cinler, insanın kendi nefsi ve diğer insanların telkinleri gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de cinlerden ve insanlardan kalplere vesvese veren sinsi vesvesecinin şerrinden Allah’a sığınılması emredilmiştir (114/4). Vesveseler, insan için gerçeklikler olarak algılanabilir. Kur’an-ı Kerim’de vesvese kavramı beş ayette geçmekte, bunların üçünde şeytanın (7/20; 20/120; 114/5), birinde nefsin (50/16) insana saptırıcı etkisi anlatılmaktadır. Nâs suresinde (114/4) kişiyi ısrarla günah işlemeye kışkırtması sebebiyle şeytandan vesvâs diye söz edilir. Yine Nâs suresinde vesvesenin insanlardan gelebileceğine de vurgu yapılmıştır. Vesvesenin insanın nefsinde var olan istek ve arzularından kaynaklandığı ve şeytanın sebep olduğu konusunda bazı zıt fikirler de mevcuttur. Öztürk’e göre (2005) iblis ve sebep olduğu vesvese Kur’an-ı Kerim’de sembolik bir anlatım şeklinde ifade edilmiştir. Şeytan, insanın nefsindeki iyi ve kötü ikileminde kötü kısmı sembolleştirmek için kullanılmış bir kavramdır. Bizim anlayacağımız şekilde kendine has bir varlık değildir. Şeytan, insanın iyiliğe karşı kötülük ikilemini temsil eden sembolik bir varlık olması veya kendine has özellikleriyle soyut gerçekliğe sahip bir varlık olması tartışılan, farklı görüşler öne sürülen bir

konudur. Ancak burada şeytanın varlığı veya yokluğu konusunu tartışmak yerine işlevselliği üzerinde durmak gerekmektedir (el-Gazzâlî, 1974: 65).

Metafizik konularda insanın zihnine gelen kuruntu ve vesveseler iki kısımda değerlendirilmiştir. Bunlarda birincisi, kalbe ve zihne anlık olarak gelen ve farklılaşan vesveselerken ikincisi ise, şüpheden kaynaklanan ve kalbe yerleşip insanı düşünsel olarak sürekli rahatsız eden vesveselerdir. Zihne ve kalbe yerleşen, şüphe uyandırarak insanı düşünsel anlamda rahatsız eden vesveselerin etkisini azaltabilmek veya onlardan kurtulmak için birinden veya birilerinden rehberlik, yol gösterme, delillerle çürütme şeklinde destek istenmeli, insana gelen vesveselerin tutarsızlığı konusunda kişi ikna edilmelidir. Vesveselerden kurtulmak veya etkilerini azaltmak için Allah'a sığınmak, iradeyi güçlendirmek, aşırı düşüncelerden vazgeçmek, başka şeylerle meşgul olmak, sosyalleşmek gibi durumlar faydalı olabilmektedir (Kasapoğlu, 2005: 65-82).

#### **e. Obsesyon ve Kompülsiyon ile Vesvese Arasındaki Benzerlikler ve İlişkiler**

İslam dininde ve diğer bazı dinlerde bir problem olarak görülen vesvese ile obsesyon kavramı ilişkilendirilebilirken kompülsiyonlara denk gelecek bir kavram din alanında belirtilmemiştir. Bu durum vesvesenin kendisine verilen önemin perdelenmemesinden kaynaklanmış olabilmektedir. Vesvese, asıl problem olarak tanımlanmıştır. Vesvesenin sebep olduğu davranışları ayrıca kavramsallaştırma ihtiyacı görülmemiştir.

Vesvese kavramı psikoloji cephesinde karşılık bulamayan, önemsenmeyen genel anlamda obsesyon, özel alanda dini obsesyon olarak kabul edilip geçirtilen bir kavram gibi görünmektedir. Çünkü metafizik alanla ilgili kavramlar barındıran vesvese, bilim öncesi açıklanmış ve sebepler bulunmaya çalışılmış bir kavram olarak görülmektedir. Çalışmalarımızın denk geldiği koronavirüs salgın hastalığı ve karantina günlerinde sosyal medya ve elektronik posta yoluyla iletişim kurduğumuz psikologların tutumlarını da göz önünde bulundurarak bu kaniya varmış bulunmaktayız. Psikoloji verilerinin bilimsel argümanlarla desteklenmesi gerekmektedir. Psikoloji, bilimdir ve bilimsel araştırmalar deney ve gözleme dayanır. Sonuç olarak metafizik alanla psikoloji arasında bir ilişkilendirme yapılamaz, yapılmamalıdır. Şunu da belirtmeliyiz ki dini bilgilere ilgisi olan, inançlarını göz önünde bulundurarak açıklamalar yapan psikologlar, vesvese probleminin dini yönünü de göz önünde bulundurarak değerlendirmeler yapmaktadırlar.

Obsesyon, psikoloji alanını ilgilendiren ve detaylı incelenebilen

bir kavramdır. Vesvese ise kutsal kitaplar ve dini önderler tarafından açıklanmış bazı korunma ve kaçınma yolları öğretilmiş, sebepleri içerisinde fizik ötesi varlıkların da gösterilmiş olduğu bir kavramdır. Metafizik varlıkları inceleyememenin yanı sıra, iman haricinde bu varlıkların ispatını da yapamamaktayız. Öncelikle obsesyon ve kompülsiyon kavramlarının vesvese ile benzer yönlerine değinerek daha sonra farklılıkları noktaları belirtmek gerekmektedir.

Obsesyon, insan zihninde tekrar eden düşünceler ve telkinler olması yönüyle vesvese ile benzerlik gösterir. Obsesif düşünceler bireyi rahatsız etmeye başladığı andan istenilen kompülsif davranışın ortaya çıkışına kadar kaygı durumu devam eder. Birey mantıksız, gerçek dışı, ayinsel davranışlarla herhangi bir düşünsel irtibat kuramamasına rağmen kaygı durumundan kurtulmak için davranışta bulunma zorunluluğu hisseder. Aynı durum vesvese için de geçerlidir. Herhangi bir konuda kendisine vesvese gelen biri, düşünsel ve davranışsal olarak yoğun kaygı ve korkuya kapılabilir. Bu durumda kendisine gelen telkin doğrultusunda davranışta bulunma zorunluluğu hisseder. Bulaşma konusunda obsesif düşüncelere maruz kalan biri ile yine kirlenme konusunda vesvese yaşayan biri aynı konumlandırılabilir. Farklılaştıkları durum takıntılı düşüncenin kaynağı ve ulaşılan sonucun içeriğidir. Bulaşma obsesyonu sonucunda kişi, kirleneceğini hatta hastalanacağını düşünürken vesvese durumunda aynı sonuç için kaygılanmakla beraber bu kirlenme durumunun ibadetlere engel olacağı düşüncesini de beraberinde getirir. Bu noktada yaşanan durumun vesvese veya obsesyon olduğu ayırımına varmak güçtür.

Obsesyon gibi vesvese de tekrar eden insanı ruhsal yönden bunalan, fiziksel olarak oyalayıcı bir problemdir. Obsesif düşünceler ve vesvese, kişiye istemsiz bir şekilde gelir. Kişi bu düşünce veya telkinleri engelleme konusunda zorlanmaktadır. Obsesif düşüncelerde olduğu gibi vesvese de içerik olarak çoğu zaman mantık dışıdır.

Vesvesenin nedenleri arasında insanın nefsi de yer almaktadır. Obsesyona sebep olan durumlar arasında insanın duygu durumu, zihni, bedeni ve önceki yaşantıları gösterilmektedir. Bu yönüyle de vesvese ve obsesyon arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Nefisten gelen vesveseler, kişinin kendi duygu durumunun ve iradi kuvvetinin çatışmasının sebep olduğu problemlerdir. Aynı şekilde obsesyonun sebepleri açıklanırken psikanalitik kurama göre obsesyonun; id'in ilkel istekleri, ego ve süper-ego arasındaki çatışma durumundan ortaya çıkabileceği üzerinde durulmuştur.

Bazı psikolog ve psikiyatristlere göre vesvese; obsesyonun tanı konmamış, çerçevesi belirlenmemiş ve ilkel olarak açıklanmış hâlidir. Şöyle ki insanlar, bilimsel bakış açısından uzak oldukları dönemlerde veya bilimsel verilerin yetersiz olduğu zamanlarda bazı problem durumlarını anlamak ve anlamlandırmak için din veya doğaüstü olaylarla açıklama yoluna gitmişlerdir. Ancak artık bilimsel bilginin yargıları sabit, genel geçer olduğu için bazı problemler yeniden ve objektif olarak ortaya konabilmektedir. “Vesvesenin dini bir kavram olması ve din tarafından açıklanması, doğaüstü varlıklardan kaynaklanabilmesi gibi durumlardan dolayı vesvese bilimsellikten uzak bir kavramdır,” görüşü fark edilebilecek kadar ortadadır (Erek, 2006: 6). Bilimin gözlemlenebilir varlıkları ve durumları incelemesi tâbidir. Bazı manevi problemler yaşayan insanların tıbbi destek aldıkları halde hiçbir şekilde çözüme ulaşamadıklarının ancak bazı dini ritüeller sayesinde çözüme ulaştıklarının örnekleri de görmezden gelinmeyecek kadar çoktur. Avrupa’da şeytan çıkarma ritüellerinin hala Vatikan’da psikiyatristlerin de gözetimi altında yapılması ve bu yolla ruhsal problemlerinden kurtulan kişilerin varlığı bizlere maneviyat üzerinde dinlerin de etkili olabileceğini göstermektedir (Kosa, Singer, & Younger, 2016-2017). Şunu unutmamak gerekir ki bilimsellik, argümanların daha kuvvetli argümanlarla çürütülmesi şeklinde ilerlemeye itilen bir süreçtir.

Vesvese problemi, bazı farklılıkları olmasıyla beraber psikoloji alanında yer alan obsesyon kavramının karşılığı olarak da görülebilmektedir (Saygılı, 2015: 40). Karadağ, (2013) obsesyonları, vesvese çeşitleri olarak kabul etmiş ve bu iki kavramın farklı alanlar tarafından açıklanmış benzer kavramlar olduğuna değinmiştir. Vesvese ve obsesyon farklı alanlar tarafından açıklandığı için farklı isimlendirilmiştir. Bu konuda herhangi bir görüş birliği olmasa da obsesyon ve vesveseyi farklı alanların ortak problemi olarak kabul etmek en isabetli karar olacaktır. İnsani problemler olmalarından dolayı vesvese ve obsesyon benzer işlevler yürütmektedir. Din alanında yapılan bazı çalışmalarda ve dini inancını çalışmalarıyla ilişkilendiren bazı psikolog ve psikiyatristler farklılıkları dile getirdikten sonra bu görüşe yakın durmuşlardır.

Obsesyon ve vesvese kavramlarının bir problem olarak etki alanları insan olması hasebiyle benzerlik gösterdikleri söylenebilir. Ayrıca şöyle bir nokta var ki dini anlamda vesvese teşhisi konmuş, belirtileri olan biri, psikiyatrist veya psikolog desteği aldığıda belirtiler o kadar benzerlik göstermektedir ki kişinin yaşadığı problemler obsesyon olarak nitelendirilebilmekte ve bu alanda teşhis konarak tedavi süreci planlanabilmektedir.



Obsesyon ve vesvese problemlerin benzerliklerinin olduğu alanlardan biri de içerikleridir. Obsesyon içerik olarak kişinin hassasiyetinin ve yaşadığı problemlerinin durumuna göre bulaşma, düzen, hastalanmaktan korkma, dini durumlarda aşırılık vb. konularda onun kaygı durumunu artırmaktadır. Vesvese konusunda da bilgi alabilmek için başvurduğumuz dini kaynaklarda genellikle iman, ibadetler, ahlak, temizlik ve bu durumlar sonucunda ortaya çıkan kaygı, şüphe, pişmanlık durumlarıyla ilgili içeriklere ulaşılmaktadır. Kişinin hassasiyetleri ve arzuları vesvese ve obsesyon problemlerini beslemektedir. İman konusunda saptmaya telkin, ibadetler konusunda alıkoyma, şüphelendirme yönlü telkinler vesvese olarak adlandırılmıştır. Ancak şunu göz ardı etmemeliyiz ki din genel ve aşırı uçları belirleyici hükümler getirerek özel alanda kıyas yapma veya çıkarımlarda bulunma yetkisini irade sahibi insana vermiştir.

Obsesyon ve vesvese kavramlarının farklılaştığı noktalara değinecek olursak obsesyon; insanın bedeni, biyolojisi ve yaşantıları sonucu oluşan ruhsal bir bozuklukken vesvese, bu durumların yanında metafizik varlıkların da sebep olarak gösterildiği bir problem durumu olarak açıklanmıştır. Obsesyon için böyle bir durum kabul edilmemektedir.

Vesveseler sonucu gerçekleştirilen davranışların sonucunda günahkâr olma, ibadetlerin kabul olmaması gibi konularda kaygının yanında pişmanlıklar da yaşanırken obsesif düşüncelerin sebep olduğu kompulsif davranışlar sonucunda anlık da olsa rahatlamalar yaşanabilmektedir.

Obsesyon, daha genel durumları ele alırken vesvese daha çok dini içerikli özel bir alan teşkil etmesiyle obsesyonun farklılaşmaktadır. Din alanında bu durumun tam tersi de ifade edilebilmektedir. “Obsesyon, tıp alanında incelenen vesvese türlerinden biridir.” şeklinde tespitler de mevcuttur (Karadağ, 2013: 8). İçerik olarak olmasa da araştırma alanı olarak obsesyonun vesveseden daha genel ve kapsayıcı bir kavram olduğu kanaatini kabul etmekteyiz. Çünkü obsesyonun sebepleri ve etkileri konusunda tıp alanında farklı kuram ve uygulamalara geniş bir şekilde yer verildiği bilinmektedir. Vesvesenin daha çok dini olana aykırılık gösteren içeriklerle açıklanması ve bu alanda insanı evham denebilecek düzeyde etkilemesi, vesvese kavramını din gibi daha özel bir alana çekmektedir.

Sonuç olarak obsesyon ile vesvese problemi birçok konuda benzerlik gösterse de bilimsel bakış açısının gerekliliği ve metafizik varlıkların etkisi gibi durumlardan dolayı aynı problem durumları olarak kabul

edilmemektedir. Vesvese problemi, psikoloji ve psikiyatri alanında obsesyon başlığı altında dini obsesyon olarak kabul edilmektedir.

### **f. Dinlerde Vesvese Problemi ve Korunma Yolları**

İnsan, varoluşsal mücadelesi içerisinde anlam dünyasını zenginleştirmek ve hayatı anlamlandırabilmek için her an sorgulama içerisinde. Dünya adı verilmiş bir gezegende gözlerini hayata açan insan, kendi varlığının sebeplerini açıklama konusunda karşılaştığı problemlere tatmin edici cevaplar üretememektedir. İnsan, sadece kendi varlığının sebeplerini değil; dünya, var olan eşsiz düzen, evren gibi konularda da tatminkâr cevaplar peşinde koşmaktadır. Bilimin, insan zihninin ortak kültürü sayesinde ulaştığı nokta yadsınamaz. Ancak insanın varoluşsal çabası içerisinde bilimin cevap veremediği belki hiçbir zaman açıklayamayacağı sorular mevcudiyetini hala korumaktadır. İşte bu durumda insanı; varlık sebebi, geçmişi ve geleceği konusunda tatmin eden dinler olmuştur. Farklı dinler ve inanışlar insanı varoluşsal rahatlığa kavuşturmada her zaman ön planda gelmiştir.

Hemen her dinde mutlak iyi olan kudretli yaratıcı düşüncesinin zıttı, kötülüğün ilk sebebi veya temsilcisi olarak görülen varlıklara ve düşüncelere tanık olmak mümkündür. Kötülük, fiziksel olarak herhangi bir varlık eliyle gerçekleştirilmese de bu tür varlıkların etkisiyle insan davranışlarında kendini gösteren bir olgu olarak kabul edilmiştir. Semavi dinlerin kutsal kitaplarında kötülüğün temsilcisi ve kötü olanların ilki olarak kabul edilen varlık şeytandır. Bazen şeytan, ilahi kudrete asi bir varlık olarak anlatılırken bazen de şeytani fiiller şeklinde insanlarda görülebilecek özelliklerinden bahsedilmiştir. İnsanın yorumlama ve değişen şartlara uyum sağlama özelliği de göz önünde bulundurularak kötülük tasavvurunun farklılaşabildiğini söyleyebilmekteyiz. Semavi dinlerdeki tarifinden biraz saparak efsaneleştirilmiş haliyle diğer dinlerde de bu işlevleri üstlenen varlıklara rastlamak mümkündür. Hemen her dinde, felsefi olgularda ve mitolojilerde insana ve Tanrı'nın yaratmış olduğu düzene kastetmeye çalışan bir varlık tasavvur edilmiştir.

Semavi dinlerin aktardıklarının yanı sıra daha eskilere ulaşan kötülüğün temsilcisi varlıkların tasavvurlarına ulaşmak da mümkündür. Yunan mitolojisinde Hades, Babil dilinde yazılan Gılgamış destanında yer alan Kiji, Mısır'ın kötülük tanrısı Set, Mecusilik'teki Ahirman, Kenan dininde mot ve habayu gibi varlıklar kötülük tasavvuruna örnek olarak verilebilmektedir (Aydın, 2019: 9-11).

Kötülüğün temsilcisi olarak tasavvur edilen varlıklar kimi zaman efsanevi bir şekilde birbirleriyle mücadeleye tutuşabilmekteyken bazen

de semavi dinlerde olduğu gibi insanlara fiziksel olarak bir müdahaleleri olmamakla beraber insanları aldatma, kışkırtma, tereddütte bırakma ve şüpheyi meylettirme, Allah'ın razı olmadığı işlere yönlendirme gibi faaliyetlerde bulunabilmektedirler.

Kötülüğün kaynağı olarak kabul edilen varlıkların veya sembollerin en temel etkilerinden biri vesvesedir. Vesvese kavramı farklı isimler verilse de işlev olarak şeytani fiiller arasında yer almış bir kavramdır. İncil'de Hz. İsa'nın iblis tarafından aldatılmaya çalışıldığı kıssalara denk gelmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de tüm insanların kışkırtıcısı olarak kabul edilen şeytanın vesveseyi kullandığı, aynı şekilde Hinduizm'de nefsin arzu ve isteklerinin insanı kötü olana meylettirdiğinden bahsedilmektedir (Yitik, 2003: 28-29).

Kötülük ve kötülüğe sebep olan varlıklardan bahseden dinler, bu varlıklardan ve fiillerinden insanların korunma yollarına ilişkin açıklamalar da yapmışlardır. Kabile dinlerinde kötülük sebebi varlıklardan korunmak genellikle tanrı yolunda ilerlemek, bazı fedakârlıklarda bulunmakla mümkün görülmüştür. Hinduizm'de dünyevi hırslardan arınmak, nefsi terbiye etmek insanın sebep olduğu kötülüklerden korunma yolları olarak görülmüştür (Yitik, 2003: 25-29). Genel olarak dinlerin vesvese probleminden korunma yolları şöyle sıralanabilir: ilkeli ve planlı bir yaşam sürmek, aşırılıktan uzak durmak, ibadetlere devam etmek, düşünceleri faydalı yönde meşgul etmek, yalnız kalmamak, sosyalleşmeye önem vermek, Allah'ı anmak ve ahde bağlı kalmak, cahil kalmamak, bedeni ve duyguları terbiye edip dünyalıklara dalmamak (Karadağ, 2013: 70-76).

## **S o n u ç**

Bu çalışmada vesvese problemi ile obsesyon-kompulsiyon probleminin benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmış, vesvese ile obsesyon arasında farklılıkların olması yanında onların benzerliklerinin de olduğu görülmüştür.

Psikoloji ve psikiyatri alanlarında, vesvese probleminin daha çok obsesyon sürecinin ilkel hali olarak kabul edildiği görülmüştür. Vesveseyi "obsesyon probleminin başlangıç ve hafif semptomlu hali" şeklinde ifade edenlerin de olduğu görülmüştür.

Vesvese problemini genel alanda obsesyon olarak kabul eden psikoloji, vesvesenin sebepleri arasında metafizik varlıklara yer verilmesini bilimsel yetersizlikle açıklamaktadır. Tüm bunlardan dolayı obsesyon ve vesvese kavramları, farklı alanları ilgilendiren ortak problemler olarak kabul edilebilir.

Vesvese kavramı için uygun görülen bir diğer kabul ise vesvesenin dini obsesyon olarak algılanmasıdır. Vesvese sadece dini içerikli olmadığı, farklı konularda da kişi vesveseye maruz kalabildiği için vesvesenin, dini obsesyon olarak kabul edilemeyeceğine ulaşılmıştır. Vesvesenin, dini obsesyona göre daha kapsamlı bir kavram olarak açıklandığı görülmüştür.

Din ve psikoloji alanında vesvese ile obsesyon kavramları konusunda bir belirsizlik sezilebilmektedir. Çünkü vesvese problemini, dini verilere ve metafizik varlıklara dayanmasından dolayı psikolojik bir problem olarak kabul etmeyen psikolojinin, vesvese ile ilgili soru yöneltildiğinde bazen dini obsesyonmuş gibi bazen de obsesyonmuş gibi açıklamalar getirerek vesvese kavramı ile ilgili çelişkili durumlar ortaya koyduğu görülmüştür. Çalışmamızda bu durum incelenmiş ve gerekli ayrımlar yapılarak psikolojinin vesvese kavramına yaklaşımı netleştirilmeye çalışılmıştır. Aynı durum din alanında da yapılmakta, vesvese kavramından bahsedilirken parantez içinde obsesyon yazıldığına denk gelinebilmektedir. Vesvese kavramı, psikoloji alanında farklı açıklamalar getirilerek bir şekilde kendi alanından uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. Psikoloji alanında vesvesenin olduğu gibi kabul edilmesi, din alanında da obsesyonun olduğu gibi kabul edilerek farklılık ve benzerlikleriyle birlikte iki alanın ortak problemine çözümler üretilmeye çalışılmasının isabetli olacağı görüşüne ulaşılmıştır. Din psikolojisi alanında vesvese ve obsesyon kavramları ile ilgili çalışmaların artması ile bu belirsizliklerin de ortadan kalkacağını temenni etmekteyiz.

Dinlerde vesvese gibi insanı saptırıcı, oyalayıcı, kaygı verici düşünsel problemlerin yanında ilham gibi insana olumlu düşünce ve davranışların telkinlerinin de olduğuna ulaşılmıştır.

Obsesif düşüncelerin ortaya koymuş olduğu kaygı durumuna anlık rahatlatıcı etkisi olan süreklilik gösteren davranışlar kompülsiyon kavramıyla açıklanmıştır. Vesvese problemi için böyle bir duruma ulaşılmamıştır. Vesveselerin davranışa dönüştürülmüş hali için ayrıca bir kavramsallaştırmanın yapılmadığı görülmüştür.

Obsesyon probleminin insan üzerinde yoğun kaygı bırakıcı etkisi ön plandayken vesvese problemi yaşayan bir insanın, kaygı durumunun yanında pişmanlık duygusunu da yoğun bir şekilde hissedebildiğine ulaşılmıştır.

Vesvese veya obsesyon probleminin görüldüğü bireylerin; genellikle ahlaki ilkelere bağlı, ilkel bir yaşam sürmeye çalışan, hassas kişilik özellikleri gösteren kişilerin olduğuna ulaşılmıştır.

Vesvese veya obsesif kompulsif bozukluk, psikoloji ve psikiyatri alanında ele alınırken materyalist ve rasyonalist bir bakış açısıyla bu problemler çözülmeye çalışılmaktadır. İnsan; etten, kemikten bir bedende yaşayan ruhsal bir varlıktır. İnsanı anlamak, bütünsellik ve bireysellik ön plana çıkarılarak mümkün olabilmektedir. Çalışmamızda bu duruma getirilen tatlı eleştirilere verilen cevapları da değerlendirerek psikolojinin ruh bilimi değil davranış bilimi olarak gözlem ve deneylere dayalı bir yaklaşıma sahip olması gerektiği ve metafizik alanın felsefenin konusu olmasından dolayı psikolojinin, nesnel gerçeklikleri incelemek durumunda olduğuna ulaşılmıştır.

Psikologların veya psikiyatristlerin inanç ve yaşantılarına göre vesvese ve obsesyon kavramlarını açıklayış tarzlarında farklılıklar görülebilmektedir. Dine, Orta Çağ'ın öfke ve kini ile bakan bazı bilim adamları; bazı dini verileri, bilim öncesi açıklamalar olarak kabul edebilmektedir. Bu açıklamalardan vesvese kavramı da nasibini almıştır. Tam tersi durum obsesyon kavramı içinde geçerlidir. İnançları ile yapmış olduğu mesleği ilişkilendiren bazı psikolog veya psikiyatristlerin, obsesyon kavramı ile vesvese kavramını birbirine yakınlaştırdıkları görülmüştür. Sonuç olarak psikologların veya psikiyatristlerin inanç ve yaşantılarına göre obsesyon ile vesvese kavramlarını açıklayış tarzlarında ve yaklaşımlarında farklılıklar olduğuna ulaşılmıştır.

Dinlerin maneviyat üzerindeki etkisi, tartışma konusu olarak devam etmektedir. Bazı gruplar, dinin veya dinlerin insan tekâmülü için vazgeçilmez olduğunu öne sürerken bazı gruplar, tam tersi durumu kanıtlamaya çalışmak için araştırmalarına argüman aramaktadır. Bu tartışmalara değinmeden insanlık tarihinin her alanında olan dinlerin, insanın ruhsal durumu üzerinde olumlu etkilerinin olduğunu kabul ederek obsesyon gibi vesvese problemiyle benzerlik gösteren bazı psikolojik problemlerin çözümünde dini önerilerin, psikolojik verilerle harmanlanarak başarılı uygulamaların yapılabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Dinlerde vesvese probleminin farklı şekillerde ve farklı anlayışlarda açıklanış şekilleri aktarılmaya çalışılmıştır. Dinlerde var olan kötülükle ilişkilendirilmiş varlıkların fiilleri arasında vesvese çatısı altında değerlendirilebilecek durumlara ulaşılmıştır. Aynı şekilde insan nefsinden kaynaklanan aşırı arzu ve isteklere dalmak ve nefsin dünyalığı arzulanması gibi durumlar da vesvese sebepleri arasında gösterilmiştir. İncelemiş olduğumuz dinlerin (İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hinduizm), vesvese konusunda genel tavsiyeleri; ikeli ve planlı bir yaşam sürmek, aşırılıktan uzak durmak, ibadetlere devam etmek, düşünceleri faydalı yönde meşgul

etmek, yalnız kalmamak, Allah'ı anmak ve ahde bağlı kalmak, cahil kalmamak, bedeni ve duyguları terbiye edip dünyalıklara dalmamak şeklinde açıklanmıştır.

### Kaynaklar

- Akgün, N. (1989). *Obsesyonel nevroz*. Ankara: Nobel Tıp Kitabevi.
- Aksongur, B. (2010). Obsesif-kompulsif bozukluk. *Bee Life*, 17, 1-100.
- Aydın, A. (2019). *İlahi dinlerde şeytan kavramı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, H. (2002). Kur'an açısından şeytanın etkisi bağlamında vesvese ve şüphe. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15 (4), 537-542.
- Bakırcıoğlu, R. (2012). *Ansiklopedik eğitim ve psikoloji sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Bilekli, İ. (2016). *Zihinsel bulaşma, dindarlık, kendini affetme, suçluluk ve düşünce eylem kaynaşmasının obsesif kompulsif bozukluk semptomlarıyla ilişkisinin incelenmesi: üniversite öğrencilerinde deneysel bir çalışma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cemalcılar, Z. (2012). Psikolojiye giriş. [içinde] *Klinik Psikoloji*. Ed. M. İnözü. (ss. 190-221). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (2012). *İnsan ve davranışı psikolojinin temel kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çağrı, Mustafa. (2013). Vesvese. [içinde] *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (ss. 70-72). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çalışkan, İ. (1998). Kur'an'a göre dinin hitap alanı. *EKEV Akademi Dergisi*, 1(3), 100-113.
- El-Gazzâlî. (1974). *İhyâ'u ulûmi'd-dîn-3*. (çev. A. Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yayınları.
- Erek, Ş. (2006). *Obsesif kompulsif bozukluk ve panik bozukluğu olan hastalarda bipolar bozukluk komorbiditesi ve afektif temperament özelliklerinin karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi). İstanbul: Sağlık Bakanlığı Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi.
- Fromm, E. (2010). *Psikianaliz ve din*. (Çev. E. Erten). İstanbul: Say Yayınları.
- Geçtan, E. (1997). *Psikodinamik psikiyatri ve normal dışı davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güney, S. (1998). *Davranış bilimleri ve yöntem psikolojisi terimler sözlüğü*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Hökekleli, H. (1993). *Din psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı

Yayınları.

Jung, C. G. (2010). *Psikoloji ve din*. (Çev. R Karabey). Ankara: Okyanus Yayıncılık.

Karadağ, B. (2013). *Hadisler ışığında vesvese ve korunma yolları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karahan, D. (2006). *Erken disfonksiyonel şemaların obsesif-kompulsif bozukluğu olan hastalar ve sağlıklı kişilerdeki aktivasyonlarının karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi). İstanbul: Sağlık Bakanlığı Haydarpaşa Numune Eğitim ve Araştırma Hastanesi.

Kasapoğlu, A. (2005). Dinsel şüphe. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 65-82.

Kosa, F. & Singer, L. M. & Younger, J. (Yönetmenler). (2016-2017). *The story of God with Morgan Freeman* [Belgesel Film]. ABD: National Geographic.

Koyuncu, A. (2012). *Takıntı... kuruntu... vesvese*. İstanbul: Liman Yayınları.

Morgan, C. T. (2011). *Psikolojiye giriş*. (Çev. S. Karataş & R. Eski). Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.

Özerdem, A. (1998). Obsesif-kompulsif bozukluk ve psikoz. *Klinik Psikiyatri*, 1 (2), 98-102.

Öztürk, M. (2005). İblis'in trajik hikayesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 39-65.

Rother, S. (2012). *Spiritual psychology (Ruhsal psikoloji)*. (Çev. S. Ayanbaşı). İstanbul: Akaşa Yayınları.

Saygılı, S. (2010). *Beyin ve ruh*. İstanbul: Elit Yayınları.

Saygılı, S. (2015). *Strese son*. İstanbul: Elit Kültür Yayınları.

Small, G. & Vorgan, G. (2013). *Bir psikiyatristin gizli defteri en sıra dışı vakalar*. (Çev. D. Akın). İstanbul: NTV Yayınları.

Solmuş, T. (2012). *Sinemada psikoloji ve anormal davranışlar*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Şentürk, H. (2017). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Toprak, T. B. (2018). Dini obsesyon ve kompulsiyonların psikoterapisinde kuramlar, imkanlar, sınırlılıklar. *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1 (1), 123-141.

Yavuz, Y. Ş. (2000). İlham md. [içinde] *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (ss. 99-100). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yılmaz, B. (2018). Obsesif kompulsif bozukluk tedavisinde güncel yaklaşımlar. *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences*, 2 (1), 21-42.

Yitik, A. İ. (2003). Hint dinlerinde kötülük ve şeytan. *Milel ve Nihal*

*İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 21-39.

Ziskin, L (Yapımcı) & Brooks, J. L. (Yönetmen). (1997). *As good as it gets* [Sinema Filmi]. ABD: TriStar Picture.





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 135-160  
Issue: 2 • December 2020 • 135-160



## Üniversite Öğrencilerinde Narsisizm ile İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişki

The Relationship Between Narcissism and Intrinsic  
Religious Motivation in College Students



**Mehmet Çınar**

Dr.

Araştırma Görevlisi  
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
E-posta: mehmet.cinar@atauni.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-4177-688X  
Erzurum / Türkiye

Dr.

Research Asistant  
Atatürk University Faculty of Theology  
Department of Psychology of Religion  
E-mail: mehmet.cinar@atauni.edu.tr  
Orcid: 0000-0002-4177-688X  
Erzurum / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type    Araştırma • Research  
Geliş Tarihi • Received    08 Ağustos 2020 • 08 August 2020  
Kabul Tarihi • Accepted    17 Ekim 2020 • 17 October 2020

\* Bu makale, yazarın 3. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda (2017) aynı başlıkla sunduğu sözel bildirisinden üretilmiştir.

## Ö z e t

Bu çalışmanın amacı narsisizm ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişkiyi incelemektir. Çalışmada narsisizm ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişkinin yanı sıra cinsiyet, yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdiği yerleşim birimi, algılanan sosyo-ekonomik durum ve öğrenim görülen fakülte gibi bağımsız değişkenlere göre farklılaşması da incelenmiştir. Çalışma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Çalışmanın veri toplama araçları olarak Atay (2009) tarafından uyarlanan Narsistik Kişilik Envanteri (NKE) ve içsel dini motivasyonu ölçmek için de Karaca (2001) tarafından uyarlanan İçsel Dini Motivasyon Ölçeği (İDMÖ) kullanılmıştır. Çalışma grubu ise Atatürk Üniversitesi'nin Eğitim, Fen, İlahiyat, Edebiyat, Sağlık Bilimleri, İİB, Güzel Sanatlar fakültelerinde öğrenim görmekte olan 244'ü (%51,9) kız, 226'sı (%48,1) erkek olmak üzere toplam 470 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışmada elde edilen veriler Statistical Program for the Social Sciences- SPSS 20.0 istatistik programının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir. Bu kapsamda eldeki veri setinde bağımsız değişkenlerden iki gruplu olanlar için ilişkisiz örneklem t Testi, üç veya daha fazla gruplu bağımsız değişkenlerde ise tek-yönlü ANOVA testi kullanılmıştır. Narsisizm ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişkiyi belirlemek için ise pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkinin derecesini belirlemek için ise çoklu doğrusal regresyon analizinden yararlanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre narsisizm ile içsel dini motivasyon arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre; narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik, sömürücülük alt boyutları ile içsel dini motivasyon arasında istatistiksel olarak negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Narsisizmin hak iddia etme alt boyutu ile içsel dini motivasyon arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkiye ulaşılamamıştır. Bu bulgular ışığında içsel dini motivasyona sahip bireylerin, narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik ve sömürücülük alt boyutlarında narsistik tutum ve davranışlarını azaltacağı söylenebilir. Ayrıca çoklu doğrusal regresyon analiz sonuçlarına göre narsisizmin dini motivasyon üzerinde negatif yönlü anlamlı bir yordayıcı olduğu, içsel dini motivasyona ait toplam varyansın %10'nun narsisizmin üstünlük, kendine yeterlilik ve teşhircilik alt boyutları ile açıklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Narsisizm • İçsel dini motivasyon  
Üniversite öğrencileri • Algılanan sosyo-ekonomik düzey

## **A b s t r a c t**

The aim of this study is to examine the relation between narcissism and intrinsic religious motivation. In addition to the relationship between narcissism and intrinsic religious motivation, the study also examined the differentiation of this relationship according to independent variables such as gender, place of residence where the majority of life was spent, perceived socio-economic status and faculty of education. The study was designed according to correlational survey model, which is one of the quantitative research methods. As the data collection tools, “Narcissist Personality Inventory” adapted by Atay (2009), and “Intrinsic Religious Motivation Scale” adapted by Karaca (2001) were used in the study. The study group consists of 470 people in total, 244 (51,9%) of whom are female, and 226 (48,1%) of whom are male, students from Ataturk University Faculty of Sciences, Faculty of Theology, Faculty of Letters, Faculty of Health Sciences, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Faculty of Fine Arts. The data obtained in the study were analysed by usage of the related modules of Statistical Program for the Social Sciences-SPSS 20.0 statistics package program. Within this context, unrelated samples t Test was used for the independent variables with two groups and one-way ANOVA test was deployed for the independent variables with three or more groups in the obtained data set. In order to determine the relation between narcissism and intrinsic religious motivation, Pearson’s Correlation Coefficient was conducted. Also, to determine the degree of the relation between variables, Multiple Linear Regression Analysis was used. In reference to the findings, there has been determined a statistically significant relationship between narcissism and intrinsic religious motivation. Accordingly, a statistically negative, barely significant relationship has been found between exhibitionism, superiority, authority, self-sufficiency, exploitative sub-dimensions of narcissism and intrinsic religious motivation. There has not been reached a statistically significant relationship between Entitlement Sub-Dimension and religious motivation. In the light of these findings, it can be stated that individuals with intrinsic religious motivation could have a decrease in their narcissistic attitude and behaviours in the sub-dimensions of Exhibitionism, Entitlement, Authority, Self-Sufficiency and Exploitativeness.

