



**T. C.
RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DİNÎ ADANMIŞLIK PSİKOLOJİSİ ÜZERİNE AMPİRİK BİR
ARAŞTIRMA**

(Doktora Tezi)

Enes Hamza KIRICI

**Danışman
Prof. Dr. Faruk KARACA**

**RİZE
2025**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Faruk KARACA danışmanlığında, Enes Hamza KIRICI tarafından hazırlanan *Dinî Adanmışlık Psikolojisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma* adlı bu tez çalışması, 28/08/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Unvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan :	Prof. Dr. Faruk KARACA	
Üye :	Prof. Dr. Mebrure DOĞAN	
Üye :	Prof. Dr. Zeynep ÖZCAN	
Üye :	Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL	
Üye :	Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi SULUOĞLU	

ETİK BEYAN

Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Dinî Adanmışlık Psikoloji Üzerine Ampirik Bir Araştırma” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

28/08/2025

Enes Hamza KIRICI

ÖN SÖZ

İnsanlığın başlangıcı kadar kadim bir geçmişe sahip olan din olgusunun varlık sahasına çıkması ve gerçeklikte varlığını sürdürebilmesi insanın mevcudiyetine bağlıdır. Dinin görünürlük kazanabileceği yegâne yaşam zemini olan insan, psikolojik yapısında barındırdığı kendine has ileri düzey bilinç ve irade yetileriyle dinlerin muhatabı konumundadır. Şayet insan özgür iradesiyle dinî öğretilerden kendisine yakın bulduğu herhangi bir inancın teklifini onaylarsa din, ruhsal ve fiziksel etkisini gösterebileceği bir alan bulur. Bireyin düşünce yapısını, referans çerçevesini, eylemlerini etkileme potansiyelini haiz olan dinin hareket alanını yine bireyin kendisi belirler. Dine atfettiği önemin derecesi, onu ciddiye alma düzeyi, dini algılayış biçimi, dinin kendisine sunulmuş tarzı vb. etkenlerin de tesiri altında bireyin psişik yapısında yayılım gösteren dinî inanç zihni meşgul etmeye başlar. Tekrarlanan dinî ritüeller zihinsel meşguliyeti arttırır ve bireyin dinle olan duygusal bağlılığını kuvvetlendirir. Aşama aşama dindarlık sürecinde gelişim gösteren bireyin duygu, düşünce ve tutumlarının organizasyon merkezine dinî inancı yerleştikçe yaşama yüklediği anlamlar dizisi içerisinde de din başat rol üstlenmeye başlar. Dinî gelişim sürecinde ilerleyen dindar, dinin olmadığı bir yaşamı anlamsız bulmasıyla ve normlarını bütünüyle din ekseninde inşa etmesiyle adanmışlık sürecine dahil olur.

Bu tez çalışmasında tez konusunun belirlenmesinden verilerin analizine kadar her aşamada bilimsel rehberliğiyle, kıymetli bilgi ve deneyimleriyle çalışmama yön veren danışman hocam Sayın Prof. Dr. Faruk Karaca'ya en derin teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamın gelişim sürecinde bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Erol Sungur ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi Suluoğlu'na da teşekkürü bir borç bilirim. Bu süreç boyunca manevi desteğini her zaman hissettiğim anne ve babama, sabır ve anlayışıyla bana daima destek olan eşime ayrıca teşekkür ederim. Bu çalışma, insan iradesinin ve emeğinin bir ürünü olmakla birlikte, ortaya çıkmasında ilahî tevfiğin rolünü inkâr etmek mümkün değildir. Nihai başarı, her zaman olduğu gibi, yüce Allah'ın takdir ve lütfuna bağlıdır.

Enes Hamza KIRICI
RİZE/2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	III
ÖZET	VII
ABSTRACT.....	VIII
KISALTMALAR.....	IX
TABLolar LİSTESİ.....	X
ŞEKİLLER LİSTESİ	XII
GİRİŞ	1
1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	10
1.1. Adanmışlık Psikolojisi	10
1.1.1. Adanmışlık Kavramı	10
1.1.2. Adanmışlık Türleri	11
1.1.2.1. İşe Adanmışlık	11
1.1.2.2. Örgütsel Adanmışlık	14
1.1.2.3. Psikoterapide Adanmışlık	15
1.2. Dinî Adanmışlık Psikolojisi	18
1.2.1. Dinî Adanmışlık Kavramı	18
1.2.2. Dinî Adanmışlık ve Dinî Bağlılık	19
1.2.3. Dinî Adanmışlık ve Dinî Teslimiyet	22
1.2.4. Dinî Adanmışlık, Dinî İnanç ve İman	24
1.2.5. Dinî Adanmışlık ve İhlas.....	27
1.2.6. Dinî Adanmışlık ve Takva	29
1.2.7. Dinî Adanmışlık ve Dinî Olgunluk	31
1.2.8. Dinî Adanmışlık ve Sabır	33
1.2.9. Dinî Adanmışlık ve Azim.....	39
1.2.10. Dinî Adanmışlık ve Umut	42
1.3. Dinî Geleneklerde Adanmışlık Kavramı.....	50
1.3.1. Yahudi-Hristiyan Geleneğinde Adanmışlık	50

1.3.2. İslâmî Gelenekte Adanmışlık	54
1.3.2.1. Kur'an'da Adanmış Şahsiyet Örnekleri	58
1.3.2.1.1. Hz. Meryem Örneği	58
1.3.2.1.2. Hz. İbrahim Örneği	62
1.4. Dinî Adanmışlığın Boyutları	65
1.4.1. Dinî Bilinç	65
1.4.2. Aksiyon-Fedakârlık	75
1.4.3. Dinî Fanatizm	84
1.4.3.1. Bir Dinî Fanatizm Örneği: Hassan Sabbah ve Haşîşîler	90
2. BULGULAR VE YORUMLAR	99
2.1. Uygulama ve İşlem	99
2.2. Veri Toplama Araçları	100
2.2.1. Dinî Adanmışlık Ölçeği	100
2.2.2. Sabır Ölçeği	101
2.2.3. Azim Ölçeği	102
2.2.4. Sürekli Umut Ölçeği	103
2.3. Örneklem Grubu ve Özellikleri	104
2.3.1. Cinsiyet	104
2.3.2. Yaş	105
2.3.3. Medeni Durum	105
2.3.4. Sosyo-ekonomik Durum	106
2.3.5. Yerleşim Birimi	107
2.3.6. Çalışma Durumu	107
2.3.7. Eğitim Durumu	108
2.3.8. Öznel Dindarlık Algısı	109
2.3.9. Dinî Bilgi Düzeyi	109
2.3.10. Din Eğitimi Alınan Kaynaklar	110
2.3.11. Dinî Bilgi Düzeyini Artırmak İçin Başvurulan Kaynaklar	111
2.4. Normallik Testi Bulguları	112
2.5. Dinî Adanmışlık ile İlgili Bulgular ve Yorumlar	114
2.5.1. Cinsiyete Göre Dinî Adanmışlık	115
2.5.2. Yaşa Göre Dinî Adanmışlık	118

2.5.3. Eğitim Düzeyine Göre Dinî Adanmışlık	126
2.5.4. Medeni Duruma Göre Dinî Adanmışlık	132
2.5.5. Sosyo-ekonomik Duruma Göre Dinî Adanmışlık	137
2.5.6. Yerleşim Yerine Göre Dinî Adanmışlık	140
2.5.7. Çalışma Durumuna Göre Dinî Adanmışlık	144
2.5.8. Öznel Dindarlık Algısına Göre Dinî Adanmışlık	148
2.5.9. Dinî Bilgi Düzeyine Göre Dinî Adanmışlık	151
2.5.10. Din Eğitimi Alınan Kaynağa Göre Dinî Adanmışlık	155
2.5.11. Dinî Bilgi Düzeyini Arttırmak İçin Başvurulan Kaynaklara Göre Dinî Adanmışlık	158
2.6. Sabır-Dinî Adanmışlık İlişkisi ile İlgili Bulgular	162
2.7. Azim-Dinî Adanmışlık İlişkisi ile İlgili Bulgular	173
2.8. Umut-Dinî Adanmışlık İlişkisi ile İlgili Bulgular	184
2.9. Sabır, Umut ve Azim Değişkenlerinin Dinî Adanmışlık Üzerindeki Yordayıcı Rolü	191
3. SONUÇ VE ÖNERİLER	194
KAYNAKÇA	203
EKLER	237
ETİK KURUL KARARI	242

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü : Doktora
Danışman : Prof. Dr. Faruk Karaca
Hazırlayan : Enes Hamza Kırıcı
Yıl : 2025
Sayfa Sayısı : 242

ÖZET

DİNİ ADANMIŞLIK PSİKOLOJİSİ ÜZERİNE AMPİRİK BİR ARAŞTIRMA

Dinî adanmışlık kavramının kuramsal çerçevesini belirlemek, kavramsal boyutlarını yapılandırmak ve gelişimsel açıdan konumunu tayin etmek gibi amaçlarla yürütülen bu araştırma özünde duygu, düşünce ve davranış yönleriyle dinî adanmışlığın dinamik yapısını ve psikolojik özelliklerini incelemeyi hedeflemektedir. Bu çalışma ayrıca dinî adanmışlık ile sabır, azim ve umut arasındaki ilişkilerin tespitini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın ilk bölümünde literatür taraması ve doküman analizi teknikleri kullanılarak bilimsel, tarihi ve teolojik kaynaklar ışığında dinî adanmışlığın kavramsal ve kuramsal sınırları belirlenmiştir. Buna göre dinî adanmışlık üç boyutta incelenmiştir: Dinî Bilinç, Aksiyon-Fedakârlık ve Dinî Fanatizm. Dinî bilinç boyutu, adanmış bireyin dinî bağlılığındaki niyet ve irade faktörlerini vurgulayarak onun dinî farkındalık düzeyine işaret eder. Aksiyon-fedakârlık boyutu, dinî bilincin etkisiyle bireyin emir ve yasak niteliğindeki dinî buyruklara uygun hareket etme gayretinin ve gerektiğinde din uğruna özverili davranmasının karşılığı olup dinî adanmışlığın eylem boyutunu oluşturur. Dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutu dinî adanmışlığın “olumlu” yönünü temsil ederken bireyin dini katı, tutucu, şiddet eğilimli ve radikal bir yaklaşımla ele alış biçimini karşılayan dinî fanatizm boyutu ise “olumsuz” yönünü temsil eder. Belirlenen kavramsal çerçeveye dayalı olarak dinî adanmışlık olgusunu ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı geliştirilmiş ve literatüre kazandırılmıştır. Araştırmanın ikinci bölümünde Türkiye’de yaşayan 25 yaş ve üzeri 960 kişilik örneklem grubuna kapalı uçlu ve çoktan seçmeli soruların bulunduğu “Kişisel Bilgi Formu”yla birlikte “Dinî Adanmışlık Ölçeği”, “Sabır Ölçeği”, “Azim Ölçeği” ve “Umut Ölçeği” uygulanmıştır. Araştırmada, dinî adanmışlık düzeylerinin demografik değişkenlere (eğitim düzeyi, yaş, cinsiyet vb.) ve bazı bağımsız değişkenlere (dinî bilgi düzeyi, öznel dindarlık algısı, din eğitimi alınan kaynak vb.) göre anlamlı farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla bağımsız örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Varyans homojenliği Levene testi ile test edilmiş ve uygun durumlarda Tukey HSD testiyle çoklu karşılaştırmalar yapılmıştır. Ayrıca, dinî adanmışlık ile sabır, umut ve azim değişkenleri arasındaki ilişkileri ortaya koymak için Pearson korelasyon analizi uygulanmıştır. Bu psikolojik değişkenlerin dinî adanmışlık üzerindeki yordayıcı rolünü belirlemek üzere regresyon analizi kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre sabır ile dinî adanmışlık ve alt boyutlarından dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutları arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü ($r = .399, p < .01$); sabır ile dinî fanatizm alt boyutu arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($r = -.066, p < .01$). Azim ile dinî adanmışlık ve alt boyutları (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişkiler saptanmışken ($r > 0.5; p < .01$ veya $< .05$) azim ile dinî fanatizm arasındaki ilişki anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($r = -.024; p = .450$). Umut ile dinî adanmışlık ve tüm alt boyutları (dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve dinî fanatizm) anlamlı düzeyde pozitif yönlü ilişkiler bulgulanmıştır ($p < .01$). Yapılan regresyon analizlerine göre sabır, azim ve umut değişkenlerinin dinî adanmışlık ve alt boyutlarını (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) anlamlı düzeyde yordadığı tespit edilmiştir. Dinî fanatizm boyutunda ise sabır değişkeninin negatif ve zayıf bir yordayıcı olduğu, umut değişkeninin anlamlı fakat sınırlı düzeyde bir yordayıcı olduğu ve azim değişkeninin anlamlı bir yordayıcı olmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinî Adanmışlık, Dinî Bilinç, Aksiyon, Fedakârlık, Dinî Fanatizm.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Philosophy and Religious Sciences
Thesis Type : Doctoral Thesis
Supervisor : Prof. Dr. Faruk Karaca
Author : Enes Hamza KIRICI
Year : 2025
Pages : 242

ABSTRACT

**AN EMPIRICAL STUDY ON THE PSYCHOLOGY OF RELIGIOUS
DEVOTION**

This study aims to examine the concept of religious devotion by establishing its theoretical framework, defining its conceptual dimensions, and identifying its developmental position. At its core, the research investigates the dynamic structure and psychological nature of religious devotion in terms of emotions, thoughts, and behaviors. Additionally, the study explores the relationships between religious devotion and the psychological constructs of patience, perseverance, and hope. In the first part of the study, literature review and document analysis techniques were employed to determine the conceptual and theoretical boundaries of religious devotion based on scientific, historical, and theological sources. As a result, religious devotion was conceptualized under three dimensions: Religious Consciousness, Action/Sacrifice, and Religious Fanaticism. The Religious Consciousness dimension reflects the level of religious awareness and intention underlying a person's devotion. The Action/Sacrifice dimension represents the individual's efforts to act according to religious principles and, when necessary, to sacrifice personal interests for the sake of religion. These two dimensions together represent the "positive" aspects of religious devotion. In contrast, the Religious Fanaticism dimension reflects a rigid, aggressive, and radical orientation toward religion, constituting its "negative" aspect. Based on this conceptual model, a valid and reliable measurement tool was developed and added to the literature. In the second part of the study, the Religious Devotion Scale, Patience Scale, Perseverance Scale, and Hope Scale, along with a Personal Information Form, were administered to a sample of 960 individuals aged 25 and above residing in Türkiye. Independent samples t-tests and one-way ANOVA were conducted to determine whether levels of religious devotion differed significantly according to demographic variables (such as education level, age, and gender) and other independent variables (such as level of religious knowledge, subjective religiosity, and sources of religious education). The Levene test was used to assess homogeneity of variance, and post-hoc comparisons were performed using the Tukey HSD test where appropriate. Pearson correlation analysis was used to examine the relationships between religious devotion and the psychological variables. Regression analysis was also applied to identify the predictive roles of patience, perseverance, and hope. The results revealed significant positive correlations between religious devotion and both patience and perseverance, particularly with the subdimensions of religious consciousness and action/sacrifice (e.g., patience: $r = .399$, $p < .01$). A significant negative correlation was found between patience and religious fanaticism ($r = -.066$, $p < .01$). Perseverance also showed significant positive relationships with the positive dimensions of religious devotion but was not significantly associated with fanaticism ($r = -.024$, $p = .450$). Interestingly, hope was positively correlated with all three dimensions of religious devotion—including religious fanaticism ($p < .01$). Regression results indicated that patience, perseverance, and hope significantly predicted overall religious devotion and its positive dimensions. In the case of religious fanaticism, patience emerged as a weak negative predictor, hope as a limited but significant predictor, and perseverance as a non-significant predictor.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Devotion, Religious Consciousness, Action, Sacrifice, Religious Fanaticism.

KISALTMALAR

APA	:	American Psychological Association
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
ed.	:	Editör
Hz.	:	Hazret, Hazreti
krş.	:	Karşılaştırınız
N	:	Toplam
No.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
pp.	:	Pages (Sayfalar)
r	:	Korelasyon Katsayısı
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
s.s.	:	Standart Sapma
SPSS	:	Statistical Package for the Social Sciences
ss.	:	Sayfadan sayfaya/sayfalar
t.y.	:	Basım tarihi yok
TDK	:	Türk Dil Kurumu
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik eden
trc.	:	Tercüme eden
vb.	:	Ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
vd.	:	Ve devamı; ve diğerleri
vol	:	Volume (Cilt)
vs.	:	Vesaire
$\bar{X}$	:	Mean (Ortalama)

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Örneklemin cinsiyet değişkenine göre dağılımı	105
Tablo 2. Örneklemin yaş gruplarına göre dağılımı	105
Tablo 3. Örneklemin medeni duruma göre dağılımı	106
Tablo 4. Örneklemin sosyo-ekonomik düzeye göre dağılımı	106
Tablo 5. Örneklemin yerleşim yerine göre dağılımı	107
Tablo 6. Örneklemin çalışma durumuna göre dağılımı	107
Tablo 7. Örneklemin eğitim durumuna göre dağılımı	108
Tablo 8. Örneklemin öznel dindarlık algısına göre dağılımı	109
Tablo 9. Örneklemin dinî bilgi düzeyine göre dağılımı	110
Tablo 10. Örneklemin din eğitimi aldığı kaynağa göre dağılımı	111
Tablo 11. Örneklemin dinî bilgi düzeyini arttırmak için başvurduğu kaynağa göre dağılımı	112
Tablo 12. Dinî adanmışlık ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri	112
Tablo 13. Sabır ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri	113
Tablo 14. Azim ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri	113
Tablo 15. Sürekli umut ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri	113
Tablo 16. Dinî adanmışlık ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler	114
Tablo 17. Dinî adanmışlık-cinsiyet ilişkisi t-testi analizi sonuçları	115
Tablo 18. Yaş gruplarına göre dinî adanmışlık anova sonuçları	118
Tablo 19. Eğitim düzeyine göre dinî adanmışlık anova sonuçları	126
Tablo 20. Medeni duruma göre dinî adanmışlık anova sonuçları	132
Tablo 21. Sosyo-ekonomik duruma göre dinî adanmışlık anova sonuçları	138
Tablo 22. Yerleşim yerine göre dinî adanmışlık anova sonuçları	140
Tablo 23. Dinî adanmışlık-çalışma durumu ilişkisi t-testi analizi sonuçları	145
Tablo 24. Öznel dindarlık algısına göre dinî adanmışlık korelasyon sonuçları	148
Tablo 25. Dinî bilgi düzeyine göre dinî adanmışlık anova sonuçları	151
Tablo 26. Din eğitimi alınan kaynağa göre dinî adanmışlık anova sonuçları	155
Tablo 27. Dinî bilgi düzeyini arttırmak için başvuru kaynağına göre dinî adanmışlık anova sonuçları	158
Tablo 28. Sabır ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler	162

Tablo 29. Dinî adanmışlık-sabır arasındaki ilişkiye ait korelasyon sonuçları	163
Tablo 30. Sabır ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye ait basit doğrusal regresyon analizi sonuçları	172
Tablo 31. Azim ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler	173
Tablo 32. Dinî adanmışlık-azim arasındaki ilişkiye ait korelasyon sonuçları	174
Tablo 33. Azim ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye ait basit doğrusal regresyon analizi sonuçları	183
Tablo 34. Sürekli umut ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler.....	184
Tablo 35. Dinî adanmışlık-umut arasındaki ilişkiye ait korelasyon sonuçları.....	185
Tablo 36. Umut ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye ait basit doğrusal regresyon analizi sonuçları	191
Tablo 37. Dinî adanmışlığın sabır, umut ve azim değişkenleri ile yordanmasına ilişkin regresyon analizi	192
Tablo 38. Dinî fanatizmin sabır, umut ve azim değişkenleri ile yordanmasına ilişkin regresyon analizi	192

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. İmanın Yapısı	25
------------------------------	----



GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Adanmışlık, bireyin belirli bir amaç, değer, ideal ya da inanç doğrultusunda gönüllü ve sürekli bir bağlılık sergilemesini ifade eden çok yönlü bir kavramdır. Bu bağlılık yalnızca davranışsal düzeyde kalmayıp; bireyin düşünsel, duygusal ve motivasyonel boyutlarını da kapsayan derin bir yönelim biçimidir. Adanmışlık, bireyin benimsediği ve önem atfettiği bir unsurla özdeşleşmesini, onunla içsel bir bütünlük kurmasını ve yaşamını bu değer doğrultusunda şekillendirmesini içermektedir. Bu yönüyle bireyin kimlik gelişiminde, amaç oluşturma süreçlerinde ve anlam arayışında temel bir psikolojik işlev görmektedir. Kişi adandığı şey uğruna zaman, emek ve hatta fedakârlık gösterebilir ki bu da adanmışlığı yüzeysel bağlılıklardan ayıran en önemli unsurlardan biridir. Öz olarak adanmışlık, bireyin yaşamını anlamlandıran, yön veren ve süreklilik kazandıran içsel bir tutarlılık hali olarak değerlendirilebilir.

Araştırmanın konusu en genel anlamda adanmışlık kavramını dinî hayata aktarmak ve kavramın dindarlık için kullanılıp kullanılamayacağı konusunu irdelemektir. Din psikolojisi perspektifinden, bireylerin dinî yaşantılarına olan bağlılıklarını, inançlarını hayata geçirme motivasyonlarını ve bu yolda gösterdikleri fedakârlık düzeylerini anlamaya yönelik bir yaklaşım olarak ele alınması teklif edilen “dinî adanmışlık” kavramı çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Dinî adanmışlık kavramının neyi ifade ettiği, karakteristik niteliklerinin neler olduğu, dinî gelişim psikolojisi açısından önemi ve diğer dindarlık biçimlerinden farklılaştığı noktaların tespiti gibi konular araştırmanın konu kapsamı içerisindedir. Bu doğrultuda özellikle Türkiye’de yürütülen psikoloji araştırmalarında daha çok endüstriyel ve örgütsel psikoloji, eğitim psikolojisi, psikoterapi gibi alanlarda varlık gösteren “adanmışlık” kavramının yeri belirlenerek kavrama yüklenen farklı anlamlar ele alınmıştır. Türkiye’de din psikolojisi literatüründe -belirlenebildiği kadarıyla- “dinî adanmışlık” kavramının kavramsal çerçevesinin henüz belirlenmediği dikkate alındığında çalışmanın özgün bir yönü olduğu ortaya çıkmaktadır.

Adanmışlık olgusunun dinî alandaki yansıması ise “dinî adanmışlık” kavramı ile ifade edilebilir. Dinî adanmışlık, bireyin inandığı dinin temel öğretilerine, ibadet biçimlerine ve kutsal değerlere karşı içselleştirilmiş bir bağlılık geliştirmesi ve bu

bağlılığı hayatının merkezine yerleştirmesiyle karakterize edilmektedir. Bu bağlılık biçimi, sadece dinî ritüellerin düzenli olarak yerine getirilmesiyle sınırlı olmayıp aynı zamanda bireyin inançla kurduğu öznel ilişkiyi, dinî değerlerin birey davranışlarına yön verici bir işlev kazanmasını ve ahlaki sorumluluk bilincinin güçlenmesini de içermektedir. Dinî adanmışlık, bireyin dinî kimliğinin oluşumuna, korunmasına ve sürdürülmesine katkı sağlayan bilişsel ve duyuşsal süreçlerin bir bütünüdür. Bu yönüyle dinî adanmışlık hem bireyin içsel manevi dünyasında hem de sosyal etkileşimlerinde belirleyici bir faktör konumundadır.

Uluslararası din psikolojisi ve din fenomenolojisi literatüründe “religious devotion” kullanımıyla yer alan ve çeşitli bağlamlarda kullanılan dinî adanmışlık Batı literatüründe daha çok Tanrı’ya ya da kutsal olana yönelik duygusal bağlılık, kişisel ibadet, ayin ve ritüellere katılım ve sadakat gibi yönleri içeren, çoğunlukla bireysel ve içsel bir dinî tecrübeyi tanımlanmaktadır (Leonhardt vd., 2023; Salmons, 1995; Spiegel, 2013; Stack, 2014; Swanson, 1995). Buna karşın bu araştırmada ele alınan dinî adanmışlık kavramının, yalnızca bireysel bir bağlılık hali olarak değil; bilişsel farkındalık (dinî bilinç), eyleme dayalı sadakat (aksiyon-fedakârlık) ve potansiyel olarak zararlı aşırılık biçimleri (dinî fanatizm) gibi çok boyutlu yapılarla birlikte kavramsallaştırılması yönüyle Batı literatüründeki kavramsallaştırmadan ayrılmaktadır. Bu yönüyle çalışma kullanılan dinî adanmışlık kavramı ile bireyin davranışsal düzeyde dine ne ölçüde özveri gösterdiği, inancını ne düzeyde yaşadığı ve aşırılık yöneliminin olup olmadığı konularını değerlendirmeyi de amaçlamıştır.

Sabır, azim ve umut gibi psikolojik değişkenlerin dinî adanmışlık ile ilişkileri de bu araştırmanın konu kapsamına dâhil edilmiştir. Bu yönüyle araştırma, dinî adanmışlığın kavramsal çerçevesini belirlemekle kalmayıp aynı zamanda bireyin hayatına nasıl yön verdiği, inancın ne ölçüde davranışa dönüştüğü ve hangi faktörlerce şekillendiği bağlamında değerlendirmeye açmakta; psikoloji ve din ilişkisini kapsamlı biçimde ele alan çok değişkenli bir yapı da sunmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Dinî anlamda adanmışlık, tarih boyunca çeşitli dinî geleneklerin öğretilerinde ve bu öğretilerden ilham alan birçok dinî grup, cemaat, mezhep, hizip, tarikat vb. oluşumlarda yaşam alanı bulan bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin farklı yönlerine teoloji

ve bilim alanlarında çeşitli terimlerle işaret edilmekle birlikte bütüncül bir bakış açısıyla ve tek bir çatı kavram başlığı altında analiz edilmediği görülmektedir. Dinî adanmışlık gibi her dönemde farklı tezahürleriyle beliren bir gerçekliğin özgün psikolojik özelliklerine ve yapısal niteliklerine yeterince değinilmemiş olması çalışmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu nedenle çalışma din psikolojisi perspektifinden dinî adanmışlık kavramının çerçevesini çizmeyi hedeflemektedir. Böylece terminolojiye yeni bir kavram kazandırarak bilimsel alandaki bu boşluğun doldurulması hedeflenmiştir.

Çalışma dinî adanmışlığı çok boyutlu, ölçülebilir ve kültürel bağlama duyarlı bir model olarak sunması yönüyle de diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır. Nitekim adanmışlık Türkiye’de modern döneme kadar farklı ilmî ve bilimsel çalışmalarda kendisine yer bulsa da -tespit edilebildiği kadarıyla- dinî açıdan kapsamlı ve sistematik bir bakış açısıyla incelenmiş bir konu değildir. Çalışmanın amacı kavramı dinî alana taşıyıp operasyonel bir tanımını yapmak ve bu amaç doğrultusunda geliştirilen ölçme aracı vasıtasıyla ölçülebilir hale getirerek diğer değişkenlerle ilişkisini belirlemeye çalışmaktır. Bu araştırma ayrıca bireylerin sabır, azim ve umut gibi psikolojik kaynaklarının dinî adanmışlık düzeyleriyle ilişkisini inceleyerek dinî adanmışlığın psikolojik belirleyicilerine dair açıklayıcı bir model geliştirilmesini hedeflemektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, dinî adanmışlık kavramının teorik temellerini ortaya koymak ve bu kavramın çeşitli değişkenlerle olan ilişkilerini incelemek amacıyla yürütülmüş olup, nicel araştırma yöntemleri çerçevesinde tasarlanmıştır. Araştırmada, tarama modellerinden yararlanılmış; süreç boyunca hem betimsel tarama modeli hem de ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Betimsel tarama modeli, geniş örneklemeler üzerinde yürütülen ve bireylerin belirli olgu ve olaylara ilişkin görüş, tutum ve eğilimlerinin ortaya konmasına yönelik bir modeldir (Karakaya, 2012). İlişkisel tarama modeli ise iki ve daha fazla değişken arasındaki birlikte değişimin varlığını ve yönünü belirlemeyi amaçlayan tarama yaklaşımıdır. İlişkisel tarama modelinde, değişkenlerin ortak değişim düzeyi ve değişim varsa bu değişimin niteliği saptanmaya çalışılmaktadır (Karasar, 2011).

Araştırmada, gözlemlenen tüm verilerin tek bir zamanda toplandığı kesitsel araştırma deseni kullanılmıştır. Kesitsel tasarımlar yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi veya coğrafi konum gibi çok sayıda değişkeni aynı anda analiz etmek için kullanılabilir. Bu tür tasarımlar genellikle belirli bir zaman noktasında bir popülasyon ve alt grupları içindeki bir sonucun kalıplarını ve yaygınlığını belirlemek için kullanılır (Cummings, 2018).

Araştırmanın birinci bölümünde, dinî adanmışlık kavramının çok boyutlu yapısını ortaya koymak amacıyla kapsamlı bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte psikoloji, din eğitimi, din sosyolojisi ve ilahiyat gibi farklı disiplinlerde konuyla ilgili olarak yürütülen ulusal ve uluslararası araştırmalar incelenmiş; kavrama ilişkin kuramsal yaklaşımlar, ölçme araçları ve modellemeler analiz edilmiştir. Böylece, dinî adanmışlık olgusunun çağdaş literatürde nasıl ele alındığı tespit edilerek, araştırmaya özgü bir teorik çerçeve yapılandırılmıştır. Çalışmada hem akademik kaynaklardan hem de dinî, tarihî ve kültürel belgelerden de yararlanılmıştır. Kur'an, İncil, Tevrat, hadis külliyatı, dinî geleneklerin düşünce tarihinde öne çıkan bazı klasik eserleri ve dinî hayatla ilgili tarihsel gözlem içeren kaynaklar da araştırmaya dâhil edilmiştir. Bu bağlamda, birinci bölümde yürütülen analiz süreci yalnızca kuramsal düzeyde bir literatür taraması ile sınırlı kalmamış; aynı zamanda doküman analizi tekniği kapsamında da değerlendirilmiştir. Doküman analizi, belirli bir kavram veya olguyu anlamlandırmak amacıyla var olan belgelerin içerik, yapı ve bağlam açısından yorumlanmasını sağlayan bir yöntemdir (Bowen, 2009; Sak vd., 2021).

Araştırmada, dinî adanmışlık olgusunu kuramsal zemine dayalı, çok boyutlu bir yapı çerçevesinde ele alabilmek amacıyla özgün bir ölçme aracı geliştirilmiştir. Geliştirilen ölçek (Karaca-Kırıcı Dinî Adanmışlık Ölçeği), bireylerin dinî yaşantılarına yönelik bilinç düzeylerini (dinî bilinç), inanç temelli fedakârlık ve eyleme geçme eğilimlerini (aksiyon-fedakârlık) ve aşırı dinî yönelimlerini (dinî fanatizm) ayrı alt boyutlar üzerinden değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Ölçeğin kapsam geçerliği uzman görüşleri doğrultusunda sağlanmış; ardından gerçekleştirilen açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri ile yapı geçerliği ortaya konmuştur. Ayrıca, iç tutarlılık katsayıları incelenerek ölçeğin güvenilirliği istatistiksel olarak desteklenmiştir.

Araştırmanın ikinci aşamasında dinî adanmışlık düzeyinin çeşitli demografik (cinsiyet, yaş, eğitim durumu, gelir düzeyi vb.) ve bazı bağımsız değişkenlere (sabır,

azim, dinî bilgi düzeyi, din eğitimi alınan kaynak vb.) göre anlamlı farklılık gösterip göstermediği analiz edilmiştir. Bu kapsamda t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve çoklu karşılaştırma testleri kullanılmıştır. Bu yönüyle çalışmada karşılaştırmalı betimleyici analizler yapılmış daha sonra dinî adanmışlık ile sabır, azim ve umut değişkenleri arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir. Uygulama sonucu elde edilen verilerin analizi, IBM SPSS Statistics 27 istatistik paket programının ilgili modülleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmanın evrenini, Türkiye’de yaşayan 25 yaş ve üzeri bireyler oluşturmaktadır. Bu evren içerisinde, çevrim içi anket yöntemiyle ulaşılan ve gönüllü olarak araştırmaya katılmayı kabul eden toplam 960 kişi, araştırmanın örneklemini meydana getirmektedir. Örnekleme sürecinde, katılımcıların 25 yaş ve üzerinde olmaları ölçütüne dikkat edilmiştir. Bu doğrultuda, araştırmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. 25 yaş sınırının belirlenmesindeki temel hareket noktası, dinî gelişim psikolojisi araştırmalarında dindarlık sürecinin ‘uyum ve istikrar evresi’nin yaklaşık bu yaş dönemlerine tekabül ettiği yönündeki bulgu ve yorumlardır. Örneğin Karaca (2016), ergenlik döneminde yaşanan dinî ve varoluşsal sorgulama süreçlerinden dindarlık açısından başarıyla çıkılması durumunda genç bireyin dinî inancını daha sağlam temellere oturtturarak içsel derinlik kazandığı bir döneme girebileceğini belirtir. Ergenlik döneminin sonuna doğru yaşanan dönemsel çatışmaların yatışma eğilimi göstermesi, genç bireyi dinî sorumluluklarına daha çok uyum göstermeye yöneltebilir. Bu uyumun devam etmesi ise dinî kişiliğin istikrarlı bir yapı kazanmasına olanak tanıyabilir. Ancak tüm bu durumlar bireyin dinî ciddiye alması, bu yönde dinî bilgi kümesini genişletme çabası içerisinde olması ve dinî davranışlara ilgi ve katılım göstermesi vb. faktörlerle irtibatlı biçimde gelişim göstereceğinden bireysel farklılıklar söz konusu olabilir. Fowler’ın (1995) inanç gelişimi teorisinde de “bireysel/düşünsel inanç” evresine denk gelen genç yetişkinlik dönemi eleştirel düşünme becerisi gelişiminin beklendiği, bu beklenti doğrultusunda öz-kimlik ve öz-değerin inşa sürecine girildiği bir dönemdir. Birey bu dönemde toplumdan tevarüsle edindiği veya bireysel çabayla kabul ettiği inanç ve değerleri bilinçli bir seçimle ve öz-farkındalıkla benimser. Yani bireyin bu dönemdeki

onay ve kabullerin açık ve kesin biçimde seçilmiş bağlılıklar olduğu söylenebilir (Fowler & Dell, 2006). Bahsi geçen gelişimsel farklılıklar dikkate alınarak önceki yaş dönemlerine oranla dinî alana dair daha bilinçli bir iradenin eseri olan, uyumlu ve istikrar kazanmış bir yapı özelliği taşıyan kabul veya ret durumunun söz konusu olması nedeniyle 25 yaş sınır olarak belirlenmiştir.

Araştırma bazı sınırlılıklar içermektedir. İlk olarak, çalışma verileri öznel bildirim yoluyla elde edilmiş olup katılımcıların yanıtlarında sosyal beğenirlik eğilimi veya yanlı beyanda bulunma olasılığı göz ardı edilemez. Araştırma örnekleminin sadece Türkiye'deki bireylerle sınırlı olması nedeniyle elde edilen bulgular farklı kültürel veya dini bağlamlara doğrudan genellenemeyecek oluşu araştırmanın diğer bir sınırlılığıdır. Ayrıca çalışmada kullanılan ölçeklerin tümü psikometrik açıdan geçerli ve güvenilir olsa da 'dinî adanmışlık ölçeği' yeni geliştirilmiş bir ölçme aracı olması nedeniyle ileri düzey uygulamalarda ek testler gerektirebilir. Bu durum da bir sınırlılık olarak kabul edilebilir. Son olarak, araştırma korelasyonel ve karşılaştırmalı analizler içerdiğinden, değişkenler arasında nedensellik ilişkisi kurulması mümkün değildir.

Araştırmanın Problemleri ve Hipotezleri

Bu bölümde araştırmanın temelini oluşturan problem cümleleri ile alt problemlere yer verilmiş ardından bu problemlere dayalı geliştirilen hipotezler sıralanmıştır.

Araştırmanın Problemleri

Temel Problemler

1. Örneklem grubunun dinî adanmışlık düzeyleri nedir?
2. Bağımsız ve demografik değişkenlere göre dinî adanmışlık düzeyleri değişmekte midir?
3. Katılımcıların sabır düzeyi ile dinî adanmışlık düzeyi arasında bir ilişki var mıdır?
4. Katılımcıların azim düzeyi ile dinî adanmışlık düzeyi arasında bir ilişki var mıdır?
5. Katılımcıların umut düzeyi ile dinî adanmışlık düzeyi arasında bir ilişki var mıdır?

6. Umut, sabır ve azim düzeylerinin dinî adanmışlığı yordama düzeyleri nedir?

Alt Problemler

1. Dinî adanmışlık ile sabrın alt boyutları arasında ne tür bir ilişki vardır?
2. Dinî adanmışlık ile azmin alt boyutları arasında ne tür bir ilişki vardır?
3. Dinî adanmışlık ile umudun alt boyutları arasında ne tür bir ilişki vardır?
4. Dinî adanmışlığın alt boyutları ile sabır arasında ne tür bir ilişki vardır?
5. Dinî adanmışlığın alt boyutları ile azim arasında ne tür bir ilişki vardır?
6. Dinî adanmışlığın alt boyutları ile umut arasında ne tür bir ilişki vardır?

Araştırmanın Sayıltıları

1. Kullanılan ölçüm araçları (Dinî Adanmışlık Ölçeği, Sabır Ölçeği, Azim Ölçeği ve Sürekli Umut Ölçeği) geçerli ve güvenilir ölçüm araçlarıdır.
2. Katılımcılar soru ve anket formunu dürüst ve bilinçli biçimde yanıtlamışlardır.
3. Veriler nicel analiz için uygundur.
4. Araştırmaya katılan örneklem, çalışmanın evrenini temsil etme yeterliliğine sahiptir.

Araştırmanın Hipotezleri

- H₁. Sabır düzeyi, dinî adanmışlık ile pozitif; dinî fanatizm ile negatif yönde ilişkilidir.
- H₂. Azim düzeyi dinî adanmışlık ile pozitif; dinî fanatizm ile negatif yönde ilişkilidir.
- H₃. Umut düzeyi dinî adanmışlık ile pozitif; dinî fanatizm ile negatif yönde ilişkilidir.

Dinî adanmışlıkla ilgili hipotezler

- H₄. Kadınlar erkeklerden daha yüksek dini adanmışlık düzeyine sahiptir.
- H₅. Erkekler kadınlardan daha yüksek dinî fanatizm düzeyine sahiptir.
- H₆. Yaş arttıkça olumlu dinî adanmışlık düzeyi yükselirken, dinî fanatizm düzeyi azalmaktadır.

- H7. Eğitim düzeyi ile dinî adanmışlık arasında pozitif ilişki bulunmaktadır.
- H8. Eğitim düzeyi ile dinî fanatizm arasında negatif ilişki bulunmaktadır.
- H9. Evli bireylerin dinî adanmışlık düzeyleri, bekar, eşi ölmüş veya boşanmış bireylerin dinî adanmışlık düzeylerinden daha yüksektir.
- H10. Sosyo-ekonomik açıdan orta düzeyde olanlar daha yüksek dinî adanmışlık düzeyine sahiptir.
- H11. Daha büyük yerleşim birimlerinde ikamet edenler, küçük yerleşim birimlerinde ikamet edenlerden daha yüksek dini adanmışlığı sahiptir.
- H12. Aktif iş gücünde bulunanların dinî adanmışlık skorları çalışmayanların (emekli veya işsiz) dinî adanmışlık skorlarından daha yüksektir.
- H13. Öznel dindarlık algısı ile dinî adanmışlık arasında pozitif ilişki bulunurken, dinî fanatizm ile arasında negatif ilişki bulunmaktadır.
- H14. Dinî bilgi düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artarken, dinî fanatizm düzeyi azalmaktadır.
- H15. Örgün din eğitimi alan bireylerin dinî adanmışlık düzeyi yaygın din eğitimi alanlardan daha yüksektir.
- H16. Modern medya kaynaklarına (internet, sosyal medya, video) başvuran bireylerin dinî adanmışlık düzeyi, geleneksel kaynaklara (kitap, sohbet, radyo/TV) başvuranlardan daha düşüktür.

Dinî adanmışlık, sabır, azim ve umut arasındaki ilişkiye yönelik hipotezler

Genel Hipotezler

H17: Sabır düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artar.

H18: Azim düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artar.

H19: Umut düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artar.

Dinî adanmışlık ve sabır arasındaki ilişkiye yönelik hipotezler

H20. Kişilerarası sabır ile dinî adanmışlık arasında pozitif; dinî fanatizm arasında negatif ilişki bulunmaktadır.

H21. Uzun süreli sabır ile dinî adanmışlık arasında pozitif, dinî fanatizm negatif ilişki bulunmaktadır.

H₂₂: Kısa süreli sabır ile dinî adanmışlık arasında pozitif, dinî fanatizm arasında negatif ilişki bulunmaktadır.

Dinî adanmışlık ve azim arasındaki ilişkiye yönelik hipotezler

H₂₃: Zorluk ve engellerle mücadele düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artmakta; dinî fanatizm düzeyi ise azalmaktadır.

H₂₄: İlgi ve hedeflerin tutarlılığı düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artmakta; dinî fanatizm düzeyi ise azalmaktadır.

H₂₅: Hedeflere adanma ve bağlılık düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artmakta; dinî fanatizm düzeyi ise azalmaktadır.

Dinî adanmışlık ve umut arasındaki ilişkiye yönelik hipotezler

H₂₆: Alternatif yollar düşünce düzeyi arttıkça dinî adanmışlık artmaktadır.

H₂₇: Eyleyici düşünce düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artmaktadır.

1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Adanmışlık Psikolojisi

1.1.1. Adanmışlık Kavramı

Adamak kelimesi Türkçede “bir dileğin gerçekleşmesi amacıyla kutsal olduğuna inanılan bir güce niyette bulunmak, nezretmek”; “kutsal saydığı bir şey uğruna kendini feda etmek üzere söz vermek”; “bir şeyle yoğun biçimde ilgilenmek”; “ayırarak, tahsis etmek” ve “ithaf etmek” gibi anlamlar ihtiva etmektedir (TDK, 2011). Ad (isim) sözcüğünden türetilen adamak fiili bireyin kendi adını ortaya koyarak bir şeye ant içmesine telmihte bulunmaktadır. Kişinin kendisini bir eyleme bütünüyle vermesi veya o uğurda fedakârlıklarda bulunması manasını taşıyan adamak/adanmak fiilinde kökünü bulan adak kelimesi ise Tanrı’ya ya da tanrısal bir otoriteye karşı bir şeyin yapılmasının üstlenilmesini tanımlamaktadır (Karakurt, 2011: 10-11).

“Adanmışlık” kavramı bireyin kutsallık atfettiği bir inanç veya ideal uğruna fiziksel ve psikolojik fedakârlık ve özveride bulunmasını ifade etmektedir. Adanmış birey potansiyel olarak barındırdığı bilişsel, duygusal ve fiziksel enerjisinin çoğunu veya tamamını mefkûre olarak benimsediği hedefe yoğunlaştırmaktadır (Aktaş & Akdemir, 2019: 312). Yürekten adanma kısa vadeli kişisel çıkarların ötesindeki bir amaca yönelik olarak bedensel enerji, duygusal bağlılık, zihinsel yoğunlaşma ve manevi uyumu içeren bir odaklanma gerektirmektedir. İnsanların sahip oldukları enerji miktarları ve bu enerjiyi odaklama noktaları hayattaki başarılarına, yaşam kalitelerine ve mutluluk düzeylerine etki etmektedir (Baltaş, 2010: 28).

Adanmışlık kavramının modern dönem psikoloji alanyazınında daha çok psikoterapi, eğitim psikolojisi, gelişim psikolojisi, endüstri ve örgüt psikolojisi alanlarında incelenmektedir. Psikolojinin bahsi geçen alt dallarından endüstriyel ve örgütsel psikoloji alanında, çalışanların işlerindeki rol performanslarını sergilerken fiziksel, bilişsel ve duygusal enerjilerini bütünüyle yapmış oldukları işe odaklayarak harcamalarını tanımlayan “işe adanmışlık” (work engagement) (Kahn, 1990: 694; Schaufeli, 2012: 3-4) kavramı üzerine birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Ayrıca birbirleriyle bağlantılı olmakla birlikte işe adanmışlık kavramından çeşitli yönleriyle ayrılan ve çalışanların örgütlerine olan sadakatlerine ve örgütsel başarının elde

edilebilmesi için gösterdikleri çabaya işaret eden “örgütsel adanmışlık” (organizational commitment) kavramı (Tan, 201: 67) da incelemeye alınan konular arasında yer bulmaktadır. İşe adanmışlık ve örgütsel adanmışlık kavramları kadar popülerlik kazanmamış olsa da çeşitli kariyer davranışlarıyla dışa vuran, bireyin proaktif biçimde kariyerini geliştirme derecesini ifade eden “kariyere adanmışlık” (career engagement) (Hirschi 2014: 577) terimi de farklı araştırmalara konu olmaktadır. İşe adanmışlık ve örgütsel adanmışlıkla irtibatlı biçimde incelenen, eğitim-öğretim süreçlerinde öğretmen ve öğrencilerin bu süreçlere katılım düzeylerini ele alan araştırmalar adanmışlık literatürüne genişlik kazandırmaktadır. Ayrıca psikoterapide “Kabul ve Adanmışlık Terapisi” (Acceptance and Commitment Therapy-ACT) olarak bilinen terapötik yöntem de adanmışlığın kavram kapsamına girmektedir (Kul ve Türk, 2020: 3373).

1.1.2. Adanmışlık Türleri

1.1.2.1. İşe Adanmışlık

Adanmışlık, çalışanların işlerine bağlılıkları ve kendilerini vermeleri bağlamında endüstri/örgüt psikolojisi alanında türetilmiş bir kavramdır. İlk kez Kahn tarafından 1990 yılında geliştirilen (Bailey vd., 2017: 31) kişisel adanmışlık kavramı (personal engagement) çalışan bireylerin mesleklerine fiziksel, bilişsel ve duygusal olarak üst düzey adaptasyonunu tanımlar. Kişisel adanmışlığın bilişsel boyutu, çalışanların örgütleriyle, örgütün liderleriyle ve çalışma koşullarıyla ilgili inancının tümünü kapsar. Duygusal boyut çalışanların kuruma karşı hislerini, örgüte ve liderlerine karşı geliştirdikleri olumlu ve olumsuz tutumları karşılar. Fiziksel boyut ise çalışanların mesleki rollerini yerine getirirken harcadıkları fiziksel enerjinin karşılığıdır (Kular vd., 2008: 3). Mesleki rollerine kendilerini adanmış bireyler benliklerini iş rollerine uyarlarlar ve tüm enerjileriyle kendilerini yaptıkları işe verirler. Yaptığı işle psikolojik anlamda kopuş yaşayan bireyler (personal disengagement) ise benliklerini mesleklerine adapte etmekten uzak durarak geri çekilirler. Rol performanslarını asgari düzeyde sergilerler. İşlerine fiziksel, bilişsel ve duygusal emek harcamazlar (Kahn, 1990: 692-700).

Daha sonraları işe adanmışlık, mesleki adanmışlık, örgütsel adanmışlık varyasyonları ile farklılaşan ve gelişen işe adanmışlık literatürü geniş bir yelpazeye sahiptir. İşe adanmışlık (job/work engagement) veya çalışan adanmışlığı (employee engagement) konusunda birçok farklı tanımlama yapılmış olmakla birlikte bu tanımlamalar bazı ortak özellikleri vurgular:

- (1) Adanmışlık yaşayan çalışanlarda tutkulu ve coşkulu bir bağlılık bulunur.
- (2) Zihinsel ve bedensel enerjilerini örgütsel amaç için harcarlar.
- (3) Örgütsel amacın bireysel amaç haline gelmesi durumu söz konusudur (Macey & Schneider, 2008: 4).

Kahn, kişisel adanmışlığa hazır bulunuşluk için psikolojik anlamda çeşitli koşulların sağlanması gerektiğini düşünür. Bu psikolojik koşullar anlamlılık (meaningfulness), güvenlik (safety) ve elverişlilik (availability). Birey kendisini yaptığı işte değerli ve faydalı, işini de kendisi için anlamlı hissettiğinde psikolojik anlamlılık sağlanır. Nitekim psikolojik anlamlılık düzeyi yükseldikçe bireyin kendisinden beklenen iş rolü performansını sergileme düzeyinin de yükseldiği görülür. Psikolojik güvenlik, kişinin işini yaparken sergileyeceği performansın imajına, statüsüne veya kariyerine olumsuz etki etmeyeceği garantisinin bulunmasıdır. Şayet birey işinde kendisini göstermesi neticesinde negatif durumlarla karşılaşacağını düşünürse potansiyelini gizleyerek efor sarf etmeyebilir. Psikolojik elverişlilik (uygunluk), belirli bir anda işe angaje olmak için kişisel adanmışlık bileşenlerinin tümüne (fiziksel, duygusal, bilişsel) bireysel anlamda sahip olunması durumudur. Fiziksel bileşen, çalışanın tüm gücüyle işini yapmasıdır. İşine gönülden bağlı olması duygusal bileşendir. Bilişsel bileşen de çalışanın işini yaparken tamamen ona odaklanması başka bir şeyi düşünmemesinin karşılığıdır (Attridge, 2009: 384-385). Dikkat dağınık veya caydırıcı herhangi bir iç veya dış etken bireyi etkilemezse çalışan istendik düzeyde performans sergileyebilir (Kahn, 1990: 703-714).

Yapılan araştırmalar adanmışlıkla işini yapan insanların mesleki tatmin ve doyumunu deneyimlediklerini gösterir. Adanmışlıkla mesleklerini icra edenler duygusal ve motivasyonel açıdan yüksek düzeyde enerjiye ve canlılığa sahip olduklarını; mutluluk, neşe ve coşku gibi olumlu duygular hissettiklerini belirtirler. Psikolojik ve fiziksel sağlıkları adanmışlıkla işlerine bağlılık göstermeyenlere göre daha iyi durumdadır. Onlar mesleklerinde ihtiyaç duydukları mesleki ve kişisel kaynaklarını

üretmekte diğer çalışanlara göre daha mahirdirler (Bakker vd., 2008: 187-194). Adanmışlıkla işe bağlılık yalnızca bireye fayda sağlamakla kalmaz örgüte de katkıları bulunur. Adanmışlıklarının pozitif edimlerinin gücüyle diğer çalışanlara da etki ettikleri düşünüldüğünde örgüt iklimine olumlu katkıda bulundukları ifade edilebilir. Adanmış çalışanlardan kurulu bir örgütte organizasyonel kültür gelişir. Çalışanların ve müşterilerin örgüte karşı sadakat ve güveni artar. Yüksek satış ve maksimum kâr oranlarına ulaşılmasını destekler (Attridge, 2009: 394).

İşe adanmışlıkla karıştırılan kavramlardan işkoliklik birtakım veçheleriyle adanmışlıktan farklılaşır. İşle ilgili saplantı düzeyinde takıntılı olma durumu ve aşırılık derecesinde çok çalışma eğilimi “işkoliklik” (workaholism) olarak adlandırılır (Oates, 1971: 11). İşe adanmışlar ile işkolikler işlerine olan bağlılıkları konusunda benzerdir. Ancak işkoliklerin işlerine bağlılıkları obsesif-kompulsif bozukluk (saplantılı-zorlanımlı rahatsızlık) (Budak, 2017: 631) düzeyinde saplantılı bir bağlılıktır (Gorgievski & Bakker, 2010: 265-267). Çok çalışmak için güçlü ve kontrol edilemez bir içsel dürtü yaşarlar. Sürekli işleri hakkında düşünürler. Bir anlamda işe kontrolleri dışında itilirler (Van Beek vd., 2012: 31-32). İşe adanmış bireylerde ise durum tam aksidir. Gönüllükle ve istekli bir şekilde kendilerini işlerine adarlar. Kendilerini mutlulukla işlerine kaptırırlar. İçsel dürtüyle değil, özgür iradeleriyle işlerine bağlıdır. Onların işlerine bağlılıkları işkoliklerde olduğu gibi “bağımlılık” değildir. Sevdikleri ve eğlenceli buldukları için çalışırlar (Van Wijhe vd., 2011: 254-255; Taris vd., 2005: 40-42).

İşkoliklik düzeyinde işlerine bağlı olan bireyler üzerine yapılan araştırmalar - işe adanmışlığın aksine- işkolikliğin olumsuz duygu ve davranışlarla pozitif ilişkisi olduğunu gösterir niteliktedir. İşkoliklerde düşük yaşam memnuniyeti, mesleki tatminsizlik, kişiler arası iletişim çatışmaları, yüksek düzey iş gerginliği ve sağlık şikayetleri gibi sorunlardan yakınma durumu söz konusudur (Bakker vd., 2008: 190-191; Taris vd., 2014: 122-124; Schaufeli vd., 2008: 175). Bu olumsuz çıktılar işkolikliğin çok çalışmanın “kötü” bir türü olduğunu gösterir. İşe adanmışlık yaşayanlardan alınan olumlu dönütlere dayanarak da çok çalışmanın “iyi” yönünün işe adanmışlıkla temsil edildiği belirtilebilir (Schaufeli vd., 2006: 193-197; Shimazu & Schaufeli, 2009: 495-496; Schaufeli, 2013: 27-28).

1.1.2.2. Örgütsel Adanmışlık

İlk bakışta benzer kavramlar gibi görünmekle beraber işe adanmışlıktan ayrıışan noktaları bulunan örgütsel adanmışlık (organizational engagement/commitment) geniş bir literatüre sahiptir. Örgütsel adanmışlık, bireyin belirli bir örgüte bağlılığının ve bu bağlılığın göreceli gücünün karşılığıdır. Örgütsel adanmışlık yaşayan bireylerin karakteristik bazı nitelikleri bulunur: (1) Örgütsel adanmışlık yaşayan çalışanlar örgütün amaç ve değerlerini güçlü bir şekilde benimserler. (2) Örgüt adına kayda değer bir çaba gösterme istekleri dikkat çeker. (3) Örgüt üyeliğini sürdürmek için güçlü bir arzuya sahiptirler (Mowday vd., 1979: 226).

İşe adanmışlık (job engagement) ile örgütsel adanmışlık (organizational engagement) her ne kadar benzer kavramlar gibi görünse de aralarında nüanslar bulunur. İşe adanmışlıkta bireyin mesleğine olan tutkusu ve bağlılığı ön plana çıkar. Örgütsel adanmışlıkta çalışanın şirketin hedef ve değerleriyle kendisini özdeşleştirmesi mevzubahistir. İşe adanmışlıkta bireysel beceri ve yeteneklerin sergilenmesinden doğan kendini gerçekleştirme ve kişisel başarı hisleri itici güçtür. Örgütsel adanmışlık ise örgütten duyulan gururla ve örgütün bir parçası olarak devam etme arzusuyla motive olur. İşe adanmışlık ve örgütsel adanmışlık birbirlerini doğurabilecek potansiyeli barındırmakla beraber her zaman birbirlerine paralel seyretmeyebilirler. İşlerine adanmışlıkla bağlı olup örgütsel adanmışlık yaşamayan bireyler olabileceği gibi aksi de mümkündür (Roberts & Davenport, 2002: 21).

Örgütlerin hedeflerini gerçekleştirebilmeleri ve istedik seviyede performansla ulaşabilmeleri çalışanların adanmışlık düzeylerine bağlıdır. Adanmış çalışanlar örgütün iklimini ve kültürünü olumlu anlamda etkiler. Çalışma anlayışları örgütün performansını, üretkenliğini ve yenilikçiliğini artırır. Bu nedenle küresel rekabet ortamında başarı elde etmek ve sürdürülebilir rekabet üstünlüğü kazanmak isteyen örgütlerin amaçlarına ulaşmalarında adanmış çalışanlar katalizör görevi görür (Yavan, 2016: 278; Sawang, 2012: 179).

Duygusal ve motivasyonel durumların karakterindeki ‘bulaşıcılık’ özelliği nedeniyle örgütteki diğer bireyler de adanmışlıkla işine bağlı bireylerden etkilenir (krş. Pugh, 2001: 1026). İş rollerine benliklerini tamamen kaptıran bireylerden oluşan kolektif bir çalışma ortamı bireyleri örgütsel adanmışlığa iter (Hofmann & Morgeson, 1999: 288). “Kollektif örgütsel adanmışlık” (collective organizational engagement)

teorisi de buradan hareket eder. Bu teoriye göre örgütler iş tasarımı, insan kaynaklarının yönetiminde ve yönetici tercihinde adanmışlığı ölçüt aldıkları takdirde örgütün genelinde adanmışlık iklimini oluşturabilirler. Stratejik planlamayla ve motivasyon artırıcı kaynakların kullanımıyla örgütte oluşabilecek kollektif adanmışlığın, tüm organizasyonun başarısını ve dolayısıyla da finansal kazanımlarını arttırdığı yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur (Barrick vd., 111-130). Nitekim araştırmalar örgütsel adanmışlık iklimiyle, üst düzey liderlik, örgütsel hedeflerin netliği, örgütsel uyumluluk, stratejik uyum ve örgütsel özerklik gibi örgüte olumlu getirileri olan değişkenler arasında pozitif korelasyon olduğunu tespit eder niteliktedir (Albrecht vd., 2018: 78).

Eğitim psikolojisi alanında öğretmenlerin ve öğrencilerin eğitim-öğretim ile ilgili adanmışlıkları farklı çalışmalarda incelenmektedir. Öğretmenlerin adanmışlıkları konusunda yapılan çalışmalar genellikle örgütsel adanmışlık kavramıyla ilintili olarak sürdürülmektedir. Öğretmen adanmışlığı konusu, öğretmenlerin okullarıyla gurur duyarak fazlasıyla gayret gösterip okulun geleceğini inşa etme çabası içerisinde olmasına işaret eden “okula adanma”; eğitim-öğretim faaliyetlerinden zevk alarak üst düzeyde çaba göstermelerini belirten “öğretim işlerine adanma”; öğretmenlik mesleğini tercih etmeleriyle övünç duyarak meslek tercihlerinden ötürü olumlu duygu ve düşüncelere sahip olmayı anlatan “öğretmenlik mesleğine adanma” ve mesleği birlikte ifa ettikleri öğretmenlerle pozitif ilişkiler geliştirip dostluklar kurmalarına atıf yapan “çalışma grubuna adanma” (Celep, 1998: 60-61) başlıklarıyla mercek altına alınmaktadır. Eğitim psikolojisi literatüründe öğretmenliğe adanmışlığa ilaveten “okumaya adanmışlık” (reading engagement) mefhumu geliştirilerek, öğrencinin okumaya olan içsel motivasyonu, okuduğunu anlamaya yönelik bilişsel eforu ve okuma davranışlarını sergileme sıklıkları (Wigfield vd., 2008: 437) tetkik edilmeye çalışılmaktadır.

1.1.2.3. Psikoterapide Adanmışlık

Psikoterapi alanında yer alan radikal davranışçı ve süreç temelli terapilerden “Kabul ve Adanmışlık Terapisi” (Acceptance and Commitment Therapy-ACT) adanmışlık başlığı altında incelenen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım bireyin olumsuz duygu ve durumlarla başa çıkmasında kullanılan, bireyde psikolojik esnekliği artırmak

için geliştirilen bir terapi yöntemidir. Psikolojik esneklik, ‘‘bireyin duygularını, düşüncelerini ve geçmişte yaşadığı olayları değiştirmeye çalışmadan kabul etmesi, anda olması, düşüncelerinden ayrışabilmesi, değerlerini belirleyip onlar doğrultusunda bir yaşam oluşturabilmesini ifade eden bir kavramdır’’ (Aslan & Türk, 2022: 119).

Terapi süreci yaşamın acı verici duygu, düşünce ve yaşantılarını kabulüyle ve bunların farkındalığıyla başlar. Bir sonraki aşamada danışanın veya hastanın, bulunduğu âna odaklanarak geçmişteki üzüntülerden, gelecekteki kaygılardan uzaklaşması sağlanır. Böylece psikolojik anlamda yıkıcı ve yıpratıcı yaşantılardan zihinsel anlamda uzaklaşmaya çalışan bireyin sahip olduğu değerlerin bilincine varması ve yaşam amacını bulması için rehberlik edilir. Bu rehberlik sürecinde değerleri ve amaçları doğrultusunda hayatını zenginleştirecek davranışları yapmaya yönlendirilir. Bağlılık ve davranış değişikliği süreçleri yaşanan âna konsantrasyonu ve bağlam olarak benliği, değerleri ve adanmışlık eylemlerini içerir (Hayes vd., 2006: 8-9). Basit dev ve görevlerle başlayan değer odaklı davranışlara adanmışlık düzeyinde bağlanmasıyla terapi süreci sonlandırılır (Hayes & Strosahl, 2004: 3-13; Kul & Türk, 2020: 3373-3789).

ACT’nin felsefi altyapısı pragmatizmin bir türü olan işlevsel bağlamsalcılığa dayanır (Twohig, 2009: 18). İşlevsel bağlamsalcılık bir durumu, olayı veya davranışı analiz ederken bulunduğu bağlam içerisinde süregelen eylemin bütününü dikkate alarak çözümlleme yapan akımdır. Bütüne odaklanan bu yaklaşıma göre bağlamı bilinmeksizin olayların doğası ve işlevleri anlaşılamaz. ACT de bu yaklaşımı benimseyerek psikolojik olayları, organizmalar ile tarihsel ve durumsal bağlamlar arasında devam eden bir dizi etkileşimin kavramsallaştırılması olarak değerlendirir. Buna göre bir danışanın problemlili davranışlarındaki etmenler, davranışları doğuran ortam ve koşullar göz önünde bulundurulmaksızın belirlenemez. Biyolojik veya psikolojik indirgemeci yaklaşımlardan bu yönüyle farklılaşan bu psikoterapi yaklaşımı, yalnızca psikolojik bağımlı değişkenlerin (duygu, düşünce, davranış vb.) yönlendirilmesiyle rehabilite yöntemini doğru bulmaz. Bunun yerine işlevsel bağlamsal analizlerle bağlamsal değişkenlere odaklanır. Çünkü bağlamsal değişkenlerin manipülasyonu psikolojik değişkenlerin manipülasyonundan kolaydır ve davranışların değiştirilmesinde daha etkindir (Hayes, 2004: 646-647).

ACT'ye göre, bilişsel süreçler hoş olmayan duyguların deneyimini çarpıtarak onları güçlendirir. Kişide gerilimi artıran bu tip duygular 'deneyimsel kaçınma'yı (experiential avoidance) doğurur. Danışan hoş olmayan bu duyguları yaşamaktan bilincin çarpıtmaları nedeniyle kaçınır veya bu duyguların etkisini hafifletmek için sorunlu davranışlara yönelir. Bu tür kaçınmalar bireyi kendi dünyasında değerli gördüğü hedeflere ulaşmaktan alıkoyar ve zararlı alışkanlıklara neden olur. Zararlı kaçınmalar ya içki, uyuşturucu, cinsel sapkınlıklar vb. olumsuz davranışların artışıyla ya da sosyal izolasyon, insani ilişkileri sabote etme gibi iletişim bozukluklarıyla kendini gösterir. ACT deneyimsel kaçınmaya iten faktörün deneyimleri tanımlarken kullanılan kelimeler kaynaklı; kapsamlı ifadesiyle dil kaynaklı olduğunu savunur. Çünkü insan, dil ve sembollerle atıfta bulunduğu olayı eşleştirerek ona göre konum alır. Aktarılan veya yaşanan olay nötr bir olay olsa dahi onun negatif anlamlandırılış ve ifade ediliş biçimi korku, kaygı, tikslenme gibi olumsuz duygulara sebep olabilir (Blackledge & Hayes, 2001: 245-246). Örneğin kişinin kirlenme obsesyonları bulunuyorsa kirlilik tehlikeli bir durum olarak algılanır. Yaşam içerisindeki gelişigüzel sözlü-sözsüz uyaranlar bu kaygıyı tetikleyebilir. Bir uyaranla etkileşim sonucu öğrenilmeyen 'bilişsel tesadüfler'in (cognitive contingencies) de eşliğinde problemlili davranışlar yerleşik hale gelir ve değiştirilmesi güçleşir (Karaca vd., 2020: 30-32).

ACT geleneksel davranışçı terapilerin uyguladığı maruz bırakma, beceri geliştirme, şekillendirme, hedef belirleme gibi her türlü davranış değiştirme tekniğinin kullanılır. Ancak ACT'yi diğer terapi yöntemlerinden ayıran kısım bağlamı ve hedefidir. Bireyin taahhüt ettiği eylemler küçük olabilir ancak açıklıkla, farkındalıkla ve değerlere adanmışlıkla yerine getirilmesi şarttır. (Hayes vd., 2012: 988-999). Bu davranışsal terapi süreçleri davranışlara esneklik kazandırmayı hedefler. Örneğin anksiyete rahatsızlığı yaşayan bir danışana maruz bırakma yöntemi uygulanırken uyarılmanın azaltılması değil, danışana davranışsal esneklik kazandırılmak istenir (Hayes vd., 2011: 156-157). Danışan tarafından kendisine bağlılık gösterileceği vaat edilen eylemlerin tercihi yine danışana aittir. Terapist, danışanın subjektif değerlerine adanmışlık eylemlerini uygulama düzeyini ve sıklığını yakından takip eder. Uygulamada oluşan engelleri ve aksaklıkları bularak danışana rehberlik eder. Onu yargılamaksızın çeşitli yönlendirmelerde bulunur. Seçilen değerlerle bağlantılı daha

büyük ve etkili eylem kalıplarının geliştirilmesine teşvik eder. Tüm bu adanmışlık eylemlerindeki ana hedef ise psikolojik esnekliktir (Hayes vd., 2013: 184-191).

1.2. Dinî Adanmışlık Psikolojisi

1.2.1. Dinî Adanmışlık Kavramı

Arapçada adamak sözcüğü kendisine, “فنى” (fenâ) (yok olmak, tükenmek) kökünden türetilen “التفانى (في)” (et-Tefânî [fi]) kelimesiyle karşılık bulmaktadır (Mustafa vd., 2004: 704; Fîrûzâbâdî, 2005: 1322). Ayrıca “نذر” (nezera), “ضحي (ب)” (dahhâ [bi]), “كرس (ل)” (kerrasa [li]) ve “وقف (على)” (vegafe [alâ]) kullanımları da adamak ve adanmak mastarının Arapçada kullanılan mazi kalıpları arasında yer almaktadır (Düzgün, 2020: 19).

İngilizcede kişinin zamanını ve enerjisini inandığı bir şeye gönüllü biçimde verme isteği anlamını barındıran “commitment” ve “dedication” kelimeleri (McIntosh, 2013: 298-392) bu dilde daha çok bağlanma ve bağlılığın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Çalışmanın konusu olan dinî adanmışlığa “devotion” kelimesinin daha uygun olduğu düşünülmektedir. Zira “devotion”, “commitment” ve “dedication” kelimelerine kıyasla, bir şeye gönülden sevgi ve sadakatle yaklaşımaya vurguda bulunmaktadır. Buna ek olarak, dinî eylemlere kendini verme anlamında kullanılması gerekçesiyle (McIntosh, 2013: 416; Colman, 2008: 206; Matsumoto, 2009: 455; VandenBos, 2007: 214) “devotion” kelimesi anlam kapsamı bakımından dinî adanmışlık kavramına daha yakın bir görünüm arz etmektedir.

Dinî adanmışlık kavramı, bireyin dinî inancını yaşamının merkezine alarak değer ve anlam sistemini din temelinde örgütlemesi, davranışlarını bu doğrultuda şekillendirmesi ve gerektiğinde inancı uğruna çeşitli fedakârlıklar sergilemesi, şeklinde tanımlanabilir. Dinî adanmışlık dine atfedilen önem ve dinî gelişim için harcanan emekle orantılı biçimde gelişim gösterir. Dinî adanmışlık, inancın yalnızca sözle beyan edilmesinin ötesine geçerek, bireyin din merkezli bir yaşam sürmesini ve din uğruna bedel ödeyebilme iradesini vurgulamasıyla diğer dindarlık biçimlerinden ayrışır.

Dinî adanmışlık kavramı, dindar bireyin ruhsal ve bedensel enerjisini mukaddes kabul ettiği dinî inancın öğretilerini yaşama ve yaşatma adına kullanma

çabası içerisinde olmasına atıfta bulunur. Kendi idealleri ve değerleri için yaşayabilme hatta ölebilmek yetisine sahip olan insanın (Frankl, 2020:113) tutumlarını organize ederken din olgusunu merkeze (Karaca, 2017:72-73) yerleştirmesiyle dinî adanmışlık süreci başlar. Bu süreçte din, hayata anlam katan en temel kaynak işlevi üstlenerek dindarın anlam arayışı arzusunu tatmin eder. Dine bağlılığı destekleyecek korku, ümit, sevgi, güven gibi yoğun dinî duygular da eşzamanlı olarak oluşum ve gelişim gösterir. Dindarın psikik yapısında duygusal ve bilişsel potansiyelini aynı yönde harekete geçiren adanmışlık, ibadetlerle ve dinî inancın önerdiği eylemlerle aksiyon alanında belirginlik kazanır. Bu şekilde bireyin yaşantısının tüm boyutlarını organize etmeye başlayan adanmışlık, dinî gelişim serüveniyle paralel bir şekilde ilerler.

Klasik mantık ilmine göre bir tanım yapılırken, “‘efrâdını camî ağıârını mâni olma” niteliğini taşıması gereklilik arz eden bir husustur (Ülken, 1992: 121). Bu niteliğe göre, tanımlananın tüm üyelerinin veya özelliklerinin tanıma dâhil olmasıyla birlikte aykırı veya farklı unsurların tanımdan çıkarılması önem taşıyor (Gazzâlî, 2023: 384-392; Yazoğlu ve İmamoğlu, 2010: 48-52; Akıncı, 2019: 20). Diğer bir ifadeyle kavramın “‘ne olduğunun” ve “‘ne olmadığına” belirgin hatlarla vurgulanması gerekir. Bu noktadan hareketle dinî adanmışlık kavramının şümulünü belirlemenin, hüviyetinin sembolik sınırlarını çizmeyle mümkün olduğu söylenebilir. Bu da dinî adanmışlıkla benzerlik taşıyan diğer psiko-teolojik kavramların kıyaslanması ve benzeşen (müsavat) ve farklılaşan (mübayenet) (bkz. Öner, 2011:37-38) yönleriyle değerlendirilmesi yoluyla sağlanabilir.

Din psikolojisi alanındaki çeşitli kavramlar dinî adanmışlığın belirli yönlerine yakın muhtevalar içerse de tüm boyutlarıyla ve tam anlamıyla dinî adanmışlık kavramına denk gelmemektedir. Din psikolojisi literatüründeki dinî bağlılık, dinî teslimiyet, dinî olgunluk gibi kavramlar dinî adanmışlığa yakın anlamlı kullanılan ancak çeşitli yönleriyle uyumsuzluklar barındırdığı tespit edilen kavramlardır.

1.2.2. Dinî Adanmışlık ve Dinî Bağlılık

Dinî bağlılık (religious commitment), bireyin dinî değerlerine, inançlarına ve pratiklerine bağlı kalma ve bunları gündelik yaşantısına yansıtma derecesidir. Dinî açıdan yüksek düzeyde bağlılık yaşayan insanlar dünyalarını, inançlarının değerlerini

temel olarak dinî ölçütlerle değerlendirme eğilimine sahiptir (Worthington vd., 2003: 85). Dinî bağlılık kavramı din psikolojisi alanında yapılan araştırmaların ilk dönemlerinde dindarlık kavramına yakın anlamlı kullanılmakla beraber, ilerleyen dönemlerde içerik bakımından Allport'un “iç güdümlü dinî yönelim” (intrinsic religious orientation), Benson'un “olgun iman” (mature faith) tanımlamalarına yakın kullanılır. Bu kavramlar dinî gelişimin ilerleyen basamaklarına; dinin amaç edinildiği, çıkar gözetmeksizin bireysel ve sosyal yaşama aksettirilme çabasında olduğu bir dindarlığa referansta bulunurlar (Hood vd., 145; Benson, 1988: 16; Worthington vd., 2003: 85; Allport & Ross, 1967: 434-435).

Glock ve Stark dinî bağlılığın doğasını tespiti çalıştıkları araştırmalarında dinlerin genelinin taraftarlarından beklentilerinin farklılaştığını kabul etmektedirler. Ancak genel yapıları itibarıyla dinlere bütünsel bakıldığında bu farklılaşmanın detaylardaki belirli inanç ve ritüellerle sınırlı kaldığını savunmaktadırlar. Dinî bağlılığın tezahür ettiği alanlar açısından dinler arasında fikir birliği olduğunu düşünen araştırmacılar, dindarlığı beş temel boyutta incelemektedirler: İnanç boyutu, uygulama boyutu, bilgi boyutu, tecrübe boyutu ve etki boyutu. İnanç boyutu, dindarın bağlılık gösterdiği dinin inanç ilkelerini onaylayarak benimsemesini tanımlar. Dinî bağlılığını yerine getirmek için gerçekleştirdiği ibadet ve bağlılık eylemleri dinin uygulama boyutudur. Dindarın doğaüstü kutsalla sezgisel biçimde doğrudan temas kurma deneyimi yaşaması ve bu deneyimin neticesinde nihai gerçekliğe erdiğini sezmesi dinin tecrübe boyutunu oluşturur. Dinî bağlılığın bilgi boyutu dindar kişinin, inancının temel ilkeleri, ayinleri, kutsal metinleri ve gelenekleri hakkında minimum düzeyde dahi olsa bir bilgi kümesine sahip olacağı beklentisidir. Dinin günlük yaşamda inanç, uygulama, deneyim ve bilgi boyutlarıyla tesirini göstermesi ise dinî bağlılığın etki boyutunu tanımlar (Glock & Stark, 1968: 11-18).

Glock ve Stark'a göre dinî bağlılık –yukarıda sunulan çok boyutlu yaklaşımlarından dolayı-, dışarıdan yüzeysel gözlemlerle tespit edilemeyecek kompleks bir yapıdadır. Bu nedenle boyutlardan birine indirgenerek dindarlık hakkında çıkarımda bulunmanın hatalı bir yaklaşım olduğu düşüncesindedirler. Fakat dinî bağlılığın belirlenebilmesi için bir ölçütün varlığının gerekliliğini kabul ederler ve bu ölçütü dinî uygulama boyutunu boyutlandırarak çözmeye çalışırlar. Dinin pratik boyutunun, ritüel uygulamalar (ritual practice) ve adanmışlık uygulamaları (devotional

practice) biçiminde tasnifini yaparlar. Ritüel davranışlar, ayinleri, formel dinî davranışları ve tüm dinlerin bağlılarından gerçekleştirmesini beklediği kutsal uygulamaları içerir. Bu eylemler tipik olarak son derece resmi ve kamusaldır. Adanmışlık uygulamaları ise spontane gelişen, gayri resmi ve karakteristik biçimde özeldir. Adanmışlık uygulamaları daha çok bireysel dindarlığın baskın olduğu dua, kutsal metin okumaları gibi kişisel ibadet ve tefekkür eylemlerine referansta bulunur. Bu araştırmacılar, adanmışlık davranışlarının dinî bağlılığın gerçek göstergesi olabileceği kanaatindedir. Onlar bu kanaatlerine, dinî ritüellerin dinî olmayan motivasyonlardan kaynaklı da gerçekleşebileceği ancak tüm dinî motivasyonlardan yoksun bir kimsenin, özel ve gizli dinî eylemler vasıtasıyla kutsalla bağ kurma çabası göstermesinin pek mümkün görünmediği fikrini temel dayanak noktası olarak ulaşırlar (Glock & Stark, 1968: 12-124).

Glock ve Stark'ın “adanmışlık uygulamaları” tanımı dinî adanmışlıkla karıştırılmaması gereken bir ayrımdır. Onların adanmışlık uygulamalarından kasıtları, öznel dinî yaşantıların olduğu, bireysel alanda yaşanan ve içe dönük gerçekleştirilen dinî eylemler bütünüdür. Ancak dinî adanmışlık davranışları bunun da ötesinde, yeri geldiğinde şahsi çıkarlardan ve dünyevi hazzardan feragat ederek dinin buyruklarını koruma veya yaşatma gayesiyle gerçekleştirilen aksiyonları bünyesinde barındırır. Dinî adanmışlığın davranış boyutunu diğer dindarlık düzeylerindeki davranış boyutlarından ayıran temel niteliklerden birisi bu yönüdür.

Dinî bağlılık, özellikle üst düzeyde bağlanma gösteren bireylerin bilişsel sistemlerinde dinî şemaların aktif olması ve yaşantılarına yön veren temel unsur işlevi görmesi taraflarıyla dinî adanmışlık kavramına yaklaşır. Nitekim önerilen dinî adanmışlık kavramı da, dinî inancın zihinsel organizasyon yönetimine hâkim olması niteliğini içeriğinde barındırır. Fakat ibadet ve aksiyon yönleri açısından dindarlığın davranış boyutuna yaptığı vurgu ve fedakârlık, diğerkâmlık ve özveriye yoğun temasla dinî adanmışlık, dinî bağlılıktan ayrılır. Bu nedenle dinî adanmışlığın eylemsel yönünün dinî bağlılığın davranış boyutundan daha kapsamlı olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Dinî bağlılığın temelini oluşturan duygusallık teması ve salt motivasyon olarak değerlendirilmesi gerçeği (bkz. Budak, 2017: 101-102; İmamoğlu, 2004: 129-131) dinî adanmışlıkla aralarına kavramsal mesafe koyar. Dinî bağlılık her ne kadar

adanmışlığın duygu boyutunu temsil etme potansiyelini barındırsa da adanmışlık düzeyindeki dindarlıkta irade unsurunun olmadığı yalın bir duygusal bağlılık söz konusu değildir. Son olarak, dinî bağlılığın dinî kimlik ve dinî aidiyet gibi sosyal psikolojik ve sosyolojik kavramlarla eşitlenmesi de (Sevinç, 2020:30) dinî adanmışlığın özündeki psikolojik yapıyla dinî bağlılığın tam olarak örtüşmediğinin diğer bir göstergesidir.

1.2.3. Dinî Adanmışlık ve Dinî Teslimiyet

Din psikolojisi literatüründe dinî teslimiyet kavramı daha çok iman olgusuyla yakın anlamlı biçimde değerlendirilir. Hökelekli imana, bireyin “kendi şahsi hürriyetinden ve bağımsız yönelişinden vazgeçerek, ilahi iradeye bağlanması ve teslim olması”, anlamı yükleyerek teslimiyet ile iman arasındaki bu sıkı ilişkiye vurguda bulunur. İnanan insan, kutsallık atfettiği dinî otoriteye koşulsuz itaat gösteren kişidir. O, şahsi hürriyetini kutsalın iradesine kayıtsız şartsız teslim ederek yaşantısını bu iradenin buyrukları doğrultusunda biçimlendirme çabasıdadır. Teslimiyet çizgisinde sergilenen dinî eylemler imanının canlılık ve sürekliliğine katkıda bulunur. İnanılan varlığın bilgisi ve duygusunun benliğe hâkim ve kuşatıcı değer olarak yerleşmesiyle dinî teslimiyet kişilik üzerinde köklü bir değişim meydana getirir (Hökelekli, 2016: 163-167).

Dinî teslimiyet, din psikolojisi alanında yapılan dinî başa çıkma çalışmalarında kendisine yer bulur. Pargament ve meslektaşları insanların yaşamlarındaki olumsuz olay ve durumları çözme süreçlerinde dinin rolünü tespit ettikleri çalışmalarında üç tarzda dinî başa çıkma modeli bulunduğunu öne sürerler. “Kendini yönetme” (self-directing) tarzı dinî başa çıkmada dindar, Tanrı’nın kendisini sorunlarla başa çıkabilme yetisiyle var ettiğini düşünerek sorumluluk alır ve aktif biçimde problem çözümünü üstlenir. “Ertelemeci” (deferring) yaklaşımda birey sorunların çözümünü Tanrı’ya havale ederek pasif biçimde bekler ve Tanrı’nın aktif çabalarıyla problemlerin yok olacağını düşünür. “İşbirlikçi” (collaborative) dinî başa çıkma modeline gelince bu yaklaşımı benimseyen dindarlar, Tanrı’yı sorunlarla başa çıkmada bir yol arkadaşı ve ortak olarak gördüğünden şahsi sorumluluklarını ötelemeksizin Tanrı ile iş birliği içerisinde sorunları çözüme kavuşturmaya çalışırlar (Pargament vd., 1988: 90-93). Bu dinî başa çıkma modellerine ek olarak McDonald ve Gorsuch (2000) teslimiyetin

(surrender) dördüncü bir başa çıkma tarzı olduğunu savunurlar. Onlara göre teslimiyet pasif kalarak Tanrı'nın her şeyle ilgilenmesini beklemek değildir. Teslimiyette kişinin iradesini Tanrı'nın yönetimine bırakması için aktif bir seçim söz konusudur. Bu yönüyle “ertelemeci” yaklaşımdan farklılaşır. Bireyin şahsi isteklerinden vazgeçerek Tanrı'nın iradesi yönünde hareket etmeyi yeğlemesi yönüyle de “işbirlikçi” yaklaşımdan ayrılır. Nitekim her ikisinde de Tanrı ve birey aktif biçimde başa çıkma sürecinde rol almakla birlikte teslimiyette kutsalın rızasını kazanmak için şahsi isteklerden vazgeçebilme fedakârlığının bulunması sebebiyle “işbirlikçi” yaklaşımın ötesine geçer.

Dinî adanmışlık süreci perspektifinden yaklaşıldığında, adanmış dindar olumsuz yaşamsal olay ve durumlarla karşılaştığında Tanrı'ya tam bir yöneliş sergiler. Fakat “ertelemeci” yaklaşımı benimsemez. Problemlerle başa çıkmada aktif sorumluluk alır ve aynı zamanda bu süreçte Tanrı'yı kendisini destekleyen ve yol gösteren bir mercii olarak görür. Tanrı'nın imtihan olarak çeşitli yaşamsal sıkıntılar ve sorunlar karşısına çıkardığını düşünür. Karşılaştığı problemlerle mücadelesini, Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmak maksadıyla, dinî yönlendirmeleri esas alarak sürdürür. Bu nedenlerden ötürü, dinî adanmışlık yaşayanların başa çıkma sürecinde genellikle McDonald ve Gorsuch'un (2000) önerdiği dinî başa çıkma modellerinden teslimiyet modeline benzer bir yaklaşım benimsedikleri söylenebilir.

Dinî teslimiyet kavramının İslâm inanç geleneğinde de önemli bir yeri bulunmaktadır. İslâm kelimesi kökeninde teslimiyet ve boyun eğme manalarını ihtiva etmektedir. Kelimenin kök anlamı ve Kur'an'da kullanım biçimi de dikkate alınarak dinî terminolojide İslâm, Allah'a boyun eğmenin, Hz. Muhammed'in getirdiği dinî ilkeleri benimsemenin ve dinin kanunlarını doğru biçimde uygulamanın karşılığı olarak kullanılmaktadır (İbn Manzûr, t.y.: 12/288-301; Dünder, 2020: 604-612). Teslimiyet kavramının İslâm inanç geleneğindeki irtibat alanı iman, tefviz, tevekkül, ihlas, rıza ve dua terimlerine kadar uzanan geniş bir sahaya yayılmaktadır. Ancak teslimiyete yüklenen anlamlar toplu biçimde değerlendirildiğinde teslimiyetin, diğer bahsi geçen kavramları kapsayabilecek ve hatta onların ifade etmediği manaları sunabilecek nitelikte bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. Teslimiyet, dinî inancın hem içsel boyutuna ve hem de dışa yansıyan boyutuna karşılık gelmektedir. İslâmî literatürdeki iman ve tefviz kullanımları taşıdıkları anlamlar ve oluşum süreçleri

açısından teslimiyete yakınlık göstermektedir. Tevekkül, ihlas, rıza ve dua kavramları ise anlamca yakınlık arz etmekle birlikte teslimiyetten sonra oluşum gösteren bazı haller ve erişilen makamlar olarak değerlendirilmektedir (Karaca, 1999: 227-243).

Modern dönem Batı bilim dünyası çalışmalarında manevi teslimiyet (spiritual surrender) kavramına tekabül eden dinî teslimiyet, kişinin hayatını Tanrı'ya ve Tanrı'nın iradesine sevgiyle ve içtenlikle aktif biçimde sunmasının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dinî teslimiyet Hristiyan geleneğinde bilinçli seçim sonucunda gerçekleştiğinden aktif bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Dinî teslimiyet bu gelenekte genellikle “kendi kaderine ölmek” biçiminde öğretilmektedir. “Kendi kaderine ölmek” tabiri, büyük zorluk ve belirsizlik durumlarında dahi Tanrı'ya güvenmeye atıfta bulunmaktadır. Hristiyan kutsal metinleri bu aktif teslimiyeti, bireyin iradesinin Tanrı'nın iradesine boyun eğmesi olarak karakterize etmektedir (John 10: 17-18). Bu boyun eğiş itaatten farklılıklar taşımaktadır. Zira dinî teslimiyette Tanrı'ya duyulan yoğun bir sevgi motifi bulunmaktadır. Ayrıca teslimiyette dinî eylemler bir yükümlülük olarak görülüp yalnızca yerine getirilmek için sergilenmemektedir. Dinî teslimiyet yaşayan birey dinî eylemlere Tanrı'nın sevgisini kazanma isteği ve bu eylemlerin Tanrı'ya bağlılığının göstergesi olduğu için yönelmektedir (Shannonhouse vd., 2022: 4-5; Benner, 2015: 50-60).

