



Sessizliğin Psikolojisi: Gazze Soykırımı Özelinde Küresel Seyirci (Bystander) Davranışının Sosyal-Din Psikolojik Analizi

The Psychology of Silence: A Socio-Psychological Analysis of Global Bystander Behaviour in the Context of Genocide in Gaza

Rümeysa Nur DOĞAN

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

Asst. Prof. Dr., Ankara University of Social Sciences, Faculty of Islamic Studies, Department of Psychology of Religion

Ankara / Türkiye

r.nur.gurbuz@gmail.com

| <https://orcid.org/0000-0001-7377-4179>

| <https://ror.org/025y36b60>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 22/05/2026
Kabul Tarihi : 29/09/2026
Yayın Tarihi : 30/09/2026

Article Information

Article Type : Research Article
Received : 22/05/2026
Accepted : 29/09/2026
Published : 30/09/2026

Atıf

Doğan, Rümeysa Nur. "Sessizliğin Psikolojisi: Gazze Soykırımı Özelinde Küresel Seyirci (Bystander) Davranışının Sosyal-Din Psikolojik Analizi". *Ordu İlahiyat* 7 (Eylül 2026), 57-74.
<https://doi.org/10.70674/oi.1956787>

Citation

Doğan, Rümeysa Nur. "The Psychology of Silence: A Socio-Psychological Analysis of Global Bystander Behaviour in the Context of Genocide in Gaza". *Ordu Divinity* 7 (September 2026), 57-74.
<https://doi.org/10.70674/oi.1956787>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](#) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](#) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | Bu makalenin hazırlanma sürecinde üretken yapay zekâ, dil düzenleme ve görsel hazırlama amacıyla destekleyici bir araç olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, Google Gemini'den yazım ve dil bilgisi kontrolü amacıyla, Canva'dan ise makalede yer alan görselin yapay zekâ desteğiyle hazırlanmasında faydalanılmıştır. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, makale metninin ve görselin tüm sorumluluğu yazara aittir. **Rümeysa Nur DOĞAN**

It is hereby declared that scientific and ethical principles were observed in the preparation of this study and that all sources consulted are listed in the references. | Generative artificial intelligence was used as a supporting tool for language editing and visual preparation during the preparation of this article. Specifically, Google Gemini was used for spelling and grammar checks, while Canva was used to prepare the visual included in the article with AI assistance. Final revisions and checks for academic appropriateness were conducted by the author, who assumes full responsibility for the article's text and visual. **Rümeysa Nur DOĞAN**

Hakem Sayısı | Referees

İki Dış Hakem | Two External Referees

Değerlendirme | Review

Çift Kör Hakemlik | Double Blind Referee

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Öne Çıkanlar

- Beş katmanlı model, Müslüman bireylerin Gazze'deki soykırım karşısındaki dijital seyirci davranışını etkileyen psikososyal mekanizmaları açıklamaktadır.
- Dini kimlik, modelin bütününe işleyişini koşullara bağlı olarak biçimlendiren bütünsel bir çerçeve değişkenidir.
- Dini kimliğin seyirci davranışına etkisi, grup aidiyeti, adil dünya inancı ve dini katılım düzeyine göre değişmektedir.
- Modelin açıklayıcılığı ve genellenebilirliği, farklı gruplarda ve kitlesel şiddet bağlamlarında görgül olarak sınanmalıdır.

Highlights

- The five-layer model explains Muslim individuals' digital bystander behavior in response to the genocide in Gaza through interacting psychosocial mechanisms.
- Religious identity serves as an integrated framing variable that conditionally shapes the model's overall operation.
- The influence of religious identity on bystander behavior varies according to group identification, belief in a just world, and religious participation.
- The model's explanatory scope and generalizability require empirical testing across different groups and contexts of mass violence.

The Psychology of Silence: A Socio-Psychological Analysis of Global Bystander Behaviour in the Context of Genocide in Gaza

Extended Abstract

Mass violence is sustained not only by those who perpetrate it but also by the silence and inaction of those who observe it. Social psychology has traditionally approached this problem through the concept of bystander behaviour, a body of work built largely on face-to-face emergency situations in which an observer must decide, within seconds, whether to intervene physically. Contemporary humanitarian crises, however, increasingly unfold within digitally mediated environments. Individuals now witness atrocity through social media feeds and online news rather than through direct physical presence, and they do so continuously, over months and years, from a geographical distance that precludes immediate intervention. Existing bystander theories offer valuable insights into helping behaviour, but they remain limited in explaining why individuals remain passive when exposed to large-scale, protracted, and geographically distant atrocities. This study proposes a theoretical model to explain global digital bystander behaviour in response to the genocide in Gaza that has continued since October 7, 2023. It pays particular attention to a paradoxical phenomenon: the apparent passivity of many Muslim individuals despite sharing a religious identity with Palestinian victims. Research in the psychology of religion has repeatedly associated religiosity with empathy, prosocial behaviour, and moral concern, yet these tendencies do not reliably translate into collective action. Neither social psychology nor the psychology of religion has adequately explained why a shared religious identity mobilizes some individuals toward active intervention while providing others with a psychological framework that accommodates inaction. Available empirical work on media-mediated exposure to the genocide indicates that more religious individuals are more strongly affected emotionally and more inclined to confront rather than avoid such content, yet the behavioural dimension of this response remains largely unmeasured. The discrepancy between a strong affective response and a limited behavioural one constitutes the explanatory gap this article addresses. The article develops a five-layer psychosocial model through a systematic integration of social psychology, the psychology of religion, and the mass violence literature. The first layer is structural. Drawing on the urban overload hypothesis and on scarcity theory, it argues that digital overstimulation, information overload, and chronic time pressure narrow the field of moral attention, so that atrocity content is processed as one stimulus among thousands rather than as a moral emergency. Under these conditions, inaction results less from a deficit of moral norms than from the sheer volume of competing stimuli and the cognitive cost of engagement. The second layer is cognitive. Building on diffusion of responsibility and social loafing, it introduces the concept of moral authority transfer. Unlike the agentic state, which requires a directing authority figure, moral authority transfer involves the voluntary dilution of personal responsibility and its delegation to legitimate but abstract actors — states, international organizations, and humanitarian agencies — that the individual perceives as more competent and more capable of effective intervention. This mechanism helps explain the absence of economic action in particular, since the belief that more powerful actors are already intervening renders individual boycott efforts cognitively redundant. The third layer is social-normative. Drawing on Spiral of Silence Theory and pluralistic ignorance, it explains how the perceived climate of opinion suppresses public expression, and how the observation that others continue their daily lives undisturbed is read as evidence that no intervention is required. Fear of evaluation compounds this dynamic: taking a public position can carry professional and reputational costs, and the anticipation of such costs strengthens self-censorship. Silence thus becomes a self-reproducing social norm, operating at the discursive level and at the behavioral level alike, as donation, protest, boycott, and digital activism are postponed or abandoned. The fourth layer comprises mechanisms of moral justification: belief in a just world, moral disengagement, and dehumanization. Victim-blaming attributions, framings of the violence as a natural or inevitable conflict, and the rendering of structural asymmetry invisible allow the individual to reduce the dissonance between a belief in a fundamentally just world and the systematic violence inflicted on civilians. Both animalistic and mechanistic forms of dehumanization operate simultaneously in this context, the latter through the presentation of civilian deaths as numbers, statistics, and abstract security discourse. Together, these mechanisms allow the observer to reconcile moral discomfort with inaction without having to deny the victim's suffering. The fifth layer is emotional, encompassing compassion fatigue, emotional numbing, and psychic numbing. The juxtaposition of atrocity imagery with entertainment and advertising content within the same feed strips tragedy of its contextual weight, and the rapid alternation of emotional registers encourages numbing as a defensive strategy. As the scale of suffering is abstracted into statistical magnitude, the victim ceases to be a suffering person and becomes an image consumed within the feed. The model argues that these layers operate not as independent processes but as a self-reinforcing feedback loop. Structural constraints facilitate cognitive disengagement, which strengthens normative silence, which in turn increases the need for moral justification and ultimately produces emotional exhaustion. Emotional exhaustion further narrows attention and engagement, closing the loop and reinforcing the structural pressure with which the cycle began. Bystanding is therefore conceptualized not as passive indifference but as an attitude constructed incrementally through identifiable cognitive, normative, and emotional processes. The study's primary contribution to the psychology of religion is its conceptualization of religious identity as an integrative framing variable rather than a direct predictor of helping behaviour or a moderator operating separately within each layer. Religious identity may mitigate or intensify bystander behaviour depending on three conditions: whether the victim is encoded as ingroup or outgroup; whether religiosity becomes articulated with belief in a just world, particularly with the assumption that justice is already secured at a divine level; and whether religious identity is collectively practiced or individualized to the point of normative ineffectiveness. The limitations of the model are acknowledged transparently. The transitions between layers and the integrative effect of religious identity have not been tested empirically, and the model claims full explanatory force only in contexts characterized by high digital stimulus load, strong normative pressure toward silence, and low social accountability. Although developed in the context of Gaza, the proposed framework offers a broader explanation for moral inaction in contemporary digitally mediated contexts of mass violence and genocide.

Keywords: Psychology of Religion, Bystander Behaviour, Global Bystander, Social Identity Theory, Gaza, Genocide, Religious Identity.

