

T.C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DOKTORA TEZİ

**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ ÖRNEKLEMİNDE  
İMAN GELİŞİMİ VE DİNSEL FUNDAMENTALİZM  
ARASINDAKİ İLİŞKİLER ÜZERİNE  
BİR ÇALIŞMA**

**Abdolvahid SEZEN**

Danışman  
**Prof. Dr. Recep YAPAREL**

2008

## YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Üniversite Öğrencileri Örnekleminde İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

/ /2008

Abdulvahid SEZEN

## DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

### Öğrencinin

**Adı ve Soyadı** : Abdulvahid SEZEN  
**Anabilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı** : Felsefe ve Din Bilimleri Doktora  
**Tez Konusu** : Üniversite Öğrencileri Örneklerinde İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma  
**Sınav Tarihi ve Saati** :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün ..... tarih ve ..... sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliği'nin 30. maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini .... dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI	<input type="radio"/>	OY BİRLİĞİ ile	<input type="radio"/>
DÜZELTME	<input type="radio"/>	OY ÇOKLUĞU	<input type="radio"/>
REDDİNE	<input type="radio"/>	ile karar verilmiştir.	

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır.  O\*\*\*  
Öğrenci sınava gelmemiştir.  O\*\*

- \* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.
- \*\* Bu halde adayın kaydı silinir.
- \*\*\* Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

	Evet
Tez burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fulbright vb.) aday olabilir.	<input type="radio"/>
Tez mevcut hali ile basılabilir.	<input type="radio"/>
Tez gözden geçirildikten sonra basılabilir.	<input type="radio"/>
Tezin basımı gerekliliği yoktur.	<input type="radio"/>

### JÜRİ ÜYELERİ

### İMZA

..... <input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red	.....
..... <input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red	.....
..... <input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red	.....
..... <input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red	.....
..... <input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red	.....

## ÖZET

### Doktora Tezi

### Üniversite Öğrencileri Örneklemine İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Çalışma

Abdolvahid SEZEN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Bu araştırmanın amacı, öncelikle İman Gelişimi (İG) ile Dinsel Fundamentalizm (DF) değişkenleri arasındaki ilişkiyi, daha sonra da aynı değişkenlerin bazı demografik değişkenlerle (yaş, cinsiyet, sınıf, sosyo-ekonomik düzey (SED), öğrenim alanının türü gibi) olan ilişkilerini incelemektir.

Bu çalışmanın örneklemini, DEÜ'ne bağlı İlahiyat Fakültesi'nin İlahiyat ve DKAB bölümleri ve Eğitim Fakültesi'nin Sınıf Öğretmenliği bölümlerinde öğrenim gören öğrencileri arasından tesadüfi yöntemle seçilmiş 411 kişi (erkek=167, kız=244) oluşturmaktadır. Deneklerin yaş ranjı, 17-30 olup, yaş ortalaması ise 21.34'dür.

Veri toplama araçları olarak, Leak, Loucks ve Bowlin (1999) tarafından geliştirilen İman Gelişimi Ölçeği ile Altemeyer ve Hunsberger (2004)'in geliştirmiş olduğu Dinsel Fundamentalizm Ölçeği kullanılmıştır.

Elde edilen bulgular, İG ile DF, yaş ve sınıf değişkenleri arasında  $p < .001$  düzeyinde anlamlı bir ilişkinin olduğunu, ancak cinsiyet, öğrenim görülen bölüm ve SED değişkenleriyle anlamlı bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. Öğrencilerin, sınıflar açısından İG ortalama puanları arasındaki farklılaşmayı saptamak için yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda, birinci sınıf ve dördüncü sınıflar arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu ( $F_{(3,407)}=3.737, p < .05$ ) tespit edilmiştir.

DF değişkenine bakıldığında, bu değişkenin öğrenim görülen bölüm ve sınıf değişkenleriyle  $p < .001$  düzeyinde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu bulunmuştur. Ancak, DF ile cinsiyet ve SED değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki saptanmamıştır. Bölümler açısından DF ortalama puanları arasındaki farklılaşmayı saptamak için yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda, sınıf öğretmenliği bölümünün DF ortalama puanlarıyla, DKAB bölümünün ve İlahiyat Bölümünün DF ortalama puanları arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu ( $F_{(2,408)}=60.197, p < .001$ ) tespit edilmiştir. Bunun dışında, öğrencilerin sınıflar açısından DF ortalama puanları arasındaki farklılaşmayı saptamak için yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda, birinci, üçüncü ve dördüncü sınıflardaki öğrencilerin DF ortalama puanları arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu ( $F_{(3,407)}=37.208, p < .001$ ) tespit edilmiştir. Ayrıca ikinci sınıfların DF ortalama puanları ile dördüncü sınıfların DF ortalama puanları arasındaki fark da  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olarak saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** 1) İman Gelişimi Kuramı, 2) İman Gelişimi Evreleri, 3) James W. Fowler, 4) Dinsel Fundamentalizm

## ABSTRACT

### Doctorate Dissertation

### A Study on the Relationships between Faith Development and Religious Fundamentalism in a Sample of University Students

Abdulahid SEZEN

Dokuz Eylul University

Institute of Social Sciences

Department of the Sciences of Philosophy and Religion

The aim of this study, first of all, is to examine the relationship between Faith Development (FD) and Religious Fundamentalism (RF); later, the relationships between the same variables and demographical variables such as age, gender, class, socio-economic status (SES) and education.

The sampling group of study (411 students: 167 male, 244 female) are randomly selected from the pool of students who study at faculties of Dokuz Eylul University such as Divinity and Education Sciences. The age of samples range from 17 to 30 (mean age=21.34).

Faith Development Scale, which is constructed and developed by Leak, Loucks and Bowlin and Religious Fundamentalism Scale, which is constructed and developed by Altemeyer and Hunsberger, are instruments which are used for gathering data.

The results showed that, FD was correlated with RF, age and class variables at  $p < .001$  significant level; but not correlated to the other variables such as gender, education and SES. As a result of the one-way analysis of variance which is carried out in order to determine the difference between FD average points from the point of students' classes, it is assigned that there is a significant difference between first and fourth classes.

As for the variable of RF, it has been found that it was significantly correlated with education and class variables at  $p < .001$ . However, but not correlated to the other variables such as gender and SES. As a result of the one-way analysis of variance which is carried out in order to determine the difference between RF average points from the point of students' education, it is assigned that there is a significant difference between the departments of DKAB and Ilahiyat. In addition, one-way analysis of variance which is carried out in order to determine the difference between RF average points from the point of students' classes, it is assigned that there is a significant difference between first, third and fourth classes. However, it has been found that variance between the second class' RF average points and fourth' average points at  $p < .01$  significant level.

**Key Words:** 1) Faith Development Theory, 2) Stages of Faith Development, 3) James W. Fowler, 4) Religious Fundamentalism

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	ix
TABLOLAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ.....	xii

### BİRİNCİ BÖLÜM KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İMAN VE İNANÇ KAVRAMLARI .....	1
1.1.1. James Fowler'ın İman Anlayışının Temelleri.....	19
1.1.2. Fowler'ın İman Kavramı Tanımları.....	24
1.2. GELİŞİM KAVRAMI.....	34
1.3. GELİŞİM KURAMLARI.....	38
1.3.1. Jean Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramı .....	40
1.3.2. Lawrence Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramı.....	45
1.3.3. Erik Erikson'un Psiko-sosyal Gelişim Kuramı .....	48
1.3.4. James Fowler'ın İman Gelişimi Kuramı.....	53
1.3.4.1. İman Gelişimi Evreleri.....	62
1.4. DİNSEL FUNDAMENTALİZM.....	73
1.4.1. Tarihsel Süreçte Bir Olgu Olarak Ortaya Çıkışı ve Nedenleri.....	73
1.4.2. Kavram Olarak Tanımlanma Sorunu.....	80
1.4.3. Tanım ve Nitelikleri.....	87
1.4.4. Fundamentalizmi Açıklayıcı Bazı Yaklaşımlar.....	96
1.4.4.1. Psiko-sosyal Yaklaşımlar.....	96
1.4.4.2. Bir Fundamentalizm Tipolojisi: Dinsel Dirilişçilik.....	103
1.4.4.3. İçmetinsel Bir Anlam Arayışı Olarak Fundamentalizm.....	107
1.4.4.4. Gelişimsel Bakış Açısından Fundamentalizm.....	112
1.4.4.5. Dini Bir Yönelim Olarak Dinsel Fundamentalizm.....	118
1.5. İMAN GELİŞİMİ - FUNDAMENTALİZM İLİŞKİSİYLE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR .....	122

## İKİNCİ BÖLÜM

### ARAŞTIRMA

1. Araştırmanın Problemi .....	144
2. Araştırmanın Amacı ve Denenceleri .....	145
3. Araştırmanın Önemi .....	146
4. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	146
5. Sayıtlılar.....	147
A. YÖNTEM .....	148
1. Araştırmanın Modeli .....	148
2. Evren ve Örneklem.....	148
3. Veri Toplama Araçları.....	150
B. İŞLEM .....	162
1. Uygulama.....	162
2. Veri Analizinde Kullanılan İstatistiksel İşlemler.....	163

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### BULGULAR

A. BİRİNCİ AŞAMA.....	165
1. İMAN GELİŞİMİYLE İLGİLİ BULGULAR.....	165
1.1. İman Gelişiminin Bağımsız Değişkenlerle Korelasyonları .....	165
1.1.1. Dinsel Fundamentalizme Göre İman Gelişimi Bulguları .....	166
1.1.2. Yaş Değişkenine Göre İman Gelişimi Bulguları.....	168
1.1.3. Cinsiyete Göre İman Gelişimi Bulguları .....	169
1.1.4. Bölümlere Göre İman Gelişimi Bulguları.....	170
1.1.5. Sınıflara Göre İman Gelişimi Bulguları.....	171
1.1.6. Sosyo-ekonomik Düzeye Göre İman Gelişimi Bulguları .....	172
B. İKİNCİ AŞAMA .....	173
1. DİNSEL FUNDAMENTALİZMLE İLGİLİ BULGULAR.....	173
1.1. Dinsel Fundamentalizmin Bağımsız Değişkenlerle Korelasyonları .....	173
1.1.1. İman Gelişimine Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları .....	174
1.1.2. Yaş Değişkenine Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları .....	175
1.1.3. Cinsiyete Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları.....	176
1.1.4. Bölümlere Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları.....	176

1.1.5. Sınıflara Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları .....	178
1.1.6. Sosyo-ekonomik Düzeye Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları .....	179

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **BULGULARIN YORUMLANMASI**

<b>A. İMAN GELİŞİMİYLE İLGİLİ BULGULARIN YORUMLANMASI .....</b>	<b>180</b>
1. İman Gelişiminin Demografik Değişkenlerle Olan Korelasyonları.....	180
1.1. İman Gelişimiyle Yaş ve Sınıf Değişkeni Arasındaki İlişki .....	180
1.1.1. İman Gelişimi ve Yaş Değişkeni.....	181
1.1.2. İman Gelişimi ve Sınıf Değişkeni.....	190
1.2. İman Gelişimi ile Cinsiyet, Bölüm ve Sosyo-ekonomik Düzey Değişkenleri Arasındaki İlişkiler.....	192
1.2.1. İman Gelişimi ve Cinsiyet Değişkeni.....	192
1.2.2. İman Gelişimi ve Bölüm Değişkeni.....	194
1.2.3. İman Gelişimi ve Sosyo-ekonomik Düzey Değişkeni.....	198
<b>B. DİNSEL FUNDAMENTALİZMLE İLGİLİ BULGULARIN YORUMLANMASI.....</b>	<b>200</b>
1. Dinsel Fundamentalizmin Demografik Değişkenlerle Korelasyonları .....	200
1.1. Dinsel Fundamentalizmle Yaş Değişkeni Arasındaki İlişki .....	200
1.2. Dinsel Fundamentalizmle Bölüm Değişkeni Arasındaki İlişki.....	202
1.3. Dinsel Fundamentalizmle Sınıf Değişkeni Arasındaki İlişki.....	204
1.4. Dinsel Fundamentalizmle Cinsiyet ve Sosyo-ekonomik Düzey Arasındaki İlişki .....	205
1.4.1. Dinsel Fundamentalizm ve Cinsiyet Değişkeni.....	205
1.4.2. Dinsel Fundamentalizm ve Sosyo-ekonomik Düzey Değişkeni.....	206
<b>C. İMAN GELİŞİMİYLE DİNSEL FUNDAMENTALİZM ARASINDAKİ İLİŞKİNİN YORUMLANMASI.....</b>	<b>208</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>219</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>226</b>
<b>EK.....</b>	<b>250</b>



## KISALTMALAR

<b>akt.</b>	: Aktaran
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>DEÜ</b>	: Dokuz Eylül Üniversitesi
<b>DF</b>	: Dinsel Fundamentalizm
<b>DFÖ</b>	: Dinsel Fundamentalizm Ölçeği
<b>diğ.</b>	: Diğerleri
<b>DKAB</b>	: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü
<b>e</b>	: Erkek
<b>ed.</b>	: Editör
<b>f</b>	: Female
<b>FD</b>	: Faith Development
<b>İG</b>	: İman Gelişimi
<b>İGÖ</b>	: İman Gelişimi Ölçeği
<b>JSSR</b>	: Journal for the Scientific Study of Religion
<b>k</b>	: Kız
<b>m</b>	: Male
<b>n</b>	: Sayı
<b>RF</b>	: Religious Fundamentalism
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>sd.</b>	: Serbestlik Derecesi
<b>SES</b>	: Socio-Economic Status
<b>SED</b>	: Sosyo-ekonomik Düzey
<b>ss.</b>	: Sayfalar arası
<b>S.</b>	: Standart Sapma
<b>TDV.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Trhz.</b>	: Tarihsiz
<b>Yay.</b>	: Yayınevi, Yayınları, Yayıncılık
$\bar{x}$	: Ortalama Puan

## TABLolar LİSTESİ

Sayfa

Tablo 1. Örneklemin Öğrenim Gördükleri Bölümlere Göre Dağılımı.....	149
Tablo 2. Örneklemin Yaşlara Göre Dağılımı.....	149
Tablo 3. Örneklemin Yaş Gruplarına Göre Dağılımı.....	149
Tablo 4. Örneklemin Cinsiyete Göre Dağılımı.....	149
Tablo 5. Örneklemin Sosyo-Ekonomik Düzeye Göre Dağılımı.....	149
Tablo 6. İman Gelişimi Toplam Puanı alt-üst %27'lik Gruplarına Göre İman Gelişimi Ölçeğinin Maddelerinin t-testi Analizi Bulguları.....	152
Tablo 7. İGÖ'nün Türkçe Versiyonunun Özdeğer ve Varyans % Değerleri.....	153
Tablo 8. İman Gelişimi Ölçeği Faktör Yükleri.....	154
Tablo 9. DFÖ'nün Türkçe Versiyonunun Özdeğer ve Varyans % Değerleri.....	160
Tablo 10. Dinsel Fundamentalizm Ölçeği Faktör Yükleri .....	161
Tablo 11. İman Gelişimi, Dinsel Fundamentalizm ve Demografik Özellikler Arasındaki Korelasyonlar.....	165
Tablo 12. İman Gelişimiyle Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişki.....	166
Tablo 13. İman Gelişimi ile Dinsel Fundamentalizm Grupları Arasındaki İlişki...167	
Tablo 14. Dinsel Fundamentalizm Grupları Açısından İman Gelişimi Puanları Arasındaki Farklılığın Anlamlılık Düzeyine İlişkin Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları.....	167
Tablo 15. İman Gelişimi Ortalama Puanları Açısından Deneklerin Dinsel Fundamentalizm Gruplarına Uygulanan Tukey –HSD Testi Sonuçları.....	168
Tablo 16. İman Gelişimiyle Yaş Arasındaki İlişki.....	168
Tablo 17. Yaş Gruplarına göre İman Gelişimi Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları.....	169
Tablo 18. İman Gelişimiyle Cinsiyet Arasındaki İlişki.....	169
Tablo 19. Cinsiyete Değişkeni Açısından İman Gelişimi Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları.....	169
Tablo 20. İman Gelişimiyle Bölüm Değişkeni Arasındaki İlişki.....	170
Tablo 21. Bölümler Açısından İman Gelişimi Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları.....	170
Tablo 22. Bölüm Gruplarının İman Gelişimi Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları.....	170

Tablo 23. İman Gelişimiyle Sınıf Arasındaki İlişki.....	171
Tablo 24. Sınıflara Göre İman Gelişimi Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları.....	171
Tablo 25. Sınıf Gruplarının İman Gelişimi Ortalama Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları.....	172
Tablo 26. İman Gelişimiyle Sosyo-Ekonomik Düzey Arasındaki İlişki.....	172
Tablo 27. Dinsel Fundamentalizmin İman Gelişimi ve Demografik Özelliklerle Arasındaki Korelasyonlar.....	173
Tablo 28. Dinsel Fundamentalizm ile İman Gelişimi Arasındaki İlişki.....	174
Tablo 29. Dinsel Fundamentalizmle İman Grupları (Düşük/Yüksek) Arasındaki İlişki.....	175
Tablo 30. İman Gelişimi Gruplarına göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları.....	175
Tablo 31. Dinsel Fundamentalizmle Yaş Değişkeni Arasındaki İlişki.....	175
Tablo 32. Yaş Gruplarına göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t- testi Sonuçları.....	176
Tablo 33. Dinsel Fundamentalizmle Cinsiyet Arasındaki ilişki.....	176
Tablo 34. Cinsiyete Göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları.....	176
Tablo 35. Dinsel Fundamentalizmle Bölüm Arasındaki ilişki.....	177
Tablo 36. Bölüm Gruplarına Göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları.....	177
Tablo 37. Bölüm Gruplarının Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları.....	177
Tablo 38. Dinsel Fundamentalizmle Sınıf Arasındaki İlişki.....	178
Tablo 39. Sınıflara Göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları.....	178
Tablo 40. Sınıf Gruplarının Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları.....	179
Tablo 41. Dinsel Fundamentalizmle Sosyo-Ekonomik Düzey Arasındaki İlişki....	179

## GİRİŞ

Dinin psikolojik boyutunun araştırılması, çoğunlukla kişilerin zihinlerinde Freud ve Jung'un isimlerini çağrıştırmaktadır. Bu psikoanalitik yaklaşımın –özellikle Erik Erikson'un da içinde bulunduğu- insan ve dinsel gelişim hakkında önemli katkıları olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte, eğitimciler ve uygulamalı eğitimciler daha çok Jean Piaget tarafından kurulan *bilişsel-gelişimsel psikoloji* veya *bilişsel-yapısal yaklaşıma* ilgi göstermektedirler. Bu yaklaşım insan gelişimini, kronolojik yaşımızla (psiko-sosyal evreler) belirlenen sosyal ve duygusal değişim evreleriyle tanımlamak yerine, daha ziyade o, doğrudan yaşla ilişkili olmayan (not age-related), biliş ve düşünüş (cognition) yapılarımız veya örüntülerimizin gelişimi açısından tanımlamaktadır. Böylelikle, bilişsel yaklaşıma yön veren “biliş” veya “anlamlandırma” ya dikkat çekilmektedir. Ancak burada duygusal olanın veya irrasyonelliğin dışlanarak entelektüel veya rasyonel boyutlara psikolojik bir indirgemecilik yapılmaması gereği üzerinde de durulmaktadır. Lawrence Kohlberg'in “ahlaki akıl yürütmenin (reasoning) gelişimi” üzerindeki çalışması gibi Robert Selman'ın “sosyal perspektif kazanma (social perspective-taking) gelişimi” çalışması da bu kuramsal çerçeve içinde görülmektedir. Erikson'un insan gelişimini tüm yaşam süresine yaymasını desteklemesine rağmen, Fowler iman gelişimi açıklamasında temel olarak *bilişsel yapısal* yaklaşım içinde hareket etmektedir. Ahlaki gelişimin bilişsel-yapısal kuramları yetmişli yılların ortalarında din alanında da karşılığını bulmuş, James Fowler ve Fritz Oser ampirik araştırmalarını yürütmeye başlamışlar ve kendi “iman gelişimi” ve “dinsel yargının evreleri” kuramlarını ortaya koymuşlardır. Bu kuramlar, kişilerin kendi gelişimlerinde içinden geçtikleri -ya da en azından geçebilecekleri -yapısal evreleri betimlemektedir. Kohlberg'in bir süre meslektaşları olan James Fowler<sup>\*</sup>, kişinin anlayış ve değer verme yapılarının çeşitli

---

<sup>\*</sup> James W. Fowler, Atlanta Emory Üniversitesi, Candler Teoloji Fakültesinde öğretim üyesidir. 1971 yılında Harvard Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamış ve 1987 yılında Profesör ünvanını almıştır. Halen Fowler, Charles Howard Candler'de Teoloji ve İnsan Gelişimi profesörüdür. Onun daha önceki kariyerinde, Harvard Divinity School ve Boston College'deki görevleri de vardır. Bu yıllar boyunca yetişkinlerle ilişkili olarak, gelişimsel psikoloji ve özellikle kendi imanları hakkında konuşmalar yaptıkları yetişkinlerle ilgilenmiştir. Fowler, birçok boylamsal mülakat yapmış ve bunları dikkatli bir biçimde incelemiş ve elde ettiği bulgularından İman Gelişimi Kuramı'nı ortaya koymuştur. Onun temel açıklamaları, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning* (1981) adlı yayınlanan eserinde yer almaktadır. Bu eserden itibaren önemli bir miktarda

evreler boyunca değiştiği, birçok “iman boyutları”(mantıksal muhakeme, sosyal perspektif ve ahlaki muhakeme gibi) içinde bir gelişim zinciri tanımlamaktadır (Astley, 1992, s. xvii; Fowler, Nipkow ve Schweitzer, 1992, s. 2).

İman ve gelişimi konusunun bilimsel olarak çalışılması ile ilgili güçlükler, pek çok kuramcının bu konudan uzak kalmalarına neden olmuştur. Sadece W. James, Carl Jung, G. Allport ve son zamanlarda ise J. Fowler gibi psikologlar iman gelişimi konusunu incelemişlerdir (Stanard ve Painter, 2004). Yapılan tanım ve açıklamalarda iman (faith), din ve inanç (belief) kavramlarından farklı bir şekilde ele alınmıştır. Genellikle imanın dinle ilişkilendirildiği (Allport, 1950; Gorsuch, 1988; Hall, 1885; Hood ve diğ., 1996; James, 1902; Jung, 1938, 1955), ancak onun daha geniş anlamda da kullanıldığı görülmektedir. Örneğin bazı araştırmacılar iman terimini, “din, inanç (belief) ve kültürden bağımsız, düzenleyici bir yaşam ilkesi ve evrensel bir psikolojik süreç” olarak tanımlamışlardır (Smith, 1963, 1979; Wulff, 1991, ss. 3–5; Yinger, 1969, 1977). Bununla birlikte imanın diğer psikolojik süreçler gibi, diğerleriyle (others) ilişkiyi de içermesi gerektiği belirtilmiştir (Erikson, 1950; Kegan, 1982; Mead, 1934; Vygotsky, 1934). Buradaki ‘diğer’ (the other) terimi, hem kişinin imanını paylaşan diğer insanları, hem de genellikle (fakat zorunlu değil) aşkın bir ‘Varlık’la bir takım ilişkileri içermektedir. Ancak dini otoritelerin aşkın bir varlık açısından imanı tanımlama çabaları ise bir *imani sıçrayışı* (a leap of faith) zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla imanın duygusal (emotional) ve psiko-sosyal faktörlerle ilişkili olduğu görülmektedir (akt.: Clore ve Fitzgerald, 2002).

James Fowler, imanı bireyin yaşamının temel bir motivasyonu olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda imanın, dinsel desteklere dayanması veya inanç ifadelerini (credal statements) kabul etmesi gerekmemektedir. Bununla birlikte ona göre, dinsel grupların kısmen de olsa yaşamın nihai sorularına cevap vermede yardım etme işlevi olduğundan dolayı, iman (faith) ve dinin çoğunlukla i içe geçme durumu ve pek çok insanın imanının, dinsel inanç ve davranışlara dayanması da mümkündür. Fowler, bu iman anlayışına uygun olarak geliştirdiği “iman gelişimi kuramı” (Faith Development Theory) ise iman gelişiminin altı evresini betimlemektedir. Her bir

---

Çeşitli araştırmalar ortaya çıkmış ve kuramını çeşitli şekillerde uygulama, test etme çalışmaları da gerçekleşmiştir. Fowler’ın kendisi de kuramını birçok alana uygulamıştır. Örneğin, aile yaşam döngüsü, eğitim, ergen ve yetişkin yaşamı ve pastoral rehberlik/danışmanlık gibi (Smith, 2003, s. 5).

evre, duyuşsal (affective), bilişsel, ahlaki ve kişiler-arası boyutlara sahiptir. Ayrıca her bir evre, bir inanış ve akıl yürütme (reasoning) tarzını da temsil etmektedir (Gathman ve Nessian, 1997).

Birinci iman evresi, sezgisel-izdüşümsel olarak isimlendirilmiştir. İman gelişiminin bu evresinde, çocuk Tanrı'yı hissetmeye ve ona bir biçim vermeye çalışır. Ancak çocuğun bilişsel gelişimi henüz tamamlanmadığından, zihnindeki düşünceler gerçeklerden çok hikâyelerle ilişkilidir. İkincisi mitsel-lafzi evre, geleneksel hikâyelerin eleştirisiz ve lafzî (literal) bir kabulünü içerir. Bu dönemde, bireyin inandığı Tanrı, onun sahip olduğu bir Tanrı değildir. Hala dış belirleyicilerin etkisi altındadır. Bu evrede Tanrı, bir kural koyucu ya da ebeveyn olarak düşünülür. Üçüncüsü yapay-geleneksel evre, grup bağlılığına daha açık bir dayanmayı ve daha kompleks bir öykü ile yaşamayı içerir. Bu evrede birey, kendi dünya görüşü veya ideolojisi üzerinde durur ve onu yaşar. Bu dönemde, başkalarıyla ilişkiler son derece önemli olduğu için, Tanrı'yla daha kişisel ilişkilere ihtiyaç duyulur. Dördüncüsü bireyleştirici-düşümsel evredir. Bu evredeki kişi, daha soyut ve evrensel bir düşünce tarzını kullanır. Bu aşamada, birbirini izleyen veya aynı zamanda ortaya çıkan iki durum belirir: Birincisi; daha önce kazanılan inançlar, değerler ve bağlılıkların, eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesi zorunluluğudur. İkincisi ise; daha önceki roller ve ilişkiler tarafından oluşturulan benliğin, kimlik sorunu ile mücadeleye girmesi zorunluluğudur. Beşincisi ise birleştirici iman evresidir. Bu evre, hakikat iddialarının sembolik doğasına ilişkin eleştirel bir kabulünü içerir. Birleştirici evrede yetki sahibi olmuş benlik, kararlarını, değerlerini ve inançlarını, kendisinin belirlediğini iddia eder. Bu evrede insanı, anlaşılması ve bir bütün haline getirmesi zor olan güdüler harekete geçirir. Bu evredeki birey, çok çeşitli bakış açıları arasındaki gerilimleri aşmayı başarmalıdır. Bu bağlamda, bireyin imanı, ortadan kaldırılamaz çelişkileri kabul etmeye başlamalıdır. Altıncı evre, evrenselleştirici iman evresidir. Bu evreye gelen benlik, alışılmış savunma biçimlerinin ötesine geçer ve Tanrı'yı algılamada ve sevmeye belirli bir temellendirmeye dayanan bir açıklık sergiler (bkz. Barnes, Doyle ve Johnson, 1989; Green ve Hoffman, 1989).

Fowler (1981) İman Gelişim Kuramı'nda, imanın iki temel özelliğine dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi; imanın evrenselliği, evrensel bir insani nitelik oluşu, diğeri ise; imanın değişimidir. Ayrıca Fowler, tanım olarak iman (faith) ve

inanç (belief) kavramları arasında kesin bir şekilde ayırım yapılması gereği üzerinde durmaktadır. Ona göre *iman*, inançlarımızın toplamının daha ötesinde, derinden kişisel, dinamik ve nihaidir. Bununla birlikte inançlar (beliefs) ve dinler ise, ancak imanın bir ifadesi, anlatımı ve dışavurumudur.

Fowler'ın kuramının diğer en temel özelliği ise, imanın içeriğini, yani inançları ve değerleri, psikolojik etkenlerden- bilişsel, duygusal ve sosyal gelişim- ayırmış olmasıdır. Buradaki içerik ve yapı ayırımı, bu kurama, imanın teolojik anlamıyla ilişkisinin olmadığı görünümü vermektedir. Fowler'ın, imanın yapısı ile içeriğini ayırmasının nedeni ise, onun evrensel bir iman yapısı arayışından kaynaklanmaktadır. İmanın bir başka özelliği onun ilişkisel (relational) olması şeklinde ifade edilmektedir. İman ilişkide başlar; İman diğerine güvenmeyi, dayanmayı ifade eder. Güven olarak imanın diğer bir yönü ise, bağlanma (attachment) olarak imandır. Nitekim Fowler (1981), imanın interaktif ve sosyal bir fenomen olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla iman, bir topluma, dile ve ritüele gereksinim duyar. İmanda istenen gelişimin meydana gelebilmesinde diğer insanlarla etkileşim önemli bir rol oynar. Ayrıca Fowler, iman ve anlamlandırma sürecini de birlikte değerlendirmektedir. Ona göre insan, anlamlı bir dünya oluşturma gereksinimi olan tek varlıktır. İman ise, insanın anlam arayışı ve anlamlandırma faaliyetiyle çok yakından ilişkilidir. O, bir biliş ve oluş tarzıdır. Biz, imanın 'gerçeklik' hakkında sağladığı kanaatler sayesinde yaşamımızı şekillendiririz. İman bize, bir karakter, biçim ve bütünlüğe sahip olan bir dünya anlayışı sunar. Bize baskı yapan pek çok güç ve taleplerin içinde iman bizi, yaşamımızı sürdürmemizi sağlayan ve var oluşumuzu garantiye alan güç ve değer merkezlerine doğru yönlendirir. Aynı zamanda Fowler'a göre iman, hem duyguları hem de bir çeşit bilişi (knowing or cognition) de içerir. Yapısal-gelişimsel psikolojinin diliyle iman, varoluş koşullarının yorumlanmasıdır; varoluşumuzun nihai koşullarının açıklanması ışığında, günlük tecrübemizi anlamlandırmaya yönelik özel bir yorumlama tarzıdır. Bizi varoluşun nihai koşullarına doğru yönlendirme çabasında iman, üç çeşit önemli yorumlama biçimi içerir: Biliş, değerlendirme (valuing) ve anlam yapıları (Fowler, 1987, s. 56).

James Fowler, iman olgusu ve gelişiminin sadece geleneksel dini yapılar içinde değil, aynı zamanda bu tür dini anlayışlar dışında ve seküler alanlarda da söz konusu olabileceğini öne sürmektedir. Bununla birlikte veri toplama aracı olarak

kullandığımız ölçeklerden olan İman Gelişimi Ölçeği'nin, özellikle geleneksel anlamda dinsel olmayan iman anlayışları türlerini de ortaya koyabilecek bir ölçek olduğu belirtilmektedir. Bu konuyla ilgili kişisel bir örnek olarak, araştırmamızın anketlerinin Eğitim Fakültesi'nde uygulanması esnasında, 'hiçbir dine inanmadığını ve anketi doldurmak istemediğini' sözlü olarak ifade eden bir kısım öğrencilerin, kendilerine yöneltilen soruları gördükten sonra teklifimizi kabul ettikleri gözlemlenmiştir. Hatta bu öğrencilerin anket formları değerlendirildiğinde, özellikle iman gelişimi ölçeğinden yüksek sayılabilecek bir puan aldıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla geleneksel ya da kurumsal anlamda bir din anlayışına veya dindarlığına karşı olduğunu ifade edenler için de "İman Gelişimi Ölçeği"nin geçerli olduğu söylenebilir.

Fundamentalizmin ortaya çıkışı ise genellikle iki şekilde yorumlanmaktadır: "Özel teolojik bir hareket olarak fundamentalizm" ve "psikolojik bir zihniyet (mindset) olarak fundamentalizm". Tarihsel süreç içinde teolojik yönü aktarılmakla birlikte psiko-sosyal açıdan da çeşitli açıklayıcı yaklaşım ve tanımlamalar sunulmaktadır. Bunlardan en önemlileri: Fundamentalizmin bir kişilik türü; bir anlamlandırma biçimi; kesinlik arayışı; ve dini bir yönelim olduğu; bağlanma kuramı ve çatışma yaklaşımı açısından açıklamalar, dinsel bir diriliş olarak açıklama yaklaşımı ve son olarak ise gelişimsel açıdan açıklama yaklaşımları şeklinde özetlenebilir.

Fundamentalizm olgusunun ortaya çıkışından günümüze değin, bir açıklanma/tanımlanma sorununun olduğu bir çok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Bu noktada, fundamentalizmle ilgili kuramsal bir çerçeve oluşturulamadığı, ancak açıklayıcı bazı yaklaşımların ortaya koyulduğu ifade edilmektedir. Bu yaklaşımlardan özellikle James Fowler'ın İman Gelişimi Kuramı'nı da içeren gelişimsel bir bakış tarzının, fundamentalizmi anlamamızda önemli katkılar sunması beklenmektedir. Nitekim fundamentalist bir zihniyetin, Fowler'ın iman evreleri içinde ikinci iman evresi olan "Mitsel-Literal İman" düzeyinde oldukları ifade edilmektedir. Bu çerçevede çalışmamızın temel amacı ise, farklı düzeylerde gerçekleşebilen iman gelişiminin, fundamentalist (kökenci) bir tarzdaki dini anlayışlarla/yönelimlerle nasıl bir ilişkisinin olduğunun tespit edilmesidir.



İman gelişiminin fundamentalizmle arasındaki ilişkisinin, bilişsel gelişim açısından ele alınmasının farklı bir açılım sağlayabileceği de söylenebilir. Nitekim bilişsel gelişim kuramını temel alan Fowler'a göre iman, bireyin bir takım bilişsel gelişim aşamalarındaki gelişimlerle birlikte daha sembolik, soyut ve kompleks bir nitelik kazanmakta ve bireyin iman anlayışı da diğer düşünsel yapıları gibi lafızcı, katı geleneksel ve otoriter anlayıştan kurtularak görece daha üst bir gelişim gösterebilmektedir. Bu suretle birey, iman gelişimi aşamalarında yükselme gösterdikçe, dinsel fundamentalizmde çok temel niteliklerden olan daha az sorgulayıcı, katı lafızcı, otoriter ve metin merkezci bir anlayıştan uzaklaşmış olacaktır.

Ayrıca Altemeyer ve Hunsberger (1992)'in çalışmasının, özellikle Din Psikolojisi alanında fundamentalizmle ilgili yapılan araştırmaların büyük bir çoğunluğu tarafından, tanım olarak ve veri toplama aracı olarak referans alınan bir kaynak olduğu görülmektedir. Altemeyer ve Hunsberger (1992, 2004)'e göre *Fundamentalizm*; insanlık ve Tanrı hakkında önemli, temel, esas, yanılmaz hakikati açık bir biçimde içeren bir dizi dinsel öğretilerin olduğuna dair bir inanç anlamına gelir; bu temel hakikate, şeytanın güçleri- ki onlarla mücadele edilmesi gerekir- tarafından karşı çıkılmaktadır; bu hakikat bugün, geçmişin temel, değişmez uygulamalarına göre hareket ederek takip edilmelidir; bu temel (fundamental) öğretilere inanan ve takip edenler Tanrı'yla özel bir ilişkiye sahiptirler (Altemeyer ve Hunsberger, 1992).

Literatürde olduğu gibi, araştırmamızın hem kuramsal hem de araştırma uygulama bölümünde de görüleceği üzere, *fundamentalizm* ve *dinsel fundamentalizm* terimlerinin her ikisi de kullanılmıştır. Ancak literatürde kullanıldığı biçimiyle bir karışıklık görülse de, çalışmamızda, anlamı, içeriği ve nitelikleri açısından temel alınan kavramın *dinsel fundamentalizm* olduğunu belirtmek isteriz. Böylelikle kavramın bu şekilde kullanımında bizim için geçerli ve etkili olan yaklaşımın, araştırmamızda kullandığımız ölçeğin yazarlarının (Altemeyer ve Hunsberger, 1992, 2004) kavramlaştırma ve tanımları olduğunu ifade etmeliyiz. Bununla birlikte, her fundamentalizmin aslında dinsel bir yönünün olduğu da, bu olgunun ortaya çıkış şartları, ortamı ve sonrasındaki kavramsallaştırmalar çerçevesinde anlaşılabilir. Aynı zamanda bir zihniyet yapısı olması açısından,

fundamentalizmler arasında kesin bir ayırım yapmanın doğru ve kolay da olmayacağı belirtilmektedir. Nitekim, Altemeyer ve Hunsberger (1992, 2004)'in araştırmalarında da, her ne kadar dinsel fundamentalizm ölçeği ve kavramlaştırması işlenmesine rağmen, bu terimlerin kullanımları konusunda kesin bir ayırım yapmamışlar ve her iki kavramı (fundamentalizm ve dinsel fundamentalizm) da kullanmışlardır.

Bu çalışmayla, *İman Gelişimi Kuramı ve Dinsel Fundamentalizm* olgusunun, öncelikle farklı kültürler için de geçerli olduğu iddiasını Türk-Müslüman bir örnekleme test etme imkanı bulunmuştur. Peki iman gelişimi kuramı bizim kültürümüz için de geçerli bir kuram mıdır? Nitekim Fowler bu kuramın, kültürlerarası evrensel, geçerli bir aşamalar zincirinden olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca fundamentalizm, bizim kültür içinde ne anlama geliyor ve nasıl bir düzeyde seyretmektedir? Hangi iman gelişimi düzeyi, daha yüksek ya da düşük dinsel fundamentalizm düzeyine karşılık gelmektedir? şeklindeki bu tarz sorularla ulaşılabilecek çözümlerin, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı da ifade edilebilir.

Yöntem olarak birinci bölüm olan kuramsal bölüm, özellikle DEÜ'nin ilgili tarama motorları kullanılarak ulaşılan makale, tez ve kitapların taranmasıyla oluşturulmuştur. Elde edilen ilgili literatürün teorik ve ampirik verileri araştırmamızın temelini oluşturmuş ve bu veriler ışığında da kendi araştırmamızın bulguları yorumlanmıştır. Araştırmamızda veri toplama aracı olarak kullandığımız İman Gelişimi ve Dinsel Fundamentalizm ölçeklerinin Türk kültürüne adaptasyonu yapılmış ve elde edilen güvenilirlik ve geçerlik araştırmaları sonuçlarının da istenen düzeyde oldukları saptanmıştır.

Çalışmamızı özetlemek gerekirse, öncelikle birinci bölümde Türkçe'deki iman ve inanç kavramlarının tanımlanma sorunu ve bir çok alanda yapılan tanımlarla ilgili olarak genel bir özet verilmiştir. Buna ek olarak Fowler'ın kuramıyla ilişkili olarak Türkçe literatürde yazılan makale ve kitaplardan alıntılar yapılarak örnekler verilmiş ve son olarak da kendi yaklaşımımız ortaya koyulmuştur. Ayrıca Fowler'ın iman ve inanç kavramları ile ilgili anlayışında etkili olan araştırmacılara ve görüşlerine yer verilmiş ve sonra, Fowler'ın iman tanımları ve inanç–iman kavramları arasındaki ayırımları aktarılmaya çalışılmıştır. Diğer bir başlık altında

gelişim kavramı ve Fowler'ın İman Gelişimi Kuramının temel aldığı gelişim kuramları özetlenmiştir. Ayrıca bu kuramlar içinde, İman Gelişimi Kuramı ve iman evreleri de aktarılmıştır. Dinsel fundamentalizm bölümünde ise, bu hareketin ortaya çıkış süreci, tanımlanma sorunu, çeşitli tanımları ve bazı açıklayıcı yaklaşımlar ve bu konuyla ilgili son bir başlık olarak ulaşılabildiği kadarıyla ampirik araştırmalar özetlenmiştir.

Araştırma bölümünden itibaren ise takip edilen yöntem itibariyle, elde ettiğimiz bulgular, bulguların yorumlanması ve sonuç bölümleri yer almaktadır.

## BİRİNCİ BÖLÜM KURAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. İMAN VE İNANÇ KAVRAMLARI

İngilizce “faith”, Fransızca “foi”, Latince “fides” kelimelerine karşılık olarak kullanılan iman sözcüğü, Arapça’da “güvenmek” anlamındaki *emn* kökünden türemiş bir mastar olarak, “karşısındakine güven vermek, güven duymak, tasdik etmek ve gönülden benimsemek” anlamlarına gelmektedir (Lisanü’l-Arap, “emn” md.). “Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” manasındaki *akd* kökünden türeyen *itikad* terimi de iman karşılığında kullanılmaktadır. Terim olarak ise iman, İslam Teolojisi içinde, genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan konularda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” diye tanımlanır\* (TDV İslam Ansk. “iman” md.). Özellikle dini literatürde iman kavramı, onu tanımlayanların dini, felsefi, sosyal, kültürel ve siyasi anlayışlarını da yansıtan çok yönlü ve çok boyutlu bir anlam kazanmıştır (Ay, 2003).

Bir çok Kelam kitabında verilen iman tanımlarının ve tartışmalarının, genellikle iman ne olduğundan ziyade, onun içeriğinden bahsettikleri görülmektedir (Smith, 1979). Bu durumu Alper (2002, s. 20) imanın “öznesi açısından” değil de “nesnesi açısından” tanımlamalar şeklinde isimlendirmektedir. Bazı örnek iman tanımları olarak, “iman tasdiktir”, “iman kalbin marifetidir”, “iman kalp ile tasdik, dil ile ikrardır”, “iman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibarettir” verilebilir (Biçer, 2004; Izutsu, 2000, ss. 92-93). “Kalp ile tasdik” şeklinde tanımlanan iman, bir süreci ve sürekliliği ifade ederken, “Dil ile ikrar ve amel” şeklinde tanımlanan iman ise olmuş bitmiş bir şeyi ifade etmektedir. İmandaki gerçek belirleyici faktörün ise, kalp ile kabullenme ve onaylama olduğu ifadesinden sonra, imanın bireysel\*\* içtenlik ve samimiyet gerektirdiği, asla göstermelik ve

---

\* Özellikle Kelam ilminin temel konusu olan “iman” kavramının mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İman teriminin çeşitli tanım, yorum ve tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. TDV İslam Ansk. “iman” md., c. 22, ss. 212-218; Alper, 2002; Ay, 2003; Izutsu, 2000.

\*\* Bireyselliğin teolojik temellerinden biri olarak İman kavramının analizini yapan Ay (2003), imanın gerçekte tamamen bireysel ve insanın varlık yapısıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, iman doğasındaki bireysellik, teolojik formülasyonlar ve spekülasyonlar aracılığıyla anlamını yitirerek, dinamizmini kaybetmektedir. İman, birey olma sürecinin başlangıcı ve birey olma bilincinin merkezidir. Bireye bir değer olduğunu fark ettiren ve O’nun yaşamını anlamlandıran bir gerçekliktir.

zorlama ile oluşmasının mümkün olmadığı da vurgulanmaktadır (Ay, 2003). Ayrıca Teoloji’de ‘inanç’ ve ‘iman’ terimlerinin tanım olarak farklılaştığı, inancın imana göre daha geniş bir alanı kapsadığı, imanın ise daha çok dini alanla sınırlı olduğu öne çıkmaktadır (Alper, 2002, s. 34). Bununla birlikte, imanın çoğunlukla dini alanda kullanılmasına karşın, seküler bağlamlarda da kullanımlarına işaret edilmektedir (Uslu, 2004, s. 38).

Türk Dil Kurumu (TDK)’nun Türkçe Sözlüğü’nde “inanç”, “dini inanç” ve “iman” terimlerinin kullanımlarında ise tanımsal bir karışıklık görülmektedir. TDK’nın mevcut terimlerle ilgili tanımlarına göre *iman*, dinin ortaya koyduğu dogmalara inanma; dini inanç; kutsal inanç; inanç; itikat anlamlarına gelmektedir. *İnan* terimi de, inanmak işi; bir kimse veya şeyin doğruluğunu, büyüklüğünü ve gücünü sarsılmaz bir duygu ile benimseme; iman; itikat karşılığında kullanılmaktadır. *İnanç* ise, bir düşünceye gönülden bağlı bulunma; Tanrı’ya, bir dine inanma, iman, itikat; birine duyulan güven, inanma duygusu; inanılan şey, görüş, öğretisi şeklinde tanımlanmaktadır (TDK Türkçe sözlük, “iman” ve “inan” md.). Görüldüğü gibi iman terimi, dinle ilişkilendirilmekte ve dini inanç, inanç karşılığı olarak da birbirleri yerine kullanılmakta ve tanımlanmaktadır. Ancak “inanç” kelimesinin ise genel bir bağlılık olarak ilk anlamı dikkat çekmekle birlikte, ikinci anlamlarında yine dinle ilişkilendirilmiş ve aynı zamanda “iman”la eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ayrıca “inan” terimi ise hem genel anlamda bir inanma olarak hem de “iman” ve “inanç” terimleri karşılığı olarak da sunulmuştur. İkinci anlamlarında dinle bir ilişkisi ortaya koyulmakla birlikte, inancın genel bir bağlılık içerdiği ve iman teriminin ise sonuçta dinle bir biçimde ilişkilendirildiği görülmektedir.

Felsefe sözlüklerinde yer aldığı biçimiyle “iman” ve “inanç” terimlerinin tanımlarının da, hem İngilizceden Türkçeye karşılıklarını koyma konusunda hem de birbirleri yerine terimleri kullanma açısından çoğunlukla farklılık gösterdiği görülmektedir. Örneğin Akarsu, *inan* sözcüğünü iman yerine kullanmakta ve şöyle tanımlamaktadır: “Özellikle dinsel anlamda, bir bağlanmadan doğan güven; Tanrı’ya duyulan sınırsız güven; görünmez olana içten inanma; bilinmeyene bağlanma gibi

---

İman aynı zamanda bir özgürlük meselesidir. Her türlü kolektif sınırlama ve dayatmaya karşı bireyin aşkın (ilahî) olan ile özgür, içten ve samimi bir iletişim ve ilişki kurmasını sağlayan süreçtir.

anlamları vardır”. *İnanç* kelimesi ise, İngilizce’de “belief”, Arapça’da “itikat” karşılığı olarak kullanılmakta ve “bir şeyi güvenle doğru sayma tutumu” olarak tanımlanmaktadır (Felsefe Terimleri Sözlüğü, “inan” ve “inanç” md.). Benzer bir şekilde iman (faith), Tanrı’nın varoluşunu ve vahyi tartışılmaz kabul etme veya tasdik etme tavrı olarak; inanç (ing. belief, faith) ise genel olarak, bir şeyin ya da kimsenin varlığına, bir iddianın doğruluğuna inanma, biri için güven besleme durumu olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, Felsefe Sözlüğü, “iman” ve “inanç” md.).

Bunun yanı sıra *inanç* karşılığı olarak *faith* (ing.) ve *iman* terimlerinin kullanımını tercih edenlerin de olduğu görülmektedir. Bolay’a göre inanç, “dini manada Tanrı’yı ve Onun vahiy ile bildirdiklerini kabul etme; onlara bağlanma ve böylece Tanrı’nın güvenliği altına girmekten doğan emniyet duygusu”dur. Ayrıca Bolay, “itikat” sözcüğünün eş anlamlısı olarak da belief (ing.) ve akide kelimelerini getirmektedir. İtikat (belief, akide), kesin görünüp de tatminkâr karşılığı olmayan bir şeyi doğru sayma, onu tasdik etme olarak tanımlanmıştır (Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, “inanç” ve “itikat” md.).

Özcan (1997) ise, iman konusunu epistemolojik olarak ele almakta ve “iman ilişkisi”nin tek başına var olabilen bir şey olmadığını ifade etmektedir. Ona göre iman, inanan ve inanılan olmak üzere iki şeye muhtaçtır. Yani inanan ile inanılan şeyler imanın “varlık şartı”dırlar. Bu iman ilişkisinin meydana gelmesinde önemli bir etken olan ve onun meydana geldiği “yer”i oluşturan insan, yani inanan ile; bu ilişkinin muhtevasını oluşturan şeylerin, yani inanılanların ve o ilişkinin kurulmasını sağlayan vasıtaların durumunu da dikkate almak zorundadır (s.13). Özcan, bu yaklaşımıyla Epistemolojinin diğer bilimsel disiplinlerden farklı bir biçimde, kişinin gelişmesine bağlı bir süreç olarak inanma ile ilgilenmeyip, inanç önermelerinin mantıksal temelleri ve objektif kesinlikleriyle, yani inanandan soyutlanmış mantıksal bir yapıyla, bitmiş ve ortaya konulmuş bir sonuçla, sadece “zihni bir durum”, zihni bir süreç olarak ilgilendiğini vurgulamaktadır (s.14). Bu yaklaşım çerçevesinde, inanç, imanın muhtevasını ve fikrî boyutunu oluşturmaktadır. Buna göre iman, inancı önceden gerektirmekte ve her inanç bir önermeye ve bir ifadeye inanç olduğuna göre, imanın temelini, yani zihni ve fikri yönünü “önermesel inanç” oluşturmaktadır (s. 92). İman ise, her şeyden önce epistemolojik bir kavram, yani “bilgiyle ilgili olan ve bilgiye dayanan bir kavram ve bir ‘zihni durum’, fiil ile tamamlanan ‘zihni bir

süreç” olarak ele alınmaktadır (s. 80). İlgi’yle başlayan bu zihinsel sürecin, şüphe, zan, inanç, bilgi ve son aşama olan iman’la tamamlandığı da belirtilmektedir\* (s. 42).