Kutsal otoriteye gösterilen teslimiyet dinî adanmışlığın önkoşullarındandır. Dinî adanma yaşayan birey duygularını, düşüncelerini, davranışlarını vb. düzenlerken odak noktasına dinî buyrukları alır. İnancının kanun koyucusuna teslimiyet bilinciyle bağlanır. Ardından dinî inancını yaşamak, inanç değerlerini korumak ve diğer insanlara tebliğ etmek adına çeşitli aksiyonlarda bulunur. Bu nedenle teslimiyet olmaksızın dinî adanmışlıktan söz edilemez. Dinî adanmışlığın oluşum ve gelişim süreçlerinde sürekli aktif olan teslimiyet iradidir ve derin bağlılık duyguları içerir. Bu yönleriyle dinî adanmışlıkla benzeşir. Ancak adanmışlık sürecindeki fedakârlık, diğerkâmlık, din uğruna şahsi arzulardan feragat edebilme gibi vurgular teslimiyet kavramının ihtiva alanı dışında kalır.

1.2.4. Dinî Adanmışlık, Dinî İnanç ve İman

Arapça kökenli bir kelime olan iman sözlükte, “teslimiyet, itaat, onaylama (tasdik), sağgörü (basiret), yürekten inanmak, güvenmek” gibi anlamlara gelmektedir

(Mecma'ul-Lugati'l-Arabiyye, 1988: 1/89). Dinî iman kavramı din psikolojisi terminolojisinde, “insanın algı dünyasının ötesinde bir gerçekliğe sahip bulunan şeylerle ilgili olarak inanç besleme durumu” olarak tanımlanmaktadır. İmanda duyularla algılanmayana, gözlem alanının dışındakine, pratikte doğrulanmamış ve doğrulanamayacak olana, en yalın ifadesiyle gayba inanç ve bağlanma bulunmaktadır. İman inancın kapsamına dâhil olup inanç çatısı altında hususiyet arz eden birtakım özellikler taşımaktadır (Hökelekli, 2016: 156-157; Hançerlioğlu, 1989: 185-186).

İnanç, bireyin psikolojik dünyasının bir yönüne ait idrak ve bilgilerin dinamik organizasyonudur. İnançlar sınanma ve doğrulanma kabiliyetine göre farklılık arz eder. Sınanması ve doğrulanması (tahkik) mümkün olmayan inançlar (sahipleri tarafından yeterince ikna olduklarını düşündükleri ve yeni kanıt aramadan vazgeçtikleri zaman) “iman” statüsüne çıkartılırlar. Örneğin her şeye güç yetiren ve her şeyi bilen bir Tanrının varlığına inanmak imanın konusudur. Dış dünyada mutlak gerçekliği ispatlanamayacağı veya yanlışlanamayacağı için bu durum iman alanına girer. İman eden dindar birey imanın konusu olan gayba ilişkin konuların tam olarak ispatını yapamasa dahi şüphesiz inanır. Bilgi de içerisinde şüphe barındırmaması yönüyle imanla benzerlik taşır. Her ikisinde de kabul edilen durumun aksinin geçerli olabileceğine dair bir tereddüt bulunmaz. Ancak bilgiyi imandan ayıran temel nokta herhangi bir kanaatin objektif ve nesnel gerçekliği araştırılıp tahkik edildikten sonra varlığının şüphe duymaksızın kabulü hususudur. Bir inancın iman olabilmesi için doğruluğunun araştırılması ve mutlak rasyonaliteyle delillendirilmesi mümkün olmamalıdır. İmanın bilgiden ayrımı ise bilgi her zaman aksiyon üretmezken imanda bir konum alış ve bu konum alışın doğurduğu eylemin varlığı mevzubahistir (Krech & Crutchfield, 1980: 238-248; Peker, 2011: 71-76).

İnançsızlık	Şüphe	Kanaat	İman ve Bilgi
0	%50	%75	%100

Şekil 1. İmanın Yapısı (Peker, 2011: 72)

İnanç dinamizmini şüpheden alır. Dinî inancın olgunlaşmasında zihinsel tatmin arayışına götüren çatışmalı ve gerilimli entelektüel mücadelelerin etkisi önem taşır. İnancın kreatifliği şüphe ve iman arasındaki gerilim düzeyinin dengesindedir. Şüphe

her ne kadar imanın tehdidi gibi görünse de aynı zamanda onun güç kazanmasında ve eylem üretmesinde etkin bir unsurdur (Karaca, 2017: 140-141).

İnancın ve imanın dikey düzlemdeki gelişim serüveni takip edildiğinde ilk evrede inancın oluşumu bireyin sosyal çevresinden edindiği izlenim ve deneyimlerle başlamaktadır ki bu evre “dürtü-tepki” evresidir. İlerleyen dönemlerde edinilen inancın ilkeleri ve pratiği zihinde sorgulanarak “zihinsel kapsayıcılık” evresinden geçilir. Zihinsel sorgu süzgecinden geçip onaylanan inanç bir sonraki aşamada eylemlere yansır. İnancın en kâmil mertebesi olarak kabul edilen “kapsamlı bütünleşme” aşamasında ise inanç hayranlık uyandırarak bireyin imanını koruması ve yaşatması uğruna kendi yaşama içgüdüsüne muhalif davranışları sergilemesine dahi imkân tanır. Bu aşamaya erişebilmiş dindar ölümle yüz yüze geldiğinde bile dinî değerleri pahasına maruz kaldığı sıkıntıları hoşnutlukla karşılayabilir (İmamoğlu vd., 2017: 153-154). Buradan hareketle dinî adanmışlık yaşayan şahsiyetlerin, dinî inançlarının benlik yapılarını ve yaşam fonksiyonlarını kapsamlı biçimde etkilemesi; formel/informel ibadet yaşantılarına azami hassasiyet göstermeleri onların genel anlamda “kapsamlı bütünleşme” evresine eriştiklerinin göstergesi olduğu söylenebilir. Zira adanmışlıkta dinin benlikle kapsamlı bir bütünleşmesi ve dinî değerlerin yaşamın bilişsel, duygusal, duyuşsal, davranışsal tüm fonksiyonlarını etki altına alması söz konusudur.

Dinî inançların içeriğinde metafizik varlıklar, söylemler ve öğretilerin bulunmasından ötürü eylem üretebilmesi için kesinlik düzeyine çıkartılması olmazsa olmaz bir zorunluluktur. Dinî adanmışlığın vazgeçilmez unsuru olan aksiyonun oluşabilmesi için de kesinlik kazanarak şüphelerden arınmış imana ihtiyaç vardır. Zira subjektif de olsa dinde nihai anlam ve amacını bulduğunu düşünen bir zihin dünyası düşünceleri dinî ideal ekseninde organize edebilir. Herhangi bir şüphe veya tereddüdün karıştığı bulanık ve karmaşık bir zihnin belirli bir hedefe odaklanması güçtür. Adanmışın bilincini ve iradesini yönlendiren bu iman ancak davranış üretebilir.

Ulaştığı şeksiz-şüphesiz imanının konsantrasyonu ve güdülemesiyle adanmış dindar, inancının ritüellerini ve adanmışlık aksiyonlarını usanç duymaksızın gerçekleştirir. Odak noktası olan dinî gayesinin sürekli aktif ve canlı kalması için aksiyon yönünde özel bir gayret göstermesi gerekir. Nitekim gafletle hareket ettiğinde dış uyarıcılar ve farklı hedeflerin yaşamının anlam merkezini işgal etmesi her lahza

mümkündür. İmanın teyakkuzda tutan yakîniyle ve farkındalıkla gerçekleştirilen dinî eylemlerin ürettiği bilinçle yaşayan dine adanmış bireyler bu gaflet anlarında odaklarını koruyabilir. Aksi takdirde adanmışlıkla bağlanılan din zamanla ana hedef olma özelliğini yitirebilir. Bu durum da adanmışlık duygu ve düşüncelerinin dindar bireyin bilincinde silikleşmesine sebebiyet vererek onu din dışı başkaca motivasyonlara yönlendirebilir.

1.2.5. Dinî Adanmışlık ve İhlas

“Katıksız olmak, saflaşmak, kurtulmak” manasındaki hulûs (خلوص) kökünden türetilen ihlâs kavramı İslâm düşünce geleneğinde, “kulun bütün davranışları ve sözlerinde sadece Allah’ın rızasını gözetmesi” anlamında kullanılır (Ateş, 2000: 535-536). Genel anlamda, dinî vecibe olarak değerlendirilen her türlü eylemi gerçekleştirirken gösteriş yaparak insanlardan övgü beklentisi (riya) ve insanlara duyurma düşüncesi (süm’a) içerisine girmemenin tanımı olarak kullanılan ihlâs kavramı, dinî davranışların yerine getirilmesinde insanların kınama, yeme ve ötekileştirmelerini önemsememeyi de anlam kapsamı içerisine alır (İbn Kesîr, 1999: 5/237; Kuşeyrî, 2007: 2/244). İhlâs, ibadetlerdeki motivasyonun tek bir noktada (Allah’ın rızasını kazanmak niyeti) toplanması olup dinî eylemlerin başkaca niyetlerden arındırılmasıdır (Karagöz, 1997: 70-84; Arvas, 2018: 132). İhlâs ve hasbîlik kavramlarının mana muhtevaları, dinî adanmışlık sürecine dâhil olan dindarın insanlardan övgü veya menfaat beklentisi içerisinde olmamasının; karşılaşılabileceği kınama, yergi ve dışlanmaları önemsememesinin ve dünyevî herhangi bir çıkar gözetmeksizin salt dinî gayesini gerçekleştirme niyetiyle aksiyonda bulunmasını karşılamaları nedeniyle önem taşır.

İslâm inanç geleneğinde, bireyin olumlu eylemlerinde dünyevî bir karşılık beklemeksizin sadece Allah rızasını kazanma niyetiyle davranması olarak tanımlanan hasbîlik, dine adanmışların dünyevî bir çıkar gözetmeksizin hareket etmelerine denk gelir. Şahsî çıkarların ve menfaatlerin göz ardı edildiği, aksiyonların ve fedakârlıkların gönüllülük ilkesi çerçevesinde gerçekleştirildiği hasbîlikte adanmış güdüleyici güç Allah’ın rızasını elde etme arzusudur (Görmez vd., 2013: 3/157-166). Kur’an bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, dine adanmış peygamberlerin dinî tebliğ ve davet faaliyetlerinde ve Allah’ın emirlerini yerine getirmeleri mukabilinde dünyevi bir

çıkar beklentisi içerisinde olmadıkları görülür (Özarslan, 2013: 58-60; Ayğan, 2014: 252-253). Kur'an'ın muhtelif bölümlerinde peygamberlerin gerçekleştirdikleri dinî aksiyon ve fedakârlıkların neticesinde kutsal otoritenin kendileri için vadettiği uhrevî ödül dışında herhangi bir karşılık beklemediklerini vurgulayan ifadeler yer verilir (Yûsuf 12/104; el-Furkân 25/57; Sebe' 34/47; 34/47; Şûrâ 42/23; et-Tûr 52/40; Yûnus 10/72; Hûd 11/29; 11/51; eş-Şuarâ 26/109; 26/140; 26/180). “Şayet yüz çevirerseniz, zaten benim sizden bir karşılık beklediğim yok; benim mükâfatımı ancak Allah verir. Bana (Allah'a) teslimiyet içinde olanlardan biri olmam emredildi.” (Yûnus 10/72) ayetinin tefsirini yapan İslâm bilginleri peygamberlerin tipik niteliklerinin, eylemlerinin arkasında “Allah'ın rızasını kazanmak” dışında bir motivasyon bulunmaması ve diğer insanlardan herhangi bir dünyevî çıkar gözetmemeleri olduğunu belirtirler (Kuşeyrî, 2007: 2/25; Zemahşerî, 2009: 469-470).

Hasbîlik teriminin İslâm düşünce geleneğindeki kullanımı çözümlendiğinde dikotomik bir yapı barındırdığı saptanabilir. Hasbîliğin bir boyutu emir niteliğindeki olumlu eylemlerin azami düzeyde uygulanması ve ibadetlerde salt Allah'ın hoşnutluğu gayesinin güdülmesi boyutudur. Diğer boyutu ise musibet anında karşılaştığı sıkıntıların ilahi iradenin hükmüyle gerçekleştiği ve imtihana tabi tutulduğu bilinci içerisinde hareket etme boyutudur. Bu iki boyutuyla da hasbîliği deneyimleyen dindarlarda esas niteliğindeki özellik ise Allah rızasını kazanma niyetiyle eylemde bulunmadır. Eylemlerin arka planındaki bu ilahi iradenin hoşnutluğunu kazanma niyetinin İslâm düşünce geleneğindeki karşılığı ise “ihlâs”tır (Görmez vd., 2013: 3/158-163).

Tahkîkî imanın çıktıkları arasında görülen ihlas, ihsan ve murakabe kavramları dine adanmış bireylerde görülen karakteristik nitelikler arasındadır. İslâm geleneği terminolojisinde ihsana genellikle, Hz. Muhammed'den nakledilen ve “Cibril hadisi” ismiyle bilinen rivayet merkeze alınarak (Buhârî, “İman”, 37; Müslim “İman”, 1), dindarın her an Allah tarafından gözetlendiği bilincinde olarak hareket etmesi anlamı yüklenir. Sûfî gelenekte ihsan şuuru paralelinde üretilen bir diğer kavram olan murakabe de bahsi geçen hadis ile Kur'an'daki bazı kullanımlara (el-Ahzâb 33/52; Kaf 50/18) dayandırılır. Murakabe, dindarın duygu, düşünce, hayal âlemlerinin ve sözlü veya sözsüz davranışlarının gözetlenip denetlendiği bilincinde olmasını tanımlar (Serrâc, 1960: 82-83; Kuşeyrî, 1989: 332-335; Çağrıcı, 2000: 544-546).

İhsan ve murakabe tanımlamaları göz önünde bulundurularak, dinî adanmışlık yaşayan şahsiyetlerin, sonsuz güç ve kudret atfettikleri kutsal varlığın her an gözetim ve denetiminde oldukları bilincini taşımaları ve bu şekilde hareket etmeleri nedeniyle bireysel ve sosyal yaşamlarını din ekseninde şekillendirdikleri ifade edilebilir. Bir diğer ifadeyle, yaşamlarını kutsal-kutsal dışı şeklinde düalist bir ayırımla ayırmanın mümkün olmadığı dine adanmışlarda, bilinç ve eylem planındaki tüm aktiviteler din rengi taşır. Kendi dışında mutlak hâkimiyet sahibi olduğuna inandığı bir denetim mekanizmasının varlığının farkındalığı adanmış, bilişsel, duygusal ve eylemsel tüm etkinliklerini iç dünyasında sorgulama (nefs muhasebesi) ameliyesine iter. Aynı zamanda, İslâmî terminolojide dindarın öz yargılama ve öz denetim mekanizmasını tanımlayan nefis muhasebesi de dindarlığın olgunluk mertebeleri olarak görülen ihsan ve murakabe düzeylerine erişime olanak sağlar (Kuşeyrî, 1989: 332). Formel-informel ibadetlerden beslenen bu öz yargılama faaliyeti adanmışın bilincinde kutsalın sürekli aktif olmasına, davranışların dinî anlamda terbiyesine ve dava şuurunun canlı kalmasına yardımcı olur (krş. Karaca, 1999: 115-121; Certel, 1998: 150-156; Erten, 2014: 344-346; Alıcı, 2014: 31; Öz, 2021: 54).

1.2.6. Dinî Adanmışlık ve Takva

İslâm inanç geleneğinde dinî adanmışlığın fedakârlık boyutunun aksiyon veçhesine bu dinî geleneğin gelişimiyle olgunlaşan takva kavramı ışık tutacak mahiyettedir. Sözlükte, “korkmak, korunmak, çekinmek, sakınmak, dışarıdan gelen herhangi bir tehdide karşı kendini savunmak” gibi anlamlar barındıran vikâye (وقاية) kökünden türetilen takva kelimesine İslâmî terminolojide, Allah’ın buyruklarına itaat ederek dindarın kendisini dünyevi ve uhrevi yaptırımlardan koruması manası yüklenmektedir (Güleç, 1974: 145-150; Karagöz, 1995: 51; Soysaldı, 1996: 22-25). Kur’an’daki takva kavramının semantik analizini yapan İzutsu, İslâm inanç geleneğinin ilk oluşum döneminde Kur’an’daki kullanımında (el-Haşr 59/9; ez-Zümer 39/16; el-Bakara 2/197; el-Mâide 5/2; el-A‘râf 7/26; et-Tevbe 9/108; Tâhâ 20/132; eş-Şuarâ 26/108, 179) korku (ittikâ/اتقى) ve azap (‘ikâb/عقاب) kelimelerine yakın konumlandırılması sebebiyle takva kelimesinin başlangıçta ‘ilahî azap korkusu’nu tanımlamış olmakla beraber dinî geleneğin gelişimiyle ‘İslâm dindarlığı’nın yerine kullanılmaya başlandığını ifade etmektedir. Kur’an terminolojisinde de takva sahibi

insanı tanımlayan ‘müttakî’ kullanımı dinî vecibelerinde hassasiyet gösteren ‘zâhid mümin’e atfen kullanılmakta olup; İslâm dinîni inkâr edenleri tanımlayan ‘kâfir’ tipolojisinin karşısı olarak konumlandırılmaktadır (bkz. en-Nisâ 4/130-131) (Izutsu, 1975: 220-225; Gezin, 2007: 297-299).

Takvanın iki farklı boyutu olduğunu düşünen bazı İslâm mütefekkirlerine göre emirleri yerine getirmede gösterilen hassasiyet takvanın bir yönünü oluştururken, diğr yönünü yasaklardan kaçınmadaki duyarlılık oluşturmaktadır (Cürcânî, t.y.: 58-59; Izutsu, 1975: 20-21; Özübek, 2022: 175-178). Bu minvalde Ebû Abdillâh et-Tûnusî, takvanın özünün emredilenleri tamı tamına yerine getirmek, yasaklananlardan ise tümüyle kaçınmaktan ibaret olduğunu belirtmektedir (Fîrûzâbâdî, 1996: 5/256-257). Dinî adanmışlık muvacehesinden takva olgusunun emirlere uymak-yasaklardan kaçınmak biçimindeki dikotomik yapısı değrlendirildiğinde, dinî adanmışlığın aksiyon boyutunun işaret ettiğı “adanmışın dinî buyruklara uyma konusundaki hassasiyeti” yönüyle benzeştiğı görölmektedir.

Mihveri ahiret inancı ve bu inancın merkezini teşkil eden uhrevi sorguya çekilme düşüncesi olan takva (Izutsu, 1975: 226-227) salt bilişsel bir olgu olmayıp, organların fiillerinde de gözlemlenebilir olduğunda varlığından bahsedilebilir. Uludağ, takvanın genel anlamda, kişinin her an Allah’ın gözetimi altında olduğu bilincinde olup (murakabe) ona karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmesinin karşılığı olduğunu düşünür (Uludağ, 2010: 484-486). İbn Atâ, takvanın görünen yüzünün (zâhir) ve görünmeyen bir iç yüzünün (bâtın) bulunduğunu vurgular. Ona göre takvanın iç yüzünü kutsal iradenin rızasını kazanma niyeti ve dinî samimiyet duygusu; dış yüzünü ise hayatı dinin sınırlarını muhafaza ederek yaşamak oluşturur (Kuşeyrî, 1989: 202-203). Gazzâlî de takvanın organlara yansıyan yönü üzerine düşüncelerini beyan ederken gözün, dilin, kulağın, midenin ve kalbin takvasının bulunduğu; söz konusu organları dinî yasaklardan koruyup emirler doğrultusunda kullanmanın bu uzuvların takvası olduğu üzerinde durur. Kalbin takvasının ise bilişsel alanda Allah bilincinin canlılığı ve Allah rızası dışındaki motivasyonların katışıksız olduğu saf dinî niyetten oluştuğunu ifade eder (Gazzâlî, 1989: 133-176). Birgivî yaklaşımıyla takva kavramı ele alındığında ise takvanın içeriğine dâhil ettiğı “ahlak” mefhumuyla takva, İslâm geleneğindeki “sâlih amel” (samimi niyetle yapılan her türlü olumlu davranış) (Karaca, 2017: 136-137) terimini de kapsar hale gelir. Ona göre, iyi ahlaklı (ahlâk-ı

hâmede) olmak semantik olarak ‘takvalı olmak’; kötü ahlaklı (ahlâk-ı zemîme) olmak ise ‘takvalı olmamak’ anlamındadır (Koç, 2020: 42-85). Bu açıklamalardan yola çıkılarak dinî adanmışlık perspektifinden İslâm literatüründeki takva kullanımı değerlendirildiğinde, dinî adanmışlığın bilişsel boyutunun kutsala karşı sorumluluk bilinci yönünü ve fedakârlık boyutunun dinî sınırlarda yaşama hassasiyeti yönünü karşıladığı söylenebilir. Takvanın şuurda Allah’ı diri tutma ve eylemlerde de bunun tesirinin görülmesi vurgusu dine adanmış kişinin karakteristik nitelikleri olan kutsala samimi bağlılık ve eylemlerin tümünde bu bağlılığın tesirinin görülmesi vurgularıyla benzerlik taşır.

1.2.7. Dinî Adanmışlık ve Dinî Olgunluk

Dinî adanmışlık kavramıyla yakın anlamlı olarak görülen mefhumlardan birisi de dinî olgunluktur. Allport’a göre olgunlaşmış bir dinî his, “bireylerin tecrübe yoluyla inşa ettikleri, mutlak önemli olarak algıladıkları ve şeylerin doğasında kalıcı ve merkezi nitelikte bildikleri kavramsal obje ve prensiplere kesin alışkanlıklar yoluyla olumlu karşılıkta bulundukları karakteri” tanımlar. Farklılaşmış olma, dinamik özellikler barındırma, karakter üzerinde tutarlı bir tarzda yönlendirici olma, bütüncül bir hayat felsefesi içermesi, olumlu-olumsuz yaşam koşullarına ve değişen dünyaya entegre olabilme, dinî şüpheden tam arınma olmadığının farkındalığıyla birlikte dine samimi biçimde bağlanmaya imkân verme gibi özellikleriyle olgunlaşmış dinî his olgunlaşmamış olanından ayrılır. Olgunlaşmış dinî his kendine has karakteristik nitelikler taşımasına ve dindarın yaşamının merkezi konumunu işgal etmesine rağmen kontrol dışılık, aşırılık ve fanatizm barındırmaz (Allport, 2016: 75-92). Olgunlaşmış ve olgunlaşmamış dindarlık ayrımı ilerleyen dönemlerde iç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlık terimleriyle yer değiştirecek olmakla birlikte Allport’un olgunlaşmış dinî his tanımı dinî adanmışlığın duygusal ve bilişsel yönleriyle paraleldir.

Benson, Donahue ve Erickson’un ortaya attığı “olgun iman” kavramı da dinî adanmışlığın bilişsel, duygusal ve eylemsel yönlerinin her üçüne de temas etmesi yönüyle önemlidir. Yazarlar, olgun imanın hem aşkın varlıkla kurulan bireysel ilişkilerde hem de sosyal sorumluluk gibi davranışlarda gözlenebilir etkileri olduğunu iddia ederler. Bu araştırmacılar, sevgi ve tüm insanlığa hizmet etme gibi eylemlerin ruhsal olgunlaşmanın temelini oluşturduğuna inanırlar. Dindarlığın motivasyonel

boyutları olan iç-kaynaklı ve dış-kaynaklı dindarlığın aksine Benson, Donahue ve Erickson'un olgun iman düşüncesi, tutum ve davranışlara etki ederek eylem haline dönüşmüş ve inançlar sistemi olarak bütünleşmiş bir imana vurguda bulunur. Bireyin canlı ve hayatı dönüştürücü bir imana yönelik unsurlara sahip olup olmadığını değerlendirmek için tasarladıkları İmanda Olgunluk Ölçeği (Faith Maturity Scale-FMS) olgun imanı dikey ve yatay olmak üzere iki boyutta ele alır. Dikey boyut, bireyin aşkın gerçeklikle olan ilişkisine vurguda bulunurken yatay boyut, bireyin insanlığa hizmet etmedeki yönüne yoğunlaşır. İmanda Olgunluk Ölçeği (FMS), dinî doktrinlere olan inanç üzerine yoğunlaşmak yerine, imanın göstergesi olan davranışlar ve değerlere vurgu yapar (Salsman & Carlson, 2004:119-121; Benson, Donahue & Erickson, 1993).

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle dinî olgunluk kavramının dinî adanmışlık kavramına çok yakın bir anlam taşıdığı söylenebilir. Dinî gelişimde olgunluk düzeyine ulaşmak adanmışlığın şartı olarak görülebilir. Adanmışlık boyutuna ulaşan dindarlıkta din bireysel ve sosyal yaşamı dizayn eden yegâne unsur olmakla kalmaz aynı zamanda dinî amaçlar uğruna gayret, azim, mücadele, çile, sabır, feragat, fedakârlık ve kahramanlık sergileme eğilimi bulunur. Ayrıca dinî bilincin ve dinî farkındalığın dinî adanmışlık yaşayan bireylerde üst düzeyde olduğu ve süreklilik kazanarak yaşamsal durum ve olayların tamamına renk verdiği söylenebilir.

İnsan doğasının en yüksek mertebede merhamet, güven, sabır, kahramanlık ve adanmışlık sergilediği gayelerin dinsel idealler olduğu belirtilir (James, 2017:273). Dinî ideallerini gerçekleştirebilmeyi temel maksat ittihaz edinen adanmış birey için dinî adanmışlık eyleme motive edici bir etken görevi üstlenebilir. Ancak dinî adanmışlık bu özelliği nedeniyle salt motivasyon olarak değerlendirilmemelidir. İnananı dinsel/seküler davranışlara içsel biçimde motive etme niteliği barındırmakla birlikte dinî adanmışlık, gelişimsel açıdan dindarlık düzeyinin daha ileri aşamalarını temsil eder. Zira dinsel adanmışlık düzeyine ulaşan birey dinî amacına odaklanarak onu realize etmeye çalışır. Bu bağlamda hayatı bütünsel bir perspektiften ele alan birey, ibadetlerine yeterince vakit ayırdığı gibi, zihin dünyasını çoğunlukla dinî öğreti ve yönlendirmelerle meşgul etme; dinî inancına özgür irade gücünü etkileme yetkisi bakımından geniş alan tanıma; gerektiğinde canından, malından, sosyal statüsünden, sevdiklerinden vb. vazgeçme davranışı gösterme; sıkıntılı ve meşakkatli dönemlerde

inancını savunma ve temsil etme uğruna sabırlı olma yönleriyle diğer dindarlardan ayrılır. Şunu da belirtmek gerekir ki, her adanmış dindarın dinî gelişim açısından ileri düzeyde olduğu söylenemez. Dinî gelişim için gerekli ödev ve sorumlulukların göz ardı edilmesi, dinî bilgi eksikliği neticesinde yönlendirmeye müsait durumda olunması, dinin istismar aracı olarak görülmesi vb. gibi etkenler nedeniyle kişi inançta gelişim basamaklarında istendik düzeye erişemeyebilir. Nitekim ileride detaylı olarak temas edileceği üzere, adanmışlık kisvesi altında kendisinden olmayana yaşam ve söz hakkı tanımayarak onu yok etme ve yıpratma eğilimine sahip olan dindarlar da kendilerini adanmış olarak tavsif eder. Çalışmada bahsi geçen adanmışlıkla iç-güdümlü ve olgunlaşmış bir dindar profili çizilirken bu ikinci grubun radikalleşerek dinî, şiddet ve terör eylemlerini meşrulaştırmak adına bir argüman olarak kullandıkları, dolayısıyla dış-güdümlü ve çoğunlukla olgunlaşmamış bir dindar görüntüsü verdikleri belirtilebilir.

1.2.8. Dinî Adanmışlık ve Sabır

Arapça kökenli bir kelime olan sabır (الصبر) sözlükte, “katlanmak, sağlamlaştırmak, hapsetmek, kefil olmak” (Fîrûzâbâdî, 2005: 421-422) gibi anlamlara gelmektedir. İngilizcede kendisine “patience” kelimesiyle karşılık bulan sabır bu dilde “dayanma gücü, tahammül, öfke veya hoşnutsuzluk olmadan uzun süre katlanma gücü, intikam almaksızın menfi durumları karşılayabilme kabiliyeti” manalarında kullanılmaktadır (Sheridan, 1790: 439). Sabır Türkçede “kendi elinde ve iradesi dâhilinde olmayan olaylar ve durumlar için telaşa kapılmadan bekleme olgusu” olarak tanımlanmaktadır. Sabrın sözlük anlamı bununla sınırlı kalmayıp ayrıca “zorluklara ve acılara sessizce dayanabilme gücü”, “başkalarının kusurlarına, zayıflıklarına ve farklı mizaçlara dayanabilme yeteneği”, “kişinin, verdiği bir kararı veya düzenlediği tasarıyı sebat ederek sonuna kadar götürme arzusu” anlamlarında da kullanılmaktadır (Çağbayır, 2007: 3995-3996).

Psikolojide sabır, yaşanan hayal kırıklıklarını, yaşamsal sorunları veya acıları sükunetle karşılama eğilimi olarak tanımlanır. Çeşitli zamansal ve durumsal koşullara adapte edilebilen sabır eğilimi, kısa vadeli ve sıradan olaylarda (örneğin trafikte beklemek, sıra beklemek vb.) görünürlük kazanabildiği gibi uzun vadeli ve katlanılması güç durumlarda da (örneğin ebeveynlik, ciddi bir hastalık) hayata

geçirilir. Genellikle zaman ve bekleme unsurlarını bünyesinde taşımasıyla tanınır olan sabır, bazen zamandan soyutlanarak durumsal olaylarda da (zor bir insanla başa çıkma örneğinde olduğu gibi) görünebilir. Sabır fenomeni genelde bir eğilim olarak ele alınmakla birlikte durum olarak da nitelenir. Ancak bu iki kavramsallaştırma iç içedir. Zira sabır eğilimi yüksek bireyler sabır gerektiren olay veya durumlara daha farklı sabır davranışları sergiler (Schnitker, 2012: 263).

Sabır genelde insanın acıya sakince ve soğukkanlılıkla dayanma kapasitesi olarak tanımlanır. Ancak sabrı yalnızca zorluklara sessizce dayanmak yönüyle ele almak onu tüm yönleriyle anlamamanın önünde engeldir. Sabır sakince tahammül veya hoşnutsuzluk belirtisi göstermeksizin acı çekmek anlamını içermekle birlikte başkalarının hatalarına ve zaaflarına hoşgörüyü yaklaşmanın da karşılığıdır. Maruz kalınan muameleye tolerans göstererek soğukkanlılıkla katlanmadır. Buna ek olarak, gelecekle ilgili olumlu-olumsuz beklenti taşıyan belirsiz durumlarda kızgınlık göstermeden beklemeye istekli olmanın karşılığı da sabırdır. Yarının getireceklerinin neler olacağını sükunetle takip etmedir. Ayrıca sabır yalnızca aksi ve muhalif durumlarla ilgili değildir. Hedeflenen bir amaca matuf harcanan emek, çaba ve gayrette sebat etmek de sabırdır. Gaye olarak belirlenen herhangi bir amacın gerçekleşmesi için yılmaksızın ve yorulmaksızın sergilenen her türlü eylem sabrın kapmasına dâhildir. Koşulların umutları yitirmeye elverişli olduğu durumlarda dahi olumsuzluklara teslim olmadan sergilenen kararlılık sabırdır (Harned, 2015: 110-117).

Çözümleyici psikolojik bir süreç olan sabır, bireyin yaşam mücadelesinde onu destekleyen, güçlendiren, onun denge ve uyum içerisinde yaşamasını sağlayan bir olgudur. Bahsi geçen yönleriyle ‘tahammül’ kullanımından farklılaşan sabır, bilişsel sürecin aktif olduğu, iradenin etkin katılımının bulunduğu bir tutumdur. Tahammülle zorunlu katlanma ağır basarken, sabırda çözüm odaklı gönüllü bir sebat söz konusudur. Sabır aktif direnişi temsil ederken, tahammül zoraki kabullenışı temsil eder. Sabırda karşılaşılan olumsuzluğun veya dayanılması gereken zorluğun farkındalığıyla çözüm üretme arayışı bulunur. Tahammül yoğun gerilimin bastırıldığı ve edilgen bekleyişin bulunduğu pasif bir konum alıştır (Özdoğan, 2005: 155-158; Doğan & Gülmez, 2014: 264-267).

Sabır bireyin psikolojik ve fizyolojik sağlığına etki eden bir değişkendir. Stres ve sabır arasındaki ilişkiyi inceleyen Tarhan (1998), kişilik özelliklerinin engel ve

zorluklara uyum sağlama düzeyini etkilediğini belirtir. Stres verici uyaranlara karşı üretilen psikolojik tepkiler, kişilik yapısına doğrudan veya dolaylı etki eden zihinsel kapasite, geçmiş yaşantı ve tecrübeler, çocuklukta alınan eğitim gibi faktörlere göre değişir. Sabırsızlığı tetikleyerek tepkisel, saldırgan, aceleci, hırslı ve telaşlı davranmaya iten temel nedenlerden birisi “A” tipi davranış tarzının modern dönemde özendirilmesi ve teşvik edilmesidir. “A” tipi davranış tarzına sahip bireyler agresif, sabırsız, işkolik eğilimler gösterirler. İşlerinde ve hayatlarında dürtü ve ihtiras sahibidirler. Rekabeti ve yarışı severler ancak kaybettiklerinde düşmanlık duygularıyla saldırganlık gösterirler. Doyumsuz ve egoisttirler. “B” tipi davranış biçimine sahip bireyler ise zaman konusunda kaygıları bulunmayan sabırlı kimselerdir. Övünmeyi sevmeyiz. Acelesi olmayan, yumuşak huylu kişilerdir. Rekabeti severler ancak kazanmak için değil eğlenmek için rekabeti tercih ederler (Luthans, 2011: 285). A tipi davranış biçimine sahip bireylerde depresyon ve anksiyete bozukluğu görülme oranı B tipi davranış biçimine sahip bireylerden daha yüksektir. Stres düzeyi yüksek olan bireyler daha çok A tipi kişilik özelliklerine sahiptir (Durna, 2004: 191-201). A tipi davranış sergileyenlerde kalp krizi geçirme ve koroner kalp hastalıklarına yakalanma oranının yüksekliği de kalp hastalıklarıyla A tipi kişilik özellikleri arasında güçlü bir ilişki olduğunu gösterir (Friedman & Booth-Kewley, 1987: 783-791; Rosenman & Friedman, 1974: 269).

Dinî-ahlâkî anlamıyla sabır, kişinin başına gelen musibetlerden ötürü Allah’tan başkasına yakınmaması, bütün işlerin ve olayların Allah’ın takdiriyle gerçekleştiğini bilerek tevekkül edip beklemesidir. Nefse ağır gelen ve hoş gitmeyen olaylar karşısında dünya ve ahiret yararını gözeterek Allah’a isyan ifade edebilecek söz ve eylemler sergilememesi ve kalbindeki sükuneti korumasıdır (Karagöz vd., 2007: 567; Çağbayır, 2007: 3996).

Tüm dinlerde sabır, dinî ve ahlâkî bir değer olarak kabul edilmektedir. Dinlerin sabır fenomenine yaklaşımları bütüncül bakış açısıyla değerlendirildiğinde sabra “öfke kontrolü” veya “sükunetle acı çekme” anlamları yükledikleri görülmektedir. Ancak dinî inançlar -özellikle İslâm inancı- sabrı pasif bir tahammül süreci olarak değil, aksine şimdiye ve geleceğe ümitle bakarak gerçekleştirilen aktif bir aksiyon süreci biçiminde değerlendirmektedirler. Karşılaşılan musibeti veya meşakkati ortadan kaldırma misyonuna sahip olduklarını iddia etmeyen dinler, müntesiplerine

farklı bir bakış açısı sunarak yaşananları olumlu bir perspektiften yorumlamalarına ve değerlendirmelerine kapı aralamaktadırlar. Yaşananların kutsal iradenin tecellisiyle gerçekleştiği ve bunların birer imtihan olduğunu düşünülerek sabırla karşılık verildiğinde yine o kutsal irade tarafından mükafatlandırılacağı inancı bireyin psikik gerilimini azaltmaktadır (Doğan, 2016: 187-197; 2014: 123-125).

Dinî inançlar, bireye sıkıntılı zamanlarında yalnızca teselli kaynağı olma işlevi görmez. Yaşamın güçlüklerini insani ve ahlâkî gelişimde olgunlaşma fırsatları olarak değerlendiren dinî gelenekler, tevekkül, yardımlaşma, şükretme, alçakgönüllülük, kanaat etme, affetme gibi ahlâkî değerleri teşvik ederek psikolojik gelişimi desteklerler (Ayten, 2012: 42, 65, 134; Emmons, 2009: 134-139).

Dinî inançların sabır ekseninde pozitif çıktılar üretebilmesi dindarın dünyayı algılayış biçimi, aldığı din eğitimi ve dine yaklaşım tarzıyla doğrudan ilişkilidir. Trajik ve beklenmedik olaylarla başa çıkmada ve onlara gösterilen sabırda kullanılan yöntem dinin etki yönünü belirler. Dinlerin inananlarına sunduğu başa çıkma türlerini inceleyen Pargament (2003) dinî başa çıkma süreçlerini sınıflandırırken olumlu dinî başa çıkma ve olumsuz dinî başa çıkma biçiminde genel bir ikili ayrım yapar. Ona göre olumlu dinî başa çıkma bireyin Tanrı ile kurduğu güvenli ilişki, yaşamda ulaşılan büyük bir anlamın varlığı ve bu anlamı paylaşacak kişilerin bulunmasının getirdiği manevi bağ hissi ile belirginleşir. Buna karşılık olumsuz dinî başa çıkma örüntüsü, Tanrı ile daha az güvenli ilişki, dünyaya dair uğursuz bir bakış açısı ve yaşamın anlamsızlığı duygusu ile biçim kazanır. Olumlu dinî başa çıkmada birey Tanrı'dan teselli arar, O'nun iradesine boyun eğer. Din adamlarından ve dindaşlarından manevi destek arayışına girer. Dinî ritüellerini aksatmaksızın sürdürür. Dua ederek Tanrı'dan yardım talebinde bulunur, bağışlanma diler ve O'nu başa çıkma sürecinde manevi bir destekçi ve iş birlikçi olarak algılar. Olumsuz dinî başa çıkmada ise birey, cezalandırıcı Tanrı tahayyülünün etkisiyle Tanrı'nın kendisini terk ettiği düşüncesine kapılır. Tanrı'ya karşı kırgın ve kızgındır. Çünkü ona göre karşılaştığı menfi durum Tanrı'nın cezalandırmasıdır. Dinî anlamda hoşnutsuzluk sergileyerek Tanrı'nın adaletini ve gücünü sorgular. Manevi bağ hislerini yitirerek ilişkilerinde aynı inancı paylaştığı kişilerle iletişim çatışmaları yaşar (Pargament vd., 2001: 497-501; Pargament & Raiya, 2007: 746-755; Bush vd., 1999: 249-251).

Olumlu dinî başa çıkma ile stres, depresyon, anksiyete ve düşmanlık duyguları arasında negatif bir ilişki bulunur. Bu tarz başa çıkma yöntemini benimseyen dindarların fiziksel ve ruhsal sağlıklarının olumsuz dinî başa çıkmayı benimseyenlere göre daha iyi durumda olduğu yapılan araştırmalarda tespit edilen bir gerçekliktir. Olumsuz dinî başa çıkma endişe, depresif ruh hali, düşük öz saygı, stres bozukluğu ve duyarsızlıkla irtibatlıdır (Pargament, 2005: 287-288; Pargament & Raiya, 2007: 755-761; Pargament vd., 1998: 710).

Sabır Kur'an terminolojisinde endişe ve kaygının zıt anlamı olarak kullanılır. Sabır ilk anlamıyla bireyin musibet anında nefsine hâkim olarak musibetin ağırlığına katlanması ve Allah'a isyan içerebilecek eylemlerden sakınmasıdır. Ancak sabır tek boyutlu bir olgu değildir. Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda da sabrın işlevselliği bulunur. Şöyle ki, emir niteliğindeki dinî ritüelleri yerine getirirken usanç duymamak, bu ritüelleri gerçekleştirmede kararlılık göstermek sabrın diğer bir yönünü temsil eder. Ayrıca dindarın yasaklı eylemlerden uzak durmaya çalışırken destek aldığı dayanak noktalarından birisi sabırdır. Arzu ve isteklerini cezbetmesine rağmen karşılaştığı durum ve olayları dinen memnu sayıldığı için yapmaz (krş. el-Bakara 2/45, 153, 177; Âl-i İmrân 3/17, 125; el-Enfâl 8/65; Hûd 11/11; Yûsuf 12/18; Hac 22/35; Muhammed 47/31; el-Asr 103/3). Özetle dindar bireyin iradesini güçlendirerek yaşamında karşılaşılabileceği olumsuzluklara göğüs germesinde, emredilen itaat eylemlerini gerçekleştirirken dayanıklılık göstermesinde ve dinî yasaklardan sakınırken metanetle hareket etmesinde sabır faktörü önemli bir rol oynar (İbn Manzûr, t.y.: 4/437-440; Izutsu, 1991: 146-150).

Dinî adanmışlık psikolojisi perspektifinden sabır değeri incelendiğinde sabrın, adanmışlık sürecine eşlik eden ve adanmışlığın gelişimiyle olgunlaşan bir karaktere sahip olduğu ifade edilebilir. Sabır, adanmışlık sürecinin çeşitli aşamalarında karşılaşılan olaylara ve durumlara verilen tepkilerde belirleyici faktörlerdendir. Öncelikle dinî inancının herhangi bir tehdit altında olmadığı durumlarda kendi yaşamına inancını tastamam uyarlayabilmek için gösterdiği gayret sabrın gölgesi altında ilerler. Helal-haram ayırımına gösterilen hassasiyet, emredileni yapıp yasaklanandan uzak durma çabası, kutsal olana yaklaşabilmek adına yaşamın her anında kulluk bilinciyle yaşama gayreti vb. dış tehditlerin bulunmadığı rahat yaşam koşullarında devreye girer. Kutsal iradenin emrine itaatle yasaklarına sakınmayla yanıt

verebilmek adına haz ve arzularıyla mücadele etmek durumunda olan adanmış sabrı ölçüsünde buyrukları yerine getirir. Diğer bir ifadeyle, nefsin dinen olumsuz sayılan eğilimleriyle ve dünyanın çekiciliğiyle mücadele evresinde itaatte sebat gösterme düzeyi sabrın gelişim düzeyine bağlıdır (Yazır, 2023: 6/702-705; ayrıca bkz. bu çalışmada İslâmî Gelenekte Adanmışlık başlığı).

Adanmış kişi, kendini bulduğunu düşündüğü ve kurtuluş yolu olarak gördüğü dinî inancını başkalarına duyurma isteğiyle dolu olan kimsedir. Sabrın dinî adanmışlık sürecine etki ettiği bir diğer yönü tam da bu noktada adanmışın dinini diğerlerine duyurma isteğiyle hareket ettiği zaman devreye girer. İnancını kendi yaşamakla yetinmeyen adanmış kişi deneyimlediği duygusal yoğunluğun motive edici gücüyle dinini dindası olmayanlara veya dindası olup ona göre gaflet içerisinde yaşadığını düşündüğü kişilere iletme iştiağı duyar. İnsanlarda dinî duyarlılık oluşturmak için girişilen iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) faaliyetleri neticesinde karşı taraftan gelebilecek eleştiri, hakaret, küçümseme, eziyet vb. sıkıntılara tahammül etmesi sabır mesabesindedir (krş. Lokmân, 31/17; Yazır, 2023: 4/516-517; ayrıca bkz. bu çalışmada dinî bilinç bölümü). Ayrıca dinî inancı için aksiyon gösterirken konfor alanını terk etmesi, zamanını ve enerjisini dinini tebliğe harcaması ve bunları yaparken fedakârlığın her türlüünü sergilemesi de sabır kapsamına dahil edilebilecek davranışlardandır. İhtiyari biçimde tercih ettiği fedakârlık eylemlerinde cesaretini ve sadakatini ortaya koyan birey her türlü kaybı dikkate alarak adanmışlıkta bulunur. Baskı, tehdit, engelleme, zorlama, yasaklama vb. ile karşılaştığında duruşunu değiştirmeyerek inancını korumaya çalışan adanmış bireyin tüm bu eylemlerinde koruyucu ve motive edici gücü sabırdır (bkz. bu çalışmada aksiyon-fedakârlık bölümü).

Kendi iradesinin müdahil olmadığı ve savuşturamadığı ölümcül hastalıklara, afetlere, kayıplara, musibetlere, travmalara vb. karşı sabra gelince adanmış bireyin olumsuzluğu yaşadığı dönemdeki ruhsal sağlık durumuna ve adanmışlığının seviyesine göre farklı tepkiler verebileceği söylenebilir. Yaş, cinsiyet, kültür, dindarlık düzeyi ve daha önce deneyimlenen olumsuzluklara gösterilen reaksiyona göre şekillenen yas ve kayıp süreci bireye özgüdür. Bu gibi durumlarda verilecek tepkide olayın yıkıcılığı ve kaybın büyüklüğü de önemli birer faktördür (Kübler Ross & Kessler, 2014: 29-30; Özel & Özkan, 2020: 352; Karaca, 2017: 221-240). Yaşamın

birey açısından seyreden akışını bozan felaketlerde adanmış bireyin de insan olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda tek tip bir reaksiyon göstereceği söylenemez. Ancak adanmışlığın dindarlığın olgunlaşma seviyelerinde başladığı dikkate alındığında dinî inancını içselleştirme düzeyi ve bu kaybın karşılığında kutsal irade tarafından dünya ve ahirette mükafatlandırılacağı inancı sayesinde isyana ve aşırılığa kaçan eylemler sergilemeyeceği söylenebilir. Sahip olduğu dinî bilincin yönlendirmesiyle feryat-figan etmekten, sürekli şikâyetle bulunmaktan, kutsalı itham edici söylemlerde bulunmaktan uzak durabilir. Sabrın en zor aşamalarından birisi olan bu aşamada adanmışın konum alış biçimi insani ve dinî gelişiminin seyir yönüne doğrudan tesir eder (krş. Gazzâlî, 2005: 1412-1415).

1.2.9. Dinî Adanmışlık ve Azim

Azim Türkçede “yapılmak istenen bir iş, varılmak istenen bir hedef için her türlü güçlüğü göğüsleme kararlılığı; kesin karar; irade; gayret; gaye; niyet” anlamlarında kullanılır (Çağbayır, 2007: 404). Arapça kökenli bir kelime olan azim (العزم) bu dilde “ciddiyetle bir işe yönelmek, niyet etmek, sabır ve sebatla kararlılık göstermek” anlamlarıyla kendisine yer bulur (Zebîdî, 1422/2001: 33/89; Ömer, 1429/2008: 2/1490).

Azim psikoloji literatüründe (ing. Grit), “kararlılık ve uzun vadeli amaçlara ulaşma tutkusu ile karakterize edilen bir kişilik özelliği” olarak tanımlanmaktadır. Azim yılmaksızın zorlukların üstesinden gelmeyi ve başarısızlıklara, olumsuzluklara ve ilerlemenin önündeki engellere rağmen hedefe yönelik çaba ve ilgiyi sürdürmeyi gerektirmektedir. Azim zamanın yıpratıcılığına boyun eğmeden başarıya giden yolu bir maraton olarak görüp dayanıklılık sergilemektir. Son dönemde yapılan araştırmalar azmin yüksek başarıyı belirlemede zekadan ve yetenekten daha önemli bir etken olabileceğini göstermektedir. Başarısızlık, hayal kırıklıkları veya bıkkınlıklar gibi pes etme eğiliminin güçlü olduğu durumlarda başkaları kayıplarını azaltmayı ve hedefi değiştirmeyi tercih ederken azimli bireyler amaçlarına ulaşmak için yollarına devam etmeyi tercih etmektedir (Duckworth vd., 2007: 1087-1088; American Psychological Association, 2018). Yapılan araştırmalarda azim ile akademik başarı (Cross, 2014: 1), eğitimsel kazanım düzeyi, iş hayatında kararlılık (Duckworth ve Quinn, 2009: 166), öz disiplin, öz yeterlik, üstbilis (Wolters & Hussain, 2015: 293), umut düzeyi (Vela

vd., 2015: 287) arasında pozitif ilişkiler olduğu; depresyon, anksiyete ve stresle de anlamlı negatif ilişkinin olduğu bulgulanmıştır (Özhan & Boyacı, 2018: 370; Sarıçam vd., 2016: 929).

Duckworth (2016), psikoloji alanında bilimsel anlamda azim kavramının çerçevesini çizen düşünür olarak tanınır. Azim özelliğinin bireylerde oluşum ve gelişiminin bireyin karakter yapısına ve aldığı eğitim biçimine göre farklılaşabileceğinin altını çizer. Ona göre diğer tüm kişilik özelliklerinde olduğu gibi azim de genetik kalıttan ve yetiştirilme tarzından etkilenir. Ancak bu durum genetik kalıtımın azim için her şey olduğu anlamına gelmez. Azmi etkileyen çevresel faktörler olduğu gibi bireylerin yaşamda karşılaştıkları reddedilmelere ve hayal kırıklıklarına cevap verme biçimleri de onları olgunlaştırma potansiyeli barındırır. Olgunlaşma hikayeleri denebilecek bu gibi tecrübeler yaşlandıkça uzun vadeli tutku ve azim kapasitesini geliştirir (Kardaş vd., 2022: 572-573).

Kur'an ayetlerinde azim (azm), emir niteliğindeki ibadetlerin uygulamasında sergilenmesi gereken kararlılığı; dinî özgürlüklerin kısıtlanmasına yönelik yıpratıcı ve yıkıcı eylemlere karşı dik duruşu; din uğruna mal ve can ile imtihan edilmeyi göze alıp bu durumlarda sabır göstermeyi ve tebliğ faaliyetlerinde oluşabilecek olumsuz sosyal reaksiyonlara göğüs germeyi kapsamına alır. Âl-i İmrân suresinde, “Ant olsun, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz. Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah'a ortak koşanlardan üzücü birçok söz işiteceksiniz. Eğer sabreder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız bilin ki, bunlar (yapmaya değer) azmi gerektiren işlerdendir.” (3/186) ifadelerine yer verilir. İslâmiyet'in ilk yayılım gösterdiği dönemlerde Müslümanların müşrik ve ehl-i kitap (Yahudi ve Hristiyanlar) topluluklardan gördüğü baskı ve işkencelere sabır göstermelerini telkin eden bu ayeti ele alan İbn Kesîr, inanan bireylerin dinî gelişim seviyelerine göre imtihana tabi tutulacağını belirtir. Ona göre, dinî inanç gelişim düzeyi ile imtihanın zorluğu arasında doğru orantı vardır. Bireyin dindarlığı olgunluk kazandıkça mal, can, evlat, aile gibi sahip olduğu nimetlerle imtihanının güçlük seviyesi de artar. Bu ayette dindarın dinini yaşarken maruz kalabileceği baskı, zulüm, musibet, işkence vb. maddi imtihanlar ve toplumsal şiddet olayları nazara sunularak bu konuda iradesini dinî inancını koruma ve dinî yaşantısını sürdürme yönünde kullanması beklentisi öne çıkarılır (İbn Kesîr, 1999: 2/176-180).

Azmin (azm), Lokmân suresindeki kullanımında dinin pratik ve aksiyonel boyutu yönüne yapılan vurgu ağır basar. Hz. Lokmân oğluna öğüt verirken, “Yavrucuğum, namazını özenle kıl, iyi olanı emret, kötü olana karşı koy, başına gelene sabret. İşte bunlar, azim (kararlılık) gerektiren işlerdendir.” (Lokmân 31/17) hitabında bulunur. Ayetteki “namaz” vurgusu ile Allah’a kulluk ödevine, “iyi olanı emredip kötü olana karşı koymak”(emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker) vurgusu ile toplumsal düzenin temini için kulluğun gerektirdiği yapıcı tutuma, “sabır” vurgusu ile imtihanları metanetle karşılama olgunluğuna telmihte bulunulur. Ayetin son kısmında, sıralanan eylemlerin “azmi gerektiren işler” ifadesiyle sunulması da bu tarz eylemlerin dindarlığın kemalinin göstergelerinden olmasından kaynaklandığı düşünülür (Karaman vd., 2006: 4/338).

Azim (azm), nefsin menfî isteklerinden yüz çevirmek, düşünceyi dinen hoş karşılanmayan tesirlerden arındırmak, aksiyon eksenli yaşamak gibi anlamlar barındırdığından yüksek performans gerektirdiği düşünülmektedir. Bu nedenle bilinçli ve aktif biçimde iradeyi sürekli dinî buyruklar ve idealler yörüngesinde tutabilmenin, üst düzey bir imanın göstergesi olduğu belirtilmektedir. Kur’an’da ciddiyet ve kararlılık anlamında kullanılan “azm” (azim), adanmışlık duygusu içerisinde kendilerine gösterilen şiddetli mukavemete karşı sabır ve sebatla iradelerini ortaya koyan peygamberler için de bir niteleme (ülü’l-‘azm) (ülü’l-‘azm kullanımı için ayrıca bkz. bu çalışmada Kur’an’da adanmış şahsiyet örnekleri bölümü) olarak yer almaktadır (Aydın, 2008: 56-62).

Kur’an perspektifinden bakıldığında azim (azim kavramının Kur’an’daki kullanımı için ayrıca bkz. bu çalışmada dinî bilinç bölümü), bir taraftan kişinin dinî inancını yaşarken maruz kalabileceği sıkıntı ve musibetlerle mücadelesinde koruyucu kalkan vazifesi görebilecek, diğer taraftan dinî eylem ve aksiyonları gerçekleştirmeye yönlendiren itici güç görevi ifa edebilecek potansiyeli haiz bir yeti olarak sunulur. Dinî adanmışlığın muhtevastaki irade de bu iki yönlülüğü barındırır. Adanmış birey, adanmışlık sürecinde karşılaştığı musibetleri ve insanlardan gördüğü psikolojik ve fiziksel baskıları imtihan olarak kabul eder. İmtihan damgası vurduğu olumsuzluklarla başa çıkma sürecinde, inandığı kutsal varlığın sonsuz güç ve kudretini bir destek ve sığınak noktası olarak görmesi onun temel dayanaklarından birisidir. Hayatını adadığı ilahi gücün her an yanında olduğu ve kendisini imtihan ettiği bilinciyle hareket

ettiğinden din uğruna çektiği meşakatlere göğüs germe konusunda kararlılık gösterir. Aynı zamanda bu meşakatlere o ilahi güç tarafından farklı bir zamanda (özellikle ahiret inancı olan dinî inançlar için ahirette) ödüllendirileceğine inanması da ona psikolojik destek sağlar. Bu dayanak noktaları iradesine güç vererek her türlü zorluğa rağmen adanmışlık sürecini sürdürmesine yardımcı olur.

Azimle ilgili aktarılan tüm bu bilgiler ışığında dinî adanmışlık psikolojisi ile ilişkisi açısından konumu belirlenecek olursa azmin, adanmışlık sürecinin her aşamasında varlığını hissettiren motive edici güç olduğu söylenebilir. Adanmış birey dine duyduğu ilgiyle başlayan adanmışlık sürecinin ilk evrelerinde ibadet ve dinî aksiyonlardan zevk alması dahi sahip olduğu azim gücünün etkisiyle dinî hedefleri için çabalamaı sürdürür. Yılgınlık ve bıkkınlık duygularının tesirinden sıyrılarak dinî eylemlerini gerçekleştirmede istikrar gösterdikçe pratik yapma kapasitesi artar. Dinî açıdan gelişme arzusuyla disiplinini bozmadan her yeni günde dinî vecibelerini geçmişe nazaran daha büyük bir istekle gerçekleştirir. Bu şekilde dine karşı kayıtsızlığa direnir. Tamamen hedefine odaklanmış, gönüllükle dinî pratiklerini ifa eden adanmışta zamanla tutku ve azim duyguları yerleşik hale gelir. Azim duygusunu asıl olgunlaştıran şey ise dindarın yaptığı işin önemli olduğuna dair inancıdır. Haddizatında çoğu insan için amaçsız bir ilginin ömür boyu sürdürülebilmesi imkansızdır. Bu nedenle adanmış birey -farkında olsun veya olmasın- dindarlığını kişisel ilgi alanıyla veya başkalarının refahıyla bütünsel olarak bağlantılı hale getirerek ona anlamlı bir amaç niteliği yükler. Başkalarına hizmet etme motivasyonu, ilginin gelişmesi ve yıllar süren disiplinli pratikler neticesinde amaç duygusu azmin ve dolayısıyla da adanmışlığının olgunlaşmasını sağlar. Dine adanmışlığı hem kendisi için hem de başkaları için önemlidir. Tüm bu aşamalarda adanmışın sahip olduğu azim duygusuna eşlik eden ve onu destekleyen esas unsur ise umuttur. Adanmış için işler yolunda gitmediğinde veya başarabileceğine dair şüpheler baş gösterdiğinde geleceğe dair beslediği umutla yeniden azme sarılarak duruşunu bozmamaya çabalar (krş. Duckworth, 2016: 78-79).

1.2.10. Dinî Adanmışlık ve Umut

Umut kelimesi sözlükte, “kişiyi bir şeyi ummaya, gerçekleştireceğine inanıp geleceğe güven duyarak beklentiye iten, rahatlık ve ferah verici duygu; umma; umu;

ümit'' olarak tarif edilmektedir (Çağbayır, 2007: 4987). Umut kelimesi ayrıca, ümit duygusunu veren kişi ya da nesneyi tanımlamak için de kullanılmaktadır (TDK, 2011). Umudun İngilizcedeki karşılığı olan ''hope'' kelimesi bu dilde, ''belirli olayların gerçekleşmesi için duyulan arzu, buna neden olan bir kişi veya durum, geleceğe dair hissedilen olumlu duygu, umut edilen şey, beklemek, arzulamak'' (Liebeck & Pollard, 1995: 383; McIntosh, 2011: 191) gibi anlamları içermektedir. Arapçada umudun karşılığı olarak kullanılan emel (امل) kelimesi ''ummak, bir şeyin gerçekleşmesini beklemek'' (Ömer, 1429/2008: 1/119) anlamlarına gelmektedir. Arapçada umut kelimesi zaman değişkenine göre farklı kelimelerle de karşılanmaktadır. Gerçekleştirilmesi istenen istekler uzun bir zaman dilimi gerektiriyorsa ''emel'' (الامل); kısa sürede gerçekleşmesi ümit edilen hedefler için ''tama' (tamah)'' (الطمع); orta vadede elde edilmesi umulan şeyler için ise ''recâ'' (الرجاء) kelimeleri kullanılmaktadır (Feyyûmî, 1977: 22-23).

Umut kavramı psikoloji alan yazınında, ''arzulanan hedeflere giden yolları türetme ve bu yolları kullanmak için eylemsel düşünme yoluyla kendini motive etme konusunda algılanan yetenek'' olarak tanımlanır (Snyder, 2002: 249). Umut kavramı üzerine eğilerek sistemli bir umut teorisi (Hope Theory) geliştiren Snyder teorisini, insan eylemlerinin amaca yönelik olduğu varsayımı üzerine inşa etmiştir. Bu teoriye göre umudun oluşumu için öncelikle bilinçli düşüncüyü meşgul edecek, ulaşılabilir, kısa veya uzun vadeli, kişi için değerli bir hedefe ihtiyaç duyulmaktadır. Hedefin varlığı tek başına yeter sebebi oluşturmaz. Birey kendisini hedefe varmasını sağlayacak uygulanabilir rotaları ve yöntemleri üretebilecek kapasitede görmelidir. Yüksek umut düzeyine sahip bireyler engellerle karşılaştıklarında alternatif yollar bulma konusunda özgüvenle hareket ederler ve ürettikleri yeni yollara yönelerek hedeflerine doğru ilerlemeyi sürdürürler. Zihni meşgul eden bir amacın bulunması ve alternatif yollar düşünme aşamaları umudun bilişsel bileşenleridir. Umudun motivasyonel bileşenini ise eylemsel düşünme oluşturur. ''Durmayacağım!'' veya ''Durdurulmayacağım!'' gibi içsel konuşmalar bu boyutun ifadeleridir (Snyder vd., 1998: 807). Alternatif yolların uygulanmasında motivasyonel bileşen hayati önem taşır (Snyder vd., 2002: 257-259; Snyder vd., 1991: 570-572). Motivasyonel bileşenle bilişsel bileşen sürekli etkileşim halindedir ve birbirlerini üretirler. En nihayetinde umudun, hem uygulanabilir alternatif rotalar öngörmek için algılanan kapasiteyle hem

de hedefe yönelik potansiyel psikolojik enerjiyle doğrudan ilişkili olan olumlu motivasyonel bir durum olduğu söylenebilir (Snyder vd., 1991: 286-287).

Umut ve iyimserlik geleceğe yönelik bilişsel, duygusal ve motivasyonel duruşun temsilcileridir. Geleceğe dair düşünmek, arzulanan olay ve sonuçların gerçekleşmesini beklemek, bunların gerçekleşmesini olası kılacak şekilde çaba göstermek ve çabaların neticesinde istenen amaca ulaşılabileceğinden emin olmak neşe ve mutluluk duygularının deneyimini sürekli hale getirir. Bu duyguların deneyimi ise hedefe yönelik eylemleri harekete geçirir. Umut, zorluklara rağmen gelecekte daima umutlu olmayı, olaylara iyi tarafından bakmayı, gelecek hedefine dair net bir fikre sahip olmayı, başarılı olacağı düşüncesiyle kayıplarda yılgınlık göstermemeyi taahhüt eder (Peterson ve Seligman, 2004: 569-570). Yapılan araştırmalar cesaret, iyimserlik, iş ahlakı, dürüstlük, azim, akış, içgörü kapasitesi gibi ruhsal hastalıklara karşı tampon görevi gören değerlerden birinin de umut olduğunu ortaya koymuştur. Pozitif psikoloji ve psikoterapi alanlarında kullanılan danışmanlık stratejilerinde psikolojik rahatsızlıkların oluşumunu engellemek adına şimdiki hale iyimser yaklaşım ve geleceğe umutla bakış bilincini aşılacak hedeflenir (Chamodraka vd., 2017: 232). Zira belli miktar umut, sevgi, huzur, güven vb. olumlu duygular varoluşun ve yaşama devam etmenin temel koşullarıdır. Bu gibi olumlu duygular bulunduğu takdirde karşı karşıya kalınan nesnel engellere soğukkanlılıkla hatta neşe ile cevap vermek mümkündür (Seligman, 2002: 3-7).

Umut ve iyimserlik gündelik dilde birbirine yakın anlamlı kullanılan kelimelerdir. Yapılan araştırmalarda da paralel sonuçlar ortaya koyan umut ve iyimserlik kavramları refah göstergeleriyle (mutluluk, iyi oluş gibi) pozitif, hastalık göstergeleriyle (anksiyete, depresyon gibi) negatif ilişkilidir. İlk bakışta fark edilmese dahi esasında bu iki kavramı birbirinden ayıran temel bir nüans bulunur. İyimserlik ve umut olumlu beklentilerle ilişkili olsa da umutla ilişkili olumlu beklentiler özellikle hedefe ulaşmaya yöneliktir ve hedefe ulaşmaya yönelik eylemi sürdürmek için algılanan yeteneğe odaklanır. Diğer yandan iyimserlik, olumlu olaylara ilişkin daha genel bir beklentidir. Bu tür beklentileri karşılayacak kaynak olarak bireye ve onun harekete geçerek gerçekleştireceği aksiyonlara odaklanmaz (Arnau vd., 2007: 4-5). Bir diğer ifadeyle, iyimser kişi bir şekilde -şans, başkalarının veya kendisinin eylemleri sayesinde- geleceğinin başarılı ve tatmin edici olacağına inanır. Umutlu kişi ise başarılı

ve tatmin edici bir geleceği güvence altına almak için özellikle kendi kapasitesine inanır (Alarcon vd., 2013: 821-822).

Snyder umut kavramına bilişsel temelli bir düşünce olarak yaklaşır (Snyder, 2002: 249) ancak umut duygusal yönü de bulunan bir değerdir. Umut, yaşamın her yönünü toz pembe gösteren bir duygu da değildir. Aksine rasyonel ve gerçekçi bir zemin üzerinde yükselen bir duygudur. Birçok duygu ile ilişkili olan umuda eşlik eden duygular zamanın ve koşulların değişmesiyle birlikte farklılaşır. Örneğin umut ettiği şeye ulaşıp ulaşmayacağı konusundaki belirsizlik beraberinde kaygı ve endişeyi getirir. Umut ettiği şeyi yitirme ve ulaşamama ihtimalinde sabır ve kararlılık devreye girer. Umudun yokluğu yaşamın anlamsızlığı ve değersizliği duygularını doğurur. Umut yaşama anlam kattığı gibi ölüm korkusunun neden olduğu 'yok olma' duygusunun psikolojik sıkıntılarına katlanmayı da kolaylaştırır. Yaşama umudunun en aksi durumlarda dahi sürdürülmesi bireyin ruhsal ve bedensel sağlığına olumlu anlamda etki eder (Karaca & Kandemir, 2016: 9-10).

Umutsuzluk, çaresizlik, depresyon gibi psikopatolojik rahatsızlıkların oluşmasının önündeki en temel engel umuttur. Umut etme kapasitesi hayati bir başa çıkma kaynağıdır. Başa çıkma süreci, bir duygu olarak umudun içine yerleşiktir. İnsan her koşulda umudunu haklı çıkarma eğilimine sahiptir. Umut etme ve umut olasılığını sürdürme eğilimi bulunduğu umutsuzluk insan için korkunç bir ruh halidir; kişi umut etmekten vazgeçtiği takdirde uğruna yaşayacağı hiçbir şeyi kalmaz. Her koşulda süregelen umut aynı zamanda harekete geçiricidir ki bu da psiko-fizyolojik açıdan tespit edildiği üzere pasif ve etkisiz kalmanın aksine güçlü bir stresle başa çıkma aracıdır (Lazarus, 1999: 674-676; Gal & Lazarus, 1975: 4).

İnsanlar umutla yaşar ve genetik olarak kendilerini bırakma eğilimine sahip değildirler. Bu durum insanın, koşulları ne kadar iyi olursa olsun, her zaman tatmin olmama olasılığının bulunmasından ve çevresine asla tam uyum sağlayamamasından kaynaklanır. Tatmininin kapsamını genişletmeye ve kalitesini zenginleştirmeye çalışırken sürekli bir arayış içerisinde. Amaçlarını gerçekleştirmek için hareket eden insan bu yönde aksiyon gösterdikçe, karşılaştığı dünyanın kendi vizyonuna daha çok denk geleceğini ümit ederken vizyonun kendisi geliştiğinden bir türlü aradığı tatmine erişemez. İnsan, sürekli ileriye dönük hedef belirlemelerle kendisini sonu gelmeyen bir sürecin içerisinde bulur. Devam eden deneyiminde birey kendisine

“Buradan nereye gideceğim?” sorusunu yöneltir. Geçmişte varmayı umduğu noktaya ulaşması yeterli gelmez, hep bir sonraki emelini arzular (Cantril, 1964: 131-132).

İnsanın süregelen arayış ve tatmin çabası onu çeşitli yönelimlere ve anlam arayışına itebilir. Bu bağlamda umut, bireyin hayata tutunma biçimlerinden biri olarak belirir. Umut kavramı psikolojik veya felsefi bir olgu olmasının yanında dinî ve manevi boyutuyla da insan yaşamında köklü bir yere sahiptir. Özellikle İslâm inancını benimseyen bireyler için umut, inancın yönlendirici öğretileriyle beslenen, dünyevi beklentilerin ötesinde uhrevi bir anlam içeriğine de sahiptir. İslâm inancının umut anlayışının dayanak noktalarını dinî geleneğin kaynaklarında bulmak mümkündür.

Kur'an terminolojisinde umut kavramını ifade eden birçok kelime bulunmaktadır. “Ümit, beklenti, istek” “recâ (الرجاء)” ve “emel (الامل)” kelimeleri Kur'an literatüründe umut kelimesini doğrudan karşılamaktadır. “Ümit kesmek, ümitsizliğe düşmek” anlamındaki “kunût (القنوط)” ve “ye's (yeis) (اليأس)” kelimeleri de nefy kalıplarıyla dolaylı olarak umuda karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır (krş. Uludağ, 2007: 502; Çağrı, 2013: 397). Bahsi geçen ayetlerde farklı bağlamlara sahip olan umuda bir ayette, insandaki ümitsizliğe düşme eğilimini izah için yer verilmektedir. İnsanların bir kısmının kendilerine nimetler verilip ardından bu nimetler olumsuz eylemleri neticesinde ellerinden alınca derhal ümitsizliğe düştükleri belirtilmektedir (er-Rûm 30/36-37). Kur'an'da dünya ve ahiretteki beklentileri karşılamak adına Allah'ın rahmetinden ümidin kesilmemesi gerektiği açıklanmaktadır. Beklentilerin ve emellerin gerçekleşeceğine dair inancın kaynağı olan Allah'ın rahmetinden ancak inkarcıların ve sapkınların ümit kestikleri vurgulanarak inananlar, her koşulda umutlarını yitirmemeleri hususunda ikaz edilmektedir (Yûsuf 12/87; el-Hicr 30/55-56; ez-Zümer 39/53).

Kur'an'da emel kelimesi iki ayette “umut, beklenti” anlamında kullanılmaktadır (Mecma'ul-Lugati'l-Arabiyye, 1988: 1/79-80). Fakat bağlamları farklı olduğundan anlam içerikleri bağlamlarına göre değişmektedir. Hicr suresinin 3. ayetinde “insanı oyalayan, ahiretini unutturan dünyevî arzu ve tutkulara” işaret etmek için kullanılan emel kelimesi Kehf suresi 46. ayetinde “arzu edip ümit bağlama” anlamında kullanılmaktadır (Duman, 1995: 87). İlk ayette inkarcıların dünyaya dalarak şehvetlerinin yönlendirmesine uyduklarını; böylece emellerinin onları meşgul ederek uzun süre dünyada yaşayacakları yanılgısına kapıldıkları vurgulanmaktadır.

Onların bedensel hazlarına, arzularına, ihtiraslarına boyun eğmeleri ve değersiz amaçlarla, boş kuruntu ve emellerle kendilerini oyalamaları “Bırak onları; yesinler, eğlensinler, boş ümit oyalasın onları; yakında bilecekler!” (el-Hicr 30/3) ifadeleriyle yerilmektedir (Zemahşerî, 2009: 558; Karaman vd., 2006: 3/331-332). İslâmî terminolojiye Hz. Muhammed’in bazı ifadelerinden (Buhârî, “Rikâk”, Rikak 3, 4, 5; Tirmizî, “Kıyâmet”, 23; İbn Mâce, “Zühd”, 27) yola çıkılarak eklenen ‘tûl-i emel’ kavramı da, -ayette eleştirildiği üzere- insanın hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışma hırsına, uzun emeline, açgözlülüğüne ve tamahına işaret eder (Karagöz vd., 2007: 664).

Kehf suresinin 46. ayetinde inananlar dünyanın geçici ve bozularak yok olmaya mahkûm olan mal, evlat, makam, mevki gibi süslerine aldanarak onlara ümit bağlamamaları gerektiği konusunda uyarılmaktadır. Onlar için ideal ümit besleme kaynağı olarak yaptıkları iyi davranışlara işaret edilmekte ve “‘Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise Rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır.’” ifadeleriyle bu husus dile getirilmektedir (Râzî, 1981: 21/131-132; Mâverdî, 2013: 234-236). Tûl-i emelin karşıtı olan ‘kasr-ı emel’ ise bu ayetteki eğilimi karşılar. Kasr-ı emel her an ölecekmiş gibi yaşayıp ahiret için çalışmayı, dünyaya gönül bağlamadan kazanç için çabalamayı, tok gözlülüğü ve kanaati tanımlar (Karagöz vd., 2007: 664).

Umudun tasavvuf literatüründeki karşılığı ‘recâ’dır. ‘Recâ’ (umut) kavramı da müstakil bir kullanıma sahip olmadığından ancak zıttı olan ‘havf’ (korku) kavramıyla birlikte anlaşılabilir. Sufinin gelecekteki beklentilerinin negatiflik ve pozitiflik durumuna göre havf ve recâ durumları belirginleşir. Havf, müstakbelde gerçekleşme ihtimali bulunan kötü bir şeyin başa gelmesinden veya sevilen bir şeyin elde edilememesinden doğan korkudur. Mutasavvıfın en büyük korkusu Allah tarafından dünyada veya ahirette cezalandırılma korkusudur. Recâ ise gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan ve severek arzulanan bir şeye kalbin ilgi ve alaka duymasıdır. Recâ Allah’ın rahmetinin genişliğinin düşünülmesiyle kalpte hissedilen umut, sevinç ve mutluluktur. Bir kimse iyi bir amel işlediğinde Allah tarafından kabul edileceği, kötü bir amel işlediğinde Allah tarafından bağışlanacağı ümidini taşıyorsa recâ durumundadır. Sâlikten beklenen havf ve recâ dengesini sağlaması ve korumasıdır. Zira havf ve recâ bir kuşun iki kanadına benzetilir. Şayet her ikisi de bulunuyorsa uçuş

gerçekleşebilir. İkisinden biri noksan ise uçuşun da gerçekleşmesi mümkün olmaz. Recâ ile temenni arasındaki temel fark ise temenni kişiyi tembelliğe sürükler. Dinî gelişimde ciddiyet ve çaba göstermenin önünde engel olur. Recâ ise temenninin aksine bireyi umduğuna erişebilmesi için Allah’a karşı itaat bilincini arttırır Kulun emirleri yerine getirme, yasaklardan imtina etme konusunda azim ve kararlılık düzeyinin yükselmesini sağlar. Nitekim recâ sâlih amelde yarışırçasına hızlı davranmayla, iyilik fırsatlarında girişken olmayla, kötülükten uzaklaşmayla ve nefisle mücahede etmeyle ancak umulabilecek bir değer olur (Kuşeyrî, 1989: 234-253; Ebû Tâlib el-Mekkî, 2001: 2/586-599).

Havf (korku) ve recânın (umut) makam mı yoksa hal mi olduğu konusunda ihtilaf bulunur. Ancak havf ve recâ psikolojik açıdan seyr-i sülûkün başlangıç aşamasından ilerleyen tüm aşamalarına kadar tasavvufi hayatın asli unsurlarından birisi olması sebebiyle daha çok makam olarak nitelendirilir. Havf ve recâ makamları, kabz ve bast hallerine karşılık gelir. Bast “ferahlama, açılma” anlamına gelir ve sâlikin deneyimlediği keyif duygusunun genişlemesini, tam neşe ve bazı durumlarda ‘kozmetik bilinci’, yaratılan her şeyin hayatına katılma duygusunu tanımlar. Kul Allah’ın rahmetine duyduğu ümitle bast hali yaşar. Kabz hali ise “insanın evini iğne deliğine kurması” yani ruhunun sıkıştırılması anlamına gelir. Mutasavvıf Allah’ın adaletine ve azabına karşı duyduğu korkuyla kabz haline bürünür (Schimmel, 2012: 143-146).

Yukarıda sunulan bilgilerden hareketle dinî adanmışlık psikolojisi zaviyesinden umut kavramı değerlendirildiğinde öncelikle adanmışlığın umutla yakın temasının bulunduğu ifade edilebilir. Dine adanmış birey inancını sarsılmaz bir hakikat olarak görüp bu hakikati başkalarına da duyurma iştiağıyla hareket eder. İçinde bulunduğu dünyanın olumlu anlamda değişim ve dönüşümünün dinî inancının yaygınlık kazanmasıyla doğru orantılı olduğu kanaatine sahiptir zira ona göre dinî inancı bunu sağlayabilecek yegâne faktördür. Fakat realiteyle yüzleşip mikro planda bireyler nezdinde makro planda milletler arasında inancının umduğu seviyede yayılım göstermediğini fark ettiğinde bu durum onu daha fazla gayret göstermeye sevk eder. Çünkü dinî değerlerinin geleceğe dair telkinleri ve içinde bulunduğu dinî grubun motivasyonu ona psikolojik destek sağlayarak umut aşılır. Zira dinlerde yer alan eskatolojik anlatılar ve kurtarıcı inancı (mehdilik, mesihlik vb.) geleceğin şimdiden

daha iyi olacağı, benimsenen dinî inancın yeryüzünde yayılacağı inancını inananlarına aşılar. Geçmişte bir dönemde olduğu gibi gelecekte de insanlığın ideal toplumsal düzeni yaşayacağı bir ‘altın çağ’ gelecektir (Aydın, 2006: 108; Turan & Battal, 2017: 289; Altun & Çınaroğlu, 2020: 39; Oruç, 2022: 128-129). Bu ‘altın çağ’ın oluşumunda pay sahibi olma veya o çağı görme ümidi adanmışın adanmışlık serüvenini diri tutan saiklerdendir.

Dine adanmış birey gerçekleştirdiği dinî aksiyon ve fedakârlıklarda kutsalın rızasını kazanma ve onun tarafından ödüllendirilme ümidiyle hareket eder. Kutsalın rızasına erişmenin yol ve yöntemlerini araştırırken yine o kutsal otoritenin gözetiminde olduğu bilinciyle hareket eden adanmışın zihin dünyası dinî inancını yaşama ve yaşatma mefkûresiyle doludur. Bilinçli düşüncelerini adanmışlığının idealleriyle meşgul ederken hedefine ulaşmada karşılaştığı zorluk ve engellerle mücadelede alternatif yollar üretme ve uygulamaya geçirme gayretine girer. Adanmışın, Snyder’in teorisindeki ‘eylemsel düşünme’ kavramına denk gelen bu tavrı psikolojik enerjisini yükselterek yılgınlık gösterme ihtimalini azaltır. Kendi kapasitesinin farkında olan, kutsalın desteğini sürekli yanı başında hisseden ve bu desteğe güvenen adanmış birey sabır ve azim faktörlerinden de beslenerek umudunu sürdürür. Hedefine doğru ilerlerken hayatın akışı içerisinde karşı karşıya kaldığı sorunlar umutsuzluk, tükenmişlik, stres, kaygı, depresyon gibi patolojik durumlar üretme potansiyeline sahiptir. Bu gibi olumsuz psikolojik durumlarla başa çıkarken umudun rehabilite edici ve motive edici gücünden faydalanır.

Adanmışlık, umutsuzluk durumunda silikleşir veya tümüyle yok olur. Bu nedenle umudun olmadığı yerde adanmışlıktan söz edilemeyeceği söylenebilir. Adanmış birey geleceği umudun ışıyla gördüğü ve bu doğrultuda hareket ettiği için hayatını dahi pervasızca inandığı dine feda edebilecek düzeyde bir dindarlık sergiler. Hayatının anlamı olan dinî inancını koruyacağı ve yaşatacağı ümidiyle bu tür fedakârlık eylemlerini yapar. Umutsuzluğun beraberinde getirdiği tükenmişlik, adanmışlığın karakteristik özelliklerinden olan aktif ve dinamik kalarak vizyonu sürekli ileri taşıma niteliğinin karşısında bulunur.

1.3. Dinî Geleneklerde Adanmışlık Kavramı

Dinî adanmışlık kavramının yaşayan dünya dinlerinden (Yurdaydın & Dağ, 1978: 21-22) Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi bazı dinî geleneklerdeki yerinin incelenmesi -adanmışlığın tarihî gerçekliğinin saptanması ve bu dinî geleneklerdeki konumunun belirlenmesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca dinî geleneklerdeki karşılığının tespiti dinî adanmışlık mefhumu için çizilen kavramsal çerçevenin belirginlik kazanmasına da olanak sağlayacaktır.

1.3.1. Yahudi-Hristiyan Geleneğinde Adanmışlık

Yahudi ve Hristiyan dinî geleneklerinin dinsel terminolojilerinde dinî adanmışlık kavramını mutlak anlamda karşılayacak tek bir kavrama rastlanmamaktadır. Ancak kavramın barındırdığı çeşitli boyutlara temas eden dinî kavramlar bulunmaktadır. Özellikle “şehitlik” (martyrdom), ve “özveri” (self-sacrifice) konularında bu dinî geleneklerin kaynaklarının içeriklerindeki yönlendirmelerin dinî adanmışlık kavramıyla ilintili olduğu düşünülmektedir.

Şehitlik (martyrdom), bir dine inanma veya inancından vazgeçmeyi reddetme gibi nedenlerle gönüllü olarak ölümü tercih etme eylemini tanımlar. Şehit (martyr) de bu bağlamda değerlendirildiğinde, çok değerli bir varlığını özellikle de kendi yaşamını, dinî idealleri gerekçesiyle feda eden kimseye işaret eder (Merriam-Webster, t.y.). Psikoloji alanında şehitlik kendisine, bir kimsenin bir amaç uğruna acı çekmeye ve hayatını feda etmeye psikolojik anlamda hazır olması tanımıyla yer bulur (Bélanger vd., 2014: 496). Şehit kavramı zaman içerisinde özellikle Hristiyan, Yahudi ve Müslüman kaynaklarında belirli karakteristik niteliklerdeki kahramanca ölenler için kullanılan yerleşik bir ifade haline gelir (Avemarie & Van Henten, 2005: 2).

Erken dönem Hristiyan kilisesinde “şehitlik” genellikle, zulüm gören ve Hz. İsa’nın getirdiği dinî öğretiyi yaşayabilmek ve yaşatabilmek amacıyla hayatını feda etmeyi göze alan bireylerin nitelendirilmesinde kullanılır. Hristiyanlığın ortaya çıkış döneminde dindarların inançları uğruna maruz kaldıkları zulümler sebebiyle ölüm ve şehitlik arasındaki irtibat güç kazanır. Kısa dönem sonra Hristiyan şehitlerinin inançlarını ve yaşamlarını dinî inançları yolunda yitirmelerini anlatan şehitler kültü ortaya çıkar. Özellikle baskı gördükleri zaman devrelerinde Hristiyanları inançlarını

korumaya motive etmek için bu anlatılar kullanılmaya başlar (Kessler & Wenborn, 2005: 286).

Yeni Ahit'te (The New Testament) Hz. İsa, şehitlerin ilki kabul edilir ve aksiyonları ilahi aşka tanıklığın göstergesi olarak sunulur (Rev. 1:5; John, 15:12). Hz. İsa'nın takipçilerinden havari Petrus ve Paul başta olmak üzere birçok Hristiyan ilk dönemde Roma yönetiminin baskı ve işkenceleri altında şehit olur. Hristiyan inanç geleneğinde farklı zaman dilimlerinde yaşamış, şehitliğin temsilcileri olan örnek şahsiyetlerin özendirilerek ve yüceltilerek aktarıldığı şehitlik yazınının oluştuğu görülür (bkz. Avemarie & Van Henten, 2005: 88-131).

Yahudilik inancının “şehitlik” anlayışı, Yahudi dinî geleneği terminolojisinde önemli bir yere sahip olan “Kiddush ha-Shem” (Tanrı'nın adının kutsallaştırılması) kavramı bağlamında açıklığa kavuşur. “Kiddush ha-Shem”, Tanrı'nın adını yücelten eylemlerin tamamına atıfta bulunur. Bir anlamda dindarın Tanrı'ya saygısı bağlamında mabedinin kutsallığına önem vermesi ve kulluk vazifesine özen göstermesidir (Lev. 2:1-22; Maccoby, 1984: 31). Bu kavram miladi ikinci yüzyıl başlarında Filistin'de yaşanan Roma zulmü döneminde şehitlikle ilişkilendirilir. Haham Akiba şehitliği, Tanrı sevgisini ifade etmenin farklı bir şekli olarak sevgi eylemi ve ilahi aşkın kamuya deklarasyonu biçiminde formüle eder. Bir kimsenin yaşamını Tanrı uğruna feda etmesi, “Kiddush ha-Shem”'in en üst mertebesi olarak değerlendirilir. Fakat ifade edildiği üzere Kiddush ha-Shem bir boyutuyla şehitliği tanımlamak için kullanılan bir ibare olmakla birlikte Yahudi dindarın yaşamının tamamını kapsayan bir fenomen olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu kavram en geniş anlamıyla, dindarın tüm dinî görev ve emirleri ifa ederken gerçekleştirdiği performansı ve bu performansın tek olan Tanrı'ya adanmasını simgeler (Maccoby, 1984: 34; Kessler & Wenborn, 2005: 252-253).