Sessizliğin Psikolojisi: Gazze Soykırımı Özelinde Küresel Seyirci (Bystander) Davranışının Sosyal-Din Psikolojik Analizi

Öz

Kitlesel şiddet olaylarının yalnızca failer tarafından değil, aynı zamanda bu olaylar karşısında sessiz kalan ve eyleme geçmeyen geniş kitleler tarafından da sürdürüldüğü kabul edilmektedir. Sosyal psikoloji literatüründe bu durum seyirci (bystander) davranışı kavramı çerçevesinde ele alınmış ve çoğunlukla yüz yüze acil durumlar bağlamında incelenmiştir. Ancak günümüzde insani krizler giderek daha fazla dijital medya aracılığıyla deneyimlenmekte, bireyler şiddet ve acıya doğrudan değil, sosyal medya ve çevrim içi haber platformları üzerinden tanıklık etmektedir. Bu nedenle mevcut kuramsal yaklaşımlar, coğrafi olarak uzak ve dijital olarak dolayımlanmış kitlesel şiddet bağlamlarında ortaya çıkan eylemsizliği açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu çalışma, 7 Ekim 2023'ten itibaren Gazze'de devam eden kitlesel şiddet karşısında gözlenen küresel dijital seyirci davranışını açıklamaya yönelik kuramsal bir model önermektedir. Çalışmanın temel amacı, aynı dini kimliğe sahip olan bireylerden bir kısmı soykırıma uğrarken diğer bireylerin bu soykırıma neden seyirci davranışı olarak pasif kaldığını sosyal psikolojik olarak açıklamaktır. Din psikolojisi literatürü, dindarlığın empati, prososyal davranış ve ahlaki duyarlılıkla ilişkili olduğunu göstermesine rağmen, bu eğilimlerin her zaman eyleme dönüşmediği görülmektedir. Çalışma, bu paradoksu açıklamayı amaçlamaktadır. Makalede sosyal psikoloji, din psikolojisi ve kitlesel şiddet literatürü bütünleştirilerek beş katmanlı bir psikososyal model geliştirilmiştir. İlk katman olan yapısal katman, dijital uyaran fazlalığı, zaman baskısı ve bilişsel daralma süreçlerinin bireylerin ahlaki dikkatini sınırladığını ileri sürmektedir. İkinci katman olan bilişsel katman, sorumluluğun uluslararası kuruluşlar, devletler ve diğer güçlü aktörlere devredilmesini açıklamaktadır. Üçüncü katman olan sosyal-normatif katman, Sessizlik Sarmalı Kuramı ve çoğulcu cehalet kavramları aracılığıyla, bireylerin çevrelerindeki sessizliği toplumsal bir norm olarak algılamalarını ve bu nedenle görüşlerini ifade etmekten kaçınmalarını açıklamaktadır. Dördüncü katman olan ahlaki meşrulaştırma katmanı, adil dünya inancı, ahlaki çözülme ve insandışlaştırma mekanizmalarının eylemsizliği nasıl meşrulaştırdığını ortaya koymaktadır. Son katman olan duygusal katman ise merhamet yorgunluğu, duygusal küntleşme ve psikik uyuşma süreçlerinin bireylerin empatik tepkilerini nasıl zayıflatmış olduğunu açıklamaktadır. Model, bu katmanların birbirinden bağımsız değil, geri-beslemeli bir döngü içerisinde işlediğini ileri sürmektedir. Yapısal baskılar bilişsel uzaklaşmayı, bilişsel süreçler normatif sessizliği, normatif sessizlik ahlaki meşrulaştırmayı, ahlaki meşrulaştırma ise duygusal tükenmeyi beslemektedir. Duygusal tükenme de bireyin dikkat ve duyarlılığını daha da azaltarak döngüyü yeniden üretmektedir. Çalışmanın din psikolojisine özgün katkısı, dinî kimliği yardım davranışını doğrudan belirleyen bir değişken olarak değil, tüm modelin işleyişini etkileyen bütünsel bir moderatör olarak kavramsallaştırmasıdır. Dinî kimlik, belirli koşullar altında seyirci davranışını azaltabileceği gibi, bazı durumlarda bu davranışı derinleştirebilmektedir. Gazze bağlamında geliştirilen bu model, aynı zamanda dijital çağda ortaya çıkan diğer kitlesel şiddet ve soykırım örneklerinde gözlenen ahlaki eylemsizliği anlamak için de kullanılabilecek genel bir kuramsal çerçeveyi sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Seyirci Davranışı, Küresel Bystander, Sosyal Kimlik Kuramı, Gazze, Soykırım, Dini Kimlik.

Giriş

Kitlesel şiddet olayları, sosyal psikoloji literatüründe seyirci davranışının en uç biçimlerini temsil etmektedir. Gazze'de 7 Ekim 2023'den bu yana süregelen kitlesel şiddet, uluslararası hukuk çerçevesinde tartışmalı olmaya devam etmekle birlikte; Uluslararası Adalet Divanı'nın (ICJ) Ocak 2024 ve Mayıs 2024 tarihli ihtiyati tedbir kararları, ve başta Uluslararası Af Örgütü (Amnesty International, 2024) ile İnsan Hakları İzleme Örgütü (Human Rights Watch, 2024) olmak üzere çeşitli kuruluşların belgeleri, yaşananları BM Soykırım Sözleşmesi (1948) kapsamında değerlendirmiştir. Bu çalışma söz konusu dayanakları kabul ederek Gazze'de süregelen kitlesel şiddeti, soykırım olarak isimlendirecektir.

Bu çalışmanın açıklamayı hedeflediği kavram, küresel seyirci davranışı (global bystander behavior) olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram, Latané ve Darley'in (1968) özgün çerçevesinin ötesine geçen özgül bir yapıdır: Latané- Darley modeli yüz yüze ve anlık bir acil durumda fiziksel müdahale ya da müdahalesizliği açıklamak üzere tasarlanmışken, küresel seyirci davranışı coğrafi olarak uzak, süregelen ve dijital medya aracılığıyla dolayımlanmış kitlesel şiddet karşısında gözlemlenen pasif eylemsizliği ifade etmektedir (Albayrak Aydemir - Gleibs, 2021; Slovic, 2007; Staub, 2011).

Bu çalışmanın özgün odağı, aynı dinî kimliği paylaşmasına karşın kitlesel şiddet karşısında eylemsiz kalan Müslüman bireylerin tutumunu anlamlandırmaktır. Neden dini kimlik, bazı bireylerde aktif müdahaleyi beslerken diğerlerinde derin bir pasifliğe zemin hazırlamaktadır? Bu soru, hem sosyal psikoloji hem de din psikolojisi literatüründe cevaplanmayı beklemektedir.

Bu soruyu doğrudan ele alan bir çalışma, Türkiye'deki Müslüman bireyler üzerinde yürütülmüştür. Kızılgeçit ve arkadaşları (2025), Gazze haberlerini medya aracılığıyla takip eden 1.011 katılımcıyla gerçekleştirdikleri nicel araştırmada, dindarlık düzeyi ile psikotraumatik etkilenme arasında küçük-orta düzeyde pozitif bir ilişki saptamıştır ($r = .211$, $p < .001$). Başka bir deyişle, daha dindar bireyler Gazze'deki kitlesel şiddetten daha güçlü biçimde etkilenmektedir. Bu bulgu önemlidir; ancak etkilenmenin türü incelendiğinde tablo karmaşılaşmaktadır: yüksek dindarlık, travmatik olayı *yeniden yaşama* düzeyini artırırken ($r = .392$), *kaçınma* düzeyini azaltmaktadır ($r = -.271$). Diğer bir deyişle dindar bireyler olaydan hem daha fazla etkilenmekte hem de bu etki karşısında kaçmaktan ziyade yüzleşme eğilimindedir. Bu paradoks — güçlü duygusal yanıt, sınırlı eylemsel yanıt — makalenin açıklamaya çalıştığı temel soruyu su yüzüne çıkarmaktadır. Çalışma bu boşluğu, bystander davranışını çok katmanlı ve geri-beslemeli bir süreç olarak ele alan bir kuramsal model önererek doldurmayı hedeflemektedir.

Mevcut literatüre baktığımızda, Staub'un (1989) yıkımın sürekliliği modeli seyirci pasifliğini toplumsal süreçlerin bir işlevi olarak tanımlamakta, ancak aynı topluluk içindeki bireysel farklılıkları açıklayamamaktadır. Yine, Bandura'nın (1999) ahlaki çözülme/kopuş kuramı belirli bilişsel mekanizmaları kapsamlı biçimde teorize etmekte, ancak bunların dinî kimlikle dijital bağlamda nasıl etkileşime girdiğini ele almamaktadır. Opatow'un (1990) ahlaki dışlama çerçevesi ahlaki sorumluluk sınırlarını açıklamakta, ancak bu sınırların dinî kimlik tarafından nasıl müzakere edildiğini sistematize etmemektedir. Bu çalışmanın doldurduğu boşluk, söz konusu çerçeveleri bütünleştirerek küresel dijital seyirci davranışını katmanlı ve dinamik bir süreç olarak açıklayan bir model sunmaktır.

Sosyal Kimlik Kuramı (Tajfel ve Turner, 2004) bu analizin temel kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Teoriye göre bireyler, sosyal dünyayı iç grup ve dış grup kategorilerine ayırarak kimliklerini inşa ederler (Argyle, 2013; Tajfel ve Turner, 2004). Bu kategorizasyon, prososyal davranışın kime yöneleceğini belirleyen güçlü bir mekanizmadır: iç grup üyelerine yönelik empati ve yardım davranışı kolaylaşırken, dış grup üyelerine yönelik ahlaki yükümlülük algısı zayıflayabilmektedir (Levine ve ark., 2005, 443). Bu çerçeve, bystander davranışını açıklayan bu çalışma ile önerilen beş katmanlı modelin teorik zeminini oluşturmaktadır.

Bystander davranış, bireyin öteki olarak isimlendirdikleri gruba karşı prososyal davranışın ortada olmadığı bir portreyi resmetmektedir. Dinî kimliğin prososyal davranışla ilişkisi, din psikolojisi literatüründe öngörülenden çok daha karmaşık bir tablo ortaya koymaktadır. Preston, Ritter ve Hernandez (2010), prososyallığın evrensel değil koşullu olduğunu; belirleyici değişkenin alıcının kimliği olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, aynı dini kimliğe sahip bireylerin Filistinli mağdurları iç grup üyesi olarak mı yoksa dış grup üyesi olarak mı kodladığı, prososyal tepkinin ortaya çıkıp çıkmayacağını doğrudan belirlemektedir. Başka bir deyişle, dinî kimlik paylaşımı, otomatik olarak iç grup kodlaması üretmemektedir; coğrafi, siyasi ve normatif bağlam bu kodlamayı sürekli biçimlendirmektedir.

