

Dindarlığın Oluşumuna Din Eğitiminin Psiko-Pedagojik Katkıları: ‘Değer-Yoksun Dindarlık’ Tipolojisi Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım*

Mustafa KOÇ**

Özet: Bu makalenin amacı, bazı parametreler dikkate alınarak meslek edinme amaçlı din eğitimi alan bireylerin dindarlıklarının oluşumuna, Türkiye’de verilen formel din eğitiminin psiko-pedago-teolojik katkılarının niteliğini analiz etmektir. Bu kapsamda makalede, mesleki amaçlı din eğitimi alan yeni nesil bireylerin dindarlık formlarındaki niteliksel ve niceliksel değişim süreçleri, teorik olarak ‘sekülerleşme, çalışma ahlakı, kendini ayarlama ve kendini kandırma’ olguları bağlamında yorumlanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak makalede; (a) sekülerleşmenin ortaya çıkardığı sosyal anomi ve yabancılaşmayla ilişkili sözü edilen bu dindarlığın dönüşümü bağlamında, orta ve yüksek düzeyde din eğitimi alan bireylerin yeni nesil dindarlık formları ile ‘değer-yoksun dindarlık’ tipolojisi arasında olgusal düzeyde örtüşen yönlerinin olduğu; (b) mesleki din eğitimi alan gençlerin dinsel kimlik-sosyal kimlik-mesleki kimlik oluşumları arasındaki psiko-sosyal uyumsuzlukların ‘kendini ayarlama ve kendini aldatma’ kavramı eksenli ortaya çıkabilecek sosyal maske kullanım riskini arttırması sebebiyle ‘değer-yoksun dindarlık’ formunun gelişimini kolaylaştırdığı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Değer-Yoksun Dindarlık, Din Eğitimi, Sekülerleşme, Çalışma Ahlakı, Kendini Ayarlama, Kendini Aldatma

* Bu makale, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi & Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi & İlim Yayma Cemiyeti Balıkesir Şubesi tarafından, 14-15 Mayıs 2016 tarihleri arasında Balıkesir’de düzenlenen Din Eğitiminde Verimlilik ve Motivasyon Sempozyumu’nda, aynı başlıkla “sözel bildiri” olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi & Manevi-Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü.

Giriş

Din psikolojisi literatüründe ‘yaş, cinsiyet ve medeni durum’ gibi bireyin almış olduğu ‘eğitim düzeyi ve türü’ de psiko-sosyo-antropo-teolojik açıdan dindarlığının oluşumuna çok-boyutlu etki eden faktörlerden kabul edilmektedir. Dünyada olduğu gibi Türkiye’de de din eğitimi, gelişim dönemlerine göre bireyin çeşitli düzeylerde almış olduğu formel eğitim türlerinden biridir (Hökelekli, 2010, s. 95-96).

Bireyin ruhsal ve bedensel yeteneklerinin tümünü bir arada geliştirmek, psiko-pedagojik bağlamda eğitimin en önemli amaçlarından biridir. Dolayısıyla eğitimde temel olan zihin, irade, vicdan, duygu, dikkat ve alışkanlık gibi ruhsal olguların birlikte değerlendirilmesidir. Sahip olduğu yeteneklerden sadece birkaçının geliştirilip diğerlerinin ise ihmal edilen bireyin, psikolojik iyi olma düzeyini yükseltebilmesi oldukça zordur. Bu bağlamda din eğitimi, genel eğitime yardımcı olabilir. Yani din eğitimi, bireysel ve toplumsal yaşantı açısından önemli bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı karşılamak amacıyla bireyler, kaynağı ilahi olsun veya olmasın, her tarihsel süreçte mutlaka bir dine inanmışlar, inanılan dinin esaslarını eğitim yoluyla hem kendileri öğrenmek istemişler hem de arkadan gelen yeni kuşaklarına öğretmeye çalışmışlardır.

İnanılan dini öğrenip başkalarına da öğretme ihtiyacından doğan din eğitimi, temelde dinin bireysel ve sosyal bir olgu olarak eğitime konu edinerek din kültürünün toplum bireylerine aktarılması ve onların dinsel kimlik ve kişiliğinin geliştirilmesi aktivitelerini içermektedir. Bir başka ifadeyle din eğitimi, dinsel bilgilerin, beden, zihin ve duygu gelişimleri dikkate alınarak bireylere aktarılması ve onlarda dinsel bilinçlenmenin sağlanması sürecidir. Bireysel ve sosyal pek çok amacı bulunan din eğitiminin öncelikli amacı; bireyin ruh, beden, duygu, zihin ve heyecan dinamizmini bozmadan, onu kendi iç dünyasında tutarlı, sorumluluklarının bilincinde ve başarılı bir kişi olarak topluma kazandırmaktır. Kısaca din eğitimi, bireyleri bilgilendirerek dinsel ihtiyaçlara, sorulara ve beklentilere doğru cevaplar vermeyi; buna karşın batıl inançlardan uzak bir din anlayışını kazandırarak kaliteli bir dindarlık sahibi yapmayı hedeflemektedir.

Din eğitiminin bireysel amaçları, sosyal amaçlarından daha önceliklidir. Çünkü bireysel amaçlar öğrencilerin, sosyal amaçlar ise toplumun ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarının din eğitimi açısından önemi, bireyin insani ihtiyaçlarının karşılanmasında din duygusunun etkili oluşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü din duygusu, sağlıklı bir şekilde geliştirilemezse birey, ya-

şamı anlamlandırma sorunuyla karşı karşıya gelebilir (Kılavuz & Yılmaz, 2009, s. 124-126).

Bu makalenin amacı, Türkiye’de orta ve yüksek öğrenim düzeyinde mesleki din eğitimi alan bireylerin dindarlıklarının oluşumuna almış oldukları formel din eğitiminin psiko-pedago-teolojik katkılarının niteliksel analizini yapmaktır. Aynı zamanda bu makalede, modern yaşam veya post-modern söylem bağlamında, teolojik içerikli bir eğitim türü olarak orta ve yüksek öğrenim düzeyinde mesleki din eğitimi alan bireylerin sahip oldukları dindarlık formlarının, almayanlara göre Türkiye’deki sekülerleşmeye paralel biçimde nasıl bir niteliksel ve niceliksel değişime uğradığının cevabı da teorik düzlemde bulunmaya çalışılmıştır.

Bu makalede, din eğitiminde verimlilik ve motivasyon sağlayabilmek için neler yapılmalı sorusuna, din pedagoglarının bulacakları cevaplara psikolojik alt yapı oluşturmak amacıyla mesleki din eğitimi alan ortaöğretim ve yükseköğretim öğrencilerinin –kuramsal olarak- psiko-anatomileri de çıkartılmaya çalışılmıştır. Yani kısaca, ‘imam-hatipli’ ve ‘ilahiyatçı’ kolektif kimliğe sahip olan yeni nesil bu hedef kitlenin şu anda var olan dindarlık profili nedir? gibi sorular çerçevesinde, çalışmanın problematik yönü ele alınmıştır.

Öte yandan din psikolojisi perspektifinden ele alınan bu makalede, -aynı zamanda- konuyla ilgili psikolojik alt yapıyı vurgulayan betimsel bir fotoğraf çekilmesi amaçlandığı için din eğitiminde verimlilik ve motivasyonun yükseltilmesine yönelik pedagojik herhangi bir pratik öneride bulunulmamıştır. Zira din psikologları, din pedagoglarına, öğrenen merkezli geliştirecekleri eğitsel modeller için maksimum yarar elde etmek amacıyla psikolojik alt yapı malzemesi sağlamaktadırlar.

Her çalışmanın olduğu gibi kuşkusuz ki bu çalışmanın da bazı sınırlılıkları söz konusudur. Bunlar sırasıyla şöyledir: (a) konuyla ilgili yapılan analizler teorik bir yaklaşımla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla bu araştırma, ampirik bir çalışma karakteri taşımadığı için yapılan analizlerin istatistiksel doğrulanması olanağı bulunmamaktadır; (b) örgün din eğitimi, ortaöğretim (imam-hatip liseleri) ve yükseköğretimde (ilahiyat fakülteleri) verilen mesleki din eğitimiyle –olgusal düzeyde- sınırlandırılmıştır; (c) çalışmanın teorik düzlemdeki psiko-sosyo-antropo-teolojik arka-planını aktarabilmek amacıyla kullanılan taşıyıcı kavramları ise ‘sekülerleşme, kendini ayarlama, kendini aldatma, çalışma ahlakı, dinsel kimlik-sosyal kimlik-mesleki kimlik ve değer-yöksun dindarlık tipolojisi’ ile sınırlandırılmıştır.

Sekülerleşme ve Dindarlık İlişkisi

Sosyoloji ve psikoloji literatürüne bakıldığında, dinin bireylerin yaşamlarında ve sosyal kurumlardaki etkisinin iyice azalmasına yönelik bir trendin tanımlanması olarak nitelendirilen sekülerleşmenin, teorik tartışma ve ampirik araştırmalarda farklı kullanımları vardır. Dolayısıyla sekülerleşme, bir taraftan dinsel kurumlara ve aktivite alanlarına devam edenlerin sayısında bir azalma; diğer taraftan da seküler toplumun şekillenmesine vurgu yapan karmaşık bir süreç olarak tanımlanmıştır. Bazı uzmanlara göre ise dinsel değişimi gösteren bir terim ya da bireysel dindarlıkta bir azalma anlamına da gelmektedir. Şüphesiz son çeyrek yüzyıldan bu yana birçok araştırmacı, modern toplumlarda seküler bir trendin varlığını ortaya koyan ampirik verilere dayanarak çalışmalarını sürdürmektedir. Buna karşılık ise bazı din sosyologları ve din psikologları da yeni formlara bürünerek dindarlığın canlanışından söz etmektedirler. Kimin doğru olduğu sorusunun cevabı, sorunun sorulduğu bağlama, tartışılan realitenin boyutlarına ve araştırmacının benimsediği teorik yaklaşımlara ve tanımlara bağlı olarak değişebilmektedir (Bodur, 2008, s. 38-39).

Sekülerleşme, çeşitli tarihsel, toplumsal ve düşünsel süreçlerin eşliğinde başlangıçta Avrupa’da deneyimlenen, ancak modernleşme sürecinin etkisiyle birlikte küresel dünya ekseninde yaygınlık gösteren bir ‘kutsaldan kopuş’ durumunun dışavurumudur. Küresel dünyada yaygınlaşma eğilimi gösteren sekülerleşme süreci, kısaca bireyin kendisi, dış dünya ve toplumsal hayat üzerindeki kontrolünü, doğaüstü bir otoriteden alıp kendi kaderine egemen olması durumudur. Diğer bir anlatımla sekülerleşme, dinin fizik ve sosyal bağlamı açıklama ve yorumlama görevinin bitmesiyle bu işlevleri bilime ve bireye devretmesi anlamına gelir. Örneğin; yaratılış konusunda doğaüstü açıklamalardan uzaklaşarak varlığın oluşumu ve hayatın bilimsel evrim ilkelerine göre açıklanması, bu noktada en tipik göstergedir. Sosyolog Giddens’in (1994) ifadesiyle, dinin toplumsal hayatın çeşitli alanlarında etkisini yitirmesidir. Geleneksel yaşam tarzı içinde ortaya çıkan din ve dünya kurma eylemi, yaşanan ontolojik güvensizlikler, örneğin; insani eşitsizlik ve yoksunluklar, geleneksel dini yaklaşımla şekillenen zihinsel, yaşantısal ve kurumsal değer ve yapıları, modernliğin meydan okumaları karşısında önce tartışılır duruma getirmiştir. Daha sonra da dinsel olmayana doğru bir süreçle değişime zorlamıştır (Akgül, 2012, s. 195-196).

Modernleşmenin temel bileşenlerinden olan rasyonelleşme, sekülerleşme ve bireycilik gibi psiko-sosyal eğilimler, geleneksel inanç ve değerlerin gücünü zayıflatırken, yaşam içindeki oluşan boşlukların farklı biçimlerde doldurulma-

ya çalışıldığı görülmektedir. Bu çerçevede başta Batılı toplumlar olmak üzere küresel yaşamdaki bireyler, temelde bir anlam ve kimlik krizine düşmüştür. Dolayısıyla var olan din anlayışından da tatmin olamadığı için yeni arayışlara giren modern birey, bu çerçevede yeni dindarlık biçimleri ve yeni kutsallıkları benimsemeye başlamıştır. Bu tür yeni dindarlıkları temsil eden birçok yeni dinsel hareketler ortaya çıkmıştır. Bu yeni kutsallıkların, bireyin manevi ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeyde olmadığı ve sahte kutsallıklar olduğu iddia edilse de, sonuç olarak modern bireyin manevi bir arayış içinde olduğu açıktır (Kirman, 2009, s. 114; ayrıca krş. Onat, 2008, s. 275-277).

Kutsal dinlerin ölüm ötesi yaşamda vaat ettiği cenneti, yeryüzüne indirmeyi hedefleyen modernlik projesi, bu amacın gerçekleştirilmesi için modern bireyin aksiyon referansını kutsala dayanan ilkelere değil, hayatın pratik gerekçelerinin ortaya çıkardığı somut verilere dayandırmak durumundadır. Örneğin; birey eylemini, dinsel bilgi ve değerlere göre değil, fizik dünyayı esas alan bilimsel doğrularına; etik olanı dünyevi olarak ‘iyi’ ve ‘yararlı’ kabul edilen ortak tavır ve davranışlara; hukuki olarak da, rasyonel-pozitif yasalara dayandırmaktadır (Akgül, 2012, s. 197). Modernleşmeyle birlikte özel ve kamusal alan arasındaki ayrım yapılmaya başlanmıştır. Bundan sonra, gerçek inancın dinsel kurumların, inanç ve ritüellerin kamusal alandan çok özel alanda bireysel olarak tecrübe edildiği fikri savunulmaya başlanmıştır. Bu çerçevede, modern bireyin iyi bir mümin olabilmesi veya inancını ve maneviyatını sürdürebilmesi için havra, kilise ve cami gibi dinsel bir kuruma gitme ihtiyacı olmadığını düşünenlerin sayısında bir artış görülmüştür. Nitekim Batı’da yapılan çalışmalarda, kendisiyle görüşülen her üç gençten birisinin ‘‘Madem Tanrı içimizde, o halde kilise gerçekten zorunlu değildir,’’ şeklinde bir düşünceye sahip olduğu saptanmıştır (Kirman, 2009, s. 117).

Öte yandan Fransız sosyolog Hervieu-Leger’e (2005) göre, yeni dinsel hareketler konusundaki düşünceler, gerçekten din ve modernite arasındaki ilişkiyle ilgili ortaya atılan klasik yaklaşımlara yeni bir perspektif kazandırmıştır. Zira bu hareketler, dinsel ödevleri yerine getirmedeki ölçülebilir gerileme ile geleneksel dindarlığın düşüşüne paralel olarak inançların yeniden organize edilmesi süreci arasındaki karmaşık -özellikle de modern- bağın vurgulanması bakımından önemlidir. Dinsel yenilenmelerin son açıklamaları, klasik sekülerleşme paradigmasıyla çelişki oluşturmaz. Fakat sekülerleşme sürecinin ne olduğu konusunda yeniden düşünmeyi gerekli kılabilir. Dolayısıyla sekülerleşme, bütünüyle rasyonel bir toplum içindeki yaşayan dinin –tam olarak- gerilemesi değil; fakat

dindarlık formlarının yeniden şekillenmesi ve içinde yaşanılan bu yeni duruma göre modellenmesidir.

Yukarıdaki bu bakış açısından hareketle yeni dinsel hareketlerin gelişimi, dinsel alan içindeki bireylerin, modern kültür ile yakın ilişki içindeki dindarlık tarzlarının hızlı bir artışını ve form değiştirmesini ortaya çıkarmıştır. Din sosyolojisi içindeki eğilimler için önemli sonuçlara sahip olan bu son düşüncede, dinin, en ileri toplumlarda var olduğu iddia edilen “yeni uyumu”, dini sadece sosyal araştırmalar için önemli bir tema olarak geri getirmekle kalmamıştır. Önceki dönemde dini hiçbir yerde bulamayanlar, şimdi spor, siyaset, çevrebilim ve rock konserleri gibi daha pek çok sosyal içerikli alanlarda dindarlığı yeni formuyla keşfetmeye başlamışlardır. Geçmiş dönemde, modern toplumlardaki Hristiyanlığın kültürel yayılışının büyüklüğünü vurgulamak için dinsel pratikler ile seküler pratikler arasındaki karşılaştırma kullanılırken; bu yeni dönemde ise sekülerleşmiş olduğu düşünülen toplumlar içinde dinin görünmez varlığını ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır (Hervieu-Leger, 2005, s. 47-48).

Anlaşılan o ki, toplumlar var oldukça bireylerin dindarlık formları farklı biçimler olsa da varlığını şu veya bu biçimde sürdürecektir. Dolayısıyla bireyin genetik yapısı değişmedikçe, kişi başına düşen ölüm oranı bir olmaya devam ettikçe bireyin yaşamında fizik dünyanın sınırlarını aşan bir anlam arayışı sürecektir. Bilindiği gibi 20. yüzyılda sekülerizmin bıraktığı derin boşlukları yeni dinsel hareketler ile yeni kutsallık formları ve modelleri doldurmaya çalışmıştır. Yani modern bireyin toplumsal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarına cevap vermesi, formları değişiklik gösterse de yine dinsel alan üzerinden olacağı ön görülebilir. Diğer bir ifadeyle, yaşamı dışlayan bir dinsel anlayışın, taraftar bulması ve varlığını sürdürmesi modern dönemde son derece güçtür. Bu psiko-sosyo-antropo-teolojik gerçeklik şu şekilde formüle edilebilir: “Hayatı olmayan dinde hayat yoktur.” (Kirman, 2008, s. 299; ayrıca din sosyolojisi perspektifinden modernleşme ve sekülerleşme kuramları bağlamında din üzerine yapılan analizler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Küçükcan, 2005, s. 109-128).

Bilindiği gibi 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyılda ise özellikle teknolojik gelişmelerle birlikte hız kazanan modernleşme sürecinde, Batı’da egemen olan pozitivist ve seküler bir aydınlanmacı anlayış, etkin bir rol oynamıştır. Bu süreçte söz konusu anlayış çerçevesinde dinin gerileyeceği, akla aykırılığın ve metafizik güçlerin etkinliğinin azalacağı öngörüsünde bulunulmuştur. Hâlbuki modernleşme sürecinde bugün gelinen nokta itibarıyla söz konusu öngörülerin gerçekleşmediği; bunun tersine bireylerin dinle olan ilişkilerinin yeni dindarlık

biçimleri bağlamında öznel bir forma bürünerek çeşitli modellerdeki –yeni nesil- dindarlıklar üzerinden görünür olarak devam ettiğinin altı çizilmelidir (Kirman, 2009, s. 112).