Yahudi ve Hristiyan dinî geleneklerindeki şehitlik düşüncesinin doğrudan dinî metinlerin doktrinlerinden türetilmediği görülmektedir. Din müntesiplerinin bazılarının dönemsel maruz kaldıkları zorluklar, sıkıntılar, baskılar ve zulümler karşısında sergiledikleri bir takım fedakârlık ve özveri eylemlerinin, diğer dindarları dinî inançlarını korumaya motive etmek, dinî yaşantılarını sürdürmeye teşvik etmek ve dinin yayılım göstermesini sağlamak gibi gayelerle aktarılagelen şehitlik müessesesinin kurulduğu ve güçlendirildiği ifade edilebilir. Yaşamlarını dahi

inançlarını yaşatabilmek yolunda yok sayan dindar bireylerin dinî yaşantıları kutsallaştırılarak aktarıldığı gibi ölümlerine de kutsallık ve asillik damgası vurularak özendirilir.

Dinî adanmışlık düzleminde değerlendirildiğinde Yahudi ve Hristiyan dinî inanç geleneklerinin şehitlik anlayışlarının bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarıyla adanmışlığa yakın anlamda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim şehitliğin (martyrdom) kökündeki “şahitlik” ve “tanıklık” manalarının (Avemarie & Van Henten, 2005: 2) imanın bilişsel ve duygusal kabulünü ihtiva ettiği düşünülmektedir. En değerli varlıklarından vazgeçmeye hazır bulunma, dinî yaşantısını her koşulda sürdürme gayreti içerisinde olma ve dinî hakikatlerinin saldırıya uğraması karşısında savunmaya geçerek tepki gösterme gibi yönleriyle de şehitlik, dinî adanmışlığın davranış boyutunu bünyesinde barındırmaktadır.

Hristiyanlık ve Yahudilikteki şehitlik kavramlarının çıkış noktaları incelendiğinde sosyal baskı, ayrımcılık, ötekileştirilme, şiddet vb. eylemlerinin arttığı dönemlerde gün yüzüne çıktığı ve değer kazandığı görülmektedir. Yüzeysel bir değerlendirmeye her iki dinî gelenekteki şehitliğin aynı bağlamda değerlendirilebileceği düşünülebilir ancak tetkik edildiğinde dinlerin şehitliğe olan yaklaşımlarının nüansı tespit edilebilmektedir. Hristiyanlık inanç geleneğinde, inancı tehdit eden kişi veya grupla karşılaşıldığı takdirde belirginlik kazanan şehitlik, aksi durumlarda hayatın akışı içerisinde gündeme gelmeyen soyut bir mefhum imajı çizmektedir. Yahudi geleneğinde ise şehitliğin zaman içerisinde kavramın içeriğine eklemelerin yapılmasıyla da kapsam genişlemesine uğradığı müşahade edilmektedir. Şehitlik bu inanç geleneği perspektifinden, baskı dönemlerinde inancı korumaya ve yaşamaya teşvik eden, herhangi bir dinî tehdit unsuru belirmediğinde dahi etkin olan ve dindarı sürekli biçimde dinî hayata motive eden; diğer bir ifadeyle her koşulda aktif kul olma bilincine atıfta bulunan bir olgu olarak belirmektedir. Dinî adanmışlık kontekstinden yaklaşılabilecek olursa Hristiyanlığın şehitliğe bakış açısından ziyade Yahudilik inanç geleneğinin Kiddush ha-Shem öğretisi üzerine inşa ettiği şehitlik olgusunun dinî adanmışlık kavramının barındırdığı dinî fedakârlık, diğerkâmlık, aksiyon, yaşamı kulluk şuuruyla dizayn etme gibi muhtevalar sebebiyle benzer içeriklere sahip olduğu düşünülmektedir.

Şehitlikle ilintisi olmakla birlikte Yahudi ve Hristiyan teolojilerinde kendine has bir yazın oluşturan fedakârlık/özveri (self-sacrifice) kavramı da dinî adanmışlığın kapsamını birtakım yönleriyle yansıtmaktadır. “Kendini vermek”, “canını vermek” ve “kendini adamak” gibi anlamlarda kullanılan fedakârlık/özveri (self-sacrifice), erken Yahudilik döneminin metinlerinde belirginlik kazanmış olup Hristiyan teolojisinin merkezinde konumlandırılmaktadır. Fedakârlık/özveri (self-sacrifice) bireyin özveriye hazır olmasına ve güdülenmesine delalet eden motivasyonel bileşen; baskılara göğüs germe, çile çekme ve ölümle yüzleşme vb. ile görünürlük kazanan bedel ödeme bileşeni ve hayata yön veren bir amaç belirleniminin bulunması bakımından da ideolojik bileşene sahip çoklu bir yapı arz etmektedir (Bélanger vd., 2018: 466-468). İbranice İncil’de köklerini bulan bu ifade bireyin dinî inancına olan sadakatini, bu uğurda verebileceği mücadeleyi, sahip olduklarından vazgeçebilme potansiyelini vs. tanımlamaktadır. Özellikle Hz. Musa’nın ve Hz. Davud’un İsrail topluluğunun hidayete erebilmelerini ve varlıklarını sürdürebilmelerini sağlamak maksadıyla sergiledikleri fedakârlıkları ve bir anlamda kendi varlıklarından vazgeçmeleri Tevrat ve İncil kıssalarında temas edilen noktalar olarak gösterilmektedir (Phillips, 1999: 215-231).

Ahd-i Atık ve Ahd-i Cedîd’de dinî vazifelerini ifa eden, nefsinin terbiye etmeye çalışarak dinî hayatta her türlü fedakârlığa katlanmaya azmeden ve çeşitli kerametler gösterdiğine inanılan kimseler için kullanılan “azizlik” (ing. saint; ibr. qadoş), Hristiyan-Yahudi geleneğinde dinî adanmışlık yaşayan bireylerin tanımlanması için de kullanılan bir tabir haline gelmiştir. İslâm dinî geleneğindeki “veli” kullanımıyla benzer anlam çerçevesine sahip olduğu öne sürülen “azizlik” unvanını elde etmek için bireyin keramet veya fazilet göstermesi yeterli sayılmamış; dinî inancına seveda derecesinde tutkunluk göstermesi ve ilahi neşeyi tecrübe ederek yaşamış olması şartları da aranmıştır (Harman, 1991: 332; Schimmel, 1999: 287-288).

Kur’an’da özellikle Hristiyan dinî geleneğinde kendilerini ibadete adayan bireylere atıfla kullanılan “ruhbanlık” (priesthood) (el-Hadîd 57/27; el-Mâide 5/82-83; et-Tevbe 9/31, 34) kavramının da dinî adanmışlıkla irtibatlı bir bağlam ihtiva ettiği düşünülmektedir. Ruhban kelimesinin kökünden türetilen “الترهب” (et-Terehhüb) kelimesi, “kulluk” anlamına gelen “التعبّد” (et-Taabbüd) kelimesiyle eş anlamlı kabul edilmektedir (Fîrûzâbâdî, 2005: 92). Ruhban daha çok -kelimenin kökünde (رهب)

barındırdığı “korku” anlamından da hareketle-, Tanrı’nın gazabına uğrama ve dinin çizdiği sınırları aşma korkusuyla manastırlara çekilerek uzlet yaşantısını tercih eden Hristiyan dindarların tanımlanması için kullanılmaktadır (Zemahşerî, 2009: 1085; İbn Âşûr, 1984: 27/421-427). Ruhban yaşamını tercih eden dindarların bir kısmında görülen aşırılıklara (kendini kısırlaştırma, evlenmeme, çileciliği abartılı hale getirme, insanlardan tamamen soyutlanma vb.) işaret eden İsfahânî ruhbanlığın, kulluk vazifesini yerine getirmeye çalışırken dinî sınırlar dışına çıkarak haddi aşan dindarları tanımlamada kullanıldığını beyan etmektedir (Râgıb el-İsfahânî, 2009: 367).

Ruhbanlık nefisle mücadele telkini, ibadetleri yerine getirmede hassasiyet vurgusu ve kulluk şuurunu istikrarlı biçimde aktif kılma çabası (Efendi, 2013: 1/435-436) gibi yönleriyle dinî adanmışlığın bilişsel ve davranışsal boyutlarıyla benzerlik taşır. Birçok dinî geleneğin ruhbanlık anlayışında dindara kazandırmak istediği tevazu, teslimiyet, iffet, kanaat, tefekkür, irade terbiyesi gibi erdemler (Uludağ, 2004: 19) adanmışlık yaşayan bireylerin ahlaki yönlerinin belirli bir vechesini temsil eder. Fakat ruhbanların bir kısmında görülen sosyal yaşamdan mutlak anlamda soyutlanarak tamamıyla inziva hayatına meyil ve aşırılığa kaçan çile yöntemleri bu çalışmada üzerinde durulan dinî adanmışlık kavramı kapsamı dışında kalır. Nitekim adanmış dindar, kurtuluş olarak gördüğü dinî inancı kendi inancından olmayan bireylere duyurmak, dindaşlarına rol model olmak ve dünya-ahiret dengesini sağlamak gibi amaçlarla sosyal yaşamdan kopmaksızın ve sosyal hayat içerisinde dine de yabancılaşmaksızın yaşamını sürdürme çabası içerisinde. Ayrıca kendini yozlaşmaya sevk edebilecek dünyevi unsurlara belirli mesafede yaklaşmakla birlikte fizyolojik ve psikolojik sağlığını riske atabilecek çilecilik adı altındaki aşırı dinî eylemlere de ılımlı olmadığı söylenebilir.

1.3.2. İslâmî Geleneğe Adanmışlık

Bilişsel, duygusal ve davranışsal yönleriyle incelenmeye çalışılan dinî adanmışlık kavramının İslâm dinî geleneği terminolojisindeki yeri incelendiğinde bu kavramı mutlak anlamda karşılayabilecek bir kelime bulunmamakla birlikte farklı boyutlarına işaret eden kavramlara rastlanmaktadır.

Dinî adanmışlık kavramının İslâm inancının temel kaynaklarındaki karşılığı saptanmaya çalışıldığında dindarlığın davranış ve etki boyutuna yaptığı vurguyla

“cihad” kavramının dinî adanmışlığa atıfta bulunduğu söylenebilir. İslâm dininin temel kaynaklarında “cihad”a yüklenen anlamlar analiz edildiğinde kelimenin muhteva alanı ve adanmışlıkla ilintisi dikkat çekmektedir.

Kur’an’da geçen cihad kelimelerinin üç anlamda kullanıldığı görülmektedir:

(1) Söz ile dinî mücadele etmek: “Bu Kur’an’la onlara karşı bütün gücünle mücadeleni sürdür!” (el-Furkân 25/52) ve “Ey peygamber! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihad et!” (et-Tevbe 9/73; et-Tahrîm 66/9) ayetleri cihadın sözel olan boyutuna işaret eder.

(2) Din düşmanlarına karşı silahla savaşmak: “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı.” (en-Nisâ 4/95) ayetinin silahlı mücadeleye delalet ettiği belirtilir.

(3) Salih amel ile dinî yaşantının gelişimini sağlamak: “Her kim elinden gelen çabayı gösterirse yalnız kendi iyiliği için çabalamış olur.” (el-Ankebût 29/6); “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz.” (el-Ankebût 29/69) ve “Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin!” (el-Hac 22/78) ayetlerinin ise dinî otoritenin yapılmasını emir ve teşvik ettiği eylemlere göndermede bulunduğu ifade edilmektedir (Mukâtil b. Süleyman, 2002: 143-144).

İslâm ilim ve düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren cihad kavramının genellikle büyük cihad ve küçük cihad olmak üzere iki ana başlıkta incelendiği görülmektedir. Hz. Muhammed’in bir gazve dönüşünde arkadaşlarına, “Küçük cihaddan büyük cihada geldiniz.” deyip büyük cihadı, “kulun nefsanî isteklerle mücahede etmesi” biçiminde tarif etmesi (Ali el-Kârî, 1987: 211-212) bu ayrımın temel nedeni olarak belirlenmektedir. Hz. Muhammed yine farklı ifadelerinde cihadı tanımlarken çeşitlendirdiği ve tek bir kalıba inhisar etmediği görülmektedir. Onun, değişik bağlamlarda ve zamanlarda cihada, “zalim yönetici karşısında hakikati dile getirmek” (İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17); “nefsin arzularıyla mücadele etmek” (Tirmizî, “Fedâilu’l-Cihâd”, 2); “ebeveynin bakımlarıyla ilgilenmek” (Buhârî, “Cihâd”, 138; Müslim, “Birr”, 45); “kabul olunmuş hac ibadeti” (Buhârî, “Hacc”, 4) anlamlarını yüklediği tespit edilmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde cihad kavramının anlaşılması ve yorumlanması hususunda teoride ve uygulamada çeşitli ihtilaflar olduğu görülür. Fıkıh uleması Kur'an ve hadis kaynakları ekseninde cihadı incelerken hukukî mahiyet taşıması ve birtakım hukukî sonuçlar doğurması sebebiyle cihadın, “Müslüman olmayanlarla savaş” anlamını vurgulamayı tercih eder. Diğer taraftan mutasavvıflar, dindarlığın bireysel yönünü esas alarak cihada, kişinin nefsin potansiyelinde bulunan ve şeriatça tasvip edilmeyen eğilimleriyle mücadelesi anlamında temasta bulunurlar. Değinilen noktalardan hareketle cihadın salt kutsal savaş (holy war) biçiminde anlaşılması Kur'an ve sünnetin yaklaşımlarına dar bir perspektiften bakmanın göstergesidir (Köse, 2007: 180-183). İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetteki karşılığı da temel alınarak değerlendirildiğinde cihad, hayatın amacı olarak Allah'a kulluk etmekten, bireysel ve toplumsal yaşamı dinî öğretinin ölçütleriyle şekillendirmeye çalışmaya, tebliğ hareketlerinden, İslâm ülkesi ve Müslümanları tehlikelere ve saldırılara karşı savunmaya ve gerektiğinde savaşmaya kadar geniş kapsamlı bir içeriğe sahiptir (Özel, 1993: 527-529). Diğer bir ifadeyle cihad İslam inancında, kutsal otorite olan Allah'ın, niteliklerini kutsal kitapta belirttiği ve peygamberlerin rol modelliğiyle sunduğu insan prototipini yakalama; bünyesine yerleştirilen yaratıcı yetileri gün yüzüne çıkararak iyiyi ve güzeli gerçekleştirme; dünyayı yaratılış yasalarına uygun biçimde imar etme faaliyetidir (Onat, 2016: 361-362). İslâmî açıdan Müslümanlara gösterilen “ilahi amaç”ın kendini ve dünyayı imar, güzelleştirme, “geliştirme” olduğu (el-Mülk 67/2) düşünülürse, adanmışlık bu anlamdaki hedefe ulaşma arzusu olarak anlaşılabilir. Bu anlamda cihad kavramıyla da son derece yakın bir anlam ifade etmiş olur.

Yukarıda aktarılan bilgiler muvacehesinde cihadın adanmışlıkla ilintisi tespit edilecek olursa, öncelikle ikisinin de eksenlerinde organize olmuş güçlü dinî inanca ve aksiyonel dinî yaşantıya rastlandığı görülür. Dinî adanmışlığa İslâmî terminolojideki en yakın kavram olarak tespit edilen cihadın, mutlak biçimde kutsal savaş anlamına indirgenemeyeceği; dinî yaşamın bireysel ve sosyal boyutlarıyla bütünü kapsayan kuşatıcı bir niteliğe sahip olduğu, bu nedenle de adanmışlığın bilhassa eylem boyutunu temsil ettiği söylenebilir. Ayrıca cihadın dine yoğun duygusal bağlılığın göstergesi olması ve cihad anlayışında dinî inancın yaşanması ve yaşatılması hayatın temel gayesi olarak belirlenmesi hasebiyle de dinî adanmışlığın bilişsel ve duygusal yönlerini nispeten yansıttığı belirtilebilir. Dinî adanmışlık esasında dindarın iç ve dış dünyasında

sürekli biçimde dindarlığını tehdit edebilecek unsurlara karşı teyakkuzda bulunma ve mücahede şuuruyla dinî gelişimini sürdürerek din eksenli bir hayat yaşama çabasıdır.

Kur'an'da cihad kavramı dışında da dinî adanmışlık olgusuna doğrudan veya dolaylı temaslara rastlanabilmektedir. Bakara suresinin 207. ayetinde adanmışlığa doğrudan işaret edilerek, “İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya adanmıştır.” ifadeleri kullanılmaktadır. Burada adamak kelimesini yorumlayan müfessirlerin çoğu anlamını “satmak”la eşitlemektedir. Râzî ayetin, dindarın şahsını da dâhil olmak üzere dünyevî tüm varlığını dinî inancı uğrunda kullanarak feda etmesi anlamına vurgu yapmaktadır (Râzî, 1981: 5/221-223). Bu satım akdinde hedef salt Allah'ın rızasını kazanmak olup farklı bir niyet barındırmayan ve tereddüt içermeyen adanmışlık unsuru bulunmaktadır. Ayrıca ayete bir başka perspektiften yaklaşan Seyyid Kutub'a göre adama tabiri, bağımlılık ve menfi arzuların tamamından benliğini soyutlayarak sadece Allah'a sunmak amacıyla kişinin nefisini satın alıp özgür kılmasını ifade etmektedir (Kutub, 2003: 1/205-206). Bu ayet İslâm dininin dinî adanmışlığa verdiği önemi göstermesi adına ehemmiyet taşımakta; İslâm inancına intisap eden bireyleri “nefsi Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla satmak” söylemiyle adanmışlık düzeyindeki dindarlık bilincine özendirilmektedir.

Kur'an “satın alma” ve “alışveriş” teşbihini değişik bölümlerinde yineleyerek adanmışlığın yöntem ve esaslarını belirlemektedir. Bir ayette, “Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır. Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah'tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığınız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtiyarlık da budur.” (et-Tevbe 9/111) sözlerine yer verilmektedir. Bu ayetin bir önceki ayetle arasındaki nüans, dinî mücahede ve özveri karşılığında vaat edilen uhrevî ödüllerin yalnızca İslâm inancına has olmadığı; Yahudilik ve Hristiyanlık inançlarının temel öğretilerinde de dinî adanmışlığın istendik bir gelişim düzeyi olduğu hususuna göndermede bulunulması noktasında ön plana çıkmaktadır. Ayrıca yine başka bir ayette Allah ve resulüne iman etmekle birlikte kişinin mülkündeki tüm mal varlığını ve hatta canını ortaya koyarak inancını yaşamasının ve muhafaza etmesinin ahiret yaşamındaki elem verici azaptan koruyucu bir faktör olduğundan (es-Saf 61/10-12) bahsedilmektedir. Bu ayette ise dinî adanmışlığın öncelikle inancın inkişaf etmesi ve

serpilip büyümesi aşamasından sonra; bir diğer ifadeyle bilişsel ve duygusal altyapısını tamamlamasının ardından aksiyon sahasında görünürlük kazanacağına ima bulunmaktadır. Zira iman bahsini önceleyip ardından cihad vurgusunda bulunulması bu düşüncenin çıkış noktasını teşkil etmektedir.

1.3.2.1. Kur'an'da Adanmış Şahsiyet Örnekleri

Kur'anî terminolojide yer alan ve Türkçeye ‘‘azim sahipleri’’ şeklinde tercüme edilen ülü'l-‘azm tanımlaması, dinî adanmışlık çerçevesinde değerlendirmeye alınabilecek İslâmî kavramlardandır. Bu ibare, peygamberlerin tebliğ ve temsil misyonlarını yerine getirirken kendilerini mutlak anlamda vazifelerine bağlamalarına, sabır ve sebat eşliğinde iradelerini dinî hedeflerini gerçekleştirme yönünde güçlendirmiş olmalarına ve dinî mefkûreleri uğruna yoğun çaba sarf etmelerine atıfta bulunur (Yazır, t.y.: 7/105-106).

Kur'an, peygamberlerin bir görüşe göre bazılarını diğer bir görüşe göre ise tamamını tavsif etmek için ülü'l-‘azm tabirini kullanır (el-Ahkâf 46/35). Birinci görüşü tercih eden ulemanın genel kanaati, bu peygamberlerin Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'den (el-Ahzâb suresinin 7. ayetinden mülhem) müteşekkil olduğu yönündedir. Diğer görüşü tercih eden bazı Müslüman âlimler ise tabirin içeriğindeki azim, aksiyon, kararlılık, sebat ve sabır (Karagöz vd., 2007: 670) melekelerine bütün peygamberlerin sahip olduğu gerekçesine dayanarak, ülü'l-‘azm nitelendirmesinin içerisine tamamının dâhil edilmesi gerektiği düşüncesindedirler (Kurtubî, 2006: 19/233-238).

Kur'an'daki peygamberlerin tamamının incelenmesi çalışmanın muhtevasını aşacağından ülü'l-‘azm olarak bilinen peygamberlerden Kur'an'da adanmışlığıyla ön plana çıkan Hz. İbrahim'in anlatısı dinî adanmışlık psikolojisi bakış açısından analize tabi tutulacaktır. Ayrıca Kur'an'da bahsi geçen şahsiyetler içerisinde adanmışlık vurgusu baskın biçimde vurgulanan Hz. Meryem'in yaşantısı da incelenerek temel özellikleri belirlenmeye çalışılacaktır.

1.3.2.1.1. Hz. Meryem Örneği

İffetî (el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12), zühdü ve takvasıyla (et-Tahrîm66/12) Kur'an'da dinî yaşantısına dikkat çekilen Hz. Meryem, Allah'a

adanmışlığın prototipi olarak sunulur (Âl-i İmrân 3/43; Karaman vd., 2006: 1/560-561; Ay, 2011: 124). Kur'an Hz. Meryem'in annesinin doğumdan önce, doğacak çocuğu sadece Allah'a hizmet yolunda adadığına ve kadının bu adağın Allah tarafından kabul edilmesi talebine işaret eder. Devam eden kısımda, Allah'ın Hz. Meryem'in annesinin -kadının beklentisinin erkek çocuk olmasına rağmen- duasına icabet ederek kabul etmesi, Hz. Meryem'i en güzel biçimde terbiye etmesi, Hz. Zekeriya'yı Hz. Meryem'in terbiyesi sürecinde görevlendirmesi ve Hz. Meryem'e çeşitli lütuflarda bulunması noktalarına dikkat çekilir (Âl-i İmrân 3/35-37). Kur'an Hz. Meryem'in mihrap olarak nitelenen "ibadethane içerisinde merdivenle çıkılan mahfil" kısmında Allah'a itaat ve kulluk vazifeleriyle meşgul olduğunu aktarır (Âl-i İmrân 3/37). Hz. Meryem'i iffet ve hayâ sahibi tertemiz birisi olarak tanıtan Kur'an (Meryem 19/20), Allah tarafından seçilmişliğinin (istafâ/إصطفى) ve kadınlar içerisinde yegâne bir konumu haiz olduğunun altını çizer (Âl-i İmrân 3/42).

Hz. Meryem ile ilgili Kur'an'ın aktardıkları göz önünde bulundurulduğunda doğduğu ve yetiştiği sosyal çevrenin inanç sahibi kişilerden müteşekkil olmasının Hz. Meryem'in dinî adanmışlık yaşamasına zemin hazırladığı belirtilebilir. Hz. Âdem'in, Hz. Nuh'un, Hz. İbrahim'in ailelerinin yanı sıra Hz. Meryem'in babası İmrân'ın ailesinin de seçilerek yaratılmışlara üstün kılındığının temas edildiği ayetten (Âl-i İmrân 3/33-34) yola çıkarak Hz. Meryem'in dinî hassasiyetleri olan bir çevreye doğduğu ifade edilebilir. Ayrıca peygamber Hz. Zekeriya'nın gözetiminde ve terbiyesinde dinî gelişimini devam ettirmesinin, dindarlık sürecinin olgunluğa erişim basamaklarının takibini, kontrolünü ve denetimini sağladığı da söylenebilir.

Rivayetlerde Hanne ismiyle zikredilen (Taberî, 2001: 5/330-335) Hz. Meryem'in annesinin, karnındaki çocuğu yalnızca Allah'a kulluğa adanması ve bu adağını yerine getirme çabası da Hz. Meryem'in dinî adanmışlık yaşamasının diğer bir etkeni olarak değerlendirilebilir. Nitekim ebeveynlerden başlayarak helezonik biçimde genişleyen sosyal çevrenin bireyin dindarlık ve dinî katılım düzeylerinde belirgin etkilere sahip olduğu çeşitli araştırmalarda tespit edilen bir vakıadır (Van Niekerk & Breed, 2018: 1-5). Bu nedenle, gelişim dönemlerine göre etki sıralaması değişebilmekle birlikte, erken çocukluk döneminden itibaren dinî inancın oluşumuna ve dinî gelişim sürecinin yönüne üst düzey tesirde bulunan sosyal çevrenin (ebeveyn, akrabalar, akran grupları, öğretmenler, din görevlileri vb.) (Yavuz, 1986: 129-139) Hz.

Meryem'in dinî yöneliminde de baskın rol oynadığı söylenebilir. Sonuç olarak aile ortamında dinî inanç atmosferinin bulunması, Hz. Zekeriya'nın uhdesinde yetişmesi ve inziva hayatında genellikle din görevlileriyle iletişim halinde olması gibi sosyal faktörlerin, Hz. Meryem'in dinî adanmışlık sürecini hızlandırıcı etkide bulunduğu ileri sürülebilir.

Hız. Meryem'in inziva yaşamı, onun dinî adanmışlık sürecini besleyen bir etken olarak değerlendirilmektedir. Hız. Meryem mabedin (rivayetlerde Beytü'l-Makdis olduğu nakledilir) doğu kısmındaki bir bölüme çekilip insanlarla arasına mesafe koyarak kendisini Allah'a kulluğa vermesi (Meryem 19/16-17) onun iç dünyasına yönelişini, dinî hayatı önemseyişini, nefsin dinen olumsuz kabul edilen eğilimlerinin gücünü kırma gayretini ve dine yabancılaşma riskini azaltma çabasını göstermektedir. Onun bu tercihinin ayrıca Allah ile bilişsel düzlemde kurduğu irtibatın derinlik kazanmasına ve dinî farkındalık düzeyinin yükselmesine katkı sağladığı (bkz. Frager, 1999:150-151) düşünülmektedir. Hız. Meryem'in bu davranışı İslâm tasavvuf geleneğinde, özel bir mekânda belirli zaman aralıklarında inzivaya çekilip kalben ve zihnen Allah'a yönelerek mâsivâyâ gönüllü mesafe koyma eylemleri olan halvet ve uzlet yaşantılarıyla (Yılmaz, 2015: 195-198; Kayıklık, 2011:149-152) temsil edilmektedir.

Dinî geleneklerin anlatılarında Hız. Meryem'in münzeviliğine benzer biçimde belirli aralıklarla insanlardan ve gündelik yaşamdan soyutlanan dinî şahsiyetlere rastlanır. Tevrat'ta ve Kur'an'da geçtiği kadarıyla, Hız. Musa kavmini Mısır'dan çıkardıktan sonra Rabbin emriyle Sina dağına kırk günlük inzivaya çekilir (Exodus 24: 18; el-A'râf 7/142). İncil'de Hız. İsa'nın İblis tarafından sınanmak üzere Kutsal Ruh tarafından çöle götürüldüğü ve çölde yalnız kalarak kırk gün ibadet yaşantısı sürdüğü aktarılır (Matthew 4: 1-3; Luke 4: 1-3). Hız. Muhammed'in İslâmiyet'in zuhurundan evvel Mekke halkının genelinin benimsediği dinî inançlardan uzak kalmak ve varlık üzerine tefekkür etmek maksatlarıyla kendisini zaman zaman insanlardan tecrit ettiği nakledilir (İbn İshâk, 2004: 1/167-168; İbn Hişâm, 1990: 1/263-266; Kazancı, 1992: 217-218). İslâm dinini tebliğ etmesinin ardından vefatına kadar her yıl Ramazan ayının son on gününde i'tikâfa çekildiği söylenir (Buhârî, "İtikâf", 1; Müslim, "İtikâf", 1). Aynı zamanda Kur'an'ın, bireyin gündelik yaşamın yoğunluğundan ve koşuşturmacasından sıyrılarak inanç dünyasına yönelmesini kolaylaştıran bir faktör

olarak sunduğu teheccüd namazına (el-Müzzemmil 73/1-7) Hz. Muhammed'in ihtimam gösterdiği belirtilir (Buhârî, "Teheccüd", 9; Müslim, "Salâtu'l Musâfirîn", 27).

Dinî adanmışlık yaşadığı düşünülen tarihi şahsiyetlerin dönemsel inziva yaşamlarının dinî farkındalıklarını artırma çabalarına ve dinî hayata yabancılaşma riskini azaltma gayretlerine işaret ettiği düşünülmektedir. Nitekim gündelik yaşamın ve toplumsal hayatın akışından kısıtlı bir süre için ayrılıp ruhsal âleme yönelerek iç gözlem yapması kişinin kendini muhasebesini ve nefsinin murakabesini sağlamaktadır. Kendi içsel psikolojik süreçlerine, yargılarına, algılarına veya durumlarına doğrudan erişmeye girişen (VandenBos, 2007: 560-561) dindar kutsal saydığı varlıkla yalnız kalma duygusunu ve tecrübesini de edinmektedir. Kutsal kabul edilen yüce varlığın nezareti hissedilerek girilen muhasebe ve murakabe süreçleri sonucunda dindar birey öz-denetim mekanizmasını etkin kullanmaya çalışmakta; anlık arzu ve dürtüleri uzun vadeli amaçlar uğruna terk etmesini sağlayan öz-disiplinini (Budak, 2017: 557) bir anlamda terbiye etmektedir. Bu öze yönelim ameliyesi neticesinde şuurda mevcut olmakla beraber içebakışla incelenebilecek dinî bilinç ve dinsel farkındalık durumlarında gelişme görülebilmektedir (Karaca, 2017: 37).

Hayatın belirli dönemlerinde sınırlı zaman aralıklarıyla dünyevi olana bilişsel ve duygusal mesafe koyarak inanç eksenli yaşama odaklanmanın dünyevileşme riskini azalttığı ve adanmışlık sürecinin devamlılığını olumlu manada etkilediği düşünülmektedir. Dinî pratiklere yönelmede etkili olan motivasyon kaynaklarının güçlerini yitirmesine set çekmek ve dinî inancın gerekleri olan dinî pratikleri ifa ederek inanç-amel bütünlüğünü sağlamak gayelerine matuf girilen süreli inziva dinsel yabancılaşmayı engelleyici etki gösterebilmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; dinî adanmışlık sürecinde inziva, hayatın belirli ve sınırlı dönemlerinde tercih edildiğinde dinî gelişimi desteklemektedir. Aksi takdirde hayattan tamamen soyutlanarak normal insani fonksiyonlardan dahi kopmak ve bunu yaşam boyu sürdürmek dinsel yabancılaşma ve yozlaşmaya sebebiyet verebilmektedir (Karaca, 2014: 110-113).

Kur'an'da geçen Hz. Meryem kıssasında vurgulanan diğer bir mesele Hz. Meryem'in dinî yasaklara karşı duruşu ve tavrıdır. Kur'an'ın aktarımıyla meleğin insan suretinde temessülü anında iffetine halel gelmesi ihtimalini düşünen Hz.

Meryem, “Beni senden koruması için çok esirgeyici olan Allah’a sığınıyorum! Eğer Allah’tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma!)” (Meryem 19/18) der. İlerleyen ayetlerde Hz. İsa’nın beşaretini veren meleğe daha önce iffetsiz herhangi bir eylemde bulunmadığını ve bedenine yabancı bir erkeğin elinin değmediğini vurgulaması (Meryem 19/20; Âl-i İmrân 3/47) babasız bir çocuğun dünyaya gelişine duyduğu taaccübün göstergesi olmakla beraber Hz. Meryem’in günaha karşı konum alışına da imada bulunur. İbn Acîbe, Allah’a adanmışlığın rol modeli kabul ettiği Hz. Meryem’in dinî yasaklara yaklaşmama konusunda gösterdiği bu azami ihtimamın neticesinde Allah’ın ihsan ve lütuflarına mazhar olduğu düşüncesindedir (İbn Acibe, 1999: 1/353-357).

1.3.2.1.2. Hz. İbrahim Örneği

Kur’an’da dinî yaşantısı idealize edilerek nazarlara sunulan peygamber Hz. İbrahim ile ilgili anlatı ve ifadeler, onun İslâm dinî geleneğinde dinî adanmışlık yaşayan şahsiyetler arasında anılmasına neden olmuştur. Kişilik özelliklerine gönderme yapan Kur’an Hz. İbrahim’i, yumuşak huylu (halîm), doğru sözlü (sıddîk), yufka yürekli (evvâh) nitelendirmelerinin yanında adanmışlığına telmihte bulunarak “kendini Allah’a vermiş” (munîb) biri olarak betimlemiştir (Hûd 11/75; Meryem 19/41; et-Tevbe 9/114) (Esen, 2011: 111). Hz. İbrahim yalnızca İslâm inanç geleneğinde adanmışlar sınıflandırması içerisinde yerini almamış; aynı zamanda Hristiyanlar tarafından şehitler kütüğüne (martyrology) kaydedilerek Hristiyan dinî geleneğinde de hayatını dine adayanlar arasında zikredilmiştir (Harman, 2000: 268).

Kur’an, “şîrk kuşkusu taşıyan her türlü sapık görüşten uzaklaşarak, Allah’ın birliği inancına yönelen ve ihlaslı bir şekilde yalnız Allah’a kulluk eden” dindarı tanımlayan hanîf kullanımını âdeta Hz. İbrahim ile özdeşleştirmektedir (el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67-95; en-Nisâ 4/125; el-En’âm 6/79-161; en-Nahl 16/120-123) (Karaman vd., 2006: 1/218-220). Hz. İbrahim’in tevhid inancıyla kurduğu duygusal ve bilişsel bağın gücüne farklı ayetlerde temas eden Kur’an (Meryem 19/49; el-Bakara 2/135; en-Nahl 16/123; el-En’âm 6/161), yakın çevresiyle ve içinde yaşadığı toplumla girdiği dinî mücadeleyi de aktarmaktadır (el-En’âm 6/74-81; Meryem 19/41-48; el-Enbiyâ 21/53).

Kur'an'a göre, babası Azer'in ve içinde bulunduğu toplumun tevhid inancını reddedip putlara tapınmalarını; görmeyen, işitmeyen ve insana fayda sağlamayan cansız varlıkların tanrılaştırılmasından dolayı mantık dışı bulan Hz. İbrahim, sosyal çevresini hakikat olarak benimsediği inanca ikna etmeyi denemiştir. İkna girişimlerinde şefkat ve yumuşak huyluluk prensiplerini ilke edindiği ve çeşitli istidlâl yöntemleri kullandığı belirtilen Hz. İbrahim'in yoğun çabalarına hedef kitlesi duyarsız kalmıştır. Hz. İbrahim, tevhid inancına çağrısının babasında ve kavminde olumlu reaksiyon üretmediğinin ve sağlıklı bir iletişim ortamının bulunmadığının ayırdına varınca babasının da –zira babası, şayet dinî inancına telkine devam ederse onu taşlatmakla tehdit etmiştir- içinde bulunduğu putperest topluluğa bir dönem iletişimsel mesafe koymuştur. Fakat benimsediği inancın aksülamel bulması için çeşitli girişimlerde bulunmayı sürdürmüştür. Hz. İbrahim toplumun kutsal bayram için bir araya geldiği özel bir günde bahane öne sürerek yalnız kalmış, mabetteki putların en büyüğü hariç hepsini gizlice yıkıp kırmış ve suç aletini geride bıraktığı büyük putun boyun kısmına asmıştır. Bayram dönüşünde putların yıkıldığını gören halk Hz. İbrahim'in bu eylemi gerçekleştirdiğini iddia etmiş ve onu suçlu bulmuştur. Tanrılarına yapılan saygısızlığın cezasının ateşte yakılmak olduğu kanaatinde birleşen toplumun ileri gelenleri, Hz. İbrahim'in yakılması için büyük bir ateş hazırlamış ve bir mancınıkla onu ateşe atmışlardır. Ancak Allah'ın Hz. İbrahim'i esirgemesi neticesinde mucizevi bir şekilde ateş Hz. İbrahim'e zarar vermemiş ve ateşin yakıcılığından etkilenmeden kurtulmuştur (el-Enbiyâ 21/57-70; Meryem 19/41-48; el-En'âm 6/74-79; es-Sâffât 37/83-99; İbrâhîm 14/36) (Şevkânî, 890-891; 938-940; Karaman vd., 2016: 325-326; Ateş, 2019: 544-562).

Kur'an'ın anlatımı muvacehesinden değerlendirildiğinde, maruz kaldığı tehditlere ve hayatına kastetmeye varan olumsuz eylemlere rağmen, Hz. İbrahim'in hakikat addettiği dinî inancını hedef kitlesine anlatma cehdi, dinî davasını kendi yaşamından daha fazla önemseydiği ve inancını duyurabilmek uğruna varlığından vazgeçebilme cesaretini gösterdiği çıkarımına götürmektedir. Hz. İbrahim'i bu yönde bir adanmışlığa iten temel saiklerden birinin dinî teslimiyeti olduğu düşünülmektedir. Kur'an'ın farklı ayetlerinde Hz. İbrahim'e, Allah'a bütün benliğiyle yönelmesi ve teslimiyet göstermesi nedeniyle iltifatta bulunması bu düşünceye sevk etmektedir (el-Bakara 2/128-131; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/79). Kur'an'ın aktarımından dinî

teslimiyetinin şüphe ve kabullerin dışında büyüyen olgunlaşmış bir inanç düzeyine (el-Bakara 2/128-131; 260; Âl-i İmrân 3/189-194; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/75) ulaştığı sezilen Hz. İbrahim'in imanının, kişiliğinde sıcak ve derin bir etki bıraktığı çıkarımına gidilebilmektedir. Kişiliğini bütünüyle etkisi altına alan olgunlaşmış imanının ise dinamik bir yapıya bürünüp inancının doğasıyla tutarlı davranışlar ürettiği (Allport, 2016: 139-142; Kayıklık, 2005: 133-155) ve böylece fedakârca dinî aksiyonlar sergilediği düşünülmektedir.

Kur'an'ın anlatımı takip edildiğinde Hz. İbrahim'in yalnızca kendi yaşamıyla imtihana tabi tutulmadığı; ayrıca ilerleyen yaşlarında oğlu ile de sınandığı görülür. Hz. İbrahim, atıldığı ateşten kurtulduktan sonra kavminin olağanüstü olayları müşahade etmelerinin dahi inançlarını değiştirmeyeceğini idrakine varıp hicret eder. İlerlemiş yaşına rağmen henüz çocuğu olmayan Hz. İbrahim, Allah'a kendisine iyi bir evlat bahşetmesi için niyazda bulunur. Duası kabul edilir ve akıllı ve iyi huylu bir erkek çocuğu olur. Çocuk babasıyla beraber çalışabilecek yaşa gelince babasından çocuğu kurban etmesi istenir. Hz. İbrahim durumu oğluna açar ve ondan cevap bekler. Çocuk, *"Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın."* der. Her ikisi de ilâhî buyruğa teslimiyet gösterince bunun açık bir imtihan olduğu ve ikisinin de imtihandan başarıyla çıktığı ifade edilir. Son kısımda, çocuğun canına bedel bir kurbanlık hayvan verilir ve Hz. İbrahim kurban olarak hayvanı sunar (İbrâhîm 14/39; es-Sâffât 37/95-111).

Kurban edilecek çocuğun Ahd-i Atîk'te İshâk olduğu belirtilmekte (Genesis 22/1-19); Kur'an'da herhangi bir isim kullanılmamakla birlikte İslâm ulemasının çoğunluğu ayetlerin bağlamından İsmail olduğu kanaatine ulaşmaktadırlar (İbn Kesîr, 1999: 7/26-36; Harman, 2001: 23/76-80). Kurban edilecek çocuğun kimliği üzerine yapılan tartışmalar ve ihtilaflar çalışmanın kapsamı dışında kalmakta; dikkat edilmesi gereken mevzunun, Hz. İbrahim ve oğlunun karşılaştıkları imtihanda sergiledikleri tavır olduğu düşünülmektedir. Sahip olduklarını ilâhî iradenin istekleri yönünde feda etmeleri ve onlardan vazgeçmeleri iman ettikleri değerlere teslimiyetlerinin ulaştığı boyutları göstermektedir (Karaman vd., 2006: 544-546).

Sonuç olarak, Hz. İbrahim'in dinî adanmışlık yaşaması olgun bir imana sahip olmasına ve teslimiyet şuuru taşımasına bağlanabilir. Hz. İbrahim'in inancının olgunlaşmasında salt duygusal motiflerin tek etken olmadığı; bilişsel anlamda da

olgunluğa erişmiş, dinî inancı açısından kendi içinde mantıksal bütünlüğe ulaşmış bir zihin dünyası taşıdığı söylenebilir (el-En'âm 6/75; el-Bakara 2/260; Karaman vd., 2006: 2/430). Ayrıca Kur'an'da, ilâhî buyruklara gönüllü itaat göstermesi, dinî inancının gelişim gösterip olgunlaşması, yaşamı boyunca inanç mücâhedesini sürdürmesi gibi özellikler taşımasına matuf “tek başına bir ümmet” nitelemesiyle anılması da ehemmiyet arz eder (en-Nahl 16/120; Zemahşerî, 2009: 587-588). Bu ayetler ve yukarıda Hz. İbrahim ile ilgili bahsi geçen kısımlar birlikte analiz edildiğinde, Hz. İbrahim'in dinî adanmışlığının dinî bilinç, dinî duygu, dinî eylem ve dinî aksiyon yönlerinden bütünsel bir yapı oluşturduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle de dinî adanmışlığın, kişiliğin tamamında faal olan ve bütüncül biçimde bireyin yaşamını organize eden özellikte bir süreç olduğu sonucuna ulaşılabilir.

1.4. Dinî Adanmışlığın Boyutları

Dinî adanmışlık çeşitli baskın karakteristik nitelikleriyle ön plana çıkmaktadır. Yaşamını dinî inancına adayan birey, imanının olgunluk düzeyinde olması; rahatından ve arzularından feragat edebilmesi; sahip olduğu mal varlığını, toplumsal statüyü, mesleği vb. inancını yüceltme adına kullanması ve şartlar gerektirdiğinde bunlardan inancı için vazgeçebilmesi ve imanını hayata aktarırken dünyevi bir çıkar gözetmemesi gibi yönleriyle dikkat çekmektedir.

Dinî adanmışlığın boyutlarının çerçevesi çizilirken zaman zaman İslâm inanç geleneği literatüründen istifade edilerek boyutlara belirginlik kazandırılmaya çalışılacaktır.

1.4.1. Dinî Bilinç

Bilinç teriminin kapsamı konusunda araştırmacılar arasında fikir birliği bulunmamakla birlikte genelde bilinç, “bireyin kendisinin farkında olma becerisi” (Budak, 2017:127) ve “farkındalık deneyimi” olarak tanımlanmıştır. Bilinç, William James gibi psikoloji alanında öncü isimlerin yaptığı çalışmalarda ele alınmış fakat ilk dönem psikologlarındaki baskın davranışçı ekolü benimseme eğilimleri ve bu eğilimin sonucu olan ampirik yaklaşım nedeniyle yirminci yüzyılın sonlarına kadar üzerine fazlaca çalışma yapılmamıştır. 20. yüzyılın sonlarından itibaren sinirbilime ve bilişsel

alana artan ilgi sayesinde bilinç üzerine bilimsel çalışma ve araştırma sayısında da artış gözlenmiştir (Leeming vd., 2014: 174-177).

Dinî bilinç kavramı da bilinç gibi psikoloji biliminin ilk oluşum dönemlerinden itibaren (19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başları) ilgi konusu olmuştur. Din psikolojisinin kurucu isimlerinden James H. Leuba'nın dinî bilinci incelediği “Dinî Bilincin İçeriği” (The Contents of Religious Consciousness) çalışmasında dindarın bilinci ile herhangi bir dinî inancı bulunmayan bireyin bilincini inceleyerek karşılaştırma yapmıştır. Leuba, dinî bilincin düşünme biçimi, taşıdığı çelişkiler ve dünyayı entelektüel yorumlama tarzları gibi konularda çeşitli tespitlerde bulunmuştur (Leuba, 1901: 536-573). Leuba'nın çalışması daha çok felsefi-psikolojik bir çalışma olup din psikolojisindeki dinî bilinç kavramını açıklayıcı nitelikte bir çalışma özelliği taşımamıştır. İlerleyen dönemlerde dinî bilinç kavramı için çeşitli açıklamalar getirilmiş ve genelde, bireyin dinî inanç ve tutumlarının farkında olması, bunları bilinç düzeyinde benimsemesi ve şuurlu biçimde dinî eylemlerde bulunması olarak tanımlanmıştır (Peker, 2011: 136; Sevinç, 2020: 27).

Çocukluk dönemi dindarlığında dinî bilinç henüz tam anlamıyla gelişim göstermediğinden çocuk sosyal ortamının etkisinde kalarak dinî inancını edinir. Çevresindeki bireyleri gözlemleyerek taklit etme, model alma, özdeşim kurma gibi yöntemlerle dinî söylem ve eylemleri sorgulamaksızın tevarüs eder. Çocuğun dininin kalıtsal toplumsal eğilimler ve kişisel ilişkiler tarafından şekillenmesi ve özellikle bilişsel gelişiminin soyut kavramları algılayabilecek düzeyde olmaması nedeniyle Tanrı algısı antropomorfiktir (Pratt, 1920: 91-121). Fakat ergenlik döneminden itibaren bilişsel gelişim paralelinde oluşan dine yönelik çeşitli eleştiri, şüphe ve sorgulamalar, bireyin zihin dünyasını meşgul eder. Metafizik ve soyut kavramları algılama kapasitesine ulaşan zihin (Byrnes, 2008: 547; Karaca, 2016: 53) kutsal alana dair eleştiri ve sorgulama sürecine girer. Birey, bu şüphe ve sorgulamaları ciddiyetle ve sorumluluk bilinciyle hareket edip entelektüel çaba harcayarak çözüme kavuşturabildiğinde inancının farkındalığını elde edebilir. Bu farkındalık dindarın inancını ileri şuur seviyesinde benimsemesine, içselleştirmesine ve dolayısıyla dinî gelişim serüveninde yol almasına olanak sağlar. Nitekim dinî gelişim esasında bireyin kutsalla şuur alanda kurulan iletişimin gelişimidir (Karaca, 2016: 13-20; Peker, 2011: 137-138).

Dinî gelişim sürecinde başat rol üstlenen bilinç benzer şekilde, dinî adanmışlık sürecinde de dinamo görevi görmektedir. Çocukluk döneminde toplumdan sorgulamaksızın edinilen dinî inancı adanma düzeyinde özümsemek ve benimsemek, şuurlu bir farkındalık gerektirmektedir. Dinî bilgi kümesini hakikat-batıl ayrımında ayıklama ve hayatına yön verecek dinî referans çerçevesini belirleme ameliyeleri bilincin etkinliğiyle gerçekleşmektedir. Kutsalla ilgili kavramlar ve kutsal amaç edindiği davası bilinç alanında canlı olduğu müddetçe bir anlamda ibadet içerisinde olan adanmış birey (krş. Karaca, 1999: 116) formel ve informal dinî ritüellerini gerçekleştirirken kutsalı şuurunda yaşatmaktadır. Dinî eylemler vasıtasıyla yaşanan bilinç düzeyindeki bu deneyimleme, inancın canlı kalmasını sağlamakta ve adanmış kişinin imanı bakımından olgunluk kazanmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca adanmış birey, anlam dünyasını ve yaşamını şekillendirmesine izin verdiği kutsal hedefinin canlılığını yitirmesini engellemek için zaman zaman dinî farkındalık ve dinî şuurunu iç gözlem yoluyla kontrolden geçirmektedir. Bu kontrolleri gündelik hayattan, dünyevi kaygılardan, toplumsal yaşamdan vb. sıyrılarak inzivaya çekilip benliğini sorgulama yoluyla (bkz. bu çalışmada Hz. Meryem bölümü) veya ibadetlerine ve adanmışlık eylemlerine yoğunlaşıp din yörüngeli yaşama odaklanma yöntemiyle yapmaktadır. Adanmış dindar, şuur ve farkındalık kontrolleri ile dava bilincini diri ve zinde tutmakta; yozlaşma veya rehavete kapılmanın önüne geçmektedir.

İnsan eylemlerinin faaliyet merkezini şuurlu motivasyonlar oluşturur. Davranışları motivasyonun bu itici gücü yönlendirir; motivasyonları da ulaşılmaya karar verilen amaçlar kontrol eder. Nihai gerekçe, Aristo'nun belirttiği üzere niyettir, istektir. Dinî davranış, dinî istek doğrultusundaki hareketlerin tümüdür. Dinî şuurun tesiriyle tercihte bulunan irade, dinî eylemlere yönelirken çeşitli güdülerden destek alabilir. Dindarlığın iptidai seviyelerinde sosyal kabul görme arzusu, bireysel çıkar elde etme beklentisi, cezalandırılma korkusu, ödüllendirilme ümidi gibi motivasyonlar etkin iken dinî gelişimin ilerleyen basamaklarında, dinî inancını vazife bilinciyle hayatına aksettirme arayışı ve kutsalın rızasını kazanma hedefi gibi motivasyonlar ön plana çıkar (krş. Johnson, 1985: 25-29; Apaydın, 2003: 183-198). Dinî adanmışlık yaşayan bireylerin motivasyonlarının da bu çeşitlilikten etkilendiği söylenebilir. Bazı adanmışlarda cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidi baskın motivasyon olurken bazılarında salt kutsal iradenin onayını kazanma isteği başat motivasyon

olabilir. Fakat adanmışlık eylemlerinin yüksek düzey fedakârlık ve diğerkâmlık eylemleri gerektirmesi; sahip olunanların yokluğunu göze almayı icap ettirmesi; dinî emir ve yasaklarda sebatı zorunlu kılması gibi nedenlerle sosyal kabul ve onay görme arzusu, bireysel çıkar elde etme beklentisi vb. dışsal motivasyonlarla motive olmasının realitede çok sık karşılaşılabilecek bir gerçeklik olmadığı söylenebilir. Yine de bu motivasyonların kişiyi adanmışlığa giden yolda etkileyebileceği ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

Dine adanmış bireyin niyet ve motivasyonu herhangi bir dünyevi beklentiyle şekillendiği takdirde adanmışlık zarar görür. Nitekim dinî adanmışlık psikolojisinde şahsi çıkarlar ve beklentiler geri sıralardadır. Adanmışın dinî niyeti kutsal otoritenin onayına odaklanmıştır. Bilincini işgal edebilecek diğer türlü niyetler onun gönüllülüğünün yok olmasına ve dolayısıyla adanmışlığın sınırları dışında kalmasına neden olur. Bu kapsamda gönüllülük olgusunun adanmış için vazgeçilmez nitelikler arasında olduğu söylenebilir.

Gönüllülük, bireyin herhangi bir ücret beklemeksizin özel zamanından ayırarak diğerlerinin faydasına olacak biçimde hizmet, mal veya para katkısında bulunmasının karşılığı olarak kullanılır (Smith, 1982: 39-40). Bir beklenti veya kâr amacı gütmeksizin tam bir adanmışlıkla zamanını, donanımını ve enerjisini dinî veya dünyevi bir organizasyon çerçevesinde harcayan bireylere ise gönüllü denir (Ege, 2011: 7-8). Birçok sosyal, politik, dinî ve ideolojik hareketin yapı taşı oluşturan ve evrensel bir fenomen olan gönüllülük, kültürel tanımlamalarda farklılıklar göstermekle birlikte kendisini güdüleyen değerler bakımından ortakır:

(1) Gönüllülük eylemlerinde baskı veya yönlendirmelerden uzak olan özgür irade faaliyetlerin tamamında etkindir. Gönüllülük eylemi, kültürel veya sosyal yükümlülüklerden, akran baskısından ya da kişisel değer sisteminden etkilenebilir ancak kişinin tercih yapabilmesi ve iradesini aktif biçimde kullanarak davranışını belirleyebilmesi gerekir.

(2) Grup veya topluluğa dâhil olan bireyler arasında, ortak duygu, düşünce, hedef, ideal vb. birliğinden kaynaklı dayanışma ruhu hâkimdir. Belirli bir davaya hizmet etme zorunluluğu bulunan gönüllülükte, kamu yararı ve üçüncü şahısların çıkarı ön plandadır.

(3) Bunlara ek olarak, gönüllü bireyler olumlu eylemleri, fedakârlıkları ve diğerkâmlıkları neticesinde herhangi bir maddi beklenti içerisine girmez. Finansal bir ödül öngörüsü eylemin değerini yitirmesine sebebiyet verir (Birleşmiş Milletler Gönüllüleri, 2011: 1-11; Smith, 1982: 32-37; Wilson & Musick, 1997: 694-95).

Gönüllülük çerçevesinde dinî adanmışlık olgusu incelendiğinde, her eyleminde özgür iradesinin etkisi gözlemlenen ve idealini gerçekleştirmek için ortak dinî ülküyü paylaştığı bireylerle iş birliği yapan adanmış bireyin, kendi menfaatlerini ötelemesi, diğerlerinin faydasını gözetmesi ve ödül veya fayda beklentisi içerisinde olmaması yönleriyle gönüllülük olgusunun niteliklerini de kendisinde taşıdığı söylenebilir.

Eyleminin sonucunda ödüllendirilme, takdir edilme veya dünyevi bir karşılık bekleme gibi şahsi çıkar gözetme davranışları sergileyen bireylerin eylemleri fedakârlık/diğerkâmlık veya adanmışlık eylemleri (bkz. bu çalışmada aksiyon-fedakârlık bölümü) olarak nitelendirilemez. Bu beklentinin tespitinin ölçütü ise adanmışlık eylemi sonlandıktan sonra adanmışlık iddiasında bulunan kimsenin bu eylemden kaynaklı yaşam konforunun ve hayat standardının olumlu etkilenip etkilenmediğidir. Eğer kendi iradesiyle hak ve ödül talebinde bulunarak yaşam koşullarında iyileşme sağlamışsa dünyevi çıkar gözetmediği ve eylemini salt adanmışlık motivasyonu ile gerçekleştirmede sonucuna ulaşılabilir ki bu durum din psikolojisinden dış güdümlü dinî motivasyona denk gelir (Karaca, 2017: 92; Hökelekli, 2016: 76-77).

Diğerkâmlık (bkz. bu çalışmada aksiyon-fedakârlık bölümü) ve gönüllülük olgularının ortak unsurlarından olan şahsi menfaat veya çıkar gözetmeme ve dünyevi beklentisizlik, dine adanmış bireylerde bulunan ayırıcı vasıflardandır. Dava olarak benimsediği dinî ideale gönüllü biçimde bağlılık gösteren adanmış dindar, kutsal saydığı dinî mefkûresinin gerçekleşmesini temel gaye edindiğinden genelde eyleminin neticesinde kişisel fayda sağlama ve ödüllendirilme gibi bir beklentiyle harekete geçmez. Ancak dinî adanmışlıkta da düzeylerin bulunduğu ve düzeylere göre adanmış dindarların adanmışlık eylemlerini gerçekleştirirken farklı niyet ve motivasyonlara sahip olabileceği söylenebilir. Şöyle ki, Allport'un olgunlaşmış hislerden kaynaklanan geleceğe yönelik dinî arzular olarak tanımladığı “niyet” faktörü, tek bir standart biçime sahip olmayıp gelişime paralel olarak değişkenlik gösterir. Adanmışlık eylemlerini gerçekleştiren dindar bireyin, dinî idealiyle reel yaşam arasındaki farkı

kapatma arzusuyla hareket ederken gelişim düzeyiyle bağlantılı şekilde dinî motivasyon örüntüsü de biçim değiştirir. (Allport, 2016: 146-147). Dinî gelişimin ilk aşamalarında korku ile motive olan dindar ilerleyen aşamalarda şükran ve minnettarlıkla motive olur. Daha ileri aşamalarda ise bu motivler yerlerini şaşkınlık, hayret, saygı, sevgi ve ilahi aşk motiflerine bırakır (Karaca, 2016: 18; 2017: 149-150). Adanmışlık sürecine dâhil olan dindar da bu gelişim aşamalarını takip ederken kutsal idealini anlam sisteminin merkezî konumuna yerleştirdiğinde yalnızca kutsalın rızasını kazanma niyetiyle aksiyonda bulunur. Bu durum adanmışın hiçbir beklenti içerisinde olmadığı anlamı taşımaz. Özellikle öteki dünya inancı olan dinlerin müntesiplerinden adanmışlık yaşayanlar, diğer yaşamında kutsal irade tarafından ödüllendirilme veya cezaya çarptırılmama veyahut doğrudan kutsal iradenin rızasını elde etme gibi uhrevi beklentilerle hareket edebilir. Neticede, dine adanmışın niyetinin ve beklentisinin içeriğini ve biçimini –yukarıda da ifade edildiği üzere- gelişmişlik ve olgunluk düzeyinin belirleyeceği ifade edilebilir. Yaşamının anlamı olarak belirlediği ve kutsallık atfettiği dinî amacına odaklanan adanmışın, adanmışlık sürecinde yaşamından dahi feragat etmeyi göze alabilmesi nedeniyle dışsal motivasyon araçlarının niyet ve iradesi üzerindeki etkisini –dinî olgunluk düzeyine paralel olarak- yitirebileceği söylenebilir.

Dinî şuur (bilinç), belirli inanç kurallarının iman ve irade güçleriyle öznel değer hükümleri olarak benimsenmesi ve doğaüstü kutsal varlıkla kurulan yoğun bilişsel ve duygusal bağın bilinçte deneyimlenmesidir. Otto'ya göre dinî özünü oluşturan a priori doğaüstü bilinç, dinin bilişsel ve duygusal öğelerinin birleşimi konumundaki “arzu” ögesi (the conative element) sayesinde gerçekliğe ulaşır. Dinî arzu özneyi adanmışlığa ve dinî ideallere göre davranmaya iter ve bu sayede dinî bilgi ve dinî duygu anlam kazanır (Kalın, 2017: 484-486). Buna ek olarak, dinî ideallere bağlanan bireyler benliklerinde dinî şuurun yüksek mertebelerinden sayılan kutsal varlığın bilincine sahip olup metafizik nitelikler taşıyan bu kutsal otoritenin kendilerini gözetlediğinin ve denetlediğinin farkındalığıyla hareket eder (Pazarlı, 1982: 104-108). Bu bilinç, dine adanmış bireyin formel/informel dinî eylemlerini ve günlük yaşam aktivitelerini biçimlendirerek ilahi amaca yönelik davranışlar sergilemesi noktasında motive edici görev üstlenir. Bu noktada, adanmışlık sürecinde dinî bilincin dindarlığın

bilgi, duygu, davranış ve geriye kalan tüm boyutlarını etkilediği ve onlardan etkilendiği söylenebilir.

İslâm inanç geleneğindeki bazı kavramların din psikolojik yaklaşımla analiz edilmesinin, dinî adanmışlık sürecinde dinî bilincin rolünü daha anlaşılır kılması bakımından önem taşıdığı düşünülmektedir. Bu bağlamda Kur'an ve hadis literatüründen iktibasla geliştirilen tahkîkî iman, ihsan ve murakabe kavramları dinî adanmışlığın bilinç boyutuna ışık tutar.

Dinî adanmışlık yaşayan şahsiyetlerin genelinin, eleştirel akılcılık yöntemiyle sosyal ortamlarında edindikleri dinî inançlarını sorgulamaya açarak temellendirdikleri ve bu sayede içselleştirdikleri düşünülmektedir. İslâm inanç geleneğinde delile, bilgiye, araştırmaya, kavramaya dayanan ve dindarın neye, niçin, nasıl inandığının bilincinde olduğu iman biçimini tanımlayan tahkîkî iman kullanımı (Karaman vd., 2006: 1/71-72; Gazzâlî, 2005: 111-112) adanmışın bu niteliğini yansıtmaktadır. Bu sorgulama ve temellendirme girişimleri dinî iman olgusunun ana dinamiklerini oluşturan teslimiyet ve bağlılık duygularından yoksun bir rasyonel çaba özelliği taşımamaktadır. Adanmış birey teslimiyet ve bağlılığını yedeğinde tutarak dinin teorik ve pratik yönlerini sorgu ve tenkit süzgecinden geçirip inanç zeminini sağlam inşa etme gayreti göstermektedir (Yaran, 1997: 232-236). O, inancının metafizik öğelerini (Tanrı, melek, ahiret vb.) tasdik ve teslimiyetinin güvencesinde kendi bilişsel sistemi içerisinde sübjektif biçimde ussallaştırarak tahkike ve dolayısıyla da kutsal otoritenin beklentisi addedilen “dinî farkındalığa” erişir (Ünverdi, 2009: 39-40).

Çocukluk döneminde sosyal çevrenin telkini ve onların gözlemlenerek sorgulanmaksızın taklidi sonucunda gelişen taklîdî iman (Gazzâlî, 2005: 111-112) adanmışlık sürecinin oluşum ve gelişimini sağlayacak eşiğin aşılması önünde engel gibi görünmektedir. Çünkü adanmışlık, inancın zihinsel ve duygusal alanda içselleştirilmesine, çelişkilerin giderilerek bilişsel dinginliğin yakalanmasına ve dava bilinciyle bağlanılacak dinin anlamsal içeriğinin kazanılmasına ihtiyaç duyar. Bir diğer ifadeyle inancın, adanmışın anlam sisteminin merkezine yerleşmesi ve kişilik yapısına nüfuz ederek yaşamını etki altına alması tahkik düzeyine ulaşmasına bağlıdır (Yavuzer, 2022: 49-67). Bunların oluşumu için de dinî çaba (mücadele) faktörü elzem görülür (Gazzâlî, 2005: 111-112; 1985: 223-237). Adanmış birey tahkîkî imanı yakalamaya çalışırken, yoğun emek sarf ettiği inancını bilişsel ve duygusal anlamda

sağlam temellere oturtur. İnancını dava edinme seviyesinde benimsemesinin saiklerini ve dinî ülküsünü gerçekleştirmeye götürecek inancına uygun rasyonel yöntemleri belirleme yetisini ancak tahkîkî iman sayesinde edinebilir. Bunun aksi dinî fanatizmle sonuçlanabilir.

Kendilerini adanmış olarak lanse eden radikal dinî grupların dinî istismarlarına maruz kalmamak için de imanın tahkik düzeyinde benimsenmesi önem taşır. Nitekim bilgi eksikliğinden beslenen şiddet eğilimli radikal dinî gruplar, bireysel veya sosyal din dışı çıkarlarını öncelemek ve gerçekleştirmek amacıyla dindarın inancını aracı olarak kullanıp adanmışlığı istismar kaynağı yapabilirler. Bu nedenle inancın bilişsel delilleriyle özümşenerek takviye edilmesi imanının içselleştirilmesine katkı sağladığı gibi aynı zamanda farklı dinî ideolojik yapılara da daha objektif bir tavır takınılmasına ve dinî istismarıyla radikalleştirilmiş gruplara karşı temkinli yaklaşım sergilenmesine olanak sağlar. Bu çalışmada kastedilen dinî adanmışlık bireysel anlamda dinî sorumluluğun üstlenildiği ve bu nedenle körü körüne dinî veya ideolojik bir otoriteye bağlılığın reddedildiği bir dindarlık biçimi olduğundan şiddet ve terör eğilimli dinî grupların “adanmışlık” kullanımlarını kapsam dışında tutar. Diğer bir ifadeyle dine adanmış birey, bir dinî grup (cemaat, tarikat vb. oluşumlar) üyesi olabilir ancak grup liderlerinin dinin kutsal doktrinlerine ve dinin rol model olarak sunduğu şahsiyetlerin yaşam çizgilerine aykırı sundukları iletilere inançların bilişsel unsuru yardımıyla mesafe koyabilir. Bu sayede radikal ve partizan dinî grupların provokatif söylem ve eylemlerine karşı farkındalık sahibi olunabilir.

Bilincin dinî alandaki tüm aktiviteleri gerçekleştirebilmesinin temelinde irade mefhumunun etkin olması sebebiyle bilişsel mekanizmanın ögesi olan iradenin dine adanmışlık sürecindeki rolünün analizi önem kazanır. Bireyin dışarıdan gelen her türlü tesire rağmen seçimler yapabilme ve davranışlarını belirleyebilme yetisi olan irade (VandenBos, 2007: 1147) dindarlık ve dinî adanmışlık süreçlerinde önem taşıyan bir olgudur. Bireyin dinî bağlanmayı tercihi özgür iradesiyle gerçekleştiği gibi (Urhan, 1998: 69) dinî inancına dava şuuruyla bağlanması da iradenin etkisiyledir. Dinî adanmışlık yaşayan şahsiyetlerin kişilikleri din perspektifinden düzen alır. Dinî kişiliğin oluşumu ve gelişimi de irade ve iradenin ayrılmaz bütünü olan dinî bilinç sayesinde gerçekleşir (Hökelekli, 1985: 20-26).

Dindarlık sürecinde irade dinin yönlendirmeleri çizgisinde şekil alarak normlarını dinin emir ve yasaklarına göre standardize eder (Apaydın, 2016: 78). Dinsel olgularda dinî duyguyu değerlendiren zihinsel öge ile inancın varlığını gösteren hareketler (ibadetler) zorunlu unsurlardır. Dinsel duygu ve onun daha belirgin düzeyi olan dinî bilincin aksiyona dönüşmesi irade gücüne bağlıdır. Dinî irade özünde, “dinî bilincin dışı yansıyan tüm aktivitesidir”. Modern psikolojide “motivasyon” başlığı altında incelenen dinî irade, inanca dair duygu ve düşüncelerin eyleme dönüştüğü yerde vardır. Yani dinî eylem olmaksızın iradeden söz edilemez. Dinî duygu ve düşünce irade ve eylem olmadığı takdirde metafizik ve soyut birer kavramdan ibaret kalır. Neticede dindarlığın eyleme dönüşmesi ancak irade unsuruyla mümkündür (Armaner, 1980: 119-123).

Dinî ritüellerin gerçekleştirilmesi ve dinî yasaklardan kaçınılması dinî iradeyi güçlendirir. İradeyle inşa edilen eylemler, tutku ve bağımlılıkla gerçekleştirenlerin aksine, kişiliğin gelişmesini ve olgunlaşmasını sağlar. Bir gayeye yönelik olarak, düşünce ve muhakeme eleklerinden geçirilerek karar aşamasına ve ardından fiile dökülen iradeli eylemler, duygu ve eğilimlerin çatıştığı yerde devreye girer. Dinî ideallerle nefsin arzuları çatışma yaşadığında irade tercihe müdahil olarak bir seçimde bulunur. Yapılan seçim dinî idealler yönünde oldukça dinî irade güç kazanır. Şayet din tarafından yasaklanan eylemler tercih edilirse dinî irade ve dolayısıyla da dinî kişilik de zayıflama eğilimi gösterir (Hökelekli, 1985: 26; Armaner, 1980: 120-123). Zaman içerisinde ibadetlerin özenle ve sıklıkla icrasından, dine dair edinilen bilgi kümesinin genişletilmesinden, yoğun dinî duygu deneyimlerinden, sosyal çevrenin manevi atmosferinden vb. destek alarak gelişim gösteren irade bireyi adanmışlık sürecine götürebilir.

Adanmışlık olup biten bir olgu olmayıp kişinin tercihinden sonra adanma bilincini yitirmede müddetçe devam eden uzun soluklu bir süreç niteliği taşıdığından irade unsuru da süreç boyunca aktiftir. Dinî adanmışlık süreci iradenin dinî terbiyesine katkı sağlarken irade de adanmışlık düzeyinin gelişimini destekler. Bu nedenle irade ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkinin dönüşümlü olduğu ve birbirlerini güçlendirici veya zayıflatıcı etkilerinin bulunduğu söylenebilir. Adanmışlığı gönüllü biçimde benimseyen dindar, süreç esnasında karşılaşılabileceği zorluklara ve göstermesi gereken fedakârlıklara iradesinin bu değişim gösteren gücü nispetinde karşılık verir.

İrade kavramı İslâm inanç geleneğinin ilim dallarından kelâm alanında, Allah'ın iradesi karşısında insanın iradesinin konumu ve insanın eylemlerindeki hürriyeti bağlamında tartışma konusu yapılmaktadır. Dinî adanmışlık sürecinde aktif olan irade unsurundan kasıt daha çok psikoloji ve felsefe alanlarında iradeye yüklenen, eylemin tercihe uygun gerçekleştirilmesi, bu tercihte bilinç tarafından arzuların kontrol altında tutulması ve tercihin gerçekleştirilmesi adına azim ve sebat gösterilmesi anlamları kastedilmektedir. Bu tanımlama göz önünde bulundurulduğunda iradenin Kur'an'daki "azm" (العزم) kullanımına denk geldiği düşünülmektedir (bkz. bu çalışmada dinî adanmışlık ve azim bölümü).

Adanmış dindar, inancını yaşama yolunda karşılaştığı zorluk ve sıkıntılardan yılmadan çıkmayı başarabilirse dinî iradesi gelişim gösterir. İradenin olumsuzluklar karşısındaki bu dik duruşuna "iradenin negatif yönlü kuvveti" denebilir. İradenin ibadet ve aksiyon alanlarında dindar üzerindeki yönlendirmesi ise "iradenin pozitif yönlü kuvveti" ibaresi ile isimlendirilebilir. Dinin emrettiği ibadetleri gerçekleştirmek adına iradenin kararı eyleme dönüştüren itici kuvveti gerekirken, dinî yasaklardan sakınmak için de eylemin oluşumunu engelleyen durdurucu kuvvetine ihtiyaç duyulur. Nitekim dinde Allah'ın rızasına erişmek için sergilenen ibadet, itaat ve aksiyonda sabır ve sebat göstermek, azmetmek vb. kelimelerinin anlamı altında irade gücü yatar. (Armaner, 1980: 123-124).

Sonuç olarak, dinî inançların ideallere dönüşmesinin irade unsuruyla gerçekleştiği görülmektedir. Adanmış kişi, dinî inancını dava mertebesinde kabullenirken iradesinin gücünden destek alır. Dinî adanmışlık yaşayan şahsiyetlerin dava olarak benimsedikleri dinî inançlarının emirlerini yerine getirmede, yasak olarak belirlenen sınırlara riayet etmede, bir diğer ifadeyle yaşamlarını dinî kurallar çerçevesinde sürdürmede gösterdikleri azim ve irade onları diğer dindarlardan farklı kılmaktadır. Zira dinî inançların oluşumu -şayet birey inancı üzerine eğilir ve gelişimi hedeflerse- şuurlu iradelerce gerçekleşmektedir. İradesiyle inancına bağlanan birey, yaşam boyu devam eden dindarlık sürecinde eylemlerine biçim veren dinî buyrukları benimseyip uygularken de iradenin gücünden yararlanmaktadır. İrade kuvvesi yapılması gereken dinî eylemlerde ve kaçınılması gereken dinî yasaklarda kendini göstermektedir. Dindarın yaşama tavır alış biçiminin odak noktası olan dinî iradesi inancı olgunluk kazandıkça güçlenmekte ve yönelimlerini, tercihlerini, düşüncelerini,

isteklerini, davranışlarını vb. daha fazla etkilemektedir. İradenin gelişim göstermediği dindarlık düzeylerinde ise emirlerin uygulanmasında ve yasaklardan kaçınmada aksaklıklar meydana gelmektedir. Bu bağlamda ifade edilecek olursa, adanmışlık düzeyine erişen bir dindarın dinin buyrukları uygulamadaki hassasiyeti, dinî inancını tehdit eden dış unsurlarla karşılaştığında sergilediği kararlılığı, yeri geldiğinde dinî uğruna sahip olduklarından vazgeçebilmeyi göze alması gibi nedenlerle güçlü bir iradeye sahip olduğu düşünülmektedir.

1.4.2. Aksiyon-Fedakârlık

Dinî adanmışlık yaşayan kişilerde, yaşamın bütün aktivitelerinde dinî referansların tutumların şekillenmesinde merkezi rol oynaması (Karaca, 2017: 72-73) ve ibadet boyutlu hayat sürdürme gayreti göstermeleri nedeniyle eylemlerinin tümü “aksiyon” çatı kavramıyla ifade edilebilir. Burada aksiyon ile kastedilen, dinî otoritenin idealize ettiği yaşam tarzını dinî duyarlılıkla ve vazife bilinciyle gerçekleştirmeye çalışırken sergilenen her türlü eylemdir (krş. Karaca, 2016: 76-91). Ayrıca aksiyon kullanımı, adanmışın dinî eylemlerinin bütününde yaşamın anlamı olarak belirlediği dinî ülküsünü gerçekleştirme ereğine işaret etmesi nedeniyle daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Zira aksiyon, iradi biçimde belirgin bir hedefe odaklanarak gerçekleştirilmiş birbirine entegre hareketler bütünüdür (VandenBos, 2007: 12).

Kaynağını dinî tecrübede bulan, kutsala inancı ve bağlılığı simgeleyen tüm eylemler dinin pratik anlatımı olarak değerlendirilebilir. Kutsal zaman ve mekânlara tazimde bulunmak, dinî törenlere katılmak, çeşitli ritüelleri gerçekleştirerek dinî vazifeleri icra etmek (dua, ibadet vb.) gibi eylemler tapınmanın birtakım varyasyonları olarak kabul edilir (Taplamacıoğlu, 1963: 72-74; Hökelekli, 2016: 233-234). Ancak ibadetler (tapınma davranışı) dinin teorisinde belirtilen ve biçimsel özellikleri belirlenmiş olan eylemlerle sınırlı değildir. İbadetler aslında, zamanı, mekânı, esasları, miktarı ve şekilsel nitelikleri belirlenmiş olan formel ibadetler ve biçimsel ve şekilsel unsurları sınırlandırılmayan dinî niyetle gerçekleştirilen eylemlerin nitelendirildiği informal ibadetler şeklinde ikili bir ayrımla ele alınabilir (Karaca, 2017: 145). Buna ek olarak, dinin buyruklarının sınırını sadece yapılması istenen emirler belirlemez; aynı zamanda yapılması kutsal otorite tarafından hoş karşılanmayan yasakların da dâhiliyle

dinî değerler sisteminin sınırları belirginleşir. Sınırlar içerisinde kalma arzusuyla yaşamını sürdüren dindar, emirlere karşı harekete geçirici güç, yasaklara karşı frenleyici güç konumundaki dinî iradeden desteğini alarak yaşantısını ibadet eksenli sürdürme çabası içerisinde (Peker, 2011: 118).

Dinî adanmışlık yaşayan bireyler, dinin anlam sistemlerinin merkezinde bulunması; kişilik düzenlemelerini din ekseninde yapmaları; inançlarına olan teslimiyet ve bağlılık duyguları gibi sebeplerle, dinin teorisinin emrettiği biçimsel nitelikleri belli olan dinî eylemleri/ibadetleri gerçekleştirmede hassas davranmaktadırlar. Dinî otoritenin emir niteliğinde vazettiği istendik davranışları yerine getirirken gösterdikleri azami gayretin bir benzerini yasak niteliğindeki eylemlerden uzak durmak için de sergilemektedirler. Dinî eylemleri hayata geçirme konusundaki bu gayretleri şahsi zamanlarından, sahip olduklarından, bireysel hazlarından vb. feragat etmeyi gerektirdiğinden ibadet yaşantısı fedakârlığın bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Formel ibadetlerde gösterilen bu azami çabayı, gündelik bireysel ve sosyal yaşamlarında dinî niyetle gerçekleştirdikleri davranışlarında da gözlemlemek mümkündür. Yaşamını dinî-dünyevi ayrımından sıyrarak yalnızca dinî bir yaşam idealize eden adanmış, her eyleminin dinî bilinçle bezenmesi çabası içerisinde. Bazen dinî buyruklar merkezinde biçimlendirdiği hayat anlayışıyla çelişen seküler yaşam durumlarıyla karşılaştığında bireysel menfaat haklarından vazgeçer. Dinî özgürlüklerinin ibadet noktasında kısıtlanması, yasaklı eyleme zorlanmaları veya din dışı yaşama mecbur bırakılmaları durumlarında yoğun biçimde tepkisel davranır; aksiyon göstererek sahip olduklarının bütünüyle mücadelesini verir.

“Bir amaç uğruna veya gerçekleştirilmesi istenen herhangi bir şey için kendi çıkarlarından vazgeçme” şeklinde tanımlanan fedakârlık (özveri) (TDK [Türk Dil Kurumu], 2011) dinî adanmışlık yaşayan bireylerin karakteristik nitelikleri arasında olup onları diğer dindarlardan ayıran vasıf özelliği taşımaktadır. Dine adanmış bireyler inançlarına bağlılıklarını özgür biçimde sergileyebilmek, onları korumak ve yaymak gibi amaçlarla fedakârlık davranışları gösterebilmektedir. Dinî adanmışlık yaşayan bireyler, dinin propagandasını yaparak diğer dinî grup üyelerine kendi inançlarını tanıtmak ve onları dinî mesajlarına ikna etmek maksadıyla yoğun çaba ve gayret gösterebilmektedir. Kurtuluşu kendisinde bulduklarını düşündükleri inançla diğer

insanları da “kurtarmak” hedefiyle konfor alanlarının dışına gönüllü olarak çıkabilmekte ve bu uğurda çeşitli fedakârlık davranışları gösterebilmektedirler. Bu fedakârlık davranışları kendilerini çeşitli şekillerde gösterebilmekte; zaman ve konjonktür çerçevesinde dinî otoritenin beklentisi ve buyruğu olan davranışlarla görünüm kazanabilmektedir. Dinî adanmışın kimi zaman sahip olduğu mal varlıklarını dinî inancını koruma, yaşama ve yaşatma adına feda etmesi beklenirken kimi zaman yakın çevresindeki bireyleri dahi karşısına alarak dinî uğruna onlardan vazgeçmesi beklenebilmektedir. Bazı durumlarda ise hayatını dinî inancın ve değerlerin muhafazası için feda etmesi istenmektedir. Bu durumlarda istenen ve kendilerinden beklenen eylemleri sergileme özverisini gösteren dindarlar adanmış niteliğini haiz olmaktadır.

Overvold, bir eylemin fedakârlık statüsünü kazanabilmesi için üç koşulu taşıması gerektiğini belirtir. Ona göre fedakâr bir eylemde aranan birinci nitelik bireyin eylemi gönüllü olarak gerçekleştirmesidir. Fakat gönüllülük yeter şart olmayıp fedakârlık eylemi olabilmesi için aksiyonun neticesinde gerçekleşebilecek olumsuzlukların özne tarafından öngörülebilir olması ve öznenin muhtemel kayıpların farkında olması gerekir. Ayrıca fedakârlıkta söz konusu eylemin failin kişisel çıkarlarına aykırı olmasının lüzumuna işaret eder. Fedakârlık eylemini erdemli ve övgüye layık kılan özellik, fedakârlık eyleminin alternatifi olan davranışın konfor alanı sunmasına ve kişisel çıkarlara daha uygun olmasına rağmen özverili davranılarak fedakârlığın seçilmesi özelliğidir. Fedakârlık eyleminin risklerinin ve neticesindeki kayıpların bilincinde olan bireyin herhangi negatif bir durumla karşılaşmaksızın eylemden kurtulduktan sonraki süreçte ise refah kaybı yaşamasının gerekli olduğunu düşünür. Çünkü Overvold’a göre, şayet fedakârlık sergileyen kişi, eylemin sonrasında fedakârlığının karşılığı olarak ödül beklentisine girer ve yaşam konforunu bu ödüllendirmelerle yükseltirse burada özveri davranışından bahsedilemez. Nitekim fedakârlık eyleminde dışarıdan bir ödül veya takdir beklentisi bulunmaz (Overvold, 1980: 109-114).

Fedakârlığı analiz eden Schiller, maddi bir karşılık elde etme umuduyla gerçekleştirilen bencil özveri (egotistical self-sacrifice) ile tümüyle diğer insanların iyiliği düşünülerek hareket edilen özgecil özveri (altruistic self-sacrifice) ayrımını yapar. Ona göre, sadece özgecil özveri eğilimine sahip bireyler yok olmaları pahasına

da olsa fedakârlık eylemlerini sergilerler. Zira mutlak anlamda idealinin geleceği veya başkalarının iyiliği uğruna kendini feda eden bir kişi egoist olmayan bir sevgiyle aksiyonda bulunur. Bu nedenle Schiller özgecil özveriyi sevgi eylemi olarak niteler (Dalferth, 2010: 81-93). Rosati de sevgi ekseninde benimsenen bağlılıkların, bireyin benliğini derinden etkilediğini ve merkezi bir konum kazanarak diğer tüm yaşamsal aktivitelerin organizasyonunu ve planlamasını düzenlediğini düşünür. Benliğini tümüyle düzenleyen bağlılıklara sahip bireylerin ise bağlılıklarına olan sevgi motivasyonu ile fedakârlık eylemleri sergileyebileceğinin altını çizer (Rosati, 2009: 318-319).

Dinî idealini gerçekleştirmek için toplumsal dışlanmayı göze alma; bireysel haklardan, isteklerden ve arzulardan vazgeçme; şahsi varlık ve menfaatlerinden feragat etme gibi fedakârlık ve diğerkâmlık davranışlarının sergilenmesinde kutsi sevgi ve bağlılık duygularının payı bulunur. Dinî inançlarına sevgi ile bağlılık göstermeleri ve gönüllü olarak adanmışlığı tercih etmeleri nedenleriyle dine adanmışların genelde eylemlerinin neticesinde dünyasal bir beklenti içerisinde olmadıkları belirtilebilir. Fakat onların beklentiden tümüyle azade biçimde eyleme geçtikleri de söylenemez. Zira dine adanmış, birey, kutsal otoritenin kendisini ölüm sonrasında ödüllendireceği veya cezaya çarptırmayacağı ümidiyle ve beklentisiyle fedakârlıklar sergileyebilir. Diğer bir deyişle, şahsi kurtuluşunu fedakârca davranmada bulunduğu için bu eylemleri gerçekleştirebilir. Bu durum adanmışlığı olumsuz anlamda etkilemez. Lakin dünyevi bir mükâfat beklentisi içerisine girerek fedakârlık eylemleri sergileyenler -Overvold'un tanımında fedakâr olarak nitelendirilmediği gibi- adanmış olarak nitelendirilemez. Dinî inancını koruma veya başkalarına duyurma hedefiyle gerçekleştirdiği eylemlerin arkasındaki niyetin şahsi çıkar beklentilerinden arındırılmış saf bir dinî niyet olması gerekir. Bu nedenle dine adanmış bireyin, dini uğruna gösterdiği fedakârlıklar sonucunda refah kaybı yaşamaması beklenir. Eyleminin sonucunda yaşam konforunda, toplumdaki statüsünde, sosyo-ekonomik durumunda vb. o eylemi gerçekleştirmesinden kaynaklanan kendi talebiyle oluşmuş olumlu gelişmeler müşahade edilirse bu eylem fedakârlık olarak değer kazanmaz.

Fedakârlığın bir yönünü oluşturan ve ona yakın anlamlı olarak kullanılan diğerkâmlık (özgecilik/[ing.]altruism), dinî adanmışlık yaşayan bireylerde belirginlik kazanan niteliklerdendir. Diğerkâmlık bireyin herhangi bir dışsal motivasyon

olmaksızın veya kişisel çıkar ve fayda gözetmeksizin hatta bazen kişisel bir bedel ödeyerek gönüllü bir şekilde başkalarının çıkarını ve iyiliğini düşünmesidir (Budak, 2017: 560; Sevinç, 2020: 144; Karadağ & Mutaftçılar, 2009: 42-52; Krech vd., 1970: 167). Özgecil davranış ise diğerkâmlığın eylemlerle görünürlük kazanmasıdır. Özgecil eylemler neredeyse tüm dinî inançlarda desteklenir ve değer görür; dinî uygulamaların bir parçası olarak kabul edilir (Samuel & Pandey, 2018: 90).

Diğerkâmlıktan daha kapsamlı anlam çerçevesine sahip olan prososyal davranışlardan diğerkâmlığı ayıran temel faktör bireyin niyetidir. Diğerkâmlığın tanımında belirtildiği üzere diğerkâmlıkta, dışsal bir motivasyon veya ödül beklentisi olmaksızın eylemi salt diğerlerinin iyiliği gözetilerek gönüllülükle gerçekleştirmek esastır. Fakat prososyal davranışlar, bireyin niyeti veya güdülerinden bağımsız olarak başkalarına yardımı içeren her türlü eylemi kapsamına dâhil eder (Taylor vd., 2006: 373; Düzgüner, 2019: 359-365). Ancak tüm diğerkâmlık eylemlerinin doğal bir iyilik neticesinde oluşmadığı da belirtilmelidir. Zira bazı psikolojik bozukluk durumlarında birey, başkaları için yaşamak, başkalarını kendine tercih etmek, onlar için fedakârlıkta bulunmak gibi eylemlere bizatihi kendileri amaç olduğu için değil; onları egoist eğilimlerini tatmin aracı olarak gördüğü için yönelebilir. Bir diğer deyişle, diğerkâmlık eylemler bazen baskılanan bencilliğin şüursuz yansımaları olabilir (Altıntaş, 1989: 38; Apaydın, 2016: 60-61; Dalferth, 2010: 83-84). Bunun ayrımı diğerkâmlık eylemine eşlik eden niyet faktörü ve bireyin genel psiko-sosyal uyum düzeyinin analiziyle mümkündür.