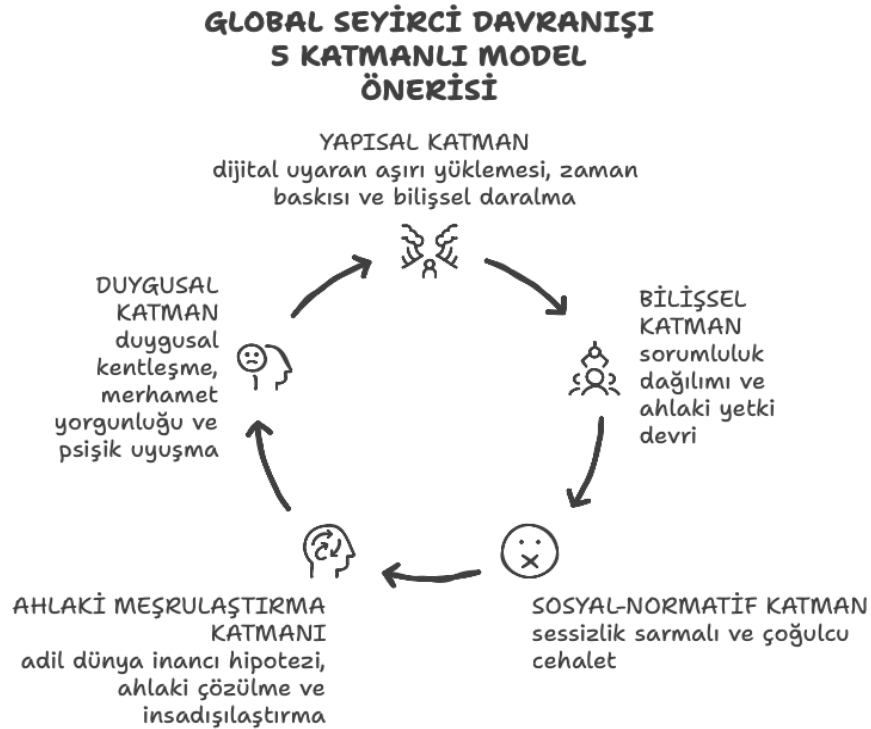
Norenzayan ve Shariff (2008), dinî pratiklerin prososyal davranış ancak sosyal hesap verebilirlik ortamında güvenilir biçimde artırdığını deneysel olarak ortaya koymaktadır. Çalışmada, deneysel ve kültürlerarası verilerden elde edilen kanıtlar sentezlenerek dinin prososyal davranışı artırdığı doğrulanmakta; ancak bu kritik bir koşula bağlanmaktadır: bu etki, sosyal hesap verebilirlik ortamının ya doğrudan (başkalarının gözlemlemesi) ya da dolaylı (tanrısal izleme hissi) biçimde mevcut olduğu durumlarda ortaya çıkmaktadır. Anonim, hesap verebilirliğin düşük olduğu ortamlarda dinî prososyallık belirgin biçimde azalmaktadır. Küresel kitlesel şiddet bağlamında bireyler, ne doğrudan toplumsal gözlem altındadır ne de tanrısal hesap verebilirlik hissini güçlü biçimde deneyimlemektedir. Dijital medyanın ürettiği anonim izleme ortamı, dinin prososyal kaldıracını zayıflatan yapısal bir koşul oluşturmaktadır.

Saroglou (2006, 1-2), dindar bireylerin öz-bildirimlerinin evrensel merhamete işaret ettiğini; oysa davranışsal ölçümlerin belirleyici moderatör olarak alıcının iç grup mu yoksa dış grup mu olduğunu öne çıkardığını derlemektedir. Saroglou'na göre, dindar bireylerin prososyal

davranışı, alıcının kim olduğuna göre dramatik biçimde farklılaşmaktadır. Dinî topluluğun üyelerine, tanıdık gruplara ve iç grup üyelerine yönelik yardım davranışı yüksek kalmakta; buna karşın yabancılara, dış grup üyelerine ve dinî ya da kültürel açıdan uzak bireylere yönelik yardım davranışı belirgin biçimde düşmektedir (Saroglou, 2006, 2-3). Saroglou (2006, 2) bunu *minimal/kısıtlı prososyallik* olarak tanımlamaktadır: din, prososyal motivasyonu artırmakta; ancak bu motivasyonun sınırlarını da belirlemekte ve onu çoğunlukla aynı dini kimliğe sahip grup sınırları içinde tutmaktadır.

Bu bulgular bütünü, önemli bir kuramsal sonuca işaret etmektedir: Sosyal kimlikler arasında dinî kimlik, yalnızca aidiyet ve sınır üretme işleviyle değil; aynı zamanda ahlaki normları, sorumluluk algısını ve empatik yükümlülüklerin kapsamını belirleme gücüyle de ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu makalede dinî kimlik, seyirci davranışını açıklamada sabit bir koruyucu faktör olarak değil; bağlama duyarlı, çok katmanlı bir psikososyal değişken olarak ele alınacaktır. Başka bir deyişle, bu makale ile önerilen modelin beş katmanı, dinî kimliğin prososyal potansiyelini baskılayan ya da etkisizleştiren mekanizmaları tanımlamaktadır. Dinî kimliğin bu sürece katkısı, katmanların içinde bir açıklayıcı güç olarak değil; katmanların işleyişini bütüncül olarak koşullayan bir çerçeve değişkeni olarak kavranmalıdır.

Bu çalışma, literatürde var olan kuramsal dağınıklığı aşmak amacıyla, seyirci davranışını ardışık ve etkileşimsel bir süreç olarak ele alan bir model önerisi geliştirmeyi hedeflemektedir. Önerilen model, seyirci davranışını tekil bir tutum değil; bilişsel, normatif ve ahlaki süreçlerin katmanlı biçimde birbirini beslemesiyle oluşan bir sonuç olarak kavramsallaştırmaktadır. Böylece seyirci kalma, edilgen bir kayıtsızlık hali olarak değil; belirli bilişsel, duygusal ve normatif süreçler aracılığıyla aşamalı biçimde inşa edilen bir tutum olarak kavramsallaştırılmaktadır.



Şekil 1; Soykırım Karşısında Global Seyirci Davranışı Model Önerisi

1. Yöntem

Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemine göre tasarlanmıştır. Veriler analiz edilirken betimsel analiz yöntemine başvurulmuştur. Bu bağlamda Scopus, Google scholar ve Web of Science veri tabanları ‘soykırım/ genocide/ Gaza’, ‘sosyal psikoloji/ Social Psychology’, ve ‘seyirci davranışı/ bystander’ anahtar kelimeleri ve eş/benzer anlamlıları ile taranmıştır. Bu tarama sonucunda elde edilen çalışmalar bir arada değerlendirilerek, soykırım karşısında aynı dini kimliğe sahip bireylerin neden bystander davranış geliştirdikleri sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak teorilerin ve buna bağlı gerçekleştirilmiş alan çalışmalarının 5 katman etrafında gruplandığı gözlemlenmiştir.

2. Beş Katmanlı Psikososyal Model

Filistin’de Gazze özelinde yaşanan kitlesel şiddet karşısında bireylerin ve toplumların sergilediği seyirci davranışı, tek bir nedene indirgenemeyecek ölçüde karmaşık bilişsel, duygusal ve toplumsal süreçlere dayanmaktadır. Sosyal psikoloji literatürü, bu tür durumlarda eylemsizliğin çoğu zaman bireysel kötücüllükten ziyade, belirli psikolojik mekanizmaların etkileşimiyle ortaya çıktığını göstermektedir. Bu bölümde söz konusu mekanizmalar, klasik ve çağdaş kuramsal yaklaşımlar ışığında ele alınacaktır.

Önerilen model, Gazze bağlamında gözlenen seyirci (bystander) davranışını, tekil bir psikolojik tepki ya da ahlaki yetersizlik olarak değil; yapısal, bilişsel, sosyal-normatif, ahlaki ve duygusal düzlemlerde ardışık biçimde inşa edilen beş katmanlı ve geri-beslemeli bir süreç olarak kavramsallaştırmaktadır. Katmanlar arasındaki geçiş şu şekilde işlemektedir: Yapısal katman (Katman 1), ahlaki dikkat kapasitesini kısıtlayarak bilişsel katman (Katman 2) için zemini hazırlar. Bilişsel katmanda sorumluluğun kurumsal aktörlere devredilmesi, bireyin çevresindeki sessizliği normatif bir sinyal olarak yorumlamasına yol açarak normatif katmanı (Katman 3) tetikler. Normatif sessizlik, bireyin ahlaki meşrulaştırma mekanizmalarına (Katman 4) başvurma ihtiyacını artırır. Katman 4’teki bilişsel yeniden çerçeveleme, bireyi duygusal tükenmişliğe (Katman 5) hazırlar. Son olarak duygusal küntleşme, bilişsel kaynakları daha da daraltarak Katman 1’in yapısal baskısını güçlendiren geri-besleme halkasını kapatır. Önemle vurgulanmalıdır ki bu katmanlar doğrusal bir nedensellik ilişkisi içinde değil; birbirini geri besleyen, pekiştiren ve yeniden üreten yarı-döngüsel bir yapı içerisinde işlediği varsayılmaktadır.