Özcan (1997) iman ve inanç terimlerinin Türkçe’de ve Türkçe sözlüklerde yaklaşık aynı anlamda kullanılmakta olduğunu, fakat felsefe sözlüklerinde bu terimlerle farklı kavramların ifade edilmeye çalışıldığını belirtmektedir. Ayrıca iman ve inanç terimleri kullanılırken aralarında farklılık bulunabileceğini hatırlatmakta ancak, bu terimler arasında teknik ayırımın önemli olmadığı yerlerde “inanç” yerine “iman” teriminin kullanılmasını daha doğru olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü iman inancı içine aldığı halde, inanç imanı içine almamaktadır. Yani her inanç iman değildir, ama her imanda, bir unsur olarak inanç bulunur (ss. 115-117).

W. C. Smith (1963, s. 155; 1979) de din, inanç ve iman kavramlarındaki farklılaşmanın kökenlerine değinmekte ve imanın ‘temel bir insani nitelik’\*\* olduğunu belirtmektedir. Smith imanı, ‘kişinin kendisine, diğerlerine ve evrene karşı bir yönelimi veya bütün bir tepkisi’ olarak tanımlamıştır. İman, insanın aşkın bir boyut açısından görme, hissetme, eylemde bulunma ve dünyevi olandan daha fazla bir anlamı algılama kapasitesini yansıtır. O, kesinlikle çok temel bir dinsel kavramdır. Doğrudan gözlenebilir olmamasına rağmen iman, görünüşte çok çeşitli formlarda ifade edilmektedir; sözcüklerde, hem nesir ve şiirde, çeşitli davranış örüntülerinde, hem ritüel hem de ahlakta, sanatta, kurumlarda, hukukta, toplumda ve pek çok başka şekillerde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Smith, kümülatif (birikimsel) gelenek ve iman (faith) arasında da ayırım yapmaktadır. O, bu iki terimle, “inananlar veya şüphe edenler, dînî bir toplumun üyesi olanlar veya olmayanlar olarak bireyin dini yaşamının tümünün kavramsallaştırılabileceğini ve tanımlanabileceğini” ileri sürmektedir. *Kümülatif Gelenek* ifadesi, bir dinin tüm gözlenebilir içeriğine (ibadet mekânları, ritüeller, kutsal metinler, mitler, ahlaki yasalar ve sosyal kurumlar gibi) işaret etmektedir. Bu içerik, zaman içinde birikmiş ve yeni nesillere iletilmiş bir özellik taşır. Ayrıca kümülatif gelenek, insanlık tarihinin dinamik akışını anlaşılır kılan bir yapıdır. Dinin (religion) aksine kümülatif gelenek ve onun özel çeşitleri,

---

\* Tezimizin konusunun sınırları açısından, daha fazla imanın epistemolojisine girmemizin isabetli olmayacağını düşündüğümüzden dolayı daha geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Özcan, 1997.

\*\* James Fowler’ın kendi iman anlayışını oluşturmada, çok fazla Smith’in etkisi olduğu gelecek başlıklar altında sunulacaktır. Özellikle Smith’in “bir insani nitelik olarak iman” yaklaşımı Fowler tarafından benimsenen temel bir ifadedir.

değişen tarihi bağlamı açıklığa kavuşturmaktadır. Bu tarihi bağlam kişisel imanı (faith) desteklemektedir. Geleneğin fark edilebilir ve çok çeşitli özelliklerinin aksine iman (faith), kişinin gözlenemeyen ve daha az değişen bir özelliğidir. İman (faith), Smith'e göre, inançla (belief) kesinlikle eş anlamlı bir biçimde kullanılamaz. Çünkü, inanç, imanın pek çok ifadelerinden sadece birisidir ve evrensel olmaktan uzaktır (bkz. Wulff, 1997, s. 4 ve 425).

“İmanın Dinamikleri” adlı eserinde Paul Tillich (1957/2000) imanı, “nihai derece kaygılı olma hali”<sup>\*</sup> olarak tanımlamaktadır. Ona göre, imanın dinamikleri, insanın nihai kaygısının dinamikleridir. İnsan, birçok şey hakkında her canlı gibi kaygı duymakla birlikte aynı zamanda diğer canlıların tersine, bilişsel, estetik, sosyal ve politik gibi tinsel kaygılara da sahiptir (s.15). Tillich, nihai kaygı olarak imanı, ‘tüm kişiliğin bir eylemi’ olarak görmektedir: O, kişisel yaşamın merkezinde gerçekleşir ve onun bütün öğelerini içerir. İman, insan zihninin en odaklanmış eylemidir. İman, bir bütün olarak kişiliğin bir eylemi olduğu için, kişisel hayatın dinamikleri içinde yer alır. Bütün kişiliğin bir eylemi olarak iman, bilinçdışı öğelerin kişiliğin yapısına katılımı olmadan düşünülemez. Onlar, sürekli olarak mevcuttur ve imanın içeriği konusunda geniş ölçüde belirleyicidirler. Fakat diğer yandan iman, bilinçli bir eylemdir. Ve bilinçdışı öğeler, ancak onlardan her birini aşan kişisel merkezin içine alınırlarsa imanın oluşturulmasına ortak olurlar. Eğer bilinçdışı güçler bir odaklanmış eylem olmaksızın zihinsel durumu belirlerse, iman gerçekleşmez ve onun yerini zorlamalar alır. Çünkü iman, bir ‘özgürlük meselesi’dir. ‘İman ve özgürlük birbirine zıttır’ şeklindeki tartışmaya, ‘iman, kişiliğin özgür yani odaklanmış bir eylemidir’ düşüncesiyle katkıda bulunulabilir. Bu bağlamda özgürlük ve iman özdeştir (ss.17-18). Son tahlilde Tillich'e göre iman, bilinçaltının bir hareketi olmadığı gibi, kişinin herhangi bir rasyonel fonksiyonunun eylemi de değildir. Fakat o, varlığının hem rasyonel hem de rasyonel olmayan öğelerinin aşıldığı bir eylemdir (s. 19).

Din Psikolojisi açısından bakıldığında ise, bu terimlerin tanım ve açıklamalarında yazarları açısından bir takım farklılıklar olduğu görülmektedir. Fırat (1977), inanç ve iman terimlerinin alanını ve sınırlarını –bu konuda Türkçe'deki

---

<sup>\*</sup> Smith'in, Fowler'in iman anlayışındaki etkisi kadar Tillich'in de bu yaklaşımlarıyla önemli ölçüde katkısı olduğu gelecek başlıklar altında daha geniş bir biçimde aktarılmaya çalışılacaktır.



kavram karışıklığına da işaret ederek- ortaya koymaktadır. Ona göre Türkçe’de inanmak fiilinden türetilmiş bir isim olan *inanç* kelimesi genel anlamda oldukça kapsamlıdır ve Arapça’daki iman, itikat, akide, kanaat kelimeleri ile ifade edilen manaları da içine alır. Fransızca foi, croyance, opinion; İngilizce belief, faith; Almanca glauben, treue kelimelerin ifade ettiği anlamları karşılar. Arapça, Fransızca ve diğer dillerdeki bu konuda nüansları belirten ayrı ayrı kelimeler yerine Türkçe’de ise yalnızca *inanç* kelimesi vardır. Bununla birlikte yerine göre, Arapça bir kelime olan *iman* kelimesi de kullanılmaktadır. Hatta bazı hallerde bu iki kelime arasında Türkçe’deki kullanılışları bakımından önemli nüansların bulunduğu durumlar, bazen de aynı anlamlarda kullanılmaları gibi bir kavram karışıklığı da söz konusudur. *İnanç kelimesi* geniş anlamda, ihtimalin bütün derecelerini içine alan tamamlanmış bir kabulü belirtir. Lügat ve dar anlamında doğrudan doğruya görmeksizin, doğrulanmış dış sebeplerle, bilen kimseye güvenmek demektir. Daha özel bir manada, bilgiye ulaştırıcı mantıki ve zihni bir karaktere sahip olmaksızın, şüpheden ayrılmış olarak tam bir kabul ve tasdiki belirtir (s. 19). *İman terimi* ise, nesnel olarak alınca geçerli bir garantiye dayanan emniyet, bir vaade sadakat manalarını ifade eder. Subjektif açıdan ele alınca ise, bir kişiye, bir tanığa veya kesinlik ifade eden bir garanti belgesine mutlak itimat; isbatla nakledilememekle birlikte subjektif olarak kesinlik ifade eden, ruhun deruni tasdiki demektir (s. 20).

Hökelekli (1998) de bu iki kelimenin (iman ve inanç) çoğunlukla biri diğeri yerine kullanılmakla birlikte, ikincisinin (inanç) anlam sahasının daha geniş olduğunu ifade etmektedir. Genel olarak *inanç* (itikad; croyance; belief) bilgi, kanaat ve imanı içine alacak şekilde daha genel bir anlam ifade ederken, *iman* (foi; faith) daha özel manada kullanılabilir. Kişinin bizzat tahkikini imkânsız bulduğu inançlar iman konusunu teşkil ederler. İmanın tabiatında akli ve duyuları aşan, fakat benliği harekete geçiren bir taraf vardır. İmanla birlikte kişi, subjektif bir kesinlik duygusuna sahip olur. Buna göre iman, insanın algı dünyasının ötesinde bir gerçekliğe sahip bulunan şeylerle ilgili olarak bir inanç besleme durumudur. Oluşumu açısından iman ise, çoğu zaman insan ruhunda çatışmalar, gerginlikler ve tereddütlere konu olan bir psikolojik çabanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. *İman*, şüphe ve inançsızlık, aynı güç kaynağına bağlı, fakat değişik yönde ve farklı özelliklerde gelişen ruhi oluşumlar olarak gözükmektedir. Ayrıca Hökelekli (1998)

*iman* ve *dini iman* kavramları arasında da farklılık olduğunu belirtir. Dini iman ise, şekil olarak, tarihi bir vahy halinde Allah tarafından bildirilen ilahi tebliğlerin içeriğinin doğruluğunun tasdik edilmesi biçiminde tanımlanmaktadır (ss. 156-158). Hökelekli burada iman teriminin genel psikolojik niteliğine dikkat çekerken aynı zamanda dinsel imandan, yani dinin öngördüğü iman kavramından da söz etmektedir.

İnancı, “bir insanın herhangi bir hükmü kısmen ya da tamamıyla kabulü ya da reddi veya ondan şüphe duyması durumu” olarak tanımlayan Peker (2000), inancın kapsamını ise *inanç doğrusu çizgisi* şeklinde ifade etmektedir. Buna göre inanmama durumunu da içine alan bu inanç doğrusunun başlangıcını *sıfır* (0) yani inançsızlık, bitiş noktası olan *yüz* (100) ise, bir konu ile ilgili kesin inancı içermektedir. Yüz noktasından geriye doğru gelindiğinde kanaat (zan), şüphe ve inanmama gibi durumlar ortaya çıkar. *Kanaat*, zihnin bir şey için yüzde yüz var veya yok diyemediği durumdur. Kanaatte inanç durumu yüzde ellinin üzerindedir, ancak yüzde yüzden azdır. Verilen hüküm kesin değil ihtimallidir. Birey tarafından bir kanaat araştırılıp doğruluğu anlaşılınca, bu artık “bilgi” olur. Bu kanaati tahkik edip edemediği halde benimser ve artık zıt kanaatlerin de aynı derecede geçerli olabileceğine inanmazsa, bu kanaat bir *iman* konusu olur. *Şüphe* ise, zihnin bir şey için var veya yok diyemediği durumdur. Şüphede, şüphe duyulan konunun lehindeki veya aleyhindeki düşünceler yüzde elli oranındadır. Şüphede bir kararsızlık vardır. Bu da zihinsel gerginlik ve huzursuzluk yaratır. Bu nedenle zihin şüpheden kurtulma eğilimi gösterir. Bir şeyin lehindeki inanç yüzde elliden aşağı düştükçe inanmama durumu başlar ve sıfır noktasında kesin inançsızlık görülür (ss. 61-63). Ayrıca inancın, insanın kendisi ve bütün kâinat üzerinde hâkimiyetini kabul ettiği, duyular üstü, yüce kudret ve kuvvet sahibi bir varlık ve bu varlıkla insan arasındaki ilişkileri düzenleyen bir takım esaslarla ilgili olduğunda, bu *dini inanç* olarak tanımlanmaktadır. Böylece *dini inanç* (iman), kişinin dini konulardaki kabul, red ya da şüphe durumunu gösterir (ss.64-65).

Vergote (1999) ise, inanç ve iman kavramlarının kullanımındaki karışıklığı önleyebilmek için öncelikle kavramların etimolojisine deyinmektedir. Ona göre fides (Latince, bağlılık, bağ) kelimesinden türeyen iman (foi, fr.) kelimesi “sadık, bağlı, inanan” (fidele, fr.) için kullanılan bir kelimedir. “İnanmak” kelimesinin

Hristiyanlıkta, bu terimin günlük dilde sahip olduğu yan anlamları da vardır: “Gerçek olarak görmek, güvenmek, bir değer vermek” gibi. Hristiyanlıktaki “inanıyorum” lafzı içinde konuşan bir kişi, onun tezahürünü, vahyini ve İsa’daki eylemini tasdik ederek Tanrı’ya güvenle bağlanıyor demektir. Bu ifadede “inanmak” fiili, bir bilginin konusu olamayacak kadar şüpheli olan muhtemel bir gerçekliği tasdik eden, müşahede ettirici bir fiil değıldir (ss. 174–175). Vergote (1999), inanmanın birine güvenle bakmak, birine güvenmek anlamında kullanıldığını ve Eski Ahit’te “inanmak” kelimesinin, gerçekleştiğı görülen ilahi fiillere dayanarak Tanrı’ya güvenmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Vergote’a göre “inanmak” yüklemine tekabül eden isim, “inanç” kelimesi değıl, “iman” kelimesidir. İman, bir taraftan sorular, şüpheler ve zıt eylemlerin sarstığı; diğ er taraftan ise imanın ifadelerinin ve amellerinin teyid ettiğı bir eğilimdir (s. 180).

Krech ve Crutchfield (1999)’e göre ise inanç (belief) şöyle tanımlanmaktadır: “Bir inanç, ferdin dünyasının bir yönüne ait idrak ve bilgilerin devamlı bir organizasyonudur. Bir inanç, bir şeyin ifade ettiğı manalar bütünüdür, ferdin eşya hakkındaki bilgisinin toplamıdır. İnanç, idrak veya bilgi gibi bir organizasyon olduğundan ötürü, tamamlanmış ve yapılanmış bir durumdadır” (s. 227). Genel olarak inanç ise, bilgi, kanaat ve imanı ifade (ihtiva) edecek şekilde kullanılmaktadır. İman, bilgi ve kanaat dediğimiz şeyler arasında göze çarpan farklar vardır. İnanç tabirinin bu genel kullanılışı günlük lisandaki kullanılışına çok yakındır. Hepimiz de bir bilgi, kanaat veya iman sahibi olduğumuzu daha iyi anlatabilmek için “inanıyorum” deriz (s. 228).

Ayrıca bizzat ferdin tahkikini imkânsız bulduğı inançlar ise, “iman” mevzuunu teşkil eder. İnsan inanır veya iman eder ki, her şeyi bilen ve her şeye kadir olan bir Allah vardır. Gerçi Allah hakkında sahip olduğı kavramların mahiyeti icabı, bu inancı tatminkar bir şekilde ispat edemez, fakat iman eder. Dolayısıyla kişinin ispatlayamadığı inancı, iman olarak tanımlanmaktadır. Kişinin ispat edemeyeceğini bilmesi bu inancın kuvvetini azaltmaz, fakat tabiatıyla, tahkik edilemeyeşi yüzünden başka inançlara karşı ileri sürülemez ve yanlışlığını ispat imkanı da daima vardır (s. 248). İnançlar ve tutumlar; motivasyon, idrak ve öğrenme süreçlerinin devamlı ürünleri olmak itibariyle birbirlerine benzemekle beraber, insan davranışı üzerinde farklı tesirler yaparlar. İnanç, şahsın bir obje hakkındaki idrak ve bilgilerinin bir

toplamıdır; bir organizasyonlar organizasyonudur. Bütün tutumlar inançların içine girer, fakat bütün inançlar tutumların birer parçası değildir; inançlar motivasyon bakımından nötrdür, fakat tutum haline girdikleri zaman hususi bir takım dinamik baskılara maruz kalırlar. Tutum ve inançların fonksiyonel önemi; bunlar ferdin şahsiyetine devamlılık verirler, onun günlük idrak ve faaliyetlerine mana kazandırır (Krech ve Crutchfield, 1999, s. 258).

Pazarlı (1972) da bu kavramların birbiri yerine kullanılarak bir karışıklığa sebep olduğunu işaret etmektedir. Ona göre, çok kere inanç (croyance) kelimesiyle iman (foi, faith) kelimesi birbirine karıştırılmaktadır. *İnanç*, zihnin bir faaliyetidir ve her çeşit mefhumlar arasındaki münasebetlere taalluk eder. *İman* ise, bir dinin akidelerine ve emirlerine ispat edilmiş hakikatler olarak inanmak ve kabul etmektir. İnanç daha umumi bir psikolojik olayın ifadesidir. İnançlar insanda bir yakın ile bulunurlar. Yani hüküm halinde ifade edilen önermede hiçbir şüphe ve tereddüt bulunmaz. Bu inanç bazen tamamen bir akli ispat sonunda meydana gelir. Matematik ispatlar gibi. Bazen de bir otoritenin veya şahadetin eseri olur. Görmediğimiz halde Avustralya'nın varlığına inanmak gibi. Hissi sebeplerle de inanç meydana gelir. Annenin oğlunun iyiliğine inanması gibi (ss. 13-14).

Öncelikle İngilizcedeki belief (inanç) ve faith (iman) kavramlarının birbirlerinden farklı anlamlara sahip oldukları ifade edilmesine rağmen, birbirlerinin yerine sık sık kullanıldığını ileri süren Allport ise, bu kavramlar arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. Ona göre daha az emin olduğumuz inançları ifade etmek için iman kavramını kullanmaya daha fazla eğilim gösteririz. İki kere ikinin dört ettiğine inanırız, oysa iyiliğin kötülüğe zaferine iman ederiz. İman, yalın bir inançtan daha çok, sıcak bir etki de taşır. Sorulduğunda çoğu insan, Tanrı'ya inandığını ifade eder. Fakat bir insan “Tanrı'ya iman ediyorum” derse, bu cümle onun kişilik yapısında, din duygusunun önemli bir yere sahip olduğunu gösterir (Allport, 1950, s. 140). Kayıklık (2005) bu düşüncelerden hareketle, inancın, imandan daha fazla kesinlik özelliği taşımakla beraber, imanın insan üzerinde daha derin ve sıcak bir etkiye sahip olduğunu belirtmekte ve bu etkileri kelimcilerin iman tanımlamalarındaki vurgularında da görebileceğimizi ortaya koymaktadır. Ayrıca Kayıklık (2005) kelimcilerin bir takım tanımlarında öne çıkan unsurlardan hareketle imanı, “insana dışarıdan yüklenen bilgilerin kabulünün ötesinde bir süreç olarak” tanımlamaktadır.

İnsan bu süreç içinde “kalp” diye ifade edilen sezgi ve kavrama güçlerini harekete geçirerek iman nesnesine, yani Allah’a ulaşmaktadır. Buradan hareketle imanın, aklın ve duyuların önplanda olduğu bilgiden daha farklı özellikler taşıdığı ve imanı, bilgiden ayıran bu farklı özelliğin ise imanda kalbin devreye girmesidir. Kalbin etkin olduğu bu kavrama biçiminin ise imanın öznel bir özellik taşıdığını göstermektedir.

İman ve inanç arasında bireysellik-toplumsallık açısından farklılık olduğundan söz eden Catalan (1994) ise, imanın bireysel bir özellik taşıdığını, inancın ise, toplumun kültürüne bağlı olarak gelişeceğini ileri sürmektedir (ss. 98-100). Buna göre, toplumda yaşanan değerler, bireylere inanç olarak geçerken, bu inançların bireyin duygularıyla beslenmesi onları iman haline getirmektedir. Özet olarak inancın imana göre daha genel, toplumsal, ilkel, kesin, kanıtlı, statik, bilişsel yanının ağır bastığını, buna karşılık imanın daha özel, riskli, bireysel, duygusal, gelişmiş olduğunu, nesnesine karşı pozitif duygular içerdiğini söyleyebiliriz. Tespit edilen diğer bir önemli nokta ise, inancın imandan önce meydana gelişi ve inancın iman haline gelme sürecidir. Bunu ise çocukluktaki inancın izlerini, Allport’un inanç gelişimi aşamalarıyla ve Piaget’in zihinsel gelişim kuramıyla açıklamaktadır. İnanç Allport’un açıklamalarına göre son aşamada iman haline gelmektedir. Bireyde inancın iman halini almasındaki etkenler- aile, toplumsal kurumlar, mistik ve dinsel deneyimler, dışsal etkiler ve buhranlar, bireyin bilinçli davranışlarda bulunabilmesi ve seçim yapabilmesi, bireyin duygu ve düşünce gelişimi- ise, Clark (1961, ss. 227-232)’a referansla açıklanmaktadır. İncanın iman haline gelmesini etkileyen bu düşünceleri özetlemek gerekirse, inanç çocuksu ve irrasyonel olarak başlar, şüpheyle sorgulanarak gelişir ve yaratıcı düşünceyle olgunlaşır. Bu süreç, bireyin psiko-sosyal gelişim aşamalarıyla koşut bir görünüm arz eder. Diğer taraftan bilinçli aileler, örnek kişiler, kurumlar, mistik deneyimler, çevrede meydana gelen çeşitli olaylar, yaşanan buhranlar, bilinçli davranışlar, seçimler, bireyin duygu ve düşünce dünyasında ortaya çıkan değişim ve gelişimler inancın imana evrimini sağlayan etkenler olarak sıralanabilir (akt.: Kayıklık, 2005)\*.

Köse (2000, ss. 214-216), Din Psikolojisi açısından “iman” kavramının tanımları ve kaynaklarıyla ilgili olarak Din Psikolojisi’nin iman, bilişsel bir olgu

---

\* Psikolojik olarak iman, inanç ve şüphe konusu ile ilgili daha fazla bilgi ve tartışmalar için bkz. Kayıklık, 2005.

olarak gördüğünü belirtmektedir. Bu açıdan iman, ‘ferdin kendisini inanmaya çağırın dini davete verdiği olumlu deruni cevap’ olarak tanımlanabilir. İman bilgisinin mantıki doğruluğu sorgulanamaz bir nitelik taşır. Çünkü bu, objektif ve deneysel bir bilgi olmayıp deruni ve subjektif bir bilgi, bir duygu veya keşiftir. Dolayısıyla dini bilginin (iman), duyularla idrak ettiğimiz tabii dünyayı bilmek gibi somut bir veri ortaya koymasını beklemek yahut Tanrı’yı bu şekilde bilmemiz gerektiğini düşünmek pozitivist anlayıştan kaynaklanan bir yanılgıdır. Tabiatı gereği imanın pozitif bilimin beklediği anlamda bir objektif kesinlik arzemesi gerekmemektedir. Bununla birlikte objektif kesinlik arayışı da psikolojik bir ihtiyaç gibi görünmektedir. Çünkü insan inandığı şeyin objektif bir gerçeklik olduğunu hissetme ihtiyacı duyar. İman, bizim akli (zahiri) ve hissi (batni) algılarımızın karşılıklı etkileşiminden doğar. Yani iman, insanın yalnız bir melekesinin değil, birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgudur. İmandan nihai noktadaki kasıt Tanrı’nın varlığına olan inançtır. Çünkü vahiy, peygamberlik, ahiret gibi diğer iman konuları temelde Tanrı inancından dayanır. İnsanlığın kolektif şuurunda böyle bir Tanrı inancının var olduğu tarihen sabittir. Jung (1967, s.15), dini imajların ve Tanrı inancının insan ruhunun derinliklerinde var olduğunu, dolayısıyla inancın ‘ruhsal bir gereklilik’ arzettiğini savunarak imana ontolojik bir temel göstermiştir. Ancak dini, bir psikolojizme indirgelediği ve insan aklını devreden çıkardığı ileri sürülerek bu anlayış da eleştirilmiştir (Wulff, 1997, s. 434).

İmanın psikolojik kaynakları üzerine ise farklı görüşler ortaya koyulmuştur (Oates, 1973, s. 43). Bunlar: 1) İman bir insiyaktır; yaratılıştan var olan tabii bir duygu, bir melekedir. Ancak diğer içgüdülerden farklı olarak her insanda doğrudan ortaya çıkmamaktadır, bunun da sebebi bazı insanlarda atıl durumda kalmasıdır. 2) İman, insan gelişiminin bir ürünüdür, bir insanın içgüdülerinin yönlendirilerek saf hale getirilmesidir. Edwin Starbuck ve Gordon Allport gibi din psikologlarına göre iman, insan tabiatında var olanın geliştirilip manevi olgunlaşma ile ortaya çıkarılmasıdır. 3) İman, mutlak (sonsuz) olanı idraktır. Max Müller ve Blaise Pascal gibi düşünürler imanı, insanın sonsuz olanla karşılaşmasının, sonsuzluk duygusunun bir eseri olarak görürler; pozitif bilgide önemli başarılar sağlayan insanın metafizik alan karşısındaki şaşkınlık ve başarısızlığını ancak imanla aşabildiğini belirtirler. 4)

İman sonlu olanı idraktır. İnsanın sonsuzu idraki aynı zamanda onun sonlu olanı yani kendini idraki demektir. 5) İman, varlığı idraktır. Paul Tillich ve Gordon Allport gibi isimler, imanı insanın varlık âlemini anlamlandırma ve bu âlemde kendi yerini belirleme çabasının bir neticesi olarak görürler. İnancı müsbet anlamda yorumlayan bu teorilerin yanında 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında gündeme gelen menfi teorilerin genel eğilimi ise, onun insan zihninin bir vehminden ibaret olduğu şeklindeydi. Bertland Russel bu vehme yol açan temel motivasyonu bilinmezlik, ölüm, yok olma ve mistik şeylerden kaynaklanan korkular şeklinde özetlemiştir. (akt.: Köse, 2000, ss. 214-216).

Clark (1958, ss. 219-239)'a göre inanç ve iman arasındaki fark genellikle iki kelimenin akla getirdiği kavramı ihtiva ettiği için çoğunlukla psikolojiktir, ancak çok önemlidir. İnanç (belief) daha çok statik bir terimdir ve inanılan obje ya da öneriye karşı güçlü pozitif duygusal bir tutumu ihtiva etmez. Diğer taraftan "iman" çok daha dinamik bir terimdir. O, sıcak hatta tutkulu bir bağlılığı doğurur ve sonuç olarak kimi eylemleri yapmayı teşvik eder. İman teriminin sahip olduğu diğer bir özellik de, inanan için bir risk taşımasıdır. Ayrıca Clark inancın iman haline gelmesini tetikleyebilecek bazı etkenlerden bahsetmektedir. Bunlar: Aile, kişiler, kurumlar, mistik tecrübe ve ihtida, dıştan gelen sarsıntı ve kriz, iradi davranış ve seçme faaliyeti gibi etkenlerdir (bkz. Aydın, 2004, ss. 67-74). İnanç, daha çok bilgi ve kesinliğe dayanırken, imanda daha çok teslimiyet ve bağlılık ön plana çıkmakta ve bilgi açısından iman daha yüksek risk taşımaktadır (Kayıklık, 2005). Dini inancın insanlardaki altyapısına gelince, genellikle insanların inanmaya ruhen yetenekli, yatkın ve elverişli oldukları kabul edilir. Latent (uyur) haldeki bu yatkınlık, çocuğun ruhindaki sınır tanımayan arayışla, dinî inancı kabule yönelir. Güvenme temeli üzerine kurulu olan bu süreçte, güvenmenin en üst sınırı asıl güveni veren varlığa dayanma ve bağlanmadır (Yavuz, 1994, ss. 121-123).

Yukarıdaki tanımlamalara ek olarak farklı şekillerde tanımlanan iman (faith) anlayışlarını şöyle sıralayabiliriz: 'Bir değer, güç ve anlam merkezi arayışı' (Fowler, 1981); 'kişinin kendisine (oneself), diğerlerine ve evrene yönelik bütün bir tepkisi' (Smith, 1979); 'insani sınırlılıkların ötesindeki nihai olana ulaşmak' (Rahner, 1978); veya 'aşkın olana ulaşmak' (Smith, 1979); ve 'dinsel sevgiden doğan bilgi' (Lonergan, 1972) olarak tanımlanmıştır. Ayrıca, 'iman', bir duygu (affect) ve

davranış unsuruna sahip olsa da, o temel olarak *bilişsel* kabul edilmekte ve imanın, tanımı açısından ise *gelişimsel* olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca o, ampirik delili aşan bilinmeyene doğru bir sıçrayıştır; o, doğrudan apaçık olan şeyin ötesinde sürekli bütünleşmeyi ve dönüşümü içerir. *İman*, doğası açısından *bilişsel*, süreci açısından *gelişimsel* ve boyutları açısından ise *aşkın* olan bütünleştirici (integrating) bir değer ve anlam merkezi arayışı olarak da tanımlanmıştır (akt.: Clore ve Fitzgerald, 2002).

Daha net bir biçimde *iman* (faith), inançlarımızın (beliefs) toplamından daha fazla bir şeydir. İman derinden kişisel, dinamik ve nihaidir. Bununla birlikte din (religion) ise, imanın bir ifadesi, anlatımı ve dışavurumudur (Westerhoff, 1976, ss. 21-22). Buber (2000)\* ise Kant'a atıfta bulunarak, 'Tanrı'ya inanmak' (to believe God) ile 'Tanrı'ya iman etmek' (to believe in God) arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Tanrı'ya inanmak, kişinin imanının düşünsel içeriği anlamına gelmektedir. Tanrı'ya iman etmek ise, O'nunla kişisel bir ilişki- canlı bir varlığa yönelik bir ilişki- içinde olmaktır (s.66). Sara Little'a göre, iman bir güvendir, sadakattir fakat o, bir "duygu"dan daha fazla bir şeyi ifade eder. O, kendisine güvenilen bir 'Varlık' ya da 'Kişi' tarafından nitelendirilen bir güvendir. Gerçekte o, kendisini ortaya koyan Kişiden bir hediyedir. *İman gelişimi* ise, fiziksel, bilişsel ve duygusal olarak iman anlayışımızdaki gelişim ve değişim sürecidir. Biz imanımızda geliştikçe onu farklı bir şekilde tecrübe eder ve yaşarız (Little, 1983, s. 17). Özetlemek gerekirse birçok iman tanımının, bir kabul (assent), Allah vergisi (gift), evrensel bir insani nitelik (human universal), bir yönelim (orientation) ve Tanrı'yla ilişkiyi içerdiği görülmektedir (bkz. Vanlue, 1996).

Görüldüğü gibi, iman (faith), tanımlanması oldukça zor, kompleks bir kavram olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte onun yapılan birçok tanımları arasında öne çıkan ortak iki özelliği dikkat çekmektedir: Eylem veya tutum (bağlılık, allegiance) ve içerik (inanılan unsur). Ayrıca, imanın çoğunlukla dinsel bağlamda kullanılmasına rağmen, seküler durumlarda da uygun bir biçimde kullanıldığı gözlemlenmektedir. Böylece, iman terimi bir Tanrı'yla ilişki, bir kişiye veya ister dinsel olsun ya da olmasın, temel bir inanç sistemine *güven* anlamına gelecek bir

---

\* Ünal (2007), Buber'e atıfta, Tanrı'ya imanı, Ben-Sen diyalogu şeklinde ifade ederek, dinsel bireycinin bir edimi olarak ele almaktadır. Bu ilişkinin temelde doğrudan yüz yüze bir ilişki olduğu ve aralarına engellerin girdiği zamanlarda da, 'Tanrı tutulması'nın meydana geleceği belirtilmektedir (ss. 91-101).



şekilde kullanılabilir. Bir çok Protestan Hristiyan kişilerin, Calvin ve Luther gibi teologlardan etkilenerek, içinde akıl (reason), tercih (choice) ve inancın (belief) vurgulandığı kompleks bir iman tanımını kullandıkları belirtilmektedir. Onlar imanı (faith), Tanrı'ya bağlanmayı, rasyonel bir biçimde sunulan kanıtı karşı yapılan bir tercih olarak tanımlamaktadırlar (Dykstra, 1986; akt.: Rose, 1991).

Bazı düşünür ve araştırmacılar ise, imanın tanımına irrasyonel duygusal bir unsur eklemişler ve onu, “asla kanıtlanması mümkün olmayan şeylere bir güven olarak” tanımlamışlardır. Örneğin Voltaire'a göre, “iman ancak, inanmak için aklın gücünün ötesine geçildiğinde söz konusu olur” (The Oxford Dictionary of Quotations, 1980, s. 561; ayrıca Kierkegaard'ın ‘İrrasyonalizm’ düşüncesi için bkz. Tüzer, 2003). Pek çok Katolik teolog ise, imanın tanımına mistik bir unsur katmışlardır. Onlara göre iman, bireyin Tanrı'nın mistik görünümünü (vision) tecrübe etmesini sağlayan Tanrı'nın inayetiyle (grace) verilen bir lütuftur (gift) (Ford-Grabowsky, 1986). Görüldüğü gibi, böyle bir yapının oldukça kompleks bir özellik taşıdığı ve operasyonelleştirilmesinin güçlüğü açıktır.

Fowler (1981) ise, iman ve inanç terimlerini birbirinden farklı bir anlamda tanımlamış ve kullanmıştır\*. Metaforik olarak iman (faith), bilgisayardaki yazı işleme programıyla (word processing program) kıyaslanabileceken, inanç (belief) ise özel bir doküman yazılımına (specific wording of the document) benzetilebilir. İman, “onunla insanların inançlarını (beliefs) organize ettikleri bir yapıdır.” Piaget (1969)'nin, çocukların bilgisinin içeriğini, bilişin yapısı çalışması için kullandığı gibi, Fowler da imanın (faith) psikolojik yapılarını incelemek için inançları (beliefs) ortaya koymuştur. Fowler'ın belki de basitleştirici olarak kabul edilebilecek iman tanımının, bir çok unsuru dışarıda bıraktığı gibi bir anlam taşısa da bununla birlikte onun bu tanımı sayesinde “bilimsel bir iman gelişimi araştırması için operasyonel bir tanımın ortaya çıkması” sağlanmıştır. Çünkü imanın diğer tanımları bilimsel bir araştırmada kullanılabilir düzeyde değildir. Fowler ayrıca, imanı üç etkileşimsel boyuttan oluşan bir yapı olarak betimlemiştir: İlişkisel, bilişsel ve duyuşsal (affective). Ona göre, bireyin iman gelişimi, bu boyutlardan biri veya daha fazlası

---

\* Gelecek başlıklar altında daha ayrıntılı olarak Fowler'ın iman anlayışı ve tanımlamalarına yer verilecektir.

içinde gerçekleşebilir (Fowler, 1978, 1981; Mischey, 1976, 1981; Osmer ve Fowler, 1985; akt.: Rose, 1991).

Yapılan bir araştırmada (akt.: Osmer, 1989) deneklere imanın (faith) ne olduğu sorulduğunda farklı iman anlayışlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Deneklerin % 51'i imanı Tanrı'yla kurulan bir ilişki olarak; % 20'si yaşamda anlam bulma olarak; % 19'u bir inanç dizisi (a set of beliefs) olarak ve % 4'ü ise bir kilise ya da sinagoga üyelik olarak tanımlamışlardır. Bu anlayışların, Fowler (1981)'in imanı, insan yaşamının evrensel, inşa edici (constitutive) bir boyutu olarak görmesi anlayışına yakın olduğu söylenebilir. Ancak Fowler kendi tanımına, “değer ve anlam merkezleriyle ilişkili olarak anlamlandırma”yı ekleyerek açıklık kazandırmaktadır.

Ok (2007, s. 60), İngilizce'deki *belief* sözcüğünü, ‘us-temelli/us-temelsiz-tikel inanç’; *faith* sözcüğünü ise: ‘varoluşsal-inanç’ olarak açıklamaktadır. İnanç ve iman kavramları aralarındaki farkı belirtmede bazı güçlükler yaşanmasının nedenlerini de şöyle sıralamaktadır: a) İnanç ve iman gibi kavramların farklı kültürel ortamlarda tamamen olmasa bile farklı anlamlar ifade edecek şekilde tanımlanması. b) Hıristiyan düşüncesindeki inanç (faith) kavramının Fowler tarafından psikolojik bir kurama uyarlama amacıyla yeniden tanımlanması, c) Bugünkü Türkçe’de kullanılan iman kavramının kökeninin tarihsel olarak Arapça’ya dayanması, fakat kullanımda değişime uğradığından dolayı bugünkü ifade ettiği anlama orijinal-tarihsel kullanım arasında uyum olmaması, d) Yöntembilimsel olarak bilimsel geleneğin dışında kurumlaşmış değerlerin mümkün olduğu kadar etkisi altında kalmaması gereken din psikolojisinin, belirli bir dine özgü kavramı kullanarak, psikolojik olarak açıklanabilir olduğunu ileri sürdüğü olguyu açıklamaya çalışması ve son olarak, e) Din psikolojisinin açıklamaya çalıştığı olgunun geleneksel dinlerdeki kavramlar tarafından ön koşullanmış olması.

Ok (2007), ‘İnanç Psikolojisi’ adlı eserinde Türkçede inanç ve iman sözcükleriyle ne kast edildiği ile ilgili olarak Türkçe sözlükteki tanımlamalara yer vermiş ve netice olarak iman ve inanma (türevi olan inanç ile birlikte) sözcüklerinin Türkçedeki tanımlarda bazen birbirinin yerine kullanılmakta olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ona göre, “bu şekilde kullanılmadığı yerlerde de nesnesinin belirlenmiş olup olmaması dışında genellikle benzer bir zihinsel durumu (us-

temelli/us-temelsiz-tikel inanç/belief'i) ifade ediyor gözükmektedir". Ok, Türkçede inanç ve iman sözcüklerinin temsil ettiği iki ayrı zihinsel durumu vurgulayarak ayrıştırarak başlı başına iki ayrı sözcük bulunmadığını, ancak ille de 'belief' ve 'faith' sözcüklerini Türkçe'de ayrı ayrı ifade etmek gerekirse, 'belief' için en yakın sözcük 'iman' ve 'faith' için en yakın sözcük ise (nesnesine vurgu yapılmayan) 'inanç' olabilir şeklinde düşüncelerini aktarmaktadır (ss. 61-62).

Ok (2007), "Fowler'ın psikolojinin konusu olabilecek şekilde yeniden tanımlayarak kullandığı varoluşsal-inanç (faith) sözcüğü, Türkçe'de kullanılan inanç ve iman sözcüklerinden herhangi biri ile anlam bakımından tam olarak örtüşmediğini" ileri sürerek, bu çalışmada sözcüklerin kullanılması Ok'un kendi seçimiyle şu şekilde olmuştur:

*Us-temelsiz-tikel-inanma:* Dinsel (ve dinsel olmayan) yaşamın varoluşsal, köklü değerleriyle ilgili önermelerde olduğu gibi (genellikle bilinçli bir eleştiri geliştirmeksizin) mantıksal (tasımsal/kıyası) tutarlılık üzerinde durmadan (genellikle bir dine veya ideolojiye özgü) varsayımların/ilkelerin/önermelerin doğru ya da geçerli olduğunu onaylama.

*Us-temelli-tikel-inanma:* Usa vurmayı değerli görerek veya ileri sürerek, bu çerçevede dinsel ya da dünyevi varsayımların/ilkelerin/önermelerin bazısını veya bütününün doğru ya da geçerli olduğunu onaylama.

*Us-temelli/us-temelsiz-inanma:* Yukarıdaki iki biçimden her ikisini birlikte dönüşümlü olarak kullanma. Yani varsayımların/ilkelerin/önermelerin bazısını mantıksal eleştiri ve çözümlenmeye tabi tutma, diğer bazısına da mantıksal eleştiri ve çözümlenmeye tabi tutmadan olduğu gibi inanma.

*Varoluşsal-inanma:* Önermeler veya önermeler toplamından oluşan değerler sisteminin zihinsel çözümlemesi ve sağaltımın aracılık yaptığı ya da yapmadığına vurgu yapılmaksızın, kozmosa, kişisel, bütünsel bir karşılık verme veya onu anlamlandırma (Ok, 2007, ss. 68-69).

Buraya kadar ki cümlelerde iman ve inanç terimlerinin Teoloji, Felsefe, Dinler Tarihi ve Din Psikolojisi disiplinleri açısından ele alınışları özetlenmeye çalışılmıştır. Bundan sonraki başlıklar altında ise James Fowler'ın iman anlayışının temelleri ve onun tanımlamalarına yer verilecektir. Bu noktada, Din Psikolojisi

dışındaki diğer disiplinlerin bu terimleri analiz düzeylerinin ne kadar farklı olursa olsun, yaptıkları tanımlarda bir takım ortak yönlerin bulunduğu görülmektedir. İman terimi ister dini, isterse seküler bağlamlarda kullanılsın, temelde psikolojik bir doğaya sahip olduğu öne çıkmaktadır. Zira, hem Kelam, Felsefe hem de Din Psikolojisi alanlarında yapılan tanımlamalarda dikkat çekici bir şekilde ortak psikolojik unsurlar ifade edilmektedir. Örneğin, imanın güven, tasdik ve bağlanmayı içerdiği hatta onların, güven duygusu gibi temelde psikolojik bir kavramı çok sıkça kullanmaları ve vurgulamaları iman teriminin psikolojik bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, imanın inanca göre kişinin içselleştirmesine dayanan hatta geleneksel dinlerin ortaya koydukları “inanç formulasyonlarının benimsenmesi” olarak ve aynı zamanda “kişinin anlamlandırma biçimi haline gelmesi hali” olarak da kabul edilmesi daha isabetli bir tanımlama olabilir. Nitekim inanç daha fazla bilgi temelli ve statik olduğu kadar imanın ise psikolojik ve dinamik bir özellik taşıdığı da vurgulanmaktadır.

Ayrıca bu bölümle ilgili olarak, inancın (belief) imanını (faith) içerdiğini ileri sürenler olduğu gibi, özellikle Smith (1979) ve Fowler (1981) gibi araştırmacılar ise imanını, inancı kapsadığı şeklinde ifade edenler de vardır. Ancak bu iki terimin, bazen birbirlerinin yerine aynı anlamda kullanıldığı, bazen de farklı anlamlarda kullanıldığı, dolayısıyla bir kavram karışıklığı görülmektedir. Burada tespit edebildiğimiz kadarıyla üç önemli sorunla karşı karşıyayız: Birincisi; İngilizce’deki “belief” ve “faith” kelimelerinin Türkçe’deki karşılıklarının ne olduğu ve ikincisi; hangisinin diğerini içerdiği ya da kapsadığı, yani hangisinin daha kapsamlı olduğu sorudur. Bir kısım araştırmacılar inancın daha kapsayıcı/kapsamlı olduğunu belirtirken, diğer bir kısmı ise imanını, inancı kapsadığı ve dolayısıyla imanını daha kapsamlı bir terim olduğunu ileri sürmektedirler. Karşılaşılan üçüncü sorun ise iman kavramının sadece dini bağlamla sınırlı olup olmadığı konusudur. Bu konuda da bazı araştırmacılar bu kavramı dini bağlamla sınırlandırma yoluna giderken, diğer bazıları ise hem dini bağlam hem de din dışı bağlamlarda kullanılabileceğini öne sürmektedirler. Bu kavram karışıklığı sorunu sadece bizim kullandığımız dilimizde söz konusu olan bir durum değil, diğer dilleri konuşan toplumlarda da geçerli bir sorun olduğu anlaşılmaktadır. Tartışma genellikle bu noktalar üzerinden sürmektedir.

Hatta Fowler'ın kuramıyla ilgilenen Türk araştırmacılar arasında bile bu terimlerin Türkçe karşılıklarını kullanma konusunda bir uzlaşma görölmemektedir. Örneğin, Ok (2005, 2007), Mehmedoğlu ve Aygün (2006, s. 122) ve Acar (2006) Fowler'ın kuramıyla ilgili yaptıkları araştırmalarında *faith* kelimesinin karşılığı olarak inanç; *belief* karşılığı olarak ise iman; *faith development*'ın Türkçe karşılığı olarak da *inanç gelişimi* terimini kullanmaktadırlar. Bununla birlikte Mehmedoğlu (2004), Kayıklık (2005) ve Eşer (2005) gibi araştırmacılar ise *faith* karşılığı olarak iman kelimesini kullanırlarken, Karaçoşkun (1998, 2004) ise dini inanç, iman ve inanç kelimelerini tercih ederken bir karışıklık görölmektedir.

Bu tartışmada, özellikle Fowler'ın kuramı çerçevesinde, İngilizce'deki 'faith' kelimesinin iman olarak Türkçe'de karşılanmasının daha isabetli olacağını düşünöyoruz. Çünkü Fowler'ın kendi araştırmasının ve bu kuramla ilgili İngilizce literatürdeki diğer araştırmaların da, iman (faith) kavramını tanımlama ve açıklamaları esnasında, bu kelimenin hem etimolojisindeki güven (trust) anlamına dikkat çekmeleri, hem de kavramsal analizi yapılırken teolojik bir bağlama hatta kutsal kitaplara doğrudan referans vermeleri de bizi bu terimin Türkçe'deki "iman" terimine karşılık geldiği sonucuna ulaştırmıştır. Zaten 'Faith' ve 'Belief' terimlerinin Türkçe'de hangi kavramlara karşılık geldiğine karar verildiğinde diğer iki sorun da aşılmış olmaktadır. Nitekim, iman kavramının sadece dini bağlam için değil aynı zamanda din dışı alanlar için de geçerli olduğunu Fowler vurgulamaktadır. İman kavramı hakkında ilk akla gelen, onun dini bir kavram olduğu düşünögesi ve kabulünü Fowler da reddetmiyor, -hatta bu ilişkiden dolayı Fowler da eleştirilmiştir-, dinsel anlamının da olduğunu kabul ediyor, ancak dinle ilişkili olmayan bir biçimde, anlamda da kullanılmasının mümkün olduğunu bize göstermektedir.

Aynı zamanda iman kavramının inanç kavramını içerdii de yine Fowler'ın çalışmalarında ifade edilmektedir. Türkçe dışındaki dillerde de özellikle İngilizce literatürde de bizim yaşadığımız kavram kargaşası yaşanmakta, ancak teolojik bağlamdan çıkarılarak Fowler'ın kastettiği anlam açılımı ortaya koyulduğunda araştırmalardaki bu nokta açıklığa kavuşmaktadır. Yani bizim dilimizde "iman" denince ilk önce akıllara gelen teolojik ya da dinsel anlamın öne çıkarılması doğaldır, çünkü bu, hem Fowler ve onun kuramı hakkında yeterince bilgi sahibi olunmayabilir, hem de bu, kavramın dini çevrelerde daha çok dini anlamının öne çıkmasıyla da

ilişkili olabilir. Belki iman kelimesinin inanç kelimesine göre Türkçede daha az tercih edilmesi bu konu sebebiyle olabilir. Böyle bir durumda bizim bu terimi tercihimizin, Fowler'ın kavramsallaştırmasına dayandığını ifade ederek ve ne olduğuyla ilgili bazı açıklamalar da yaparak bu tür bir kavramsal karmaşıklığı aşmayı düşünüyoruz.

Sonuç olarak, iman (faith); din ve inanç (belief) terimlerini, ilişki ve değerleri de kapsayan evrensel bir konu olarak farklı tarzlarda tanımlanmıştır. Fowler'ın bakış açısına göre ise iman (faith), inançtan (belief) daha geniş bir biçimde anlaşılmış ve tanımlanmıştır. Ayrıca Fowler (1996)'a göre inanç (belief), imanla (faith) eş anlamlı olarak değil, ancak kişinin imanının (faith) bir boyutu olarak tanımlanmaktadır (s. 56). İfade ediliş şekliyle Türkçe'de ise, "inanç" teriminin daha kapsamlı olduğu düşüncesine katılmakla birlikte, araştırmamızın kuramsal temelini oluşturan Fowler'ın iman anlayışı ve İman Gelişimi Kuramı çerçevesinde, psikolojik açıdan iman (faith) kavramının inanç (belief) kavramını içerdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Fowler bu kavramların ayrımını yaparken ısrarla iman kavramının *psikolojik boyutta* daha kapsamlı bir nitelik taşıdığını ileri sürmektedir.

### 1.1.1. James W. Fowler'ın İman Anlayışının Temelleri

Fowler, kendi iman anlayışını oluştururken etkilendiği araştırmacılardan söz etmektedir. Özellikle 20. yüzyıl liberal teologlarından Paul Tillich, H. Richard Niebuhr ve W. Cantwell Smith'ten imanı, "bir dünya görüşü ve yorumlama tarzı olarak" tanımlama teşebbüsünde faydalanmıştır. Özellikle Tillich'ten Fowler, "nihai ilginin\* nesnelere bir işlevi olarak iman" düşüncesini almıştır. Tillich'e göre bu nihai ilgi, ister dini olsun ya da olmasın, varoluşumuzun düzenleyici ilkelerini sunar. Paul Tillich *Dynamics of Faith* adlı kitabında, kolaylıkla iman (faith), din veya inançla (belief) özdeşleştirildiğini belirterek, yaşamdaki merkezi güce sahip değerleri sorgulamamızı istemektedir. Ona göre, yaşamdaki 'Tanrısal Değerler' bizi nihai olarak ilgilendiren şeylerdir. Bizim gerçek ibadetimiz, doğru dindarlığımız, nihai ilginin nesnelere doğru yönelmektedir. Bu nihai ilgi sonunda kendi benliğimiz

---

\* İman sözcüğü, bireyin vahiy aracılığıyla kendini açığa vuran ilahi hakikatlere ilişkin bir yöneliş, biliş, kabulleniş ve onayını ifade etmekte ve bu yönüyle o, sonlu ile Sonsuz arasındaki temel ilişki biçimidir. Ayrıca o, bireyin tümünden kişiliğini ilgilendirmesi açısından, onun bütün iç ve dış dünyasını kuşatır ve 'nihai ilgi' konusu olur. İmanın nihai olarak ilgi duyulan şey olarak tanımlanması, onun bütüncül, kuşatıcı ve onun dışındaki ilginin ise ikincil oldukları anlamına gelir (Yeşilyurt, 2001<sub>a</sub>).

veya onun yayılımlarında- iş, prestij, şöhret, güç, etki ve zenginlik gibi-merkezileşebilir. Diğer başkalarının nihai ilgisi ise aile, üniversite, kendi ulusu veya kilisesi olabilir. Aşk, cinsellik ve sevilen bir eş de, kimi kişilerin nihai ilgisinin duygusal merkezi olabilir. Nihai ilgi ise, bir takım itikat ve doktrinel (öğretisel) önermelere inanmaktan daha güçlü bir konudur. Tillich'e göre "nihai olarak ilgili oluşun bir ifadesi olarak iman", kurumsal veya mezhepsel (cultic) formlarda kendini ifade edebilir de ya da etmeyebilir de (Fowler, 1981, s. 4; Fowler, 1983, ss. 179-181; Tillich, 1957/2000, s. 15 ve 17-18).