Diğerkâmlık kavramının sınırları ve temel bileşenleri üzerine çalışma yapan Monroe, diğerkâmlığın dört temel bileşeni olduğunu düşünmektedir. Bu bileşenlerden birisi özgeciliğe eylemin gerekliliğidir. Aksiyona dönüşmeyen ve düşünce planında kalan iyi niyetler diğerkâmlık değildir. İkinci bileşen, eylemin amacı başkasının refahını yükseltmek olmalıdır. Kişi eylemi gerçekleştirirken niyetini yalnızca bu hedefe odaklamalıdır. Üçüncüsü, niyetler eylemlerin neticelerinden önemlidir. Şayet özgecil eylemin sonucu olarak beklenmedik uzun vadeli olumsuzluklar yaşanırsa bu durum eylemin özgeciliğine herhangi bir zarar vermez. Dördüncü bileşen ise özgecil eylem, eylemi gerçekleştiren kişinin refahını azaltma olasılığı taşınalıdır. Hem kendi refahını hem başkasının refahını artıran bir eylem diğerkâmlık değildir. Ona göre bu tarz

eylemler kollektif refah (collective welfare) olarak isimlendirdiği bir kategoride değerlendirilmelidir (Monroe, 1994: 862-864).

Dine adanmış bireyin, dinî otoritenin emir ve yönlendirmelerini göz önünde bulundurarak aynı dinî inancı paylaştığı dindaşlarına sahip olduklarından karşılıksız yardımda bulunması ve kendisi ihtiyaç sahibi olduğu durumda bile onların ihtiyaçlarını öncelemesi diğerkâmlık tutumunun göstergesi olan belirtilerdir. Bu eylemlerde kişi, kendi menfaatlerinin aksine hareket eder ve maddi-manevi kayıpları göze alır. Adanmışın kendi inancından olmayanları benimsediği inanca daveti de diğerkâmlığın bir diğer yönüdür. Kendilerini dinin yaşayan temsilcisi ve tebliğcisi olarak gören bazı adanmışlar, kutsal kabul ettikleri dinî inancı dış grup üyelerine iletmek için diğerkâm tavırlar sergileyebilirler. Özetle, fedakârlık ve diğerkâmlık olgularının özündeki “hiçbir çıkar gözetmeksizin başkası için yaşama” vurgusu dine adanmışın, diğer insanlara karşı sorumluluk duygusuyla hareket etmesini ve dinin yönlendirmesiyle bencil arzularından arınarak ahlâkî gelişimini sürdürme çabasını (krş. Cevizci, 1999: 66) betimlemesi açısından değerlidir.

İslâmî literatürde dinî adanmışlığın aksiyon-fedakârlık boyutunu doğrudan karşılayacak bir kavram bulunmamakla birlikte belirli yönlerine karşılık gelebilecek tanımlamalara rastlanmaktadır. İslâm dini geleneğindeki “emir bi’l-ma’ruf nehiy ani’l-münker”, “cihad”, “îsâr” ve “infak” gibi terimler fedakârlık ve onun bir yönü olan diğerkâmlık kavramının belirli veçhelerine telmihte bulunmaktadır.

Kur’an terminolojisinde takva ile ilintili olarak aktarılan salih amel kavramı da (bkz. el-Mâide 5/93) adanmışlık psikolojisini anlamak adına önem taşır. Literatürde, Allah ve ahiret inancının gerektirdiği biçimde tam bir samimiyetle ve dinî niyetle – dinî buyrukların sınırları içerisinde kalmak kaydıyla- gerçekleştirilen her türlü güzel eylem şeklinde tanımlanan salih amel (Yazır, t.y.: 3/314-315), bir anlamda takvanın davranışlardaki tesiridir. Allah’a ibadet ve itaat başta olmak üzere dinin emrettiği fert ve topluma faydalı olan her türlü olumlu eylem ve ahlâkî faziletler salih amelin anlam alanına girer (Aydın, 1981: 197-199). Salih amel, iradenin ve niyetin din merkezli konuşlandırılması neticesinde gerçekleşen insan etkinliklerinin tümünü kapsamı (Râgıb el-İsfahânî, 2009: 587-588) sebebiyle ibadet olgusundan daha geniş ve kapsayıcı bir içeriğe sahiptir. Gündelik yaşam içerisinde ibadetle irtibat kurulması pek mümkün olmayan eylemler dahi samimi bir dinî niyetle gerçekleştirildiğinde salih

amel sayıldığından (Tekin, 2006: 55-58; Karagöz, 1997: 61-65) bu kavramın Müslüman adanmışın tüm davranışlarına karşılık geldiği söylenebilir.

İslâm dini geleneği terminolojisindeki takva ve salih amel kullanımları adanmışın aksiyonel yaşantısının daha çok bireysel yönünü vurgulamakta olup onun, dinî inancını benimsemeyenlere veya benimsemekle birlikte dinî yaşantısına yeterince önem vermeyenlere karşı sorumluluk bilinciyle gerçekleştirdiği eylemlere değinmekte eksik kalmaktadırlar. Diğer insanlara inancını tebliğ etme ve olumlu dinî davranışları özendirerek dinen olumsuz kabul edilen eylemlerden uzak tutma gayretinin İslâm literatüründeki karşılıkları cihad (cihad kavramının dinî adanmışlıkla ilişkisi için bkz. bu çalışmada İslâmî gelenekte adanmışlık bölümü) ve emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münkerdir. Bu kavramların dinî adanmışlığın aksiyon boyutunun sosyal yönüne karşılık geldiği düşünülmektedir. İslâmî kaynaklar iyiliğin toplumsal yaşamın geneline yayılıp hâkim kılınması ve kötülüklerin önüne geçilmesi için gösterilen faaliyetlerin tümünü, Kur'an ve hadislerdeki kullanımı esas alarak “emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker” şeklinde formüle etmektedirler. Hatta İslâm hukukunun temel kaynakları olan kitap (Kur'an) ve sünnete dayanarak bu eylemlerin gerçekleştirilmesinin dinî bir zorunluluk (farz) olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır (Çağrı, 1995: 138-141).

Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münkerin, Hz. Ali gibi İslâm dininin ilk müntesipleri ve önde gelenleri tarafından cihadların en büyüğü olarak görülmesi cihad ile olan yakın ilişkisini göstermektedir. Zemahşerî, “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Âl-i İmrân 3/104) ayetini yorumlarken bu aksiyonları gerçekleştirecek bireylerin ilmî bakımdan belirli bir düzeye sahip olmaları gerektiğini belirtmektedir. Çünkü insanlara ilahi mesajın propagandasını yaparken ve onları mesajına ikna etmeye çalışırken muhatabın psikolojik durumunu gözlemleyebilecek ve bu duruma uygun olarak mesajı kodlayabilecek bir bilincin varlığı ehemmiyet arz etmektedir (ayrıca bkz. Köylü, 2005: 198-199). Zemahşerî'nin bilişsel alana yaptığı vurgu adanmış bireyleri radikal ve terör eğilimli dindarlardan ayıran en önemli niteliklerden olan dinî bilgi alanının genişliği ve bilgi kümesini dinin temel kaynakları ışığında organizesi yetilerini öne çıkarması nedeniyle önem taşımaktadır (Zemahşerî, 2009: 187-188).

Kur'an'daki “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” için din alanında yetkin ve uzman bir grubun oluşturulması vurgusu (Âl-i İmrân 3/104) İslâm geleneğinde tebliğin (İslâm inancına davet ameliyesi) ehemmiyet kazanmasına zemin hazırlamıştır. Yine Kur'an perspektifinden “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ve tebliğ olgusu tetkik edildiğinde iki boyutlu bir yaklaşım sergilendiği dikkat çekmektedir. Dinî grup dışında kalan bireylere (Hristiyan-Yahudi [Ehl-i Kitap], putperest ve inançsızlar) ilahi mesajın anlatılması ve tanıtılması boyutu dışında dinî grubun bizatihi kendisine de (Müslümanlar) İslâm'ın ilkelerinin ve ideal olarak belirlediği yaşam tarzının hatırlatılması istenmiştir. (Albayrak, 2006: 49-52). Dinî inancını yayma ve diğer insanlara duyurma ülküsüyle hareket eden dinî adanmışlar, bu ülkülerini gerçekleştirmek ve dinlerini özgür bir ortamda yaşayabilmek için bulundukları konumları ve kurdukları düzeni terk ederek çeşitli bölgelere göçler (hicret) dahi gerçekleştirmişlerdir. Bu da onların aksiyon ve fedakârlık düzeylerinin göstergesi olan eylemler arasında görülmüştür (krş. Hamidullah, 2019: 19-32).

Tarihsel süreç içerisinde siyasi, ideolojik ve mezhepsel bağılıklarla yorumlanan “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ve cihad ilkeleri yaşanan çeşitli siyasal olaylar nedeniyle anlam farklılaşması yaşamıştır. Meşruiyet dayanağı arayan dinî mezhepler ve siyasal oluşumlar bu kavrama dayanarak temel ideolojik yapılarını şekillendirmişler fakat kavramın bütünleştirici ve birleştirici yapısını yitirmesine sebebiyet vermişlerdir. Hâricîler gibi radikal dinî gruplar “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ilkesini şiddet eksenli yorumlama eğilimi göstermişler; dindaşlarına dahi çeşitli saldırılar düzenleyerek onlara karşı dinî mücadele ve mücahede sergilediklerini düşünmüşlerdir. Mutezile gibi çeşitli kelam ekolleri tarafından ise bu ilke “imamet” söylemiyle yakınlaştırılarak siyasi ve ideolojik söylemin dayanak noktası haline getirilmiştir. Siyasal iktidarı üstlendikleri dönemde “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ilkesine baskı, ötekileştirme ve toplumu kontrol mekanizması rolleri yüklemişlerdir (Seyithan Can, 2020: 208-212). Modern dönem mezhep, tarikat ve cemaatlerinin de dini doğru ve özgün biçimiyle aktarmaktan uzak olduklarını belirten Kutlu, tebliğ ve “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” adı altında kendi doktrinlerinin propagandasını yapmaları ve ferdi cemaate, tarikata ve siyasete kurban etmeleri sebebiyle bu oluşumları eleştirmiştir (Kutlu, 2006: 159-171). Özelde İslâm dinî geleneğinde ve genelde dinî geleneklerin bütününde gerçekleşmesi muhtemel bu

tarz dinî yozlaşmalar samimi duygularla dine adanmış şahsiyetlerin iyi niyetlerinin suiistimaline kapı aralamaktadır. Dinî adanmışlığın koşulsuz teslimiyet barındırması kimi zaman adanmış bireyleri istismara açık hale getirmiş; din kisvesi altında yıkıcı ve yok edici birçok eylem gerçekleştirilmiştir. Her ne kadar dinlerin teorilerinde iyiliğe çağırma, cihad, tebliğ, misyonerlik gibi kendi dinî inancını başkalarına aktarma ve onlara yaşayarak gösterme sloganları bulunsa da bu kavramlar amacından saptırılmış; dinlerin müntesipleri arasında büyük çaplı savaşların patlak vermesine yol açmıştır. Bu tahripkâr eğilimlerin pratik yaşamda somutlaşmasında dinî adanmışların iyi niyetli ve samimi inançlarının da etkisi olmuştur.

İslâm geleneği terminolojisinde yer alan infak ve îsâr kullanımları da ideal dindarın özverili ve özgecil tutum ve tavrına dikkat çekmektedir. Dinî bir terim olarak infak, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak hedefiyle kişinin sahip olduğu servetten ihtiyaç sahibi olan kimselere aynî ve nakdî yardımda bulunması demektir. İnfak, hem dinî otoritenin kesin bir biçimde yapılmasını istediği eylemleri (farz) hem de gönüllü olarak yapılan her türlü yardım davranışını (hayır) belirtmektedir (Karagöz vd., 2007: 317; Kaya, 2013: 310). İnfakın türleri olduğunu ifade eden İsmail Hakkı Bursevî, zenginlerin infakının mallarını ihtiyaç sahiplerinden esirgememeleri; bilginlerin infakının ilahi gözetimin bilincinde yaşamaları; dine adanmışların infakının hayatlarını dine hizmet endeksli sürdürmeleri olduğunu vurgulamaktadır (Bursevî, 2012: 1/66-67, 335). Mevdûdî, dinî otoritenin emrettiği hayat nizamını kurmak için yapılan her türlü malî fedakârlığa infak demektir. Buradan hareketle bireyin adanmışlığının, -Allah'a samimiyetle beslediği sevgiden kaynaklı- tüm varlığıyla ve sahip olduklarıyla din uğruna gösterdiği fedakârlık ve diğerkâmlık davranışları ile ölçülebileceğine dikkat çekmektedir (Mevdûdî, 2005: 1/156).

Îsâr, kişinin kazanacağı bir faydada veya uzaklaştıracağı bir zararda başkasını kendisine tercih etmesidir (Cürcânî, t.y.: 37). Bir diğer tanımda, kişinin dinî hedeflerini gerçekleştirme isteğiyle dünyevi çıkarlarından vazgeçip başkasını kendi nefesine öncelemesi şeklinde tanımlanır (İbnü'l-Arabî, 2003: 4/220). Kur'an terminolojisi içerisinde değerlendirildiğinde îsârın şümulünün diğerkâmlığa göre daraldığı görülür. Kur'an'da îsâr, bireyin kendisi ihtiyaç duymasına rağmen başkalarının ihtiyaçlarını önceleyerek hakkından kendi isteğiyle vazgeçmesi (feragat-ı nefis) durumu anlamında kullanılır (el-Haşr 59/9; Çantay, 1990: 3/1023-1024; İbn Manzûr, t.y.: 5/5-8).

Cömertlikle îsâr arasındaki ince ayrımın bu noktadan kaynaklandığını belirten Gazzâlî'ye göre, cömertlikte ihtiyaç duyulmayan bir şeyin ihtiyaç sahibine verilmesi mevzubahis iken îsârda şiddetli ihtiyaç halinde muhtaç olunandan feragat edilmesi söz konusudur. Ona göre îsâr, cömertliğin zirve noktasıdır (Gazzâlî, 2005: 1163-1165).

Kur'an terminolojisinde îsârın karşıtı nefsin hırsını, cimriliğini ve bencilliğini tanımlayan “‘şuhh” kavramıdır. Şuhh (psikolojideki karşılığıyla bencillik) eğiliminin etkisinde olan kişi, kendisi ve çıkarları dışında fedakârlık yapabileceği bir fikir, din veya değer edinemez. Uğrunda fedakârlık gösterebilecekleri ideoloji, inanç veya ideali bulunmayan kimseler fedakârlık ve diğerkâmlık gerektiren durumlarda egoist tavırlar sergiler. Kur'an bencil eğilimlerin etkisinden kurtulmanın kutsal amaç ve değerleri benimsemeye mümkün olduğuna imada bulunur (el-İnsân 76/8-9; et-Teğabün 64/16; en-Nisâ 4/128; el-Haşr 59/9) ve müntesiplerini bu minvalde yönlendirir (Kasapoğlu, 2004: 130-143).

İbnü'l-Arabî, îsâr davranışının güçlü iradede, şüpheden arınmış sevgiden ve zorluklara karşı sabırdan kaynaklandığını ifade eder. Şayet îsâr davranışı sonrasında yapılan eylemden pişmanlık duyulursa dinin gözettiği maksadın hâsıl olmayacağını da vurgular (İbnü'l-Arabî, 2003: 4/217-220). Çünkü îsârın ahlâkî değeri kazanabilmesi için maddi-manevi bir karşılık beklenmeden sadece Allah'ın rızasını kazanma niyetiyle gerçekleştirilmesi gerekir. Beklentiyle gerçekleştirilen îsâr davranışı cömertlik göstergesi olmayıp bir alışveriş işlemi mesabesinde değerlendirilmelidir (Gazzâlî, 2005: 1170-1171; Durmuş, 2003: 23-24). Ayrıca genelde sahip olunan mal varlıklarından fedakârlıkta bulunmanın karşılığı olarak kullanılmakta olan îsâr kavramı tasavvuf bilginlerinin yorumlamalarıyla candan fedakârlıkta bulunmayı da içerir. Mutasavvıflara göre, ilahi rızayı kazanma isteğinin ve bu istekten ötürü insanlara duyulan sevginin ileri düzeylere varması sebebiyle hayatından vazgeçebilme fedakârlığını göstermek de bir tür îsârdır (Kurtubî, 2006: 20/368-369).

1.4.3. Dinî Fanatizm

Bir ideolojiye, fikre, davaya veya inanca körü körüne aşırı bağlılığın ifadesi olarak kullanılan fanatizm (VandenBos, 2007: 412) bazı dindarlarda ve adanmışların bir kısmında müşahade edilen bir olgudur. Bilgi eksikliği ve dogmatik bakış açısı nedeniyle bireyin kendi görüşünü tartışmaya açmaksızın doğru sayma eğilimi bulunan

fanatizmde, cesur bir atılganlık durumu söz konusudur (Timuçin, 2004: 116). Fanatik zihniyet, partikülerist bir yaklaşımla kendini adadığı ilkelere veya davaya biricik hakikat nazarıyla baktığından eleştiriye tahammülsüzlüğü ve diğerlerine karşı hoşgörüsüzlüğü bünyesinde potansiyel olarak barındırır. Ancak fanatizm ile adanmışlık arasında ince bir ayrım bulunur: Adanmışlık, özgür ve aktif bir irade hareketi olup bireyin kendini gerçekleştirmesine ve sorumluluklarının farkına varabilmesine olanak tanır. Fanatizm ise iradenin edilgen olduğu sorunlu bir bağlanma biçimidir ve bir tür bağımlılıktır. Adanmışlıkta bağlandığı inanca veya davaya gerektiğinde eleştirel bakışla yaklaşabilme ve sorgulama edimleri bulunur (krş. Koç, 2010: 127-132). Bütün fikir alanlarında görülebilecek bir ruh hastalığı olan fanatizm (taassup) şiddet eğilimli ve hürriyetleri kısıtlayıcı bir yapıya sahiptir (Poyraz, 1999: 180; Öner, 1995: 71-72). Aralarındaki bu nüansla birlikte dinî adanmışlık sürecine katılan dindar, dinî bilgilerinin eksik veya hatalı olması; dinî grup aidiyetiyle bireysel kimliğini kaybederek (kimliksizleşme) başkaca otoritelerin ideolojilerini sorgusuz savunur hale gelmesi; dinî inanca olan yoğun duygusal bağlılık nedeniyle eleştirel düşünme yetisini istendik düzeyde kullanamaması gibi nedenlerden ötürü fanatik tavırlar sergileyebilir.

Allport'un olgunlaşmış dindarlık ve olgunlaşmamış dindarlık (bkz. bu çalışmada dinî adanmışlık ve dinî olgunluk bölümü) ayrımındaki fanatizm vurgusu, adanmışlık ile fanatizm arasındaki ilişkiyi -dinî gelişim ve olgunluk düzeyini ölçüt alarak- daha belirgin hale getirebilecek niteliktedir. Olgunlaşmış dindar, baskın özelliği olan fonksiyonel otonominin getirisi olarak yaşamında kendi iradesi ve isteğiyle dönüşüm ve gelişim sağlayabilir. Olgunlaşmış dindarlıkta din her ne kadar tutumların merkezî konumunda yer alıyorsa da kontrol dışılık ve aşırılıklardan uzak ve onlara karşı dirençlidir. Olgunlaşmamış dindarlık ise fanatizmin özelliklerini barındırır. Eleştirel düşünceye kapalı olması, farklılaşma sürecini gereksiz görmesi ve dinî inancı bakımından rahatsız edici olarak algıladığı her türlü fikre karşı savunmacı bir yaklaşım sergilemesi olgunlaşmamış dindarın özellikleridir. Olgunlaşmamış din, güdü, korku ve arzuların etkisi altında olup büyüsel düşünme, kendini haklı çıkarma ve geçici rahatlıkla ilgilenir. Olgunlaşmış dindarlık bencil çıkarların ötesine geçerek güdülerini kendisinin kontrol ettiği bir amaca yönlendirme eğilimine sahiptir. (Allport, 2016: 63-65). Allport taksonomisi içerisinde değerlendirildiğinde, olgunlaşmış

dindarlık düzeyine erişebilmiş adanmışların fanatik tutum ve tavırların ötesine geçerek edindikleri dinî davaya bağlılıklarını özgür iradelerinin ve dinî farkındalıklarının kontrolü altında sürdürdükleri söylenebilir. Fanatizme kayan eğilimlerin ise daha çok dinî gelişim serüveninde olgunluk düzeyine erişememiş adanmışlarda görülebileceği ifade edilebilir.

Dinî fanatizm olgusu din psikolojisi alan yazınında, dinî fundamentalizm (köktendincilik), dinî dogmatizm, dinî partikülarizm (hakikat tekelciliği) gibi kavramlarla ilintili olarak ele alınmıştır. Bu kavramlardan dinî fundamentalizm, dinî geleneğin sekülerleşme ve modernleşme süreçlerinde deformasyona uğradığı ve marjinalleştiği düşüncesinden hareketle özüne döndürülmesi savunusu şeklinde kendisini gösteren dinî eğilim olarak tanımlanmıştır. Psikoloji alanında yürütülen araştırmalarda dinî fundamentalizmin önyargı ve dar görüşlülükle ilişkili olduğu tespit edilmiş; dinî kaynakların yorumlanması ve uygulanmasında mutlakiyetçi ve radikal yaklaşım, sorgulamaksızın bağlılık ve bağnazlıkla karakterize edilmiştir (Lawrence, 1989: 91-92; Pargament, 2002: 172; Emerson & Hartman, 2006: 134; Friedman & Rholes, 2008: 38). Dogmatizme gelince, diğerlerine karşı hoşgörü ve müsamahasızlık için bir referans çerçevesi sağlayan, mutlak otoriteye ilişkin bir dizi inanç etrafında örgütlenen, hakikat hakkındaki inanç ve inançsızlıkların nispeten kapalı bilişsel bir organizasyonu olarak tanımlanmıştır (Rokeach, 1954: 194-195). İnancının kutsal metnine yeni bakış açıları ve yorumlamalar getirilmesine karşı olması, dinî meselelerde doğru-yanlış şeklinde bir ayrıma gidip insanları da iyi-kötü diye ayırıştırarak zihin dünyasında zıt kutuplar oluşturması ve bu kutuplaştırma neticesinde kendisinden olmayana karşı toleranssız tavırlar sergilemesi dogmatik zihne sahip olan bir dindarın belirgin özellikleri olarak tespit edilmiştir (Gürses, 2002: 184-192; Yapıcı, 2002: 104-112). Dinî partikülarizm ise mutlak gerçekliğin belli bir dinî inanca veya dinî geleneğin parçası olan mezhep, cemaat, tarikat vb. gibi bir oluşumun ideolojisine hasredilmesi olarak tarif edilmiştir. Bu bakış açısına sahip olan dindarın, kurtuluşun yalnızca kendi müntesibi olduğu inançla mümkün olduğu ve toplumsal düzen ve istikrarın sağlanmasının kendi inancının yayılmasıyla sağlanacağı ideale sahip olduğundan -fanatizmin de etkisiyle- diğer inançları benimseyenlere karşı ön yargılı ve dışlayıcı tavırlar sergileyebileceği belirtilmiştir (Kirman, 2019: 330-342; Arıcan, 2011a: 39; 2011b: 98).

Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda, bir dinî inanca bağlanmanın kişilik bütünleşmesini olumsuz etkileyebileceğini ve bireylerde dogmatik, otoriter, önyargılı ve fanatik tipte kişiliklere sebebiyet verebileceğini gösteren bulgulara rastlanmaktadır (Adorno, 1969: 208-221; Allport, 1966: 447; Hökelekli, 2016: 190-195). Dinlerin hem evrenselliği, hoşgörüyü ve kardeşliği telkin eden söylemleriyle hem de ötekileştirici ve ayrıştırıcı söylemleri ve şiddet eylemleri paradoksallık arz etmektedir. Ancak araştırmalar bütüncül ve derinlemesine analize tabi tutulduğunda bu paradoksallığın yüzeysel bakış açısından kaynaklandığı görülmektedir (Ulu, 2019: 85-87; Allport, 1966: 447-448). Gorsuch ve Aleshire, dinin ön yargıyla ilişkisi üzerine yapılan araştırmaları inceledikleri metaanaliz çalışmalarında dinî inancın her türlüşünün ön yargıyı tetiklemediği; dinî ritüellere katılımları en yüksek düzeyde olan bireylerin toplumdaki en az ön yargılı bireyler olduğu, aktif katılım sağlamayanların ise ön yargı düzeylerinin en yüksek bireyler olduğu saptamasını yapmaktadırlar. Bir diğer ifadeyle dine yüzeysel katılım ve dış-güdümlü olarak yönelim ön yargıyı artırırken, yoğun katılım ve iç-güdümlü yönelim ise ön yargı düzeyini azaltmaktadır. (Gorsuch, 1988: 212; Gorsuch ve Aleshire, 1974: 281). İç-güdümlü dindarlık yönelimine sahip bireylerin nihai ve temel hedefleri dinlerini yaşamaktır. Dinî inançlarının öğretilerini içselleştiren iç-güdümlü dindarlar, diğer ihtiyaç ve arzularını dinî inançlarıyla uyumlu hale getirerek dinin kendisini amaç olarak görmektedirler. Dış-güdümlü dindarlık yönelimine sahip bireyler ise dini kişisel hedeflerini elde etmek için bir araç mesabesinde görmekte olup dini çeşitli yönlerden faydalı buldukları için kullanma eğilimleriyle tanınmaktadırlar. Bu yönelimdeki dindarlar inançlarını benimsemekle birlikte ihtiyaç ve arzularıyla çatıştığı zaman dinî inançlarını ihtiyaç ve arzularına göre şekillendirmektedirler (Allport ve Ross, 1967: 434).

Dinî inançların geçmişi ve hâlihazırdaki durumları insan hakları perspektifinden değerlendirildiğinde evrensellik konusunda ikircikli bir yaklaşım sergiledikleri görülür. İnsan haklarının doğasında var olan evrenselliği ve hoşgörüyü teşvik ettikleri gibi hakikati bir dine inhisar eden özel iddialarda da bulunurlar. Dinlerin müntesiplerinin bir kısmının dinî aidiyet duygusuyla hareket etmeleri nedeniyle kendi inancında olanları kayırma eğilimi gösterebildikleri ve diğer dinlere inanan kişilere karşı ötekileştirici tavırlar sergileyebildikleri tarihte ve modern dönemde gerçekleşen bazı vakalarda müşahade edilen bir realitedir. Ayrıca dinî

anlamda kurtuluşun sadece kendi inançlarına mahsus olduğunu düşünen bu bireyler, ulaşmayı ümit ettikleri uhrevi mükâfâtın kazanılmasında tek yolun benimsedikleri dinî inanç olduğunu düşünürler. Bu bakış açısı bireyleri dinî tekelciliğe ve dolayısıyla da diğer inanç bağlılarına karşı şiddete yönlendirebilmektedir (Kirman, 2019: 330-342). Ancak dinlerin doğasında ayrıştırıcılıktan ziyade birleştiricilik ve kapsayıcılığın baskın olduğunu düşünen Lohmann’a göre dindarlardaki partikülarist eğilimler din eğitimi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü düşünen ve eyleme geçen ego dinî bir bakış açısı edindiğinde –özellikle tek Tanrılı inançlarda- hakikatin tüm buutlarıyla idrakinin mümkün olmadığını fark ederek hakikatin göreceliliğini kabul eder. Bu göreceliliği kabul Kutsalın karşısında bulunan her şeyin profan kabul edilmesi müsamahasızlığını değil aksine dindarın dünya görüşü içerisinde kabul ve itiraz bileşenleriyle birlikte geniş bir marjda farklılıklara hoşgörü göstermesine olanak sağlar. Bunlara ek olarak, dindarın kendi kusurluluğuna ve kurtuluş ihtiyacına dair içgörü edinmesi ile dinin farklılıkları yok sayan etkisi bir araya geldiğinde, aynı kurtuluş ihtiyacına sahip her varlıkla dayanışma isteği belirir. Neticede dinlerin özünde hakikate göreceli yaklaşım, hoşgörü ve evrensel dayanışma ilkeleri bulunurken dindar kişilerin bir kısmında görülen dinî tekelciliğin sebebinin, dinî bilgi eksikliği veya yanlışlığıyla ve bütüncül bir bakış açısına sahip olmamaya ilinili olduğu söylenebilir (Lohmann, 2016: 45-52).

Kutsal saydıkları bir muhteva barındırdıklarından dinlerin müntesiplerinden, dinin öğretilerine ve dogmalarına duygusal bağlılık göstermelerini beklemeleri doğaldır. Bu nedenle dinî dogmalara ve kutsal metinlerin içeriğine yoğun bağlılık gösteren her birey dogmatik dindar olarak nitelenemez. Ancak dinî mevzularda psikolojik tutuculuk ve zihinsel katılık sergileyen dindarlar ancak dogmatik olarak değerlendirilebilir. Bu noktadan hareketle, hayatlarını dinî öğretiler doğrultusunda yaşama gayretinde olan fanatik dindarların, içerisinde yetiştikleri veya bağlandıkları dinî grubun ideoloji ve ideallerini değiştiremez mutlak hakikatler olarak kabul ettiklerinde dogmatik bir zihin yapısına kaydıkları ifade edilebilir. Yapıcı’nın “patolojik dindarlar” olarak nitelendirdiği bu tip dindarlık deneyimi yaşayan şahsiyetler genellikle dinî bilgi düzeylerinin yeterli olmaması sebebiyle istismara ve manipülasyona karşı savunmasız durumdadır (Başçı, 2010: 166-168). Fanatik dindarlar inanç veya ideolojilerini yayma ülküsünü benimsediklerinden dogmatik

dindarlara göre daha reaksiyoner, saldırgan ve müsamahasız tavırlar gösterebilir (Yapıcı, 2002: 100-112). Başkasının dinî inancını veya dinî tutumunu kendi inancına veya ideolojisine benzetme arzusunda olan bazı adanmışlarda da bu durum gözlemlenebilir. Bilişsel ikna yöntemlerini doğru biçimde kullanma yetisine sahip olmamaları, dinî bilgi donanımlarının yeterli olmaması veya müntesibi oldukları dinî grubun propagandalarını dinî normlar olarak algılamaları gibi nedenlerden ötürü kendileri gibi inanmayan veya davranmayan kişilere karşı müsamahasız davranabilirler.

Dinî fanatizmin oluşumunda dinî grubun da etkisi bulunur. Toplum içerisinde yaşayan her birey, aile biriminden başlayarak sosyal, ekonomik, dinsel ve mesleki gruplardan birine veya birkaçına üye olmak durumundadır (Cüceloğlu, 2006: 532-533). Bu toplumsal gruplardan dinî grup, “aynı dinî kimliği paylaşan, ortak dinî inanç ve yorumlar etrafında bir araya gelmiş, ortak amaçları ve çıkarları olan ve etkileşim halinde bulunan insan topluluğunu” tanımlar. Bu tanımlama, bir dinî geleneğin mensuplarının tümüne işaret etmek için kullanıldığı gibi, -din bilimlerinde genelde tercih edilen kullanımıyla- dinî gelenek içerisinde oluşan ve birbirlerinden farklılaşan mezhep, tarikat, cemaat, hizip, kült ve benzeri dinî teşkilatlanmaların üyelerini ifade etmek için de kullanılmaktadır (Sevinç, 2020: 132).

Dindar bireye dünyayı algılama ve değerlendirme açısından hazır algı ve düşünme kalıpları sunan dinî gruplar, kendi inanç, ideoloji ve yöntemlerinin üstünlüğü ve yeganeliği fikrini baskın propaganda olarak sunduklarında, üyelerinde partikülarist ve etnosantrik eğilimlerin oluşumunu tetiklerler. Bu eğilimlerin şiddeti ve yoğunluğu arttıkça bireyler kendi gruplarına kutsallık atfeder ve kendi grubunun ideolojisini hayatının anlam merkezine alarak (etnik merkezilik) grup üyelerine sempati ve güven gibi olumlu duygular geliştirir (iç grubu kayırma eğilimi). Benliğini bu şekilde dış grupların üyelerinden ayırtıran dindar, farklı dinî grup müntesipleriyle müşterek bir zemin arayışından uzaklaşarak kendisinden olmayana olumsuz duygular besler; onlarla etkileşimini azaltır veya onları da kendi dinî grubunun ideolojisine ikna etmek için mücadele verir (krş. Yapıcı & Albayrak, 2002: 37-38; Kağıtçıbaşı & Cemalcılar, 2015: 262-286).

Bazı dinî gruplar taraftarlarına birbirine kenetlenmeyi ve fedakârlıkta bulunmayı salık verirken üyelerinin kişisel iradelerini ve öznel yargılarını yok edip

benliğine yabancılaşmış ve kimliksizleşmiş anonim bir taraftar topluluğu meydana getirme çabası içerisinde olabilmektedir. Böylece telkine açık homojen bir taraftar kitlesi oluşturan dinî gruplar, tam teslimiyeti, adanmışlığı, inanca ve davaya ihtiraslı bağlılığı yüceltir ve taviz vermeyen hoşgörüsüz fanatik bir dinî kitle meydana getirir (Hoffer, 2019: 109-113). Akıl yürütmeyen, fikirleri bütüncül kabul veya reddeden, tartışma ve çelişkiye tahammül edemeyen ve etkisinde kaldıkları dinî telkini tenkit etmeksizin aksiyona dönüştürme eğiliminde olan bu fanatik dinî kitle, ideali uğruna ölümü göze alabilir. Dinî grubun liderine gizemli bir güç atfederek ona karşı korku ve saygı duyguları besleyen bu dinî kitleler, dinî grubun buyruklarına körce boyun eğişleri, dayatılan propagandaları dinin dogmalarıymışçasına sahiplenişleri ve kabul etmeyenleri düşman sayıp hiddetli bir hoşgörüsüzlük sergileyişleri ile karakterize edilirler (Le Bon, 2020: 37-78).

Fanatizmin etkisiyle radikal ve dışlayıcı din anlayışının oluşumunu kolaylaştıran çeşitli faktörler bulunmaktadır. Dinî metinlerin literal okuma yöntemiyle ele alınması; sorgulamaksızın itaat ve körü körüne taklidin güzellemesinin yapılması; din eğitiminde nitelik sorununun bulunması gibi etkenler bireyin inanç anlamında ekstrem noktalara kayarak zihin dünyasında kutuplaşmaların oluşmasına sebebiyet verebilir (Aygün, 2019: 70-94; Bardakoğlu, 2015: 15-42). Hatalı bir bağlanma biçimi olan fanatizmde kişi bilişsel sistemini eleştiri ve sorgulamaya kapatıp hakikat olarak benimsediği inancına karşı eleştirel bir bakış açısı geliştiremez (Erdem, 2017: 299-310). Dinî eğitimde dinamik ve sorgulayıcı bir anlayışın geliştirilmesi; gelenekçi, ezberci ve salt metin odaklı yaklaşımın durağanlığından sıyrılarak kutsal metinler çizgisinde akıl ve irade faktörlerinin önplana çıkarıldığı olgunlaşmış felsefi düşünce temelinde bir yaklaşım geliştirilmesi genelde dindarın özelde ise adanmışın fanatizme karşı bağışıklık kazanmasında en etkili yol kabul edilmektedir (Fârâbî, 2008: 88-91; Akyol, 2017: 22-25; Şahinalp, 2017: 24-51).

1.4.3.1. Bir Dinî Fanatizm Örneği: Hassan Sabbah ve Haşîşîler

Aslen Hımyer kabilesinden olan, Rey’de veya Kum’da dünyaya geldiği rivayet edilen Hasan Sabbah, Bâtînî-İsmâîlî ekole mensuptur. Hicri 438 (miladi 1046-1047) veya 445 (miladi 1053-1054) yılında doğduğu rivayet edilir. Asıl ismi el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ca’fer b. el-Hüseyn b. Muhammed b. es-Sabbâh el-Himyerî’dir.

Başlangıçta İmâmiyye Şiası'nın görüşlerini benimseyen Hasan Sabbah ilerleyen dönemlerde Bâtınîlik mezhebinin fikrî yapısından etkilenerek Bâtınîliği tercih eder. Kısa sürede mezhebin düşüncelerini yaymakla görevli olanlara verilen “dâî” (الداعي) (davet eden) unvanını kazanır. Farklı bölgelerde mezhebin fikir ve ideolojilerini yaymak için yoğun çaba harcar. Çevresinde kendisine tabi olan bir kitle oluşturur (Cüveynî, 2013: 546-550; Özaydın, 1997: 347; Hodgson, 2010: 248).

Hasan Sabbah, dönemin Abbâsî halifeleri ve Büyük Selçuklu hükümdarları tarafından, batıl inançları yaydığı ve devlete karşı ayaklanma girişimlerinde bulunduğu gerekçesiyle tutuklatılmak istenir ancak 1090 yılında Alamut kalesine sığınarak onlardan korunur. Son derece korunaklı ve ulaşılması güç bu kaledeyken yakın bölgelere dâîler gönderir ve “davet-i cedîde” (yeni davet) olarak adlandırılan yeni dinî-siyasi-mezhepsel bir ideoloji geliştirir ve aksiyonel bir hareket meydana getirir (Cüveynî, 2013: 550-560).

Nizârîlik teolojisi Hasan Sabbah ve hareketiyle pratik yaşamda uygulanma olanağı bulur. O, kendi içerisinde dağınık bir görünüm arz eden Bâtınîlik ekolüne fikir birliğini getirir, hareketi kurumsallaştırır ve özgün bir inanç bütünlüğü oluşturur. Esasında Nizârî ve İsmâîlî Bâtınîliği ile Alamut Bâtınîliği arasında kuramsal açıdan farklılık bulunmamakla beraber Hasan Sabbah'ın önemi, Bâtınîliği salt fikirselsel bir hareket olmaktan çıkarıp örgütlenmiş ve eyleme dönük bir doktrin haline getirmesindedir. Kur'an ayetlerini bâtinî yorumlarla tevil eden Hasan Sabbah, Alamut ve çevresinde özgün bir din devleti kurmayı başarır. Ona göre imamet nübüvvetten üstün olduğundan imamın sözü kesin hüccettir. İmam kutsal iradenin kişileşmiş bir simgesidir. Böylece hem devlet kuruculuğunu hem de imamlık makamını şahsında birleştiren Hasan Sabbah hareketi içerisinde kendisini sorgulanamaz ve eleştirilemez bir konuma yerleştirir (Anıl, 2014: 211-216).

Hareketin hiyerarşisinde en üst konumu Büyük Üstat (Dâî'd-Duât) Hasan Sabbah işgal ediyordu. Hasan Sabbah'ın inanç ve ideolojisinin propagandasını yapmakla görevli birçok dâîsi (davetçi) bulunuyordu. Dâîler mezhebin gizemli konularına vakıf olan kimselerdi. Dâîleri takip eden refikler (yoldaşlar) ve lâsıklar (tarafhtarlar) ise bazı gizemli noktalara vakıf olmakla birlikte hareketin öğretilerinin ve sırlarının tümünü bilmezlerdi. Hiyerarşide altta görünen ancak en üstün derecelerden birine sahip olan fidâîler ise tehlikeli roller için eğitilmiş, kendilerinden üst düzey

fedakârlıklar beklenen gruptu. Sabırları, cesaretleri, bağlılıkları ve azimleriyle tanınan bu adanmışlar grubu başta Büyük Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk olmak üzere birçok önde gelen dinî ve siyasî lidere suikast girişimleri düzenlemiş ve birçoğunda başarılı olmuştur (Lockhart, 2006: 220-226; Bressler, 2016: 122-123).

Nizârî İsmailîlerin Alamut'taki ilk dâîsi olarak görülen Hasan Sabbah, düşman gördüğü dinî-siyasi grupların lider ve üyelerine çeşitli saldırılar düzenlemiştir. Bu çeşit saldırıları kendi yetiştirdiği ve kendilerini adanmış olarak niteleyen fidâ'iler (Türkçe'de fedai) aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Fidâîler, Hasan Sabbah'ın dinî ve siyasi yönlendirmelerine koşulsuz riayet eden, hayatlarını dahi inançları uğruna feda etmekten geri durmayan bir grup olarak dikkat çekmiştir (Yazıcı, 1996: 53; Hodgson, 2010: 249). Kendilerini fidâî olarak adlandıran bu grup ilerleyen dönemlerde muarızları tarafından hakaret ifadesi olarak haşîşîyye (haşhaşîler) şeklinde tanımlanmıştır. Hasan Sabbah'ın mezhep müntesiplerini ikna yöntemi olarak kullandığı rivayet edilen Hint keneviri veya benzeri bir tür uyuşturucu madde bu isimle adlandırılmalarına neden olmuştur (Öz, 1997: 418).

Marco Polo'nun aktardığına göre, Hasan Sabbah o dönemde Alamut bölgesinde bir vadiyi düzenleyerek eşi görülmemiş güzellikte bir bahçe oluşturmuştu. Bu bahçeyi Kur'an'da geçen cennet tasvirlerine uyacak şekilde dizayn etmişti. Bahçede bol miktarda yiyecek ve içeceğin yanı sıra çok sayıda cariyeyi hizmet etmeleri için hazır bulunduruyordu. Fidâî olmaya karar verenlerden başkası bu bahçeye alınmazdı. Kendisini bu davaya adayacağını söyleyen kişilere öncelikle haşhaş denen ottan belirli bir doz içirerek uyuşturup bayıltırdı. Ardından onu uyanmadan önce bahçeye taşıttırırdı. Bahçede uyanınca cennette olduğu algısına kapılan fidâî yaşadığı eğlencenin ve gördüğü güzelliklerin tesirinde kalırdı. Bu tesir altındayken yeniden Alamut kalesine getirilen fidâîye Hasan Sabbah ikna kabiliyetini kullanarak ideolojik söylemlerde bulunur ve çeşitli talimatlar verirdi. Yeniden cennet bahçelerine gitmesinin ancak imamın sözüne mutlak itaatle mümkün olacağını belirtirdi. Böylece Hasan Sabbah'ın inşa ettiği yapay cennete yeniden gitme iştiağıyla her türlü fedakârlığı düşünmeksizin yerine getirirdi (Polo, 1871: 1/132-133).

Hasan Sabbah ve örgütünün propaganda ve ikna yöntemleri haşîş (haşhaş) otuyla sınırlı değildir. Esasında örgütün dokuz aşamalı sistematik bir ikna yöntemi

bulunur (Gazzâlî, 1964: 21-32; Deylemî, 1938: 26-30; Çağatay & Çubukçu, 1985: 101-105; Hammâdî, 1948: 40-48; Yaltkaya, 2021: 135-137):

(1) Teferrüs Aşaması: Propagandacı (dâî), öncelikle dinî davetini anlayıp kavrayabilecek kabiliyette bireyleri seçerek ona kendi mizacına ve kültür seviyesine uygun konuşur.

(2) Te'nis Aşaması: Ardından dostluk kurma çabasıyla onun hoşuna gidecek, yaşama bakış açısına paralel sözler ve eylemler sergiler. Hedef kişi dindarsa dinî mevzulardan bahisler açar, ibadetlerini sesli ve onun görebileceği şekilde yerine getirir.

(3) Teşkîk Aşaması: Dostluk bağlarını güçlendirdikten sonra hedef kişiye ilgisini çekecek sorular sorup cevaplarını doğrudan söylemeyerek merak duygusunu artırır.

(4) Ta'lik Aşaması: Bir sonraki aşamada tatmin edecek cevapları alabilmesi için hedef kişinin yapması gereken bir takım dinî ödev ve sorumluklar verir. Bu noktada hedefi gözlemleyerek kendisine verdiği görevleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Şayet yapmadığını görürse örgüte davet için ehil olmadığı kanaatine ulaşarak ondan uzaklaşır. Aksi durumu gözlemlerse davete devam eder.

(5) Rabt Aşaması: Hedef kişiden bu aşamada kendisine açıklayacağı bâtın hükümleri hiçbir durumda bozmayacağına dair ağır ahitler ve yeminler alır.

(6) Tedlîs Aşaması: Harekete bu aşamada dâhil olan bireye tedrici biçimde mezhebin bazı genel prensipleri (masum imam doktrini, birliğin ta'lim öğretisiyle mümkün olduğu vb.) öğretilir.

(7) Telbîs Aşaması: Batınîliğin çıkış noktasını teşkil eden Kur'an'ın ve hadislerin içrek (bâtınî) yorumunun öğretildiği aşamadır. Kutsal sayılan metinlerdeki ifadeleri (namaz, oruç, zekât, hac vb.) ilk bakışta anlaşılan ve görünen (zâhir) anlamlarından uzaklaştırarak gerçek manasının ancak masum imamın yorumladığı biçimde olması gerektiği inancını empoze eder.

(8) Hal' Aşaması: Bu inancı benimseyen müntesip artık şariatın kurallarını ve yükümlülüklerini yerine getirmekten azade olur. Hiçbir ilahi emir veya yasak onun için anlam taşımaz çünkü bu yükümlülükler te'vili bilen kimselerin sorumluluk alanına girmez.

(9) İnsilâh: Bu aşamaya erişen kişinin hiçbir dinî inanca ihtiyacı kalmadığı, en büyük mertebeye erişerek dinler üstü bir bilince eriştiği söylenerek inancı terk ettirilir.

Bâtınîlik iki kadîm (başlangıcı olmayan) ilahın varlığını kabul etmeleri, peygamberin vahyin yalnızca zahirini bilebileceğini asıl anlamını (bâtın) ise yalnızca masum imamın kavrayabileceğini düşünmeleri, imamı günahsızlıkta peygamberle eş tutmaları, ahiret hayatını inkâr ederek reenkarnasyon inancını benimsemeleri, bâtinî manaları öğrenenlerden namaz, oruç, hac vb. bütün dinî yükümlülüklerin kalkacağını iddia etmeleri gibi nedenlerle katıksız bir küfür hareketi olarak nitelendirilir (Gazzâlî, 1964: 17, 37-54; Ocak, 2004: 171-172). Böyle bir hareketin, insanları ikna ederek inanç dünyalarına kendilerinden olmayan bireyleri çekmek için organize ve disiplinli propaganda yöntemlerine ihtiyacı vardır. Hasan Sabbah bu ihtiyacı özel silahı haşîş ve yapay cennet bahçeleriyle karşılamaya çalışır. Bu yapay organizasyonuyla uyuşturulmuş fedâîler üreten Hasan Sabbah, hareketinin üyelerini ve öğretilerini dış tehditlere karşı koruyabilmek için takıyye (tehlike durumlarında inancın gizlenmesi) uygulamasını kullanır. Takıyye yöntemi hareketin meşruiyet kazanmasına, örgütlenmenin güçlenmesine ve müntesiplerinin artmasına da katkı sağlar (Atıcı Arayancan, 2022: 79-80). Bu yöntemin getirisi olan dokuz aşamalı hassas bir propaganda çalışması yürütür. Kendinden olmayanı adım adım kendine çekmeye çalışan bu uygulama potansiyel üyenin harekete olan negatif bakış açısını ılımlı hale getirir. Zaman içerisinde görüş farkını azaltarak inanılabilirlik düzeyini hedef kişide yükselten Nizârî-İsmâîlî propagandacı tepkisel inkârın önüne geçer. Radikal tutum ve davranışları hedef kişi inancı bütüncül kabule yanaştığında empoze eder ve uygulatır (krş. Kağıtçıbaşı & Cemalcılar, 2015: 193-198).

13. yüzyılda Avrupa’da suikastçı veya kiralık katil anlamında kullanılan “assassin” kelimesine ilham kaynağı olan (Lewis, 2014: 18-19) bu “uyuşturulmuş adanmışlar” (Baldwin, 1969: 108-109) terörün politik silah olarak uzun vadede planlı ve sistematik kullanımını gerçekleştirmeleri nedeniyle tarihte eşsiz bir konuma sahiptir. Hiyerarşik unvanların ve ritüellerin bulunması, kutsal ve karizmatik liderin olması, kendi içlerinde din kardeşliğinin tesis edilmesi, dinin ortodoksisinin şüpheyile yaklaştığı inanç ve fiillerin benimsenmesi, dava arkadaşlarına sadakatle bağlılığın ve lidere adanmışlığın var olması haşîşî hareketinin genel özellikleridir. Hasan Sabbah’ın geliştirdiği örgütlemenin kendinden öncekilerden farkı disiplinli ve adanmış bir kitle

oluşturmasıdır. Benzer şekilde devlete ve sünnî düzene ayaklanan önceki hareketlerde küskün bir edilgenlik, gelişigüzel şiddet eylemleri, sonuçsuz ayaklanmalar dikkat çekerken haşîşîlerde örgütlenme ve ideolojik yapının sağlamlığıyla aksiyona dönüşen adanmışlık baskındır. Özellikle Avrupa’da isimleri suikast ve cinayetleriyle anılmadan önce -ki yalnızca eli kanlı bir katil güruhu olarak algılanamaz- adanmışlığın esin kaynağı olarak görülen bu dinî-siyasi oluşum inancın ve kendini feda etmenin simgesi olur. Bu adanmışlık oluşumunu yeryüzüne yeni bir nizam getirme ideali, kutsal iradenin otoritesini dünyada hâkim kılma gayesi, mesihî bir umutla kurtarıcı imama ittibanın şevki vb. saikler motive eder. (Lewis, 2004: 193-215).

Hasan Sabbah ve hareketinin karakteristik özellikleri, ideolojik yapısı, gerçekleştirdikleri eylemler bütüncül olarak değerlendirildiğinde bu hareketin dinî adanmışlık hareketi olmaktan ziyade radikal bir dinî-siyasi-ideolojik oluşum olduğu sonucuna ulaşılabilir. Dinî adanmışlık ile bu hareketin ayırım noktalarının tespiti fanatizm/radikalizm ile adanmışlığın farklılaştığı noktaları belirginleştirir.

Dinî adanmışlık akıl ve iradenin bilinçli bir farkındalıkla aktif olduğu bir süreçtir. Adanmış birey müntesibi olduğu dinî grubun, hizibin, cemaatin, tarikatın vb. kutsallık atfettiği doktrinleri dinin temel kaynakları çerçevesinde ve zihninde inşa ettiği inanç sistemi doğrultusunda sorgulamaksızın kabul etmez veya pratik yaşama aksettirmez (bkz. bu çalışmada dinî bilinç bölümü). Bâtınîlik mezhebinin “ta’lim” öğretisinden destek alan Hasan Sabbah ise müntesiplerinin akıl ve iradelerini etkisiz halde bırakmayı öncelemiştir. Şöyle ki, Batınîliğin şaşmaz ilkelerinden birisi aklın kullanılmasının ötelenerek masum imama koşulsuz itaat düsturudur. Aklın tasarrufunu uyuşturucu etkisiyle asgariye indirerek telkine açık hale getirmesi, düşünce özgürlüğünü kısıtlaması, ilimlerle dinin idrakinin mümkün olmadığını dikte etmesi ve masum imama şartsız-şüphesiz bağlılığı iman ilkesi kabul etmesi nedenleriyle bu hareket “et-Ta’lîmiyye” olarak da isimlendirilir. Onlara göre şayet ilahî olanı anlamak için akıl devreye girerse ihtilaflar ve şüpheler artar. Bunun için masum imamın -haşîşîler özelinde Hasan Sabbah’ın- dinî öğretinin iç yüzünü (bâtın) anlayarak öğretmesi (ta’lim) ve bağlılık gösteren bireyin de sorgulamaksızın kendisine öğretileni öğrenmesi (taallüm) imanının ilk şartlarından. Masum (günahsız) ve muallim niteliklerini haiz imam Allah’ın göstermesiyle şeriatın her türlü gizemine vakıftır (Gazzâlî, 1964: 17; Deylemî, 1938: 5-6). Hasan Sabbah kutsala yaslanarak

ilahi söylemler üzerinde öznel yorum ve teviller yapar. Bu teviller neticesinde kendi dokunulmazlığını pekiştirir ve grup içinde kendisini sorgulanamaz konuma yerleştirir. Ayrıca masum imamlık öğretisinden istifadeyle dinin herkesçe bilinemeyecek kapalı ve gizli konularına (bâtın) vakıf olduğu inancını bağlılarına aşılar. Böylece şahsına ve ürettiği sübjektif ideolojisine “gizem” manası yükler. Müntesipleri bu gizemli yönüne kutsal bir anlam atfeder. Bu kutsallığı kabul beraberinde dinî lidere karşı derin saygıyı ve korkuyu üretir. Korku ve saygıyla dolan dindar dinî liderinin buyruklarını dinî bir vecibe olarak algılar. İdrak edemediği, dinin özüne aykırı inanç ve eylemleri dahi bu gizem sayesinde sorgulamaksızın yerine getirir.

Hasan Sabbah'ın oluşturduğu fedâiler hareketinin fanatik/radikal tutum ve davranışlarını yalnızca Hasan Sabbah'ın kutsal otoritenin iradesini şahsında tezahür ettirmesiyle açıklamak dar bir bakış açısına neden olur. Bu hareketin radikalleşmesinde grup olmanın getirdiği sosyal psikolojik etkenler yadsınamaz.

Modern dönem bilimsel araştırmalarında yapılan deneyler göstermiştir ki, sosyal etki sonucunda gruba uyma davranışı meydana gelir. Muzafer Sherif “otokinetik etki” (autokinetic effect) olarak tanımladığı deneyinde fiziksel gerçekliğin belirgin olmadığı durumlarda bireylerin kararına grubun etkisini inceler. Birey bir gruba dâhil olduğunda öznel yargı ve normlarından vazgeçerek grubun ortak normlarına ve kurallarına uygun şekilde davranır. Öznel yargı standardı geliştirmiş olsa bile grubun etkisiyle grubun değerlerini ve normlarını kendisine referans çerçevesi olarak alır. Bundan sonraki kararlarını grubun sosyal gerçekleri belirler. (Sherif, 1936: 89-112). Grup normlarının etkisinde kalan birey grubun doğru kabul ettiği gerçekleri, somut fiziksel gerçekliğe aykırı olsa bile, doğru kabul ederek gruba uyum sağlama eğilimindedir. Birey, hakikati bilmek için duyuları dışında bilgi kaynağına ihtiyaç duymadığı koşullarda bile gruptan etkilenerek yerleşmiş grup normunu kabullenebilir (Asch, 1951: 177-190). Ayrıca üyelerin grup içerisinde kendilerinden istenen rolü sergilemeleri beklendiğinde ve bu role kendilerini kaptırdıklarında kişisel kimlik kaybı yaşadıkları görülür. Kimliğini kaybeden bireyler grubun yüklediği rolün gereği olan her türlü aşırı eylemi –gündelik yaşantılarında yapmayacakken- sergileyebilir (Zimbardo vd., 1973: 94-97).

Yukarıda bahsi geçen Sherif, Asch ve Zimbardo'nun öncülük ettiği sosyal psikolojik deneylerin verilerinden hareketle Hasan Sabbah'ın haşîî hareketinin grup

psikolojisinin münferit olarak gerçekleştirmeyecekleri şiddet eylemlerini uygulamalarında kolaylaştırıcı etkisi olduğu söylenebilir. Grup içi rolleriyle bütünleşerek benlik algılarını yitiren haşîşî için hakikatin kaynağı yalnızca Hasan Sabbah ve öğretileriyle sınırlıdır. Haşîşî grupla özdeşleştiği için ona göre zihinsel ve duyuşsal alanda belirgin olan hiçbir gerçeklik Hasan Sabbah'ın öğretilerini yalanlayabilecek güçte değildir. Grubun sosyal normlarının referansı olan Hasan Sabbah'ın doğrularını yalanlamak gruptan farklılaşmak ve ayrılmak olacağından itiraz da söz konusu değildir.

Haşîşîler, dış dünyaya kapalı gizemli bir örgüttür. Grup içi inanç birliğini sağlamaları, üyeler arasında yoğun duyuşsal bağlılığın bulunması ve yaşadıkları toplumda azınlık olmaları gibi sebeplerle grup üyelerinin kendi içlerinde kenetlenme ve bütünleşme düzeyleri yükseldiği söylenebilir (krş. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2015: 78-86). Hasan Sabbah da bu kenetlenmeyi artırmakta mahirdir. Zira mezhebin doktrinlerine riayette ciddiyetini daima korumuştur. Kendi oğullarından birini içki içtiği için öldürttüğü, diğerini ise bir cinayetten sorumlu tuttuğu için öldürttüğü kaydedilir (Özaydın, 1997: 349). Onun bu tarz uygulamaları her ne kadar grup içindeki korkunun artmasına sebebiyet verse de aynı zamanda grup üyelerinin ona güven ve sadakat duygularıyla bağlılığını da artırmıştır. Ürettiği ideolojik gerekçelerin desteğiyle otoritesinin gücünü perçinleyen Hasan Sabbah, haşîşîleri dilediği gibi yönlendirmiştir. Nitekim ideolojiler sorumlu kişinin otoritesini geçerli kılıp talimatlarına uymayı haklı hale getirmektedir (krş. Atkinson vd., 2014: 618-625).

İdeolojisini dinî söylemlerle destekleyen Hasan Sabbah dini araçsallaştırarak siyasi emellerine erişim vasıtası yapmış, dinin dogmatik yapısından istifade ederek fanatik bir kitle oluşturmuştur. Kendi ideolojisine uymayan tüm rejimleri ötekileştirmiştir. Müntesipleri nazarında, kendilerinden olmayan her grup artık yok edilmesi gereken birer düşman şekline bürünür. Yeryüzünde kutsalın iradesini hâkim kılmak ve cenneti dünyada inşa etmek için şiddet ve terör eylemleri kaçınılmazdır (Şöhret, 2021: 523-526). Böylece şahsi ideolojik çıkarlarına ulaşmak için dini kullanır ki bu nokta dinî fanatizm ile dinî adanmışlığın ayrım noktalarından birisidir. Dinî adanmışlıkta dünyevi hiçbir beklenti bulunmaksızın dini yaşamak amaçtır. Fanatizmde ise din amaca meşruiyet kazandırmak için vasıtaadır. Dinî adanmışlık şahsi menfaatlerin baskın olduğu durumlarda zayıflar. Fanatizmse gücünü dünyevi fayda ve

ıkarlardan almaktadır. Dinî adanmışlıkta arzu ve istekler dinin buyrukları çerçevesinde organize edilir. Dinî fanatizmde -Haşîşîler örneğinde olduğu gibi- ideolojiler kişisel arzulara yön verir.



2. BULGULAR VE YORUMLAR

2.1. Uygulama ve İşlem

Araştırmada nicel veri toplama yöntemi benimsenmiş olup veriler ölçülmesi planlanan özellikler konusunda işlevsel olan ölçeklerle elde edilmiştir. Dinî adanmışlık düzeyini ölçmek için araştırmacı tarafından geliştirilen ölçek kullanılırken umut, azim ve sabır değişkenlerine ilişkin ölçümler alan yazında geçerlik ve güvenilirlikleri kanıtlanmış ölçeklerle gerçekleştirilmiştir.

Ölçek setine anket formunda katılımcıların yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, gelir durumu gibi demografik bilgilerini içeren sorulara ve dinî bilgi düzeyi, öznel dindarlık algısı gibi katılımcıların öz değerlendirmelerini içeren sorulara yer verilmiştir (Kişisel bilgi formu için bkz. Ek-1.). Böylece dinî adanmışlık ile demografik ve psikolojik değişkenler arasındaki ilişkilerin detaylı biçimde incelenmesi hedeflenmiştir.

Veri toplama süreci, çevrim içi ortamda yürütülmüş olup anket formu Google Forms üzerinden hazırlanarak çeşitli sosyal medya platformları, e-posta ve çevrimiçi gruplar aracılığıyla 25 yaş ve üzeri bireylere ulaştırılmıştır. Katılımcılara çalışmanın amacı açıklanmış, gönüllülük esasına göre katılım sağlanmıştır. Araştırmada etik kurallara azami düzeyde dikkat edilmiş; katılımcıların kimlik bilgileri toplanmamış ve tüm veriler gizlilik ilkesi çerçevesinde analiz edilmiştir.

Veri toplama süreci 26.02.2025 tarihli Etik Kurul İzni (bkz. Etik Kurul Kararı) alındıktan sonra başlamış olup 2025 yılının Şubat–Nisan ayları içerisinde toplamda 7 hafta sürmüştür. Bu süre zarfında 960 geçerli anket formu toplanarak analizlere dâhil edilmiştir.

Toplanan veriler SPSS 27.0 paket programına aktararak analiz edilmiştir. İlk olarak verilerin analiz öncesi uygunluğunu kontrol etmek amacıyla eksik veri, aykırı değer, normallik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır. Normallik için çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri incelenmiş; $\pm 2,00$ aralığında kalan değerler doğrultusunda verilerin parametrik testler için uygun olduğu belirlenmiştir.

Bu doğrultuda araştırma kapsamında; öncelikle değişkenlerin genel eğilimlerini ortaya koymak amacıyla betimsel istatistikler (ortalama, standart sapma, minimum ve maksimum değerler) hesaplanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek için Pearson korelasyon analizi, demografik değişkenlere göre grup

farklarını incelemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve anlamlı fark bulunan durumlarda çoklu karşılaştırma testleri uygulanmıştır. Son olarak, sabır, umut ve azim gibi psikolojik değişkenlerin dinî adanmışlık üzerindeki yordayıcı etkisini belirlemek üzere basit doğrusal regresyon ve çoklu regresyon analizi gerçekleştirilmiştir.

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Dinî Adanmışlık Ölçeği

Karaca-Kırıcı Dinî Adanmışlık Ölçeği'nin (KKDAÖ) geliştirilme sürecinde problem tanımlanarak 30 maddelik soru havuzu oluşturulmuştur. Oluşturulan bu madde havuzuyla ilgili din psikolojisi alanında uzman 8 kişiden görüş alınmıştır. Ayrıca dil bilgisi kurallarına uygunluk ve anlaşılabilirlik adına 2 Türkçe dil uzmanından görüş alınarak gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bir sonraki adımda 30 kişiyle pilot bir uygulama gerçekleştirilerek maddelerde anlaşılma gücü olanlar revize edilmiştir. 5'li likert tipi 30 maddelik ölçek formuna demografik değişkenlerle ilgili sorular eklenerek açımlayıcı faktör analizi için uygulamaya geçilmiştir. Öznel dindarlık algısı ve asgari dinî olgunluk yaşı ölçüt alınarak örneklem 40 yaş ve üzeri kendilerini “dindar” ve “çok dindar” olarak niteleyen 250 kişiye uygulanan ölçek seçkili örnekleme tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Uygulamada elde edilen veriler SPSS for WINDOWS 22 istatistik paket programının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir. Veri matrisinin faktör analizine uygunluğunu ve bu faktör yapısının faktör çıkarmaya uygunluğu tespit etmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı analizi ve değişkenler arası ilişkiyi belirlemek için Barlett Küresellik Testi uygulanmıştır. Verilerin faktör analizine uygun olduğu belirlendikten sonra Varimax rotasyonu kullanılarak gerçekleştirilen faktör analizi neticesinde Dinî Adanmışlık Ölçeğinde özdeğerleri 1'den büyük 3 temel faktör bulunmuştur. Varyansın %37,017' sini açıklayan birinci faktöre “Dinî Bilinç”, %12'sini açıklayan ikinci faktöre “Aksiyon-Fedakârlık”, %6,78'ini açıklayan üçüncü faktöre ise “Dinî Fanatizm” ismi verilmiştir. Böylece ölçek toplam varyansın %56,73'ünü açıklayan üç faktörden ve toplam on yedi maddeden oluşmuştur: Dinî bilinç (8 madde), aksiyon-fedakârlık (5 madde) ve dinî fanatizm (4 madde). Ölçeğin ‘dinî fanatizm’ boyutu adanmışlığın negatif yönünü

temsil ettiğinden ölçekle yapılacak çalışmalarda toplam puan alınmasından ziyade ilk iki boyut toplam puanlarının (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutları) ‘olumlu dinî adanmışlık’, dinî fanatizm boyutunun ise ‘olumsuz dinî adanmışlık’ olarak isimlendirilmesi daha uygun görülmüştür.

Açımlayıcı faktör analizi sonrasında ölçeğin 3 boyutlu ve 17 maddelik yapıya ait modeli doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi için yine 40 yaş ve üzeri kendilerini “dindar” ve “çok dindar” olarak niteleyen 350 kişilik farklı popülasyon ile yeni bir uygulama yapılmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum indeksleri incelenmiş ve Ki-kare değerinin ($\chi^2 = 549,66$, $df = 119$, χ^2 / df oranı=4,61) kabul edilebilir düzeyde anlamlı olduğu görülmüştür. Uyum indeksi değerlerinin kabul edilebilirlik sınırları içerisinde olduğu ve önerilen modelin makul düzeyde uyum gösterdiği bulgulanmıştır. Ölçeğin iç tutarlılığı açısından toplam-madde korelasyonları hesaplanarak tüm maddelerin pozitif yönde ($p < .01$) ayrıştıkları görülmüştür. Ölçeğin güvenirlik testi, homojenlik endeksi kullanılarak gerçekleştirilmiş, KKDAÖ’nün Cronbach’s alpha katsayısı $\alpha = .84$ olarak hesaplanmıştır. Ölçekle ilgili üretilen psikometrik veriler bütüncül değerlendirildiğinde “dinî adanmışlığı” ölçmek için geliştirilen bu ölçeğin yeterli düzeyde geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğu sonucuna ulaşılmıştır (ölçek için bkz. Ek-2.).

2.2.2. Sabır Ölçeği

Araştırmada bireylerin sabır düzeylerini ölçmek amacıyla Sarah A. Schnitker (Schnitker, 2012) tarafından geliştirilen ve Doğan ve Gülmez (Doğan & Gülmez, 2014) tarafından Türkçeye uyarlanan Sabır Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek, bireyin çeşitli yaşam durumlarındaki sabırlı tutumlarını değerlendirmeye yönelik toplam 11 maddeden oluşmaktadır. Likert tipi olan bu ölçek, 5 dereceli (1=Kesinlikle katılmıyorum, 5=Kesinlikle katılıyorum) bir yapıdadır.

Schnitker (2012) tarafından geliştirilen ve özgün adı “3-Factor Patience Scale” olan Sabır Ölçeği üç faktörlü bir yapıya sahiptir. Birinci faktör, “Kişilerarası Sabır” (Interpersonal Patience) adını taşımakta olup, bireyin diğer insanlarla olan ilişkilerinde gösterdiği sabırlı tutumları ölçmektedir. Bu alt boyut 1., 4., 7. (ters), 9. ve 11. maddelerden oluşmaktadır. İkinci faktör, “Uzun Süreli Sabır / Hayatın

Güçlükleri’’ (Long-term Patience / Life Hardships) başlığı altında yer almakta ve bireyin uzun vadeli zorluklar ve yaşamın güçlükleri karşısında gösterdiği sabırlı davranışları değerlendirmektedir. Bu boyut 2., 5. ve 8. maddeleri içermektedir. Üçüncü faktör ise ‘‘Kısa Süreli Sabır / Gündelik Sıkıntılar’’ (Short-term Patience / Daily Hassles) olarak adlandırılmaktadır. Bu alt boyut, bireyin günlük yaşamda karşılaştığı küçük sorunlar ve engeller karşısındaki sabırlı yaklaşımını ölçmekte olup 3., 6. ve 10. (ters) maddelerden oluşmaktadır. Maddelerden 9’u olumlu, 2’si ise olumsuz ifadelerden oluşmaktadır. Bu nedenle 7. ve 10. maddeler ters puanlanarak değerlendirilmeye alınmaktadır. Ölçekten alınabilecek toplam puan 11 ile 55 arasında değişmektedir. Elde edilen puan arttıkça bireyin sabır düzeyinin de yükseldiği; düşük puanların ise düşük sabır düzeyini yansıttığı kabul edilmektedir (Schnitker, 2012).

Uyarlama çalışmaları kapsamında ölçeğin Türkçe formunun psikometrik özellikleri incelenmiş; doğrulayıcı faktör analizi sonucunda üç faktörlü yapının Türk örneklemde de geçerli olduğu belirlenmiştir. Ayrıca, ölçeğin iç tutarlılık katsayıları - kısa süreli sabır (Cronbach Alpha $\alpha = .49$) ve uzun süreli sabır ($\alpha = .52$) boyutları için nispeten düşük olmakla birlikte- kişilerarası sabır boyutu ($\alpha = .71$) ve toplam ölçek ($\alpha = .78$) için oldukça yüksek bulunmuştur. Bu da ölçeğin güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu göstermiştir (Doğan & Gülmez, 2014) (ölçek için bkz. Ek-3.).

2.2.3. Azim Ölçeği

Araştırmada bireylerin azim düzeylerini belirlemek amacıyla Kardaş, Eşkisü, Çam ve Taytaş (2022) tarafından geliştirilen Azim Ölçeği (Grit Scale) kullanılmıştır. Ölçek, Duckworth ve arkadaşları (A. L. Duckworth vd., 2007) tarafından geliştirilen özgün adıyla ‘‘Grit’’ ölçeğinin Türk kültürüne uyarlanması ve psikometrik özelliklerinin geliştirilmesi amacıyla hazırlanmıştır. Kardaş ve arkadaşlarının çalışmasında, ölçeğin yapı geçerliliğini sınamak amacıyla açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi sonuçları üç alt boyutu bulunan Azim ölçeğinin varyansın %61,88’ini açıkladığını göstermiştir. Ölçekteki boyutlar ‘‘zorluk ve engellerle mücadele’’, ‘‘ilgi ve hedeflerin tutarlılığı’’ ve ‘‘hedeflere adanma ve bağlılık’’ şeklinde isimlendirilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi ise Azim Ölçeğinin üç boyutlu yapısının verilere uyum sağladığını ortaya koymuştur. Ölçeğin toplam puanı ve alt boyutlarını Cronbach alfa iç tutarlılık katsayıları sırasıyla .87, .85, .84 ve

.75 olarak bulunmuştur. Bu çalışma Azim Ölçeğinin Türk kültüründe kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu ortaya koymuştur.

Ölçeğin “zorluk ve engellerle mücadele” ve “hedeflere adanma ve bağlılık” boyutları 5’er maddeden oluşurken “ilgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutu 4 maddeden oluşmaktadır. 3,8,12 ve 14. Maddeler tersten puanlanmaktadır. Toplam 14 maddeden oluşan ölçek, 5’li likert tipi bir derecelendirme sistemiyle katılımcıların değerlendirilmesini sağlamaktadır (ölçek için bkz. Ek-4.).

Kardaş ve arkadaşlarının çalışması Duckworth ve Quinn’in (A. L. Duckworth & Quinn, 2009) çalışmalarında ortaya koyduğu iki boyutlu yapıdan farklı olarak azim kavramının “hedeflere bağlılık” olarak adlandırılan üçüncü bir boyuta sahip olduğunu ortaya koymuştur. “Zorluk ve engellerle mücadele” boyutu bireylerin hedeflerine giderken karşılaştıkları güçlükler karşısındaki dirençlerini ve mücadele kapasitelerini yansıtmaktadır. Kişinin pes etmeden tekrar denemesi, başarısızlıklar karşısında umudunu yitirmemesi ve azimli bir tutum sergilemesi bu boyut kapsamında değerlendirilmektedir. “İlgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutu bireyin ilgi alanları ve hedeflerinde zaman içerisinde gösterdiği sürekliliği ifade etmektedir. Üst düzey hedeflerin uzun süre tutarlı bir şekilde takip edilmesinin karşılığıdır. “Hedeflere adanma ve bağlılık” boyutu ise bireyin uzun vadeli amaçlarına ulaşmak için gösterdiği kararlılığı ve bağlılığı temsil eder. Hedefe ulaşmak için sabırla çaba göstermeyi, yılmadan çalışmayı içermektedir (Kardaş vd., 2022).

2.2.4. Sürekli Umut Ölçeği

Araştırmada katılımcıların umut düzeylerini ölçmek için Tarhan ve Bacanlı tarafından Türkçeye uyarlanan Sürekli Umut Ölçeği kullanılmıştır. Özgün biçimini Snyder ve arkadaşlarının geliştirdiği Sürekli Umut Ölçeğinin (Snyder vd., 1991) geçerlik ve güvenirlik analizleri sonucunda psikometrik özelliklerinin kabul edilebilir düzeyde olduğu bulunmuştur. Buna göre ölçeğin açımlayıcı faktör analizi sonuçları toplam varyansın % 61’inin açıklandığını ve orijinal ölçekte olduğu gibi maddelerin iki faktörde toplandığını ortaya koymuştur. Doğrulayıcı faktör analizi sonucu uyum indeksi değerleri GFI = .96, AGFI = .92, RMR = .08, NNFI = .94, RFI = .90, CFI = .96 ve RMSEA = .077 olarak bulunmuştur. İç tutarlık katsayısı .84, test tekrar test güvenirlik kat sayısı “Eyleyici Düşünce boyutu” için 0.81, “Alternatif Yollar

Düşüncesi'' boyutu için 0.78 ve ölçeğin toplam puanı için 0.86 olarak hesaplanmıştır (Tarhan & Bacanlı, 2015).

Sürekli Umut Ölçeği 8'li likert tipi (1= Kesinlikle yanlış, 8 = Kesinlikle doğru) bir ölçektir. Ölçek içerisinde ölçme amacına hizmet etmeyen 4 dolgu maddesi (3., 5., 7. ve 11. maddeler) bulunmakta olup bu maddeler puanlamaya dahil edilmemektedir. Dolgu maddeleri de dahil olmak üzere toplam 12 maddeden oluşan ölçekte ters madde bulunmamaktadır. Ölçek iki alt boyuttan oluşmaktadır: Alternatif Yollar Düşüncesi (1., 4., 6. ve 8. maddeler) ve Eyleyici Düşünce (2., 9., 10. ve 12. maddeler) (ölçek için bkz. Ek-5.).

Umut kavramının bilişsel temelini bireyin değer atfettiği; kısa, orta veya uzun vadeli olabilen; gerçekleşme olasılığında nispi veya büyük oranda belirsizlik bulunan amaç kavramı oluşturur. Bireyin hayatında amaç olarak belirlediği hedeflerine ulaşmak için farklı stratejiler geliştirme ve bu yolları uygulama kapasitesi Sürekli Umut Ölçeğinde "Alternatif Yollar Düşüncesi" boyutuyla karşılanır. Bu boyut bireyim hem olağan hem de zorlayıcı koşullarda amacına erişmek için çeşitli planlar yapabilme ve çözüm üretebilme becerisine ilişkin öznel algısını yansıtır. Hedefe ulaşma sürecinde engellerle karşılaştığında birey, "Bunu başka şekilde başarabilirim.", "Bir yolunu bulmalıyım." gibi içsel konuşmalarla yeni alternatifler üreterek yoluna devam eder. Sürekli Umut Ölçeğinin bir diğer boyutu olan "Eyleyici Düşünce" ise bireyin hedefe ulaşma konusundaki istek ve kararlılığının ve bu süreçte kendini yeterli ve güçlü hissetmesinin karşılığıdır. Kişinin geçmişte, şimdiki halde ve gelecekte başardığı veya başaracağına dair duygu ve düşüncelerine denk gelen bu boyut umudun motive edici gücüne işaret etmektedir (Snyder, 1994; Snyder vd., 1991, 1996).

2.3. Örneklem Grubu ve Özellikleri

2.3.1. Cinsiyet

Örneklem grubunun %57,5'lik kısmını (n=552) erkek katılımcılar oluştururken %42,5'lik kısmını (n=408) kadın katılımcılar oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleminin cinsiyet değişkeni açısından birbirine yakın oranlarda olduğu gözlemlenmekle birlikte erkek sayısı kadın sayısından nispeten daha fazladır.

Tablo 1. Örneklemen cinsiyet değişkenine göre dağılımı

Cinsiyet	N	%
Erkek	552	57,5
Kadın	408	42,5
Toplam	960	100

2.3.2. Yaş

Araştırmaya katılan örneklem grubunun yaş ortalaması (mean/ $\bar{X}$) 38,11 olarak tespit edilmiştir. Katılımcılar içerisinde en sık görülen değer (mod) 82 defa tekrarlanan 25 değeridir. Bu durum örneklem grubunun genelinin genç ve orta yaş grubundan olduğunu göstermektedir. Yaş değişkeninde görülen en küçük yaş değeri -araştırmada belirlenen yaş sınırlaması nedeniyle- 25 olurken, herhangi bir sınırlama konulmayan en yüksek yaş değeri ise 75 olarak bulgulanmıştır.

Tablo 2. Örneklemen yaş gruplarına göre dağılımı

Yaş Ortalaması	Mod	Minimum Değer	Maksimum Değer
38,11	25	25	75

2.3.3. Medeni Durum

Tablo 3'te görüleceği üzere araştırmaya katılan örneklemen büyük çoğunluğunu (%72,9; n=700) medeni durumu evli olan bireyler oluşturmaktadır. Örneklem grubunun %25,0'lık (n=240) kısmını medeni durumu bekar olan bireyler temsil etmektedir. Örneklem grubunun geriye kalan %2,1'lik (n=20) kısmı ise boşanmış ve eşi ölmüş kişilerden oluşmaktadır. Bu durum örneklem grubunun medeni durum değişkeni açısından heterojenlik sergilediğine işaret etmektedir.

Tablo 3. Örneklemin medeni duruma göre dağılımı

Medeni Durum	N	%
Evli	700	72,9
Bekar	240	25,0
Boşanmış	17	1,8
Eşi Ölmüş	3	0,3
Toplam	960	100

2.3.4. Sosyo-ekonomik Durum

Sosyo-ekonomik düzey değişkeni açısından örneklem grubu incelendiğinde örneklemin %61,8 (n=593) gibi büyük bir oranını kendilerini sosyo-ekonomik düzey açısından orta düzeyde değerlendirenlerin oluşturduğu görülmektedir. Kendilerini sosyo-ekonomik açıdan ortanın altı olarak değerlendirenlerin oranı (%13,0; n=125) ile ortanın üstü sosyo-ekonomik düzeye sahip olduğunu düşünenlerin oranı (%15,0; n=144) birbirine yakınlık arz etmektedir. Sosyo-ekonomik açıdan kendilerini düşük düzeyde değerlendirenler %9,0 (n=86) gibi azımsanamayacak bir grup oluştururken, sosyo-ekonomik açıdan kendilerini üst düzeyde değerlendirenlerin oranı %1,3 (n=12) gibi son derece küçük bir grup oluşturmaktadır.

Tablo 4. Örneklemin sosyo-ekonomik düzeye göre dağılımı

Sosyo-ekonomik Düzey	N	%
Düşük	86	9,0
Ortanın Altı	125	13,0
Orta	593	61,8
Ortanın Üstü	144	15,0
Üst	12	1,3
Toplam	960	100

2.3.5. Yerleşim Birimi

Tablo 5’te sunulan, örneklemin yerleşim yeri değişkenine göre dağılımına bakıldığında yarıdan fazlasının (%57,9; n=556) il merkezinde ikamet ettiği görülmektedir. Örneklem grubunun köyde ikamet ettiğini belirten katılımcı popülasyonu (n=70; %7,3) ile metropolde ikamet ettiğini belirten katılımcı popülasyonu (n=74; %7,7) sayısal açıdan birbirine yakındır. Katılımcıların geriye kalan %27,1’lik (n=260) oranı ilçe merkezinde ikamet ettiğini belirten bireylerden oluşmaktadır.

Tablo 5. Örneklemin yerleşim yerine göre dağılımı

Yerleşim Yeri	N	%
Köy	70	7,3
İlçe	260	27,1
İl	556	57,9
Metropol	74	7,7
Toplam	960	100

2.3.6. Çalışma Durumu

Araştırmaya katılan örneklem grubunun meslek değişkenine göre dağılımına bakıldığında kamu çalışanı olduğunu belirten grubun toplam popülasyona oranının %39,7 (n=381) olduğu görülmektedir. Özel sektör çalışanı olduğunu belirten grup %28,2’lik (n=271) bir oranla kamuda çalıştığını belirten gruptan sonra en yoğun alt grubu temsil etmektedir. Katılımcıların %24,5’i (n=235) herhangi bir işte çalışmadığını; %7,6’sı (n=73) ise çalıştığı işten emekli olduğunu belirtmektedir.

Tablo 6. Örneklemin çalışma durumuna göre dağılımı

Çalışma Durumu	N	%
Çalışmıyor	235	24,5
Emekli	73	7,6

Tablo 6 (Devam). Örneklemin çalışma durumuna göre dağılımı

Özel Sektör Çalışanı	271	28,2
Kamu Çalışanı	381	39,7
Toplam	960	100

2.3.7. Eğitim Durumu

Tablo 7’de görüleceği üzere örneklem grubunun büyük çoğunluğunu (%54,3; n=521) lisans mezunu veya lisans eğitimi sürdürmekte olanlar oluşturmaktadır. Katılımcıların %19,4’ü (n=186) lise mezunu olduklarını belirtirken, %13,9’ü (n=133) lisansüstü mezunu olduklarını veya lisansüstü eğitimlerine devam ettiklerini ifade etmektedir. İlkokul mezunu olduklarını belirtenlerin oranı (%6,5; n=62) ile ortaokul mezunu olduklarını belirtenlerin oranı (%5,8; n=56) benzerdir. Geriye kalan küçük bir kısmı (%0,2; n=2) ise okur-yazar grubu oluşturmaktadır. Katılımcıların okur-yazardan lisansüstüne sırasıyla 1’den 6’ya kadar işaretledikleri bu değişkende eğitim durumunun aritmetik ortalaması da ($\bar{X}= 4,63$) dikkate alındığında örneklem grubunun eğitim düzeyinin genel anlamda yüksek olduğu ifade edilebilir.

Tablo 7. Örneklemin eğitim durumuna göre dağılımı

Eğitim Durumu	N	%
Okur-yazar	2	0,2
İlkokul	62	6,5
Ortaokul	56	5,8
Lise	186	19,4
Lisans	521	54,3
Lisansüstü	133	13,9
Toplam	960	100

2.3.8. Öznel Dindarlık Algısı

Tablo 8’de örneklem grubunun öznel dindarlık algısı değişkenindeki dağılımında görüleceği üzere dindarlıklarını “Hiç dindar değilim.” ifadesiyle tanımlayanlarla (%0,1; n=1), “Dindar değilim.” şeklinde tanımlayanlar (%0,8; n=8) örneklem grubunun %0,9’luk kısmını oluşturmaktadır. Öznel dindarlık algılarını “Ne dindarım ne değilim.” ifadesiyle tanımlayanların ise %15,7 (n=151) oranına sahip olduğu görülmektedir. Kendilerini “dindar” ve “çok dindar” olarak değerlendirenlerin %83,4 gibi büyük bir orana sahip olduğu dikkat çekmektedir. Bu oranın %73,8’i (n=708) kendilerini “dindar olarak niteleyenlerden oluşurken %9,6’sı (n=92) kendilerini “çok dindar” olarak tanımlayanlardan oluşmaktadır. Tüm bu veriler göz önünde bulundurulduğunda örneklem grubunun algılanan öznel dindarlık düzeyi açısından yüksek düzeye sahip olduğu neticesine varılabilir. Bu durumun dinî adanmışlık çalışılan bir popülasyon için ayrıca önemli ve istenen bir durum olduğu söylenebilir.

Tablo 8. Örneklemin öznel dindarlık algısına göre dağılımı

Öznel Dindarlık Algısı	N	%
Hiç Dindar Değilim	1	0,1
Dindar Değilim	8	0,8
Ne Dindarım Ne Değilim	151	15,7
Dindarım	708	73,8
Çok Dindarım	92	9,6
Toplam	960	100

2.3.9. Dinî Bilgi Düzeyi

Örneklem grubunun öznel algılarına göre dinî bilgi düzeylerinin belirlendiği bu değişkende “din hakkındaki bilgilerinin yok denecek kadar az olduğunu” belirtenlerin oranı (%0,3; n=3) toplam popülasyon içerisinde azınlığı temsil etmektedir. “İbadetlerini gerçekleştirebilecek kadar bilgi sahibi olduğunu” düşünenler %61,7 (n=592) ile çoğunluğu temsil ederken bu grubu “bir Müslüman için gerekli bilgilerin tamamına sahip olduğunu” söyleyenler (%30,3; n=291) takip

etmektedir. Dinî bilgi düzeylerini yeterli görmeyenlerin ise %7,7'lik (n=74) bir orana sahip olduğu görülmektedir. Örneklem grubunun geneli (%92; n=883) dinî bilgi düzeyi açısından en az dinî ritüellerini yerine getirecek kadar bilgi donanımına sahip olduğunu düşünmekte; azınlıkta kalan kısım ise (%8; n= 77) kendilerini dinî bilgi düzeyi açısından yetersiz görmektedir.