Kendini Ayarlama ve Kendini Aldatma İle Dindarlık İlişkisi

Kronolojik süreç içerisinde birey, binlerce yıldır kendini ve davranışlarını anlamaya ve anlamlandırmaya çabalamaktadır. Cassirer’in (1953) de vurguladığı gibi dinsel yaşantıların en üst biçiminde ‘kendini bil’ kuralı bir yaşam kanunu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda tarih boyunca felsefenin temel uğraşısının da, bireyin kendini bilmeye çalışması olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu bu düşünceyi, ‘kendini bilen Rabbini bilir’ sözü ve Herakleitos’un felsefeyi ‘kendimi araştırdım’ sözüyle özetleyişinde de açık bir biçimde görmek mümkündür (Bacanlı, 2004, s. 11; Cassirer, 1953).

Tarihsel olarak geçmişten bugüne kendini anlama çabasının yanı sıra modern yaşamda birey, tarih boyunca hiç karşılaşmadığı ölçüde psiko-sosyal değişimlerle karşı karşıya gelmiştir. Gerek teknolojideki baş döndürücü gelişmeler, gerekse bilimde ve kitle iletişim araçlarındaki ilerlemeler, her şeyin hızla değiştiği ve dönüştüğü yeni bir yaşantılaşma biçimi ortaya çıkarmıştır. Toplumlari ve dolayısıyla bireyleri de etkileyen bu hızlı değişme temposu içinde toplumsal kurumlar ve etkileşim biçimleri de her geçen gün farklılaşmaktadır. Bu çerçevede geniş aileler yerini çekirdek ailelere bırakmakta, telefonun ardından internetin yaygın kullanımı sonucunda bireylerin, yüz yüze görüşmeleri yerine sanal ortamlardan sosyal ilişkilerini sürdürmelerine yol açmaktadır. Bu hızlı değişime bireylerin tepkileri de farklı farklı olmaktadır. Bazı bireyler, bu değişime kolayca ayak uydurup değişen şartlara değişik şekillerde tepkiler vererek uyum sağlarken, bazıları da değişen şartlara aldırmaksızın standart kişisel tepkilerini sürdürmektedirler.

Hem kişilik psikoloğu, hem de sosyal psikolog olan Mark Snyder (1974), bireylerin bu farklı tepkilerinin temelinde benlik algılarının yattığını öne sürmüş ve buradan hareketle ‘kendini ayarlama / self-monitoring’ kavramını ortaya atmıştır. Daha sonraki süreçte özellikle sosyal psikoloji alanında üzerinde oldukça fazla çalışma yapılan kendini ayarlama kuramına göre, çeşitli durumlarda farklı şekillerde davranabilen bireyler “kendini ayarlaması yüksek”; genellikle içlerinden geldiği gibi, yani durumsal faktörlerden fazla etkilenmeden oldukları gibi davranan bireyler ise “kendini ayarlaması düşük” bireyler olarak değerlendirilmiştir (Snyder, 1974; Bacanlı, 1990, s. 1-4).

Özelde benlik psikolojisi literatüründe önemli bir yere sahip olan kendini ayarlama / self-monitoring: ‘Bireyin kendi davranışlarını öznel gözlemleri sonucunda değerlendirerek, içinde bulunduğu durumun/ortamın gereklerine uygun olarak yeniden ayarlaması ve düzenlemesi’ anlamına gelmektedir. Bireyler, sosyal etkileşim sürecinde karşılarındaki kişilerde istedikleri izlenimi oluşturmamak amacıyla birtakım roller oynamak için çeşitli ‘sosyal maskeler’ kullanmaktadırlar. Söz konusu bu sosyal içerikli maskeler, bireyler için zamanla birer benlik özelliği haline dönüşme riski taşıyabilir. Çünkü onlar, sosyal ortamlarda farklı amaçlarla çeşitli roller oynamak durumunda kalabilirler. Bu sebeple adı geçen bu kuram kapsamında, kendini ayarlaması yüksek bireyler için ‘sosyal bukalemun’ tanımlamasının yapılması oldukça ilginçtir (Koç, 2008; ayrıca bkz. Araz, 2005, s. 99-111).

Sosyal psikolog Snyder’a göre, kendini izleme düzeyi yüksek bireyler, sosyal davranışlarının durumsal uygunluğuna ilgi duyan ve benlik sunumlarını ya da dışavurumcu / expressive davranışlarını düzenlemede ve kontrol etmede, çevreden topladıkları ipuçlarını iyi kullanabilen kişilerdir. Diğer bir ifadeyle, kendini izleme düzeyi yüksek olanlar, kendileriyle ilgili izlenimi büyük ölçüde ayarlayıp, içinde bulunduğu sosyal duruma göre kontrol edebilen kimselerdir. Buna karşın, ‘ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol’ teolojik söyleminden hareketle kendini ayarlama düzeyi düşük bireyler ise duruma/ortama uygun benlik sunumlarıyla ilgili sosyal bilgiye daha az dikkat eden ve bu anlamda gelişmiş bir benlik sunumu dağarcığına sahip olmayan kişilerdir. Bu gruba giren bireylerin benlik sunumları, genellikle sahip oldukları içsel tutumları, eğilimleri, dinsel ve etik değerleri tarafından kontrol edilebilir. Dolayısıyla kendini ayarlaması düşük bireyler, kim oldukları ile nasıl davrandıkları arasındaki tutarlılığa değer verirler. Bu noktada genellikle içinde bulundukları sosyal bağlamı dikkate almadan gerçekten ne düşünüyor ve ne hissediyorlarsa, onu dışa vururlar. Kısaca bu kurama göre, kendini ayarlaması yüksek bireyler, çeşitli sosyal ortamlarda birbirinden farklı şekillerde davranabilme özelliğine sahipken; kendini ayarlaması düşük olan bireyler ise genellikle içlerinden geldiği gibi daha samimi yani durumsal faktörlerden fazla etkilenmeden doğal davranış sergileme özelliği gösterirler (Snyder, 1974, s. 526-537; Snyder, 1994, s. 152-165; Koç, 2008).

Ortaya atıldığı 1974 yılından bu yana, birçok araştırmaya konu olan kendini ayarlama kavramı üzerinde gerek kuramsal, gerekse deneysel çok ciddi çalışmalar yapılmıştır. Türkiye’de adı geçen kavram ve kuramla ilgili psikolojik danışmanlık ve rehberlik alanında ilk ampirik çalışma ise Bacanlı tarafından

yapılmıştır. Psikolojik danışman Bacanlı (1990) tarafından konuyla ilgili yapılan doktora tezinde, kendini ayarlamanın bazı meslek alanları için öğrenim görmekte olan üniversite öğrencilerinde farklılık gösterip göstermediği; bu değişkenin bireyin ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi, cinsiyeti ve hayatının ilk on beş yılını geçirmiş olduğu yerleşim biriminin nüfusu ile ilişkisi araştırılmıştır.

Adı geçen çalışmada, öncelikle Snyder (1974) tarafından geliştirilen ‘Kendini Ayarlama Ölçeği’ Türkçe’ye uyarlanmış (orijinal ölçek üzerindeki çalışmalar için bkz. Snyder, 1974; Snyder & Gangestad, 1986, s. 125-139). Belirtilen çalışmalar sonucunda elde edilen bu ölçek, diğer ampirik parametrelerle birlikte Ankara Üniversitesi öğrencileri (n=540) üzerinde uygulanmıştır. Verilerin analizinde, ele alınan yükseköğretim programlarında okuyan öğrencilerin cinsiyet değişkeni bağlamında kendini ayarlama puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Ailenin sosyo-ekonomik düzeyi ile bireyin kendini ayarlama puanı arasında anlamlı bir korelasyon saptanmıştır. Öte yandan yerleşim birimi ile kendini ayarlama arasında da anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Sonuç olarak, çeşitli yükseköğretim programlarında okuyan öğrenciler arasında ve erkekler ile kızlar arasında kendini ayarlama açısından bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Kendini ayarlama ile sosyo-ekonomik düzey arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişkinin saptanması, bireyin ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi yükseldikçe kendini ayarlama puanı yüksek birey olma olasılığının arttığını göstermektedir. Kendini ayarlama ile yerleşim birimi arasında düşük ama yine de pozitif yönde bir ilişkinin bulunması, şehirde yetişen bireylerin kendini ayarlama puanı yüksek birey olma yönünde bir eğilimlerinin bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır (Bacanlı, 1990, s. 87-105; Bacanlı, 2004, s. 73-101).

Öte yandan Türk din psikolojisi literatüründeki dindarlık ve kendini ayarlama arasındaki ilişkiyi araştıran ilk ampirik çalışma din psikoloğu Koç (2008) tarafından doktora tezi düzeyinde yapılmıştır. Diğer benlik kavramı değişkenlerinin yanı sıra kendini ayarlama ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlayan bu çalışma, din psikolojisi bilim dalında yapılan bir saha araştırmasıdır. Bu ampirik çalışmada, kurgulanan bağımlı ve bağımsız değişkenleri ölçmek için Türk toplumu ve kültürü üzerinde psikometrik açıdan geçerlik ve güvenirlik testleri yapılmış ‘Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği’ ile ‘Kendini Ayarlama Ölçeği’ olmak üzere toplam iki adet ölçme aracı kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan anket formu, Bursa’da çeşitli meslek gruplarına mensup yetişkinlerin seçildiği evreni temsilen, yine Bursa il sınırları içerisinde beş farklı türden meslek grubuna sahip kamu ve özel kurum ve kuruluşlarında çalış-

şan yetişkinler (n=600) üzerinde rastsal örnekleme yoluyla uygulanmıştır. Anket aracılığıyla deneklerden alınan ham verilere, Pearson Moment Korelasyon Analizi, t Testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi gibi parametrik istatistiksel analiz teknikleri uygulanarak, dindarlık ile kendini ayarlama arasındaki ilişki ve farklılıklar betimlenmiştir. Dolayısıyla bu araştırma üzerinden operasyonel biçimde çalışılan dindarlık ile kendini ayarlama arasındaki ilişkiye bakıldığında; beklendiği gibi genel olarak iç-güdümlü dindarlık ile kendini ayarlama arasındaki ilişkilerde negatif yönde; dış-güdümlü dindarlık ile kendini ayarlama arasındaki ilişkilerde ise pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (bkz. Koç, 2008; 2009, s. 127-144). Dolayısıyla elde edilen bu ampirik sonuca göre, kişisel motivasyonunu kendi içinden alan adanmış ve samimi olarak nitelendirilebilecek olan iç-güdümlü dindarların, içinde bulundukları sosyal bağlam ve ilişkilerde sosyal maske kullanımından uzak daha olduğu gibi görünen bireyler oldukları gözlenmiştir (benlik kontrolü bağlamında ayrıca krş. Rounding ve ark., 2012, s. 635-642). Diğer bir ifadeyle, dini bir araç olarak kullanan gösterişçi dindarlık formuna sahip olan dış-güdümlü dindarlara göre iç-güdümlü dindarlık formuna sahip olan bireylerin, daha derin, uzun dönem ve anlamlı sosyal ilişkiler kurabildikleri söylenebilir.

Ayrıca yine ‘dindarlık’ değişkenini dikkate alarak konuyla ilgili Türkiye’de ikinci çalışma ise Altunsu (2012) tarafından doktora tezi olarak yapılmıştır. Öncelikle bu çalışma kapsamında, iç-güdümlü ve dış-güdümlü olarak ele alınan dindarlık ile bireyin kendini ayarlama düzeyinin yüksek ya da düşük olması arasında bir ilişki olup olmadığına bakılmıştır. Burada önemli olan nokta aynı zamanda dindar olmayanların da araştırma deseninde kullanılmış olmasıdır. Farklı üniversitelerde öğrenim gören (n=872) üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bu ampirik çalışma sonucunda ise -din psikoloğu Koç’un (2008) bulgularıyla örtüşecek biçimde- iç-güdümlü dindarlığın düşük kendini ayarlama, dış-güdümlü dindarlığın ise yüksek kendini ayarlama ile ilişkili olduğu bulunmuştur (Altunsu, 2012, s. 341-343; ayrıca bkz. Snyder & Gangestad, 1982, s. 123-135).

Öte yandan bireyin sahip olduğu öznel dindarlık algısını ve kişisel dindarlık formunu etkileyebilecek olan bir diğer benlik-kavramı değişkeni ise ‘kendini aldatma’dır. Kendini aldatma / self-deception; bir değer parametresi olarak neyin doğru, geçerli ya da yanlış ve geçersiz olduğu konusunda bireyin bilişsel içerikte kendi kendisini yanlış yönlendirmesi durumudur. En önemli özelliği ise gerçeği çarpıtarak olduğu gibi algılayamama durumudur. Dolayısıyla kendini aldatan bireyler, gerçeklerle yüz yüze gelmeyi reddederek gerçeklere karşı göz-

lerini kapatabilirler. Bu durum ise psikologlar tarafından görme özürüllüğüne benzetilir. Freud, kendini aldatmayı, libido ve saldırganlık gibi biyolojik temel içgüdülere bilinçdışı bir karşı koyma olarak belirtmiştir. Bu durumda, egosu ile dış çevre arasında uyumsuzluk yaşayan birey, farkında olmadan basit bir rasyo-nelleştirme yöntemiyle dış çevreye uyum sağlamak amacıyla kendini aldatma-ya çalışabilir. Savunma mekanizmaları olarak rol oynayan bu yöntemler, aynı zamanda bireyin egosunun bilinçdışı dürtüleriyle savaşımında kendine yardım-cı olurlar (Martin, 1985, s. 2; Freud, 1989, s. 70'den akt. Kuşat, 2000, s. 97-98).

Gerek Piaget'in bilişsel gelişim teorisi'nin temelinde (Piaget, 1952), gerekse Kohlberg'in ahlak gelişimi (Kohlberg, 1984) ve Bandura'nın sosyal öğrenme teorilerine (Bandura, 1971) göre, büyüyen çocuk belirli bir gelişim evresinden başlayarak sosyal çevreden gördüğü yaşam kurallarını aktararak onları içselleş-tirmektedir. Fakat birey, bunları kendine özgü bir forma sokarken sosyal çevre-nin tutumunu da göz ardı edemez. Dolayısıyla sosyal çevreden onay ve takdir görebilmek onları memnun edebilmek için çevrenin tutumunu kendisine rehber alabilir. Böylelikle çevrenin kuralları bireyin kimliğiyle bütünleşmesi sebebi-yile bu durum kendini aldatma da büyük bir rol oynayabilir. E. Fromm (1981), çevrenin beklentilerine uyma çabasıyla bireyin kendini unutma durumunu, bir ölüme veya bireyin bu dünyada hiç doğmadığına benzetir. Benlik gelişimini ta-mamlayamamış bireylerin yaşamlarını sürdürebilmeleri için anne-babalarına ve soylarına bağlandıklarını bu sebeple de tam olarak gelişimlerini sağlayamadık-larını belirtir. O, bu türden davranışların gerçeklerden kaçma olduğunu belirtir. Dolayısıyla birey, nasıl davranılması gerekliliğinden çok ortamsal şartlar nasıl davranmayı gerektiriyorsa öyle davranabilir. Sadece dış çevrenin beklentileri doğrultusunda davranış sergileyebilir. Bu türden bir yaklaşım, dünya ile başa çıkma isteğinden dolayı geliştirilen savunma mekanizmaları gibi işlev görebilir. Böylece realite, bireyi rahatsız ettiği için birey, gerçeklerden kaçmış olur.

Sosyal ortam gibi çevresel şartların gücü, bireylerin bu çevreye uygun davra-nışta bulunmalarında büyük rol oynayabilir. Sosyal psikolojik bulguların ortaya koyduğu verilere göre, çevrenin etkisini dayanılmaz bularak bu etkilenmeden kurtulamayan bireyler, içerisine düştükleri çelişkiden kurtulmak için kendileri-ni aldatma sürecine girebilirler. K. Horney'e (1986) göre, çevresiyle ters düşen birey, bu çelişkinin kendisini rahatsız etmemesi için veya huzursuz olmamak ve çevre tarafından kabul görmek için içerisinde yaşadığı çevrenin koymuş olduğu kültürel normlara boyun eğerek kendisinden kaçmakla da bir yanılığa düşmüş olmaktadır (Kuşat, 2000, s. 99-100).

Kendini aldatmanın din ile ilgisini ilk kez kuran psikolog R. D. Dyke'ye göre, kendini aldatma içerisinde olan bireyler, Tanrı'nın emirlerini yanlış anlarlar. Dolayısıyla tövbeden kaçmak için günahlarının üzerini örtmeye çalışan bireyler, yanlış yapılan davranışlar için de başkalarını suçlayarak sorumluluktan kaçabilirler. Böylece kendi yanlış davranışları din ile birleştğinde, çoğu zaman bilişsel bir çarpıtma süreci sonunda dini, kendi yanlış davranışlarını destekleyici tarzda anlamaya çalışabilirler (Martin, 1985, s. 11'den akt. Kuşat, 2000, s. 106-107).

Konuya İslam teolojisi bağlamında bakıldığında ise davranışlara yansımayan bir inancın gerçek bir inanç olmadığı bilinmektedir. İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de ise bu yanılsamanın bir aldatılma duygusu olduğunu belirten ayetler vardır. Örneğin; "Sizler niçin yapmadıklarınızı söylüyorsunuz?" (K. Kerim, Saf Sûresi / 2) ayetiyle dinsel inançlar ile davranışlar arasındaki tutarsızlığın kendi kendini aldatmak olduğu ve gerçek dindarlık olmadığı vurgulanmaktadır. Yine başka ayetlerde (örneğin; K. Kerim, Bakara Sûresi / 11-15), bazı kimselerin Allah'a ve ahiret gününe inanmanın davranışlarda da görülmesi gerektiği vurgulanarak, aksi durumda bunun bir aldatmacadan ibaret olduğu anlatılmaktadır. Sadece sözel söylemin İslam teolojisinde gerçek inanma biçimi olmayıp, bunun sadece kendini aldatmadan öte gidemeyeceği belirtilmiştir. Sosyal psikolojinin en önemli konularından olan tutumlarla ilgili yapılan araştırmalar göstermiştir ki, bireyler belirli engellemeler sonucunda vermiş oldukları kararların doğruluğu hakkında bilişsel bir denge oluştururlar. Dolayısıyla bireylerin böyle bir yanılgıya düştükleri şu vecizede çok açık bir şekilde dile getirilmektedir, s. "İnandığınız gibi yaşamazsanız yaşadığınız gibi inanırsınız." Burada davranışlarını rasyonelleştiren bireylerin, bu konuda dikkatli olmaları gerektiği belirtilmektedir (Kuşat, 2000, s. 108-109).