2.1. Yapısal Katman: Dijital Uyarı Aşırı Yükleme, Zaman Baskısı ve Bilişsel Daralma

Bu katman, bireyin kitlesel şiddeti ahlaki bir aciliyet olarak değil, dijital akış içinde sıradanlaşmış bir uyarı olarak algılamasına zemin hazırlayan yapısal koşulları açıklamaya çalışmaktadır. Milgram’ın (1970) kentsel aşırı yükleme hipotezine göre bireyler, yoğun ve sürekli uyarılara maruz kaldıklarında sosyal girdileri seçici biçimde filtrelemektedir. Bu yaklaşım, günümüz dijital medya ekosistemi bağlamında yeniden düşünülmelidir. Milgram, büyük şehirlerde yaşayan insanların neden kırsal kesimdeki insanlara göre daha az yardımsever, daha mesafeli ve daha duyarsız görüldüğünü, kentsel aşırı yükleme hipotezi ile açıklar (Milgram, 1970, 1462). Teoriye göre, insan beyni tıpkı sınırlı kapasiteye sahip bir bilgi işlemcisi gibi şehir hayatında maruz kaldığı aşırı duyuşsal uyarı sebebiyle ruh sağlığını korumak ve günlük işlevlerini sürdürebilmek için bir filtreleme gerçekleştirir. Bu bağlamda şehirde yaşayan bireyler, yardım taleplerine karşı kayıtsızlaşır (Milgram, 1970, 1462). Sosyal medyanın günümüz metropollerinden daha büyük bir sanal şehirleşme oluşturduğunu göz önüne alırsak, gününün uzun saatlerini sosyal medyada geçiren günümüz bireyleri, saniyeler içinde binlerce uyarı (reklam, savaş, eğlence, haber) karşılaşır ve soykırımdan gelen trajik görüntüleri beyin diğer uyarılar arasında arka plana atarak seyirci davranışı geliştirir. Bunun temel sebebi, bireyin ahlaki bir norma sahip olmaması değil gün içinde maruz kaldığı uyarı sayısının aşırı olmasıdır.

Sürekli ve yoğun şiddet görüntülerine maruz kalmak, bireylerde duyarsızlaşma olarak tanımlanan bir süreci de tetikleyebilmektedir. Medya aracılığıyla tekrar tekrar sunulan travmatik uyarılar, başlangıçta yüksek düzeyde tehdit algısı ve duygusal uyarılma yaratırken, zamanla bu etki zayıflamaktadır. Bu bağlamda, Gazze’deki yıkım ve sivil ölümlere ilişkin görüntüler, bireyin

psikolojik bütünlüğünü koruyabilmesi adına zamanla olağan ya da arka plan gürültüsü olarak yeniden kodlanmakta; duygusal, bilişsel ve davranışsal tepkiler belirgin biçimde azalmaktadır (Funk ve ark., 2004, 25; Yumrukuz, 2017, 93; Emniyetli, 2025, 61).

Darley ve Batson'ın (1973) Good Samaritan deneyi, bireylerin ahlaki değerlerinden bağımsız olarak yalnızca zaman baskısı altında olmalarının yardım davranışını dramatik biçimde azalttığını kanıtlamıştır. Deneyde, yardımseverlik temalı bir konuşma yapmak üzere seminere gitmekte olan katılımcılar dahi, geç kaldıklarını düşündüklerinde yerde yatan muhtaç bir kişiyi büyük ölçüde görmezden gelmişlerdir. Bu bulgu, ahlaki eylemin yalnızca normatif tutumlara değil, bireyin içinde bulunduğu bilişsel koşullara da güçlü biçimde bağımlı olduğunu göstermektedir. Mullainathan ve Shafir'in (2013) kıtlık kuramı bu tespiti günümüz bağlamına taşımaktadır: kronik zaman darlığı bilişsel kaynakları daraltmakta, dikkati yalnızca acil ve kişisel yükümlülüklerle yönlendirmektedir. Bu katman bağlamında küresel bystander davranışının ilk katmanı bu yapısal dikkat daralmasının doğrudan bir ürünüdür: kitlesel şiddete ilişkin içeriği paylaşmak, bağlamını anlamak ve olası eylemleri değerlendirmek, sınırlı bilişsel kaynaklar altında arka plana itilmektedir. Bu süreç, bilişsel daralma ya da tünelleme ile örtüşmekte; post-modern bireyin algısal ve ahlaki ufku kısa vadeli hedefler etrafında sıkışmaktadır (Easterbrook, 1959).

Bu koşullar altında, uzak coğrafyalardaki insani krizler —Gazze'deki sivil ölümler gibi— bireyin ahlaki dikkat alanının dışında kalabilmektedir. Zaman baskısı, yalnızca neye bakıldığını değil, neye bakılmaya değer bulunduğunu da belirlemektedir. Ahlaki muhakeme, aciliyet hissi altında daha karmaşık, çok aktörlü ve yüksek duygusal maliyetli durumları işlemekten kaçınmakta; böylece etik sorumluluk, bilişsel olarak ertelenebilir bir meseleye dönüşmektedir. Bireylerin süreç içindeki tepkisizlikleri temel olarak etik sorumluluğun bilişsel yükü erteleme, dolayısıyla bir kaçıştır.

Sosyal medya akışında Filistin'e ilişkin bir içeriğe maruz kalan birey, bu içeriği izleme, bağlamını anlama ve olası eylemleri (paylaşmak, boykot etmek, protestoya katılmak) değerlendirme sürecini, ciddi bir zaman ve zihinsel enerji maliyeti olarak algılayabilmektedir. İşe yetişme, sınava hazırlanma ya da gündelik yükümlülükler gibi kişisel aciliyetler, ahlaki sorumluluğun önüne geçmekte; bu da eylemsizliği rasyonel ve kaçınılmaz bir tercih gibi sunmaktadır. Bu yapısal koşullar altında dinî kimlik, bireyin ahlaki dikkatini genişleten bir referans olmaktan ziyade, gündelik yükümlülükler arasında askıya alınan ikincil bir kimlik bileşeni hâline gelebilmektedir. Dolayısıyla burada ortaya çıkan seyirci davranışı, her zaman bilinçli bir kayıtsızlıktan değil, modern yaşamın hızının vicdani muhakemeye ayrılabilen bilişsel alanı daraltmasından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle zaman baskısı, bireyin ahlaki duyarlılığını doğrudan bastırmaktan ziyade, onu zihinsel gündem dışına iten bir mekanizma olarak işlev görmektedir; ilerleyen bölümlerde ele alınacak olan duygusal küntleşme ve ahlaki çözülme süreçleri için elverişli bir psikolojik zemin hazırlamaktadır.

2.2. Bilişsel Katman: Sorumluluk Dağılımı ve Ahlaki Yetki Devri

Yapısal daralmanın ardından bu katmanda devreye giren mekanizma, bireyin müdahale sorumluluğunu soyut kurumsal aktörlere devretmesini açıklama girişimindedir. Sorumluluk dağılımı olgusuna göre, bir acil duruma tanıklık eden kişi sayısı arttıkça birey başına düşen sorumluluk algısı ters orantılı biçimde azalmaktadır (Darley ve Latané, 1968; Latané ve Nida, 1981, 309). Milyonlarca kişinin tanıklık ettiği bir insani kriz, paradoksal biçimde bireysel müdahale motivasyonunu zayıflatmaktadır.

Bu mekanizma, yalnızca küçük gruplar veya yüz yüze etkileşimlerle sınırlı değildir; aksine, küresel ölçekte tanıklık edilen insani krizlerde daha karmaşık ve katmanlı biçimlerde yeniden üretilmektedir. Gazze'de süregiden soykırım bağlamında küresel kamuoyunun eylemsizliği, bu çerçevede makro düzeyde okunabilir. Milyonlarca kişinin tanıklık ettiği bir insani krizde sorumluluk, uluslararası toplum, devletler, Birleşmiş Milletler veya insani yardım kuruluşları gibi soyut ve kurumsal aktörlere atfedilmektedir. Bu süreç, yalnızca sorumluluğun

paylaşılması değil, aynı zamanda ahlaki yetkinin devri olarak da okunabilir. Birey, kendi eylem kapasitesini yetersiz veya etkisiz olarak değerlendirirken, ahlaki müdahale görevini daha güçlü, daha yetkili aktörlere havale etmektedir. Bu devir, bireyin vicdani rahatsızlığını tamamen ortadan kaldırmamakta; ancak eylemsizliği bilişsel olarak meşrulaştıran bir rahatlatma sağlamaktadır. Böylece sorumluluk dağılımı, yalnızca pasif bir algı kaybı değil, aktif bir ahlaki erteleme stratejisine dönüşmektedir.

Bu çalışma söz konusu bilişsel süreci ahlaki yetki devri olarak kavramsallaştırmaktadır. Ahlaki yetki devrinde doğrudan ahlaki yetkinin devredileceği bir otorite yoktur; birey, BM, devletler ve insani yardım kuruluşları gibi meşru aktörlere atfettiği daha yüksek yetkinlik ve etki kapasitesi gerekçesiyle sorumluluk algısını gönüllü olarak seyreterek bu aktörlere havale etmektedir. Bu mekanizma, küresel bystander davranışının ekonomik eylem yokluğu boyutunu açıklayan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır: ‘daha güçlü aktörler zaten müdahale ediyor’ inancı, bireysel boykot girişimlerini bilişsel olarak gereksizleştirmektedir.

Sorumluluk dağılımıyla yakından ilişkili olan sosyal kaytarmaya da değinmek gerekmektedir. Zira sosyal kaytarma grup büyüklüğü arttıkça bireysel çabanın azalması eğilimini ifade eder (Latané- Williams- Harkins, 1979, 823). Geniş bir küresel destek potansiyelinin varlığı, bireylerin boykot, protesto ya da dijital aktivizm gibi eylemleri başkalarının zaten yapacağı varsayımıyla ertelemesine yol açabilmektedir. Bu noktada kolektif güç algısı, beklenenin aksine, bireysel eylemi teşvik etmek yerine pasifliği besleyen bir faktör haline gelmektedir. Bu iki mekanizma birlikte işlediğinde, ortaya çıkan seyirci davranışı, bireysel duyarsızlıktan ziyade, ahlaki sorumluluğun bilişsel olarak seyretilmesi ve kurumsal aktörlere devredilmesiyle açıklanabilir. Sorumluluk dağılımı, birazdan açıklanacak olan sessizlik sarmalı ve çoğulcu cehaletle birleştiğinde, bireyin “tek başıma yaptığım bir şey değişmez” inancını güçlendiren ve kolektif eylemin önünü kesen güçlü bir psikososyal yapı üretmektedir.