### **K e y w o r d s**

Psychology of religion • Narcissism • Intrinsic religious motivation • College students • Perceived socio-economic level

## Giriş

Narsisizm olgusu, Yunan mitolojisindeki Narkissos efsanesinden gelmektedir (Twenge & Campbell, 2015: 44). Yunan mitolojisindeki bu efsaneyi psikolojik bir fenomeni açıklamak için kullanan ilk psikanalitik kuramcı Ellis'tir (Atay, 2009). Ellis'e göre narsisizm, özellikle kadınlarda görülen ve cinsel duyguların, kendine hayranlığa yöneltilmesini içeren bir durum olarak açıklanmıştır (Atay, 2009). Freud (1914) narsisizmi dış dünyadan çekilen libidonun benliğe yönetilmesiyle ortaya çıkan bir durum olarak açıklamıştır. Amerikan Psikiyatri Derneği'ne (2000) göre de kişinin üstünlük hisleri, özel muamele beklentisi, yeteneklerin ve kişisel özelliklerin abartılması, ilgi ve beğenilme talepleri, başkalarını sömürme ve hor görme, empati eksikliğinden yoksun olma hali narsisizm olarak karakterize edilmiştir.

Narsisizm, psikoloji literatüründe normal ve patolojik olmak üzere iki kapsamda ele alınmaktadır. Normal narsisizm, kişinin çevresiyle ve çevresinin beklentileriyle etkin bir şekilde başa çıkabileceğini hissetmesine olumlu yönde etki etmektedir. Patolojik narsisizm ise kişinin psikolojik varlığını tehdit eden güçlerden korumaya ayarlanmış bir kişilik organizasyonu gibidir (Rozenblatt, 2002). Patolojik narsisizmde birey içsel süreçlerinde benliğini sağlam tutabilmek için başkalarının geri bildirimlerine çok fazla ihtiyaç duyarken bu duygusunu dışarıya tamamen zıt bir tavırla yansıtmaktadır. Kendine karşı sonsuz özgüvenli ve başkalarından gelen geri bildirimleri önemsemez bir tavır takınmayı benimsemektedir (Kernberg, 1975). Bu durum psikodinamik yaklaşıma göre, çocukluk döneminde yaşanan korku, başarısızlık, bağımlılık gereksinmelerinin ebeveyn yokluğu ya da herhangi bir rahatsızlık sonucu ihmal edilmesi, eleştiri ya da sergilediği davranışlara yönelik alaycı tepkiler görmesidir. Dolayısıyla patolojik narsisizmin gelişmesi narsistik kişilik bozukluğuna yol açmaktadır (Karaaziz & Erdem Atak, 2013).

Narsistik kişilik bozukluğuna sahip bireyler kendilerini fiziksel ve ruhsal yönden aşırı beğenen, üstün gören, sürekli beğeni, ilgi ve onay bekleyen, gittikleri her yerde hemen özel ilgi göreceğine, üstün bir yeri hak ettiğine inanan bireylerdir. En güzel, en yakışıklı, en başarılı, en parlak kişi odur ya da o olacaktır. Böylesine yoğun narsistik beklentiler içinde hayal kırıklıkları da o denli sık olabilir. Bireyin benlik saygısı, dışardan gelecek ilgi, beğeni, onaylarla beslenmektedir. Söz konusu kişiler eleştiriye dayanamazlar ve sürekli övgü beklerler (Kohut, 1977).

İçsel dini motivasyon ise bir bireyin dini inancı uğruna herhangi bir çıkar gözetmeksizin yaşaması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durumda birey dini bizzat bir amaç olarak değerlendirilmekte ve dışsal zorlama olmaksızın güdülen bir amaç olarak anlaşılmalıdır. Dışsal dini motivasyon yönelimine sahip bireyler için ise din, genellikle araçsal ve çıkarıcı bir değere sahiptir. Bu durumda dışsal dini motivasyona sahip birey, dinî görüşlerini, güvenlik, rahatlık, statü veya kendisine toplumsal destek sağlamak için kullanır (Karaca, 2001).

Dinler hem sağlıklı bir kişilik gelişimini (Dağcı, 2018) hem de bireyin çevresiyle sağlıklı ilişkiler kurmasını ve kendiyi barışık olmasını destekler (Dağcı, 2019). Bu bağlamda dinler bireyin nefsin kontrol etmesini, kendini diğerlerinden üstün görmemesini, nefsin arzularına hâkim olmasını, aç gözlülük, kıskançlık haset gibi duygulardan arınmayı tavsiye etmektedir. Dinlerde ayrıca, insanların sahip oldukları şeylerin birer emanet olduğu, insanın gelip geçiciliği, mülkün gerçek sahibinin Tanrı olduğu, bu nedenle tevazuyla hareket edilmesi gerektiği vurgulanır. “Kendin için doğru olanı yap” düsturu, bazı dinlerin kurallarına ve inançlarına çoğu zaman uymamaktadır. Hâlbuki narsistik kişiler minnet, vefa, paylaşma, karşılıklı sevgi konularında duyarlılık göstermezler.

İslâmî literatürde narsisizm kavramını bütün yönleriyle karşılayan bir kavram bulunmamaktadır. Bununla birlikte alt boyutlarıyla birlikte ele alındığı zaman narsisizmin bütün yönleriyle tanımlandığı sonucuna ulaşılır. Nitekim İslam dini müntesiplerine alçak gönüllülüğü (Şuarâ: 26/215), kibirden kaçınmayı (Lokman: 31/18-19), üstünlük taslamamayı (İsrâ: 17/37-38; Nisa: 36;16/23), kendine yeterliliği değil başkaları ile yardımlaşmayı (Şûrâ: 2/39) tavsiye etmekte; narsis tavrılara ise hoş bakmamaktadır. Örneğin birçok ayette “*Allah kibirlenenleri ve böbürleneneri sevmez*” (Lokman: 31/18), “*Şüphesiz ki Allah, şümaranları sevmez.*” (Kasas: 28/76) gibi uyarılar yer almaktadır.

Yüksek seviyede içsel dini motivasyona sahip birey, narsistik eğilimlerden uzak kalabilir. Bazı ampirik çalışmalarda bu durumla paralellik arz etmektedir. Örneğin; Güven (2019: 214) içsel dini motivasyon ve narsisizm arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit etmiştir. Yine Watson, Hood ve Morris (1984) araştırmasında iç güdümlü dini motivasyon ile narsisizm arasında negatif, dış güdümlü dini motivasyon ile narsisizm arasında pozitif ilişki elde etmişlerdir. Watson, Hood, Foster ve Morris (1988) ise dindarlık, günah, depresyon ve narsisizm ilişkisini inceledikleri bir diğer çalışmada, iç güdümlü dindarlık ve günah duy-

gusuna sahip olanlarda daha az depresyon ve narsisizm tespit etmişlerdir. Fakat literatürde iç güdümlü dindarlık ile narsistik eğilimler arasında ilişki tespit edilemeyen çalışmalar da bulunmaktadır (Orhan, 2014: 104). Aynı çalışmada dış güdümlü dindarlık ile narsisizm arasında ise pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Kocagöz Uzun'un (2019: 134) yaptığı çalışmada narsisizm ile dindarlık arasında negatif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Gürsu ve Önce Özokudan (2019) tarafından yapılan çalışmada da dindarlık düzeyi ile narsisizm eğilimi arasında negatif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Kartopu'nun (2013) üniversite öğrencileri ile yapmış olduğu araştırmasında ise narsisizm puan ortalamasının en düşük olduğu grubun kendilerini dindar gören öğrencilerin olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Buna ek olarak Kartopu (2013) kendisini dindar olarak algılamayan narsisizm karşıtı bir tutum içerdiği, öznel dindarlık eğilimiyle narsisizm arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ashmawy'nin (2016: 82) çalışmasında da dindarlık algılarının artması narsisizm algılarının azalmasına yol açtığı tespit edilmiştir. Zondag ve Marinus (2010) öğrencilerle gerçekleştirdikleri çalışmada, dinî başa çıkma tarzlarının kullanılmasıyla narsisizm puanlarının düşmesi arasında ilişki olduğunu tespit etmişlerdir. Wink, Michele ve Kristen'in (2005) çalışmasında dinin ileri yaşlarda normal narsisizm üzerinde olumlu bir ilişkisinin olduğu, patolojik narsisizm üzerinde ise olumsuz ilişkisinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Orhan'ın (2014: 142) çalışmasında dini tutum ile narsistik eğilimler arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Yine aynı çalışmada ibadetlerini aksatmayan katılımcılar ile dindarlığın davranış ve biliş boyutundan yüksek puan alan katılımcıların Narsistik Kişilik Envanteri'nden düşük puanlar aldığı bulgusuna ulaşılmıştır. Gürsu ve Apaydın'ın (2016) çalışmasında ise narsisizm ile İslâmî eğilim arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Narsisizm ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmeyen başka çalışmalar da bulunmaktadır (Ulusal, 2019: 81).

### **a. Problem**

Araştırmanın temel problemi “içsel dini motivasyon ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?” şeklindedir.

Araştırmada temel problemin yanı sıra aşağıdaki alt problemler de ele alınmıştır:

P.1. Üniversite öğrencilerinin cinsiyetleri ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark var mıdır?

P.2. Üniversite öğrencilerinin yaşamlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimi ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark var mıdır?

P.3. Üniversite öğrencilerinin algılanan sosyo-ekonomik durumu ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark var mıdır?

P.4. Üniversite öğrencilerinin fakülteleri ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark var mıdır?

## **b. Hipotezler**

Araştırmanın temel hipotezi “içsel dini motivasyon ile narsisizm alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindedir.

Araştırmada temel hipotezin yanı sıra aşağıdaki alt hipotezler de ele alınmıştır:

H.1. Üniversite öğrencilerinin cinsiyetleri ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark vardır.

H.2. Üniversite öğrencilerinin yaşamlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimi ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark vardır.

H.3. Üniversite öğrencilerinin algılanan sosyo-ekonomik düzeyleri ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark vardır.

H.4. Üniversite öğrencilerinin fakülteleri ile narsisizmin alt boyutları (teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük) arasında anlamlı bir fark vardır.

### c. Yöntem

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. İlişkisel tarama modeli iki veya ikiden fazla değişken arasındaki ilişkilerin analiz edildiği araştırmalardır (Karakaya, 2011).

#### c.a. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubuna ilişkin bilgiler aşağıdaki tabloda ayrıntılı olarak verilmiştir.

Tablo-1:

Çalışma grubunun cinsiyete göre dağılımı		
Cinsiyet	%	n
Kız	51.9	244
Erkek	48.1	226
Toplam	100	470

Araştırma çalışma grubu 244'ü (%51,9) kız, 226'sı (%48,1) erkek olmak üzere tesadüfi yöntemle seçilmiş toplam 470 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma grubunun yaş ortalaması 22.5'dir.

#### c.b. Veri Toplama Araçları

Araştırmada Narsistik Kişilik Envanteri (NKE) ve İçsel Dini Motivasyon Ölçeği (İDMÖ)'nden oluşan anket formu ölçme aracı olarak kullanılmıştır. Ayrıca anketin ilk bölümünde katılımcıların kişisel özellikleri (cinsiyet, yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdiği yerleşim birimi, algılanan sosyo-ekonomik durumu ve öğrenim gördüğü fakülte) tespitiye yönelik sorulara da yer verilmiştir.

(i)-*Narsistik Kişilik Envanteri (NKE)*: Araştırmada veri toplama aracı olarak, Ames, Rose ve Anderson tarafından 2006 yılında geliştirilen Narcissistic Personality Inventory (NPI) kullanılmıştır. Geliştirilen veri toplama aracının Türkçe'ye uyarlanması ise Atay (2009) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede envanterin dinsel ve kültürel eşdeğerliliği sağlanmış, gerekli güvenilirlik ve geçerlilik çalışmaları yapılmıştır. Güvenirlilik katsayısının beklenen değerlerin altında olması nedeniyle her faktörün ölçekle korelasyonuna bakılmış ve olumsuz algılandığı ve ölçeğe katkı sağlamadığı belirlenen dört maddede revizyona gidilmiştir. Bu revizyonun ardından yapılan ölçümlerde Cronbach's Alpha değeri 0,652'ye yükselmiştir. Narsistik Kişilik Envanteri'nin İngilizce formunda olduğu gibi, uyarlanan 16 soruluk ölçekte de maddeler, "teşhircilik", "üstünlük", "otorite", "hak iddia etme", "kendine yeterlilik" ve "sömürücülük" olmak üzere 6 faktöre dağılmaktadır. Narsistik Kişilik



Envanteri'nden alınabilecek en düşük ve en yüksek puanlar; otorite boyutu için 0-2, teşhircilik boyutu için 0-3, sömürücülük boyutu için 0-3, hak iddia etme boyutu için 0-2, kendine yeterlilik boyutu için 0-3, üstünlük boyutu için 0-3 olmak üzere toplam 0-16 arasındadır. Ölçeklerden alınan puan yükseldikçe narsisizm düzeyi de yükselmektedir (Atay, 2009).

Narsistik Kişilik Envanteri'nin geçerliliğine yönelik faktör analizi uygulanmıştır. Temel bileşenler yöntemi ile uygulanan açımlayıcı faktör analizi sonucunda, ölçek maddelerinin orijinal yapıya uygun olarak 6 faktöre dağıldığı görülmüştür. Faktörlerin toplam varyansı açıklama oranı %60,8'dir. Faktör dağılımına ilişkin tablo aşağıda görülmektedir (Atay, 2009).

Tablo-2:  
Narsist Kişilik Envanteri'nin faktör dağılımı

Faktörler	Açıklanan Varyans
Teşhircilik	17,191
Üstünlük	10,106
Otorite	9,237
Hak iddia etme	8,757
Sömürücülük	7,975
Kendine yeterlilik	7,592
Kaiser meyer olkin ölçek geçerliliği	0.574
Bartlett küresellik testi ki kare	249,713
Sd	78
P değeri	0,000

Ölçeklerin güvenilir olup olmadığına dair cronbach alfa değerleri  $0.00 \leq \alpha < 0.40$  arası güvenilir değil,  $0.40 \leq \alpha < 0.60$  arası düşük derecede güvenilir,  $0.60 \leq \alpha < 0.90$  arası oldukça güvenilir ve  $0.90 \leq \alpha < 1.00$  arası ise yüksek derecede güvenilir şeklindedir (Can, 2014: 269). Bu çalışmada ise Narsistik Kişilik Envanteri'nin cronbach alpha değeri .66, olarak hesaplanmıştır. Elde edilen değere bakıldığında Narsistik Kişilik Envanteri'nin oldukça güvenilir olduğu görülmektedir.

(ii)-İçsel Dini Motivasyon Ölçeği (İDMÖ): Bu ölçek, Hoge tarafından geliştirilmiş ve Karaca (2001) tarafından standardizasyonu yapılarak Türkçe'ye uyarlanmıştır. 10 madden oluşan İçsel Dini Motivasyon Ölçeği'nin 7 maddesi "Dini inançlarım hayata bakış açısını belirler." maddesinde olduğu gibi olumlu cümle yapısında, diğer 3 maddesi ise "Ahlaki bir hayat yaşadığım sürece neye inandığım o kadar önemli değil" ifadesinde olduğu gibi (anlamca) olumsuz cümle yapısında tasarlanmıştır. Öl-

çekte 5 dereceli likert formatı kullanılarak “hiç katılmıyorum”, “katılmıyorum”, “kararsızım”, “katılıyorum”, “tamamen katılıyorum” şeklinde 1’den 5’e kadar, zayıftan kuvvetliye doğru puanlama yapılmıştır. Olumsuz cümle yapısında yerleştirilen maddelerin puanları ters çevrilmiştir. İDMÖ’den alınabilecek en yüksek puan 50 iken, en düşük puan ise 10’dur. Ölçeğin korelasyon katsayısı .76, cronbach’s alpha katsayısı ise .84 olarak tespit edilmiştir.

Ölçeklerin güvenilir olup olmadığına dair cronbach alfa değerleri  $0.00 \leq \alpha < 0.40$  arası güvenilir değil,  $0.40 \leq \alpha < 0.60$  arası düşük derecede güvenilir,  $0.60 \leq \alpha < 0.90$  arası oldukça güvenilir ve  $0.90 \leq \alpha < 1.00$  arası ise yüksek derecede güvenilir şeklindedir (Can, 2014: 269). Bu çalışmada ise cronbach alpha değeri .82 olarak hesaplanmıştır. Elde edilen değere bakıldığında İçsel Dini Motivasyon Ölçeği’nin oldukça güvenilir olduğu görülmektedir.

### **c.c. Verilerin Toplanması**

Araştırmanın amacı ve problemi doğrultusunda oluşturulan veri toplama formuyla uygulamaya geçilmiştir. Uygulama 2017 yılının Nisan ve Mayıs aylarında Atatürk Üniversitesi’nin Eğitim, Fen, İlahiyat, Edebiyat, Sağlık Bilimleri, İİB, Güzel Sanatlar fakültelerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler özelinde gerçekleştirilmiştir. Uygulama gönüllük esasına dayalı gerçekleştirilmiştir. Ayrıca uygulamanın sağlıklı olması amacıyla uygulama esnasında gerekli açıklamalar yapılmıştır.

### **c.d. Verilerin Çözülmesi**

Uygulamadan elde edilen 470 anket formu araştırmacı tarafından Statistical Program for the Social Sciences-SPSS 20.0 istatistik programına girilmiştir. Daha sonra elde edilen veriler programın ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir.

Araştırmada verilerin analizine geçilmeden önce hangi testlerin kullanılacağına karar verebilmek amacıyla parametrik testlerin temel varsayımlarını karşılayıp karşılayamadıkları incelenmiştir. Bu doğrultuda verilerin normal dağılım için “skewness” ve “kurtosis” dağılımları kontrol edilmiştir. Dağılıma ilişkin veriler aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo-3:

Ölçeklerin normalliklerine ilişkin değerler

Ölçekler	Skewness	Kurtosis
Teşhircilik	.374	-1.056
Üstünlük	.449	-.934
Otorite	-.061	-1.409
Hak iddia etme	.502	1.048
Kendine yeterlilik	.329	-.825
Sömürücülük	.095	-.705
NKE toplam	,129	-,483

Ölçeklerin normal dağılım şartını sağlaması için skewness ve kurtosis değerlerinin +2 ile -2 arasında bir değer almış olması gereklidir (Trochim & Donnelly, 2006; Field, 2009). Tabloya bakıldığında ölçeklerin normal dağılım gösterdiği görülmektedir.

Yapılan tek değişkenli normallik analizleri sonucunda parametrik testlerin yapılmasının uygun olduğuna karar verilmiştir. Bu kapsamda elde edilen veri setinde bağımsız değişkenlerden iki gruplu olanlar için ilişkisiz örneklem T Testi, üç veya daha fazla gruplu bağımsız değişkenlerde ise One Way ANOVA testi yapılmıştır. Değişkenler arasında anlamlı farklılıkların belirlendiği durumlarda ise çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi kullanılarak farkın kaynağı belirlenmeye çalışılmıştır. İçsel Dini Motivasyon ile Narsisizm arasında bir ilişki olup olmadığını tespit etmek için ise Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkinin derecesini belirlemek için ise çoklu doğrusal regresyon analizinden yararlanılmıştır. Çoklu regresyon analizinin temel varsayımları olan, yeterli örneklem büyüklüğü, teklik olmaması, uç değerler ve normal dağılım göstermesi şartları sağlanmıştır. Yine regresyon analizi için, Tolerance değerinin .10'dan düşük olmaması, VIF değerinin 10'dan düşük olması, Durbin-Watson değerinin 1 ile 3 arasında olması kriterleri sağlanmıştır (Tabachnick & Fidell, 2007). Bu değerler regresyon tablosunda verilmiştir.

#### d. Bulgular

##### d.a. Sosyo-demografik Özelliklere Yönelik Bulgular

Üniversite öğrencilerinin sosyo-demografik özellikleri ile ilgili bulgular aşağıdaki tabloda ayrıntılı olarak verilmiştir.

Tablo-4:

Çalışma grubunun sosyo-demografik özelliklerine ilişkin frekans analizi

	Değişkenler	%	n
Cinsiyet	Kız	51,9	244
	Erkek	48,1	226
Yerleşim birimi	Kır	22,1	104
	Kent	77,9	366
Sosyo-ekonomik durum	Ortanın altı	11,9	56
	Orta	62,1	292
	Ortanın üstü	18,3	86
	Üst	7,7	36
Fakülte	İlahiyat	17,9	84
	Hemşirelik	20,4	96
	Edebiyat	10,2	48
	İİB	27,7	130
	Güzel sanatlar	4,3	20
	Fen	7,7	36
	Eğitim	11,9	56
	Toplam	100	470

Araştırmaya katılanların %51,9'u (n=244) kız, %48,1'i (n=226) erkek olmak üzere toplam 470 kişiden oluşmaktadır.

Araştırmaya katılanların yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim biriminin %22,1'i (n=104) kır, %77,9'u (n=366) kent ortamından oluşmaktadır.

Araştırmaya katılanların algılanan sosyo-ekonomik durumu %11,9'u (n=56) ortanın altı, %62,1'i (n=292) orta, %18,3'ü (n=86) ortanın üstü ve %7,7'si (n=36) üst şeklinde oluşmaktadır.

Araştırmaya katılanların %17,9'u (n=84) İlahiyat Fakültesi, %20,4'ü (n=96) Hemşirelik Fakültesi, %10,2'si (n=48) Edebiyat Fakültesi, %27,7'si (n=130) İİBF, %4,3'ü (n=20) Güzel Sanatlar Fakültesi, %7,7'si (n=36) Fen Fakültesi ve %11,9'u (n=56) Eğitim Fakültesi öğrencilerinden oluşmaktadır.

#### **d.b. Sosyo-Demografik Özellikler ile Narsisizm Arasındaki Farklılaşmalara Yönelik Bulgular**

Üniversite öğrencilerinde narsisizm ile sosyo-demografik değişkenler arasında anlamlı farklılaşma olup olmadığına ilişkin veriler aşağıda verilmiştir.

Tablo-5:  
Çalışma grubunun cinsiyet ile narsisizm arasındaki farklılıkları

	Cinsiyet	n	$\bar{X}$	S	sd	t	p																																																								
Teşhircilik	Kız	244	1.11	1.11	468	-.908	.365																																																								
	Erkek	226	1.20	.990				Üstünlük	Kız	244	.99	1.02	468	-1.74	.082	Erkek	226	1.15	.944	Otorite	Kız	244	1.07	.782	468	1.12	.260	Erkek	226	.991	.805	Hak iddia etme	Kız	244	.770	.676	468	-3.32	.001	Erkek	226	.973	.645	Kendine yeterlilik	Kız	244	1.14	1.04	468	-1.67	.095	Erkek	224	1.29	.832	Sömürücülük	Kız	244	1.45	.890	468	.527	.599
Üstünlük	Kız	244	.99	1.02	468	-1.74	.082																																																								
	Erkek	226	1.15	.944				Otorite	Kız	244	1.07	.782	468	1.12	.260	Erkek	226	.991	.805	Hak iddia etme	Kız	244	.770	.676	468	-3.32	.001	Erkek	226	.973	.645	Kendine yeterlilik	Kız	244	1.14	1.04	468	-1.67	.095	Erkek	224	1.29	.832	Sömürücülük	Kız	244	1.45	.890	468	.527	.599	Erkek	226	1.41	.881								
Otorite	Kız	244	1.07	.782	468	1.12	.260																																																								
	Erkek	226	.991	.805				Hak iddia etme	Kız	244	.770	.676	468	-3.32	.001	Erkek	226	.973	.645	Kendine yeterlilik	Kız	244	1.14	1.04	468	-1.67	.095	Erkek	224	1.29	.832	Sömürücülük	Kız	244	1.45	.890	468	.527	.599	Erkek	226	1.41	.881																				
Hak iddia etme	Kız	244	.770	.676	468	-3.32	.001																																																								
	Erkek	226	.973	.645				Kendine yeterlilik	Kız	244	1.14	1.04	468	-1.67	.095	Erkek	224	1.29	.832	Sömürücülük	Kız	244	1.45	.890	468	.527	.599	Erkek	226	1.41	.881																																
Kendine yeterlilik	Kız	244	1.14	1.04	468	-1.67	.095																																																								
	Erkek	224	1.29	.832				Sömürücülük	Kız	244	1.45	.890	468	.527	.599	Erkek	226	1.41	.881																																												
Sömürücülük	Kız	244	1.45	.890	468	.527	.599																																																								
	Erkek	226	1.41	.881																																																											

Tablo-5 incelendiğinde üniversite öğrencilerinde narsisizmin hak iddia etme alt boyutu ile cinsiyetleri arasındaki farkın anlamlı olduğu  $t_{(468)}=-3.32, p<.05$  tespit edilmiştir. Buna göre hak iddia etme alt boyutunda erkeklerin ( $\bar{X}=.973$ ), kızlara ( $\bar{X}=.770$ ) göre daha narsist oldukları görülmüştür. Teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik ve sömürücülük ile cinsiyetleri arasındaki farkın anlamlı olmadığı ( $p>.05$ ) tespit edilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre erkek katılımcıların narsisizmin hak iddia etme boyutundan yüksek ortalama puanlara sahip oldukları tespit edilmiştir. Erkeklerin ortalama puanlarının kızlara göre yüksek olması pek çok açıdan yorumlanabilir. Örneğin ailenin kız veya erkek çocuklarını yetiştirme tarzı bu durumda etkili olabilir. Nitekim ülkemizdeki geleneksel aile kodlarına bakılacak olursa erkek egemen bir anlayışın devam ettiği veya erkeklerin daha serbest/aktif yetiştirildiği kızların ise daha kapalı/pasif yetiştirildiği görülecektir. Yine erkek veya kız bireylerin sahip olduğu kişilik, statü, rol, sorumluluklar vb. pek çok psiko-sosyal faktörler de bu durumda etkili olabilir.

Tablo-6:

Çalışma grubunun yerleşim birimleri ile narsisizm arasındaki farklılıkları																																																															
	Yerleşim Yeri	n	$\bar{X}$	S	sd	t	p																																																								
Teşhircilik	Kır	104	1,00	,924	468	-1,721	,086																																																								
	Kent	366	1,20	1,09				Üstünlük	Kır	104	1,11	,937	468	,553	,581	Kent	366	1,05	1,00	Otorite	Kır	104	,980	,775	468	-,775	,439	Kent	366	1,04	,799	Hak iddia etme	Kır	104	,788	,692	468	-1,377	,169	Kent	366	,890	,661	Kendine yeterlilik	Kır	102	1,11	,859	468	-1,203	,230	Kent	366	1,24	,976	Sömürücülük	Kır	104	1,28	,951	468	-1,962	,050
Üstünlük	Kır	104	1,11	,937	468	,553	,581																																																								
	Kent	366	1,05	1,00				Otorite	Kır	104	,980	,775	468	-,775	,439	Kent	366	1,04	,799	Hak iddia etme	Kır	104	,788	,692	468	-1,377	,169	Kent	366	,890	,661	Kendine yeterlilik	Kır	102	1,11	,859	468	-1,203	,230	Kent	366	1,24	,976	Sömürücülük	Kır	104	1,28	,951	468	-1,962	,050	Kent	366	1,48	,862								
Otorite	Kır	104	,980	,775	468	-,775	,439																																																								
	Kent	366	1,04	,799				Hak iddia etme	Kır	104	,788	,692	468	-1,377	,169	Kent	366	,890	,661	Kendine yeterlilik	Kır	102	1,11	,859	468	-1,203	,230	Kent	366	1,24	,976	Sömürücülük	Kır	104	1,28	,951	468	-1,962	,050	Kent	366	1,48	,862																				
Hak iddia etme	Kır	104	,788	,692	468	-1,377	,169																																																								
	Kent	366	,890	,661				Kendine yeterlilik	Kır	102	1,11	,859	468	-1,203	,230	Kent	366	1,24	,976	Sömürücülük	Kır	104	1,28	,951	468	-1,962	,050	Kent	366	1,48	,862																																
Kendine yeterlilik	Kır	102	1,11	,859	468	-1,203	,230																																																								
	Kent	366	1,24	,976				Sömürücülük	Kır	104	1,28	,951	468	-1,962	,050	Kent	366	1,48	,862																																												
Sömürücülük	Kır	104	1,28	,951	468	-1,962	,050																																																								
	Kent	366	1,48	,862																																																											

Tablo-6 incelendiğinde üniversite öğrencilerinde narsisizmin sömürücülük alt boyutu ile yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimi arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $t_{(468)} = -1,962$ ,  $p < .05$ ) tespit edilmiştir. Buna göre sömürücülük alt boyutunda yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimi kent ( $\bar{X} = 1.48$ ) olanların kır ( $\bar{X} = 1.28$ ) olanlara göre daha narsist oldukları görülmüştür. Narsisizmin alt boyutlarından teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme ve kendine yeterlilik ile yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimi arasındaki farkın anlamlı olmadığı ( $p > .05$ ) tespit edilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimi kent olan katılımcıların narsisizmin sömürücülük boyutundan yüksek ortalama puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum kent hayatı yaşayan bireylerin rekabet, bireyselleşme ve tüketim eksenli bir yaşam sürmeleri ile açıklanabilir. Nitekim kent hayatı yaşayan bireyler her şeyin kendilerine hizmet ettikleri hissine kapılabilirler. Oysaki kır hayatı yaşayan insanlar tam aksine yardımlaşma, toplumsal menfaat ve üretim eksenli bir yaşam sürerler.

Tablo-7:

Çalışma grubunun sosyo-ekonomik düzey ile narsisizm arasındaki farklılıkları

	SED	n	$\bar{X}$	S	sd	f	p	Farklar
Teşhircilik	a-Ortanın altı	56	1,50	1,15	3-466	7,102	,000	a-b
	b-Orta	292	1,00	,998				b-d
	c-Ortanın üstü	86	1,23	1,10				-
	d-Üst	36	1,66	1,01				-
Üstünlük	a-Ortanın altı	56	1,46	,952	3-466	6,261	,000	a-b, a-c
	b-Orta	292	1,02	,984				-
	c-Ortanın üstü	86	,837	,992				c-d
	d-Üst	36	1,38	,837				-
Otorite	a-Ortanın altı	56	,892	,824	3-466	1,501	,214	-
	b-Orta	292	1,01	,812				-
	c-Ortanın üstü	86	1,13	,738				-
	d-Üst	36	1,16	,696				-
Hak iddia	a-Ortanın altı	56	,785	,562	3-466	,990	,397	-
	b-Orta	292	,883	,688				-
	c-Ortanın üstü	86	,814	,694				-
	d-Üst	36	1,00	,585				-
Kendine yeterlilik	a-Ortanın altı	56	1,14	,840	3-466	5,666	,001	a-d
	b-Orta	292	1,15	,960				b-d
	c-Ortanın üstü	86	1,20	,959				c-d
	d-Üst	36	1,83	,845				-
Sömürücü- lük	a-Ortanın altı	56	1,42	,911	3-466	3,127	,026	-
	b-Orta	292	1,35	,883				-
	c-Ortanın üstü	86	1,60	,815				-
	d-Üst	36	1,72	,944				-

Tablo-7 incelendiğinde algılanan sosyo-ekonomik durum ile teşhircilik arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $F_{(3-466)}=7.102$ ,  $p<.05$ ) görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. Algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın altı olan ( $\bar{X}=1.50$ ), orta olan ( $\bar{X}=1.00$ ), ortanın üstü olan ( $\bar{X}=1.23$ ) ve üst olan ( $\bar{X}=1.66$ ) ortalama puana sahiptirler. Farklılaşma ortanın altı ile orta, orta ile üst arasındadır. Elde edilen verilere göre algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın üstü olanlar en düşük üstünlük ( $\bar{X}=1.00$ ) ortalama puanına sahip olurken; algılanan sosyo-ekonomik durumu üst olanlar en yüksek ( $\bar{X}=1.66$ ) ortalama puana sahiptirler.

Elde edilen bulgulara göre algılanan sosyo-ekonomik durumu üst olan katılımcıların narsisizmin teşhircilik boyutundan yüksek ortalama puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum algılanan sosyo-ekonomik durumu üst olan katılımcıların statüleri ile açıklanabilir. Nitekim bu bireyler kendilerini çok ayrı ve özel bir yerde hissetme, kazanç ve başarıları noktasında kendilerini beğenip böbürlenmelerine, toplumun diğer kesi-

mindeki insanları aşağılamalarına veya küçük görmelerine sebep olabilecek bir takım duygu, düşünce ve davranışlara kapılabilirler.

Tablo-7 incelendiğinde algılanan sosyo-ekonomik durum ile üstünlük arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $F_{(3-466)}=6,261, p<.05$ ) görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. Algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın altı olan ( $\bar{X}=1.46$ ), orta olan ( $\bar{X}=1.02$ ), ortanın üstü olan ( $\bar{X}=,837$ ) ve üst olan ( $\bar{X}=1.38$ ) ortalama puana sahiptirler. Farklılaşma ortanın altı ile orta, ortanın altı ile ortanın üstü ve ortanın üstü ile üst arasındadır. Elde edilen verilere göre algılanan sosyo-ekonomik durumu orta olanlar en düşük teşhircilik ( $\bar{X}=,837$ ) ortalama puanına sahip olurken, onu algılanan sosyo-ekonomik durumu orta olanlar ( $\bar{X}=1.02$ ) ortalama puana sahip olanlar izlemektedir. En yüksek ortalama puana sahip olanlar ise algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın altı olan ( $\bar{X}=1.46$ ) gruptur.

Elde edilen bulgulara göre algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın altı olan katılımcıların narsisizmin üstünlük boyutundan yüksek ortalama puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın altı olan katılımcıların bir nevi hayal dünyasına kaçma savunma mekanizmasına sahip oldukları şeklinde düşünülebilir. Nitekim algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın altı olan katılımcılar içinde bulunduğu olumsuz durumdan hayal dünyasına kaçarak kendini üstünmüş gibi düşünerek kurtulabilir.

Tablo-7 incelendiğinde algılanan sosyo-ekonomik durum ile otonomi arasındaki farkın anlamlı olmadığı ( $F_{(3-466)}=1.501, p>.05$ ) görülmektedir. Tablo-7 incelendiğinde algılanan sosyo-ekonomik durum ile hak iddia etme arasındaki farkın anlamlı olmadığı ( $F_{(3-466)}=,990, p>.05$ ) görülmektedir. Tablo-7 incelendiğinde algılanan sosyo-ekonomik durum ile kendine yeterlilik arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $F_{(3-466)}=5,666, p<.05$ ) görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. Algılanan sosyo-ekonomik durumu ortanın altı olan ( $\bar{X}=1.14$ ), orta olan ( $\bar{X}=1.15$ ), ortanın üstü olan ( $\bar{X}=1,20$ ) ve üst olan ( $\bar{X}=1.83$ ) ortalama puana sahiptirler. Farklılaşma ortanın altı ile üst, orta ile üst ve ortanın üstü ile üst arasındadır. Elde edilen verilere göre algılanan sosyo-ekonomik durumu üst olanlar en yüksek ( $\bar{X}=1,83$ ) kendine yeterlilik ortalama puanına sahiptir.