Bu anlayış günlük hayatın akışının her aşamasında çok yaygın bir şekilde görülmektedir. Özellikle de iş hayatında en sık rastlanan patolojik durumlardan biridir. Örneğin; çoğu iş adamı, kendisinin doğru ticaret yaptığına inanır. Amerika'da yapılan araştırmalarda, iş adamlarının birçoğunun kendilerinin normalden daha ahlaklı olduğunu düşündükleri ortaya çıkmıştır. Hâlbuki bu inancını davranışlarında görmek çoğu kez mümkün olmayabilir. Bu yanlış davranışının bir şekilde doğru olduğuna kendisini inandırmaya çalışan iş adamı, ya vergi kaçırıyordur veya müşterisine yüksek fiyattan mal satmaktadır. Buna rağmen Allah katında veremeyeceği bir cevabının olmadığına, bazı yanlışlar olmuşsa da kendi dışındaki sebeplerden kaynaklandığına kendisini inandırabilir.

Bazı dindar bireyler, dini, sadece ibadetler, bazıları da sadece inanç esasları olarak tek boyutlu görebilirler. Bunun sonucunda dinsel hayatı günlük sosyal hayatın dışında tutarak, (örneğin; trafik kurallarına uymanın dinle ilişkisini görmezlikten gelme gibi) kanun ve kuralları kolayca ihlal etme şeklinde ortaya çıkan sosyal düzenin bozulmasına götürecek davranışlar üretebilirler. Bu ahlak dışı davranışlarını da, dinle ilişkisi olmayan sıra dışı bir davranış olarak algılayıp sosyal düzeni bozucu davranışlarda bulunabilirler. Dinin sadece tek boyutlu olarak anlaşılması sonucunda bazı ibadetleri yapmış olmak, bazı dindar bireylerde dinde mükemmel bir düzeye ulaşmış olma algısı oluşturabilir. Dolayısıyla bireyler, başka bazı sosyal ve ahlaki normlara aykırı davranışlarının üzerini bununla örtmeye çalışabilirler. Böylece belli dinsel pratikler, yanlışların örtülmesinde maske olarak kullanılabilir (Kuşat, 2000, s. 109-110).

Çalışma Ahlakı ve Dindarlık İlişkisi

İnanç ve dünya görüşlerinin genel bir ifadesi olarak tanımlanabilecek olan zihniyetler, bireylerin dünyaya ve olaylara bakışlarını derinden etkilemektedir. Dolayısıyla dinsel veya seküler zihniyetler, toplumsal kalkınmayla da yakından ilişkilidir. Zihniyetlerin en önemli parçasını oluşturan inançlar ve kültürel gelenekler, çalışma yaşamında da çoğu kez yarar maksimizasyonu sağlayabilmektedir. Din sosyoloğu Max Weber'in kapitalizmin gelişimiyle ilgili temel önermesi de, yalnızca Tanrı'yı yücelterek sekülerleşmeyi reddeden ilk püritenerin dürüstlük ve tutumluluk gibi sermaye birikiminin oluşmasında son derece yardımcı olan bazı etik erdemler geliştirdikleri şeklindedir (Kurt, 2006, s. 265).

Çalışma ahlakı denildiğinde, ilk akla gelen çalışmaya ve işe karşı geliştirilen kişisel tutum ve davranışlardır. Ancak bu tutum ve davranışlar, elbette içinde yaşanılan toplumun kültür ve değerlerinden dinamik biçimde etkilenmektedir. Bireyin çalışma ahlakına yönelik duygu, düşünce ve tutumu, ailenin, yaşam deneyimlerinin, kişiliğin ve durumsal koşulların etkisiyle şekillenir. Belirli temel ilkeleri, mesleki anlamda davranış kuralları haline getiren gelişmiş bir çalışma ahlakı, bunlara uymayı çeşitli özendirmelere ve yaptırımlara bağlayan bir görev anlayışı ortaya koyabilir. Çalışma ahlakı koşulları biçiminde düzenlenen ve mesleki etik kurulları aracılığıyla pratikte izlenen bu yapılanmada, iş kurumunun çıkarlarını korumak, hiçbir çıkar çelişkisine düşmemek, insan hak ve özgürlüklerine saygılı olmak gibi temel ahlaki ilkeler bulunmaktadır (Kılavuz, 2003, s. 111'den akt. Usta, 2012, s. 412-413; ayrıca bkz. Ünal & Çelik, 2008, s. 41).

Çalışma ahlakındaki dinsel inançların etkisinin ortaya çıkarılmasına yönelik olarak gerçekleştirilen sosyolojik araştırmaların sonucunda, Batılı kapitalist sistemlerin temeli püriten iş ahlâkına dayandırılmaktadır. Bu işi başlatan Weber’e göre, kökleri 16. yüzyıla kadar inen kapitalist sistemi belirleyen temel paradigma, “mesleğini kendisine Tanrı tarafından verilen bir görev” olarak düşünen ve bu düşünceyle “irrasyonel” olarak kendini mesleğine adanayan Protestanların inançlarıdır. İnanmış bir Protestan’ın, devamlı çalışmayı Tanrı’nın emri ve dinsel arınmışlığın aracı olarak benimsemesi nedeniyle Protestanlık, kapitalist ruhun taşıyıcısı olmuştur. Ancak Weber’e göre, zamanla kapitalist ruh gelişimini tamamladıktan sonra çalışma yaşamındaki dinsel düşünce arka plana itilerek seküler bir dünyaya adım atılmıştır. Başlangıçta, inançla yola çıkan çoğu Protestanın, zenginleştikçe dinsel inançlarını terk ettiği ya da dindarlık ölçeğinde oldukça düşük puanlara sahip olduğu görülmüştür (Kurt, 2006, s. 265).

Bir toplumun çalışmaya yönelik tutumu, kültürel olarak bir başka toplumdan farklılıklar gösterebileceği gibi toplumun kendi içindeki çeşitli katmanları arasında da farklı yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda bazı toplumlar, çalışmaya yönelik olumlu bir tutum geliştirirken bazıları çalışmaktan çok dinlenme ve eğlenceyi ön plana alabilmektedir. Örneğin; bazı bireyler için çalışma, yaşamının başlı başına bir amacıdır. Böyle bir iş ahlakına sahip bireyler, tutumlu, çalışkan, dürüst, sade bir hayat süren ve öz disiplini olan kişilerdir.

Öte yandan –yukarıda da kısaca vurgulandığı gibi- sosyolog Weber, Protestan inancından gelen bazı değerlerin de çalışma hayatındaki üretimin gelişmesinde çok önemli bir payı olduğunu savunmuştur. Bu değerler; öz disiplin, sıkı çalışma, zamanı dikkatli kullanma, bireyin kazancını yeniden yatırıma dönüştürme, kişisel dürüstlük, yaratıcı yenilik ve sadece Tanrı’nın ödüllendirmesine dair güçlü bir inançtır (Jones, 1997, s. 759). Weber’e göre Protestan toplumlar, diğer toplumlarda olmayan kendilerine özgü bir çalışma ahlakına sahiptir. Yani Protestanlar, diğerlerine oranla daha fazla çalışma odaklı bir yaşam felsefesine sahiptirler (Arslan, 2001b, s. 321; Ünal & Çelik, 2008, s. 41-42).

Çalışma sosyoloğu Ünal & Çelik (2008) tarafından yapılan nitel bir araştırmada, çalışma ahlakının kültürler arası çalışmalarda ele alınması ve kültürün çalışma ahlakı üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu kapsamda, Türk ve Kanadalı üniversite öğrencilerinin çalışma ahlakı değerlerini karşılaştıran bir anket uygulaması gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örneklemi, Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi’nde öğrenim gören 46 kız ve 38 erkek öğrenci (n=84) ile Kanada’daki Toronto Üniversitesi’ne bağlı Rotman Yönetim

Bilimleri Fakültesi'nde öğrenim gören 43 kız ve 35 erkek öğrenciden (n=75) oluşmaktadır. Örneklem üzerinde Mirels & Garrett (1971) tarafından geliştirilen Protestan Çalışma Ahlakı Ölçeği uygulanmıştır. Bu görgül çalışmanın sonuçları, kültürün çalışma ahlakı ve değerleri üzerinde etkili bir değişken olduğunu; iki kültür arasında çalışma ahlakı ve değerleri açısından anlamlı farklılıkların bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. Buna göre Türk öğrencilerin, Kanadalı öğrencilere oranla daha güçlü çalışma ahlakı ve değerlerine sahip oldukları saptanmıştır (Ünal & Çelik, 2008, s. 39-60).

Kuşkusuz ki çalışma ahlakı, birey, aile ve toplum ahlakından bağımsız değildir. Her birey bir aile içerisinde yetişir ve aileden terbiye alır. Bunun yanı sıra okullaşma sürecinde ahlak konusunda eğitsel aktarımlar yapılır. Dolayısıyla bireyin ahlaklı olmasında aile ve eğitim kurumlarının çok önemli bir yeri vardır. Buradan hareketle çalışma ahlakının oluşturulması için aile içi eğitim ve terbiyenin yanı sıra okullarda verilen eğitimin de son derece önemli olduğu söylenebilir (Aktan, 2008, s. 107). Çalışma ahlakına sahip olup olmamak bir kişilik özelliği olduğu kadar aynı zamanda kültürel bir olgu olduğu için eğitimle aktarılabilir. Toplumda çalışma ahlakının güçlendirilmesi, bu konuda sürekli bir eğitim çabasını gerektirir. Bu aktarımda gelenek ve görenekler, aile yapısı ve din önemli bir yere sahiptir. Çalışma ahlakının yüksek olduğu kültürlerde iş ahlakı konusunda da daha az sorun yaşandığı söylenebilir (Arslan, 2001a, s. 49'dan akt. Ünal, 2011, s. 136).

Çalışma sosyolojisi literatürüne bakıldığında, 'püritan ve hedonist' olmak üzere temelde iki tip iş ahlakının olduğu görülmektedir. İslam dini bu dikotomik yaklaşıma göre emeği ön planda tutan püritan bir iş ahlakını ön görmektedir. Bu bağlamda püritanizm; sıkı çalışma disiplinini, çok üretip az tüketmeyi, elinde biriken kaynağı rasyonel olarak kullanmayı önermektedir. Püritan çalışma etiğine karşı post-modern kültürün zevk alma temeline dayanan ve hedonizmi yücelten yapısı, tüketime dayalı "nasıl harcamalı" ve "nasıl eğlenmeli" tarzındaki normları üretmiştir. Bu bağlamda, bir yandan aile ve okuldan sürekli "çalışmak ve başarmak" kültürel kodunu alan genç bireyler; diğer taraftan küreselleşme ve post-modern kültürel kodun tüketime endeksli ve daha çok hazcılığa dayanan modellerinden de etkilenmektedir. 1980 yılından sonra Türkiye'de sunulan kısa yoldan köşe dönme felsefesini ve hayat tarzını televizyondan izleyen genç kuşaklar, bu iki çalışma ahlakı arasında kalarak büyümüşlerdir. Yani bir yandan aile ve okul ortamında çalışmanın erdemi önerilirken; diğer taraftan popüler kültürden kısa yoldan köşe dönme ve gösterişli hayat tarzları sunulmuştur (Bayhan, 2011a, s. 195).

Öte yandan konuyla ilgili çalışma sosyoloğu Bozkurt (2000) tarafından Türkiye’de çalışma ahlakını sorgulamaya yönelik olarak Uludağ Üniversitesi’nin iktisadi ve idari bilimler, mimarlık-mühendislik, tıp ve ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrenciler (n=500) üzerinde görgül bir araştırma yapılmıştır. Araştırmada, katılımcıların püriten / Protestan ahlak ile hedonist / hazzcı ahlak değerlerine ve içinde yaşadıkları toplumun sahip olduğunu düşündükleri çalışma ahlakı anlayışı hakkındaki görüşlerine yönelik olmak üzere üç farklı alanda hazırlanan anketler uygulanmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin Türkiye’deki çalışma ortamı ve baskın çalışma ahlakı anlayışı hakkında dikkate değer düşüncelere sahip olduğu görülmüştür. Örneğin; araştırmaya katılan öğrencilerin % 72’sinin “Türkiye’de çok çalışan değil dayısı olan kazanır” ifadesini, % 60,8’inin “günümüzde çalışan değil çalan kazanır” ifadesini ve % 72,4’ünün “kurnazlık günümüzde çalışmaktan daha çok takdir görüyor” görüşlerine katıldıkları saptanmıştır. Bozkurt, araştırmadan elde edilen bu sonuçları, üniversite öğrencilerinin çalışma ahlakı değerlerinin püriten / Protestan ahlak değerlerini tamamen reddetmemekle birlikte daha çok hedonist / hazzcı çalışma ahlakının değerleriyle örtüşmekte olduğu şeklinde değerlendirmiştir. Bunun nedeni olarak da, 1980 sonrası yaşanan değişimlerin kültürel yapıda yol açtığı farklılaşmayı ve özellikle yaygınlaşan kitle iletişim araçlarının ve popüler kültürün bireylere daha bireysel ve hedonist değerler aşılmasını göstermektedir (Bozkurt, 2000, s. 161-186; bkz. Ünal, 2011, s. 139-140).

Bir dinin inanç ve ahlâkî yapısı, toplumun ekonomik gelişmesini etkilediği gibi ekonomik durum da, karşılıklı olarak dinsel yaşam ve ahlâkî yapıyı etkilemektedir. Öte yandan ekonomik gelişmede önemli rol oynayan inanç ve zihniyetler, süreç içerisinde az ya da çok sekülerleşmenin etkisinde kalabilmektedir (Kurt, 2006, s. 265-266). Dolayısıyla küresel kültür, bütün dünya ülkelerini etkilemektedir. Besin, müzik ve moda alışverişi bağlamında, evrensel hayat tarzı imajının itici gücü, tüketici birey olmaktadır. Nescafe içen, Benetton’dan giyinen, Hyundai marka arabası ile McDonalds’a doğru yol alırken, Amerikan-İngiliz rock müziği dinleyen tüketici birey, internette chat/sohbet yapan, bunalıma girdiğinde anti-depresan ilaç kullanan ‘küresel insan’a doğru hızlı bir evrilme süreci yaşamıştır. 1996 yılında New York merkezli reklam ajansı DMB & B tarafından “Yeni Dünya Gençliği İncelemesi” ismiyle 45 ülkede 15-18 arasındaki orta sınıftan 27.600 genç üzerine yapılan araştırma sonucuna göre; “farklı kültürlerine rağmen, tüm dünyadaki orta sınıftan gençler, hayatlarını paralel evrendelermiş gibi yaşamaktadırlar. Yani sabah kalkıyorlar, Lewis ve Nike’larını giyiyorlar, şapkaları takıp sırt çantalarını ve Sony discman’lerini alıyorlar ve okula gidiyorlar” (Clein, 2000’den akt. Bayhan, 2011a, s. 197).

Sosyolog Bayhan (2002) tarafından yapılan “Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili” konulu başka bir araştırma bulgularına göre; üniversite gençliği, bir yandan hayatta çok çalışırsa mutlu olacağını ifade ederken; diğer taraftan kolay yoldan köşe dönmek felsefesini benimsemektedir. Dolayısıyla bir yandan sürü psikolojisine sahip olan üniversite gençliği, diğer taraftan bireyci bir tutum sergilemektedir. Bu kültürel kod dışında, Bayhan’a göre yeni nesil üniversite gençliği; “üniversite öğreniminin amacını, meslek edinmek ve iş bulmak olarak ifade eden, Türkiye’nin ve gençliğin en önemli sorunu işsizlik olarak tanımlayan; salt üniversite okumak için ilgisi olmadığı bölümü tercih eden, yurtdışında yaşamak isteyen, kendi geleceği ve Türkiye’nin geleceğinden ümitli, hayatta en önemli şeyi para olarak gören, bir yandan “günü yaşa” (carpe diem) felsefesini, diğer yandan çalışmanın erdemini kabul eden “postmodern bir gençlik”tir (Bayhan, 2002; Bayhan, 2005a; ayrıca bkz. Karakaş, 2006, s. 1-17).

Bu çerçevede, dindarlık formunu etkileyebilecek ve bundan etkilenebilecek bir değişken olarak bireyin çalışma ahlakında, bir yandan modernitenin püritan etiğinin etkisi görülürken; diğer yandan post-modernitenin hedonist/narsisist etiğinin etkisi yaşanmaktadır (Bayhan, 2011a, s. 198). Nitekim Türkiye Etik Değerler Merkezi [TEDMER] tarafından 2002 ve 2005 yıllarında yapılan iki ayrı ‘Türk İşgücünün İş Etiğine Yaklaşımı ve Etik Barometre Araştırması’na göre iş yerinde iş ahlakı standartları olduğunu söyleyenlerin oranı 2002’de % 66 iken, 2005’te % 54’e düşmüştür. İş yerlerinde iş ahlakı standartları ile ilgili eğitim verilmediğini ifade edenlerin oranı 2002’de % 62 iken, 2005’te % 76’ya çıkmıştır. Çalıştıkları iş yerinin iş ahlakına sahip olduğunu düşünenlerin oranı 2002’de % 35 iken, 2005’te % 25’e düşmüştür (Türkiye Etik Değerler Merkezi-[TEDMER], 2002; 2005). Bu anlamda iktisadi sistemden ayrıştırılarak uygulanan iş ahlakı ile ilgili tedbirlerin sadece bir “makyaj” olarak görüldüğü söylenebilir (Eğri & Sunar, 2010, s. 45).

İslam teolojisine göre ise çalışmadaki sorumluluk, her şeyin ötesinde ve önünde, Müslüman bireyin bütün işlediklerini gören Allah’a yöneliktir. Dolayısıyla sadece ekonomik kazanım amacının ötesinde Allah’a karşı geliştirilen bu sorumluluk duygusu, ölüm ötesi yaşam inancına bağlı olarak da aktive edilip bireyin olgunlaşmasına (insan-ı kâmil) yardımcı olabilir. İslam’da birey, eylemlerinin manevi sonuçlarından ölüm ötesi yaşamda sorumlu tutulacaktır. Bu teolojik yaklaşımın bir gereği olarak İslam’ın tevhit / birlik inancı, kutsal-profan ayrımını, hatta dinsel eylemler-dünyevi eylemler gibi bir ayrımı reddetmektedir. Dolayısıyla ibadet ile çalışma arasında da teolojik olarak bir ayrım söz ko-

nusu değildir. Müslümanın Allah’a karşı duyduğu sorumluluk nasıl ibadet ise genel anlamıyla çalışma hayatı da bir ibadettir.

İslam teolojisinde anlaşıma şartlarına bağlı kalma, olabildiğince sıkı çalışma, iş sahibini memnun etme, çalışana iyi ve adaletli davranma gibi prensipler son derece güçlüdür. Dolayısıyla İslami çalışma ahlakı, Müslümanın ilahî kanunun emirleri ve rehberliği doğrultusunda dünya hayatında kazanması gereken manevi karakterle ayrılmaz bir bütünlük oluşturur (Nasr, 2009, s. 144-145; ayrıca krş. Duran, 2014).