2.3. Sosyal-Normatif Katman: Sessizlik Sarmalı ve Çoğulcu Cehalet

Bu katmanda iki birbiriyle ilişkili mekanizma, bireyin ahlaki rahatsızlığını kamusal alanda ifade etmesini engelleyen normatif bir suskunluk üretmektedir. Noelle-Neumann’ın (1974) sessizlik sarmalı kuramına göre bireyler, sosyal izolasyon korkusu nedeniyle azınlıkta olduklarını düşündükleri tutumları ifade etmekten kaçınırlar. Prentice ve Miller’ın tanımladığı (1993, 244) çoğulcu cehalet kavramı ise bireylerin bir durumun ahlaki boyutunu değerlendirirken çevrelerindeki tepkisizliği referans almaları sonucu ortaya çıkan bilişsel bir yanıllığı tanımlamaktadır: ‘çevremdeki herkes normal yaşamını sürdürüyorsa, müdahale edilmesi gereken bir durum yoktur.’ Her iki teori de Gazze soykırımına karşı sergilenen bystander davranışı açıklar niteliktedir.

Sessizlik sarmalı kuramı, bireylerin toplumsal bir meseleye ilişkin görüş bildirme ve eyleme geçme eğilimlerinin, çevrelerinde hâkim olduğunu düşündükleri görüş iklimi tarafından belirlendiğini ileri sürer. Bu yaklaşıma göre bireyler, sosyal izolasyon ve dışlanma korkusu nedeniyle, azınlıkta olduklarını düşündükleri tutumları kamusal alanda ifade etmekten kaçınma eğilimi gösterirler. Bu kaçınma, belirli görüşlerin görünürlüğünü artırırken, karşıt ya da eleştirel görüşlerin giderek daha az dile getirilmesine yol açar; sonuçta sessizlik, kendi kendini yeniden üreten bir toplumsal norm haline gelir. Dinî kimlik burada bireyi ahlaki tanıklığa yönelten bir motivasyon olmaktan çok, sessizliğin yaygın olduğu bir sosyal çevrede, uyum ve görünmezlik stratejisini meşrulaştıran bir normatif referans hâline dönüşebilmektedir. Bu bağlamda dünyadaki hakim güçlerin soykırımı görmezden gelen tavrı karşısında bireylerin azınlık olarak düşüncelerini ifade etmekten çekinmeleri açıklanabilir bir olgudur. Hatırlanmalıdır ki hakim güçler tarafından fonlanan uluslararası sanat platformlarında özellikle ‘free palestine’ sloganını seslendirenlerin lobiler tarafından engellenmesi ve finansal desteklerinin geri çekilmesi sessizlik sarmalını arttırıcı bir rol oynamıştır (örnekler için bkz. Susan Sarandon, Melissa Barrera, Macklemore, Zara Larsson, Azeez Al-Shaair).

Bu süreç, çoğulcu cehalet mekanizmasıyla yakından ilişkilidir. Filistin’de, özellikle Gazze’de yaşanan soykırımın ana akım medya söylemlerinde “çatışma”, “terör”, “savaş hali” ya da “olağan jeopolitik gerilim” çerçeveleriyle sunulması, bireylerin yaşananları istisnai ve müdahale gerektiren bir insanlık suçu olarak değil, süregelen ve kaçınılmaz bir durum olarak algılamalarına zemin hazırlamaktadır. Çevresindeki çoğunluğun gündelik yaşamına kesintisiz biçimde devam ettiğini gözlemleyen birey, kendi ahlaki rahatsızlığını paylaşan başka kimseler olmadığını varsaymakta; böylece sessizliğin sessizliği beslediği bir norm döngüsü oluşmaktadır.

Bu noktada çoğulcu cehalet, sessizlik sarmalının öncül bilişsel zemini olarak işlev görmektedir. Birey, “yalnız ben böyle hissediyorum” çıkarımıyla, yaşananlara ilişkin eleştirel tutumunu kamusal alanda dile getirmekten kaçınmakta; sessizlik ise toplumsal onayın bir göstergesi gibi algılanmaktadır. Özellikle Gazze’de çok sayıda uluslararası hukukçu ve insan hakları kuruluşu tarafından soykırım olarak nitelendirilen ağır insani ihlaller karşısında, geniş kitlelerin sessizliği, bireylerde müdahalenin normatif bir zorunluluk olmadığı algısını pekiştirmektedir. Böylece sessizlik sarmalı, bireysel rahatsızlığın kolektif eyleme dönüşmesini engelleyen bir üst mekanizma olarak devreye girmektedir.

Matthes, Knoll ve von Sikorski’nin (2018) Sessizlik sarmalı teorisinin temel varsayımını inceleyen meta-analizi, toplamda 27.000’den fazla katılımcıyı kapsayan 66 araştırma değerlendirilmiş ve görüş iklimi algısı ile siyasi görüş ifade etme arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğu ortaya konmuştur ($r = .10$). Bulgular, bu ilişkinin çevrimiçi ortamlarda çevrimdışı ortamlara kıyasla zayıflamadığını göstermektedir. Ayrıca ilişkinin; görüşün ifade edildiği kişi sayısı, hedef kitlenin görüş yapısı, görüş ikliminin özellikleri, araştırma tasarımı, ölçüm araçları ve örneklem özellikleri gibi değişkenlere göre anlamlı biçimde farklılaşmadığı belirlenmiştir. Bununla birlikte, en güçlü sessizleşme etkisinin, bireylerin aile üyeleri, arkadaşları veya komşularıyla gündelik yaşamı doğrudan ilgilendiren konular üzerine konuştuğu durumlarda ortaya çıktığı görülmüştür ($r = .34$).

Dijital medya bağlamında bu süreç daha da derinleşmektedir. Sosyal medya platformlarında algılanan çoğunluk görüşü, yüz yüze etkileşimlerden farklı olarak algoritmik görünürlük, medya çerçevelemesi ve kurumsal söylemler aracılığıyla inşa edilmektedir. Belirli tutumların daha fazla dolaşıma girmesi, diğerlerinin ise radikal, uç ya da sakıncalı olarak etiketlenmesi, bireylerin hangi görüşlerin toplumsal olarak kabul edilebilir olduğuna dair çıkarımlarını doğrudan etkilemektedir (Gearhart - Zhang, 2014, 18). Bu bulgular küresel dijital bystander davranışının siyasal katılım yokluğu boyutunu açıklamaktadır: eylemsel olarak tepki gösterememe, bireyin kendi rahatsızlığını taşıyan başkalarının olmadığı çıkarımının davranışsal yansımasıdır.

Sessizlik sarmalını besleyen bir diğer önemli mekanizma değerlendirilme kaygısıdır. Bireyler, yardım etme ya da kamusal tepki gösterme davranışlarında, sosyal ve mesleki açıdan olumsuz yargılanma korkusuyla geri durabilmektedir. Gazze bağlamında Filistin’e yönelik açık bir tutum sergilemek; özellikle akademik, kurumsal ve kamusal alanlarda, antisemitizmle suçlanma, mesleki itibara zarar verme ya da dışlanma gibi bedellerle ilişkilendirilebilmektedir. Yukarıda ismi geçen ünlülerin maruz kaldıkları dışlanma buna örnektir. Bu algı, bireylerde öz-denetim ve otosansür davranışlarını güçlendirerek, ahlaki rahatsızlığın kamusal alanda ifade edilmesini engellemektedir.

Bu süreçte sessizlik yalnızca söylemsel düzeyde kalmamakta; davranışsal düzeyde de seyirci apatisini pekiştirmektedir. Bireyler görüş bildirmekten kaçındıkları gibi, bağış, protesto, boykot ya da dijital aktivizm gibi eylemleri de erteleyebilmekte ya da tamamen askıya alabilmektedir. Sonuç olarak Gazze’deki soykırım bağlamında gözlenen küresel seyirci davranışı, bireysel duyarsızlıktan ziyade; çoğulcu cehalet, değerlendirilme kaygısı ve sessizlik sarmalının karşılıklı olarak birbirini beslediği, algılanan normlar ve sosyal onay mekanizmaları tarafından yapılandırılmış çok katmanlı bir psikososyal süreç olarak değerlendirilmelidir.

2.4. Ahlaki Meşrulaştırma Katmanı: Adil Dünya İnancı, Ahlaki Kopuş ve İnsandışılaştırma

Bu katmanda birbirine bağlı üç mekanizma, bireyin kendi değer sistemiyle çelişmeden eylemsiz kalmasını mümkün kılan bilişsel bir zemin oluşturmaktadır. Adil dünya inancı ile başlayan süreç, bireyin mağduru suçlayıcı bir tavra bürünmesine sebep olur ve bireyin kendi ile mağdur arasına bir mesafe koymasıyla devam edip nihai olarak mağduru ahlaki sorumluluk alanı dışında görmekle sonuçlanır.

Lerner ve Miller'ın (1978) kapsamlı derlemesi ve Lerner'ın (1980) kuramsal çerçevesine göre bireyler, dünyanın temelde adil olduğu varsayımını koruma eğilimindedir. Sistematik bir şiddet karşısında bu inanç tehdit altına girdiğinde, mağdur suçlama, olayı 'doğal bir çatışma süreci' olarak çerçeveleme ya da yapısal asimetriyi görünmez kılma gibi bilişsel savunma mekanizmaları devreye girebilmektedir.