Tablo 9. Örneklem dinî bilgi düzeyine göre dağılımı

Dinî Bilgi Düzeyi	N	%
Din hakkındaki bilgi düzeyim yok denecek kadar azdır.	3	0,3
Dini bilgi düzeyimin yeterli olduğu söylenemez.	74	7,7
İbadetlerimi yerine getirecek kadar bilgi sahibi olduğumu söyleyebilirim.	592	61,7
Bir Müslüman için gerekli bilgilerin tümüne sahip olduğumu söyleyebilirim.	291	30,3
Toplam	960	100

2.3.10. Din Eğitimi Alınan Kaynaklar

Örneklem grubunun din eğitimi aldıkları kaynaklar birden çok cevap verebilecekleri bir soruyla belirlenmiştir. Soruda “‘Hangi kaynaktan din eğitimi aldınız?’” sorusu katılımcılara yöneltilerek birden çok seçenek işaretleyebilecekleri vurgulanmıştır. Bu nedenle Tablo 10’da yüzdelik dilime ek olarak vakaların yüzdesi de sunulmuştur. Örneklem grubunun verdiği cevaplar neticesinde oluşan dağılım incelendiğinde katılımcıların çok az bir kısmı (%0,5; n= 11) herhangi bir din eğitimi almadığını belirtmiştir. Sınıflandırmanın diğer cevaplarında katılımcılar birçok tercihte bulunmuştur. Aileden din eğitimi aldığını belirtenler (%26,0; n=567), camii veya Kur’an kursunda din eğitimi aldığını belirtenler (%27,1; n=592) ve okuldaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinden din eğitimi aldıklarını belirtenler (%20,3; n=443) birbirlerine yakın oranlar göstermiştir. Katılımcıların %8,6’sı (n=188) İmam-Hatip lisesinde din eğitimi aldığını belirtirken %7,1’i (n=154) İlahiyat fakültesinde din eğitimi aldıklarını belirtmiştir. Geriye kalan kısımda cemaat veya tarikat kurumlarında din eğitimi alanlar %5,3’lük oranla (n=116) temsil edilirken, medyada veya sosyal medyada yayımlanan yayınların din eğitimlerine katkısı olduğunu belirtenler %5,0’lık bir oranla (n=110) temsil edilmiştir. Tüm bu veriler ve vakaların yüzdesi birlikte analiz

edildiğinde örneklemin büyük çoğunluğunun aldıkları dinî eğitimin kaynağının aile, camii, Kur'an kursu ve okul olduğu dikkat çekmektedir. Din eğitimi kurumlarından İmam-Hatip lisesi ile İlahiyat fakültesi kaynaklı din eğitimine sahip olduğunu ifade edenlerin toplam popülasyondaki oranı (%15,7; n=342) ise yadsınamayacak düzeydedir.

Tablo 10. Örneklemin din eğitim aldığı kaynağa göre dağılımı

Din Eğitimi Alınan Kaynak	N	%	Vakaların Yüzdesi (%)
Camii veya Kur'an Kursu	592	27,1	61,7
Aile	567	26,0	59,1
Okul (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri)	443	20,3	46,1
İmam-Hatip Lisesi	188	8,6	19,6
İlahiyat Fakültesi	154	7,1	16,0
Cemaat veya Tarikat Kurumları	116	5,3	12,1
Medya/Sosyal Medya	110	5,0	11,5
Din eğitimi almadım.	11	0,5	1,1
Toplam	2181	100	227,2

2.3.11. Dinî Bilgi Düzeyini Artırmak İçin Başvurulan Kaynaklar

Araştırmaya katılan bireylere dinî bilgi düzeylerini arttırmak için yaptıkları eylemler sorulmuş, verilen seçenekler içerisinde birden çok işaretleme yapabilecekleri belirtilmiştir. Tablo 11'de sunulan bulgular incelendiğinde dinî bilgi kümesi genişletmek adına herhangi bir şey yapmayanların oranı %7,1'dir (n=114). Katılımcıların birçoğunun dinî bilgi düzeylerini arttırmak için çeşitli faaliyetler gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bu amaca yönelik dinî kitaplar okuduğunu belirtenlerin oranı %35,4 (n=567) ve internetten dinî içerikli videolar izlediğini belirtenlerin oranı %28,9 (n=463) örneklemin büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bu grupları dinî sohbetlere katıldığını belirtenlerle (%16,3; n=260), radyo/TV kanallarının yayınlarını takip ettiğini belirtenler (%12,3; n=196) takip etmektedir.

Tablo 11. Örneklemin dinî bilgi düzeyini arttırmak için başvurduğu kaynağa göre dağılımı

Dinî Bilgi Düzeyini Arttırmak İçin Başvurulan Kaynak	N	%	Vakaların Yüzdesi (%)
Dinî kitaplar okuyorum.	567	35,4	59,2
Radyo/TV kanallarını takip ediyorum.	196	12,3	20,5
İnternetteki dinî içerikli videoları izliyorum.	463	28,9	48,3
Dinî sohbetlere katılıyorum.	260	16,3	27,1
Herhangi bir şey yapmıyorum.	114	7,1	11,9
Toplam	1600	100	167,0

2.4. Normallik Testi Bulguları

Normallik testi özellikle değişkenler için referans aralıkları oluştururken kritik bir öneme sahiptir. Araştırmada yer alan değişkenlerin normal dağılımını test etmek amacıyla çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri incelenmiştir. (Ghasemi & Zahediasl, 2012). Çarpıklık ve basıklık değerlerinin +2,00 ve -2,00 değerleri arasında olması normal dağılımın sağlandığını gösterir (George, 2011; Tabachnick & Fidell, 2013). Aşağıdaki tablolarda sunulduğu üzere tüm değişkenlerin çarpıklık değerleri -0.668 ile +0.506 arasında değişmekte olup normal dağılım sınırları içerisinde. Benzer şekilde, tüm değişkenlerin basıklık değerleri -0.583 ile +0.340 aralığında değişmekte olup kabul edilebilir değer aralığı içerisinde. Bu bulgular doğrultusunda veri setinin normal dağılım gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Dinî adanmışlık, sabır, azim ve umut ölçekleri ve bu ölçeklerin alt boyutlarıyla ilgili verilerin normallik dağılımı test sonuçları şu şekildedir:

Tablo 12. Dinî adanmışlık ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri

Değişken	Çarpıklık (Skewness)	Basıklık (Kurtosis)	Yorum
Dinî Bilinç	-0,216	-0,177	Normal
Aksyon-Fedakârlık	-0,512	0,211	Normal
Dinî Fanatizm	0,506	-0,020	Normal

Tablo 12 (Devam). Dinî adanmışlık ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri

Dinî Adanmışlık (Dinî Bilinç ve Aksiyon-Fedâkarlık)	-0,264	-0,160	Normal
Dinî Adanmışlık (Toplam)	-0,060	0,078	Normal

Tablo 13. Sabır ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri

Değişken	Çarpıklık (Skewness)	Basıklık (Kurtosis)	Yorum
Kişilerarası Sabır	-0,305	0,060	Normal
Uzun Süreli Sabır	-0,208	0,179	Normal
Kısa Süreli Sabır	-0,263	0,083	Normal
Sabır (Toplam)	-0,021	-0,042	Normal

Tablo 14. Azim ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri

Değişken	Çarpıklık (Skewness)	Basıklık (Kurtosis)	Yorum
Zorluklarla Mücadele	-0,138	0,156	Normal
İlgi ve Hedeflerin Tutarlılığı	-0,668	0,340	Normal
Hedeflere Odaklanma ve Bağlılık	-0,221	0,332	Normal
Azim (Toplam)	0,095	0,073	Normal

Tablo 15. Sürekli umut ölçeği çarpıklık ve basıklık değerleri

Değişken	Çarpıklık (Skewness)	Basıklık (Kurtosis)	Yorum
Alternatif Yollar Düşüncesi	-0,485	-0,363	Normal
Eyleyici Düşünce	-0,176	-0,583	Normal
Sürekli Umut (Toplam)	-0,252	-0,541	Normal

2.5. Dinî Adanmışlık ile İlgili Bulgular ve Yorumlar

Katılımcıların dinî adanmışlıklarını ölçmek amacıyla kullanılan dinî adanmışlık ölçeğine ve alt boyutlarına ilişkin betimsel istatistikler Tablo 16’da sunulmuştur.

Tablo 16. Dinî adanmışlık ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler (N = 960)

Alt Boyutlar	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Dinî Bilinç	22,00	40,00	33,01	3,73
Aksiyon-Fedakârlık	10,00	25,00	19,34	3,16
Dinî Fanatizm	4,00	20,00	9,97	3,32
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	35,00	65,00	52,36	6,43

Not: Dinî adanmışlık toplam puanı, “dinî bilinç” (8 madde) ve “aksiyon-fedakârlık” (5 madde) alt boyutlarının toplamından elde edilmekte olup, bu iki alt boyut üzerinden alınabilecek toplam puan 13 ile 65 arasında değişmektedir. “Dinî fanatizm” alt boyutundan (4 madde) alınabilecek puan ise 4 ile 20 arasındadır.

Dinî adanmışlık (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık alt boyutları) toplam puanları 35 ile 65 arasında değişmektedir. Genel ortalama ise 52,36 (SS=6,43) olarak belirlenmiştir. Bu durum, katılımcıların genel anlamda orta-üst düzeyde dinî adanmışlığa sahip olduklarını göstermektedir.

Katılımcıların “dinî bilinç” alt boyutundan aldıkları puanlar 22 ile 40 arasında değişmektedir. Ortalama puanın 33,01 (SS=3,73) olarak hesaplandığı göz önünde bulundurulursa katılımcıların dinî bilinç düzeylerinin genel itibarıyla yüksek düzeyde olduğu çıkarımına varılabilir.

“Aksiyon-fedakârlık” alt boyutundan alınan puanlar 10 ile 25 arasında değişmekte olup ortalama 19,34 (SS=3,16) olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar dikkate alındığında katılımcıların dinî inançlarını eyleme dönüştürme ve inançları için fedakârlıkta bulunma düzeylerinin orta-yüksek düzeyde olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Katılımcıların “dinî fanatizm” (olumsuz dinî adanmışlık) alt boyutundan aldıkları puanlar incelendiğinde puanların 4 ile 20 aralığında değiştiği ve ortalama değeri 9,97 (SS=3,32) olduğu bulgulanmıştır. Dinî fanatizm alt boyutunun ortalaması diğer iki alt boyutun ortalamasından daha düşüktür. Bu bulgular katılımcıların dinî

inançlarını fanatik bir yaklaşımla sahiplenme ve radikal dinî tutumlara yönelme eğilimlerinin görece düşük olduğuna işaret etmektedir.

2.5.1. Cinsiyete Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların cinsiyetlerine göre dinî adanmışlık düzeylerinde anlamlı bir farklılık olup olmadığını tespit etmek için her bir boyut için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Tablo 17’de elde edilen bulgular sunulmuştur.

Tablo 17. Dinî adanmışlık-cinsiyet ilişkisi t-testi analizi sonuçları

Boyutlar	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	SS	t	p
Dinî Bilinç	Erkek	552	32,93	3,72	-0,89	,373
	Kadın	408	33,14	3,76		
Aksiyon-Fedakârlık	Erkek	552	19,54	3,08	2,22	,026*
	Kadın	408	19,08	3,26		
Dinî Fanatizm	Erkek	552	9,98	3,53	0,06	,952
	Kadın	408	9,97	3,04		
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	Erkek	552	52,47	6,35	0,57	,566
	Kadın	408	52,23	6,55		

*p<,05

Cinsiyet değişkenine göre dinî adanmışlığın alt boyutlarında meydana gelen farklılaşmalar incelendiğinde cinsiyet değişkeni ile örneklem grubunun dinî adanmışlık düzeyleri arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlı değildir (p>,05). Cinsiyetler arasında alt boyutlardan dinî bilinç ve dinî fanatizm (olumsuz dinî adanmışlık) puanları açısından da anlamlı bir fark bulunmamıştır (p>,05).

Analiz sonuçları aksiyon-fedakârlık alt boyutunun cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaştığını göstermektedir (p<,05, t=2,22). Anlamlı farklılaşma bulunan alt boyutlardan aksiyon/fanatizm boyutunda erkeklerin puan ortalamasının ($\bar{X}$ =19,54), kadınların puan ortalamasından ($\bar{X}$ =19,08) görece daha

yüksek olduğu görülmektedir. Bu sonuç erkeklerin dinî pratikleri gerçekleştirme ve inançları için fedakârlık sergileme düzeylerinin kadınlara kıyasla nispeten daha yüksek olduğuna işaret etmektedir. Ancak etki büyüklüğünün küçük olması ($d=0,145$) farklılığın sınırlı düzeyde olduğunu düşündürmektedir.

Bu çalışmada geliştirilen H_4 hipoteziyle, kadınların erkeklere oranla daha yüksek dinî adanmışlık düzeyine sahip oldukları öngörülmüş olmasına rağmen elde edilen bulgular bu hipotezi desteklememektedir. Ayrıca H_5 hipoteziyle de erkeklerin kadınlara kıyasla daha yüksek düzeyde olumsuz dinî adanmışlık (dinî fanatizm) düzeyine sahip olacakları varsayılmıştır. Ancak bulgular bu hipotezi de desteklememiştir.

Araştırmanın cinsiyet-dinî adanmışlık ilişkisi üzerine bulgularıyla literatürdeki bazı çalışmaların bulguları örtüşmektedir. Örneğin, cinsiyet ile dindarlık ve maneviyat arasındaki ilişkiye yönelik Türkiye’de yapılan araştırmaların meta-analizini yapan Yapıcı, 78 alan araştırmasını incelemiş ve neticede bu çalışmaların %51,47’sinde cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık ortaya konmadığını bulgulanmıştır. Bu meta-analiz sonuçları her ne kadar kadınların “dış güdümlü” ve “popüler” dindarlıkta, erkeklerin ise “iç güdümlü” ve “dogmatik” dindarlıkta ön planda olduğuna işaret etse de bu durumun cinsiyet farklılığından mı yoksa başka faktörlerin etkisiyle mi oluştuğu belirsizliğini korumaktadır (Yapıcı, 2012: 1). Korkmaz’ın (2020) Türkiye’de yapılan 84 lisansüstü tezin meta-analizini yaptığı çalışmada ise kadınlar ve erkekler arasında dindarlık açısından heterojen dağılım gösteren bulgulara rastlanmıştır. Ancak etki büyüklüklerinin küçük düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Karaca ve Doğan’ın Türkiye’de yürütülen 177 lisansüstü tez çalışmasını meta-analiz yöntemiyle inceledikleri çalışmalarında kadınlar lehine istatistiksel olarak anlamlı olmakla birlikte önemsiz düzeyde bir sonuca ulaşılmıştır (Doğan & Karaca, 2021: 235). Meta-analiz çalışmalarının cinsiyet ve dindarlık ilişkisine dair farklı bulgular ortaya koyması ve bazı çalışmalarda anlamlı farklılıkların bulunmaması, bu ilişkinin karmaşık ve çok boyutlu olduğuna işaret etmektedir.

Din psikolojisi alanındaki bazı araştırmacılar dindarlıktaki cinsiyet farklılıklarının bu alanda en iyi kanıtlanmış bulgular olduğunu öne sürmektedir. Bu araştırmacılara göre kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu istatistiksel kesinlik kazanan bir gerçekliktir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975: 71). Ancak bu görüşün

karşısında olan bazı araştırmacılar ise kadınların erkeklerden daha dindar olduğuna dair düşüncenin fikri, felsefi ve ampirik açıdan sağlam temele dayanmayan bir varsayım olduğu kanaatindedirler (Deconchy, 1973: 284-285). Bu düşüncüyü savunanlar kadınların daha dindar olduğuna dair kalıp yargıların (stereotip) insanları yanılgıya sürükleyen en temel etken olduğunu belirtirler. Kalıp yargılara ek olarak toplumsal cinsiyet rollerine ait kültürel tanımların da kadınların daha dindar olduğu yönündeki yanlış algıya hizmet ettiği düşüncesindedirler (Feltey & Poloma, 1991: 181). Aslında bu tartışma, kadınların erkeklerden daha dindar olduğu gözleminin ampirik temellerinden ziyade, gözlemlenen farklılığın nedenlerini açıklamak için tatmin edici bir teorik temelin bulunmamasından kaynaklanmaktadır (Francis, 1997: 81-82).

Dinî adanmışlık, klasik anlamdaki “dindarlık” ölçütlerinden farklı olarak bireyin dine yönelik bilişsel farkındalığını, aksiyona dönük dinî eylemlerini ve gerektiğinde bedel ödeme motivasyonunu içerdiğinden, cinsiyet temelli farklılaşmanın oluşabileceği beklenebilir. Nitekim bu araştırmada, özellikle aksiyon ve fedakârlık boyutunda erkek katılımcıların kadınlardan anlamlı düzeyde daha yüksek puanlar alması, bu farklılaşmanın bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu farklılaşmada toplumsal cinsiyet rollerinin ve dinlerin cinsiyetlere yükledikleri anlam ve sorumlulukların etkisi olduğu düşünülebilir. Şöyle ki, cinsiyet-dindarlık ilişkisinde evrensel ve ortak bir çıkarıma ulaşmak mümkün değildir. Bu konuda yapılan araştırmalar bütüncül bakış açısıyla incelendiğinde dünya dinleri arasında küresel farklılıklar olduğu dikkat çeker. Örneğin Hristiyan bireyler üzerinde yapılan araştırmalarda genelde kadınların erkeklerden daha yüksek dindarlık puanları aldığı görülürken Yahudilik ve İslâm özelinde bu durum değerlendirildiğinde erkeklerin aktif dindarlık düzeyinde kadınlardan daha önde olduğu görülür. Sullins bu farklılığı, Yahudilik ve İslâm inanç geleneğinde dinî kurumların veya kültürlerin kendi organizasyonlarının, ritüellerinin veya doktrinlerinin cinsiyet farklılaştırıcı etkisi olabileceğiyle açıklar. Zira bu dinlerin her ikisi de dinî ve pratik ve ritüellerin gerçekleştirme biçiminde kadınları liderlikten dışlar ve eril dinî kimlik ve ideallerin güçlü normlarını teşvik eder (Sullins, 2006: 873-888).

Literatürdeki çalışmalar aksiyon-fedakârlık boyutunda erkeklerin kadınlara kıyasla daha yüksek puanlar almasında toplumsal cinsiyet rolünün olduğunu destekler

niteliktedir. Araştırmalar yardım davranışlarında erkek toplumsal cinsiyet rolünün kahramanca ve şövalyece yardım etmeyi teşvik ederken, kadın toplumsal cinsiyet rolünün besleyici ve şefkatli yardım etmeyi teşvik ettiğini bulgular. Erkek cinsiyet rolü özellikle geleneksel biçimiyle, kişinin kendisini riske atarak başkalarını zarardan kurtarmaya yönelik özgecil eylemlerine vurgu yapar (Eagly & Crowley, 1986: 283-284).

Sonuç olarak cinsiyetin dinî adanmışlık üzerindeki etkisinin genel anlamda sınırlı kaldığı ve yalnızca aksiyon-fedakârlık boyutunda erkeklerin lehine küçük bir fark gözlemlendiği ifade edilebilir. Bu bulgular dinî adanmışlığın ve dinî fanatizmin cinsiyetten ziyade bireysel düzeyde şekillendiğini göstermektedir. Bu nedenle dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve dinî fanatizm boyutları açısından daha derinlemesine analizlerin yapılmasının gerekliliği belirginlik kazanmaktadır.

2.5.2. Yaşa Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların yaş gruplarına göre dinî adanmışlık düzeylerinde anlamlı fark olup olmadığını tespit etmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Varyans homojenliği sağlanamadığından gruplar arası farklılıkları incelemek için Games-Howell testi kullanılmıştır (Games, 1971). Tablo 18’de analiz sonucunda elde edilen bulgular sunulmuştur.

Tablo 18. Yaş gruplarına göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar	Yaş Grupları	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1) 25-34	444	32,63	3,77	5,08	,002*	1-3 2-3
	(2) 35-54	398	33,18	3,82			
	(3) 55-64	97	34,19	3,04			
	(4) 65 ve üzeri	21	32,95	2,78			
Aksiyon-Fedakârlık	25-34	444	19,09	3,14	2,92	,033*	1-3
	35-54	398	19,44	3,31			
	55-64	97	20,08	2,45			

Tablo 18 (Devam). Yaş gruplarına göre dinî adanmışlık anova sonuçları

	65 ve üzeri	21	19,67	3,26		
	25-34	444	10,07	3,38		
Dinî Fanatizm	35-54	398	9,97	3,32	1,64	,178
	55-64	97	9,37	3,10		
	65 ve üzeri	21	10,81	3,28		
	25-34	444	51,72	6,44		
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	35-54	398	52,61	6,68	4,58	,003*
	55-64	97	54,27	4,99		1-3 2-3
	65 ve üzeri	21	52,62	5,54		

*p < ,05

ANOVA sonucunda dinî adanmışlıkta ve alt boyutlardan dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutlarında yaş gruplarına göre anlamlı farklar olduğu tespit edilmiştir. Dinî fanatizm (olumsuz dinî adanmışlık) boyutu puanlarında ise yaş değişkenine göre anlamlı farklılıkların bulunmadığı görülmüştür.

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre yaş grupları arasında dinî adanmışlık toplam puanında anlamlı farklar vardır ($p < ,05$). Games-Howell çoklu karşılaştırma testine göre 55-64 yaş grubunun dinî adanmışlık puan ortalaması ($\bar{X} = 54,27$) hem 25-34 yaş grubundan ($\bar{X} = 51,72$) ($p < ,001$), hem de 35-54 yaş grubundan ($\bar{X} = 52,61$) ($p < ,05$) anlamlı düzeyde yüksektir. 65 yaş ve üzeri grup ile diğer gruplar arasında ise anlamlı fark bulunamamıştır ($p > ,05$). Bu bulgular, özellikle orta yaş sonrası dönemde (55-64 yaş aralığı) dinî adanmışlık yöneliminin arttığını göstermektedir.

Dinî adanmışlığın alt boyutlarından dinî bilinç boyutunda yaş grupları arasında anlamlı fark saptanmıştır ($p < ,05$). Games-Howell testine göre 55-64 yaş grubunun dinî bilinç puan ortalaması ($\bar{X} = 34,18$), hem 25-34 yaş grubundan ($\bar{X} = 32,63$) ($p < ,001$), hem de 35-54 yaş grubundan ($\bar{X} = 33,18$) ($p < ,05$) anlamlı düzeyde yüksektir. Dinî adanmışlık toplam puanına benzer olarak dinî bilinç alt boyutunda 65 ve üzeri yaş grubuyla diğer yaş grupları arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır ($p > ,05$).

Dinî adanmışlığın alt boyutlarından aksiyon-fedakârlık boyutunda da yaşa göre anlamlı bir fark bulgulanmıştır ($p<,05$). 55-64 yaş grubu ($\bar{X}= 20,08$), 25-34 yaş grubuna ($\bar{X}= 19,09$) göre anlamlı düzeyde daha yüksek fedakârlık puanına sahiptir ($p<,05$). Diğer yaş grupları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ($p>,05$).

Dinî adanmışlığın alt boyutlarından olan ve aynı zamanda adanmışlık dikotomisinin olumsuz yönünü temsil eden dinî fanatizm boyutuna ilişkin yapılan analizlerde yaş grupları arasında istatiksel olarak anlamlı bir fark bulunamamıştır ($p>,05$).

H₆ hipotezinin ilk kısmı olan “*Yaş arttıkça dinî adanmışlık artar.*” hipotezi, çalışma bulgularıyla desteklenmiştir. Dinî adanmışlığa ve alt boyutlardan dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutlarına ait bulgular yaş ile dinî adanmışlık arasındaki pozitif ilişkiyi gösterir niteliktedir. 65 yaş ve üzeri gruba dair anlamlı sonuçların bulunamaması, örneklem grubunun katılımcı sayısının düşük olmasından kaynaklanıyor olabilir. Zira düşük örneklem büyüklüğü, istatiksel gücü azaltarak, gruplar arasında anlamlı fark ya da ilişkilerin ortaya çıkmasını zorlaştırmaktadır (Field, 2024).

H₆ hipotezinin, “*Yaş arttıkça olumsuz dinî adanmışlık düzeyi azalmaktadır.*” kısmı ise araştırma bulgularıyla destek bulmamıştır. Yani yaş arttıkça olumsuz dinî adanmışlık düzeyinde istatiksel olarak anlamlı bir azalma gözlenmemiştir. Ancak araştırma popülasyonunun genel olarak dini fanatizm düzeyinin düşük olmasının da burada etkili olabileceği düşünülmektedir.

Araştırmada yaş ile dinî adanmışlık arasındaki ilişki bulgularıyla örtüşen, bireylerin yaş ilerledikçe dindarlık ve maneviyata yönelik ilgilerinin arttığını gösteren birçok yerli ve yabancı çalışma bulunmaktadır. Örneğin Acar, Yıldırım ve Ergene’nin çalışmalarında yaş arttıkça dindarlık düzeyinde de yaşa paralel olarak bir yükseliş olduğu tespit edilmiştir (Acar vd., 1996: 48). Dinî ibadet ve ritüellere katılım sıklığıyla yaş arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırmada yaş ilerledikçe dinî faaliyetleri yerine getirmedeki hassasiyetin de arttırdığı yönünde bulgulara ulaşılmıştır (Sarı, 2017: 257-264). Baynal, dindarlık ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında, orta yaş ve üzeri yaş gruplarının dindarlık düzeylerinin daha küçük yaş gruplarına oranla daha yüksek olduğunu destekleyen bulgular elde etmiştir (Baynal, 2015: 215). Karaca, yabancılaşma ve dindarlık arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmasında 40 yaş ve üzeri

yaş grubunda namaz kılma oranının daha küçük yaş gruplarına göre daha yüksek olduğunu tespit etmiş ve bu durumun yaş ile dindarlık arasındaki pozitif ilişkiye işaret ettiğini belirtmiştir (Karaca, 2014: 229-230). Ayten ve Sağır, Suriyeli sığınmacılar üzerine yaptıkları araştırmada yaş ile dindarlık arasında anlamlı ve olumlu bir ilişki saptamışlardır. Ayrıca bu çalışmada yaş arttıkça olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma sıklıklarının da arttığını belirlemişlerdir. Bu sonuç bireylerin yaşları ilerledikçe Allah'tan yardım dileme, ibadet ve dua ile Allah'la olan irtibatlarını güçlendirme, Allah'tan sevgi ve merhamet talebinde bulunma ve Allah'a olan güvenlerini arttırma gibi olumlu dinî başa çıkma süreçlerine yönelimlerinin arttığını göstermiştir (Ayten & Sağır, 2014: 14-17).

Tiliouine ve arkadaşlarının İslâmî dindarlık, öznel iyi oluş ve sağlık üzerine Cezayirli katılımcılarla gerçekleştirdikleri araştırma neticesinde dindarlığın yaş değişkeniyle pozitif ilişkisi bulgulanmıştır (Tiliouine vd., 2009: 71-72). Dindarlık ve yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkiyi ele alan bir araştırmada kontrol odağının bu ilişkiyi yordayıcı etkisi sınanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre yaşın artışıyla doğru orantılı olarak dindarlık düzeyinin arttığı tespit edilmiştir. Buna ek olarak, manevi teslimiyet ve kontrolü Tanrı'ya bırakma (dış kontrol odağı) konusunda yaşın etkisinin büyüklüğü dikkatlere sunulmuştur (Fiori vd., 2006: 258-261).

Stearns ve arkadaşlarının dindarlık ve depresif semptomlar arasındaki ilişkiyi inceledikleri araştırmada yaşın hem orta yaşlı hem de yaşlı bireyler için (40 yaş ve üzeri) dindarlık ve depresif belirtiler arasındaki ilişkide moderatör görevi gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlara göre dindarlığın yaşla pozitif, depresif belirtilerle negatif ilişkisi bulunmaktadır. Ancak bu çalışma da yaşla birlikte dindarlığın da arttığını göstermesine rağmen ikisi arasındaki ilişkinin doğrusal olmadığını, yaşam boyu dalgalanma eğilimi gösterdiğini ortaya koymaktadır (Stearns vd., 2018: 522-524). Bu konuda yürütülen boylamsal çalışmalar da benzer bulgular saptamaktadır. Ergenlik dönemindeki kişilik özelliklerinin geç yetişkinlik dönemindeki dindarlık ve manevi arayışı öngörmedeki etkisinin sınıandığı bir araştırmada uzun yıllar takip edilen katılımcıların dindarlıklarının çocukluktan erken yetişkinliğe kadar düştüğü ve orta yaşa kadar artmadığı belirlenmiştir. Boylamsal modeller dikkat çekici bir şekilde, ergenlikteki vicdanlılığın geç yetişkinlikteki dindarlığı, ergenlikteki dindarlıktan daha anlamlı biçimde yordadığını göstermektedir (Wink vd., 2007: 1051-1065).

Kişilik gelişiminden bağımsız biçimde ele alınamayacak bir fenomen olan dinî gelişim, sürekli artarak devam eden bir süreç değildir. Hayat boyu devam eden ve genelde gelişimi yavaş bir seyir takip eden bu süreçte kimi zaman duraksamalar kimi zaman ani sıçramalar kimi zaman da beklenmedik gerilemeler hatta kopmalar olasıdır (Karaca, 2016: 14-15). Dinî gelişim sürecinin farklılaşmasında rol oynayan temel etkenleri saptamaya çalışan araştırmacılar, yaş faktörünün gelişim sürecine etkisini incelemişlerdir. Bu amaç doğrultusunda, gelişimin yaş ilerledikçe seyir yönünün nasıl değiştiğini tespit için çeşitli modeller öne sürmüşlerdir. Dinî inanç ve davranışın çeşitli boyutlarında farklılıklar bulunsa da genel itibarıyla dinî gelişimin yaşla irtibatını açıklamak adına üç model sunulmuştur: Geleneksel model, dengeli (kararlı model) ve dine kayıtsızlık modeli. Geleneksel model, dindarlık düzeyinde 15 ile 30 yaş arasında bir düşüş, sonraki yaşlarda ise sürekli bir artış olmasını öngörür. Yaşam boyunca dinî gelişimde kayda değer bir değişim gözlenmeyeceğini savunan dengeli (kararlı) modelde stabil bir dinî gelişim süreci varsayımına dayanır. Dine kayıtsızlık modeli ise, yaş ile dinî gelişim arasında olumsuz bir ilişki bulunduğu savından destek alır. Bir diğer deyişle bu modelde, yaş arttıkça dinî eylemlerde sürekli bir düşüş beklenir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1992: 328-329).

Dinî adanmışlık, dinî gelişim sürecinin ileri seviyelerinde belirginlik kazanan olgun bir dindarlık biçimidir. Bunun temel nedenlerinden birisi dinî adanmışlığın, bilişsel çelişkilerin minimize edilerek inanç-eylem bütünlüğünün sağlanmasına ve dolayısıyla bilinçli farkındalıkla dinin içselleştirilmesine bağlı gelişen bir süreç olmasıdır. Yaş faktörünün ise gerçekleştirilmesi ciddi konsantrasyon ve psikik efor gerektiren bu gibi değişim ve dönüşümler üzerindeki etkisi yadsınamaz.

Yaşa göre değişen yaşama bakış açısı, ilgi alanları ve psikolojik yönelimler bireyin dine atfettiği önemi de etkiler. İlk yetişkinlik döneminde (25-40 yaş aralığı) dine karşı olumlu veya olumsuz bir tutum geliştirildikten sonra genelde din ilgi alanından uzaklaştırılır. Bu devre “hayatın en az dindar olunan safhası” olarak nitelenir (Allport vd., 1948; Özbaydar, 1970). Nitekim hayata atılma, meslek sahibi olma, kendine uygun bir eş seçme gibi dünyevî aktivitelerin yoğunluğu dinî gelişimi maskeleyen potansiyeli taşır. Bu dönemde dinî hayatta dengelenme, yeniden yapılanma, eski inanç ve alışkanlıkları gözden geçirerek düzenlemeler yapma gibi gelişmeler yaşanır (Karaca, 2017: 177-178).

İlk yetişkinlik döneminin ilerleyen yıllarında başlarda görülen dine karşı ilgisizlik artan yaşla birlikte yaşanan tecrübelerin çoğalması, bireyde hayata dair daha derin bir içgörünün oluşması kişinin kendiyile daha fazla karşı karşıya gelmesine olanak tanır. Bu dönemin ortalarından itibaren benliğiyle ve çevresiyle bir tür hesaplaşmaya giren birey, hayatın genel bir muhasebesini yaparken ruhsal yaşantısında derinleşir. Bütün bu buhranlı ve bunalımlı sorgulama süreçleri bilinçte açılımlar ve şuurusal genişlemeler üreten tecrübelerdir. Bu bakımdan bu dönem dinî gerçeğin derinden kavranmaya başlandığı bir dönemdir (Hökelekli, 2016: 282-283).

Orta yaş (35-54 yaş aralığı) ve ileri erişkinlik (55-64 yaş aralığı) dönemlerinin gelmesiyle birlikte ilgi ve faaliyetlerdeki çeşitlilik azalmaya başlar. İdealize edilen yaşantıyla elde edilen yaşantı arasındaki uyum bireyin bu dönemdeki psikolojik sağlığında belirleyici etkindir. Karaca, 40'lı yaşların dinî olgunluğa erişilebilecek ilk yıllar olduğuna dikkat çeker. Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesinin bu yaşlara tekabül etmesi, Gazzalî'nin içine düştüğü buhran ve bunalım krizlerinden bu yaşlarda yeni bir dinî doğuş ve olgunlukla çıkması bu konuda önemli örneklerdir (Karaca, 2016: 181-184). Jung yaşamın 40 yaşına kadar olan bölümünü öğleden önceye benzetirken, 40 yaş ve sonrasını günün öğleden sonraki vaktine benzetir. 40 yaş hayatin en büyük dönüşüm dönemi olarak gören Jung, bu yaştan sonra bireyleri olgunlaşmaya iten amansız bir sürecin başladığını ve bu olgunlaşma sürecinin yaşamı daralttığını ifade eder. Ona göre 40 yaş üstü bireylerin kendi gelişimleriyle ilgilenmeleri ve buna vakit ayırmaları bir görev ve gereklilik olarak değerlendirilmelidir. Birey, sorumluluk bilinciyle hareket edip bu olgunlaşma fırsatını değerlendirirse kişisel ve manevî gelişimi için büyük bir avantaj sağlayabilir. Jung bu durumu güneşin ışığını saçtıktan sonra, kendini aydınlatması için ışınlarını geri çekmesiyle teşbih eder. Ayrıca 40 yaş sonrası değişiminde dinin yetiştirici ve terbiye edici bir rolünün bulunduğunu vurgular (Jung, 1933: 122-126).

Yaşlanma genellikle kayıp ve gerileme dönemi olarak görülür. Zihinsel yeteneklerin zayıflaması, fiziksel işlevlerin azalması veya arkadaş ve aile üyelerinin kaybı, yalnızlık gibi biyolojik, psikolojik ve sosyal gerileme belirtilerinin ortaya çıktığı bir dönem olarak değerlendirilir. Ölümün bu dönemde daha yakın hissedilmesi dinî gelişim açısından yaşlılık dönemini (65 yaş ve üzeri) diğer dönemlerden ayıran temel özelliklerdendir. Yaşlılık dönemi, dindarlık adına köklü değişimlerin daha düşük

potansiyele sahip olduğu bir dönemdir. Yaşlılık dönemine kadar dine ve maneviyata atfedilen değerle orantılı olarak gelişim gösteren dindarlık -şayet dinî ve manevî gelişimde mesafe kat edilmişse-, yaşlılık dönemi sorunlarıyla başa çıkmayı ve yaşam adına mutlu ve tatmin edici bir duygusal doyuma erişmeyi temel etmenlerdendir. Din ve maneviyat gibi kaynaklar yaşlı yetişkinlerin hayatlarına yön vermek, anlam katmak ve olumsuz durumlarla başa çıkmalarına yardımcı olmak açısından önemli rol oynar. Yapılan araştırmalarda dindar katılımcıların yaşlılığı, fiziksel gerilemelerden kaynaklanabilecek kayıpları telafi etmenin bir yolu olan manevi büyüme ve gelişme dönemi olarak gördüklerini ortaya koyar (Shaw vd., 2016: 311-328; Carstensen & Charles, 1998: 144-148).

Yaşın dinî adanmışlık üzerindeki etkisine ilişkin bulgular dindarlık ve dinî gelişim üzerine yapılan araştırma sonuçlarıyla ve düşünürlerin genel yaklaşımlarıyla benzeşmektedir. Bu sonuç, bireylerin yaş aldıkça dindarlıklarını içselleştirdikleri ve bir tür dinî olgunlaşma yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim dinî adanmışlığın alt boyutlarından dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutlarında da yaşla birlikte anlamlı farklılaşmalar tespit edilmesinin yaşın bilinçte gerçekleştirdiği şuursal açılıma ve dinî duyarlılıktaki artışa işaret ettiği söylenebilir.

55-64 yaş aralığındaki katılımcıların 25-34 yaş aralığındaki katılımcılardan dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık alt boyutlarında ve toplam dinî adanmışlıkta daha yüksek düzeyde ortalamalara sahip olmalarının altında, 25-34 yaş grubunun hayatta gerçekleştirmeleri gereken bir takım  dev ve sorumlulukların meşguliyeti ve genç yaşların ilgi ve istek alanlarının genişliği gibi nedenler yatabilir. 25-34 yaş aralığının genelde psikolojik ve fizyolojik sağlık problemlerinin henüz ortaya çıkmadığı veya yaşamsal faaliyetleri bütünüyle engelleyecek düzeyde olmadığı bir dönem olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ölüm fenomeniyle araya konulan bilişsel mesafenin de bu sonuçlar üzerinde etkisi olabilir.

Araştırma bulgularında 55-64 yaş aralığı katılımcıların 40-54 yaş aralığındaki katılımcılardan daha yüksek puanlar alması ise dinî adanmışlığın birikimli gelişen bir olgunlaşma süreci olduğunu düşündürmektedir. Dinî adanmışlığın gelişimi için yaşın getirisi olan deneyim ve tecrübe birikimine ve hakikate daha objektif bakabilme yetilerine duyulan ihtiyaç sebebiyle adanmışlıktaki olgunlaşma süresi ileri yaşlara sarkabilir. Bu bulgu, Fowler'ın inanç gelişimi teorisiyle örtüşür. James Fowler,

bireylerin ileri yaşlarda daha sembolik, kapsayıcı ve bütünsel bir inanç düzeyine ulaşabileceğini belirtir. İnanç aşamalarının orta yaş sonrası evrelerine tekabül eden bütünleşmiş (konjonktürel) inanç ve genelleştirilmiş (üniversal) inanç evrelerine ulaşan bireyler hayatın paradoksal ve gizem dolu olabileceğini fark etmeye başlarlar. Bütünleşmiş inanç evresine ulaşan bireyler, mantığın sınırlarının olduğunu ayırdına varırlar. Gerçeğin, çeşitli bakış açılarına göre farklılaşabileceği bu aşamada kavranır. Bu evre adaletle bağlılık ve başkalarına yönelik diğerkâm eylemlerle karakterize edilir. Çok az birey üniversal evreye ulaşmayı başarır. Bu evreye ulaşan bireyler hayatlarını hiçbir endişe ve kuşku duymadan başkalarına hizmet ederek dolu dolu yaşarlar. Bireysel kaygılardan arınarak topluma yönelik hedefleri yaşamlarının amacı haline getirirler. Tamamen özgecilik hakimdir. Birey sevgi ve adalet ilkelerinin âdeta vücut bulmuş halidir. Her şeyi kapsayan bir varlık duygusunun ayrılmaz parçası olma hissi baskındır (Fowler, 1995: 117-211).

55-64 yaş grubun dinî adanmışlık, dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık düzeylerinin daha yüksek olması, yaştan ilerlemesiyle birlikte bireylerin yaşamın anlamına, ahlaki sorumluluklara ve dinî değerlere uyumlu bir hayat sürmeye yönelik eğilimlerinin arttığını göstermektedir. Bu yaş aralığında sosyal fayda üretme ihtiyacının oluşmasının da bu farklılaşmada etkisi olabilir. Nitekim Erikson'un psikososyal gelişim kuramında orta yetişkinlik olarak tanımladığı 40-65 yaş aralığı “durgunluğa karşı üretkenlik” dönemidir. Genellikle çocuk sahibi olarak veya diğer insanlara fayda sağlayacak olumlu bir değişim üreterek, kendilerinden daha uzun ömürlü olacak şeyler geride bırakmaya ihtiyaç duyarlar. Başarı, işe yarar ve faydalı olma duygularına yol açarken, başarısızlık dünyaya sığ bir katılım sağlandığı duygularına neden olur (Erikson, 1968: 91-141).

Araştırmada yaş grupları ile dinî fanatizm arasında anlamlı bir farklılık saptanamaması bireylerin yaşlandıkça daha az fanatik bir dinî yönelime sahip olacakları yönündeki beklentileri desteklememektedir. Her ne kadar ortalamalar yaşla birlikte düşüş eğilimi gösterse de bu farklar istatistiksel olarak anlamlı düzeye ulaşmamıştır. 65 ve üzeri yaş grubunda dinî fanatizm puanlarının yükselmesinde, katılımcı sayısının azlığının etkisi söz konusu olabilir.

Dinî gelişimin yaşla birlikte daha dengeli ve içselleştirilmiş bir hâl aldığı ve katı dinî tutumların azaldığı yönündeki literatürün (Allport, 2016: 81-84; Batson vd.,

2017: 193-197) bu çalışmanın sonuçlarıyla tam örtüşmediği söylenebilir. Bu durum, dinî fanatizmin doğrudan yaş ile değişim göstermediğini; yaş faktörünün yanı sıra eğitim düzeyi, kültürel bağlam, çevresel faktörler gibi başka değişkenler üzerinden yaşın etkisinin dolaylı olabileceğini düşündürmektedir. Bu nedenle, dinî fanatizmin tek başına yaş değişkeniyle açıklanamayacağı ancak bireysel ve sosyal dinamiklerin etkileşimiyle açıklanabilecek kompleks bir yapısının olduğu belirtilebilir.

2.5.3. Eğitim Düzeyine Göre Dinî Adanmışlık

Araştırmada katılımcıların eğitim durumlarına göre dinî adanmışlık düzeylerinde anlamlı farklılıklar olup olmadığını ölçmek için ANOVA yapılmıştır. Gruplar arasında varyans homojenliği varsayımının karşılandığı belirlenmiştir ($p>,05$). Hangi grupların farklılaştığını tespit etmek için Tukey HSD testi kullanılmıştır (Field, 2024). Tablo 19’da yapılan analizler sonucunda elde edilen veriler sunulmuştur.

Tablo 19. Eğitim düzeyine göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar	Eğitim Düzeyi	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1) İlköğretim	120	34,25	3,44	12,864	<,001	
	(2) Ortaöğretim	186	33,58	3,57			1-3
	(3) Lisans	521	32,37	3,68			2-3
	(4) Lisansüstü	133	33,68	3,92			3-4
Aksiyon-Fedakârlık	İlköğretim	120	20,68	2,97	20,062	<,001	
	Ortaöğretim	186	20,20	2,93			1-3
	Lisans	521	18,70	3,10			1-4
	Lisansüstü	133	19,48	3,25			2-3
Dinî Fanatizm	İlköğretim	120	12,07	3,36	47,645	<,001	3-4
	Ortaöğretim	186	11,36	3,07			1-3
	Lisans	521	9,41	3,03			1-4
	Lisansüstü	133	8,40	3,22			2-3

Tablo 19 (Devam). Eğitim düzeyine göre dinî adanmışlık anova sonuçları

	İlköğretim	120	54,93	5,92			
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	Ortaöğretim	186	53,78	5,98	17,981	<,001	1-3 2-3 3-4
	Lisans	521	51,07	6,31			
	Lisansüstü	133	53,16	6,78			

Not: Eğitim düzeyi değişkeninde “okur-yazar” kategorisinde yer alan 2 katılımcı, grup büyüklüğünün istatistiksel analizler için yetersiz olması nedeniyle “ilköğretim” grubuna dâhil edilmiştir.

ANOVA sonucunda dinî adanmışlık ve tüm alt boyutlarında eğitim düzeyi gruplarına göre anlamlı farklılıklar olduğu bulgulanmıştır ($p<,001$). Toplam dinî adanmışlık puanlarına bakıldığında ilköğretim mezunlarının en yüksek ortalamaya sahip olduğu ($\bar{X}= 54,93$), bu grubu sırasıyla ortaöğretim (lise) ($\bar{X}= 53,78$), lisansüstü ($\bar{X}= 53,16$) ve lisans ($\bar{X}= 51,07$) takip ettiği görülmektedir. Çoklu karşılaştırma testi (Tukey HSD) sonuçları, lisans mezunlarının dinî adanmışlık puanlarının ilköğretim ($p<,001$), ortaöğretim ($p<,001$) ve lisansüstü ($p=,004$) mezunlarının dinî adanmışlık puanlarından anlamlı derecede daha düşük olduğunu göstermektedir. Bu bulgular eğitim seviyesi arttıkça dinî adanmışlıkta azalma eğiliminin olduğunu düşündürmektedir. Ancak özellikle lisans düzeyi eğitim seviyesine sahip bireylerde diğer gruplara oranla daha düşük puanların gözlenmesi, eğitim süreçlerinin bireylerin dinî bağlılık biçimlerini etkileyebileceğine işaret ettiği söylenebilir.

Eğitim düzeyinin dinî adanmışlığın alt boyutlarından dinî bilinç ile ilişkisine dair bulgular dinî adanmışlıkla ilişkisine benzer sonuçlar üretmiştir. Dinî bilinç boyutunda ortalama puanlar incelendiğinde ilköğretim mezunlarının ($\bar{X}= 34,25$) en yüksek puana sahip oldukları görülmektedir. Bu grubu sırasıyla lisansüstü mezunları ($\bar{X}= 33,68$) ve ortaöğretim mezunları ($\bar{X}= 33,58$) takip etmektedir. Dinî adanmışlıktan farklı olarak lisansüstü mezunlarının dinî bilinç puan ortalaması ortaöğretim mezunlarının dinî bilinç puan ortalamasını geçmiştir fakat bu farklılık anlamlı düzeye ulaşmamıştır ($p>,05$). Dinî bilinç boyutunda da en düşük puan ortalamasına sahip grup lisans mezunlarıdır ($\bar{X}= 32,37$). Bu sonuçlara göre lisans mezunlarının dinî bilinç düzeyleri ilköğretim ($p<,001$), ortaöğretim ($p<,001$) ve lisansüstü ($p=,001$) mezunlarının dinî bilinç düzeylerinden anlamlı derecede daha düşüktür.

Aksiyon-fedakârlık alt boyutunda eğitim düzeyine göre farklılaşmalar incelendiğinde dinî bilinç boyutuyla benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Bu boyutta en yüksek puan ortalamasına ilköğretim mezunu katılımcı grubu sahipken ($\bar{X}=20,68$), en düşük ortalamaya ise lisans mezunu katılımcı grubu sahiptir ($\bar{X}=18,70$). Aksiyon-fedakârlık boyutunda önceki iki boyuttan farklı biçimde ilköğretim mezunu ve lisansüstü mezunu bireyler arasındaki ilişki de anlamlı düzeyde farklılaşmıştır ($p<,05$).

Dinî fanatizm (olumsuz dinî adanmışlık) düzeyinin eğitim durumuna göre farklılaşmasına bakıldığında ilköğretim mezunlarının ($\bar{X}=12,07$) dinî fanatizm açısından en yüksek düzeyde puan ortalamasına sahip olduğu ve bu grubu sırasıyla ortaöğretim ($\bar{X}=11,36$), lisans ($\bar{X}=9,41$) ve lisansüstü ($\bar{X}=8,40$) mezunlarının puan ortalamalarının takip ettiği görülmektedir. Bu farklılıkların anlamlı düzeyde olması ($p<,001$) eğitim seviyesinin yükselmesiyle dinî fanatizm düzeylerinin düştüğüne işaret etmektedir. İkili karşılaştırmalarda ise lisans ve lisansüstü mezunlarının dinî fanatizm düzeylerinin, ilköğretim ve ortaöğretim mezunlarının dinî fanatizm düzeylerinden anlamlı derecede ($p<,001$) daha düşük olduğu tespit edilmektedir. Ayrıca lisansüstü mezunlarının dinî fanatizm düzeyinin, lisans mezunlarına göre de daha düşük olduğu görülmektedir ($p=,005$).

H₇ ve H₈ hipotezlerinin doğruluğunu sınamak için ayrıca Spearman korelasyon analizi yapılmıştır. Spearman sıralama korelasyonu analizi sonuçlarına göre, katılımcıların eğitim düzeyi ile dinî adanmışlık toplam puanı arasında negatif yönlü ve düşük düzeyde anlamlı bir ilişki saptanmıştır ($r=-,132$; $p<,001$). Aynı şekilde, eğitim düzeyi ile dinî bilinç ($r=-,086$; $p=,008$) ve fedakârlık ve aksiyon boyutu ($r=-,179$; $p<,001$) arasında da negatif yönlü ve anlamlı ilişkiler görülmüştür. Öte yandan, eğitim düzeyi ile dinî fanatizm arasında orta düzeyde ve anlamlı bir negatif ilişki tespit edilmiştir ($r=-,363$; $p<,001$). Bu bulgu, bireylerin eğitim düzeyi yükseldikçe dinî fanatizm eğilimlerinin belirgin şekilde azaldığını göstermektedir.

ANOVA ve Spearman sıralama korelasyon analizi sonuçları “*Eğitim düzeyi ile dinî adanmışlık arasında pozitif ilişki bulunmaktadır.*” hipotezini (H₇) doğrulamamakta ve aksi sonuçları ortaya koymaktadır. Bu sonuçlara göre eğitim düzeyi ile dinî adanmışlık arasında negatif yönlü bir ilişki bulunduğu görülmektedir. Araştırma bulguları “*Eğitim düzeyi ile olumsuz dinî adanmışlık arasında negatif ilişki*

bulunmaktadır.” hipotezini (H₈) ise doğrulamaktadır. Buna göre eğitim düzeyi yükseldikçe dinî fanatizmin arttığı ve aralarında negatif yönlü doğrusal bir ilişki bulunduğu tespit edilmektedir.

Eğitim ile dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalara bakıldığında, bu araştırmanın bulgularıyla örtüşür biçimde, genellikle eğitim düzeyi arttıkça dindarlık düzeyinin azaldığını gösteren sonuçlara rastlanmaktadır (Karaca, 2000; Göcen, 2014; Mehmedoğlu, 2004; Uysal, 2006; Demir, 2017; Tokur, 2011). Örneğin Özcan’ın empati ve dindarlık ilişkisi üzerine yaptığı araştırmada ilkökul mezunlarının üniversite mezunlarına göre dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Özcan, 2016: 27). Arvas ve Hökelekli’nin evlilik doyumu ve dindarlık üzerine gerçekleştirdiği bir araştırmada da eğitim durumunun yükselmesiyle genel olarak dindarlık seviyesinde bir düşüşün olduğu belirlenmiştir (Arvas & Hökelekli, 2017: 129). Demografik değişkenlere göre dindarlık düzeyindeki değişimlerin incelendiği başka bir araştırmada eğitim düzeyi yükseldikçe kendilerini dindar ve çok dindar olarak tanımlayanların sayısında belirgin bir azalma olmasının yanında kendilerini din ile hiç ilgisi olmayan kişiler olarak tanımlayanların sayısının arttığı görülmüştür (Acar vd., 1996: 50).

Yabancı literatürde eğitim düzeyi ile dindarlık ilişkisini inceleyen araştırmalarda da eğitim seviyesiyle dindarlık düzeyi arasındaki olumsuz ilişkiye dair benzer sonuçlara rastlanmaktadır (Iannaccone vd., 1998; Rachmatullah vd., 2019; Ruiter & Van Tubergen, 2009; Schwadel, 2015). Bazı araştırmalarda inanç ölçütleri üzerinde eğitimin az veya hiç etkisi olmadığı tespit edilmiş olsa da (Hastings & Hoge, 1976; Hunsberger, 1978; McAllister, 1985), çoğu araştırma bu ikisi arasında negatif bir ilişki olduğunu tutarlı biçimde ortaya koymaktadır. Bu tür bulgulara dayanarak sonuçlarda etkin olan nedenleri belirlemeye yönelik çeşitli yaklaşımlar üretilmektedir. Bu yaklaşımlardan birinde “erozyon” kavramı geliştirilerek eğitim-dindarlık ilişkisi izah edilmeye çalışılmaktadır. Erozyon kavramı, dinî inanç ve uygulamaların psikolojik ve sosyal temellerinin akademik ortama maruz kalmanın bir sonucu olarak giderek zayıfladığı anlayışını tanımlamak için kullanılmaktadır. Tanımlamadaki “giderek” (progressively) ifadesi önem taşımaktadır. Zira bu etki modelinin belirleyici niteliği, inananların kendi inançlarından kademeli olarak uzaklaşması vurgusundadır. Bireyin dinî bağlılıklarının duygusal ve bilişsel temellerine saldıran

fikirler, karşıt görüşlü bireyler veya sosyal durumlar bunu aşamalı olarak gerçekleştirmektedir. Öğrenciler eğitim kurumlarında ne kadar uzun süre kalırlarsa inançlarından uzaklaşma riski o kadar artmaktadır (Johnson, 1997: 231-235). Türkiye’deki bazı araştırmacılar da eğitim düzeyi arttıkça dindarlığın azalmasını “erozyon” etkisine benzer şekilde yorumlamaktadır. Bu araştırmacılar, özellikle yüksek din eğitimi veren kurumlar dışındaki üniversitelerin genel itibariyle, din ile bilim arasında çatışmaya sebep olabilecek pozitivist bilim anlayışına sahip olmalarının dinî bağlılığı olumsuz etkileyeceğini düşünmektedirler. Yüksek düzeyde eğitim alan öğrencilerin bu anlayıştan etkilenerek dine karşı olumsuz ve önyargılı bir bakış açısı geliştirebileceğini belirtmektedirler (Arvas & Hökelekli, 2017: 141).

Eğitim düzeyinin dinî adanmışlıkla ilişkisi bağlamında ortaya çıkan sonuçlar değerlendirildiğinde çeşitli psikolojik, sosyal ve kültürel etmenler, eğitim düzeyi ile dinî adanmışlık düzeyi arasındaki ilişkinin yönünü belirlemiş olabilir. Eğitim düzeyi arttıkça bireylerin eleştirel düşünme, analitik değerlendirme ve bilgiye ulaşma becerileri gelişir. Bu durum, bireylerin dinî bilgileri ve pratikleri sorgulamalarına, geleneksel ve otoriter din anlayışından uzaklaşarak daha bireysel ve sembolik bir dindarlık biçimini benimsemelerine yol açabilir. Bir diğer ifadeyle eğitim seviyesi yükseldikçe dinî bireyselleşme düzeyi artabileceğinden, dışa dönük aksiyon ve fedakârlık eylemleri içeren dinî adanmışlık düzeyi düşebilir. Nitekim Ahmedî ve Ahmedî’nin (2024) ve Bayram’ın (2024) dinî bireyselleşmeye dair yaptıkları birbirlerinden bağımsız araştırmaların sonuçları da bu yorumu destekler niteliktedir. Bahsi geçen araştırmalarda eğitim düzeyi yükseldikçe dinî bireyselleşme düzeyinin anlamlı biçimde yükseldiği saptanmıştır.

Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkisi ile dinin bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin azaldığı ve bireylerin dinî pratiklere daha mesafeli yaklaştığı söylenebilir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975: 155-170). Eğitim düzeyinin artışı, bu modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine entegre olmayı kolaylaştırabilir. Bu durumun ise bireylerin dinî bilinç düzeylerinin zayıflamasına, ibadet ve ritüellere katılım oranlarının azalmasına ve toplum yararına dinî eylemler gerçekleştirme sıklıklarında düşüşe neden olabileceği ifade edilebilir.

Araştırma bulguları, bireylerin eğitim düzeyi yükseldikçe dinî fanatizm düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı ve güçlü biçimde azaldığını göstermektedir. Bu

durum literatürdeki pek çok kuramsal çerçeveye örtüşmektedir. Eğitim düzeyi arttıkça bireylerde soyut düşünme, çok yönlü bakış açısı geliştirme, eleştirel analiz yapma gibi beceriler gelişmektedir. Bu beceriler bireylerin dinî inançlara mutlakçı ve tek yönlü yaklaşım sergilemesinin önüne geçmektedir. Fanatik eğilimler ise genellikle sorgulamadan kabule ve katı yorumlara dayanmaktadır. Eğitim düzeyinin artması özellikle bireylerin katı, dogmatik ve dışlayıcı dinî yaklaşımlara eğilimleri azalttığı vurgulanmaktadır (Saroglou, 2002: 15-18).

Dinî fanatizmin önünde engel olarak değerlendirilen eleştirel düşünce ve dindarlık ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar farklı bulgular ortaya koymaktadır. Yapılan araştırmalarda eleştirel düşünme ile dindarlık arasında negatif ilişkinin olduğunu, dindarlık düzeyi arttıkça eleştirel düşüncenin azaldığını gösteren sonuçlara ulaşılmıştır (Duran, 2021: 72-73). Eleştirel düşünce ve dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen farklı bir araştırmada ise içsel dinî motivasyonla eleştirel düşünme eğilimi arasında olumlu ilişki olduğu tespit edilmiştir (Yüksel vd., 2021: 1086). Bu farklılıkların temelinde dindarlığın motivasyonel boyutlarındaki farklılaşmanın olabileceği göz ardı edilmemelidir. Dış-güdümlü ve sorgulamaya kapalı bir inanç sistemi benimseyen dindarlarda dinî fanatizmin yüksek çıkması olasıdır (Hunsberger & Altemeyer, 1995: 124-127). İncancı eleştiri süzgecinden geçirerek bilişsel tatminle ona bağlanan, hakikatin subjektif olabileceğini idrak eden ve hakikat tekelciliğine mesafeli yaklaşan olgun dindarlık düzeylerinde bu tür fanatik düşüncelerin zayıflayacağı söylenebilir. Bu sebeple içsel motivasyona sahip bireylerde dindarlık düzeyi arttıkça eleştirel düşünme eğiliminin de arttığını gösteren bulguların diğer araştırma sonuçlarıyla çelişki içermediği söylenebilir.

Batson ve arkadaşlarının Allport'un iç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlık taksonomisine (Allport, 2016: 75-92) ek olarak geliştirdikleri “arayış” yönelimi ile ilgili yapılan çalışmalar da yukarıda sunulan yorumları destekler niteliktedir. Araştırmacılar, dine arayış yönelimiyle yaklaşan bireylerin nihai gerçekliği bilemeyeceklerinin farkında olduklarını ve dinî şüphelere önem vererek sorulara cevap aramaya çalıştıklarını belirtirler. Bu tarz bir dindarlıkta her ne kadar bireyin inanç dünyasında kendisine inanılan aşkın bir dinî veçhe olsa da dine karşı sorgulayıcı bir yaklaşım bulunur. Arayış yönelimine sahip dindarlarda farklı fikirlere açıklık, mutlak

cevaplar hususunda eleştirel ve esnek düşünce düzeylerinin daha yüksek olduğu görülür (Batson vd., 2017: 198-228).

Sonuç olarak dinî fanatizmin oluşum ve gelişiminde eğitim düzeyi düşüklüğünün ve dini anlama biçiminin en temel etkenlerden olduğu söylenebilir. Eğitim düzeyinin artması genellikle, rasyonel temelde hakikatin mutlaklaştırılmayacağı bilinci, dinî grupların ve bu grup liderlerinin otoriter söylemlerine karşı sorgulayıcı yaklaşım, dinî bilgilere dinin temel kaynaklarından erişim vb. olanakları sağladığından fanatik eğilimler eğitim düzeyi yüksek bireylerde gelişim sahası bulması daha zordur. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, dine taklidi ve dış-güdümlü bağlanmalar dinin şekilsel ve katı doktrinal kabuğunu korumaya yardımcı olabilir ancak dinin hoşgörü, saygı, yardımseverlik gibi temel iddialarını güçsüzleştirerek dinî fanatizme zemin hazırlayabilir (Adorno vd., 1950: 733-734).

2.5.4. Medeni Duruma Göre Dinî Adanmışlık

Medeni duruma göre dinî adanmışlık ve alt boyutlarının düzeylerini test etmek için -varyans homojenliği sağlanmadığından- Welch ANOVA ve Brown-Forsythe testi uygulanmıştır. Gruplar arası farklılıkları tespit etmek için Games-Howell çoklu karşılaştırma testi kullanılmıştır. Bu analizler sonucu elde edilen bulgular Tablo 20’de sunulmuştur.

Tablo 20. Medeni duruma göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar	Medeni Durum	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1) Evli	700	33,34	3,52	10,046	<,001	1-2
	(2) Bekar	240	32,10	4,16			
	(3) Diğer	20	33,05	4,01			
Aksiyon-Fedakârlık	Evli	700	19,66	3,03	12,898	<,001	1-2
	Bekar	240	18,49	3,34			
	Diğer	20	18,70	3,81			
Dinî Fanatizm	Evli	700	9,92	3,25	3,312	,037	1-3 2-3

Tablo 20 (Devam). Medeni duruma göre dinî adanmışlık anova sonuçları

	Bekar	240	10,00	3,52		
	Diğer	20	11,85	3,03		
	Evli	700	52,99	6,10		
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	Bekar	240	50,59	6,96	12,914	<,001 1-2
	Diğer	20	51,75	7,30		

Evli bireylerin dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve toplam dinî adanmışlık puan ortalamaları diğer grupların ortalamalarından daha yüksektir. Dinî fanatizm boyutunda ise boşanmış veya eşi ölmüş (diğer) grubun ortalaması ($\bar{X}$ = 7,30, SS= 3,03) diğer grupların ortalamasından daha yüksektir.

Dinî adanmışlık ve alt boyut değişkenlerinin tümünde medeni gruplar arası anlamlı farklar tespit edilmiştir ($p<,05$). Evli bireylerin dinî adanmışlık puanları, bekar bireylerin dinî adanmışlık puanlarından anlamlı derecede yüksek bulunmuştur ($p<,001$). Evli bireyler, dinî bilinç ($p<,001$) ve aksiyon-fedakârlık ($p<,001$) boyutlarında da bekar bireylerden anlamlı derecede daha yüksek puan almıştır. Dinî adanmışlık toplam puanında ve alt boyutlardan dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık puanlarında boşanmış veya eşi ölmüş grupla diğer gruplar arasında anlamlı farklılıklar bulunamamıştır. Dinî fanatizm boyutunda ise diğer boyutların aksine, boşanmış veya eşi ölmüş bireylerin puanları evli ve bekar gruplardan anlamlı şekilde yüksek çıkmıştır ($p<,05$).

Evli bireylerin dinî adanmışlık düzeylerinin bekar bireylerden anlamlı düzeyde yüksek çıkması ve anlamlı düzeyde olmasa da evli bireylerin dinî adanmışlık puan ortalamalarının, eşi ölmüş veya boşanmış bireylerin dinî adanmışlık puan ortalamalarından daha yüksek olması dikkat çekicidir. Bu sonuçlar araştırmanın hipotezlerinden, “*Evli bireylerin dinî adanmışlık düzeyleri, bekar ve eşi ölmüş veya boşanmış bireylerin dinî adanmışlık düzeylerinden daha yüksektir.*” (H_0) hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

Yerli ve yabancı birçok araştırmanın sonuçlarıyla bu araştırmanın sonuçları benzeşmektedir. Bu araştırmalarda da evli bireylerin dindarlık düzeylerinin bekar bireylerden anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ortaya konmuştur (Çelik, 2002;

Köktaş, 2000; Uysal, 2006b). Örneğin Ayten'in (2009) empati ve dindarlık ilişkisi üzerine yaptığı araştırmada dindarlık bakımından bekarlar ve evliler arasında evliler lehine istatistiksel açıdan anlamlı fark bulunmuştur. Koç (2010), Karaca (2000) ve Kayıklık'ın (2000) birbirlerinden bağımsız biçimde yürüttükleri araştırmalarda medeni durumla iç-güdümlü dinî yönelim arasında benzer anlamlı farklılıklar belirlenmiştir. Bu araştırmaların sonuçları da evli bireylerin iç-güdümlü dindarlık modeline sahip olma eğilimlerinin bekarlardan daha yüksek olduğunu göstermiştir. Türkiye'de medeni durum-dindarlık ilişkisini inceleyen bir meta-analiz çalışmasında 75 farklı çalışma incelenmiştir. Bu araştırmanın bulgularına göre 75 çalışmanın 41'inde anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Analizler medeni duruma göre dindarlık boyutunda evliler lehine anlamlı bir farklılık oluştuğunu göstermiştir (Gencer & Orhan, 2024: 1-5).

Yabancı literatürde medeni durum-dindarlık ilişkisini inceleyen birçok araştırmada Türkiye'deki araştırma bulgularına benzer sonuçlar ortaya konmaktadır. Evlilik memnuniyeti ve dindarlık arasındaki ilişkiye odaklanan bir araştırmada evliliğin dindarlıkla anlamlı düzeyde pozitif ilişkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Orathinkal & Vansteenwegen, 2006: 497). Farklı bir araştırmada evlilikle içsel dindarlık arasında yüksek düzeyde olumlu bir ilişki olduğu bulgulanmıştır (Geçioğlu & Kayıklık, 2019: 202; Arvas & Hökelekli, 2017: 145; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975: 113-115).

Medeni durum ve dindarlık ilişkisini inceleyen bazı araştırmalarda anlamlı sonuçlar bulunmasa (Akdoğan, 2004: 157-158; Mehmedoğlu, 2004: 189-192) dahi evli bireylerin dindarlık ortalamalarının bekar bireylerden daha yüksek olduğu birçok araştırmanın ortak bulgusudur. Örneğin Uysal'ın yaptığı araştırmada genel affetme eğilim düzeyinde evli bireyler bekar bireylerden anlamlı düzeyde daha yüksek puan almakla birlikte genel dindarlık eğiliminde evli ve bekar bireyler arasında manidar bir farklılık bulunamamıştır. Ancak evli bireylerin dindarlık puan ortalamaları nispeten de olsa bekar bireylere göre daha yüksek çıkmıştır (Uysal, 2015: 46-47).

Evli bireylerin dinî adanmışlık, dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık düzeylerinin, bekar bireylere kıyasla daha yüksek olmasının altında birçok neden olabilir. Zira evlilik yalnızca bir sosyal birlikteliği değil aynı zamanda psikolojik, sosyolojik ve teolojik etkileri olan bir dönüşümü ifade eder. Evlilikle birlikte bireyin gençlik

döneminde zihnini meşgul eden beklenti ve arayışların nispeten azalmasının, evlilikle getirdiği statü değişikliği ve rol gereklilikleri ile artan sorumluluk duygusunun dinî adanmışlık üzerinde etkisi olabilir (Karaca, 2000: 348).

Evlilik bireye yeni roller ve sorumluluklar kazandırır. Eş olmak, ilerleyen süreçte ebeveyn olmak ve bir aile birliği içinde yer almak, bireyin başkalarının yaşamından da sorumlu olduğu bilinciyle yaşamasına olanak tanır. Evlilik kurumunda üstlendikleri sosyal roller bireyleri dinî-ahlaki açıdan sorumluluk duygusuna itebilir. Eş ve ebeveyn rollerinin sorumluluğunu taşıyan bireyler, birbirlerine ve çocuklara karşı “rol model” olarak sağlıklı bir iletişim ortamı oluşturmak için hayatın diğer alanlarında olduğu gibi dinî konularda da bir yaşam tarzı belirleme ihtiyacı hissedebilirler. Bu durum da onların dinî inançlarıyla ve öğretileriyle barışık yaşamalarına, dinsel emir ve yasaklara daha sıkı bağlanmalarına neden olabilir (Koç, 2010: 242).

Evlilik dinî değerlerin eşler arasında paylaşılarak yeniden üretilmesini sağlayan kolaylaştırıcı bir ortam sunar. Özellikle ortak dinî inançlara sahip eşlerin evliliğinde, dinî kaygıların benzeşmesi, ibadetlerin birlikte yapılması (örneğin beraber namaza kılma, dua etme, camiye gitme) vb. ortak değer ve yaşantılar dinî motivasyonu güçlendirir ve kollektif bir dinî amaç oluşmasını sağlar. Aile içi kollektif dinî amaçlar çocuklara değerlerin aktarımı sürecinin de etkisiyle dinî bilinç düzeyinin yükselmesine ve diri kalmasına imkân tanır. Araştırmalar da eşlerin dinî uygulamalarda birbirlerini motive ettiklerini ve birlikte ibadet etmenin manevî tatmini arttırdığını gösterir niteliktedir (Wilcox, 2018: 188-192). Ayrıca bireylerin evlilik veya ebeveynliğe kutsal bir değer yükledikleri, birbirleri için hayırsever dualar ettikleri aile ortamlarında dinin aile içi ilişkileri kolaylaştırdığı ve aile içi iletişimin de eşlerin bireysel dindarlıklarına olumlu katkıda bulunduğu araştırmalarda bulgulanan bir durumdur (Mahoney, 2010: 823-825).

Medeni durum-dinî adanmışlık ilişkisi görüldüğünden daha karmaşık olabilir. Evliliğin mi dindarlığı etkilediği yoksa dindarlığın mı evlilik memnuniyetini ve istikrarını arttırdığı tartışılabilir. Benzer biçimde dinî adanmışlığın mı evlilikten etkilendiği evliliğin mi dinî adanmışlık düzeyini belirlediği araştırılmaya muhtaç bir konudur. Ancak dinî gelişimin evlilik dönemine kadar olan kısmının evlilik sonrasında da benzer yönde seyretme eğiliminin olduğu söylenebilir. Evlilik kurumunun

doğrudan bireyleri dindarlaştırmadığı fakat bazı dindarlık gelişim olanaklarıyla (anne-baba ve eş olma sorumluluğu gibi) karşı karşıya getirdiği ifade edilebilir. Bu olanaklara verilecek dönütler, bireylerin dindarlık düzeylerine olumlu veya olumsuz bir yön verebilir. Bu nedenle evliliğin dinî adanmışlık sürecine olumlu katkılarının olmasının, bireylerin dini ve dinî gelişimi ciddiye alış düzeylerine bağlı olduğu belirtilebilir. Alkol tüketiminin evli bireylerde farklılaşma düzeyini konu edinen bir araştırmanın sonuçları da bu yorumu destekler niteliktedir. Bahsi geçen araştırmaya göre dinî katılım düzeyi yüksek ve her ikisi de benzer muhafazakâr eğilime sahip eşlerin (homogami) alkol tüketimi, bekar veya evli olup muhafazakâr olmayan çiftlerinkinden dikkat çekici derecede daha düşüktür. Bu bulgular evliliğin alkol tüketimine olan negatif etkisinin büyük bir kısmının aslında dinî faktörlerden kaynaklandığını gösterir niteliktedir (Ellison vd., 2008: 660).

Araştırma bulguları, medeni duruma göre yapılan karşılaştırmalarda boşanmış veya eşi vefat etmiş bireylerin dinî fanatizm puanlarının evli ve bekar bireylere kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, bireylerin yaşamlarındaki önemli kayıplar veya travmalar sonrası dinî yönelimlerinin radikalleşme ve uç eğilimlere kayma potansiyeli taşıdığına işaret etmektedir. Nitekim Pargament travmatik olaylar karşısında bireylerin “olumsuz dinî başa çıkma” biçimlerine yönelebileceğini; bu durumun da katı dinî inançlara, yargılayıcı Tanrı tasavvuruna, hoşgörüsüzlüğe ve duygusal duyarsızlığa neden olabileceğini belirtmektedir (Pargament, 2001: 298-302). Buna göre bireyin yaşanan travmatik olayla başa çıkma biçiminin dinî fanatizm düzeyini etkilediği söylenebilir.

Araştırmacılar fanatik eğilimlerin psikolojik kırılganlık, düşük benlik saygısı ve tehdit algısı ile ilişkili olduğunu öne sürer. Evlilik kaybı bireyde hem duygusal kırılganlığa hem de toplumsal konumun yeniden sorgulanmasına neden olur. Bu sorgulama sürecinde birey, kendini güvende hissetmek için katı inanç sistemlerine yönelebilir. Dinî fanatizmin bu bağlamda bireye karmaşık ve belirsiz dünyada bir netlik ve güç duygusu sunduğu düşünülebilir. Rokeach’ın açık zihin ve kapalı zihin ayrımında kapalı zihnin oluşumunu destekleyen koşullar üzerine yaptığı analiz, eşi ölmüş veya boşanmış bireylerin dinî fanatizm düzeylerinin evli ve bekar bireylerden daha yüksek çıkmasının bahsi geçen psikolojik nedenine ışık tutar. Öncelikle onun açık zihin kavramı, şüpheli, kendisini daima yetersiz gören, değişimin farkına varan,

her an yeni bir şey öğrenme merakıyla dolu olan zihni tanımlar. Kapalı zihin ise her şeyin hakikatine vardığını düşünen, kesinlik ve istigna duygularının hâkim olduğu, bilme, öğrenme ve merak isteği bulunmayan zihinsel tutuma atıfta bulunur. Rokeach kapalı zihnin oluşumunda tehdit ve kaygıların etken olduğunu düşünür. Bireysel düzeyde tehdit geçici veya kalıcı olumsuz deneyimlerden kaynaklanabilir. Bir diğer ifadeyle, bireyler içinde yaşadıkları dünyada kendilerini yalnız, izole ve çaresiz hissetme ve dolayısıyla geleceğin kendileri için ne getireceği konusunda endişeli olma dereceleriyle orantılı olarak değişen düzeylerde, kapalı düşünce ve inanç sistemlerini oluşturmaya ya da kabul etmeye eğilimli hale gelebilirler. Böyle bir endişe hali, yaygın bir şekilde kendini yetersiz hissetme ve kendinden nefret etme duygularına yol açar. Birey, güç ve statü ihtiyaçlarıyla aşırı derecede ilgilenecek bu tür duyguların üstesinden gelmeye çalışabilir. Böyle bir aşırı ilgiyle birlikte bir yandan egoizm, diğer yandan da insan düşmanlığı gibi telafi edici tutumlar ortaya çıkar. Bunlar da suçluluk duygularına ve rasyonelleştirme ve yansıtma yoluyla genel olarak hayattan etkilenmiş bir bakış açısına sebep olur. Bu koşullar bireyi bilgi ve bilgi kaynağı arasında bilişsel karışıklığa yatkın ve dolayısıyla da kapalı düşünce ve inanç sistemlerine eğilimli hale getiren koşullar dizisidir. Birey bu gibi durumlarda mutlak otorite ve davayla aşırı özdeşleşerek ve bunlardan kaynaklanan keyfi dahi olsa emirlere boyun eğerek, yalnızlık ve izolasyon, kendinden nefret ve insan düşmanlığına karşı benliğini savunmaya çalışır. Kapalı zihin esasında bu gibi yas ve kayıp durumlarında bireyin korku ve kaygılarına karşı savunma mekanizmasının sonucu olarak belirir. Zira kapalı inanç-inançsızlık sistemleri, benmerkezci kendini haklı görmeyi ve başkalarını ahlaki olarak kınamayı rasyonelleştirmek ve meşrulaştırmak için sistematik bir bilişsel çerçeve sunar (Rokeach, 1960: 67-70).

2.5.5. Sosyo-ekonomik Duruma Göre Dinî Adanmışlık

Bireylerin gelir düzeylerine göre dinî adanmışlık düzeylerinde anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve çoklu karşılaştırma testleri uygulanmıştır. Analizler sonucunda gruplar arasında anlamlı farklılar tespit edilmiştir. Araştırma sonuçları Tablo 21’de sunulmuştur.

Tablo 21. Sosyo-ekonomik duruma göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar		Gelir Durumu	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1)	Düşük	86	33,62	4,13	1,571	,195	
	(2)	Ortanın Altı	125	32,56	3,50			
	(3)	Orta	593	33,08	3,67			
	(4)	Ortanın Üstü	156	32,82	3,89			
Aksiyon-Fedakârlık		Düşük	86	20,06	3,35	3,449	,016	1-2
		Ortanın Altı	125	18,83	3,26			
		Orta	593	19,45	3,07			
		Ortanın Üstü	156	18,99	3,24			
Dinî Fanatizm		Düşük	86	9,91	3,64	1,667	,172	
		Ortanın Altı	125	9,89	3,04			
		Orta	593	10,14	3,37			
		Ortanın Üstü	156	9,48	3,18			
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)		Düşük	86	53,67	6,92	2,674	,046	
		Ortanın Altı	125	51,39	6,25			
		Orta	593	52,53	6,33			
		Ortanın Üstü	156	51,80	6,59			

Not: Sosyo-ekonomik durum değişkenine ait gruplardan “üst” seçeneğini işaretleyen 12 katılımcı, gruplar arası karşılaştırmanın daha güvenilir yapılabilmesi için “ortanın üstü” seçeneğini işaretleyen gruba dâhil edilmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre gelir düzeyi değişkeninde dinî bilinç ve dinî fanatizm alt boyutlarında anlamlı farklılık saptanmamıştır ($p>,05$). Aksiyon-fedakârlık boyutunda ise gelir grupları arasında anlamlı bir farklılık bulgulanmıştır ($F(3, 956 = 3.449, p<,05)$). Analiz sonuçları düşük gelir grubunda yer alan katılımcıların ortalama puanlarının ($\bar{X}= 20,06$), ortanın altı gelir grubunda yer alan katılımcıların ortalama puanlarından ($\bar{X}= 18,83$) anlamlı derecede daha yüksek olduğunu göstermiştir. Dinî adanmışlık toplam puanında ANOVA sonuçları anlamlılık göstermiş olmakla birlikte ($F(3, 956) = 2,674, p<,05$) Tukey HSD testi sonuçlarına göre gelir grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Bu durumun, gelir grupları

arasındaki farkların küçük ve dağınık olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu sonuçlara göre araştırmanın, “*Sosyo-ekonomik açıdan orta düzeyde olanlar daha yüksek dinî adanmışlık düzeyine sahiptir.*” (H₁₀) hipotezi doğrulanmamıştır.

Sosyo-ekonomik düzey ile dindarlık düzeyi arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmaların bulguları birbirinden farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Sosyo-ekonomik düzey ile dindarlık düzeyi ilişkisinin incelendiği bazı araştırmalarda anlamlı sonuçlar bulunamamıştır (Kandemir, 2020: 118; Arvas, 2018: 54-55; Özcan, 2016: 2770). Gelir durumuna göre dindarlık düzeyinin değişip değişmediğini inceleyen bir araştırmada gelir düzeyi iyi olan bireylerin dindarlık düzeylerinin düşük ve orta gelir düzeyine sahip bireylere göre daha yüksek olduğu bulgulanmıştır (Kazel, 2023: 62-66). Üniversite öğrencilerinin ailelerinin gelir durumuna göre dinî hayattaki farklılaşmalarını inceleyen başka bir araştırmada dinî hayatın inanç ve ibadet boyutlarında ailesi zengin olan öğrencilerin, diğer sosyo-ekonomik düzey ailelerin öğrencilerinden anlamlı derecede daha yüksek puan aldığı saptanmıştır (Kımtır, 2008: 195-196). Aylık gelir durumuyla dinî tutum arasındaki ilişkiyi ölçen bir çalışmada duygu, davranış ve ilişki boyutlarında belirgin bir farklılık tespit edilmemiş olmakla birlikte dinî tutumun biliş alt boyutunda anlamlı farklılıklar belirlenmiştir. Sonuçlara göre, düşük ve ortak gelir grubundaki bireylerin biliş boyutu puanları üst gelir grubundaki bireylerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek çıkmıştır (Arvas, 2018: 53).

Aksiyon-fedakârlık boyutunda “düşük” sosyo-ekonomik düzeyde olduklarını belirten grubun “ortanın altı” gruptan anlamlı derecede yüksek puan alması sosyal destek ve aidiyet duygusu kavramlarıyla açıklanabilir. Ekonomik kaynaklardan yoksun bireyler için din, telafi edici bir anlam üretme, aidiyet kurma ve başkalarıyla dayanışma işlevi görebilir. Bu bireylerin, ekonomik sermayeleri sınırlı olduğundan manevi ve sosyal destek kaynaklarına müracaat edebilirler. Bu da dinî değerlerin içselleştirilerek toplum yararına davranışlar üretmesine neden olabilir. Nitekim din psikolojisi alanında yürütülen bir araştırmada düşük gelir düzeyine sahip bireylerin günlük yaşamda dindaşlarına yardım etme ve onların haklarına saygı gösterme gibi davranışlarda daha yüksek puan almaları da bu yorumu destekler niteliktedir (Uysal vd., 2017: 154).

2.5.6. Yerleşim Yerine Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların yaşadığı yerleşim birimine göre dinî adanmışlık boyutlarında anlamlı farklılıklar olup olmadığı incelenmiştir. Analizlerde varyans homojenliği sağlandığı görüldüğünden ($p>,05$) ANOVA uygulanarak araştırma sonuçları Tablo 22’de sunulmuştur.

Tablo 22. Yerleşim yerine göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar	Yerleşim Yeri	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1) Köy	70	33,13	4,32	0,616	0,605	
	(2) İlçe	260	33,25	3,79			
	(3) İl	556	32,88	3,70			
	(4) Metropol	74	33,15	3,20			
Aksiyon-Fedakârlık	Köy	70	20,07	3,44	4,294	,005	2-3
	İlçe	260	19,78	3,02			
	İl	556	19,08	3,20			
	Metropol	74	19,19	2,95			
Dinî Fanatizm (Olumsuz Dinî Adanmışlık)	Köy	70	10,71	3,60	9,005	<,001	1-4 2-3 2-4
	İlçe	260	10,72	3,54			
	İl	556	9,65	3,18			
	Metropol	74	9,12	2,84			
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	Köy	70	53,20	7,38	2,046	,106	
	İlçe	260	53,02	6,32			
	İl	556	51,96	6,43			
	Metropol	74	52,34	5,75			

ANOVA sonucuna göre dinî bilinç alt boyutu ve dinî adanmışlık genel toplam puanlarında katılımcıların yaşadıkları yerleşim yerleri arasında istatistiksel olarak anlamlı farklar bulunmamaktadır. Bu bulgular dinî adanmışlığın ve dinî bilincin yaşanılan yerleşim yerinden bağımsız olarak benzer seviyede olduğunu ve bireylerin genel olarak benzer dinî adanmışlık ve dinî bilinç düzeylerine sahip olduğunu düşündürmektedir.

Analiz sonuçlarına göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar aksiyon-fedakârlık boyutu ($p=.005$) ve dinî fanatizm boyutunda ($p<.001$) görülmektedir. Aksiyon-fedakârlık boyutundaki farklılıklar Tukey HSD çoklu karşılaştırma testine göre ilçe ile il arasında bulunmaktadır ($p=.016$). İlçede yaşayanların aksiyon-fedakârlık puan ortalamaları ($\bar{X}= 19,78$) ilde yaşayanların aksiyon-fedakârlık puan ortalamalarından ($\bar{X}= 19,08$) anlamlı düzeyde daha yüksektir. Tüm bu sonuçlar, daha büyük yerleşim birimlerinde ikamet edenlerin, küçük yerleşim birimlerinde ikamet edenlerden daha yüksek dini adanmışlığa sahip olacağı yönündeki araştırma hipotezinin (H_{11}) desteklenmediğine işaret etmektedir.

Yapılan bazı araştırmalarda dindarlık düzeyi ile yerleşim yeri arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar bulunamamış olsa da (Güven, 2019: 1175) genellikle yerleşim yeri ile dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen birçok araştırmada bu araştırma sonuçlarına benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Yerleşim yeri ve dinî yönelim ilişkisi üzerine yapılan bir araştırmada köyde yaşayan bireylerin içsel dindarlık yöneliminin büyükşehirlerde yaşayanlarınkinden daha yüksek olduğu; dışsal dindarlık yöneliminin ise içsel dindarlık yöneliminin aksine köyde yaşayanlarda daha düşük olduğu bulgulanmıştır (Aksan & Sönmez, 2019: 306). Göcen'in şükür ve dindarlık ilişkisini incelediği bir araştırmada dinî yönelim açısından en yüksek ortalamayı ilçede yaşayanların aldığı, en düşük ortalamanın ise büyükşehirde yaşayanlara ait olduğu tespit edilmiştir. Bu durum küçük yerleşim birimlerinde yaşayan bireylerin dinî yönelim düzeylerinin büyük yerleşim biriminde yaşayanlarınkinden daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur (Göcen, 2012: 242). Yerleşim yeri ile dindarlığın boyutları arasındaki farklılaşmayı inceleyen bir araştırmada genel dindarlık ve dindarlığın inanç/etki alt boyutunda hayatının büyük kısmını kasabada geçirenler, hayatının büyük kısmını ilde geçirenlerden anlamlı düzeyde daha yüksek ortalamalar elde etmiştir (Turan, 2018: 640). Bireylerin değer yönelimlerini araştıran bir çalışmada köyde yaşayanların dindarlık değeri ortalamaları ilçede ve ilde yaşayanların dindarlık değeri ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksek çıkmıştır (Özcan & Erol, 2017: 930). Yerleşim biriminin dinî değişkenler üzerindeki etkisini inceleyen bir araştırmada -bu araştırmanın bulgularına benzer şekilde- köy ile kent arasında namaz kılma, oruç tutma ve dua etme gibi ibadetlerin yapılaş sıklığında köyde ikamet edenler lehine anlamlı

farklılıklar tespit edilirken bir Yaratıcının varlığına inanma ve Allah'ın varlığını hissetme konusunda bir ayrışma olmamıştır (Yapıcı & Emre, 2015: 29).