Elde edilen bulgulara göre algılanan sosyo-ekonomik durumu üst



olan katılımcıların narsisizmin kendine yeterlilik boyutundan yüksek ortalama puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum algılanan sosyo-ekonomik durumu üst olan katılımcıların daha iyi bir eğitim alması, daha iyi iş ya da meslek edinmesi, daha iyi sağlık koşullarına ve imkânlarına sahip olması vb. gibi pek çok psiko-sosyal faktörle ilişkili olabilir. Nitekim bu imkânlarla sahip birey, kendisinin pek çok şeyin üstesinden geldiği hissine kapılabilir. Tablo 7 incelendiğinde algılanan sosyo-ekonomik durum ile sömürücülük arasındaki farkın anlamlı olmadığı ( $F_{(3-466)}=3,127$ ,  $p>.05$ ) görülmektedir.

Tablo-8:

Çalışma grubunun fakülte ile narsisizm arasındaki farklılıkları

	Fakülte	n	$\bar{X}$	S	sd	f	p	Farklar
Teşircilik	a-İlahiyat	84	.952	.87	6-463	4.194	.000	-
	b-Hemşirelik	96	1.39	1.13				b-g
	c-Edebiyat	48	1.54	1.05				c-g
	d-İİB	130	1.12	1.00				-
	e-Güzel sanatlar	20	1.00	1.02				-
	f-Fen	36	1.33	1.21				-
	g-Eğitim	56	.750	1.03				g-b, g-c
Üstünlük	a-İlahiyat	84	.857	.920	6-463	3.961	.001	-
	b-Hemşirelik	96	1.16	.925				-
	c-Edebiyat	48	1.27	.988				-
	d-İİB	130	1.29	1.04				d-g
	e-Güzel sanatlar	20	.900	1.07				-
	f-Fen	36	.944	.984				-
	g-Eğitim	56	.678	.855				g-d
Otorite	a-İlahiyat	84	1.00	.878	6-463	1.959	.070	-
	b-Hemşirelik	96	1.08	.763				-
	c-Edebiyat	48	1.25	.785				-
	d-İİB	130	1.09	.801				-
	e-Güzel sanatlar	20	.700	.656				-
	f-Fen	36	.833	.774				-
	g-Eğitim	56	.928	.709				-
Hak iddia	a-İlahiyat	84	.714	.631	6-463	2.542	.020	a-d
	b-Hemşirelik	96	.791	.766				-
	c-Edebiyat	48	1.00	.875				-
	d-İİB	130	1.01	.622				-
	e-Güzel sanatlar	20	.800	.410				-
	f-Fen	36	.888	.318				-
	g-Eğitim	56	.785	.624				-
Kendine yeterlilik	a-İlahiyat	84	.785	.712	3-463	8.452	.000	a-b,c,d
	b-Hemşirelik	94	1.42	1.03				b-a, g
	c-Edebiyat	48	1.58	1.00				c-a, g
	d-İİB	130	1.40	.840				d-a, g
	e-Güzel sanatlar	20	1.40	.940				-
	f-Fen	36	1.11	1.06				-
	g-Eğitim	56	.785	.908				g-b, c, d
Sömürücü- lük	a-İlahiyat	84	1.19	.856	6-463	3.230	.004	a-d
	b-Hemşirelik	96	1.37	.885				-
	c-Edebiyat	48	1.54	1.00				-
	d-İİB	130	1.67	.827				d-a
	e-Güzel sanatlar	20	1.30	1.03				-
f-Fen	36	1.27	.741	-				
g-Eğitim	56	1.42	.870	-				

Tablo-8 incelendiğinde öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteleri ile teşhircilik arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $F_{(6-463)}=4.194, p<.01$ ) görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. İlahiyat fakültesi ( $\bar{X}=.952$ ), hemşirelik fakültesi ( $\bar{X}=1.39$ ), edebiyat fakültesi ( $\bar{X}=1.54$ ), İİBF ( $\bar{X}=1.12$ ), güzel sanatlar fakültesi ( $\bar{X}=1.00$ ), fen fakültesi ( $\bar{X}=1.33$ ) ve eğitim fakültesi ( $\bar{X}=.750$ ) ortalama puanlara sahiptirler. Farklılaşma hemşirelik fakültesi ile eğitim, edebiyat fakültesi ile eğitim fakültesi arasındadır. Elde edilen verilere göre edebiyat fakültesi en yüksek teşhircilik ( $\bar{X}=1.54$ ) ortalamasına sahip olurken; eğitim fakültesi öğrencileri en düşük ( $\bar{X}=.750$ ) ortalamaya sahiptirler.

Elde edilen bulgulara göre eğitim fakültesine mensup katılımcıların narsisizmin teşhircilik boyutundan en düşük ortalama puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum eğitim fakültesi öğrencilerinin öğretmen olma ihtimallerine karşı öğrencilerine kendilerini örnek bir rol model olarak gösterme sorumlulukları ile de ilgili olabilir.

Tablo-8 incelendiğinde öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteleri ile üstünlük arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $F_{(6-463)}=3.961, p<.01$ ) görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. İlahiyat fakültesi ( $\bar{X}=.857$ ), hemşirelik fakültesi ( $\bar{X}=1.16$ ), edebiyat fakültesi ( $\bar{X}=1.27$ ), İİBF ( $\bar{X}=1.29$ ), güzel sanatlar fakültesi ( $\bar{X}=.900$ ), fen fakültesi ( $\bar{X}=.944$ ) ve eğitim fakültesi ( $\bar{X}=.678$ ) ortalama puanlara sahiptirler. Farklılaşma İİBF ile eğitim fakültesi arasındadır. Elde edilen verilere göre İİBF en yüksek üstünlük ortalamasına ( $\bar{X}=1.29$ ) sahip olurken, eğitim fakültesi öğrencileri en düşük ( $\bar{X}=.678$ ) ortalamaya sahiptirler.

Elde edilen bulgulara göre eğitim fakültesine mensup katılımcıların narsisizmin üstünlük boyutundan en düşük ortalama puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum eğitim fakültesi öğrencilerinin aldıkları formasyon dersleri ile yakından alakalı olabileceği gibi ilgili bölüm ve ders içerikleri ile de ilgili olabilir. Nitekim formasyon dersleri içeriklerinde muhatap kitleyi bir birey olarak görme, onun gelişim dönemlerini göz önüne alarak uygun bir şekilde hitap etme, kendilerini başkalarından üstün görmeme vb. gibi insan ilişkilerine önem veren içeriklerin olduğu bilinmektedir.

Tablo-8 incelendiğinde öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülte-

leri ile otorite arasındaki anlamlı olmadığı ( $F_{(6-463)}=1.959$ ,  $p>.05$ ) görülmektedir.

Tablo-8 incelendiğinde öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteleri ile hak iddia etme arasındaki farkın anlamlılığının tek yönlü varyans analizi ile test edilmesi sonucunda ( $F_{(6-463)}=2.542$ ,  $p<.05$ ), anlamlı olduğu görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. İlahiyat fakültesi ( $\bar{X}=.714$ ), hemşirelik fakültesi ( $\bar{X}=.791$ ), edebiyat fakültesi ( $\bar{X}= 1.00$ ), İİBF ( $\bar{X}=1.01$ ), güzel sanatlar fakültesi ( $\bar{X}=.800$ ), fen fakültesi ( $\bar{X}=.888$ ) ve eğitim fakültesi ( $\bar{X}=.785$ ) ortalama puanlara sahiptirler. Farklılaşma İİBF ile ilahiyat fakültesi arasındadır. Elde edilen verilere göre İİBF en yüksek hak iddia etme ortalamasına ( $\bar{X}=1.01$ ) sahip olurken, ilahiyat fakültesi öğrencileri en düşük ( $\bar{X}=.714$ ) ortalamaya sahiptirler.

Elde edilen bulgulara göre ilahiyat fakültesine mensup katılımcıların narsisizmin hak iddia etme boyutundan en düşük ortalama puanlar aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum beklenen bir durumdur. İlahiyat öğrencilerinin aldıkları eğitim ve dindarlıkları neticesinde daha mütevazı olması ve hak iddia etme noktasında ahiret hayatı gibi telafı edici bir aleme inanmaları bu durumda etkili olabilir.

Tablo 8 incelendiğinde öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteleri ile kendine yeterlilik arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $F_{(6-463)}=8.452$ ,  $p<.01$ ) görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. İlahiyat fakültesi ( $\bar{X}=.785$ ), hemşirelik fakültesi ( $\bar{X}=1.42$ ), edebiyat fakültesi ( $\bar{X}=1.58$ ), İİBF ( $\bar{X}=1.40$ ), güzel sanatlar fakültesi ( $\bar{X}=1.40$ ), fen fakültesi ( $\bar{X}=1.11$ ) ve eğitim fakültesi ( $\bar{X}=.785$ ) ortalama puanlara sahiptirler. Farklılaşma ilahiyat fakültesi ile hemşirelik, edebiyat, İİBF ve eğitim fakültesi ile hemşirelik, edebiyat, İİBF fakülteleri arasındadır. Elde edilen verilere göre edebiyat fakültesi en yüksek kendine yeterlilik ortalamasına ( $\bar{X}=1.54$ ) sahip olurken, eğitim fakültesi öğrencileri en düşük ( $\bar{X}=.750$ ) puanlara sahiptirler.

Tablo-8 incelendiğinde öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteleri ile sömürücülük arasındaki farkın anlamlı olduğu ( $F_{(6-463)}=3.230$ ,  $p<.05$ ) görülmektedir. Bu farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Post Hoc Tukey HSD testi yapılmıştır. İlahiyat fakültesi ( $\bar{X}=1.19$ ), hemşirelik fakültesi

( $\bar{X}=1.37$ ), edebiyat fakültesi ( $\bar{X}=1.54$ ), İİBF ( $\bar{X}=1.67$ ), güzel sanatlar fakültesi ( $\bar{X}=1.30$ ), fen fakültesi ( $\bar{X}=1.27$ ) ve eğitim fakültesi ( $\bar{X}=1.42$ ) ortalama puanlara sahiptirler. Farklılaşma ilahiyat fakültesi ile İİBF arasındadır. Elde edilen verilere göre İİBF en yüksek sömürücülük ( $\bar{X}=1.67$ ) ortalamasına sahip olurken, ilahiyat fakültesi öğrencileri en düşük ( $\bar{X}=1.19$ ) puanlara sahiptirler.

Elde edilen bulgulara göre ilahiyat fakültesine mensup katılımcıların narsisizmin sömürücülük boyutundan en düşük ortalama puanları aldıkları tespit edilmiştir. Bu durum beklenen bir durumdur. Nitekim dini öğretiler israf etmemeyi (A'râf: 7/31), alçak gönüllülüğü (Şuarâ: 26/215), kibirden kaçınmayı (Lokman: 31/18-19), üstünlük taslamamayı (İsrâ: 17/37-38; Nisa: 36;16/23), kendine yeterliliği değil başkaları ile yardımlaşmayı (Şûrâ: 2/39) tavsiye etmektedir.

### d.c. Narsisizm ile İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişkiye Yönelik Bulgular

Tablo-9:

Çalışma grubunun narsisizm ile içsel dini motivasyon ilişkisi		
Korelasyon	İDM	n
Teşhircilik	-.223**	470
Üstünlük	-.254**	470
Otorite	-.127**	470
Hak iddia etme	-.068	470
Kendine yeterlilik	-.235**	470
Sömürücülük	-.182**	470
Anlamlılık düzeyi: p**<.01		

Tablo 9 incelendiğinde narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik, sömürücülük alt boyutları ile İDM arasında ( $p<.01$ ) düzeyinde negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Hak iddia etme ile İDM arasında negatif yönlü bir ilişki ( $r= -.068$ ) olsa da istatistiki bakımdan ( $p>.05$ ) anlamlı düzeye ulaşmamıştır.

Tablo-10:

Çalışma grubunun narsisizm ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişkisi (çoklu regresyon)

Değişken	B	Hata	$\beta$	t	p	Tolerance	VIF	Durbin-Watson
Sabit	43.098	.561	-	76.843	.000	-	-	-
Üstünlük	-1.024	.355	.147	-2.888	.004	.749	1.335	1.644
Kendine yeterlilik	-1.108	.343	.153	-3.231	.001	.863	1.159	
Teşhircilik	-.783	.319	.121	-2.451	.015	.802	1.246	

İçsel dini motivasyon yordanan, narsisizmin boyutları ise yordayıcı olarak regresyon modeline dahil edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre

( $R=.32$ ,  $R^2=.10$ ,  $p<.05$ ) narsisizmin dini motivasyon üzerinde negatif yönlü anlamlı bir yordayıcı olduğu, içsel dini motivasyona ait toplam varyansın %10'nun narsisizmin üstünlük, kendine yeterlilik, teşhircilik alt boyutları ile açıklandığı görülmektedir. Buna göre bireyin narsisizm düzeyi düştükçe içsel dini motivasyon düzeyi yükselmektedir.

## **S o n u ç**

Araştırmada üniversite öğrencilerinin cinsiyetleri ile narsisizmin hak iddia etme alt boyutu arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Buna göre erkeklerin kızlara göre narsisizmin hak iddia etme alt boyutundan daha yüksek puanlar aldıkları görülmüştür. Bu noktada H.1 no'lu hipotez hak iddia etme alt boyutunda desteklenmiştir. Fakat narsisizmin; teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik ve sömürücülük alt boyutları ile öğrencilerin cinsiyetleri arasındaki farkın anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre cinsiyetin, narsisizmin söz konusu boyutlarını farklılaştıran bir değişken olmadığı söylenebilir. Elde edilen bulgulara göre teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik ve sömürücülük alt boyutlarında H.1 no'lu hipotezin desteklenmediği görülmektedir. Literatüre bakıldığında elde edilen bulgularla benzerlik gösteren çalışmalar görülmektedir. Örneğin Hamedoğlu (2009) tarafından yapılan çalışmada cinsiyet açısından narsisizm düzeylerinde anlamlı bir fark olduğu, erkeklerin narsisizm düzeyinin kadınlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yine narsisizmin cinsiyete göre erkeklerde daha yüksek olduğunu (Kocagöz Uzun, 2019: 70; Karakuş, 2017: 65; Güven, 2019: 145; Uçar & Konal, 2018; Watson vd., 2004: 277) tespit eden başka çalışmalar da bulunmaktadır. Bunların aksine literatüre bakıldığında araştırmada elde edilen bulgulara benzerlik göstermeyen çalışmalar da vardır. Örneğin Ekşi'nin (2012) çalışmasında hak iddia etme ve üstünlük alt boyutlarında erkekler lehine, sömürücülük boyutunda ise kızlar lehine farklılık tespit edilmiştir. Diğer taraftan literatürde cinsiyetin narsisizmi farklılaştıran bir değişken olmadığını tespit eden (Ulusal, 2019: 85; Koşan, 2015: 85; Orhan, 2014: 133; Ashmawy, 2016: 82; Zondag & Uden: 2011) çalışmalar da bulunmaktadır.

Araştırmada üniversite öğrencilerinin yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim birimleri ile narsisizmin sömürücülük alt boyutu arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Buna göre yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim biriminin narsisizmin sömürücülük boyutunu farklılaştıran bir değişken olduğu söylenebilir. Bu duruma göre H.2. no'lu hipotez söz konusu boyutta desteklenmiştir. Fakat öğrencilerinin yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim

birimleri ile narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme ve kendine yeterlilik boyutları arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin yaşamının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yerleşim biriminin ile narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, hak iddia etme ve kendine yeterlilik boyutlarını farklılaştıran bir değişken olmadığı söylenebilir. Buna göre H.2 no'lu hipotez narsisizmin söz konusu boyutlarında desteklenmemiştir. Literatür incelendiğinde narsisizm ile yerleşim birimi arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı çalışmalar görülmektedir (Güven, 2019: 161; Kocagöz Uzun, 2019: 88).

Araştırmada üniversite öğrencilerinin algılanan sosyo-ekonomik durumları ile narsisizmin; teşhircilik, üstünlük ve kendine yeterlilik alt boyutları arasındaki farkın anlamlı olduğu görülmektedir. Buna göre algılanan sosyo-ekonomik durumun narsisizmin teşhircilik, üstünlük ve kendine yeterlilik alt boyutlarını farklılaştıran bir değişken olduğu tespit edilmiştir. Bu duruma göre H.3. no'lu hipotez söz konusu boyutlarda desteklenmiştir. Fakat öğrencilerin algılanan sosyo-ekonomik durumları ile otorite, hak iddia etme ve sömürücülük boyutları arasındaki farkın anlamlı olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla algılanan sosyo-ekonomik durumun narsisizmin otorite, hak iddia etme ve sömürücülük boyutlarını farklılaştıran bir değişken olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre H.3 no'lu hipotez narsisizmin söz konusu boyutlarında desteklenmemiştir. Literatür incelendiğinde narsisizm ile sosyo-ekonomik durum arasında anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir (Güven, 2019: 154; Koşan, 2015: 67). Bu çalışmalarda sosyo-ekonomik durum yükseldikçe narsisizm düzeyinin de yükseldiği bulgusuna ulaşılmıştır. Bunların aksine literatüre bakıldığında narsisizm ile sosyo-ekonomik durum arasında anlamlı olarak farklılaşmanın olmadığı çalışmalar da vardır (Kocagöz Uzun, 2019: 91).

Araştırmada üniversite öğrencilerinin öğrenim gördükleri fakülteleri ile narsisizmin teşhircilik, üstünlük, hak iddia etme, kendine yeterlilik ve sömürücülük alt boyutları arasındaki farkın anlamlı olduğu görülmektedir. Buna göre öğrenim görülen fakültenin, narsisizmin teşhircilik, üstünlük, hak iddia, kendine yeterlilik ve sömürücülük alt boyutlarını farklılaştıran bir değişken olduğu tespit edilmiştir. Bu duruma göre H.4. no'lu hipotez desteklenmiştir. Literatüre bakıldığında elde edilen bulgularla benzerlik gösteren çalışmalar görülmektedir. Örneğin Kocagöz Uzun (2019) tarafından yapılan çalışmada narsisizm düzeyleri öğrenim görülen fakülteye göre anlamlı şekilde farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Üniversite öğrencilerin öğrenim gördükleri fakülteleri ile otorite ara-

sında ise farklılaşmanın anlamlı olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla öğrenim görülen fakültenin, narsisizmin otorite boyutunu farklılaştıran bir değişken olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre H.4 no'lu hipotez narsisizmin otorite boyutunda desteklenmemiştir.

Araştırmada narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik, sömürücülük alt boyutları ile İDM arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre araştırmanın temel hipotezi teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik ve sömürücülük alt boyutunda desteklenmiştir. Araştırmada elde edilen sonuçlar, ilgili literatürle de benzerlik arz etmektedir. Örneğin; Güven (2019: 214) içsel dini motivasyon ve narsisizm arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit etmiştir. Yine Watson, Hood ve Morris (1984) araştırmasında iç güdümlü dini motivasyon ile narsisizm arasında negatif, dış güdümlü dini motivasyon ile narsisizm arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki elde etmişlerdir. Watson, Hood, Foster ve Morris (1988) ise dindarlık, günah, depresyon ve narsisizm ilişkisini inceledikleri bir diğer araştırmada, iç güdümlü dini motivasyon ve günah duygusuna sahip olanlarda daha az depresyon ve narsisizm tespit etmişlerdir.

Araştırmada narsisizmin hak iddia etme boyutu ile İDM arasında ise negatif yönlü bir ilişki olsa da istatistiki bakımdan anlamlı düzeye ulaşmamıştır. Buna göre hak iddia etme alt boyutunda temel hipotezin desteklenmediği görülmektedir. Bu durum araştırmada beklenilmeyen bir sonuçtur. Fakat ilgili literatürde de sonuçlar farklılık arz etmektedir. Örneğin Ashmawy'nin (2016: 84) yaptığı çalışmada narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik, sömürücülük alt boyutları ile dindarlık algıları arasında negatif bir ilişkinin olduğu fakat bu ilişkinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığı görülmüştür. Aynı çalışmada narsisizmin hak iddia etme boyutu ile dindarlık algıları arasında istatistiksel olarak negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu durum Ashmawy'nin yaptığı çalışmanın örneklem özellikleri ile ilgili olabilir (bkz. Ashmawy, 2016). Yine literatürde iç güdümlü dini motivasyon ile narsistik eğilimler arasında ilişki tespit edilemeyen çalışmalarda mevcuttur (Orhan, 2014: 104). Aynı çalışmada dış güdümlü dindarlık ile narsisizm arasında ise pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Çoklu doğrusal regresyon analiz sonuçlarına göre narsisizmin dini motivasyon üzerinde negatif yönlü anlamlı bir yordayıcı olduğu, içsel dini motivasyona ait toplam varyansın %10'nun narsisizmin üstünlük, kendine yeterlilik, teşhircilik ile açıklandığı görülmektedir. Buna göre bi-

reyin narsisizm düzeyi düştükçe içsel dini motivasyon düzeyi yükselmektedir.

Araştırmada elde edilen bulgular ışığında içsel dini motivasyona sahip bireylerin, narsisizmin teşhircilik, üstünlük, otorite, kendine yeterlilik ve sömürücülük alt boyutlarında narsistik tutum ve davranışlarını azaltacağı söylenebilir. Bu durumda dini öğretilerin rolü etkilidir. Nitekim dinler müntesiplerine haset, kıskançlık, kibir, büyükmek, kendine yeterlilik vb. gibi kişisel zaaflardan kaçınmalarına yönelik uyarılarda bulunurken; alçak gönüllülüğü, kibirden kaçınmayı ve başkaları ile yardımlaşmayı tavsiye etmektedir.

### Kaynaklar

American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders, fourth edition, text revision-(DSM-IV-TR)*. Washington DC: American Psychiatric Association.

Ashmawy, M. F. A. (2016). *Ortaöğretim öğrencilerinde dindarlık ve narsisizm ilişkisi (Sinop Örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Atay, S. (2009). Narsistik Kişilik Envanteri'nin Türkçe'ye standardizasyonu. *Gazî Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 181-196.

Can, A. (2014). *Bilimsel araştırma sürecinde nicel veri analizi*. (2. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.

Dağcı, A. (2018). Amaçsal açıdan dua türleri: Din psikolojisi bağlamında tümevarımsal bir yaklaşım denemesi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(8), 87-120.

Dağcı, A. (2019). Huzurevi yaşlılarının psiko-sosyal uyumu ve manevi gereksinimleri. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 12, 23-44.

Ekşi, F. (2012). Narsistik kişilik özelliklerinin internet bağımlılığı ve siber zorbalığı yordama düzeyinin yol analizi ile incelenmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12 (3), 1683-1706.

Field, A. (2009). *Discovering statistic using SPSS for windows*. London: SAGE Publications.

Freud, S. (1914). *Narsisizm üzerine ve scherber vakası*. (2. Baskı). (Çev. M. Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

Gürsu, O. & Apaydın, Ç. (2016). Narsizm ile özgüven arasındaki ilişkide İslâmî eğilimin aracılık rolü. *Ekev Akademi Dergisi*, 20 (66), 551-562.

Gürsu, O. & Önce Özokudan, F. S. (2019). Ergenlerde dindarlık, narsizm ve özgüven. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4 (4), 439-454.



Güven, M. (2019). *Narsisim alçakgönüllülük ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Hamedoğlu, M. A. (2009). *Örgütsel narsisizm düzeyine ilişkin yönetici ve öğretmen alguları*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karaaziz, M. & Erdem Atak. İ. (2013). Narsisizm ve narsisizmle ilgili araştırmalar üzerine bir gözden geçirme. *Nesne Dergisi*, 1 (2), 44-59.

Karaca, F. (2001). Din psikolojisinde metot sorunu ve bir dindarlık ölçeğinin Türk toplumuna standardizasyonu. *Ekev Akademi Dergisi*, 3 (1), 187-201.

Karakaya, İ. (2011). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Karakuş, Ç. (2017). *Lise öğrencilerinde psikolojik savunmalar açısından narsisizm ve benlik saygısının karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kartopu, S. (2013). Narsisizmin dindarlık eğilimleriyle ilişkisi: Gümüşhane Üniversitesi örneği. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (6), 625-649.

Kernberg, O. (1975). *Sınır durumlar ve patolojik narsisizm*. (Çev. M. Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

Kocagöz Uzun, S. (2019). *Narsisizm ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kohut, H. (1977). *Restoration of the self*. New York: International University Press.

Koşan, Y. (2015). *Üniversite öğrencilerinin Facebook kullanımının narsisizm ve saldırganlık düzeyleri ile ilişkisinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Orhan, G. (2014). *Narsisizmin etiyolojisi ve dindarlıkla ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Rozenblatt, S. (2002). *In defence of self: The relationship of self-esteem and narcissism to aggressive behavior*. USA: Long Island University Psychology.

Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (2007). *Using multivariate statistics*. Boston: Allyn and Bacon.

Trochim, W. M. & Donnelly, J. P. (2006). *The research methods knowledge base*. (3. Baskı). Cincinnati OH: Atomic Dog.

Twenge, J. M. & Campbell, W. K. (2015). *Asrın vebası: Narsisizm illeti*. (3. Baskı). (Çev. Ö. Korkmaz). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Uçar, M. E. & Konal, B. (2018). Öğretmenler ile lise ve üniversite öğrencilerindeki narsisizm kişilik özellikleri benlik saygısı ve duygu gereksinimi arasındaki ilişkiler. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 8 (14), 92-136.

Ulusal, R. (2019). *Ergenlik döneminde narsisizm, dindarlık ve sosyal medya tutumları ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Watson, P. J. & Hood, R. W. & Foster, S.G. & Morris, R. J. (1988). Sin, depression and narcissism. *Review of religious research*, 29 (3), 295-305.

Watson, P. J. & Hood, R. W. J. & Morris, R. J. (1984). Religious orientation, humanistic values, and narcissism. *Review of religious research*, 25 (3), 257-264.

Watson, P. J. & Jones, N. D. & Morris, R. J. (2004). Religious orientation and attitudes toward money: Relationships with narcissism and the influence of gender. *Mental Health, Religion & Culture*, 7 (4), 277-288.

Wink, P. & Michele, D. & Kristen, F. (2005). Spiritual seeking, narcissism, and psychotherapy: How are they related? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (2), 143-158.

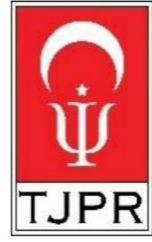
Zondag, H. J. & Marinus V. U. (2010). I just believe in me: Narcissism and religious coping. *Archive for the Psychology of Religions*, 32 (1), 69-85.

Zondag, H. J. & Uden, M. H. F. V. (2011). Still knockin on heaven's door: Narcissism and prayer. *Journal of Empirical Theology*, 24 (1), 19-35.



**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 161-220  
Issue: 2 • December 2020 • 161-220



## **Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Ergenlik Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1963-2020) Üzerine Bir Araştırma**

A Research on 'Religious Development in Adolescence' Literature (1963-2020) in Turkish Psychology of Religion Studies



**Kader Cansu Abay**

Yüksek Lisans Öğrencisi  
Balıkesir Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
E-posta: dipakademi23@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-3625-9394  
Balıkesir / Türkiye

MA Student  
Balıkesir University  
Institute of Social Sciences  
E-mail: dipakademi23@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-3625-9394  
Balıkesir / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type Araştırma • Research  
Geliş Tarihi • Received 05 Kasım 2020 • 05 November 2020  
Kabul Tarihi • Accepted 04 Aralık 2020 • 04 December 2020

## Ö z e t

Bu araştırmada, Türk din psikolojisi çalışmalarında ergenlik dönemi dinsel gelişimi üzerine bir literatür (1963-2020) taraması yapmak ve bu çalışmaların genel durumunu belirlemek amaçlanmıştır. Bu bağlamda makalede, 1963-2020 yılları arasında ‘ergenlik dönemi dinsel gelişimi’ konusunda yapılan ‘kitap, tez, makale, bildiri, eviri ve ansiklopedi maddesi’ türündeki Türkçe yazılan araştırmalar, akademik ürün çeşitliliğine göre gruplanarak bir araya toplanmıştır. 1963-2020 yılları arasında bu çalışmalarda meydana gelen gelişim ve değişimi panoromik biçimde gözlemeleme fırsatı sunan bu makalede, metodolojik olarak literatür tarama modeli kullanılmıştır. Ergenlik dönemi dinsel gelişimi zerine Türkiye’de yapılan araştırmalar; Ulusal Tez Merkezi, Dergi Park Akademik, İşlam Araştırmaları Merkezi, Google Akademik, Milli Kütüphane ve İşlam Ansiklopedisi olmak üzere altı adet internet veri tabanı kullanılarak taranmıştır. Ayrıca bu makalede, dinsel gelişim dönemlerinden ‘ergenlik dönemi dinsel gelişimi’ üzerine araştırma yapmayı planlayan araştırmacıların kaynak tarama ihtiyacını gidermek de hedeflenmiştir. Bu hedefler doğrultusunda makalede sonuç olarak; akademik ürünlerin türlerine göre nicel dağılımlarına bakıldığında, taranan kaynakların %1’ini kitapların (n=5), %37’sini tezlerin (n=218), %38’ini makalelerin (n=220), %23’n bildirilerin (n=137) ve %1’ini de çevirilerin (n=5) oluşturduğu görülmüştür. Konuyla ilgili yapılan taramalarda oldukça sınırlı düzeyde (n=1) ansiklopedi maddesi de olduğu saptanmıştır. Tüm bu nicel ürün çeşitliliğine göre toplamda 583 adet akademik ürünün/kaynağın tarandığı tespit edilmiştir. Ergenlik dönemi dinsel gelişimi üzerine (1963-2020) yapılan literatür taraması sonucunda genel bir değerlendirme yapıldığında, söz konusu gelişim dönemi üzerine çok sayıda çalışma yapıldığı söylenebilir. Bu duruma; ergenlik dönemi dinsel yaşamını soyut düşünce gelişiminin etkilemesi, diğer kimlik gelişimleri ve krizlerine ek olarak bu dönemde dinsel kimlik gelişiminin kritik bir öneme sahip olması ile dinsel çatışmaların ve şüphelerin yoğunluğunun fazla olması sebep olarak gösterilebilir. Bunun yanı sıra din pedagoglarının ve din psikologlarının bu alanda çok fazla çalışma yaptığı, ancak din sosyologlarının ise daha az çalışmalarının olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca din psikolojisi alanında çalışan araştırmacılar için konuya ilişkin şu önerilerde bulunulabilir: (i)-Türk din psikolojisi literatürünü zenginleştirmek için her yıl düzenli olarak yapılan din psikologları toplantılarında, ergenlik dönemi dinsel gelişimi üzerine yapılacak tez çalışmalarını ve yayınlarını özendirmek amaçlı bazı önerilerde bulunup prensip kararları alınmalıdır. (ii)-Ayrıca düzenli aralıklarla söz konusu gelişim döneminde yapılan çalışmaların güncellenebilmesi amacıyla bibliyografı ve literatür çalışmaları sürdürülmelidir. Böylece bu konu üzerine çalışacak din psikologlarının söz konusu kaynaklara erişimi ve literatür eksikliğine ilişkin problemleri daha kolay aşılabilir.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Ergenlik dönemi • Dinsel gelişim • Literatür • Bilim tarihi

## **A b s t r a c t**

The purpose of this article is to make a literature review (1963-2020) on religious development of adolescence in Turkish psychology of religion studies. In this context, researches on 'religious development of adolescence' between the years 1963 and 2020, "books, theses, articles, papers, translations and encyclopaedia article" were grouped together according to the variety of academic products. In this article, which provides the opportunity to observe the development and change that occurred in these studies between 1963 and 2020 with bird's eye, the method of literature survey was used methodologically. Studies conducted in Turkey on religious development in adolescence; The National Thesis Center, Journal Park Academic, Center for Islamic Studies, Google Scholar, National Library and Islamic Encyclopedia have been scanned using six internet databases. With the Turkish literature in this article, it is also aimed to eliminate the need for resource scanning for researchers who plan to conduct research on 'religious development of adolescence', one of the periods of religious development. As a result, in line with these aims, it was determined that; considering the quantitative distribution of academic products by types, 1% of the scanned sources were books (n = 5), 37% were theses (n = 218), 38% were articles (n = 220), 23% were papers (n = 136) and 1% were found to be translations (n = 5). It has been also determined that there is a very limited level of encyclopaedia article (n = 1) in the scans on the subject. According to all this variety of quantitative product, it was determined that a total of 583 works/resources were scanned. When a general evaluation is made as a result of the literature review on religious development of adolescence (1963-2020), it can be said that many studies have been conducted on this developmental period. To this situation; the effects of abstract thought development on the religious life of adolescence, the critical importance of religious identity development in this period in addition to other identity developments and crises, and the high intensity of religious conflicts and doubts can be shown as reasons. In addition, it has been observed that religion pedagogues and psychologists of religion do a lot of work in this field, but sociologists of religion do less. Also, researchers working in the field of psychology of religion can be offered the following suggestions: (i)-In order to enrich the Turkish psychology of religion literature, some suggestions and principle decisions should be made at the annual psychologists of religion meeting to encourage thesis studies and publications on religious development of adolescence. (ii)-Furthermore, bibliography and literature studies should be continued in order to update the studies conducted in the mentioned period of development at regular intervals. Thus, it may become easier for psychologists of religion to study on this subject to access the mentioned resources and overcome problems related to the lack of literature.

### **K e y w o r d s**

Psychology of religion • Adolescence • Religious development  
Literature • History of science

## Giriş

Fiziksel, duygusal, sosyal ve ruhsal boyutları da kapsayacak biçimde doğası gereği tüm gelişimsel boyutlarında dinamik bir yapıya sahip olan birey, doğum öncesinden başlayarak ölene kadar sürekli gelişim ve değişim içerisinde. Söz konusu bu gelişimsel ve gelişimsel süreç 'doğum öncesi, çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık' şeklinde belli bir ardışık sırayı izler. Her bir ana ve ara gelişim dönemlerinde birey, tüm yönleriyle ele alınıp fizyolojik, pedagojik, sosyolojik, antropolojik, psikolojik ve teolojik açılarından değerlendirilir (Koç, 2005: 49). Bu makalede ise sözü edilen gelişim dönemlerinden ergenlik dönemi, din psikolojisi perspektifinden teolojik bir bakış açısı merkeze alınarak çalışılmıştır.

Bireyi bedensel, devinsel, cinsel, zihinsel, bilişsel, dilsel, duygusal ve sosyal boyutlarıyla bir bütün olarak ele alan gelişim psikolojisi, bireyin gelişim dönemlerini ayrı ayrı inceleyerek bütünsel bir değerlendirme ve analizler yapar. Gelişim psikolojisi açısından ergenlik dönemi, çocukluk ve yetişkinlik arasında bir geçiş dönemini oluşturur. Kronolojik yaş olarak ortalama kızlarda 12-21, erkeklerde ise 13-22 yaşları arasında kapsayan bu dönemde cinsel farklılıklarda, sosyal rollerde, bilişsel gelişimde ve benlik kavramında önemli değişiklikler meydana gelir (Budak, 2017: 261).

Bedensel gelişim dikkate alındığında ses tellerinin kalınlaşması, vücudun kıllanması, boyun uzaması, ağırlığın artması gibi fiziksel değişimlerin meydana geldiği ergenlik dönemindeki bilişsel gelişime bakıldığında ise somut düşünceden soyut düşünceye geçen ergen, somut kavramların yanında soyut kavramları da kavramaya başlar. Çocukluk döneminin özelliği olan kolay inanılabilirlik ilkesinin aksine bu dönemdeki ergen artık sorgulama, eleştirme ve analiz etme gibi bazı bilişsel yetiler kazanır.