Modern Yaşamda Dinsel Kimlik-Sosyal Kimlik-Mesleki Kimlik İlişkisi

Yaşam boyunca sürekli olarak değişim ve gelişim gösteren bireyin en yoğun değişim yaşadığı dönemlerden biri de ergenlik dönemidir. Gelişim psikolojisi literatürüne bakıldığında, ergenlik döneminin ortalama 10-18 yaş arasında olduğu ve erken, orta ve ileri ergenlik olmak üzere üç alt evreden oluştuğu öne sürülmektedir. Erikson’a (1968) göre ergenlikte kazanılması gereken temel özellik ise kimlik gelişimidir. Farklı alanlarda farklı şekillerde tanımlanan kavramlardan biri olarak “kimlik” kavramının tanımında ortak bir noktada buluşulamamasının nedeni kavramın fiziksel, bilişsel ve toplumsal öğeleri içeriyor olmasıdır. Kimlik kavramını açıklarken bazen bir duyguya, bazen de psikolojik bir yapıya işaret eden Erikson, kimlik oluşum sürecini bilinç ve bilinç-dışı mekanizmaların bileşimi olarak açıklamaktadır. Marcia’ya (1993) göre ise kimlik, bireyin dürtülerinin, inançlarının ve kişisel geçmişinin dinamik bir örgütlenmesinden oluşmaktadır. Benlik psikolojisi literatüründe en genel anlamıyla kimlik, bireyin “ben kimim?” sorusuna verdiği kişisel yanıt olarak tanımlanmaktadır (Erikson, 1968; Marcia, 1993; Atak, 2011, s. 164; ayrıca krş. Yanık, 2013, s. 225-237).

Yukarıda da vurgulandığı gibi “ben kimim?” ve “gelecekte kim olacağım” gibi sorulara cevap vermek için bireyin, yaşamındaki temel kurguyu arayarak bir otobiyografi meydana getirmesi ve hayat hikâyesini ifade edebilmesi gerekmektedir. Söz konusu bu temel kurgu, beklenen ve beklenmeyen, önemli ve önemsiz, istenen ve istenmeyen her türlü yaşam olayları ve deneyimlerindeki anlamı ve sürekliliği yüklemektedir. Aynı zamanda kendi yaşam hikâyesinin anlatıcısı haline gelen birey, kendi kimliğini, otobiyografik anlatılarının kurgusuyla ilişkilendirerek oluşturmaktadır (Vermeer & Van Der Ven, 2006, s. 176).

Bireyin kişisel otobiyografik anlatılarının da etkilediği 'kimlik biçimlenmesi / identity formation' kavramı, kimliğin zaman içinde çeşitli değişkenlerden etkilenecek şekilde şekillenme sürecine vurgu yapan bir kavramdır. Bu bağlamda, benlik ve kişilik psikolojisi literatüründe kimliğin zaman içinde üç şekilde biçimlendiği vurgulanmaktadır. Bunlardan birincisi, farklı parçaları içeren tutarlı bir kimlik oluşturmak anlamına gelen 'keşif/esnek bağlanma'dır. İkincisi, kimlik biçimlenmesinde katılığı ve başkalarına uymayı içeren 'ipotek/uyma'dır. Sonuncusu ise kimlik için güçlü bir arayış olmasına karşın, kimlik konularıyla ilgilenmemeyi içeren 'kaçınma'dır. Birey hayatında değişimlerin yoğun olarak yaşandığı dönemlerden biri olan ergenliğin ve kısmen de gençliğin temel görevinin kimlik gelişimi olduğu ileri sürülmektedir. Son yıllardaki gelişim psikolojisi çalışmaları, kimlik gelişiminin ergenlikte başlamasına karşın gençlik dönemiyle bağlantılı yetişkinliğe geçiş yıllarında yoğunlaştığını öne sürmektedir (Atak, 2011, s. 163-165).

Bu makalenin sınırlılıkları bağlamında mesleki din eğitimi alan gençler özelinde dinsel kimliğin gelişimine bakıldığında, anlatsal kimliğin ve böylelikle dini anlatsal kimliğin oluşumunun temelde hermenötik bir süreç olduğu düşünülebilir. Yani bireyin yaşam hikâyesinin yorumlanması, sürekli olarak kendisini çevreleyen kültürdeki baskın anlatılar ışığında ve onların yardımıyla meydana gelmektedir. Vermeer & Van Der Ven'e göre (2006) bu baskın anlatılar, bu yolda anlatı gelenekleri ve diğerlerinin geçmişleri içine giren veya bir parçası olan bireyin kimliğinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Dini anlatsal kimliğin oluşumunda baskın dinsel öyküler, önemli bir yer tutmaktadır. Gerçek yaşam dinsel kimlik oluşumundaki bireylerin dinsel anlatıları, "bu geleneksel dini metin veya bu kişisel dini açıklama benim bugünkü durumumda ne anlam ifade etmektedir?" sorusunu sorarak kendi dinsel otobiyografilerinin içine soktukları hermönetik bir süreçtir. Böylelikle dinsel kültür ve geleneklerdeki sonraki kuşaklara aktarılan temeller, birey tarafından kendi dini anlatsal kimliğini oluşturmak için kendi yaşamına uygulanmaktadır (Vermeer & Van Der Ven, 2006, s. 177). Mesleki din eğitimi alan gençlerin 'imam-hatipli' ve 'ilahiyatçı' kolektif kimlik oluşum süreçleri de, burada sözü edilen bu dinsel kimliğinin oluşumuna etki eden dinsel anlatı havuzuna olumlu veya olumsuz içerikte önemli veri sağlayabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Öte yandan dinsel kimliklerin oluşumu ve gelişimi, dinlerin dünyaya bakışıyla da yakından ilişkilidir. Yani dinler inananların yaşadıkları dünyayı anlamlandırmalarına zemin hazırlayan bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Buradan

hareketle dinin temel işlevlerinden birinin de inananlarının dış dünyayı anlama ve anlamlandırmalarına yardım ederek, fiziksel ve sosyal çevre üzerinde psikolojik bir kontrol sağlamak olduğu söylenebilir. Çünkü Frankl'ın (1994) da vurguladığı gibi birey sürekli anlam arayışı içerisinde olan bir varlıktır. Bunun yanı sıra Geertz'in de (1975) belirttiği gibi bireylerde çok güçlü ve derin motivasyonlar uyandıran dinler, onların dünyevi olayları anlamlandırmalarına zemin hazırlamaktadır. Buradan hareketle dinlerin en önemli özelliklerinden birinin de, inananlarına belli bir kimlik kazandırmak olduğu söylenebilir. Kimlik duygusunun, bireylere emniyet ve güvenlik içerisinde oldukları hissini sağladığı da dikkate alınacak olursa, dinsel kimliklerin zihinsel, ruhsal ve sosyal açıdan bireylere neler kazandırdığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır (Yapıcı & Yıldırım, 2003, s. 125-126; Frankl, 1994; Geertz, 1975).

Birey, çocukluk, öğrencilik, gençlik, hatta bazen yaşlılık döneminde bile gerek kendisine ait hissettiği gerekse hissetmediği bazı gruplara ilişkin bilgileri, sosyal öğrenme sürecinde çok çeşitli araçlarla edinmektedir. Söz konusu bu durum, sosyo-kültürel çevrede var olan kimliğin kabul edilme süreci olarak da ifadelendirilebilir. Kuşkusuz burada da sosyal kıyaslamalar önemlidir. Bir Müslüman, sık sık şu ya da bu şekilde kendi kimliğini oluşturan temel değerleri, diğer dinlere inananların referanslarıyla karşılaştırarak, kendisine manevi tatmin sağlayan, saygın ve prestijli bir kimlik algısına ulaşmak isteyebilir. Yapıcı & Yıldırım'a (2003) göre, küreselleşen dünyada dinsel kimliklerle ilgili asıl sorun da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Dinsel kimliklerin bireylere saygın bir kimlik imajı sunup sunmadığı, eğer sunmuyorsa bu durumda bireylerin nasıl bir tutum içerisine girdiği ele alınmalı ve buradan hareketle grup içinde benzerliklerden, gruplar arasında ise farklılıklardan beslenerek varlıklarını devam ettiren dinsel kimliklerin çağdaş dünyadaki konumu ciddi bir biçimde tartışılmalıdır. Böyle bir tartışmanın merkezini ise dinsel kimliklerin küreselleşme sürecinden nasıl etkilendiği meselesi oluşturmaktadır (Yapıcı & Yıldırım, 2003, s. 126; ayrıca krş. Uyanık, 2007, s. 72-73). Ayrıca bu tartışmaya mesleki din eğitimi alan gençlerin 'imam-hatipli' ve 'ilahiyatçı' kolektif kimlikleri de eklenebilir.

Tam da bu noktada yerellik veya küresel faktörler tarafından etkilenen dinsel kimlik, sosyal kimlik ve mesleki kimlik bağlamında, yukarıda ismi geçen iki kimlikten örneğin; 'imam-hatipli kimliği' üzerinde durulabilir. Din pedagogu Macit'e (2014) göre, "imam hatipli kimliği, ilgili tarihi, sosyo-kültürel, dinsel ve siyasal değerler, ulusal, uluslararası uygulamalar ve süreçler tarafından şekillenmiş bir toplumsal bağlamda kurulmuştur." Bu bağlamdan beslenen bir

kolektif belleğin koordinatları içerisinde imam hatipli kimliği paylaşılmakta, algılanmakta; sosyal ilişki ve etkileşimle veya tartışma yoluyla söylem düzeyinde yeniden üretilmektedir. Macit (2014) tarafından imam-hatipli kimliği üzerine yapılan çalışmadan hareketle, içeriden görünümü açısından bu kimlik yapısı, 'bireysel, insani, ruhi, ahlaki, dinsel ve sosyal içerikli, hem geleneksel ve dini, hem de modern ve demokratik değerlere sahip; bilişsel, manevi, dinsel ve sosyal açıdan güçlü, idealist ve aktif; bireysel, ulusal hatta küresel amaç ve içerikli eylem tarzları sergileyen ancak yaralı bir kimliktir.' İçeriden görünümü itibarıyla yüceltilen ve özellikle "ayrı bir ruhtur" vb. tanımlarda geçen tarih boyunca niteliği tartışmalı ve belirsiz kalmış "ruh" kavramı ölçüsünde soyutlanan ben-merkezli bu kimlik, ötekinin gözünde zaman zaman empati kurulan ve beğenilen ancak genel olarak eleştirilen bir konuma sahiptir.

İmam-hatipli kimliğinin "öteki"si, İmam-hatip liselerine, dine, başörtüsüne ve ülkeye karşı olarak algılanacak biçimdeki zihinsel tasarımlar çerçevesinde inşa edilmiştir. İçeriden bakışla yüceltilen imam-hatipli kimliği ise imam-hatipliye göre "öteki"nin gözünde nefret edilen ve itilip-kakılan bir pozisyona sahiptir. Burada ki iten-kakan biçiminde tanımlanabilecek olan "öteki", aynı zamanda kötüdür ve onun yaşattığı ortak örselenme durumu birleştirici/kurucu unsurlardan biridir. Aslında içeriden yapılan bakışla yüceltme de, "öteki"ne ve onun olumsuz bakışına söylem düzeyinde bir tepkidir. Bu bağlamda imam-hatipli kimliği yerilme ya da yerildiğini hissetmeye karşı yüceltme salınımında yükselmektedir. Bu yüceltmenin abartılı durumu ise dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira Macit (2014) tarafından yapılan bu çalışmada, imam-hatiplilerin kendilerini tanımladıkları ifadelerin bir kısmında "İmam-Hatip Lisesi mezunları" yerine "X okulu mezunları...", ifadesini koyarak çoğunluğu İmam-Hatip Lisesi mezunu bir grup öğrenciye okutup söz konusu ifadelerin değerlendirilmesi istenmiştir. Araştırma sonucunda birbirinden farklı yorumlar ortaya çıkmış olmakla birlikte, "X okulu mezunları kendilerini dev aynasında görüyorlar," biçiminde bir ortak sonuç elde edilmiştir (Macit, 2014, s. 392-393).

Küreselleşmenin dünyayı küçültmesi, zaman ve mekân kavramını ortadan kaldırması, gerek 'imam-hatipli' veya 'ilahiyatçı' gibi alt kolektif kimlik, gerekse 'Müslüman' veya 'Hristiyan' gibi ana-akım belli bir dinsel kimliği taşıyan bireylerin öteki dinsel kimliklerle iletişim süreçlerini karmaşıktırmıştır. Daha önce kendi kimliklerini öteki gruplarla kıyaslarken içinde büyüdükleri toplumda yaygın olarak bulunan sosyal temsillerden ve sosyal öğrenme süreciyle edindikleri ön-yargılardan, stereo-tiplerden ve zihinsel şemalardan hare-

ket eden bireyler, küreselleşmeyle birlikte kıyaslama kriterlerini değiştirmişlerdir. Bu karmaşık süreç kimliklerin yeniden gözden geçirilip değerlendirildiği, dolayısıyla ya var olan kimliklere sıkıca bağlanıldığı ya da aidiyet gruplarıyla bağlantıların zayıflayarak kimliğin örselendiği yeni bir dönem olarak ortaya çıkmaktadır.

Her birey kendisine prestij sağlayan olumlu bir sosyal kimliğe sahip olmak veya eğer böyle bir kimliğe sahipse, bunu devam ettirmek ister. Dinsel kimlik tabanlı bireye manevi doyum sağlayan olumlu bir sosyal veya kolektif kimlik, büyük ölçüde mensup olunan grup ile diğer gruplar arasında yapılan taraftar karşılaştırmalar üzerine kurulmuştur. Ötekiyle yapılan bilişsel karşılaştırmalar, bireylere saygın ve olumlu bir sosyal kimliğe sahip olmadıkları duygusunu verirse, yani bireyler sosyal kimliklerini yetersiz olarak algılasa, bu durumda ya kendilerine daha olumlu bir kimlik sağlayacak olan başka gruba yaklaşmak için kendi gruplarını terk ederler ya da kıyaslama kriterlerini değiştirerek kendi gruplarına pozitif anlamda ayırıcı ve farklı ek nitelikler yüklerler. Böylece olumlu bir sosyal ve/veya kolektif kimliğe sahip olma arzu ve ihtiyaçlarına cevap vermiş olurlar (Yapıcı & Yıldırım, 2003, s. 129; Yapıcı, 2002).

Öte yandan konuyla ilgili geline bu noktada, dinsel ve sosyal kimlik gelişiminin mesleki kimlik gelişimi ile psiko-sosyal içerikli ilişkisinden de söz etmek mümkündür. Bu bağlamda mesleki din eğitimi alan ‘imam-hatipli’ ve ‘ilahiyatçı’ kimliğine sahip genç bireylerin dinsel ve sosyal kimlik gelişimindeki problemler, doğal olarak mesleki kimlikleri üzerinden meslek algıları ve meslek doyumlarını da olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Durum böyle olunca içselleştirilememiş bir dinsel, sosyal ve mesleki kimlik gelişimi sonucunda, iş yaşamında mesleğin -herhangi bir nedenden dolayı- gizlenilmesi ve meslekten ayrılma isteği gibi motivasyon düşürücü sonuçlarla da karşılaşmak mümkündür.

Yukarıdaki sebeplerden dolayı belli bir mesleğin gereğini yerine getiren bireylerin, örneğin din hizmeti veren meslek uzmanlarının tümüyle meslekten memnun olmaları, her zaman olanaklı olmayabilir. Kimileri mesleklerinden olağanüstü bir memnuniyet duyabilirken, bazıları için mesleğin cazip yönleri bulunmayabilir. Mesleğin, bireyin nezdinde değer kaybına uğraması, o işteki verimliliğin düşmesine neden olurken, alternatif görev veya işler aranmaya başlanabilir. Bireyin gözünde mesleğin değer kaybetmesi; ekonomik, psikolojik, toplumsal vb. nedenlerden kaynaklanabilir. Ayrıca ‘imam-hatipli’ ve/veya ‘ila-

hiyatçı’ kimliğine sahip genç bireylerde, meslekleriyle ilgili yargılar, mesleğe başlamadan önce oluşmakta ve bu bilişsel şemaya bağlı olarak mesleğe olumlu veya olumsuz bir anlam yüklenebilmektedir. Mesleğe girmeden önce, birtakım olumsuz imajların edinilmesi mümkündür. Buna rağmen, bireyin din hizmeti alanındaki bir mesleği seçmesi, ekonomik, sosyal çevre ve ailenin etkisi gibi birtakım “zorlamalar” sonucunda da ortaya çıkmış olabilir.

Mesleki doyumsuzluk veya memnuniyetsizliğin oluşumu, meslekte belli bir süre geçirilmesinden sonra da gerçekleşebilir. Mesleğin önceden görülmeyen birtakım negatif yanları, belli bir zaman diliminden sonra ortaya çıkabilir. Meslekten ayrılmada, iki farklı yol takip edilmektedir. Bunlardan birincisi “istifa”, diğeri de “kurumlar arası nakil”dir. İstifa etme biçimindeki usule, genelde özel kuruma geçme, ticaret veya serbest mesleğe atılma durumlarında rastlanmaktadır. Kurumlar arası geçiş işlemleri ise genellikle birtakım bürokratik işlemler sonucunda gerçekleştiği için uzun zaman alabilmektedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, müftüler ve din görevlilerinden bazıları, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurumlar arası geçişe izin vermesi durumunda, büyük oranda bir geçiş olacağını belirtmişlerdir. Daha iyi bir iş imkânının olmadığına bilinmesi durumu, birçok kişinin görevden ayrılmasını engelleyebilir. Örneğin; din görevliliğinden ayrılmak isteyenlerin, daha çok mesleğin “manevi” boyutunu göz ardı edip diğer hizmetler gibi bakanlar olduğu ifade edilmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre, “manevi yük”ü taşıma kararlılığını gösteremeyen din görevlilerinin genelde meslekten ayrılmayı düşündükleri, ayrılmada maddi yönü esas alanların ise çok az olduğu görülmüştür. Meslekten ayrılma isteğinin nedenleri ilgili olarak “din görevliliğinin gerektirdiği sosyal baskıyı ve manevi sorumluluğu üstlenmekten kaçınılması” sonucu, dinsel-sosyal-mesleki kimlik krizi için önemli bir ampirik veri sunmaktadır. Yine bu olgusal durumla bağlantılı olarak din görevlileri üzerine yapılan bir çalışmada; mesleki bilgi ve uygulama yetersizliği, sosyal itibarın düşüklüğü ve sosyal baskı, ekonomik sıkıntı, bireysel ve sosyal hayatın kısıtlanması / sınırlandırılması, meslekten ayrılma nedeni olarak ele alınmıştır. Meslekten memnun olunmaması veya meslekten ayrılma yanında, yapılan işle tam olarak bütünleşememe ya da “mesleki doyum”a ulaşamama gibi nedenler, (Yıldız, 2013, s. 367-368; Buyrukçu, 1995) din hizmeti alanındaki dinsel ve sosyal kimlik krizi bağlantılı bir mesleki kimlik problemiyle de ilişkilendirilebilir.