Özellikle Fowler'ın "To See The Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr" adlı doktora teziyle, kendi iman anlayışındaki Niebuhr'un önemi ortaya çıkmaktadır. Teolog H. R. Niebuhr'dan Fowler (1981), imanın, "ilişkilerimize, çevremizdeki dünyaya ve yaşamımıza bütünlük ve anlam sağlayabilecek bir değer ve güç merkezine güvenme yetimizin bir işlevi olduğu" düşüncesini almıştır. Ona göre imanın ilişkisel yönüne bu vurgu, yine psikolojik bir incelemeyi davet etmektedir. Niebuhr imanın, bebeklikte bizim bakıcılarımızla olan ilk ilişkimizde şekillendiğini düşünür. Bu, imanın bize en yakınlarla olan güven ve bağlılık -veya güvensizlik ve sadakatsizlik- tecrübelerimizle geliştiğini ifade eder. Niebuhr imanı, insan gruplarını bir arada tutan paylaşılan görüşler ve değerler içerisinde görür. Aynı zamanda o, imanı, yaşamımıza bütünlük ve anlam veren bir değer ve güç merkezine güveni oturtma arayışı içinde görmektedir (Fowler, 1981, s. 5; Fowler, 1986, s. 16).

Fowler, H. Richard Niebuhr ve Paul Tillich'ten etkilenmesine rağmen, imanın özel içeriğini onun temel doğasından ayırması hususunda öncelikle Dinler Tarihiçi Wilfred Cantwell Smith'in rolü büyüktür. *The Meaning and End of Religion* (1963) ve *Faith and Belief: The Difference Between Them* (1979), adlı eserlerinde Wilfred Cantwell Smith, "inanmak (to believe) veya imana sahip olmak (to have faith)" ifadelerinin, modern öncesi devirlerde, "kesin bir mutlak sadakatle diğer bir kişiye bağlanmak ve bu kişiyle ilişkiye gönül vermesi" anlamına geldiğini ileri sürmektedir (Smith, 1998, s.108). Ona göre bu imanın özü, herhangi objektif bir iddiayı kabulü talep etmeyen, kişisel bir bağlılıktır (ss. 5-6). Bu durumda Smith'e göre iman, "insanların aşkıyla ilişkiye geçmeleri için bir temel kategori" olarak düşünülebilir. İmanın zıttı ise, içinde bir aşkın çevreyi hayalleme/imgelem yetisinin kaybolduğu

umutsuzluktur. Bu çerçevedeki kavramlaştırma, imanı, dışlayıcı teoloji alanından çıkarıp psikolojik bir araştırmanın konusu haline getirmektedir (bkz. Fowler, 1981; Jones, 2003).

Rönesans ve Aydınlanma arasında, “inanç”ın bu anlamı (ve daha küçük boyutta, “iman”)- Smith’e göre- kişisel bir bağlılığın ifadesinden bir takım konuların doğru olarak kabul edilmesi istikametinde değişiklik yaşamıştır. 19. yüzyılın sonlarıyla birlikte, sadece “iman” kelimesi, “özel iddiaları kabulün gerekemediği kişisel bağlılık” anlamını tekrar elde etmiştir (ss.144–45). Smith’e göre, modern dünya, iman sahibi olmanın; ‘güvenilir ve ilgili olmak, güvenmek, sevmek ve sadakatle bağlı olmak’ şeklindeki anlamlarını yeniden keşfetmek zorundadır (Smith, 1998, s.117; akt.: Jones, 2003).

Smith “iman” (faith) ve “inanç” (belief) arasında kesin bir ayırım yaparak, imanın modern öncesi anlamını geliştirmeye çalışmıştır. Smith inancı, “özel iddiaların doğruluğuna ve geçerliliğine kişisel bir güven ve onların kabul edilmesi” olarak tanımlamıştır. İmanı ise, modern öncesinde anlaşıldığı gibi, “entelektüel bir kabulü gerektirmeyen kişisel bir bağlılık” olarak tanımlamıştır (Smith, 1963, ss.180–202; Smith, 1998, s.12, 61, 77, 118; bkz. Fowler, 1981, ss.11–13; Jones, 2003). Ayrıca Smith, imanın daha derin, zengin ve daha kişisel olduğunu belirtir. Ona göre, iman bazı durumlarda ve ancak bir dereceye kadar çeşitli dinsel öğretilerle, ‘dini bir gelenek’ tarafından meydana getirilir. Fakat o, aslında bir sistemin değil ‘kişinin bir özelliği’dir; kişinin, kendisine, komşusuna, evrene karşı bir ‘yönelimi’; tümünden bir ‘tepkisi’; kişinin ‘görü/bakış tarzı’; dünyevi bir düzeyden daha yüksek bir düzeyde ‘yaşama kapasitesi’; aşkın bir boyut açısından ‘görme, davranma ve hissetme’dir. Smith’e göre, eğer iman, aşkın değer ve güç merkezlerine göre güven ve bağlılık olarak anlaşılırsa, o zaman iman konusu tekrar canlılığını kazanacaktır (Fowler, 1981, s. 11, 13-14; Fowler, 1983, s.180; Fowler, 1992<sub>a</sub>, s. 6).

Smith’e göre inanç (belief) ise, bir takım fikirlere sahip olmaktır (the holding of certain ideas). İnanç, en azından dini bağlamda, aşkınla olan ilişkiyi ve tecrübeleri kavramlara veya önermelere dönüştürme çabasından doğmuştur. İnanç ancak, imanın kendisini ifade ettiği tarzlardan birisi olabilir. Fakat kişinin sahip olduğu iman, bir önerme veya kavramdaki iman değildir. İman, daha ziyade, şekillenen kavram veya



önergeler –inançlar- hakkında Aşkın olana karşı bir güven ve bağlılık ilişkisidir. Ayrıca Smith'e göre, iman, insan yaşamının bir niteliğidir. O, dinginlik, cesaret, sadakat ve hizmet formlarında ortaya çıkar: Kişiyi evrenin içinde kendi evinde hissetmesini; dünyada ve kendi yaşamında anlam-derin ve nihai bir anlam- bulmasını ve kişinin başına ne gelirse gelsin sabit ve kararlı olmasını sağlayan sessiz bir güven ve sevinç halidir (Fowler, 1981, s.11).

*The Meaning and End of Religion* adlı eserinde Smith, dinlerden “kümülatif (birikimsel) gelenekler” olarak bahsederken, kümülatif bir geleneği, geçmişteki insanların dini inançlarının çeşitli ifadeleri olarak gördüğümüzü ileri sürer. Birikimsel bir gelenek, öyküler, mitler, kehanetler ve vahiy ifadeleri gibi şeyleri içeren kutsal veya hukuk metinlerinden oluşabilir. Ayrıca o, görsel ve diğer sembol çeşitleri, sözlü gelenekler, müzik, dans, etik öğretiler, teolojiler, inançlar, ayinler, mimari vb. şeyleri de içerir. İman, dinden daha derin ve daha kişisel olmakla birlikte, kişinin veya grubun, birikimsel geleneğin formları aracılığı ile elde edilen ve algılanan, aşkın değer ve güce karşı cevap verme tarzıdır. Bu bakış açısına göre, iman ve din karşılıklıdır. Her biri dinamiktir; her biri bir diğeriyle etkileşimi sayesinde gelişir veya yenilenir. Smith, iman ve din arasındaki ilişkinin pek çok modern insan için problematik olduğunu ileri sürer. İmanın, dindar olma anlamında kullanıldığını ancak, gerçekte iman, herhangi bir birikimsel dini geleneğe elverişli bir girişlerinin olmadığını düşünen pek çok günümüz insanının arayışını yaşadığı bir kavramdır (Fowler, 1981, ss. 9–10).

Smith'e göre, dinsel inançların içeriğine ve nasıl uygulandığına bakmadan, iman, evrensel bir insani niteliktir. Smith tüm dinsel gelenekleri, insanların aşkına bağlanma arzusuna sahip olmaları konusunda eşitlemektedir. İman, kişinin yaşamının tümüne bir gaye duygusu ve yönelim vermektedir. Smith bu durumun, din, inanç ve iman anlayışlarımızda ortaya çıkan karışıklıklardan kaynaklandığını belirtir. İmanın dinden ayırt edilmesi gerektiğini ve imanın inançla özdeşleştirilmesi yanlışlığından dönülmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu hatanın hem dinsel geleneklerin tarihi okumalarında, hem de imanın doğası ve işlevlerini betimlemeye çalışan araştırmalarda yapılmaktadır. Smith, iman ve onun kişisel ve sosyal yaşamımızdaki rolü hakkındaki gerçek düşüncüyü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca yaşamdaki imanın şekli ve yönü için önemli olan üzerinde derinlemesine

düşünmeye davet etmektedir. Çok çeşitli dini inanç (religious belief) ve pratikler olmasına karşın dini imanda (religious faith) tahminimizden daha fazla benzerliklerle karşılaştığımızı belirtir. Bu durumunun nedenini o, inanca (belief) karşı imanı (faith) daha kapsamlı bir şekilde karakterize ederek yapar (Fowler, 1981, s.11; Fowler, 1992<sup>a</sup>, s. 6).

Smith, “*Belief and History*” ve “*Faith and Belief*” adlı eserlerinde, büyük dinsel geleneklerin klasik yazılarındaki imanla ilgili dilin, inanç (belief) veya inanmanın (believing) modern anlamlarıyla tercüme edilebilecek şekilde imandan bahsetmediklerini ikna edici bir şekilde gösterir. Daha ziyade iman, bir kalp veya irade düzeyini (alignment), sadakat ve güvenle bir bağlanmayı (commitment) içerir. Hindu dilindeki imanın karşılığı olan *sraddha* terimi bunu en iyi bir biçimde ortaya koymaktadır: Hindu dilindeki bu terim, *gönül vermek* anlamındadır. Kişinin bir kişiye veya bir şeye gönül vermesi, kişinin bağlı olduğu noktayı görmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla iman, bir öngörü (vision) içerir. O, bir biliş ve onay tarzıdır. Kişi, bilinen veya kabul edilen şeye karşı söz verir ve ona sadık bir biçimde yaşar, yaşamı ve karakteri bu bağlılığı ile şekillenir (Fowler, 1981, s.11).

İbranice (aman he min, munah), Yunanca (pistuo, Pistis) ve Latince (credo, credere) imanla ilgili kelimeleri Budist, Müslüman ve Hindu kaynaklarındakilerle paralel anlama sahiptir. Onlar asla modern anlamdaki inanç (belief) veya inanma (believing) anlamına gelmezler. Eski Musevi veya Hıristiyan’ın, “bir Tanrı’nın varlığına inanıyorum”, veya “Tanrı’nın var olduğuna inanıyorum” demesi tuhaf bir ifade olacaktır. Tanrı’nın varlığı zaten tartışılmamakta ve dolayısıyla bu bir sorun değildir. Smith’in imanın Latincesi olan *credo* kelimesini kullanması, genellikle Hıristiyan inanç ifadelerinde “inanıyorum” olarak tercüme edilen, imanın klasik ve İncilde yer alan açıklamalarının oldukça yeterli bir anlayışını aydınlatmaktadır. *Credo* kelimesinin etimolojisinde güven ve güvenme, bağlanma, taahhüt etme anlamlarının bulunduğu Smith ifade etmektedir (Fowler, 1981, s.12).

Fowler’a göre, sekülerleşme ve modernizmin etkisiyle iman (faith), inanç (belief) ya da bir inanç sistemi olarak görülmeye başlanmıştır. Eğer iman, inançsal ifadeler ve doktrinal/öğretisel formülasyonlara inanmaya indirgenirse, o halde sorumlu ve duyarlı kişiler iman olmadan yaşamak zorunda oldukları yargısına

varabilirler. Ancak iman, bir diğere güven ve aşkın değer ve güç merkezlerine bağıllık olarak anlaşılırsa, o zaman iman meselesi ve dini imanın imkânı canlı ve açık hale gelecektir. Fowler (1981, s.14) özetle, imanın (faith), inanç (belief) veya dinden (religion) daha ziyade, insanın aşkınla ilişki arayışında çok temel bir kategori olduğunu, önemli bir biçimde dini inanç ve uygulamaların çeşitli form ve içerikleri olmasına rağmen, her yerde benzer bir şekilde görünebilen, insan yaşamının evrensel bir niteliği olduğunu belirtmektedir (Fowler, 1992<sub>b</sub>, s. x; bkz. Fowler, 1992<sub>c</sub>, ss.21-23).

Fowler (1981, s. 98 ve 100), yapısal bütünlük, hiyerarşi ve değişmez sıralılığa sahip imanın, yapısal bir sürekliliğini tanımlamaya çabalarak, Piaget ve Kohlberg'in yapısal-gelişimci çalışmalarını kendi teorisi ile birleştirmiş ve onların epistemolojik bakış açılarından faydalanmıştır. Piaget ve Kohlberg'in yapısal-gelişimci etkileşimsel yaklaşımı gelişimi, aktif, yenilikçi birey ile dinamik, değişen çevre arasındaki karşılıklı değişim olarak görmektedir. Bununla birlikte Fowler, evre sürekliliğini psikolojik deneycilerin sunduğu anlayışla ilişkili olarak tanımlamaya çalışırken, imanın çok boyutlu ve mutlak olarak açıklanamaz olduğunu da iddia etmektedir.

Sonuç olarak Fowler'ın çalışması, Tillich'in, "imanın dinle sınırlı olmadığı" düşüncesini, Niebuhr'un "ilişkisel olarak iman" anlayışı ve Smith'in "insani tecrübenin evrensel bir niteliği" olan iman anlayışının genişletilmesi üzerine dayanır. Ayrıca Fowler imanını, Erikson'un "Temel Güveni"yle eşit sayarak doğumla başladığını ileri sürer. Anlamlandırma eylemimiz doğrudan güven ve sadakat duygumuzla ilişkilidir (Fowler, 1981, s. 292). Fakat Fowler'a göre iman, güvenden daha fazlasını da ifade etmektedir. Ayrıca iman, din veya inançtan daha derin ve daha kişisel; aynı zamanda o, dinsel ya da dinsel olmayan tarzda bir anlamlandırma sürecidir; benlik (self), öteki (others) ve ortak bir değer merkezi arasındaki üçlü sözleşmesel bir ilişkidir; bizim 'Aşkın' olana verdiğimiz bir tepki biçimidir; şeklinde tanımlanmaktadır (Fowler, 1981, ss. 16-18; Parks, 1986, ss. 13-18).

### **1.1.2. Fowler'ın İman Kavramı Tanımları**

Fowler, *Stages of Faith* (1981) adlı çalışmasını, kompleks ve gizemli bir fenomen olarak kabul edilen imanın, insan yaşamındaki kökenleri ve gelişimine ilişkin bir kitap olarak ifade etmektedir. Ona göre *iman*, "yaşamımızı şekillendiren ve

onu sürdürülebilir kılan, güven ve bağlılık örüntülerimizdir” (s. xii). Fowler, imanın insan yaşamındaki hareketleri ve dönüşümlerini, parçalanması ve tekrar bir araya gelmesini, ona ait özellikleri ve yordanabilir (predictable) evrelerini incelemektedir (s. xiv). Fowler, bu eserin ana gayesinin, “insanın güvenme, bağlanma/sadakat, imgeleme ve kendisini diğerleriyle ve evrenle ilişkilendirmesine gelişimsel bir bakış açısı sunmak” olduğunu belirtmektedir (s. 292).

Fowler (1981), bireyin iman tecrübesinin kaynağını, “yaşamın anlamsızlaştığı ve bu varoluşsal boşluktaki yalnızlığına karşı bir sığınak ve örtü olarak” betimlemektedir. Ona göre çoğumuz için, çoğu zaman iman, bizi çevreleyen (kuşatan) gizem uçurumunu kapatmak için önemli bir işlev görür. Ancak bazı zamanlar hepimiz imanı, uçurumun kenarında- çıplak ve yaşamın desteklerinden yoksun, karanlıkta, sadece ‘Öteki’nin gücüne ve merhametine güvenerek durmamızda cesaret vermesi için çağırırız. Bu durumda iman, bize güvenilir bir “yaşam alanı”, “mutlak bir çevre” oluşturmamızda yardım eder. “Yaşam alanımız” (life space) yıkıldığında ya da çöktüğünde ve mutlak çevremizin hissedilen gerçekliğinin, daha sınırlı bir mutlaklığa sahip olduğu anlaşıldığı anda, daha derin bir düzeyde iman bizi destekler ve bize güç verir (s. xii).

Fowler imanı, *evrensel bir insani nitelik* (a human universal) olarak incelediği iman gelişimi araştırması ve kuramında (1981, 1991), kişilerin inançları (beliefs) ne olursa olsun imanın (faith), bilişsel, duyuşsal ve davranışsal yönleri de içeren ve zamanla değişen bir *anlamlandırma süreci* olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, farklı dinlerden ya da dindar olmayan insanların iman tecrübeleri, iman modellerini de betimleyerek Fowler, imanın gizemini ve derinliğini aynı zamanda onun insani bir nitelik olduğunu şu sözlerle ispatlamaya çalışmaktadır: İman; uzun bir süre onsuz iyi bir hayat yaşayamayacağımız kadar *temel*; onu ifade eden ya da ifade edilme yollarından olan semboller, ritüeller ve etik örüntülerin altına baktığımızda imanın tüm dinlerde- Hıristiyanlarda, Marksistlerde, Hindularda ve Dinkalarda- aynı fenomen olduğunu görebileceğimiz kadar *evrensel* bir olgudur. İman, inanç veya dinden ziyade, insanın aşkınla ilişki arayışında çok temel bir kategoridir. İman, dinsel inanç ve uygulamaların çeşitli şekilleri ve içeriklerine rağmen, her yerde benzer olan, insan yaşamının evrensel bir özelliğidir; aynı zamanda o, her bireyin

imanının biricik olması itibariyle sınırsız bir şekilde *çeşitliliğe* sahip gizemli bir olgudur (Fowler, 1981, s. xiii ve 14; bkz. Fowler, 1986, s. 15; Slee, 2000).

Aynı zamanda Fowler'a göre iman, Tillich ve Niebuhr'un ifade ettiği gibi, *evrensel insani bir ilgidir*. Bir dindar oluşumuzdan ya da dindar olmayışımızdan önce, yani kendimizi Katolik, Protestan, Yahudi veya Müslüman olarak düşünmeden önce, zaten biz iman konularıyla ilişki içindeyizdir. İster inanmayan, ateist veya agnostik olalım, zaten yaşamımızı bir arada nasıl tutacağımızla ve yaşamı yaşamaya değer kılan şey ile ilgilenmekteyiz. Ayrıca, bizi sevecek sevgiyi, bize değer verecek değeri...vb. aramaktayız (Fowler, 1981, s. 5). Bu noktada yaşamı anlamlandırma arayışlarımızın iman dinamikleriyle yakından ilişkili olduğunu ileri sürerek Fowler, iman evrensel bir insani nitelik olduğunu yinelemektedir. Ona göre iman evrensel olması kadar çeşitlilik arz etmesi de bireyin etkisi altında kaldığı bir çok psiko-sosyal faktörlerle belirlenmektedir. Ayrıca insanlar, doğuştan temel iman potansiyeline sahip bir şekilde doğarlar ve bu potansiyel önemli bir biçimde bireyin güvenme ve bağlanma gereksinimiyle ilişkilidir. Bu kapasitelerin nasıl faaliyete geçeceği ve gelişeceği ise, büyük oranda içinde yetiştiğimiz çevre tarafından belirlenir, yani dünyada nasıl karşılandığımıza ve içinde yetiştiğimiz çevrenin ne tür olduğuna dayanır. Nitekim iman, etkileşimli ve sosyal bir fenomendir; o, bir topluma, bir dile, hatta ritüellere ve akidelere (nurture) ihtiyaç duyar. Yani iman, çeşitli dinsel geleneklerdeki semboller, ibadetler ve inançlar vasıtasıyla ifade edildiği söylenebilir. Ayrıca Fowler, imanın şekillenmesinde ve gelişiminde bireyi ve diğer insanları aşan inayet (grace) veya ruh (spirit) etkenine de dikkat çekmektedir. Bu girişimler (inayet ve ruh), nasıl tanınır ve tasvir edilirse veya algılanmaz ve kayıtsız kalırsa, o şekilde yaşamımızdaki imanın şekillenmesini güçlü olarak etkileyeceği ileri sürülmektedir. Bu düşüncesini bir başka yerde tartışırken Fowler, iman gelişimsel olarak ele almanın dışındaki alternatifleri göz ardı etmediğini, ancak psikolojik olarak iman araştırılmasında bunun tespit edilme olanağının olmadığını da ifade etmiştir (Fowler, 1981, s.xiii; Fowler, 1986, s. 15 ve 39).

Fowler, en temel bir biçimde iman şöyle tanımlamaktadır: “İman, bir kişinin veya grubun, yaşamın güç alanına (the force field of life) girme tarzıdır. O, yaşamımızı oluşturan çeşitli güçlere ve ilişkilere anlam verme ve tutarlılık bulma

tarzımızdır. İman, bir kişinin paylaşılan anlam ve gaye arka planına karşı diğer başkalarıyla kendisini ilişkili olarak görme tarzıdır” (Fowler, 1981, s. 4).

Fowler genellikle imanı, dinamik ve evrensel bir insani tecrübe olarak ele almaktadır. Ona göre iman, dini de içeren fakat dinle sınırlı veya özdeş olmayan genel olarak evrensel bir insani özelliğe sahiptir. Ona göre kişiler, dinsel olmayan bir imana da sahip olabilirler. Örneğin; Komünizm, Materyalizm veya seküler Hümanizm gibi. Bir din, kümülatif bir gelenek olarak, geçmişteki insanların imanının ifadelerinden oluşur. O, dinsel metinler ve teoloji, etik öğretiler ve dualar, mimari ve müzik, sanat ve öğreti örüntüleri ve öğüt içerir. Bu anlamda din, şu an ki ve gelecekteki insanların imanının şekillenmesinde biçimler ve örüntüler sağlar. Dinler, tüm kendi çeşitli biçimlerinden miras aldığımız birikimsel geleneklerdir. Dinsel iman (religious faith) ise, bir dinsel gelenek aracılığıyla Tanrı’yla kurulan kişisel bir ilişkidir. Dolayısıyla imanı dinden ayırabildiğimiz gibi, ayrıca iman (faith) ve inanç (belief) arasındaki ilişkiyi de belirginleştirmek de önemlidir. İnanç (belief) ancak, imanın ifade ve iletim tarzlarından biridir (Fowler, 1991, ss. 99–101).

Pek çok bağlamda iman (faith) ve dinin (religion) sıklıkla eşanlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. İnançın da (belief) çoğunlukla imanla ilişkilendirilen bir terim olduğu göze çarpmaktadır. Ancak Fowler imanın (faith), dinden ya da inançtan daha geniş ve kişisel olduğunu düşünmektedir. İman, kendilerini “inançlılar” ya da “dindar” olarak görseler de görmeseler de- tüm insanların evrensel, canlı, aktif bir niteliği ve öz-anlayışıdır. Ayrıca Fowler’a göre, inanç ve iman özellikle bugün aynı şeyi ifade etmemektedir. 18. yüzyıl Aydınlanmasından itibaren pek çok insan inancı, ‘belirsiz (dubious) doğrulanabilirlik (verifiability) önermelerinin entelektüel kabulü’ olarak anlamaya başlamışlardır. İnançlarımızın (our beliefs), imanımızla (our faith) uygun ve onun ifadesi olmasını isteriz. Fakat inancımızda ve eylemlerimizde bilinçli (conscious) olabileceğimiz kadar, iman daha derindir ve bilinç-dışı motivasyonları da içerir. İmandan, genel insan yaşamının bir özelliği olarak bahsederken -insanın evrensel bir anlamlandırma niteliği- aynı zamanda Tanrı’nın bize imanla ilgili olarak ‘yatkın bir potansiyel verdiği’ varsayımı da ifade edilmektedir. Buna göre, insanlar doğumdan itibaren bir iman kapasitesi ve gereksinimi ile gelişmektedir. Bizler açıkça, çeşitli dinsel tarzlar içindeki imanla yetişsek de yetişmesek de, diğerleriyle bir güven (trust) ilişkisi ve bağlılığı oluştururuz. Bağlılıklarımızı ise, bir takım değer

merkezlerine göre ve güç imgeleriyle şekillendiririz. Bu şekilde anlam bulmada ve oluşturmada diğerlerine katılmış oluruz (Fowler, 1991, ss. 99–101).

Fowler’a göre, İngilizce’de iman hakkında konuşurken yaşadığımız handikaplardan (engel) birisi, kelimenin fiil formunu vermeyişidir. “İman”ın Yunancadaki ve Latincedeki fiil karşılıkları olan *pistuo* ve *credo*’nun anlamları ise bize imanın bir fiil olduğunu göstermektedir. Bu dillerdeki iman sözcüğünün ifade ettiği anlam ise; yaşam tecrübelerimizi şekillendiren aktif bir var oluş ve bağlanma tarzıdır. Ayrıca bu ifadeler, imanın daima *ilişkisel* olduğunu da göstermektedir yani imanda her zaman bir *diğeri, öteki* vardır. İlk iman tecrübelerimiz doğumla başlar. Dünyaya gelişimizle birlikte bizim bakımımızı üstlenenler tarafından bir takım sadakat ve güven ilişkisi tarzında bir karşılık ve karşılama buluruz. İhtiyaçlarımızı karşılamalarındaki tutarlılık, yaşamlarında bize ayırdıkları değerli bir yer sağlamaları bize ilk, birincil sadakat ve güven tecrübelerini kazandırır. Henüz dil kullanımı, kavramları oluşturma ve hatta bilinç düzeyinden önce, dünyanın nasıl bir şey olduğu ve bizimle ilişkisine dair ilksel sezgiler oluşturmaya başlarız (Fowler, 1981, ss. 16-17).

Ayrıca, Fowler’a göre iman, bir fiilin özelliklerine sahiptir ve sadece kendisini dindar olarak kabul edenler için değil, her birey için bir hareket, faaliyet, tecrübe ve evrim olanaklarını sunar. İman, dinle ilişkili olsun ya da olmasın dinamik ve genel insani bir tecrübe olarak anlaşılmalıdır (Fowler, 1991, s. 31). İman, anlamlandırma faaliyetini de kapsayan çok boyutlu bir kavramdır (Fowler, 2001). *İman* yapısı açısından, duygu ve davranışı içermekle birlikte, temel olarak *bilişsel ve gelişimseldir*. James Fowler (1981, s. xiii ve 303), yaratılıştaki kendini gösteren planlılığın ve niyetin bir parçası olarak, insanoğlunun genetik olarak Tanrı’yla ilişkiye potansiyeli olduğunu da düşünmektedir. W. C. Smith ve H. R. Niebuhr, fenomenolojik bakış açısından imanın dinamik, süreç ifade eden ve birleştirici (composing) bir eylem olarak tanımamızı sağlamışlardır. Anlamlandırma eylemi ise, yaşanan tecrübenin farklı unsurlarının kaosu içinde, bir düzen, bir örüntü arayışı olarak tanımlanmıştır. Bu bakış açısında “iman” sözcüğü sadece bir isim değil aynı zamanda o bir fiildir. İnanmak, “to faith” daha az olgun evrelerden daha olgun evrelere doğru eğilim gösteren sürekli bir gelişimdir. İnanma (faithing), bir isim olduğu kadar daha fazla bir fiil veya eylem özelliği taşır (Fowler, 1981; bkz. Fowler ve Keen, 1978, ss. 24-25; Fowler, 1992<sub>a</sub>, ss. 4-6; Parks, 1982).

Daha detaylı olarak, canlı bir şekilde yaşanan ve insanın evrensel bir anlamlandırma niteliği olan imanın üç boyutuna, Fowler açısından şöyle bakabiliriz: Birincisi; iman, bir değer merkezi veya merkezlerine karşı kişisel güven ve bağlılık/sadakatin dinamik bir örüntüsüdür. Biz kalplerimize güvenir ve yaşamımızı, bizim için büyük değerleri olan kişilere, sebeplere, ideallere veya kurumlara odaklarız/ayarlarız. Duygularımızı da, yaşamımıza anlam ve değer veren şeylere, kişilere, kurumlara, nedenlere karşı bağlarız. Aile, başarı ve kariyer, ulus, ideoloji, para, güç, etki, dinsel kurumlar ve Tanrı gibi birçok şey yaşamımızdaki değer merkezlerini oluşturabilir. İkincisi; iman, güç imgeleri ve realitelerine karşı güven ve sadakattir. İnsanlar yaşamlarını sürdürürken kendilerini sınırlı, zayıf ve tehlike içinde görebilirler. Bu kaygı verici durumdan kurtulmak için bir dayanak ve güven duyacakları birilerini veya teselli edecek bir güç merkezleri arayışında olabilirler. İşte bu güç imgeleri veya merkezleri insanlara daha güvenli yaşayabilecekleri duygusunu onlara verebilir. Üçüncüsü; iman, ortak/paylaşılan bir öyküye karşı güven ve sadakattir/bağlılıktır. Bir iman öyküsü kişi için bir yön, cesaret ve umut anlamına gelir (Fowler, 1991, ss. 99–101; bkz. Fowler, 1992<sub>c</sub>, s. 22; Hancock, 1992).

Fowler'ın iman kavramı, yaşamdaki iman eylemiyle ve temel, varoluşsal güvenle ilişkilidir (Fowler, Nipkow ve Schweitzer, 1992, s.6). Fowler ve arkadaşları *iman* terimini çok geniş bir biçimde anlamaktadırlar. İman, temel olarak bir 'anlamlandırma meselesi'dir; kendimizde ve içinde yaşadığımız dünyada bazı şeylerde önem bulmamız ve onları önemli hale getirişimizdir. İman, yaşamla ilgili bir yönelimimizdir; yaşamdaki duruşumuzdur; o, bizim biliş, hissetme, değer verme, anlama, tecrübe etme ve yorumlama süreçlerimizi bir araya getirir. Geniş bir biçimde o, yaşamımıza anlam veren ve kalbimizi verdiğimiz şeylere yönelik bizim güven ve sadakatimizi oluşturur. Fowler kendi iman anlayışını açıklarken, önceki bölümde ifade edildiği gibi, çeşitli teologların çalışmalarına dayanmaktadır. Özellikle Amerikan teolog H. Richard Niebuhr'un etkileri öne çıkmaktadır. Niebuhr tüm açıklamalarında imanın evrensel insani bir eylem/aktivite olduğunu (faithing) ve böylelikle anlamlandırma ve değer bulmamızı sağlayan bir niteliktir. Fowler imanın daha çok formuyla, yani ne olduğundan ziyade nasıl olduğuyla ilgilenmektedir. O,



insanların değer veriş, biliş ve diğer insanlarla ve kendi “nihai çevre”<sup>\*</sup>leriyle ilişki kuruş tarzlarını incelemektedir. Fowler’ın tanımlamaya çalıştığı şey, *iman-bilişinin* örüntüleri, yapıları veya süreçleridir. Ayrıca Fowler, imanın yedi boyutunu tanımlamaktadır. Bunlar inanışımızı (faithing) oluşturan biliş, değer veriş ve anlamlandırış tarzımız altında yatan birbiriyle ilişkili yapısal süreçlerdir. Bu boyutlar: 1) Akıl yürütme biçimi, 2) Başkalarının bakış açısından bakma düzeyi, 3) Ahlaki yargı biçimi, 4) Sosyal duyarlılık, 5) Bağlandığı otoriteyle ilişki türü, 6) Dünya görüşünün tutarlılık biçimi ve 7) Sembollerini değerlendirme biçimi (Moseley ve diğ., 1992, ss. 42-45; bkz. Fowler ve Keen, 1978, ss. 39-41; Fowler, 2001; Fowler, Streib ve Keller, 2004, ss.23-25; Love, 2001; Ok, 2005).

Fowler (1981)’a göre insan, anlamlı bir dünya oluşturma gereksinimi olan tek varlıktır. İman ise, insanın anlam arayışı ve anlamlandırma faaliyetiyle çok yakından ilişkilidir. O, bir biliş ve oluş tarzıdır (a way of knowing and being). Biz, imanın gerçeklik hakkında sağladığı kanaatler sayesinde yaşamımızı şekillendiririz. İman bize, bir karakter, biçim ve bütünlüğe sahip olan bir dünya anlayışı sunar. Bize baskı yapan pek çok güç ve taleplerin içinde iman bizi, yaşamımızı sürdürmemizi sağlayan ve var oluşumuzu garantiye alan güç ve değer merkezlerine doğru yönlendirir. Fowler’ın iman kavramı ile ilgili olarak öne çıkan tanımlamalarından birisi; “imanın yaşamın ayrı bir boyutu değil, kişinin istek-mücadele-düşünce ve eylemlerine yön ve amaç veren tüm kişiliğin bir yönelimidir” şeklindedir (ss.14-15). Bu tanımla birlikte Fowler, iman kavramını, “kişinin var oluşunu anlamlandırma tarzı” şeklinde tanımlamasıyla kendi anlayışını önemli bir biçimde ortaya koymuş olmaktadır (Fernhout, 1986, ss. 66-67). Yani iman ve anlamlandırma süreci, Fowler’a göre, çok yakından ilişkili, birbirleri için olmazsa olmaz yapılarıdır (bkz. Fowler, 2000, ss. 38-39).

Fowler (1981; 1986, s. 16) imanını, “birey veya grupların, yaşamın güçler alanına girme tarzı olarak” tanımlamıştır. Yani iman, bizim yaşamımızı oluşturan çok sayıdaki güçler ve ilişkilerde tutarlılık bulma ve onlara anlam verme biçimimizdir. Benzer bir şekilde iman, kişinin kendisini, diğerleriyle olan ilişkisinde,

---

<sup>\*</sup> Fowler (1981)’a göre en büyük anlam alanımız, nihai çevre duygumuzdur. Yahudi ve Hıristiyan terminolojisinde bu nihai çevre, Tanrı’nın Krallığı sembolüyle ifade edilir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı, nihai çevreye karakter veren güç ve değer merkezidir (s. 16).

paylaşılan anlam ve gaye arka planında görme tarzıdır. Yaşamımıza yön veren birçok güçler ve ilişkilerin olduğu gerçeğinden hareketle Fowler, bireyin bu durum karşısında bir yerlere tutunma, bağlanma ve güvenme ihtiyacı duymasının onun çevresini ve kendisini anlamlandırmasıyla ilişkilendirmiştir. Bundan anlaşılmalıdır ki, imanın ilişkisel ve sosyal olması bireyin anlam arayışının bir gereğidir. Yalnız kalmanın getirebileceği mutsuzluk ve anlamsızlık da birey için ilişki ve bağlanmayı zorunlu hale getirebilir. Sonuç olarak imanın psikolojik olarak gelişim ve oluşumunun temelleri, sunmaya çalıştığımız temel insani gereksinmelerde yatmaktadır.

Fowler, imanın ilişkisel bir fenomen olduğunu belirtmektedir. İman, bağlandığımız, inandığımız, sevdiğimiz, riske girdiğimiz ve ümit ettiğimiz kişilere ve diğerine/ötekine karşı aktif bir “ilişki içinde oluş tarzı”dır. Fowler’ın imanın bu kişiler arası ilişkisel özelliğine vurgu yapması, kişilik ve kimlik oluşturmamız için de önemlidir. Zira bir diğeri ya da diğerleri-öteki olmadan ne kendi benliğimizi ne de bir kimliğimizi oluşturamayız. Bunun yanında bu imansal ilişki ya da güven ilişkisi olmadan toplumsal sistem içinde de varlığımızı ve ilişkilerimizi sürdürmemiz mümkün gözükmemektedir (Fowler ve Keen, 1978, ss.17-19; Parks, 1986, ss. 10-11).

“İlişki içinde oluş tarzı” olarak iman ise, üçlü bir yapıya sahiptir. Bizler diğerleriyle sadece karşılıklı bir sadakat içinde bağlı olmakla kalmayız, aynı zamanda onlarla paylaştığımız değer merkezleriyle de birbirimize bağlılık ve sadakat ilişkimiz vardır. H. Richard Niebuhr imanın ilişkisel üçlü bir yapıya sahip olduğu üzerinde durmaktadır. En üstte paylaşılan değerler ve bunlara sadakat ve bağlılık ilişkisinde olan kişi ve diğerlerinin olduğu üçlü bir yapıya işaret etmektedir. Güven ve sadakate bağlandığımız değer merkezleri, herhangi bir sıradan anlamda bir nesne değil aksine onlar, güdü ve isteklerimizin düzenlenmesini, “hakikat” imgelerimizi ve tutarlılık ve amaç sezgilerimizin kavram veya ideallerini temsil ederler (Fowler ve Keen, 1978, s.21; Fowler, 1989, ss. 3-4).

İlksel, olgunlaşmamış iman formunda dahi karşılıklı ilişki örüntülerini fark etmeye başlarız. Ebeveyn ve çocuk etkileşiminde sadece karşılıklı güven ve bağlılık ilişkisi gelişmeye başlamaz aynı zamanda çocuk, çok temel düzeyde olsa da,

yabancı, yeni çevrenin güvenilir ya da tedirgin edici, istekli ya da gönülsüz olduğunu hissetmeye başlar. Bu karşılıklı iman örüntüsündeki ilişki açıklığa kavuştukça ebeveynin, çocuğun ilgi ve bakımı konusundaki yaklaşımını fark etmeye başlarız. Böylelikle çocuklar dünyadaki varoluş ve bakış tarzlarını, güven ve bağlılıklarını hatta diğer kişi, kurum ve kendi yaşam anlamlarını oluşturan aşkın değer ve güç merkezlerine karşı sadakatlerini ya da bağımsızlıklarını oluştururlar. Çocuk anne-babasının inanç ve değerlerini açıkça tespit etmeden çok önce, bir anlam yapısı inşa eder ve ebeveynsel (parental) imanı canlandıracak değer ve güç merkezlerinin yeni imgelerini oluşturmaya başlar. Sevgi, bağlanma ve güven, kişiyi ailesine bağladığı gibi çocuk da ailesinin imanının izleri sayesinde bir güven ve bağlılık eğilimi oluşturmaya başlar (Fowler, 1981, ss.16–17).

Ayrıca Fowler'a göre iman, bir başkasına güvenmeyi, itimadı ve dayanmayı da ifade eder. Güven olarak imanın diğer bir yönü ise, 'bağlanma (attachment) olarak iman,' 'teslim olma olarak iman' ve 'sadakat olarak iman'dır. Nitekim E. Erikson da imanın gelişimsel temellerine değinmiş ve çocuğun egosunun karşı karşıya geldiği ilk büyük görevin, temel bakımı veren kişiye güvenle oluşan bir ilişkide, karşılıklılığı yerine getirmesi olduğunu belirtmektedir. İlk doğum süreciyle başlayan güven gelişimi çocuk ile anne arasında oluşmaya başlar ve psiko-sosyal gelişim evreleri boyunca bu temel güven ilişkisi diğer insanların da katılımıyla şekillenir. Diğer taraftan bir ilişki tarzı olarak iman ise, kişinin ilişkisini içeren bir bilişi (cognition) de içerir. Bu iki boyut (ilişkisel ve bir biliş tarzı oluşu) birbirinden ayrılmaz bir yapı olmalarına rağmen, her iki boyut, iç ve dış ilişki biçiminde kendisini gösterir. İlişkisel boyut, imanın dış yapısına odaklanırken, biliş olarak iman ise, imanın iç yapısına odaklanır. Aynı şekilde iman, görme ve bilme yolunu izleyen bir var oluş tarzıdır. Yani iman, temel bilginin olgusudur; kişinin kuşatıcı bir anlam çerçevesinin kompozisyon ve devamının temelidir. Fowler, Tillich'in iman ve ilişkisellik arasındaki vurguyu ise şöyle aktarır: "İman, bizi nihai olarak ilgilendiren şeyle bir ilişkidir." Hatta bu bağlılık ve güven niteliğimiz kimliklerimizi, içine katıldığımız toplumları da belirler ve şekillendirir. Gerçek anlamda bizler, sevdiğimiz ve güvendiğimiz şeyin parçasıyızdır (Fowler, 1981, ss.18–19; bkz. Dykstra, 1986, s.71; Fernhout, 1986, ss. 71-73; Fowler, 1986, ss. 16-18; Fowler, 1991, s.102; Fowler, 1992c, s.23).

Dykstra (1986), Fowler'a göre imanın temel özelliklerini sıralamıştır. Bunlar: 1) İman, insani bir eylemdir. O, insanların sahip oldukları bir şey değil, ilişkili oldukları bir varoluş ve biliş tarzıdır. 2) İman, ilişkiler aracılığıyla meydana gelen bir eylemdir. 3) Bu ilişkilerin en önemli boyutu (aspect), güven ve bağlılık boyutlarıdır. 4) İman bazı objeleri içerir. İmanda biz, bir şeylere güvenir ve sadakatla bağlarız. 5) İmanda, güven ve bağlılık/sadakat ilişkisinde bulduğumuz sadece kişiler ve gruplar değil, aynı zamanda (örn. Tanrı gibi) "en üstün değer ve güç merkezleri"dir. 6) Bu güven ve bağlılık ilişkileri aracılığı ile, "dünyamız" (hem yakın ve hem de nihai dünyamız) şekillenir, anlamlı hale gelir ve kendi benliklerimiz inşa edilir. 7) Bu dünyayı şekillendirme, anlamlandırma veya "inşa edici bilme" eylemi, imanı tanımlayan çok temel bir eylemdir (s. 49).

Sonuç olarak Fowler (1981, s. 14), iman, inanç ve din kavramlarıyla ilgili anlayışını şöyle özetlemektedir:

- 1) İman, inanç veya dinden daha ziyade, insanın aşkınla ilişki arayışında çok temel bir kategoridir. İman, dini inanç ve uygulamanın içerik ve çeşitli biçimlerine rağmen, her yerde benzer bir şekilde karşımıza çıkan, insan yaşamının evrensel, genel bir niteliğidir.
- 2) Büyük dini geleneklerin her biri imandan benzer şekillerde bahsetmektedir. Her birinde ve tümünde, iman, iradenin ve kalbin aşkın değer ve güç merkezlerinin bakış açısına uygun bir şekilde katılımını ve rızasını içermektedir.
- 3) İman, klasik olarak anlaşıldığı biçimde, yaşamın ayrı bir boyutu değil, özel bir bölümdür. İman, kişinin umut ve çabalarına, düşünce ve eylemlerine gaye ve hedef veren tümünden kişinin bir yönelimidir.
- 4) Dinlerin ve inançların çok çeşitli biçimlerine rağmen, imanın birliği ve ayırt edilebilirliği, içinde dinlerin evrensel olanla ilişkimizin görece anlayışı olarak görüldüğü bir dinsel görelilik kuramı geliştirme çabasını destekler.

## 1.2. GELİŞİM KAVRAMI

Werner (1957/1978) gelişimi, farklılaşma ve bütünleşme açısından tanımlamıştır (Brent, 1984; ayrıca bkz. Lonergan, 1957). Ona göre gelişim, belirsiz ve görünüşe göre rastlantısal olan unsurların daha gelişmiş ve düzenli bir ilişki içerisinde düzenlenmesidir. Yetişkinlikteki gelişimin ise, biyolojiktan daha ziyade psikolojik olduğu, ancak farklılaşma ve bütünleşme süreçlerinin yaşam boyu sürdüğü vurgulanmaktadır (akt.: Clore ve Fitzgerald, 2002). Daha özet olarak tanımlamak istersek gelişim, “biyo-fizyolojik ve sosyo-psikolojik süreçlerin karşılıklı olarak etkileşiminin ürünüdür” (Aydın, 2003, s. 3). Yaşam boyu gelişim yaklaşımında ise gelişim; döllenmeden ölüme kadar bedende ya da davranışta ortaya çıkan yaşa bağlı değişimler olarak tanımlanmaktadır (Perlmutter ve Hall, 1992). Ayrıca gelişim, ilerleyici (progressive), sırasal (sequential) ve kuşaklar boyunca aynı örüntüyü izleyen bir oluşum ve döngüsel (circular) bir olgu olarak da ele alınmaktadır (akt.: Onur, 1997, s. 21 ve 41). Zihinsel gelişimde denge yönünde bir evrimleşmeden söz eden Piaget ise, gelişmeyi; “ilerleyen bir denge, daha az dengeli bir durumdan daha yüksek bir denge durumuna geçiş” olarak tanımlamaktadır (Piaget, 2004, s. 13). Selçuk (2001) diğer tanımlara ek olarak *gelişimi*, “öğrenme, yaşantı ve olgunlaşma sonucunda bireyde görülen düzenli ve sürekli değişiklikler” olarak tanımlamaktadır. Bu üç etkenin etkileşimi sonucunda gelişimin gerçekleştiği ifade edilmiştir (ss.13–14).

Hoffman ve diğ. (1994)’ne göre, “gelişme, bireyde yaşam boyu meydana gelen değişim olgusudur”. Değişimde süreklilik, birbiri üstüne birikerek çoğalma, yönelim, farklılaşma, düzenlilik ve iç içelik vardır. Burada *süreklilik*, değişimin yaşam boyu sürdüğü; birikerek devam etme, değişimin daha önce başlayan gelişim süreçlerinin üzerine bina edildiği; *yönelim*, değişimin basitten daha karmaşık olana doğru bir seyir izlediği; *farklılaşma*, gelişimin görülen ve görülmeyen değişimler içerdiği; *düzenlilik*, becerilerin artarak bütünleştiği; *iç içelik* ise, gelişimin yalıtılmış bir biçimde ortaya çıktığı, dolayısıyla onun bir yönünün diğer yönlerle bağlı olarak şekillendiği anlamına gelmektedir (akt.: Kayıklık, 2003, ss. 4-5).

Gelişimi sağlayan etkenlerin kaynağı sorunu olan, kalıtım-çevre ikilemi tartışmasında ise bugün kabul edilen görüş, gelişimin ortaya çıkmasında iki etkenin

birleştğini kabul eden “etkileşimci” görüştür. Çevreden bağımsız bir biyolojik gelişimden bahsetmek, ya da biyolojik süreçleri hesaba katmadan çevrenin etkisinden söz etmek eksik bir yaklaşımı gösterir. Yani insan gelişimi, çevre ve kalıtım arasındaki sürekli ve karşılıklı etkileşimin ürünüdür. Her ikisi de zorunludur, hiçbiri tek başına yeterli değildir. Kalıtım gizil sınırları saptar, çevre de bu sınırlara ne kadar yaklaşılacağını belirler. Etkileşimsel yaklaşımı temel alan psikologlar, çevrenin ve biyolojik yapının değişik yönlerine ağırlık verirler. Bu nedenle etkileşimsel yaklaşım içinde birbirinden farklı kuramlar yer alır. Etkileşim Kuramlarından en belirgin üçü şunlardır: Üç temel yaklaşım tarzı gelişimsel psikologların görüşlerini etkilemiştir. Bunlardan biri, bireyin psiko-seksüel gelişimine önem vermiştir ve Freud’un adıyla bilinen psiko-analitik okulu oluşturur. İkinci yaklaşım tarzı bireyin psiko-sosyal gelişimine önem verir ve Erik Erikson tarafından geliştirilmiştir. Üçüncü görüş bireyin bilişsel gelişimine ağırlık verir ve Jean Piaget tarafından geliştirilmiştir (Cüceloğlu, 1997, ss. 335–336; bkz. Aydın, 2003, s.1; Bacanlı, 2000, s. 43; Onur, 1997, s. 22; Selçuk, 2001, s.14).

Gelişim psikologları gelişimle ilgili birtakım *temel ilkeler* tespit etmişlerdir. Bunlar; *gelişme*, genetik ve çevresel değişkenlerin karşılıklı etkileşiminin ürünüdür ve yaşam boyu sürer. *Gelişim* belli aşamalara bölünmüş ve her biri, önceki aşamaların birikimlerine dayalı olarak oluşan bir süreç içinde gerçekleşir. *Gelişimin* kritik dönemlere özgü karakteristik özellikleri, hem düzenli hem de sıçramalı bir seyir içinde gerçekleşir. Öte yandan algısal ve zihinsel gelişme, ahlaki gelişimin önkoşulunu oluştururken, çocuklar içinde buldukları sosyal çevre koşullarına bağlı olarak ahlaki açıdan farklı gelişim özellikleri gösterirler. *Gelişim* içten dışa, baştan ayağa doğrudur ve genelden özele, bütünden parçaya doğrudur. *Gelişim* özellikleri ayrılmaz bir bütünlük oluşturur. *Gelişim* alanları karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir. Gelişimin kritik dönemleri vardır. Organizma, belli zaman diliminde bazı gelişim alanlarında, nispeten parametrik bir evrimleşme içinde bulunur. *Gelişim* bireysel farklılıklar gösterir. Her bireyin genotipi ve fenotipi farklı olduğu için, gelişim süreci de farklıdır (Aydın, 2003, ss.4–6; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, ss. 12–14; Bacanlı, 2000, s. 44; Başaran, 1994, ss. 35–38; Hançerlioğlu, 1993, ss.156–157; Onur, 1997, s.22; Selçuk, 2001, ss. 18–20).