Yabancı literatürde de yerleşim yeri-dindarlık ilişkisine dair yapılan araştırmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmalardan birinde kırsal/kentsel ayrımını dindarlıkta önemli bir faktör olduğu vurgulanarak, ibadet ve dua gibi dinî ritüellerde kırsal kesimin kentsel kesimden anlamlı düzeyde farklılaştığı belirtilmiştir. Yapılan araştırmada -bu araştırmanın bulgularıyla örtüşecek biçimde-, katılımcıların Tanrı'ya yakınlık hissetme ve İncil bilgisi konusunda anlamlı düzeyde farklılıklara rastlanmamıştır (Chalfant & Heller, 1991: 84-85). Finlandiya'da dört binin üzerinde ikiz çiftler üzerinde yapılan araştırma, daha kırsal ve geleneksel bir yapıya sahip olan kuzey Finlandiya'da yaşayan ikizlerin dindarlık puanlarının, daha kentsel ve seküler yapıdaki güney bölgesinde yaşayan ikizlerden daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Bu farklılığın özellikle dinî toplantılara katılma, kiliseye gitme ve kilisenin öğretilerine inanma konusunda belirginlik kazanması dikkat çekicidir (Winter vd., 1999: 108).

Yukarıda sunulan bulgular bütüncül değerlendirildiğinde dinî bilinç, inanç, Kutsal'ı içsel dünyada canlı bir şekilde hissederek duygusal bağlılık kurma ve bu konuda adanmışlık sergileme hususunda yerleşim yerinin ayrıştırıcı bir faktör olmadığı söylenebilir. Ancak dinî hayatın ibadet ve etki yönlerini barındıran aksiyon-fedakârlık boyutunda ve bahsi geçen araştırmalardaki ibadetlerin ifası konusunda yerleşim birimleri arasında ortaya çıkan farklılaşmalar yaşam temposu ve insan faktörüyle açıklanabilir (krş. Yapıcı & Emre, 2015: 29-30). Şöyle ki küçük yerleşim birimlerindeki bireylerin yaşam temposu ve hayat meşgaleleri büyük yerleşim birimlerindeki bireylerden nispeten daha az olabilir. Bu konuda etkileşime girdikleri bireylerin sayısal azlığı, icra ettikleri mesleklerin sorumluluklarının farklı olması, dinî hayatı maskeleyebilecek dış kaynaklı unsurlarla karşılaşma olasılığının nispeten düşük olması, çevresinde kendi gibi düşünen ve yaşayan bireylerin çokluğu gibi faktörler küçük yerleşim birimlerindeki bireyleri dinî hayatı yaşamlarına aksettirmede avantajlı konuma getirebilir. Yukarıda bahsi geçen Finli ikizler üzerine yapılan araştırmanın, kentsel bölgelerde yaşayan ikizlerde aile dışı çevresel faktörlerin etki düzeyinin, kırsal bölgelerde yaşayanlardan daha yüksek olduğunu göstermesi de bu yorumu destekler niteliktedir (Winter vd., 1999: 113). Ayrıca Schnaiberg'in Ankara örnekleminde

kırsal-kentsel ikametle modernizm arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmada, kentsel yerleşim deneyimi olan kadınların modernizm endekslerinin belirgin biçimde kırsal bölgede yaşayan kadınlardan daha yüksek çıkması da bu doğrultuda değerlendirilebilir (Schnaiberg, 1970: 71).

Aksiyon-fedakârlık boyutunda ilçe ile il arasındaki farklılaşma yaşanan dindarlık biçimi kaynaklı da olabilir. Küçük yerleşim yerlerinde yaşayan bireylerin dindarlık biçimi geleneksel tarza daha yakınken kentlerde daha bireysel bir dindarlık biçimi hakimdir (Göcen, 2012: 243). Yerleşim biriminin küçülmesi toplumsal bağların güçlenmesine ve dolayısıyla dinî ve manevi değerlerin önem kazanmasına neden olabilir. Sosyal kontrolün gücünün daha baskın hissedildiği küçük yerleşim yerlerinde, kültür ve gelenek aktarımlarına sıkı sıkıya bağlılık söz konusu olabilirken yozlaşma da büyük yerleşim yerlerine göre daha yavaş bir seyir takip edebilir. Sosyal kontrol ve denetim mekanizmasının zayıfladığı, değerlerin hızlı değişim gösterdiği daha büyük yerleşim yerlerinde yaşayan bireylerin de dinî, manevi ve kültürel değerleri hayatlarına aktarma düzeylerinin nispeten daha düşük olacağı düşünülebilir (Turan, 2018: 640-641). Nitekim Malezya'dan ABD'ye göç etmiş Müslüman gençler üzerine yapılan bir araştırma, tüm dindarlık değişkenlerinde kırsal bölgeden göç eden bireylerin, kentsel bölgeden göç eden bireylerden önemli ölçüde daha yüksek dindarlık düzeylerine sahip olduğunu göstermiştir (Krauss vd., 2006: 238).

Araştırma sonuçlarına göre dinî fanatizm boyutunda katılımcıların yerleşim yerine göre ortalama puan sıralaması ilçe ($\bar{X}= 10,72$), köy ($\bar{X}= 10,71$), il ($\bar{X}= 9,65$), metropol ($\bar{X}= 9,12$) şeklindedir. Gruplar arasında anlamlı farklılaşmalar özellikle köy-metropol ($p=,020$), ilçe-il ($p<,001$) ve ilçe-metropol ($p=,001$) arasında oluşmaktadır. Buna göre büyük şehirlerde yaşayanlar daha az dinî fanatizm gösterirken, küçük yerleşim yerlerinde yaşayanların fanatik eğilimleri daha yüksek görülmektedir.

Literatürde bu çalışmanın sonuçlarıyla benzerlik taşıyan farklı çalışmalar bulunur. Büyük şehirlerde yaşayanların, farklı etnik kökenlere saygı, birlikte yaşam, farklılıklara ve ötekine bakış hususlarında köyde yaşayanlara göre daha müsamahakâr ve anlayışlı oldukları ortaya konmuştur (Yıldırım, 2019: 88). Üniversite öğrencilerinin demokratik tutum ve tolerans düzeylerinin incelendiği başka bir araştırmada - anlamlılık düzeyine ulaşmasa da ($p>,05$)-, yaşamını köyde ve beldede geçiren bireylerin demokratik tutumlarının en düşük, metropolde yaşayanların ise demokratik

tutumlarının en yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Aydoğmuş & Kiraz, 2020: 1332).

Dinî adanmışlığın olumsuz yönünü temsil eden dinî fanatizm boyutunda yerleşim yerine göre farklılaşmaların sosyolojik ve psikolojik nedenleri olabilir. Bu durum kentlerin sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıklarda taşıdıkları zengin çeşitlilikle açıklanabilir. Toplumsal yaşamda karşılaşılan farklı düşünce ve değişik yaşam tarzları, heterojen bir sosyal yapının bireyde farklılıklarla birlikte yaşama hoşgörüsünün oluşumunu destekleyebilir. Ancak bu durum küçük yerleşim birimleri için genellikle söz konusu değildir. Zira küçük yerleşim birimleri daha homojen ve farklı kültürlerle kapalı, geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir yapı arz eder (Wirth, 1938: 1). Şayet farklı din ve kültürlerden bireylerle sosyal temas imkânı olursa bireylerdeki ön yargı ve kalıp yargıların zayıflayacağı veya yıkılacağı, böylece fanatik dinsel eğilimlerin etki gücünü yitirebileceği söylenebilir. Zira İngiltere ve İskoçya’da yerli halkın göçmen ve mültecilere yönelik tutumlarının incelendiği bir araştırmada zaman içerisinde göçmen ve mültecilere daha hoşgörülü ve olumlu yaklaşımlar sergilendiği bulgulanmıştır. Bu durum, ev sahibi topluluklarla azınlık topluluklar arasındaki sosyal temasın artmasına bağlanmıştır. Hâkim siyasi ve medyatik söylemlere rağmen böyle bir değişimin olması bireylerin ortak yaşantılara beraberce dahil olduktan sonra radikal tutumlardan vazgeçebileceğini gösterir niteliktedir (Crawley vd., 2019: 18-19).

2.5.7. Çalışma Durumuna Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların çalışma durumuna göre dinî adanmışlık düzeylerinde anlamlı bir farklılık olup olmadığını tespit etmek için her bir boyut için bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Bağımsız örneklem t-testi ile “*Aktif iş gücünde bulunanların dinî adanmışlık skorları çalışmayanların (emekli veya işsiz) dinî adanmışlık skorlarından daha yüksektir.*” (H₁₂) hipotezinin doğruluğu sınanmıştır. Elde edilen bulgular Tablo 23’te sunulmuştur.

Tablo 23. Dinî adanmışlık-çalışma durumu ilişkisi t-testi analizi sonuçları

Boyutlar	Çalışma Durumu	N	$\bar{X}$	SS	t	p
Dinî Bilinç	Çalışan	308	33,73	3,65	4,088	<,001
	Çalışmayan	652	32,68	3,73		
Aksiyon-Fedakârlık	Çalışan	308	19,89	3,13	3,677	<,001
	Çalışmayan	652	19,09	3,15		
Dinî Fanatizm	Çalışan	308	10,55	3,18	3,655	<,001
	Çalışmayan	652	9,71	3,36		
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	Çalışan	308	53,62	6,25	4,185	<,001
	Çalışmayan	652	51,77	6,44		

*p<,05

Uygulanan bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre çalışan bireylerin (kamu veya özel sektör) dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve dinî adanmışlık toplam puanları çalışmayan bireylerin (emekli veya hiçbir işte çalışmayan) puanlarına kıyasla anlamlı düzeyde daha yüksektir. Etki büyüklüğü değerlerinin (Cohen's d), tüm alt boyutlarda küçük ile küçük-orta düzey arasında değişmekte olması ($d \approx 0.25-0.29$) çalışma durumunun dinî adanmışlık üzerinde anlamlı fakat sınırlı bir etkiye sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu sonuçlar H_{12} hipotezinin doğrulandığını göstermektedir. Ayrıca dinî fanatizm alt boyutunda da çalışan katılımcıların puan ortalamalarının ($\bar{X}= 10,55$) çalışmayan katılımcıların puan ortalamalarından ($\bar{X}= 9,71$) anlamlı derecede ($p<,001$) daha yüksek olduğu araştırmanın diğer bir bulgusudur.

Dinî adanmışlık yaşamın bütün durum ve olaylarında dinin etkisini hissetmeyi ve ona göre davranmayı psikolojik yapısında barındırır. Bireysel yaşantıyı düzenlerken toplumsal yaşamı ihmal etmeyen dinî adanmışlık, dışa dönük yönüyle diğer dindarlık biçimlerinden ayrılır. İçselleştirilen ve yaşam amacı haline getirilen dinî inanç, adanmış birey zaviyesinden başkalarının da kurtuluş reçetesi olarak görüldüğü için diğer bireylerle etkileşim ve iletişime geçerek inancının pozitif çıktılarını onlara duyurma, yaşayarak gösterme gayretleri dine adanmış bireyin temel karakteristiklerindendir. Kendisini dinin temsilcisi ve tebliğcisi konumunda gören adanmış birey, sosyal bir sorumluluk ve dinî bir yükümlülük duygusuyla eylemlerinin

bütününde dinî bir hassasiyet gözetir. Bu nedenle etkileşime girdiği birey sayısı arttıkça dinî adanmışlık düzeyi de buna paralel artış gösterebilir. Nitekim araştırma sonuçları da bunu destekler niteliktedir. Çalışanların çalışmayanlardan dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve dinî adanmışlık toplam puanlarında daha yüksek ortalamalara sahip olmaları toplumsal hayatta daha fazla iletişim imkânı bulmalarına bağlanabilir. İletişim imkanları bireylerin adanmışlıklarını diri tutabilecek ve düzeyini arttırabilecek bir faktör olarak değerlendirilebilir.

Dinî adanmışlığın içeriğindeki Kutsal'a karşı sorumluluk bilinci, bireylerin iş yaşamlarına da etki ederek dinî bilincin aktif kalmasına ve iş performansının artmasına olanak tanıyabilir. Daha anlaşılabilir bir ifadeyle, Allah'a hesap verecek olma şuuruyla hareket eden adanmış birey mesleğini icra ederken Allah'ı hatırlanarak çıkarmayarak bilişsel alanda O'nu diri tutar. Hesap verme şuuru da bireyi kamuda çalışıyorsa devlete karşı, özel sektörde çalışıyorsa işverenine karşı yükümlülüklerinin bulunduğu ve dolayısıyla işine gereken özeni göstermesi gerektiği şuuruna yönlendirir. Dinî adanmışlık bu şuuru beslerken bu şuur da dinî adanmışlığın etkenliğini sürdürmesine yardımcı olduğu söylenebilir. Yerli ve yabancı bazı araştırma bulguları bu yorumları doğrular niteliktedir. İş-yaşam dengesi ve dindarlığın çalışan adanmışlığı üzerindeki etkisinin incelendiği bir araştırmada çalışan bağlılığını güçlendirme ve iş-yaşam dengesini sağlama konusunda dindarlığın teşvik edici etkisinin olduğu tespit edilmiştir (VU, 2020: 343). Çalışma etiği üzerine yürütülen bir çalışmada ahlak ve dindarlığın çalışanların çalışkanlık davranışları üzerinde olumlu etkiye sahip faktörler olduğu belirlenmiştir (Elçi vd., 2011: 1367) Kamu kurumu çalışanlarının dindarlık seviyelerinin görev motivasyonlarına yaptığı etkinin incelendiği bir araştırmada dindarlık düzeyi ile çalışan motivasyon düzeyi arasında pozitif yönlü bir ilişki bulgulanmıştır. Bu durum dindarlık düzeyi arttıkça çalışma bilinci ve gayretinin de yükseldiğini göstermiştir. Dindar çalışanlar, dinin kendileri için vazgeçilmez olduğunu, Allah'ın kendilerini sürekli izlediğini düşündüklerini, peygamberlerin hayatlarını örnek aldıklarını, dinî buyruklara uymadıklarında huzursuz hissettiklerini belirtmişlerdir (Uygun, 2020: 246-249). Dindarlığın kamu personelinin işe bağlılığı üzerindeki etkisinin incelendiği farklı bir araştırmada dinî duygu ve davranış düzeyleri yüksek olan bireylerin işine daha bağlı bir işyeri performansı sergiledikleri ortaya konmuştur (Şahin & Şahin, 2016: 249). Esnaflar örnekleminde yapılan bir araştırmada

da çalışma hayatıyla dinî hayat arasında anlamlı düzeyde olumlu ilişki olduğu saptanmıştır. Bu çalışma dindarlığın, çalışma hayatındaki ahlaki davranışları etkilediğini ortaya koymuştur (Türkan, 2023: 318-334).

İslâm dinî geleneğinin temel öğretilerinin, Müslüman örneklemdeki çalışma hayatıyla dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye dair bulguların altyapısını oluşturduğu söylenebilir. İslâm inanç geleneğinin çalışma ahlakının temelini, tüm insan edimlerinin kaçınılmaz manevi karakteri ve bireyin, edimlerinden ötürü sadece işçiye veya işverene karşı değil, işin kendisine karşı da taşıdığı sorumluluk oluşturur. Çalışma hayatındaki bu sorumluluk, her şeyin ötesinde ve her şeyden önce, her an gözetimi altında olduğuna inandığı Allah’a karşıdır. Seyyid Hüseyin Nasr, “Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin (Akitlerinize sadık olunuz).” (el-Mâide, 5/1) ayetinin tüm inananlara bir manevi sorumluluk yüklediğini, çalışmadan ibadete kadar uzanan bu sorumluluğun insanın kendisiyle, dünyayla ve Allah’la olan ilişkilerin bütününe kapsadığını belirtir. O, İslâm inancının tevhidî bakış açısının kutsal-profan veya dinî-dünyevi ayrımlarını reddetmesi nedeniyle ibadet ile çalışma arasındaki ayrımın da ortadan kalktığını ifade eder. Allah korkusu ve O’na karşı hissettiği sorumluluk Müslüman bireyi, çalışma hayatına da ibadet nazarıyla bakmaya yönlendirir (Nasr, 2009: 143-145).

Çalışma hayatında karşılaşılan stres, rekabet ve mobbing gibi psikolojik gerilime neden olan etkenler de bireylerin dinî adanmışlık düzeylerinde etken olabilir. Şöyle ki, dindar birey iş hayatında maruz kalınan her türlü fiziksel ve psikolojik açıdan yıpratıcı unsurlarla başa çıkmada dinî argümanlara müracaat edebilir. Dinî başa çıkma yöntemleriyle kendisine manevi bir destek arayan çalışan bireylerde de dindarlık düzeyleri çalışmayanlara oranla daha yüksek çıkabilir. Nitekim yapılan araştırmalar, öznel dindarlık algısı arttıkça tevekkülün arttığını, tevekkül düzeyinin de algılanan stresle negatif ilişkisi olduğunu bulgulamıştır. Yani tevekkül yönelimiyle öznel dindarlık arasında olumlu, algılanan stres düzeyi arasında olumsuz ilişki bulunmaktadır (Doğan & Cengil, 2024: 16). Üniversite öğrencileri örnekleminde yapılan başka bir araştırmada öznel dindarlık algısı arttıkça psikolojik dayanıklılığın da arttığını gösteren bulgulara ulaşılmıştır (Erdoğan, 2014: 135).

Çalışma durumuyla dinî adanmışlık arasındaki ilişkinin kamu çalışanı, özel sektör çalışanı, emekli ve çalışmayan gruplar arasında farklılaşıp farklılaşmadığını test

etmek için ayrıca tek yönlü ANOVA uygulanmıştır. Tek yönlü ANOVA analizi sonucunda dinî adanmışlık toplam puanında ve boyutlarında özel sektör çalışanı ile kamu çalışanları arasında anlamlı bir farklılık saptanmamış; bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına benzer biçimde özel sektör ve kamu kurumu çalışanlarının, çalışmayanlardan anlamlı düzeyde daha yüksek puanlar aldıkları bulgulanmıştır ($p<05$).

2.5.8. Öznel Dindarlık Algısına Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların öznel dindarlık algısı ile dinî adanmışlık ve alt boyutları arasındaki ilişkiyi incelemek adına Pearson Korelasyon analizi uygulanmıştır. Analiz sonucunda elde edilen bulgular Tablo 24’te sunulmuştur.

Tablo 24. Öznel dindarlık algısına göre dinî adanmışlık korelasyon sonuçları (N=960)

Değişkenler	r	p
Dinî Bilinç	,434**	<,001
Aksiyon-Fedakârlık	,440**	<,001
Dinî Fanatizm	,190**	<,001
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	,468**	<,001

* $p<,05$, ** $p<,01$, *** $p<,001$.

Analiz sonucunda bireylerin kendilerini dindar olarak algılama düzeyleri ile dinî adanmışlık alt boyutlarında (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) anlamlı ve pozitif yönlü ilişkiler bulunmuştur. Ayrıca öznel dindarlık algısı ile dinî fanatizm arasında da anlamlı fakat düşük düzeyde pozitif bir ilişki ($r=.190$, $p<,001$) olduğu saptanmıştır. Bu sonuçlara göre, “*Öznel dindarlık algısı ile dinî adanmışlık arasında pozitif ilişki bulunurken, öznel dindarlık algısı ile olumsuz dinî adanmışlık arasında negatif ilişki bulunmaktadır.*” (H_{13}) hipotezinin ilk kısmı doğrulanmıştır. Ancak hipotezin olumsuz dinî adanmışlıkla ilgili olan ikinci kısmı doğrulanmamıştır.

Öznel dindarlık algısı ile dinî adanmışlık arasındaki olumlu ilişki bireylerin kendilerini dindar hissetme düzeyi ile bilinçli bir dindarlık yaşama ve diğer bireyler

için çeşitli fedakârlıklar sergileme eğilimlerinin artacağına işaret etmektedir. Nitekim bilimsel araştırmaların sonuçları da bu bulguyu desteklemektedir. Örneğin dindarlık ve kamu hizmeti motivasyonu arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışma, içsel dindarlığın kamu hizmeti motivasyonunun merhamet boyutuyla, sorgulayıcı dindarlığın kamu hizmeti motivasyonunun fedakârlık boyutuyla anlamlı ve olumlu ilişkisi olduğunu saptamıştır (Arslan & Ceran, 2021: 2228). Başka bir araştırmada, bireysel dindarlık ile prososyallik ve empatik eğilim arasında pozitif yönde anlamlı düzeyde ilişki tespit edilmekte; bireysel dindarlığın, hayırseverlik, yardımlaşma, fedakârlık, bağışlama ve affetme gibi erdemlerle de olumlu ilişkisinin olduğuna atıfta bulunmaktadır (Korkmaz & Hacıkeleşoğlu, 2021: 562). Üniversite öğrencileri örneğinde dindarlık ve özgecilik arasındaki ilişkinin incelendiği farklı bir araştırmada öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile özgecilik düzeyleri arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü bir ilişki olduğu ortaya konmuştur (Az & Acar, 2020: 743). Tüm bu sonuçlar İslâm inancı perspektifinden değerlendirilirse, dinî bilinç düzeyini (dinî ifadesiyle kulluk şuuru) yaşam boyunca canlı ve aktif tutmak isteyen İslâm inancının (bkz. el-Hicr 15/99), vazettiği ibadetler ve ritüellerle bunu gerçekleştirirken (bkz. Tâhâ 20/135) aynı zamanda bu ibadetlerin oluşturduğu şuurun motive edici gücüyle dışa dönük biçimde başkalarını da önemseyen fedakârlık eylemlerini desteklediği (bkz. el-Haşr 59/6-10) söylenebilir. Öznel dindarlık algısı ile dinî adanmışlık düzeyi arasındaki pozitif yönlü ilişki, İslâm'ın bu güdüleyici ve teşvik edici yönlendirmelerinin müntesipleri üzerindeki etkisinin yansıması olarak değerlendirilebilir.

Elde edilen bulgulara göre bireylerin kendilerini dindar olarak algılama düzeyleri ile dinî bilinç düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=,434$, $p<,001$). Bu sonuçlar bireylerin öznel dindarlık algısı düzeyleri yükseldikçe dinî bilinç düzeylerinin de yükseldiğini, öznel dindarlık algısı düzeyleri azaldıkça dinî bilinç düzeylerinin de azaldığını göstermektedir. Bu bulgu, dinî bilinç boyutunun bireyin kendi dinî kimliğini tanıma, dinî değerleri içselleştirme ve dinî sorumluluklarının farkında olma gibi yönleriyle bağlantılı olduğuna işaret etmektedir. Din psikolojisi alanında yapılan araştırmaların sonuçları bu araştırmanın sonuçlarıyla benzerlik taşımaktadır. Dindarlık ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiyi inceleyen başka bir araştırmada iki değişken arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki

bulgulanmıştır (Aydın, 2019: 261). Diğer bir araştırmada öznel dindarlık algısı ile dine önem verme düzeyi ve dinin etkisini hissetme düzeyi arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olduğu ortaya konmuştur (Yapıcı, 2006: 93-95). Öğretmen adayları örnekleminde yürütülen bir araştırmada farkındalık ile manevi ifade envanterinin bilişsel yönelim alt boyutu ve dindarlık alt boyutu arasında olumlu ilişki olduğu tespit edilmiştir (Yalçın, 2018: 1219).

Öznel dindarlık algısının dinî adanmışlığın aksiyon-fedakârlık boyutuyla da anlamlı ve pozitif ilişkisinin olması ($r=,440$, $p<,01$) bireylerin dinî inançlarına yalnızca ideolojik düzlemde bağlanmadığını, aynı zamanda davranışsal boyutta da aktif biçimde sürdürdüklerini göstermektedir. Bu bulgular, dindarlığın salt bir inanç sisteminden ibaret olmadığını, bireyin pratik yaşamında da hem dua, namaz, oruç, ayinlere katılım gibi ritüelistik eylemler yönüyle hem de gündelik yaşamda tutum ve davranışların organizasyonu açısından dinin etkisiyle sergilenen -teolojik ifadesiyle- ‘ameller’ yönüyle bir bütün olduğu düşüncesini desteklemektedir (Glock & Stark, 1965: 18-38).

Bireylerin kendilerini dindar hissetme düzeyleri ile dinî fanatizm arasında ilişki düzeyi açısından düşük olmakla birlikte pozitif bir ilişki bulunması da dikkat çekicidir. Bu sonuçlar, bireyin kendisini dindar olarak algılamasının otomatik olarak onda fanatik eğilimler geliştireceği yönünde değerlendirilmemelidir. Elde edilen düşük düzeydeki pozitif ilişki, öznel dindarlık algısının bazı bireylerde dinî inançlar adına tutucu ve radikal eğilimler gösterme düzeyleriyle ilişkilendirilebileceğini düşündürmektedir. Ancak bu ilişkinin düşük düzeyde kalması, öznel dindarlık algısının genel olarak dengeli ve sağlıklı bir dinî bağlılıkla daha fazla örtüşebileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte öznel dindarlık algısının nesnellikten sapacak bazı sübjektif unsurları da bünyesinde barındırabileceğini, yani gerçekte bireylerin düşündükleri kadar dindar olmayabileceğini de hatırd tutmak gerekir. Ayrıca dinî fanatizmle öznel dindarlık algısının pozitif ilişkisi Türkiye’de ön yargı ve dindarlık biçimleri üzerine yapılan araştırma sonuçlarıyla benzerlik taşımaktadır. Esasen Batı literatüründeki araştırmalarda iç-güdümlü dindarlık eğilimine sahip bireylerin dış-güdümlü dindarlık eğilimi gösteren veya kiliseye ara sıra ve düzensiz giden marjinal üyelerden daha düşük ön yargı düzeyine sahip oldukları ve hoşgörü düzeylerinin yüksek olduğu bulgulanmıştır (Allport, 1962; Allport & Ross, 1967). Ancak

Türkiye’de gerçekleştirilen çalışmalarda (Gürses, 2001; Kayıklık, 2001), dış-güdümlü dindarlık eğilimine sahip bireylerin dinsel partikülerizm, dinsel dogmatizm ve hoşgörüsüzlük düzeyleri iç-güdümlü dindarlık eğilimine sahip bireylere nispetle daha düşük bulunmuştur. Bu araştırmalarda dış-güdümlü dindarlık eğilimi gösteren dindarların dış dinî gruplarla sosyal ilişkiler geliştirmeye daha fazla eğilimli olduklarını da ortaya konmuştur. Türkiye’deki çalışmalarda çıkan bu farklı sonuçlar Yapıcı ve Kayıklık’a göre kültürel farklılıklarla ve bireyin mensubu olduğu kültür içerisinde kendine has bir kişilik geliştirmesiyle açıklanmıştır. İç-güdümlü dindarların dinî-sosyal gruplara yönelik sosyal mesafe tercihlerindeki ön yargılı tavır sergilemeleri ise onların sosyo-kültürel ön yargıların kıskacında bulunduklarına işaret edebilir (Yapıcı & Kayıklık, 2005: 423).

2.5.9. Dinî Bilgi Düzeyine Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların dinî bilgi düzeyine göre dinî adanmışlık boyutlarında anlamlı farklılıklar olup olmadığı incelenmiştir. Dinî bilgi düzeyi kategorik ölçümle yapıldığından ve varyans homojenliğinin sağlandığı görüldüğünden ($p>,05$) gruplar arasındaki farklılığı tespit için ANOVA uygulanmıştır. Araştırma sonuçları Tablo 25’te sunulmuştur.

Tablo 25. Dinî bilgi düzeyine göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar	Dinî Bilgi Düzeyi	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1) Yeterli olduğu söylenemez İbadetleri	77	30,23	3,92	41,67	<,001	1-2 1-3 2-3
	(2) yerine getirecek kadar Müslüman için gerekli bilgilerin tümü	592	32,78	3,58			
	(3) Yeterli olduğu söylenemez	291	34,25	3,50			
Aksiyon-Fedakârlık	Yeterli olduğu söylenemez	77	17,19	3,36	31,20	<,001	1-2 1-3 2-3

Tablo 25 (Devam). Dinî bilgi düzeyine göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Dinî Fanatizm	İbadetleri yerine getirecek kadar Müslüman için gerekli bilgilerin tümü	592	19,20	3,15		
	Yeterli olduğu söylenemez	77	10,10	3,35		
	İbadetleri yerine getirecek kadar Müslüman için gerekli bilgilerin tümü	592	9,96	3,22	,057	,945
	Yeterli olduğu söylenemez	291	9,99	3,53		
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	İbadetleri yerine getirecek kadar Müslüman için gerekli bilgilerin tümü	77	47,43	6,82		
	Yeterli olduğu söylenemez	592	51,98	6,25	42,56	<,001
	İbadetleri yerine getirecek kadar Müslüman için gerekli bilgilerin tümü	291	54,46	5,81		
	Yeterli olduğu söylenemez					

Not: “Din hakkındaki bilgi düzeyim yok denecek kadar azdır.” seçeneğini işaretleyen 3 katılımcı, istatistiksel analizlerde grup büyüklüğü yetersiz olduğu için “Dinî bilgi düzeyim yeterli olduğu söylenemez.” seçeneğini işaretleyen gruba dâhil edilmiştir.

Dinî bilgi düzeyine göre dinî adanmışlık ($F(3, 956) = 28,766, p < ,001$) ve alt boyutlardan dinî bilinç ($F(3, 956) = 28,498, p < ,001$) ve aksiyon-fedakârlık ($F(3, 956) = 20,868, p < ,001$) boyutlarında gruplar arası anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Tukey HSD testi sonuçlarına göre dinî bilgi düzeyi arttıkça dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık puanlarının da arttığı görülmektedir. Benzer şekilde araştırma sonuçlarına göre, dinî bilgi düzeyi yükseldikçe dinî adanmışlık düzeyinin de yükseldiği tespit edilmektedir. Ancak dinî fanatizm alt boyutunda gruplar arasında anlamlı farklılık bulunmamaktadır ($F(3, 956) = 0,271, p = ,846$). Bu bulgular, dinî bilgi

düzeyi arttıkça dinî adanmışlığın da artacağı yönündeki araştırma hipotezini (H₁₄) doğrulamaktadır. Ancak H₁₄ hipotezinin dinî bilgi düzeyi arttıkça dinî fanatizmin azalacağını öngören ikinci kısmı araştırma bulgularıyla doğrulanmamıştır. Spearman sıra korelasyon analizinde de dinî bilgi düzeyiyle dinî bilinç ($r = ,269$, $p < ,001$), aksiyon-fedakârlık ($r = ,228$, $p < ,001$) ve dinî adanmışlık ($r = ,275$, $p < ,001$) arasında anlamlı pozitif ilişki bulunmuş, dinî fanatizmle ($r = -,003$, $p = ,937$) anlamlı bir ilişki saptanamamıştır.

İnancın bilişsel yönünü temsil eden ideolojik boyut ve entelektüel (bilgi) boyut birbiriyle irtibatlıdır. İdeolojik boyut dindar kişinin belirli inançlara sahip olacağına dair beklentilerdir. Her ne kadar inançların kapsamı dinler arasında hatta aynı dinî gelenekler içerisinde mezhepsel farklılıklarla değişse de her din, takipçilerinin uyması beklenen birtakım inançlar ortaya koyar. Entelektüel boyut ise dindar kişinin inancının temel ilkeleri ve kutsal metinleri hakkında bilgili ve bilinçli olması beklentisiyle ilgilidir. Bu iki boyutun birbiriyle olan irtibatına gelince, bir inanç hakkında bilgi sahibi olmak o inancın kabulü için gerekli bir koşuldur. Bununla beraber, inancın bilgidan kaynaklanması gerekmediği gibi, tüm dinî bilgiler de inanca bağlı değildir (Glock & Stark, 1965: 20-21). Araştırmalar da bu yargıyı doğrulayıcı sonuçlar üretmiştir. Örneğin Malezyalı Müslüman tüketicilerden oluşan örneklem grubuna uygulanan bir araştırmada bireylerin helal gıda ve kozmetik ürünlerine yönelik tutumlarında dindarlığın mı yoksa bilgi düzeyinin mi daha etkili olduğu sınanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre dindarlık, helal bilgisine kıyasla davranışlar üzerinde daha etkili bulunmuştur (Ahmad vd., 2015: 12-13). Lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada dinî bilgi seviyesi ile Allah'ın dualara karşılık vereceğine olan inanç arasındaki ilişki incelenmiş; dinî bilgi seviyesini yetersiz bulanların ortalama puanları dinî bilgi seviyesini yeterli bulanlardan anlamlı düzeyde yüksek çıkmıştır (Kandemir, 2022: 367). Demografik ve bağımsız değişkenlerin dinî tutum üzerindeki etkisinin incelendiği başka bir araştırmada orta düzey dinî bilgiye sahip olduğunu belirten bireylerin dinî tutum düzeyleri çok iyi dini bilgiye sahip olduğunu belirten bireylerin dinî tutum düzeylerinden yüksek çıkmıştır (Kavas, 2013: 14).

Dinî bilgi kümesinin genişliği ve büyüklüğü teorik anlamda dinin inanç, duygu ve davranış boyutlarıyla irtibatlı olsa da onları üretme konusunda garanti edici bir özelliğe sahip değildir. Ancak dinin temel esaslarını ve öğretilerini asgari düzeyde

de olsa bilmek dinî gelişim için gereklidir (Karaca, 2017: 10). İslâm inanç doktrini çerçevesinde değerlendirilecek olursa Kur'an, "De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!" (ez-Zümer 39/9) ifadesiyle ve ayetin geçtiği bağlamla, sahip olduğu dinî bilgiye göre yaşantısını şekillendirenlerin bir diğer deyişle ilmiyle amel edenlerin gerçek âlimler olarak nitelenebileceğini belirtir. Dinî açıdan geniş bilgi müktesebatına sahip olup eylemlerinde bu bilginin yansımaları bulunmayan bireyleri cahil kategorisinde değerlendirir. Burada dinî bilgiye değer katan esas ölçütün Allah'a gönülden kulluk olduğunun vurgulanması (Zemahşerî, 2009: 935) entelektüel boyutun duygu, davranış ve tecrübe boyutlarıyla bir bütün oluşturduğunda önem kazandığına işaret eder. Zira bir diğer ayette (Fâtır 35/28) Allah'tan ancak âlim kullarının hakkıyla korkup, haşyet hissiyle O'na yöneleceği belirtilir. Bu durum dindar bireyin Allah'ın yüceliğini ve kudretini bilmesi nispetinde O'na karşı korku ve ümit duygusuyla hareket edeceği şeklinde anlaşılabilir (Râzî, 1981: 26/21-22).

Dinî adanmışlık psikolojisi açısından algılanan dinî bilgi düzeyinin önemi tüm bu veriler ışığında değerlendirildiğinde, sahip olunan dinî bilgi kümesinin genişlemesinin, bireylerin dinî farkındalıklarına ve bu farkındalığın çıktısı olan şuur düzeyine olumlu katkıda bulunduğu ifade edilebilir. Araştırmadaki dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık düzeylerinin her ikisinin de dinî bilgi düzeyiyle doğrusal pozitif ilişki göstermesi, katılımcıların dinî inançlarını ideolojik zemine hapsedemediklerini, yaşantılarında bu bilincin tesirlerinin görüldüğü şeklinde yorumlanabilir. Bireylerin yalnızca entelektüel boyutta bir inanç yaşamamaları; ibadetleri ifa etme, buyruklara uyma, diğerkâm ve fedakâr dinî eylemler sergileme gayretleriyle inançlarını yaşamlarına uygulamalarından ötürü katılımcıların inanç ve eylem bütünlüğünü bir dereceye kadar sağladıkları biçiminde değerlendirilebilir. Sağlanan inanç-eylem bütünlüğünün de dinin kişilik üzerindeki dönüştürücü etkisine olanak tanıdığı, dinî ve ahlaki gelişimi desteklediği ve dolayısıyla dinî adanmışlık düzeyinin de dinî bilgi oranında yükseldiği biçiminde anlamlandırılabilir. Dinî fanatizm boyutunda dinî bilgi düzeyi açısından anlamlı bir farklılık elde edilememesi ise katı dinî tutumların ve dinsel hoşgörüsüzlüğün psikososyal etkenlere, bireysel ve toplumsal değişkenlere bağlı şekillenebileceğini düşündürmektedir.

2.5.10. Din Eğitimi Alınan Kaynağa Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların çoktan seçmeli biçimde cevap verdikleri din eğitimi alınan kaynak değişkenindeki veriler dört farklı grupta toplanmıştır: (1) Hiçbir din eğitimi almadığını belirtenler, (2) sadece yaygın din eğitimi kaynaklarından (aile, camii veya Kur'an kursu, cemaat veya tarikat kurumları ve medya/sosyal medya) din eğitimi aldıklarını belirtenler, (3) sadece örgün din eğitimi kaynaklarından (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi) din eğitimi aldıklarını belirtenler ve (4) hem yaygın hem de örgün din eğitimi kaynaklarından din eğitimi aldıklarını belirtenler. Bu dört farklı grubun dinî adanmışlık ve alt boyutlarındaki farklılaşmalarını tespit etmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Analiz sonucunda elde edilen bulgular Tablo 26'da sunulmuştur.

Tablo 26. Din eğitimi alınan kaynağa göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar		Din Eğitimi Alınan Kaynak	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1)	Hiçbir eğitim almayanlar	11	32,91	3,24	0,033	,992	
	(2)	Sadece yaygın eğitim alanlar	318	33,01	3,65			
	(3)	Sadece örgün eğitim alanlar	170	32,96	3,92			
	(4)	İki eğitimi de alanlar	461	33,05	3,74			
Aksiyon/ Fedakârlık		Hiçbir eğitim almayanlar	11	19,18	2,86	1,345	0,258	
		Sadece yaygın eğitim alanlar	318	19,62	3,24			
		Sadece örgün eğitim alanlar	170	19,36	2,89			
		İki eğitimi de alanlar	461	19,16	3,21			
Dinî Fanatizm		Hiçbir eğitim almayanlar	11	8,55	4,03	6,843	<,001	2-3 2-4
		Sadece yaygın eğitim alanlar	318	10,64	3,48			
		Sadece örgün eğitim alanlar	170	9,70	3,04			
		İki eğitimi de alanlar	461	9,66	3,24			

Tablo 26 (Devam). Din eğitimi alınan kaynağa göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	Hiçbir eğitim almayanlar	11	52,09	5,77	0,270	0,847
	Sadece yaygın eğitim alanlar	318	52,63	6,35		
	Sadece örgün eğitim alanlar	170	52,32	6,47		
	İki eğitimi de alanlar	461	52,21	6,51		

Analiz çıktılarına göre dinî bilinç ($F(3,956) = 0,03, p=,992$) ve aksiyon-fedakârlık ($F(3,956) = 1,34, p=,258$) alt boyutlarında ve dinî adanmışlık toplam puanında ($F(3,956) = 0,27, p=,847$) gruplar arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Diğer yandan dinî fanatizm alt boyutunda gruplar arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($F(3,956) = 6,84, p<,001$). Tukey HSD testi sonuçlarına göre, sadece yaygın din eğitimi aldığını belirten grubun dinî fanatizm ortalaması ($\bar{X} = 10,64, SS = 3,48$), sadece örgün din eğitimi aldığını belirtenlerin ($\bar{X} = 9,70, SS = 3,04$) ve hem örgün hem de yaygın din eğitimi aldığını belirtenlerin ($\bar{X} = 9,66, SS = 3,24$) ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksektir. Bu sonuçlar dinî fanatizm düzeylerinin din eğitimi alınan kaynağın türüne göre farklılık gösterebileceğine işaret etmektedir. Sonuçlar ayrıca araştırma hipotezlerinden, “*Örgün din eğitimi alan bireylerin dinî adanmışlık düzeyi yaygın din eğitimi alanlardan daha yüksektir.*” (H_{15}) hipotezinin doğrulanmadığını göstermektedir. Din eğitimi alınan kaynağın farklılaşmasıyla dinî adanmışlık düzeylerinin farklılaşmaması durumu, dinî adanmışlığın din eğitimi alınan kaynaktan ziyade bireysel ve toplumsal açıdan farklı değişkenlere bağlı olarak değişim gösteren bir olgu olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Örgün din eğitimi, kişilerin okul ya da okul niteliği taşıyan yerlerde, genel ve özel dinî bilgiler açısından yetişmelerini sağlamak amacıyla yapılan, belirli yasalara göre düzenlenen eğitim faaliyetlerinin genel adıdır. Örgün din eğitimi, ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim kademelerinde verilen dinî eğitimleri kapsar. Yaygın din eğitimi ise örgün din eğitimi kaynaklarının dışında kalan, bireylere ilgi ve gereksinim duydukları dinî bilgileri planlı, programlı ve sistemli biçimde sunan eğitim biçimidir. Aile ile başlayan yaygın din eğitimi camii, Kur'an kursu, cemaat ve tarikat yapılanmaları, konferans, panel, sempozyum, medya ve sosyal medya vb. kurum ve

araçlar vasıtasıyla toplum içerisinde varlık göstermektedir (Demircioğlu & Çelik, 2019: 15-19; Köylü & Altaş, 2014: 54-55; Bulut, 1993: 3-4).

Araştırmada yaygın din eğitimi kaynaklarından eğitim aldığını belirten grubun dinî fanatizmde diğer gruplardan yüksek skorlar göstermesi, alınan eğitimin içeriği ve dinin sunuluş biçiminin fanatik tutumları destekleyebileceğine işaret olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki, yaygın din eğitimi kanalları genelde bireye benimsediği mezhepsel veya ideolojik düşünce tarzına paralel bilgi aktarımında bulunur. Yaygın eğitimde bireye genellikle, eğitimin amacı ve misyonu gereği duygusal ve zihinsel kabullerine aykırı olana pek fazla temas edilmeksizin din eğitimi verilir. Örneğin aileler dinî inanç aktarımında rol modellik vasfıyla ideal bir din anlayışını farklı inançları sunmaksızın aktarmaya çalışır. Camii ve Kur'an kurslarının müfredatları öğrencilere yalnızca İslâm özelinde bir bilgi sunumu üzerine yapılandırılır. Cemaat veya tarikat kurumları ise müntesiplerinin dinsel ideolojilerini ve düşünce yapılarını dış tehditlere karşı korumak ve iç grup bütünlüğünü sağlamak için kendilerinden olmayana mesafeli bir tavır takınırlar. Tüm bu içe kapalılık ve farklı düşüncelere dair bilişsel uzaklık bireylerde ötekileştirici ve fanatik tavırların oluşumuna neden olabilir. Nitekim Türer'in eleştirel zihniyetten yoksun bir teolojinin kolayca fanatizme yönelebileceğini ifade ederek inanç ve akıl arasındaki ahengin ancak ve ancak eleştirel bir tavırla yakalanabileceği vurgusu bu yorumu destekler mahiyettedir (Türer, 2022: 39-40).

Yaygın eğitim kaynaklarından din eğitimi alan bireylere nazaran örgün eğitim kaynaklarından din eğitimi alan bireylerin dinî fanatizmde daha düşük ortalamalar göstermesinin örgün eğitimin içeriğinden de kaynaklandığı düşünülebilir. Farklı inanç, kültür, ideoloji ve düşünceye sahip bireylerin aynı ortamda yaşadığı çoğulcu toplumlarda, sosyal hayatta barış ve huzurun sağlanabilmesi için birlikte yaşama kültürünün oluşturulması büyük önem taşır. Birlikte yaşama kültürünün özünde her kesimi farklılıklarıyla kabul etme hoşgörüsü bulunur. Hoşgörü temelli yaşama kültürünün oluşumunda eğitim kurumlarının ve bu kurumlarda verilen din eğitiminin katkısı yadsınamaz düzeydedir. Bu bağlamda Türkiye'deki resmi eğitim kurumlarında Mezheplere Göre Din Öğretimi, Mezheplerüstü Din Öğretimi, Dinlerarası Din Öğretimi ve Fenomenolojik Din Öğretimi gibi din eğitiminde uygulanan çeşitli yaklaşımlar, 'öteki'ne saygı ve anlayışı vurgulayarak birlikte yaşama kültürünün

oluşumunu destekler. Bu yaklaşımlar sayesinde örgün eğitim kurumlarında eğitim alan birey hem inandığı dinin hem de diğer dinlerin inanç öğretilerini kaynaklarından öğrenme fırsatı bulur. Bu da bireyin ön yargı, ötekileştirme, fanatik tavırlar sergileme, hoşgörüsüz davranma gibi negatif eğilimlerinin zayıflamasına olanak tanır (Yazıbaşı, 2020: 41).

2.5.11. Dinî Bilgi Düzeyini Arttırmak İçin Başvurulan Kaynaklara Göre Dinî Adanmışlık

Katılımcıların dinî bilgi düzeylerini arttırmak için başvurdukları kaynak türüne göre (modern kaynaklar ve geleneksel kaynaklar) dinî adanmışlık ve alt boyutlarında anlamlı farklılık olup olmadığını belirlemek için tek yönlü varyans analizi uygulanmıştır. Katılımcıların çoktan seçmeli biçimde hazırlanan soruya verdikleri cevaplara göre dört farklı grup belirlenerek elde edilen bulgular Tablo 27’de sunulmuştur. Araştırmada internetteki dinî içerikli videolar veya televizyon/radyo kanalları ‘modern kaynak’ olarak, dinî kitaplar ve dinî sohbetler ise ‘geleneksel kaynak’ olarak değerlendirilmiştir. Buna göre gruplar dinî bilgi düzeyini arttırmak için (1) modern kaynaklara başvuranlar, (2) geleneksel kaynaklara başvuranlar, (3) hem modern hem geleneksel kaynaklara başvuranlar ve (4) dinî bilgi düzeyini arttırmak için hiçbir şey yapmayanlar şeklinde belirlenmiştir.

Tablo 27. Dinî bilgi düzeyini arttırmak için başvurulacak kaynağa göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Boyutlar		Dinî Bilgiyi Arttırmak İçin Başvurulan Kaynak	N	$\bar{X}$	SS	F	p	Fark
Dinî Bilinç	(1)	Modern kaynaklar	249	32,78	3,72	38,81	<,001	
	(2)	Geleneksel kaynaklar	395	33,85	3,26			1-2 1-4
	(3)	Modern ve geleneksel kaynaklar	201	33,47	3,44			2-4 3-4
	(4)	Hiçbiri	115	29,90	4,13			

Tablo 27 (Devam). Dinî bilgi düzeyini arttırmak için başvurulanan kaynağa göre dinî adanmışlık anova sonuçları

Aksiyon/ Fedakârlık	Modern kaynaklar	249	18,96	3,00	31,81	<,001	1-2 1-4 2-3 2-4 3-4
	Geleneksel kaynaklar	395	20,16	3,01			
	Modern ve geleneksel kaynaklar	201	19,51	2,95			
	Hiçbiri	115	17,12	3,22			
Dinî Fanatizm	Modern kaynaklar	249	9,87	3,34	4,01	,005	2-4
	Geleneksel kaynaklar	395	10,34	3,42			
	Modern ve geleneksel kaynaklar	201	9,85	3,23			
	Hiçbiri	115	9,18	3,00			
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	Modern kaynaklar	249	51,74	6,24	41,04	<,001	1-2 1-3 1-4 2-4 3-4
	Geleneksel kaynaklar	395	54,01	5,78			
	Modern ve geleneksel kaynaklar	201	52,98	5,91			
	Hiçbiri	115	47,02	6,86			

Analiz sonuçlarına göre dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve dinî adanmışlık genel toplamında dinî bilgi düzeyini yükseltmek için hiçbir kaynağa başvurmamayanların ortalama puanları diğer grupların ortalama puanlarından anlamlı düzeyde daha düşüktür ($p<,001$). Dinî fanatizm alt boyutunda ise anlamlı düzeyde tek bulgu, geleneksel kaynaklara başvuran bireylerin dinî fanatizm ortalama puanlarının, hiçbir kaynağa başvurmamayan bireylerin ortalamalarından yüksek olmasıdır ($p=,005$).

Dindar birey, inancının öğretisi hakkında sahip olduğu bilgi birikimini arttırmak veya bildiği öğretilerin kendisine hatırlatılmasıyla dinî bilincini diri tutmak

ister. Bilgi düzeyini arttırma çabası dinin birey tarafından ciddiye alınışının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu yönde yapılan her türlü eylem dinî bir motivasyon içerdiğinden dinî farkındalığın belirli bir düzeyde seyretmesine olanak tanıyabilir. Bilgi düzeyini yükseltmek için başvuru kaynaklardaki dinî bilgi ve nasihatler bireyleri nefis muhasebesine yönlendirerek dinî hayattaki noksanlıkların fark edilmesine ve ideal olana yaklaşmak için bu noksanlıkların giderilmesine yönlendirebilir. Bu nedenle bilgi düzeyini arttırmak için herhangi bir kaynağa müracaat eden bireylerin dinî adanmışlık düzeylerinin hiçbir şey yapmadığını belirtenlerden daha yüksek olması beklenir.

Dinî fanatizm boyutunda geleneksel dinî bilgi kaynaklarına müracaat eden bireylerin hiçbir kaynağa başvurmayan bireylerden anlamlı düzeyde daha yüksek puan almış olmaları da dinin önemsenme düzeyiyle yorumlanabilir. Zira dinin öğretilerini ve bu öğretilerin dinî gruplandırmalarını önemseyen bireylerde fanatik tavırların gelişme ihtimali daha yüksektir. Toplumsal bir kimliğin oluşumuna zemin hazırlayan dinî inançlar müntesiplerini kendilerinden olmayana karşı temkinli yaklaşıma itebilir. Buna ek olarak geleneksel dinî bilgi kaynaklarına başvuran bireylerde kaynakların dini sunuş biçimleri ve nitelikleri de fanatik tavırların oluşmasına neden olabilir. Şayet din ve kutsal olan, dinin klasik dönem kaynaklarındaki bilgilerle eşitlenip bu bilgiler zaman ve mekân üstü değerler olarak algılanırsa din, dogmatik ve fanatik bir zihniyetin oluşumuna neden olabilir. Bu yaklaşım, din alanında üretilen bilgilerin insani yönünü, onun rasyonelliğini ve doğal meşruiyetini gölgeleyebilir. Bu durum dinî bilginin kendini yenilemesi ve geliştirmesi imkanını ortadan kaldırarak dindarın belirli zihin kalıbının dışına çıkmasına engel olabilir (Bardakoğlu, 2019: 60-62).

Araştırma sonuçları, “*Modern medya kaynaklarına (internet, sosyal medya, TV/radyo) başvuran bireylerin dinî adanmışlık düzeyi, geleneksel kaynaklara (kitap, sohbet) başvuranlardan daha düşüktür.*” (H_{16}) hipotezi açısından değerlendirildiğinde hipotezin doğrulandığı söylenebilir. Zira Tukey HSD çoklu karşılaştırma testine göre dinî bilgi düzeylerini yükseltmek için geleneksel kaynaklara başvuranların dinî bilinç ($p=,001$), aksiyon-fedakârlık ($p<,001$) ve dinî adanmışlık ($p<,001$) puanları, modern kaynaklara başvuran bireylerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek çıkmıştır.

Dindarın dinî inancını hangi kaynaklardan öğrendiği önemli bir konudur. Zira dinî bilginin edinildiği kaynakların türü dindarlığın yapısını da değiştirebilir (Glock, 1998: 266-267). Bu kaynaklar aynı zamanda dindarın eylemlerinin meşruiyet kaynağıdır (Bilgin, 2003: 195-196). Bu bağlamda, dinî bilgilerin kaynağı üzerine kırsal kesim örnekleminde yapılan bir araştırmada dinî bilgilerini bölgede tanınan din büyüklerinden alanların normatif dindarlık puanlarının dinî bilgilerini camii imamından alanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Cerrah, 2021: 111). Normatif dindarlık araştırmacılar tarafından, dinin emir ve yasaklarının gündelik hayatta uygulanmasını önemseyen, dinin itikadi, ameli ve ahlaki öğretilerine bağlı kalan, kitabi bilgiye dayalı yönelime sahip dindarlık türü olarak açıklanmıştır (Coştu, 2009: 125-126; Kırış, 2018: 2457).

Literatürdeki bazı araştırmalar bu araştırmanın bulgularına benzer sonuçlar üretmiştir. Turan ve İyibilgin'in üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile Kur'an'a yönelik tutumları arasındaki ilişkiyi inceledikleri araştırma bu konuda örnek gösterilebilir. Araştırmacılar, dinî bilgisini internetten edindiğini belirten grubun dindarlık ve Kur'an'a yönelik ilgi düzeylerinin, dinî bilgilerini Kur'an kurslarından, dindarlığına güvendikleri kişilerden ve kitaplardan edindiklerini belirten gruptan anlamlı düzeyde daha düşük çıktığını tespit etmişlerdir. Araştırmacılar bu sonuçları, internet ortamında erişilen bilgilerin kontrol ve güvenilirliğinin kısıtlı olmasına ve dolayısıyla bu mecralarda elde edilen dinî bilgilerin bireylerin dinî inanç, duygu ve ilgilerini desteklemekten uzak olmasına bağlamıştır (Turan & İyibilgin, 2018: 415-416).

Dinî bilgi düzeyini arttırmak için başvuru kaynaklarının farklılaşmasıyla adanmışlık düzeyinin de farklılaşması başvuru kaynağına erişim için harcanan emek ve mesai ile açıklanabilir. Örneğin dinî kitaplarla bilgi birikimlerini arttırmak isteyen bireylerin bu kitapları bulmak, okumak ve değerlendirmek için özel bir çaba sergilemeleri gerekir. Dinî sohbetlere katılan bireylerin bunu sağlayacak sosyal ortamları bulmaları ve katılım sağlamaları da bu minvalde değerlendirilebilir. Dolayısıyla geleneksel dinî bilgi kaynaklarına ulaşım ve devamlılık aktif bir gayretin ürünü olarak nitelendirilebilir. Ayrıca bu kaynakların kullanımı bireyleri bilgi etkileşiminde bulunmaya, düşünce ve eylem planında harekete geçmeye ittiği için de modern dinî bilgi kaynakları kullanan bireylerden dinî adanmışlık açısından daha

yüksek puan almış olabilirler. Zira medya ve sosyal medya kaynaklarının kullanımında -şayet araştırmalarla da desteklenmiyorsa- birey edilgen biçimde seyirci ve dinleyici konumundadır. Ancak kitap okuyan bireyler okuduklarını anlayıp idrak etmek için zihinsel bir çaba ortaya koyarken, dinî sohbetlere katılan bireyler de sohbetlere dahil olmak için davranışsal bir gayret gösterdikleri için diğer gruba göre dinî bilgi kaynaklarına erişim konusunda daha aktif rol aldıkları söylenebilir. Bu durum aktif bir iradenin ürünü olan dinî adanmışlıkta geleneksel dinî bilgi kaynaklarına başvuran bireylerin modern dinî bilgi kaynaklarına başvuran bireylerden daha yüksek puan almalarını açıklayabilir.

2.6. Sabır-Dinî Adanmışlık İlişkisi ile İlgili Bulgular

Sabır ölçeği 5’li likert tipinde 11 maddeden ve kişilerarası sabır (5 madde), uzun süreli sabır (3 madde) ve kısa süreli sabır (3 madde) olmak üzere üç alt boyuttan oluşmaktadır. Katılımcıların sabır düzeylerini ölçmek amacıyla kullanılan sabır ölçeğine ve alt boyutlarına ilişkin betimsel istatistikler Tablo 28’de sunulmuştur.

Tablo 28. Sabır ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler (N = 960)

Değişkenler	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Kişilerarası Sabır	10,00	25,00	19,24	2,84
Uzun Süreli Sabır	6,00	15,00	11,87	1,75
Kısa Süreli Sabır	3,00	15,00	9,70	2,25
Sabır Ölçeği (Toplam Puan)	26,00	55,00	40,80	5,05

Not: Sabır ölçeğinden toplamda alınabilecek minimum puan 11, maksimum puan ise 55’tir.

Katılımcıların kişilerarası sabır ($\bar{X} = 19,24$), uzun süreli sabır ($\bar{X} = 11,87$) ve kısa süreli sabır ($\bar{X} = 9,70$) ortalama puanları boyutlarda alabilecekleri maksimum puanlara daha yakın görünmektedir. Tüm alt boyutların standart sapma değerlerinin 3’ün altında kalması, katılımcıların puanlarının çok fazla yayılmadığını ve nispeten homojen dağıldığına işaret etmektedir. Sabır ölçeği toplamında ortalamanın ($\bar{X}$) 40,80 olması ise örneklemin genel olarak sabır eğilimine sahip bireylerden oluştuğunu göstermektedir.

Dinî adanmışlık ve sabır arasındaki ilişkinin yönünü belirlemek ve alt boyutları arasındaki ilişkiyi tespit etmek için Pearson korelasyon testi uygulanmıştır. Analiz sonuçları Tablo 29’da sunulmuştur.

Tablo 29. Dinî adanmışlık-sabır arasındaki ilişkiye ait korelasyon sonuçları

Değişkenler	Kişilerarası Sabır	Uzun Süreli Sabır	Kısa Süreli Sabır	Sabır (Toplam Puan)
Dinî Bilinç	,340**	,512**	,064*	,397**
Aksiyon-Fedakârlık	,265**	,480**	,060	,343**
Dinî Fanatizm	-,084**	,150**	-,158**	-,066*
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	,328**	,533**	,066*	,399**

*p<,05, **p<,01, ***p<,001.

Tablo 29’da sunulan sonuçlara göre sabır ile dinî adanmışlık ve alt boyutlarından dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r = ,399$, $p <,01$). Dinî adanmışlığın olumsuz yönünü temsil eden dinî fanatizm ile sabır arasında ise negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmektedir ($r = -,066$, $p <,01$). Verilere göre sabır düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artmakta, dinî fanatizm (olumsuz dinî adanmışlık) düzeyi azalmaktadır. Bu sonuçlar araştırmanın temel hipotezlerinden olan, “*Dinî adanmışlık ile sabır arasında pozitif, olumsuz dini adanmışlık arasında negatif bir ilişki vardır.*” (H_1 ve H_{17}) hipotezlerinin doğrulandığı gibi sabır ve adanmışlık arasındaki güçlü anlamsal ilişkinin adanmışlığı ölçmek için geliştirilen ölçeğin geçerliliğini gösteren bir kanıt olarak da değerlendirilebilir.

Sabrın alt boyutlarıyla dinî adanmışlık arasındaki ilişkiler incelendiğinde kişilerarası sabır ($r = ,328$, $p <,01$), uzun süreli sabır ($r = ,533$, $p <,01$) ve kısa süreli sabır ($r = ,066$, $p <,05$) ile dinî adanmışlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler gözlenmektedir. Sabrın alt boyutlarından kişilerarası sabır ve uzun süreli sabır ile olumsuz dinî adanmışlık arasında anlamlı düzeyde ($p <,01$) negatif ilişki olduğu, uzun süreli sabır ile ise pozitif yönlü anlamlı ilişki ($r = ,150$, $p <,01$) olduğu görülmektedir. Bu bulgular dinî adanmışlık ve sabır arasındaki ilişkiye yönelik hipotezlerden H_{20} ve

H₂₁ hipotezlerinin tamamen doğrulandığına, H₂₂ hipotezinin ise kısmen doğrulandığına işaret etmektedir.

Sabır, yaşam içerisinde baş başa kalınan her türlü zorluk, tehdit ve kayıp karşısında gönüllü dayanma, direnme, göğüs germe ve sonucu bekleme eğilimidir. Sabır sahip olduğu duygusal, bilişsel ve davranışsal boyutlarıyla yaşanan çözümleyici psikolojik bir süreçtir. Dinlerin geneli sabrı, olumlu karakterin gelişmesini sağlayan bir değer olarak benimser (Doğan, 2014: 94-96). Bu bağlamda yaşanan sıkıntı ve problemlerle başa çıkmada dinin kaygıyı azaltmanın ötesinde bireyin hayatına anlam kazandırma, kişisel kontrolü sağlama ve gelişimi destekleme gibi fonksiyonları bulunur. Din, mevcut durumun görmezden gelinmesini sağlayan bir bastırma mekanizması işlevi görmez. Sabır telkiniyle din, bireylerde tahammülü zor durum ve olayları manevi gelişim için birer basamak olarak görme ve hayatın sıkıntılarını Allah'a yakınlaşarak bağışlanmaya erişme vesilesi olarak değerlendirme gibi farklı bakış açılarının oluşumunun önünü açar. Bu bakış açıları ise bireyin zihinsel ve ruhsal olgunluk kazanmasında rol oynar (Ayten, 2012: 19).

Din tarihçileri ve din psikolojisi araştırmacıları, dinî geleneklerin genellikle aşkın anlatı ile fiili davranış arasında bağlantı kuran dua, meditasyon, bağış, sadaka, zekât gibi uygulamaları vazetmesinin ahlaki ve erdemli gelişimi teşvik için benzersiz bir uygunluk taşıdığını düşünürler (Armstrong, 2010; Graham & Haidt, 2010; Leffel, 2011). Hayattaki olumsuzlukları ve acıları yatıştırma kültürü anlatıların yetersiz kaldığını düşünen Schnitker ve arkadaşları pozitif psikologların sabır erdeminin gerçek dünyadaki tezahürlerini anlamak için insanların manevi ve dinî anlam sistemlerini dikkate almalarının gerekliliğini savunmaktadır. Özellikle sabır, acı çekmenin anlamına veya açıklanabilmesine, kendini aşan bir anlatıya dayanmasına ihtiyaç duyar. Bu noktada dinlerin acı çekmeye anlam yükleyebilecek ve onu aşkın bir öğretiyle destekleyebilecek zengin anlam sistemlerine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim araştırmalar maneviyat ve dinin daha yüksek sabır düzeyini öngördüğünü ve daha iyi yaşam sonuçları üreten uyarlanabilir duygu düzenleme stratejilerinin kullanılmasını kolaylaştırdığını ortaya koymuştur (Graham & Haidt, 2010: 264-267).

Özelde İslâm inancı genelde ise dinî inançların birçoğu, doğrudan veya dolaylı biçimde bireylerde sabır tutumunun gelişimini destekleyen ilke ve ritüeller içermektedir. İslâm inancında rol model olarak sunulan peygamberlerin hayatları sabrı

teşvik edici örnekler olarak sunulmaktadır. İbadetler öz-kontrol ve sabır tutumunu geliştirmek hedefiyle konulan dinî ödevler olarak değerlendirilmektedir. Tüm bu öğretiler yaşamın sıkıntı ve zorluklarına karşı Kutsal iradenin takdiri bilincini geliştirmektedir (Karslı, 2020: 67-68).

Dinî adanmışlık başlayıp biten bir durum veya olay olmanın ötesinde başladıktan sonra -şayet kopuşlar veya vazgeçişler olmazsa- yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Mevcut durumun gerektirdiği psikolojik dayanıklılığı sergileyen bireylerin adanmışlık sürecinde süreklilik kazanabileceği söylenebilir. Dine adanmış birey ileri düzey fedakârlıklar gerektirmeyen, barışın ve konforun hâkim olduğu rahat yaşam koşullarında dinî bilincini aktif tutmak için nefsiyle yaptığı mücadelede sabra ihtiyaç duyar. Dinî özgürlüklerin kısıtlanmadığı veya dışarıdan herhangi bir baskı olmadığı dönemlerde sabırla ve titizlikle dinî sorumluluklarını yerine getirmeye çalışması dinî bilinç düzeyinin belirli bir düzeyde seyretmesine olanak tanıyabilir. Çünkü yaşamının amacı olan dinî inancının anlam sisteminde merkezi konumunu koruyabilmesi, dünyevi haz ve zevklerin çekiciliğine karşı teyakkuzda kalarak farklı güdülenmelerin bu amaçtan saptırıcı etkilerini asgari düzeye indirmesiyle ilintilidir. Dinî özgürlüklerin kısıtlandığı, siyasal ve ideolojik despotizmin baskın olduğu dönemlerde ise dinin hem bireysel hem toplumsal düzlemde varlığını koruyabilmesi adına sabırla ve gönüllülükle fedakârlıklar sergilenmesi gerekebilir. Bu gibi dönemlerde ise yapılan fedakârlıklar yüksek düzeyde dinî motivasyonlar içerdiğinden bireyin bilincindeki kutsal öğreti ve inançların canlılığını korumasına katkı sağlayabilir. Bu araştırmada bulguların genelde dinî adanmışlık özelde ise dinî bilinç ve sabır arasındaki pozitif ilişki bu anlamda değerlendirilebilir. Gerçek amaçlara dayalı yaşamaya, yetenekleri ortaya çıkarmaya, hayatta anlam bulmaya ve kişisel ve ahlaki olarak gelişmek için sürekli çaba göstermeye atıfta bulunan eudaimonik refah ile dindarlık ve sabır arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmanın sonuçları da bu bağlamda ele alınabilir. Bahsi geçen araştırmada dindarlığın eudaimonik refah ve sabır üzerinde doğrudan etkisinin bulunduğu tespit edilmiştir. Hedonik refahta haz ve keyif deneyimleriyle mutluluğa ulaşma söz konusuysa eudaimonik refahta mutluluk anlam ve amaç deneyimleri aracılığıyla elde edilmektedir (Marhemati & Khormaei, 2017: 24).

Araştırmada dinî bilinç ve sabrın tüm alt boyutları (kişilerarası sabır, uzun süreli sabır ve kısa süreli sabır) arasında pozitif ilişkinin olması dinî bilincin yaşamın bütün alanlarına yayıldığına olumlu etkisini gösteren bir şuur hali olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Dinî adanmışlık yaşayan birey esasen inancının içeriğinde bulunan hem kısa süreli hem uzun süreli hem de kişilerarası sabır tutumuna sahip birisidir. Katılımcıların Müslüman olmaları göz önünde bulundurularak İslâmî perspektiften bu durum değerlendirildiğinde dinî geleneğin temel kaynaklarındaki öğretilerin bireyleri tüm boyutlarıyla sabra yönlendirdiği söylenebilir. Örneğin Furkân suresi 20. ayetinde, “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler de hiç şüphesiz yemek yerler, çarşıda pazarda dolaşırlardı. Biz kiminizi kiminiz için imtihan vesilesi yaptık ki bakalım sabredecek misiniz! Rabbin her şeyi görüp gözetlemektedir.” ifadesiyle insani ilişkilerin de bir imtihan vesilesi olduğuna dikkat çekilir (ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/120). İnananların sosyal ilişkilerini düzenlerken karşılaştıkları iletişim güçlüklerine sabır tutumuyla yaklaşımlarının onların dünyevi ve uhrevi yararlarına olacağına vurgu yapılarak sabır için teşvikte bulunulur. Buna benzer dinî yönlendirmeler kişilerarası sabır düzeyinin yükselmesine katkıda bulunabilir. Bunun gibi inananları motive edici sabırla ilgili yüze yakın ayet bulunması (bkz. el-Bakara 2/155-157; 177; Âl-i İmrân 3/17; 142; el-Enfâl 8/46; Hûd 11/49; Yûsuf 12/83; İbrâhîm 14/12) dinî adanmışlıkla kısa süreli ve uzun süreli sabır alt boyutları arasındaki pozitif ilişkiyi açıklayabilir.

Dinî adanmışlığın eylem yönünü karşılayan “aksiyon-fedakârlık” boyutunda ise kişilerarası sabır ve uzun süreli sabırla pozitif ilişkilerinin bulunması “aktif sabır” kavramıyla açıklanabilir. Seyhan sabır kavramını fonksiyonu açısından “aktif sabır” ve “pasif sabır” iki başlıkta inceler. “Aktif sabır”, zorluklar ve sıkıntılarla karşı karşıya kalındığında dayanıklılık göstererek metanetli bir duruş sergileme ve bu duruşun ardından karşılaşılan sorunların çözümü için gayret gösterme halidir. “Pasif sabır” ise karşılaşılan acı ve problemler karşısında yılgınlık göstererek psikolojik olarak yıpranmayı kabul etmenin karşılığıdır (Seyhan, 2022: 279). Adanmış dindar, yılgınlık göstermeksizin koşul ve mevcut durumun gerektirdiği adanmışlık eylemlerini gerçekleştirmek için çaba gösteren bireydir. Bireysel yaşamında karşılaştığı olumsuzluklar, dinî-ahlaki açıdan toplumsal yaşantıdaki yozlaşmalar ve küresel anlamda inancını tehdit eden unsurlar vb. her türlü negatif durum inancına ciddiyetle bağlılık göstererek onu koruma ve yaşatma güdülerini harekete geçirebilir. Ancak

yaşamda karşılaşılan olumsuzlukların tamamında dinî adanmışlık yaşayan bireylerin adanmışlığının da yükseleceği düşünülmemelidir. Zira bazı durumlarda yaşanan hastalık, kriz, travma, kayıp gibi acı ve sıkıntılar, dindarlık sürecini sekteye uğratabildiği gibi birey nezdinde dinî adanmışlık sürecinin de gerilemesine ve hatta tamamen bitmesine neden olabilir. Bu nedenle konjonktürün gerektirdiği şekilde aktif bir sabır sergileyen bireylerin dinî adanmışlık serüvenine devam edeceği düşünülebilir. Bu durumda çaba ve gayretle ilintili olan dinî adanmışlığın aksiyon-fedakârlık boyutundaki puanların yükselmesiyle sabır düzeyinin de yükselmesi beklenen bir sonuç olarak görülebilir.

Adanmış bireyin dinî eylemleri gerçekleştirme düzeyleri ve fedakârlık sergileme eğilimleri yükseldikçe sabır düzeylerinin de yükselmesi dinî motivasyonla yapılan eylemlerin sabır düzeyini etkilediğine işaret ettiği gibi sabırla olumlu dinî adanmışlık arasındaki pozitif ilişki de sabrın bu eylemlerde kolaylaştırıcı etkisinin olduğunu gösterir niteliktedir. Literatürdeki araştırmalar da bu bulgu ve yorumları destekler yöndedir. Dindarlık ve maneviyatın sabır ile ilişkisinin incelendiği bir araştırmada sabrın dindarlıkla ve manevi aşkınlık, şükran, dua sıklığı, dine verilen önem, Tanrı ile birlik olma deneyimi, Tanrı ile kişisel ilişki kurma, kutsal kitap okuma, dindar arkadaş sayısı ve dinî ayinlere katılım gibi durumlarla pozitif korelasyon gösterdiği tespit edilmiştir. Yüksek sabır özelliğine sahip bireylerin oruç ve dua gibi manevi disiplinlere zaman ayırmak için yaşamlarını yeteri düzeyde yavaşlatabilme yetilerinin manevi yaşamlarında daha fazla tatmini sağlayabileceği söylenebilir. Dahası sabırlı bireyler ibadetlerinin cevaplarını ve Tanrı ile yakınlık hissini sabırla bekledikleri için Tanrı ile daha güçlü bağ kurmaya daha yatkın olabilirler. Dinî uygulamalar da sabrı teşvik edebilir. Örneğin çoğu dindarın icra ettiği tefekkür ve dua ettikten sonra Tanrı'nın yanıtını bekleme uygulamaları, hayatın diğer alanlarında da sabırla bekleme istekliliğini arttırabilir (Schnitker & Emmons, 2007: 190-199).

Dine adanmış birey, ibadetlerin ve dinî yasakların (haramların) yüklediği sorumlulukları yerine getirirken nefsin arzu ve istekleriyle mücadele eder. Bu nefsi mücadelede sabır önemli bir faktördür. Kur'an ayetlerinin içeriğinde sabrın buyruklara uymadaki etkin rolü vurgulanır ve sabırla itaate devam etmenin karşılığında uhrevi saadete erişilebileceği ifade edilir. Bahsi geçen ayetlerde (Ra'd 13/22-24), Rabbin rızasını elde etmek için sabreden, namazı dosdoğru kılan, sahip oldukları mallardan

gizli veya açık harcayan, kötülüğe iyilikle karşılık veren kimselerin ahirette mutluluğa erişeceklerini ve onların sabrın mükafatı olarak cennetlerde ağırlanacakları bildirilerek inananların dikkatini bu noktaya çeker.

İbadetler bireyin kendisini Allah'ın huzurunda hazır bulma halinin ifadesidir. Namaz, oruç, hac, zekât, dua ve diğer ibadetler aracılığıyla Allah ile kurulan irtibat bireye O'nun varlığı ve yüceliği bilgisini ve şuurunu kazandırır. Dinî bir motivasyon taşıyan tüm eylemlerde hem beden hem de ruh eş zamanlı biçimde ilahi alanın bilincine erer. Dinî inanç için yapılan her türlü aksiyon ve fedakârlık, bütüncül olarak güçlüklerle göğüs germe, benliği geliştirme, zorluklarla mücadele etme ve kendini aşma ile sonuçlanan psikolojik bir olgunlaşma sürecinin itici güçleri olarak değerlendirilebilir. Bu eylemler neticesinde ferдин vicdanında beliren öz-denetim mekanizması, dengeli bir kişilik gelişiminde önemli bir faktör olarak görülebilir (Uysal, 2007: 20).

Dinî adanmışlık iç-güdümlü ve olgunlaşmış bir dindarlık biçimidir. Din psikolojisi alanında yürütölen dindarlık ile sabır arasındaki ilişkiye yönelik araştırmalarla, bu çalışmadaki dindarlığın ilerleyen aşamalarında gelişen dinî adanmışlık ile sabır arasındaki ilişkiye benzer sonuçlar üretmiştir. Örneğın, Doğan'ın dindarlık, sabır ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişkiler üzerine gerçekleştirdiğı bir araştırmada içsel dinî motivasyon ve dindarlık ile sabır arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki bulunduğıu saptanmıştır. Dindarlık ve içsel dinî motivasyon ile psikolojik iyi olma arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bu araştırma ayrıca sabır düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş düzeyinin yükseldiğini, sabır düzeyi düştükçe psikolojik iyi oluş düzeyinin de düştüğünü de ortaya koymuştur. Doğan, dindarlıkla sabır veya psikolojik iyi olma arasındaki bu anlamlı pozitif ilişkilerin dindarlığın sabırlı olmanın veya psikolojik iyi olmanın zorunlu koşulu olduğı anlamına gelmeyeceğini belirtir. Birey dinî referanslara dayanarak sabır tutumunu seçmiş olabileceğı gibi dünyevi arzu ve hedeflerine ulaşabilmek için de sabrı benimsemiş olabilir. Dindarlık sabrın zorunlu bir koşulu olmaktan ziyade bu gücü kazanmak için bireye imkân ve avantaj sağlayan bir faktör olarak düşünülebilir. Zira dindar olmayan bireylerin de sabır ve psikolojik iyi oluş düzeyleri yüksek olabilir. Birey sabır ve psikolojik iyi oluşa dinin sağladığı sosyal desteğı, anlam ve amaç duygusunu, başa çıkma stratejilerini vb. dinden bağımsız biçimde seküler

kaynaklardan elde etmiş olabilir. Ancak Doğan, dinin sağladığı katkının daha derin ve güçlü olduğu gerekçesiyle dindarların sabır ve psikolojik iyi hallerinin daha kalıcı ve sürdürülebilir olduğunu belirtmiştir (Doğan, 2016: 407-412; 2014: 293-301).

Karşlı'nın üniversite öğrencileri örnekleminde sabır-dindarlık ilişkisini incelediği bir araştırmada dinî tutum ve içsel dinî motivasyonla sabır arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre dinî tutum ve içsel dinî motivasyon düzeyi yükseldikçe sabır düzeyinin yükseldiği ve benzer şekilde dinî tutum ve içsel dinî motivasyon düzeyleri düştükçe sabır düzeyinin düştüğü belirtilebilir (Karşlı, 2020: 64-68). Dindarlık ve sabır ilişkisinin incelendiği başka bir araştırmada kişilerarası sabır ve uzun süreli sabır alt boyutlarıyla içsel dinî yönelim arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır (Pür, 2025: 334). Kandemir'in üniversite öğrencilerinin sabır eğilimlerinin içsel dinî motivasyon düzeylerini yordama düzeylerini tespiti çalıştığı araştırmada, içsel dinî motivasyon düzeyleri ile kişilerarası sabır, uzun süreli sabır ve toplam sabır düzeyleri arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü ilişki bulunmuştur. Bu çalışma ayrıca kişilerarası sabır, uzun süreli sabır ve toplam sabır düzeylerinin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile yordandığını ancak sabır ölçeğinin kısa süreli sabır alt boyutunun yordanmadığını ortaya koymuştur (Kandemir, 2020: 1480-1481). Öğretmen adayları örnekleminde sahip olunan değerler, manevi iyi oluş ve sabır arasındaki ilişkinin incelendiği bir yüksek lisans çalışmasında sabır ve manevi iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkinin pozitif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, öğretmen adaylarının manevi iyi oluş özelliklerinin artmasıyla sabır düzeyinin de artacağını göstermiştir (Türkgeldi, 2019: 44). Proaktif kişilik ve dindarlığın sabrı yordama düzeylerini incelendiği bir araştırmada sabır tutumunun esas yordayıcısının proaktif kişilik olduğu tespit edilmiştir. Sabrı yordama konusunda dinî bilinç ve dinî davranışın proaktif kişiliğe katkı sağladığı görülmüştür (Seyhan, 2022: 283-285). Proaktif kişilik özelliğine sahip bireyler inisiyatif olarak mevcut koşulları iyileştirmeye çalışan, şartlara pasif biçimde adapte olmak yerine şartları yeniden belirleyen ve zorlukları önemsemeden çevrede değişim oluşturan bireylerdir (Tunca vd., 2018: 326-327).

Dinin vazettiği uhrevi ödül-ceza ve sorgu mekanizmaları ve birtakım ritüeller bireylerdeki affedicilik, empati, alçakgönüllülük, sabır ve öz kontrol gibi olumlu yetilerin oluşumunu desteklerken kin, nefret, kıskançlık, öfke ve saldırganlık gibi

yıkıcı duygu ve davranışların da gelişimini engeller mahiyettedir. Dolayısıyla dinî bağlılık düzeyi yükseldikçe bireylerdeki sabır, şükür, öz kontrol gibi pozitif tutum ve duyguların yükseleceği, dinî bağlılık düzeyi azaldıkça da öfke ve saldırganlık gibi olumsuz duygu ve davranışların azalacağı düşünülebilir. Alanda yapılan araştırmalar bu yoruma paralel sonuçlar ortaya koymuştur. Dindarlık ve saldırganlık arasındaki ilişki üzerine gerçekleştirilen bir araştırmada içsel dinî motivasyon ve dinî tutum ile saldırganlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (Karşı, 2020b: 328).

Yapılan araştırmalar dindarlığın öfke kontrolünde önemli etkisinin olduğunu göstermiştir. Kontrolsüz öfke ve şiddet ile mücadelede din ve dindarlık, manevi açıdan destekleyici prensip ve eylemler sunar. Öfke ile dindarlık arasındaki ilişkinin incelendiği bir çalışmada sürekli öfke, öfke-içte, öfke-dışta skorları yükseldikçe ibadet, dinî duygu, içsel dinî motivasyon ve dindarlık toplam skorlarının anlamlı düzeyde düştüğü görülmüştür. Sürekli öfke, amaca yönelmiş bir eylemin engellenmesi veya haksızlık algılanması durumunda gösterilen şiddetli gerginlik, kızgınlık, hiddet gibi subjektif duyumsamaların yansıması olan duygu durumunun yaşandığı sıklığı tanımlar. Çalışmada hissedilen öfkenin bastırılarak içte tutulması durumu ‘öfke-içte’, öfkenin kontrolsüz biçimde dışa vurulması durumu ‘öfke-dışta’, öfkenin mantığa bürüne, bastırma, inkar gibi savunma mekanizmalarıyla kontrol edilmesi durumu ise ‘öfke-kontrol’ kavramları ile karşılanmıştır (Özer, 1994: 26-27). Bu araştırma öfke kontrol düzeyiyle ibadet, dinî duygu, içsel dinî motivasyon ve dindarlık düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğunu da bulgulamıştır (Karşı, 2011: 232). Sabır tutumunun sürekli öfke ifade tarzlarına ve öfke kontrolüne etkisinin incelendiği bir araştırmada öfke kontrolünde sabır tutumunun uzun süreli sabır ve kişilerarası sabır alt boyutlarında anlamlı etkisinin olduğu bulgulanmıştır. Bu çalışma aynı zamanda sabır tutumu yüksek bireylerin sürekli öfke, öfke-içte ve öfke-dışta alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı bir düşüş olduğunu ortaya koymuştur (Karakaş, 2018: 93).

Üniversite öğrencilerinin travma sonrası gelişimlerinde içsel dinî motivasyon, dinî başa çıkma, sabır ve şükürün etki düzeyinin incelendiği bir araştırmada tüm değişkenlerin travma sonrası gelişimle pozitif yönlü anlamlı ilişkilerinin olduğu ortaya konmuştur. Bu araştırmada ayrıca görece önem sırasına göre dinî başa çıkma, sabır ve şükür değişkenlerinin travma sonrası gelişim üzerinde anlamlı birer yordayıcı olduğu

bulgulanmıştır (Doğan, 2018: 207-208). Travma sonrası gelişim, son derece zorlu yaşam krizleriyle mücadele sonucunda ortaya çıkan olumlu değişim deneyimidir. Gelişim gösteren bireyde genel olarak, hayata karşı artan bir şükran, daha anlamlı kişilerarası ilişkiler, artış gösteren bir kişisel güç duygusu, değişen öncelikler ve daha zengin bir varoluşsal ve ruhsal yaşam gibi pozitif değişimler görülür (Tedeschi & Calhoun, 2004: 1).

Dinî adanmışlık ile sabır arasındaki ilişkiye yönelik sonuçlar ve yukarıda sunulan araştırmaların sonuçları bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında, dinî inancın içselleştirildiği, dindarlığın bir araç olarak değil amaç olarak yaşandığı, yaşamın tüm alanlarında dinin etkisinin görünür olduğu dindarlık biçimlerinde sabrın, psikolojik iyi oluşu etkileyen olumlu duygu ve düşünce çıktılarıyla dindarlık sürecini gelişime motive ettiği, dindarlığın da sabrı güçlendirdiği söylenebilir. Bu durum dindarlığın geliştirici etkisini ortaya koyarken aynı zamanda dindarlığın koruyucu etkisiyle de sabır düzeyinin yükselebileceği düşünülebilir (krş. Karaca, 2017: 107-108). Zira dindar birey ilahi otoritenin onayını kazanma arzusu veya uhrevi ceza korkusuyla da isyan, kin, öfke, nefret, kıskançlık ve saldırganlık gibi dinin yasakladığı duygu ve davranışlardan çekinebilir. Sabır bu noktada bir tampon görevi görerek olumsuz tutum ve tavırların oluşumunu engelleyebilir. Nitekim bir araştırmada sabrın depresyon ve baş ağrısı gibi olumsuz durumlarla ters orantılı olduğu ancak yaşam memnuniyeti gibi olumlu duygularla anlamlı bir korelasyon göstermediği tespit edilmiştir. Araştırmacılar bu durumu sabrın olumsuz duygusal durumlara karşı bir tampon görevi gördüğü şeklinde yorumlamışlardır. Yüksek sabır özelliğine sahip bireylerin stresli durumlarda fizyolojik olarak uyarılmaktan kaçınabileceklerinin söylenebileceğini ancak her olumlu duygusal duruma sahip bireyin sabırlı olduğunun söylenemeyeceğini belirtmişlerdir (Schnitker & Emmons, 2007: 198).

Dindarlık, dinin algılanma ve yaşanma biçimine göre sabır gelişiminde hem kolaylaştırıcı hem de engelleyici rol oynayabilir. Bu durum dinî adanmışlık süreci için de geçerli olabilir. Zira araştırmaların sonuçlarına göre dinî fanatizm ile sabır arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler bulunması buna işaret etmektedir. Bireylerdeki radikal ve fanatik dinî eğilimler yükseldikçe sabır düzeylerinin düşmesi dinî alanda gösterilen müsamahasızlık ve hoşgörüsüzlüğün yaşamın diğer alanlarına da tesir edebileceği şeklinde yorumlanabilir. Fanatik bireylerin ön yargı ve kalıp yargıları nedeniyle

kendilerinden olmayana karşı mesafeli yaklaşımlarının insani ilişkilerdeki katı tutumları doğurarak kişilerarası sabır ve kısa süreli sabır düzeyini anlamlı düzeyde düşürdüğü söylenebilir.