Bu bağlamda adil dünya inancı hipotezi, bireylerin dünyanın temelde düzenli, öngörülebilir ve adil bir yer olduğu yönündeki varsayımlarını koruma eğilimine işaret eder (Lerner, 1980). Bu inanç sistemi, birey için psikolojik güvenlik sağlayan temel bir bilişsel şemadır; ancak kitlesel travma, savaş ve soykırım gibi aşırı adaletsizlik içeren olaylar karşısında ciddi bir bilişsel çelişki üretir. Böylesi durumlarda birey, dünyanın adil olduğu yönündeki temel inancıyla, masum sivilin maruz kaldığı sistematik şiddet arasındaki tutarsızlığı azaltmak amacıyla çeşitli bilişsel savunma mekanizmalarına başvurabilmektedir (Lerner ve Miller, 1978). Bu bağlamda adil dünya inancı, sürecin başlangıcında değil; bilişsel ve normatif katmanlarda oluşan eylemsizliğin bireyin ahlaki benlik algısıyla çatışmasını gideren ikincil fakat kritik bir meşrulaştırma mekanizması olarak işlev görmektedir. Bu katmanda dinî kimlik, evrensel ahlaki sorumluluğu genişleten bir çerçeve sunmak yerine, adaletin ilahi düzlemde zaten sağlandığı varsayımıyla bireysel müdahale yükümlülüğünü askıya alan bir anlamlandırma aracına dönüşebilmektedir. Yapılan çalışmalar da dindarlık ile adil dünya inancı arasındaki ilişkinin pozitif yönlü bir korelasyona sahip olduğunu doğrulamaktadır (Kaplan, 2012, 403; Pichon - Saroglou, 2009, 229; Soykan, 2023, 204; Rubin- Peplau, 1975, 65; Shah - Ali, 2012, 35). Bu bağlamda, soykırım mağdurlarıyla aynı dinî kimliğe sahip bireylerin soykırıma karşı geliştirdikleri izleyici davranışının, adil dünya inancıyla açıklanması mümkün gözükmemektedir.

Bu savunma süreçlerinin en yaygın biçimlerinden biri, mağdur gruba yönelik örtük ya da açık sorumluluk atıflarıdır (Furnham, 2003, 797; Kaplan, 2012, 398; Mizuno, 2025, 5). "Bölge zaten sürekli çatışma içinde", "iki taraf da hatalı" ya da "tarihsel arka plan karmaşık" gibi söylemler, yapısal ve asimetrik şiddeti görünmez kılarak mağdur suçlamayı meşrulaştırmaktadır. Bu tür rasyonelleştirmeler, bireyin yaşananları istisnai ve müdahale gerektiren bir insanlık suçu olarak değil, kaçınılmaz ve doğal bir süreç olarak algılamasına olanak tanımaktadır. Böylece adil dünya inancı, seyirci davranışını sürdürülebilir kılan bir bilişsel tampon işlevi görerek, eylemsizliği ahlaki açıdan daha katlanılabilir hale getirmektedir.

Bandura'nın (1999) tanımladığı ahlaki kopuş, bireylerin kendi içsel ahlaki standartlarıyla çelişen davranışları ya da bu davranışlara yönelik sessizliklerini, bilişsel yeniden çerçeveleme yoluyla meşrulaştırmalarına olanak tanır. Buna göre birey, bilişsel olarak yaşanan şiddeti anlamlandırma sürecinde ahlaki olarak kendisi ile şiddete maruz kalanlar arasına bir mesafe inşa etmeyi hedefler ki süregiden soykırıma karşı vicdani bir sorumluluk hissetmesin (Obermann, 2011, 241). Opatow'un (1990) ahlaki dışlama kavramıyla da örtüşen bu süreçte, mağdur grup bireyin ahlaki sorumluluk alanı dışında konumlandırılır. Böylece yaşanan şiddet, normatif bir insan hakları ihlali olarak değil; uzak, karmaşık ve müdahale edilmesi zor bir olay olarak algılanır. Böylece, seyirci konumundaki birey, mağdurun acısını inkâr etmek zorunda kalmaksızın, bu acıya yönelik eylemsizliğini bilişsel olarak gerekçelendirebilir (Gülmez, 2014, 98).

Bandura ahlaki kopuşun son adımlarından biri olarak insandışılaştırmayı konumlandırır (Gülmez, 2014, 118). Buna göre, bireylerin ya da grupların, temel insani özelliklerden (duygulanım, ahlaki değer, acı çekme kapasitesi, özerklik) yoksun olarak algılanması sürecini

ifade eder. Sosyal psikoloji literatüründe bu kavram, yalnızca failin şiddet uygulamasını değil; aynı zamanda üçüncü tarafların (seyircilerin) şiddete yönelik sessizliğini ve eylemsizliğini açıklayan merkezi bir mekanizma olarak ele alınmaktadır (Haslam - Loughnan, 2014). Haslam'ın (2006, 258) kuramsal çerçevesine göre insandışılştırma iki temel biçimde ortaya çıkar: hayvanlaştırma (animalistic dehumanization) ve nesneleştirme/makineleştirme (mechanistic dehumanization). Hayvanlaştırma, hedef grubun ilkel, irrasyonel, saldırgan ve kontrol edilmesi gereken varlıklar olarak sunulmasını içerirken; mekanik insandışılştırma, bireylerin duygudan, bilinçten ve öznel deneyimden yoksun, anonim kitleler olarak temsil edilmesine dayanır. Her iki biçim de mağdur grubun ahlaki değerlendirme alanının dışına itilmesine hizmet eder.

Gazze bağlamında Filistinlilere yönelik söylemlerde her iki insandışılştırma türünün de eş zamanlı olarak işlediği görülmektedir. Hayvanlaştırıcı metaforlar ve kolektif tehdit söylemleri, mağdur grubun potansiyel olarak tehlikeli ve kontrol edilmesi gereken bir kitle olarak çerçevelenmesine yol açarken; sivil ölümlerin sayılar, istatistikler ve soyut güvenlik diskurları üzerinden sunulması, mekanik bir insandışılştırma üretmektedir (Gürsu, 2024b, 20). Bu temsil biçimleri, bireysel yüzleri, hikâyeleri ve öznel acıları görünmez kılarak empatik katılımı belirgin biçimde zayıflatmaktadır.

İnsandışılştırma, ahlaki kopuşun en güçlü araçlarından biri olarak, bireyin kendi değer sistemiyle ya da kimliğiyle çelişmeden sessiz kalmasını mümkün kılar. Mağdur grubun insani özelliklerinden arındırılması, şiddetin ahlaki değerlendirmesini askıya alır; böylece seyirci, yaşananlara tepki vermediğinde kendisini ahlaki bir fail olarak değil, tarafsız bir gözlemci olarak konumlandırabilir (Gürsu, 2024a, 141). Dijital medya bağlamında insandışılştırma, sonraki bölümde bahsi geçeceği üzere görsel aşırı yükleme ve bağlam kaybı ile daha da derinleşmektedir. Sürekli tekrar eden yıkım görüntüleri, bireysel hikâyelerden koparıldığında, mağdurlar giderek “acı çeken insanlar” olmaktan çıkarak “kriz imgelerine” dönüşmektedir. Bu dönüşüm, literatürde empatik yorgunluk ve psişik uyuşma ile ilişkilendirilen süreçleri beslerken, aynı zamanda seyirci davranışının sürekliliğini de güvence altına almaktadır.

Sonuç olarak insandışılştırma, Gazze bağlamında gözlenen küresel seyirci davranışını açıklamada, yalnızca söylemsel bir strateji değil; bireyin empatik kapasitesini, ahlaki muhakemesini ve eyleme geçme olasılığını eş zamanlı olarak etkileyen çok katmanlı bir psikolojik mekanizma olarak değerlendirilmelidir. Bu mekanizma, şiddetin failini değil; şiddet karşısında sessiz kalan geniş kitleleri anlamlandırmak açısından da merkezi bir analitik araç sunmaktadır. Ayrıca, Gazze bağlamında gözlenen küresel seyirci davranışı, yalnızca bilgi eksikliği ya da duyarsızlıkla değil; adil dünya inancının korunmasına hizmet eden bilişsel savunmalar ile ahlaki çözülme ve insandışılştırma süreçlerinin iç içe geçmesiyle bilişsel savunma boyutu olarak açıklanmıştır. Bu mekanizmalar, bireyin ahlaki rahatsızlık yaşamasına rağmen eyleme geçmemesini mümkün kılan psikososyal bir zemin oluşturmaktadır.

2.5. Duygusal Katman: Duygusal Küntleşme, Merhamet Yorgunluğu ve Psişik Uyuşma

Bu son katman, önceki dört katmanın birleşik etkisiyle ortaya çıkan duygusal tükenme süreçlerini ve bu süreçlerin geri-besleme halkasını nasıl kapattığını ele almaktadır. Gazze'deki yıkım ve sivil ölümlere ilişkin görüntülerin, sosyal medya akışlarında mizah videoları, kişisel paylaşımlar ve reklam içerikleriyle yan yana sunulması, trajedinin bağlamsal ağırlığını zayıflatmaktadır. Hızlı duygu geçişleri karşısında birey, savunmacı bir strateji olarak hissizleşmeyi tercih edebilmekte; trajedinin bağlamsal ağırlığı kaybolmaktadır. Birey, bir saniye önce güldüren bir videoyu izlerken, bir saniye sonra parçalanmış bir çocuk bedeniyle karşılaştığında, beyin bu hızlı duygu geçişini yönetemez hale gelmekte ve savunma mekanizması olarak hissiz bir reaksiyon verebilmektedir. Bu literatürde duygusal küntleşme olarak isimlendirilir. Bağlamanın kaybolması ise çevresel uyaranların (görsellerin) aşırı fazlalığı, trajedinin biricikliğini ve aciliyetini yok etmesi olarak tanımlanabilir. Tıpkı yağmurlu ve soğuk bir havada insanların montlarına sarılıp kimseyle göz teması kurmadan yürümesi gibi; dijital veri yağmuru

altındaki bireyler de vicdanlarını kapatıp hızla ekranı kaydırarak olay mahalinden uzaklaşmayı tercih edebilmektedirler.