Gelişim psikologlarının sık sık tartıştıkları sorunlardan birisi ise, *davranış değişikliğinin sürekliliği* ya da *süreksizliği* sorunudur. Gelişim derece derece ve düzgün bir biçimde mi ilerler, yoksa kendine özgü nitelikler gösteren bir takım evrelerden mi geçer? Evre kuramcıları evrensel, biyolojik temelli etkenlerin gelişimde egemen bir rol oynadığını savunurlar; psikolojik süreçlerde hep aynı yapısal değişimlerin ortaya çıktığını ve davranış değişimlerine göreli bir süreksizlik verdiğini ileri sürerler. Buna karşılık, sürekliliği savunan kuramcılar toplumsal ve yaşantısal etkenlerin gelişimdeki değişmelerin temelini oluşturduğunu savunurlar; öğrenme, dereceli bir süreçtir. Ancak bu görüş ayrılığına karşın, bütün kuramcılar gelişimde hem süreklilik hem de süreksizlik olduğu konusunda birleşmektedirler (Onur, 1997, s. 23). Gelişim psikolojisinin bir başka temel sorunu, davranış'ın mı yoksa zihinsel süreçlerin mi vurgulanacağıdır. Katı davranışçı yaklaşım doğrudan gözlemlenemeyeceği gerekçesiyle zihinsel süreçleri araştırmak istemez; buna karşılık, çağdaş psikologlar nesnel yöntemler kullanarak zihin süreçlerini de araştırma alanına katmışlardır. İç zihinsel süreçlerin psikolojik gelişimdeki yeri ve rolü artık kabul edilmekte ve araştırılmaktadır (s. 24).

Burada gelişim kuramlarının yapı taşı olan *evre* kavramından da söz etmek yerinde olacaktır. Özellikle evrelere dayalı gelişim kuramlarının tüm yaşam döngüsünü kapsayacak biçimde kuruldukları söylenebilir. S. Freud, E. Erikson ve J. Piaget insan gelişimini evrelere ayırarak inceleyen en önemli evre kuramcılarıdır. Evre kuramcıları gelişimi, görece sırasal, ani ve sabit bir değişimler dizisi olarak görürler. Evre kavramı, insan gelişimi çizgisinin aşamalı düzeye bölündüğü görüşüne dayanır. Her evre, bireyin bir sonraki evreye geçmeden önce çözmek zorunda olduğu bir çatışma içerir (Onur, 1997, s. 41). Evrelerin her biri özgün yapıların ortaya çıkmasıyla belirlenir ve yapıları önceki evrelerden ayırt edilir. Bu peş peşe yapıların temeli, alt yapı sıfatıyla daha sonraki evreler boyunca varlığını sürdürür ve yeni karakterler bunların üzerine kurulur. Buna göre her evre, onu tanımlayan yapılarca dengenin özel bir biçimini oluşturur ve zihinsel evrim, her zaman daha ileri giden bir dengeleşme yönünde gerçekleşir (Piaget, 2004, s. 16).

Fiziksel gelişimde olduğu gibi, bilişsel gelişim de bazı evrelerden oluşmaktadır. Gerçekte evre kavramı, karmaşık ve çok yönlü bir süreci anlamayı kolaylaştırmak için yapılan bir tür sınıflama veya kategorileme çabası olarak

algılanmalıdır. Evre kavramı; her gelişim döneminin belirleyici bir tema çerçevesinde oluşarak biçimlendiği; her gelişim evresinde davranış, düşünce ve duygu yapısının, nitelik ve yoğunluk açısından farklılaştığı; genellikle eşzamanlı olarak bütün insanların benzer bir gelişim evrimi geçirdiği; her gelişim evresinin karakteristik bazı özelliklere sahip olduğu ve bunların istendik amaçlar doğrultusunda yönlendirilebileceği görüşlerine dayanmaktadır (Aydın, 2003, ss.30-31).

John Flavell (1985)'e göre, tam bir evre kuramındaki her gelişim evresi şu öğeleri taşır: *Yapılar* (yeteneklerin, becerilerin ya da güdülerin tutarlı bir örüntüsü); *niteliksel değişimler* (önceki evreyle karşılaştırıldığında yetenekler, beceriler ya da güdüler arasında açık bir farklılık); *ani oluş* (evrenin tipik yeteneklerinde, becerilerinde, güdülerinde eşzamanlı bir değişim); *birliktelik* (bütün değişimlerin aşağı yukarı aynı hızla gelişmesi). Çok az evre kuramı bütün bu ölçütlere tam olarak uyabilmektedir. Örneğin, bir evrenin nerede bittiği, diğerinin nerede başladığı konusunda çok az görüş birliği vardır. Evre kuramıyla yakından ilişkili kavramlardan biri de kritik dönemler (critical periods) kavramıdır. Kritik dönemler, yaşam süresinde, sürekli ve geri dönülmez sonuçları olabilen elverişli ve elverişsiz durumlarla ilgili zamanlardır (akt.: Onur, 1997, ss. 26–27).

Erikson'a göre, evre kavramının kökenlerini psikoanalitik ve ego psikolojisi geleneklerinde bulabiliriz. Özellikle Freud'un psikoseksüel evreleri hakkındaki çalışmasında evrelerin oluşumunu görmekteyiz. Oral, anal ve ödipal dönem şeklinde psiko seksüel evrelerin sıralanışı ve bu dönemlerdeki özellikler Freud tarafından tespit edilmiştir. Daha sonra Erikson'un da psikososyal evre kuramını geliştirmiş olduğunu görüyoruz. Erikson'a göre psikososyal bir evre, önemli bedensel, biyolojik değişimlerin eşlik ettiği duygusal ve bilişsel gelişimin de görüldüğü, yeni ilişkisel tarz ve rollerin kişinin yeni kapasiteleri oluşturma ve kullanmanın yükselişe geçtiği ve yeni bir "benlik duygusu"nun da eşlik ettiği bir gelişim dönemidir. Bunlara ilave olarak Erikson, her yeni evrenin bir bunalımla (crisis) başlayacağını ifade etmektedir. Bunalım kavramı, kişinin sahip olduğu yeni kapasiteler tarafından sunulan optimal olanaklarla, onları kişinin varoluşuna ve iyiliğine entegre edememe arasındaki mücadeledir. Evreler, içinde kişinin her yeni bunalıma eski çözümleri getirdiği birikimsel bir durumdur. Her yeni evre bu eski çözümlerin yeniden işletilmesini ve



gelecek evrelerdeki bunalımların önceden tahminini gerektirir (Erikson, 1963, ss. 269-274; akt.: Fowler, 1981, s. 48).

Piaget'ye göre ise, bilişsel evre dizisi mantıksal ve ampirik olarak sırasal ve değişmez bir özellik taşır ve bu evreler, içerikten bağımsız formda evrensel bir özellik de taşımaktadır. Gelişim, daha büyük içsel bir farklılaşma, karmaşıklık, esneklik ve sabitlik yönündeki “bütünün yapıları”nın bir dönüşümünü içerir. Bir evre, bilen bir özne ve onun çevresi arasındaki dengeli bir ilişki çeşidini temsil etmektedir (Fowler, 1981, s. 49).

Kohlberg ise bu durumu, “evreler hiyerarşik yani her biri diğeri üzerine bina edilir ve önceki evrelerin işlemlerini tamamlar” şeklinde ifade etmiştir. Ona göre bu evreler sırasaldır yani, biri diğerinden sonra mantıksal bir sıra içinde takip eder ve bu zincir değişmez bir özellik taşır. Bir evreyi atlayarak diğerine geçmek mümkün değildir. Bu evre zinciri kültürler arası çalışmalarla da gösterilmiştir ki, evrensel bir yapıdadır. Piaget ve Kohlberg'in yaklaşımı “yapısal-gelişimsel” ekol içinde Erikson'un yaklaşımı ise “psikoanalitik” ekol içinde görülmektedir (Fowler, 1981, ss. 49-50).

### **1.3. GELİŞİM KURAMLARI\***

Browne (2001) gelişim kuramlarını dört ana bölümde ele alır:

1- Biyolojik gelişim kuramları: Bu kuramlar, yaşam evrelerine ve gelişmeyi daha iyi anlamaya götüren önemli olaylara ilgi duyarlar. Yaşam boyu gelişim kuramcıları olarak bilinen Erikson, Gould, Jung, Levinson, Neugarten ve Sheehy bu gruba girerler.

2- Sosyo-kültürel gelişim kuramları: Cinsiyet, toplumsallaşma ve bireysel gelişimin değişik kültürel görünümelerini dikkate alarak insanlar arasındaki farkları açıklamaya çalışanlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Mead, Gilligan, Allport, Maslow ve Rogers gelişimin bu yönüne ilgi göstermişlerdir.

---

\* Bu başlık altında tez konumuzun sınırları açısından, bütün gelişim kuramlarını ele almak yerine, James Fowler'ın İman Gelişimi Kuramı'nın temel aldığı Bilişsel-Yapısal ekolün temsilcilerinden olan Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramı, Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramı ve ayrıca Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Kuramı üzerinde durulacaktır

3- Bilişsel gelişim kuramları: İnsanın nasıl öğrendiğine, değişime nasıl uyum sağladığına, bireyleri öğrenmeye ve değişime güdüleyen etkenlerin neler olduğuna ilişkin araştırmalar bu alana girer. Gardner, Piaget, Kohlberg, Perry ve Siegler bu akım içinde yer alır.

4- Psikolojik gelişim kuramları: Bunlar daha çok duyguların nasıl geliştiğini, bireyin nasıl kimlik kazandığını, özsaygı elde etmeyi araştırır, psikoseksüel ve psikolojik gelişim evreleri üzerinde dururlar. Adler, Freud, Homey, Jung, Maslow ve Sullivan bu ekol içinde yer alır. Daha genel bir sınıflama yapan Gormly (1997) gelişim kuramlarını psikoanalitik kuramlar, bilişsel kuramlar ve sosyal öğrenme kuramları olmak üzere üçe ayırır. Psikoanalitik kuramlar, öncelikli olarak kişilik gelişimi ve duygusal gelişimle ilgilenirler. Bunlar daha çok bireyin duygusal ve biyolojik gereksinimlerinin, içinde yaşadıkları çevrenin koşullarına uyumu üzerinde yoğunlaşırlar. Freud ve Erikson'un kuramları bu çerçevede değerlendirilebilir. Bilişsel kuramlar, bunlar bireyin çevreyi algılama ve anlamasında ortaya çıkan değişiklikleri konu olarak seçerler. Düşünme, problem çözme, bellek ve yaratıcılık temel konulardır. Piaget'nin kuramı bu bağlamda yer alır. Sosyal öğrenme kuramları, dikkatlerini davranışa yöneltirler. Bunlara göre gelişme ve değişme öğrenmeyle olur (akt.: Kayıklık, 2003, ss. 16-17).

Onur (1997), gelişim alanındaki kuramları şöyle sıralar: Gelişim alanında “olgunlaşma kuramı” (A. Gesell) ve “etolojik kuram” (K. Lorenz ve N. Tinbergen) genellikle biyolojik kuramlar olarak adlandırılır. Freud'un “psikoseksüel kuramı” ve Erikson'un “psikososyal kuramı” psikodinamik kuramlar çerçevesinde yer alır. Bilişsel kuramlar grubunda Piaget'nin “bilişsel gelişim kuramı”, Kohlberg'in “ahlak gelişimi kuramı”, ayrıca “toplumsal biliş kuramları”, “bilgi-işlem kuramları” bulunur. Öğrenme kuramları içinde “koşullanma kuramları” (Pavlov, Watson, Skinner) geleneksel kuramlardır, bunları “toplumsal öğrenme kuramları” (Dollard, Miller) izler; bu grupta en yeni akım “bilişsel toplumsal öğrenme kuramı” (Bandura) olarak ortaya çıkar. Gelişim alanında son olarak kültürel-bağlamsal kuramlar'ı buluyoruz; Vygotsky'nin “toplumsal-tarihsel kuramı” ve Bronfenbrenner'in “ekolojik kuramı” bu grupta yer almaktadır. Bütün bu kuramlar insan gelişiminin düzenli olduğu, dolayısıyla davranışın önceden kestirilebileceği sayıtlısına dayanırlar (ss. 43-44).

Reich (1992) ise dini gelişim kuramlarını üç ana başlık altında toplamaktadır: Birincisi, davranış yönelimli biliş (conative) kuramları. Bunlar arasında G. S. Hall; M. J. Meadow ve R. D. Kahoe (1984) ve Ana-Maria Rizzuto'nun (1979, 1991) çalışmaları örnek olarak verilebilir. İkinci olarak, duyguya yer veren kuramlar. Baldwin, Spranger, Erikson (1963, 1964, 1982) ve Fowler'ın kuramı gibi. Üçüncü olarak bilişsel kurgucu yapı-genetik aşama kuramları. Piaget, Kohlberg, Goldman, Elkind, Oser ve Gmünder'in çalışmaları (akt.: Ok, 2007, s. 12).

### **1.3.1. Jean Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramı**

*Biliş* (cognition) terimi, çevremizi öğrenme ve anlamayı içeren zihinsel etkinlikler karşılığı olarak kullanılır ve yaklaşık olarak *düşünme* (thinking) terimi ile eş anlamlıdır. *Bilişsel gelişim* kavramı ise, organizmanın doğumundan başlayarak, kendini ve çevresini anlama ve yorumlama biçiminde nitelik ve içerik açısından giderek yetkinleşen süreçler toplamı olarak tanımlanabilir. Bilişsel gelişim terimi, kendini ve dünyayı anlama, ayrıca yaşamı anlamlandırmaya yönelik her tür düşünsel ve duygusal etkinliği kapsamaktadır. Bilişsel gelişimi, düşünme ve akıl yürütme yöntemlerinde gözlenen evrelere göre sınıflayan ilk psikolog Jean Piaget (1896–1980)'dir. Aynı zamanda bilişsel gelişim kuramı (cognitive-developmental theory)'nin en önemli temsilcisi Piaget'dir. Piaget ve arkadaşları değişik yaş gruplarından oluşan çocukların düşünme süreçleri üzerinde birçok gözlem ve deneylerden sonra çocukların kavramsal yeteneklerinde görülen değişiklikleri saptamışlardır. Değişik yaş grubundaki çocukların, olgunlaşma hızına ve özel yaşantılarına dayalı olarak, zihinsel yeteneklerinde değişme ve yenilik görülür. Ayrıca gelişimlerinin her döneminde, o dönemdeki yeteneklerin sağladığı ölçüde bir dünya görüşüne de sahip olabilirler. Bilişsel gelişim dönemleri farklı kültür ortamlarında farklı yaşlarda görülebilmektedir. O nedenle bir çocuğun yaşına bakarak onun hangi dönemde olduğunu kestirmek mümkün olmayabilir. Piaget, bilişsel gelişim dönemlerinin geçişli bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Yani, bir dönemden diğerine geçerken her iki dönemin özellikleri de gösterilebilir (Aydın, 2003, s. 29–30; bkz. Morgan, 1995, s. 60; Onur, 1997, ss. 30–31; Selçuk, 2001, s. 85).

Piaget'ye göre zeka gelişimi "sürekli ve ilerleyici bir dengelenme sürecidir" ve "gelişimin evreleri ya da düzeyleri birbirini izleyen dengelenme basamaklarından oluşur." Gelişim sırasında birbiri ardına ortaya çıkan farklı bütünsel yapılar doğuştan değildir, derece derece kurulurlar ve bir oluşumun sonucudurlar. Zeka esas olarak etkin bir doğaya sahiptir. Ruhsal yaşamın hareket noktası bilinç değil, etkinliktir ve ruhsal gelişim eylemin derece derece zihinleşmesinden ibarettir. Piaget'ye göre, "eylem düşünceden önce gelir." Eylem işlemde içselleşir. Pratik zeka kavramsal zeka haline gelir. Ayrıca Piaget'nin yaklaşımında duygusal gelişim zihinsel gelişime bağlıdır. Fakat zeka ile duygu arasında bir doğa farkı vardır: "Davranışın enerjisi duygusal alanı ortaya çıkarır; davranışın yapıları ise bilişsel işlevleri ortaya çıkarır." Duygusal alan zekanın işleyişine müdahale eder, ama yapılar yaratamaz. Piaget'ye göre, "Duygusal işlev, ona araçlarını sağlayan ve onun hedeflerini aydınlatan zeka olmadan hiç bir şey değildir." (Onur, 1997, ss. 52-53).

Piaget'nin çalışmaları toplumsal ve ahlaksal gelişimin de bilişsel temelleriyle anlaşılabilirliğini göstermiştir. Bilişsel gelişim kuramı, temeldeki *yapı*\* ile *yaşantı* arasındaki dinamik etkileşimi vurgular; bilişsel yeteneklerin gelişimine ve zihnin simgesel tasarımları anlama ve kullanma becerisine önem verir. Piaget, büyümekte olan çocuğun içinde yaşadığı dünyaya nasıl uyum sağladığı sorununu temel olarak alır ve dört bilişsel gelişim evresi saptar (Onur, 1997, ss. 41-43). Bunlar sırasıyla duysal motor, işlem öncesi, somut işlemsel ve soyut işlemsel evreleridir. Bilişsel gelişim, genetik ve çevresel faktörlerin etkileşimiyle oluşmaktadır. Bütün çocuklar bu bilişsel dönemleri sırasıyla geçirmektedir. Ancak, ergenlik ve sonrasına denk gelen soyut işlemler dönemine bazı yetişkinlerin ulaşması mümkün olmayabilir. Zira bilişsel gelişim sadece olgunlaşmaya bağlı olmayıp fiziksel yaşantı, toplumsal aktarım (dil, eğitim, akran ilişkileri vs.) ve dengelenme etkenlerinden de etkilenmektedir (Selçuk, 2001, s. 85). Piaget'nin bilişsel gelişim kuramında bazı temel kavramlar vardır. Bunlar; şema, olgunlaşma, yaşantı, uyum, özümleme ve örgütlemedir. Kısaca *şema* kavramı, çocuğun uyaranları anlamlı kılmak için kullandığı bir referans çerçevesi olarak tanımlanabilir. Şemalar çocuğun algı dayanağının nitelik ve içerik açısından gelişmesine bağlı olarak değişir. *Olgunlaşma* ise, biyolojik gelişimin yanı sıra organizmanın geçirdiği yaşantılar sonucu kazandığı

---

\* Piaget'nin psikolojide yapısalcılık konusundaki açıklamaları için bkz. Piaget, 1999, ss. 52-70).

deneyimleri tanımlamaktadır. *Yaşantı*, belli davranış örüntülerini çocuğa kazandırmak amacıyla yapılandırılmış veya yapılandırılmamış yaşamsal deneyimlerin anlatımıdır. *Uyum*, organizmanın belli bir uyaran grubuna düzenli ve tutarlı tepkiler geliştirme yeterliği olarak tanımlanabilir. *Özümlene* ve *örgütlenme* kavramı, sosyal anlamında, iç ve dış uyarıcıların bilişsel olarak kodlanması, algılanması ve düzenli bir davranış örüntüsü olarak yansıtılmasını tanımlamaktadır (Aydın, 2003, ss.31-34; bkz. Bacanlı, 2000, ss.61-63; Piaget, 2004, ss. 18-19; Selçuk, 2001, ss.82-83; Yaparel, 2001, ss. 14-22).

Piaget'nin bilişsel gelişim kuramı yapısal olarak bir evre kuramı olduğu için kuramında dört temel kural bulunmaktadır. Bunlar; *evreler* değişmez bir şekilde belli bir sıra ile ortaya çıkarlar. Başka bir ifadeyle evrelerin sırası değişmez özellik taşır. *Evreler* bir hiyerarşi oluştururlar. Sonraki evre önceki evrelerin kazanımlarını da içerir. Gelişim oranında farklılıklar vardır. Her birey kendine göre gelişim gösterir. Bu yüzden aynı gelişim evresinde bulunsalar bile bireyler arasında gelişim oranları açısından farklılıklar görülür. Gelişim kuramları her evre için tipik olan gelişim özelliklerini belirtmektedir. Belirtilen özellikler genel olarak o dönemde karşılaşılan veya kazanılan özelliklerdir (Bacanlı, 2000, s.64).

Piaget, zihin gelişiminden söz ederken ahlak gelişimi ile de ilgilenmiştir. Bireyin ahlak gelişimi, zihinsel gelişimine paralellik göstermektedir. Bireyin zihinsel gelişimi belirli bir hiyerarşik süreç izlediği gibi, ahlak gelişimi de hiyerarşik bir süreç izler. Diğer yandan bireyin zihinsel gelişimi nasıl ki en son aşamasına kadar ulaşamazsa, ahlak gelişimi de bireyde son aşamasına kadar gelişmeyebilir. Piaget'ye göre, çocuklar somut işlemler dönemine kadar ahlaki gerçekçidirler. Yani, olay ve durumları somut sonuçlarına göre değerlendirirler. Davranışlardaki niyeti göremeyen somut işlemler dönemi çocukları daha sonraki yaşlarda ise artık davranışların arkasındaki niyetleri de görmeye başlarlar (Bacanlı, 2000, s. 76; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, s. 76; Selçuk, 2001, s.110).

Piaget, daha çok gözleme dayalı araştırmalara dayanarak, çocukların yargılama sistemlerinde meydana gelen değişmelere bağlı olarak, ahlak gelişimi dönemlerini belirlemeye çalışmıştır. Piaget'nin araştırmalarında kullandığı hikâyeler, çocuğun belli bir durumu değerlendirirken nasıl akıl yürüttüğünü ve bu iklimleri

nasıl çözdüğünü ortaya koyacak niteliktedir. Piaget, bazı hikâyelerle yaptığı çalışmalarda verilen cevapların analizi sonucu “dışa bağlı dönem” ve “özerk dönem” olmak üzere ardışık iki ahlak gelişimi düzeyi belirlemiştir. Dışa bağlı dönemde çocukların 10 yaşına kadar ahlaki yargılarını (iyi-kötü, doğru-yanlış) gibi dışa bağımlı olarak belirledikleri tespit edilmiştir. Otorite tarafından belirlenen kuralları bu dönem çocukları sorgulamadan kabul ederler. Bu dönemde işlenen suçun cezası, suçun fiziksel sonucuna göre belirlenir. Davranışın gerisindeki niyet hiç dikkate alınmaz. Özerk dönemdeki çocuklarda ise ahlaki değerler “görelilik” kazanmaya başlar. davranış “doğru-yanlış, “iyi-kötü” olarak değerlendirilirken, davranışın ortaya çıktığı şartlar da dikkate alınmaya başlanır. Ahlaki yargılarda bulunulurken, davranışın arkasındaki niyet veya durumun ortaya çıktığı şartlar dikkate alınır. Dolayısıyla durumla ilgili kendi yargıları, kendi değerleri, başkalarının değerlendirmelerinin önüne geçer (Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, ss. 77–78; Selçuk, 2001, s.111).

#### *Bilişsel Gelişim Evreleri:*

*1. Duyusal-Motor Dönem (0–2 yaş):* Bebek doğumundan itibaren çevresini keşfetme çabasına başlar. Keşif çabasında kullandığı temel araçlar doğuştan getirdiği duysal ve hareketsel yeteneklerdir. Piaget bu evreye *duysal-hareketsel* (sensory-motor) *aşama* adını verir. Dokunma gibi basit duysal verilerden, tutma ve emme gibi basit hareketlerden işe başlayarak çocuk, temel süreçlerin üzerine yenilerini koyarak çevresini anlayabilecek bir bilişsel sistem geliştirmeye başlar. Bilişsel gelişimin aşamalarından birini çocuk *nesnelerin değişmezliğini* (object constancy) keşfederek başarır. Önceleri bebek için nesne ancak kendi görsel alanı içindeyken vardır. Bir yaşına doğru çocuk nesnenin değişmezliği kavramını anlamaya başlar ve göz önünden kaldırılan bir nesneyi, etrafına bakarak arar. İki yaşına doğru bebek dış nesne ve olayların *iç temsilcilerini* (internal representation) geliştirmeye başlar. Nesnelerin sürekli olduğunu ve göz önünden kaldırılınca bile var olmaya devam ettiklerini anlayan çocuk, bu nesneyi bir süreçle temsil etmeye başlar. Böyle bir iç temsil süreci, kavram ve dil gelişiminin başlangıcını oluşturur. İç temsil sayesinde çocuk orada bulunmayan bir nesneyi ya da olayı temsil etme yeteneğine kavuşur. Değişikliklerin olabilmesi için çocuğun çevreyle etkileşim içinde olması gerekir. Piaget’ye göre olgunlaşma süreci kendi başına çocuğun bilişsel gelişimini

açıklayamaz. Olgunlaşma çocuğun sinir sistemini geliştirerek onun daha karmaşık algılamalar yapabilecek bir düzeye gelmesini sağlarken, çocuğun çevresiyle duyuşal ve hareketşel etkileşim yapması bilişsel gelişimin temelinde yatan öğrenme deneyimlerini oluşturur (Cüceloğlu, 1997, ss.346-347; bkz. Aydın, 2003, ss. 36–37; Bacanlı, 2000, ss. 64-65; Piaget, 2004, ss. 20–30).

2. *İşlem-Öncesi Dönem (2–7 yaş)*: Bu evrede daha önce kazanılan iç temsil süreçleri daha karmaşık ve çok yönlü olmaya başlar. Çocuk bu evrede kelime kullanmaya ve ilkel bir düzeyde ilk olarak bir sembol ile bu sembolün temsil ettiği nesne arasındaki ilişkiyi anlamaya başlar. Çocuğun bu yaşta başardığı önemli adımlardan biri, nesnelere kategorilere ayırmayı öğrenmesidir. Nesnelere büyüklük, renk, biçim gibi belirli duyuşal özelliklerine göre sınıflanması, nesnenin değişmezliği aşamasından sonra kendini gösterir. Beş yaşına ulaştığında çocuk, bir nesneyi ayrı, bağımsız bir nesne olarak değil, o nesnenin ifade ettiği sınıfın bir temsilcisi olarak görebilir. Bu yaştaki çocuk böylelikle soyutlama ve genelleme adımını gerçekleştirmiş olur. Benmerkezcilik Piaget'nin kuramının en önemli kavramlarından biridir. Çocuk bu dönemde benmerkezcidir\*. Dünyanın merkezi kendisidir. Kendini başkasının yerine koyamadığı için, onun bildiğini herkesin bildiğini, gördüğünü herkesin gördüğünü, vb. zanneder. Dil gelişimi konusunda da çocuk iki yaşımdan itibaren beş yaşına kadar süratli bir gelişim gösterir. Beş yaşına geldiğinde çocuklar, kendi dillerini başarıyla ve gramer kurallarına uygun olarak kullanabilecek beceriyi kazanmıştır. Ayrıca Piaget, dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: Ona göre sembollerin temelinde kelime yatmaz, kelimelerin temelinde sembol kullanma yeteneği yatar. Piaget'ye göre, dil gelişimi çocuğun bilişsel gelişiminin belirli bir aşamaya ulaşmasının doğal bir sonucudur. Bilişsel gelişimin temelinde dil gelişimi değil, aksine, dil gelişiminin temelinde bilişsel gelişim yatar. İnsan düşüncesinde animizm özelliğinin ağır bastığı dönem işlem öncesi dönemdir. Animizm\*\* kısaca doğadaki cansız nesnelere de canlıymış gibi davranmak olarak tanımlanabilir. Bu dönemde çocuk oyuncakıyla konuşur ve onun da konuştuğunu veya konuşulanları anladığını düşünür (Cüceloğlu, 1997, ss.347–349; bkz. Aydın, 2003, ss. 37–38; Bacanlı, 2000, ss. 66–68; bkz. Piaget, 2004, ss. 31–56).

---

\* Çocuktaki benmerkezcilikle ilgili olarak bkz. Piaget, 2005, s. 146, 209; 2007, s. 146, 148, 226.

\*\* Çocuk animizmiyle ilgili olarak bkz. Piaget, 2005, s. 149, 189-216.

3. *Somut İşlemler Dönemi (7–12 yaş)*: Bu evrede çocuk yeni ve son derece etkin zihinsel beceriler geliştirir. Bu dönemde çocuk bir olayı diğer insanların gözünden görmeye başlar. Bu evredeki çocukta *kitlenin değişmezliği* kavramı görülür. Bu dönemdeki çocuk henüz gözünün önünde, somut olan işlemleri yapabilir. Bu dönem sınıflama becerilerinin edinildiği dönemdir. Çocuk çeşitli anılardan çeşitli sınıflamaların yapılabileceğini bu dönemde anlamaya başlar. Bu dönemde kazanılan özellikler sayesinde çocuk, işlemleri tersinden de ele alabilir hale gelir. İşlem öncesi dönemde ben merkezci olan çocuk bu dönemde ben merkezçiliğinden kurtulur ve başkalarının da kendilerine göre düşüncelerinin olabileceğini anlamaya başlar. çocuklar bu dönemde sınıflama ve sıralama konusunda da ustalaşırlar. Önceki dönemde tek faktörlü işlemler yapabilirken bu dönemde çok faktörlü gruplamalar ve sınıflamalar yapabilirler (Cüceloğlu,1997, s.349; bkz. Aydın, 2003, ss. 40–41; Bacanlı, 2000, s. 69–70; Piaget, 1999, s. 63).

4. *Soyut İşlemler Dönemi (12 ve üzeri yaş)*: Bu evrede zihinsel gelişim somut işlemlerden soyut işlemlere geçer. Soyut işlemler düzeyine gelen birey artık yetişkin dünyasıyla tam bir iletişim içine girmeye hazırdır, çünkü bilişsel gelişimin en son aşamasına gelmiştir. Soyut operasyonlar gelişirken bireyin kişilik yapısı da gelişir ve bireyin ahlak anlayışında olduğu kadar, kendini algılayışında da temel değişiklikler yer alır. Bu dönemde zihinden işlemler yapılabilir; hipotez geliştirilerek problemlere analitik çözümler bulunabilir. Bu dönemin diğer bir düşünce özelliği de birleştirmeci düşünmedir. Birkaç faktörün birlikte ele alınarak sorunun çözülmesi bu dönemde edinilir. Ayrıca faktörler birbirlerinden bu dönemde soyutlanabilir ve bilisel sorunlara çözümler aranabilir. Göreli (kişiye, yere, zamana göre değişen) kavramlar da bu dönemde edinilir (Cüceloğlu,1997, s. 352; bkz. Aydın, 2003, ss. 41–42; Bacanlı, 2000, ss.70–71).

### **1.3.2. Lawrence Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramı**

Lawrence Kohlberg (1927-1987), Piaget'nin zihin ve ahlak gelişimi alanında ortaya koyduğu dönemleri dikkate alarak, ahlak gelişimi için daha ayrıntılı bir kuram geliştirmiştir. Piaget ahlaki gelişimi bir inşa süreci, Kohlberg ise evrensel ahlaki ilkelerin keşif süreci olarak görmektedir. Ayrıca, Piaget anlattığı hikâyelerde eylem ve düşünce arasında bir ayırım gözetmezken, Kohlberg deneğin zihnindeki



çatışmaları anlamaya yönelik hipotetik hikâyeler anlatmaktadır. Bu amaçla, çocukların ve yetişkinlerin ahlaki yapılarını ortaya koyacak ahlaki ikilemlerden (ethical dilemmas) yararlanmıştır. Kohlberg ahlak gelişimini üç düzeye ayırmıştır. Ayrıca, bu üç ana düzey de her düzeyde iki dönem olmak üzere toplam altı döneme ayrılmaktadır (Selçuk, 2001, s.112; bkz. Bacanlı, 2000, s. 76; Karaca, 2007, ss. 76–80). Kohlberg ahlaksal düşüncenin gelişmesini, Piaget'nin kuramına dayandırmış ve ahlaksal düşüncenin gelişmesini gösteren aşamalı bir tablo oluşturmuştur (Kohlberg ve Elfenbein, 1975; Walker, 1980). Bu tabloya göre çocuk en somut ve yüzeysel ahlak anlayışından en soyut ve derin bir ahlak anlayışına ulaşır (Cüceloğlu, 1997, s.353). Kohlberg'e göre bu gelişim aşamaları evrenseldir ve her aşama kendinden bir önceki aşama gerçekleştikten sonra kendini gösterir. Her bireyde ahlaksal gelişim aşamalarının tümünün gelişmesi beklenemez. Sosyal ve kültürel çevresine bağımlı olarak her birey kendi koşulları içinde ahlak gelişmesini sürdürür. Bu nedenle bireyler arasında aşama farklılıkları gözlenebilir (Cüceloğlu, 1997, s. 354). Ahlaki gelişimde, çocuğun bilişsel gelişim dönemlerine paralel bir seyir olduğu kabul edilmekle birlikte, bu durum, sadece kronolojik yaşa bağlı değildir. Çünkü bazı kişilerin yetişkin oldukları halde, tüm yaşamları boyunca ileri ahlak standartlarına ulaşamadıkları görülmektedir (Aydın, 2003, s. 55).

#### *Ahlaki Gelişim Evreleri*

1) İlk düzey *gelenek öncesi düzey* olarak adlandırılmıştır. Birinci düzey gerçek anlamda herhangi bir ahlaki ölçütün bulunmadığı, benmerkezci evredir. Çocuğun davranışlarında güdü ve gereksinimlerinin doyurulması esastır. Çevresindeki insanlar onun için birer nesne olarak algılanır ve her şeyin kendileri için varolduğuna inanılır (Aydın, 2003, s. 55). Bu düzeyde kişi olayları sonuçlarına göre değerlendirir. Ceza verilen davranış suçtur. Ödül getiren davranış iyidir. Bu düzey Piaget'nin ahlaki gerçekçilik anlayışını göstermektedir. Bu düzeyin iki alt evresinden birinde dışarıdan dayatılan kurallar dikkate alınmaktadır. İkincisinde ise karşılığının ne olduğuna bakılmaktadır (Bacanlı, 2000, s. 77).

*Birinci Evre. Ceza ve İtaat Yönelimi:* Doğru, kurallara ve otoriteye körü körüne bağlılıktır. Davranış bütünüyle dışarıdan denetlenir. Dışarıdan gelen emirler, cezalar ve ödüllemeler davranışın yönünü belirler. Gücü elinde tutan otoritenin her

dediği doğrudur. Bu ahlaki gelişim evresinde olan bireyler, davranışları, davranışların fiziksel sonuçlarına göre değerlendirir (Cüceloğlu, 1997, s. 353; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, ss. 79–80).

*İkinci Evre. Bireysellik, Amaca Yönelik Değiş Tokuş:* Bu dönemde “doğru” olan şey, diğer insanların ihtiyaçlarını da dikkate alan, somut ve adil karşılıklı alışveriştir. Bu evredeki kişi “ne kadar verirsem o kadar almalıyım” şeklinde bir yargıya sahiptir. Diğer yandan kurallara; kurallar kişinin ihtiyaçlarını karşıladığı sürece uyulur. Bireyin gereksinmelerini gideren her şey doğrudur. Karşısındakiyle doğru dürüst bir alışveriş ve deği tokuş kurabilmek bir kimsenin doğru yolda olduğunu gösterir. Bireyler arasındaki anlaşma ve söz vermeye değer verilir (Cüceloğlu, 1997, s. 353; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, s. 80).

2) İkinci düzey *geleneksel düzeydir*. Bu düzeyde toplumsal düzen dikkate alınmaktadır. Bir davranışın toplum düzenine etkisi düşünülmektedir. Evrelerden birincisinde toplumun onayladığı davranış iyi olarak görülürken, ikincisinde kanunlara uymanın toplum düzenini koruduğu düşünülmektedir. İnsanların büyük bir kısmı bu düzeydedir (Bacanlı, 2000, s. 77).

*Üçüncü Evre. İyi Çocuk Yönelimi:* Diğerlerini, özellikle kişinin aile üyeleri gibi yakını olan kimseleri memnun etmek için yapılan hareketler doğrudur. Doğru davranmanın “iyi olmanın” nedeni çevresinin, kendisi için önemli olan kişilerin onayını alma, onların gözünde iyi olmaktır (Cüceloğlu, 1997, s. 354; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, s. 81).

*Dördüncü Evre. Yasa ve Düzen Yönelimi:* Çocuğun algılaması aile sınırlarını aşmış ve tüm toplumu kapsamaya yönelmiştir. Bireyin görevini yapması, yasalara boyun eğmesi, yasayı temsil eden otoriteyi dinlemesi ahlaksal davranış olarak görülür (Cüceloğlu, 1997, s. 354; bkz. Selçuk, 2001, s.114)

3) Üçüncü düzey *gelenekötesi düzeydir*. Bu düzeyde kişi toplumu “aşmış”, daha büyük değerleri dikkate almaya başlamıştır. Birinci evresinde toplumsal uzlaşma vurgulanmakta, ikinci evresinde ise evrensel ahlak ilkeleri dikkate alınmaktadır. Bu düzeye ulaşabilen insanların sayısı oldukça azdır (Bacanlı, 2000, s. 77).

*Beşinci Evre. Toplumla Sözleşme Yönelimi:* Yasalar önemlidir, ancak bu aşamada yasalar, istendiğinde değiştirilebilen sözleşmeler olarak görülür. Yasaların amacı toplumun büyük kesimine hizmet edebilmek olduğuna göre, sırası geldiğinde bu amacı gerçekleştiren diğer seçeneklerin düşünülmesinde de bir sakınca olmamalıdır (Cüceloğlu, 1997, s. 354; Selçuk, 2001, s.115).

*Altıncı Evre. Evrensel Ahlak İlkeleri:* Bu aşamada bireyin düşünüşünü temel ahlak ilkeleri belirler. Ahlak ilkeleriyle yasalar arasında çoğu kez bir çelişki olmadığı için ahlak ilkelerine uyan birey kendiliğinden yasaya uygun davranmış olur. Ne var ki, yasa ve ahlak ilkeleri arasında bir çelişki olduğunda, bireyin ahlak ilkelerine uyması beklenir (Cüceloğlu, 1997, s. 354).

### **1.3.3. Erik Erikson'un Psiko-Sosyal Gelişim Kuramı**

Psiko-sosyal gelişme, bilişsel, duyuşsal ve ahlaki boyutları olan kompleks bir kavramdır. Ancak söz konusu boyutları, kesin sınırlarla birbirinden ayırmak olanaksızdır. Çünkü bilişsel, duyuşsal ve ahlaki gelişim, büyük ölçüde eşzamanlı olarak oluşan ve karşılıklı olarak birbirleriyle etkileşen değişkenlerin ürünüdür (Aydın, 2003, s. 29). Erik Erikson'un kuramı, Freud'un psiko-seksüel gelişim kavramı ve cinsel ve içgüdüsel dürtüler yerine, kişinin yaşam süresi (life span) boyunca yer alan sürekli bir kişilik gelişimi sürecinde kişiler arası etkileşimi, sosyal etkiyi ve psiko-sosyal süreçleri öne çıkardığı için Freud'un kuramını aşmaktadır (Onur, 1997, s. 43; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, s. 35). Erikson, gelişimin hem psikolojik, hem de toplumsal ilkeleri ile ilgilendiği için onun kuramına psiko-sosyal gelişim kuramı denilmektedir (Slavin, 1986, s. 37; akt.: Kayıklık, 2003, s.20). Erikson, insanın diğer insanlarla ilişki içinde geliştiğini öne sürmüş ve başkalarıyla ilişkilerin önem kazandığı bir gelişim kuramı ortaya atmıştır (Bacanlı, 2000, s. 89). İlk iki yıl çocuğun kişiliğinin yapılaşmasında önemli rol oynar. Erikson'un kuramına göre (Erikson, 1963) çocuğun güven duygusunu geliştirmesi, onun yaşamında en önemli rolü oynayan annesiyle olan ilişkisinin türüne bağlıdır. Çocuk, annesinin kendini bırakıp gitmeyeceğine ve annesinin kendisine önem verdiğine inanırsa, güven (trust) duygusu doğal olarak gelişir. Çocuk annesinin kendisiyle sürekli beraber olacağına ve kendisine önem vereceğine inanamazsa, onda güvensizlik (distrust) duygusu gelişir (akt.: Cüceloğlu, 1997, s. 355).

### Psiko-Sosyal Gelişim Evreleri

Erik Erikson'un insan gelişimi kuramı öncelikle klinik gözlemlerine ve kuramsal psikolojisine dayanır ve bu kuram bu konudaki ileri sürülmüş en kapsamlı açıklamadır. Bunun nedeni, Erikson'un tüm yaşam boyunca gelişimin bilişsel, duygusal ve toplumsal yönlerini içeren çeşitli yönleri arasında bağlantılar kurabilmiş ve disiplinler arası bir kuram geliştirebilmiş olmasıdır (Onur, 1997, ss. 66–67) Erikson'a göre, insan hayatı sekiz döneme ayrılabilir. Her dönem, o dönemde çözülmesi gereken problem ve olası durumlarla ifade edilmiştir. Erikson diğer bazı gelişim kuramcılarının aksine insan hayatının tümünü kapsayan bir gelişim kuramı ortaya atmıştır. Erikson'un kuramında başkaları ve kültür önemli bir tutar. Her gelişim dönemindeki kültürün krize yaklaşımı ve bireylere sunduğu seçenekler kişilerin gelişimlerini yönlendirir. Ayrıca kişinin çevresindekilerle kurduğu ilişkiler onun temel davranışlarını oluşturur. Erikson'un kuramının diğer önemli özelliklerinden birisi de, dönemlerin birtakım gelişimsel görevler içermesidir. Erikson'a göre her dönemde birtakım krizler yaşanır. Bir dönemin sağlıklı bir şekilde geçirilmesi ve krizlerin yenilmesi önceki dönemin sağlıklı gelişimine bağlı olmaktadır. Bu krizlerin sonucunda kişinin bazı görevleri yerine getirmesi ve birtakım özellikleri kazanması beklenir. Krizlerin olumlu bir şekilde aşılması kişiliğin güçlenmesini sağlar. Aşılamayan krizler gelişimi geriletebilir. Birinci dönem olan temel güvene karşı güvensizlikte umut duygusunun kazanılması beklenir. Umut duygusu iki uçta değil, aksine temel güven ile güvensizlik duyguları arasında bir yerdedir. Aşırı güven iyi olmadığı gibi, güvensizlik de sağlıklı değildir. Erikson her dönemle ilgili olarak kriz, kazanç ve temel davranışlar belirlemiştir (Bacanlı, 2000, s. 89; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, s. 35; Aydın, 2003, s.85; Karaca, 2007, ss.105–113; Selçuk, 2001, s.55).

*1) Temel Güvene Karşı Güvensizlik:* İlk dönem, doğumdan bir buçuk yaşına kadar süren bir dönemi kapsar. Freud'un önerdiği gelişim dönemlerinden oral döneme denk düşer. Bebek bu dönemde etrafındaki uyarıcıları içine almaya çalışır. Bunu hem emme biçiminde hem de diğer duyu organlarıyla yapmaya çalışır. Sağlıklı kişiliğin en önemli bileşenlerinden birisi hem başkalarına, dış dünyaya hem de kendine güven geliştirmektir. İnsanın (bebeğin) hem beslenme hem de uyarılma ihtiyacı onun birine bağlanmasını zorunlu kılar. Bebek bu dönemde içine doğmuş

olduğu dünyanın güvenilir bir yer olup olmadığını anlamaya çalışır. Eğer bu dönem iyi geçirilirse temel güven duygusu edinilir, aksi durum olursa güvensizlik duygusu edinilir. Annenin davranışları bu dönemin en önemli öğelerinden biridir. Annenin çocuğa yaklaşımı çocuğun dünyanın güvenilir bir yer olup olmadığı ile ilgili duygusunu şekillendirir. Çocuk üç boyut içinde güven duygusu kazanabilir: aşinalık, tutarlılık ve süreklilik. Bu boyutları çocuk hangi biçimde yaşıyorsa güven duygusu da o doğrultuda belirlenmiş olur (Bacanlı, 2000, s. 90; bkz. Arı, Üre ve Yılmaz, 1998, s. 35; Selçuk, 2001, s.56).

2) *Özerkliğe Karşı Utanç ve Kuşku*: İkinci dönem bir buçuk yaşından üç yaş civarında biter ve Freud'un anal dönemine karşılık gelir. Bu dönem tuvalet eğitimi ve inatçılığın baskın olduğu bir dönemdir. Erikson, çocuk tuvalet eğitimi sırasında azarlanırsa, ayıplanırsa, utanç ve kendi bedeninden kuşku duygularını geliştireceği düşüncesindedir. Çocuğun kendini ve çevresini keşfetmesine izin verilir ve desteklenirse, çocuk özerklik duygusu kazanırken, bunun tersine engellenir veya bazı girişimlerine gülünürse bu durumda çocuklar utanç ve kuşku duygusu edinirler. Bu dönemdeki çocuklar birçok işi kendi başlarına yapmaya çalışarak özerk olmak istediklerini belirtirler. Tamamen başkalarına bağımlı olmak istemezler. Teşebbüs ettikleri işleri yaparak kendilerine olan güvenlerini artırmaya çalışırlar. Özerklik boyutunda aşırılık içtepisellik biçiminde ortaya çıkar. Kişi bu durumda yeteneklerini dikkate almadan her şeye "atlar", utanma duygusu olmadan istekte bulunur. Utanç ve kuşku boyutunda aşırılık ise zorlayıcılık biçiminde ortaya çıkar. Aşırı kuralcı olan bu kişiler mükemmeliyetçidirler, yaptıkları her şeyi tam yapmak zorundadırlar, yanlışlardan ne pahasına olursa olsun kaçınmak zorunda olduklarını düşünürler. Uygun dengenin kurulması iradenin ortaya çıkmasını sağlar (Bacanlı, 2000, s. 91; bkz. Aydın, 2003, s. 87; Selçuk, 2001, s.58).

3) *Girişimciliğe Karşı Suçluluk Duygusu*: Üçüncü dönem 3 ile 7 yaş arası kapsar. Freud'a göre fallik dönemdir. Erikson, bu dönemde cinsiyetin keşfedildiğini, merak duygusunun yoğun olduğunu belirtir. Bu tür konulardaki keşif ve merak duygusu karşısında ebeveynlerin takındıkları tutumlar çocuklar üzerinde suçluluk duygusunun yerleşmesine imkân sağlar. Çocuk bu dönemde, kendisinin ve aile üyelerinin rollerini daha açık bir şekilde kavramaya başlar. Çevresindeki bireylerle yakın ilişkiler kurar. İhtiyaçlarını karşılarken daha aktif ve saldırgandır. Bu dönemde

girişimciliğin aşırılığı merhametsizliğe yol açar. Bu uçtaki kişiler için önemli olan plan ve hedefdir. Başkalarına ne olduğu önemli değildir. Bu durumun en aşırı biçimi sosyopatlıktır. Öbür uçta ise, engellenme bulunur. Engellenen kişiler çok fazla suçluluk duyarlar. Dengeli ve uyumlu sonuç amaçtır. Amaç duygusu kişilerin kendi hedeflerini belirleyebilmeleri anlamına gelir (Bacanlı, 2000, s. 92; Selçuk, 2001, s.59).

4) *Çalışkanlığa Karşı Aşağılık Duygusu*: Dördüncü dönemi Erikson, çalışkanlık duygusunun edinildiği dönem olarak tanımlamıştır. İlköğretim çağlarına tekabül eden bu dönemde, çocuk bir şeyler üretmek ve başarılı olmak için çalışır; çünkü elde ettiği başarılar neticesinde takdir ve kabul edilmeyi bekler. Bu dönemdeki çocuk eğer çevresinden destek görürse öz-saygısı artar, daha fazla çalışmaya ve başarılı olmaya yönelir. Aksi halde yaptıklarının değersiz olduğuna inanır ve aşağılık duygusuna kapılır. Bu dönemde ana baba ve aile bireylerine öğretmen ve akranlar eklenmiştir (Bacanlı, 2000, s. 93; Selçuk, 2001, s.60).

5) *Kimlik Kazanmaya Karşı Rol Karmaşası*: Erikson ergenlik dönemini insan hayatının en önemli dönemi olarak görmüş ve kuramında oldukça büyük bir yer vermiştir. Ona göre ergenlik dönemi kişinin kendisine “Ben kimim?” sorusunu sorduğu ve cevap aradığı bir dönemdir. Bu soru, kısmen onun fiziksel ve bilişsel gelişiminden, kısmen de etrafındaki kişilerin ona artık çocuk gibi davranma(ma)larından ileri gelir. Bedenindeki değişimleri fark eden ergen, “bana ne oluyor”, “ben kimim, kim oluyorum” gibi sorular sormaya başlar. Bu tür sorulara cevap ararken birey kendini çeşitli roller içinde deneyerek karar vermeye çalışır. Bu da özdeşleşme ve taklit mekanizmalarına yol açar. Özdeşleşmede kişi bir grup veya rol ile özdeşleşir; taklit mekanizması ise, kişinin ailesi, çevresi veya okul ve medyanın sunduğu kişilerin taklit edilmesi anlamına gelir. Kişi bu dönemde başkalarını taklit ederek kendini bulmaya çalışacaktır. Bu dönemde kimlik duygusunun fazlalığı fanatizmi doğurur. Hoşgörüsüzlüğü içeren bu durum tek yolun kendi yolu olduğunu düşünmek demektir. Kimlik duygusu yoksunluğu ise yadsıma olarak ortaya çıkar. Yadsıyan kişiler grup üyeliklerini, kimliklerini, kimlik ihtiyaçlarını reddederler. Uygun denge durumu *sadakattir*. Eksiklik, tutarsızlık ve yanlışlıklarına rağmen toplumda yaşamayı kabullenme demek olan sadakat, eksikliği

benimsenmesini değil, olabilecek olanın en iyisini yapmaya çalışmayı ifade eder (Bacanlı, 2000, ss. 94–95; Selçuk, 2001, ss.61–62).

6) *Yakınlığa Karşı Yalıtılmışlık*: Bu döneme genellikle genç yetişkinlik dönemi adı verilmektedir. Kişi bu dönemde evinde ya da işyerinde diğer kişilerle çeşitli ilişkiler ve yakınlıklar kurar. Yakınlık kuramadığı zaman kişide toplumdaki yalıtılmışlık ve terk edilmişlik duyguları ağır basar. Bağlanma korkusu bu dönemde en sık yaşanan duygudur. Bu dönemin uç noktalarından biri serbestçe, kolayca ve derinlikten yoksun yakınlık kurma eğiliminin öne çıkması durumudur. Öbür uçta ise dışlama vardır. Dışlama kişinin kendini arkadaşlıktan ve toplumdaki dışlanması ve yalıtılması demektir. Başarılı denge durumu ise aşk olarak adlandırılmıştır. Burada aşk, karşılıklı bağlılık yoluyla farklılık ve zıtlıkların bir kenara atılabilmesi anlamına gelir (Bacanlı, 2000, s. 96; Selçuk, 2001, s.65).