Ergenlik dönemindeki duygusal gelişimin temel karakteristik özelliklerine bakıldığında; 'sinirlilik, ani tepkiler, öfke patlamaları, atak ve düşüncesiz davranışlar, çabuk sevinip üzülmeye, içe kapanıklık ile coşku lanma arasındaki gidip gelmeler, bencillik, sayısız kaygılar, güvensizlik, kararsızlık' gibi oldukça şiddetli ruhsal durumların ortaya çıktığı görülür. Bununla birlikte duygu yoğunluğunda artış ve duygusal dalgalanmalar gözlemlenen ergenlerin 'karşı cinse ilgi duyma, utanma ve çekingenlik, aşırı hayal kurma, tedirginlik ve huzursuzluk, yalnız kalma isteği, çalışmaya karşı isteksizlik ve çabuk heyecanlanma' gibi duygu durumları da söz konusudur.

Öte yandan bu dönemdeki bahsi geçen gelişim ve değişimler, anne-babası tarafından çoğu zaman ergenin uyumsuz bir kişiliğe sahip olduğu kanısını uyandırabilir. Dolayısıyla ergen ailesinin ergenlik dönemi hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması durumunda ise birtakım iletişim problemleri ve çatışmaları ortaya çıkabilir (Koç, 2003: 116). Ergenlik döneminde, çocukluktan farklı olarak ergenin değer dünyasının yeniden oluşumunda sosyal çevresinin ve ailesinin rolü büyüktür. Nicel ve nitel olarak çok yoğun değişimlerin yaşandığı bu gelişim dönemindeki ergen, hayatı anlamlandırma, bir dünya görüşüne sahip olma, yeni değerler araştırma ve öğrenilmiş değerleri pratiğe dönüştürme çabası güder. Ayrıca kimlik arayışı ve bir grup içerisinde yer alma gibi kimlik gelişimine vurgu yapan gereksinimlerle ergen, yavaş yavaş yetişkinliğe adım atmaya hazırlanır (Certel, 2014: 191).

Din psikolojisi açısından bakıldığında ise ergenlik dönemi, dinin soyut içerikli biçimde yeniden anlam kazandığı bir gelişim dönemidir. Duygusal ve zihinsel gelişimin hızlanmasıyla birlikte artan arzu ve arayışlar, ergende dinsel yaşamın aktif olarak başlamasına zemin hazırlar. Dolayısıyla gerçek anlamda anlaşılan ve kavranan dinsel yaşam, 12-13 yaşlarında görülmeye başlar. Bu sebeple din psikolojisi literatüründe ergenlik dönemi, 'dinsel uyanış ve gelişimin' gerçek anlamda başladığı bir gelişim dönemi olarak nitelendirilebilir.

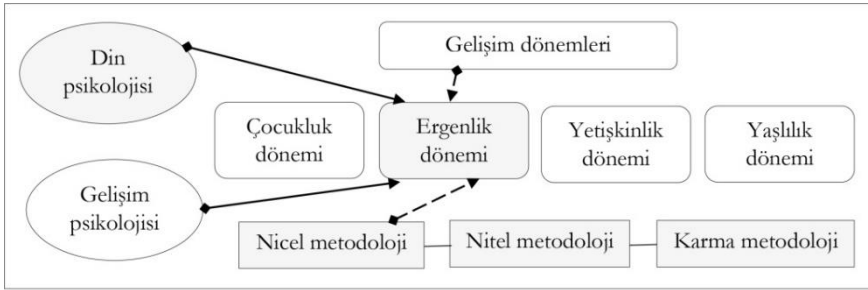
Çocukluktan çıkarak kendini yeni bir bilişsel ve sosyo-kültürel ortamda bulmanın şaşkınlığıyla ergen; dinsel ilgi, inanç, duygu, düşünce, tutum ve davranışlara ilişkin konularla daha fazla ilgilenmeye başlar. Bu bağlamda ilk olarak ölüm, kader, cennet, cehennem, şeytan, melek ve adalet gibi birtakım dinsel içerikli fenomenlerin vurguladığı anlamları derinlemesine düşünmeye başlar. Ergenlik döneminin başlarındaki 12-13 yaşlarında Allah'ı şekilsiz, cisimsiz, soyut ve manevi bir tarzda tasavvur edebilen ergen, henüz Allah kavramının tam olarak tasavvurunu ve anlamını yetişkin bilişsel kavraması düzeyinde çözemez.

Ergenlik döneminin ilk yıllarında dinsel pratikleri yerine getirme, helal-haram, günah-sevap, camiye ve cemaate katılma gibi konulara karşı özel bir ilgi ve duyarlılıkta artış olduğunu söylemek mümkündür. 14-18 yaşlarına doğru ise ergende dinsel şüphe ve kararsızlığın yanı sıra birçoğu cinsel güdülerden kaynaklı suçluluk ve günahkârlık duygusu ile dinsel çatışmalar görülebilir. Sözü edilen durumlara sebep olan faktörlerden bazıları ise 'bağımsızlık duygusunun uyanması, akılla ispatlanamayan şeyleri reddetme isteği, cinsel arzu ve isteklerin dinsel temele dayalı ahlak kurallarına ters olması, dindarların ve din görevlilerinin olumsuz tutum

ve davranışları ile yetersiz din eğitimi' şeklinde sıralanabilir.

Ergenlik döneminin sonlarına doğru psiko-teolojik içerikli çatışmaların şiddeti azalarak bunalım ve gerginlikler kaybolmaya başlar. Dolayısıyla 16-17 yaşlara gelen ergende dine dönüş motivasyonu görülebilir. Böylece ergen, çocukluktan başlayarak kendisi için huzur kaynağı olan dinsel inançlarına yeniden döner. Dinsel değerlerini yeniden sahip olunan ergen rahatlama, güven ve sevgi gibi olumlu duygular hisseder. Büyük çoğunluğu din anlayışını esas alan bir çizgide yürüme çabası güden ergenler, dine olumlu ilgi duyarlar. Buna karşın dini bütünüyle reddeden çok az sayıdaki ergenler ise dine karşı ilgisiz, dinsiz veya bilemezci olurlar. Fakat dine ilgisiz olanların diğerlerine göre istatistiksel oranı çok daha azdır (Hökelekli, 2003: 267-281). Bu kapsamda din psikolojisi bilim dalında bir literatür çalışması olan bu makale, gelişim dönemlerinden ergenlik dönemi dinsel gelişimiyle sınırlandırılmıştır (ayrıca bkz. Şekil-1).

Şekil-1:  
Dinsel gelişim dönemleri araştırma konuları



Bu makalenin amacı; Türk din psikolojisi çalışmaları kapsamındaki 1963-2020 yılları arasında 'ergenlik dönemi dinsel gelişimi' konusunda yapılan 'kitap, tez, makale, bildiri, ansiklopedi maddesi ve çeviri' türündeki araştırmaların akademik ürün çeşitliliğine göre gruplayarak bir araya toplamaktır. Dolayısıyla adı geçen bu konuda yapılan çalışmalarda zaman içerisinde meydana gelen gelişim ve değişimi bir bütün olarak gözlemleyebilmeyi de hedefleyen bu makalede, metodolojik olarak literatür tarama modeli kapsamında 'belge tarama' tekniği kullanılarak alana ilişkin Türkçe kaynaklardan oluşan bir literatür taraması yapılmıştır (Karasar, 2016: 229).

Her çalışmanın olduğu gibi bu makalenin de yöntemsel ve kaynaklı bazı sınırlılıkları vardır. Bu literatür çalışmasının sınırlılıkları ise



şunlardır:

(i)-Türk din psikolojisi araştırmalarında dinsel gelişim dönemleri üst başlığında değerlendirilebilecek olan bu literatür taraması, ‘ergenlik dönemi’ ile sınırlandırılmıştır.

(ii)-Literatür taramasına konu olan ‘ergenlik dönemi’ üzerine yapılan araştırmalar, ana-akım yaklaşım dikkate alınarak din psikolojisiyle sınırlandırılmıştır. Ancak başlıkta direkt din psikolojisini çağrıştırmayan fakat çalışma içeriğinde din psikolojisini kapsayan disiplinler arası nitelikteki çalışmalara da yer verilmiştir.

(iii)-Bu literatür taraması internet tabanlı yapılmıştır. Bu bağlamda tezler için “Ulusal Tez Merkezi” (<https://tez.yok.gov.tr>); makaleler, bildiriler ve çeviriler için “Türkiye Diyanet Vakfı - İslâm Araştırmaları Merkezi” (<http://ktp2.isam.org.tr>); ve “Dergi Park Akademik” (<https://dergipark.org.tr/tr/>); kitaplar için “Google Akademik, Milli Kütüphane” (<https://scholar.google.com.tr>; (<https://www.mktup.gov.tr>); ansiklopedi maddeleri için “Türkiye Diyanet Vakfı - İslâm Ansiklopedisi’nin” (<https://www.islamansiklopedisi.org.tr>) internet ortamındaki veri tabanları kullanılmıştır. Dolayısıyla elde edilen literatür, bu kaynaklardan elde edilen verilerle sınırlıdır.

(iv)-Bu çalışmaya özgü literatür taraması yapılırken ‘ergen, ergenlik, ergenlik dönemi, ortaöğretim, imam hatip lisesi, lise, ahlaki gelişim, dini gelişim, dindarlık, tasavvur, dua, ibadet, Allah, 11- 24 yaş’ anahtar kavramları kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada ulaşılan literatür, adı geçen bu anahtar kavramların taranması sonucunda elde edilen kaynaklarla sınırlandırılmıştır.

### **a. Ergenlik Dönemi Dinsel Gelişimi Literatürü**

Ergenlik dönemi dinsel gelişimi üzerine literatür taramasını içeren makalenin bu bölümünde, akademik ürün türü olarak sırasıyla “(a) kitaplar, (b) tezler, (c) makaleler, (d) bildiriler, (e) çeviriler ve (f) ansiklopedi maddeleri”nde yer alan kaynaklar bulunmaktadır.

#### **a.a. Kitaplar**

Makalenin bu bölümünde yer verilen kitapların bibliyografik nitelendirme yazım formatı, APA sistemine uygun olarak “yazar soyadı ve adı, basım yılı, kitap adı, basım yeri, yayınevi adı” biçiminde düzenlenmiştir.

1. Albayrak, A. (2013). *Gençlerde dua psikolojisi*. Bursa: Düşünce Kitabevi.

2. Çeleğen, N. (2014). *Sünnet pedagojisinde ergenlik*. İstanbul: Nesil Yayınları.

3. Gündüz, T. (2002). *İslâm, gençlik ve din eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi.

4. Hökelekli, H. (2002). *Gençlik, din ve değerler psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

5. Kula, M. N. (2001). *Kimlik ve din: Ergenler üzerine bir araştırma*. İstanbul: Ayrıntı Kitapları Yayınları.

6. Yarıcı, A. (2004). *Din, kimlik ve önyargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.

### a.b. Tezler

Makalenin bu bölümünde yer verilen tezlerin bibliyografik nitelendirme yazım formatı, APA sistemine uygun olarak “yazar soyadı ve adı, yılı, tez adı, tez türü, şehir, tezin yapıldığı üniversite ve enstitü adı” biçiminde düzenlenmiştir.

1. Abdulkerimov, Z. (2007). *Azerbaycan'ın kuzey bölgesinde yaşayan gençlerin dinî hayatında inanç problemleri: Şeki/Şeki örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

2. Acar, M. C. (2018). *Bireysel psikolojik danışma sürecinde dinî boyut: Üniversite öğrencileri ile yapılan bir çalışma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

3. Acat, B. (2019). *Ergenlerde dindarlık, değerler, internet bağımlılığı ve hayat memnuniyeti ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

4. Acuner, H. C. (2004). *14-18 yaş arası gençlerde ablaki yargı gelişimi ve ablak eğitimi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

5. Açar, R. S. (2016). *Televizyonun ergenin din algısı ve ablaki tutumu üzerindeki etkisi: Muş ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

6. Adıgüzel, A. (2014). *Üniversite gençliğinde dini yönelimin sosyolojik açıdan incelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF ve Dicle Üniversitesi İİBF karşılaştırmalı örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

7. Ağçoban, S. (2020). *Üniversite gençliğinde dini bireyselleşme*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

8. Ak, K. (2002). *17 - 25 yaş gençlerde görülen bazı dini şüpheler ve din eğitimi açısından değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

9. Aksu, A. B. (1998). *Gençlik döneminde görülen zararlı alışkanlıklar ve din eğitimi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

10. Aksu, K. (2018). *İmam hatip lisesi öğrencilerinin okul dışı zamanlarını değerlendirme biçimleri üzerine sosyolojik bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

11. Akyıldız, Y. Ö. (2019). *Üniversite öğrencilerinde bilinçli farkındalık düzeyi ile dindarlık düzeyi arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

12. Akyüz, Z. (2010). *Gençlerde benlik saygısı ve Tanrı tasavvuru*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

13. Alanoglu, A. (2019). *Genç çiftçilerde girişimcilik ve din: Yaş ve cinsiyet değişkenleri bağlamında sosyolojik bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

14. Albayrak, A. (1995). *Ergenlerin dini gelişiminde sevgi ve korku motifinin etkinliği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

15. Altıntaş, E. (2016). *Öğrencilerde İmam-Hatip Lisesi algısı: Batman örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

16. Altundaş, İ. (2019). *Amasya örneğinde imam hatip lisesi öğrencilerinin beklenti ve sorunları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

17. Altuntaş, Y. (2019). *Din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri bağlamında lise öğrencilerinin İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarına ve eğitimine bakışları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

18. Aras, E. Y. (2014). *Son dönem düşünürlerin gençlik tasavvuru*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

19. Arıcı, A. (2005). *Ergenlerde dini başa çıkma yöntemi olarak dua*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

20. Arslan, A. (2019). *Lise son sınıf öğrencilerinin dinî inanç ve tutumlarını etkileyen faktörler üzerine bir araştırma: Merzifon örneği*. (Yayınlanmamış

Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

21. Arslan, O. (2019). *İmam hatip liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin karşılaştıkları sorunlar ve çözüm önerileri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

22. Arslan, S. (2018). *Lise öğrencilerinin DKAB programı hakkındaki değerlendirmeleri ve DKAB programının öğrencilerin problemleriyle başa çıkamadaki rolü: Sivas ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

23. Arslan, Ş. (2019). *Yüksek dini öğrenim gören gençlerin müziğe yönelik tutumlarını etkileyen sosyo-kültürel ve dini faktörler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

24. Asa, S. (2019). *Güney Kore popüler kültürü'nün (Hallyu) imam hatip lisesi öğrencilerine etkisi üzerine bir alan araştırması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

25. Asar, B. (2016). *Lise gençliği dindarlığı ve aile içi iletişim: Çankırı ili Çerkeş ilçesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

26. Aslan, A. (2014). *Ortaöğretim gençliğinin kimlik oluşumunda aile, din ve medyanın etkileri: Çarşamba örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

27. Ata, M. (2019). *Liselerde seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersinin öğrencilere etkileri bağlamında sosyolojik bir araştırma: Adana - Yüreğir örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

28. Atalay, M. (2016). *Gençlere yönelik camii merkezli sosyal din hizmetleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

29. Ateş, P. (2016). *İmam Hatip lisesinde okuyan öğrencilerin İmam Hatip Lisesini tercih nedenleri ve beklentileri: Gaziantep örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

30. Ay, M. F. (2018). *Lise öğrencilerinde DKAB eğitimi ile saldırganlık arasında dindarlık ve ahlaki olgunluğun aracılık rolünün incelenmesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

31. Ayaz, O. (2015). *Sosyal medyanın ergenlerin dinî sosyalleşmesine etkileri: Sakarya / Akyaazı örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

32. Aydın, C. B. (2012). *14-18 yaş arası gençlerde büyü, sibir, nazar vb. tutumlar*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

33. Aydın, E. (2019). *Ergenlerde materyalist eğilim, şükretme ve dini-manevi yaşam ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

34. Aydın, N. (2019). *İHL öğrencilerinin problem çözme becerileri (Samsun Anadolu İmam Hatip Lisesi örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

35. Aydoğan, Z. (2019). *Ergenlere yönelik din eğitiminde hayatın anlamı: İmam hatip liseleri düzce örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

36. Aydoğdu, C. (2003). *Televizyon ve bilgisayarın (18-25 yaş) gençler üzerindeki psikolojik etkileri: Hendek örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

37. Bahadır, A. (1994). *Ergenlik döneminde dini şüphe ve tereddütler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

38. Bakırtaş, T. (2019). *Ergenlik döneminde bilişsel faktörlerin karar verme sürecine etkisinin din psikolojisi yönünden incelenmesi: Adapazarı örneğinde*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

39. Baran, I. (2000). *İnönü Üniversitesi gençliğinin inanç sorunları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

40. Barlak, G. N. (2003). *İtaat ve kalp temizliği kavramının din psikolojik tablîli (16-18 yaş grubu öğrencilerinde)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

41. Başkonak, M. (2016). *Türkiye'deki lise mezunu işitme engellilerin din eğitiminde karşılaştıkları güçlüklerin öğrenci ve eğitimci görüşleri açısından değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

42. Baydarman, M. N. (2019). *Sosyal medya bağımlılığının ergenlerde dini tutum ve davranışlarla ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

43. Bayraktar, M. M. (2007). *Gençlik döneminde görülen bazı psikolojik belirtiler ve din eğitimi ilişkisi obsesif kompulsif belirti örneği*. (Yayınlanmamış

Yüksek Lisans Tezi). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

44. Bayraktar, N. (2010). *Kur'an kurslarında ergenlik dönemi öğrencilerinin sorunları ve beklentileri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

45. Bayraktutar, M. (2019). *İmam hatip lisesi öğrencileri örnekleminde dini başa çıkma ve tanrı tasavvuru ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

46. Bayram, N. N. (2019). *Modern cihat: Cihat bölgelerine giden Türk gençler üzerinde biyografik bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

47. Baytemur, K. (2020). *Lise gençliğinde Allah inancının gelişimi ve eğitiminde etkili olan faktörler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

48. Behti, K. (2015). *Üniversite sınavındaki başarısızlık ile tabiatüstü yüklemeler arasındaki ilişki üzerine bir araştırma: Kütahya örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

49. Bektaş, S. (2019). *Ergenlerde benlik saygısı ve dini başa çıkma: İmam hatip lisesi öğrencileri örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

50. Bilecik, S. (2015). *Din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin din okur-yazarlık becerisine etkisi: Üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

51. Bilge, E. Z. (2013). *Liseli gençlerde iç ve dış güdümlü dindarlık ve iyilik algıları: Ankara örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

52. Boyar, G. (2012). *Aileye ve parçalanmış aileye sahip ergenlerin dini tutum ve davranışları üzerine bir araştırma: Kahramanmaraş örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

53. Boztoprak, Z. (2015). *Ebeveynleri dini hizmetler alanında görevli olan ergenlerin dini tutum ve davranış özellikleri: Kayseri örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

54. Cirit, F. (2018). *Madde bağımlısı olan ergenlerin ebeveynlerinin dini başa çıkma süreçlerinin incelenmesi: İstanbul örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

55. Ciroka, B. (2006). *İngiltere'de yaşayan Arnavut gençlerin dini kimlikleri, inanışları, yönelişleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

56. Coşgun, S. (2002). *Kader anlayışının 15-18 yaşlar arasındaki gençlerin tutum ve davranışlarına etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

57. Coşkun, K. (2020). *İmam Hatip Lisesi öğrencilerinde din anlayışı ve sosyal değerler algısı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

58. Çakmak, A. (2018). *Lise öğrencilerinde DKAB eğitimi ile hayati anlamlandırma arasında dindarlık ve sorumluluğun aracılık rolünün incelenmesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

59. Çalışkanoglu, Ş. (2018). *İmam-hatip lisesi öğrencilerinin sorun ve beklentileri: Çorum örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

60. Çamur, Z. (2014). *Yaşamda anlam ve dindarlık ilişkisi: Geç ergenlik dönemi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

61. Çandır, H. N. (2019). *Üniversite öğrencilerinde iman ve davranış ilişkisi: İstanbul Şehir Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

62. Çay, E. E. (2019). *Lise gençliğinde dini sosyalleşme: Batman il merkez örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

63. Çelik, F. (2010). *Dini sosyalizasyon sürecinde aile kurumunun önemi yetiştirme yurtlarında kalan gençler ile aile ortamında kalan gençlerin din algısı, dini tutum ve davranışları ve sosyal ilişkileri üzerine karşılaştırmalı bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

64. Çelik, Ö. F. (2016). *Katsayı uygulamasının kaldırılması sonrasında İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin davranış, tutum ve özellikleri: Gaziantep örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

65. Çelik, Y. (2010). *Genç ve yetişkin evlilerde kıskançlığın din psikolojik tablili*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

66. Çelikoğlu, N. (2007). *Türkiye'de üniversite gençliğinde mabremiyetin dönüşümü*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

67. Çetin, A. (2019). *Ergenlerde sosyalleşme, akran ilişkileri ve dindarlık arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

68. Çetin, Ü. F. (2010). *Ortaöğretim düzeyi gençlerde dindarlık-empati ilişkisi: Isparta örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

69. Çevik, Ş. (2002). *Ergenlerde ölüm düşüncesi ve ölüm ötesiyle ilgili dini inançlar*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

70. Çınar, R. (2013). *Turizm bölgesinde yaşayan 18-25 yaş arası gençlerin dinî tutum ve davranışları: Kuşadası örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

71. Çıtır, Y. Y. (2016). *Ergenlik döneminde dindarlık, şükür ve hayat memnuniyeti: İstanbul Pendik örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

72. Çiğdem, E. (2020). *Pansiyonda ve ailesi yanında kalan liseli öğrencilerin umut, dindarlık ve akademik başarı durumlarının karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

73. Çimen, E. (2019). *İmam hatip lisesi öğrencilerinin benlik saygısı düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

74. Dağ, K. (2019). *Türkiye'de üniversite öğrencilerinin din, dindarlık ve dinler hakkındaki bilgilerinin değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

75. Daşkiran, İ. (2009). *Gençliğin kimlik oluşumunda din, aile ve medyanın etkisi: Kahramanmaraş lise gençliği üzerine sosyolojik bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

76. Demir, O. (2001). *Yetiştirme yurtlarındaki gençlerin din eğitimi problemleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

77. Demir, R. (2016). *Beşin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı lise din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretiminin akademik başarı ve kalıcılığa etkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

78. Demir, Ş. Ç. (2013). *Ergenlerde benlik saygısı ve dini başa çıkma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



79. Demir, Z. (2019). *Ergenlik döneminde dini inanç ve şüpheler ile psikososyal değişkenler arasındaki ilişki üzerine bir alan araştırması: İstanbul örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

80. Demirtaş, S. (2019). *Hız: Peygamber'in gençleri eğitim yöntemleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

81. Dilek, Y. (2019). *Ergenlerde Tanrı algısı ile şiddet eğilimi arasındaki ilişki üzerine bir çalışma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

82. Dinç, A. (2007). *Ergenlerde anne-baba tutumları ve dini yönelim*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

83. Dindar, V. (2019). *Gençlerde evlilik yaşının uzaması üzerine din sosyolojisi açısından bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

84. Doğan, B. (2018). *Ergenlerde Tanrı'ya bağlanma tarzları ve riskli davranışlar üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

85. Doğan, G. (2019). *Liseli gençlerde günah algısı: Elbistan örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

86. Eken, A. N. (2019). *İmam hatip lisesi öğrencilerinde din eğitimi ve mutluluk ilişkisi üzerine bir araştırma: Sivas ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

87. Elçi, K. (2016). *Çok kültürlü seküler toplumda Türk genç yetişkin kadınların dini sosyalleşmeleri: Amsterdam örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

88. Eler, Ç. E. (2019). *Lise gençliğinde dini sosyalleşme; Batman il merkezi örneği* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

89. Emre Y. (2019). *Üniversite öğrencilerinde mişab anlayışı ve dindarlık: Çukurova Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

90. Erden, M. (2019). *Ergenlik döneminde dindarlık eğilimi ve riskli davranışlar arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

91. Ermiş, A. (2019). *Ergenlerin deizm algısına dair sosyolojik bir araştırma: Çankaya örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

92. Esmeli, A. H. (2002). *18-30 yaşlar arası genç yetişkinlerde görülen ahlaki sorunların psiko-sosyal açıdan tablili: Sapanca örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

93. Ferşadoğlu, S. (2013). *15-18 Yaş lise öğrencisi kızların dini tutum ve davranışları: Yalova örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

94. Gashi, F. (2008). *Kosova bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk gençlerinin dini yönelimleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü .

95. Geçgin, E. (2019). *Ergenlik dönemi din eğitiminde sosyal çevrenin etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

96. Genç, M. (2019). *Ebeveyn kaybı yaşamış üniversite öğrencilerinde otobiyografik bellek üzerinden Allah tasavvurunun incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

97. Göktepe, A. K. (2018). *Dinî içerikli müzik terapinin üniversite öğrencilerinde duygu durumu, kaygı ve algılanan stres düzeyi üzerindeki etkisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

98. Gören, S. T. (2015). *Lise öğrencilerinin mezhep algısının din anlayışında değişim sürecine etkisi (İstanbul Anadolu Yakası örneği)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

99. Gözlükaya, M. (2014). *Lise öğrencilerinde anne baba tutumlarının dini yönelime etkisi: Denizli örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

100. Güllü, İ. (2010). *Gecekondulaşma, gençlik ve dindarlık: Kayseri Arıcık örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

101. Gümüş, M. A. (2006). *Dini kanaatler açısından üniversite gençliğinde kız-erkek ilişkileri: Marmara Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

102. Günay, İ. (2003). *Kur'an-ı Kerim'de gençlik tipolojileri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

103. Güneş, A. (2015). *Lise öğrencilerinin şiddet ve değer eğilimlerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi: Rize ili örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

104. Güngör, M. (2018). *Hz. Peygamber'in genç sahabileri özel olarak eğitmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

105. Gürsu, O. (2011). *Ergenlik döneminde psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

106. Güzel, F. (2001). *Ergenlik dönemi dini gelişiminde dua*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

107. Hökelekli, H. (1983). *Ergenlik çağı gençlerin dini gelişimi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

108. İnan, A. (2019). *Üniversite öğrencilerinin dini yönelimlerinde sosyal sermayenin rolü: İlahiyat fakülteleri örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

109. İpek, Y. (2016). *Fen Lisesi öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak bilgisi dersine ilişkin tutumları ve değer algıları: Diyarbakır ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

110. İşlek, M. (2016). *Ergenlerde kaygı ve duanın çeşitli değişkenler açısından incelenmesi: Rize örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

111. Jasarevic, A. (2014). *Bosnalı gençlerde din ve mutluluk ilişkisi üzerine araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

112. Kala, A. (2006). *18-25 yaş grubu gençlerin dini tutum ve davranışları: Kürtül Kasabası örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

113. Kaleci, F. N. (2016). *Ergenlik dönemi kimlik oluşumunda dinin rolü: Konya örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

114. Kalenci, H. (2016). *On birinci sınıf Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin beş vakit namazı öğrenme deneyimleri üzerine nitel bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

115. Kalfa, N. T. (2019). *Gençlik dönemi inanç gelişimi ve eğitiminde etkili olan faktörler üzerine nitel bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

116. Kanık, C. (2016). *Almanya doğumlu Türkiye gençliğinde dini tutum ve davranışlar*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

117. Kara, S. (1996). *Hız Peygamber (sav) döneminde gençlik*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

118. Karabulut, F. M. (2010). *Gençlik ve din - Kur'an kursu öğrencilerinin kişilik gelişmesi üzerine bir din psikolojisi araştırması (Kayseri/Develi örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

119. Karanfil, İ. (2015). *12 -18 yaş gurubu tutuklu çocuklarda dini alguların davranışlara yansımaları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

120. Karatepe, Ş. (2013). *Üniversite öğrencilerinde cinsiyetsizleşme*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

121. Karenoğulları, T. (2019). *Lise öğrencilerinin kaderle ilgili kavramlara yükledikleri anlamlar (Hatay-İskenderun örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

122. Karımov, E. (2016). *Üniversite öğrencilerinin internet bağımlılığı düzeyleri ile din alguları üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

123. Kavun, Y. (2016). *Ergenlerde dindarlık ve insani değerler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

124. Kaya F. (2000). *15-16 yaş imam-hatip lisesi ergenlerinde sorumluluk ve dini sorumluluk seviyelerinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

125. Kaya, F. (2018). *İmam hatip lisesi öğrencilerinde Tanrı algısı ve kaygı ilişkisi üzerine bir araştırma (Ağrı ili örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

126. Kaya, T. (2020). *Ergenlerde saldırganlık ve dindarlık ilişkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

127. Kendebai, G. (2016). *Üniversite öğrencilerinde batıl ve paranormal inanç algısı üzerine bir çalışma: Çanakkale örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

128. Kesmen, B. (2012). *Gençlerdeki hazcılığa (hedonizm) psikolojik ve manevi yaklaşım*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

129. Khadylkhan, G. (2016). *Kazakistan'da üniversite gençlerinin dine yönelimi: L. N. Gumilyev Ulusal Avrasya Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

130. Kılavuz, M. A. (1993). *Ergenlerde özdeşleşme ve din eğitimi: İHL ve GL öğrencileri arasında karşılaştırmalı bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

131. Kılıç, E. (2010). *Kur'an okumanın ergenlik dönemi bireyleri üzerindeki etkileri: Sakarya ve İzmit Kur'an kursları örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

132. Kırman, F. (2013). *Stres ve din: Lise gençliği üzerine psikolojik bir araştırma: Kahramanmaraş örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

133. Koç, A. (2011). *Üniversite öğrencilerinde Tanrı tasavvuru, benlik algısı ve öfke yaşantısı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

134. Koç, B. (2003). *Ergenlikte benlik gelişimi ve din ilişkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

135. Koç, M. (2002). *Ergenlik döneminde dua ve ibadet psikolojisinin ruh sağlığı üzerindeki etkileri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

136. Koç, M. B. (2011). *Dindar ailelerin çocuklarında karşı cins arkadaşlık algısı: Lise son sınıf öğrencisi gençler üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

137. Kökcü, H. (2019). *Üniversite öğrencilerinde aile içi dini aktiviteler dini tutum ve yaşam doyumu arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

138. Kula, M. N. (1986). *Ergenlerde kimlik bunalımı ve din eğitiminin etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

139. Kula, T. (2006). *Ergenlerde dini düşüncede yaşanan güçlükler: Bir Diyarbakır örnekleme*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

140. Kulu, F. (2019). *Ergenlik döneminde dini başa çıkma ve anlam arayışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

141. Kurt, M. (2016). *Üniversite gençliğinin iletişim ahlakı açısından sosyal medyaya bakışı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

142. Kutlu, H. (2020). *Ergenlerde dua tutumları ve umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişki üzerine bir çalışma: Erzurum örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

143. Küçük, E. (2010). *Ergenlerin duasına psikolojik yaklaşım (Edirne/Keşan örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

144. Küçükali, A. (1996). *Erzurum'da orta öğrenim yurtlarında barınan 13-17 yaş grubu gençlerde dini yaşayış*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

145. Magomedov, P. (2008). *Dağıstan Tabasaran bölgesindeki ergenlerin dini tutum ve davranışları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

146. Mat, H. (2015). *Din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin meslek lisesi öğrencilerine iş ahlakı kazandırılmasına etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

147. Menküç, D. (2019). *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin görüşleri ışığında lise öğrencilerinde deizm düşüncesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

148. Moç, S. (2013). *Üniversite öğrencilerinde toplumsal cinsiyet algısının oluşmasında geleneksel kimliğin rolü: Iğdır üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

149. Mohammadi, A. (2010). *Üniversite öğrencilerinin din anlayışı (Afganistan - Kabil Üniversitesi örneği)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

150. Mukul, S. (2019). *Lise çağı gençlerinin sosyalleşmesinde dinin rolü: Maçka örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

151. Nalbant, H. (2010). *Üniversite öğrencilerinde dindarlık ile başarı algısı arasındaki ilişki üzerine bir araştırma: MAKÜ örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

152. Okonbaeva, T. (2018). *Kırgızistan üniversite gençliğinde din ve sekülerleşme: Oş Devlet Üniveristesi ve Kırgız Milli Üniversitesi örnekleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

153. Oluğ, F. (2011). *Ergenlik dönemindeki öğrencilerde dini tutum ve davranışlar: Sakarya örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

154. Omay, Z. M. (2019). *Üniversite öğrencilerinin öz-anlayış düzeylerinin hayat memnuniyeti ve dindarlık yönelimleri açısından incelenmesi: M.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencileri örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

155. Orhan, F. (2014). *Ergenlerin dini kimlik kazanmalarına sosyal öğrenmenin etkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

156. Osmani, M. (2014). *Makedonya'da yaşayan gençlerde dini şüphelerin kaynakları ve etkileri: Kalkandelen örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

157. Örekli, M. (2018). *Anadolu imamhatip liseleri meslek dersleri öğretmenlerinin öğrenciler tarafından epistemik otorite olarak görülmesi üzerine nitel bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

158. Özarslan, S. (1994). *14-18 yaş lise gençlerinde kader*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

159. Özbay, E. (1995). *Ergenlerde Allah ve din inancı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

160. Özel, İ. (2003). *Ergenlik döneminde dua*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

161. Özgül, Z. (2019). *Öğrenci görüşlerine göre imam hatip liselerinde meslek dersi öğretiminin değerlendirilmesi: Şanlıurfa örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

162. Özkarpuzcı, H. A. (2019). *Amerikan Hollywood sinemasında İslamofobi: Keskin Nişancı film örneği incelemesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

163. Öztürk, M. (2018). *Üniversite öğrencilerinin basbilik düzeyleri ile dini tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

164. Öztürk, N. (1994). *Kız öğrencilerin dini tutumları (14-18 yaş)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

165. Öztürk, Y. (2017). *Ergenlerde dindarlık ile öznel iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi: Çarşamba örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

166. Pekdemir, K. (2018). *Din ve zihniyet: Gençlik üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

167. Sadıqı, F. (2017). *Makedonya'daki üniversite gençliğinin dini inanç tutum ve davranışları üzerine bir araştırma: Kalkandelen örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

168. Sağır, R. (2019). *Ergenlerde dindarlık, öz denetim ve hayat memnuniyeti ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

169. Sağıroğlu, A. Z. (2014). *Etnisite, din ve önyargı: Üniversite öğrencileri örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

170. Salı, E. (2019). *İmam hatip lisesindeki kız öğrencilerin sorunları ve beklentileri (İstanbul-Güngören örneği)*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

171. Sazak, B. (2019). *İmam hatip lisesi öğrencilerinin sosyalleşme düzeyleri: Sivas ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

172. Seriner, B. (2019). *Ergenlerde günah ve suç algısı, günahkârlık ve suçluluk duygusu üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

173. Seyhan, B. Y. (2013). *Üniversite öğrencilerinde inanç tarzları, denetim odağı ve psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler: Sivas örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

174. Sezen, A. (2008). *Üniversite öğrencileri örnekleminde iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm arasındaki ilişkiler üzerine bir çalışma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



175. Sezgin, K. (2016). *Üniversite öğrencilerinin psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeylerinin incelenmesi: Dicle Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

176. Sinan Uzun, S. (2011). *Ergenlerde yalan tutumuna psiko-sosyal yaklaşım: Sakarya örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