Dinin algılanış biçimine göre sabır düzeyinin farklılaşabileceğini ortaya koyan araştırmalar da bulunmaktadır. Elit sporcular örnekleminde gerçekleştirilen bir araştırma içsel dindarlığın, sporcuların olumsuz durumları bilişsel olarak yeniden değerlendirmesine olanak tanıyan yüksek düzeyde yaşam anlamıyla ve sabır erdemiyle pozitif ilişkili olduğunu gösterir niteliktedir. Buna karşın, ilahi olanı imkânsız standartlara sahip olarak gören sporcular, kendilerine değer vermeyi rekabet sonuçlarına dayandırma eğilimindedirler. Bu da düşük sabır düzeyleri ve yüksek kaygı düzeyleri ile bağlantılı olan yüksek düzeyde başarısızlık korkusunun yükselmesine neden olmaktadır. Dindarlığın kolaylaştırıcı etkisi daha çok içsel dinî yönelimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü içsel dindarlık anlamla ilgilidir ve bu anlam, yeniden değerlendirme becerilerinin ve nihayetinde sabrın gelişimi için bir kılavuz veya çerçeve görevi görebilir. İçsel dindarlık bireyin zihinsel ve duygusal düzenleyici sistemlerini yönlendirerek bireyleri durumlarını bilişsel olarak yeniden değerlendirmeye ve sabırlı olmaya yönlendirebilir. Başka bir ifadeyle, içsel dindarlık birey ile olumsuz yaşam deneyimleri arasında koruyucu bir tampon işlevi görür. Ancak Allah’a dair mükemmeliyetçi bir bakış açısı (yani Allah’ın beklentilerini asla karşılayamayacak olma düşüncesi gibi), bireyde başarısızlık korkusunu tetikler. Bu dolaylı etkiler yoluyla Allah’ın ulaşılamaz bir mükemmellik talep ettiğine inanmak, artan kaygı ve daha düşük sabırla ilişkilidir (Schnitker vd., 2017: 7).

Sabır ile dinî adanmışlık arasındaki ilişkide sabrın dinî adanmışlık üzerindeki yordayıcılığını belirleyebilmek için dinî adanmışlık, alt boyutları (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) ve olumsuz dinî adanmışlık (dinî fanatizm) boyutlarına teker teker basit regresyon analizi uygulanmıştır. Analiz sonuçları Tablo 30’da sunulmuştur.

Tablo 30. Sabır ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye ait basit doğrusal regresyon analizi sonuçları (N = 960)

Bağımlı Değişkenler	ΔR^2	β	t	F	P
Dinî Bilinç	,158	,397	13,396	179,454	<,001

Tablo 30 (Devam). Sabır ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye ait basit doğrusal regresyon analizi sonuçları (N = 960)

Aksiyon-Fedakârlık	,118	,343	11,295	127,580	<,001
Dinî Fanatizm	,004	-,066	-2,045	4,182	,041
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	,159	,399	13,470	181,439	<,001

Bağımsız değişken: Sabır (Toplam)

Not: Her bir satır, sabır düzeyi ile ilgili bağımlı değişken olan dinî adanmışlık ve alt boyutları için ayrı ayrı yapılan basit doğrusal regresyon analizine ait sonuçları göstermektedir.

Yapılan basit doğrusal regresyon analizleri sonuçlarına göre sabır düzeyinin, olumlu dinî adanmışlık ve alt boyutları üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sabır, dinî adanmışlık puanlarındaki varyansın %15,9'unu ($R^2 = ,159$), dinî bilinç boyutunun %15,8'ini ($R^2 = ,158$), aksiyon-fedakârlık boyutunun ise %11,8'ini ($R^2 = ,118$) açıklamaktadır. Bu sonuçlar sabrın, dinî adanmışlık ve alt boyutlarında (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) pozitif yönlü ve orta düzeyde anlamlı bir etken olduğunu göstermektedir ($p < ,001$). Bununla birlikte sabır düzeyinin dinî fanatizm üzerindeki etkisi incelendiğinde istatistiksel olarak anlamlı ($p = ,041$), negatif yönlü ($r = -,066$) ve açıklayıcılığı düşüktür ($R^2 = ,004$). Bu durum sabrın dinî fanatizm eğilimlerini azaltıcı, dinî adanmışlık yönelimlerini ise destekleyici bir rol oynadığını düşündürmektedir.

2.7. Azim-Dinî Adanmışlık İlişkisi ile İlgili Bulgular

Azim ölçeği 5'li likert tipinde 14 maddeden ve 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Azim ölçeğinin alt boyutları şunlardır: 1. Zorluk ve engellerle mücadele (5 madde); 2. İlgi ve hedeflerin tutarlılığı (4 madde); 3. Hedeflere adanma ve bağlılık (5 madde). Katılımcıların azim düzeylerini ölçmek amacıyla kullanılan azim ölçeğine ve alt boyutlarına ilişkin betimsel istatistikler Tablo 31'de sunulmuştur.

Tablo 31. Azim ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler (N = 960)

Değişkenler	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Zorluk ve Engellerle Mücadele	12,00	25,00	20,04	2,59

Tablo 31 (Devam). Azim ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler (N = 960)

İlgi ve Hedeflerin Tutarlılığı	4,00	20,00	14,18	2,98
Hedeflere Adanma ve Bağlılık	8,00	25,00	20,25	2,68
Azim Ölçeği (Toplam Puan)	37,00	70,00	54,47	6,30

Not: Azim ölçeğinden toplamda alınabilecek minimum puan 14, maksimum puan ise 70'tir.

Katılımcıların azim ölçeğinden aldıkları puanlar incelendiğinde, “zorluk ve engellerle mücadele” boyutunun ortalaması $\bar{X} = 20,04$ (SS = 2,59), “ilgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutunun ortalaması $\bar{X} = 14,18$ (SS = 2,98) ve “hedeflere adanma ve bağlılık” boyutunun ortalaması $\bar{X} = 20,25$ (SS = 2,68) olarak saptanmıştır. Azim ölçeği toplam puanının ortalaması ise $\bar{X} = 54,47$ (SS = 6,30) olarak bulunmuştur. Tüm boyutlarda alınan puanların ölçek puanlarından alınabilecek maksimum puanlara daha yakın olması nedeniyle katılımcıların genel olarak yüksek düzeyde azim eğilimlerine sahip oldukları söylenebilir. Örneklem grubunun dini adanmışlık düzeylerinin de ortanın üstünde olduğu düşünüldüğünde bu durum normal karşılanabilir.

Dinî adanmışlık ve azim arasındaki ilişkinin yönünü belirlemek ve alt boyutları arasındaki ilişkileri tespit etmek için her iki ölçeğin verilerinde de normal dağılım şartı sağlandığından Pearson korelasyon testi uygulanmıştır. Analiz sonuçları Tablo 32’de sunulmuştur.

Tablo 32. Dinî adanmışlık-azim arasındaki ilişkiye ait korelasyon sonuçları

Değişkenler	Zorluk ve Engellerle Mücadele	İlgi ve Hedeflerin Tutarlılığı	Hedeflere Adanma ve Bağlılık	Azim (Toplam Puan)
Dinî Bilinç	,567**	,197**	,547*	,559**
Aksiyon-Fedakârlık	,535**	,104**	,513**	,487**
Dinî Fanatizm	,173**	-,368**	,185**	-,024
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	,592**	,166**	,570*	,564**

*p<,05, **p<,01, ***p<,001.

Pearson korelasyon sonuçları incelendiğinde dinî fanatizm ve azim ilişkisi hariç tüm boyutlar arasında anlamlı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Bu sonuçlara göre olumlu dinî adanmışlık ve alt boyutlarıyla (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) azim ve alt boyutları arasında genel anlamda güçlü pozitif yönlü ilişki olduğu görülmektedir ($p < ,01$ veya $< ,05$). Bu güçlü pozitif ilişki yalnızca azim ölçeğinin “ilgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutunda görülmemekle birlikte o boyutta da dinî adanmışlık ve alt boyutlarıyla zayıf da olsa pozitif bir korelasyon olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca olumsuz dinî adanmışlık ile azim arasındaki ilişkide de anlamlı bulgulara rastlanmaktadır. Olumsuz dinî adanmışlık ile azmin “zorluk ve engellerle mücadele” ve “hedeflere adanma ve bağlılık” boyutları arasında zayıf düzeyde pozitif yönlü korelasyon ($r < 0,3$; $p < ,01$); “ilgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutu ile orta derecede negatif yönlü korelasyon gözlenmektedir. Olumsuz dinî adanmışlıkla azim arasındaki ilişkinin ise anlamlılık düzeyine ulaşmadığı bulgulanmıştır ($r = -,024$; $p = ,450$).

Analiz sonucu elde edilen bulgular araştırmanın hipotezleri açısından değerlendirildiğinde dinî adanmışlıkla azim arasında pozitif yönlü ilişki öngören hipotezlerin doğrulandığı söylenebilir (H_2 hipotezinin ilk kısmı ve H_{18} hipotezi). Buna ek olarak azim ölçeğinin alt boyutlarıyla dinî adanmışlık arasındaki ilişkinin değişkenlerin birlikte artıp birlikte azalacağını öngören hipotezlerin de ilk kısımlarının doğrulandığı ifade edilebilir (H_{23} , H_{24} ve H_{25} hipotezleri). Bahsi geçen hipotezlerin olumsuz dinî adanmışlıkla ilgili kısımları analiz sonuçları ışığında değerlendirildiğinde öncelikle olumsuz dinî adanmışlık ile azim ve alt boyutlarından “zorluk ve engellerle mücadele” ve “hedeflere adanma ve bağlılık” arasında negatif ilişki öngören hipotezlerin doğrulanmadığı (H_2 , H_{23} ve H_{25} hipotezlerinin ikinci kısımları) ancak “ilgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutundaki negatif yönlü ilişki öngörüsünün doğrulandığı (H_{24} hipotezinin ikinci kısmı) söylenebilir.

Azim kavramı Türkiye’deki bilimsel çalışmalarda geçmişi çok da eskiye dayanmayan yeni bir kavram olduğundan yapılan araştırmaların bu konuda sınırlı kaldığı gözlenmektedir. Azim konusuyla ilgili Türkiye’de yayımlanan makale ve tezler incelendiğinde -tespit edilebildiği kadarıyla- dindarlık ile ilişkisinin incelendiği bir araştırmaya rastlanmadığı görülmektedir. Azim kavramının genellikle depresyon, stres, duygusal kararlılık, umut, akademik başarı gibi eğitim psikolojisi, pozitif psikoloji ve klinik psikoloji konularıyla ilişkisinin incelendiği tespit edilmektedir

(Tosun & Güven, 2023: 1-10). Yabancı literatürde de dindarlık ve azim arasındaki ilişkiye yönelik çok az ve seyrek çalışma gerçekleştirilmesi dikkat çekmektedir. Azim yabancı literatürde çoğunlukla maneviyatla ilişkisi açısından ele alınmakta ve çalışmalar ikisi arasında güçlü bir pozitif ilişki olduğunu göstermektedir (Thomson vd., 2025: 6). Bu çalışma dindarlık ile azim arasındaki ilişkiyi inceleyen ilk araştırmalardan olması bakımından ayrıca önem taşımaktadır.

Azmin eğitim psikolojisi, kişilik psikolojisi, pozitif psikoloji ve klinik psikoloji alanlarında yapılan çalışmalarda psikolojik iyi oluş, anlam arayışı, öz-denetim, öz-yeterlik gibi değişkenlerle ilişkisinin incelendiği ve önemli bulgulara rastlandığı söylenebilir. Örneğin Latin kökenli üniversiteli öğrenciler üzerine yapılan bir araştırmada yaşamda anlam arayışının azimle negatif ilişkisinin bulunduğunu göstermiştir. Bu bulgu, yaşamda anlam ve amaç arayan öğrencilerin, yaşamda anlam algılayan öğrencilere kıyasla daha düşük düzeyde psikolojik azme sahip olabileceğine işaret etmektedir (Vela vd., 2015: 296-298). Araştırmacılar bu bulguların, hayatta anlam arayışında olan üniversite öğrencilerinin çeşitli taahhütleri keşfettikleri bir kimlik moratoryumu yaşayabilme durumlarıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir (Marcia, 1966: 552). Erikson'un daha çok ilk gençlik döneminde olduğunu düşündüğü "moratoryum" durumundaki kişiler bir kimlik krizi içindedir. Bağlanabilecekleri veya kendilerini adayabilecekleri pozisyonlar bulmakta zorlanırlar. Psikolojik moratoryum durumundaki kişilerde suçluluk ve kaygının yoğunlaşması halinde anlam ve kimlik keşfi için gerekli olan net düşünme yeteneği bulanıklaşır veya engellenir. Moratoryum aşamasındaki gencin, doğru hissettiren bir sosyal seçim bulma konusunda sıkışıp kalması ve umutsuzluğa kapılması da olasıdır (Erikson, 1970: 743; Marcia & Josselson, 2013: 4).

Lise öğrencileri örnekleminde gerçekleştirilen bir araştırmada azim, umut ve öz-yeterliğin depresyon ile ilişkisi incelenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre azim ve umut düzeyleri yüksek ergenlerin öz-yeterlik düzeyleri de yükselmekte ve öz-yeterliğin yükselmesi de depresyonu azaltmaktadır. Yani dolaylı da olsa azmin depresyona karşı koruyucu bir faktör olduğu tespit edilmektedir (Taytaş & Kardaş, 2022: 98). Yine lise öğrencileri örnekleminde gerçekleştirilen başka bir araştırmada öz-yeterlik ve ders çalışmaya yönelik içsel motivasyon düzeylerinin yükselmesiyle, azim ve psikolojik dayanıklılık düzeylerinin de yükseldiği, bu iki değişkenin

yükselmesinin de bireylerin iyi oluş düzeylerini yükselttiği ortaya konmuştur (Yıldız & Kardaş, 2021: 1073). Ön lisans öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırma azim ve mutluluk düzeyleri arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü bir ilişki olduğunu belirlemiştir. Buna göre azim düzeyi yükselen bireylerin mutluluk düzeylerinin de yükseleceği, azim düzeyi düşen bireylerin ise mutluluk düzeylerinin düşeceği beklenebilir (Ekinci & Hamarta, 2020: 135-136). Azim, öz-disiplin, huzur ve yaşam doyumu arasındaki ilişkinin incelendiği bir çalışmada tüm değişkenler arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü ilişkiler bulunmuştur (Şimşir, 2020: 171). Umut ve yaşamda anlam arasındaki ilişkide azmin aracı rolünün tartışıldığı bir çalışmada anlam varlığı ile umut ve azim arasında pozitif yönde, yaşamda anlam arayışı ile umut ve azim arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bu çalışma aynı zamanda umut ve yaşamda anlam arayışı arasındaki ilişkide azim değişkeninin tam aracı rol oynadığı belirlenmiştir (Yalçınar & Şimşir, 2024: 62).

Dinî adanmışlık ve azim arasındaki ilişkiye yönelik bulgulara benzer sonuçlara dindarlık ve maneviyat ile azim arasındaki ilişkiyi inceleyen bazı yerli ve yabancı araştırmalarda da rastlanmaktadır. Dinî inanç ve azmin Covid-19 pandemi sürecinde Çinli üniversite öğrencilerinde oluşan psikolojik sıkıntıyla nasıl bir ilişkisinin olduğunun araştırıldığı bir çalışmada dinî inanç ile azim arasında pozitif yönlü bir ilişkinin olduğu bulgulanmıştır (Hu vd., 2025: 234). Özdenetim ve azim değişkenleri üzerinde etkili olan faktörleri belirlemek adına yürütülen bir çalışmada ise dine atfedilen önemin bu iki değişken üzerinde etkili bir faktör olduğu belirlenmiştir. Bu çalışmada çıkan diğer sonuçlara göre dinî faaliyetlere katılımı azim ve özdenetim arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Sriram vd., 2018: 266). Savaş mağduru Suriyeli göçmenlerde risk ve koruyucu faktörler temelinde yılmazlık kaynaklarının incelendiği bir çalışmada katılımcılar tarafından en çok ifade edilen bireysel koruyucu faktörlerden birisi de azimdir. Azim genç göçmenlerin psikolojik dayanıklılıkları ve uyum sorunlarını aşmadaki kararlılıkları üzerinde önemli etkiye sahiptir. Ayrıca dinî/manevi inançların da dayanıklılık için etkili bir koruyucu faktör olduğu araştırmanın diğer bulgularındandır. (Demir & Aliyev, 2019: 40-47). Literatürdeki benzer araştırmalar da dinî ve manevi inanç ve faaliyetlerden elde edilen desteğin iyimserliği ve azmi güçlendirdiğini ortaya koymaktadır (Greeff & Human, 2004: 27; Stewart vd., 2008: 143).

Azim bireyin çabalarındaki kararlılığı ve ilgilerindeki tutarlılığıdır. Bireyin uzun vadeli hedeflerine sebat ve tutkuyla bağlanması azmin göstergesidir. Bu tutku dönemsel yaşanan kısa süreli ve geçici yoğun duygusal bir deneyim olmaktan ziyade zamana yayılan ve üst düzey hedefe erişinceye değin uzun soluklu devam eden kararlı duruşu tanımlar. Azim çok boyutlu bir fenomendir. Azimli bireyler ne istediklerinin farkındadırlar ve ona göre hareket ederler. Onların bu özelliği azmin “ilgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutunu oluşturur. Azmin gelişimi için belirlenen hedefe yönelik eylemleri gerçekleştirirken karşılaşılan zorluklara ve cesaret kırıcı durumlara rağmen kişinin çabalarını gönüllü biçimde sürdürme kararlılığı gerekir. Bu da azmin “zorluk ve engellerle mücadele” boyutudur. Olumlu bir kişilik özelliği olarak azme sahip bireyler, negatif durumların tetiklediği vazgeçme dürtüsüne rağmen sıkı çalışmayı sürdürürler. Çaba göstermenin yetenekten daha önemli olduğunu savunan düşünürler üstün başarı elden eden kişilerdeki olağanüstü dayanıklılık ve çalışkanlığa dikkat çekerler. (Duckworth vd., 2007: 1087-1089; Duckworth & Quinn, 2009: 166). Birey yaptığı işten veya belirlediği hedefe yönelik eylemlerinden keyif almaya başladığında tutku da ortaya çıkmaya başlar. Ancak azim iyi yapılandırılmış hedefler hiyerarşisine ihtiyaç duyar. Bu nedenle birey kendi içinde bütünleşik ve birbiriyle irtibatlı hedefler belirlemediği takdirde azim düzeyi düşebilir. Azmin bu yönü “hedeflere adanma ve bağlılık” boyutuna işaret eder ki Duckworth ve Quinn’in ortaya koyduğu iki boyutlu yapıya Kardaş ve arkadaşlarının eklediği üçüncü boyutun karşılığıdır (Kardaş vd., 2022: 580).

Duckworth azmin gelişimi sürecinin dört farklı aşamadan oluştuğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki ilgi ve tutkuyu arttırarak yapılan eylemden keyif almaktır. İkinci aşama pratik yapma aşamasıdır. Bir şeyi bir önceki günden daha iyi yapmak, bunu sürekli tekrarlayarak kişinin doğasının bir parçası haline getirmek ve tüm bunlar için uzun süreli istikrarlı bir gayret ve kararlılık göstermek gerekir. Üçüncü aşamada tutkuyu olgunlaştıran, bireyin ilerlemesini ve sürekliliğini sağlayan hedefler belirlemesi önem taşır. Son aşama ise bireyin azmini canlı tutan, engel ve zorluklarla karşılaştığında ilerlemesini sağlayan umut aşamasıdır. Bu aşamada da sıkıntılara rağmen geleceğe dair ümit besleme durumu söz konusudur (Duckworth, 2016: 83-156; Kardaş vd., 2022: 573).

Dinî adanmışlık yüce bir güce ve kutsal bir yaşam amacına inanmayı gerektiren bir süreçtir. Dine adanmış bireyler doğal olanın ötesindeki metafizik gerçekliklere karşı insani düzeyde yoğun bir özlem duyabilirler (Casino, 2024: 2). İdeal veya dava addettiği dinî inancını korumak, yaşamak ve kendinden sonra da yaşamasını sağlamak adanmış bireyin yaşamının temel amacıdır. Bireyin yüksek azim ve dayanıklılık göstermesi, hayatının anlam kazanmasını sağlayacak bu gibi derin değerler ve anlamlar içeren olumlu bir yönelime sahip olmasına bağlıdır. Tüm büyük dünya dinleri karakter gücüne ve bu karakter gücünün önemli bir özelliği olan azim değerine özel önem atfeder. Örneğin İbrahimî dinlerin tarih boyunca yaşamış peygamberleri azim konusundaki kararlılıklarıyla örnek karakterler olarak sunması bunun göstergesidir. Gerçekleştirilen bilimsel araştırmalar da din ve maneviyatın azim konusunda bu destekleyici ve motive edici etkilerinin bireylerdeki olumlu yansımalarını gösteren sonuçlar üretmiştir. Dindarlık ile azim ve duygusal istikrar arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmada dindarlık ile azim ve dindarlık ile duygusal istikrar arasında anlamlı düzeyde pozitif korelasyonlar bulunmuştur (Mushtaq & Ambreen, 2024: 6-7). Bireyin hayatında karşılaşılabileceği her türlü zorluktan psikolojik anlamda daha güçlü bir şekilde geri dönüşünü ve daha anlamlı bir hayat oluşturmak için ilerlemesini ifade eden dayanıklılık ile azmin maneviyatla ilişkisinin incelendiği bir araştırmada değişkenler arasında pozitif yönlü ilişkiler bulunmuştur (Dutta & Singh, 2017).

Dindarlığın azim düzeyini olumsuz etkileme ihtimali de bulunur. Çünkü çoğu dinî inançta var olan tevekkül ve kader öğretilerinin müntesipleri tarafından algılanma biçimi farklılık gösterebilir. Dindar bireylerde oluşabilecek “Olmaması gereken olur.” veya “Olmaması gereken olmaz.” gibi algı biçimleri genellikle hayattaki zorluklara boyun eğmeye ve kaderinde olmadığı düşüncesiyle zorlukların üstesinden gelemediği karamsar bir zihniyetin oluşumuna neden olabilir.

Kader algısı ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırma, bireyin yaşam olaylarını açıklarken hem kendisine hem de Tanrı’ya ortak yükleme yapmasının psikolojik iyi oluşla pozitif; bireyin kendisini pasif görüp sadece kadere atıf yapmasının ise psikolojik iyi oluşla negatif ilişkili olduğunu ortaya koymuştur (Bayram & Karaca, 2025: 121). Buna ek olarak Tanrı’ya bağlanma biçimine göre de azim düzeylerinin farklılaşabileceği söylenebilir. Olumsuz çocukluk deneyimleri, öznel dindarlık algısı, azim ve Tanrı’ya bağlılık arasındaki ilişkinin incelendiği bir

araştırmada Tanrı'ya bağlanma biçiminin azim düzeyi üzerinde etkili olduğu saptanmıştır. Buna göre, olumsuz çocukluk deneyimleri bireyin Tanrı ile ilişkisini etkileyerek kaçınmacı veya kaygılı biçimde Tanrı'ya bağlılık göstermesine neden olabilmektedir. Nitekim bu araştırmada azim hem kaçınmacı hem de kaygılı Tanrı'ya bağlılıkla negatif ilişkili bulunmuştur. Kaygılı veya kaçınmacı Tanrı'ya bağlılık biçimine sahip bireyler, yaşamlarındaki stres faktörlerini Tanrı tarafından terk edilmenin bir sonucu olarak görebilir. Bu da dini başa çıkma stratejilerinin işlevselliğinin ve azim düzeyinin azalmasına neden olabilir. Güvenli biçimde Tanrı'ya bağlılıkla azim arasında ise pozitif yönlü anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Güvenli bağlılık biçimine sahip bireyler, çektikleri acılara anlam atfetme eğilimindedir. Zorluklarla karşılaştıklarında sebat etmeye motive olurlar ki bu durum da onların yüksek düzeyde azim bildirmelerinin nedeni olarak düşünülebilir. Güvenli bir temele sahip olmak bu bireylerin hedeflerine yönelik çabalarını ve konsantrasyonlarını sürdürürken hayal kırıklıklarıyla da daha iyi başa çıkabilmelerini sağlar ve böylece yüksek düzeyde azim geliştirmelerine olanak tanır (Thomson vd., 2025: 1-6).

Dinî bilinç bireyin anlam sisteminin merkezi konumuna dinin yerleşmesinin ve başkaca anlam kaynaklarının bu merkeziliği işgaline karşı gösterilen bilişsel çabanın karşılığıdır. Bir diğer ifadeyle dinî bilinç yaşamdaki nihai amacı dininin öğretilerini ve buyruklarını gerçekleştirmek olan dine adanmış bireyin onu gaflete sürükleyerek yaşam amacını gölgeleyebilecek dünyevi amaçlara karşı geliştirdiği zihinsel dinamik güçtür. Bu dinamik gücün dayanak noktası bireyin iradesidir. Dinî bilinçle azim ve alt boyutları arasındaki pozitif ilişkiler bu bağlamda değerlendirilebilir. Adanmışlık yaşayan bireyin, başarı olarak tanımladığı Kutsal iradenin takdirini elde etme ve O'nun tarafından ödüllendirilme beklentisinin neticesini dünyada alamayacağından ötürü hedefine karşı ilgisinin yaşamı boyunca devam edeceği söylenebilir. Dünya için belirlediği dinî amaçlarının gerçekleşmesi durumunda ise yeni hedefler belirleyerek ölüm anına kadar bu hedefleri gerçekleştirmeye gayret göstermesi de onun hedeflere adanma ve bağlılıktaki tutkusuna işaret eder. Kur'an'ın Hz. Muhammed'in şahsında bütün İslâm müntesiplerini ölünceye kadar Rablerine kulluğa çağırdığı ayet (el-Hicr 30/99) de dine adanmışların yaşam amaçlarının zaman sınırlamasının bulunmadığına ve dünyada nihai amaca kesin bir bilgiyle (yakîn) erişilemeyeceğine işaret olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla dinî bilinç ölüm ve sonrasına kadar uzanan uzun vadeli bir

amaç ve hiyerarşik hedefler silsilesini bünyesinde barındırır. Sonuç olarak, dinî bilincin irade, kararlılık, uzun vadeli hedef, nihai amaç için sebat ve tutku gibi değerlere sahip olmasının azim ve alt boyutları ile arasındaki pozitif ilişkiyi açıklar nitelikte olduğu söylenebilir.

Anlam merkezli, varoluşçu yönelimli bir psikoterapi yöntemi olan logoterapinin kurucusu Viktor Frankl'ın dinî ve ahlaki davranışların temelinde yatan niyet ve motivasyonu tetkik ettiği çalışması da yukarıdaki ifadeler bağlamında değerlendirilebilir. Ona göre, insanın anlam arayışı, içgüdüsel dürtülerin “ikincil rasyonalizasyonu” olamayacak kadar önemli bir kuvvettir. Bireyin yaşama atfettiği anlam kendisi tarafından yerine getirilmesi gereken ve yalnızca kendisi tarafından gerçekleştirildiğinde psikolojik tatminin sağlanacağı bir anlam olması nedeniyle biricik ve özeldir. Yaşama yüklenen anlam ve değerler, savunma mekanizmalarının, bilinçsiz tepki oluşumlarının ürünü olarak değerlendirilemez. İnsanda ahlaki dürtü veya dinî dürtünün olamayacağı bu bağlamda belirtilmelidir. Çünkü insan hiçbir zaman ahlaki veya dinî davranışa dürtüleriyle yönlendirilmez. Aksine o bilinçli bir iradenin tercihiyle bu eylemleri gerçekleştirir. Ayrıca insanın bunu dinî bir dürtüyü tatmin etmek veya iyi bir vicdana sahip olmaktan ziyade kendini adadığı bir dava uğruna, sevdiği bir kişi için ya da Tanrısı için yaptığı söylenebilir. Eğer bunu başka maksatlarla yerine getirdikleri düşünülecek olursa gerçek manada ahlaklı veya dindar oldukları söylenemez (Frankl, 2020: 151-158).

Dinî adanmışlığın aksiyon-fedakârlık boyutuyla azim ve alt boyutları arasındaki anlamlı pozitif ilişkiler birey kesin bir karar verip adanmışlığı tercih ettikten sonraki süreçte yılmazlıkla dinî eylemlerini gerçekleştirdiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. İlgi ve hedeflerde bilişsel anlamda bir tutarlılık sağlanmasının ardından dinin ibadet ve yasak noktasındaki buyruklarını her gün pratikle tekrarlayarak kendi doğasının bir parçası haline getiren dindar bu konularda uzun süreli istikrar ve kararlılık göstermek durumundadır. Kur'an'da Hz. Lokman'ın oğluna tavsiye verirken “Yavrucuğum, namazını özenle kıl, iyi olanı emret, kötü olana karşı koy, başına gelene sabret. İşte bunlar, kararlılık (azim) gerektiren işlerdendir.” (Lokmân 31/17) diyerek dinî pratikleri yerine getirmedeki istikrara vurguda bulunması bu konuda dikkate değerdir.

Zaman içerisinde dindar birey için bir arzuya ve tutkuya dönüşen dinî adanmışlık sürecinde, karşılaşılabileceği psikolojik ve fiziksel engellerle, zorluklarla ve bunların üretebileceği vazgeçme dürtüsüyle mücadele eder. Dinî inancı uğruna çeşitli fedakârlıklar ve diğerkâmlıklar sergilemesini gerektiren durumlarda ilahi yönlendirmenin gelecek adına ümit aşıl原因an öğretilerinden ve bu öğretilerin uygulayıcısı olan dinin rol model olarak sunduğu şahsiyetlerin yaşam anlatılarından destek alır. Örneğin Kur'an, "Andolsun, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz. Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve Allah'a ortak koşanlardan üzücü birçok söz işiteceksiniz. Eğer sabreder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız bilin ki, bunlar (yapmaya değer) azmi gerektiren işlerdendir." (Âl-i İmrân 3/186) ifadesiyle zorluklara karşı mücadelede sabır ve azim değerlerinin önemine işaret eder. Ayrıca Kur'an'ın insanlardan gelebilecek tehdit, baskı, zorlama, alay konusu yapma gibi psikolojik yıldırma davranışlarına karşı Hz. Muhammed'i ve inananları uyarak azim ve kararlılık sahibi peygamberlerin (ülü'l-azm) yaşamlarını örnek göstermesi ve geleceğe dair umutla bakmalarını telkin etmesi (el-Ahkâf 46/35) dinî adanmışlık ve azim ilişkisinin önemini gösterir niteliktedir. Dinî adanmışlık ve alt boyutu aksiyon-fedakârlık ile azim arasındaki pozitif yönlü ilişkiler bu minvalde yorumlanabilir.

Dinî fanatizm ile azim arasındaki ilişkiye yönelik bulgular değerlendirildiğinde "zorluk ve engellerle mücadele" ve "hedeflere adanma ve bağlılık" alt boyutlarıyla zayıf düzeyde de olsa anlamlı pozitif ilişkiler bulunması dindarlığın fanatik eğilimlerinde de azim değerinin oluşabileceğini göstermektedir. Söz konusu bu durum, fanatik bireylerin de dinî bağlılıklarına bağlanabilir. Zira ötekileştirici eğilim ve dogmatik zihniyet içerse dahi dinî fanatizm de dinî bağlılığın bir tür çeşidi olması nedeniyle bireylerde Kutsal'a tevekkül ve teslimiyet, başa gelenleri imtihana yorma gibi dinî başa çıkma kaynaklarını kullanarak zorluk ve sıkıntılarla mücadelede avantaj sağlayabilirler. Ayrıca dinî fanatizmde radikal ve aşırı tutum ve tavırlar içermekle birlikte bireyin dinî idealini gerçekleştirme ülküsü ve yoğun bir dinî bağlılık gösterme eğilimi bulunması "hedeflere adanma ve bağlılık" boyutundaki olumlu ilişkiyi açıklayabilir. Dinî fanatizm ile "ilgi ve hedeflerin tutarlılığı" arasında anlamlı düzeyde negatif bir ilişkinin bulunması fanatik bireylerde dinî fanatizm düzeyi arttıkça yaşam hedef ve amaçlarının farkında olma ve bunları kararlılıkla sürdürme düzeylerinin

azaldığına işaret eder. “Hedeflere adanma ve bağlılık” boyutuyla pozitif, “ilgi ve hedeflerin tutarlılığı” boyutuyla negatif ilişkinin varlığı dinî fanatizmin, bağlılık gösterilen ideoloji, fikir, düşünce vb. sistemlerine karşı farkındalığı da azalttığını, bireyi körü körüne bağlılığa açık hale getirdiğini düşündürür niteliktedir. Hedeflere ilgi ve tutarlılığın dinî fanatizm düzeyi yükseldikçe düşmesi, eleştirel düşünceden yoksun biçimde bağlanan değerlerin içselleştirilemeyeceğine ve dolayısıyla da uzun vadeli yaşam amacı olarak da benimsenemeyeceğine işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir. Dinî adanmışlık ve dinî fanatizmin azim ve alt boyutları ile aralarındaki ilişkiler bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında dinî adanmışlığın azim ile ilişkisinin dinî fanatizmin azim ile olan ilişkisinden daha güçlü ve anlamlı olduğu ifade edilebilir. Nitekim sonuçlara göre dinî fanatizm ile azim arasındaki ilişkinin anlamlılık düzeyine dahi ulaşmadığı görülürken dinî adanmışlık ile azim arasındaki ilişki pozitif yönde ve istatistiksel açıdan anlamlı düzeydedir. Azim ile dinî adanmışlık ve alt boyutları arasındaki regresyon analizi sonuçları da bu sonuçlar destekler mahiyettedir. Azim değişkeninin dinî adanmışlık ve alt boyutlarını yordama düzeyini tespit etmek için her bir bağımlı değişkene basit doğrusal regresyon uygulanmıştır. Analiz sonucunda elde edilen bulgular Tablo 33’te sunulmuştur.

Tablo 33. Azim ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye ait basit doğrusal regresyon analizi sonuçları (N = 960)

Bağımlı Değişkenler	ΔR^2	β	t	F	P
Dinî Bilinç	,312	,559	20,849	434,669	<,001
Aksiyon-Fedakârlık	,237	,487	17,258	297,853	<,001
Dinî Fanatizm	,001	-,024	-,755	0,570	,450
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	,318	,564	21,120	446,042	<,001

Bağımsız değişken: Azim (Toplam)

Not: Her bir satır, azim düzeyi ile ilgili bağımlı değişken olan dinî adanmışlık ve alt boyutları için ayrı ayrı yapılan basit doğrusal regresyon analizine ait sonuçları göstermektedir.

Regresyon analizi sonuçlarına göre azim değişkeni, dinî bilinç ($\beta = ,559$; $p < ,001$) ve aksiyon-fedakârlık ($\beta = ,487$; $p < ,001$) boyutlarını anlamlı düzeyde yordamaktadır. Azim, dinî bilinç boyutunda varyansın %31,2’sini, aksiyon-

fedakârlıkta ise varyansın %23,7'sini açıklamaktadır. Analiz sonuçları azim düzeyinin dinî adanmışlık puanını anlamlı bir şekilde yordadığını da ortaya koymaktadır ($R^2 = ,318$; $p < ,001$). Bu sonuçlara göre azim düzeyindeki artışın dini adanmışlıkta %31,8 oranında bir artışla ilişkili olduğunu göstermektedir. Bir diğer analiz sonucuna göre azim, dinî fanatizm değişkenini yordamamakta ($\beta = -,024$; $p = ,450$), bir diğer deyişle azim ile dinî fanatizm arasında anlamlı bir yordayıcı ilişki bulunmamaktadır.

Regresyon analizleri, bireylerin azim düzeylerinin dinî adanmışlık ve alt boyutları (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) üzerinde anlamlı ve pozitif bir etkisinin olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle “dinî bilinç” ve “aksiyon-fedakârlık” boyutlarında azmin anlamlı yordayıcı olması, bireyin hedeflerine odaklanma ve uzun vadeli çaba harcama becerilerinin dinî yaşantılarla tutarlı biçimde geliştiğini düşündürmektedir. Buna karşılık azim ile “dinî fanatizm” arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bu bulgunun, azim değişkeninin yalnızca olumlu dinî eğilimlerle ilişkili olabileceğine işaret ettiği düşünülmektedir. Ayrıca bu sonuçlar azmin, bireyin inançlarını aşırıya kaçmadan, dengeli ve sağlıklı biçimde sürdürmesine katkı sağladığını ima ettiği söylenebilir.

2.8. Umut-Dinî Adanmışlık İlişkisi ile İlgili Bulgular

Sürekli umut ölçeği toplam 12 maddeden ve 2 alt boyuttan oluşan bir ölçektir. “Alternatif yollar düşüncesi” (4 madde) ve “eyleyici düşünce” (4 madde) sürekli umut ölçeğinin alt boyutlarıdır. Katılımcıların umut düzeylerini ölçmek amacıyla kullanılan sürekli umut ölçeğine ve alt boyutlarına ilişkin betimsel istatistikler Tablo 34’te sunulmuştur.

Tablo 34. Sürekli umut ölçeği ve alt boyutlarına ait betimsel istatistikler (N = 960)

Değişkenler	Minimum	Maksimum	Ortalama	Standart Sapma
Alternatif Yollar Düşüncesi	17,00	32,00	27,34	3,42
Eyleyici Düşünce	15,00	32,00	25,68	3,67
Sürekli Umut Ölçeği (Toplam Puan)	32,00	64,00	53,01	6,48

Not: Sürekli umut ölçeğinden toplamda alınabilecek minimum puan 8, maksimum puan ise 64’tür.

Araştırmaya katılan bireylerin “alternatif yollar düşüncesi” boyutundan aldıkları ortalama puanın ($\bar{X}$) 27,34 (SS = 3,42), “eyleyici düşünce” boyutundan aldıkları ortalama puanın ise ($\bar{X}$) 25,68 (SS = 3,67) olduğu görülmektedir. Ölçeğin toplamında alınan ortalama puanın ($\bar{X}$) 53,01 (SS = 6,48) ölçekten alınabilecek maksimum puana yakın olması katılımcıların umut düzeylerinin genel anlamda yüksek olduğunu düşündürmektedir.

Dinî adanmışlık ve umut arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek için Pearson korelasyon testi uygulanmıştır. Uygulanan analizin sonuçları Tablo 35’te sunulmuştur.

Tablo 35. Dinî adanmışlık-umut arasındaki ilişkiye ait korelasyon sonuçları

Değişkenler	Alternatif Yollar Düşüncesi	Eyleyici Düşünce	Umut (Toplam Puan)
Dinî Bilinç	,419**	,419**	,459**
Aksiyon-Fedakârlık	,338**	,354**	,379**
Dinî Fanatizm	,082*	,157**	,132**
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	,409**	,418**	,453**

*p<,05, **p<,01, ***p<,001.

Araştırmanın bulgularına göre dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutları ile umut ve alt boyutları arasında orta derecede güçlü pozitif bir korelasyon ($p<,01$) bulunmaktadır. Dinî fanatizm ile umut ve alt boyutları arasındaki ilişki de pozitif yönlü olmakla birlikte aralarında zayıf bir korelasyon olduğu görülmektedir ($r = ,132$, $p<,01$). Dinî adanmışlık ve umut arasındaki ilişki incelendiğinde anlamlı düzeyde ($p<,01$) pozitif yönlü güçlüye yakın orta derecede bir korelasyon ($r = ,453$) olduğu dikkat çekmektedir. Bu sonuçlar araştırmanın hipotezlerinden “*Umut düzeyi arttıkça dinî adanmışlık düzeyi artar.*” (H_{19}) şeklindeki genel hipotezinin doğrulandığını ortaya koymaktadır. Yine bu sonuçlara dayanarak umut-dinî adanmışlık ilişkisine yönelik hipotezlerin (H_3 , H_{26} ve H_{27}) doğrulandığı görülmektedir.

Literatürde yer alan bazı araştırmaların sonuçlarıyla bu araştırmanın sonuçlarının örtüştüğü görülmektedir. Lise öğrencilerinde dinî tutum, umut ve akademik başarı ilişkisinin incelendiği bir yüksek lisans çalışmasında dinî tutum ve alt boyutlarından duygu ve davranış boyutlarıyla umut arasında pozitif ilişki olduğu

bulgulanmıştır. Bu sonuçlara göre dindarlık düzeyi arttıkça umut eğiliminin de artacağı söylenebilir (Çiğdem, 2020: 132). Alanda yapılan başka bir araştırmada içsel dinî motivasyon, dindarlık ve dindarlığın duygu, davranış, bilgi alt boyutlarıyla umut arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Bu araştırmada ayrıca dindarlığın dinî inanç-duygu boyutu ve dinî davranış boyutunun umut üzerinde anlamlı birer yordayıcı oldukları tespit edilmiştir (Kandemir, 2016: 160, 186). Umutsuzlukla ilgili yapılan araştırmalarda da dindarlık ile umutsuzluk ilişkisi incelenmiş ve dindarlık düzeyi arttıkça umutsuzluk düzeyinin azaldığı ve aynı zamanda dindarlık düzeyi azaldıkça umutsuzluk düzeyinin arttığı ortayı konmuştur (Uğur & Korkmaz, 2024; İmamoğlu, 2011; Kızılgeçit, 2021).

Umut hedefe ulaşmak için algılanan irade gücü ve çeşitli yollar üretebilme yeteneğidir. Kişisel irade duygusuna sahip insanlar, tipik olarak hedeflerine giden yol ile bu yolda karşılaşılabilecekleri güçlüklerle dair zihinsel bir veri setine sahiptir. Eğer kişi hedefleri için hem irade gücüne hem de yol gücüne (waypower) sahip değilse yüksek düzeyde umut eğilimine sahip olamaz. Umudun oluşumu için öncelikle zihinde hayal edilen ve arzulanan nesne, deneyim veya bir sonuç gibi belirgin bir hedefe ihtiyaç bulunur. Hedef, elde edilmek istenen (nesne gibi) veya ulaşılacak (bir başarı gibi) istenen bir şey olabilir. Bu hedef belirlendikten sonra irade gücünün etkisiyle şekillenen kesin bir kararlılığın olması şarttır. İrade gücü kazanımının ardından hedefe ulaşmak için bir veya daha fazla etkili yol bulmak üzere başvurulabilecek zihinsel bir kapasiteye yani yol gücüne ve onun yol gösterici düşünme biçimine ihtiyaç bulunur (Snyder, 1994: 5-12).

Umut kavramı pozitif psikolojide karakter güçleri içerisinde güzellik ve mükemmelliklerin takdiri (huşu, merak, yüceltme), minnettarlık, mizah, maneviyat (dindarlık, inanç, amaç) gibi aşkınlık erdemi olarak görülen değerlerden biridir (Peterson & Seligman, 2004: 517-583). Umut iyimserlik ve pozitifliği içerir ancak bunlardan daha fazlasıdır. İyimserlik her şeyin iyi olacağına dair beklentiye umut, bir hedefe doğru çabalamayı da içerir (Selvam & Poulson, 2012: 395-401). Umut bazı durumlarda, daha kalıcı motivasyonel yapıların aksine, insanların hayatlarında karşılaştıkları olaylarla ilişkili geçici bir durum da olabilir. Durumlar ve zamanlar arasında geçerli olan uzun vadeli umut tarzına “eğilimsel umut”, belirli zamanları ve

kısa vadeli olaylarla ilişkili beliren umut tarzına ise “durumsal umut” denmektedir (Snyder vd., 1996: 321-322).

Geleceğe yönelik bilişsel, duygusal ve motivasyonel bir tutumu temsil eden umut, iyimserlik, geleceğe dair düşünme ve ona odaklanmayı kapsar. Gelecek hakkında düşünmek, istenen olayların ve sonuçların gerçekleşeceğini ummak, bunların gerçekleşme olasılığını arttıracakları düşünülen şekilde eylemde bulunmak ve amaca matuf uygun çabalarla bunların gerçekleşeceğine gönülden inanmak, şimdiki zamandaki neşenin ve mutluluğun oluşmasını sağlar. Bu neşe ve mutluluk duyguları da hedefe yönelik eylemleri harekete geçirir (Peterson & Seligman, 2004: 570).

Dinî adanmışlık ve alt boyutu dinî bilinç ile umut ve alt boyutları arasındaki anlamlı pozitif yönlü ilişkiler farkındalık bilinciyle dine bağlanmanın umut düzeyini olumlu manada etkileyeceğini gösterir niteliktedir. Yaşam ve ölümü anlamlandırma süreçlerinde dinî öğretilerden, onların yatıştırıcı ve motive edici güçlerinden beslenen adanmış birey adanmışlığını umut üzerine inşa eder. Şöyle ki, özellikle eskatolojik unsurlar taşıyan dinî inançları benimseyen dindarların yaşama bakış açısında ölüm ve ötesinin önemli bir rolü bulunur. Yaşamı anlamlandırırken ölüm olgusunun yıkıcı ve yok edici imajını ölüm sonrası sonsuz bir yaşamın varlığı inancıyla törpüleyen bu tarz dinî inançlar müntesiplerine, dünyadaki eylemlerinin neticesinde öteki yaşamda ödüllendirilme ve mükafatlandırılma vaatleriyle de hem dünyevi anlamda hem de uhrevi anlamda umut aşılar. Bu bağlamda şuurlu bir dinî bağlanma deneyimleyen adanmış birey, dava olarak benimsediği dinî inancının kendisi için idealize ettiği yaşantıyı yaşama ve başkalarına da duyurarak (tebliğ) ‘kurtuluş’a ermelerini sağlama ülküsünü gerçekleştirirken umuttan destek alır. Umudun özünde var olan bir hedefe kararlılıkla yönelme iradesi dinî adanmışlığı başlatan süreçlerdendir. Dindar birey özellikle Kutsal’ın onayını kazanma arzusuyla başladığı adanmışlık sürecinde içinde bulunduğu sosyal ve psikolojik duruma göre birçok dünyevi ve uhrevi amaç belirleyebilir. Elde edilmek istenen bu amaçlara matuf oluşan irade ve kararlılık bilişsel düzlemde kesinlik kazandıktan sonra dinin kendisine sunduğu yöntemlere göre bir yol haritası belirleyen birey engellerle karşılaştığında farklı alternatifler üretme gücünü de umuttan alır. Neticede dinî bilincin umudu etkilediği gibi umut düzeyinin de dinî bilinci aktive ettiği söylenebilir.

Koenig'in yabancı literatürde dindarlık ile umut ya da iyimserlik arasındaki ilişki üzerine gerçekleştirilen 15 farklı çalışmayı incelediği araştırmadaki yorumları dinî bilinç-umut ilişkisi bağlamında ilgi çekicidir. İncelediği çalışmaların 12'sinde pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunduğunu, çalışmalardan 2'sinin ise dindarlık ile umut arasında herhangi bir ilişki bulunmadığını belirten Koenig bu sonuçları dinî inancın insan deneyimlerine olumlu veya olumsuz bir anlam katan sağlam bir dünya görüşü sağlamasına bağlar. Dinin sağladığı anlam sayesinde insan hem hayatın bir amacı olduğunu hisseder hem de hayata dair daha umutlu ve iyimser bir tutum sergiler. Zorlu ve sıkıntılı durumlar (gençlikteki uyum sorunları, ekonomik sıkıntılar, yaşanan kayıplar, hastalıklar vb.) dinin şekillendirdiği bir dünya görüşüyle, bu durum ve olayları tesadüf ya da kötü şansla açıklayan bir bakış açısıyla kıyaslandığında dinî bir dünya görüşünün yaşananları daha olumlu değerlendireceği söylenebilir. Birçok dinde evren insanlara yarar sağlayan, kişiye özel ve samimi bir yuva olarak tasvir edilir ve hatta varlığın insanlar için yaratıldığı belirtilir. Buna karşılık alternatif dünya görüşü, insanları uçsuz bucaksız, acımasız, soğuk ve tehdit edici bir evrende şans eseri meydana gelen bir varlık olarak değerlendirir (Koenig, 2020: 120-128). Bu durum da dindar bireyin hayata bakışında genel umut düzeyinin daha yüksek çıkmasını açıklar niteliktedir.

Dünyevi anlamda dinin aşıldığı umut çerçevesinden dinî adanmışlık ve aksiyon-fedakârlık boyutu incelenecek olursa umudun, bireysel dindarlıkta yaşanan aksaklıklar, hatalar, günahlar vb. dinî yaşantıdaki eksikliklerin oluşturabileceği psikolojik baskının etkisini zayıflatıcı ve bireyi bu konuda rahatlatıcı bir rolünün bulunduğu belirtilebilir. Zira dine adanmış bireyin günlük yaşantısında dinî buyruklara aykırı davranma ihtimali de bulunmaktadır. Kimi zaman emir niteliğindeki davranışları aksatma kimi zaman da yasak niteliğindeki davranışları yapma şeklinde beliren bu aykırılıklar dine adanmış bireyde ilahi otorite tarafından cezalandırılma korkusunu, affedilmeyecek olma düşüncesini doğurabilir. Bu gibi durumlarda umutsuzluğa düşmeyerek adanmışlık sürecine devam edebilmesi adına onu motive edebilecek dinî yönlendirmelere ihtiyaç duyan birey için umut aşılayan dinî mesajlar hayati önem taşır. Çünkü böyle bir durumda bireyin dinî gelişimi adına ümitsizliğe düşerek yılgınlık sergilemesi imkân dahilindedir. Kur'an ilahi iradenin bağışlayıcılık özelliğini ön plana çıkararak inananların yaptıkları hatalar nedeniyle ümitsizliğe

düşmemeleri gerektiğini, “De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey kendi aleyhlerine olarak gûnahta haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.” (ez-Zümer 39/53) ayetiyle beyan eder. Hz. Muhammed’in, insanların hataya eğiliminin bulunduğu gerçeğine dikkat çekerek bu hatalardan ders çıkarıp pişmanlık duygusuyla bireyin yeniden inanca ve dinî eylemlere yönelmesinin önemine, “Âdemoğullarının hepsi hata yapar; hata yapanların en hayırlısı ise hatasına tövbe edendir.” (İbn Mâce, “Zühhd”, 30) ifadesiyle işaret etmesi de bu anlamda ele alınabilir. Ayrıca Hz. Muhammed’in dindar bireyin günahın oluşturduğu olumsuz manevi duygulardan ve olası bir ümitsizlik durumundan psikolojik anlamda uzaklaşması için bir kötülük yaptıktan hemen sonra iyilik yapmaya teşvik etmesi ve bu iyilikle o kötülüğün etkisini zayıflatmayı veya yok etmeyi hedeflemesi (Tirmizî, “Birr”, 54) dinî yaşantıdaki aksaklıkların umut düzeyini düşürmemesi adına önem taşıyan motive edici tavsiyeler olarak değerlendirilebilir.

Dinî adanmışlık sürecinde sergilenen dinî aksiyon ve fedakârlıklara sabır konusunda umut faktörünün yardımcı bir etken olduğu söylenebilir. Henüz dinî idealinin gerçekleşmediğini veya dinî inancının beklediği kadar rağbet görmediğini düşündürebilecek olumsuz ortam ve koşullarda dinini yaşamaya çabalayan dine adanmış bireyde geleceğe dair karamsar bir akış açısı gelişebilir. Bu gibi durumlarda inancını ve azmini diri tutan temel motivasyon kaynağı olarak umut belirir. Şayet birey bu umut duygu ve düşüncesinden destek alarak diğerkâmcı ve fedakârcı eylemlerini devam ettirmeye niyet ederse adanmışlık sürecindeki gelişimini sürdürür. Umuttan alınan psikolojik destek bireyde yeni yol arayışlarına ve eylem doğuran düşünceye zemin hazırlar. Aksiyon-fedakârlık boyutuyla umut ve alt boyutları arasındaki olumlu ilişki bu yönüyle değerlendirilebilir. Ancak yılgınlık ve bıkkınlıkla vazgeçiş tercih ederse adanmışlık süreci sona erebilir. Kur’an bireylerdeki bu eğilime işaret ederek inananların, kafir ve yoldan sapmışların genel yönelimi olduğunu belirttiği umutsuzluktan uzak durmalarının ve yaşamın tüm alanlarında Allah’ın rahmetinden hiçbir koşulda ümit kesmemelerinin gerekliliğini vurgular (Yûsuf 12/87; el-Hicr, 30/56). Hz. Muhammed’in şahsında tüm inananlara maruz kalabilecekleri sıkıntı, musibet, eziyet ve baskı vb. durumlarında tavsiyede bulunan Kur’an dünyada nihai galibiyetin ve ahirette gerçek saadetin ilahi iradenin yardımıyla inananların olacağının

altını çizer. Bu noktada geçmiş ümmet ve peygamberlerin maruz kaldıkları ancak sabır göstererek ve geleceğe umutla bakarak gayret göstermelerinin karşılığında hedeflerine ulaştıkları konusunda örnekler getirip dinî gayeye ulaşmanın formülünü kendi üslubunca sunar (el-En'âm 6/34; Hûd 11/120-122).

Hayatın akışı içerisinde beklenmedik biçimde karşılaşılan maddi veya manevi kayıplarla başa çıkmada dinden destek almaya çalışan bireyler için de umut önemli bir faktördür. Dinî adanmışlık perspektifinden değerlendirilecek olursa maddi veya manevi kayıpların kendisi için bir imtihan olduğu ve bu kayıpların karşılığında yaşamın ilerleyen safhalarında veyahut ahirette bu kayıplardan daha güzeliyle ödüllendirileceği düşüncesi adanmış bireyde teskin edici bir etkide bulunabilir (krş. el-Bakara 2/155-157; Âl-i İmrân 3/169-171, 195). Nitekim dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkileri inceleyen bir araştırma, hayat memnuniyeti, umut düzeyi ve psikolojik sağlamlıkla olumlu dinî başa çıkma arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit etmişken tüm değişkenler ile olumsuz dinî başa çıkma arasında anlamlı düzeyde negatif yönlü ilişkiler olduğunu belirlemiştir (Uysal vd., 2017: 139).

Olumsuz dinî adanmışlık ile umut arasında anlamlı ve pozitif olmakla birlikte zayıf bir ilişkinin bulunması dindarlık biçiminin farklılaşmasından umut düzeyinin etkilendiğini düşündürmektedir. Fanatik bireylerin sorgulamaksızın ve eleştirmeksizin kabullere yatkın olmalarının, dinî bilgi ve bilinçli farkındalık konusunda onları dezavantajlı konuma getirebilir. Kendilerine sunulduğu kadarıyla dinî algıya sahip olan fanatik dindarların dinin öğretilerini birinci kaynaktan öğrenme ve ona göre yaşama olanakları da kısıtlı kalabilir. Bu nedenle umut düzeyini arttırabilecek dinî motivasyon kaynaklarını yeteri düzeyde kullanamayabilirler. Ancak bu sonuçlar fanatik ve dogmatik bir yapı taşısa da dindarlığın genel anlamda umut düzeyine olumlu katkıda bulunduğuna işaret etmektedir. Çünkü araştırma sonuçları (sabır ve azim ile dinî fanatizm ilişkisi dahil olmak üzere) bütüncül değerlendirildiğinde fanatik eğilimlerin, dindarlığın olumlu erdem ve değer gelişimi üzerindeki etki düzeyini nispeten azalttığını ancak dindarlığın olumlu etkisini büsbütün yok etmediğini göstermektedir. Nitekim regresyon sonuçları da bu yorumu desteklemektedir.

Tablo 36. Umut ve dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye ait basit doğrusal regresyon analizi sonuçları (N = 960)

Bağımlı Değişkenler	ΔR^2	β	t	F	P
Dinî Bilinç	,210	,459	15,982	255,418	<,001
Aksiyon-Fedakârlık	,144	,379	12,676	160,674	<,001
Dinî Fanatizm	,017	,132	4,124	17,007	<,001
Dinî Adanmışlık (Genel Toplam)	,205	,453	15,708	246,756	<,001

Bağımsız değişken: Umut (Toplam)

Not: Her bir satır, umut düzeyi ile ilgili bağımlı değişken olan dinî adanmışlık ve alt boyutları için ayrı ayrı yapılan basit doğrusal regresyon analizine ait sonuçları göstermektedir.

Umut değişkeninin dinî adanmışlık ve alt boyutlarını yordama gücünü belirlemek amacıyla dört ayrı basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Tablo 36’da sunulan sonuçlara göre sürekli umut ölçeği toplam puanının dinî adanmışlık toplam puanını anlamlı düzeyde yordadığı bulunmuştur ($R^2 = 205$, $p < ,001$). Umut düzeyindeki artış olumlu dinî adanmışlıkta artışa neden olmakta ve umut puanı dinî adanmışlık puanının yaklaşık %20’sini açıklamaktadır ($\beta = ,453$). Dinî fanatizm boyutunda da umut anlamlı bir yordayıcı olmakla birlikte yordayıcılık düzeyi zayıftır ($R^2 = ,017$, $\beta = ,132$, $p < ,001$). Bu bulgu umut düzeyinin fanatik eğilimlerle çok sınırlı düzeyde ilişkili olduğunu göstermektedir.

Umut, dinî bilinç boyutunu ($R^2 = ,210$, $\beta = ,459$, $p < ,001$) ve aksiyon-fedakârlık boyutunu ($R^2 = ,144$, $\beta = ,379$, $p < ,001$) da anlamlı biçimde yordamaktadır. Bu bulgular umut düzeyi yüksek dindar bireylerin dinî değer ve farkındalıklarının da güçlü olabileceğini ve dinî amaçlar doğrultusunda daha fazla eylemde bulunma eğilimine sahip olabileceklerini düşündürmektedir.

2.9. Sabır, Umut ve Azim Değişkenlerinin Dinî Adanmışlık Üzerindeki Yordayıcı Rolü

Araştırmada, sabır, azim ve umut değişkenlerinin hem dinî adanmışlık hem de dinî fanatizm üzerindeki yordayıcı etkileri çoklu regresyon analiziyle incelenmiştir.

Tablo 37. Dinî adanmışlığın sabır, umut ve azim değişkenleri ile yordanmasına ilişkin regresyon analizi

Bağımlı Değişkenler	B	Standart Hata	β	t	p
Sabit	15,279	1,710	—	8,936	<,001
Sabır	,166	,039	,130	4,215	<,001
Azim	,410	,037	,401	11,094	<,001
Sürekli Umut	,151	,033	,152	4,545	<,001

R = 0,589; R² = 0,347; Düzeltilmiş R² = 0,345; Standart Hata = 5,207
F(3, 956) = 169,256; p < ,001

Çoklu doğrusal regresyon sonuçlarına göre modelin genel anlamda istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur (F (3,956) = 169,256; p<,001). Bağımsız değişkenlerin birlikte dinî adanmışlıktaki varyansın %34,7'sini açıkladığı görülmüştür (R² = .347). Bu durum, sabır, umut ve azmin bireylerin dinî adanmışlık düzeyleri üzerinde kayda değer bir etkisi olduğunu göstermektedir.

Bireysel değişkenlere bakıldığında azim değişkeni, modelde en güçlü yordayıcıdır (β = 0,401; p<,001). Bu sonuç, bireylerin inançlarını sürdürme ve zorluklara karşı direnme kararlılığının dinî adanmışlıkla yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Sürekli umut (β = 0,152; p<,001) ve sabır (β = 0,130; p<,001) da dinî adanmışlık üzerinde anlamlı ve pozitif etkiye sahiptir. Bu bulgular, geleceğe dair olumlu beklentilerin ve karşılaşılan güçlükler karşısında gösterilen dayanıklılığın, dinî adanmışlıkta artışla ilişkili olduğu bulgularını desteklemektedir.

Tablo 38. Dinî fanatizmin sabır, umut ve azim değişkenleri ile yordanmasına ilişkin regresyon analizi

Bağımlı Değişkenler	B	Standart Hata	β	t	p
Sabit	9,485	1,071	—	8,860	<,001
Sabır	-,064	,025	-,097	-2,587	,010

Tablo 38 (Devam). Dinî fanatizmin sabır, umut ve azim değişkenleri ile yordanmasına ilişkin regresyon analizi

Azim	-,068	,023	-,130	-2,960	<,001
Sürekli Umut	,129	,021	,250	6,169	,003

R = 0,206; R² = 0,043; Düzeltilmiş R² = 0,040; Standart Hata = 3,260
F (3, 956) = 14,179; p < ,001

Dinî fanatizm ile ilgili gerçekleştirilen çoklu regresyon analizi sonuçları da anlamlıdır (F (3,956) = 14,179; p<,001) ancak bağımsız değişkenlerin dinî fanatizmin varyansının yalnızca %4,3'ünü açıkladığı (R² = ,043) görülmüştür. Bu bulgu dini fanatizmin olumlu dini adanmışlıktan ayrıştığına işaret etmektedir. Sürekli umut değişkeni, dinî fanatizmi pozitif yönde anlamlı şekilde yordamaktadır ($\beta = 0,250$; p<,001). Buna karşın, azim ($\beta = -0,130$; p=,003) ve sabır ($\beta = -0,097$; p=,010) değişkenleri dinî fanatizmi negatif yönde anlamlı biçimde yordamaktadır.

3. SONUÇ VE ÖNERİLER

Dindarlık süreci bireyin dinî inancı kabulüyle başlayan ve ömür boyu devam eden bir süreçtir. Bu süreç bireysel farklılıklara göre değişimi bünyesinde barındırmakla birlikte dinî yaşantıya gösterilen özen ve hassasiyetle orantılı biçimde insani ve ahlaki gelişimi destekleyen bir yapı taşır. Dinî hayat salt teorik inanca veya soyut entelektüel bilgilere endeksli tek boyutlu bir olgu niteliği taşımayıp ibadet ve aksiyonla yaşamın pratik alanında varlığını gösteren bir fenomendir. Zihinsel onay ile başlayan dindarlık sürecinde dindar, inancı ekseninde çeşitli tutumlar geliştirmeye başlar. Dinî tutumlar kişilik üzerindeki etkisini artırdıkça dindarın yaşantısında kendilerini tapınma ve ibadet gibi dinî davranışlarla gösterir. Teoride emir ve yasak olarak vasıflandırılan ritüeller pratik yaşama aksettikçe dinî inancı destekleyerek güçlendirir. İnanç-ibadet arasındaki bu döngüsel devinim bireyin kişiliğinde inancın etki alanını genişletir. Böylece dindarın benliğine nüfuz eden din, zaman içerisinde tüm hayat fonksiyonlarında iz bırakarak dinî-dünyevi yaşam ayrımını ortadan kaldırır. Bu şekilde içsel yaşantıda derinlik kazanan dindarlık, bireyin deneyimlediği bilişsel tatmin ve duygusal yoğunluk aracılığıyla adanmışlık seviyesine kadar ulaşabilir.

Dinî adanmışlığın etimolojik ve psikolojik perspektiften değerlendirmelerinden hareketle, farklı yönleriyle karakteristik nitelikler barındırdığı söylenebilir. Dinî adanmışlık, zamanın ve dönemin konjonktüründe dine göre “konum alış” olarak tanımlanabilir. İnsan, benimseyerek yaşam gayesi edindiği bir ideali, bilişsel sistemindeki anlam organizasyonunun merkezî konumuna yükseltir. Yaşamın odak noktası kabul edilerek yoğun duygusal bağlılık geliştirilen ideal anlam, hayata yüklenen diğer anlamlardan, yüksek düzeyde kahramanlık ve fedakârlık eylemleri üretebilmesi; şahsi çıkarları, gaye edinilen ülkünün gerçekleştirilebilmesi adına ertelenebilir veya ötelenebilir niteliğe büründürmesi; olumsuzluklar karşısında sabır ve sebat eşliğini yükselterek psikolojik dayanıklılığı destekleyebilmesi gibi nitelikleriyle farklılaşır. Dinî adanmışlık bireysel düzlemde değerlendirilebilecek bir fenomen olmasının yanında dış dünyaya yansıyan diğerkâmlık, gönüllülük, yardımseverlik gibi prososyal davranış veçheleriyle sosyal psikolojik ve sosyolojik bir gerçeklik sahasına da sahiptir. Ancak dinî adanmışlığın pozitif çıktılarının yanında özellikle radikal eğilimlere yaklaştığında, karşıt görüş, düşünce ve ideolojilerin

müntesiplerine yönelik -kutsallık kisvesinin de yardımıyla- ayrımcılık ve şiddet içeren eylemler üretme potansiyeli içerdiği söylenebilir. Ayrıca adanmışlıkta bir fikir, düşünce, yöntem veya ideolojinin benimsenerek sahiplenilmesi söz konusu olduğundan kişileri, grupları, olayları, olguları vb. değerlendirmeye tabi tutarken önyargı ve kalıp yargıların tesirinde kalma ihtimalinin arttığı düşünülebilir.

Çalışmada teklif edilen dinî adanmışlık kavramının üç temel boyutu bulunmaktadır. Alt boyutlarından dinî bilinç, belirli inanç kurallarının iman ve irade gücünün etkisiyle içselleştirilmesini ve kutsal kabul edilen doğaüstü varlıkla kurulan bağın bilinçte deneyimlenmesini tanımlar. Aksiyon-fedakârlık boyutu, bireyin dinin buyrukları doğrultusunda yaşama gayretine, bu doğrultuda gerçekleştirdiği her türlü dinî eyleme ve gerektiğinde diğerkâm ve fedakâr davranışlarda bulunma özverisine karşılık gelir. Dinî fanatizm boyutu ise dinin öğretilerini algılamadaki farklılıklar, dinî bilgi eksikliği, körü körüne bağlılık, telkine açıklık gibi nedenlerle adanmışlık sürecinde oluşabilecek fanatik eğilimlere işaret eder.

Çalışmada cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılaşma dinî adanmışlığın yalnızca aksiyon-fedakârlık alt boyutunda bulunmuştur. Araştırma sonuçlarına göre erkeklerin puan ortalaması, kadınların puan ortalamasına nispetle daha yüksek bulunmuştur. Bu sonuçların ortaya çıkmasında toplumsal cinsiyet rolünün ve dinlerin cinsiyetlere yükledikleri anlam ve sorumlulukların etkisinin olduğu düşünülebilir. Ancak cinsiyetin dinî adanmışlık üzerindeki etkisinin son derece sınırlı kaldığı ve genellenebilir sonuçlar üretmediği; bu nedenle de cinsiyetten bağımsız bireysel düzeyde değerlendirmelere ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Yaş değişkenine göre dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve toplam dinî adanmışlık açısından yaş grupları arasında anlamlı farklar saptanmıştır. Bulgu sonuçları 55-64 yaş grubunun bahsi geçen boyutlarda 25-34 yaş grubundan anlamlı düzeyde daha yüksek puanlar aldıklarını göstermiştir. Dinî fanatizm boyutuna ilişkin yapılan analizlerde yaş grupları arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bulgular yaş ile dindarlık ve maneviyat ilişkisine dair yapılan yerli ve yabancı araştırmaların sonuçlarıyla paralellik sergilemiş ve yaş ilerledikçe dinî adanmışlığın da yükselme eğilimi gösterdiğini ortaya koymuştur.

Eğitim düzeyine göre dinî adanmışlık ve tüm alt boyutlarında anlamlı farklılaşmalar tespit edilmiştir. İlköğretim mezunları toplam dinî adanmışlık, dinî

bilinç ve aksiyon-fedakârlık alt boyutlarında en yüksek puan ortalamasına sahip grup olurken, lisans mezunu olan grubun en düşük puan ortalamalarına sahip olduğu görülmüştür. Dinî fanatizm alt boyutunda ise lisans ve lisansüstü mezunlarının dinî fanatizm düzeylerinin, ilköğretim ve ortaöğretim mezunlarının dinî fanatizm düzeylerinden anlamlı düzeyde daha düşük olduğu bulgulanmıştır. Toplam dinî adanmışlık, dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık alt boyutlarındaki farklılaşmalarda eğitim düzeyi arttıkça bireylerde gelişen eleştirel düşünme, analitik değerlendirme ve bilgiye ulaşma becerilerinin etkisi bulunabilir. Şöyle ki, bireyler kazandıkları bu becerilerle dinî bilgi ve pratikleri sorgulayarak geleneksel ve otoriter din anlayışından uzaklaşıp daha bireysel ve sembolik bir dinî bağlılık eğilimi gösterebilirler. Aksiyon ve fedakârlık eylemlerini bünyesinde barındırarak daha dışa dönük bir dindarlık görünümü arz eden dinî adanmışlık düzeylerinin dinî bireyselleşmeye bağlı olarak düşüş sergilediği belirtilebilir. Dinî fanatizm düzeylerindeki farklılaşma da yine eğitimle birlikte bireylerde gelişen sorgulayıcı ve eleştirel bakış açısının getirisi olan hakikatin mutlaklaştırılamayacağı bilinci, otoriter ve dikte edici söylemlere mesafeli yaklaşım, dinî bilgilere dinin temel kaynaklarından erişim olanağı gibi etmenlerle açıklanabilir.

Medeni durum değişkenine göre dinî adanmışlık düzeyi incelendiğinde, evli bireylerin dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve toplam dinî adanmışlık puan ortalamalarında diğer gruplardan daha yüksek ortalamalara sahip olduğu tespit edilmiştir. Dinî fanatizm alt boyutunda ise boşanmış veya eşi ölmüş bireylerin grup ortalaması diğer grupların ortalamasından daha yüksektir. Evli bireylerin dinî adanmışlık düzeyinin daha yüksek olmasının altında, evliliğin getirdiği statü değişikliği ve rol gereklilikleri ile dinî-ahlaki açıdan artan sorumluluk duygusu, ebeveynlikle birlikte hissedilen rol model olma ihtiyacı gibi nedenler yatabilir. Fanatik eğilimlerin eşi ölmüş veya boşanmış bireylerde daha yüksek düzeyde görülmesi ise yaşanan travmatik kayıp ve yas süreçlerinin oluşturduğu psikolojik kırılganlık ve düşük benlik saygısının bireyi netlik ve güç duygusu arayışına iterek katı inanç sistemlerine yönlendirmesi durumuyla izah edilebilir.

Bireylerin sosyo-ekonomik düzeylerine göre dinî adanmışlık düzeylerinde anlamlı farklılaşma olup olmadığı incelendiğinde, anlamlı farklılaşmanın sadece aksiyon-fedakârlık boyutunda olduğu, dinî bilinç ve dinî fanatizm boyutlarıyla toplam

dinî adanmışlıkta anlamlı bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Aksiyon-fedakârlık boyutunda “düşük” sosyo-ekonomik düzeyde olduklarını belirten grup, “ortanın altı” gruptan anlamlı düzeyde daha yüksek ortalamalar göstermiştir. Bu sonuçların oluşmasında, ekonomik sermayeleri sınırlı olan bireylerin sosyal destek ve aidiyet arayışlarının etkisi bulunabilir. Başka bir deyişle ekonomik kaynaklardan yoksun bireyler için din, telafi edici bir anlam üretme, aidiyet kurma, dayanışma ve yardımlaşma işlevi görebileceğinden dinî adanmışlık eylemlerinde de diğer sosyo-ekonomik düzeye sahip gruplardan daha yüksek puan ortalamalarına ulaşmış olabilirler.

Yerleşim yeri değişkenine göre dinî bilinç ve toplam dinî adanmışlık ortalamalarında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Aksiyon-fedakârlık boyutunda ilçede yaşayanların ortalama puanlarının, ilde yaşayanların ortalama puanlarından anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. Araştırmada ayrıca dinî fanatizm boyutunda yerleşim yerine göre anlamlı farklılıklar bulunmuş; büyük şehirlerde yaşayan bireylerin küçük yerleşim bölgelerinde yaşayanlardan daha düşük dinî fanatizm ortalamasına sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu durum daha büyük yerleşim yerlerinde sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıklardaki zenginlikle, farklı düşünce ve değişik yaşam tarzlarıyla daha heterojen bir sosyal yapının varlığıyla açıklanabilir.

Örneklem grubunun dinî adanmışlık düzeyinde çalışma durumuna göre çeşitli farklılaşmalar bulunmuştur. Analiz sonuçlarına göre kamu veya özel sektörde çalışan bireylerin dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık, dinî fanatizm ve dinî adanmışlık toplam puanlarının emekli veya hiçbir işte çalışmayan bireylerin puanlarından anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmüştür. Çalışanların tüm boyutlarda çalışmayanlara oranla anlamlı düzeyde daha yüksek puanlar alması, iş hayatında Kutsal’a karşı sorumluluk bilinciyle hareket eden dindar bireylerde aktif bir dinî bilincin oluşmasının imkânıyla ve iş hayatında maruz kalabilecekleri stres ve rekabet gibi psikolojik gerilim oluşturan durumlarda dinî kaynaklara müracaat etme olasılıklarıyla izah edilebilir.

Katılımcıların dindarlıklarıyla ilgili öznel değerlendirmeleri (öznel dindarlık algısı) değişkenine göre dinî adanmışlık düzeylerinde anlamlı farklılaşmalar olduğu saptanmıştır. Bireylerin kendilerini dindar algılama düzeyleri ile dinî adanmışlık ve tüm alt boyutlar arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur. Yani öznel dindarlık değerlendirmesinde bireyin kendisini dindar olarak algılama düzeyi arttıkça dinî

adanmışlık ve dinî fanatizm düzeyi de artış göstermiştir. Bu sonuçların, dindarlığın öznel değerlendirme düzeyiyle bilinçli bir dindarlık yaşama ve inancı uğruna diğerkâmlar ve fedakâr eylemlerde bulunma eğilimlerini arttıracığına işaret ettiği söylenebilir. Dinî fanatizm ile öznel dindarlık arasındaki düşük düzeydeki pozitif ilişki ise bazı dindarlarda, dinî inanç açısından radikal ve fanatik eğilimlere sahip olma ihtimaline işaret olarak değerlendirilebilir.

Dinî bilgi düzeyine göre dinî adanmışlık ile dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık alt boyutları (boyutları) arasında gruplar arasında anlamlı farklılaşmalar saptanmıştır ancak dinî fanatizm boyutunda gruplar arası anlamlı bir farklılaşmaya rastlanmamıştır. Tukey HSD testi sonuçlarına göre dinî bilgi düzeyi arttıkça dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık ve toplam dinî adanmışlık puanlarının arttığı görülmüştür. Her ne kadar dinî bilgi, dinî gelişimi garanti edici bir işleve sahip olmasa da elde edilen istatistiksel veriler ışığında, dinî bilgi birikiminin genişlik kazanmasının bireylerdeki dinî farkındalık düzeyine, bu farkındalığın kazanımı olan dinî yaşantıya olumlu anlamda etki ettiği ve bireylerdeki adanmışlık eğilimlerini desteklediği ifade edilebilir.

Katılımcıların din eğitimi alınan kaynak değişkenine göre dinî adanmışlık düzeyindeki değişim incelendiğinde anlamlı farklılık yalnızca dinî fanatizm alt boyutunda bulgulanmıştır. Analiz sonuçları sadece yaygın din eğitimi kaynaklarından dinî eğitim aldığını belirten grubun dinî fanatizm ortalaması, sadece örgün din eğitimi aldığını belirten ve hem örgün hem de yaygın din eğitimi aldığını belirtenlerin ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, yaygın din eğitimi kaynaklarının sunduğu dinî eğitimin içeriği ve dinî inancı sunuş biçimiyle açıklanabilir. Bir diğer ifadeyle, yaygın din eğitimi kanalları genellikle bireylere -dinî inanç sistemlerini korumak amacıyla- benimsedikleri din, mezhep, ideoloji doğrultusunda bilgi aktarımında bulunarak aykırı inanç ve düşüncelere nadiren yer verirler. Bazı durumlarda kendi düşünce ve ideoloji yapılarına uymayan bilgi ve fikirleri sunarken de ötekileştirici bir yaklaşım benimserler. Bu da bireylerde eleştirel düşüncenin gelişmesinin önünde engel oluşturarak fanatik eğilimlerin oluşumuna neden olabilir.

Örneklem grubunun dinî bilgi düzeyini yükseltmek için geleneksel kaynaklardan yararlanan bireylerin dinî adanmışlık ve dinî bilinç ile aksiyon-fedakârlık alt boyutlarındaki ortalama puanların, modern kaynaklara başvuran

bireylerin ortalama puanlarından anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular, dindarlık sürecine değer verme düzeyi ve başvuru kaynağı için harcanan bilişsel ve fiziksel eforla açıklanmıştır. Dinî fanatizm alt boyutunda ise geleneksel kaynaklara başvuran bireylerin dinî fanatizm ortalama puanları, hiçbir kaynağa başvurmeyen bireylerin ortalamalarında daha yüksek çıkmıştır. Geleneksel dinî kaynakların kimi zaman klasik dönem kaynaklarındaki bilgileri değiştirilemez mutlak doğrular, o dönemlerde yaşamış bireyleri de yanıltmaz ve sorgulanamaz şahsiyetler olarak sunmalarının bireylerde oluşturabileceği dogmatik ve fanatik zihniyet yapısı geleneksel kaynaklara başvuran bireylerdeki dinî fanatizm oluşumunu açıklayabilir.

Sabır ile dinî adanmışlık arasındaki ilişki incelendiğinde sabır ve alt boyutları (kişilerarası sabır, uzun süreli sabır ve kısa süreli sabır) ile dinî adanmışlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Dinî adanmışlığın alt boyutlarından dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık ile sabır arasında yine pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunurken dinî fanatizm alt boyutuyla sabır arasında negatif yönlü anlamlı ilişki bulgulanmıştır. Yaşamın zor koşullarına ve beklenmedik olumsuzluklarına karşı çözümleyici psikolojik bir süreç olan sabır dine adanmış bireyin, dinî vecibelerini gerçekleştirirken, dinî kurallara aykırı eylemlerden uzak dururken, kriz anlarıyla başa çıkarken, ideali uğruna fedakârlık yaparken vb. müracaat ettiği önemli değerlerden biridir. Dinî adanmışlığın dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutları ile sabrın tüm alt boyutları arasındaki pozitif yönlü doğrusal ilişki sabrın adanmışlık sürecindeki önemini gösterir niteliktedir. Bu sonuçlar bilinçli bir dinî yaşantının, insanlara karşı tahammül ve anlayış gösterme, uzun vadeli beklenti ve isteklerde aceleci davranmama, geçici ve anlık tahammül gerektiren durumlarda sebat gösterme gibi psikolojik direnç ve dayanıklılık gerektiren güçleri desteklediğine işaret etmektedir.

Dinin algılanış ve yaşanış biçiminin sabır etki yönünü ve düzeyini etkileyebileceği de bu noktada belirtilmelidir. Zira dinî fanatizm ile sabır arasındaki negatif yönlü ilişkiler radikal eğilimlerin oluşturduğu katı ve hoşgörüsüz yaklaşımların gündelik yaşam düzleminde diğer alanlara da yansıyabileceğinin ve dolayısıyla sabrın etkisini yitirebileceğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Dinî adanmışlık ve dinî bilinç ile aksiyon-fedakârlık alt boyutlarıyla azim ve alt boyutları (zorluk ve engellerle mücadele, ilgi ve hedeflerin tutarlılığı ve hedeflere

adanma ve bağıllık) arasında genel anlamda güçlü ve pozitif yönlü ilişki olduğunu göstermektedir. Dinî fanatizm ile azim arasındaki ilişkinin ise -her ne kadar alt azim alt boyutlarında anlamlı sonuçlara ulaşılmış olsa da- anlamlı düzeye ulaşmadığı görülmektedir. Regresyon analizi sonuçlarına göre azim, dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık boyutlarıyla toplam dinî adanmışlık puanını anlamlı bir şekilde yordamakla beraber dinî fanatizm boyutunu yordamamaktadır.

Bireyin çabalarındaki kararlılığın, ilgilerindeki tutarlılığın bilişsel ve eylemsel karşılığına denk gelen azim ile dinî adanmışlık ilişkisine dair elde edilen bulgular dinî adanmışlıktaki ideal ve bu ideal doğrultusunda sürdürülen irade faktörünün etkisiyle açıklanabilir. Kendi içinde tutarlı, zaman bakımından ölüm sonrasına dahi uzanan, öznel algıda vazgeçilmez kabul edilen bir idealin bilinçli biçimde benimsenmesi hedeflere olan bağıllık ve adanma duygusunu derinleştirebilir. Dinî adanmışlık sürecinde yaşamla sınırlı kalmayan, zaman ve mekân faktörlerinden bağımsız bir yaşam anlamının olması ilgi ve hedeflerin süreç içerisindeki tutarlılığını sağlayabilir. Eylemin bağlandığı niyetin dönemsel olarak amaç-araç dengesini şaşırtması mümkün olmakla birlikte adanmışlıktaki inziva ve iç muhasebe tecrübeleri, dinî eylemlerdeki Kutsal'ın rızasını kazanma amacının odak noktası olma özelliğini korumasında yardımcı olur. Temelde ana eksenini belirlemiş bu niyetle başlayan adanmışlık ve bağıllık, hedefe giden yolda karşılaşılan zorluk ve engellere karşı sebat gösterme ve yığınlık göstermeme düzeyini de yükseltir.

Umut ile dinî adanmışlık arasındaki ilişkiye gelince dinî bilinç ve fedakârlık/aksiyon boyutlarıyla umut arasında güçlü pozitif ilişkilerin bulunduğu, dinî fanatizm ile de yine pozitif yönlü olmakla birlikte zayıf bir ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir. Olumlu dinî adanmışlık ile ilişkisi de yine pozitif yönlü bir korelasyon göstermiştir. Umut değişkeninin dinî adanmışlık ve alt boyutlarını yordama gücü için yapılan regresyon sonuçları ise umudun toplam dinî adanmışlık ve alt boyutlarını (dinî bilinç ve aksiyon-fedakârlık) anlamlı düzeyde yordadığını, dinî fanatizm boyutunu yordamakla birlikte yordayıcılık düzeyinin zayıf kaldığını ortaya koymuştur.

Umut hedefe ulaşmak için algılanan irade gücünün ve beklenmedik durumlarda farklı yollar üretebilme yeteneğinin karşılığıdır. Dindar bireylerin umut düzeylerinin yüksek çıkmasının, bağlandıkları inançların öğretilerinin onlara telkin ettiği umut içerikli mesajlardan kaynaklandığı düşünülebilir. Bir yaşam hedefi belirlemiş olan

adanmış bireyin karşılaştığı çeşitli zorluk ve sıkıntıları ilahi iradenin sınaması olarak değerlendirmesi, aktif bir sabır göstererek alternatif yollar üretmesinin yolunu açar. Dünyevi ve uhrevi ödülle mükafatlandırılacağına olan inanç da umudu besleyerek hem içe dönük hem de dışa dönük dinî yaşantısında bireyi motive eder, eylem ve fedakârlık gösterme düzeyini yükseltir.

Araştırmada sabır, umut ve azim değişkenlerinin dinî adanmışlık üzerindeki yordayıcı gücü çoklu regresyon analizi ile incelenmiştir. Elde edilen bulgular, tüm değişkenlerin modelde anlamlı katkı sağladığını ve özellikle azim değişkeninin dinî adanmışlık üzerinde en güçlü yordayıcı olduğunu ortaya koymuştur.

Araştırma sonuçları, dinî adanmışlığın sadece geleneksel veya dogmatik bir tutum olmadığını; psikolojik iyilik hali, dayanıklılık ve anlam arayışı gibi çağdaş psikolojik kavramlarla güçlü biçimde ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışmanın sonuçları hem din psikolojisi literatürüne hem de psikolojik sağlamlık temelli eğitim ve danışmanlık uygulamalarına önemli katkılar sunmaktadır.

Öneriler

Dinî adanmışlık olgusu bireyin inanç, duygu ve davranış düzeyinde şekillenen çok katmanlı bir yapı barındırmaktadır. Bu yönüyle dinî adanmışlık hem dinî yaşamın bireysel yönünü hem de toplumsal dinî eğilimleri anlamada önemli bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda, dinî adanmışlık kavramı üzerine gelecekte gerçekleştirilecek araştırmalar için bazı öneriler sunulmuştur.

Öncelikle, dinî adanmışlık düzeylerinin farklı sosyo-demografik özelliklere sahip bireylerde nasıl biçimlendiğini daha kapsamlı biçimde analiz edebilmek için, farklı yaş grupları, sosyo-ekonomik düzeyler, eğitim kademeleri ve mesleki alanlara yönelik karşılaştırmalı araştırmalar yapılması önerilmektedir. Özellikle genç yetişkinler, ileri yaş grupları, dinî kurum çalışanları ve farklı meslek gruplarından bireylerin katılımıyla gerçekleştirilecek çalışmalar, dinî adanmışlığın yaşam boyu değişimini ve bağlamla ilişkili yönlerini ortaya koyabilir.

Dinî adanmışlığın alt boyutları (dinî bilinç, aksiyon-fedakârlık, dinî fanatizm) dikkate alındığında, bu yapının sadece olumlu bir motivasyon değil, aynı zamanda riskli yönelimler de içerebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda, özellikle fanatizm eğilimlerinin bireyin psikososyal uyumu üzerindeki etkilerini

değerlendiren araştırmalar, dinî yapının bireysel ve toplumsal uyum açısından sınırlarını belirlemede yol gösterici olabilir. Bununla birlikte, dinî adanmışlıkla ilişkili duygusal, bilişsel ve davranışsal süreçlerin daha ayrıntılı anlaşılması için nitel yöntemlerin, özellikle anlatı analizi ve yaşam öyküsü gibi tekniklerin kullanılması önerilmektedir. Bu sayede bireyin dinî deneyimlerinin ve bu deneyimlerin psikolojik yansımalarının daha özgün biçimde kavranması mümkün olabilir.