7) *Üreticiliğe Karşı Verimsizlik*: Bu dönemdeki birey yaşamında verimlilik duygusu yaşayamadığında verimsizlik duygusuna kapılır. Bu dönemin uç özelliklerinden biri aşırı yayılma adını taşır. Kişi bu durumda öylesine çalışır ki kendine zaman ayıramaz. Diğer uçta ise, reddedicilik vardır. Bu durumdaki kişi çok az verimlidir ve çok fazla verimsizlik yaşar, topluma katkıda bulunmaya çalışmaz. Denge durumu bakım veya özen olarak adlandırılabilir. Kişi başkasına özen gösterdiği zaman dengeye ulaşmış demektir (Bacanlı, 2000, s. 97; bkz. Aydın, 2003, ss. 89–90).

8) *Benlik Bütünlüğüne Karşı Umutsuzluk*: Bu dönemdeki kişi hayatını gözden geçirme gereği duyar. Geçmiş yaşamıyla ilgili kendisine değerlendirmeye sorular yöneltir ve cevaplar aramaya başlar. Eğer kişi yaşamının yaşamaya değer olduğuna karar verirse benlik bütünlüğüne ulaşır. Eğer pişmanlıklar dolu bir hayat geçirdiğini düşünüyorsa, umutsuzluk yaşayacak demektir (Bacanlı, 2000, s. 98; Selçuk, 2001, s.66).

### 1.3.4. James Fowler'ın İman Gelişimi Kuramı

İman gelişimi araştırması ve kuramı\*, bu yüzyılın yetmişlerin sonu ve seksenlerin başlarında ortaya çıkmıştır. Bu gelişimsel çalışmaya, Lawrence Kohlberg ve arkadaşlarının ahlaki muhakemenin gelişimi konusundaki çalışmaları öncülük etmiştir. Bütün bu çalışmalar (iman gelişimi ve ahlak gelişimi kuramları) temel olarak, Jean Piaget'nin bilişsel gelişimsel yapısalcılığını, George Herbert Mead'ın sembolik etkileşimciliğini ve J. Mark Baldwin'in genetik epistemolojisini de içeren, Immanuel Kant'la başlayan (Kant'ın yapısalcılık düşüncesi/notion of constructivism) felsefi psikoloji içindeki bir geleneğe dayanmaktadır. Ayrıca iman gelişimi kuramı, Erik Erikson tarafından ortaya koyulan psiko-sosyal benlik (ego) gelişimi kuramını da temel almaktadır. Teolojik arkaplanında ise iman gelişimi kuramı, Paul Tillich, H. Richard Niebuhr ve dinler tarihçisi Wilfred Cantwell Smith'in\*\* çalışmalarına dayanmaktadır. İman gelişimi kuramı, kişinin, gizli veya açık bir biçimde, mutlak bir çevrenin tutarlı bir imgesi bağlamında, ben-diğerleri/öteki ilişkisini yorumlamasının temelini oluşturan bilme (knowing), değer biçme (valuing) ve eylemde bulunma (bağlanma, committing) işlemlerini açıklamaya çalışır. Bu çerçevede iman, dinamik olarak anlamlandırma, inanç ve bağlılıkların inşa ve kabulü olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca kişinin dinsel olmayan nihai bir çevredeki uyumluluğu bulma tarzı ve kendisini buna yönlendirmesi olarak anlaşılabilirliği gibi, dinsel ifade ve temsilleri de içerecek bir biçimde de anlaşılmaktadır (Fowler, 1991, ss. 16-17).

İman gelişimi kuramının, ampirik araştırma ve kuramsal inşası sürecinde iman gelişimi bakış açısı, kişilerin kendilerinin anlam ve değerini yaşam yönlendirici sistemlerini oluşturma ve sürdürme tarzları içinde yapısal olarak tanımlanabilen altı biçimsel (formal) evre tespit etmiştir. Her evre, kişinin onunla anlam bulduğu veya anlamlandırdığı bilme ve değer biçme örüntülerindeki bir evrimin (revolution) birikimini temsil etmektedir. Bu evrelerin meydana gelişi çeşitli yapısal boyutlar boyunca ortaya çıkan gelişime dayanmaktadır. Bu boyutlar; biliş, sosyal perspektif sahibi olma, ahlaki muhakeme, kişisel otorite, sosyal kapsayıcılığı genişletme, kozmolojik uyum (tutarlılık) ve sembolik/estetik duyarlılıktır. Evreler boyunca

---

\* İman gelişimi kuramının ve araştırmasının Fowler'ın biyografisi içindeki izleri ve oluşumunun önemini bir çok çalışma vurgulamaktadır. Bu aktarımlar için bkz. Fowler, 2004, Hancock, 1992; Streib, 2004.

\*\* Fowler'ın iman anlayışındaki teolojik temeller ve W. C. Smith'in katkısı hakkında bkz. Jones, 2004.



gelişim, zaman ve fiziksel olgunlaşmayı gerektirmektedir. Biyolojik olgunlaşma, zaman ve tecrübe, evre zincirinin oluşumu için gereklidir fakat yeterli değildir. Bir kişi uzun bir zaman bir evrede veya evreler arasındaki bir geçişte denge bulabilir. Geleneklerin desteği, grup üyeliği, önemli ilişkiler ve yaşamdaki etkileşimden doğan tecrübelerin hepsi kişinin evreler boyuncaki gelişim oranını ve boyutunu etkiler. Ayrıca evreler, sırasal ve değişmez bir özellik taşır. Fowler, bunun evrenselliğini veya kültürler arası geçerliğini gösterecek yeterli verinin olmadığını da kabul etmektedir (Fowler, 1991, ss. 16-17).

Bu bağlamda James Fowler (1981, 1991, 1996), iman gelişim araştırmalarına öncülük etmiş ve imanın altı evresini tespit etmiştir. Fowler, imanın doğaüstü ve bilimsel araştırma için ulaşılamaz olduğu fikrini dışlamıştır. Bununla birlikte, imanın teolojik öncüllerine de zarar vermemiştir. Fowler'ın teorisinin önemli bir özelliği, imanın içeriğini (inançlar ve değerler), kişilikte imanın faaliyetini hızlandıran psikolojik faktörlerden (bilişsel, duygusal ve sosyal gelişim) ayırmış olmasıdır. Ona göre, kişilerin aşkın gerçekleri yorumlama ve ilişkide bulunma tarzları, düşünme, hissetme ve sosyal süreçlerin altında yatan psikolojik yapıların tam ve alıcı olmasıyla belirlenir. İçerik ve yapı ayırımı teoriye imanın teolojik bir anlayışla ilişkisiz olduğu görünümünü verir. Fowler teorisinde teolojik kavramları kullanmadığından ötürü eleştirilmiştir. Fowler'e göre iman, dini formlarla ifade edilsin veya edilmesin insan psişesinin önemli bir unsurudur (Jardine ve Viljoen, 1992). Fowler'ın iman anlayışı yüksek oranda seçkin bir dinler tarihçisi olan W. C. Smith'in çalışmasına dayanır. Smith, iman ve inanç arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Ona göre inanç, dini doktrin ve akidelerde ileri sürülen kavram veya önermeleri entelektüel olarak onaylamaktır. Diğer taraftan iman ise, "kişinin bir özelliğidir, sistemin değil"(Smith, 1979). İman, "kişinin ümitlerine, uğraşlarına, düşünce ve eylemlerine gaye ve hedef veren bir yönelimi" içerir (Fowler, 1981). Çok kapsayıcı bir terim olarak iman, farklı dini gelenekler arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir. İnançlar ayırırken, iman birleştirmektedir (Piper, 2002).

Fowler'a göre iman gelişimi, özel olarak herhangi bir iman veya dinle ilgili değildir. Daha ziyade bir insani eylem olarak, gelişimsel bir anlam bulma ve anlamlandırma sürecine işaret eder. Bu, herhangi bir iman (faith) veya inancın (belief) özel içeriğinden bağımsız, *psikolojik bir iman* kavramıdır. Aynı zamanda bu

iman kavramı, teolojik olarak da yorumlanabilecek ve özsel (substantive) inançlarla doldurulabilecek bir şekilde de planlanmıştır. James Fowler'ın bu kavramı seçerken temel olarak takip ettiği düşünce, Paul Tillich ve Wilfred Cantwell Smith'in din felsefesidir. Ayrıca, Kohlberg ve Piaget'nin çalışmasını takip ederek ve daha da geliştirerek oluşturduğu ahlaki gelişim kuramı, ahlaki psikolojiye bilişsel yaklaşımı, ahlaki yargıların genel yapıları üzerine odaklanan bir gelişim kavramı ile bir araya getirmiştir. Bilişsel bir yaklaşımın tercihi ise, gelişimsel boyuta vurgu ve yapılar üzerinde odaklanma gibi bu üç unsur eşit bir biçimde onun araştırma ve uygulamaları için teşvik edici olmuştur (Fowler, Nipkow ve Schweitzer, 1992, ss. 1-2).

Fowler kendi araştırmasını, yaşam döngüsü boyunca iman anlayışımızı derinleştirme çabası olarak görmektedir. Fowler, imanın dinamiklerini, kendilik (self), diğerleri ve dünyayı Tanrı'yla ilişkisellik ışığında inşa etme ve yorumlama tarzlarının bir dizisi olarak incelemektedir. Ona göre imandaki değişim ve gelişimin temelinde, çocukluktan ergenliğe ve ergenlikten yetişkinliğe geçiş sürecinde, aşamalı bir olgunlaşma ve imanımızı yeniden ele alma süreci söz konusudur. Bilişsel, ahlaki veya benlik (ego) gelişimi gibi, iman gelişimi de yaşam döngüsü boyunca oluşmaktadır (Fowler, 1991, s. 91).

İman gelişim modelleri, yaşam boyunca bireylerin nihai anlam ve değerler hakkındaki bakış açılarının değişim sürecini tasvir etmeye çalışır. Fowler'ın iman evreleri kuramı bu alandaki en baskın modeldir. Fowler, bu evrelerin, daima aynı sırada yaşanan ve gelişen yaşam evreleriyle ilişkili, değişmez hiyerarşik bir zincir oluşturduğunu ileri sürmektedir (Piper, 2002). Bu bağlamda psikolojide *iman* konusu gelişimsel bir çerçevede incelenmektedir. İmanın, yaşam boyu bir gelişim sürecinde ortaya çıktığı ve geliştiği görülmektedir. *İman Gelişimi* kavramı ise, insani gelişim ve dönüşümle ilgili düşüncelerimizi düzenlemeye yönelik olarak James Fowler (1981) tarafından ortaya koyulmuş bir kavramdır. Fowler'ın *İman Gelişim Kuramı*, iman ve dinsel yaşam ile ilgili en yaygın ve etkili gelişim teorilerinden biridir. Bu teori, insani iman tecrübesi ile ilgili evrensel olabilecek noktaları bir araya getirme çabasıdır. Ayrıca “modern ve postmodern zamanların dinsel çeşitliliğini açıklamada Fowler'ın kuramı önemli bir araç” (Streib, 2001<sub>a</sub>) olarak kabul edilmektedir. Fowler, teorisini oluşturma sürecinde yaklaşık üç yüz kişinin yaşam hikayelerini dinlerken iki nokta dikkatini çekmiştir: “İnsan yaşamındaki ilk çocukluğun gücü; ve iman ve kişisel

kimlik arasındaki yakın ilişki.” Ayrıca Fowler, insanların imanlarının yaşam döngüsünün farklı alanlarında nasıl farklı konulara yönelme eğilimi gösterdiklerini de tespit etmiştir (Dykstra ve Parks, 1986, s. 7). Psikolojik gelişim kuramlarına dayanan iman gelişim kuramı, bireyin iman gelişim evresini, yaşam hikayesi, ilişkileri ve varoluşsal değerler ve inançlarla ilişkili sorular sorarak değerlendirmektedir. İman gelişim teorisi, insanın aşkın arayışının teolojik ve psikolojik bir gelişim kuramıdır. Ayrıca Erikson’un Psiko-sosyal gelişim kuramına dayanarak oluşturulan bu teori, imanın yaşam boyunca nasıl geliştiği ve değiştiğinin yapısal bir anlayışını da sunmaya çalışan bir teoridir (Fowler, 2001).

Fowler’ın iman gelişim kuramı, ağırlıklı olarak Piaget ve Erikson gibi evre kuramcılarında etkilenmiştir\*. James Fowler’ın (1981) kuramı, kişinin inançlarının özel içeriğinden ziyade, onun nihai hakikati (ultimate reality) nasıl yorumladığı üzerinde odaklanır. Bu gelişimsel bakış açısına göre dini gelişim (büyüme), nihai hakikat hakkında altı akıl yürütme (stages of reasoning) evreleri yoluyla tedrici bir evrim sürecidir. Fowler’ın iman gelişim teorisi; karmaşıklık, farklılaşmışlık, özerklik, alçak gönüllülük ve kişinin imanında aktif olması gibi genel niteliklere sahiptir. Fowler’ın kuramı, iman gelişimi konusundaki diğer etkili perspektiflerle de uygunluk göstermektedir. Örneğin Allport (1950) ve Batson, Schoenrade ve Ventis (1993) de, olgun bir imanın temelleri olarak, açık zihinlilikle birlikte inancın karmaşıklığı (complexity) ve farklılaşması üzerinde vurgu yapmaktadırlar (akt.: Leak, 2003).

James Fowler (1981)’ın iman gelişimi araştırmalarına\*\* öncülük ettiği göz önünde tutularak, önceki bazı araştırmaların (Oser ve Gmunder, 1991; Stokes, 1987) da imanın (faith) farklı düzeylere ampirik olarak ayrılabilceğini ileri sürdükleri belirtilmelidir. Hatta “imanın kaybedilmesi” (loss of faith) de gelişimsel bir fenomen olarak görülebilmektedir (Oser, 1991). İmanın içerikleri (örneğin inançlar [beliefs]) konusu ise oldukça farklılık göstermektedir. Din psikologlarının araştırma konusu

---

\* Fowler’ın kuramı ile diğer gelişim kuramları arasındaki karşılaştırmalar ve etkileşimler hakkında bkz. Bolen, 1994, ss. 47-77; Selmanovic, 1996, ss. 31-60.

\*\* İman gelişimi ve özelden Fowler’ın kuramına ilişkin ciddi sorular ve tartışmalar için bkz. Dykstra & Parks, 1986; Fowler, Nipkow, & Schweitzer, 1991; Stokes, 1982; Kwilecki, 1988a, 1988b; Osmer, 1990. Ayrıca Fowler’ın kuramına karşı psikolojik, felsefi ve teolojik düzeydeki eleştiriler için bkz. Clore & Fitzgerald, 2002).

olarak iman (faith) olgusunu incelemeleri, onun bilişsel biçimler (forms) şeklinde ele alındığını ortaya koymaktadır (Clare ve Fitzgerald, 2002).

James Fowler (1981) *iman gelişimini*, kişilerin onunla aşkın bir değer merkezi ya da merkezleriyle ilişkilerini şekillendirdikleri evreler dizisi olarak tanımlamaktadır. İmanın anlam-oluşturucu eylemle bu özdeşleşmesi (identification), H. Richard Niebuhr (1943)'un radikal monoteizm\* teolojisinin etkisini yansıtmaktadır. Ayrıca, Piaget (1970)'nin yapısalcı\*\* (constructivist) epistemolojisinin etkisi de açıktır. Bu epistemoloji, bilişsel yapıların ortaya çıkışını (genesis) ve dönüşümünü belirleyici bir çerçeve öne sürmektedir. Neticede bu evreler, benliğin nihai anlam sorularına tepki verirken oluştuğu (constituted) öncelikli bir dönüşümler sistemine işaret etmektedir. Piagetçi yapısalcılık (structuralism), iman gelişimi kuramına özel bir nitelik sağlamaktadır. Birinci olarak yapısalcılık, bütünü, parçaların toplamından daha fazla bir şey olduğunu vurgular. Bu, imanın her zaman ampirik olarak mülakatlarla elde edilen şeyden ve bir evreler zincirine analitik olarak ayırmaktan daha fazla bir şey olduğu anlamına gelir. Teolojik olarak konuşursak, aşkın bir işlev, imanın işleyişi ya da oluşumu içinde korunmuştur. İkinci olarak yapısalcılık, bir yapının organize bir sistem olduğunu varsayar. Örneğin, bütünü parçaları yapısal olarak bütünleşmiştir ve böylece bu yönler (aspects, boyutlar) anlam-oluşturucunun (meaning-making) organize bir örüntüsünü oluştururlar. Üçüncü olarak, yapılar dinamiktir. İmanı yapısal olarak tanımlarsak, o dinamik bir süreçtir. Dördüncü olarak, bu dinamik süreç gelişimsel olarak düzenlenmiştir (Fowler ve diğ., 2004, s.11; Moseley ve diğ., 1992, s. 29).

---

\* Radikal Monoteizm, Niebuhr'ın kullanımına göre, içinde aşkın bir Tanrı realitesinin, genel yaşam ve iman yapılarımız üzerindeki gerilimi dönüştürücü ve ondan kurtarıcı bir işlev gördüğü bir iman formunu tanımlamaktadır (Fowler, 1981, s. 204).

\*\* Yapısalcı modele göre, aşamalı (gradual/dereceli) farklılaşma, biyolojik olgunlaşma ve bilişsel yapılar (örneğin, organize olmuş davranış örüntüleri altındaki düşünce örüntüleri veya şeması) kişinin düşünme süreçlerindeki niteliksel değişimleri tetikler (promote). Bu, zaman içinde, sadece bilgideki bir artışın değil aynı zamanda bilişsel şemanın da yeniden bir organizasyonu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, kişi yeni bir entelektüel gelişim evresine ulaştığında farklı bir tarzda düşünmeye başlayacaktır. Rasyonel yaklaşımı tercih eden bazı kuramcılar (örneğin Elkind, Goldman, Peatling ve Kohlberg gibi) Piaget'nin modelini temel alırken, diğer taraftan daha duyuşsal (affective) bir yaklaşımı tercih edenler de (örneğin Aden, Berryman, Droege, Olthuis gibi) Erikson'un psiko-sosyal modeline dayanmaktadırlar. Fowler ise, bu modellerin her ikisini de kapsamlı bir iman gelişimi kuramı içine dahil etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte Fowler'ın yaklaşımı temel olarak yapısalcıdır, çünkü o, sadece imanın duyuşsal (veya psiko-sosyal) yönünden bahsettiği zaman nadiren Erikson'u referans göstermektedir. Ayrıca Fowler'ın kendi kuramını oluştururken faydalandığı kuramların detaylı olarak ele alınması için bkz. Jardine & Viljoen, 1992.

Yapısalcı bir bakış açısından “gelişim” terimi, artan bir şekilde karmaşık yapılar içinde meydana gelen değişime işaret eder. Böylece, Piaget, Gestalt kuramcılarının aksine, sadece organize olmuş senkronik (eşzamanlı) yapıların varlığına değil aynı zamanda diyakronik (artsüremli) dönüşümsel faaliyetlere de odaklanmamaktadır. Basitten komplekse doğru olan ilerlemenin iman gelişimi için önemli doğurguları (implications) vardır. İman, daima evrelerinin toplamından daha fazla bir şeyi ifade eder. Objektif iman gelişimi araştırmasının, kişileri sayısal olarak ayrımsal veya hiyerarşik amaçlarla evrelere ayırmak olmadığı vurgulanmalıdır. Yaşam hikâyesi bağlamından soyutlandığında bu tür puanlar anlamsızlaşır. İnsan davranışı çoklu içsel ve dışsal güçlerin toplamı tarafından etkilenir. Dolayısıyla iman evreleri kişilerin dünyaya tepki verirken geliştirdikleri diğer kapasitelerinden ayrı tutulmamalıdır. Bir iman gelişimi evre kuramının değeri, onun herüstik yani buluşsal oluşudur. Tüm yapılar gibi evreler de imanın estetik ve gizemli yönünü değerlendirmemizi sağlayan bir bakış açısı çerçevesi, yapısı sağlarlar (Fowler ve diğ., 2004, s.11).

İman gelişimi kuramındaki *yapı* ve *işlev* konusunu Fowler ve diğ. (2004) şöyle ifade etmektedir; bir dönüşümler sistemi olarak Piaget'nin yapı kavramı, yapı ve işlevin karşılıklı bağlılığını vurgular. Her ikisi de ortak kaynağa (ontogenetically) sahip olarak düzenlenmiştir. Ona göre, işlevler, onların aracılığıyla yapıların meydana geldiği dönüşümsel faaliyetlerdir, asimilasyon ve uyum sağlama gibi. İman gelişimi kuramı ise, gelişimin yapısal, işlevsel ve genetik yönlerinin karşılıklı bağlılığını kabul eder. Bununla birlikte, iman gelişimi kuramı bilginin inşasıyla değil, anlamın inşasıyla ilgilidir. Anlamın inşası, basit bir biçimde yapısal evrelerin epigenetik (biyolojik gelişimin basitten komplekse doğru olduğunu ileri süren bir teori) bir zincirini tanımlayarak belirlenemeyen imgesel bir eylemdir. İman gelişimi kuramında yapı fikri, Piagetci epistemolojinin katı matematik-mantıksal yapılarının ötesine geçmektedir (s.12). Eğer yapısal dönüşümün sonsuz bir süreç olduğu ileri sürülürse Piaget, biliş çalışmasını çocukluk ve ergenlerle sınırlamıştır. Ayrıca, psiko-dinamik boyut iman ve iman gelişiminin ayrılmaz bir parçasıdır. İman evreleri ile Rizzuto (Rizzuto, 1979; 1991; 2001)'nun dinsel gelişim hakkındaki bakış açısıyla özellikle Tanrı temsilleriyle (Fowler, 1996; 2001; Streib, 2001<sub>a</sub>) ilişkilendirilmektedir. İman gelişimi kuramının Piagetci ve Kohlbergci oluşu ise,

onun bilişsel bir temelini olduğu anlamına gelmektedir. Bu arada, bilişsel unsurun önceliğinin iman gelişiminin “motoru” oluşu, bilişsel teorilerin genelde duygusal ve psikodinamik boyutu ihmal etmeleri ve dinin içerik, tecrübe ve işlev boyutlarının ve kültürel yapının göz ardı edilmesi de bir çok eleştirilere yol açmıştır (Streib, 2001<sub>a</sub>; 2003<sub>b</sub>; 2004; bkz. Ford-Grabowsky, 1987; Kwilecki, 1988<sub>b</sub>) ve imanın duyuşsal unsurunu kapsayan çabalar da vardır (Fowler, 1996; Miller, 2000; Streib, 2001<sub>a</sub>).

Jean Piaget, insanların zihinsel süreçlerini bir evreler zinciri- gruptan gruba ve kültürden kültüre değişiklik göstermeyen - içinde geliştirdiklerini göstermiştir. Piaget’ye göre, bir evre, kişinin özel bir konu hakkında düşünürken kullandığı entegre zihinsel işlemler dizisi olarak tanımlanmıştır. Zamanla evrelerde ilerleme, yeni işlemlerin daha eskilerle entegre olmasıyla, düşünmedeki (thinking) niteliksel dönüşümleri içerir. Düşünce örüntüleri, göreceli olarak basit, genel ve farklılaşmamış yapılardan daha kompleks, farklılaşmış ve kapsamlı olana doğru gelişir. Bu düşünce örüntüleri, ben-merkezci bakış açısından şeyleri geniş, çeşitli ve mümkün bakış açılarından görme ve yorumlama tarzına doğru bir ilerleme gösterir. Bu evreler hiyerarşik (her başarılı evre daha gelişmiş ve geniş bir tarzda önceki evrenin işlemlerini ileriye doğru taşır) ve değişmez (her evre hiçbirinin atlanamayacağı önceki evrenin üstüne inşa edilir) bir özellik taşır. Bu evreler zincirinin aynı zamanda geniş ampirik testlere dayanarak evrensel olduğu görülmektedir (Fowler ve Keen, 1978, ss.26-27). Piaget ve Kohlberg insan düşüncesi, değer veriş ve davranış konusunda yeni bir bakış açısı kazandırmışlardır. Onlar, değişen şeyin sadece bizim fikir ve değerlerin içerikleri olmadığını; aynı zamanda gelişimimizdeki çeşitli evrelerde, zihnimizdeki temel işlem örüntüleri de oldukça farklı olabilir (s. 34).

Kohlberg, akıl ve duygu ayırımında Piaget’yi takip etmektedir. Fakat Fowler’a göre, gerçekte her ikisi de birbirinden ayrılmaz unsurlardır. Piaget ve Kohlberg’in her ikisi de bilişsel yapıların duyuşsal dinamiklere egemen olduğunu ve gelişimsel evreler zincirinin betimlenmesinde bilişsel yapıların bir temel olarak hizmet edebileceğini iddia etmektedirler. Fowler, psikoanalitik ve derinlik-psikolojisinin kendi çalışmasına olan önemli katkısından söz etmektedir. Özellikle Erikson ve Jung’un bilinçdışı dinamiklerin rasyonelliği ve kişisel gelişim ve dönüşüm sürecindeki sembolik işlevin rolü konusundaki vurgularını belirtmektedir. Ayrıca Piagetci ekolün biliş (cognition) ve duyuş (affection) arasında yaptıkları kuramsal

ayırımı Fowler kabul etmemektedir. Daha ziyade onların (biliş ve duyuş) imanın dinamiklerindeki bir biri içine girmelerini açıklamaya çalışmaktadır. Böylece iman, içinde biliş ve duyuşun bir birine bağlı olduğu bir dizi yapısal işlemlerdir. İmanda, “rasyonel” ve “tutkusal” özellik bir birinin içine geçmiştir (fused) (Fowler ve Keen, 1978, s.37).

Sonuç olarak Fowler, *benlik (self), değerleri ve paylaşılan değer ve güç merkezlerini* içeren üçlü bir iman modeli teklif etmektedir. Onun bu şekilde kapsayıcı ve teolojik olarak nötr bir kavram kullanışı, teist ve teist olmayan bakış açıları arasındaki tartışmayı önlemektedir. Psikolojik açıdan ise Fowler’ın modelinin gelişimsel özellikleri ağır bir şekilde E. Erikson’un psikososyal kuramı ve L. Kohlberg’in bilişsel ahlaki gelişim kuramına dayanmaktadır. Erikson ve Kohlberg, yaşamın, tahmin edilebilir bir sıra boyunca ilerlediğini kabul eden evre kuramcıları olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre bir evreden diğerine geçiş, mevcut yapılar yeni yaşantılara uyum sağlayamadığında ortaya çıkan krizlerin (crisis, Erikson) veya dengesizliğin (disequilibrium, Kohlberg) sonucu meydana gelmektedir. Fowler’a göre kendi kuramı üzerinde Erikson’un etkisi Kohlberg’in etkisinden daha yaygın ve keskindir. Erikson, kişilik gelişiminin yaşam boyunca sürdüğünü iddia eden ilk kuramcıdır. Onun sekiz evresinin üçü, ergenlik sonrası psikolojik gelişimi tasvir eder. Bu düşünce şu an yaygın olsa da Erikson ilk defa bunu teklif ettiğinde psikoanalitik gelenek içinde bu devrimsel bir nitelik arz etmekteydi. Erikson, evreler arasındaki ilişkiyi tanımlamak için biyolojiden aldığı bir kavram olan *epigenetik* (biyolojik gelişimin basitten komplekse doğru olduğunu ileri süren bir teori) ilkeye göre, sonraki evrelerin önceki evrelerin başarı ve başarısızlığına bağlı olduğunu belirtmektedir. Erikson’un ifadeleriyle “gelişen herhangi bir şey bir temel plana sahiptir ve bu temel plandan parçalar ortaya çıkar, tüm parçalar işleyen bir bütünü oluşturmak için ortaya çıkana kadar her parça özel bir üstünlük zamanına sahiptir.” Bununla birlikte, embriyonik gelişimin aksine, önceki evrelerdeki bozukluk sonraki düzeltme için daha zor olsa da, sonraki evreler önceki evrelerin başarısızlıklarını telafi edebilir. Fowler evrelerin işleyişi ile ilgili şunları söyler: “Bu evreler, her yeni krizi geçmiş çözümlerin karmaşık kalıntısına götürmesi anlamında kümülatiftir. Her yeni evre geçmiş çözümlerin yeniden

işletilmesini gerektirir ve içinde gelecek evrelerdeki kriz konularının tahminini içerir”(Piper, 2002).

Kohlberg’in de Fowler’ın araştırmasındaki etkisi büyüktür. Kohlberg, Piaget’nin bilişsel gelişim çalışmalarına dayanarak yapısal bir ahlaki gelişim teorisi teklif etmiştir. Kohlberg’in teori ve yönteminin köşe taşı çocukların ahlaki karar vermelerinin içeriğinden ziyade süreçle ilgilidir. Piaget’nin çocukların fiziksel dünya hakkında neler düşündüklerini tespit için mülakat yöntemini takip ederek, Kohlberg insanların özellikle çocukların ahlaki ikilemlerin çeşitli tarzları karşısında nasıl yargıya ulaştıklarını tespit için bu metodu kullanmıştır. Buradaki odaklanılan şey, çocukların son kararı değil, bu kararın altında yatan düşünce süreçleridir. Fowler da Kohlberg’i takip ederek boylamsal bir mülakat yöntemi kullanmıştır. Bu sayede, içerik farklılıklarının geniş bir aralıkları boyunca kıyaslamaları mümkün kılacak imanın yapısal özelliklerini bulmasını ve tasvir etmesini sağlayacaktır. Fowler’a göre, imanın içeriğinden ziyade süreç üzerinde odaklanmak, farklı inanç gelenekleri arasında ve içinde karşılaştırmaları mümkün kılabilir. Ayrıca Fowler, Piaget ve Kohlberg’i takip ederek, iman gelişimindeki evrelerin hiyerarşik, sırasal ve değişmez olduğunu iddia etmektedir. Başka bir ifade ile, daha yüksek evreler daha düşük olanına tercih edilir, evreler daima aynı sıra içinde tecrübe edilir, hiç bir şey bundan hariç tutulamaz. Ancak Piaget ve Kohlberg’in aksine Fowler, gelişimsel evrelerin farklı inanç gelenekleri boyunca evrensel olduğunu iddia etmemektedir (Piper, 2002).

Fowler, Erikson ve yapısalcılar için ortak olan esas bir niteliği benimsemektedir. Yani çatışmanın gelişimsel ilerlemeyi sağlayan bir dinamik güç olduğu düşüncesi Erikson’un teorisinde dinamik güç, psiko-sosyal gelişimin sekiz evresinin her biri boyunca mevcut olan pozitif ve negatif olanaklar arasındaki çatışmadır. Bu, bebeklikte güven-güvensizlik kutubuyla başlar ve yaşamın son evresinde bütünlük-umutsuzluk kutbuna kadar yaşam boyunca sürer. Piaget ve Kohlberg’in teorilerinde çatışma, mevcut bilişsel şemalar ve yorumlanmasında başarısız oldukları yeni tecrübelerin saldırıları arasında dengesizlik veya uyumsuzluk şekline dönüşür. Bunu iman gelişimine uyguladığımızda ise, kişinin dinsel bakış açısının başarısızlıklar karşısında olgunlaşacağı belirtilmektedir. Nitekim Erikson’u



izleyerek Fowler, iman gelişiminin her evresini sadece pozitif imkânlarıyla değil negatif potansiyeli açısından da betimlemektedir (Piper, 2002).

#### **1.3.4.1. İman Gelişimi Evreleri\***

Daha önce de ifade edildiği gibi Fowler (1981), imanın altı evreli bir yorumunu teklif etmiştir. Bu her bir evre, duyuşsal, bilişsel, ahlaki ve kişiler arası boyutlara sahiptir. Bu aşamaların birinden diğerine geçiş, biyolojik olgunlaşmayı, duygusal ve bilişsel gelişmeyi, psikososyal deneyimi ve dinsel-kültürel etkileri içine alır. Bu evreler J. Piaget'nin bilişsel gelişim evreleriyle, L. Kohlberg (1981)'in ahlak gelişim evreleriyle paralellik göstermektedir. Bu evrelerin tümü özel içerikten ziyade yapısal bir özellik taşımaktadır. Fowler bu altı evrenin her dinsel gelenekten inananlar arasında bulunabileceğini iddia etmektedir (imanın evrenselliği). Her bir evre herhangi özel iman akidelerinden ziyade bir inanış ve akıl yürütme (reasoning) tarzını temsil eder. Bu evreler aynı zamanda sırasaldır; Fowler'e göre, kişi evrelerde sıra içinde ilerleyebilir. İman gelişim sürecinde bir evre atlama söz konusu değildir. Bununla birlikte ilk evrelerin ötesine geçemeyenler de olabilir (Gathman ve Nessian, 1997). Her evredeki ilerleme, ben-merkezciliğin azalması ve ötekine karşı hassasiyet ve kabulün artışı anlamına gelmektedir. Soyut akıl yürütmeye ilgili kapasitedeki kazançlar da ruhsal ilerlemeyi göstermektedir. Fowler, iman gelişiminin, bilişsel yapının bir işlevi olduğunu vurgular. Ayrıca ona göre bir iman evresi, nihai hakikat hakkında bir muhakeme tarzı veya zihinsel bir inşa anlamına gelir (Kwilecki, 1988b).

Fowler ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri araştırmada yarı-yapısal bir mülakat kullanılmıştır. Mülakata katılanlara yaşamları hakkında genel sorularla birlikte, önemli ilişkileri, mevcut değer ve bağlılıkları, dinsel konular ve büyük bunalımlar veya doruk tecrübeler hakkında daha özel sorularda sorulmuştur. Bundan sonra, onların cevapları yedi farklı boyuta göre- mantık biçimi, bakış açısı, ahlaki yargı biçimi, sosyal farkındalık sınırları, farkındalık odağı, tutarlılık biçimi ve sembolik işlev- bir evreye atanmışlardır. Bu araştırma temelinde ileri sürülen temel iddia, imanın tutarlı bir evreler zinciri boyunca gelişmesidir. Fowler, imanın zaman içinde imanın boyutlarının değiştiği anlamda geliştiğini ileri sürmektedir. Bu evreler

---

\* Evre (stage) kavramı karşılığı olarak "aşama" (Ok, 2007) ve "basamak" (Mehmedoğlu & Aygün, 2006) terimlerinin de kullanıldığı görülmektedir. "Evre" terimini kullanmamız Onur (1997)'un Gelişim Psikolojisi adlı eserini temel almamızdan dolayıdır.

zincirinin hiyerarşik ve değişmez oluşu (her evre son evreyi takip eder ve onu temel alır ve hiçbir evre atlanamaz) ve evrensel oluşu önemlilik arz etmektedir. Bir iman evresi, içinde çeşitli iman boyutları süreçleri arasındaki bir denge ölçütünün olduğu, yapısal bir bütün olarak tanımlanmaktadır (Astley, 1992, s.xix).

Fowler'ın modelindeki ilk üç evre, Piaget'nin teorisindeki (duyusal-motor, işlem öncesi dönem, somut işlemsel dönem) evrelerle uygun bir biçimde, büyük oranda çocuğun gelişen bilişsel yetenekleriyle ilişkilidir. Ergenlik öncesinde çocuğun dinsel kavramları, ağır bir biçimde, o anki çevresiyle, özellikle ebeveyn ve daha büyük kardeşler tarafından ifade edilen görüşlerle, etkilenir, dolayısıyla sınırlanır. Üçüncü evre, "yapay-geleneksel iman", iman gelişiminde bir dönüm noktasını temsil eder. Ergenlik dönemi ve bilişsel kapasiteye ulaşmakla, Piaget'nin soyut işlemler dönemindeki genç, düşünceleri inşa ve yorumlamada, mantığı ve hipoteze dayalı düşünüşü kullanmaya başlar. Bununla birlikte, pek çok kişi, eleştirel düşünme kapasitesini kendi kişisel imanlarına uygulayamazlar, fakat bunun yerine diğerlerinin, arkadaş ve etkili yetişkinlerin, inançlarına uyarlar. Fowlerin araştırma verileri, örneklemindeki 21 yaş ve üzerindeki erişkinlerin dörtte birinin üçüncü evre veya daha düşük olarak sınıflandığını göstermektedir. Kişiyi diğer evreye geçişe sevk eden şey, değerli otorite kaynakları arasındaki çatışma ya da çelişki veya inanç ve değerleri hakkında eleştirel düşünmeye sebep olan tecrübe veya yeni bakış açılarıyla karşılaşma olabilir (Piper, 2002).

İman gelişimi evrelerinden birinden diğerine geçiş sürecinde meydana gelen değişimler ve ilerlemeler, bilişsel süreçteki temel bir değişimi gerektirmektedir. Bir evreden diğerine geçiş, zorunlu olarak imanın içeriğindeki değişim anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte daha çok bu durum, kişinin imanı yaşamına uygulamasında anlayışındaki değişimi ve aldığı sorumluluğu göstermektedir. Daha düşük evrelerde ise, daha irrasyonel ve duygusal olandan daha rasyonele doğru bir hareket vardır. ayrıca kişi eğer daha yüksek evrelere doğru ilerlerse, bilişsel olarak bir komplekslik kazansa da, paradoksal olarak aşkınlık, sevgi ve güzellik gibi insanlığın anlatılamaz tecrübelerine karşı da açık hale geldiği ifade edilmektedir (Holcomb ve Nonneman, 2004).

### İman Gelişimi Evreleri:

Ön-Evre: Farklılaşmamış İman (Temel İman) (0–2 yaş), (Pre-stage: Undifferentiated Faith) (Primal Faith)

1. Evre: Sezgisel- İzdüşümsel İman (2–7 yaş) (Intuitive-Projective Faith)
2. Evre: Mitsel-Lafzî İman (7–12 yaş) (Mythic-Literal)
3. Evre: Yapay-Geleneksel İman (12-18 yaş) (Synthetic- Conventional)
4. Evre: Bireyleştirici-Düşünsel İman (18 ve sonrası) (Individuative-Reflective)
5. Evre: Birleştirici İman (30 yaş sonrası) (Conjunctive Faith)
6. Evre: Evrenselleştirici İman (Universalizing Faith)

*Ön-Evre – Farklılaşmamış İman:* Her insan iman yolculuğuna, sürecine bebek olarak başlar. Doğum öncesinde anne karnındaki ortak yaşamla birlikte oluşmaya başlayan iman, bebeğin doğum sonrasında da süren bir süreçtir. Annesiyle kurduğu yakın ilişki onun karşılıklı güven ve bağlılık duygusunu beslemeye başlamaktadır. Böylelikle imanın ilk adımları gerçekleşmiş olur. Çocuğun gelişmesi sırasında, anne-babası ve çevresiyle karşılıklı ilişkileri içinde şekillenir. Bu evre, dil ve sembol gelişiminin başlangıcıdır ve bu başlangıç evresinde, ana-baba ile ilişkiler büyük öneme sahiptir. Çünkü iman gelişiminin başlangıç evresi, anne-baba ve çevreyle ilişkiler bağlamında oluşan güven duygusuyla ilişkilidir. Fowler bu dönemle ilgili özellikleri belirlerken Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramından etkilendiğini belirtmektedir (Fowler, 1981, s. 120; Fowler, 1989, s. 6). Fowler'a göre, insan yaşamının hiçbir dönemi gelişimsel değişim açısından ilk iki yıllla karşılaştırılmaz. İlk dokuz ay boyunca ebeveynimizin veya diğer bakıcıların bakım ve ilgisine diğer canlı türlerinden çok daha fazla bağımlı ve ihtiyaç duyarız. İman ve değişimi benimseme ve değişimle ilgili olma açısından benliğimizin hızlı gelişimi ve oluşumunun ilk beş yılına ait tecrübeler ve ilişkiler özel bir öneme sahiptir (Fowler, 1985, ss. 172-173; Fowler, 1996, s. 20).

Fowler 'Primal Faith' (birincil/temel iman) olarak isimlendirdiği iman evresinde bir bağımlılık ilişkisine girildiğini belirtir. Bu ilişki bebeğin bakıcılarıyla çoğunlukla çocuğun bir güven duygusu oluşturduğu ve kendine yakın olanlara temel bir sevgi ilişkisi türünü öğrenmeyi başardığı dönemdir. Bedensel ve etkileşimsel tarzların geçerli olduğu bu dönemde çocuklar kendisinin en yakınındakilerin ve

sosyalleşmesini sağlayan kişilerin değerlerine ve anlam dünyalarına katılmaya ve paylaşmaya başlarlar (Fowler, 1996, s. 20).

Ayrıca anne-çocuk ilişkisinin, dinin önemli bir kaynağı olarak görüldüğü de söylenebilir. Tanrı temsillerinin (tasavvur, ing. representation) kaynağı bu anne-çocuk ilişkisinde ortaya çıkmakta ve kaynağı oraya kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla din, temel olarak interaktif bir süreçtir ve dinsel gelişim, psikoanalitik perspektife göre nesne ilişkilerinin gelişimiyle de ilişkili olabilir. İmanın da kaynağının ilk çocuklukta olduğu fikri Fowler'ın da katıldığı bir düşüncedir (Streib, 2001<sub>a</sub>). Hatta Fowler, iman gelişimi sürecinde iki anahtar model tanımlamaktadır: Birincisi, insan yaşamının oluşumunda ilk çocukluğun gücü ve diğeri, insanların imanı ve onların kişisel kimlikleri arasındaki yakın ilişki (Fowler, 1986, s. 15).

Fowler, Tanrı temsillerimizin\* oluşumu gözardı edilirse çocuklukta iman gelişimi açıklamasının yeterli ve kapsamlı olmayacağını ifade etmektedir. L. Feurbach, F. Nietzsche ve S. Freud “Tanrı'nın doğuşu” ile ilgili olarak güçlü indirgemeci açıklamalarda bulunmuşlardır. Onlara göre Tanrı, bizim insani direnç ve güçlerimizi veya bağımlı gereksinimlerimizi yansıtmaya eğilimimizden kaynaklanmaktadır. Bizim çocukluk dönemindeki Tanrı imgelerinin inşasına dair zengin bir açıklama Ana-Maria Rizzuto'nun “The Birth of the Living God” adlı eserinde bulabiliriz. Rizzuto'ya göre, hemen hemen tüm çocuklar, yaklaşık sekiz yaşlarında bir Tanrı imgesi\*\* (tasavvuru) veya temsili oluştururlar. İnanmasak da bir Tanrı temsiline sahip olmamız mümkündür. Dolayısıyla bir çocuğun zorunlu bir şekilde pozitif ve inanılır bir Tanrı imgesine sahip olacağı söylenemez. Ancak neredeyse tüm çocuklar Rizzuto'ya göre, böyle bir temsil oluştururlar. Fowler kendi araştırmalarında da bunun doğru olduğunu ileri sürmektedir. Fowler yaptığı bir mülakatta çocukların Tanrı temsillerini nasıl oluşturduklarına dair şu anektodu aktarır: “Bir kız çocuğun, annesi babası tarafından engellenmek istenmesine rağmen yasağın cazibesinden olsa gerek, bu küçük kızın sahip olduğu Tanrı temsilleri, Rizzuto'nun - toplumumuzdaki neredeyse her çocuk çeşitli kaynaklardan bir takım Tanrı temsilleri yaratırlar - iddiasını destekler mahiyettedir” (Fowler, 1996, s. 47-48).

---

\* Tanrı temsillerinin oluşumu hakkında bkz.: Rizzuto, 1979; Nelson, 1996. Ayrıca Tanrı tasavvurunun gelişimi hakkındaki yaklaşımlar ve özellikle çocuklarda Tanrı tasavvurunun gelişimi ile ilgili olarak bkz. Yıldız, 2007. Ergenlerde Tanrı tasavvuru hakkında bir araştırma için bkz. Kuşat (2006).

\*\* Fowler'ın iman gelişimi evreleri ve Tanrı modelleri ilişkisi hakkında bkz. Haunz, 1978.

İman, doğasındaki ilişkisellik özelliğinden dolayı, her insanın oluşturduğu Tanrı tasavvuru aracılığıyla insanların Tanrı ile bir ilişkiye sahip olmalarını mümkün kılar. Bu Tanrı tasavvuru, insanların somut yaşam tecrübelerinden oluşturdukları zihinsel tasavvurların bir sentezidir. İman, Tanrı tasavvuru ile diğer zihinsel imgelerin bir sentezi olmasına rağmen, insanların Tanrı ile gerçek bir ilişki kurmalarını sağlar. John McDargh (1983, s. 71) iman ve Tanrı temsillerinin oluşumu arasındaki ilişkiden bahsederken nesne ilişkileri kuramı ve özellikle Rizzuto'nun çalışmasına geniş bir biçimde yer vermektedir. Bununla birlikte McDargh, Tanrı imajını oluşturmaksızın insanların Tanrı'yla bir ilişki kuramayacağını ve sürdürmeyeceğini ileri sürmektedir. Vicky Genia (1990) da kişilerin Tanrı imajları ile imanları arasında gerçekleşen ilişkiye dair bir anlayış sunmak için, Tanrı imajları ile çeşitli iman evrelerinin bütünleşmesini sağlayacak bir iman gelişimi modeli geliştirmiştir (akt.:Ruchgy, 2004, s. 85).

Bu arka plan karşısında bebekliğin ve farklılaşmamış imanın biçimsel olarak belirlenmesine daha fazla ilgi gösterilmelidir. Farklılaşmamış iman olarak adlandırılan ön-evrede (pre-stage, evre öncesi), güven, cesaret, umut ve sevgi tohumları farklılaşmamış bir tarzda ekilir ve bir bebeğin çevresinde hissedilen, terk edilme duygusu, tutarsızlıklar ve yoksunluklarla mücadele edilir. Gerçekten bu düzeyin bir ön-evre ve büyük oranda bizim takip ettiğimiz ampirik bir araştırma türü için ulaşılamaz olmasına rağmen, karşılıklılığın niteliği ve güven, özerklik, umut ve cesaretin (veya bunların tersi) direnci, daha sonra gelecek iman gelişiminin temelini oluşturan bu aşamada gelişmektedir. Bu evredeki imanın ortaya çıkan direnci, temel güven desteği ve bebeğe temel sevgi ve ilgi sağlayanlarla karşılıklılığın ilişkisel tecrübesidir. Bu evredeki tehlike veya eksiklik, her iki yönden birisinde ortaya çıkan karşılıklılığın bir başarısızlığıdır. Bu durum ise, ya aşırı bir narsizmin ortaya çıkabilir veya ihmal edilme ya da tutarsızlık tecrübeleri bebeği yalıtılma örüntüleri içinde ve başarısız kalmış karşılıklılık içinde kapatabilir. Birinci evreye geçiş ise, konuşmada ve oyun içinde sembollerin kullanımını sağlayan, düşünce ve dilin örtüşmesiyle birlikte başlar (Fowler, 1981, s.121).

*1) Sezgisel-İzdüşümsel İman:* İmanın bu birinci biçimsel (formal) evresi, karşılıklılık ve temel güven esasına dayanan, bebeğin “farklılaşmamış” veya “birincil/temel” imanından ortaya çıkmaktadır. O, bir yandan önemli örnek

yetişkinlerin ve öğretmenlerin ortak ürünü, diğer taraftan da ilk çocukluğun hâkim bilişsel ben-merkezciliği ve gelişen hayalleme kapasitesidir. Pek çok açıdan taklidi ve fantezi düşünce kalıpları zihin tarafından serbest bırakılmasına rağmen, bu birinci safha imgelemin (imagination) gelişen gücüne sahiptir. Bu ise, güçlü ve birleşik görünümünde, çocuğu mutlak gerçeğe doğru yönlendiren tecrübe dünyasını temsil etme kapasitesidir. Buradaki tehlike, korkutucu veya yıkıcı imajlardan etkilenme ve moral, öğretisel uyuma zorlamak için imajlar (images) tarafından kullanılma durumudur. İman gelişiminin bu evresinde, çocuk Tanrı'yı hissetmeye ve ona bir biçim vermeye çalışır. Ancak çocuğun bilişsel gelişimi henüz tamamlanmadığından, zihnindeki düşünceler gerçeklerden çok hikâyelerle ilişkilidir (Fowler, 1981, ss.133-134).

Sezgisel-İzdüşümsel evredeki çocuk, iki yaşından altı veya yedi yaşına kadar, kendi duyuşsal tecrübelerini anlam bütünlüğü içinde düzenlemek için yeni konuşma araçları ve sembolik temsilleri kullanır. Ayrıca bu aşamadaki çocukların bilişsel benmerkezcilik sergiledikleri de gözlenmektedir. Henüz koordinasyon yapamadıkları ve aynı obje hakkındaki iki farklı bakış açısını karşılaştıramadıklarından dolayı, basit bir şekilde onlar sahip oldukları bir olgu hakkındaki tecrübe ve algılar sorgusuz bir şekilde sadece mevcut bakış açısını temsil etmektedir (Fowler, 1981, s.123).