177. Sinanoğlu, A. F. (2002). *Genç nüfusta toplumsal bütünleşmeye dini hayat: Elbistan örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

178. Sönmez, B. Y. (2017). *Lise gençliğinin itikadi sorunlarının yaşam kalitelerine olumlu-olumsuz etkilerinin araştırılması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

179. Sönmez, Ö. A. (2012). *Dindarlık, kendini izleme ve siyasal katılım: Üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

180. Subaşı, H. (2012). *Üniversite öğrencilerinin Tanrı ile ilişkilerinin bağlanma kuramı açısından değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

181. Şekkelî, N. Ş. (2019). *Ergenlerde adaletli davranışın ve dürüstlüğü dindarlık eğilimleriyle ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

182. Şen, S. (2019). *Din ve sekülerleşme: lise gençliği üzerine sosyolojik bir araştırma: Kocaeli ili İzmit ilçesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

183. Şenel, M. (1998). *Ortaöğretim gençliğinde günah ve tevbe kavramları üzerine bir alan araştırması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

184. Taluk, A. (2014). *İmam hatip lisesi öğrencilerinde Allah tasavvuru: Iğdır örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

185. Tanrıverdi, A. T. (2016). *Televizyonlarda yayınlanan dini programların üniversite öğrencilerinin dini tutum ve davranışları ile ilişkisi: Adana örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

186. Taşdemir, F. (2017). *Kent dindarlığı bağlamında imam hatip lisesi öğrencilerinde dindarlık olgusu: Konya örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

187. Taşkın, H. H. (2019). *Lise öğrencilerindeki akademik başarı ve sınav kaygısı ile manevi danışmanlık ve rehberlik ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

188. Taşkın, O. (2018). *Ortaokul ve lise öğrencilerine göre din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin rol modelliği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

189. Tekin, Ş. (2019). *Üniversite öğrencilerinin dini değerlere ilişkin algıları: Eskişehir ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

190. Telimen, M. (2012). *Alevi gençliği ve ateizm: İstanbul ve Tunceli örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

191. Tepetam, S. E. (2018). *Lise gençliğinin dini tutum ve davranışlarıyla tüketim alışkanlıkları arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

192. Titiz, T. Y. (2019). *Ergenlerde dini başa çıkma-yaşam doyumu ilişkisi: Antalya imam hatip liseleri örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

193. Tunç, H. (2013). *Toplumsal değişim sürecinde din ve toplumsal cinsiyet: Lise gençliği üzerine sosyolojik bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

194. Ulu, M. (2006). *Üniversite gençliğinin dini inanış ve davranışları: Erciyes Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

195. Ulusal, R. (2019). *Ergenlik döneminde narsisizm, dindarlık ve sosyal medya tutumları ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

196. Ünver, M. (2019). *Sosyal medyanın ergenler üzerindeki sosyokültürel etkileri: Yozgat ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

197. Üzümcü, H. (2015). *Üniversite öğrencilerinde dini inancın toplumsal güvenlik ve olaylarla olan ilişkisinin incelenmesi: Cumhuriyet Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

198. Vural, A. (2016). *İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin mesleki yeterlilik algısı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

199. Yapıcı, A. (2002). *Gençlerde dini kalıp yargılar: Sosyal psikolojik bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

200. Yaşa, A. O. (2019). *Kur'ân'da olumlu ve olumsuz genç prototipleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

201. Yavuz, A. (2009). *18-25 yaş üniversite gençliğinde dini inanç ve umutsuzluk ilişkisi: Sakarya Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

202. Yıldırım, M. (1986). *Din eğitiminin gençlerin heyecan gelişimi ve sosyal çevre ile olan ilişkilerine etkisi*. (Yayınlanmamış Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

203. Yıldırım, M. Ş. (2019). *Müslüman Gençlere bir Rol-Model: Ashâb-ı Kef* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans). Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

204. Yıldırım, S. (2018). *13-18 yaşlar arası meslek liseli ergenlerde tanrı algısı üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

205. Yıldız, F. (2019). *Hafızlık eğitiminde ergenlik dönemine bağlı yaşanan problemler: Eskişehir ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

206. Yıldız, N. (2002). *Ergenlik çağında din eğitimi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

207. Yılmaz, M. (2010). *Ergenlerde şiddetin önlenmesinde din eğitiminin rolü*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

208. Yiğit, H. (2001). *Alt ve üst sosyo ekonomik düzey ve cinsiyet açısından ergenlik dönemi problemlerinin karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

209. Yiğit, H. (2019). *İmam hatip lisesi öğrencilerinin yüksek din öğretileri algısı: İstanbul örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

210. Yiğit, Y. (2019). *Anadolu imam hatip lisesi meslek derslerinin problem çözme becerisi kazandırması açısından fonksiyonelliği: Sivas ili örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

211. Yozgat, B. (2019). *Pozitif psikoloji kapsamında üniversite öğrencilerinde dindarlık diğerkâmlık ilişkisi: İnönü Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

212. Yrysbayev, Z. (2009). *Komünizm sonrası Kazak gençlerinin dini yönelimleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

213. Yüce, F. (2009). *Gençlerde dini yönelim ve kişilik*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

214. Yücedağ, Ş. (1994). *Ergenlik dönemi problemleri ve anne tutumları arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

215. Yüksel, L. (1995). *Üniversiteli kız öğrencilerde cinsel ahlak ile dini inanç ve tutumların ilişkisi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

216. Yüksel, R. (2007). *Genel lise ve imam-hatip lisesi öğrencilerinin popüler müziğe yaklaşımı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

217. Yürgüç, M. S. (2016). *Gençliğin iman algısı: Şırnak ili örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

218. Yürürdurmaz, T. (2019). *Üniversite gençliğinin dini hayatının sosyolojik açıdan incelenmesi: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

### a.c. Makaleler

Makalenin bu bölümünde yer verilen makalelerin bibliyografik nitelendirme yazım formatında APA stili kullanıldığı için burası “yazar soyadı ve adı, yayın yılı, makale adı, dergi adı, cilt ve sayı, sayfa sayısı” biçiminde, alfabetik dizilime göre düzenlenmiştir.

1. Acar, M. C. & Karaca, F. (2019). Dinî boyutun psikolojik danışma sürecine etkisi: Üniversite öğrencileri ile yapılmış deneysel bir çalışma. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 52, 195-216.

2. Acar, M. C. (2014). İmam - hatip lisesi öğrencilerinin dinî sorumluluk düzeylerinin incelenmesi: Bingöl örneği. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(4), 151-161.

Acar, M. C. (2019). Öz güven ile dindarlık arasındaki ilişki: Üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 64-78.

3. Acuner, H. Y. (2005). Din eğitimi açısından 14-18 yaş arası gençlerde ahlaki yargı gelişimi: Samsun il örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19, 265-297.

4. Açıköz, N. (1991). Yunus Emre'de ölüm: Genç ölümleri veya 'gök ekini biçmek'. *Diyanet İlmî Dergi*, 27(1), 115-125.

5. Akkır, R. (2019). Üniversite öğrencilerinin tasavvuf, tarikat ve rabıta olgusuna bakışı: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 5(2), 1273-1298.

6. Aktaş, A. & Sümer, N. (2018). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mehdi algısı: Siirt Üniversitesi örneği. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5(1), 73-96.

7. Aktaş, A. (2003). Kentsel alanda alevi gençliğinin kimlik sorunlarına sosyolojik bir bakış. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 9(28), 101-119.

8. Akyürek, S. (2012). İmam-hatip lisesi meslek dersi ile din kültürü ve ahlâk bilgisi dersi öğretmenlerinin eğitim-öğretim yeterliliklerine ilişkin algıları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10(23), 7-45.

9. Akyüz, İ. (2014). Türkiye'de gençlik, din ve değerler konusunda yapılan ampirik araştırmaların yöntem ve içerik analizi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(30), 183-202.

10. Altun, R. (2015). Fen lisesi ve imam hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimleri: Samsun örneği. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 195-224.

11. Ankaralı, H. (2019). Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencilerinde internet ve sosyal medya bağımlılık düzeyi, başarı ile ilişkisi ve bağımlılık üzerine etkili faktörler. *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4(8), 301-331.

12. Apaydın, H. (1999). Üniversite öğrencilerinin dinî yasaklarla ilgili tutumları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 217-238.



nitel bir analiz. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 60(2), 307-336.

25. Baltacı, A. (2019). İmam-hatip liselerinde çalışan öğretmenlerin mesleki sorunlarının analizi ve çözüm önerileri, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 52, 241-264.

26. Baltacı, A. (2019). İmam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimleri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 125-158.

27. Bardakçı, M. N. (2005). Mevlânâ perspektifinden gençlik problemleri ve çözüm yolları. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6(14), 267-284.

28. Başkurt, İ. (2003). Gençlik, madde bağımlılığı ve korunma yolları: Psiko-sosyal bir yaklaşım. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 73-114.

29. Batar, Y. (2019). İmam hatip lisesinde çalışan rehber öğretmenlerin öğrencilerin beklenti ve sorunlarına ilişkin tespitleri. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 381-423.

30. Bayraktar, M. M. (2017). Gençlik döneminde görülen obsesif kompulsif belirtinin inanç, İbadet ve dini bilgi düzeyi gibi bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 17(1), 151-175.

31. Bozkurt, E. & Sönmez, H. İ. (2016). İmam hatip ortaokulu öğrencilerinin ergen öznel iyi oluşlarının kişisel ve sosyal özelliklerine göre incelenmesi. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 231-248.

32. Canan, İ. (1985). İslam'a göre gençlik yaşının başlangıcı ve bunun ehemmiyeti. *Din Öğretimi Dergisi*, 5, 11-15.

33. Cebeci, S. (1995). İmam-Hatip liselerinin öğrenci yapısı ve bunun sosyal gelişme açısından değerlendirilmesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 111-120.

34. Cengil, M. C. (2015). Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde sorumluluk duygusu ve sorumluluk davranışı üzerine bir araştırma. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(33), 7-23.

35. Certel, H. (2004). Hz. Peygamber'in risalet görevine hazırlanması bağlamında çocukluk ve gençlik dönemi yaşantıları. *EKEV Akademi Dergisi*, 8(19), 31-56.

36. Cihangir, D. M. (2002). Üniversite gençliğinin alkol ve uyuşturucuya ilişkin tutumları: Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Çimkent Örneği. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, 55-67.

37. Cilacı, O. (1986). Gençlikte görev ve sorumluluk anlayışı üzerine. *Diyanet İlmî Dergi*, 22(3), 59-64.

38. Cilacı, O. (1987). Avrupa ülkelerinde büyüyen gençlerimizin meseleleri ve çözüm yolları. *Diyanet İlmî Dergi*, 23(1), 18-24.

39. Coşkunsever, A. (2016). Yetiştirme yurdunda kalan ergenlerin yaşadıkları sorunlar ve dini başa çıkma: Bursa ve Şanlıurfa yetiştirme yurtları örneği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(2), 97-124.

40. Çapak, İ. & Ferah, N. (2013). Şiddet suçlarına sürüklenen ergenlerde dini potansiyeller. *İslâmî İlimler Dergisi*, 8(2), 57-92.

41. Çapcıoğlu, İ. (2014). Gençlik dönemi 'kimlik arayışı'nın demokratik değerlerin ve iletişim becerilerinin gelişimine etkisi. *Sıirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 57-75.

42. Çayır, C. & Arpacı, M. (2011). Üniversite öğrencilerinin dini başacakma tutumları üzerine bir araştırma: Dicle Üniversitesi Örneği. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1), 205-246.

43. Çayır, C. (2014). Ergenlerin dini inanç, şüphe ve dini tutumları üzerine bir araştırma. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 27, 59-88.

44. Çekin, A. (2013). İmam hatip lisesi öğrencilerinin prososyal davranış eğilimleri üzerine nicel bir inceleme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(28), 34-45.

45. Çevik, Ş. (2005). Ergenlerde ölüm düşüncesi, intihar ve din. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3(9), 89-117.

46. Çınar, F. (2019). Gençlik değerler ve bağımlılık profilleri üzerine bir araştırma. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, 164-186.

47. Çiçek, H. & Kaya, O. (2018). Arapça öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerin Arapça harflerini telaffuz etmede yaşadığı sorunlara dair bir çalışma: Adıyaman Üniversitesi Örneği. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 5(31), 4785-4793.



48. Çifçi, O, Z. & Ovacık, Z. (2015). Cumhuriyet dönemi lise felsefe müfredatlarında din algısı ve ideolojik arka plan. *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(4), 329-341.

49. Dağcı, A. & Kartopu, S. (2017). University students' perception regarding the Holy Qur'an: A metaphorical study on Muslim-Turk sample. *Turkish Studies*, 11(7), 101-120.

50. Demir, O. (2001). Yetiştirme yurtlarındaki gençlerin din eğitimi problemleri. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, 203-222.

51. Dereli, M. V. (2020). Gençlere yönelik dinî yayıncılıkta dil ve terminolojinin önemi: Kur'an çevirileri örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 61-78.

52. Dinç, S. (2018). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Türk din müzikleri alanında derse giren kadın öğretim elemanları hakkındaki tutumları: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(34), 505-538.

53. Doğan, M. (2018). Ergenlerin değer yönelimlerinin internet bağımlılığıyla ilişkisinin incelenmesi. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(10), 263-285.

54. Doğan, M. (2018). Üniversite öğrencilerinin travma sonrası gelişimlerinde içsel dinî motivasyon, dinî başa çıkma, sabır ve şükürün rolü. *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 13(25), 207-230.

55. Doğan, M. S. (2004). Batı Avrupa Türk gençliğinin din algılaması ve dinî davranışları: Almanya, Hollanda ve Belçika örnekleri. *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fen Edebiyat Dergisi*, 6(1), 15-24.

56. Doğan, S. & Sevgin, A. (2017). Liselerde çalışan öğretmenlerde örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik arasındaki ilişkinin saptanması. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(1), 161-206.

57. Düzgün, Ş. A. (2015). Çağın meydan okumaları karşısında genç zihinler ve inanç krizi. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13(1), 13-22.

58. Eren, S. & Ok, Ü. (2009). İnsan hakları ve dindarlık: Bir grup lise öğrencisinin sivil hakları algılama biçimleri üzerine bir araştırma. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), 75-96.

59. Erkan, R. & Akçayöz, H. (2003). Siyasi İslam tartışmaları açısından imam hatip lisesi öğrencilerinin demokratik tutum ve davranışlarının incelenmesi. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(2), 175-202.

60. Erpay, İ. & Sümer, N. (2019). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin tek cinsiyetli eğitim modeline bakışı: Siirt Üniversitesi örneği. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 121-150.

61. Ev, H. A. (2014). Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmen adayları ve eleştirel düşünme: Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi birinci sınıf öğrencileri örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7(32), 425-456.

62. Fakihi, A. & Yekta, M. Ş. & Perend, E. (2013) “İslamî görüş ve psikolojik çalışmalara göre çocukların ve ergenlerin cinsel eğitimi. *İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 2(5), 145-166.

63. Frayhat, A. & Abdulaziz, A. & Thalgi, M. (2009). Ürdün'deki Şer'î liselerin birinci sınıflarında okutulan akaid ders kitabının kapsadığı değerler. *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 141-156.

64. Gashi, F. (2016). Dua ve hayat memnuniyeti üzerine karşılaştırmalı bir araştırma: Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencileri örneği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(2), 1-29.

65. Gashi, F. (2018). İntihara bakış ve bireysel dindarlık üzerine karşılaştırmalı bir araştırma: Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve ilahiyat dışındaki bölümlerde okuyan öğrenci örneği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(2), 17-45.

66. Gencer, N. (2019). İmam hatip lisesi öğrencilerinde okul aidiyet duygusu: Çorum örneği. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21(39), 149-172.

67. Göcen, G. & Kaya, Z. (2014). İmam-hatip liselerinde çalışan öğretmen ve yöneticilerin okul iklim algısı ve bu algıya etki eden faktörler: İstanbul örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 67-102.

68. Güç, A. (2003). Satanizm misyonerliği ve kimliğini arayan gençliğimiz. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 38-70.

69. Güleç, Y. (2015). Ergenlik ve gençlik döneminde kadına şiddete karşı dinî-ahlakî-sosyal bir model denemesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 123-158.

70. Güleç, Y. (2018). Üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ve adil davranış gösterme arasındaki ilişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 329-359.

71. Güllü, İ. (2010). İlahiyat fakültelerinde okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin dini sosyalleşmeleri üzerine bir araştırma: Erciyes Üniversitesi Örneği. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4(7), 211-227.

72. Gün, A. (2017). Pedagojik formasyon eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki yeterlik algıları ve pedagojik formasyon programına ilişkin görüşleri: Amasya Üniversitesi örneği. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 125-171.

73. Günay, İ. (2015). Kur'an'da gençlerin duygu gelişimi ve eğitimi. *Turkish Studies*, 10(2), 435-460.

74. Günay, İ. (2008). Kur'an-ı Kerim'de gençlerin bedeni-hareki gelişimi ve eğitimi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 1(1), 67-79.

75. Günay, İ. (2013). Kur'an-ı Kerim'de gençlerin aklı-zihnî gelişimi ve eğitimi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(2), 543-564.

76. Günay, İ. (2013). Kur'an-ı Kerim'de gençlerin sosyal gelişimi ve eğitimi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 7(7), 489-512.

77. Gündüz, S. & Ocak, A. (2016). Üniversite öğrencilerinin Yesevî algısı. *Turkish Studies*, 11(18), s. 249-260.

78. Güngör, Ö. (2015). Akran gruplarının Amerikalı Türk gençlerinin dini sosyalleşmelerine etkileri: 12-15 Yaş. *Değerler Eğitimi Dergisi* 13(30), 213-249.

79. Güngör, Ö. (2012). 1. ve 2. nesil Türk gençlerinin ailede dini sosyalleşmeleri: New Jersey, USA örneği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(2), 85-119.

80. Güngör, Ö. (2012). Amerika'daki Türk gençleri için cami ve dini sosyalleşme: New Jersey örneği. *Diyanet İlmî Dergi*, 48(4), 117-136.

81. Gürer, B. (2013). Din eğitiminde bir değer olarak “Kul hakkı” kavramı: İmam hatip liseleri meslek dersleri ve din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitapları üzerine bir inceleme. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 205-246.

82. Gürsu, O. (2015). Ergenlik dönemi dindarlığı ile ruh sağlığı arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(34), 49-75.

83. Hacıkeleşoğlu, H. & Kartopu, S. (2017). Merhamet ve dindarlık: Üniversite öğrencileri üzerine ampirik bir araştırma. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 59, 203-227.

84. Hajdehabadi, M. A. (2013). İslami gençlik ve gençliğe bakış. *İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 1(3), 213-250.

85. Hayta, A. (2000). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ibadet ve ruh sağlığı (psiko-sosyal uyum) ilişkisi üzerine bir inceleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 487-506.

86. Horozcu, Ü. & Demir, Z. (2018). Ergenler için dinî inanç ölçeği: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 4(1), 81-92.

87. Hökelekli, H. & Çayır, C. (2006). Gençlerin din değiştirip Hıristiyan olmasında etkili olan psiko-sosyal etkenler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 23-46.

88. Hökelekli, H. (1985). Gençlik ve din ihtiyacı. *Millî Kültür Dergisi*, 50, 87-89.

89. Hökelekli, H. (1986). Ergenlik çağı davranışlarına din eğitiminin etkisi: İmam-hatip lisesi ve genel lise öğrencilerinin davranışları arasında mukayeseli bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 35-51.

90. Hökelekli, H. (1986). Gençlikte kendi kendini eğitme. *Millî Kültür Dergisi*, 53, 8-11.

91. Hökelekli, H. (1987). Ergenlerin sosyal ilişki ve ilgilerine din eğitiminin etkisi: İmam-hatip lisesi ve genel lise öğrencileri arasında mukayeseli bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 43-58.

92. Hökelekli, H. (1988). Ergenlik döneminde dinî şüpheler. *Din Öğretimi Dergisi*, 14, 73-82.

93. İhsanoğlu, E. (1988). Gençlikte ilmî zihniyetin uyandırılması. *Din Öğretimi Dergisi*, 17, 56-66.

94. İmamoğlu, A. & Ferşadoğlu, S. (2013). Psikolojik açıdan ergenlerde dini tutum ve davranışların tahlili. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 19- 40.

95. İmamoğlu, A. & Yavuz, A. (2011). Üniversite gençliğinde dini inanç ve umutsuzluk ilişkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(23), 205-244.

96. İmamoğlu, A. (2004). Psiko-sosyal açıdan üniversite gençliği arasında karşı cins ilişkileri. *EKEV Akademi Dergisi*, 8(18), 243-262.

97. İnan, M. (2013). Lise öğrencilerinin medya-din ilişkisi algıları. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 121-146.

98. Kandemir, F. (2019). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin öğrenim düzeylerinin umut düzeylerine etkisine dair ampirik bir araştırma: Erzin-can Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(3), 1403-1418.

99. Kaplan, H. (2010). Dini inanç ve davranışların insan hakları tutumu üzerine etkisi: Lise öğrencileri üzerine bir araştırma, *EKEV Akademi Dergisi* 14(45), 43-58.

100. Karacelil, S. (2011). Ashab-ı Kehf kıssası bağlamında gençlik ve değerler. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21, 203-233.

101. Karateke, T. (2015). İmam-hatip liselerinde idarecilerin karşılaştıkları sorunlara yönelik nitel bir çalışma. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 145-171.

102. Karateke, T. (2019). İmam hatip lisesi öğrencilerinin imam hatip lisesi, meslek dersi öğretmeni ve idarecilerine ilişkin metaforik algıları. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(3), 1235-1256.

103. Karşlı, N. (2019). Gençlerde internet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 225-260.

104. Karşlı, N. (2019). Gençlerde sınav kaygısı, dindarlık ve dua ilişkisi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 190-219.

105. Kartopu, S. & Başkonuş, L. (2019). Ergen suçluluğu ve dindarlık: Lise örnekleme üzerinde bir araştırma. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 185-217.

106. Kartopu, S. & Dağcı, A. (2015). Üniversite öğrencilerinin Hz. Muhammed'e yönelik algıları: Metaforik bir araştırma. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 34(2), 217-235.

107. Kartopu, S. (2012). Lise öğrenci ve öğretmenlerinin durumluk ve sürekli kaygı düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi: Kahramanmaraş örneği. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 147-170.

108. Kaya, A. (2019). İlahiyat fakültesi kadın öğrencilerinin din ve toplumsal cinsiyet anlayışları: Dicle Üniversitesi örneği. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(3), 1349-1369.

109. Kaya, M. (2019). Gençliğin sosyal problemleri çerçevesinde Hz. Peygamber'in eğitim anlayışı ve uygulama örnekleri. *et-Teâlîmü'n-Nebeviyye fî Halli Meşâkiki'l-Şebâbi'l-İctimâiyye*, HADITH, 2, 7-40.

110. Kaya, M. & Aydın, C. (2011). Üniversite öğrencilerinin dini inanç ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 15-42.

111. Kaya, M. (2019). Gençliğin ruhsal problemleri çerçevesinde Hz. Peygamber'in eğitim anlayışı ve uygulama örnekleri. *Diyanet İlmî Dergi*, 55(4), 951-973.

112. Kaya, O. & Çiçek, H. (2019). Yusuf süresi bağlamında günümüz gençlerine rol model olacak iffet timsali Hz. Yusuf. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, 6(46), 3800-3813.

113. Kayıklık, H. & Yapıcı, A. (2005). Gençlerde dinsel hayatın "öteki"ne yönelik tutumlara etkisi: Çukurova Üniversitesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 5-38.

114. Kaymakcan, R. & Şirin, T. (2013). Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı ile Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli'nin din eğitimi alan erkek üniversite öğrencilerinin durumluk ve sürekli kaygı düzeylerine etkisi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9(26), 111-148.

115. Kaymakcan, R. (2006). Türk gençlerinin din eğitimi algılaması. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(2), 117-131.

116. Kılavuz, M. A. (2005). Anne baba örnek davranışlarının çocukların ve ergenlerin dinî kişiliğinin oluşumuna etkileri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(2), 41-58.

117. Kır, İ. (1990). Mehmet Akif Ersoy'a göre, ideal gençlik: Âsım'ın nesli. *Fırat Üniversitesi Dergisi*, 4(2), 159-172.

118. Kır, F. (2013). Üniversite öğrencilerinde dindarlık eğilimi ve anlam duygusu. *Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7, 165-177.

119. Kırış, Ş. & Dilek, S. (2019). Dindarlık tipolojileri bağlamında üniversite gençliğinin dindarlık algıları. *Turkish Studies*, 14(3), 497-519.

120. Kirman, M. A. (2004). Küresel kült savaşlarının yapıldığı meydan: Gençlik ve aile. *Diyanet İlmî Dergi*, 40(2), 61-72.

121. Koç, M. (2009). Dinsel pratiklerin sıklık düzeyleri ile dinî başa çıkma arasındaki ilişki: Ergenler üzerine ampirik bir araştırma. *Düşünce Platformu*, 7(16), 140-182.

122. Koç, M. (2003). Ergenlik Döneminde dua ve ibadet psikolojisi üzerine teorik bir yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 373-397.

123. Koç, M. (2003). Gelişim ve din psikolojisi açısından ergenlik dönemi. *EKEV Akademi Dergisi*, 7(15), 113-132.

124. Koç, M. (2004). Ergenlik döneminde dua ve ibadet algılarının ruh sağlığına etkileri üzerine bir alan araştırması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 115-158.

125. Koç, M. (2004). Ergenlik döneminde dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışlar üzerine bir saha araştırması. *Gazî Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(6), 147-178.

126. Koç, M. (2004). Gelişim psikolojisi açısından ergenlik dönemi ve genel özellikleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, 231-256.

127. Koç, M. (2005). Din psikolojisi açısından ergenlik döneminde dua ve ibadet psikolojisinin gelişimi. *EKEV Akademi Dergisi*, 9(25), 75-88.

128. Koç, M. (2005). Din psikolojisi araştırmalarında ergenlik dönemi üzerine Türkçe yapılan çalışmalarla ilgili bir literatür incelemesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 41-69.

129. Koç, M. (2005). Dua ve ibadetin ergenlerin ruh sağlıklarına etkileri üzerine teorik bir yaklaşım. *Diyanet İlmî Dergi*, 41(4), 63-90.

130. Koç, M. (2005). Ergenlik psikolojisi bilimsel çalışmaları. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 26, 21-46.

131. Koç, M. (2006). Din psikolojisi açısından ergenlik döneminde dini yaşam. *Diyanet İlmî Dergi*, 42(3), 7-32.

132. Koç, M. (2020). Dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışlar: Ergenler üzerine bir alan araştırması. *Bahkesir İlahiyat Dergisi*, 12, (basımda)

133. Koç, M. (2020). Yetiştirme yurdu ergenlerinin dinsel pratiklere yönelik tutum ve davranışları: Bursa yetiştirme yurtları örneği. *Bahkesir İlahiyat Dergisi*, 11, 222-250.

134. Korukcu, A. & Acuner, H. Y. (2012). İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin yabancı dil yetkinlik beklentisi ve yabancı dil öğrenme kaygısı: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 191-211.

135. Kurt, E. (2011). Gecekondulaşma, gençlik ve dindarlık: Kayseri Argıncık örneği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1), 381-382.

136. Küçüküçü, M. S. (2019). Haçlıların tanınırlığı: Konya Üniversitesi gençliği örneği. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 4, 87-107.

137. Malkoç, M. (2019). Gençliği dini değerlerden uzaklaştıran sebepler. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 252-268.

138. Memmedeliyev, V. M. (2006). İslam ve gençlik. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 5, 31-34.

139. Muammer, C. (2004). Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin denetim odaklarının çeşitli değişkenlere göre incelenmesi. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 65-88.

140. Muammer, C. (2009). Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi I. sınıf öğrencilerinin benlik saygısı düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 77-102.

141. Okumuş, E. (2007). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin problemleri: Dicle Üniversitesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), 59-94.

142. Orhan, F. & Dağcı, A. (2015). Ergenlikte dini kimliğin inşası: Sosyal öğrenme kuramı açısından bir değerlendirme. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7), 115-132.



143. Öz, N. (2015). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin din/İslam ve şiddet ilişkisini algılayışı: Kilis 7 Aralık Üniversitesi örneği. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 135-165.

144. Özarlan, S. (1999). Kader ve lise gençlerinde kader inancı. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1), 179-192.

145. Özbay, Ö. (2007). Üniversite öğrencileri arasında din ve sosyal sapma. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31(1), 1-24.

146. Özbolat, A. (2013). İhlsözlük'te dindar gençliğin özneleşmesi: İmam hatipli, ahlaklı ve entelektüel. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(6), 51-72.

147. Özcan, Z. & Erol, H. K. (2017). Üniversite öğrencilerinin değer yönelimleri ve dindarlık-değer ilişkisi: Karabük örneği. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6(4), 913-947.

148. Özdemir, S. & Yaman, G. Ş. (2017). Anadolu imam-hatip lisesi öğrencilerinin arapça öz-yeterlik algılarına ilişkin görüşleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 35-69.

149. Özdemir, S. (1998). Ortaöğretim gençlerinin din öğretimi ihtiyaçları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 219-230.

150. Özdemir, S. (2017). Üniversite öğrencilerinin bir yabancı dil olarak Arapçaya ilişkin metaforik algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi örneği). *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(38), 31-57.

151. Özdemir, Ş. & Karateke, T. (2017). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin kopya çekme davranışları: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(2), 151-169.

152. Özdemir, Ş. & Kavak, R. (2014). Kur'an ve hadislerde gençlik dönemi özellikleri. *Turkish Studies*, 9(2), 1215-1226.

153. Özenç, A. (2017). Son sınıf öğrencilerine göre beklentileri karşılama ve mesleki hayata hazırlamada ilahiyat fakültelerinde eğitim: Dicle Üniversitesi örneği. *International Journal of Kurdish Studies*, 3(1), 1-30.

154. Özkülekçi, N. N. (1985). Gençlik ve gençlerle ilgili hadisi şerifler. *Din Öğretimi Dergisi*, 4, 100-104.

155. Özsüer, S. & İnal, G. & Uyanık, Ö. (2011). Afyon Kocatepe Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerin akademik özyeterlik inanç

düzeylerinin incelenmesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2), 113-125.

156. Öztürk, E. E. (2017). Üniversite öğrencilerinde iyimserlik, dindarlık ve dini yönelim ilişkisi. *İslâmî İlimler Dergisi*, 12(3), 165-190.

157. Öztürk, H. (1992). Ergenlerde din duygusu ve Allah inancının boyutları. *Din Öğretimi Dergisi*, 32, 44-55.

158. Özüdoğru E. & Nur, H. (2014). Ergenlik döneminin dini ve toplumsal gelişimi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(1), 153-165.

159. Pak, S. (2018). Lise ve dengi okullarda eğitim gören öğrencilerin, Kur'an tefsiri kitaplarına ilişkin algıları üzerine bir araştırma. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(32), 227-253.

160. Parker, K. O. & Akçalı, S. İ. (2012). Dinin bireyselleşmesi: Üniversite gençliği ile bir ölçek çalışması. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(4), 1440-1458.

161. Peker, A. & Kartol, A. & Demir, M. (2015). Ergenlerde akılcı olmayan inançlar ile karar verme stilleri arasındaki ilişkinin yapısal eşitlik modeli ile incelenmesi. *EKEV Akademi Dergisi*, 19(63), 1-14.

162. Peker, H. (1991). Çocukları ve gençleri suça iten faktörler. *Diyaret İlmî Dergi*, 27(2), 81-89

163. Perşembe, E. (1999). Genç-aile ilişkilerinde uyumun sağlanmasında dinin fonksiyonel rolü üzerine. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 7-19.

164. Polat, F. (2006). Üniversite gençliğinin İslam dini konusundaki algılamaları ve dünya görüşleri üzerine bir inceleme: Güney Kırgızistan Bölgesi. *Dinî Araştırmalar*, 9(25), 79-98.

165. Polat, H. & Uçar, R. & Altun, V. K. (2016). İmam hatip lisesi öğrencilerinin arapça dersine karşı tutumlarının değerlendirilmesi. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(2), 31-52.

166. Selçuk, H. (1969). Gençlik hakkında. *İslâm Medeniyeti*, 2(23), 28.

167. Seyhan, B. Y. (2013). Dua tutumu ile psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler: Üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 157-183.

168. Seyhan, B. Y. (2014). Üniversite öğrencileri örnekleminde dua tutumu ve tanrı tasavvuru. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14(2), 175-204.

169. Seyhan, B. Y. (2014). Üniversite öğrencilerinde Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi olma hali arasındaki ilişkiler. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 65-97.

170. Sezen, A. (2008). İman Gelişimi - dinsel fundamentalizm ilişkisi: Üniversite öğrencileri örneği. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 203-232.

171. Sezen, A. (2010). Üniversite öğrencilerinin Çanakkale Savaşlarıyla ilgili bilişsel algı ve yorumlama biçimleri. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 175-201.

172. Sinanoğlu, A. F. (2006). Günümüz Türkiye'si genç nüfusta toplumsal değişim, bütünleşme ve din ilişkisi: Elbistan örneği. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(4), 217-264.

173. Solmaz, B. & Şahin, A. (2012). Ergenlerde dindarlık ve sosyal benlik. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12(2), 145-158.

174. Söylev, Ö. F. Gençleri dine yaklaştıran ve dinden uzaklaştıran sosyal sebepler. *Diyanet İlmî Dergisi*, 36(4), 31-62.

175. Subaşı, H. (2012). Üniversite öğrencilerinin Tanrı ile ilişkilerinin bağlanma kuramı açısından değerlendirilmesi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(3), 175-198.

176. Şahin, A. (2005). Ergenlerde dindarlık-benlik saygısı ilişkisi. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 187-197.

177. Şahin, A. (2007). Ergenlerde dindarlık, algılanan anne-baba dindarlığı ve çocuk yetiştirme tutumları arasındaki ilişki. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(1), 221-247.

178. Şahin, A. (2008). Ergenlerde dindarlık ve empati. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 149-166.

179. Şahin, A. (2014). Nevşehir Hacı Bektaş Veli ve Ahi Evran Üniversitesi öğrencilerinin Hacı Bektaş Veli ve Ahi Evran-ı Veli ile Bektaşilik ve Ahilik algıları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 71, 171-195.

180. Şen, D. E. & Derya, E. Ş. & Yetim, E. & Öztürk, E. (2019). Zihinde ve sanal mekânda mahremiyet algısı: Üniversitesi öğrencileri

üzerine bir araştırma. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21(3), 875-891.

181. Şengün, M. (2015). Anne-babanın mesleğine ve ekonomik düzeyine göre gençlerde ahlakî olgunluk. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 44, 213-225.

182. Şengün, M. (2006). Lise son sınıf öğrencilerinin ahlaki düşünce ve yargıları: Samsun ili örneği. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(4), 297-316.

183. Şengün, M. (2013). Anne-baba tutumuna göre lise öğrencilerinin ahlâki olgunluk düzeyleri. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12(23), 203-215.

184. Şentürk, H. (1995). Dinî gelişim psikolojisi. *Diyanet İlmî Dergi*, 31(4), 63-82.

185. Şimşek, S. (2012). Ders kitapları ve diğer öğretim unsurları açısından imam hatip liseleri'nde Arapça öğretiminin gelişim seyri. *EKEV Akademi Dergisi*, 16(50), 239-243.

186. Tanrıverdi, A. & Ulu, M. (2018). Lise öğrencilerinde hayatın anlam ve amacı ile değer yönelimleri arasındaki ilişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 1198-1234.

187. Taş, K. & Uçar, R. (2004). Üniversite gençliğinin din, İslâm ve terör ilişkisini algılayışı: Süleyman Demirel Üniversitesi örneği. *Dini Araştırmalar*, 7(20), 249-274.