Dindarlığı Etkileyen Pedagojik Bir Faktör Olarak ‘Din Eğitimi ve Öğretimi’

Eğitim genel anlamıyla, bireyin doğumundan ölümüne kadar süren amaçlı ve bilinçli bir davranış değişikliği çabasıdır. Bu anlamda eğitim, bireyin hayata ortak olmasında gerekli olan tüm biyo-psiko-sosyal süreçleri içerir. Çocukluktan başlayarak her gelişim döneminde planlı programlı bir şekilde bireye katkı yaparak yönlendirme düşüncesine bağlı olarak örgün eğitim ve okullaşma ortamına çıkmıştır. Bu noktada dinsel bilgilerin aktarımı, birey ve din etkileşimi noktasından ele alındığında, din eğitiminin çocukluluktan itibaren verilebileceği düşünülmelidir (İmamoğlu, 2012, s. 24).

Dindarlığı etkileyen pedagojik bir faktör olarak eğitim değişkeni, dindarlığın bilgi boyutunda dinsel kimlik oluşumu ve bireyselleşme süreçlerinde önemli bir faktör olarak rol oynamaktadır. Genel anlamda inanç ve pratik boyutlarında artan öğrenim düzeyi karşısında dinsel tutum ve davranışlara yönelik geliştirilen ilgide bir azalmadan da söz edilebilir. Dolayısıyla öğrenim düzeyindeki artış, özellikle üniversite öğrenimi, bireylerin hem farklı kültürlerle hem de geleneksel anlamlandırma sistemlerinden farklı anlam sistemleriyle karşılaşmasına neden olabilmektedir. Bu durum üniversite öğrencilerinde partikülarist eğilimlerin düşük olmasına ve farklılıklara karşı hoşgörü ve toleransın artmasına neden olabilir. Konuyla ilgili yapılan ampirik çalışmalarda, üniversite öğrencileri, inanç boyutundaki İslam inanç esaslarına yüksek oranda katılmakla birlikte, dinsel pratikleri düzenli olarak yerine getirme tutum ve davranışlarında bir düşüş gözlenmektedir. Üniversite gençliğinde ibadetle ilgili belirginleşen bu davranış örüntüleri, bir yandan dinin sekülerleşmiş bir yaşam tarzı içindeki konumunu, diğer yandan dinin gençlerin önemli bir kesiminin yaşamında ritüellerden çok entelektüel bir ilgi konusu olarak yer tutması şeklinde yorumlanabilir (Çelik, 2003, s. 171-172; Kurt, 2009, s. 20).

Yüksek öğretimdeki pedagojik aktarımdan önce hemen tüm pedagoglar, birey hayatında en köklü ve kalıcı etkilerin aile kurumunda gerçekleştiği konusunda hem fikirdirler. Seküler veya dinsel aile eğitimi çerçevesinde çocuk daha çok pasif-alıcı tarafı, anne- baba ise aktif-verici tarafı temsil eder. Dolayısıyla aile içi eğitim, psikolojik hazırlık açısından çocuğun en kolay şekillendiği eğitim sürecidir. Bu çerçevede çocuğun dinsel duygu, düşünce, tutum ve davranışlarının büyük bir kısmı, anne-babanın dinsel tercihlerine bağlı olarak şekillenir. Elbette, söz konusu dinsel yapıların karmaşık ve kararsız ya da düzenli ve tutarlı olması, anne-babanın çocuklarına yaptıkları dinsel aktarımdaki içeriklerin

düzenli ve tutarlı olup olmamasına bağlıdır. Doğal olarak çocuğun dindarlığı, eğitim yoluyla sahip olduğu dinsel-ahlaki birikiminin kişiliği üzerindeki bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır (İmamoğlu, 2012, s. 24-25). Bununla birlikte dinsel inançlar ve değerleri benimseme, yaşama ve uygulamanın derecesi, bireysel farklılıklar da göstermektedir. Bu farklılıkların oluşmasında doğuştan getirilen bireysel özellikler (mizaç, cinsiyet vb.) kadar bireyin içinden geçtiği gelişim aşamaları (yaş), yetişme (aile) ve eğitim şartları, medeni durum, içinde yer aldığı sosyo-kültürel ve dinsel çevrenin de ayrı bir önemi vardır (Hökelekli, 2010, s. 95).

Çocuk, okul çağıyla birlikte daha önce ailede şekillendirdiği ilk dindarlık biçimi üzerinden çevreye açılır. Aileden topluma uzanan çevre içerisinde o, pek çok şeyi yakından gördüğü için bu gördüklerinden etkilenir. Toplumsal anlamda zamanla zenginleşen ilişkileri, çocuğa bir taraftan çevresinde yaşanan dindarlık biçimlerinin ne kadar farklı olabileceğini gösterirken, diğer taraftan da yaşadığı çevrede etkin olan dinsel kurumlarla tanışma fırsatı verebilir. Dindarlık gelişimini belirleyen iç ve dış faktörler, onun bundan sonraki dindarlık yapılanmasının nasıl devam edeceğini büyük ölçüde belirleyebilir. Bu bağlamda örneğin; aile ve çevresi tarafından güdüldüğü takdirde birey, dinsel aktarım için çevresindeki dinsel kurumlardan doğrudan yararlanabilir. Bunun yanında örgün eğitim kapsamında öğretim veren imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinde okutulan meslek ve din bilimleri dersleri ile diğer orta öğretim kurumlarında verilen din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri, -şayet güncellenmiş uygun psiko-pedagojik bir metodoloji kullanılabilirse- sağlıklı bir dindarlığın geliştirilmesinde önemli bir rol üstlenebilir (İmamoğlu, 2012, s. 25).

Yapılan araştırmalar ışığında bağımsız değişken olarak ele alındığında dindarlığı etkileyen bazı sosyo-demografik değişkenler/faktörlerden biri de –yukarıda açıklandığı üzere- öğrenim durumudur. Bu bağlamda “öğrenim durumunun dindarlık üzerinde herhangi bir etkisi var mıdır? Bireyin öğrenim düzeyi yükseldikçe dinsel bağlılığı artar mı yoksa azalır mı? Farklı öğrenim dallarında yetişmiş olmak ile dindarlık arasında bir bağ var mıdır?” gibi sorular ve cevapları önem arz etmektedir. Bu gibi sorulara verilen cevaplar bağlamında araştırmalardan farklı sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin; Batı’da yapılan bir kısım araştırmalar, öğrenim düzeyinin dindarlıkla anlamlı bir ilişkisinin olmadığını, bir kısmı ise eğitim düzeyinin yükselmesine bağlı olarak dinsel ilgi ve bağlılıkta bir azalma olduğunu ortaya koymaktadır. Türkiye’de de, Batı’ya benzer bulgular elde edilmiştir. Öğrenim düzeyi yükseldikçe daha çok dinsel inançlar-

da rasyonelleşme, liberalleşme ve bireyselleşme eğilimlerinin güç kazandığını söylemek mümkündür. Öğrenim görülen alanlar ile dindarlık arasında da bir ilişki bulunmuştur. Örneğin; fen bilimlerinde öğrenim görenlerin sosyal ve insan bilimlerinde öğrenim görenlere göre daha dindar oldukları bulunmuştur. Söz konusu bu sonuç, insan ve toplum bilimleri alanında eğitim alanların, kendi kimlik ve anlam sorunlarına cevap oluşturacak çok değişik bilgi kaynaklarına sahip olurken fen bilimcilerin bu imkândan yoksun olması şeklinde açıklanmıştır (Hökelekli, 2010, s. 95-96).

Dinler, inananlarından farklı değer taşıyan dinsel bilgilere sahip olmalarını ister. Bu nedenle dindar bireyin temel inanç öğretilerini ve kutsal metinleri bilmesi dindarlığın bilgi boyutu açısından önemlidir. Bilgi boyutunun diğer boyutlarla, özellikle de inanç boyutuyla sıkı bir bağlantısı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte gerek inanç gerekse de dinsel pratikleri yerine getirme durumu, doğrudan bilginin zorunlu bir sonucu gibi ele alınamaz. Konuyla ilgili yapılan ampirik araştırmalarda, bireylerin iyi düzeyde dinsel bilgiye sahip olmalarının, onların dinsel tutum ve davranışlarında pozitif yönde bir artışa neden olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü düzenli yapılan dinsel pratiklerin yanı sıra inanç öğretilerine kuvvetli bağlılığın oluşturduğu bir dinsel yaşayış, her durumda dinsel bilginin bir motivasyonu olmayabilir. Hatta öyle ki halk dindarlığında da görülebileceği gibi sınırlı dinsel bilgiye sahip olanlar diğer boyutlar bağlamında, kapsamlı bilgi sahibi olanlara göre daha yoğun bir dinsel yaşantı sürebilmektedirler (Çelik, 2003, s. 166-167).

Gerek yaygın ve gerekse örgün eğitim kurumlarında verilen dinsel eğitimin, dindarlık adına temelde iki önemli işlevinden söz edilebilir. Birincisi, bu kurumlarda verilen formel din eğitimi, aile çevresi ve diğer dinsel kurumlardan aktarılan önceki dinsel birikimin doğruluğunu ve yeterliliğini test etme olanağı sağlar. İkincisi ise daha güncel dinsel bilgi ve deneyimlerin kazanılması noktasında bireye önemli fırsatlar sunabilir. Seküler veya dinsel eğitim süreci; çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinde yoğunluğu değişmekle birlikte kesintiye uğramayan dinamik bir süreçtir. Dolayısıyla birey, ihtiyaç duyduğu her dönemde dinsel öğretim ve eğitim alma imkânına sahiptir (İmamoğlu, 2012, s. 25). Eğitim-din ilişkileri açısından bakıldığında ise özellikle verilen din eğitiminin düzeyine ilişkin genel bir talep olan “dinin gerçek anlamını öğrenme” eğilimi ilgi çekicidir. Öte yandan dinsel bilgilerin en iyi öğrenilebileceği kurumlar arasında, ailenin ve din görevlilerinin önemini korumaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kur’an kursları ve camilerde verilen eğitimin önemi azalmakla birlikte, işlevsel yönünü bütünüyle de yitirdiği söylenemez.

Bu arada son dönemde, bireysel bir yönelim olarak dinsel bilgiye kendi kaynak ve imkânlarıyla ulaşma gibi yeni akım bir yönelim de söz konusudur (Çelik, 2003, s. 169).

Öte yandan bu makalenin amaçlarından birinin de, Türkiye’de verilen din eğitimi süreçlerinin bireylerin dinsel kimlik oluşumu üzerinden dindarlık formlarının şekillenme süreçlerine nasıl katkıda bulunabileceği veya geliştirebileceğini açıklamak olduğundan dolayı, aynı zamanda dinsel aktarımda temel bir psiko-pedagojik perspektif edinmek de gereklidir. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde, din pedagogları Vermeer & Van Der Ven (2006) tarafından savunulan ‘güdümlü öğrenme / guided learning, tecrübi öğrenme / experiential learning ve fiili öğrenme / action learning’ yaklaşımlarına yer verilmiştir. Onlara göre güdümlü öğrenme, anısal ve işlemsel bilginin kazanımı için hareket noktası olarak semantik bilginin elde edilmesi üzerinde durur. Fiili öğrenme ise anlamsal ve anısal bilginin kazanımı için başlangıç noktası olarak işlemsel bilginin elde edilmesini vurgularken; tecrübi öğrenme de, anlamsal ve işlemsel bilginin kazanılmasının temeli olarak anısal bilginin elde edilmesini vurgular. Vurgunun bilgi depolarındaki düzeylere yapılması, öğretmen ve öğrenci kontrolünün miktarına olduğu kadar kullanılan öğretim ve öğrenme stratejilerini de etkilemektedir.

Vermeer & Van Der Ven’e göre (2006) en etkili eğitim modeli ise “fiili öğrenme” yaklaşımıdır. Burada, tecrübi öğrenmede olduğu gibi öğrenme süreci yüksek derecede esnektir ve öğretmen tarafından kontrol edilmez. Bununla beraber temel fark, öğrenmenin ve öğrenme hedeflerinin takip edilmesinin daha merkezi bir rol oynamasıdır. Fiili öğrenme, öğrencilerin kendilerinin plan yapmalarını ve öğretim sürecini düzenlemelerini, aynı zamanda da öğrenme hedeflerine açıkça ve önceden karar vermelerini gerektirir. Dahası, öğrenme sürecini devam ettirmek, öğrencinin kendi sorumluluğudur. Bunun önemli yollarından biri de, düşünsel araçlarla yapılmasıdır. Böylelikle fiili öğrenme, öğretmenin öğrenciye özel bir ödev veya öğrenme taslağı verdiği, sonra da sorduğu, onları kendi öğrenme hedeflerini ortaya koymaya teşvik ettiği ve eğitim sürecini buna uygun olarak düzenlediği herhangi bir zamanda meydana gelir. Fiili öğrenme sürecinde, öğrenciler bilgilerini uygulama fırsatı bulup kendileri için bu bilgileri daha anlamlı hale getiren gündelik durum ve gerçek hayattaki sorunlarla ilintilendirebilmektedir (Vermeer & Van Der Ven, 2006, s. 179-181). Böyle bir eğitsel yaklaşım, dinsel aktarımın bireyin dinsel kimliği üzerinde pozitif bir etki etmesi bağlamında psikolojik süreçlere daha katkı yapıcı görünmektedir.

Konuya dinsel eğitim etkinlikleri bağlamında bakıldığında, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran anlayışta bireyden hareket etmek önemli bir psiko-pedagojik ilkedir. Modern yaklaşımlarda “bireye görelilik ilkesi” olarak bilinen bu anlayışta, “çocuğun dini” olarak sunulan din çocuğa soyut ve bitmiş bir öğreti olarak anlatılmaktadır. Ayrıca bu anlayış öğrencilere, hep yeni bilgiler öğretmekten çok düşünmeyi de öğretmektedir. Çünkü çocuklar yalnızca kendi keşfettikleri şeyleri gerçek anlamda kavrayabilmektedirler. Onlara ihtiyaçları olmayan bilgiler öğretilmeye çalışıldığında, bu bilgilerin yeniden keşfedilip yorumlanması engellenmiş olmaktadır. Bireyin ihtiyaçlarını ön planda tutan yaklaşımda din, kişisel bir araştırma ve bireysel bir deneyim olarak sunulmaktadır. Bu yüzden dinsel bilgiler, öğrencilerin kişisel ihtiyaçlarıyla ilgili olmak durumundadır. Böylece öğrenciler, ihtiyaçlarının manevi ve dini boyutlarını daha kolay anlayabildikleri için sevgiye, ait olmaya, güvene, kabule, kimliğe, özgürlüğe, olumlu kişilik fikrine, diğerleriyle ilişkilere, anlayışa, sebat duygusuna ve sonuçta kutsal/ilahi olanla ilişkiye daha kolay ulaşabilirler. Zira din öğretimi, sadece çocukların ve gençlerin bazı dinsel gerçekleri öğrenme ve ezberlemesi değildir. Bu sebeple din eğitiminin formel programı belirlenirken öğrencilerin gelişim dönemlerine bağlı olan yaşamsal ilgi ve ihtiyaçları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Din eğitiminde öğrencilerin konuşmasına izin vermek ve onları dinlemek, ihtiyaçların belirlenmesinde önemli bir süreçtir. Tecrübelerini anlatan öğrencilere kulak vermeleri durumunda öğretmenler daha anlamlı bir değerlendirme yapma olanağı bulabilirler. Yetişkinlik döneminde öğrenenler bir ihtiyaç gördüklerinde ve bu ihtiyaçlarının giderileceğine inandıklarında öğrenme etkinliklerine katılmaya daha fazla isteklilik gösterirler. Yetişkinlerin din eğitim programlarına katılımını sağlayabilmek için her şeyden önce ihtiyaçlarının tanınması gerekmektedir. Yetişkini tanımak için onun hayattan neler beklediğini, hangi etkiler altında nasıl davrandığını bilmek gerekmektedir. Yetişkinler öğrendikleri bilgileri hemen uygulamaya koymak isterler. “Öğrendiğim bu bilgiyi nasıl kullanırım?” sorusu yetişkin tarafından sorulan temel bir pragmatik sorudur. Yetişkinler büyük oranda “öğrenmek için öğrenmek”ten çok bir görevi yapabilmek, bir problemi çözebilmek veya daha iyi bir şekilde yaşayabilmek için eğitim ve öğretim aktivitelerine katılırlar. Yetişkinlerin öğrenmesi, kuramsal yaklaşımlardan çok uygulamalı ve bir sorunu çözmeye dayalı yaklaşımları içermelidir. Yetişkinlere din hizmeti veren etkinliklerinin, farklı düzeyde dini bilgisi ve ihtiyaçları olan bireylere farklı programlar uygulanabilecek biçimde esnek olması tercih edilmektedir. Bireylere verilecek din eğitimi, hangi gelişim döneminde

olursa olsun bireyin ilgi, ihtiyaç ve problemlerine göre planlanıp uygulanmalıdır. Böylece öğrenilen dinsel bilgilerin hayat boyu kalıcılığı ve işlevselliği sağlanabilir (Kılavuz & Yılmaz, 2009, s. 137-138).

Öte yandan bireyin dinsel kimlik oluşumuna yönelik temel görevinin, kültür ve gelenekle bulunan dinsel öyküler ile bireylerin hayat hikâyeleri arasında aracılık etmek olmasından dolayı, bu uzlaştırma sürecini kolaylaştırmaya en uygun olan eğitim modelinin ‘fiili öğrenme’ yaklaşımı olduğu daha önceden vurgulanmıştır. Bu yaklaşım, mesleki din eğitimi alan öğrencilere yapılacak dinsel aktarım süreçlerinde de etkin biçimde kullanılabilir. Öncelikle, öğrencilere bağlamsal bir öğrenme görevinin verilmesi ve bunun ek bilgilerle kontrol edilmesi, öğrencilerin dinsel gelenekleri hakkında bilgi ve düşünüş tarzı kazanmalarını sağlayacaktır. İkinci olarak bu yaklaşımda, aynı zamanda serbest ve doğaçlama bilgi alış-verişi ve kişisel deneyimlerin tartışılmasını sağlamak için yeterli derecede öğrenci kontrolü de bulunmaktadır. Söz konusu bu durum, fiili öğrenmenin, neden dini anlatsal kimlik oluşumunun kültürel ve bireysel yönlerinin birbiriyle ilişki kurması açısından diğerlerinden daha uygun olduğunu göstermektedir. Bununla beraber, dinsel kimliğin oluşmasını hedefleyen eğitim sürecinin bir parçası olarak güdümlü öğrenme ve tecrübi öğrenme de, fiili öğrenmeye ilişkin özel bir amaçla kullanıldığı derecede faydalıdır. Örneğin; bir dinsel kimliğin oluşumu, öğrencilerin kültür ve gelenek içindeki dini öyküleri kavramalarını sağlar ve eğitim sürecinin, güdümlü öğrenmeyi sadece kimlik oluşumunun altında yatan hermönetik yaklaşımla sınırlamadığı sürece güdümlü öğrenmeyle de başarılabilir (Vermeer & Van Der Ven, 2006, s. 185).