Bu duyarsızlaşma süreci çoğu zaman merhamet yorgunluğu ile ilerlemektedir. Figley (1995), merhamet yorgunluğunu, başkalarının travmasına uzun süreli maruziyet sonucu empatik kapasitenin tükenmesi olarak tanımlamaktadır. Başlangıçta klinik psikologlar, sosyal hizmet uzmanları ve sağlık çalışanlarıyla sınırlı görülen bu olgu, günümüzde dijital medya aracılığıyla geniş kitleleri kapsayan bir psikolojik risk haline gelmiştir (Figley, 2002, 1433; Slovic, 2010, 88). Sosyal medya kullanıcıları, coğrafi olarak uzak ancak duygusal açıdan yoğun insani krizlere sürekli maruz kaldıklarında, empatik yanıt üretme kapasitelerinde belirgin bir düşüş yaşayabilmektedir. Bu durum, bireyin acıya kayıtsızlaşmasından ziyade, empatik kaynakların aşırı kullanımı sonucu ortaya çıkan gruba karşı geliştirilmiş bir tükenmişlik hali olarak değerlendirilmektedir. ‘Hangi birine üzüleceğim?’ biçimindeki bilişsel sorgulama, empatiyi sürdürülebilir kılmak yerine askıya alan bir savunma mekanizmasına dönüşebilmektedir.

Kızılgeçit ve arkadaşlarının çalışması, Gazze’de yaşanan savaş ve şiddet görüntülerini medya aracılığıyla takip eden Türkiye’deki bireylerde ortaya çıkan psikotraumatik etkiler ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Araştırmanın temel bulgusu, travmatik olaylara doğrudan maruz kalmayan bireylerin de medya yoluyla ikincil travmatizasyon yaşayabildiğini göstermesidir. Bununla birlikte dindarlık, bireylerin bu tür olayları anlamlandırma ve psikolojik olarak başa çıkma süreçlerinde önemli bir kaynak olarak ortaya çıkmıştır. Dindar bireyler, Gazze’deki sivillere yönelik şiddet ve insanlıktan çıkarıcı uygulamalara karşı daha yüksek düzeyde empati göstermekle birlikte, yaşanan olaylardan duygusal olarak daha fazla etkilenebilmektedirler (Kızılgeçit ve ark., 2025). Buna göre, aynı dini kimliğe bağlı bireyler, izleyici davranışı bağlamında bu ikincil travmaya aşırı maruz kalmaktan ve duygusal olarak yoğun şekilde etkilenmekten ötürü, merhamet yorgunluğu yaşıyor olabilir ve Gazze olayları karşısında sessizliğini sürdürüyor olabilmektedir.

Duygusal tepkisizliğin en ileri aşamalarından biri ise psişik uyuşma olarak kavramsallaştırılmaktadır. Çalışmalar, mağdur sayısı arttıkça bireylerin hissettiği üzüntü ve yardım etme motivasyonunun azaldığını göstermektedir (Cameron - Payne, 2011, 2; Slovic, 2007, 80). Tekil ve somut bir mağdur hikâyesi güçlü duygusal tepkiler uyandırırken, sayılar büyüdükçe trajedi soyutlaşmakta ve istatistiksel bir veriye indirgenmektedir. Gazze’deki sivil kayıpların on binlerle ifade edilmeye başlanması, izleyicinin zihninde insanî dramdan ziyade nicel bir büyüklük algısı yaratabilmekte; bu da ahlaki duyarlılığın zayıflamasına ve seyirci davranışının sürdürülmesine zemin hazırlamaktadır (Small- Loewenstein - Slovic, 2007, 143).

Sonuç olarak; ekran başındaki izleyici, Filistinli mağduru bir insan olarak değil, sürekli akışın (feed) içinde tüketilen bir seyirlik nesne olarak algılamaya başlayabilmektedir. Bu küntleşme, soykırımın devam etmesine olanak sağlayan en güçlü pasif destek mekanizmasıdır; çünkü acı hissedilmediğinde, eyleme geçme motivasyonu da yok olur. Ayrıca, duygusal küntleşme ve merhamet yorgunluğu süreçleri ilerledikçe, dinî kimliğin empatiyi canlı tutma potansiyeli zayıflamakta; ahlaki duyarlılık, sembolik düzeyde korunurken davranışsal düzeyde etkisizleşmektedir. Bu katman, küresel bystander davranışının tüm boyutlarını besleyen bir süreç olarak işlemektedir: empatik kapasite tükendikçe, diğer katmanlarda işleyen mekanizmaların ürettiği pasifliğe itiraz edecek duygusal motivasyon da yok olmaktadır. Duygusal küntleşme aynı zamanda geri-besleme halkasını kapatmakta; bilişsel kaynakları daha da daraltarak Katman 1’in yapısal baskısını yeniden güçlendirmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Müslüman kimliğe sahip bireylerin Gazze’deki soykırım karşısındaki küresel dijital seyirci davranışını açıklamaya yönelik beş katmanlı bir kuramsal model önermiştir. Model, mevcut literatürün dinî kimlik ve dijital bağlam boyutlarını yetersiz biçimde ele almasından doğan açıklama boşluğunu kapatmayı hedeflemiştir. Beş katmanın geri-besleme halkası içindeki işleyişi, küresel bystander davranışının edilgen bir kayıtsızlık değil; birden fazla mekanizmanın

etkileşimiyle sistematik olarak üretilen bir psikososyal tutum olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu çalışmanın din psikolojisine özgün katkısı, dinî kimliği beş katmanın her birinde ayrı ayrı işleyen bir açıklayıcı güç olarak değil; modelin tamamının işleyişini koşullara bağlı olarak biçimlendiren bütünsel bir çerçeve değişkeni olarak konumlandırmasıdır. Bu ayrım salt terminolojik değildir: bir değişkeni her katmanda moderatör olarak konumlandırmak, o değişkenin katmanlar arasında taşınan kümülatif bir açıklayıcı güce sahip olduğunu öne sürmektedir. Oysa dinî kimliğin gerçek işlevi, birey bu süreçlere girerken sahip olduğu psikolojik zemini — ve bu zeminin beş katmanın etkisini ne ölçüde hafifletip ne ölçüde derinleştirdiğini — belirlemektir.

Buna karşın dinî kimlik, üç koşul altında modelin işleyişini derinleştirici bir işlev üstlenebilmektedir. Birincisi, iç grup-dış grup kodlamasıdır: Saroglou'nun (2006) belirttiği üzere dinî prososyallik çoğunlukla iç grupları dış gruplara tercih etmektedir. Mağdurun dış grup üyesi olarak kodlandığı durumlarda dinî kimlik, empatik özdeşleşim kurmanın önünde bir engel işlevi görebilmekte; bu da Katman 4'teki insandışlaştırma mekanizmalarını beslemektedir (Yapıcı-Yapıcı, 2017, 9). Burada, üst kimliğe din değil de başka kimlikleri alan birey, Gazze halkını dış grup olarak konumlandırabilmekte ve bu yüzden seyirci davranışı geliştirebilmektedir (Murray, 2021, 38). İkincisi, adil dünya inancı ile eklemlenmez: Nitekim, güçlü dinî kimlik ve adil dünya inancının birlikte işlemesi, süregiden şiddeti meşrulaştırmada ahlaki bir tampon üretebilmektedir. Üçüncüsü, bireyselleşmiş dinî deneyimdir ki sosyal dini katılımı ve pratik düzeyi düşük bireyler için dinî kimlik, ne kolektif norm üretebilir ne de yapısal baskılara karşı bir tampon oluşturabilir (Yapıcı – Yıldırım, 2003, 131); bu bağlamda dinî kimlik pratik olarak etkisizleşmekte ve beş katmanın mekanizmaları dinî kimlikten bağımsız biçimde işlemektedir.

Modelin sınırlılıkları şeffaf biçimde kabul edilmelidir. Birincisi, katmanlar arasındaki geçiş mekanizmaları ve bütünsel dinî kimlik etkisi görgül olarak sınanmamıştır. İkincisi, modelin genellenebilirliği koşulludur: yalnızca yüksek dijital uyaran yükü, güçlü normatif sessizlik baskısı ve düşük sosyal hesap verebilirliğin bir arada bulunduğu bağlamlarda tam açıklayıcılık iddiası taşımaktadır. Yine de önerilen katmanlı model, Gazze bağlamında geliştirilmiş olmakla birlikte, yalnızca bu vakaya özgü değildir. Benzer yapısal, normatif ve bilişsel koşulların gözlendiği diğer kitlesel şiddet ve soykırım bağlamlarında da analitik olarak uygulanabilir bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle model, seyirci davranışını belirli bir politik pozisyona indirgemeden, çağdaş dünyanın ahlaki eylemsizlik üretme biçimlerini anlamaya yönelik genellenebilir bir psikososyal açıklama potansiyeli taşımaktadır.

Gelecek çalışmalar için farklı Müslüman alt profillerinde küresel bystander davranışının 5 katmanının saha çalışmaları ile değerlendirilmesi önerilmektedir. Böylece, teori, realitede bir karşılık bulacaktır. Yine modelin farklı dinî kimlik gruplarında ve farklı kitlesel şiddet bağlamlarında karşılaştırmalı olarak uygulanması da modelin sınırlarını ve genellenebilirlik koşullarını belirleyecektir.

Yazar Katkıları Author Contributions	Yazar/Author-1
Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1) Conceptualization (CRediT 1)	%100
Veri Toplanması (CRediT 2) Data Curation (CRediT 2)	%100
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11) Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	%100
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13) Writing (CRediT 12-13)	%100
Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14) Writing – Review & Editing (CRediT 14)	%100
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. No conflict of interest declared.
Etik Kurul İzni Ethics Committee Permission	Gerek olmadığı beyan edilmiştir. It has been declared unnecessary.
Destek-Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. No external funding was used to support this research.
Teşekkür Acknowledgements	Beyan edilmemiştir. Not declared.