188. Taş, K. (2010). Dindarlığa yüklenen anlamlar: Üniversite öğrencileri üzerine uygulamalı bir araştırma. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 47-62.

189. Taştan, A. & Kuşat, A & Çelik, C. (2001). Üniversite düzeyinde din öğretimi alan öğrencilerde eğitim sürecinde oluşan tutum ve davranış değişiklikleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, 169-192.

190. Tavukçuoğlu, M. (1999). Avrupalı Türk gençlerinin kültürel kimlik problemlerinden din olgusu üzerine düşünceler. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 29-44.

191. Terzi, A. R. (2005). Üniversite öğrencilerinin bilimsel epistemolojik inançları üzerine bir araştırma. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(2), 298-311.

192. Topuz, İ. (2012). Gençlerde normatif, popüler ve paranormal inançlar üzerine bir araştırma: SDÜ örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 13-40.

193. Topuz, İ. (2016). Yaşamın anlamı ve din: Gençler üzerinde bir araştırma. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 540-560.

194. Turan, İ. (2013). Gençlik döneminde görülen ahlaki sorunların karşısında din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin yeri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 40, 271-293.

195. Turan, Y. & İyibilgin, O. (2018). Üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ve Kur'an'a yönelik tutumları üzerine ampirik bir araştırma: Ordu Üniversitesi örnekleme. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 409-420.

196. Turanalp, M. F. (2016). İnternetin ergenlere olumsuz etkileri üzerine din eğitimi temelli bir yaklaşım. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16(1), 111-131.

197. Uçar, R. (2015). İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumları: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 15(2), 371-394.

198. Uçar, R. (2017). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin profili, akademik eğilimleri ve aldıkları eğitime ilişkin memnuniyet algıları: İnönü Üniversitesi örneği. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 97-170.

199. Uğur, M. (1988). Gençlik buhranı ve manevî değerler. *Din Öğretimi Dergisi*, 17, 73-78.

200. Ulu, M. (2018). Mistik tecrübe ve kişilik ilişkisi üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleme. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 33-61.

201. Uysal, V. & Batan, N. & Baş, S. (2014). Ergenlerin Tanrı algılarıyla sosyal kaygı ve umut düzeyleri arasındaki ilişkiler. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(42), 221-237.

202. Uysal, V. (2015). Genç yetişkinlerde affetme eğilimleri ve dinî yönelim/dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, 35-56.

203. Uysal, V. (2016). Gençlerde empati eğilimi, anne-baba tutumları ve dindarlık. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 7-40.

204. Yakut, S. (2012). Lise öğrencilerinde şiddet eğilimi düzeyinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(1)*, 143-189.

205. Yakut, S. (2012). Lise öğrencilerinde dindarlık düzeyinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3(2)*, 223-255.

206. Yanmış, M. & Kahraman, B. (2013). Gençlerin dini ve etnik kimlik algısı: Diyarbakır örneği. *Akademik İncelemeler Dergisi, 8(2)*, 117-153.

207. Yapıcı, A. & Yürük, T. (2015). Yüksek din öğretimi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15(1)*, 1-18.

208. Yapıcı, A. & Zengin, 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.

209. Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi: Çukurova Üniversitesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6(1)*, 65-115.

210. Yapıcı, A. (2009). Modernleşme-sekülerleşme sürecinde Türk gençliğinin anlam dünyasında dinin yeri: Çukurova Üniversitesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9(2)*, 1-38.

211. Yapıcı, A. (2012). Modernleşme sekülerleşme sürecinde Türk gençliğinde dini hayat: Meta-analitik bir değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12(2)*, 1-40.

212. Yıldırım, C. (1963). Batılı bazı gençlerin İslam dinine hayranlığı. *Diyanet İlmî Dergi, 2(11)*, 26.

213. Yıldız, M. & Karanfil, İ. (2015). Çocuk ve gençlik ceza infaz kurumlarındaki hükümlülerde din hizmetlerine katılım ve değerler sistemleri ilişkisi üzerine bir inceleme. *Dinî Araştırmalar, 18(46)*, 66-96.

214. Yıldız, M. (2006). Üniversite öğrencilerinin benlik tasarımlarının dinsel yönelim biçimleri ve bazı demografik değişkenler açısından incelenmesi. *İslâmî Araştırmalar*, 19(3), 501-510.

215. Yılmaz, K. (2013). Üniversite öğrencilerinin dini yönelimleri ile bireysel değerleri arasındaki ilişki. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(29), 129-146.

216. Yılmaz, M. (2012). Ergenlikte şiddet: Bir çözüm yolu olarak din eğitimi. *İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 15, 80-83.

217. Yiğit, Y. (2019). Anadolu imam hatip lisesi meslek dersleri öğretim programları ve problem çözme becerisi kazandırması açısından analizi. *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2, 109-143.

218. Zavalsız, Y. S. & Şahin, E. (2018). Ateist ve deistlerin din algısı: Üniversite öğrencileri üzerine psiko-sosyolojik bir araştırma. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(2), 567-599.

219. Zengin, M. & Altuntaş, Y. (2018). Lise öğrencilerinin İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarına ilişkin kavramlara bakışları. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(38), 223-252.

#### a.d. Bildiriler

Makalenin bu bölümünde yer verilen bildirilerin bibliyografik nitelendirme yazım formatı APA sistemine özgü olarak “yazar soyadı ve adı, yayın yılı, bildiri adı, (içinde) eser (sempozyum/kongre) adı, sayfa sayısı” biçiminde alfabetik dizilime göre düzenlenmiştir.

1. Ağırman, M. (2010). Hz. Peygamber’in gençlere yaklaşımı. (içinde) *Etkili Din Öğretimi*. (ss. 399-414).

2. Akkaya, V. (2016). Gençlerin namaz ve cami ile buluşamama problemi ve çözüm yolları. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 59-67).

3. Aksu, A. B. (2000). Gençlerde görülen zararlı bazı alışkanlıklar ve din eğitimi. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 49-70).

4. Alagöz, M. (2003). Eğitim sistemi içerisinde imam-hatip liselelerinin yeri. (içinde) *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. (ss. 572-579).

5. Albayrak, A. (2000). Sevgi ve korku motiflerinin gençlerin dinî mesajları algılamasındaki rolü. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 277-307).

6. Algur, H. (2017). Anadolu imam hatip lisesi öğrencileri ile Anadolu lisesi öğrencilerinin kişilik özellikleri kapsamında karşılaştırılması:

Giresun örneği. (içinde) *Geleceğin İnşasında İmam-Hatip Okulları*. (ss. 431-445).

7. Altaş, N. (2010). Liselerde öğrencilerin diğer dinlere karşı tutumları: Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programlarında islam dini dışındaki dinlerin öğretimi ve uygulamaya etkileri. (içinde) *Türkiye’de Dinler Tarihi*. (ss. 673-703).

8. Aman, F. (2016). Mevlânâ’nın aile görüşü ve yeni evli gençlere mektupları. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 341-354).

9. Arıbaş, S. & Güven, M. (2000). Orta öğretim gençlerinin psiko-sosyal sorunları. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 153-173).

10. Arslan, İ. (2018). Değerler bağlamında Hz. Peygamber’in gençlere yaklaşımı. (içinde) *2. Uluslararası Güneysu Sempozyumu Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*. (ss. 248-274).

11. Arslan, M. (2010). Anne babanın ergenlerin dini toplumsallaşma düzeylerine etkisi: Dindarlık, destek ve kontrol tutumları. (içinde) *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri*. (ss. 191-205).

12. Atak, M. & Zeydan, M. (2014). Maneviyat eğitiminin gençlerin kaygı düzeyine etkisi. (içinde) *I. Ulusal “Maneviyat Psikolojisi” Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (ss. 65-82).

13. Atalay, M. (2017). Üniversite gençliğinin milli birlik ve dinî tasavvur inşasında kampüs cämileri ve görevlilerinin rolü. (içinde) *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü: 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri*. (ss. 273-288).

14. Atalay, M. (2019). Cami kültür ve medeniyetinin üniversite gençliğine tanıtılmasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kampüs Camii örneği. (içinde) *9. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu: Şehir ve Medeniyetin İnşasında Din Görevlilerinin Rolü*. (ss. 565-576).

15. Atalay, T. (2006). Aile dindarlığının gençlerin dindarlığına etkisi üzerine bir araştırma. (içinde) *Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. (ss. 185-208).

16. Ay, M. E. (2003). Kur’an’da gençler ve gençlik değerleri. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II*. (ss. 15-35).

17. Ayaydın, K. (2016). Sezai Karakoç’ta “gençlik, ahlak, anne ve çocuk” kavramlarının “diriliş neslinin amentüsü” bağlamında ele alınışı. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 668-688).



18. Aydemir, S. (2019). Hz. Peygamber'in genç ashâbına verdiği değer bağlamında gençliğe nebevî rehberlik ikeleri. (içinde) *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu*. (ss. 374-389).

19. Aydın, M. (1998). Gençlik ve din. (içinde) *Gençlik ve Din Sempozyumu: TDV Kadın Kolları Konferans ve Panelleri*. (ss. 219-248).

20. Aydın, M. (2003). Gençlerin dini ve ahlaki değerleri. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II*. (ss. 243-256).

21. Baran, T. (2016). Erdemli bir gençlik yetiştirmede medreseler ve müderrisler. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 217-225).

22. Barlak, M. (2016). Ahlâkın kaynağı problemi ve gençliğin ahlâk algısının oluşumunda dinin konumu. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 888-897).

23. Barlak, Y. (2016). Gençlerin topluma kazandırılmasında sorumluluk verme metodu: Hz. Peygamber ve Üsâme b. Zeyd Örneği. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 1135-1150).

24. Başgöz, İ. (2010). Genç alevi kuşaklarının Hacı Bektaş-ı Veli'den beklentileri. (içinde) *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 32-40).

25. Başkonak, M. (2016). Engelli gençlerin din eğitiminde camilerin, kur'an kurslarının ve din görevlilerinin yeri ve önemi. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 181-188).

26. Bayyigit, M. (2003). Gençliğin dini inanç, ibadet ve problemlerine bağlamsal bir bakış. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II*. (ss. 221-241).

27. Bedir, L. (2018). Genç neslin camilere alışmasında/alışmamasında üslubun (lisân-ı hâl ve lisân-ı kâl'in) etkisi. (içinde) *Uluslararası Cami Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (ss. 655-667).

28. Bolay, S. H. (1985). Eğitimden doğan gençlik problemleri. (içinde) *Gençliğin Rubî ve Manevî Problemleri*. (ss. 3-18).

29. Bolay, S. H. (1985). Günümüz gençliğinin inanma problemleri. (içinde) *Millî Kültür ve Gençlik Sempozyumu*. (ss. 246-255).

30. Bozkurt, V. (2003). Çalışma etiği kavramının dönüşümü ve üniversite öğrencilerinin tutumları. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II*. (ss. 201-212).

31. Canan, S. (2016). Kutadgu Bilig'de gençlere yönelik ahlak tasavvuru. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 1010-1020).

32. Canikli, İ. (2016). Gençlerde ahlakî değerlerin inşasında Hz. Peygamberin örnekliliğinin yeri. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 621-636).
33. Cebeci, S. (2016). Din görevlisinin gençlerle iletişim becerileri. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 209-216).
34. Coşkun, İ. (2016). Şeytanın Allah'ın af ve merhamet isimleriyle gençleri aldatması. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri* (ss. 303-316).
35. Çağlar, S. (2018). Ergenlerde İslami dindarlık düzeyi ile değer sistemleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. (içinde) *2. Uluslararası Güneysu Sempozyumu Ahlak Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*. (ss. 454-465).
36. Çeri, R. (2016). Osmaniye Kadirli Mirac Camii gençlerle cami içi ve cami dışı yapmış olduğumuz sosyal faaliyetler. *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 69-72).
37. Çetin, E. (2016). Dib taşra teşkilatında gençlere yönelik yapılan din hizmetlerinin değerlendirilmesi: Sakarya örneği. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 267-301).
38. Çınar, F. & Yıldız, F. (2016). 11-15 yaş arasındaki gençlerin hafızların eğitimi hakkındaki bilgi düzeyleri ve bakış açıları. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 189-207).
39. Çiçek, M. (2015). Cami merkezli eğitim ve toplumsal barış: Din hizmetinde Rabbanilik imam hatip liseleri ve ilahiyatlar. (içinde) *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*. (ss. 183-189).
40. Demirbaş, S. (2017). Ergenlik döneminde manevi danışmanlık ve rehberlik (MDR). (içinde) *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori Uygulama Alanları*. (ss. 103-146).
41. Demirci, S. (2016). Gençlerin ahlak eğitimi açısından Hz. Peygamber'in tergisine aldığı genç sahabiler ve onlara tavsiyeleri. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 985-1009).
42. Dindi, E. (2016). Kur'an'da resmedilen bir genç kızın züht ve iffet ahlakı: Hz. Meryem. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 284-310).
43. Doğan, M. (2017). İmam hatip lisesi öğrencilerinin akademik güdülenme düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi (içinde) *Geleceğin İnşasında İmam-Hatip Okulları*. (ss. 411-429).

44. Ekşi, H. & Durmuş, A. (2003). Gençlik döneminde karakter eğitimi: Pilot uygulama. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – 2: Tartışmalı İlmî Toplantı*. (ss. 397-411).

45. Er, İ. (2016). Fransa’da gençlere sunulan din hizmetleri. (içinde) 7. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 21-28).

46. Erkocaaslan, R. (2018). Hz. Peygamber’in gençlere verdiği değer: İslâm’ın ilk muallimi Mus’ab b. Umeyr örneği. (içinde) 2. *Uluslararası Güneşli Sempozyumu Ahlakî Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*. (ss. 292-316).

47. Genç, M. (2016). Erdemli gençlik ve temiz toplum için evlenmenin önemi ve gençleri evlendirme sorumluluğumuz. (içinde) 7. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 145-168).

48. Gördük, Y. E. (2019). Kur’âncılık/Kur’âniyyûn” eksenli modernist dilin yıkıcı etkileri karşısında gençlik ve ibadet. (içinde) *Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları*. (ss. 103-117).

49. Gözün, A. (2019). Hz. Peygamber’in (s. a. v.) gençlerin eğitiminde takip ettiği başlıca metotlar. (içinde) *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (USBK) Bildiri Kitabı*. (s. 246-263).

50. Gözütok, Ş. (2016). İslam dünyasında ilk ahlak eserlerinde gençlik. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 1047-1053).

51. Güç, A. (2003). Gençlik ve satanizm. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II*. (ss. 63-92).

52. Gül, R. E. (2019). Dini bilgiyi gençliğe ulaştırmada sosyal medyanın önemi. (içinde) 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (ss. 1097-1103).

53. Güler, M. İ. (2016). Muallim adayı üniversite gençliğine Nurettin Topçu’nun vasiyeti: Muallim ahlâkı. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 812-828).

54. Günay, U. (1985). Gençlik ve Türk İslam eserleri. (içinde) *Millî Kültür ve Gençlik Sempozyumu*. (ss. 142-147).

55. Günaydın, F. (2017). İmam-hatip liselerinde inanç sorunları. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 12-14).

56. Gündoğan, S. (2016). Muhammed İkbal’in felsefesi ışığında gençlik ve ahlak. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 966-984).

57. Gündüz, T. (2003). İslam’ın eğitim anlayışı çerçevesinde gençlik dönemi din ve ahlak eğitimine yeni bir bakış. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II*. (s. 45-62).

58. Gündüz, T. (2010). Ergenlik dönemi din eğitimi. (içinde) *Et-kili Din Öğretimi*. (ss. 73-102).

59. Gür, S. (2016). Kur'ân'a göre Müslüman gençte bulunması gereken iki önemli ahlaki değer: İffet ve hayâ. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 1035-1046).

60. Hökelekli, H. (2004). Misyonerlik faaliyetleri ve gençlerimiz. (içinde) *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. (ss. 431-445).

61. Hökelekli, H. Hz. (1995). Peygamber'in çocuk ve gençlere yaklaşımı. (içinde) *Hz. Muhammed ve Gençlik Kutlu Doğum Haftası*. (ss. 47-56).

62. Işık, E. (1985). Gençliğin din eğitimi ve inanç problemi. (içinde) *Gençliğin Rubî ve Manevî Problemleri*. (ss. 29-40).

63. Işıtan, İ. (2016). Sûfî özgürlük algısının gençliğin mânevî kişilik gelişimine katkısı. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri* (ss. 318-332).

64. Işıtan, İ. (2016). Sûfî yaşamın gençliğin ahlâkî değer yargılarının gelişimine katkısı. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 579-589).

65. İnal, İ. H. (2016). İslami camiada gençliğin ahlak telakkisinde postmodern düşüncenin etkisi. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 568-578).

66. İnce, A. & Mutlu, N. S. & Ergün, S. B. (2016). Gençlik döneminde din (Doğu Marmara Bölgesi 18-24 yaş grubu örneği. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 73-90).

67. Jesenkovic, A. S. (2013). İslam birliğini idealine mülhem genç müslümanlar örgütü ve kadın kolu. (içinde) *Vefatının 10.Yılında Aliya İzzetbegoviç Doğu Batı Arasında İslam Birliği İdeali Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 21-24).

68. Kanter, Ö. (2016). Alevi-Bektaşî gençlerde inanç sorunları: Tunceli örneği. (içinde) *Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu: 18. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı*. (ss. 176-183).

69. Kaplan, H. & Esendir, N. İ. (2017). Tıp öğrencileri ve doktorlarda mucize ve mucizevi iyileşme inancı: Çanakkale Üniversitesi. (içinde) *Din, Değerler ve Sağlık Sempozyumu*. (ss. 151-169).

70. Kara, K. (2016). Cumhuriyet devri Türk şiirinde (1923-1980) Âsım sonrasında ortaya konulan İslamî gençlik tiplerine genel bir bakış. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 689-702).

71. Kara, M. (2016). Gençlerde bilgi/kazanç anlayışının Kur'ân ahlâkı açısından tahlili. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 849-862).

72. Kara, M. (2018). Eğitim sürecindeki bazı gençlerde görülen kopya çekme davranışı ve Kur'ân ahlâkı açısından değerlendirmesi. (içinde) *2. Uluslararası Güneysu Sempozyumu Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*. (s. 275-291).

73. Kara, S. (2008). Modern din hizmetlerinde ihmal edilmemesi gereken kitle: Gençlik. (içinde) *1. Din Hizmetleri Sempozyumu*. (ss. 222-230).

74. Karabulut, F. (2016). Gençlerin kişilik inşasında Nebvî metod. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 388-402).

75. Karaca, F. (2003). Gençlik ve dinsel yabancılaşma. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II*, s. 137-160.

76. Karaköse, R. (2010). Ergenlerle etkili iletişim. (içinde) *Etkili Din Öğretimi*. (ss. 247-280).

77. Karasu, T. & Salmazzem, M. (2016). Aile irşat ve danışmanlık bürolarında gençlere yönelik danışmanlık uygulamaları: Muş İli örneği. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 243-265).

78. Karaşahin, H. (2012). Gençlik ve din. (içinde) *Din Sosyolojisi*. (ss. 237-252).

79. Karataş, A. (2016). Gençlik ve Kur'an. (içinde) *Dini Değerler ve Gençlik*. (ss. 45-63).

80. Karşlı, İ. H. (2014). Kur'an'da Hz. İbrahim ve Hz. Yûsuf'un gençliği. (içinde) *Cami ve Gençlik*. (ss. 13-31).

81. Kartopu, S. & Aktaş, H. & Hacikeleşoğlu, H. (2016). Üniversite öğrencilerinin dindarlık eğilimlerine göre suçluluk düzeylerinin incelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi örneği. (içinde) *1. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*. (ss. 1765-1786).

82. Kartopu, S. & Hacikeleşoğlu, H. (2016). Gençliğin kimlik inşasında dinî değerlerin rolü: Gümüşhane Üniversitesi örneği. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 91-121).

83. Kaya, M. (2016). Kur'an'da gençler aracılığıyla verilen ahlaki mesajlar. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 758-785).

84. Kaymakcan, R. (2005). Diyanet hizmetleri bağlamında Avrupa'daki Türk gençlerinin eğitimi. (içinde) *3. Din Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri*. (ss. 481-489).

85. Kaymakcan, R. (2008). Çağdaş dünyada din eğitimi ve gençlerin din eğitimi modellerine bakışı. (içinde) *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu* (ss. 46-57).

86. Keklik, N. (2014). İbn Sînâ'ya göre çocukta ve gençlerde mutedil mizacın şartları. (içinde) *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. (s. 311-318).

87. Keskiner, E. Çocuk ve gençlerin cinsel eğitiminde dikkat edilmesi gereken bazı hususlar. (içinde) *Aile ve Eğitim-Tartışmalı İlmî Toplantı*. (ss. 156-168).

88. Kıroğlu, H. S. (2016). Şiddet sarmalında gençlik. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 516-534).

89. Kızılgöçer, M. & Yıldırım, D. (2019). Gençlerde adil davranışlar gösterme düzeyi. (içinde) *I. Uluslararası Adalet Kongresi Bildiri Kitabı*. (ss. 449-476).

90. Kirman, M. A. & Aydın, H. (2005). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin beklenti ve sorunları üzerine bir araştırma. (içinde) *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*. (ss. 239-250).

91. Kirman, M. A. (2018). Davet ile deizm arasında sıkışan gençlik. (içinde) *Yeni Usûllerle İslâmî Tebliğ ve Temsil -Milletlerarası İlmî Toplantı*. (ss. 129-148).

92. Köycü, E. (2016). Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü öğrencilerinde ahlak ve değerler eğitimi algısı, eğitimde gelecek arayışları. (içinde) *Dünden Bugüne Türkiye'de Beceri, Ahlak ve Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. (ss. 693-714).

93. Köylü, M. (2000). Gençlik ve barış eğitimi: İslami bir yaklaşım. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 227-255).

94. Kula, F. (2017). Hareketten tefekküre Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde ideal(ize) gençliğe telkin ve tavsiyeler. (içinde) *6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. (ss. 73-90).

95. Kula, M. N. (1995). Gençlerimize peygamberimizi nasıl anlatalım?. (içinde) *Hz. Muhammed ve Gençlik*. (ss. 67-72).

96. Kula, M. N. (2000). Bedeni özürlü gençlerin din eğitiminde dikkat edilmesi gereken psikolojik hususlar. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 179-202).

97. Kula, M. N. (2003). Gençlerde ızdırap tecrübesine bağlı dini krizle başa çıkmaya yönelik öneriler. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II.* (ss. 103-131).

98. Kula, M. N. (2019). Peygamberimizin gençlere yönelik iletişim dili. (içinde) *Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları.* (ss. 263-272).

99. Küçükcan, T. (2003). Diasporada dini inanç ve tutumlar: Genç Türkler ve dini hayat. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi – II.* (ss. 169-194).

100. Küçükcan, T. (2005). Avrupa’da Türk gençliği ve din: İnanç, bilgi ve ibadet. (içinde) *III. Din Şurası: Tebliğ ve Müzakereleri.* (ss. 674-683).

101. Mehmedoğlu, Y. (2000). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eğitim-öğretim beklentileri. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi.* (ss. 121-150).

102. Mert, M. (2018). Çocuklarla ve gençlerle iletişimde din dili: Yeni yaklaşımlar ve öneriler. (içinde) *Cunda Toplantıları I Din Dili Çalıştayı.* (ss. 175-193).

103. Muslu, R. (2007). Yoldaki dikenleri sökmek: Mevlana ve gençlik. (içinde) *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler II.* (ss. 83-92).

104. Okumuş, N. K. (2018). Gençliğin ateizm, deizm ve seküler eğilimlerinin olası nedenleri üzerine bazı tespitler. (içinde) *2. Uluslararası Güneysu Sempozyumu Ahlakî Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı.* (ss. 41-96).

105. Onay, A. (2016). Danimarka’da gençlere yönelik din hizmeti. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri.* (ss. 11-20).

106. Özdemir, F. (2016). Gençliğin ahlâkî olgunlaşmasında Kur’ân kıssalarının rolü. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler.* (ss. 318-340).

107. Özdemir, İ. (1995). Gençliğin sorunları. (içinde) *Hz. Muhammed ve Gençlik.* (ss. 57-66).

108. Özdemir, S. (2004). Sosyal hizmetlerde çocuk ve gençlerin eğitim hakları bağlamında din eğitimi. (içinde) *I. Sosyal Hizmetler Şurası: T.C. Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Müdürlüğü.* (ss. 309-317).

109. Öztürk, M. (2018). İdeal bir gençlik için Kur’anî referanslar. (içinde) *Peygamberimiz ve Gençlik.* (ss. 27-37).

110. Pash, C. (2010). Yetiştirme yurdu gençliği ve din eğitimi. (içinde) *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri: Sempozyum*. (ss. 249-264).

111. Perşembe, E. (2000). Genç-aile ilişkilerinde uyumun sağlanmasında dinin fonksiyonel rolü üzerine. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 259-273).

112. Sade, M. & Erdem, S. (2016)9. Yunus Emre ve Risâletü'n-Nushiyye ışığında gençlik ve ahlâk. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 786-795).

113. Sancar, F. (2018). Modernizmin dönüştürücü etkisi karşısında müslüman gençlerin değer krizi. (içinde) *2. Uluslararası Güneysu Sempozyumu Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*. (s. 9-19).

114. Sancar, R. (2016). Gençlik ve özgürlük ilişkisinde güncel dini sorunlar ve çözüm önerileri. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 29-33).

115. Satan, A. & Çıplak, K. & Kaplaner, O. (2016). Ebeveyn kaybı yaşamış ergenlerde bibliyoterapi yönelimli manevi danışmanlık uygulaması. (içinde) *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. (ss. 397-413).

116. Selçuk, M. (2000). Gençlik çağı ve inanç olgusu. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 335-362).

117. Serinsu, A. N. (2000). Kur'an'ı gençlerimize nasıl anlatalım? (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 311-334).

118. Sobi, E. (2016). Gençlerin camiye gitmemelerinin nedenleri. (içinde) *7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 35-49).

119. Şenat, F. A. (2013). Gençliğin değişme değiştirme gücü: Ashab-ı Kehf örneği. (içinde) *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*. (ss. 505-513).

120. Şenyiğit, M. (2019). Minare gölgesinde yetişen bir gençlik. (içinde) *9. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu: Şehir ve Medeniyetin İnşasında Din Görevlilerinin Rolü*. (ss. 577-582).

121. Şirin, M. R. (2004). Çocuk ve gençlere yönelik dinî yayınların mevcut durumu ve geleceğe yönelik öneriler: Din, aile, çocuk, genç ve medya. (içinde) *Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi*. (ss. 81-88).

122. Tabakoğlu, A. (1985). Tarihi ve kültürel açılarından gençlik meselesi. (içinde) *Gençliğin Rubi ve Manevi Problemleri*. (ss. 61-68).

123. Tavukçuoğlu, M. (2000). Avrupa'daki gençlerin kültürel kimlik problemleri. (içinde) *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*. (ss. 207-223).



124. Tekin, F. (2018). Hz. Peygamber ve gençler. (içinde) *Günümüze Yansımalarıyla Hz. Peygamber'in Muasırlarıyla Münasebetleri -I -Yardımlaşma ve Dayanışma Açısından Hz. Peygamber ve Ashâbi-*” Tartışmalı İlmî Toplantı. (s. 57-87).

125. Tekin, M. (2016). Özgürlük ve dindarlık ikileminde gençlik ve güncel sorunlar. (içinde) 7. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 365-376).

126. Terzioğlu, H. (2016). Gençlerin toplumsal cinsiyet anlayışına katkısı bağlamında dini söylemin etkisi. (içinde) 7. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 333-348).

127. Topçuoğlu, A. A. (2016). İslâm’da ahlâkî sorumluluk ve gençlik. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 90-112).

128. Tutar, H & Uslu, M. E. & Ersoy, Z. (2016). Üniversite öğrencilerinin inançları dönüşmekte midir? Bireysel özellikleri itibariyle bir araştırma. (içinde) 7. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu*. (ss. 349-364).

129. Uyanık, M. (2008). Gençlerimizin din-kültür ve kimlik ilişkisini kurgulamasında Peygamberimizin “bir sosyal model” olarak sunumu. (içinde) *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü –Sempozyum-*. (ss. 77-97).

130. Vural, H. (2016). Millî şairimiz Mehmet Akif Ersoy’un rüyasını gördüğü gençliğin yol haritasında ve değerler dünyasında ahlakın yeri ve önemi. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 486-494).

131. Yanık, H. & İnce, S. (2018). Okuma kültürünün gençlerin ahlak yapısına etkileri: Değerler eğitiminde Nurettin Topçu örneği. (içinde) 2. *Uluslararası Güneysu Sempozyumu Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Bildiri Kitabı*. (ss. 108-117).

132. Yeğin, M. (1985). Gençlerimizin sağlığı. (içinde) *Gençliğin Rubi ve Manevi Problemleri*. (ss. 55-60).

133. Yılmaz, G. (2016). Gençliğin hayatının inşasında Kur’an kursları. (içinde) 7. *Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. (ss. 169-180).

134. Yılmaz, M. (2016). Korunmaya muhtaç gençlere yönelik manevi destek çalışmalarında fırsatlar ve zorluklar. (içinde) *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. (ss. 169-186).

135. Yılmaz, T. (2016). Necip Fazıl Kısakürek’in tiyatro eserlerinde ideal gençlik ve ahlâk tasavvuru. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 1077-1105).

136. Yüksek, A. (2016). Ahlak ekseninde fıkıhın gençlerde karakter inşası. (içinde) *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler*. (ss. 113-133).

137. Ziyalar, A. [1985]. Gençliğin ruhi ve sosyal problemleri. (içinde) *Gençliğin Rubi ve Manevi Problemleri*. (ss. 19-27).

#### a.e. Çeviriler

Makalenin bu bölümünde yer verilen çeviriler, bibliyografik nitelendirme yazım formatı APA sistemine uygun olarak “yazar soyadı ve adı, yayın yılı, çevirilen makale adı, çeviren adı ve soyadı, dergi adı, cilt ve sayı, sayfa sayısı” biçiminde alfabetik dizilime göre düzenlenmiştir.

1. Clouse, B. (2000). Ergenlerde ahlak gelişimi ve cinselliği. (çev. T. Gündüz). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 715-753.

2. Guittard, L. (1987). Gençlerde dini gelişim. (çev. Ö. Özyılmaz). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 229-232.

3. Saroglou, V. (2000). Gençlerin dinleri ve kişilikleri: Belçika’da yapılan yeni incelemeler. (çev. V. Uysal). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 123-144.

4. Vasipov, R. A. (2007). Kırgızistan’daki üniversite öğrencilerinin dine ilgileri. (çev. M. Ünver). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24-25, 313-320.

5. Vergote, A. (1981). Ergenlikte din. (çev. E. Fırat). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 583-592.

#### a.f. Ansiklopedi Maddeleri

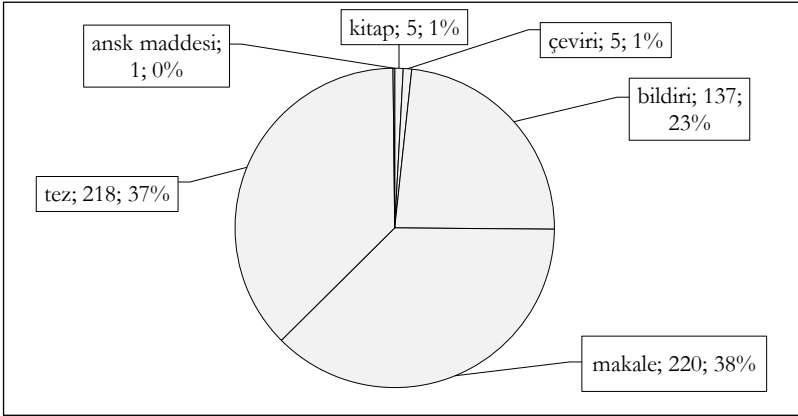
1. Bardakoğlu, A. (1982). “Buluğ” maddesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*-6. (ss. 413-414). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

### S o n u ç

Türk din psikolojisi çalışmalarının kronolojik olarak yaklaşık 70 yıllık bir zaman dilimine yayıldığı söylenebilir. Türkiye’de bu alanda yapılan bilimsel çalışmaların günden güne artış göstermesi ve özellikle son çeyrek yüzyıldan bu yana Türkiye’deki din psikolojisine duyulan ihtiyacın ve ilginin hızla artması, yerli ve yabancı kaynak sorununu da ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Türk din psikolojisinin bilimselleşme sürecinde sorunların ve eksikliklerin belirlenebilmesi için bu alanda yapılan ampirik ve teorik araştırmaların alan uzmanları din psikologları tarafından tematik içerikte düzenli literatür çalışmalarıyla takip edilmesi son derece önemlidir (Koç, 2015: 215).

Bireyin din ile ilişkisini ortaya çıkaran her konu din psikolojisi bilim dalının araştırma alanını kapsar. Bu konulardan biri de doğumdan ölüme kadar bireyin deneyimlediği gelişimsel dönemlerin dinsel yönünü, gelişimini, değişimini ve etkisini kısaca dinsel boyutunu ele alan ‘dinsel gelişim dönemleri’dir. Türk din psikolojisi çalışmalarında ergenlik dönemi dinsel gelişimi üzerine bir literatür (1963-2020) taraması yapmayı amaçlayan bu makalede, dinsel gelişim dönemlerinden ‘ergenlik dönemi dinsel gelişimi’ üzerine araştırma yapmayı planlayan araştırmacılar için kaynak tarama ihtiyacını gidermek de hedeflenmiştir. Bu hedefler doğrultusunda konuyla ilgili oluşturulan bir görsel üzerinden kısaca yapılan bu çalışmadan elde edilen bulguların nitel analizleri aşağıdaki gibidir (bkz. Grafik-1).

Grafik-1:  
Akademik ürünlerin türlerine göre nicel dağılımı



Yukarıdaki Grafik-1’de akademik ürünlerin türlerine göre nicel dağılımlarına bakıldığında, taranan kaynakların %1’ini kitapların (n=5), %37’sini tezlerin (n=218), %38’ini makalelerin (n=220), %23’ünü bildirilerin (n=137) ve %1’ini ise çevirilerin (n=5) oluşturduğu görülmüştür. Konuyla ilgili yapılan taramalarda oldukça sınırlı düzeyde (n=1) ansiklopedi maddesi olduğu saptanmıştır. Tüm bu nicel ürün çeşitliliğine göre toplamda 583 adet kaynağın tarandığı tespit edilmiştir (bkz. Grafik-1).

Ergenlik dönemi dinsel gelişimi üzerine (1963-2020) yapılan literatür taraması sonucunda genel bir değerlendirme yapıldığında, Türkiye’de söz konusu gelişim dönemi üzerine çok sayıda çalışma yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu duruma, ergenlik döneminin bilinçli dinsel yaşantının başlangıcı olarak kabul edilmesi, bu dönemin dini anlamda kritik bir öneme sahip olması ve bu dönemde dinsel çatışmaların ve problemlerin

yoğunluğunun fazla olması sebep olarak gösterilebilir. Din eğitimcilerinin ve din psikologlarının bu alanda çok fazla çalışma yaptığı, din sosyologlarının ise daha az çalıştığı söylenebilir.