Sezgisel-İzdüşümsel iman, hayal gücüyle dolu, taklit evresidir. Bu evredeki çocuk, birincil ilişkili olduğu yetişkinlerin görünürdeki iman hikayeleri, örnekleri, duygu ve eylemlerinden güçlü ve sürekli bir şekilde etkilenebilir (Fowler, 1981, s. 133). Bu evrede imanın oluşumu ise, görünen güç ve büyüklüğün sembol ve imgeleri şeklindedir. Bu evrede Tanrı'nın sembolleri ve temsilleri hem insan biçimli hem de insan biçimli olmayan şekilde karışıktır (Fowler, 1987, ss. 59-60). Bu evrenin yetenek veya gelişen direnci, imgelemin doğuşu, dünya tecrübesini bütünleştirme ve güçlü imgeler içinde kavrama yeteneği ve varlığın nihai koşullarına yönelik çocuğun sezgisel anlayış ve duygularını dışa vuran hikâyelerde sunulmaktadır. Bu evredeki tehlikeler, çocuğun hayal gücüne engellenmemiş terör ve yıkıcılığın olası egemenliğinden veya tabuların ve ahlaki veya doktrinal beklentilerin desteklemesi içindeki onun hayal gücünün farkında olduğu ya da olmadığı istismardan kaynaklanabilir. Diğer evreye geçişi hızlandıran temel faktör, somut işlemsel düşüncenin ortaya çıkmasıdır. Duyuşsal olarak, Ödipal konuların çözümü veya

bastırılması bu süreçte eşlik eden faktörlerdir. Evre geçişinin özünde, çocuğun eşyanın nasıl olduğunu bilmesine ve gerçek olanla sadece olduğu gibi görünen arasındaki ayırımların temellerini kendine göre açıklamasıyla ilgili gelişen bir ilgisi vardır (Fowler, 1981, s.134)

2) *Mitsel-Lafzî İman* (7–12 yaşlar): Ödipal çatışmanın çözümü ve somut işlemsel düşünmenin gelişimiyle - bu, fiziksel olarak burada olan objeler ve süreçler hakkında mantıksal olarak düşünme kapasitesidir, genellikle yaklaşık yedi yaşlarında görünür- çocuklar kendi toplumlarının geleneklerinin içeriğini sistematik bir biçimde kabullenmeye başlarlar. Birinci evrenin imaj-merkezli imanı, özellikle hikaye formunda tutarlılık ve mana bulmanın daha doğrusal ve daha bir literal tarzına izin verir. Bu evre, geleneksel hikayelerin eleştirisiz ve lafzi (literal) kabulünü içerir. Bu dönemde, bireyin inandığı Tanrı, onun sahip olduğu bir Tanrı değildir. Hala dış belirleyicilerin etkisi altındadır. Tanrı, bir kural koyucu ya da ebeveyn olarak düşünülür. Hikâye, drama ve mit, bu safhanın gelişmekte olan kapasitesini birlikte oluştururlar, bazı tecrübe edilmiş manaları ilişkilendirme ve koruma yolu olmuştur. Bu evre, onun antropomorfik lafızcılığıyla ve somut karşılıklık olarak dar bir şekilde algılanan bir ahlakilikle sınırlıdır. Onlar birlikte kendini üstün gören mükemmeliyetçiliğe veya –eğer önemli diğer kişiler çocuğa kötü davranır veya dışarlarsa- kötülük ve değersizlik duygusuna da sebep olabilir (Fowler, 1981, s.136-137).

İkinci evre olan Mitsel-Lafzi imandaki kişi, kendi toplumuna ait oluşunu sembolize eden kendi hikâye, inanç ve gözlemlerini oluşturmaya başlar. İnançlar ahlaki kurallar ve tutumlar gibi literal yorumlarla kabul edilir. Semboller tek boyutlu ve anlamca literal olarak yorumlanır. Bu evrede somut işlemlerin ortaya çıkışı, önceki evrenin imgesel olarak dünya oluşturma üzerinde engelleyici ve düzenleyici bir etkiye sebep olur. Diğer kişilerin bakış açılarını almadaki artan bir doğrulukla birlikte, ikinci evredekiler karşılıklı iyiliğe dayanan bir dünya ve karşılıklılığa dayanan içkin bir adalet oluştururlar. Kendi kozmik hikâyelerindeki aktörler antropomorfiktir. Onlar, derin ve güçlü bir şekilde sembolik ve dramatik materyallerden etkilenebilir ve olan şey hakkında sonsuz bir şekilde detaylandırılmış öyküsellik içinde betimlenebilir. Bu evre için anlam, öyküsellik içinde hem taşınmakta hem de anlaşılmaktadır (Fowler 1981, s.149). Bu evredeki yeni kapasite

veya direnç, öyküselliğin doğuşu ve tecrübeye tutarlılık bulma ve tutarlılık verme tarzlarından olarak öykü, drama ve mitin ortaya çıkışıdır. Literalliğin sınırları ve karşılıklılığa, nihai bir çevreyi oluşturucu bir ilke olarak fazlaca dayanma, kontrol dışı bir duruma sürükleyebilir (ss.149-150).

3) *Yapay-Geleneksel İman*: On iki yaşın etrafında biçimsel (formel) işlemsel düşünmeye geçiş, kendisi hakkında düşünmeyi mümkün kılan soyut kavramlar aracılığıyla, imanın üçüncü safhasının başlangıcını gösterir. Ergenlik çağında olan (adolescent) için tecrübe dünyası, imanın yönlendirici işlevi üzerinde yeni istekleri yerleştirerek, daha sınırlı ve daha komplekstir. Gerçi ikinci safha tipik olarak derin kişisel ilişki için gerekli nüansların olmadığı kişi öncesi antropomorfizmi işletse de üçüncü safha daha gerçek bir şekilde kişiler arası terimlerde mutlak çevrenin yeni bir şeklini gösterir. Bu uyumlu (conformist) bir safhadır, önemli diğer kişilerin düşünceleri ve otoritesi güçlü bir rol oynamaktadır. Yansıtma (reflection) ile ilgili gelişen kapasite, ergenin ideolojisini oluşturan değerler ve inançlar takımına henüz yönlendirilmemektedir; genç basit bir şekilde onları ve onların aracılık ettiği dünyayı alır. Bu safhada daha açık olan şey, gelecekte kendisini mümkün rol ve ilişkilere yönlendirirken genç kişinin geçmişinden gelen hikâyelerin içindeki yeni anlamı çıkaran kişisel mitin (personal myth) şekillenmesi ve hikaye anlatmanın (storytelling) daha yüksek bir düzeyi için gelişmekte olan kapasitedir. Potansiyel olarak bu safhadaki risk, eğer diğerlerinin beklentileri ve yargıları çok ileri derecede içselleştirilmiş ve kutsanmışsa otonominin sonraki gelişimi risk altındadır. İkinci bir tehlike, kişiler arası ihanete karşı ergenin maruz kalmasına dayanır. Bu da ya mutlak kişisel gerçeklik hakkında ümitsizlik ya da diğer ilişki alanından ayrılan şeyle telafi edici bir yakınlıkla sonuçlanabilir (Fowler, 1981, ss. 151-153).

Bu evrede birey, kendi dünya görüşü veya ideolojisi üzerinde durur ve onu yaşar. Bu dönemde, başkalarıyla ilişkiler son derece önemli olduğu için, Tanrı'yla daha kişisel ilişkilere ihtiyaç duyulur. Bu evrede kişinin dünya tecrübesi ailesinin ötesine geçmektedir. Birçok çevre dikkat çekmektedir: Aile, okul veya iş, akranlar, sokaktaki toplum ve medya ve belki de din. İman, daha fazla karmaşıklaşan ve farklılaşan ilişkilerin ortasında tutarlı bir yönelim sağlamak zorundadır. İman değerleri ve bilgiyi sentezlemeli; kimlik ve görünüm için bir temel sağlamalıdır (Fowler, 1981, s.172).



Üçüncü evre genel olarak yükselişini ve düşüşünü ergenlikte yaşamaktadır. Fakat çoğu yetişkin için kalıcı bir denge zemini, yeri olmaktadır. O, kişilerarası terminolojide mutlak çevreyi oluşturur. Onun bütünleştirici değer ve gücü, kişisel ilişkilerde tecrübe edilen niteliklerin yayılımından sağlanır. Önemli diğer kişilerin beklentileri ve yargılarına uyması ve bağımsız bir perspektif oluşturma ve sürdürmeyle ilişkili olarak kendi kimliği ve otonom yargısını oluşturmada yeterli kavrayışa sahip olmaması anlamında uyumcu bir evredir. Bu evrede inançlar ve değerler derin bir biçimde hissedilir (Fowler, 1981, ss.172–173).

4) *Bireyleştirici-Düşünsel İman*: Fowler'ın şemasında, dördüncü safha iki temel yönden dikkat çekicidir: Kişinin miras aldığı dünya görüşünün nisbiliğini anlamak ve dışsal otoriteye güvenmeyi terk etmek. Burada “yönetici ego” ortaya çıkmakta ve kimliğin şekillenmesine yardım edecek olan bağlanmalar (commitments) ve öncelikler arasında seçim yapmanın yükünü üstüne almaktadır. Dördüncü safhanın kritik sorunu, dini sembol veya ritüel ve onun anlaşılman anlamındaki yakın ilişkiye, eğer suçlu da değilse bir kayıp hissi vererek, engel olmasıdır. Dördüncü safhadaki bireyin gelişen gücü, kişisel kimlik ve ideoloji üzerine kritik olarak yansıtma kapasitesidir. Tehlikeler, bilinçli yansıtmanın güçlerine aşırı güven ve diğerlerinin bakış açılarını, kendisi gerçek olsa bile, birilerinin sınırlı dünya görüşüne asimile etmeye teşvikten oluşmaktadır. Bu evredeki birey, düşüncenin daha soyut ve evrensel bir tarzını kullanmaktadır. Bu aşamada, birbirini izleyen veya aynı zamanda ortaya çıkan iki durum belirir. Birincisi, daha önce kazanılan inançlar, değerler ve bağlılıkların eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesi zorunluluğudur. İkincisi ise, daha önceki roller ve ilişkiler tarafından oluşturulan benliğini kimlik sorunu ile mücadeleye girmesi zorunluluğudur (Fowler, 1981, ss. 177-182).

Bu döneme ulaşmak için benliğin iki faaliyetinin meydana gelmesi gereklidir. Birinci basamakta hayatımızı onlara göre şekillendirdiğimiz inançları ve değerleri sorgulamak, tecrübe etmek ve onları yeniden yapılandırmaktır. Bu değerler artık iyice düşünülmüş, tecrübe dilmiş ve tenkit edilerek benliğe mal edilmişlerdir. Yetişkinlikte birey, dini sembolleri, ibadetler ve onların biçimlerini eleştirir. Onları kavramlar halinde formüle eder. Böylelikle, bu dönemdeki iman daha net, daha açık bir hale gelebilir. Yine bu dönemde, daha önceden değer verilen bazı ibadet biçimleri

kişinin gözünde eski değerini yitirebilir. Fakat bu çoğu zaman bireyin itikadını terk etmesi değil, ona daha tenkitçi gözle bakması anlamına gelir (Fowler, 1991, ss. 38-39).

Dördüncü evrede, bireyleştirici-düşünsel iman, bağımsız dinsel yönelimin gelişimi, eleştirel düşünmeye dayanır ve önceki evrede çok önemli olan diğer önemli kişilerin görüşlerinden farklılaşmaktadır. Dördüncü evre tipik olarak sembollerini kavramsal anlamlara dönüştürür. Bu evre mitolojik özellikleri ortadan kaldırarak, daha az gizemli ve daha fazla insani bir nitelik gösterir. Fowler'a göre dördüncü evrenin en büyük tehlikesi, rasyonel düşünceye aşırı güven ve bir çeşit narsisizm ve benliğin hakikati aşırı asimile etmesi ve diğerlerinin bakış açılarını kendi dünya görüşü içinde eritmesidir. Dinsel sembollerini soyut kavramlara indirgeme eğilimi onların anlamlarını düzleştirmektedir. Fowler'ın araştırmasına göre, dördüncü evredeki veya üçüncü ve dördüncü evre arasındaki geçişte bulunan erişkinler örneklem popülasyonunun yaklaşık yüzde altmışını oluşturmaktadır. Bu düzeyin ötesine kişinin geçmesine neden olan şeyin hayal kırıklığı ve trajedilerin olduğu belirtilmiştir (Piper, 2002).

5) *Birleştirici İman*: İmanın bu evresindeki birey, kendisinin sahip olduğu düşüncelerin göreceli olduğu algısını kabul ederek, samimi bir şekilde diğer toplumların ve geleneklerin doğrularına açıktır. Aynı zamanda o, nihai hakikatin, kendisinininkinin de içinde olduğu, her geleneğin ulaştığının ötesine uzandığını kabul eder. Fowler'ın ifade ettiği gibi, birleştirici iman, kişinin kendi birincil inanç ve değerinin toplumuna olan bağlılığını, toplumların bir toplumunun realitesine bağlılıkla birleştirilmektedir. Bu evrenin ortaya çıkan direnci, ironik tasavvurdur. Yani aşkın realiteyi temsil etmede onların göreceliğini ve mutlak yetersizliğini kabul ederken bile, sembolik ifadelerle güçlü bir şekilde ilişkili olma kapasitesidir. Buradaki tehlike, kozmik evsizlik ve yalnızlık duygusuna sebep olan bir uyumsuzluk ifadesi ve çözümsüz paradokslar ve zıtlıklarla etkisiz hale gelme durumudur (Fowler, 1981, s. 68 ve 198).

Birleştirici evrede yetki sahibi olmuş benlik (self), kararlarını, değerlerini, inançlarını kendisi belirlediğini iddia eder. Bu evredeki insanı, anlaşılması ve bir bütün haline getirmesi zor olan güdüler harekete geçirir. Bu evredeki birey, çok

çeşitli bakış açıları arasındaki gerilimleri aşmayı başarmalıdır. Bu bağlamda, bireyin imanı, ortadan kaldırılamaz çelişkileri kabul etmeye başlamalıdır (Fowler, 1981, ss. 197-198).

6) *Evrenselleştirici İman*: Orta yaş ve sonrasında görülen bir evredir. Bu evrede kişiler, zıtlık ve kutupsallıkların ötesinde varoluşun ya da Tanrı'nın gücüyle birlik temeline dayanırlar. Çok nadir bazı bireyler için bazı sıkıntılar onları Fowler'ın evrenselleştirici iman (Universal Faith) diye isimlendirdiği bir tutumla, nihai çevreyle yeni ve dönüşmüş bir ilişki içine çekme rolü görür. Önceki safhalarda zaten gelişmekte olan iki eğilim evrensel kişilerin hayatlarında tam anlamıyla gerçekleşmektedir: Farklı kişilerce tecrübe edildiği gibi tedrici olarak dünyayı anlamlandırma ve tanıma yoluyla benlikten ayrılış ve radikal ayrılışı takip eden ayrılık vesilesiyle benlik boşaltımı. Altıncı evreye ulaşan Gandhi, Mother Teresa ve Martin Luther gibi kişiler dünyayı kendi toplumları gibi kucaklarlar ve en önemli şeyin sevgi ve adalete bağlılık olduğunu herkese ilan ederler. Bazı açılardan hala sınırlı ve az sayıda olsalar da bu istisnai bireyler çeşitli zorluklarla mücadele etmeleriyle kurtarılmış bir dünya için özgeci öğeler olmuşlardır. Bu evrenin temel tehlikesi, evrensel kişilerin yıkıcı vizyonu ve liderliğiyle çok fazla tehdit edilenlerin ellerinde şehit olmalarıdır. Bu evreye gelen benlik, alışılmış savunma biçimlerinin ötesine geçer ve Tanrı'yı algılamada ve sevmeye belirli bir temellendirmeye dayanan bir açıklık sergiler.\*

---

\* Ayrıca iman evreleri için bkz. Fowler ve Keen, 1978, ss. 42-95; Fowler, 1981, ss. 199-203; Fowler, 1991, ss. 102-115; Fowler, 1992c, ss. 24-25; Fowler, 1996, ss. 57-67; Moseley ve diğ., 1992, ss. 45-57; Ok, 2007, ss. 114-130; Wulff, 1997, ss. 401-405.

#### **1.4. DİNSEL FUNDAMENTALİZM**

Bu bölümde “fundamentalizm”in, literatürde ele alınmış biçimleri açısından dört temel başlık altında incelenmesi planlanmaktadır. Konuyu böyle bir sınıflamaya bizi götüren sebep ise, geçmiş ve mevcut araştırmalardaki bilimsel analizlerin öncelikle konunun tarihsel süreçte bir olgu olarak ortaya çıkışı üzerinde durmaları, daha sonra bu olgunun tanımlanma sorunu ve kavramsal analizlerinin öne çıkarılması ve bu kavramın tanımı, nitelikleri ve en son olarak da kuramsal bir çerçeve arayışı içinde çeşitli açıklayıcı yaklaşımların ortaya koyulmuş olmasıdır. Böylece bu tarz bir tasnif ve analizin, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

##### **1.4.1. Tarihsel Süreçte Bir Olgu Olarak Ortaya Çıkışı ve Nedenleri**

Özellikle Sosyoloji ve Psikoloji bilimi alanlarında bu konuyla ilgili olarak genellikle yapılan analizlerde takip edilen yöntemde, birinci adım olarak tarihsel bir yaklaşımla bu olgunun ortaya çıkış şartları ve nedenlerinin açıklığa kavuşturulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu suretle, olguyla ilgili tespit edilen önemli noktaların ve özelliklerin altı çizilmesi ve daha iyi tanımlayıcı niteliklerin ortaya çıkarılmasıyla da konunun tanımlanmasında ve kavramsallaştırılmasında daha isabetli sonuçlar alınmış olacaktır.

Tarihsel süreçte fundamentalizm, Protestan Hristiyanlığı içinde bir olgu olarak ilk kez 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında ABD’de ortaya çıkan dinsel bir hareket olarak görülmektedir. Bu hareketin öncüleri ise daha çok Protestan din adamlarıdır. Onların gelişen sekülerizm ve modernizme karşı yönelttikleri itirazları ve Hristiyanlığın vazgeçilmez temel ilkelerini ortaya koydukları 12 ciltlik “The Fundamentals” (1910) adlı eser bu hareketin başvuru kitabı olarak kabul edilmektedir. Bu hareketle ilgili yapılan araştırmalarda, bu hareketin köklerinin, 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan yeniden canlanma (revivalism, yeniden dirilişçilik) ve uyanış (awakening) hareketlerine kadar dayandığı ifade edilmektedir. Özellikle bu tür hareketlerin, dini yaşamın canlanmasına büyük katkılarda bulunduğu ve kilise üyeliklerinde önemli artışlara yol açtığı belirtilmektedir. Ayrıca 19. yüzyıldaki

Binyılcılık\* inancı (millennializm, İsa'nın ikinci gelişinin yakınlığına işaret eden, ahir zamanla ilgili, özel bir gelecek görüşü) ve kadının değişen rollerine karşı direncin de fundamentalizme kaynaklık ettiği düşüncesi hakimdir. Temel amaçlarının, İncil'de yer alan dünyanın sonu ile ilgili inançlardan hareketle, İsa'nın yeniden dönme vaktinin yaklaştığını haber vermek ve böylece dünyanın gidişatına yönelik kötümser bir propaganda yapmak olduğu Binyılcılık (Millenarizm) hareketleri, fundamentalizmin gelişmesine katkıda bulunan bir gelenek olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, modernizme karşı şiddetle karşı koyan ortodoks eğilimlerin de fundamentalizmin ana kaynaklarından olduğu da belirtilmektedir (Bruce, 2000, ss. 11-12; Canatan, 1995; Özkan, 2002<sub>a</sub>).

Fundamentalizm teriminin bu yüzyılın başlarındaki özel bir dinsel gelişimle ilgili yeni bir kavram olduğu şeklinde tanımlanmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında bazı Hıristiyan Evanjelik\*\* grupları (özellikle Kalvinistler, Presperiteryanlar ve Baptistler) nitelendirmek için ilk defa ABD'de kullanılmaya başlanmış (Kudriashova, 2003) ve çok yaygın bir biçimde, 20. yüzyılın ilk yıllarında Amerikan Protestan Evanjelizmi içindeki liberal-muhafazakar ayırımından ortaya çıkan, muhafazakar Hıristiyanlığın bir türü ile ilişkilendirilmekte (Marsden, 1980; akt.: Hadden ve Shupe, 1989) ve geçişsel bir mezhep (trans-denominational) olarak da tanımlanmaktadır. Bu hareketin söylemi, tarihsel eleştiricilik, İncil eleştiriciliği ve Evrim kuramına karşı İncil'in yanılmazlığını savunmak olarak özetlenebilir. Batılı bilim adamlarının İslam, Musevilik ve diğer dinleri incelerken bu terimi kullanmaları ise daha da sonradır. Süreç içerisinde bu kavram, çoğunlukla, "dinin ve medeniyetin köklerine, kaynaklarına bir dönüş ve kutsal metinden dinsel ve politik ilkelerin çıkarılması" olarak yorumlanmıştır. Günümüzde ise fundamentalizm, çeşitli politik-

---

\* Binyıl inancıyla ilgili olarak *Milenyum* ve *Millennialism* terimleri kullanılmaktadır. Milenyum, 'mutluluk devresi' ; kıyametten evvel barış ve selametın hüküm süreceği bin yıllık devre olarak tanımlanmaktadır. Millennialism ise, Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar geleceği inancını açıklayan bir kavramdır ve Millennium (bin yıl) kavramından gelmektedir. Buna göre Hıristiyan mezheplerinden bazıları Hz. İsa'nın yaratılıştan 6001 yıl sonra, yani bin yılın başında yeryüzüne hükümran olmak için tekrar geleceğine inanmaktadırlar (Köse, 2006, s. 25 ve 32-33).

\*\* *Evanjelizm* veya *Evanjelikalizm*, genelde öğretilerini yalnızca İncillere dayandırma iddiasında olan Protestan kiliseler için kullanılmaktadır. Ama bu gün daha çok fundamentalist kiliseler için kullanılan bir kavram haline dönüşmüştür. Bunların en önemli özelliklerinden birisi, kıyametten önce Hz. İsa'nın yeryüzüne döneceği ve deccal'le savaşarak Tanrının krallığını kuracağına, bunun için de şartların hazırlanması gerektiğine inanmalarıdır (Köse, 2006, ss. 121-122).

dinsel hareketler ve kuruluşların teorik ve pratik eylemlerini tanımlamak için kullanılmaktadır (Kudriashova, 2003).

Fundamentalizm konusu Amerika'da gelişi güzel tartışılmaya başlandıktan sonra bilim adamları onu daha derinlemesine analiz etmeye başlamışlardır. Özellikle tarihçiler (Carpenter, 1980; Ellis, 1981; Marsden, 1980; Sandeen, 1970<sub>a</sub>, 1970<sub>b</sub>) fundamentalizmin kökenlerini ortaya koymaya çalışırken, diğer araştırmacılar ise daha ziyade yöntem olarak katılımcı gözlemci bakış açısından çağdaş fundamentalizmi incelemeye başlamışlardır (Ammerman, 1987; Peshkin, 1986). Ayrıca fundamentalizmi, kavramsal anlamı veya ampirik yönüyle inceleyen araştırmacıların (Ethridge ve Feagin, 1979; Hood, 1983; Hood ve Morris, 1985; Rothenberg ve Newport, 1984) da olduğu görülmektedir (akt.: Kellstedt ve Smidt, 1991).

Genellikle fundamentalizmin ortaya çıkışının iki şekilde yorumlandığı dikkat çekmektedir: “özel teolojik bir hareket olarak fundamentalizm” ve “psikolojik bir zihniyet (mindset) olarak fundamentalizm”. Bununla birlikte, daha sonraları politik, kültürel ve küresel fundamentalizm türleriyle de karşılaşmaktayız. Teolojik bir hareket olarak, ortodoksi\* tarafından algılanan bir sapmaya (drift) karşı fundamentalizmin ortaya çıkışı, Amerika'da büyük sosyo-kültürel değişimlerin gerçekleştiği bir döneme rastlamaktadır. Bu hareket, sanki Hıristiyanlığın çok önemli temellerine meydan okunuyor düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Özellikle doğa bilimlerinde meydana gelen ilerlemeler, sanayileşme ve hızlı kentleşme ortamında yaşanan derin değişimler, Amerikan toplumunun geleneksel tarımsal niteliğini değiştirirken, bu kesimde etkili olan Protestanların güçlerini yitirmelerine de yol açmıştır. Geleneksel değerlerin kaybedilmeye başlanmasıyla birlikte ortaya çıkan karışıklık, belirsizlik ve güvensizliğin yaygınlık kazanması dini yaşamda da çeşitli sıkıntılar doğurmuştur. Bununla birlikte 19. yüzyılda bilimsel verilerin Hıristiyan teolojisi açısından ortaya çıkardığı problemlerle baş etmek, bir bakıma “imani”

---

\* Ortodoks (orthodox); kelime anlamı açısından, doğru görüş ve inancı olan, doğru ve güzel ibadet ve işler yapan dindarı veya dini grubu ifade etmektedir. Kavram, ilk anda Hıristiyan Ortodoks Kilisesini ve bu kiliseye bağlı olanları çağrıştırmasına rağmen, sosyal bilimlerde farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Bu anlamda, toplumda çoğunluğun benimsediği geleneksel inanç ve uygulamalar ile dini kurum ve gruplaşmaları ifade etmektedir. Bu kavramın karşıt anlamında ise Heterodoksi terimi kullanılmaktadır (Kirman, 2004, s. 99 ve 169).

korumak da giderek güçleşmekteydi. Bu durumun yol açtığı psiko-sosyal gerilimi hafifletmek ve çözmek niyetiyle Hıristiyanlığın temel ilkelerinin (fundamentals) tespitine girişilmiştir. Bugün “dinsel fundamentalizm” diye bilinen olgunun çıkış noktası olarak bu gelişme gösterilmektedir. Tam böyle bir ortamda harekete geçen fundamentalistlerin, modern yaşam tarzına, sekülerizme ve bilimsel açıklama biçimlerine karşı çıkarak, eskiyi korumaya ve Hıristiyanlığın temel değerlerine olan inancı yenilemeye çalıştıkları ifade edilmektedir (Albayrak, 2007, s. 18-19 ve 74, 84; Canatan, 1995; Deeks, trhz; Özkan, 2002<sub>a</sub>).

Dinsel ve kültürel bir hareket olarak fundamentalizm ise, daha sonra 1920’li yıllardaki Darwinci Evrim görüşü ve tarihsel eleştiriciliği karşıtlığı için de kullanılmıştır (Caplan, 1987, s. 206; Miloslavskii, 1999, ss. 9–10; Sagadeev, 1993, s. 57). O dönemin entelektüel gelişmelerine karşı bir dizi muhafazakâr Protestanların İncil konferansları tüm ülkede düzenlenmiş ve 1895’deki Niagara Konferansı “Fundamentalizmin Beş Konusu” ismiyle bir inanç raporu yayınlamıştır. Bu beş konu ise, Kutsal Kitabın kelimesi kelimesine yanılmazlığı, İsa Mesih’in ilahiliği, bakireden doğum hadisesi, kefarete teorisi, fiziksel diriliş ve İsa’nın bedenlen tekrar dönüşü gibi konulardır. Bununla birlikte 1919 yılında “Dünya Hıristiyan Fundamentalistler Kurumu” kurulmuş ve 1920’li yıllarda ise yaklaşık tüm Protestan kiliseler fundamentalist ve modernist gruplar olarak ikiye ayrılmıştır. Günümüzde “fundamentalizm” kavramı ise, İncil’in yorumundaki ortodoksiye katı bağlılığın, özellikle Protestan mezheplerindeki, tüm alanlarına uygulanmaktadır. Asıl olarak bu hareket, ismini ve resmi kimliğini ise *The Fundamentals* (1910-1915) başlığı altında yayımlanan 12 ciltlik kitapçık serisiyle kazanmıştır (Barnhouse, 1993; Caplan, 1987, s. 179; Deeks, trhz; Kudriashova, 2003). Bunu, önde gelen muhafazakar Evanjelik Protestanlar, liberal ve ilerlemeci düşünceye karşı kullanmışlardır. Böylece bu terim ilk kez Protestanlığın anti-modernist kanadı olarak tanımlanmıştır (Bruce, 2000, s. 10). Bu yayımlanan kitapçık serileri (booklets), Kutsal Kitabın yanılmazlığını savunan ve seküler modernizmin kötülüklerine saldıran, önde gelen muhafazakar evanjelikler tarafından yayına hazırlanan makalelerden oluşmaktadır (Hadden ve Shupe, 1989). Ayrıca bu kitapçıklar, bir takım doktrinel (öğretisel) temelleri öne çıkararak, İncil’in hatasızlığı, İsa’nın bir bakireden doğuşu gibi, Hıristiyan inancının

öz doktrinleri olarak kabul edilen bu esaslara geri dönüşü amaçlamaktadır (Aldridge, 2000; Deeks, trhz; Hood, Hill ve Williamson, 2005, ss. 61-62).

Psikolojik bir zihniyet olarak fundamentalizm ise, otoritercilikle (Adorno ve diğ., 1950; Hunsberger ve diğ., 1992); sağ-kanat otoriterciliği\* ile (Altemeyer ve Hunsberger, 1992); dogmatizmle (Stanley, 1963<sub>a</sub>, 1963<sub>b</sub>; Weima, 1965); teolojik muhafazakarlıkla (Oswald, 1971; Stanley, 1963<sub>a</sub>); doktrinel (öğretisel) ortodoksi ile (McNeel ve Thorsen, 1985); Hıristiyan olmayan ve fundamentalist bir bakış açısını paylaşmayan Hıristiyanlara karşı yargısal bir tutumla (Whipple, 1987); siyahlara, kadınlara, eşcinsellere ve komünistlere yönelik ayrımcı tutumlarla (Kirkpatrick, 1993); kendi temel varsayımları, kabullerini (presuppositions) tehdit edebilecek yeni fikirleri reddetme önyargısı ile (Hood, Morris ve Watson, 1986); ve yeni tecrübelerle karşı önyargılarla (Costa ve McCrae, 1992) ilişkilendirilmiştir. Altemeyer ve Hunsberger (1992) de, teolojik, sosyolojik ya da pejoratif (küçümseyici, kötuleyici) anlamlar vermeden kaçınarak, fundamentalizmi psikolojik bir zihniyet olarak, onun bu karakteristiğini vurgulayarak tanımlamayı tercih etmiştir.

Her şeyden önce fundamentalizm, Kutsal Kitap hakkında belirli bir yaklaşımı ve bu temelde geliştirilen bir yaşam tarzını ifade etmektedir. Bu yaklaşım tarzının dört önemli özeliği vardır: İncil, Tanrı kelamıdır; İncil tek otoritedir (biblicism); İncil yanılmaz bir bilgi kaynağıdır (inerrancy); İncil kelimesi kelimesine okunmalıdır (literality). Bununla birlikte fundamentalizmin ikinci temel özeliği ise, onun muhalefet ve tepki üzerine kurulmuş bir düşünce yapısına sahip olmasıdır. Genel anlamda bu hareket anti-modernist olduğu gibi, dini alanda da her tür modernizme karşıdır. Hatta fundamentalizm de kendisini, modernizme karşıt olarak tanımlamaktadır. Modernitenin karşı çıkılan özelliklerinin başında ise, çoğulculuk (plüralizm) ve izafiyetçilik (görecelik) gelmektedir. Ayrıca, modernizmin evrimci ve

---

\* Adorno ve diğ. (1950)'nin 'Otoriter Kişilik' adlı çalışması metodolojik ve kavramsal açılarından eleştirilmesi üzerine, Altemeyer (1981, 1988) tarafından Sağ-kanat Otoriterciliği kavramı ve ölçeği geliştirilmiştir. Bu kavramlaştırmayla birlikte, Adorno'nun kuramı üzerinde bazı düzeltmelerden oluşturulmuş ve güvenilir ve geçerli bir ölçek ortaya koyulmuştur (bkz. Sezen, 2002, s. 64). Sağ-kanat otoriterciliği, yüksek oranda otoriteye saygı gösteren, otoritenin geleneksel değerlerini destekleyen ve dış-grup üyelerine yönelik önyargı gösteren bir ideolojidir (Altemeyer, 1981). Bu yapının dindarlık ve önyargı üzerinde odaklanan çoğu araştırmada kullanılmasının sebebi, diğer yapılara göre önyargıdaki varyansı daha fazla açıkladığından dolayıdır (Altemeyer, 1988). Sağ-kanat otoritercilerin nitelikleri; onlar dindardırlar, dini arkaplana sahiptirler, inançları davranışlarını etkiler, fundamentalisttirler ve kiliseye düzenli olarak devam ederler (Altemeyer, 2004; akt.: Crownover, 2007).



gelişmeci zihniyetine yönelik eleştiriler de, fundamentalizmin bir başka yönünü oluşturmaktadır. Özellikle bu akım, eğitimde Darwin'in Evrim teorisinin okutulmasına karşı çıkmış ve bunun yerine “Yaratıcılık” tezini öne sürmüştür. Fundamentalistlerin toplum görüşü ise aile merkezlidir. Aynı zamanda, teolojik anlamda fundamentalizm, dini modernizme ya da liberal teolojiye de bir tepki olarak görülmektedir (Bruce, 2000, s. 13; Canatan, 1995).

Temelde kavramın ortaya çıkış noktasıyla ilgili olarak, bir çoğu sosyolog, psikolog ve tarihçilerden oluşan araştırmacının, “fundamentalizmin modernizasyonun etkilerine karşı bir tepki” olduğu konusunda hem fikir oldukları görülmektedir (Ammerman, 1991; Farley, 2005; Kudriashova, 2003; Marsden, 1991; Riesebrodt, 1993; Tamney, 1992). Buna göre modernleşmeye eşlik eden sosyal değişimler, özellikle hızlı kentleşme (urbanization), Protestanlığın kurumsal ve kültürel hegomenyasının dağılmasını (decomposition) kolaylaştırmış ve 20. yüzyılın başlarında fundamentalizmin sosyal bir hareket olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır (Coreno, 2002). Ayrıca, hızlı sosyal değişimlere ve küreselleşmenin fakirliğe yol açan ters (adverse) ekonomik sonuçları, materyalistik kültürün yapaylığı ve bireyselleşmenin problemleri doğası, hedonist benlik gibi durumların da fundamentalizm olgusunu tetiklediği öne sürülmektedir (bkz. Juergensmeyer, 2001; Marty ve Appleby, 1991; akt.: Langman, 2005).

Aynı zamanda muhafazakâr inancın yeniden dirilişi olarak da görülen bu hareket, bilimsel ve teknolojik süreçle serbest bırakılan problemlerdeki tedirginliği ve komünizmin çöküşünü gören modernite krizinin temeline karşı ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bu muhafazakâr dini anlayışın ise iki işleve sahip olduğu görülmektedir: Birincisi, kendi taraftarlarına modernitedeki krizlerin yapısı ve nedenlerini, geleneksel inançta çıkardığı kategoriler içerisinde açıklamaya çalışmak; ikincisi, dünyayı değiştirmeyi kutsal kitaplardan edindikleri sosyal düzeni getirerek gerçekleştirmek -ki böylece hakikat ve adalet hâkim olacaktır. Modern muhafazakâr dinsel hareketlerdeki ortak unsur, onların bilimi ve teknolojiyi reddetmemeleridir. Aklın inançtan koparılmasını hoş görmemelerine rağmen bazı modern yenilik ve icatlara da karşı durmamışlardır. Buradaki önemli nokta, onların akli (reason) Tanrı vergisi görmeleri ve bilimsel keşifler doğru bir şekilde yönlendirildiğinde Tanrı'nın insanlarına hizmet edebileceğidir (Aldridge, 2000, ss. 126–127).

Benzer bir şekilde Özkan (2002<sub>b</sub>) da, fundamentalist hareketin çıkış sebeplerini dört noktada toplamaktadır. Birincisi; dünyanın gidişatından duyulan endişedir. Dünya hızla değişmekte ve pek çok tehdide maruz kalmaktadır. Bu ise, katı ahlakî değer sistemlerinin ve sosyal yapıların çözülmesi gibi tehlikeleri temsil etmektedir. Çeşitli nüansları içinde fundamentalizm, tehdit altındaki kimliğin korunması ve kayıp kimliğin yeniden ihyası ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. İkincisi; sekülerleşme ve modernleşmeye karşı koymadır. Çünkü insan sekülerleştikçe kiliseden ve kutsal kitaptan uzaklaşmaktadır. Bu yüzden onları kutsal kitaba daha doğrusu gerçek Kutsal Kitap'ın emirlerine döndürmek gerekmektedir. Üçüncüsü; tarihsel-eleştirel kutsal kitap yorumları ve modern tabiat bilimleridir. Buna binaen, “*Evrin teorisi*” kabul edilmemekte daha doğrusu İncil’de mevcut olmayan bütün modern tabiat bilim bulguları da kabul görmemektedir. Dördüncüsü ise; dinde tahrifatı önleme, İncil’i, İncil yorumunu ve özellikle de ilmi halleri zararlı bilgilerden arındırma arzusudur. Çünkü fundamentalistlere göre, *Katolik İlmihali* ve hatta *Protestan İlmihali* bile hata ve yanlışlarla doludur. Bu hataların mutlaka düzeltilmesi ve doğru Hıristiyan anlayışına yöneltmesi gerekmektedir (ss. 13–14).

Ayrıca K. Armstrong da, 20. yüzyıldaki dinin düşüşe geçeceğiyle ilgili beklentilere rağmen, fundamentalizmin sekülerleşmeye karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre, fundamentalizmin dinsel muhafazakârlıkla karıştırılmaması gerekir ve direk olarak şiddetle de ilişkilendirilmemelidir. Aynı zamanda fundamentalizm, sadece İslam’a özgü bir fenomen de değildir. Fundamentalizm, temel olarak modern seküler topluma karşı bir başkaldırıdır (Armstrong, 2005). Sistematik bir hareket olarak fundamentalizm, 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın başlarında Hıristiyan doktrinlerini modern bilimsel metodlar çerçevesinde yeniden yorumlamaya ve sorgulamaya açan akımlara karşı evanjelik Protestan Hıristiyanlık içinde ortaya çıkmıştır. Terim olarak fundamentalizm ise, Kitab-ı Mukaddes’in literal olarak yorumlanmasına bağlı olarak şekillenen geleneksel Hıristiyan doktrinlerine sıkı sıkıya bağlı olanları tanımlayan bir terimdir (Aydın, 2007).

Bu tür betimlemelerden hareketle, fundamentalizmin moderniteye karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı açıkça görülmektedir. Ayrıca fundamentalizmden, ayırım yapmadan anti-modernizm (Meyer, 1989) veya medeniyetler çatışması olarak da söz

edilmektedir (Huntington, 1996). Bununla birlikte, modernizm sürecine karşı fundamentalist reaksiyonun kendisi de daha modern bilimsel argümanları, iletişim araçlarını ve organizasyonel stratejileri kullanma eğilimindedirler. Eğer anti-modernizmden bahsedecek olursak, o zaman fundamentalizm modern anti-modernizm olarak nitelendirilmelidir (Küenzlen, 1994, 1996). Lawrence (1989, s. 17)'a göre ise, Amerikan fundamentalist hareketi özünde *moderniteye* karşı bir tepki olarak değil, ancak *modernizme* karşı bir tepki olarak kabul edilirse doğru anlaşılmış olur (akt.: Hood, Hill ve Williamson, 2005, s. 51; bkz. Streib, 2002).

Sonuç olarak fundamentalizmin, modernizm karşıtı bir olgu olduğuna dair bu tür bir anlayış Küenzlen (1994; 1996)'e göre ise, sosyolojik bir analizi takip etmeyi gerektirmektedir. Ona göre, fundamentalizmin temel yönelimlerinin kaynağına gittiğimizde, hareketin ilk çıkışı esnasındaki kişilerin ve bu dönemde yayımlanan yayınların övünerek kendilerini “fundamentalist” olarak tanımladıklarını görürüz. Ayrıca bu hareketin bilimde, teolojide, toplumda ve kilisedeki gelişimlere karşı bir reaksiyon/tepki olarak da görülmektedir. Ayrıca fundamentalizmin yeterli bir tanımlanması için fundamentalist manifestonun iddiaları üzerinde durulmalıdır. Bu iddialar: Kutsal Kitab'ın tümünden hatasızlığı veya yanılmazlığı ve lafzî (literal, apparent, zahiri) bir şekilde anlaşılması; kutsal metnin literal bir şekilde okunarak dinsel otoritenin sağlamaştırıldığı iddiası; bazı temel önermelerin (propositions); bakireden doğum, bedensel diriliş (resurrection) ve İsa'nın geri dönüşü gibi konuların lafzî olarak anlaşılması; fundamentalist öğretilerle çatıştığında modern bilimin sonuçlarının reddedilmesi; sadece bu temel inançlara bağlı olan insanların gerçek dindar oldukları iddiası (Ammerman, 1991, 1994; Hunter, 1993, ss. 39-37; Marty ve Appleby, 1992; Sandeen, 1970<sub>a</sub>; Streib, 2001<sub>a</sub>, 2001<sub>b</sub>).

#### **1.4.2. Kavram Olarak Tanımlanma Sorunu**

Bundan önceki başlık altında, konunun tarihsel arka planı ve bu süreç içinde bir olgu olarak fundamentalizmin ortaya çıkış aşamaları ve sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu başlık altındaki bölümde ise, bu olgunun kavramsallaştırılmasındaki problemler ele alınacak ve çıkış yolları sunulmaya çalışılacaktır. Özellikle kavramın ortaya çıktığı coğrafi dilin, dinin, dini geleneklerin ve kültürün etkisi altındaki

anlayışlar çerçevesinde nasıl anlaşıldığı ve kavramın bu kullanımının diğer kültürler için ne kadar uygun olduğu da tartışılacaktır.

Dinsel fundamentalizm teriminin metodolojik ve kavramsal açıdan birçok problemle karşı karşıya olduğu belirtilmektedir. Örneğin, fundamentalizmden bahsederken kim ve ne hakkında konuşuyoruz? Tüm fundamentalistlerin paylaştıkları ortak karakteristikler var mıdır? Dinsel fundamentalizmin tarihi bağlamda ortaya çıkışını sağlayan etkenleri nasıl açıklanabilir? Dinsel fundamentalizmden bahsetmemizi sağlayacak bazı inanç, söylem ve eylemler tanımlanabilir mi? Amerikan Protestanlığı bağlamında ortaya çıkan bir terim (Hunter, 1993, s. 27) olarak fundamentalizm, diğer dinsel kültürlere de uygulanabilir mi, yoksa Hıristiyanlıkla sınırlı mı? Fundamentalizm konusunu ele alırken veya tartışırken bu tür soruların cevaplarının bulunmasının önemli olduğu belirtilmektedir (Silberstein, 1993, s. 4).

Batı Hıristiyanlığında bu deyim ilk kez ortaya atıldığında fundamentalizm, Protestan mezhepleri içindeki karizmatik mezhepler kadar muhafazakâr evanjelikleri tanımlamak için kullanılmaktaydı. Fundamentalizm, geçen yıllar boyunca medya tarafından ise ayrılıkçı dini ve politik gelişimleri betimlemek ve açıklamak için kullanılmıştır. Ayrıca Batı Hıristiyanlığında başlıca (mainline) Protestan mezheplerinden (denominations) birisi olan muhafazakâr evanjelikleri tanımlamak için de kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde ise bu terim devlet, aile ve kilisenin liberal bir tarzda ele geçirilmesi olarak kabul edilenlerle savaşıma yolu arayan, muhafazakâr politik güçlerle işbirliği içinde olan saldırgan ve cüretkâr dinsel hareketleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu terim sadece Hıristiyan çevredeki gruplara ve aktivitelere uygulanmamakta, diğer dini çevrelerdeki ortodoks, ayrılıkçı, milliyetçi grup ve unsurlara da uygulanmaktadır\*. Özellikle orta doğuda meydana gelen çağdaş olayların tasviri için, İslam içindeki fundamentalist dirilişin (resurgence) görünümüleri olarak, fundamentalizm teriminin kullanımı öne çıkmaktadır. Fundamentalizm ayrıca, onunla Batı kamuoyuna İslam'ın sunulduğu imajın öne çıkan bir odağı da olmuştur. Hatta terörizmin çeşitli şekilleri

---

\* Fundamentalizmin, Hıristiyanlık dışındaki diğer kültürlerle de ilişkisi hakkında açıklamalar için bkz. Silberstein, 1993, ss. 42-56. Ayrıca, fundamentalizm ve orta doğu politikaları ilişkisi hakkındaki tartışmalar için bkz. ss. 79-183.

benzer bir şekilde İslam'da fundamentalist dirilişin görünümüleri olarak ileri sürülmüştür. Genellikle İslami fundamentalizm radikal ve aşırı bulunmaktadır. Son dönem Protestan tarihçileri Amerikan fundamentalizminin tamamen 1920'li yılların bir ürünü olduğu konusunda şüphelidirler. Onlara göre fundamentalizmi tanımlayan bir takım sabit/değişmez nitelikler yoktur. O, bir evren görüşüne ve hakikatin doğası hakkındaki bir söyleme işaret ettiğinden dolayı dinsel alanı hem kapsar hem de aşar. Bu sebepten dolayı da her hareket potansiyel olarak fundamentalisttir (Caplan, 1987, s.1).

Bir çok fundamentalizm kavramı çeşitli perspektiflerden eleştirilmekte ve bu kavramın neye işaret ettiği sorgulanmaktadır. Fundamentalizm kavramı yaygın bir şekilde bilindiği gibi, 20. yüzyılın başlarında Amerikan Protestanlığı içinde ortaya çıkmıştır. İncilin eleştirilmesine, evrimcilik öğretisine ve Nietzsche'nin felsefesine karşı çıkan ve İncilin literal bir şekilde anlaşılmasını, katı ataerkil ahlakçılığı, otoriteyi, yasaklamayı, sosyal kontrol ve benlik-kontrolünü savunan bir dini harekete işaret etmektedir. Bununla birlikte günümüzde fundamentalizm terimi Protestan geleneği dışındaki dinsel diriliş (revival) hareketlerine işaret etmek için de kullanılan bir terimdir. İslam, Yahudilik, Budizm, Hinduizm, Sikhizm ve hatta Konfüşçülükteki dinsel diriliş hareketleriyle ilgili olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca fundamentalizm, dinsel grup ve hareketleri isimlendirmek ve meşru olmadıklarını (delegitimize) ilan etmek için kullanılan siyasi bir slogan (catchword) haline gelmiştir. Fundamentalizm terimini, Protestanlığa veya en azından Hristiyanlığa ait olarak sınırlamayı isteyenler olduğu gibi İbrahimî gelenekler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamla bu hareketleri özdeşleştirenler de olmuştur (Riesebrodt, 2000).

Görüldüğü gibi fundamentalizmin, İslam'da ve Musevilik'teki modern hareketleri analiz etmede kullanışlı bir terim olup olmadığı konusu şüpheyle karşılanmaktadır. Hristiyanlıkta o, ortodokslukla ilgili bir iddia anlamına da gelmektedir. Terimin orijinal anlamında fundamentalizm, İncilin hatasız olduğu ve onun hakikatlerinin tüm zamanlar için geçerli olduğu iddiasına dayanan geleneksel (formal) bir inanç sistemi olarak tanımlanmaktadır (Aldridge, 2000, s. 123). Fundamentalizm kültürü temelde, kadını ikinci plana atan ve eşcinsellerden nefret eden, iddialı bir şekilde erkek merkezli olduğu kabul edilmektedir. Fundamentalizm,

kişileri, inandığı şeyler açısından doğru ve doğru olmayan (sevap/günah) arasındaki ayırımı yaptığından ötürü karakteristik olarak da Hıristiyandır (s. 124). Fundamentalizm terimini Hıristiyan bağlamı dışında uygulamadaki ikinci problem ise, Hıristiyan dini metinlerinin doğasıdır. Fundamentalistler için İncil, Tanrı tarafından ilham edilmiş ve dolayısıyla hiçbir hata içermez. Ayrıca İncili okumanın ise tarihsel olayların bir kaydı veya meditasyon olarak gibi pek çok tarzları vardır. Fundamentalistler, İncilin kendisini ifade etmesine izin verilmesini ileri sürmelerine rağmen, diğerleri yanında kendi yorumlarının tek, doğru yorumlama sistemi olduğunu ileri sürmektedirler (s. 125).

Fundamentalizm, ortodoksiyi temel almasına rağmen sadece de ortodoksi de değildir. Ortodoksi, toplumda ve modernizasyondaki değişimlere uyum sağlayarak zamanla konsensüs süreciyle bir dinin evrimini içerir. Daha ayrıntılı olarak ‘ortodoksluk’, geleneksel dini doktrinlerin doğruluğuna dair güçlü bir inançtır. Fundamentalizm ise, dinsel inançlara ve pratiklere sınırlayıcı (restrictive) bir tarzda yaklaşan ortodoksinin özel bir ifadesidir. Ortodoks ve fundamentalist terimleri, kendi dinlerinin temel inançlarına (tenets) katı bir bağlanma (adherence) içinde davranan kişilere işaret etmek için ve muhafazakar dinsel yönelim türleri olarak kullanılan genel bir tanımlamadır. “Ortodoks” terimi Doğu Ortodoks Kilisesi’ne atfetmek için kullanılmakla birlikte “fundamentalist” terimi ise, ilk kez 1908 yılında “Hristiyanlığın Temelleri”nde ortaya atılan (propounded) özel bir Protestan hareketle ilgili olarak kullanılabilir. Ortodokslukta, dinsel öğretilerin entelektüel bir kabulü söz konusu iken, fundamentalizmde tutum ve davranış unsuru öne çıkmaktadır. Ortodoksi, özel inançların içeriğine işaret ettiği kadar, fundamentalizm ise bu inançların bir birey için nasıl işlev gördüğüne ilişkin olarak yorumlanmaktadır (Pancer ve diğ., 1995; ayrıca bkz. Crownover, 2007; Deeks, trhz; Hunter, 1993, s. 28; Stríženec, 2002).