Dinî adanmışlığın psikolojik sağlamlık, yaşam anlamı, değer yönelimi, benlik saygısı gibi değişkenlerle ilişkisini ele alan kuramsal modellerin geliştirilmesi alan yazına önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca, dinî adanmışlık düzeyinin psikolojik iyi oluş, içsel motivasyon ve toplumsal katılım üzerindeki etkilerini inceleyen uygulamalı çalışmalar, kavramın bireysel gelişimle olan ilişkisini daha net biçimde ortaya koyabilir.

Son olarak, bu çalışmada kullanılan dinî adanmışlık ölçeğinin farklı örneklerle test edilerek kültürlerarası çalışmalara uyarlanması, ölçeğin evrensel düzeyde kullanılabilirliğini artırabileceği gibi dinî adanmışlığın kültüre bağlı ve evrensel yönlerinin ayrıştırılmasına da olanak tanıyacaktır.

KAYNAKÇA

- Acar, N. V., Yıldırım, İ., & Ergene, T. (1996). Bireylerin dindarlık düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12(12), 45-56.
- Adorno T. W., Morrow W., Levinson M. H., Frenkel-Brunswik E., Levinson D., J. Sanford R. N. & Aron B. (1969). *The authoritarian personality*. New York: Norton.
- Ahmad, A. N., Abd Rahman, A., & Ab Rahman, S. (2015). Assessing knowledge and religiosity on consumer behavior towards halal food and cosmetic products. *International Journal of Social Science And Humanity*, 5(1), 10-14.
- Akdoğan, A. (2004). *Sosyal değişme ve din*. Rağbet Yayınları.
- Akıncı, S. (Ed.). (2019). *Klasik mantık*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Aktaş, K. & Akdemir, B. (2019). İşe adanmışlık ve örgütsel özdeşleşme ilişkisinin performans algısına etkisi üzerine bir araştırma. *Journal of Social Policy Conferences*, (77), 307-348.
- Akyol, A. (2017). Dinî tekellere karşı bireyin inşası. *İlesam Dergi*, 2(3), 22-26.
- Alarcon, G. M., Bowling, N. A., & Khazon, S. (2013). Great expectations: A meta-analytic examination of optimism and hope. *Personality and Individual Differences*, 54(7), 821-827.
- Albayrak, H. (2006). Tebliğ ve davet kavramlarının analizi. *İslam'ın Güncel Sunumu*, 43-52.
- Albrecht, S., Breidahl, E., & Marty, A. (2018). Organizational resources, organizational engagement climate, and employee engagement. *Career Development International*, 23(1), 67-85.
- Alıcı, M. (2014). Dinler tarihi perspektifinden İslam'ın üç boyutu: iman, İslam ve ihsan. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2(4), 29-31.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Sultân Muhammed el-Herevî. (1986). *el-Esrârü'l-merfû'a* (2.Baskı). (Thk. M. es-Sabbâğ). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Allport, G. W. (1962). Prejudice: Is it societal or personal? *Journal of Social Issues*, 18(2).
- Allport, G. W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the scientific study of religion*, 5(3), 447-457.
- Allport, G. W. (2016). *Birey ve dinî*. (B. Sambur, çev.). Ankara: Elis.

- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Allport, G. W., Gillespie, J. M., & Young, J. (1948). The religion of the post-war college student. *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 25, 3-33. <https://doi.org/10.1080/00223980.1948.9917361>
- Altıntaş, H. (1989). Psikoloji sözlüğü üzerine deneme II. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31(1-4), 29-72.
- Altun, I., & Çınaroğlu, M. (2020). “Tarihin Sonu” olgusu ve eskatologya mitleri. *Milli folklor*, 16(128), 28-40.
- American Psychological Association (APA). (2018). Grit. İçinde *APA Dictionary of Psychology*. Erişim Tarihi: Şubat 2, 2025, <https://dictionary.apa.org/>
- Anıl, Y. Ş. (2014). *Hasan Sabbah ve Alamut terörü* (2. Baskı). Ankara: Panama Yayıncılık.
- Apaydın, H. (2003). İbadet psikolojisi. *Tabula Rasa*, 3(9), 180-198.
- Apaydın, H. (2016). *Din psikolojisi terimler sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. Routledge.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1992). Yaş ve din (A. Kurt, çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(4), 319-331.
- Arıcan, M. K. (2011a). Batı düşüncesinde dinî dışlayıcılık/tekelcilik paradigması ve eleştirisi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 39-63.
- Arıcan, M. K. (2011b). Felsefî ve teolojik bir problem olarak dinî çeşitlilik. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 71-98.
- Armaner, N. (1980). *Din psikolojisine giriş-cilt I*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Armstrong, K. (2010). *The case for God*. Anchor.
- Arnau, R. C., Rosen, D. H., Finch, J. F., Rhudy, J. L., & Fortunato, V. J. (2007). Longitudinal effects of hope on depression and anxiety: A latent variable analysis. *Journal of personality*, 75(1), 43-64.
- Arslan, M., & Ceran, D. (2021). Relationship between religiosity and public service motivation: An empirical research in neşehir province on primary school teachers. *Third Sector Social Economic Review*, 56(4), 2228-2245.
- Arvas, F. B. (2018). Kişisel değerler ve dindarlık ilişkisi üzerine bir inceleme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(5), 40-63.

- Arvas, F. B., & Hökelekli, H. (2017). Dindarlık ile evlilik doyumu ve evlilikte sorun çözme ilişkisi üzerine bir inceleme. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 15(34), 129-160.
- Arvas, N. (2018). İmâm-ı Rabbânî'nin üzerinde durduğu iki önemli husus: ihlâs ve Peygamber'e tâbiyet. *Uluslararası İmâm-ı Rabbânî Sempozyumu Tebliğleri*, 129-142.
- Asch, S. E. (1951). Effects of Group Pressure Upon the Modification and Distortion of Judgments. In H. Guetzkow (Ed.), *Groups, leadership and men; research in human relations* (pp. 177–190). Carnegie Press.
- Aslan, Ş., & Türk, F. (2022). Bilişsel esneklik ve psikolojik esneklik kavramlarının karşılaştırılması. *Psikiyatri Güncel Yaklaşımlar*, 14(1), 119-130.
- Ateş, A. E. (2019). “Kur'an'da Hz. İbrâhim (a.s.) anlatısı üzerinden bir mübelliğde bulunması gereken vasıfların tespiti”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 1, 543-564.
- Ateş, S. (2000). “İhlâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/535-537. Ankara: TDV Yayınları.
- Atıcı Arayancan, A. (2022). “Nizarî İsmâîlîlerinde takiyye, meşruiyet ve tasavvuf ilişkisi üzerine değerlendirme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102, 79-94.
- Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., Nolen-Hoeksema, S., Fredrickson, B. L. & Loftus, G. R. (2014). *Psikolojiye giriş* (14. Edisyon). (Ö. Öncül & D. Ferhatoglu, çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Attridge, M. (2009). Measuring and managing employee work engagement: A review of the research and business literature. *Journal of Workplace Behavioral Health*, 24(4), 383-398.
- Avemarie, F., & Van Henten, J. W. (2005). *Martyrdom and noble death: selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian antiquity*. Routledge.
- Ay, M. (2011). İşarî tefsirlerde Hz. Meryem. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25), 123-138.
- Aydın, A. A. (1981). Kur'an-ı Kerim'den iki ilâhi esas iman ve salih amel. *Diyanet İlmi Dergi*, Hicret özel sayısı: 181-203.
- Aydın, C. (2019). Dindarlık ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 241-269.
- Aydın, H. (2006). Doğu ve Batı felsefesinde altın çağ mitleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(17), 107-114.
- Aydın, H. (2008). Kur'an'da irade-azm ve tevekkül. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (3), 53-77.

- Aydoğmuş, B., & Kiraz, Z. (2020). Üniversite öğrencilerinin demokratik tutum ve tolerans düzeylerinin incelenmesi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20(3), 1322-1339.
- Aygün, F. (2019). Ateizme yol açan faktörlerden biri olarak “fanatizm ve dışlayıcılık”. *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, 69-95.
- Ayğan, F. (2014, Mayıs). *Karşılıksız tebliğ bağlamında dinî davet ve hizmetlerde peygamberlerin örnekliği*. V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, 252-261.
- Ayten, A. (2009). *Prososyal davranışlarda dindarlık ve empatinin rolü* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayten, A. (2012). *Tanrı'ya sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ayten, A., & Sağır, Z. (2014). Dindarlık, dinî başa çıkma ve depresyon ilişkisi: Suriyeli sığınmacılar üzerine bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(47), 5-18.
- Az, M. S., & Acar, M. C. (2020). Dindarlık ile özgecilik arasındaki ilişki: Üniversite öğrencileri ile yapılan bir araştırma. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 742-773.
- Bailey, C., Madden, A., Alfes, K., & Fletcher, L. (2017). The meaning, antecedents and outcomes of employee engagement: A narrative synthesis. *International Journal of Management Reviews*, 19(1), 31-53.
- Bakker, A. B., Schaufeli, W. B., Leiter, M. P., & Taris, T. W. (2008). Work engagement: An emerging concept in occupational health psychology. *Work & stress*, 22(3), 187-200.
- Baldwin, M. W. (Ed.). (1969). *A history of the crusades*. London: The University of Wisconsin Press.
- Baltaş, A. (2010). *Hayalini yorganına göre uzat* (4. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bardakoğlu, A. (2015). Fıkıh özelinde dinî bilgi ve günümüzde İslam algısı. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1, 11-52.
- Bardakoğlu, A. (2019). *İslam'ı doğru anlıyor muyuz?* İstanbul: KURAMER Yayınları.
- Barrick, M. R., Thurgood, G. R., Smith, T. A., & Courtright, S. H. (2015). Collective organizational engagement: Linking motivational antecedents, strategic implementation, and firm performance. *Academy of Management journal*, 58(1), 111-135.
- Başçı, V. (2010). Bağnazlık Kavramı Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(1), 163-170.

- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (2017). *Din ve birey: sosyal psikolojik bir yaklaşım* (A. Kuşat & A. Taştan, çev.). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Baynal, F. (2015). Yetişkinlerde dindarlık ve ruh sağlığı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 206-231.
- Bayram, N. N., & Karaca, F. (2025). Kader algısı ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 120-144.
- Bélanger, J. J., Caouette, J., Sharvit, K., & Dugas, M. (2014). The psychology of martyrdom: making the ultimate sacrifice in the name of a cause. *Journal of Personality and Social Psychology*, 107(3), 494-515.
- Bélanger, J. J., Schumpe, B. M., Menon, B., Ng, J., Nociti, N., & Zeigler-Hill, V. (2018). Self-sacrifice for a cause: a review and an integrative model. V. Zeigler-Hill & TK Shackelford, *The sage handbook of personality and individual differences*, 465-485.
- Benner, D. G. (2015). *Surrender to love: Discovering the heart of Christian spirituality*. Illinois: InterVarsity Press.
- Benson, P. L. (1988). The religious development of American Protestants: Overview of the National Research Project. *Paper presented at the annual convention of the Religious Research Association*, Chicago.
- Benson, P.L., Donahue, M.J. and Erickson, J.A. (1993). The Faith Maturity Scale: Conceptualization, Measurement and Empirical Validation. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 5, 1-26.
- Bilgin, V. (2003). Popüler kültür ve din: Dindarlığın değişen yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1).
- Birleşmiş Milletler Gönüllüleri. (2011). *Dünya Gönüllülüğün Durumu Raporu*. Türkiye: Art press.
- Blackledge, J. T., & Hayes, S. C. (2001). Emotion regulation in acceptance and commitment therapy. *Journal of clinical psychology*, 57(2), 243-255.
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative research journal*, 9(2), 27-40.
- Bressler, R. (2016). *The Thirteenth Century: A World History*. North Carolina: McFarland & Company.
- Budak, S. (2017). *Psikoloji sözlüğü* (5. Basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (2015). *Sahîhu'l-Buhârî* (3. Baskı). (Thk. Râid b. Sabrî). Riyad: Dâru'l-Hadâre li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

- Bursevî, İ. H. (2012). *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri I-X*. (Thk. Muhammed Ali Sabuni). İstanbul: Damla Yayınevi.
- Bush, E. G., Rye, M. S., Brant, C. R., Emery, E., Pargament, K. I., & Riessinger, C. A. (1999). Religious coping with chronic pain. *Applied psychophysiology and biofeedback*, 24, 249-260.
- Byrnes, J. P. (2008). Piaget's cognitive-developmental theory. *Encyclopedia of infant and early childhood development*, 87, 543-552.
- Can, S. (2020). 'Emir bi'l-ma'rûf nehiy anî'l-münker' ilkesinin günümüz dinî söylemin inşasında işlevsel yönü. *Eskiyeşi*, (40), 199-218.
- Cantril, H. (1964). The human design. *Journal of Individual Psychology*, 20(2), 129-136.
- Carstensen, L. L., & Charles, S. T. (1998). Emotion in the Second Half of Life. *Current Directions in Psychological Science*, 7(5), 144-149. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.ep10836825>
- Casino, S. G. (2024). The virtue of longanimity in surviving trauma, developing grit, and persevering in priesthood and religious life. *ScienceOpen Preprints*.
- Celep, C. (1998). Eğitim örgütlerinde öğretmenlerin örgütsel adanmışlığı. *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 22(108), 56-62.
- Cerrah, L. (2021). Kırsal kesimde dindarlık ve sosyal medya kullanımı (Giresun ili Fındıklı köyü örneği). *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 51, 90-115.
- Certel, H. (1998). İslamî ibadetlerin psiko-sosyal işlevleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 1 (3), 149-156.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü* (3. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chalfant, H. P., & Heller, P. L. (1991). Rural/urban versus regional differences in religiosity. *Review of Religious Research*, 76-86.
- Chamodraka, M., Fitzpatrick, M. R., & Janzen, J. I. (2017). Hope as empowerment model: A client-based perspective on the process of hope development. *The Journal of Positive Psychology*, 12(3), 232-245.
- Colman, A. M. (2008). *A dictionary of psychology* (3. Baskı). New York: Oxford University Press.
- Coştu, Y. (2009). Dine normatif ve popüler yaklaşım: "Bir dinî yönelim ölçeği denemesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 119-139.
- Crawley, H., Drinkwater, S., & Kausar, R. (2019). Attitudes towards asylum seekers: Understanding differences between rural and urban areas. *Journal of rural studies*, 71, 104-113.

- Cross, T. M. (2014). The gritty: grit and non-traditional doctoral student success. *Journal of Educators Online*, 11(3), 1-30.
- Cummings, C. L. (2018). Cross-sectional design. *The SAGE Encyclopedia of Communication Research Methods*. Thousand Oaks: SAGE Publications Inc. Retrieved.
- Cüceloğlu, D. (2006). *İnsan ve davranışı* (15. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. (t.y.). *Mu'cemu't-Tarîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. (2013). *Tarih-i Cihan Güşa*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Çağatay, N. & Çubukçu, İ. A. (1985). *İslâm mezhepleri tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe sözlük: Orhun yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesinin söz varlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çağrııcı, M. (1995). “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/138-141. Ankara: TDV Yayınları.
- Çağrııcı, M. (2000). “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/544-546. Ankara: TDV Yayınları.
- Çağrııcı, M. (2013). “Yeis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/397-398. Ankara: TDV Yayınları.
- Çantay, H. B. (1990/1410). *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm I-III*. İstanbul: Mürşid Çantay Kitabevi.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çiğdem, E. (2020). *Pansiyonda ve ailesi yanında kalan liseli öğrencilerin umut, dindarlık ve akademik başarı durumlarının karşılaştırılması* [Yüksek Lisans Tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dalferth, I. U. (2010). Self-sacrifice: From the act of violence to the passion of love. *International Journal for Philosophy of Religion*, 68, 77-94.
- Deconchy, J.-P. (1973). Boys and girls choices for a religious group. *Psychology and religion*. Harmondsworth: Penguin, 284-300.
- Demir, M. (2017). Dindarlık-yardımseverlik ilişkisi-Malatya örneği-. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demir, Ö. O., & Aliyev, R. (2019). Resilience among Syrian university students in Turkey. *Turkish Journal of Education*, 8(1), 33-51.

- Demircioğlu, A., & Çelik, B. (2019). Yaygın din eğitiminin neliği. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1-2), 7-23.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan. (1938). *Beyânü Mezhebi 'l-Bâtınıyye ve Buṭlânih* (nşr. R. Strothmann), İstanbul: Matbaatu'd-Devle.
- Doğan, G., & Cengil, M. (2024). Öznel dindarlık, tevekkül ve stres. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(26), 15-42.
- Doğan, M., & Karaca, F. (2021). Cinsiyetin dindarlık üzerine etkisi: bir meta analiz çalışması. *Bilimname*, (45), 219-260.
- Doğan, M. (2014). *Dindarlık sabır ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişkiler* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, M. (2014). Dinlerde ve İslam kültüründe sabır. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 93-130.
- Doğan, M. (2016). *Sabır psikolojisi: Pozitif psikoloji bağlamında bir araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Doğan, M. (2018). Üniversite öğrencilerinin travma sonrası gelişimlerinde içsel dinî motivasyon, dinî başa çıkma, sabır ve şükürün rolü. *Electronic Turkish Studies*, 13(25).
- Doğan, M., & Gülmez, Ç. (2014). Sabır ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 263-280.
- Duckworth, A. (2016). *Grit: The power of passion and perseverance*. New York: Scribner.
- Duckworth, A. L., & Quinn, P. D. (2009). Development and Validation of the Short Grit Scale (Grit-S). *Journal of Personality Assessment*, 91(2), 166-174. <https://doi.org/10.1080/00223890802634290>
- Duckworth, A. L., & Quinn, P. D. (2009). Development and validation of the Short Grit Scale (GRIT-S). *Journal of personality assessment*, 91(2), 166-174.
- Duckworth, A. L., Peterson, C., Matthews, M. D., & Kelly, D. R. (2007). Grit: perseverance and passion for long-term goals. *Journal of personality and social psychology*, 92(6), 1087-1101.
- Duman, M. Z. (1995). “Emel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/87. Ankara: TDV Yayınları.
- Duran, M. E. (2021). Eleştirel düşünme ve dindarlık: Üniversite öğrencileri üzerine nicel bir araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 23(43), 53-79.

- Durmuş, Z. (2003). Sosyal dayanışmanın sağlanmasında Kur'an'ın öngördüğü ideal model: İsrâ. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(4), 17-27.
- Durna, U. (2004). Stres, A ve B tipi kişilik yapısı ve bunlar arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. *Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 11(1), 191-206.
- Dutta, U., & Singh, A. P. (2017). Studying spirituality in the context of grit and resilience of college-going young adults. *International journal for innovative research in multidisciplinary field*, 3(9), 50-55.
- Dündar, M. (2020). Kur'an'da İslâm kavramı ve teslimiyet anlayışı. *İslami Araştırmalar*, 31(3), 604-621.
- Düzgün, O. (2020). *Türkçe-Arapça Arapça-Türkçe karşılıklar kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Düzgün, S. (2019). Pro-sosyal davranışlarda diğerkâmlığın (özgecilik) tanımı ve konumu. *Bilimname*, 2019/4, 351-373.
- Eagly, A. H., & Crowley, M. (1986). Gender and helping behavior: A meta-analytic review of the social psychological literature. *Psychological bulletin*, 100(3), 283-308.
- Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. (2015). *Sünen-u Ebî Davud* (2. Baskı). (Thk. Râid b. Sabrî). Riyad: Dâru'l-Hadâre li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali. (1422/2001). *Kûtü'l-kulûb I-III*. Kahire: Dâru't-Türâs.
- Efendi, M. Â. (2013). *El-Okyanusul-basit fî Tercemeti'l-kamusi'l-muhit: Kamusul-Muhit Tercümesi I-VI*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Ege, R. (2011). Gönüllülük, din ve din eğitimi. *Dinî Araştırmalar*, 14(38), 5-16.
- Ekinci, N., & Hamarta, E. (2020). Meslek yüksekokulu öğrencilerinin azim ile mutluluk düzeylerinin incelenmesi. *OPUS International Journal of Society Researches*, 15(21), 125-144.
- Elçi, M., Sener, İ., & Alpkan, L. (2011). The impact of morality and religiosity of employees on their hardworking behavior. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 24, 1367-1377.
- Ellison, C. G., Barrett, J. B., & Moulton, B. E. (2008). Gender, marital status, and alcohol behavior: The neglected role of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(4), 660-677.
- Emerson, M. O., & Hartman, D. (2006). The rise of religious fundamentalism. *Annu. Rev. Sociol.*, 32, 127-144.

- Emmons, R. (2009). *Teşekkür Ederim!.* (N. Kül, çev.). İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.
- Erdem, Ö. F. (2017). Fanatizmin birlikte yaşama kültürüne olumsuz etkileri ve fanatizme karşı felsefî çözümler. *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü*, 295-310.
- Erdoğan, E. (2014). *Tanrı algısı dinî yönelim biçimleri ve dindarlığın psikolojik dayanıklılıkla ilişkisi* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. Norton.
- Erikson, E. H. (1970). Autobiographic notes on the identity crisis. *Daedalus*, 730-759.
- Erten, M. (2014). Kur'an'da insan yetiştirme düzeni olarak murâkabe. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 319-348.
- Esen, M. (2011). Hz. İbrahim'in imanı ve tevhid mücadelesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(2), 111-123.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. (2008). *Kitâbu'l-hurûf*. (Ö. Türker, çev.). İstanbul: Litera Yayınları.
- Feltey, K. M., & Poloma, M. M. (1991). From sex differences to gender role beliefs: Exploring effects on six dimensions of religiosity. *Sex Roles*, 25-25(3-4), 181-193. <https://doi.org/10.1007/BF00289853>
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. (1977). *el-Mişbâhu 'l-münîr fî ġarîbî 'ş-Şerhi 'l-kebîr li 'r-Râfi 'î*. (thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî). Kahire: Dâru'l-Meâ'rif.
- Field, A. (2024). *Discovering statistics using IBM SPSS statistics* (5. Edition). Sage.
- Fiori, K. L., Brown, E. E., Cortina, K. S., & Antonucci, T. C. (2006). Locus of control as a mediator of the relationship between religiosity and life satisfaction: Age, race, and gender differences. *Mental Health, Religion & Culture*, 9(3), 239-263. <https://doi.org/10.1080/13694670600615482>
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. (1426/2005). *el-Kâmûsü 'l-muhît* (8. Baskı). Beyrut: Müessesetü'r-Risâlet.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. (1996/1416). *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi 'l-kitâbi 'l-azîz I-VI*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ.
- Fowler, J. W. (1995). *Stages of faith*. HarperCollins.
- Fowler, J. W., & Dell, M. L. (2006). Stages of faith from infancy through adolescence: Reflections on three decades of faith development theory. *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, 41.

- Frager, R. (1999). *Heart, self, and soul: The Sufi psychology of growth, balance, and harmony*. India: Quest Books.
- Francis, L. J. (1997). The psychology of gender differences in religion: A review of empirical research. *Religion*, 27(1), 81-96.
- Frankl, V. E. (2020). *İnsanın anlam arayışı*. (S. Budak, çev.). İstanbul: Okuyan Us.
- Friedman, H. S., & Booth-Kewley, S. (1987). Personality, type A behavior, and coronary heart disease: the role of emotional expression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53(4), 783.
- Friedman, M., & Rholes, W. S. (2008). Religious fundamentalism and terror management. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 18(1), 36-52.
- Gal, R., & Lazarus, R. S. (1975). The role of activity in anticipating and confronting stressful situations. *Journal of Human Stress*, 1(4), 4-20.
- Games, P. A. (1971). Multiple Comparisons of Means. *American Educational Research Journal*, 8(3), 531-565. <https://doi.org/10.3102/00028312008003531>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1383/1964). *Fedâ'ihu'l-Bâtîniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafîyye.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1405/1985). *Kavâ'idü'l-'akâ'id*. (Thk. Musa Muhammed Ali). Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1409/1989). *Minhâcü'l-'âbidîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1426/2005). *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (2023). *Mi'yâru'l-ilm*. (A. Durusoy & H. Hacak, çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Geçioğlu, A. R., & Kayıklık, H. (2019). Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 19(1), 202-224.
- Gencer, N., & Orhan, E. (2024). Medeni durum ve dindarlık: Meta-Analitik bir çalışma. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 62, 1-17.
- George, D. (2011). *SPSS for windows step by step: A simple study guide and reference, 17.0 update, 10/e*. Pearson Education India.

- Gezgin, A. G. (2007). Kur'an meâllerinde "takva" kelimesinin Türkçe'ye çevirisi sorunu. *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (24-26 Nisan 2003, İzmir), c. 2, 295-315.
- Ghasemi, A., & Zahediasl, S. (2012). Normality Tests for Statistical Analysis: A Guide for Non-Statisticians. *International Journal of Endocrinology and Metabolism*, 10(2), 486-489. <https://doi.org/10.5812/ijem.3505>
- Glock, C. Y. & Stark, R. (1968). *American piety: The nature of religious commitment (Vol. 1)*. USA: University of California Press.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın boyutları üzerine (M. E. Köktaş, çev.). İçinde *Din sosyolojisi*. Vadi Yayınları.
- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Rand McNally.
- Gorgievski, M. J., & Bakker, A. B. (2010). Passion for work: Work engagement versus workaholism. In *Handbook of employee engagement* (264-271). Edward Elgar Publishing.
- Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of religion. *Annual review of psychology*, 39(1), 201-221.
- Gorsuch, R. L., & Aleshire, D. (1974). Christian faith and ethnic prejudice: A review and interpretation of research. *Journal for the Scientific study of religion*, 281-307.
- Göcen, G. (2012). *Şükür ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişki üzerine bir alan araştırması* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Göcen, G. (2014). *Şükür: Pozitif psikolojiden din psikolojisine köprü*. İstanbul: Dem yayınları.
- Görmez, M., Özafşar, M. E., Ünal, İ. H., Ünal, Y., & Erul, B. (2013). *Hadislerle İslâm I-VII* (2. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Graham, J., & Haidt, J. (2010). Beyond beliefs: Religions bind individuals into moral communities. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 140-150. <https://doi.org/10.1177/1088868309353415>
- Greeff, A. P., & Human, B. (2004). Resilience in Families in Which a Parent has Died. *The American Journal of Family Therapy*, 32(1), 27-42. <https://doi.org/10.1080/01926180490255765>
- Güleç, H. (1974). Takva. *Diyanet İlmi Dergi*, 13(3), 144-152.
- Gürses, İ. (2001). *Kölelik ve özgürlük arasında din: Üniversite öğrencileri üzerinde sosyal psikolojik bir araştırma*. Bursa: Arasta Yayınları.

- Gürses, İ. (2002). Dogmatik zihnin bazı özellikleri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1).
- Güven, İ. F. (2019). Makyavelizm ve Dindarlık: Demografik Değişkenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Bilimname*, 2019(37). <https://doi.org/10.28949/bilimname.536868>
- Hamidullah, M. (2019). *H. Peygamber'in savaşları*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hammâdî, Muhammed b. Mâlik b. Ebi'l-Fezâil. (1948). *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin iç yüzü*. (İ. H. Erzen, çev.). Ankara: Ar Basımevi.
- Hançerlioğlu, O. (1989). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Harman, Ö. F. (1991). “Azîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/332. Ankara: TDV Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2000). “İbrâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/266-272. Ankara: TDV Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2001). “İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/76-80. Ankara: TDV Yayınları.
- Harned, D. B. (2015). *Patience: How we wait upon the world*. Wipf and Stock Publishers.
- Hastings, P. K., & Hoge, R. (1976). Changes in religion among college students, 1948 to 1974. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 237-249.
- Hayes, S. C. (2004). Acceptance and commitment therapy, relational frame theory, and the third wave of behavioral and cognitive therapies. *Behavior therapy*, 35(4), 639-665.
- Hayes, S. C., Levin, M. E., Plumb-Villardaga, J., Villatte, J. L., & Pistorello, J. (2013). Acceptance and commitment therapy and contextual behavioral science: Examining the progress of a distinctive model of behavioral and cognitive therapy. *Behavior therapy*, 44(2), 180-198.
- Hayes, S. C., Luoma, J. B., Bond, F. W., Masuda, A., & Lillis, J. (2006). Acceptance and commitment therapy: Model, processes and outcomes. *Behaviour research and therapy*, 44(1), 1-25.
- Hayes, S. C., Pistorello, J., & Levin, M. E. (2012). Acceptance and commitment therapy as a unified model of behavior change. *The Counseling Psychologist*, 40(7), 976-1002.
- Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Strosahl, K. (Eds.). (2004). *A practical guide to acceptance and commitment therapy*. Springer Science & Business Media.

- Hayes, S. C., Villatte, M., Levin, M., & Hildebrandt, M. (2011). Open, aware, and active: Contextual approaches as an emerging trend in the behavioral and cognitive therapies. *Annual review of clinical psychology*, 7(1), 141-168.
- Hirschi, A., Freund, P. A. ve Hermann, A. (2014). The career engagement scale: Development and validation of a measure of proactive career behaviors. *Journal of Career Assessment*, 22(4), 575-594.
- Hodgson, M. G. S., (2010). Hasan-ı Sabbâh. (S. Tülücü, çev.). *Journal of Turkish Research Institute*, 16 (40), 247-255.
- Hoffer, E. (2019). *Kesin inançlılar* (2. Basım). (E. Günur, çev.). İstanbul: Olvido Kitap.
- Hofmann, D. A., & Morgeson, F. P. (1999). Safety-related behavior as a social exchange: The role of perceived organizational support and leader-member exchange. *Journal of applied psychology*, 84(2), 286-296.
- Hood, R. W. Jr., Hill, P. C., Spilka, B. (2009). *The psychology of Religion : An Empirical Approach* (Fourth Edition). New York: The Guilford Press.
- Hökelekli, H. (1985). Dinî kişiliğin kuruluşunda iradenin rolü. *Diyanet Dergisi*, 19(2), 16-28.
- Hökelekli, H. (2016). *Din psikolojisi* (12. Baskı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hu, X., Cheng, S., & Li, J. (2025). Psychological distress caused by COVID-19: Can religious belief and grit help? *Journal of Beliefs & Values*, 46(2), 234-248. <https://doi.org/10.1080/13617672.2023.2285559>
- Hunsberger, B. (1978). The religiosity of college students: Stability and change over years at university. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 159-164.
- Hunsberger, B., & Altemeyer, B. (1995). Religion and Prejudice: The Role of Religious Fundamentalism, Quest, and Right-Wing Authoritarianism. *Journal of Social Issues*, 51(2), 113-129. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1995.tb01326.x>
- Iannaccone, L., Stark, R., & Finke, R. (1998). Rationality and the “religious mind”. *Economic Inquiry*, 36(3), 373-389. <https://doi.org/10.1111/j.1465-7295.1998.tb01721.x>
- Izutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve insan*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Izutsu, T. (1991). *Kur'an'da dinî ve ahlâkî kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs. (1419/1999). *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd I-V*. Kahire: Neşr.: Hasan Abbâs Zeki.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. (1984). *et-Taḥrîr ve't-tenvîr I-XXX*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye.
- İbn Hişâm, Abdûlmelik. (1990). *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-IV*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn İshâk, Muhammed. (1424/2004). *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-II*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. (1999/1420). *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm I-VIII*. Riyad: Dâru Tayyibe.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. (2015). *Sünen-u İbn Mâce* (2. Baskı). (Thk. Râid b. Sabrî). Riyad: Dâru'l-Hadâre li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. (t.y.). *Lisânü'l-'Arab I-XV*. Beyrut: Dâr-u Sâdır.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. (2003/1424). *Ahkâmü'l-Kur'an I-IV* (3. Baskı). Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- İmamoğlu, A. (2011). Üniversite gençliğinde dini inanç ve umutsuzluk ilişkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(23), 205-244.
- İmamoğlu, A. V. (2004). Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dinî ve Psikolojik Yaklaşım. *Dinî Araştırmalar*, 6(18): 129-139.
- İmamoğlu, T., Yazoğlu, R., & Başçı, V. (2017). *Din felsefesi*. Erzurum: Eser Yayınları.
- James, W. (2017). *Dinsel deneyimin çeşitleri*. (İ. H. Yılmaz, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Johnson, D. C. (1997). Formal education vs. religious belief: Soliciting new evidence with multinomial logit modeling. *Journal for the scientific study of religion*, 231-246.
- Johnson, P. E. (1985). Dînî Davranış. (H. Şentürk, çev.). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 25-30.
- Jung, C. G. (1933). *Modern man in search of a soul*. London : K. Paul, Trench, Trubner & Co.
- Kağıtçıbaşı, Ç. & Cemalcılar, Z. (2015). *Dünden bugüne insan ve insanlar* (15. Basım). İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kahn, W.A. (1990). Psychological conditions of personal engagement and disengagement at work. *Academy of Management Journal*, 33(4), 692-724.

- Kalın, M. F. (2017). İncanın Gelişimi ve Dinî Bilinç Üzerine Rudolf Otto'nun Düşünceleri. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (20), 481-495.
- Kandemir, F. (2016). *Umut-iyimserlik ve dindarlık ilişkisi* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kandemir, F. (2020). Bazı demografik değişkenler bağlamında COVID-19 pandemi neslinin dindarlık ve ölüm kaygısı ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Tokat İlmîyat Dergisi*, 8(1), 99-129.
- Kandemir, F. (2020). Üniversite öğrencilerinin sabır eğilimlerinin içsel dinî motivasyon düzeyleriyle yordanması üzerine ampirik bir çalışma (Erzincan Binali Yıldırım üniversitesi örneği). *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 1470-1486. <https://doi.org/10.15869/itobiad.675073>
- Kandemir, S. (2022). Lise öğrencilerinin İslam inanç esaslarını benimseme düzeyleri üzerine bir araştırma. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 5(2), 354-379.
- Karaca, F. (1999). Dilimizde dinî inanç ifade eden bazı kavramlar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 227-243.
- Karaca, F. (1999). Dinî pratikler, nefis muhasebesi ve Allah şuuru. *Ekev Akademi Dergisi*, 1(4), 113-121.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm psikolojisi*. Beyan Yayınları.
- Karaca, F. (2014). *Yabancılaşma ve din* (2. Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Karaca, F. (2016). *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karaca, F. (2017). *Din Psikolojisi* (3. Baskı). Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karaca, F., & Kandemir, F. (2016). Karaca-Kandemir umut ölçeği (KKUÖ). *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 7-34.
- Karaca, P., Oktay, S., Koçak, M., & Erden, G. (2020, Haziran). Obsesif kompulsif bozukluğun tedavisinde güncel psikoterapi yaklaşımları. *Yeni Sempozyum* (58) 2, 26-38.
- Karadağ, E. & Mutaftçılar, İ. (2009). Prososyal davranış ekseninde özgecilik üzerine teorik bir çözümleme. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (8), 41-69.
- Karagöz, İ. (1995). Kur'an'da takvâ kavramı ve muttakî insanın özellikleri. *Diyanet İlmi Dergi*, 31(4), 49-62.
- Karagöz, İ. (1997). Kur'an'da ihlâs kavramı ve muhlis insanın vasıfları. *Diyanet İlmi Dergi*, 33(4), 69-84.

- Karagöz, İ. (1997). Kur'an'da salih amel kavramı salih ve muslih insanların özellikleri, *Diyanet İlmi Dergi*, 33(2), 59-72.
- Karagöz, İ., Karaman, F., Paçacı, İ., Canbulat, M., Gelişgen, A. & Ural, İ. (2007). *Dinî kavramlar sözlüğü* (3. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karakaş, A. (2018). Sabır tutumunun sürekli öfke ifade tarzlarına ve öfke kontrolüne etkisi. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 93-111.
- Karakaya, İ. (2012). Bilimsel araştırma yöntemleri. A. Tanrıöğen (Ed.) *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Anı Yayınları.
- Karakurt, D. (2011). *Türk söylence sözlüğü*. E-kitap.
- Karaman, H., Bardakoğlu, A. & Apaydın, Y. (2006). *İlmihal I-II*. Ankara: Din İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ. K. & Gümüş, S. (2016). *Kur'an yolu meâli* (5. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ.K. & Gümüş, S. (2006). *Kur'an yolu Türkçe meâl ve tefsir I-V*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karasar, N. (2011). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kardaş, F., Eşkisü, M., Çam, Z., & Taytaş, M. (2022). Development and validation of the grit scale: test of measurement invariance across university and high school students. *International Journal of Psychology and Educational Studies*, 9(3), 571-588.
- Karşlı, N. (2011). *Öfke kontrolü ve dindarlık ilişkisi (Erzurum örneği)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karşlı, N. (2020a). Üniversite öğrencilerinde sabır ve dindarlık ilişkisi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 52-72.
- Karşlı, N. (2020b). Üniversite öğrencilerinde saldırganlık ve dindarlık ilişkisi. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 7(1), 306-338.
- Kasapoğlu, A. (2004). Kur'an'da iki zıt karakter: Şuhh (Bencillik) ve İsâr (Özgecilik). *Akademik Araştırmalar Dergisi: Journal of Academic Studies*, 6 (21), 125-147.
- Kavas, E. (2013). Demografik değişkenlere göre dini tutum. *Academic Sight/Akademik Bakış*, 38, 1-20.
- Kaya, A. (2013). Teorik ve pratik açıdan infâk ve isâr ahlâkı. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 305-317.

- Kayıklık, H. (2000). *Dinî yaşayış biçimleri: Psikolojik temelleri açısından bir değerlendirme* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kayıklık, H. (2001). Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim ile Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 1(1), 125.
- Kayıklık, H. (2005). Psikolojik açıdan inanç, iman ve şüphe. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 133-155.
- Kayıklık, H. (2011). *Tasavvuf psikolojisi* (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kazancı, A. L. (1992). “Bi‘set”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/217-218. Ankara: TDV Yayınları.
- Kazel, Y. S. (2023). Orta yetişkinlik döneminde sorumluluk ve dindarlık ilişkisi üzerine nicel bir araştırma. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 7, 43-69.
- Kessler, E., & Wenborn, N. (Ed.). (2005). *A dictionary of Jewish-Christian relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kızılgöç, M. (2021). *Yalnızlık umutsuzluk ve dindarlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Kirman, M. A. (2019). Hakikat tekelliliği ve dinî partikülarizm. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 19(2), 330-346.
- Koç, E. (2010). Gabriel Marcel’e göre fanatizm. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010 (22) , 127-138.
- Koç, M. (2010). Demografik özellikler ile dindarlık arasındaki ilişki yetişkinler üzerine ampirik bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 217-248.
- Koç, M. (2020). Bir Osmanlı bilgini olarak Mehmed Birgivi’nin eserlerinde takva ve ahlak ilişkisi: Ahlâk ve tasavvuf psikolojisi perspektifinden semantik analizler. *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, (2), 39-91.
- Koenig, H. G. (2020). Din ve tıp II: Din, ruh sağlığı ve sağlık davranışları. *Antakiyat*, 3(1), 118-132.
- Korkmaz, S. (2020). Cinsiyete göre dindarlık: Bir meta-analiz çalışması. *Bilimname*, 2020(43), 437-460. <https://doi.org/10.28949/bilimname.693951>
- Korkmaz, S., & Hacıkeleşoğlu, H. (2021). Prososyallik, empatik eğilim ve dindarlık arasındaki ilişkiler üzerine bir araştırma. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50, 535-569.
- Köktaş, M. E. (2000). *Türkiye’de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.

- Köse, S. (2007, Nisan). *Cihat kavramı şiddete referans olabilir mi?*. Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyumunda sunulan bildiri. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul.
- Köylü, M. (2005). Çağdaş iletişim teknikleri ışığında Kur'an tebliği. *VII. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müslümanlar*. Kayseri.
- Köylü, M., & Altaş, N. (Ed.). (2014). *Din eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Krauss, S. E., Hamzah, A. H., Suandi, T., Noah, S. M., Juhari, R., Manap, J. H., Mastor, K. A., Kassan, H., & Mahmood, A. (2006). Exploring regional differences in religiosity among Muslim youth in Malaysia. *Review of religious research*, 238-252.
- Krech, D. & Crutchfield, R. S. (1980). *Sosyal psikoloji* (3. Baskı). (E. Güngör, çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Krech, D., Crutchfield, R. S. & Ballachey, E. L. (1970). *Cemiyet içinde fert*. (M. Turhan, çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kul, A., & Türk, F. (2020). Kabul ve adanmışlık terapisi (ACT) üzerine bir derleme çalışması. *OPUS International Journal of Society Researches*, 16(29 Ekim Özel Sayısı), 3773-3805.
- Kular, S., Gatenby, M., Rees, C., Soane, E., & Truss, K. (2008). Employee engagement: A literature review. *Kingston University Press*.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. (2006/1427). *el-Câmi ' li-aḥkâmi 'l-Kur'ân I- XXIV*. (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. (1989/1409). *er-Risâle*. Kahire: Daru's-Şa'b.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. (2007). *Letâ'ifü'l-işârât I-III* (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kutlu, S. (2006). Dinî akımların İslâm'ı tebliğ yöntemlerine eleştirel bir yaklaşım. *Demokrasi Platformu*, 2 (7), 159-172.
- Kutub, S. (2003). *Fî zilâli 'l-Kur'ân I-VI*. Kahire: Dâru's-Şurûk.
- Kübler-Ross, E., & Kessler, D. (2014). *On grief and grieving: Finding the meaning of grief through the five stages of loss*. Simon and Schuster.
- Lawrence, B. B. (1989). *Defenders of God: The fundamentalist revolt against the modern age*. San Francisco: Harper & Row.
- Lazarus, R. S. (1999). Hope: An emotion and a vital coping resource against despair. *Social research*, 653-678.

- Le Bon, G. (2020). *Kitleler psikolojisi*. (3. Basım). (E. Kanur, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Leeming, D. A., Madden, K. W., & Marlan, S. (Ed.). (2014). *Encyclopedia of psychology and religion*. USA: Springer.
- Leffel, G. M. (2011). Beyond meaning: Spiritual transformation in the paradigm of moral intuitionism: A new direction for the psychology of spiritual transformation. *Research in the social scientific study of religion*, 22, 25-28.
- Leonhardt, N. D., Fahmi, S., Stellar, J. E., & Impett, E. A. (2023). Turning toward or away from God: COVID-19 and changes in religious devotion. *PLoS One*, 18(3), 1-23.
- Leuba, J. H. (1901). The contents of religious consciousness. *The Monist*, 536-573.
- Lewis, B. (2014). *Haşhaşiler: İslâm'da Radikal Bir Tarikat*. (K. Sarısözen, çev.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Liebeck, H. & Pollard, E. (1995). *The Oxford large print dictionary*. Oxford University Press.
- Lockhart, L. (2006). Hasan-ı Sabbâh ve Haşîşiler. (S. Tülücü, çev.). *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (26), 213-240.
- Lohmann, F. (2016). Human Rights Between Universalism and Religious Particularism. *Human Rights and Religion in Educational Contexts*, 45-55.
- Luthans, F., (2011). *Organizational behavior: An evidence-based approach* (12. Edition). New York: McGraw-Hill/Irwin.
- Maccoby, H. (1984). Kiddush ha-Shem. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 18(1), 31-34.
- Macey, W. H., & Schneider, B. (2008). The meaning of employee engagement. *Industrial and organizational Psychology*, 1(1), 3-30.
- Mahoney, A. (2010). Religion in Families, 1999–2009: A relational spirituality framework. *Journal of Marriage and Family*, 72(4), 805-827. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00732.x>
- Marcia, J. E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of personality and social psychology*, 3(5), 551.
- Marcia, J., & Josselson, R. (2013). Eriksonian personality research and its implications for psychotherapy. *Journal of Personality*, 81(6), 617-629. <https://doi.org/10.1111/jopy.12014>

- Marhemati, Z., & Khormaei, F. (2017). Explaining eudaimonic well-being: The role of religiousness and patience. *Health, Spirituality & Medical Ethics Journal*, 4(4).
- Matsumoto, D. (Ed.). (2009). *The Cambridge dictionary of psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. (1434/2013). *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc.
- McAllister, E. W. (1985). Religious attitudes of women college students: A follow-up study. *Adolescence*.
- McIntosh, C. (2011). *Cambridge essential english dictionary* (Second Edition). Cambridge University Press.
- McIntosh, C. (2013). *Cambridge advanced learner's dictionary* (Fourth Edition). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Mecma'ul-Lugati'l-Arabiyye. (1988/1409). *Mu'cem-u elfazi'l-Kurân'il-Kerîm I-II*. Kahire: Mecme'ul-Luğati'l-'Arabiyye.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve din (Dindarlık düzeyi ile kişilik özellikleri arasındaki ilişki üzerine bir araştırma)*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Merriam-Webster. (t.y.). Erişim: 22 Aralık 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/martyr>.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. (2005). *Tefhimu'l-Kur'an I-VII*. (Trc.: Kurul). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Monroe, K. R. (1994). A fat lady in a corset: Altruism and social theory. *American Journal of Political Science*, 861-893.
- Mowday, R. T., Steers, R. M., & Porter, L. W. (1979). The measurement of organizational commitment. *Journal of vocational behavior*, 14(2), 224-247.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. (2011). *el-Vücuḥ ve'n-nezâir fî'l-Kur'ân-i'l-Azîm*. (Thk. H. S. Dâmin). Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd.
- Mushtaq, M., & Ambreen, S. (2024). Emotional Stability and Grit Among Individuals From Different Professions: Does Religiosity Mediate Their Relationship? *Pastoral Psychology*. <https://doi.org/10.1007/s11089-024-01145-8>
- Mustafa İ., ez-Zeyât A. H., Abdulkâdir H. & en-Neccâr M.A. (2004). *el-Mu'cemu'l-vasît I-II* (4. Baskı). Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye.
- Müslim, Ebû Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî. (2015). *Sahih-u Muslim* (2. Baskı). (Thk. Râid b. Sabrî). Riyad: Dâru'l-Hadâre li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

- Nasr, S. H. (2009). İslami çalışma ahlakı. *İş Ahlâkı Dergisi*, 2(3), 143-151.
- Oates, W. (1971). *Confessions of a workaholic: The facts about work addiction*. New York: World.
- Ocak, A. (2004). Bir terör örgütü olarak ‘Bâtınlık’ ve Selçuklu ülkesindeki faaliyetleri. *Dini Araştırmalar* 7/20, 163-178.
- Onat, H. (2016). Dinî çoğulculuk, din özgürlüğü, din-cihat ilişkisi bağlamında şiddet sarmalından çıkış yolu: Eleştirel düşünce, adalet ve yüksek güven kültürü. 353-374. *Bütün Boyutlarıyla Din*. (Ed. M. Sülün). İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı.
- Orathinkal, J., & Vansteenwegen, A. (2006). Religiosity and Marital Satisfaction. *Contemporary Family Therapy*, 28(4), 497-504. <https://doi.org/10.1007/s10591-006-9020-0>
- Oruç, M. C. (2022). Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 9(2), 128-155.
- Overvold, M. C. (1980). Self-interest and the concept of self-sacrifice. *Canadian Journal of Philosophy*, 10(1), 105-118.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. (1429/2008). *Mu’cemül-luğatil-‘Arabiyye el-mu’âsıra I-III*. Kahire: ‘Alemü'l-Kütüb.
- Öner, N. (1995). *Felsefe yolunda düşünceler*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Öner, N. (2011). *Klasik mantık* (11. Baskı). Ankara: Divan Kitap.
- Öz, M. (1997). “‘Haşîşiyye’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/418-419. Ankara: TDV Yayınları.
- Öz, R. (2021). Dindar şahsiyeti inşa eden üç kavram: İslâm, iman ve ihsan. *Harran İlahiyat Dergisi*, (45), 36-56.
- Özarslan, S. (2013). Peygamberlerin görevlerini karşılıksız yapmaları. *Diyanet İlmi Dergi*, 49(4), 49-60.
- Özaydın, A. (1997). “‘Hasan Sabbâh’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/347-350. Ankara: TDV Yayınları.
- Özbaydar, B. (1970). *Din ve Tanrı inancının gelişmesi üzerine bir araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Özcan, Z. (2016). Empati ve dindarlık arasındaki ilişki. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(8), 2758-2781.

- Özcan, Z., & Erol, H. K. (2017). Üniversite öğrencilerinin değer yönelimleri ve dindarlık-değer ilişkisi (Karabük örneği). *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, (4), 4, 913-947.
- Özdoğan, Ö. (2005). *İsimsiz Hayatlar*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Özel, A. (1993). “Cihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/527-531. Ankara: TDV Yayınları.
- Özel, Y., & Özkan, B. (2020). Kayıp ve yasa psikososyal yaklaşım. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 12(3), 352-367.
- Özer, A. K. (1994). Sürekli öfke (SL-Öfke) ve öfke ifade tarzı (Öfke-tarz) ölçekleri ön çalışması. *Türk Psikoloji Dergisi*, 9(31), 26-35.
- Özhan, M. B., & Boyacı, M. (2018). Üniversite öğrencilerinde depresyon, anksiyete ve stresin yordayıcısı olarak azim: Bir yapısal eşitlik modellemesi. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 19(4), 370-376.
- Özübek, Y. (2022). Elmalılı'nın Hak Dinî Kur'an Dili tefsirinde takvâ kavramı. *İdrak Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 165-190.
- Pargament, K. (2003). Tanrım bana yardım et: Din psikolojisi açısından başa çıkmanın teorik çatısına doğru, (çev. Albayrak, A.), *Tabula Rasa* 3/9, 212-215.
- Pargament, K. I. (2005). Dindarlığın bedelleri ve faydaları üzerine bir değerlendirme. (çev. Mehmedoğlu, A. U.). *ÇÜİF Dergisi*, 5(1), 279-313.
- Pargament, K. I. (2001). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford press.
- Pargament, K. I. (2002). The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness. *Psychological inquiry*, 13(3), 168-181.
- Pargament, K. I., & Raiya, H. A. (2007). A decade of research on the psychology of religion and coping: Things we assumed and lessons we learned. *Psyke & logos*, 28(2), 25-25.
- Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengeod, N., Newman, J., & Jones, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the scientific study of religion*, 90-104.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the scientific study of religion*, 710-724.
- Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., Ellison, C. G., & Wulff, K. M. (2001). Religious coping among the religious: The relationships between religious coping and well-being in a national sample of Presbyterian clergy, elders, and members. *Journal for the scientific study of religion*, 40(3), 497-513.

- Pazarlı, O. (1982). *Din Psikolojisi* (3. Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Peker, H. (2011). *Din Psikolojisi* (7. Baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Peterson, C., & Seligman, M. E. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification* (Vol. 1). Oxford university press.
- Phillips, E. A. (1999). נהגן נפשו: Paradigms of Self-Sacrifice in Early Judaism and Christianity. *Bulletin for Biblical Research*, 9(1), 215-231.
- Polo, M. (1871). *The book of Ser Marco Polo I-II*. (Ed. Henry Yule). London: John Murray.
- Poyraz, H. (1999). Ahlâkî özgürleşmenin önündeki bir engel olarak fanatizm. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2-3), 177-188.
- Pratt, J. B. (1920). *The religious consciousness: A psychological study*. New York: The Macmillan Company.
- Pugh, S. D. (2001). Service with a smile: Emotional contagion in the service encounter. *Academy of management journal*, 44(5), 1018-1027.
- Pür, İ. (2025). Üniversite Öğrencilerinde dindarlık ve sabır ilişkisi: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde bir araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 29(1), 321-337.
- Rachmatullah, A., Ha, M., & Park, J. (2019). Relations among education, religiosity and socioeconomic variables. *South African Journal of Education*, 39(1), 1-13.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. 1430/2009. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. (1981). *Mefâtihu'l-gayb I-XXXII*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr.
- Roberts, D. R., & Davenport, T. O. (2002). Job engagement: Why it's important and how to improve it. *Employment Relations Today*, 29(3), 21-29.
- Rokeach, M. (1954). The Nature and Meaning of Dogmatism. *Psychological Review*, 61(3), 194-204.
- Rokeach, M. (1960). *The open and closed mind*. Basic Books.
- Rosati, C. S. (2009). Self-interest and self-sacrifice. In *Proceedings of the Aristotelian Society* (Hardback) (C. 109, No. 1 (3), ss. 311-325). Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Rosenman, R. H., & Friedman, M. (1974). Neurogenic factors in pathogenesis of coronary heart disease. *Medical Clinics of North America*, 58(2), 269-279.

- Ruiter, S., & Van Tubergen, F. (2009). Religious attendance in cross-national perspective: A multilevel analysis of 60 countries. *American Journal of Sociology*, 115(3), 863-895. <https://doi.org/10.1086/603536>
- Sak, R., Sak, İ. T. Ş., Şendil, Ç. Ö., & Nas, E. (2021). Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi. *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 4(1), 227-256.
- Salmons, D. B. (1995). Toward a fuller understanding of religious exercise: Recognizing the identity-generative and expressive nature of religious devotion. *The University of Chicago Law Review*, 62(3), 1243-1274.
- Salsman, J., & Carlson, C. (2004). Dinî yönelim, olgun iman ve psikolojik rahatsızlıklar: Negatif ve pozitif ilişkiler. (A. Ayten, çev.). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 119-131.
- Samuel, P., & Pandey, S. (2018). Life satisfaction and altruism among religious leaders. *The International Journal of Indian Psychology*, 6(1), 89-95.
- Sarı, M. (2017). The impacts of the age factor on religiosity. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(2), 257-264.
- Sarıçam, H., Çelik, İ., & Oğuz, A. (2016). Kısa azim (sebat) ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 5(2), 927-935.
- Saroglou, V. (2002). Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and individual differences*, 32(1), 15-25.
- Sawang, S. (2012). Is there an inverted U-shaped relationship between job demands and work engagement: The moderating role of social support?. *International Journal of Manpower*, 33(2), 178-186.
- Schaufeli, W. B. (2013). What is engagement?. In *Employee engagement in theory and practice* (15-35). Routledge.
- Schaufeli, W. B., Taris, T. W., & Bakker, A. B. (2006). Dr Jekyll or Mr Hyde? On the differences between work engagement and workaholism. *Research companion to working time and work addiction*, 193-220.
- Schaufeli, W. B., Taris, T. W., & Van Rhenen, W. (2008). Workaholism, burnout, and work engagement: three of a kind or three different kinds of employee well-being?. *Applied psychology*, 57(2), 173-203.
- Schaufeli, W.B. (2012). Work engagement: What do we know and where do we go?. *Romanian Journal of Applied Psychology*, 14(1), 3-10.
- Schimmel, A (2012). *İslam'ın mistik boyutları*. (E. Kocabıyık, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Schimmel, A. (1999). *Dinler tarihine giriş*. (Ed. Recep Kibar). İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Schnaiberg, A. (1970). Rural-urban residence and modernism: A study of Ankara Province, Turkey. *Demography*, 7(1), 71-85. <https://doi.org/10.2307/2060024>
- Schnitker, S. A. (2012). An examination of patience and well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 7(4), 263-280.
- Schnitker, S. A., & Emmons, R. A. (2007). Patience as a virtue: Religious and psychological perspectives. *Research in the social scientific study of religion*, 18, 177-208.
- Schnitker, S. A., Houlberg, B., Dyrness, W., & Redmond, N. (2017). The virtue of patience, spirituality, and suffering: Integrating lessons from positive psychology, psychology of religion, and Christian theology. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9(3), 264-275.
- Schwadel, P. (2015). Explaining cross-national variation in the effect of higher education on religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 54(2), 402-418. <https://doi.org/10.1111/jssr.12187>
- Seligman, M. E. (2002). Positive psychology, positive prevention, and positive therapy. *Handbook of positive psychology*, 2, 3-12.
- Selvam, S. G., & Poulosom, M. (2012). Now and hereafter the psychology of Hope from the perspective of religion. *Journal of Dharma*, 37(4), 393-410.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî et-Tûsî. (1960/1380). *el-Lüma'*. Bağdat: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs.
- Sevinç, K. (2020). *Din psikolojisi kavram atlası II*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Seyhan, B. Y. (2022). Sabır kavramının dindarlık ve reaktif/proaktif kişilik açısından yordanması üzerine bir araştırma. *Proceeding Book*, 279.
- Shannonhouse, L., McMartin, J., Sacco, S. J., Hall, M. E. L., Park, C. L., Kim, D. & Aten, J. (2022). Spiritual surrender: Measurement of an emic christian religious coping strategy.
- Shaw, R., Gullifer, J., & Wood, K. (2016). Religion and spirituality: A qualitative study of older adults. *Ageing International*, 41(3), 311-330. <https://doi.org/10.1007/s12126-016-9245-7>
- Sheridan, T. (1790). *A complete dictionary of the English language, both with regard to sound and meaning* (C. 2). London: Charles Dilly.
- Sherif, M. (1936). *The psychology of social norms*. London: Harper & Brothers Publishers.

- Shimazu, A., & Schaufeli, W. B. (2009). Is workaholism good or bad for employee well-being? The distinctiveness of workaholism and work engagement among Japanese employees. *Industrial health*, 47(5), 495-502.
- Smith, D. H. (1982). Altruism, volunteers and volunteerism. Harman, J. D. (Ed.), *Volunteerism in the Eighties* (ss. 23-44). Washington: University Press of America.
- Snyder, C. R. (1994). *The psychology of hope: You can get there from here*. Simon and Schuster.
- Snyder, C. R. (2002). Hope Theory: Rainbows in the Mind. *Psychological Inquiry*, 13(4), 249-275. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1304_01
- Snyder, C. R. (2005). Teaching: The lessons of hope. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 24(1), 72-84. <https://doi.org/10.1521/jscp.24.1.72.59169>
- Snyder, C. R., Harris, C., Anderson, J. R., Holleran, S. A., Irving, L. M., Sigmon, S. T., & Harney, P. (1991). The will and the ways: development and validation of an individual-differences measure of hope. *Journal of personality and social psychology*, 60(4), 570-585.
- Snyder, C. R., Irving, L. M., & Anderson, J. R. (1991). Hope and health. *Handbook of social and clinical psychology: The health perspective*, 162(1), 285-305.
- Snyder, C. R., LaPointe, A. B., Jeffrey Crowson, J., & Early, S. (1998). Preferences of high-and low-hope people for self-referential input. *Cognition & Emotion*, 12(6), 807-823.
- Snyder, C. R., Rand, K. L., & Sigmon, D. R. (2002). Hope theory. *Handbook of positive psychology*, 257-276.
- Snyder, C. R., Sympson, S. C., Ybasco, F. C., Borders, T. F., Babyak, M. A., & Higgins, R. L. (1996). Development and validation of the State Hope Scale. *Journal of personality and social psychology*, 70(2), 321-335.
- Soysaldı, H. M. (1996). Kur'an semantiği açısından takva. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 21-42.
- Spiegel, J. S. (2013). Open-mindedness and religious devotion. *Sophia*, 52(1), 143-158. <https://doi.org/10.1007/s11841-012-0305-5>
- Sriram, R., Glanzer, P. L., & Allen, C. C. (2018). What contributes to self-control and grit?: The key factors in college students. *Journal of College Student Development*, 59(3), 259-273.
- Stack, T. (2014). A higher ground: The secular knowledge of objects of religious devotion. *İçinde Religion and the Secular* (ss. 59-82). Routledge.

- Stearns, M., Nadorff, D. K., Lantz, E. D., & McKay, I. T. (2018). Religiosity and depressive symptoms in older adults compared to younger adults: Moderation by age. *Journal of Affective Disorders*, 238, 522-525. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2018.05.076>
- Stewart, M., Anderson, J., Beiser, M., Mwakarimba, E., Neufeld, A., Simich, L., & Spitzer, D. (2008). Multicultural Meanings of Social Support among Immigrants and Refugees. *International Migration*, 46(3), 123-159. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2008.00464.x>
- Sullins, D. P. (2006). Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity. *American Journal of Sociology*, 112(3), 838-880. <https://doi.org/10.1086/507852>
- Swanson, R. N. (1995). *Religion and devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*. Cambridge University Press.
- Şahin, B., & Şahin, İ. (2016). Dindarlığın kamu personelinin işe bağlılığı üzerindeki etkisi: Yapısal eşitlik modeli çalışması. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35, 249-260.
- Şahinalp, H. (2017). İndirgemeci yaklaşımların bir ürünü olarak tekfir. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 23-57.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. (2007/1428). *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife.
- Şimşir, Z. (2020). *Üniversite öğrencilerinin yaşamında öz-disiplin: Azim, yaşam doyumu ve huzur bağlamında karma bir araştırma* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şöhret, M. (2021). Siyasal terörizm ve dinin araçsallaştırılması. *Karadeniz Araştırmaları*, 18(71), 515-534.
- Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2013). *Using multivariate statistics* (6. Baskı). Pearson.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (1422/2001). *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân I-XXVI*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Daru Hecer.
- Tan, Ç. (2016). İlköğretim okul yöneticilerinin takım liderlik davranışlarının öğretmenlerin iş doyumu, örgütsel adanmışlık ve örgütsel vatandaşlık düzeylerine etkisi. *Ekev Akademi Dergisi*, 20(68), 65-80.
- Taplamacıoğlu, M. (1963). *Din sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Tarhan, N. (1998) Stres ve sabır. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1(5), 44-47.

- Tarhan, S., & Bacanlı, H. (2015). Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlanması: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *The Journal of Happiness & Well-Being*, 3(1), 1-14.
- Taris, T. W., Schaufeli, W. B., & Verhoeven, L. C. (2005). Workaholism in the Netherlands: Measurement and implications for job strain and work-nonwork conflict. *Applied Psychology*, 54(1), 37-60.
- Taris, T., Van Beek, I., & Schaufeli, W. (2014). The beauty versus the beast: On the motives of engaged and workaholic employees. In *Heavy Work Investment* (121-139). Routledge.
- Taylor, S., Peplau, L., & Sears, D. (2006). *Social psychology* (12. Baskı). USA: Pearson Education.
- Taytaş, M., & Kardaş, F. (2022). Ergenlerde azim, umut ve öz-yeterliğin depresyon ile ilişkisi. *Okul Psikolojik Danışmanlığı Dergisi*, 5(1), 73-106.
- Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Tekin, M. (2006). Dindarlık bağlamında amel-i sâlih kavramına sosyolojik bir yaklaşım. *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* [25-26 Aralık 2004, İSAM Konferans Salonu, Üsküdar-İSTANBUL], 49-63.
- The New Testament*. (2014). USA: The Church of Jesus Christ of latter-day saints.
- The Old Testament*. (2014). USA: The Church of Jesus Christ of latter-day Saints.
- Thomson, J. L., Lemmon, V. A., Poh, A. C., Grabowski, S. R., & Newman, J. G. (2025). Relationship among attachment to God, religiosity, adverse childhood experiences, and grit. *Social Sciences & Humanities Open*, 11, 101524.
- Tiliouine, H., Cummins, R. A., & Davern, M. (2009). Islamic religiosity, subjective well-being, and health. *Mental Health, Religion & Culture*, 12(1), 55-74. <https://doi.org/10.1080/13674670802118099>
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe sözlüğü* (5. Baskı). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. (2015). *Sünenü 't-Tirmizî* (2. Baskı). (Thk. Râid b. Sabrî). Riyad: Dâru'l-Hadâre li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- Tokur, B. (2011). Stres-dindarlık ilişkisi üzerine bir araştırma. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tosun, E. S., & Güven, M. (2023). Azim konusuyla ilgili olarak Türkiye'de yayımlanan makale ve tezler üzerine bir inceleme. *The Journal of International Lingual, Social and Educational Sciences*, 9(1), 1-16.

- Tunca, S., Elçi, M., & Murat, G. (2018). Proaktif kişilik yapısının ve yenilikçi davranışın görev performansına etkisi. *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(1), 325-335.
- Turan, S., & Battal, E. (2017). Yeni dini hareketlerde mehdi ve mesih inancı. İçinde S. Turan & F. Sancar (Ed.), *Nedenleriyle ve niçinleriyle yeni dini hareketler* (s.289-305). İstanbul: Okur Akademi.
- Turan, Y. (2018). Dindarlık Benlik Saygısı ve Sosyal Medyada Benlik Odaklı Doyumlar. *Journal of History, Culture & Art Research/Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 7(5), 624-650.
- 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.
- Türer, C. (2022). Din- teoloji ilişkisine felsefi bir yaklaşım. İçinde *Felsefe ve İslami ilimler*. Paradigma akademi.
- Türk Dil Kurumu [TDK] (2011). *Türkçe sözlük* (11. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkan, R. (2023). İş ahlakı ve dindarlık ilişkisi (Esnaflar üzerine nitel bir çalışma). *Journal of Analytic Divinity*, 7(2), 317-338.
- Türkgeldi, E. (2019). *Öğretmen adaylarının sahip olduğu değerler manevi iyi oluş ve sabır arasındaki yordayıcı ilişkiler* [Yüksek Lisans Tezi]. Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Twohig, M. P. (2009). The application of acceptance and commitment therapy to obsessive-compulsive disorder. *Cognitive and Behavioral Practice*, 16(1), 18-28.
- Uğur, K., & Korkmaz, S. (2024). Türk ve Malay üniversite öğrencilerinde kadercilik, umutsuzluk ve dindarlık ilişkisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 24(1), 202-224.
- Ulu, M. (2019). *Sosyal psikoloji bağlamında önyargı ve din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Uludağ, S. (2004). Ruhbanlık ve tasavvuf. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (13), 9-23.
- Uludağ, S. (2007). “Recâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34/502. Ankara: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2010). “Takvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/484-486. Ankara: TDV Yayınları.

- Urhan, V. (1998). Akıl-iman-irade ilişkisi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 63-70.
- Uygun, S. V. (2020). Kamu personelinin belirtilmiş dindarlık düzeyleri ile görev motivasyonları ilişkisi üzerine bir inceleme. *OPUS International Journal of Society Researches*, 15(21), 232-256.
- Uysal, V. (2006a). *Geleneksellik-çağdaşlık bağlamında Türkiye’de dindarlık ve kadın*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Uysal, V. (2006b). *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Uysal, V. (2007). Kentsel hayatta dindarlık ve oruç ibadetinin bireysel-toplumsal yansımaları. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 19-44.
- Uysal, V. (2015). Genç yetişkinlerde affetme eğilimleri ve dinî yönelim/dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48(48), 35-56.
- Uysal, V., Göktepe, A. K., Karagöz, S., & İlerisoy, M. (2017). Dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki etkileşim üzerine bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(52), 139-160.
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi* (3. Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ünverdi, M. (2009). *İmanda taklid ve tahkik* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Van Beek, I., Hu, Q., Schaufeli, W. B., Taris, T. W., & Schreurs, B. H. (2012). For fun, love, or money: What drives workaholic, engaged, and burned-out employees at work?. *Applied psychology*, 61(1), 30-55.
- Van Niekerk, M., & Breed, G. (2018). The role of parents in the development of faith from birth to seven years of age. *HTS: Theological Studies*, 74(2), 1-11.
- Van Wijhe, C., Peeters, M., Schaufeli, W., & Van den Hout, M. (2011). Understanding workaholism and work engagement: The role of mood and stop rules. *Career Development International*, 16(3), 254-270.
- VandenBos, G.R. (Ed.). (2007). *APA dictionary of psychology* (2. Baskı). Washington: American Psychological Association.
- Vela, J. C., Lu, M. T. P., Lenz, A. S., & Hinojosa, K. (2015). Positive psychology and familial factors as predictors of Latina/o students’ psychological grit. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 37(3), 287-303.
- Vela, J. C., Lu, M.-T. P., Lenz, A. S., & Hinojosa, K. (2015). Positive Psychology and Familial Factors as Predictors of Latina/o Students’ Psychological Grit.

Hispanic Journal of Behavioral Sciences, 37(3), 287-303.
<https://doi.org/10.1177/0739986315588917>

- VU, H. M. (2020). Relationship between work-life balance, religiosity and employee engagement: A proposed moderated mediation model. *The Journal of Asian Finance, Economics and Business*, 7(10), 339-345.
- Wigfield, A., Guthrie, J.T., Perencevich, K.C., Taboada, A., Klauda, S.L., Mcrae A., Barbosa P. (2008). Role of reading engagement in mediating effects of reading comprehension instruction on reading outcomes. *Psychology in the Schools*, 45(5), 432-445.
- Wilcox, W. B. (2018). Then comes marriage? Religion, race, and marriage in urban America. *İçinde Culture and Civilization* (ss. 171-202). Routledge.
- Wilson, J., & Musick, M. (1997). Who cares? Toward an integrated theory of volunteer work. *American sociological review*, 694-713.
- Wink, P., Ciciolla, L., Dillon, M., & Tracy, A. (2007). Religiousness, spiritual seeking, and personality: Findings from a longitudinal study. *Journal of Personality*, 75(5), 1051-1070. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2007.00466.x>
- Winter, T., Kaprio, J., Viken, R. J., Karvonen, S., & Rose, R. J. (1999). Individual differences in adolescent religiosity in Finland: Familial effects are modified by sex and region of residence. *Twin Research and Human Genetics*, 2(2), 108-114.
- Wirth, L. (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*, 44(1), 1-24. <https://doi.org/10.1086/217913>
- Wolters, C. A., & Hussain, M. (2015). Investigating grit and its relations with college students' self-regulated learning and academic achievement. *Metacognition and Learning*, 10, 293-311.
- Wong-McDonald, A., & Gorsuch, R. L. (2000). Surrender to God: An additional coping style?. *Journal of Psychology and Theology*, 28(2), 149-161.
- Worthington Jr, E. L., Wade, N. G., Hight, T. L., Ripley, J. S., McCullough, M. E., Berry, J. W., ... & O'Connor, L. (2003). The Religious Commitment Inventory-10: Development, refinement, and validation of a brief scale for research and counseling. *Journal of counseling psychology*, 50(1), 84-96.
- Yalçın, B., & Şimşir, Z. (2024). Eğitim fakültesi mezunlarında umut ve yaşamda anlam arasındaki ilişki: Azmin aracı rolü. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 14(1), 55-65.
- Yalçın, S. B. (2018). Spiritual expressions' prediction of mindfulness: The case of prospective teachers. *Universal Journal of Educational Research*, 6(6), 1216-1221.

- Yaltkaya, M. Ş. (2021). *Bâtınîlik*. (sad. Kırtak, Ü.). Kahramanmaraş: SAMER Yayınları.
- Yapıcı, A. (2002). Dinî yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 2(2), 75-117.
- Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi: Çukurova Üniversitesi örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 6(1), 66-116.
- Yapıcı, A. (2012). Türk toplumunda cinsiyete göre dindarlık farklılaşması: Bir meta-analiz denemesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 1-34.
- Yapıcı, A., & Albayrak, K. (2002). Ötekini algılama bağlamında dinî gruplar arası ilişkiler. *Dinî araştırmalar*, 5(14), 35-59.
- Yapıcı, A., & Emre, Y. (2015). Türkiye göçmeni ve yerli Kıbrıslılarda dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti örneği. *Dinî araştırmalar*, 18(47), 9-35.
- Yapıcı, Y. D. D. A., & Kayıklık, H. (2005). Dinsel eğilimle ön yargı ve hoşgörüsüzlük arasındaki ilişkiler üzerine psikolojik bir araştırma. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(1), 413-426.
- Yaran, C. S. (1997). Dinî epistemolojide eleştirel akılcılık ve tahkikî imancılık. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9), 217-238.
- Yavan, Ö. (2016). Örgütsel davranış düzleminde adanmışlık. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (25), 278-296.
- Yavuz, K. (1986). Dinî inancın gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik problemi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), 129-142.
- Yavuzer, S. (2022). Tahkiki ve taklidi iman perspektifinde mü'min kişilik. *Van İlahiyat Dergisi*, 10(16), 48-70.
- Yazıbaşı, M. A. (2020). Çoğulcu toplum okullarında din eğitiminin birlikte yaşama kültürüne etkisi. *Journal of Analytic Divinity*, 4(2), 40-53.
- Yazıcı, T. (1996). "Fidâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/53. Ankara: TDV Yayınları.
- Yazır, M. H. (t.y). *Hak Dinî Kur'ân Dili I-X*. İstanbul: Yenda Yayınları.
- Yazoğlu, R. & İmamoğlu, T. (2010). *Klasik mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları
- Yıldırım, A. F. (2019). *Günlük yaşamda farklılıkları ötekileştirme üzerine sosyolojik bir araştırma* [Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, F. N., & Kardaş, F. (2021). Ergenlerde Akademik Öz-Yeterlik, İçsel Motivasyon, Azim ve Psikolojik Dayanıklılığın İyi Oluş ile İlişkisinin

İncelenmesi. *Yuzuncı Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1073-1099.
<https://doi.org/10.33711/yyuefd.957391>

Yılmaz, H. K. (2015). *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.

Yurdaydın, H. G. & Dağ, M. (1978). *Dinler tarihi*. Ankara: Gündüz Matbaacılık.

Yüksel, A., Kayacan, Ş. N., Çakmak, A., & Kızılgeçit, M. (2021). Eleştirel düşünme eğiliminin dindarlık üzerine etkisi: İlahiyat fakültesi öğrencileri örneği. *Turkish Academic Research Review*, 6(3), 1086-1132.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. (1422/2001). *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs I-XL*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. (1430/2009). *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife.

Zimbardo, P., Banks, C. & Haney, C. (1973). Interpersonal dynamics in a simulated prison. *International Journal of Criminology & Penology*, 1(1), 69–97.

EKLER

Ek-1. Kişisel Bilgi Formu

1. Cinsiyetiniz nedir?

- ☐ Kadın
☐ Erkek

2. Medeni durumunuz nedir?

- ☐ Evli
☐ Bekar
☐ Eşi Ölmüş
☐ Boşanmış

3. Sosyo-ekonomik düzeyiniz (Gelir durumunuz) nedir?

- ☐ Düşük
☐ Ortanın Altı
☐ Orta
☐ Ortanın Üstü
☐ Üst

4. Eğitim durumunuz nedir?

- ☐ Okur Yazar
☐ İlkokul
☐ Ortaokul
☐ Lise
☐ Lisans
☐ Lisansüstü

5. Mesleğiniz nedir?

Cevabınız "Diğer" ise mesleğinizi seçeneğin yanındaki boşluğa belirtiniz.

- ☐ Kamu çalışanı
☐ Özel sektör çalışanı
☐ Emekli
☐ Çalışmıyor
☐ Diğer _____

6. Yerleşim yeriniz neresi?

- ☐ Metropol
☐ İl
☐ İlçe
☐ Köy

7. Kendinizi ne kadar dindar görüyorsunuz?

- ☐ Çok dindarım.
☐ Dindarım.
☐ Ne dindarım ne değilim.
☐ Dindar değilim.

- ☐ Hiç dindar değilim.

8. Hangi kaynaktan din eğitimi aldınız? Birden çok seçenek işaretleyebilirsiniz.

- ☐ Din eğitimi almadım.
☐ Aile
☐ Camii veya Kur'an Kursu
☐ Okul (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri)
☐ İmam-Hatip lisesi
☐ İlahiyat fakültesi
☐ Cemaat veya Tarikat kurumları
☐ Medya/Sosyal Medya

9. Dini bilgi düzeyiniz hakkında neler söylersiniz?

- ☐ Bir Müslüman için gerekli bilgilerin tümüne sahip olduğumu söyleyebilirim.
☐ İbadetlerimi yerine getirecek kadar bilgi sahibi olduğumu söyleyebilirim.
☐ Dini bilgi düzeyimin yeterli olduğu söylenemez.
☐ Din hakkındaki bilgi düzeyim yok denecek kadar azdır.

10. Dini bilgi düzeyinizi artırmak için ne yapıyorsunuz?

Cevabınız "Diğer" ise seçeneğin yanındaki boşluğa belirtiniz. Birden çok seçenek işaretleyebilirsiniz.

- ☐ Dini kitaplar okuyorum.
☐ Radyo/TV kanallarını takip ediyorum.
☐ İnternetteki dini içerikli videoları izliyorum.
☐ Dini sohbetlere katılıyorum.
☐ Herhangi bir şey yapmıyorum.
☐ Diğer _____

Ek-2. Dinî adanmışlık ölçeği

	Kesinlikle katılmıyorum.	Katılmıyorum.	Kararsızım.	Katılıyorum.	Kesinlikle Katılıyorum.
1. Şartlar dini kurallara uymayı zorlaştırsa da dini kurallara uymakta kararlıyım.					
2. Dini açıdan yaşantımın ne durumda olduğunu kendi iç dünyamda sorgularım.					
3. Dinin gereklerine göre yaşamadığımda kendimi huzursuz hissedirim.					
4. Dinimi yaşama konusunda karşılaştığım engeller dine daha çok sarılmamı tetikler.					
5. Dinimi hayattaki tüm ilişkilerime taşımak için azami çaba sarf ederim.					
6. Dini görevlerimi yerine getirirken tüm dikkatimi toplar, farkındalığımı artırmaya çalışırım.					
7. Dini emir ve yasakların anlamını kavramak benim için önemlidir.					
8. Kendimi bir ideale veya davaya adanmış olduğumda yaşamım anlam kazanır.					
9. İnanmış olduğum dine hizmet etmek için her türlü fedakârlığa hazırım.					
10. Dini inancım uğruna sahip olduğum her şeyi vermeye hazırım.					
11. Dini inancım uğruna şahsi çıkarlarımdan vazgeçerim.					
12. Dini inancımı diğer insanlara anlatmak (tebliğ) uğruna her türlü fedakârlığa hazırım.					
13. Dini inançlarımdan ötürü birçok dünyevi faydadan vazgeçtiğimi söyleyebilirim.					
14. Benim inandığım gibi inanmayan insanların çevremde olmasına tahammül edemiyorum.					
15. İnanmış olduğum dine inanmayanların en ağır şekilde dünyada cezalandırılması gerekir.					
16. Dini inancımı yaymak için şiddet kullanmaktan çekinmem.					
17. İnanmış olduğum dinin eleştirisine tahammülüm yoktur.					

Faktör 1 – Dinî Bilinç : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Faktör 2 – Aksiyon- Fedakârlık : 9, 10, 11, 12, 13

Faktör 3 – Dinî Fanatizm : 14, 15, 16, 17

Ek-3. Sabır ölçeği

		Kesinlikle (yanlış) katılmıyorum	(Yanlış) katılmıyorum	Kararsızım	(Doğru)Katılıyorum	Kesinlikle (Doğru) Katılıyorum
1	Arkadaşlarım(a sorsanız) benim çok sabırlı bir insan olduğumu söylerler	☐	☐	☐	☐	☐
2	Zor zamanlarda gerekirse çok uzun süre bekleyebilir, sabredebilirim.	☐	☐	☐	☐	☐
3	Her ne kadar rahatsız edici olsa da trafik sıkışıklığı beni çok fazla sinirlendirmez.	☐	☐	☐	☐	☐
4	Diğer insanlara karşı sabırlıyım.	☐	☐	☐	☐	☐
5	Hastalık veya güç bir yaşam sorunu karşısında sabretmekte güçlük çekmem.	☐	☐	☐	☐	☐
6	Alışveriş veya başka nedenlerle kuyrukta beklemek beni rahatsız etmez.	☐	☐	☐	☐	☐
7	Ailem ve yakın arkadaşlarıma karşı sabırlı olmakta zorlanırım.	☐	☐	☐	☐	☐
8	Hayatın zorluklarına karşı sabırlıyım.	☐	☐	☐	☐	☐
9	Yeni bir şeyi öğrenmekte güçlük çeken birisine, kızmadan veya sinirlenmeden yardım edebilirim.	☐	☐	☐	☐	☐
10	Doğruluğuna inandığım kurallar gereği de olsa bir şey yaparken durdurulmak (kırmızı ışıkta beklemek gibi) çok sinirime dokunur.	☐	☐	☐	☐	☐
11	İnsanlara karşı sabırlı olmakta zorluk çekmem.	☐	☐	☐	☐	☐

Faktör 1- Kişilerarası Sabır : 1,4,7(r),9,11

Faktör 2- Uzun Süreli Sabır / Hayatın Zorlukları : 2,5,8

Faktör 3- Kısa Süreli Sabır / Günlük Uğraşlar : 3,6,10(r)

Kaynak: Doğan, M., & Gülmez, Ç. (2014). Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 263-280.

Ek-4. Azim ölçeği

AZİM ÖLÇEĞİ

		KESİNLİKLE KATILMIYORUM	KATILMIYORUM	KARARSIZIM	KATILMIYORUM	KESİNLİKLE KATILMIYORUM
1	Kendimi hedeflerime adarım	1	2	3	4	5
2	Hayallerimin peşinden giderim	1	2	3	4	5
3	Bin bir hevesle belirlediğim hedeflerimden kısa sürede vazgeçerim	1	2	3	4	5
4	Hedeflerim beni cesaretlendirir	1	2	3	4	5
5	Ne olursa olsun önüme çıkan engellerle mücadele eder, onları aşmaya çalışırım.	1	2	3	4	5
6	Sonuna kadar çabalamaya devam ederim	1	2	3	4	5
7	Bir hedefim olduğunda tüm varlığımla ona odaklanırım	1	2	3	4	5
8	Sık sık hedeflerimden vazgeçer, onları değiştirip hedefler belirlerim.	1	2	3	4	5
9	Engellerle karşılaştığımda karamsarlığa kapılmam	1	2	3	4	5
10	Zorluklara ve engellere rağmen yapmam gerekeni yapmaya devam ederim.	1	2	3	4	5
11	Zorluklar karşısında kolay kolay pes etmem	1	2	3	4	5
12	İstekle başladığım birçok işte çabucak hevesim kırılır	1	2	3	4	5
13	Engeller ve zorluklar beni yolumdan alıkoyamaz	1	2	3	4	5
14	Hedeflerim ve ilgi alanlarım çok sık değişir	1	2	3	4	5

Puanlama:

1. Zorluk ve engellerle mücadele: m5, m9, m10, m11, m13

2. İlgili ve hedeflerin tutarlılığı: m3, m8, m12, m14

3. Hedeflere adanma ve bağlılık: m1, m2, m4, m6, m7

Not: 3, 8, 12 ve 14. Maddeler tersten puanlanır.

Kaynak: Kardaş, F., Eşkisu, M., Çam, Z., & Taytaş, M. (2022). Development and validation of the Grit Scale: Test of measurement invariance across university and high school students. *International Journal of Psychology and Educational Studies*, 9(3), 571-588.

Ek-5. Sürekli umut ölçeği

	Kesinlikle yanlış (1)	Çoğunlukla yanlış (2)	Oldukça yanlış (3)	Biraz yanlış (4)	Biraz doğru (5)	Oldukça doğru (6)	Çoğunlukla doğru (7)	Kesinlikle doğru (8)
1. Sıkıntılı bir durumdan kurtulmak için pek çok yol düşünebilirim.	1	2	3	4	5	6	7	8
2. Enerjik bir biçimde amaçlarıma ulaşmaya çalışırım.	1	2	3	4	5	6	7	8
3. Çoğu zaman kendimi yorgun hissedirim.*	1	2	3	4	5	6	7	8
4. Bir problemin birçok çözüm yolu vardır.	1	2	3	4	5	6	7	8
5. Tartışmalarda kolayca yenik düşerim.*	1	2	3	4	5	6	7	8
6. Hayatta önem verdiğim şeylere ulaşmak için pek çok yol düşünebilirim.	1	2	3	4	5	6	7	8
7. Sağlığım için endişelenirim.*	1	2	3	4	5	6	7	8
8. Başkalarının ümitsizliğe kapıldığı durumlarda bile sorunu çözecek bir yol bulabileceğimi bilirim.	1	2	3	4	5	6	7	8
9. Geçmiş yaşantıları beni geleceğe iyi hazırladı.	1	2	3	4	5	6	7	8
10. Hayatta oldukça başarılıyım.	1	2	3	4	5	6	7	8
11. Genellikle endişelenecek bir şeyler bulurum.*	1	2	3	4	5	6	7	8
12. Kendim için koyduğum hedeflere ulaşırım.	1	2	3	4	5	6	7	8

*3., 5., 7., 11. maddeler dolgu maddeleridir.

Alternatif Yollar Düşüncesi: 1-4-6-8

Eyleyici Düşünce Alt Boyutu: 2-9-10-12

Kaynak: Tarhan, S. & Bacanlı, H. (2015). "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlanması: Geçerlik ve güvenirlik çalışması." *The Journal of Happiness & Well-Being* 3 (1), 1-14.

ETİK KURUL KARARI



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER ETİK KURULU

DEĞERLENDİRME RAPORU

Toplantı Tarihi :26/02/2025
Toplantı K. Sayısı : 2025/069

Prof. Dr. Faruk KARACA danışmanlığında Enes Hamza KIRICI'nın "Dini Adanmışlık Psikolojisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma" isimli proje çalışması kapsamında yürütülecek çalışmalar için izin talebi kurulumuzca değerlendirilmiş olup;

- ☒ Etik açıdan uygun bulunmuştur.
- ☐ Etik açıdan uygun bulunmamıştır.
- ☐ Etik açıdan önerilen değişikliklerin yapılmasıyla uygun bulunmuştur.

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Başkan



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fener Mah. Zihni Derin Yerleşkesi 53100 RİZE
Tel: 0464 223 81 00 Faks: 0464 223 63 28
www.erdogan.edu.tr