Bu makalenin araştırma sınırları içerisinde ergenlik dönemi dinsel gelişimi hakkında yapılan araştırmalar “konu” eksenli incelendiğinde yaklaşık olarak; (i), dinsel pratikler üzerine 12 çalışma, (ii) ahlaki gelişim üzerine 50 çalışma, (iii) dindarlık üzerine 56 çalışma, (iv) yetiştirme yurtlarında yaşayan ergenler üzerine 11 çalışma, (v) özel gereksinimli gençler üzerine 3 çalışma, (vi) değerler üzerine 53 çalışma, (vii) dinsel inanç merkezli konular üzerine ise 38 çalışma yapıldığı saptanmıştır. Bu analizlere göre yetiştirme yurdunda yaşamını sürdüren ergenler ile özel gereksinimli ergenler üzerine çok az çalışma yapıldığı tespit edilmiştir. Üstün yetenekli ve üstün zekâlı ergenler üzerine ise herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Yine bu makaledeki literatür incelemesi “formel eğitim veren kurum ve eğitim düzeyi” eksenli değerlendirildiğinde ise (i) imam Hatip Lisesi düzeyindeki ergenler üzerine 15 çalışma; (ii) genel lise düzeyindeki ergenler üzerine 106 çalışma, (iii) ortaokul düzeyindeki ergenler üzerine 3 çalışma, (iv) üniversite düzeyindeki gençler üzerine 90 çalışma yapıldığı saptanmıştır. Yapılan diğer çalışmaların ise genel olarak ergenlik dönemini kapsayıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ortaokul düzeyindeki ergenler üzerine yapılan araştırma sayısının oldukça az olduğu; imam hatip ortaokullarında eğitim gören ergenler üzerine ise herhangi bir çalışmaya rastlanmadığı bulgulanmıştır.

Araştırma verilerinin analizi sonucunda yapılan nicel ve nitel değerlendirmeler çerçevesinde din psikolojisi alanında çalışan araştırmacı din psikologları için konuya ilişkin şu önerilerde bulunulabilir:

(i)-Türk din psikolojisi literatürünü zenginleştirmek için her yıl düzenli olarak yapılan din psikologları toplantılarında, ergenlik dönemi dinsel gelişimi üzerine yapılacak tez çalışmalarını ve yayınlarını özendirme amacıyla tematik konu eksenli bazı önerilerde bulunup prensip kararları alınmalıdır.

(ii)-Ayrıca düzenli aralıklarla söz konusu gelişim döneminde yapılan çalışmaların güncellenebilmesi amacıyla bibliyografi ve literatür çalışmaları sürdürülmelidir. Böylece bu konu üzerine çalışacak din psikologlarının söz konusu kaynaklara erişimi ve literatür eksikliğine ilişkin problemleri daha kolay aşılabılır.

(iii)-Literatür taramasından elde edilen verilere göre özel gereksinimli ergenler üzerine yapılmış çok az çalışmaya rastlanmış ve üstün zekâlı/yetenekli ergenler üzerine ise hiç çalışılmadığı tespit edilmiştir. Bu gruptaki ergenlerin dinsel gelişim özellikleri de araştırılarak bundan sonraki din psikolojisi çalışmaları literatürüne alınmalıdır.

(iv)-Ergenlik döneminin kendi içindeki alt gelişim dönemleri eklenli yaş grupları ve eğitim kurumu üzerine yapılan değerlendirmede imam hatip liselerindeki ergenler üzerine çok az araştırmaya rastlanırken imam hatip ortaokullarındaki ergenler üzerine yapılan hiç araştırma bulgusu elde edilememiştir. Din eğitimi değişkeninin adı geçen dinsel gelişim dönemindeki önemi göz önünde bulundurulduğunda bu imam hatip ortaokulu/lisesi okul türlerindeki nicel ve/veya nitel desenli saha çalışmaları artırılmalıdır.

(v)-Aynı zamanda taranan literatür araştırmaları göz önüne alındığında kitap ve çeviri çalışmalarının çok sınırlı sayıda olduğu gözlenmiştir. Söz konusu bu akademik yayın türlerindeki eksiklikler, din psikolojisi araştırmacıları tarafından giderilmelidir.

(vi)-Adı geçen bu gelişim dönemine ilişkin yapılacak araştırmalara güncel olarak öne çıkan sorunlar bağlamında da bazı çalışma konuları önerilebilir. Örneğin; inanç krizi boyutunda deizm konusu, cinsel kimlik boyutunda LGBT sorunu, ruh sağlığı boyutunda internet ve uyuşturucu bağımlılığı başta olmak üzere bağımlılık sorunu gibi bazı temel sorunlar eklenebilir.

### **Kaynaklar**

Ansiklopedi Madde Taraması. (2020). İslâm ansiklopedisi, (<https://www.islamansiklopedisi.org.tr>). Erişim: Eylül 2020.

Budak, S. (2017). *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Certel, H. (2014). *Din psikolojisi*. Isparta: Berikan Yayınları.

Hökelekli, H. (2003). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karasar, N. (2016). *Bilimsel araştırma yöntemi: Kavramlar-ilkeler-teknikler*. (31. Baskı). Ankara: Nobel Yayınları.

Kitap Taraması. (2020). Milli Kütüphane. (<https://www.mku-tup.gov.tr>). Erişim: Ağustos 2020.

Koç, M. (2003). Gelişim ve din psikolojisi açısından ergenlik dönemi. *EKEV Akademi Dergisi*, 7(15), 113-132.

Koç, M. (2005). Din psikolojisi araştırmalarında ergenlik dönemi üzerine Türkçe yapılan çalışmalarla ilgili bir literatür incelemesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 41-69.

Makale Taraması. (2020a). Google Akademik, (<https://scholar.google.com.tr>). Erişim: Temmuz 2020.

Makale Taraması. (2020b). İslâm Araştırmaları Merkezi, (<http://www.isam.org.tr>). Temmuz: Nisan 2020.

Makale Taraması. (2020c). Dergi Park Akademik. (<https://dergipark.org.tr/tr>). Erişim: Eylül 2020

Tez Tarama. (2020). Ulusal Tez Merkezi. (<https://tez.yok.gov.tr>). Erişim: Eylül 2020.



**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 221-228  
Issue: 2 • December 2020 • 221-228



## Dini Gelişim Teorileri

Karaca, F. (2007). *Dini gelişim teorileri*.  
İstanbul: Dem Yayınları (311 s.)  
Karaca, F. (2007). *Theories of religious development*.  
İstanbul: Dem Publishing (311 p.)  
ISBN: 9789756324967



### Enes Hamza Kırıcı

Doktora Öğrencisi  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
E-posta: eneskirici@hotmail.com  
Orcid: 0000-0002-2587-6696  
Rize / Türkiye

PhD Student  
Recep Tayyip Erdoğan University  
Institute of Social Sciences  
E-mail: eneskirici@hotmail.com  
Orcid: 0000-0002-2587-6696  
Rize / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type	Kitap İnceleme • Book Review
Geliş Tarihi • Received	11 Eylül 2020 • 11 September 2020
Kabul Tarihi • Accepted	16 Ekim 2020 • 16 October 2020



## Ö z e t

Faruk Karaca tarafından kaleme alınan "Dinî Gelişim Teorileri" kitabı, bireyin fiziksel, bilişsel, duygusal ve sosyal açıdan gelişimi sürecinde dinin rolü ve etkisi üzerine fikir yürüten çeşitli bilim insanlarının görüşlerini ve tasavvufi düşünce geleneğinin gelişim olgusuna yaklaşımını sistemli biçimde okuruna sunmaktadır. "Dinî Gelişim Teorileri" eserinin değerlendirmesinin yapıldığı bu çalışmayla hedef kitlede, kitap ve içeriği hakkında genel bir kanının oluşturulması amaçlanmaktadır.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Dini gelişim • Psikoloji • Teori

### A b s t r a c t

The book "Religious Development Theories" written by Faruk Karaca systematically submits for the reader's information the views of various scientists who formulated ideas on the role and effect of religion in the physical, cognitive, emotional and social development of the individual, and his approach to the development of the phenomenon of the Sufi tradition of thought. By this study, in which the work of "Religious Development Theories" is evaluated, it is aimed to form a general opinion about the book and its content in its target audience.

### K e y w o r d s

Psychology of religion • Religious development • Psychology • Theory



1970 yılında Trabzon'un Tonya ilçesinde dünyaya gelen Karaca, ilköğrenimini ve ortaöğrenimini doğduğu ilçede, yükseköğrenimini ise Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamlamıştır. 1992'de mezun olduğu fakültede Din Psikolojisi Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başlayan yazar, yüksek lisans eğitimini "*Teslimiyet Kavramının Psikolojik Tablîli*" isimli çalışmasıyla, doktora eğitimini "*Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dinî İnanç İlişkisi*" isimli çalışmasıyla tamamlamıştır. 1998'de yardımcı doçent, 2002'de doçent, 2007 yılında ise profesör olmuştur. 2019 yılına kadar Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde görevini sürdüren Karaca bu yıldan itibaren meslek hayatına, halen görev yapmakta olduğu Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde devam etmektedir. Çok sayıda makale, sempozyum bildirisi ve desteklenmiş projeleri bulunan Karaca'nın ayrıca "*Ölüm Psikolojisi*", "*Dinî Gelişim Teorileri*", "*Din Psikolojisi*", "*Yabancılaşma ve Din*" ve "*Dinî Gelişim Psikolojisi*" isimli telif eserleri bulunmaktadır.

Karaca'nın "*Dinî Gelişim Teorileri*" eseri, ömür boyu devam eden bir süreç olan "gelişim" olgusunu dinî perspektiften analiz etmeye çalışan bazı bilim insanlarının bu doğrultuda oluşturdukları teorilerini ve İslâm tasavvuf geleneğinin terminolojisi ışığında şekillenen tasavvufî gelişim serüveninin basamaklarını okuruna sunmaktadır. Bu bağlamda eser, dinî gelişim kuramı üreten psikologların düşünce dünyalarının temel referans çerçevelerini, benimsedikleri bilimsel yaklaşımları ve teorilere yöneltilen çeşitli eleştirileri de mercek altına almaktadır.

"*Dinî Gelişim Teorileri*" kitabı önsöz ve giriş kısımları haricinde üç bölümden oluşmaktadır: I. Giriş; II. Dinî Gelişim Teorileri; III. Değerlendirme ve Sonuç. Yazar, giriş bölümünde araştırmanın konusunun sınırlarına, temel hedeflerine, yöntemine ve metodolojik problemlerine değinmektedir. Türk din psikolojisinde "dinî gelişim" konusu üzerine yeterli çalışma yapılmadığı tespitinde bulunan yazar bu çalışmasıyla, belirtilen eksikliği gidermeyi ve Batı bilim dünyasının ürettiği gelişim teorileri ile teorilerin içeriğindeki terimler dizgesini Türkçe din psikolojisi literatürüne kazandırmayı amaçlamaktadır. Araştırmacı, İslâm dinî geleneği ekseninde oluşturduğu özgün gelişim modeliyle (Karaca modeli) de Yahudi-Hristiyan dinî geleneklerinin izlerini taşıyan gelişim kuramlarının sınırlarının dışına çıkmayı ve bu alanda yapılacak yeni çalışmalara ön ayak olmayı hedeflemektedir.

"*Dinî Gelişim Teorileri*" kitabının ikinci bölümünde yazar, araştırma sürecinde topladığı verileri, teorilerin belirginlik kazanan yönlerini dikate olarak sekiz alt başlıkta inceler: 1) Genetik Teori, 2) Evre Teorileri,

3) Ahlâk Gelişimi Teorileri, 4) Psikanalitik Teoriler, 5) Jung ve Bireyleşme Teorisi, 6) Kirkpatrick ve Duygusal İlişki Teorisi, 7) Ömür Boyu Dinî Gelişim Teorileri ve 8) Bütünsel Yaklaşımlar. Kitabın en temel bölümü olan bu kısmın alt başlıklarının sırasıyla incelenmesi, eserin içeriği hakkında genel bir kanaat oluşmasına yardımcı olacaktır.

Dindarlaşma fenomenini kalıtsallıkla açıklamaya çalışan “genetik teoriler” (s. 19-28), dinin evrensel biçimde tüm toplumlarda var olması gerçeğinden yola çıkarak insanlarda dine karşı yatkınlık sağlayan kalıtsal faktörlerin var olabileceğini vurgulamaktadırlar. Bu yaklaşımı benimseyenler, bireyin doğumuyla birlikte dinsel bağlılığını da beraberinde getirdiğini savunmaktan ziyade kişinin, dinî eğilim ve dindarlık potansiyeli donanımlarına sahip olarak dünyaya geldiğini ileri sürmektedirler. Karaca da İslâm dininin ana bilgi kaynakları olan Kur’an ve hadis metnlerinin içerdiği “fitrat” kavramını, “Tanrı fikrine yatkınlık” şeklinde yorumlayarak genetik teorilerin bakış açısına yaklaşmaktadır. [Karaca, Rûm suresinin 30. ayetinde “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı *fitrata* sınımsız tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.” ve Hz. Muhammed’in “Her doğan *fitrat* üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hristiyan veya Mecusi yapar.” [Buhârî, Cenâiz: 79 (1358); Muslim, Kader: 22 (2658)] ifadesinde geçen fitrat kavramlarının, insanın dinsel bağlanmaya yatkınlıkla dünyaya geldiğine işaret ettiği yönünde değerlendirir. Bkz Karaca, .]

Evre teorileri (s. 29-70) insanın, çocukluk döneminden başlayıp ergenlik döneminin sonlarına kadar devam eden ve birbirini takip eden bir dizi aşamalarla ilerleyen bilişsel, duygusal, ahlâkî ve dinî gelişim süreçlerinden geçtiğine atıfta bulunur. Çocuklardaki kognitif yapının evrimini açıklamaya çalışan Piaget’in “bilişsel gelişim kuramı”; Baldwin’in, çocukların bağlılık ve gizem vasıtasıyla Tanrı anlayışlarındaki değişimine odaklanan “gizem teorisi”; Harms’in çocuklardaki Tanrı algısının somut görünümleri üzerinden oluşturduğu “dinî düşünce gelişimi kuramı”; çocuklarda zihinsel gelişim ile birlikte karmaşıklaşan entelektüel ihtiyaçların din tarafından tatminini temel alan Elkind’in “arayış teorisi” ve Goldman’ın, Piaget’in bilişsel gelişim teorisini dinî düşünce alanına uyarlayarak şekillendirdiği “dinî düşünce gelişimi teorisi”, çalışma içerisinde incelenen evre teorileridir. Esasında ahlâkî gelişim teorileri (s. 71-88) de gelişimi belirli bir döneme kadar incelemeleri ve aşamalı bir süreç öngörmeleri bakımından evre teorileri arasında sayılabilir. Bu bağlamda bilişsel teorisini merkez alarak çocuklardaki ahlaksal dönüşüm vetiresini “ahlâk öncesi” (0-5 yaş), “heteronom” (6-12 yaş) ve “otonom” (12 yaş

ve sonrası) şeklindeki üçlü tasnifiyle çözümlenmeye çalışan Piaget, “ahlakî muhakeme teorisi”ni oluşturur. Piaget’nin kuramlarından etkilenen Kohlberg ise çocuk deneklere sunduğu ikilemlerden aldığı farklı dönütleri üç temel basamak ve altı alt basamakta sınıflandırarak daha kapsamlı ve detaylı bir ahlâkî gelişim teorisi üretir.

Kitabın ikinci bölümünün dördüncü alt başlığında, psikanalitik yaklaşımın kurucusu olan Freud’un “psiko-seksüel kişilik kuramı” ve takipçilerinden Erikson’un “psiko-sosyal gelişim teorisi”, -düşünürlerin din konusundaki görüşleri de dikkate alınarak- incelenir (s. 89-140). Freud, hastalarının çoğunluğunu oluşturan psikotikler ve nevrotikler üzerinde yaptığı gözlemlerden hareketle çocukluk dönemi tecrübelerinin kişiliğin şekillenmesinde büyük rol oynadığını düşünür. O, bilinçten uzaklaştırılan yaşantı ve düşüncelerin merkezi konumunda değerlendirdiği bilinçaltı sistemine ve bir çeşit içgüdüsel enerji kaynağı olarak gördüğü “libido”ya (içgüdüsel enerji) gelişim serüveninde ayrı bir önem atfeder. Freud ayrıca, Yunan mitolojisinden esinlenerek çocuklukta (3-5 yaş) bilinçsiz olarak karşı cinsten olan ebeveynine sahip olma ve aynı cinsten olan ebeveyni yok etme duygusuna işaret eden “oedipus kompleks teorisi”ni geliştirir, dinî inanç ve ibadetleri, bireyin babasını yok etme arzusundan kaynaklanan suçluluk psikolojisiyle beliren çabalar olarak görür. Ona göre Tanrı, “yüceltilmiş baba imajı”ndan başka bir şey değildir ve dinî inancın temelinde babaya duyulan özlem ve arzu vardır. O, nevrotiklerdeki saplantılı (obsessive) davranışlarla dinî ibadetler arasında benzerlikler olduğundan hareketle ibadetlerin birer saplantı nevrozu, dinin ise nevrotik bir rahatsızlık olduğu sonucuna ulaşır. Freud’un dine karşı bu negatif tutum ve değerlendirmelerini mutlak anlamda benimsemekten daha çok objektif bir tavır sergileyen Erikson ise sosyokültürel etkileşimlerin tesirini vurgulaması ve hayat boyu süren bir gelişim süreci öngörmesi yönleriyle psiko-seksüel kişilik kuramından farklılaşan “psiko-sosyal gelişim teorisi”ni oluşturur. Erikson kişiliğin, her aşamasında çözülmesi beklenen bir çatışmanın bulunduğu, birbirini izleyen sekiz ardışık evreden oluşan bir gelişim serüveninden geçtiğini varsayar. O, gelişim sürecinde dinî bağlanmanın rolünü ise tarihi şahsiyetlerden M. Luther ve M. Gandhi’nin psikolojik dönüşümlerini analize çalıştığı psiko-biyografi eserlerinde ortaya koyar.

“Dinî Gelişim Teorileri”nin beşinci alt başlığında Neo-Freudyenler arasında sayılan Jung’un “bireyleşme teorisi” (s. 141-172) konu edilmektedir. Jung, “libido” terimine yüklediği anlam, bilinçdışı sistemini yorumlayış biçimi ve dine bakış açısı yönlerinden Freud psikanalizinden

ayrılmaktadır. O, “bireysel” ve “kolektif” olmak üzere ikiye ayırdığı bilinçaltının kolektif kısmında, “arketip” kavramıyla tanımladığı, “psişik yapıda kalıtsal biçimde var olan bilinçdışı ruhsal içerikler”in bulunduğunu düşünmektedir. Kişiliğin bütün boyutlarının en üst düzeyde farklılaşması, gelişmesi, verimli ve dengeli bir bütünlüğe ulaşmasını ifade eden bireyleşme teorisi ise Jung psikolojisinin en temel savlarından biri olarak görülmektedir. Karaca, bu teorinin öne sürdüğü bireyleşmenin aynı zamanda bir dindarlaşma süreci olduğunu belirtmektedir. Zira Jung’un düşünce sisteminde birliğin ve teklığın sembolleri olan Tanrı arketipi ile kendilik arketipinin deneysel açıdan ayrımı yapılamamaktadır. Ayrıca dini, sağlıklı olmanın ve nevrozdan uzaklaşmanın bir unsuru olarak değerlendiren Jung, sağlıklı bir kişilik gelişiminde dinî düşüncenin bastırılmaması gerektiğine temas etmektedir.

Eserin ikinci bölümünün altıncı alt başlığında Kirkpatrick’in “duygusal ilişki teorisi” masaya yatırılır (s. 173-186). Bu kuram, çocuk ile temel bakıcısı arasındaki duygusal bağın çocuğun dindarlığı üzerinde nasıl bir etki bıraktığını çözümlenmeye çalışır. Buna göre, çocuk ile bağlanma figürü arasındaki ikili ilişkilerin iyimser olması, çocuğun bağlanma figürünü herhangi bir tehdit durumunda veya üzüntülü anında dış dünyayı keşfedebileceği bir güvenlik limanı ve tehlike zamanları dışında dış dünyayı keşfedebileceği bir güvenlik üssü olarak algılamasına yardımcı olur. Birçok teolojide Tanrı’nın ideal bir bağlanma figürü olarak sunulduğunu düşünen Kirkpatrick çocuklukta bakıcıyla girilen ilişki biçiminin, gelişim sürecinin ilerleyen dönemlerinde bireyin Tanrı tasavvurunu dolayısıyla da din algısını etkileyebileceğini belirtir.

Karaca, ikinci bölümün bir diğer alt başlığında “ömür boyu dinî gelişim teorileri”nden, Fowler’ın “inanç gelişimi kuramı”nı, Oser-Gmünder’in “dinî yargı gelişimi teorisi”ni ve Meadow-Kahoe’nin dinî gelişim modelini irdeler (s. 187-218). Bu teoriler, dinî gelişim sürecini yaşamın her döneminde devam eden bir fenomen olarak görür. Fowler, Kohlberg ve Erikson’un gelişim teorilerinin izlerini taşıyan “inanç gelişim kuramı”nı, herhangi bir dinsel gelenekle sınırlamaksızın dinî ve din dışı inançların bütün formlarını kapsayacak şekilde oluşturur. O, kişilik gelişimiyle inanç gelişimini birbirinden ayırmaz ve inancı, insan aksiyonlarının bütünsel ve dinamik bir kompozisyonu olarak değerlendirir. Oser ve Gmünder’in dinî yargı gelişimi kuramı ise bilinçte çatışma halinde olan iki değer meydana getirdiği gerilime verilecek cevapla psişede bir denge durumu yakalanacağı tezini öne sürer. Dinî yargı üretimini sağlayan çift kutuplu boyutları da belirleyen bu kurama göre birey, evre hiye-

rarşisinde basamak atladıkça daha özerk hale gelir ve Tanrı'ya daha derinden bağlanır. Ömür boyu dinî gelişim teorilerinin sonuncusu olarak işlenen Meadow ve Kahoe'nin dinî gelişim modeline gelince bu model büyük oranda Allport'un "iç güdümlü" ve "dış güdümlü" dindarlık kavramlaştırılmaları üzerine bina edilir. Meadow ve Kahoe, dine ilk olarak dış güdümlü motivlerle (taklit) yönelen bireyin, sırasıyla geleneksel inanç (dinin kurumsal yönü) ve iç güdümlü (içselleştirilen) inanç aşamalarını geçerek özerk inanç seviyesinde dinî gelişimini tamamlayacağını kabul ederler.

"Dinî gelişim teorileri" bölümünün son alt başlığında "bütünsel yaklaşımlar" araştırma konusu yapılmaktadır (s. 219-286). İlk olarak, Reich'in bilişsel alanda aşama aşama ilerleme öngören ve çelişkili durumlarda gerçeğin keşfine yardımcı olan sezgisel bir araç niteliğindeki "tümleyici muhakeme" temelinde oluşturduğu teoriye temas edilmektedir. Reich, dinî öğretilerde veya geleneklerde rastlanabilecek paradoks görünümü içeriklere karşı benimsenen farklı yaklaşım biçimlerini esas alarak tümleyici muhakeme evreleri belirlemektedir. Tümleyici muhakeme teorisine ek olarak o, Tanrı-insan ilişkisi düzleminde kişilik değişiminin seyrini somutlaştıran dinamik bir model de sunmaktadır. Reich'in bütünsel yaklaşımının ardından, İslâm inancı çizgisinde oluşan tasavvufî düşünce geleneğindeki dinî gelişim olgusu ele alınmaktadır. Tasavvufî perspektif "seyr u sülûk" kavramıyla tanımladığı gelişim serüvenini, gelişimi talep eden kişinin (mürîd, sâlik) bir manevî danışman (şeyh, mürşid) gözetimi altında duygusal tecrübeler (hâl) deneyimlediği ve gelişimsel basamaklardan (makam) geçtiği yaşam boyu devam eden bir süreç olarak görmektedir. Bu yaklaşıma göre bireyin benliğinden sıyrılarak (fenâ) evrensel benlikle bütünleşmesi (bekâ) yani kendi içerisinde bütünlük kazanması dinsel gelişimin gövdesini oluşturmaktadır. Bütünsel yaklaşımların sonuncusu olarak, Karaca'nın İslâmî terminolojiden ve klasik gelişim teorilerinden destek alarak üç evrede topladığı dinî gelişim modeli incelenmektedir. Dinî gelişimi, birikimli bir süreç olarak kabul eden Karaca modelinin temel karakteristiği "aksiyon eksenli" olmasında yatmaktadır. Karaca, döngüsel ve dinamik bir yapı arz eden dinî gelişimin hızının, dine atfedilen önem, dinî uygulamaların yoğunluğu, dinsel bilgi birikimi ve dinin günlük yaşantı üzerindeki etkisiyle doğru orantılı olarak değiştiğini ifade etmektedir. O, dinî gelişimde "ilham"ın yani tanrısal müdahalenin de önemli bir fonksiyon üstlendiği düşüncesiyle diğer gelişim teorisyenlerinden ayrılmaktadır. Karaca modelinin sunumuyla birlikte ikinci bölümü sonlandıran yazar, son bölüm olan üçüncü bölümde

araştırmanın kısa bir değerlendirmesine ve ulaşılan sonuçlarına yer verecek çalışmasını tamamlamaktadır.

“*Dinî Gelişim Teorileri*” eseri, Türkiye’de din psikolojisi alanında salt dinsel gelişim kuramlarını konu edinerek hazırlanan ilk bilimsel çalışmalardan biridir. Karaca, çalışmada Batı bilim dünyasında üretilen dinî gelişim teorilerinin sistematik bir sunumunu yapmasına ek olarak, yer yer bu teorilerin savlarını İslâm dininin temel kaynaklarından istifade ederek yeniden yorumlamasıyla farklı bir sentez oluşturur. Ayrıca eserin içeriğinde, teorilerin objektif bir incelemesinden sonra teorisyenlere yöneltilen eleştirilerin verilmesi karşılaştırmalı okumalar yapılmasına ve böylece teorilere değişik açılardan bakılmasına olanak tanır.

Yazarın özgün biçimde oluşturduğu Karaca modeli [Karaca modelinin ilerleyen dönemlerde daha ayrıntılı ve kapsamlı biçimde geliştirilen son hâli için bkz. Karaca, 2016: 76-86], dinî gelişimi farklı bir boyuttan ele alarak ona yeni düzenlemeler getirir. Karaca modeli, diğer gelişim teorilerinde yer almayan “niyet”, “aksiyon” ve “vehbî bilgi” gibi kavramları sürece dâhil etmesi yönüyle orijinalite kazanır. Bu model, Müslüman bireyin takip ettiği dinsel olgunlaşma serüveninin bilimsel açıdan temsili sınırlarını belirlemeye çalışan ilk teorilerden olması nedeniyle de araştırmaya ayrı bir değer katar.

Akademik üsluptan taviz verilmeyerek yazılmaya gayret gösterilen “*Dinî Gelişim Teorileri*” kitabı daha çok bilim camiasına hitap etmektedir. Gelişim psikolojisi konusunda ileri okumalar için tavsiye edilebilecek bu çalışmadan önce, yine Karaca’nın 2016 yılında yayımladığı “*Dinî Gelişim Psikolojisi*” eserinin okunmasının okuyucunun bilişsel hazırlanmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **Kaynaklar**

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (2015). *Sabîhu'l-Buhârî*. 3. Baskı. Thk.: Râid b. Sabrî. Riyad: Dâru'l-Hadâre li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

Karaca, F. (2016). *Dinî gelişim psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.

Karaca, F. (2017). *Din psikolojisi* (3. Baskı). Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.

Muslim, Ebû Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî (2015). *Sabîh-u Muslim*. (2. Baskı). Thk.: Râid b. Sabrî. Riyad: Dâru'l-Hadâre li'n-Neşri ve't-Tevzî'.



**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 229-235  
Issue: 2 • December 2020 • 229-235



## **Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü**

Göcen, G. (2014). *Şükür: Pozitif psikolojiden din psikolojisine köprü*.  
İstanbul: Dem Yayınları (312 s.)

Göcen, G. (2014). *Gratitude: The bridge from positive psychology to the psychology of religion*. Istanbul: Dem Publishing (312 p.)  
ISBN: 978-605-4036-46-2

### **Dilek Ayan**

Doktora Öğrencisi  
İstanbul Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
E-posta: dilekayan@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-4651-9858  
İstanbul / Türkiye

PhD Student  
Istanbul University  
Institute of Social Sciences  
E-mail: dilekayan@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-4651-9858  
İstanbul / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type    Kitap İnceleme • Book Review  
Geliş Tarihi • Received        11 Kasım 2020 • 11 November 2020  
Kabul Tarihi • Accepted        20 Kasım 2020 • 20 November 2020



## Ö z e t

Pozitif psikolojinin ilk araştırma konularından biri olan şükür, ilahiyat ve psikoloji disiplinlerini bir araya getirerek pozitif psikoloji ile din psikolojisinin tanışıklığına aracılık etmektedir. Bu buluşmayı kapsamlı biçimde ele alan “Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü” adlı eser, Türk psikoloji yazınında şükür konusundaki ilk ve özgün çalışma olmasıyla dikkat çekmektedir. Gülüşan Göcen tarafından 2014 yılında literatüre kazandırılan kitap, şükürün psikolojik iyi olma ve dini hayat ile bağlantısını ve bu erdemın Türk toplumundaki görüntü ve yansımalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Şükür • Pozitif psikoloji

### A b s t r a c t

The concept of gratitude, which is among the first research areas of positive psychology, brings together the disciplines of theology and psychology, and mediates the introduction of positive psychology with the psychology of religion. The book titled “Gratitude: A Bridge from Positive Psychology to the Psychology of Religion”, which covers this relation in a comprehensive way, draws attention with its being the first and original work on the subject of gratitude in Turkish psychology literature. The book, which took its place in literature in 2014 bearing the fruits of Gülüşan Göcen’s labor, aims to show the connection of gratitude with psychological well-being and religious life, and to reveal the image and reflections of the virtue of “gratitude” in Turkish society.

### K e y w o r d s

Psychology of religion • Gratitude • Positive psychology



“Mitolojiye göre tanrılar, insanı *var* kıldıktan ve *ara*'ya koyduktan sonra, insanı insan kılan niteliği yani sırrı *ner*'e saklayacaklarını aralarında uzun uzun, sıkı bir şekilde tartışmışlar. Bir kısım tanrı, sırrı Evren'in en ücra köşelerine savurmayı, insanın bu köşelere uzanamayacağını söyleyerek teklif etmiş; bir kısmı ise Yer'in en diplerine atmayı... Ancak bilge tanrılar, insanın *meraklı* olduğunu, bu merak sayesinde hem Evren'in en ücra köşelerini hem de Yer'in en diplerini araştıracağını, dolayısıyla bu yerlerin güvenli olmadığını bildirmişler. Tartışma bütün şiddetiyle sürerken bir tanrı, “Öyle bir *yer* bulalım ki insan, *ihmal*inden dolayı, ona *naazar etmeyi/bakmayı* hatırlamasın.” demiş. Böyle bir yerin neresi olabileceğini düşünen tanrılar en nihayet, insan için en-yakın yerin aslında en-uzak yer olduğunu fark etmişler. Sonuçta insanı insan kılan niteliği yani sırrı insanın içine *gömmüşler*. ...sırrı yani insanı dışarıda arayanlar *ac*z hissederler. Bu *ac*z sürdürülebilir olmaktan çıkınca insanı korku/havf kaplar. Korku kalıcı bir hâl alırsa kişiyi anlamsızlığa sürükler... İnsanın *ac*z ve korkudan, kendisine geçmesi, kendisinde gömülü olanı bulması, kudemanın deyişiyle, hâlâ hamd etmesi, şükretmesiyle başlar; bu, insana bir kuvvet verir; bu kuvvet de korkuyu ümide/recaya dönüştürür. Öyleyse dışarıdan içeriye, acziyetten kuvvete, korkudan ümide adım atma, hamd/şükretme ile başlar. Bu nedenle hamd/şükür köprüdür; kişiyi dışarıdan içeriye taşır.” (Fazlıoğlu, 2005: 74-75).

Fazlıoğlu (2005) tarafından aktarılan bu mitolojik hikâye, “insanı ve insanın kendisini anlama serüveni”nin dışarıdan içeriye bakmayı gerektiren, farkındalıklı bir yolculuk olduğuna işaret etmektedir. Bu gerçek birçok düşünür tarafından farklı biçimlerde ifade edilse de ortak bir özde birleşildiği görülmektedir. Modern insan, hızlı bir yükselişle “sahip olma”nın doruklarına eriştiğinde, insanın sadece “hastalıklı” yönlerini anlama ve açıklama çabasına dönüşen psikoloji bilimi yolculuğunu unutan insana yardımcı olamamaya başlamıştır. Varoluşsal boşluğa ve anlam krizlerine sunulan farklı felsefi ve ideolojik cevapların yetersiz kaldığı noktada pozitif psikolojinin doğumuna şahitlik edilmektedir. Modern insanın kendini arayış sürecinin; erdem, değer, olumlu insan özellikleri, dini/manevi ihtiyaç ve yaşantılar gibi konuları yeniden ele alan pozitif psikolojinin ortaya çıkışıyla sonuçlanması tesadüf değildir. Böylelikle bu yeni psikoloji yaklaşımıyla insanın güçlü yönleri ve pozitif kişilik özellikleri merkeze alınmış, hastalıklı insan kadar sağlıklı insanın da anlamlı, doyumlu ve mutlu bir yaşam sürdürmesi konu edilmeye başlanmıştır. Alanın ilk çalışmaları arasında yer alan “şükür” hem bireyin kendi içine yönelmesi için bir köprü görevi görürken hem de ilahiyat ve psikoloji

disiplinlerini bir araya getirerek pozitif psikoloji ile din psikolojisinin tanışıklığına aracı olmuştur. Bu buluşmayı Türk psikoloji yazınına aktarmak üzere Dr. Gülüşan Göcen, şükürün psikolojik iyi olma ve dini hayat ile bağlantısını ve bu erdemın Türk toplumundaki görüntü ve yansımalarını ortaya koymak amacıyla “Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü” adlı eseri 2014 yılında literatüre kazandırmıştır.

Yazarın aynı zamanda doktora çalışması olan eser, iki bölümden oluşmaktadır. Kuramsal çerçeveyi oluşturan birinci bölümde, kitabın ana kavramları olan “şükür”, “psikolojik iyi olma” ve “dini yaşam” ekseninde oldukça zengin bir yazın araştırması sunulmaktadır. Şükür başlığında şükürün psikolojik temelleri, boyutları, bireyde gelişim süreci açıklandıktan sonra, çeşitli psikoloji ekollerinin şükre yaklaşımları irdelenmekte, Kur’an-ı Kerim’de, peygamberlerin yaşantısında ve tasavvuf literatüründe şükür incelenerek şükürün dini temelleri ortaya konulmaktadır. Kitabın ikinci ana kavramı olan psikolojik iyi olma başlığında ise kavrama ilişkin tanımlar, kavramın gelişimi ve pozitif psikoloji alanındaki yeri değerlendirilmektedir. Dini inanç ve uygulamaların şükür ve pozitif psikoloji ile ilişkisi incelendikten sonra, söz konusu kavramların etkili olduğu alanlar olarak hayat memnuniyeti, hayatın amacı, sosyal yaşam, başa çıkma, bolluk bilinci, fiziksel sağlık ve aile ilişkilerine yansımaları detaylı biçimde işlenmektedir.

Kitabın ikinci bölümü, yazar tarafından yapılan alan araştırmasına ilişkin bulguları içermektedir. Araştırmanın hazırlandığı dönemde şükürün dini ve psikolojik yönüyle ilgili araştırmaların bulunduğu ancak büyük çoğunluğunun Batı’daki mevcut kültürel, dini ve sosyolojik yapıyı yansıttığı belirtilmektedir (s. 13). Bu nedenle Türk toplumunun şükür yaşantısını ve şükür kavramının psikolojik iyi olma ve dini yönelimle ilişkisini resmetme amacıyla Dr. Göcen’in iki ayrı çalışma yürüttüğü görülmektedir. Öncelikle iki farklı şükür ölçeğinin Türkçe’ye standardizasyon sürecine ilişkin detaylara ilgili bölümde değinilmektedir. Araştırmanın ikinci ayağında şükür, psikolojik iyi olma ve dini yönelim arasındaki ilişki ortaya konulmaktadır. Ayrıca bireylerin şükür yaşantılarının, psikolojik iyi olma durumlarının ve dini yönelimlerinin demografik özellikler bazında fark oluşturup oluşturmadığı değerlendirilmektedir. Bireylerin cinsiyet, yaş, medeni durum, harcama durumu, eğitim durumu, mesleki durum ve sosyal çevre özelliklerinin etkisine ilişkin bulgular, benzer araştırma sonuçlarıyla karşılaştırılarak okuyucuya başlıklar halinde sunulmaktadır.