‘Değer-Yoksun Dindarlık’ Tipolojisi ve Kuramsal Çerçevesi

Dindarlığın oluşumuna din eğitiminin psiko-pedagojik katkılarını değerlendiren makalenin bu bölümünde ise konuya ilişkin bazı çıkarsamalar yapılabilmesi amacıyla ‘değer-yoksun dindarlık’ tipolojisi ve kuramsal çerçevesi analiz edilmektedir. Türk din psikolojisi literatüründe, ilk kez din psikoloğu Koç (2015) tarafından isimlendirilen ve tanımlanan ‘*değer-yoksun dindarlık / value-deprived religiosity*’: İnanılan dinin doktrinel ve yaşamsal prensiplerinin içselleştirilememesi sebebiyle psiko-sosyo-teolojik içerikli değerlerin bireyin tutum ve davranışlarına bütünüyle yansıtılamadığı ve bireyin yaşamında aktifleştirilemediği dindarlık modeli olarak tanımlanabilir. Bu dindarlık tipolojisinin temel varsayımı ise “sekülerleşme nedeniyle kutsal ve/veya seküler her şeyin değişime uğradığı modern yaşamda, dinsel olanın dış-dünyadaki görünümü de

değişime uğramıştır,” şeklinde ifade edilebilir. Bunun yanı sıra temel tezi de “değer-yoksun dindarlık, sahip olunan dinsel referanslara dayanarak inançlı bireyde dinsel ve ahlaki içerikli bir değer üretemeyen dindarlık tipolojisidir,” şeklinde özetlenebilir.

Yukarıda da vurgulandığı gibi değer üretemeyen dindarlık tipolojisi olarak da betimlenebilecek olan bu modelde;

(a)-Bireyin inançları temelinde oluşturduğu değerlerin, bilinçli ve/veya bilinçsiz biçimde göz ardı edilmesi ve kendi kişisel yararına kullanılması söz konusudur.

(b)-Dolayısıyla bu dindarlık modelinde birey, dinsel tutum ve davranışlarının dinsel değerlerine uygun olup olmamasını önemsemez.

(c)-Modern yaşamda bireysel ve toplumsal yaşamdaki maddi ve manevi değerler dengesi bozulduğu için bu tip dindar bireyde de, kontrolsüz bir dünyevileşme söz konusudur.

(d)-Böylesi bir sosyal-psikolojik durumdaki değer-yoksun dindar bireyin dinsel görünümü bencillik, aç gözlülük, kendini beğenmişlik, benlik şişmesi, çekememezlik, ilgisizlik ve tahammülsüzlük gibi olumsuz ruh halleriyle karakterizedir.

(e)-Bu tip dindarlıkta, birey ait olduğu dinsel ve/veya kolektif kimliğini bazen olduğundan farklı gösterirken, bazen de var olan durumunu gizleme ihtiyacı duyabilir.

(f)-Dolayısıyla değer-yoksun dindarlık tipolojisine sahip olan birey, kendinden beklenen dinsel değer üretiminin dışında –örneğin; yalan söyleme, dürüst olmama, sorumsuzluk, kumar oynama, rüşvet alma, dedi-kodu yapma, evlilik dışı cinsel ilişki gibi değer-dışı tutum ve davranışlar üretebilir.

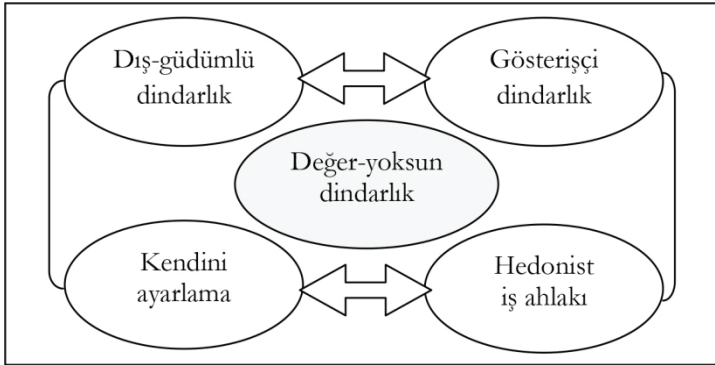
(g)-Bu tipolojinin doğal olarak mutsuz, hiçbir şeyden zevk almayan, olumlu düşünemeyen, paylaşamayan, acımasız ve kavgalı, karamsar ve şükretmeyi bilemeyen bir ruhsal durumla entegre olduğu ön görülebilir.

[Not: Türk din psikolojisinde yeni bir dindarlık tipolojisi olarak ‘değer-yoksun dindarlık’ üzerine bu makalede yapılan teorik analizlerin henüz ampirik olarak sınanmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Söz konusu bu sınavın yapılabilmesi için adı geçen dindarlık tipolojisine yönelik ölçek geliştirme işlemi öncelikli bir durumdur. Bu sebeple bu dindarlık tipolojisiyle ilgili Koç (2016) tarafından ölçek geliştirme çalışmaları devam etmektedir.]

Din psikolojisi literatüründe dikotomik biçimde sınıflandırılan dindarlık modellerinden dış-güdümlü dindarlık modeline daha yakın bir tipolojik karakter gösteren değer-yoksun dindarlığın psiko-sosyo-teolojik anatomisi ise “patolojik dinsel kimlik oluşumu + dinsel inanç ve düşünce derinliğinin yoksunluğu + dinsel motivasyon ve ilgi eksikliği → değerlerin dinsel tutum ve davranış üretimine yansımaması = değer-yoksun dindarlık formu” şeklinde formülleştirilebilir (Koç, 2015, s. 575-603; Koç, 2016, s. 191-249).

Öncelikle makalenin bu aşamasına kadar yer verilen psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve teolojinin ilgili alt alanlarıyla ilişkilendirilen “sekülerleşme, kendini ayarlama, kendini aldatma, çalışma ahlakı, sosyal kimlik” gibi psiko-sosyal içerikli bileşenlerin yanı sıra din psikolojisi ve din sosyolojisi alanlarıyla ilişkilendirilen “patolojik dinsel kimlik oluşumu, dış-güdümlü dindarlık, gösterişçi dindarlık” gibi psiko-sosyo-teolojik içerikli bileşenleri, Koç (2015) tarafından geliştirilen “değer-yoksun dindarlık” tipolojisinin psiko-sosyo-antropo-teolojik arka-planının semantik analizinde verimli birer kuramsal çerçeve sunduğunun altı çizilmelidir (bkz. Şekil-1).

Şekil-1: Değer-yoksun dindarlığın psiko-sosyo-teolojik bileşenleri



Yukarıdaki Şekil-1’de de görüldüğü gibi değer-yoksun dindarlık tipolojisinin psiko-sosyo-teolojik bileşenlerine bakıldığında kendini ayarlama ve kendini kandırmanın yanı sıra hedonist iş ahlakı olgularıyla semptomatik düzeyde ve teolojik içerikte karakterize bir durumun ortaya çıktığı görülmektedir. Öte yandan din psikolojisi literatürüne bakıldığında ise ‘dış-güdümlü dindarlık’ (Allport & Ross, 1967) ile ‘gösterişçi dindarlık’ (Okumuş, 2002) tipolojileriyle önemli kişilerin psiko-sosyo-teolojik karakteristik özelliklerinin olduğu da söylenebilir. Değer-yoksun dindarlık tipolojisinin, bunlardan ve diğer tipolojilerden ayrıışan en temel yönü ise adı geçen bu dindarlık formunun, -örneğin- kapsamlı biçimde

Glock & Stark (1962) tarafından yapılan beşli kategorik sınıflandırmadaki [a. inanç boyutu; b. pratik boyutu; c. tecrübe boyutu; d. bilgi boyutu; e. etkileme boyutu] tüm boyutlarından etkilenerek, fakat ‘ahlaki’ boyutu ön planda tutup psiko-sosyo-teolojik bir çıktı olarak özellikle ‘değer üretimi’ yoksunluğuna ve eksikliğine yaptığı vurgudur.

Alan literatürüne Okumuş (2002) tarafından eklenen gösterişçi dindarlık, ilk etapta dindarlığın olumlu anlam içeriğini bozduğu düşünülerek kavramsal açıdan problemli görülebilir. Ancak konuya dikkatli yaklaşıldığında, gösteriş amaçlı ortaya konan dindarlığın bu kavramla çok açık ifade edildiği anlaşılabilir. Bir dinsel tutum ve davranış biçimi olarak gösterişçi dindarlık, ihlasla sergilenen dindarlığın karşısı olarak teşhirci dindarlığı, dindarlıkta gösteriş, ikiyüzlülüğü, ifade etmektedir. Gösterişçi dindarlık, dindar bireyin samimi olarak inandığı gibi değil, çeşitli çıkar hesaplarıyla öteki/lerin hoşuna gidecek biçimde hareket etmesini öngören bir formdur. Gösterişçi dindarlıkta asıl vurgu, dindar olarak dindarlık adına ve dindarlık temelinde gösteriş yapmaktır (Okumuş, 2006, s. 17; Okumuş, 2002).

Değer-yoksun dindarlık formunun arka planı analiz edilirken elbette ki değerlerin oluştuğu ve beslendiği kültür ve ahlak olguları üzerinde de kısaca durulması gerekmektedir. Bu bağlamda kültür, tekilleşme ve tümelleşme çabasının bir ürünüdür. Ahlak da bu çabanın önemli bir bileşenidir. Fakat temelde ahlakın kültürü beslediği söylenebilir. Bireyin edimleri temelde bazı değerlere dayanmak zorundadır. Bu dinsel değerlere göre dinsel kültür oluşmakta, daha sonra kültüre göre de değerler biçim değiştirmektedir. Hızla değişen bu seküler yaşam tarzında, klasik ahlak öğretilerinin fonksiyonelliği birey yaşamında giderek azalmaktadır. Küreselleşme, yerelleşmeyi tetiklemekle birlikte yeni tür ilişkiler ağını ve içeriğini de dayatmaktadır. Yeni kültürün silahı medya, zenginliği yaratıcı güç, mutluluk kaynağı ise tüketim ve iletişimdir. Maddenin ağır bastığı bu ortamda, klasik dinsel yapılar ya da mistik öğretiler, kaçamak türünden geçici ve rahatlatıcı yaşantılar olarak algılanmaktadır. Düzen karşıtlığı, eski ya da alternatif ahlakların savunusu gibi görünse de, bunların tümü neredeyse yeni kültürün en önemli dayanaklarındandır. Fukuyama’nın (1999) anlatımıyla mutluluğa götüren her yol, liberal kapitalist ahlakta amacına ulaşacaktır. Bu nedenle insanlık tarihi, bundan sonraki süreçte böyle bir kültür çizgisinde devam edecek gibi görünmektedir. Eklektik yapısıyla özgürlük, demokrasi, eşitlik, sınıfsız toplum vb. tarihte çeşitli kuramlarda savunulmuş neredeyse her türlü ahlaki ve kültürel unsuru içinde barındıran bu seküler yapı, kaçınılmaz biçimde

-dinsel alanı da kapsayacak şekilde- bireyin tüm yaşam alanlarını etkilemektedir (Çetin, 2016, s. 75-77; Fukuyama, 1999).

Değer-yoksun dindarlık formuna dünyevileşme ve değer yoksunluğu bağlamında bakılacak olursa, modern dünya kültürlerinin daha çok ampirik, bu dünyaya yönelik, seküler, hümanistik, pragmatik, faydacı, hedonistik ve benzeri görüşleri temel alan bir gelişme gösterdiği söylenebilir. Ancak materyalistlik anlayışın toplumlar üzerinde meydana getirdiği olumsuz etkiler karşısında ölüm ötesi yaşam, ruhanilik ve maneviyat gibi dinsel temalar da gündeme gelebilmektedir. O halde bireyin sahip olduğu bu yeni nesil dindarlık tipolojilerinin içeriğiyle ilgili olarak bu iki değer dünyası arasındaki diyalektiğin önemli olacağı söylenebilir. Böyle bir süreçte gerek bireysel gerekse toplumsal modernleşme dinamiklerinin etkisiyle dinin geleneksel örüntülerinden çok modern hayatla uyumlu yeni bir görünüm sergilemesi daha olası gözükmemektedir (Bodur, 2008, s. 45).

Dünyevileşmenin hızla artış gösterdiği modern yaşamda bireyin kutsalla ilişki formlarındaki değişiklikler, bir bütün halinde yeni bir bakış açısına ve yeni bir paradigma değişikliğine ihtiyacın olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte, bireylerin var olan kazanımlarının göz ardı edilmesi elbette düşünülemez. Ancak, insanlığın geleceği açısından yeni bir bilim ve teknoloji, yeni bir insan, yeni bir metafizik, yeni bir tabiat anlayışına, yeni bir değerler sistemine ihtiyaç olduğu da bir gerçektir. Modern yaşamda, insanca yaşayabilmenin ortak paydasını kaybeden birey, insanca yaşamayı mümkün kılacak dinsel ve ahlaki değerler sistemi bağlamında ortak paydaya ihtiyaç duymaktadır. Çünkü geleneği yıkan modernite, bu post-modern süreçte bireyin anlam arayışına cevap üretebilecek sağlıklı bir alternatifini üretememiştir.

Popüler kültür, bireylerin kutsal ile ilişkisinin geçmişini sağlıklı bir şekilde değerlendirmelerini engellemektedir. Modern birey, ileri düzeyde “varoluşsal engellenme” ile karşı karşıya olduğu için “varoluşsal boşluk” içine sürüklenmiştir. Dolayısıyla dünyevileşmenin etkisiyle dindar bireylerin de artık “varoluşsal nihai kaygıları” gittikçe derinleştiği için ölüm korkuları da giderek artmaktadır. Bunun yanı sıra bu modern dönemde dünyevileşen dindar bireyler, kendilerini giderek daha yalnız hissetmektedirler. Özgürlükler yok edildiği için hayatın anlamı konusundaki belirsizlikler bireyleri saldırganlığa, şiddet ve teröre, dahası intiharlara zorlamaktadır. Seküler yaşam tarzını benimseyenlerle birlikte dindar kimliğe sahip olan bireylerin de “yaşam, güvenlik, ait olma ve şefkat, saygı ve özsaygı, kendini gerçekleştirme” gibi temel gereksinimleri sağlıklı bir şekilde

karşılanamamaktadır. Küresel dünyadaki seküler yaşam biçimlerinde bireylerin insan onuruna yaraşır biçimde yaşayabilmeleri için gerekli olan ahlaki zemin giderek kaybedilmektedir (Onat, 2008, s. 274-275; ayrıca krş. Olgun, 2012, s. 135-156). Bütün bu psiko-sosyo-teolojik tespitler, bireyin klasik sınıflandırmadan ayrıışan yönlerinin ağır bastığı yeni nesil dindarlık tipolojilerine sahip olmaya başladığını göstermektedir. Çoklu-dinsel kimlikler bağlamında da bakılacak olsa sekülerleşmenin psiko-sosyolojik kodlarıyla entegre edilmiş yeni dindarlık tipolojilerinden söz etmek mümkündür. İşte bunlardan birinin de ‘değer-yoksun dindarlık’ formu olduğu düşünülebilir.

Öte yandan yeni nesil dindarlık formları bağlamında birey, modern dönemde örgütlü / kurumsal dinlerden uzaklaşarak kutsalla ilişki kurmanın özel ve kişisel yollarına giderek daha fazla ilgi duymaya başlamıştır. Dolayısıyla kutsalla bireysel bir tarzda ilişki kurmak, manevi olgunluğa ermek, modern birey için Tanrı’yla kişisel ilişki kurmaya ve kişisel dini gelişime öncelik vermek anlamına gelmektedir. Bu psiko-sosyo-teolojik süreçte ilginç olanı ise örgütlü dinle pratikte herhangi bir ilişkisi olmamakla birlikte bazı bireylerin, -çoğul dinsel kimliklerin bir semptomu olarak- bireysel düzeyde kendilerini dinsel ve manevi duyguları son derece güçlü kişiler olarak tanımlamalarıdır. Bir diğer ifadeyle, cami veya kiliseye giderek ibadet edenlerin sayısında gözlenen düşüş, sekülerleşmenin zaferi olarak anlaşılabilirse de, yapılan başka araştırmalar, bireylerin dinsel eğilimleri terk etmediğini, aksine sekülerleşmenin etkisiyle dinsel yaşayışlarını yeni şartlara uyarlayarak yeni dindarlık formları ürettiklerini ortaya koymuştur (Kirman, 2009, s. 118).

Fransız sosyolog Hervieu-Leger’e (2005) göre, sekülerleşme, modern dönemdeki bütünüyle rasyonel bir toplum içinde yaşayan dinin gerilemesi değil; fakat dindarlık formlarının yeniden şekillenmesi ve modellenmesidir. İşte Türk din psikolojisi literatürüne din psikoloğu Koç (2015) tarafından eklenen bu ‘değer-yoksun dindarlık’ tipolojisinin modern dönemdeki sosyal psikolojik arka planı tam da bu bağlama oturmaktadır. Çünkü küreselleşme ve post-modern zamanlar, bireyin her türlü alt-kimlik katmanlarının “çoğul kimlik” çerçevesinde yapılanmasına zemin hazırlamıştır. Aslında, farklı toplumsal rollerin kolajı olan kimlik, küreselleşmeyle daha da “çoğul kimlikler”e ve “parçalanmış hayatlar”a dönüşmektedir. Post-modernitenin özünde bulunan “her şey mübah / anything goes” yani “hem o hem de bu” parolası, bireyde dinsel veya seküler parçalı bir kimlik meydana getirmiştir. Modern zamanların ruhu ile başlayan “tükettiğin kadar varsın” ilkesi, post-modern zamanlarda da bireyin kimliğinin tüketerek

var olmasıyla devam etmektedir (Bayhan, 2005b; Bayhan, 2011b, s. 221-248). Bu psiko-sosyo-antropolojik arka-plan, ister istemez bireyin kutsalla ilişkisine vurgu yapan teolojik boyutu da negatif yönde etkilemektedir. Dolayısıyla dinsel kimliğin de olumsuz yönde etkilendiği böylesi bir yaşam felsefesinde oluşturulan ve geliştirilen bu değer-yöksun dindarlık formu, bireyin sahip olması gereken dinsel ve etik/ahlak temelli değerlerinden bilişsel düzeyde kopuk biçimde oluşup gelişmektedir. Bilişsel çarpıtmanın bir sonucu olarak da dindar birey, dinsel kimliğinin bir parçası olan dinsel değerleri yaşamadığı için herhangi bir suçluluk ve günahkârlık duygusu da hissetmemektedir.