Fundamentalizm fenomeninin tanımlanmasında, onun çeşitli yönlerini aydınlatan, İngilizce’de bazı kavramlar kullanılmaktadır: “Religious Revival, Puritanism, Rönesans, Integrisim, Revivalism, Religious Radicalism ve Millenarianism” gibi. Fundamentalizmin ilk çeşidi- orijinal Protestan türü- İncili, orijinal saflığın (purity) somutlaşmış hali ve bu dünyaya ait eylemler için bir rehber olarak görmektedirler. Onun bu rehberliği ise kaynaklara ve temele dönüş anlamına

gelmektedir. Entegrizm ise, saflık ve dürüstlük anlamlarını taşıyan bütünlük (integrity) kelimesinin kökeni Fransızca bir kelime olan *intégrité*'den gelmektedir. Yeniden dirilişçilik (revivalism; İng. 'to revive', yeniden onarma, restore veya yenileme) her ne kadar fenomenin doğasının yeniden güncellenmesini (recurrent) vurgularken, Entegrizm ise, dinsel ve ahlaki değerleri temel alarak topluluksal birlik ve sürekliliği öne çıkarmaktadır. Daha sonraları Batılı bilim adamları bu kavramları İslam'a uygulamışlar, ancak Batı'nın sekülerleşmiş dilleri ve Batının tarihsel arka planının, Batılı olmayan dünyanın gerçekleri için uygun benzerlikler sağlayamayacağı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, dinsel gelenekler olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın "fundamentalist" şeklinde bilinen bir dönüşüm yaşadıkları da belirtilmektedir. Bu terimin ne olduğunu kesin olarak tanımlamak mümkün gözükme ve farklı kültürlerde bu hareketlerin arasında bariz farklar olsa da, yine de fundamentalizmin orijinal tanımlayıcı nitelikleri – kutsal metnin yanılmazlığı fikri gibi- sayesinde, bir takım ortak özellikler bulmanın mümkün olduğu görülmektedir (Lehmann, 1998). Nitekim bazı bilim adamları, fundamentalizm kavramının kesin bir şekilde tanımlanamayacağını ve onun bir terim olarak kullanımının, tüm fundamentalistlerin yönelimlerinde benzer oldukları anlamına gelemeyeceği, ancak daha ziyade onların, bazı ortak karakteristikleri paylaştıklarını ifade etmektedirler (Kudriashova, 2003; bkz. Bruce, 2000, ss. 12-13; Marty ve Appleby, 1992).

Arapça'da ise bu fenomen, sıklıkla şu ifadelerle tanımlanmaktadır: *Al-baas al-islami* (İslami diriliş); *as-sakhwah alislamiyyah* (İslami uyanma); *ihya ad-din* (dinin dirilişi); ve *al-usuliyah al-islamiyyah* (İslami fundamentalizm). Son bir terim olarak kullanılan *usul ad-din*, "dinin temelleri" anlamına gelmektedir. Bu terim dinin doktrinlerine, İslâmî toplumun (*umma*) orijinal prensiplerine ve hukuksal gücü hakim olan temel unsurlara karşı bağlılık anlamındadır. Bu formülasyonun, fundamentalizmin dinsel boyutundan daha ziyade siyasi boyutları vurguladığı söylenebilir. Selefiye kavramı (İslam'ın ilk kaynaklarına dönüşü savunanlar) da benzer anlamda kullanılmaktadır (Kudriashova, 2003). İngilizce bir terim olan fundamentalizmin temel anlamının 'esas, temel' oluşu bir yana, onun Arap diline çevirisinin de 'Usûliyye' şeklinde yapılması, onun bir şeyin özüne ilişkin açıklama getiren boyutunun doğrulandığı kanaatini taşımaktadır. Hatta bu alanda yürütülen

bazı çağdaş tartışmalarda da, fundamentalizm teriminin ‘temelcilik veya orijinal Kur’an veya Sünnet İslâm’ına dönüş’ olarak anlamlandırıldığı da görülmektedir (Yeşilyurt, 2001<sub>b</sub>). Kırbaşoğlu (2007) da İslami hareketlerle ilişkilendirildiğinde fundamentalizm kavramının karşılığı olarak ‘Selefiye/Selefilik’ terimlerini kullanmanın daha isabetli olduğunu belirtmektedir. Böylelikle her kültürün kendine ait kavramları kullanması önerilmekte ve Batı kökenli fundamentalizm (kökencilik)-radikalizm (köktencilik) ikilisinin Türkçe’deki kullanımlarındaki karışıklıklara da dikkat çekilmektedir. Radikalizm, ilk kaynaklara dönüş olarak tanımlanırken, fundamentalizm ise ilk kaynakların ilk yorumlarına dönüş şeklinde tanımlanmaktadır (bkz. Çelik, 1995).

Bazı araştırmacılar, bu kavramın kültürlerarası uygulanabilirliğinin olmadığını düşünerek dindar aşırılar (religious extremist), dindar radikaller (religious radicals) gibi kavramları tercih etmektedirler. Türkçe karşılığı olarak köktendincilik teriminin kullanımı fundamentalizm olgusunu anlamayı imkânsızlaştıracağı da ifade edilmektedir. Bu bağlamda Yaparel (2007), Türkçe’de “köktendincilik” anlamında fundamentalizmin kullanımının uygun olmadığını belirtmektedir. Ayrıca fundamentalizm teriminin dinle ilişkilendirilerek “dinsel fundamentalizm” kavramının kullanılma sıklığının nedeni olarak da, bu kavramın 19. yüzyılda ABD’de Hıristiyan Protestanlığının Hıristiyan dininin temel ilkelerine dönme eğiliminin bir sonucu olarak gelişen harekete atfedilmiş olması ileri sürülmektedir.

Fundamentalist kavramının İran’da 1979 yılındaki İslam devrimine kadar Hıristiyan olmayan herhangi bir gruba uygulanmadığı da belirtilmektedir. İranlı Şii’ler bu kavramı, Batılı dünyanın, kendi kavram ve tarihini Müslüman dünyaya empozisi olarak görmüşlerdir. İslam bilginleri ve politik liderler de benzer bir biçimde bu kavramı reddetmişlerdir. Bunun yerine “Yeniden İslamlaşma” kavramını tercih etmişlerdir. Birleşik Devletlerdeki fundamentalist liderler de, kavramın Müslümanlara uygulanmasına karşı çıkmışlardır. Ancak bu tür karşı duruşlara rağmen fundamentalizm kavramı, orta doğudaki radikal Müslüman gruplara hızlı bir şekilde uygulanmıştır. Fundamentalizmin modern bir fenomen oluşunun anlamı ise, hareketin daima yeni sıkıştırıcı problemlere orijinal çözümler aramaya çalışması anlamında moderndir (bkz. Hadden ve Shupe, 1989). Fundamentalistlerin, gelenekçi değil de modernist olarak kabul edilmeleri, onların geleneği modernitenin ışığı



altında değerlendirmelerinden ve hem gelenekten hem de moderniteden seçici bir biçimde önemli unsurları almalarından kaynaklanmaktadır (s. 14). Bununla birlikte modernitenin temel sonuçları ile hesaplaşmayı sürdürdükleri de bir vakıadır (Tibi, 1998, s. 24). Fundamentalistler için din, şematik olarak seküler düzene karşı muhalif tarzda, ilahi bir dinin ifadesi olarak görülmektedir. Bu bakış açısından, Tanrı'nın kuralları insanlığın kuralı yerine geçmektedir. Bu ayırım, fundamentalizmin basit bir biçimde dinsel dünya görüşlerinin bir diriliş olmasından daha ziyade o, pratik olarak bir siyaset tercihidir (s. 20).

Çeşitli açılardan fundamentalizm kavramının tartışmalı bir duruma girmesi, böyle bir konu hakkında kavramsal ve metodolojik bir takım sorunla araştırmacıları karşı karşıya bırakmaktadır. Zira farklı bir kültür ortamında doğan bir kavram, bir başka kültür ortamında yaşanan olayları anlamaya yardımcı olabilir mi? Fundamentalizmden söz ettiğimizde kim ve ne hakkında konuşuyoruz? Bu kavram bir grup insana mı yoksa bir zihniyet yapısına mı işaret etmektedir? Ya da bütün fundamentalist grupların paylaşabileceği, yani onlara atfedilebilecek ortak özellikler var mıdır? gibi sorular akla gelmektedir (Deeks, trhz).

Bu noktada fundamentalizm kavramının kültürler arası genellenebilirliği problemini çözmeye yönelik iki yaklaşımdan söz edilmektedir. Bu yaklaşımlardan ilki, Chicago Üniversitesince gerçekleştirilen "Fundamentalizm Projesi" kapsamında yayınlanan bir seri çalışmada tercih edilen kullanımdır. Bu projeye göre, değişik dinsel kültür ortamlarında gelişebilecek ancak ortak benzerlikler gösteren fundamentalizmler olabileceği düşüncesidir. Bu yaklaşıma göre fundamentalist olarak nitelendirilen dini grupların ortak özellikleri şunlardır: Bu gruplar;

1. Topluluğun kimliğine yönelik tehditler olarak algılanan krizlere bir cevap mahiyetinde ortaya çıkmaktadırlar. Bir bakıma krizlerle başa çıkma biçimi ya da yöntemidir;
2. Kendilerini mensup oldukları dini anlayışın otoritelerini modernite ve sekülerleşme ile uyum içerisinde algıladıklarından onları da kapsayacak şekilde diğer dünya görüşlerine karşı mücadele içinde görürler;
3. Karşılarında yer aldıklarını düşündükleri "ötekileri" mitolojiye büründürerek, bir başka ifadeyle "şeytan" olarak değerlendirme eğilimi gösterirler;

4. Tarihsel olayları kozmik ya da eskatolojik örüntünün bir parçası olarak algırlar;
5. Tarihi bilinci reddederler;
6. Yabancıların kirletmesinden kendilerini korumak niyetiyle katı sosyo-kültürel sınırlar inşa ederler;
7. Geleneğin kutsal metinlerinin yegâne otorite sahibi yorumcuları olarak telakki ettikleri karizmatik ve fakat erkek liderlerin takipçileridirler.

Bu maddelerde ifade edilen tutum incelendiğinde fundamentalizm olgusunun dinsel topluluklarda temsil edici konuma sahip bireylerin ya da hareketlerin somutlaştırdığı ve topluluğun ayırt edici kimliğini korumaya yönelik stratejiler olarak ortaya çıkan zihinsel bir alışkanlık veya eğilim olduğu anlaşılmaktadır (Silberstein, 1993, s. 5; Yaparel, 2007).

İkinci yaklaşım ise Bruce B. Lawrence tarafından “Tanrının Fedailerini” (Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against The Modern Age) adlı çalışmada fundamentalist teriminin söz konusu grupların yaptıkları veya yapmayı iddia ettikleri şeyleri daha anlamlı kılan niteliklere dikkat çektiği taktirde Hristiyan olmayan gruplara da uygulanabileceğini belirtmektedir. Lawrence’a göre fundamentalizm, en iyi şekilde bir dini ideoloji olarak betimlenebilmektedir. Bu ise, fundamentalizmin diğer tüm soruların ele alınarak çözüme kavuşturulduğu genel bir çerçeveyi teşkil eden katı, eleştirilemeyen inançlar, görüşler ve varsayımlar bütününi ifade ettiği anlamına gelmektedir. Ayrıca Lawrence, fundamentalist dünya görüşüne sahip grupların, tek ve devamlılık arz eden ortak paydasının, Aydınlanma değerlerine yakın duran sekülerizm ve modernizme sıcak bakan tüm kişi ve kurumlara muhalefet etmek olduğunu ileri sürmektedir (Silberstein, 1993, ss.5-6; Yaparel, 2007).

### **1.4.3. Tanım ve Nitelikleri**

Bilindiği gibi sosyal bilimler için araştırma sürecinin ilk adımı, araştırılacak konunun kendi bilimsel disiplinleri açısından tanımlanması gereğidir. Bu başlık altında ise konuyu etimolojik ve kavramsal boyutta tanımlamalara, fundamentalizmle ilgili terimlere ve onun sahip olduğu niteliklere yer verilecektir.

Fundamentalizm (fundamentalism), İngilizce’de temel, esas, esaslı, vazgeçilmez ilke anlamına gelen “fundament” kelimesinden türetilmiş bir terimdir. Fundamentalizm, bir olgu olarak, ABD’de 19. yüzyılda *Binyıl* inancının yaygınlaşması sonucunda gelişen tutucu bir Protestan harekettir. Bu hareket, geleneksel ortodoks inançlarına, kutsal kitabın yanılmazlığına aşırı bağlılık, tutuculuk ve geleneksel inanca bağlılık gibi karakteristik özelliklere sahiptir (Oxford Ansiklopedik Sözlük, “Fundamentalizm” md., s. 670). Bu niteliklerine ek olarak fundamentalizmi, dinin ya da kutsal kitabın literal/lafzi bir tarzda yorumunun temel alınarak anlaşılmasını arzulayan Protestan bir hareket olarak tanımlayanlar da vardır (Euben, 1999). Ayrıca kabul edilmiş nihai bir otoriteye meydan okunma algısı (tehdit algısı) ve bu algılanan meydan okumayla uzlaşamayacağı düşüncesi fundamentalizmin temel karakteristikleri olarak öne sürülmektedir (Caplan, 1987, ss. 143–144).

Genellikle fundamentalizm, yirminci yüzyılın dinî, siyasal, ideolojik ve sosyo-kültürel bir fenomeni olarak kabul edilmektedir. Popüler kalıpyargıya göre ise fundamentalizm, *sosyolojik olarak*, çağdışı değerlerle ve küçük klan toplumunun dar kurallarına sadık kalmayla ilişkilendirilmiş; *kültürel olarak* entelektüel olmayan bir hoşgörüsüzlük içinde tanımlanmış; *entelektüel olarak* tarih bilincinin kaybedilmesi ve eleştirel düşüncüyü terk etmekle karakterize edilmiş ve *teolojik olarak* da, lafzcılık (literalism), ilkelcilik/ilkelik (primitivizm) ve katı-kuralcılıkla özdeşleştirilmiştir. Bazen de o, negatif bir tepki (modernizm karşıtı) ve kültürel olarak bir gerilik şeklinde betimlenmektedir. Ancak bütün bunların da ötesinde fundamentalizm, dinsel eylem ve aktivitenin bir sorunu olmaktan çok, sosyal analizlerin bir problemi olarak ün kazanmıştır, bu nedenle o, teolojik olmaktan çok sosyolojiktir ve sosyo-politik olarak tanımlanmaktadır. En azından sosyologlar onu bu şekilde tanımlama eğilimindedirler. Bir başka açıdan o, moderniteye veya herhangi sosyo-politik rahatsızlığa karşı gerçekleşen bireysel ve toplumsal tepkilerin dinsel bir kimlik kazandırılmış formudur. Ancak buradaki onun “dinsel oluşu”, kavramın aslî bir unsuru olmayıp yapay bir formudur. Bu nedenle herhangi bir toplumda radikal eğilimlerin ortaya çıkışı çoğu zaman dinî açıdan bir marjinalleşme veya yabancılaşma olarak tanımlanma yerine daha ziyade onlar başarılı bireyler olarak da kabul edilebilirler (Bruinessen, 1995, s. 157; akt.:Yeşilyurt, 2001<sub>b</sub>).

Fundamentalizm terimi geniş bir alan için geçerli olan bir fenomeni (a wide range of phenomena) betimlemek için kullanılmasına rağmen, temel (fundamentals) olarak kabul edilen prensiplere geriye bir dönüşü içeren dinsel inanca, modern, sosyal ve politik yaşamla doktrinel/öğretisel uzlaşmalardan uzaklaşarak derin totalistik bir bağlanma olarak tanımlanmaktadır. Bu terim, 20. yüzyılın başlarında ABD'deki Protestanların dindarlıklarının doğasını karakterize etmek için kullanılmaktaydı. Ancak günümüzde fundamentalizm kavramı çağdaş dinsel hareketleri içerecek şekilde, Müslüman, Yahudi, Sih (Sikh) ve Hindu gelenekleri gibi, genişletilmiştir (Bermanis ve diğ., 2004). Gerçi Kudriashova (2003), fundamentalizmi kutsal metin lafızcılığı açısından tanımlamanın İslam açısından çok az değeri olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre, çok ılımlı bir Müslüman bile Kuran'ın yanılmazlığına/hatasızlığına inanmaktadır. Bruce (2000) ise, fundamentalizmin bireysel ve toplumsal olmak üzere iki türü üzerinde durmaktadır. İslamın toplumsal fundamentalizmini modern öncesi olarak ve bireysel Protestan fundamentalizmi ise modern olarak tanımlanmaktadır (ss. 9-10).

Dinsel yaşama ilişkin olarak ortaya çıkan fundamentalist (kökenci\*) bakış açısının ya da dünya görüşünün sunduğu çerçeve, değişik dinler (Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam) bağlamında “dinsel fundamentalizm” olarak tanımlanmakla birlikte Bruce (2000) ise, ideolojisi dinsel bir özellik taşısa da, aslında fundamentalizmin dini bir hareket olmadığını iddia etmektedir. Ona göre eğer o böyle olsaydı, bu durumda fundamentalizm, özel dini bir geleneğin dışındaki herhangi bir hareketle ilişkilendirilemezdi (s. 8). Barnhouse (1993) da, fundamentalizm fenomeninin sadece dine özgü olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre fundamentalizm, genel anlamda totaliterciliğin bir alt koludur. Bu totaliterlik kavramı, psikolojide patolojik olduğu kadar gelişimsel olarak da tanımlanmaktadır. Patolojik olarak tanımlanması, Jung'un gözlemine, ‘her nörotik problemin aslında

---

\* Yaparel (2007), fundamentalizm kavramının Türkçe'de en uygun karşılığının “kökencilik” terimi olduğunu çeşitli kanıtlarla savunmaktadır. Ayrıca İslamiyat dergisi de “kökencilik” ana başlığı altında bir sayı çıkararak bu terimin tercih edilmesine dikkat çekmektedir. İngilizcedeki “fundamentalizm” kelimesinin, Türkçe karşılığı olarak “kökencilik” kelimesi yerine felsefi ve toplumsal içeriği olan Fransızca “radikalizm”in Türkçede karşılığı olan “köktencilik”le adlandırılması günümüz Türkçe sözlüklerinde daha yaygın bir kullanım olduğu görülmektedir. Köktencilik yerine dilimizdeki tarihsizliğine rağmen “kökencilik” sözcüğünün tercih edilmesi köktencilüğün çağrıştırdığı menfi imalardan sakınmak içindir. Aynı şekilde Arap dünyasında kullanılan el-asâle/el-usûliyye ve selefiyye sözcüklerinin karşılığı olarak da kökencilik sözcüğünün kullanımı tercih edilmiştir (bkz. İslamiyat Dergisi, c. 10, sy. 1, 2007).

ruhsal bir sorun olduğu’, dayanmaktadır. Fundamentalizmin çeşitli türlerinden (kültürel, siyasi, ekonomik vs.) biri olan *dinsel fundamentalizm*, mutlak otorite kaynağı olarak vahyedilmiş (revelation), hatadan arınmış bir metne sahip olduğu iddiasında bulunan; bu metni dışsal anlamı (literal) açısından ele alıp kabullenen; söz konusu metni çağdaş (contemporaray) bağlamlara ve sorunlara radikal (kökten) bir biçimde uygulama taraflısı olan; dayandığı metodlar bakımından aşırıya kaçan (extremist); rakip ideolojilere yönelik tutumu itibariyle dışlayıcı (exclusivist) ve tekelci bir nitelik taşıyan dinsel ideolojiye dayalı dünya görüşünden güç ve cesaret alan bir yaşam biçimi talebidir.

Amerikan kilise tarihçisi Martin Marty ve diğer “American Academy of Arts ve Sciences” üyeleri 1988 yılında “Chicago Fundamentalism” projesini planlamışlardır. Yüzü aşkın bilim adamı dünyanın her bölgesindeki fundamentalist hareketleri tartışarak bu özel fenomenin yönlerine odaklanan çeşitli seminerler gerçekleştirmişler ve sonuç olarak beş büyük ciltten (volume) oluşan önemli bir referans kaynağı oluşturulmuştur (Marty ve Appleby, 1991-1995). Fundamentalizm, geleneksel olarak dindar insanların dinin kamusal dünyadaki (public world) rolünün gerilemesini ve sınırlanmasını sağlayan sosyal, politik ve ekonomik değişimlere karşı rasyonel bir tepki olarak tanımlanmıştır (Bruce, 2000, s. 117). Ayrıca fundamentalizm, zorunlu olarak herhangi mevcut bir dinin desteği dışında, ideolojik bir yapı ve bilinçli bir biçimde bir takım modern gelişim süreçlerine karşı da politik bir platformdur. O, hem modernleşmenin bir ürünü hem de ne dinsel ne de manevi olan bir kritere karşı bir tepkidir. Fundamentalizmin anti-modern olarak suçlanması ise, oldukça modern özelliklere sahiptir. Bu nitelik, sadece farklı bir bireysel dünya görüşü geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda rasyonelliğin unsurlarına sahip totaliter bir ideolojiyi de içermektedir (Kudriashova, 2003).

Marsden (1980), fundamentalistlerin temel özelliklerinin pre-millennialism (İsa’nın ikinci gelişiyi ilgili bir inanış), İncilin yanılmazlığı, dirilişçilik (revivalism), yurt severlik, liberalizm karşıtlığı, bilişsel ve ideolojik faktörler üzerine vurgu, ortak duyuya dayalı gerçekçi felsefe olduğunu belirtilmektedir. Fakat kendilerini fundamentalist olarak tanımlayan diğer evanjelik grup üyeleri de, bu inanç ve karakteristiklerin her birini savunmaktadırlar. Protestan fundamentalistleri diğerlerinden ayıran şey nedir? diye sorulduğunda, Marsden’e göre, modernizme

karşı, teolojik ve kültürel olarak militanca duruş, Protestan fundamentalizmini diğer muhafazakâr Protestanlardan ayıran şeydir. Marty ve Appleby (1991) da fundamentalist inanç geleneklerini moderniteye karşı militan bir duruş olarak tanımlamaktadır. Fundamentalizm projesinde ifade edilen militanlığın çoğu, açık şiddet eylemlerinden oluşmaktadır. Özellikle farklı kültürlerde İslam'ın ele alınışında bu ortaya çıkmaktadır (Hood, Hill ve Williamson, 2005).

Aydın (2007), fundamentalizm kavramının özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır: 1) Modernizme, liberal teolojiye ve beraberlerinde getirdikleri sosyal değişmelere karşı muhalefet ve saldırganlık tutumu, 2) Kitab-ı Mukaddesin modern bilimsel metotlar ışığında eleştirel olarak araştırılmasına karşı çıkmak, 3) Modern ve seküler dünyadan kendilerini ayıran bir grup, 4) Ötekilerle işbirliğini reddetme anlamında dünyadan kendilerini ayır tutarlar, 5) Çoğu, İsa'nın geleceğinin an meselesi olduğuna inanır. 6) Modern teolojiye ve modernizmin kucak açtığı bazı göreceli kültürel değişikliklere şiddetle karşı çıkmak. 7) Kutsal Kitabın içerdiği hakikat tüm bireyler için bağlayıcıdır (ss. 54–56).

Fundamentalizm bir takım değişimlere karşı bir tepki olarak tanımlandığı sıklıkla ifade edilmektedir. Nitekim Protestan fundamentalizmi de yeni bilimsel kavramlara ve kutsal kitaba uygulanan eleştiriciliğe karşı bir tepki olarak görülmüştür. Sekülerleşmenin modern formlarına karşı bir direnç olması, dinsel fundamentalizmi tanımlayıcı ortak bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır (Donohue, 2004). Bundan ötürü, fundamentalizm terimi modern öncesi bir fenomen olarak tanımlanamaz; o, temel olarak moderndir. Hatta uyarıcı (stimulus) ve öngörülerini (insights) de, modernitenin sarsıcı etkilerinden almaktadır (Barr, 1978; Lawrance, 1989; akt.: Howard, 2005). Fundamentalistlerin modern dünya ile ilişkisi ise karmaşıktır. Örneğin fundamentalist olarak isimlendirilenler bazen, çevresindekilerden habersiz ve yalıtılmış bir şekilde sürekli olarak geçmiş bir çağda yaşayan 'fosilleşmiş kalıntılar' olarak tasvir edilmektedir. Adeta değişen kültüre karşı inatçı ve rasyonel olmayan bir direnç içinde geçmişe yapışmaktadırlar. Etnoğrafik açıklamalar ise bu duruma daha farklı bakmaktadır. Bu açıklamalara göre fundamentalizmin, daha ziyade, temel olarak modern kabul edilmesi gerektiği, çünkü onun, günümüzdeki olaylara ve koşullara karşı bir tepkiyi oluşturduğu ileri sürülmektedir. Aynı zamanda o, anlaşılabilir bir yeniden doğuş veya diriliş de değil,

fakat o, algılanan bir tehdit veya krizin bir semptomudur. Bu suretle o, çağdaş politik süreçlerle derin bir şekilde ilişkilidir (s. 5). Fundamentalizm ve modernizm ilişkisiyle ilgili olarak, ‘modernizm olmasaydı fundamentalizm olmayacaktı’ şeklinde ifade edilmektedir. Protestan Batı’daki fundamentalizm, modernist teolojilerin eğilimlerine karşı bir tepki olarak imanın temellerini savunma hareketi olarak doğmuştur (Caplan, 1987, s. 9).

Din Psikolojisi literatüründe sıklıkla başvurulan Altemeyer ve Hunsberger (1992)’in tanımına göre ise fundamentalizm, insanlık ve Tanrı hakkında önemli, temel, esas, yanılmaz hakikati açık bir biçimde içeren bir dizi dinsel öğretilerin olduğu inanç anlamına gelir; bu temel hakikate, şeytanın güçleri- ki onlarla mücadele edilmesi gerekir- tarafından karşı çıkılmaktadır; bu hakikat bugün, geçmişin temel, değişmez uygulamalarına göre hareket ederek takip edilmelidir; bu temel (fundamental) öğretilere inanan ve takip edenler Tanrı’yla özel bir ilişkiye sahiptir. Ayrıca fundamentalizm, ‘pek çok dinde bulunabilecek bir tutum’ olarak da tanımlanmaktadır. Altemeyer ve Hunsberger’in tanımı dört faktör açısından özetlenebilir: 1- Mutlakçılık, 2- Militanlık, 3- Gelenekselcilik, 4- Dışlayıcılık ve tekelcilik (exclusivity) (Deeks, trhz). Altemeyer ve Hunsberger’in yaptığı tanım bu fenomenin karmaşıklığına işaret etmektedir (Hill ve Hood, 1999, s. 417). Bununla birlikte, yapılan bu tanımın bazı güçlü yönlerinin olduğu belirtilmektedir. Birinci olarak, bu tanımlama ile, dinsel fundamentalizmle ilgili diğer araştırmalar arasında bir uyum ve etkileşim söz konusudur. Fundamentalizmin, ortodoks inancı, dini ilgi ve kiliseye katılımın sıklığı gibi terimlerin birbirleri yerine kullanılması önlenmiş olmaktadır. İkinci olarak, fundamentalizmin dinsel bir yönelim açısından kavramsallaştırılmasında önyargılardan ve pejoratif nitelermelerden kaçınılmıştır. Üçüncü olarak ise, bu tanımlama ile sadece Hıristiyanlığa özgü değil, teorik olarak büyük dünya dinlerine uygulanabilecek bir tarzda fundamentalizmle ilgilenmekte ve kültürel olarak evrensel bir nitelme yaparak, Hıristiyanlığa özel bir referansta bulunmayarak, fundamentalizmle ilişkili temel bilişsel yapının altı çizilmiş olmaktadır. Ayrıca bu kavramlaştırma medyadaki ve başka yerdeki dinsel fundamentalizme karşı aşıkâr önyargılardan kaçınılmaktadır. Bu kavramlaştırma fundamentalizmi, ‘dinsel yönelimler’ açısından tanımlamaktadır (Deeks, trhz.; Hunsberger, 1995).

Altemeyer ve Hunsberger (1992)'in bu tanımlamasından hareketle fundamentalist dindarlığın temel karakteristiği, insanlık ve Tanrı ile ilgili temel ve öze ait hakikatleri içeren bir dizi dinsel öğretilerin biricikliğine ve geçmişin uygulamalarına göre bu hakikatleri takip etme gerekliliğine olan inançtır. Bu formatın dayandığı temel varsayıma (inanca) göre, sadece dini öğreti ve ilahi varlık insanlık konusunda şaşmaz, temel, içsel ve yegâne hakikati içermektedir. Aynı şekilde, bu temel hakikatle, esasında güçlü bir şekilde savaşılmaması gereken şeytani güçlere karşı çıkmaktadır. Bu hakikate geçmişin değişmez, temel uygulamalarına göre, bu gün de uyulmalıdır. Ayrıca, bu formatın dayandığı diğer bir temel varsayıma göre, temel öğretilere inanan ve onlara uyan kişilerin ilahi varlıkla özel bir bağa sahip olduklarına inanılmaktadır. Ayrıca bu tarz bir inanç biçimi, önyargı, dogmatizm ve otoritercilik gibi bazı kapalı-düşüncelilikle (close-mindedness) ilgili karakteristiklerin tespit edilmesinde de kullanılmaktadır (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hill ve Hood, 1999, s. 422).

Ayrıca fundamentalizmin üç aşamalı diyalektik bir süreç içinde tanımlandığı da görülmektedir. Bu özellikler: Reddetme (mevcut nihai otoriteyi), uyum gösterme/kabul etme/adaptasyon (eskiyi yeniye) ve modernizmin getirilerine karşı bir tepki (Caplan, 1987, s. 10). Psikolojik açıdan da dinsel fundamentalizm, temel olarak bir kapalı zihinliliği (closed-mindedness) yansıtmaktadır. İnançlara meydan okuyan yeni kanıtlardan rahatsızlık (dogmatizm) ve yerleşik kurallara karşı otoriter bir itaat (Altemeyer, 1996), aynı zamanda fikirler ve değerlere, yeni tecrübelerle karşı düşük düzeyde açıklıkla ilişkilendirilmektedir (Saroglou, 2002). Siyaset bilimi perspektifinden fundamentalizm daha dar bir şekilde şöyle tanımlanmıştır: “Takipçilerinin, ister kutsal ve sorgulanamaz bir metine veya Tanrı'nın mesajının tecrübesiyle doğrudan bir temasa dayansın, Tanrı hakkında özel bir bilgi ve ilişkiye sahip olduğu şeklindeki kanaattir.” (Howard, 2005). Ayrıca fundamentalizm, dinsel inançlara ve pratiklere sınırlayıcı (restrictive) bir tarzda yaklaşan ortodoksinin özel bir ifadesidir (Deeks, trhz). Fundamentalizm, bir çok araştırmacı tarafından, dar zihinli, diğer inançları araştırmaya isteksizlik ve farklı bakış açılarından düşünememe olarak karakterize edilmiştir (English, 1996; Hunsberger ve diğ., 1996; Hunsberger ve diğ., 1994; Mcfarland ve Warren, 1992; Richards, 1994). Ayrıca



fundamentalistler, geçmişte var olduğu ya da gelecekte de meydana geleceğine ikna olunan ideal dinsel-politik bir realiteye inancı da paylaşırlar.

Barr (1981), genel anlamda fundamentalizmin iki temel (anahtar) özellik arz ettiğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki, bu tür ideolojilerin ürettiği “tekelcilik” (dışlayıcılık, exclusivity). Doktrinel ve sosyal tekelciliğin el ele yürüdüğü bu sistemde sıkı sıkıya kenetlenmiş grup yapısı tercih edilmektedir (Barr, 1981, s. 318, akt.: Tapper ve Tapper, 1987, s.53). Fundamentalist ideolojilerin bir diğer belirgin özelliği ise, muhalefete (oppositional) yatkın olmalarıdır. Bir başka ifade ile, mensupları olan inanç sahiplerini ne olduklarından ziyade, ne olmadıkları açısından tanımlamalarıdır (s. 208; Tapper ve Tapper, 1987, s.53). Barr (1981), geliştirdiği modelde, en azından üç büyük din (Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam) bağlamında geçerli olabilecek unsurları çağdaş (contemporary) Hıristiyan (Protestan) fundamentalizmi çerçevesinde ele almaktadır. Gerekçesi de, ortak bir tarihe ve geleneğe sahip olan Semitik dinlerin bu faktörleri genel anlamda paylaşıyor olmalarıdır.

Barr (1977)’a göre genellikle fundamentalistler, merkezi sembol ve metinlere karşı büyük saygılıdır. “Kaybedilmiş” bir gelenek duygusuna dayanan, değişime karşı dirençli ve üçüncü olarak, hakikatin bilindiği, şüphe ve tartışmaya gerek olmadığına dair bir inanca sahiptirler. Dördüncü olarak, inanmayanlara ve aynı inancın rakip varyasyonlarına katılanlara karşı yöneltilmiş bir militanlık, beşincisi, birlik ve bütünlüğün ancak düşüncelerin basitliği ile mümkün olacağına inanç, altıncısı ise liderlerin önemidir (akt.: Milligan, 1994, 1999).

Ayrıca Barr (1981), fundamentalizmle ilgili dört önemli faktör saptamaktadır:

a- Kitab-ı Mukaddes’in (Bible) “yanılmazlığına” (inerrancy) ilişkin en temel dogma (nas). Böyle bir inanç sisteminde, Kutsal Kitap (Scripture) veya kutsallaştırılmış metin dinin anahtar sembolü haline gelir ve her türlü eleştiriden büyük bir gayret ve titizlikle korunmaya çalışılır. Bu nedenle, fundamentalist sistemler, savunmacı (apologetic), didaktik ve parçalı (fragmented) bir yapı geliştirmeye eğilimlidirler. Otorite-merkezli olması hasebiyle de, eleştirel düşünceye kapalıdır. Böyle bir çevrede gerçek anlamda teoloji yapma (theologize) imkanı son derece kısıtlı ve zordur. Nitekim Barr (1981, s. 161), Protestan fundamentalizminin

sistemli bir teolojiye sahip bulunmadığını söylemektedir (bkz. Tapper ve Tapper, 1987, s. 54).

b- Protestan fundamentalizmi özelinde ancak diğer dinsel fundamentalizmler içinde geçerli olabilecek bir başka faktör, hakim olan inanç sisteminde eskatolojik (ahirete ilişkin) inançlara verilen önem ve ayrılan yerdir. Bir başka ifade ile, fundamentalist inanç sistemleri kurtuluşçu (salvationist) ve milenial bir tutuma odaklanmışlardır denilebilir. Böyle bir tutumun yol açtığı ya da açabileceği davranışlar ise grup üyeliğinden çok, kişisel ve bireysel bir nitelik taşımaktadır. Çoğu zaman öteki dünyaya yönelik söz konusu bireysel vurgunun bir sonucu olarak, çağdaş dünyadaki yaşama duyulan ilginin merkezinde de günah kavramı ve dünyanın günaha sürükleyiciliği düşüncesi önemli yer tutmaktadır.

c- Barr (1981), fundamentalizmin üçüncü ayırt edici özelliğinin “tarih dışılık” (ahistorical) dogmasına ilişkin inanç olduğunu söylemektedir. Bu inanca göre, Protestan fundamentalizminin dayandığı temel dogmaların otoritesinin ve meşruluğunun kaynağı, tarihsel süreç değil de, açıkça yoktan var edilmiş olmalarında yatmaktadır. Bu inancın mantıksal sonucu olarak ise, Kutsal Metnin (burada Kitab-ı Mukaddes) sonsuz ve zamanlar ötesi bir statüde algılanmaktadır. Yapılabilecek yegâne şey ise, Hıristiyanlığın erken dönem inanç ve uygulamalarının oluşturduğu altın çağa geri dönmektir.

d- Fundamentalizmin en paradoksal yönü akıl ve akılcılığa verdiği önem ve önceliktir. Bu onu önceki dönemlerin tamamen kapalı inanç sistemlerinden ayırmaktadır. Savunmacı ve kapalı bir yapı gösterse de fundamentalist sistem tümüyle akıldışı değildir. Bu özelliği onu modern bir ideoloji haline büründürmektedir. Bu tutum dinsel fundamentalist hareketlerin çağdaş felsefe ve bilimin kavram ve imkânlarına kolaylıkla uyum sağlamalarına ve onlardan kendi menfaatlerine olacak şekilde, yararlanabilmelerini mümkün kılmaktadır.

Söz konusu akılcılığın doğal sonucu olarak, her türlü duygusalcılık (emotionalism) bir tarafa itilmekte; mucizevî doğüstü olaylara inanç sitemlerinde yer verilmemektedir. Bu yönüyle Barr (1981, s. 238), fundamentalist yaklaşımları tamamıyla “seküler” (mistik olmayan) inanç sistemleri olarak değerlendirmektedir (akt.: Tapper ve Tapper, 1987, s. 55).

Son tahlilde, bireylerin ya da grupların içinde buldukları ortamda, çevrelerinde olup biten olayları ve problemleri algılama biçimleri yanında onları değerlendirme ve çözme biçimlerini anlatmak amacıyla bireyi veya herhangi bir grubu nitelendirmek için kişi ya da kurumun başına getirilen bir sıfat olarak da kullanılabilir. Fundamentalist yaklaşımın dayandığı psikolojik zeminin özellikleriyle ilgili olarak da Yaparel (2007) şu tespitlerde bulunmaktadır: “Bir anlamda moderniteye tepki olarak gelişen, bu nedenle de modern bir fenomen olduğu söylenebilecek fundamentalizmin en ayırt edici özelliğinin değişim ve dönüşüme yönelik gösterdiği direnç veya karşı koymadır denebilir.” Ayrıca Yaparel, fundamentalizmi bir problem çözme biçimi olarak da ele almaktadır. Ona göre, genelde fundamentalizm özelde ise dinsel fundamentalizm günümüzde modernite diye adlandırılan söz konusu dönüşümün ürünü olduğunu belirtmektedir. Bu süreç, insanları ve toplumları dönüşümün neden olduğu belirsizlik ve muğlaklık karşısında yaşanan problemlerini çözmek niyetiyle inançlarını ve dünya görüşlerini yeniden gözden geçirmeye zorlamıştır. Bu zorunluluğun sonucu olarak bazı kişi ve gruplar inançları ve gelenekleri ile olan ilişkilerini dinsel fundamentalizm formatında yeniden düzenlemişlerdir.

#### **1.4.4. Fundamentalizmi Açıklayıcı Bazı Yaklaşımlar**

Literatürde, bir “fundamentalizm kuramı”nın olmayışı ya da bir takım açıklayıcı yaklaşımlar olsa da genel bir kabul görmemesinden dolayı, sistematik bir analiz yapma imkânının olmayışından bahsedilmektedir (Farley, 2005). Bununla birlikte, sistemli bir kuramsal çerçevenin olmadığı, fakat bazı araştırmalarla farklı yaklaşımların ortaya koyulduğu da görülmektedir. Bu bölümde ulaşılabildiğimiz yaklaşımları bazı başlıklar altında sunmaya çalışacağız.

##### **1.4.4.1. Psiko-Sosyal Yaklaşımlar**

###### **1.4.4.1.1. Anlam, Kesinlik Arayışı ve Fundamentalizm**

Bireyin “anlamlandırma gereksinimi” ve “kesinlik arayışı”, fundamentalizm için önemli bir kaynak olabilmektedir. İnsanlar ölüm veya mutlak kaygı durumlarında olduğu gibi çoğu kez, yaşamlarını anlamlandıracakları bir anlam sistemine gereksinim duyarlar (Becker, 1973). Aynı şekilde insanların, karşı karşıya kaldıkları yabancılaşma ve anlamsızlıkla baş edebilmek için bir takım referans ve

anlam çerçevesine yönelik temel bir ihtiyaca sahip oldukları da belirtilmektedir. Bu bağlamda fundamentalizm, seküler modernite içinde anlam yapıları ve düşünme biçimleri dağılmış bireyler için önemli bir anlamlandırma işlevi görmektedir (Langman, 2005).

Psikolojik bir fenomen olarak fundamentalizmin, kişilerin günlük gereksinmelerle başa çıkamamalarından kaynaklandığı öne sürülmektedir. Bu durum ise bireyi, varoluşsal kaygıya götürür ve mutlak bir kesinlik arayışı başlar. Dinsel fundamentalizm, hakikatle tamamen örtüşen özdeş bir şekilde tarihsel bir doktrinel öğreti (doctrinal teaching) modeli oluşturmaktadır. Ayrıca fundamentalizm, kişisel bir düşünce yapısı gereksinimi olarak da görülmektedir. Bununla ilgili olarak, kişilerin bir düşünce yapısı kurma isteği ve ihtiyacı ile fundamentalizm arasında pozitif bir korelasyon bulgusu tespit edilmiştir (Stržbenec, 2002).

İnsanların kesinlik gereksiniminden bahseden Berger ise, modernitenin pluralizmin etkisiyle kesinlik yerine, belirsizlik doğurduğunu ve kesinlik sağlayabileceklerinden ötürü fundamentalist dinlerin insanlara çekici geldiğini belirtir. Bu suretle fundamentalizm terimi birçok nitelikleri içinde barındırmaktadır: Büyük dinsel bir tutku, muhalefet özelliği, dinsel otoritenin geleneksel kaynaklarına bir dönüş özlemi gibi. Modernite, tüm eski kesinliklerin altını kazmakta ve böyle bir ortamda ortaya çıkan belirsizlik ise, pek çok insanın taşımakta ve baş etmede çok zorlandığı bir durum olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla kesinlik sağlama taahhüdünde bulunan herhangi bir hareket hazır bir pazara sahiptir (Woodhead ve Heelas, 2000, s. 461).

Ayrıca bazı kişiler, bilinçli olarak radikal bir biçimde dindar olmayı da seçebilirler. Bu insanlar için güdüler, çoğunlukla kişisel değişkenlerle ilişkili olarak çeşitlilik gösterebilir. Bir çok insan ise, örneğin, gerçek ya da algılanan bir korkutucu çevrenin sebep olduğu içsel güvensizlik nedeniyle dindarlaşabilir. Sosyal psikologlar bu durumu belirsizliği veya kaygıyı azaltmaya (Hogg ve Abrams, 1993), anlamlandırmaya ve karışıklıktan kaçınmaya (Reykowski, 1982) yönelik temel bir gereksinim olarak tanımlamaktadırlar. Dinsel fundamentalizm bu amaçlara çeşitli tarzlarda hizmet eder: Birinci olarak; dinsel bir inanca yapışarak ve onu nihai bilgi kaynağı kabul ederek bireyler, karmaşık veya gizemli fenomenler için “tatmin edici”

açıklamalar bulurlar. Din, bilme ve anlama gereksinimini tatmin eder ve daha dünyevi açıklama araçları başarısızlığa uğradığında kullanılır. Bu anlamda dinsel fundamentalizmin büyük oranda kişinin bilişsel ihtiyaçlarını tatmin ederek entelektüel bir güvenlik sunduğu söylenebilir (akt.:Yılmaz, 2006).

İkinci olarak; din, imgesel bir tarzda kişinin özsel (substantive) ihtiyaçlarını da karşılar. Özellikle maddi dünyanın karşılayamadığı diğer dünya inancı, bireylere bir güven duygusu vererek kaygıyı azaltma işlevi görür. Sonuç olarak, dinsel fundamentalizm adalet vaad ederek kaygıyı azaltmaya hizmet edebilir. Diğer dünyaya ait günahların ve zulmün bir karşılığının olduğu inancı bireylerin sosyal ve ekonomik koşullarla baş etmelerinde de yardımcı olabilir. Ayrıca, bazen özel bir dinle güçlü bir özdeşleşmeye, pozitif bir öz-saygı kazanma isteğinin neden olduğu da bir vakıdır. Özel bir toplulukla özdeşleşme, ait olma gereksinimini karşıladığından ve özsaygıyı artırmanın bir aracı olduğundan dolayı, böylece istedik niteliklere sahip olarak ve bir başarı olarak bu grubun görülmesi tercih edilebilir. Böylece bireylerin değerli ve prestijli gruplarla daha fazla özdeşleşecekleri de beklenmektedir. Bu açıdan, çoğu insan güçlü ve prestijli (saygın) bir dine bağlanma yönelimi gösterebilir. Yine de bu kategorideki bireyler şiddeti savunmayabilirler. Ancak bu kişiler, diğer insanlara “biz” ve “onlar” zihinsel yapısı içinde yaklaşabilir; kendilerini yükseltirken dış grupları aşağı derecelerde görebilirler. Aynı zamanda bu tarz kişilerin, bilimsel bilgi ve objektifliğe ilgi göstermemekte, ancak genellikle modern yaşamın gerekleriyle uyuşmayan din temelli bilgiye ise öncelikli önem verdikleri tespit edilmektedir. Böylece, onların rasyonelliğinin sadece dinsel bağlamda anlamlı olabildiği ve onların eylemlerine dışarıdan bakıldığında irrasyonel gözüktüğü de aktarılmaktadır (Yılmaz, 2006).

Dini grup özdeşleşmesi ve ilişkili tecrübeler, insanlara içinde olumlu bir benlik duygusu geliştirebilecekleri bir anlam çerçevesi sağlayabilir. Bu pozitif öz-saygı gereksinimi, dindarlık ve bazı önyargı biçimleri arasındaki ilişkilere de katkı sağlayabilir. Sosyal Kimlik Teorisi (Tajfel ve Turner, 1986), insanların diğer gruplarla sosyal karşılaştırmalar aracılığıyla, kendi öz-saygılarını sürdürebilecekleri ve artırebilecekleri iddiasına sahiptir. Dinsel bir bağlamda, kişinin kendi dininin mutlak hakikati öğrettiğine veya ahlakın tek kaynağı olduğuna dair bir inancı sürdürmek, içgrubu tercih etmesine ve öz-saygıyı artırmasına katkı sağlayabilir; fakat

aynı zamanda diğer dinlerin üyelerine karşı önyargının oluşmasına da yardımcı olabilir. Pozitif bir sosyal kimlik edinme arzusu (desire) aynı zamanda diğer önyargı formlarını da besleyebilir (akt.: Hunsberger ve Jackson, 2005).

#### 1.4.4.1.2. Bağlanmalar (Attachments) ve Fundamentalizm

Fundamentalizmi açıklayıcı yaklaşımlardan birisi olarak bağlanma kuramının, konunun daha iyi anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacağı belirtilmektedir. Freud bağlanmaları (attachments), cinsellik ve libidinal katekse (cathexis, yük\*) indirgemesinin ardından, nesne ilişkileri kuramcıları bu düşüncüyü yeniden kuramsallaştırmışlar ve bağlanma kuramını ortaya koymuşlardır (Bowlby 1966; Winnicott, 1965). *Bağlanma Kuramı*, kendi anne babalarından ayrıldıklarında bebeklerde ve küçük çocuklardaki gözlenen üzüntüyü açıklamak için oluşturulan bir kuram olarak tanımlanmıştır (Bowlby, 1973). Bağlanma kuramına göre, onların kendileri için içsel işleyen modeller olmaları ve kişinin diğerleriyle nasıl bir ilişki kuracağı konusunda belirleyici olduklarından dolayı, bakıcılarla yaşanan ilk tecrübelerin uzun süreli etkileri olduğunu söyleyebiliriz (Bartholomew, 1990; Bowlby, 1973; Collins ve Read, 1990).

Granqvist (1998), bağlanma ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ebeveynsel dinseliliği inceleyerek ortaya koymaktadır. Bu araştırmasına göre, güven duygusu yaşayan deneklerle ilgili olarak yüksek düzeydeki bir dinseliliğin/dindarlığın daha yüksek ebeveynsel dindarlık düzeyleriyle ilişkili olduğu bulunmuştur. Bu sonuçlara dayanarak Granqvist ve Hagekull (1999), güvenli bir biçimde bağlanma (secure attachments) gerçekleştiren bireylerde, temel bağlanma (primary attachment) figüründen elde edilmiş dinsel standartların bir sosyalleşmesinin söz konusu olduğunu öne sürmektedirler. Bu durumun aksine, güvensiz bir biçimde bağlanma (insecure attachments) gerçekleştirmiş bireylerin ise Tanrı'yla ilişkilerinde, duygusal bir telafi olarak, bir güvenlik bulmaya nadiren teşebbüs ettikleri gözlemlenmektedir. Granqvist (2002) de, Granqvist ve Hagekull (1999)'ün ifadelerini desteklemekte ve güvenli bir bağlanmaya sahip bireylerin daha çok ebeveynlerinden kaynaklanan bir sosyalleşmeye dayalı bir dindarlığa sahiplerken, güvensiz bir bağlanma tarzına sahip

---

\* Yük (cathexis) Psikanalizde, bir etkinliğe, nesneye veya görüşe bağlanan duygusal önem, ya da ruhsal enerji yükü anlamına gelmektedir (Budak, 2000, s. 845).

bireylerin ise daha çok, kararsız bir dindarlığa sahip olduklarını tespit etmiştir (akt.: Schwartz ve Lindley, 2005).

Gerçi insanların temel olarak toplumsal varlıklar olduğu söylenmektedir. Ancak daha spesifik olarak küreselleşmenin ekonomik değişimleriyle birlikte, uzun süreli sosyal bağlılıklar çözülmeye başlamış ve bu durumda insanlar çoğunlukla sahip oldukları statülerini kaybederek “modern” yalnızlaşmaya mahkum olmuşlardır. Tam bu süreçte fundamentalizmin, insanlara yoğun telafi edici sosyal bağlar ve toplumun anlamını koruyacak kimlik bağları sağlayabileceği ileri sürülmektedir. Eğer dinin, Durkheim (1965)’in ifade ettiği gibi, insanları birbirleriyle dayanışma (solidarity), birbirlerine yakınlaştırma işlevini gördüğünü kabul edersek, fundamentalist dinlerin kesin (strict) inançları ve uygulamalarıyla, daha güçlü sosyal bağlar sağlayabilmesi de mümkün olabilir (akt.: Langman, 2005).