Türk yazınında şükürün psikolojik ve dini bir bakış açısıyla ele alındığı ilk çalışma olarak belirtilen eserde, şükür bir duygu ve biliş olduğu kadar insanî bir değer, davranış ve kişilik modeli olarak değerlendirilmektedir (s. 13). Farklı açılardan işlenerek kuşatıcı bir metin ortaya konulma çabasının bir yansıması olarak kitapta şükre dair birçok tanım ve yaklaşımla karşılaşmaktadır. Ahlaki ve akli gayret gerektiren bir farkındalık hali olarak nitelenen şükür (s. 15), iyilik sevgisi üzerine kuruludur (s. 112). En kapsayıcı tanımıyla şükür, verilen bir iyiliğin (hediye, nimet, lütuf) değerini fark etmek, onu verene güzel veya daha güzel bir şekilde karşılık vermek, takdir ve minnettarlık duymaktır (s. 33). Ayrıca farkında olarak şükretmenin, daha önce olduğundan farklı yönde düşünme olduğu vurgulanmaktadır (s. 42). Geçmişten günümüze psikoloji ekollerinin yaklaşımı değerlendirildiğinde, modern psikolojinin şükürü duygu ve dini bir yapı olarak algılaması nedeniyle bir çalışma alanı olarak görmemesine dikkat çekilmektedir. Pozitif psikolojiyle birlikte şükür kavramının, sistematik olarak psikoloji içerisinde ele alınma süreci detaylıca aktarılmaktadır. Din psikolojisine bakan yönüyle şükürün dini temelleri incelendiğinde ise nimet kavramıyla karşılaşmaktadır. Bu bağlamda, nimeti nimet olarak görmek veya nimet vereni görmek şeklinde yine farkındalık vurgusu içeren tanımlara ulaşılmaktadır. Gerek İslam dini ve tasavvufta gerekse diğer dini geleneklerde şükür, en önemli insani erdemlerden biri olarak kabul edilmekte ve mutlu bir hayatın anahtarı olarak görülmektedir. Dini ve psikolojik yaklaşımların kesiştiği noktada şükür, pasif bir hâl olmayıp aksine aktif biçimde bireyin dıştan içe ve içten dışa bakışını gerekli kılmaktadır.

Çalışmanın ikinci ana konusu olan “psikolojik iyi olma” kavramına ilişkin tanımların modern psikolojideki gelişmelere paralel olarak zaman içerisinde değişimi fark edilmektedir. Dr. Göcen, iyi olma halinin ilk tanımlarının insanın gelişimi ve yaşamın varoluşsal zorluklarıyla formüle edildiğini, daha sonra ise olumlu bakış açısının etkisiyle sağlıklı gelişim ve bireyin güçlü yönlerini ön plana çıkaran tanımlara ulaşıldığını kaydetmektedir (s. 91). Buna göre psikolojik iyi olma, psikolojik açıdan sağlıklı, olumlu bir duygusal ve bilişsel yapıya sahip olmaktır. Kitap içerisinde benimsenen ve Ryff tarafından geliştirilen psikolojik iyi olma modeli altı boyutlu bir yapıdadır. Bireysel gelişim, hayatın anlamı, kendini kabul, özerklik, başkalarıyla olumlu ilişkiler kurma ve çevresel hâkimiyet modele ait boyutlardır. Kuramsal çerçevede açıklanan bu boyutlardan, araştırma bulguları kısmında da tespit edilen ilişki ve etkileşimler nedeniyle sıkça söz edilmektedir. Çalışmanın son sacayağında; dini inanç ve yaşantıların (dini yaşam), şükür ve psikolojik iyi olma ile ilişkisi teorik

temelde incelendikten sonra her üç kavramın insan psikolojisindeki etkilerine dair farklı araştırma sonuçlarına yer verilmektedir. Böylelikle teorik olması nedeniyle soyut zeminde yapılan tartışmaların anlaşılabilirliği artmakta ve kavranması kolaylaşmaktadır. Genel bir değerlendirme yapıldığında; eserin kuramsal kısmı boyunca aktarılan teorik ve ampirik literatürün, pozitif psikoloji ve din psikolojisi alanlarıyla yeni tanışan kişiler için dahi azımsanmayacak bir altyapı sunduğunu söylemek mümkündür.

Kitabın ikinci bölümünde, aşamalı olarak iki ayrı çalışmanın yürütüldüğü görülmektedir. Emmons Şükür Ölçeği (sürekli şükür) ve Takdir Etme Ölçeği'nin (durumsal şükür), Türkçe'ye kazandırılması sürecinde 826 kişiye ulaşılan bir saha çalışması gerçekleştirilmiştir. Ölçeklerin standardizasyonu sırasında izlenen geçerlilik ve güvenilirlik çalışmalarına dair ayrıntılara kitapta yer verilmektedir. Araştırmanın ikinci aşamasında ise şükür ölçekleri ile birlikte Psikolojik İyi Olma Ölçeği ve İçgüdümlü Dini Yönelim Ölçeği kullanılmış ve farklı demografik özelliklere sahip 611 katılımcıya ulaşılmıştır. Gerek şükür, psikolojik iyi olma ve dini yönelim düzeyi değişkenlerinin birbirileri ile olan ilişki ve etkileşimleri gerekse demografik özelliklerin değişkenlere yansımaları etraflı şekilde incelenmektedir. İlişki analizlerinde şükür ölçeklerinin ve psikolojik iyi olma ölçeğinin alt boyutları bazında bir değerlendirme yapılarak yorumlamalarda bulunmaktadır.

Araştırmanın öne çıkan ve araştırmacılara yeni çalışmalar için ipucu sunacak pek çok bulgusu olduğunu söylemek mümkündür. Şükür-psikolojik iyi olma, dini yönelim-şükür, dini yönelim-psikolojik iyi olma arasında pozitif ilişkilerin bulunması değerli bir veri olmakla birlikte, boyutlar bazında yazar tarafından yapılan değerlendirmelerin, araştırmanın gerçekleştirildiği dönem için Türk halkının dini ve psikolojik olduğu kadar birtakım sosyolojik özelliklerine ışık tuttuğu açıktır. Bununla birlikte, zengin bir teorik ve ampirik içerikle sunulan eserin, her çalışmada olduğu gibi sınırlılıklarının olması doğaldır. Araştırmanın üzerinden beş yıldan uzun bir süre geçmiş olması, çalışmanın güncelliği konusundaki en belirgin sınırlılıktır. Buna rağmen, söz konusu zaman zarfında şükür konusunda yazılan yerli eserlerin ve yapılan araştırmaların hala sınırlı sayıda olması, esere yönelik araştırmacı ve psikoloji okurlarının ilgisini canlı tutmaktadır. Kitapta dikkat çeken bir başka nokta, durumsal şükür ölçeğine ait boyutlara teorik kısımda kısaca değinilmekte, detaylı tanımlamalar araştırma bulguları kısmında yeri geldikçe aktarılmaktadır. Bu durumun temel sebebinin, ölçek standardizasyonu çalışmalarında karşılaşılabilen ve bazı ölçek maddelerinin kültüre özgü biçimde yeni dağılım

göstermesinden kaynaklandığı tahmin edilmektedir.

Genel olarak düşünüldüğünde, kadim geleneğimizin değerli bir motifi ve Türk yaşamının asli bir parçası olması nedeniyle dilimize pelesenk olan, bilip tanıdığımız hissine kapıldığımız şükür kavramının pozitif psikoloji ve din psikolojisi çerçevesinden ele alınması son derece kıymetlidir. Bu sayede araştırmacı ve okurların kavramla yeniden tanışmasına aracılık edilmektedir. Türk psikoloji yazınında şükür konusundaki ilk ve özgün çalışma olarak kaleme alınan eser, akademik bir çalışma olmasına karşın araştırmacılar kadar konunun meraklıları için de anlaşılır bir kaynak mahiyetindedir. Teorik ve ampirik her iki bölümün tablo ve grafiklerle desteklenmesi, sonuçların sadeleştirilerek sunulması bu anlaşılabilirliği arttırmaktadır. Dr. Göcen'in belirttiği üzere şükür bir köprüdür ve her insanın ortak payesi olan psikoloji ile dini bir araya getirmektedir. Hem kendi benliklerinde yola çıkmak isteyenler hem de pozitif psikoloji ve din psikolojisini anlamak isteyenler için şükürden daha tatlı bir yol yoktur.

### **Kaynaklar**

Fazlıoğlu, İ. (2005). Oruç: Bu-'ara'-da kendini 'ara'-mak, *Anlayış*, 28, 74-75.





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 237-243  
Issue: 2 • December 2020 • 237-243



## **Din Psikolojisinin 100'ü**

Kızılgeçit, M. (2017). *Din psikolojisinin 100'ü*.  
Ankara: Otto Yayınları (221 s.)  
Kızılgeçit, M. (2017). *100 of the psychology of religion*.  
Ankara: Otto Publishing (221 p.)  
ISBN: 978-605-9621-94-6



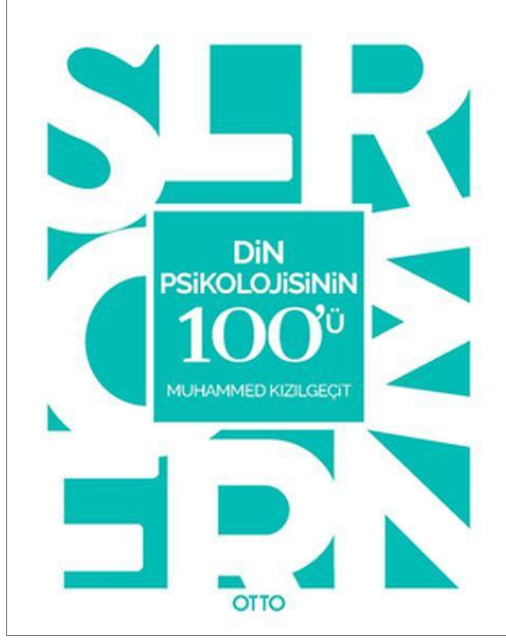
### **Ali Yüksel**

Yüksek Lisans Öğrencisi  
Atatürk Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
E-posta: aliyuksel91@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-5099-343X  
Erzurum / Türkiye

MA Student  
Atatürk University  
Institute of Social Sciences  
E-mail: aliyuksel91@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-5099-343X  
Erzurum / Turkey

**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type    Kitap İnceleme • Book Review  
Geliş Tarihi • Received        21 Ekim 2020 • 21 October 2020  
Kabul Tarihi • Accepted        04 Kasım 2020 • 04 November 2020



## Ö z e t

Din psikolojisi bilim dalının bir yönü dinle diğer yönü ise psikoloji ile ilgilidir. Bu alanların ana inceleme konusunu insana dair her şey oluşturmaktadır. Din psikolojisi, dinin birey üzerindeki etkilerini psikolojinin aletleriyle incelemesi açısından çok geniş bir alanı konu edinmektedir. Muhammed Kızılgeçit tarafından alanın öncelikle temel kavramları Din Psikolojisinin 100'ü kitabında ele alınarak tanımlanmıştır.

### A n a h t a r K e l i m e l e r

Din psikolojisi • Din • Psikoloji • Kavram • Sözlük

### A b s t r a c t

One of the aspects of the psychology of religion is related to religion, and the other to psychology. The main subject of study in these areas deals with everything about human beings. Psychology of religion, in terms of examining the effects of religion on the individual with the tools of psychology, delves into a very broad field. Muhammed Kızılgeçit principally described the main concepts of the field in his book 100 of the Psychology of Religion.

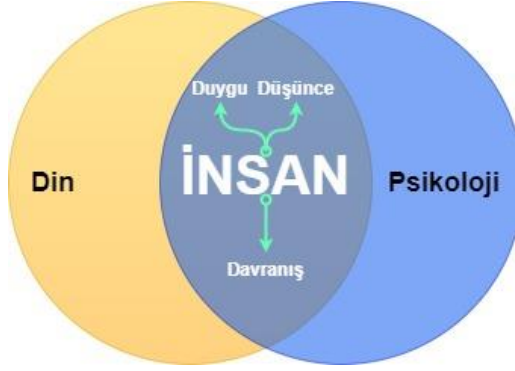
### K e y w o r d s

Psychology of religion • Religion • Psychology • Concept • Dictionary



Din psikolojisi biliminin temel yapı taşlarını din ve psikoloji oluşturmaktadır. Bu yapı taşlarının ortak noktası ise insandır. Bireyin doğum öncesi dâhil olmak üzere doğumundan yaşamının sonuna kadar geçen süreçteki düşüncelerinin, sergilediği davranışların ve hissettiği duyguların mahiyeti hem dinî ilimlerin hem de psikoloji biliminin inceleme alanlarını oluşturmaktadır.

Şekil-1:  
Din ve psikoloji ilişkisi



Kızılgeçit (2017) tarafından kaleme alınan incelediğimiz kitapta din psikolojisi kavramı;

*“Bireyin yaşadığı dinî hayatı; oluşum, yapı, gelişim şartları ve süreçleri, sonuçları ve etkileri açısından ele alan bir bilim dalıdır. Bir yönüyle psikoloji bir yönüyle dinle ilgilidir. Psikolojinin kavram, yöntem ve yaklaşımları çerçevesince dinin birey üzerindeki her türlü görünümünü inceler.”* şeklinde tanımlanmıştır (s. 14). Tanımda görüldüğü üzere din psikolojisinin konu ağı oldukça geniştir, bu genişlik ise alanın kavram sorunsalını ve alana ilişkin kavram haritası oluşturmanın mecburiyetini ortaya koymaktadır.

Öte yandan din psikolojisi alanında kullanılan kavramların çoğu ana anlamlarından farklılaşarak terim anlam kazanmıştır. Her bilim dalının kendine ait bir terminolojisi olduğu gibi din psikolojisinin de bulunmaktadır. Her bilim dalı gibi din psikolojisinin de geliştiği bir coğrafya ile kurucu aktörlerin yaptığı ilk çalışmalar sonucunda ortaya çıkan kurucu metinleri bulunmaktadır (Koç, 2020). Bundan dolayı Jung’un arketip, Frankl’in logoterapi, James’in dinî tecrübe (religious experience), Freud’un oedipus kompleks vb. kavramlarla neyi ifade ettiklerini iyi bir şekilde anlamamız gerekmektedir. Zira Batı veya Doğu kaynaklı olup dilimize tercüme etmeye çalıştığımız kavramların tam anlamıyla dilimizde karşılığı bulunmamaktadır. Türkiye’de yaşayan din psikologlarının

Batılı meslektaşlarınca geliştirilen kavramları hangi bakış açısıyla ele alacağı ve hangi ölçüler içerisinde kendi çalışmalarına taşıyacağı alanın bir problemi olmaktadır (Hökelekli, 1989).

Türk din psikolojisinde öncü isimlerle yapılan mülakatlar kapsamında “Sizce göre Türk din psikolojisinin güncel sorunları nelerdir?” sorusuna:

- Armaner; din psikolojisi kavramlarının anlamları üzerinde durulması gerektiği söyleminde bulunmuş (Koç, 2018a),

- Hökelekli ise yapılan araştırmalardan elde edilen bulguların yorumlarının kendi kültürümüzün kodları içerisine nüfuz eden ve buradan anlamlar üreten bir olgunluğa ulaşmadığı, Batılıların oluşturduğu ölçek ve kavramlaşmaların Batı dışı toplumlar için geçerli olmadığına Batılılarca vurgulanmasına rağmen Batılı ölçekler ve kavramsal çerçeveler dışına çıkılmadığı, yerli dindarlık ölçeklerinin ve kavramların geliştirilmesinin zorunlu olduğu şeklinde cevap vermiştir (Koç, 2018b).

Din psikolojisi alanının kavram yoğunluğu ve anlam karmaşasının nedenleri olarak;

- Bireye ait her türlü duygu, düşünce ve davranışı ele alması açısından çok geniş bir konu ağının olması,

- Dinî tecrübenin çeşitliliğinin farklı şekillerde ifadelendirilmesi neticesinde kavramsal çeşitliliğin artması,

- Kültürümüzde veya dilimizde olmayan Batı ve Doğu kaynaklı orijinal kavramların eklenmesi,

- İslami literatürde İlm’ün-Nefs’e ait kavramların ortaya çıkarılarak anlamlandırılması çabası,

- Yaşanılan çağın problemlerine göre şekillenen ve süregelen çalışmaların, yeni kavramların alana eklenmesini mecbur kılması,

- Din eğitimi, din sosyolojisi, nöroloji vb. alanlarla etkileşimi nedeniyle diğer alanlara ait kavramların da bilinmesinin gerekmesi sıralanabilmektedir.

Otto yayınları tarafından sosyal bilimler alanındaki bilim dallarıyla ilgili kavramların anlamlandırılması amacıyla *kavram haritaları* adı altında sözlük çalışmaları gerçekleştirilmektedir. Kavram haritaları serisi, din psikolojisi anabilim dalına dair kavramları önem ve seviyeye göre 100, 200 ve 300 kavram olmak üzere alanla ilgilenenlere ve alanı merak edenlere kullanışlı bir sözlük olarak sunmaktadır. Her kitapta kavramlar biraz daha anlatım açısından derinleşmekte ve ayrıntılı olarak aktarılmaktadır. Bu kapsamda incelediğimiz kitaptaki kavramlar tanımlanırken ortalama

100 kelime ile sınırlı tutulmaya ve kavramlar yüzeysel tanımlanmaya çalışılmıştır.

Kitabın yayınlandığı tarih itibariyle alanın kavramlarını tanımlama amacıyla Apaydın (2016) tarafından yapılan çalışma haricinde benzer çalışmalar bulunmamaktadır (Kızılgöçer, 2020). Son olarak 2020 yılı içerisinde Göcen tarafından “Kavram Atlası Din Psikolojisi 1” ve Sevinç tarafından “Kavram Atlası Din Psikolojisi 2” isimli kitaplar kaleme alınmıştır. Benzer çalışmaların son süreçte yayınlanması alandaki ihtiyaca bir kez daha dikkat çekmektedir.

Kitap din, psikoloji ve din psikolojisi kavramlarının tanımlanmasıyla başlamaktadır. Sözlük özelliği açısından kitabın başında içindekiler ve alfabetik dizin ile kitabın sonunda Türkçe dizin ve İngilizce dizin sunulmuştur. Ayrıca kavramlar tanımlanırken Arapça ve İngilizce karşılıkları ile faydalanılan kaynaklara ait sayfa numaralarına da yer verilmiştir. Kavramların seçimi esnasında yerli ve yabancı pek çok psikoloji ve din psikolojisi kitabı gözden geçirilmiştir (Kızılgöçer, 2020).

İncelediğimiz kitabın kavram sıralaması dikkate alındığında birbiriyle bağlantılı kavramların art arda verildiği görülmektedir. Örneğin alanın ilişkili olduğu din eğitimi, din sosyolojisi, din felsefesi, din fenomenolojisi, din antropolojisi kavramları veya çocukluk, ergenlik, yetişkinlik, yaşlılık gibi gelişim dönemleri kavramları art arda verilmiştir.

Kitaptaki kavramların odak noktasını; dindarlığın boyutlarına, dinî gelişime, din psikolojisinin ilişkili olduğu alanlara, değerlere, psikolojik yaklaşımlara, savunma mekanizmalarına, dinin insan üzerindeki etkilerine dair kavramların oluşturduğu görülmektedir.

Şekil-2:

Kitapta tanımlanan kavramlara ilişkin kelime bulutu



MAXQDA 2020 programında kitapta en fazla tekrarlanan kelimelerin belirlenmesi amacıyla yapılan sözcük frekansı analizinde, “*din* (147 kez), *dini ve dinî* (134 kez), *psikoloji* (56 kez), *psikolojik* (45 kez), *dindarlık* (44 kez), *Tanrı* (40 kez), *inanç* (39 kez)” kelimelerinin sıklıkla kullanıldığı belirlenmiştir.

Din psikolojisi kavramlarını içeren kitapların seviyeye göre sıralandığı yukarıda ifade edilmiştir. Bu doğrultuda “*Din Psikolojisinin 100’ü*” kitabının İlahiyat alanına dair eğitim alan lise ve üniversite öğrencileri ile alana ilgi duyan herkese hitap ettiği değerlendirilmektedir. Genel olarak bakıldığında kitabın din psikolojisi alanında çalışma yapan herkes için faydalı bir kaynak ve kavramsal problemlere çözüm olacak bir başucu kitabı olduğu düşünülmektedir. Bu doğrultuda atif.sobiad.com ve scholar.google.com kaynaklarından elde edilen verilerde fiziki olarak yayınlanmış kitap ve makale çalışmaları hariç olmak üzere esere 25 kez yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyeleri/Görevlilerince atif yapıldığı belirlenmiştir.

Kitabın sonraki muhtemel baskıları için yazara yardımcı olması açısından yazım yanlışlarına dikkat çekilmekle birlikte oldukça az yazım yanlışının bulunduğu görülmektedir. Örneğin kitapta “*bastırma*” kavramı tanımlanırken “*birdir*” yerine “*birdir*”, “*kuvet*” kavramı tanımlanırken “*yapamama*” yerine “*yapınama*” ifadeleri kullanılmıştır. Ayrıca kitapta tanımlanan kavramların az bir kısmının Arapça karşılıkları verilmiştir. Sonraki baskılarda tüm kavramların İngilizce ile Arapça karşılıklarına da yer verilmesinin yazarın kitabın önsözünde belirttiği “*psikoloji ve İlm’ün-Nefs arasındaki mesafenin azaltılması*” (s. 8) amacına daha fazla hizmet edeceği değerlendirilmektedir.

### **Kaynaklar**

Apaydın, H. (2016). *Din psikolojisi terimler sözlüğü*. Samsun: Bilimkent Yayınları.

Göcen, G. (2020). *Kavram atlası din psikolojisi 1*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Hökekleli, H. (1989). Türkiye’de din psikolojisi çalışmalarında karşılaşılan güçlükler ve bazı temel meseleler. (Yayınlanmış Bildiri). (içinde). *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*. (ss. 107–115). 27–30 Haziran 1989. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Kızılgeçit, M. (2017). *Din psikolojisinin 100’ü*. Ankara: Otto Yayınları.

Kızılgöç, M. (2020). Din psikolojisi kavram alanının iz düşümü: teoloji-psikoloji arasında din psikolojisi kavramlarını çalışma imkânı. [içinde] *Din Psikolojisi Güncel Durum Analizi*. Ed. Y. Turan. (ss. 1-21). Ankara: Nobel Yayınları.

Koç, M. (2018a). Türk din psikolojisinde öncü bir isim: Neda Armaner üzerine biyografik bir araştırma. *Bilimnâme Dergisi*, 36 (2), 213-259.

Koç, M. (2018b). Türk din psikolojisinde öncü bir isim: Hayati Hökeleklî üzerine biyografik bir araştırma. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 65-126.

Koç, M. (2020). Türk din psikolojisinde akademisyen bir din psikoloğu: Abdülkadir Etöz üzerine biyografik bir araştırma. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 2, 13-74.

Sevinç, K. (2020). *Kavram atlası din psikolojisi 2*. Ankara: Gazi Kitabevi.





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

## Yazar Bilgileri | Author Information

**Abdullah Dağcı (Dr.) –**

■ *Kurum / Institution:* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Gelincik Mh. Stad Yolu Cd. No:48/7. Merkez/Sinop ■ *Elektronik Posta / E-mail:* adagci@ankara.edu.tr ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0003-1540-1256 ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Din psikolojisi, (b) Manevi bakım, (c) Maneviyat, (d) Yaşlılık, (e) Algı, f) Psikososyal uyum, (g) Metafor, (h) Sosyal psikoloji, (i) Mesleki tükenmişlik, (j) Dua, (k) Dindarlık, (l) Umut.

**Ahmet Canan Karataş (Doç. Dr.) –**

■ *Kurum / Institution:* Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* İstikla Mah. Bülbül Sok. Orkide 3 Evler A Blok. No: 6. Serdivan/Sakarya ■ *Elektronik Posta / E-mail:* ackarakas@yahoo.com ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0003-1540-1256 ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Manevi danışmanlık, (b) Maneviyat, (c) Affetme terapisi, (d) Dinsel başa çıkma.

**Ali Kerdige (Yüksek Lisans Öğrencisi) –**

■ *Kurum / Institution:* Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Yenişehir Mh. 3. Kanlı Tabya Sokak No:1/1 Merkez/ Kars ■ *Elektronik Posta / E-mail:* alikerdige75@gmail.com ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0002-4392-791X ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Din psikolojisi, (b) Vesvese, (c) Obsesyon, (d) Telkin, (e) Din.

**Ali Yüksel (Yüksek Lisans Öğrencisi) –**

■ *Kurum / Institution:* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Hüseyin Avni Ulaş Mah. Toki 2 Sokak C-1-1

Blok No: 9 Palandöken/Erzurum ■ *Elektronik Posta / E-mail:* aliyuksel91@gmail.com ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0002-5099-343X ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Din psikolojisi, (b) Enneagram kişilik modeli, (c) Eleştirel Düşünme ve dindarlık ilişkisi, (d) Din psikolojisi dersine yönelik algı.

**Dilek Ayan** (Doktora Öğrencisi) –

■ *Kurum / Institution:* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Zafer Mh. Buket Sk. 5/8 34196 Bahçelievler/İstanbul ■ *Elektronik Posta / E-mail:* dilekayan@gmail.com ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0002-4651-9858 ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Din psikolojisi, (b) Pozitif psikoloji, (c) İslam psikolojisi, (d) Dini davranış teorileri.

**Enes Hamza Kırıcı** (Doktora Öğrencisi) –

■ *Kurum / Institution:* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Demirkent Mah. Mehmet Akif Ersoy Cad. Tekinler Sitesi 3 No:58 D Blok Daire:6 Merkez/Erzincan ■ *Elektronik Posta / E-mail:* eneskırıcı@hotmail.com ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0002-2587-6696 ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Teoloji, (b) Din Psikolojisi, (c) Dinî Gelişim Psikolojisi.

**Habil Şentürk** (Prof. Dr.) –

■ *Kurum / Institution:* Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Kemalöz Mh. 2. Ekin Sokak No:11/9 Yasemen Apt. Merkez/Uşak ■ *Elektronik Posta / E-mail:* habil.senturk@usak.edu.tr ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0002-2375-7271 ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Din psikolojisi, (b) Eğitim psikolojisi, (c) Dini gelişim psikolojisi, (d) Ruh sağlığı ve din, (e) Dini ve manevi danışmanlık, (f) Kişilik ve din.

**Kader Cansu Abay** (Yüksek Lisans Öğrencisi) –

■ *Kurum / Institution:* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Çağış Kampüsü. Altıeylül/Balıkesir ■ *Elektronik Posta / E-mail:* dipakadem23@gmail.com ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0002-3625-9394 ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Manevi danışmanlık ve rehberlik, (b) Din ve ruh sağlığı, (c) Dinsel gelişim psikolojisi, (d) Türk din psikolojisi literatürü ve tarihi.



**Mehmet Çınar (Dr.) –**

■ *Kurum / Institution:* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yakutiye/Erzurum ■ *Elektronik Posta / E-mail:* mehmet.cinar@atauni.edu.tr ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0002-4177-688X ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Din Psikolojisi, (b) Ölüm ve Yas Psikolojisi, (c) Narsisizm, (d) Tanrı'ya bağlanma.

**Mustafa Koç (Doç. Dr.) –**

■ *Kurum / Institution:* Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ■ *Yazışma Adresi / Correspondence Address:* Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. NEF Yerleşkesi. Altıeylül/Balıkesir ■ *Elektronik Posta / E-mail:* mustafakoc@balikesir.edu.tr ■ *Akademik Kimlik Numarası / Orcid:* 0000-0003-1299-7963 ■ *İlgi Alanları / Areas of Interest:* (a) Gelişim ve din psikolojisi eksenli çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık psikolojisi, (b) Dinsel yönelimler ve dindarlık ti-polojileri, (c) Dinsel ritüellerin psikolojisi, (d) Din ve ruh sağlığı ilişkisi, (e) Müslüman-Türk diasporasının ruh sağlığı, (f) Manevi danışmanlık ve rehberlik, (g) Ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi, (h) Din ve benlik ilişkisi, (i) Dinsel kavram gelişimi, (j) Din psikolojisi tarihi ve literatürü, (k) Manevi danışmanlık ve rehberlik tarihi ve literatürü.





**Türk Din Psikolojisi Dergisi**  
Turkish Journal for the Psychology of Religion

## **Yayım ve Yazım İlkeleri** Principles of Publishing and Writing

### ■ **Yayım İlkeleri** | Principles of Publishing

- Türk Din Psikolojisi Dergisi (TDPD), yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan bilimsel ve uluslararası hakemli statüsünde akademik bir alan dergisidir.
- Türk Din Psikolojisi Dergisi'nin yazı dili Türkçe'dir. Ancak yayın kurulu kararıyla İngilizce yazılar da yayımlanabilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.
- Dergide din ve psikoloji ilişkisi kapsamında din psikolojisi bilim dalının tüm araştırma konularına ilişkin telif, çeviri, sadeleştirme, kitap tanıtımı ve kongre-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
- Dergiye gönderilen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazılar yazara geri gönderilmez.
- Dergiye gönderilen yazılar, intihal programıyla benzerlik oranlarına bakılarak kabul edilir.
- Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtmişse alan uzmanı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Ancak olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanması konusundaki son karar, raporların içeriği dikkate alınarak editör görüşüyle yayın kurulu tarafından verilir.

- Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmiş ise yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına geri gönderilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör ve editör yardımcısı tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
- Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Türk Din Psikolojisi Dergisi'ne (TDPD) ait olup yayıncının izni olmadan tamamı veya bir kısmı basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
- Yayım ve yazım ilkelerine uygun yazılmadan dergiye gönderilen yazılar değerlendirilmeye alınmaz.

### ■ **Yazım İlkeleri** | Principles of Writing

- Türk Din Psikolojisi Dergisi'nde (TDPD) yayımlanması istenen yazılar, din psikolojisini merkeze alan ve/veya bu bilim dalına katkısı olan psikolojinin diğer alt uzmanlık alanlarıyla ilişkili özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:
- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
- Türkçe ve yabancı dildeki özetler yazının problemini, amacını, kapsamını, metodolojisini ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
- Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise bu durum, mutlaka metnin ilk sayfasında belirtilmelidir.
- Makalenin hazırlanmasında bilimsel teknik ve yöntemlere uyulmalıdır. Aynı zamanda çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir sistematik düzen içinde verilmelidir.
- Makale metninin içindeki 'Giriş' ve 'Sonuç' bölümleri dışındaki ana ve alt başlıklandırmalar alfabetik sisteme göre düzenlenmelidir. Örnek yazım: a., a.a., a.b. gibi.
- Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, kullanılan her türlü belge, kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda yer verilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
- Makalenin sonuç bölümü, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, ana metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa yapısı: Kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 1,5 cm, iç 2,0 cm, dış 2,0 cm şeklinde ayarlanmalı ve cilt payı 0,4 olmalıdır. Kâğıt boyutu genişlik 16 ve yükseklik 24 seçilmelidir.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Garamond yazı tipi, ana metin 12 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,0 ve çok gerekli durumlardaki dipnot yazımı ise metinle aynı yazı tipinde 10 puntoyla yazılmalıdır. Ana metindeki paragraf aralığı → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Tüm metin hizalama ise iki yana yaslı biçimde olmalıdır. Paragraf girintisi 1 cm olmalıdır.

- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına, dergiye özgü şablon kullanılarak kalın 14 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak Türkçe ve İngilizce yazılmalıdır.
- Yazar bilgileri-i (Makale başında): Dergi şablonu kullanılarak makale başlığından sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar/ların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve orcid numaraları Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri şablona uygun olarak verilmelidir.

Örnek yazım:

Özer Çetin	Professor
Prof. Dr.	Balıkesir University
Balıkesir Üniversitesi	Department of Psychology
FEF Psikoloji Bölümü	E-mail: ozercetin@balikesir.edu.tr
E-posta: ozercetin@balikesir.edu.tr	Orcid: 0000-0003-0406-8765
Orcid: 0000-0003-0406-8765	Balıkesir / Turkey
Balıkesir / Türkiye	

- Yazar bilgileri-ii (Makale sonunda): Dergi şablonu kullanılarak makalenin en sonuna 2 satır aralığı verilip yazarın kişisel bilgileri verilmelidir.

Örnek yazım:

Özer Çetin (Prof. Dr.)-

■ Kurum / Institution: Balıkesir Üniversitesi ■ Yazışma Adresi / Correspondence Address: Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. Çağış Kampüsü. Altiyülül/Balıkesir ■ Elektronik Posta / E-mail: ozercetin@balikesir.edu.tr ■ Akademik Kimlik Numarası / Orcid: 0000-0003-0406-8765 ■ İlgili Alanları / Areas of Interest: (a) Kurban psikolojisi, (b) Rüya analizleri, (c) Din ve şiddet, (d) Bilişsel psikoloji.

- Makalenin ikinci sayfasında özet kısmı 11 punto Garamond yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 300 ve en fazla 325 kelimedenden oluşmalıdır. Özet / Abstract bölümünde, araştırmanın problemi, amacı, kapsamı, metodolojisi ve sonuçları belirtilmelidir.
- Hem Türkçe hem de İngilizce özet bölümünde en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “anahtar kelimeler/keywords” yer almalıdır. İlk anahtar kelime mutlaka bilim dalı adı (din psikolojisi) olmalıdır. Daha sonra metin içeriğini tam olarak yansıtan diğer anahtar kelimeler eklenmelidir.
- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 30 sayfayı geçmemelidir.
- Makalede yer alan tablo, şekil veya grafiklerdeki yazılar ve/veya sayılar, Garamond yazı tipinde ve 10 punto olmalıdır.
- Makalede yer alan tablo, şekil, grafik veya fotoğraf başlıkları Garamond yazı tipinde ve 11 punto olmalıdır ve küçük harfle yazılmalıdır (Örnek yazım: Şekil-1: .....)
- Türk Din Psikolojisi Dergisi’nde (TDPD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında APA stili / APA style kullanılır. Bu sebeple metin içi APA atf sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.
- APA stiline göre metin içinde atf gösterme şu şekildedir: Yazar soyadı, yayım yılı: Sayfa numaraları. (Örnek yazım: Pargament, 2001: 46-49).

- Birincil kaynaklara ulaşamamış ise atıf yapılırken önce asıl kaynak, sonra da alıntılanan ya da aktarılan ikincil kaynak belirtilir: (Örnek: Pargament, 2001: 210'dan akt. Cengil, 2014: 31).
- APA stiline göre kaynakça yazımı şu şekildedir: Yazar soyadı, adı, yayım yılı, eser adı, yayımlanan yer ve yayınevi. (Örnek: Pargament, K. I. (2001). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press).
- Yazıda bir yazarın birden çok eseri kullanılmış ise kaynaklar, kaynakça bölümünde kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla çalışması kullanılmış ise eser adlarının alfabetik sırasına göre “2008a”, “2008b” şeklinde sıralanır.
- *Not:* APA Atıf Stili / APA Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı teknik bilgi için bkz. <https://www.apastyle.org>.



Issue: 2 Year:2020 December  
ISSN: 2687-2722

# TURKISH JOURNAL FOR THE PSYCHOLOGY OF RELIGION

2