Sonuç

Türkiye’de mesleki din eğitimi alan bireyi nitelemek için kullanılan ‘imam-hatipli’ ve/veya ‘ilahiyatçı’ kimliğine sahip olmanın anlam, değer, inanç, tecrübe, avantaj ve dezavantajlarla bütün bunları kuşatıcı kod ve temsillerle yüklü kolektif bir belleği ve bir geçmişi/tarihi vardır. Bunlardan örneğin; ‘imam hatipli’ kolektif kimliği, bu bellek tarafından üretilmekte veya yeniden düzenlenmektedir. Bu noktada devreye sosyal iletişim ve etkileşim içerisinde türemiş, imam-hatipliye ilişkin sosyal temsiller girmektedir. İmam-hatipliliğe ilişkin hem içerden hem de dışarıdan ilgili durum ve olayları algılama ve değerlendirme biçimleri de bu temsiller çerçevesinde gerçekleşmektedir. Tam da bu bağlamda imam-hatipli kimliği, belirli temsiller aracılığıyla algılanan sosyo-bilişsel bir temsiller sistemi olarak ele alınabilir (Macit, 2014, s. 380). Benzer psiko-sosyo-teolojik analizler, ‘ilahiyatçı kimliği’ üzerinden de yapılabilir.

Tarihsel süreç içerisinde Türkiye’deki mesleki din eğitime bakıldığında, sosyo-politik bir sonuç olarak alınan eğitimin ardından elde edilen ‘imam-hatipli’ ve ‘ilahiyatçı’ kimliklerinin, içinde bulunulan sosyo-politik bağlama göre zaman zaman saklanması gereken birer kimlik olduğu gerçeği yadsınamaz. Durum böyle olunca da kültürel bagajında ‘yaralı kimlik’ algısıyla yaşayan bu mesleki din eğitimi almış dindar bireyler, diğer dinsel gruplarla yaptığı kıyaslamalar sonucu bireysel ve sosyal özsayıgılarını düşüren sonuçlara ulaşırlarsa, bu durumda farklı tavırlar içerisine girebilirler. Öncelikle bir değişim arayışı içerisine girebilirler. Burada söz konusu edilen değişimin nasıl ve ne yönde gerçekleşeceği hususunda ise bireysel ve sosyal olmak üzere iki farklı strateji ortaya çıkabilir. Sosyal kimlik kurama göre, böyle bir durumla karşı karşıya kalan birey, kendi dinsel kimliğiyle özdeşleşen kolektif kimliğini (örneğin: imam-hatipli ve ilahiyatçı kimlikleri) güçlendirerek ya mensup olduğu dinsel grup içinde

kalmaya devam edecektir ya da artık kendisine prestij sağlamayan bu grubu terk ederek başka aidiyet ve temsiller aramaya başlayacaktır (Yapıcı & Yıldırım, 2003, s. 129). Söz konusu bu kırılmanın ve karmaşıklığın, sekülerleşme göstergelerinin giderek daha görünür hale geldiği Türkiye’de güncelliğini koruyarak daha da bir önem kazandığı söylenebilir.

Özelde imam-hatip kimliğinde, kuşatılmışlık ve dışlanmışlık duygusu hâkimdir. Söz konusu bu duygular, tipik bir imam-hatiplinin kendi dünyasını belirlemede temel bazı sorunlar yaşadığını da gösterebilir. Kimlik ifadelerindeki güçlükler, toplumsal kazanımlardan hakkettiği payı alamama ve hemen her tartışmada masaya yatırılmaları, bilişsel yorgunluğu ortaya çıkaran bir durumdur. Bu bağlamda bir fikir üretimine gerek duyulmayabilir. Buna kurum içi sorunlar da eklendiğinde kapalı bir dil dünyasına ait olmak, giderek kimlik sunumlarının tipik bir patolojik göstergesi haline gelebilir ve ayrışmalar rutinleşebilir (Subaşı, 2005, s. 58). Bugün itibarıyla imam-hatipli ve ilahiyatçı gençler, niteliksel olarak istenilen düzeyde bir eğitim almaktan uzaktırlar. Söz konusu bu zayıflık, psiko-sosyal açıdan somutlaşan kimlik yabancılaşmasının kapılarını aralayarak incinmişlik duygularını ve örselenmiş kimlik karmaşasını derinleştirebilir. Sahip olduğu bu kolektif ve dinsel kimlikteki örselenme ve karmaşıklıklar, ister istemez mesleki din eğitimi alan bireyin öznel dindarlık algısı üzerinden dindarlık formunu da yeni kodlarlar şekillendirmektedir. Bu şekillendirmede, içinde yaşadığı sekülerizasyon sürecinin etkisindeki popüler kültür ise başat rolü üstlenmektedir. Böylesi bir durum da, sonuç olarak mesleki din eğitimi alan imam-hatipli ve ilahiyatçı kimliğine sahip genç bireylerin sahip oldukları dindarlık formlarının klasik formlardan farklı olarak ortaya çıkan değer-yoksun dindarlık tipolojisine doğru hızla yaklaştırmaktadır.

Burada en büyük dezavantajlardan biri de mesleki din eğitim alan bireyin, gelişim psikolojisi açısından ergenlik ve gençlik dönemini yaşıyor olmasıdır. Söz konusu bu dönemler, zaten beğenilerin, özenmelerin, tutkuların ve hayranlıkların yoğun olduğu gelişim dönemleri olduğu için popüler kültürden çok fazla etkilenmektedir. Gençlerde dinsel bilinçlenmenin ve inanç-davranış bütünlüğünün sağlanabilmesi için dinsel içerikli bilgilerin gencin anlayabileceği dilde ve onun hayatına hitap edecek bir şekilde verilmesi gerekmektedir. Aksi durumda, din öğretimi öğrenciye sadece kuru bilgi yüklemekle sınırlı kalacağı için genç bireyin sorgulama yeteneği gelişmeyecek ve kendini ifade edememekten başlayarak dine karşı bir ilgisizlik ya da inanç-eylem uyumsuzluğu kaçınılmaz olacaktır. Gençteki yenilik isteği, her zaman kötü davranışlarla sonuçlanmayabilir.

Yeni bir kimlik arayışı içinde olan genç, yenilik ve değişiklik isteğinin bir sonucu olarak orijinalliklere yönelebilir. Çünkü yeniyi deneme konusundaki istek ve cesareti, onun en önemli özelliğidir. Bu anlamda din öğretimindeki içeriğin seçiminde ve bu içeriğin veriliş biçiminde değişiklikler yapılması son derece önemlidir.

Özellikle ergenlik dönemindeki bireylerin din eğitimindeki ihtiyaçlarının ortaya konmasında, amaçların belirlenmesinde, öğrenme metotlarının seçilmesinde ve değerlendirme sürecinde bu yaş grubundaki öğrencilerle işbirliğine gidilmesi gerekmektedir. Öğrencinin ilgi ve ihtiyaçları “öğrenci merkezli” bir din eğitimi anlayışıyla uygun bir biçimde karşılanabilir. Din pedagogları, çoğu kez ilk planda teolojik konularla ilgili bazı hususları öğrencilere öğreterek dinsel fikirleri çocukların zihinlerine yerleştirmeye çalışıyorlar. Aslında yetişkinler, genç kuşağın değil bir bakıma kendilerinin beklentilerini uygulamaya ve kendi ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktadırlar (Kılavuz & Yılmaz, 2009, s. 132-133; ayrıca krş. Fersahoğlu, 2004, s. 279-290).

Makalede buraya kadar aktarılan analizleri, ‘imam-hatipli’ ve ‘ilahiyatçı’ kimlikleri üzerinden pratiğe dökmek mümkündür. Dinsel içerikli kolektif kimlik temsilleriyle entegre biçimde bireyin sağlıklı bir dinsel kimlik geliştirmesinde, psiko-pedagojik açıdan kaliteli bir mesleki din eğitimi alması oldukça önemlidir. Dolayısıyla sağlıklı bir mesleki din eğitimi aktarımı alamayan birey, doğal olarak sağlam bir mesleki kimlik de geliştirememektedir. Öte yandan sağlıklı bir dinsel kimlik geliştiremeyen birey, ait olduğu sosyal ve kolektif kimliğiyle bunu uyuşturmada da sorun yaşayabilir. Böyle bir durumda ortaya biri kişisel diğerleri sosyal ve mesleki olmak üzere üç önemli psiko-sosyo-teolojik sorunsal tablo ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi; bireyin kendi dindarlık modelindeki sorunsalıdır. Yani mesleki anlamda din hizmeti üretmeye hazırlanan dindar bireyin kendisinin sağlıklı bir dindarlık formu oluşturamaması durumudur. İkincisi de, sosyal kimliğiyle eklektik bir geçişkenlik sağlayamaması sebebiyle içinde yaşadığı sosyal çevreden çeşitli gerekçelerle kendi dinsel ve mesleki kimliğini gizlemeye çalışması durumudur. Üçüncüsü ise din hizmeti üretimi bağlamında mesleki kimlik gelişimiyle ilişkili içinde yaşadığı mesleki doyum problemidir. Dinsel kimliğin kolektif ve sosyal kimlikle bütünleşemesi durumunda, ister istemez bu mesleki kimlik üzerinden mesleki doyum düzeyini de etkilemektedir.

Mesleki din eğitimi alan öğrencilerin yukarıda sözü edilen bu kimlikler karmaşasını önleyebilmek için din pedagogları, günlük hayat içinde kendi öğrencilerini izleyerek onların kişisel ihtiyaçlarını anlayabilirlerse daha başarılı sonuçlara ulaşabilirler. Eğer meslek dersi öğretmenleri, öğrencilerinin tecrübelerini, kavramlarını, meraklarını, ihtiyaçlarını, ilgilerini, sevinçlerini, zevklerini, ruhsal durumlarını algılayabilirlerse, verdikleri din öğretimi öğrencilerin yaşamlarının daha fazla içine girebilecektir. O takdirde mesleki din öğretiminin başlangıç noktası, gencin kolaylıkla özdeşleşemediği bazı durumlar ve gerçekler değil, onların gördükleri ve merak ettikleri somut olaylar olabilecektir. Sözü edilen ilkeler çerçevesinde eğitim etkinlikleri gerçekleştirmek için öğretmenler, gerçeklerin ve fikirlerin anlatımıyla ilgilenmekten çok öğrencilerle ilişkilere ve sınıfın atmosferine daha çok duyarlılık gösterebileceklerdir. Öğrencilere karşı esnek olan ve onları daha çok dinleyen meslek dersi öğretmenleri, mesleki din eğitimi alan öğrencilerin tecrübelerinin dinsel boyutunu ve dinsel anlamını değerlendirme noktasında onlara aşamalı olarak yardımcı olabilecektir (Kılavuz & Yılmaz, 2009, s. 133-134).

Bu makalede yer alan psiko-sosyo-pedago-teolojik analizler dikkate alındığında sonuç olarak;

- (a) Sekülerleşmenin ortaya çıkardığı sosyal anomi ve kültürel yabancılaşmadan etkilenen dinsel kimlik değişimi ve dönüşümü bağlamında orta ve yüksek düzeyde din eğitimi alan genç bireylerin –yeni nesil- dindarlık formlarının, ilk kez din psikoloğu Koç (2015, 2016) tarafından kavramsallaştırılarak Türk din psikolojisi literatürüne sokulan ‘*değer-yoksun dindarlık*’ tipolojisiyle olgusal düzeyde örtüşen yönlerinin bulunduğu;
- (b) Gençlerin içinde yaşadıkları popüler kültürün de etkisiyle dinsel temelli pürten iş ahlakına dayalı yaşam tarzlarının yerine hedonist bir iş etiğini merkeze alan yaşam felsefesi oluşturmalarının da, böyle bir dindarlık formunun oluşumunda ve gelişiminde etkili olabileceği;
- (c) Bunun yanı sıra orta öğrenim ve özellikle de yüksek öğrenim düzeyinde din eğitimi alan gençlerin kimlik tasarımları bağlamında ‘dinsel kimlik - sosyal kimlik - mesleki kimlik’leri arasındaki psiko-sosyal uyumsuzluklar da, ‘kendini ayarlama ve kendini aldatma’ olguları eksenli ortaya çıkabilecek sosyal maske kullanım riskini arttırması sebebiyle bu türden bir dindarlık formunun gelişimini kolaylaştırabileceği;
- (d) Türkiye’deki imam-hatip liselerinde orta öğrenim düzeyinde din eğitimi alan bireylerin gelişim dönemlerine göre ergenlik dönemini yaşıyor olmaları;

Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde yüksek öğrenim düzeyinde din eğitimi alan bireylerin gelişim dönemlerine göre son ergenlik ve/veya ilk yetişkinlik dönemini yaşıyor olmalarının, var olan kimlik krizlerine bağlı olarak dinsel kimlik oluşum ve gelişim süreçlerine, dolayısıyla da geliştirdikleri dindarlık formlarına negatif etki yapabileceği;

- (e) Böylesi bir dinsel gelişim tablosunun da, son çeyrek yüzyılda Türkiye'de etkisini giderek arttıran hızlı bir modernleşme ve sekülerleşme sürecine paralel sosyal anomi ve kültürel yabancılaşmanın da etkisiyle mesleki din eğitimi alan gençlerde ortaya çıkan 'değer-yoksun dindarlık' eğilimlerinde bir artışa neden olabileceği;
- (f) Söz konusu –yukarıda vurgulanan- bu psiko-sosyo-teolojik örüntülerin ise –bir kısır döngü ekseninde- gençlerin orta ve yüksek öğrenim düzeyindeki mesleki din eğitimlerinin pedagojik düzlemde verimliliğini ve bu eğitime olan motivasyonlarını olumsuz yönde etkileyebileceği söylenebilir.

Son olarak, konuyla ilgili yapılacak teorik ve pratik çalışmaların kalitesini artırabilmek; doğrudan psiko-sosyo-pedagojik açıdan alan ve aktör verimlilikleri ve motivasyonlarını maksimize edebilmek; dolaylı olarak da, psiko-sosyo-teolojik arka-plan dikkate alınarak makalede sunulmaya çalışılan değer-yoksun dindarlık tipolojisinden farklı biçimde, mesleki din eğitimi alan gençlerin daha kaliteli bir dindarlık modeli üretebilmelerine yardımcı olabilmek amacıyla şu önerilerde bulunulabilir:

- (a) Elbette ki din eğitimi, bireyin dindarlık formunu oluşturan karmaşık kodları belirlemede tek etken ve değişken değildir. Ancak uygulamaya yönelik çeşitli unsurlar içermesi nedeniyle din eğitiminde ders konularının içeriği ve dersin işlenişindeki metodoloji kadar bu eğitimi alanların demografik özellikleri ve kurumsal anlamda okul ortamı da din eğitimindeki verimlilik ve motivasyonda önemli faktörlerdendir (Onay, 2005, s. 112). Bu nedenle gelişen yaşam koşullarına paralel olarak alan profesyonellerinden olan din pedagogları, geliştirdikleri mesleki din eğitimi programlarının hedef ve amaçlarını düzenli biçimde ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar bağlamında güncellemeleri gerekmektedir.
- (b) Din psikologları ise mesleki din eğitimi alan gençlerin verimliliklerini ve motivasyonlarını maksimize etmelerine yönelik çeşitli teorik ve ampirik çalışmalar yaparak, din pedagoglarının konuyla ilgili din eğitimi alanında geliştirecekleri programlarının alt yapılarında kullanımlarına sunmalıdırlar.

- (c) Bugünün mesleki din eğitimi alan gençlerinin kişisel ve sosyal farklılıkları ve gerçeklikleri, meslek dersleri öğretmenleri tarafından dikkate alınmalı ve verecekleri mesleki din eğitimlerinde ölçülü ve etkin biçimde kullanılmalıdır.

Kaynakça

- Akgül, M. (2012). Modernlik-modernleşme, postmodernlik, sekülerleşme ve din. [içinde] N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (ss. 181-210). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aktan, C. C. (2008). Meslek ahlâkı ve sosyal sorumluluk. *İş Ahlâkı Dergisi*, 1 (1), 99-121.
- Allport, G. W. & Ross, M. J. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 432-443.
- Altunsu, S. Ö. (2012). *Religiosity, self-monitoring and political participation: A research on university students / Dindarlık, kendini izleme ve siyasal katılım: Üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Araz, A. (2005). *Kişilerarası ilişkilerde benlik sunumu: Maskelerimiz mi gerçek yüzümüz mü?* İstanbul: Varlık Yayınları.
- Arslan, M. (2001a). *İş ve meslek ahlakı*. Ankara: Nobel Yayın ve Dağıtım.
- Arslan, M. (2001b). The work ethic values of Protestant British, Catholic Irish and Muslim Turkish Managers. *Journal of Business Ethics*, 31, 321-339.
- Atak, H. (2011). Kimlik gelişimi ve kimlik biçimlenmesi: Kuramsal bir değerlendirme. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 (1). 163-213.
- Bacanlı, H. (1990). *Kendini ayarlama becerisinin çeşitli değişkenlerle ilişkisi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bacanlı, H. (2004). *Sosyal ilişkilerde benlik: Kendini ayarlamanın psikolojisi*. (2. baskı). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bandura, A. (1971). *Social learning theory*. New York: General Learning Press.
- Bayhan, V. (2002). *Genç kimliği-Üniversite gençliğinin sosyolojik profili: İnönü Üniversitesi uygulaması*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.
- Bayhan, V. (2005a). *Üniversite gençliğinin sosyolojik profili-2005*. Malatya: Yerleşim Gazetesi, Ekim.
- Bayhan, V. (2005b). *Gençlik ve postmodern çoğul kimlik*. Uluslararası Sosyoloji Kolokiyumu. [içinde] Parçalanmalar Çağında Yeni Toplumsallıklar, 12-14 Mayıs 2005. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi.