Kaynakça | References

- Albayrak-Aydemir, Nihan, and Ilka Helene Gleibs. "Measuring global bystander intervention and exploring its antecedents for helping refugees." *British Journal of Psychology* 112.2 (2021): 519-548.
- Amnesty International. "‘You feel like you are subhuman’: Israel’s genocide against Palestinians in Gaza." London: *Amnesty International* (2024).
- Argyle, Michael. *The social psychology of everyday life*. Routledge, (2013).
- Bandura, Albert. "Moral disengagement in the perpetration of inhumanities." *Personality and social psychology review* 3.3 (1999): 193-209.
- Birleşmiş Milletler. *Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi*. BM Genel Kurulu 260 A (III) sayılı karar, 9 Aralık 1948. Yürürlük tarihi 12 Ocak 1951. Erişim 12 Eylül 2026.
https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/genocide_convention_75thanniversary_2023.pdf
- Cameron, C. Daryl, and B. Keith Payne. "Escaping affect: how motivated emotion regulation creates insensitivity to mass suffering." *Journal of personality and social psychology* 100.1 (2011): 1-15.
- Darley, John M., and Bibb Latané. "Bystander intervention in emergencies: diffusion of responsibility." *Journal of personality and social psychology* 8/4 (1968): 377-383.
- Darley, John M., and C. Daniel Batson. "From Jerusalem to Jericho": A study of situational and dispositional variables in helping behavior." *Journal of personality and social psychology* 27.1 (1973): 100-108.
- Easterbrook, James A. "The effect of emotion on cue utilization and the organization of behavior." *Psychological review* 66/3 (1959): 183- 201.
- Emniyetli, Belgin Helin. *Sosyal Medya Kullanımı ve Kolektif Travmalara Karşı Duyarsızlaşma Dinamiklerinin Analizi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Figley, Charles R. "Compassion fatigue: Psychotherapists' chronic lack of self care." *Journal of clinical psychology* 58.11 (2002): 1433-1441.
- Figley, Charles R. Compassion fatigue: Toward a new understanding of the costs of caring. İçinde B. H. Stamm (Ed.), *Secondary traumatic stress: Self-care issues for clinicians, researchers, and educators*. The Sidran Press. (1995) : 3-28.
- Funk, Jeanne B., et al. "Violence exposure in real-life, video games, television, movies, and the internet: is there desensitization?." *Journal of adolescence* 27.1 (2004): 23-39.
- Furnham, Adrian. "Belief in a just world: Research progress over the past decade." *Personality and individual differences* 34.5 (2003): 795-817.
- Gearhart, Sherice, and Weiwu Zhang. "Gay bullying and online opinion expression: Testing spiral of silence in the social media environment." *Social science computer review* 32.1 (2014): 18-36.

- Gülmez, Çiğdem. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gürsu, Orhan. "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024a), 130-149. <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476096>
- Gürsu, Orhan. "Soykırımcıyı Anlamaya Çalışmak: İsrail'in Gazze'ye Uyguladığı Soykırım Bağlamında Psikolojik Bir Çözümleme Denemesi". *Burdur İlahiyat Dergisi* Özel Sayı: Gazze (Kasım 2024b), 1-25. <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1575680>
- Haslam, Nick, and Steve Loughnan. "Dehumanization and inhumanization." *Annual review of psychology* 65 (2014): 399-423.
- Haslam, Nick. "Dehumanization: An integrative review." *Personality and social psychology review* 10.3 (2006): 252-264.
- Human Rights Watch. *Extermination and Acts of Genocide: Israel Deliberately Depriving Palestinians in Gaza of Water*. New York: Human Rights Watch, 19 Aralık 2024.
- International Court of Justice. *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel), Request for the Indication of Provisional Measures*, Order of 26 January 2024. The Hague: ICJ, 2024.
- International Court of Justice. *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel), Request for the Modification of the Order of 28 March 2024*, Order of 24 May 2024. The Hague: ICJ, 2024.
- Kaplan, Hasan. "Belief in a just world, religiosity and victim blaming." *Archive for the Psychology of Religion* 34.3 (2012): 397-409.
- Kızılgeçit, Muhammed, et al. "Gazze'de Yaşanan İşgal, Şiddet ve Soykırım Haberlerinin Bireyler Üzerindeki Psikotraumatik Etkileri ve Dindarlık İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma." *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6.2 (2025): 114-142.
- Latane, Bibb, and John M. Darley. "Group inhibition of bystander intervention in emergencies." *Journal of personality and social psychology* 10.3 (1968): 215- 221.
- Latané, Bibb, and Steve Nida. "Ten years of research on group size and helping." *Psychological bulletin* 89.2 (1981): 308-324.
- Latané, Bibb, Kipling Williams, and Stephen Harkins. "Many hands make light the work: The causes and consequences of social loafing." *Journal of personality and social psychology* 37.6 (1979): 822-832.
- Lerner, Melvin J. "The Belief in a Just World". In: *The Belief in a Just World. Perspectives in Social Psychology*. Springer, Boston, MA. (1980). https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0448-5_2 .
- Lerner, Melvin J., and Dale T. Miller. "Just world research and the attribution process: Looking back and ahead." *Psychological bulletin* 85.5 (1978): 1030-1051.

- Levine, Mark, et al. "Identity and emergency intervention: How social group membership and inclusiveness of group boundaries shape helping behavior." *Personality and social psychology bulletin* 31.4 (2005): 443-453.
- Matthes, Jörg, Johannes Knoll, and Christian Von Sikorski. "The "spiral of silence" revisited: A meta-analysis on the relationship between perceptions of opinion support and political opinion expression." *Communication Research* 45.1 (2018): 3-33.
- Milgram, Stanley. "The Experience of Living in Cities." *Science*, New Series, 167/ 3924. (Mar. 13, 1970). 1461-1468.
- Mizuno, Kumpei. "Bystander behavior in school bullying and multidimensional belief in a just world." *Frontiers in Education*. Vol. 10:1586967, (2025). 01-07.
- Mullainathan, Sendhil ve Shafir, Eldar. *Scarcity: Why Having Too Little Means So Much*. New York: Times Books, Henry Holt and Company, (2013).
- Murray, Poppy D. Z. V. *Religion as a Tool Against the Bystander Problem in Genocide; with Bosnia-Herzegovina as a Case Study*. Groningen: University of Groningen, Faculty of Theology and Religious Studies, Master's Thesis, 2021.
- Noelle-Neumann, Elisabeth. "The Spiral of Silence: A Theory of Public Opinion." *Journal of Communication* 24/2 (1974): 43–51.
- Norenzayan, Ara ve Shariff, Azim F. "The Origin and Evolution of Religious Prosociality." *Science* 322/5898 (2008): 58–62.
- Obermann, Marie-Louise. "Moral disengagement among bystanders to school bullying." *Journal of school violence* 10.3 (2011): 239-257.
- Opatow, Susan. "Moral Exclusion and Injustice: An Introduction." *Journal of Social Issues* 46/1 (1990): 1–20.
- Pichon, Isabelle - Saroglou, Vassilis. "Religion and Helping: Impact of Target Thinking Styles and Just-World Beliefs". *Archive for the Psychology of Religion* 31/2 (2009), 215-236. <https://doi.org/10.1163/157361209X424466> .
- Prentice, Deborah A., and Dale T. Miller. "Pluralistic ignorance and alcohol use on campus: some consequences of misperceiving the social norm." *Journal of personality and social psychology* 64.2 (1993): 243–256.
- Preston, Jesse L., Ritter, Ryan S. ve Hernandez, J. Ivan. "Principles of Religious Prosociality: A Review and Reformulation." *Social and Personality Psychology Compass* 4/8 (2010): 574–590.
- Rubin, Zick - Peplau, Letitia Anne. "Who Believes in a Just World?". *Journal of Social Issues* 31/3 (1975), 65-89.
- Saroglou, Vassilis. "Religion's role in prosocial behavior: Myth or reality?" *Psychology of Religion Newsletter: American Psychological Association Division* 36 31, no. 2 (2006): 1-8. <https://hdl.handle.net/2078.5/63212>.
- Shah, Syeda Sania - Ali, Amena Zehra. "Altruism and Belief in Just World in Young Adults: Relationship with Religiosity". *Pakistan Journal of Clinical Psychology* 11/2 (2012): 35-46.

- Slovic, Paul. "If I Look at the Mass I Will Never Act': Psychic Numbing and Genocide." *Judgment and Decision Making* 2/2 (2007): 79-95.
- Slovic, Paul. *The Feeling of Risk: New Perspectives on Risk Perception*. Earthscan, 2010.
- Small, Deborah A., George Loewenstein, and Paul Slovic. "Sympathy and callousness: The impact of deliberative thought on donations to identifiable and statistical victims." *Organizational Behavior and human decision Processes* 102.2 (2007): 143-153.
- Soykan, Nurdan Yağlı. "Üniversite Öğrencilerinde Adil Dünya İnancı ve Dindarlık İlişkisi: Çankırı Örneği". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2023), 185-210.
- Staub, Ervin. *Overcoming Evil: Genocide, Violent Conflict, and Terrorism*. Oxford: Oxford University Press, (2011).
- Staub, Ervin. *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*. New York: Cambridge University Press, (1989).
- Tajfel, Henri ve Turner, John C. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior." İçinde *Political Psychology: Key readings*. (Ed) J. T. Jost & J. Sidanius. New York: Psychology Press (2004): 276-293.
- Yapıcı, Asım ve Yapıcı, Feyza. "Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dini-Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik". *İlahiyat Akademi* 6 (2017), 1-26.
- Yapıcı, Asım ve Yıldırım, Münir. "Küreselleşme Sürecinin Dinî Kimliklere Etkisi." *Dinî Araştırmalar* 6/17 (2003): 117-138.
- Yumrukuz, Özlem. "Şiddete Karşı Duyarsızlaşma ve Sosyal Medya İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Marmara İletişim Dergisi* 28 (2017), 89-106.