- Bayhan, V. (2011a). Hedonist ve püritan etik sarmalında postmodern gençlik. [içinde] *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri-I*. (ss. 195-205). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- Bayhan, V. (2011b). Tüketim toplumunda bireyin ontolojik mottosu: “Tüketiyorum öyleyse varım”. *Sosyoloji Konferansları*, 43, 221-248.
- Bodur, H. E. (2008). Sekülerleşme teorileri çerçevesinde din ve sosyal değişme. [içinde] A. İ. Güngör. (ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu* (ss. 34-46). Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Bozkurt, V. (2000). *Püritanizmden hedonizme yeni çalışma etiği*. Bursa: Alesta Yayınları.
- Buyrukçu, R. (1995). *Din görevlisinin mesleğini temsil gücü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cassirer, E. (1953). *An essay on man: An introduction to a philosophy of human nature*. New York: Doubleday Anchor.
- Clein, N. (2000). *No logo* (çev. N. Uysal). İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Çelik, C. (2003). Değişkenler ve boyutlar bağlamında Türk toplumunda dini hayatın incelenmesi. *Bilimname*, 1 (1), 153-174.
- Çetin, A. (2016). Ahlak ve kültür üzerine bir değerlendirme. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 65-78.
- Duran, B. (2014). *Avf mesleğinde denge ahlakı*. Türkiye’deki Ulusal Sempozyumlar. (<https://www.iikv.org>), [Erişim: Nisan 2016].
- Eğri, T. & Sunar, L. (2010). Türkiye’de iş ahlakı çalışmaları: Mevcut durum ve yönelimler. *İş Ahlakı Dergisi*, 3 (5), 41-67.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York: W.W. Norton Company.
- Fersahoğlu, Y. (2004). Din eğitim ve öğretiminde bütüncül yaklaşım. [içinde] Z. Ş. Arslan. (ed.), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı-I* (ss. 279-290). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Freud, A. (1989). *Ego ve savunma mekanizmaları*. (çev. Y. Erim). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Frankl, V. (1994). *Duyulmayan anlam çılgılığı: Psikoterapi ve hümanizm*. (çev. S. Budak). Ankara: Öteki Yayınları.
- Fromm, E. (1981). *Psikanaliz ve Zen Budizm*. (çev. İ. Güngören). İstanbul: Yol Yayınları.
- Fukuyama, F. (1999). *Tarihin sonu ve son insan*. (çev. Z. Dicleli). İstanbul: Gün Yayınları.

- Geertz, C. (1975). *The interpretation of cultures*. London: Hutchinson.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Glock, C. Y. & Stark, R. (1962). On the study of religious commitment. *Religious Education Research Supplement*, 42, 98-110.
- Hervieu-Leger, D. (2005). Sekülerleşme, gelenek ve dindarlığın yeni şekilleri: Bazı teorik öneriler. (çev. H. Aydınalp). *Dini Araştırmalar*, 7 (21), 45-58.
- Horney, K. (1986). *Günümüzün nevrotik insanı*, (çev. A. E. Bagatur). İstanbul: Yaprak Yayınları.
- Hökelekli, H. (2010). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- İmamoğlu, V. (2012). Din, dindarlık ve dini hayat. [içinde] F. Karaca & A. Bahadır (ed.), *Din psikolojisi*. (ss. 1-32). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Jones, H. B. (1997). The Protestant ethic: Weber's model and the empirical literature. *Human Relations*, 50 (7), 757-778.
- Karakaş, M. (2006). Yeni yoksulluk bağlamında sosyal kimlik ve tüketimde eşitsizlik. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7 (2), 1-17.
- Kılavuz, M. A. & Yılmaz, H. (2009). Örgün ve yaygın eğitimde öğrenenlerin ihtiyaçları doğrultusunda din eğitimi ve öğretimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 123-139.
- Kılavuz, R. (2003). *Kamu yönetiminde etik*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Kirman, M. A. (2008). Sekülerleşme perspektifinden insan-din ilişkisinin dünü, bugünü ve geleceği. [içinde] A. İ. Güngör. (ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu* (ss. 292-301). Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Kirman, M. A. (2009). Modernleşme süreci ve din: Sekülerleşme perspektifinden sosyolojik bir analiz. [içinde] *IV. Din Şurası: Tebliğ ve Müzakereleri* (ss. 112-122). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Koç, M. (2008). *Yetişkinlik döneminde dindarlık ile benlik kavramı değişkenleri arasındaki ilişki*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koç, M. (2009). Dindarlık ile kendini izleme ilişkisi üzerine bir araştırma. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 41, 127-144.
- Koç, M. (2015). Değerler psikolojisi perspektifinden Türk sinemasında din görevlisi imajı: 'Değer-yoksun dindarlık' tipolojisi bağlamında semantik analizler. [içinde] *Sinema ve Din*. (ss. 575-603). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (*Uluslararası Sempozyum Bildirisi*).

- Koç, M. (2016). Değerler psikolojisi perspektifinden Türk sinemasında din görevlisi imajı: 'Değer-yoksun dindarlık' tipolojisi bağlamında semantik analizler. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 191-249.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays on moral development: The psychology of moral development-2*. New York: Harper & Row.
- Kur'an-ı Kerim*
- Kurt, A. (2006). Örgütlü iş adamlarında dindarlık ve dünyevileşme. [içinde] *Dindarlık Olgusu: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. (ss. 265-276). Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Kurt, A. (2009). Dindarlığı etkileyen faktörler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1-26.
- Kuşat, A. (2000). Psikolojik bir olgu olarak kendini aldatma ve dini inançla ilişkisi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3 (8), 97-116.
- Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve sekülerleşme kuramları bağlamında din, toplumsal değişim ve İslâm dünyası. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13, 109-128.
- Macit, M. (2014). Sosyal medyada "imam hatipli" temsilleri: Kolektif bir kimlik söylemindeki sosyal-bilişsel izdüşümler. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 51, 379-394.
- Marcia, J. (1993). The relational roots of identity. [içinde] J. Kroger (ed.), *Discussions on Ego Identity*. (ss. 34-65). England: Lawrence Erlbaum Associates.
- Martin, M. W. (1985). General introduction. [içinde] M. W. Martin (ed.), *Self-Deception and Self-Understanding* (ss. 1-27). New York: University Press of Kansas.
- Nasr, S. H. (2009). İslami çalışma ahlakı. *İş Ahlâkı Dergisi*, 2 (3), 143-151.
- Olgun, H. (2012). Hristiyanlık ve sekülerleşme ilişkisi ya da seküler dindarlığın teolojisi. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 135-156.
- Okumuş, E. (2002). *Gösterişçi dindarlık*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Okumuş, E. (2006). Gösterişçi dindarlık. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (2), 17-35.
- Onat, H. (2008). İnsanlığın geleceği açısından sekülerleşme ve din. [içinde] A. İ. Güngör. (ed.), *Sekülerleşme ve Dini Canlanma Sempozyumu* (ss. 268-277). Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Onay, A. (2005). İmam-hatip liselerindeki din eğitimi ve dindarlık yansımaları. [içinde] M. Zengin. (ed.), *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim* (ss. 97-112). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

- Piaget, J. (1952). *The origins of intelligence in children*. New York: International Universities Press.
- Rounding, K. ve ark. (2012). Religion replenishes self-control. *Psychological Science*, 23 (6), 635-642.
- Snyder, M. (1974). Self-monitoring of expressive behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 30 (4), 526-537.
- Snyder, M. (1994). İzlenim ayarlamacılığı / Self-monitoring. [içinde] A. Dönmez (çev. & ed.), *Hitler İsteseydi: Sosyal Psikoloji Yazıları* (ss. 152-165). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Snyder, M. & Gangestad, S. (1982). Choosing social situations: Two investigations of self-monitoring processes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43 (1), 123-135.
- Snyder, M. & Gangestad, S. (1986). On the nature of self-monitoring: Matters of assessment, matters of validity. *Journal of personality and social psychology*, 51 (1), 125-139.
- Subaşı, N. (2005). Teoloji birikimimizin modern kaynakları: İmam-hatip liseleri üzerine eleştirel bir yaklaşım. [içinde] M. Zengin. (ed.), *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim* (ss. 45-60). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Türkiye Etik Değerler Merkezi. (2002). *Türk iş gücünün iş etiğine yaklaşımı-2002*. (<http://www.tedmer.org.tr>), [Erişim: Ağustos 2010].
- Türkiye Etik Değerler Merkezi. (2006). *Tedmer Etik Barometre Araştırması-2005*. (<http://www.tedmer.org.tr>), [Erişim: Ağustos 2010].
- Usta, A. (2012). Kamu örgütlerinde meslek etiği ve çalışma ahlakı üzerine bir değerlendirme. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 403-421.
- Uyanık, M. (2007). Çağdaşlaşma, değişme ve dönüşme tartışmalarında sosyal kimlikler meselesi. [içinde] *Din-Kültür ve Çağdaşlık: 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (ss. 63-76). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ünal, A. (2011). Çalışma ahlakı kavramına kültürel bir bakış ve Türkiye’de çalışma ahlakı. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 44, 125-145.
- Ünal, A. & Çelik, İ. T. (2008). Çalışma ahlakı üzerine kültürler arası bir araştırma. *İş Ahlakı Dergisi*, 1 (2), 39-60.
- Vermeer, P. & Van Der Ven, J. (2006). Dini kimlik oluşumu: Eğitimsel bir yaklaşım. (çev. A. Z. Furat). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 173-193.

- Yanık, C. (2013). Etnisite, kimlik ve milliyetçilik kavramlarının sosyolojik analizi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20, 225-237.
- Yapıcı, A. (2002). *Gençlerde dini kalıp yargılar: Sosyal psikolojik bir araştırma*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yapıcı, A. & Yıldırım, M. (2003). Küreselleşme sürecinin dinî kimliklere etkisi: Sosyal psikolojik bir değerlendirme. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (17), 117-138.
- Yıldız, M. C. (2013). Meslekler sosyolojisi açısından din görevliliği ve din görevlileri. [içinde] İ. Narin (ed.), *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler: Uluslararası Sempozyum Bildirileri-2*. (ss. 357-376). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.

Psycho-Pedagogical Contributions of the Religious Education to the Formation of Religiosity: A Theoretical Approach in the Context of ‘Value-Deprived Religiosity’ Typology*

Mustafa KOÇ**

Introduction

In the literature of psychology of religion, ‘level and type of education’ that an individual has acquired, besides ‘age, gender and marital status’, is accepted as of multidimensional factors affecting the formation of the religiosity in the context of psycho-socio-anthropo-theological aspect. Just like other countries in the world, religious education in Turkey is one of the formal education types that the individual acquires at various levels depending on their developmental periods (Hökelekli, 2010, p. 95-96). The aim of this article is to analyse the quality of psycho-pedago-theological contributions of the formal religious education in Turkey, considering some parameters, to the formation of the religiosities of the individuals who receives religious education for vocational training. Within this scope, the qualitative and quantitative transformation processes in the types of religiosity of new generation individuals who received religious education for vocational training have been theoretically interpreted in the context of ‘secularization, work ethic, self-monitoring, and self-deception’.

* This article was presented as the ‘oral presentation’ with same title at the *Symposium on Productivity and Motivation in Religious Education*, organized by İzmir Kâtip Çelebi University Faculty of Islamic Sciences & Balıkesir University Faculty of Theology, held in Balıkesir/Turkey between 14-15 May 2016

** Assoc. Prof. Dr., Balıkesir University Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion & Director, Balıkesir University Spiritual Counselling Application and Research Center

The relationship between secularism and religiosity

Secularization is a manifestation of a ‘break from the sacred’, experienced initially in Europe in the context of various historical, social and intellectual processes, yet it became widespread in the global world together with the influence of the modernization process. In other words, it was claimed that religion completed its task to explain and interpret the physical and social context, and secularization aims to transfer these functions to science and the individual (Ak-gül, 2012, p. 195-196). It seems that the gaps in life have been tried to filled in different forms while psycho-social trendies such as rationalization, secularisation and individualism, the basic components of modernization, weaken the power of traditional beliefs and values. Although it is claimed that these new sacredness are not at a level that can respond to the individual’s spiritual needs and are false sacredness, it is clear as a result that the modern individual is in a spiritual search for meaning (Kirman, 2009, p. 114; Compare also Onat, 2008, p. 275-277).

The relationship between self-monitoring and religiosity

Self-monitoring, developed by the American social psychologist Mark Snyder (1974) means ‘the individual’s rearrangement and regulation of own behaviours according to the requirements of the social situation / environment by evaluating his/her own behaviours as the result of his/her subjective observations’. Individuals use different ‘social masks’ to play a set of roles in order to create the desired impressions on people, when encountered in social interaction process. These masks with this social content may have had the risk of becoming self-characteristic for the individuals over time because the people with social mask may have to play various roles in social settings for different purposes. For this reason, it is quite interesting to define the ‘social chameleon’ for the high self-monitors in the context of self-monitoring (Snyder, 1974; Bacanlı, 1990, p. 1-4; Koç, 2008; See also Araz, 2005, p. 99-111).

The first empirical study, investigating the relationship between religiosity and self-monitoring in the literature of Turkish psychology of religion was conducted by Koç (2008), the psychologists of religion at the level of doctoral dissertation. This study examines the relationship between religiosity and self-monitoring by employing the methods of field research in psychology of religion. It employs two scales which are proved by tests of validity and relia-

bility to test dependent and independent variables hypothesized for this study. A questionnaire was employed on 600 adults from five different professional groups in the city of Bursa by using random sampling method. The data were analyzed by several statistical analyses to find out the relationship or differences between religiosity and self-monitoring. The study came up with two basic findings. The first, there is a negative relationship between intrinsic religiosity and self-monitoring. The second, there is a positive relationship between extrinsic religiosity and self-monitoring (See Koç, 2008; 2009, p. 127-144). Thus, according to the empirical result, it has been observed that intrinsic-religious persons who can be described as dedicated and sincere, seem to be more natural in the social context as well as social relations or networks and keep away from using the social mask (Rounding at all., 2012, p. 635-642). In other words, it can be underlined that intrinsic-religious persons can make deeper, longer, and meaningful social relations than the extrinsic religious persons who use the religion as a tool.

The relationship between work ethic and religiosity

When it comes to work ethic, it is personal attitudes and behaviours that are developed for working. However, these attitudes and behaviours are, of course, dynamically influenced by the culture and values of the society in which people live. The emotion, thought and attitude of the individual towards work ethic are shaped by the experience of the family and life, as well as the effect of personality and situational conditions (Kılavuz, 2003, p. 111; Usta, 2012, p. 412-413; see also Ünal & Çelik, 2008, p. 41). Results of sociological surveys which are aimed at revealing the effect of religious beliefs in work ethic, claim that the basis of Western capitalist system is based on the puritan work ethic (Kurt, 2006, p. 265). On the other hand, according to Islamic theology, the responsibility in fulfilling the work is seen as obligation to Allah, who sees everything, and knows what the Muslim has done beyond and above all. The principles such as the adherence to the terms of the agreement, working as hard as possible, and satisfying the job holder are extremely powerful in Islamic theology (Nasr, 2009, p. 144-145; compare also Duran, 2014).

The relationship between religious, social, and vocational identities in modern life

One of the most changeable periods of the individual, changing and developing constantly throughout his/her life is the adolescence (Erikson, 1968; Marcia, 1993; Atak, 2011, p. 164; see also Yanık, 2013, p. 225-237). Besides, the formation and development of religious identities are closely related to the religions' view of the world. That is, religions create a frame of reference that lays the groundwork for believers to make sense of the world they live in. From here, one of the basic functions of religion is to help its own believers' understand and make sense of the outside world. As Frankl (1994) emphasizes, the individual is in constant for meaning search. In addition, as Geertz (1975) points out, religions which revive very strong and profound motivations in individuals lay the groundwork for their understanding of earthly events. Hence, one of the most important characteristics of religion is to give a clear identity to their own believers (Yapıcı & Yıldırım, 2003, p. 125-126; Frankl, 1994; Geertz, 1975).

Just at this point, in the context of religious identity, social identity, and vocational identities that are influenced by locality or global factors, it can be mentioned as 'theologian' identity. The problems in the development of religious and social identity of young individuals who have this religious identity may negatively affect vocational perceptions and vocational satisfactions depending on their own professional identities. Therefore, as a result of the development of a non-internalized religious, social and vocational identity, it is also possible to encounter consequences, decreasing motivation such as the hiding of the profession and the desire to quit the business life (Yıldız, 2013, p. 367-368; Buyrukçu, 1995).

Religious education and teaching as a pedagogical factor, affecting religiosity

The education variable as a pedagogical factor, influencing religiosity is an important factor in the processes of religious identity formation and individualization based on the informational dimension of religiosity. In general, when the level of education increase, the interest based on religious attitudes and behaviours decreases in terms of faith and practice of religiosity. In particular, the increase in the level of university education may cause the individuals to encounter both different meaning systems from traditional meaning systems and

different cultures. This may lead to a low level of particularism among university students and an increase in tolerance for differences (Çelik, 2003, p. 171-172; Kurt, 2009, p. 20). Besides, it can be said that when the level of education increases, the rationalization, liberalization and individualization tendencies in religious beliefs also do (Hökelekli, 2010, p. 95-96).

The typology of ‘value-deprived religiosity’ and its theoretical framework

In the Turkish psychological literature on religion, ‘value-deprived religiosity’ which is initially named and defined by Koç (2015), the psychologists of religion can be described as a religiosity model in which the values of psycho-socio-theological content cannot be fully reflected in the attitudes and behaviours of the individual and these values cannot be activated in the individual’s life because of the non-internalization the doctrinal and vital principles of his/her own religion. Besides, the basic thesis of this religiosity typology titled ‘value-deprived religiosity’ can be explained as “it is a religiosity typology that cannot produce the value, a religious and moral content in the individual’s own life based on the references of the individual’s own religion (Koç, 2015, p. 575-603; Koç, 2016, p. 191-249).

The difference of the typology of value-deprived religiosity from other typologies is that it emphasizes especially the absence and lack of ‘value production’ by prioritizing the ‘moral’ dimension. Looking at the typology of value-deprived religiosity in the context of secularization and deprivation of value, it can be stressed that the modern world cultures have developed largely based on secular, humanistic, pragmatic, utilitarian, and hedonic views. However, religious themes such as life after death and spirituality are also important in facing the adverse effects the materialistic mind has on society, so the dialectic between these two worlds of values is important. In such a process, it is more likely that religion will exhibit a new appearance that is more consistent with modern life than traditional patterns under the influence of both individual and social modernization dynamics (Bodur, 2008, p. 45).

Conclusion

In this article, what is emphasized as a conclusion is that (a) there are overlapping points between the types of new generation of religiosity of individuals

who received the intermediate and high level religious education and ‘value-deprived religiosity’ in the frame of transformation of the above-mentioned religiosity, which depends on social anomie and alienation caused by secularization; (b) the psycho-social dissonances between the formations of religious identity, social identity, and occupational identities of the young who received religious education for vocational training facilitate and the development of the ‘value-deprived religiosity’ because of the fact that these dissonances increase the risk of use of the social mask, based on self-monitoring and self-deception.

Keywords: Value-Deprived Religiosity, Religious Education, Secularization, Work Ethic, Self-Monitoring, Self-Deception