#### 1.4.4.1.3. Çatışma Yaklaşımı Açısından Fundamentalizm

Çatışma yaklaşımı çerçevesinde fundamentalizmle ilgili önemli ipuçları yakalamamızın mümkün olabileceği de ileri sürülmektedir. Örneğin Yılmaz (2006)’ın gerçekleştirdiği bir çalışmada, dinsel fundamentalizm ve onun çatışma (conflict)’yla ilişkisi tartışılmaktadır. Ona göre dinsel fundamentalizm kendini iki şekilde göstermektedir: “Şiddet içermeyen (nonviolent) toleranssızlık” (intolerance, hoşgörüsüzlük) ve diğeri; “şiddet içeren (violent) toleranssızlık/hošgörüsüzlük”tür. Toleranssızlığın bu iki türü, kaynağı ve çatışmayla bağlı olarak incelenmektedir. Ayrıca bu araştırma, sorunla daha etkili bir biçimde baş edebilmek için dinin, şiddet içermeyen toleranssızlıkla ilişkilendirilen koşulları üzerinde durmaktadır. Ayrıca insanın “izm” lerle ilişkisinden söz edilerek, bu tarz ideolojik bağları insanın nasıl edindiğine işaret edilmektedir. Bu insani bağlılıkların (affiliation) doğal karşılanmasına rağmen bazı zamanlarda ise günümüz dünyasında, dinsel fundamentalizmde olduğu gibi patolojik de görülebilmektedir. Bu fenomen (görüngü) çoğunlukla çatışma ve şiddetle ilişkilendirilmektedir. Samuel P. Huntington (1993, 1997)’un meşhur “medeniyetler çatışması” tezi, şu an ideolojiden daha ziyade kültürün dünyayı böldüğünü ve dinin, rekabet eden medeniyetler arasında hoşgörüsüz ve uzlaştırılmaz kimlik imajları ve bağlılıkları öğütleyerek çatışmayı beslediğini ileri sürmektedir. Henüz rekabet eden medeniyetler arasında dinsel farklılıklardan kaynaklanan büyük bir çatışmaya şahit olmasak da, bununla

birlikte dinsel fundamentalizm, soğuk savaş sonrası dönemde ulusal ve uluslar arası çatışmaların ciddi bir kaynağı haline gelmiştir. Ayrıca, ister Müslüman, Hıristiyan, Musevi veya diğer dinlerden olsun dünya çapında pek çok dindar (religious) insan, şiddete, vahşi yöntemlere ve hatta terörizme karışmışlardır. Bu bağlamda, dinsel kaynaklı şiddet tek özel bir dinle sınırlı olmamasına rağmen, “İslami Fundamentalizm” radikal Müslüman gruplarla gerçekleştirilen özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra “popüler” bir hale gelmiştir.

Medyada ve bilimsel çalışmalarda yaygın bir biçimde kullanılmasına rağmen, dinsel fundamentalizmin tanımı konusunda bir konsensüs (uzlaşma) görülmemektedir. Bu terim; aşırıcılık, fanatizm ve dini bir inançla ilişkili, lâfzî (literal) düşünüşle ilgili olarak kullanılmaktadır. Batı tarafından Müslüman gruplarla ilgili olarak kullanıldığında dinsel fundamentalizm, ayrıca terörizm ve çoğunlukla rasyonel olmayan, ılımlı olmayan ve şiddete eğilimli kişileri akla getiren bir imaja işaret etmektedir. Daha geniş ve bilimsel olarak dinsel fundamentalizm anlayışı ise, hoşgörüsüzlüğün iki türünde ifadesini bulan bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır: “Şiddet içermeyen hoşgörüsüzlük” ve “şiddet içeren hoşgörüsüzlük” (Yılmaz, 2006).

*Şiddet İçermeyen Hoşgörüsüzlük:* Bu, özel bir dinle aşırı özdeşleşme (self-identification) anlamına gelmektedir. Dinsel normlar ve dinin söyledikleri her şey, nihai son nokta olarak kabul edilmektedir. Dinsel normlar, son tahlilde subjektif olarak yorumlansa da, bu yoruma karşı sorgulanmayan bir itaat çok standarttır ve bundan daha öte bir sorgulama gerekli olarak görülmez. Genellikle şiddet içermeyen hoşgörüsüzlük doğrudan fiziksel şiddetle ilişkili değildir. Bu kategorideki çoğu dindar kişi, kendi dünyalarında yaşarlar ve gerçekte dışarıdan oldukça pasif görülebilirler. Bununla birlikte, bir dinle güçlü bir özdeşleşmeleri onları, etnosentrizm (etnik-merkezcilik) yani iç grup merkeziliği ve dış grupların dışlanmasında aşırılığa kaçan etnik-merkezciliğe kaçınılmaz olarak götürür. Grup üyeleri, kendi dinsel gruplarının geçerli olduğuna ikna edildikleri bir takım grup kalıp yargıları, inanç kalıplarına sahip olmalarını sağlayan bu durumda, kendilerine yönelik istenir nitelikler atfederken, diğer dış gruplara karşı ise istenmeyen özellikler atfederler. Bu eğilim, açık bir çatışma olmasa da toplumsal ilişkilere zarar verir, sosyal gerilimi yükseltir ve sivil hayatın niteliğini düşürür (Yılmaz, 2006).



Dinsel kaynaklı şiddet içermeyen hoşgörüsüzlüğün daha aşırı bir şekli ise, kendini psikolojik olarak insani karakterin dışına çıkma (dehumanization) sürecinde gösterir. Bu, dış grup üyelerine yönelik empatide (duygudaşlık) bir azalmayla nitelendirilebilir ve insani yönlerin, niteliklerin dışlanmasını da içerir. O, sistematik olarak, bireyin kendisini diğer insan varlığıyla tanımlama eğilimini yok eder. Böylece, insani niteliğin dışına çıkma süreci psikolojik olarak, çatışma durumlarındaki vahşi yöntemleri doğrulama işlevi görür (Maiese, 2005). Ayrıca, dış grup üyelerini insani niteliklerden arındıran kişiler, çoğunlukla onlara karşı daha fazla çatışma eğilimi gösterir hale gelirler. Gerçekte, birçok dinden kişilerin savaşa ait, askeri (militanca) bir dil kullandıkları görülmektedir. Hatta savaşmayı öneren, doğrunun ve hakikatin düşmanlarına karşı savaşmayı öğütleyen inanışlara sahip birçok dinden insanların olduğu da şüphesizdir. Bu tür kişiler eyleme geçmeseler de şiddet içermeyen hoş görüsüzlük, şiddet içeren hoş görüsüzlüğün meydana gelebileceği, toplumlar arası gerilimin yükseldiği zamanlarda *bilişsel ve duygusal durumlar* yaratır (Yılmaz, 2006).

*Şiddet İçeren Hoşgörüsüzlük:* Dinsel fundamentalizmin en tehlikeli şekli kendisini bu tür bir hoşgörüsüzlükte gösterir. Bu tür, doğrudan fiziksel şiddet kullanımının tüm yöntemlerini içerir. Bunun tarihte birçok örnekleri vardır: Ortodoks Sırp ve Katolik Hırvat Hıristiyanlar arasında yaşananlar gibi. Dinsel fundamentalizme yol açan nedenlerle ilgili olarak, dinsel fundamentalizmin çeşitli kişisel, kültürel ve hatta durumsal değişkenleri içeren kompleks (karmaşık) bir fenomen olduğu kabul edilmelidir. Fakat bununla birlikte, fundamentalist hareketlerde ortak görülen bazı faktörler şunlardır: İlk olarak, dinsel fundamentalizmin bir yönü sosyalleşme süreciyle yakından ilişkilidir. Genellikle dindar ailelerden gelen kişilerin, daha seküler çevrelerde yetişenlerden daha dindar oldukları bir vakıadır. Bu tür kişiler, kendi anne-babaları gibi, geleneklerine uygun olarak dini metinleri lafzî olarak yorumlama eğilimindedirler. Bu tür kişiler şiddet içermeyen hoşgörüsüzlük sınıfı içinde dâhildirler ve onlar genelde fiziksel şiddete yönelmezler, ancak bir etnik merkezilik özelliği taşırlar (Yılmaz, 2006).

Nitekim fundamentalist bir yönelime sahip ebeveynler, çoğunlukla çocuklarını kendi inanç tarzlarıyla ve paylaştıkları fundamentalist bir gelenek içinde yetiştirme eğilimi göstermektedirler. Anne babanın fundamentalist dinsel yönelimi

ile çocuk yetiştirme hedefleri ve uygulamalarının ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. Ebeveynin, çocukları üzerindeki etkiyi anlamının yolu ise, ebeveynin çocuklarıyla nasıl iletişim kurduklarına bakmakla tespit edebiliriz. Cornwall (1988) bunu “anlam inşası” olarak adlandırır. Çocuklarına dünyayı anlamaları ve zorluklarla başa çıkmaları için bir takım bilişsel yapılar vererek ebeveynler, çocukların sosyal yapıları bulmaları konusunda etkili olurlar. Onlara verdikleri bilişsel yapılar doğal olarak kendi bilişsel şemalarıyla benzerlik/uyumluluk gösterir (Danso ve diğ., 1997; bkz. Altemeyer, 2003; Erickson, 1992; Hunsberger, 1999).

Diğer taraftan dinsel kaynaklı (religiously-driven) şiddet, oldukça karmaşık bir fenomen olarak da gözükmektedir. Çoğunlukla o, dinsel normların sübjektif yorumu ve bazı ilgi veya hedeflerin takip edilmesi arasında rol oynayan kompleks bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda, şiddet içeren hoşgörüsüzlük bazen, dinin ne söylediği hakkındaki bireysel veya grup anlayışlarından kaynaklanabilir. Bazı birey ve gruplar, dinsel normların bazı literal yorumlarıyla güdülenmelerine rağmen, daha büyük bir ölçekte dinsel fundamentalizm ve şiddet, iç grup kimliğine yönelik gerçek veya algılanan dışsal tehditlerle ilişkili olmaya eğilimlidirler (Yılmaz, 2006).

#### **1.4.4.2. Bir Fundamentalizm Tipolojisi: Dinsel Dirilişçilik**

Riesebrodt, fundamentalizmi; dramatik krizler (bunalım) olarak algılanan sosyal değişimlere karşı tepkide bulunan özel bir dinsel diriliş hareketi çeşidi olarak kavramsallaştırmayı önermektedir. Bu tür hareketlerdeki insanlar, yaşam dünyalarını bilişsel, duygusal ve pratik olarak yeniden inşa etmeye çalışırlar. Ayrıca kendi sosyal kimliklerini yeniden keşfetmeye ve bir saygınlık duygusunu yeniden elde etmeye (regain) çalışırlar. Fakat fundamentalizmde bazı hedeflerin elde edilmiş tarzları, diğer dinsel diriliş hareket tarzlarından farklıdır. Günlük anlayış, fundamentalizmi; dinsel ortodoksi, çoğunlukla lafızcılık (literalism) ve katı bir ahlakçılık özellikle cinsel ahlak ve cinsiyet ilişkileriyle ilgili olarak, toleranssızlık, çoğulculuk karşıtlığı ve antimodernizmle ilişkilendirmektedir. Bu, bilimsel bir tanım için kullanışlı bir başlangıç noktasıdır. Çünkü bu niteleme üç temel noktaya işaret eder: Birincisi; fundamentalizm, seküler bağları olsa da, temel olarak dinsel bir fenomendir. İkinci olarak; fundamentalizm, dünyanın reddedilmesi olarak, sosyal ve kültürel değişimlere karşı bir reaksiyondur. Bu özellik onu, gelenekselcilikten ayırmaktadır.

Fundamentalizm hareketli, radikal bir gelenekselciliği temsil eder. Üçüncü olarak; fundamentalizm savunmacı bir tepkidir. O, idealleştirilmiş bir önceki ‘sosyal düzeni’ koruma (preserve) veya restore etmeye çalışan savunmacı bir tepkidir. Sözü edilen bu sosyal düzen, katı ataerkil bir düzen ve ahlakçılıkla nitelendirilmektedir. Bu özellikler fundamentalizmi, radikal reformist veya sosyal devrimsel tepkilerden ayırmaktadır (Riesebrodt, 2000).

Bununla birlikte dinsel reformcular ve fundamentalistler bazı nitelikleri de paylaşırlar. Her ikisi de derin sosyal kriz tecrübesiyle harekete geçer. Her ikisi de bu krizi, geçmişin özellikle de dinin kurucusu zamanının ideal düzenine geri dönerek çözmeye çalışırlar. Ancak bu otantikliğin takibi, her iki hareket tarzında farklı rotalara ayrılır. Reformcular, eski topluluğun ruhunu gerçekleştirmek için sosyal kurumları dönüştürmeyi iddia ederler. Fundamentalistler ise öte yandan, eski topluluğun kurallarına göre sosyal kurumları restore etmeyi savunurlar. Fundamentalizmin bu tanımı temelinde iki ayırım yapılmaktadır: “Legalistik-literalist” ve “karizmatik” fundamentalizm. Fundamentalizmin nitelendirilmesi dramatik olarak algılanan krizlere karşı özel bir tepki üzerine dayanmaktadır. Bu tepki dinsel geleneği, yeniden yorumlamakta ve tarihe karşı görüş ve tutumu değiştirmektedir. Yazar (Riesebrodt, 2000) burada ilave bir fundamentalizm tipolojisine gereksinim duymaktadır.

Ona göre bu noktada Weber’in dünyaya yönelik dinsel tutumlar tipolojisi yardımcı, işe yarar, faydalı olacaktır. Bu tipoloji, onay ve red; ve diğer taraftan kontrol, uyum ve geri çekilme arasında ayırım yapmaya yaramaktadır. Fundamentalizm, açıkça dünyayı reddetmektedir. Çünkü, onları harekete geçiren şey, derin kriz tecrübesidir. Bununla birlikte bu ret, dünyayı kontrol veya dünyadan geri çekilme tutumuna da götürebilir. Fundamentalist gruplar, zamanla tutumlarını ve organizasyon şekillerini değiştirirler. Bu noktada, fundamentalizm modern bir fenomen mi, yoksa modern öncesi bir çağa mı aittir? şeklindeki bir soruya cevap aranmaktadır. Bruce Lawrence fundamentalizmin modernitenin bir ürünü, diyalektik olarak modernizmle iç içe olduğunu ileri sürmektedir. Sosyolojik bakış açısından, 19. ve 20. yüzyıl fundamentalist hareketleri, modernist ideolojilerin ve yaşam tarzlarının çeşitliliğine karşı olduğu kadar, modernizasyon ve küreselleşme süreçlerine de bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Yazar (Riesebrodt) burada fundamentalizmin temel

niteliklerini tanımlamaktadır: “Radikal gelenekselcilik, radikal ataerkillik, kültürel bir çevre olarak organize olmaları ve sivil bir hareket oluşları” (Riesebrodt, 2000; Tibi, 1998, ss. 5-6).

Pek çok kişi için, modern dünyada dinin geleceği ve kaderinin, sekülerleşmeye ve özelleşmeye (kişiselleşme, privatization) doğru geriye döndürülemez bir eğilime (trend) gireceği beklentisinden dolayı, dinin yeniden canlanması (Revitalization of Religion) diye bir şeyin söz konusu olmayacağı düşünülmektedir. Batı akademiyasında eğitim görmüşler için bu yeniden dirilen dinsel hareketlerin kültürel veya politik olarak ilerlemeci (gelişimsel) olmayışları rahatsız edici bulunmuştur. Dinsel hareketlerin çoğu, ataerkil otorite ve ahlaki sistem üzerinde güçlü bir vurguya sahip ya saldırgan milliyetçi, ya da fundamentalist olmaktadır. Diğer rahatsız edici nitelikleri ise, bu hareketlerdeki daha düşük sınıfların devrimci olmak yerine dindar (pious) olmaları, hatta kadınların ataerkilliğe karşı mücadele etmemeleri, onlara karşı boyun eğip benimsemeleridir. Dini dirilişin meydan okuması karşısında bilim adamları tarafından farklı tepki ve cevaplar ortaya koyulmuştur: Bunlar; bazı sosyal bilimciler modernleşme ve sekülerleşme beklentilerinin temelde sağlam olduğunu ısrar etmekte ve gelişmekte olan ülkelerdeki dinin yeniden dirilişinin, hala devam eden modernleşme sürecinin bir parçası olduğunu ileri sürmektedirler. Bazı araştırmalar da, bu hareketlerin içsel dünyaları üzerinde odaklanmışlar. Ayrıca bu tarz bakış açıları, dinin Batıda kamusal bir güç olarak dirilişini göz ardı etmektedirler. Diğer yandan akılcı tercih (rational choice) kuramcıları ve işlevselci müttefikleri sekülerleşmenin daha dar bir anlayışı ve basit açıklamasına sahiptirler (Riesebrodt, 2000).

Üçüncü cevap ise Samuel Huntington’ın ileri sürdüğü ve Talcott Parsons tarafından formüle edilen bir yaklaşımdır. Bu görüşe göre, toplumlar sekülerleşmemekte, fakat dinsel değerler onlara hükmetmektedirler. Dinsel şekiller görünmemesine rağmen, dinsel ahlak (morality) temelden toplumları şekillendirmektedir. Huntington yeni ortaya çıkan dünya düzeninin, dinsel gelenekler tarafından üretilen nihai değerlerin temel ifadeleri olan, medeniyetler üzerine dayandığını iddia etmektedir. Fundamentalist dinin küresel dirilişine karşı tüm bu tepkilerin, inkar, ihtida ve temellendirme, bu hareketlerin niçin ortaya çıktığı, niçin tarihte bu noktada ortaya çıktığı, ve onların gelecekteki önemlerinin ne olacağına

dair soruları yeterince cevaplayamadığı görünmektedir. Genel olarak dinsel diriliş ve özelde onun fundamentalist örneklerini anlamak için iki görevin yerine getirilmesi gerekmektedir: Birincisi, din anlayışımızı yeniden gözden geçirmeliyiz ve bir din teorisi formüle edilmelidir. İkinci olarak daha detaylı bir kavramlaştırmaya ve genelde dinsel canlanmanın özelde ise fundamentalist hareketlerin karşılaştırmalı analizine ihtiyacımız vardır (Riesebrodt, 2000).

Fundamentalizmin radikal gelenekçilik olarak ele alınmasıyla ilgili olarak Riesebrodt'a göre, fundamentalizm gelenekçilikle özdeş değil fakat tarihi bir yenilenme sürecini temsil etmektedir. Fundamentalizm, gelenek ve modernite arasındaki gerilimlerden doğmaktadır ve o, her ikisinin görüş ve yönlerini birleştirmektedir. Yenilenme iki yönlüdür: İdeolojik ve sosyal. Geleneğin yeniden şekillendirilmesi ve yorumlanması vardır. Fundamentalizm gelenekçilik değildir, fakat daha ziyade o, esnek (reflexive) hale gelmiş bir gelenekçiliktir. O, modernitenin seçici yönlerini içeren ve onları ideal (idealized, idealleştirilen) veya hayali (imagined) geçmiş sosyal bir düzenle birleştiren radikal hatta bazen devrimsel bir gelenekçiliktir. Dolayısıyla o, orta çağa anti modernist bir dönüş değil fakat daha ziyade liberalizm ve sosyalizmin seçici bir reddidir (Riesebrodt, 2000).

Ayrıca fundamentalizm, sivil (Lay) bir hareketlilik olarak da görülmektedir. Radikal gelenekçi fundamentalistler, dinsel uygulamaları revize etmekte ve dinsel otoriteyi yeniden inşa etmektedirler. Vaiz ve papazların fundamentalist hareketlerde konuşmacı olarak baskın olmalarına rağmen, gerçekte fundamentalizm, şaşırtıcı bir biçimde sivil (laity) hareketliliğe dayanmakta ve geleneksel dini otoriteyi zayıflatmaktadır. Bu sivil hareketlilik, uzun süreli sosyal etkilere de sahip olabilen fundamentalist hareketlerin en ilginç yönü olabilir (Riesebrodt, 2000).

Riesebrodt, dinin fundamentalist dirilişini ise şöyle açıklamaktadır: Fundamentalist hareketlerin taşıyıcılarının ezici çoğunluğu, piyasa ekonomisinin yayılımı, bürokratikleşme ve sekülerleşme gibi Batının modernizasyon (çağdaşlaşma) sürecini tehdit, hayal kırıklığı ve hatta felaket olarak tecrübe eden kişileri temsil etmektedir. Fundamentalistlerin birinci nesli, kendi marjinallikleri ve bazı vatandaşlık haklarından mahrum bırakılmaları yüzünden tehdit edilme (tehlike) ve yabancılaşma duygusu yaşamışlardır. İkinci nesil ise, daha farklı bir durumu

temsil etmektedirler. Çoğunlukla onlar gelenekçilik ve modernizm arasında kalmışlardır. Bir çoğu geleneksel ailelerden gelmelerine rağmen, modern seküler bir eğitim almışlar ve yönelimlerinde artan bir biçimde hareketlidirler. Riesebrodt (2000) makalenin sonunda fundamentalizmin daha iyi anlaşılması için, bazı sorulara cevaplar aranması gerektiğini belirtir: Fundamentalist ideoloji, söylem ve uygulamada ataerkil otorite ve ahlak üzerinde güçlü vurgunun önemi nedir ve cinsiyet konuları ve cinsel ahlak niçin çok önemlidir? İnsanlar yeni yaşam tarzları ve sosyal ilişkileri kolayca niçin (uyum sağlamamaktadırlar) benimsememektedirler? İnsanlar niçin seküler ideolojiler yerine dinsel olanına yöneliyorlar?

#### **1.4.4.3. İçmetinsel Bir Anlam Arayışı Olarak Fundamentalizm**

Hood, Hill ve Williamson (2005)'un "*The Psychology of Religious Fundamentalism*" adlı çalışmalarında, fundamentalizmi açıklamaya yönelik uyguladıkları model, kutsal bir metin düşüncesi üzerine odaklanmakta ve bunu *içmetinsellik* (intratextuality) prensibi ile tanımlamaktadırlar. Onlara göre; "fundamentalizmin içmetinsel modeli, kendi özel bağlamından ziyade, ortak (common) psikolojik ve sosyolojik dinamikleri öne çıkaran açıklayıcı bir modeldir." Bu model, uygulandığı dinsel geleneklerde (Protestanlık ve onun dışındaki gelenekler) gelişen hareketler arasındaki paralellikleri, ortak özellikleri ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte fundamentalizmin tam anlamıyla anlaşılması için, onun özel tarihi ve sosyal bağlamının da göz önünde tutulması gerekmektedir. Fundamentalizmin sadece Amerikan Protestanlığı'na özgü bir fenomen olmadığı ve diğer dini gelenek ve kültürler için de geçerli olduğu belirtilmektedir. Fundamentalist bir bağlanmayı (commitment) tanımlamaya çalıştığımızda; onun modernizme karşı bir tepki olduğu; ve içmetinsellik ilkesine göre, kutsal metnin otoriter ve düzenleyici (regulatory) iddialarını kabul etmenin zorunluluğu öne çıkmakta ve bu özellikler diğer fundamentalizmler için de paylaşılan ortak nitelikler olarak kabul edilmektedir (s. 48).

Dolayısıyla her ne kadar bu hareket, Protestanlık içinde ilk kez ortaya çıksa bile, içmetinsel fundamentalizmin, sadece Protestanlığa özgü olduğunu kabul etmenin doğru bir yaklaşım olmadığı unutulmamalıdır. Daha ziyade fundamentalizmi, "modernizme karşı içmetinsel bir tepki" olarak düşünmek daha

doğru bir yaklaşımdır. Fundamentalizmin diğer kùltùrlere de uygulanıp uygulanamayacağı ile ilgili olarak ise konunun uzmanları farklı dùřünmektedirler. Bir kısım araştırmacı (örn. Pelikan, 1990; Wieseltier, 1990) Protestanlık dışındaki gelenek ve kùltùrlere uygulanamayacağını ileri sürerken, diğer bazı araştırmacılar (örn. Lawrence, 1989) ise, kùltùrler arası uygulanabilirliğinin mümkün olduğunu, hatta fundamentalizmin modernizm gibi küresel bir özellik taşıdığını ileri sürmektedirler (s. 49).

Bununla birlikte Hood, Hill ve Williamson (2005) kendi çalışmalarında, Amerikan Protestan fundamentalizminin tarihsel bir olgu olarak ele alınmasının bir takım gerekçelerini ileri sürmektedirler: Birinci olarak; bu terimin kendisi Amerikan Protestanlığı içinde ortaya çıkmış ve Batı (Western) menşeli bir kavramın diğer kùltùrlere uygulanıp uygulanamayacağı konusunda önemli miktarda anlaşmazlık vardır. İkinci olarak, bu fundamentalizm formunun çoğunlukla aşına olunan şey olduğu ve okurlar için ilgi çekici olduğu kabul edilmektedir. Üçüncü olarak, bir bölüm içinde sadece bir geleneğin detaylarıyla ancak ele alınabileceği gerçeğinden dolayı. dinler-arası ve çokkùltürlü paralellikleri vurgulayan yazarlar ise şunlardır: Armstrong (2000), Kepele (1991) ve Riesebrodt (1993). Dekmejian (1985) gibi diğer araştırmacılar ise diğer dinsel gelenekler konusunda dışlayıcı (exclusively) bir tavır takınmaktadır.

*İçmetinsel model*, ‘fundamentalizmi kendi özel kutsal metni ışığı altında değerlendirmemize izin veren yapısal bir modeldir.’ Ayrıca, fundamentalistler kendi geleneklerinin metin-arası (intertextual) bir biçimde ele alınmasından daha çok içmetinsel (intratextual) bir yaklaşımı tercih etmektedirler. Fundamentalizm, sosyal bir hareket olarak, dinsel muhafazakarlığın zengin bir tarihi içinde doğmuştur. İlk temsilcileri olarak İngiliz Puritenler 17. yüzyılda İngiltere Kilisesinden özgür olmaya çabalayan dini bir gruptur. Puritenler İncilin iman konuları ve uygulanmasında tek yanılmaz rehber olduğunu iddia etmişler ve kendi tüm yaşamlarını onun ışığında şekillendirmenin yollarını aramışlardır (Puritenler’in inanç ve dùřünce yapılarıyla ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Hood ve diğer., 2005, s. 50). Ondokuzuncu yüzyıl Amerikası, medeniyetinin puriten vizyonuna şahit olmuştur. Bundan ötürü, ondokuzuncu yüzyıl-Amerikası “Hıristiyan Amerika” olarak isimlendirilmiştir. Puriten önde gelenlerinden (forebears) geçtiği/nakledildiği şekliyle, İncil-merkezli

Hıristiyanlıkla ilgili genel bir kabul oluşmuştur. Ayrıca, 19. yüzyıl, içinde insan kitlelerinin dinsel dönüşümler yaşadığı ve dinsel heyecanın (excitement) aniden ülkenin bazı bölgelerinde geliştiği, yeniden dirilişçiliğin (revivalism) yükselişine de şahit olmuştur. Marsden (1980, s. 17)'in ifade ettiği gibi, “Amerikan Protestanlığının en eski formu, iman, bilim, İncil, ahlak ve medeniyet arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanmaktadır”. Sonuç olarak bu “Hıristiyan Amerika”, içinden Amerikan fundamentalist hareketin ortaya çıktığı bir ortam olarak tanımlanmaktadır (Hood ve diğ., 2005, ss. 47–50).

Lawrence (1989)'a göre, bir fundamentalizm anlayışının, bu sosyal hareketin hem bağlamını hem de karşıt metnini (countertext: Bir sosyal harekete karşılık gelen metni) dikkate alması gerektiğini ileri sürmektedir. Amerikan Protestan fundamentalizmini karşılayan özel konuların, İslam ve Yahudilik içindeki fundamentalist hareketlerinkinden farklı olmasına rağmen, genel bağlam ise aynıdır: *Modernite*. Onların farklılıkları, bu modern bağlama özel olarak nasıl tepki verdikleriyle belirlenmektedir (s. 51). Fundamentalizmin doğuşunu doğrudan etkileyen 19. yüzyıl Hıristiyanlığının dört niteliği ise şunlardır: Yüksek derecede bir Kutsal Kitap görüşüne dayanması, yüksek fakat sınırlı bilim görüşüne sahip olması, kadercilik ve Kutsallık hareketi oluşu (ss. 53-59). Çoğu muhafazakar Hıristiyan ise, bu gün kendini “fundamentalist” değil “evanjelik” olarak isimlendirmektedir. Amerikan Protestanlığı tarihçileri ve sosyologlarına göre, bu iki terimin, birbirine benzer, fakat aynı olmayan iki grubu temsil ettiğini ileri sürmektedirler. Bu iki grubu birbirinden ayıran en yaygın kriter de, bu iki grubun daha büyük kültürle ilişki kurma biçimlerinin niteliğidir (Hood, Hill ve Williamson, 2005, s. 70).

Kutsal metinler, her gelenekte biricik/yegâne olmalarına rağmen, her kutsal metin diğerleriyle ilgili yapısal benzerlikler ortaya koymaktadır. Böylece fundamentalizm, kutsal bir metnin anlaşılmasında ve onun nasıl okunacağı ve uygulanacağı konusunda kendisinin ayırt edici özelliklerini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca kutsal bir metnin nasıl okunacağını anlamak, metnin gerekliliklerine uyulduğunda ortaya çıkan *bilişsel bir psikolojiyi* de anlamaktır. Fundamentalistler için kutsal metin, yaşamın bir anlam ve amaç kaynağı olarak görülmektedir. Ayrıca, parçalanmış varoluş, fundamentalistler tarafından kapsamlı ve yönetilebilir bir dünya görüşü oluşturmalarını sağlamaktadır. Metinsel otorite,



fundamentalistler için ahlaki kesinlik ve sabitlik sağlamaktadır. Böylece *psikolojik açıdan* kişinin neden bir fundamentalist olmayı seçebileceği ile ilgili meşru nedenler (legitimate reason) olduğu ileri sürülebilir. Çoğu sosyal bilimci temel ilkeleri açısından fundamentalizmi ciddi bir şekilde ele almaktan ise kaçınmaktadır (Hood ve diğ., 2005, s. 183; ayrıca bkz. Hunter, 1993, ss. 36-38).

Ayrıca Weber'in "ideal tipler"\* düşüncesinin, içmetinsel-lik (intratextuality) modelinin tartışılmasında oldukça kullanışlı olduğu belirtilmektedir. Fundamentalizmler, bu modelin ideal tiplerini temsil etmektedir. Tek bir metin, mutlak bir biçimde otoriter ve diğer metinsel temelli bilginin nihai hakemi olarak değerlendirildiğinde, içmetinsellik modeli ideal bir şekilde ifade edilmiş olur. Ayrıca metin, normatif davranışları ve onunla normların metnin dışındaki süreçler yoluyla değişebildiği kriteri de belirler. Bununla birlikte, ideal tipler olarak fundamentalizmden uzaklaşıldığında, kutsal bir metin ayrıcalıklı kalmasına rağmen daha az mutlak olur. İdeal tipleri tanımlama yaklaşımı, fundamentalistlerin kişilikleri üzerinde odaklanmaz. Ampirik psikoloji ise, fundamentalistleri diğer inananlardan ayıran farklı kişilik özellikleri tespit edememiştir. Hood, Hill ve Williamson (2005) sosyal bilimin fundamentalistlere karşı önyargısından söz etmekte ve fundamentalizmle ilgili olarak, otoritercilik ve dogmatizm arasındaki ilişkileri eleştirmekte ve fundamentalizme ait bir kişilik türünden ziyade fundamentalizmi, *bir anlam sistemi* olarak sunmaktadırlar. Ayrıca, daha somut dinsel geleneklerin, fundamentalizm gibi, bir yeterlilik (completeness) duygusu ve ahlaki kesinlik sağladıkları belirtilmektedir. Bununla birlikte fundamentalizm, motivasyonla ilgili bir kuramsal çerçeve sunmakta ve gaye, değer, etkililik (efficacy) ve öz-değer gibi anlamla ilgili birçok kişisel gereksinimleri de karşılamaktadır. Fundamentalistler için anlam, tamamıyla kutsal metnin sayfaları içinde bulunur. Böylece, fundamentalizmi anlamının temel kriteri, tüm yaşamın metinle ilişki içinde anlaşılabilmesi vurgusudur (ss. 3-5).

---

\* İdeal tip (ideal type); Max Weber tarafından geliştirilen ve günümüzde de sosyal bilimciler tarafından olaylar ve olgular hakkında teorik açıklamalar geliştirilebilmesi ve analitik karşılaştırmalar yapılabilmesi amacıyla sıkça kullanılan bir araştırma ve açıklama yöntemidir. Kavram, klasik, saf bir toplumsal olgunun soyut bir modelini ifade etmektedir. Model bir kavramdır ve zorunlu olarak gerçekte var olmaz (Kirman, 2004, s. 108).

Psikolojik bir bakış açısına göre fundamentalizm, en iyi biçimde, tamamen kutsal bir metne dayanan *dinsel bir anlam sistemi* olarak düşünülebilir. Fundamentalizmin içmetinsel (intratextual) modelini anlamak için en uygun psikoloji, onun bir kişilik biçimi olmadığı fakat sosyal psikoloji olduğudur. Ayrıca, onun bir sosyal psikoloji olması, çok düzeyli disiplinler arası paradigmayla (değerler dizisi) da uygunluk göstermektedir. Din psikolojisi içinde yeni bir yaklaşım olarak kullanılan yöntemlerin, araştırılan fenomenin komplekslik düzeyine uyumlu hale getirilmesi öne sürülmektedir. Yani metodolojik çoğulculuk, yeni paradigmayla da tutarlılık göstermektedir (Hood, Hill ve Williamson, 2005, s. 6).

Bu içmetinsellik modeli, hemen hemen fundamentalizmin tüm formlarına uygulanabilecek genel (generic) bir modeldir. Bu uygulama ancak özel bir bağlam içinde yer alabilecek şekildedir. Bu bağlam ise, hem tarihseldir hem de onun en iyi bir şekilde anlaşılması nedenleri açısından değil, inananlarına sunabileceği, yaşamdaki anlam, amaç ve kimlik duygusu açısından anlaşılabilir. Ayrıca, fundamentalistlerin özel tutum ve inançları, ancak bir geleneğin sosyo-tarihsel bağlamı içinde yerleştiği şekliyle anlaşılabilir. Böylece, yazarların bu yaklaşımı, büyük oranda nedensel ve hermenotik düşünceleri içeren *sosyal psikolojik bir analiz düzeyidir*. Onlara göre fundamentalist bir anlam arayışı var olduğu sürece, ancak bu, kutsal bir metin içinde bulunmalıdır. Sonuç olarak bu yaklaşım, özel bir yaşam formu için temel olan kutsal bir metnin, anlayışlara ve tecrübelere odaklandığı zaman Din Sosyal Psikolojisinin zengin bir yaklaşım kazanacağını iler sürmektedir (Hood, Hill ve Williamson, 2005, s. 9).

Görüldüğü gibi Hood ve diğ. (2005) temel olarak içmetinselliğe- *kutsal bir metnin merkeziliğini kendi geleneği içinde doğrudan ilişkilendirmeyi öne süren bir prensiptir*- dayanan sosyal-psikolojik bir model ortaya koymaktadırlar (s.12). ayrıca onlara göre, fundamentalizmle ilgili sosyal bilimcilerin bir takım kalıpyargıları vardır. Bunlar: Fundamentalizm bir dindir, fundamentalistler lafızcıdırlar, militandır, modern değildir, bir Amerikan Protestan dini fenomenidir, fundamentalistler otoriter ve/veya dogmatiktir, fundamentalizm özel bir açıklama gerektirir, onların dar-zihinli, az eğitilmiş, düşük sosyo-ekonomik statüye sahip oldukları gibi. Bundan ötürü fundamentalizmi açıklamada başarısız oldukları ifade edilmektedir (s.13 ve 190-204).

Sonuç olarak Hood ve diğ. (2005)'nin ileri sürdükleri temel iddia, dinsel fundamentalizmin, kişisel anlam ve amacın içinde yerleşik bulunduğu *bütünsel (unifying) bir yaşam felsefesi* sağladığıdır (s.15). Kısaca, fundamentalistler için din, tümünden (total) bir yaşam tarzıdır. Bununla birlikte onlar için din, sistemli ve kompleks (karmaşık) bir sistemdir. Yüce bir otoriteye sahip metne bağlı olmak, fundamentalizmin önemli, tanımlayıcı bir karakteristiğidir. Bunun fundamentalistler için, kendi dinlerinin bir kesinlik ve sabitlik (stability) duygusu sağlama işlevi vardır (s.16). Fundamentalistleri diğer dindar insanlardan ayıran şey de, çok fazla onların, anlamı dinden çıkarıp çıkarmadıkları değil, fakat daha ziyade, onların bu anlamı nasıl çıkardıklarıyla ilgilidir. Metnin merkeziliği, fundamentalizmi anlamamızı sağlayan bir niteliktir. İçmetinsellik prensibi, kutsal bir metnin okunma sürecine odaklanır. Bu prensibin mantığı, içeriğe değil, *sürece* işaret eder: Metnin kendisi ise, metin nasıl okunması gerektiğini belirler. İçmetinsellik prensibi, birbiriyle ilgili olan iki içerik iddiasıyla ilişkilidir: Kutsal bir metin ve mutlak doğrular (ss. 21-22).

Genel anlamda dinin, sahip olduğu inanç sistemiyle insanlara anlam ve amaç yapısı kazandırma işlevi olduğu (s.13) ve bir anlam sistemi olarak fundamentalizmin de yaşamın genel bir sahasında hüküm sürdüğü ifade edilmektedir. Çocuk yetiştirmeden gündelik yaşamın tüm detaylarına kadar belirleyici bir çerçeveye sahiptir. Fundamentalizm, dünyanın nasıl algılanacağı ve tecrübe edileceğini anlamak için düzenli bir çerçeve sunar. Bunu ise tek, mutlak bir otoriteye sahip bir metne dayanarak yapar (s. 34). Bir anlam sistemi olarak fundamentalizm, çeşitli dini gruplar için bütünsel (unifying) bir yaşam felsefesi sağlama işlevi görür. Ayrıca bir tutarlılık (coherence) duygusu verir ve kişisel anlam gereksinimlerini karşılar (Hood, Hill ve Williamson, 2005, ss. 187-190).

#### **1.4.4.4. Gelişimsel Bakış Açısından Fundamentalizm**

Heinz Streib (2002), “fundamentalizmi” yeni bir bakış açısından, “İman Gelişimi Teorisi” perspektifinden kavramsallaştırmayı teklif etmektedir. Böylece, “yeniden diriliş” (revival) metaforu gelişimsel açıdan açıklanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi fundamentalizm, moderniteye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış ve fundamentalizmden, anti-modernizm (Meyer, 1989) veya medeniyetler çatışması olarak da bahsedilebilmektedir (Huntington, 1996). Bununla birlikte, modernizm

sürecine karşı bu fundamentalist tepki, modern bilimsel argümanları, iletişim araçlarını ve organizasyonel stratejileri daha fazla kullanma eğilimindedirler. Eğer anti-modernizmden bahsedecek olursak, o zaman fundamentalizm, modern anti-modernizm olarak nitelendirilmelidir.

Bu durumla ilişkilendirerek Streib (2002), fundamentalizmi anlamak için şu soruları sormak gerektiğini belirtir: Bir yandan günlük durumlarla başarılı bir biçimde pratik zeka temelinde baş edebilirken, örneğin yüksek karmaşık yapıya sahip teknolojik makinaları dizayn ve kontrol edebilirken, -unutulmamalıdır ki, bir takım önemli sayıdaki fundamentalistin bizim üniversitelerimizden mezun olmaktadır- ve aynı kişi, kolektif ve kişisel gelecekle ilgili konularda, anlamlandırma konusunda, ve din konularında çok basit cevaplara başvurmakta, soru ve şüpheleri bastırmakta ve büyük basitleştiricilere karşı boyun eğmektedir. Gelişimsel kuram açısından ifade edecek olursak: İş ve günlük yaşamla ilgili çoğu alanda formel işlemler gerçekleştirebilen bir kişi, aynı zamanda var oluşsal sorularla ilgili olarak formel soyut işlem düşüncesini uygulayamayan fakat bir dini önder (guru) veya fundamentalist bir liderin her sözünü hakikatin keşfi olarak almasını nasıl anlayabiliriz?

Streib'a göre, geleneksel Piaget ekolü gelişimsel teorileri, bu gerilemeyi (regression) açıklayamama sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Streib bu tartışmasında, sadece James Fowler'ın çalışmasına dayanmamakta aynı zamanda, yapısal-gelişimsel kuramın düzenlenmesiyle ilgili güncel önerileri de deyinmekte ve özellikle de kendisinin (Streib, 2002), son zamanlardaki iman gelişimi kuramının revizyonu (yenileme) çalışması olan, "dinsel tarzlar perspektifine" dayanmaktadır. Streib'a göre fundamentalist yönelimin, "yeniden diriliş" olarak kavramsallaştırılması ve açıklanması, "sırasallık", "geri döndürülemezlik" ve "yapısal bütünlük" gibi bazı yapısal-gelişimsel öncüllerin, yeniden tartışma ve nitelendirmelere tabi tutulması gerekmektedir.

Streib (2003<sub>a</sub>)'a göre dinsel yönelimlerin çeşitliliği sorunu, yeni açılımları gerekli kılmaktadır. Dinsel manzara önemli bir biçimde değişmektedir. Bu bağlamda Streib, mevcut bilimsel din araştırmalarında ihtiyaç görülen yeni perspektifler ve eğilimler konusunu işlemekte ve Piagetçi bakış açısının, tüm dinsel gelişimi

kapsadığı iddiasını da eleştirmektedir. Ona göre; günümüzde dini alandaki artan yeni çeşitlilik, psikolojik açıdan gelişimsel yörüngelerin çeşitliliğini dikkate almayı zorunlu hale getirmektedir. Ayrıca gelişimsel yörüngelerin çeşitliliği, insanın ve dini gelişimin daha büyük kompleksliğine işaret etmektedir. Bu komplekslik ise, gelişimle ilgili faktörler ve boyutların içsel bir çeşitliliğine (türüne) işaret etmektedir. *Komplekslik modelleri*, Piagetçi kuramlar ailesinde hakim olan, gelişimin tek boyutlu, tek yönlü ve tek işlevli açıklamalarını da genişletmektedir. Burada Streib, Piaget ve ekolünün gelişimdeki alternatif faktörleri, psikoanalitik görüşü, ve fenomenolojik perspektifi dikkate almaması ve yapı-içerik ayırımı takıntısı açısından eleştirmektedir.

Streib (2002)'a göre, fundamentalist gelişmelerin küresel olarak meydana gelişi, ona küresel bir perspektifte bakmayı gerektirmektedir. Ancak terörizmin yan anlamı da dikkatimizi çekmektedir. Hristiyan olan fundamentalistler olduğu gibi, politik olmayan fundamentalistlerin olduğunu da gözden kaçırmamalıyız. Fundamentalist hareketlerin temelinde arka planında dinsel tutumlar vardır. Burada fundamentalizmin arka planındaki bazı boyutlara dikkat çekilmekte ve fundamentalizm ve kişisel biyografik gelişim arasında bir ilişki olduğu ileri sürülmektedir. Daha spesifik olarak söyleyecek olursak, fundamentalizmin kökleri, dinsel sosyalleşme ve dinsel gelişim içindedir. Bir iman gelişim perspektifi, biyografik bir yeniden inşa için (reconstruction) ve bireyin değişim ve biyografik dönüşümünün [belki de geri dönüşü (deconversion) de içerebilen] yeni yollarını bulma konusundaki olanaklarıyla ilgili de bize bazı ipuçları sağlayabilir.

Streib, geliştirdiği “dinsel tarzlar” bakış açısının fundamentalizmi açıklama konusunda etkili olduğunu ileri sürmektedir (Streib, 1999; 2001<sub>a</sub>; 2001<sub>c</sub>). Yeni bir gelişim anlayışı olarak dinsel tarzlar perspektifinde Streib, kişinin ilk ve eski yaşantı ve tecrübelerini de içeren bir yaklaşımı vurgulamaktadır. Burada gelişim; tema ve şemanın karşılıklı etkileşimi olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, yaşam boyu gelişim perspektifinin, gelişim psikolojisi alanında yenilikçi katkıları olduğu, bunun, insan ve dini gelişimin gözden geçirilmiş bir modeli olduğu belirtilmekte ve bunun nedenleri sunulmaktadır:

1- Bu bakış açısı, tek nedensel, tek boyutlu ve tek işlevli açıklamalardan geri durmayı ifade etmektedir.

2- Bu, işlev boyutu, psikodinamik ve sembolik-öyküsel içerik boyutlarıyla bütünleştirmektedir.

3- Aynı zamanda bu yaklaşım, başlangıçtan itibaren yaşam boyu bir perspektifi öne sürmekte ve böylece, yetişkin yaşamı ve yaşlılığı bütünleşmesini de kabul etmektedir.

Streib mevcut gelişim kuramlarının kullandığı evre kavramının yerine, tarzlar (styles) terimini kullanmayı tercih etmektedir. Bunun sebebi olarak da, evre kavramının katı Piagetçi gelişim mantığı ile ilişkili olması olarak belirtir. Bunun, Fowler'ın iman gelişimi kuramıyla ilgili bir öneri olduğunu da ifade ediyor. Nitekim, Streib, yeniden iman gelişimi kuramı gözden geçirmiş ve "dinsel tarzlar perspektifi" şeklinde formüle ettiği yaklaşımını ortaya koymuştur (Streib, 2003<sub>a</sub>).

Bununla birlikte Streib'a göre, yapısal-gelişimsel teorilerden Fowler'ın iman gelişimi teorisi, modern ve post-modern zamanların dinsel çeşitliliğini anlamak ve açıklamak için önemli bir araçtır. Günümüzde, daha da çeşitlenen, yeni dinsel ve fundamentalist yönelimleri ve ruhsallığı da içeren bir çeşitlilik, içsel (biyografik) ve dışsal (sosyal) dini çoğulculuk artmaktadır. İman gelişim teorisinin, dinsel biliş üzerinde odaklanması ve Kohlberg'in yapısal gelişimsel modelini sorgusuz kabulü, dinsel yönelimlerin ve gelişimlerin yeni çeşitliliğini, onların zengin ve derin yaşam dünyası ve yaşam hikâyesi bağlamında, tam anlamıyla açıklayamaması problemini doğurmaktadır. Böylece kişinin yaşam hikâyesindeki fundamentalist yönelimler ve dönüşler/dönüşümler, Fowler'ın iman gelişimi teorisi için bir meydan okumayı ortaya çıkarabilir. Bu suretle Streib, iman gelişimi teorisinin gerekli revizyonunun yapılması gerektiğini belirtir. Ona göre bu teori, aşırı bir biçimde bilişsel gelişime önem vermesiyle, dinin içerik, tecrübe ve işlev boyutlarını dışlamaktadır. Ayrıca, dini gelişimi için çok önemli olan psikodinamik-kişilik-içi boyutu, ilişki-kişilerarası boyutu, yorumlayıcı, hermenotik boyutu, ve yaşam-dünya boyutlarını göz ardı etmektedir (bkz. Streib, 2001<sub>a</sub>, 2001<sub>b</sub>).

Ayrıca Streib (2002), Fowler'ın çalışmasına dönerek, fundamentalizm anlayışını incelemektedir: Fowler'ın "İman Evreleri" adlı eserinde, iman gelişiminin

sırasal (sequential) bir tasviri sunulmaktadır. Fowler, önceki evrelerin yinelenmesinden (recapitulation) bahsetmesine rağmen, onun iman evreleri, gerileme (regression) hakkında bir şey içermemektedir. Ancak, Fowler daha sonraki yazılarında, fundamentalist dönüşler/dönüşümler hakkında bazı açıklamalarda bulunmaktadır. “İman Gelişimi ve Pastoral Rehberlik” (Fowler, 1987) adlı kitapta ayrıca, bu iman gelişimi teorisini dinsel topluluklara da uygulamakta ve bu toplulukların gelişimlerinin modal düzeylerini ortaya koymuştur. Fowler (1987, s. 85), fundamentalist toplulukları “mitsel-lafzi iman” (ikinci iman evresi) düzeyindeki toplumlarla eşit düzeyde tanımlamaktadır. İkinci iman evresinin erişkin ve çocukluk formları ortak özelliklere sahiptir. Bu özellikler: Sembol ve olayların literal yorumları, kendi ve diğerlerinin iç yönünü (interiority) anlama yeteneğinin yokluğu, yasa ve düzenin evrene empoze edilmesi (dayatmak) ve ahlaki karşılıklılık (reciprocity) fikrine başvurmak. Bu cümleden anlaşıldığı gibi Fowler, fundamentalizmi ikinci iman evresi olan Mitsel-Lafzi imanla ilişkilendirmektedir. Ayrıca Fowler, iman evreleri içindeki dört türden bahsetmektedir: Totaliter tip, rasyonel eleştirel tip, çatışmalı veya kararsız tip ve yaygın tip. Totaliter tip, fundamentalist ve otoriter kişilikler içinde tanımlanmakta ve Fowler’ın bu dört tipiyle, evrelerin özellikleri benzerlikler göstermektedir.

Rasyonel eleştirel tip (*rational critical type*), burada tartışılabilir değer ve inanç sistemleri, kişisel bir yargıya ulaşabilir. Çatışmalı veya kararsız tip (*conflicted or oscillating type*) ise duygusal olarak ve entelektüel olarak bölünmüştür ve her hangi bir kaynağı da yoktur. Yaygın tip (*diffuse type*) bölünmüş (fragmented) ve tutarsız bir dünya görüşüne sahiptir ve tecrübeler ve ilişkisel bağlara maruz kalması açısından bir soruna sahiptir. Bu dört tür arasındaki fark, dünya görüşlerindeki kesinliğin farklılığı anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte Fowler’ın dört tipinin, iman evreleriyle bazı benzerliklere sahip olduğu görülmektedir: Totaliter tip (*totalizing type*), yönetici bir kişideki otoriteyi yansıttığında, anlatı (narrative, öykü) veya inanç, Mitsel-Literal imanın özelliklerine benzemektedir. Rasyonel eleştirel tip (*rational critical type*) bireysel-düşünsel imanda (*individuating-reflective faith*) beklenen nitelikleri birleştirmekte ve sembolik yorumlamaya ve birleştirici imanda (*conjunctive faith*) beklediğimiz bir

perspektif açmaktadır. Çatışmalı veya kararsız tip (*conflicted or oscillating type*) ve Yaygın tip (*diffuse type*) en azından kısmen, üçüncü evreye işaret etmektedir.

Streib'a göre, daha önce de ifade edildiği gibi, geleneksel gelişimsel teoriler bireysel düzeydeki fundamentalist dönüş (deconversion) olgusunu açıklamadan yoksundur. Çünkü bu teoriler, yapısal bir bütünlük olarak gelişimi kabul ettiklerinden dolayı, gerilemeyi (regression) açıklayamamaktadır. Dinsel tarzlar perspektifi ise önemli bir anlayış ortaya koymaktadır: Fundamentalizm, literal anlayışın, emreden bir Tanrı'ya yönelik kaygının, yasal yapının, karşılıklı-araçsal tarzın (reciprocal-instrumental style) egemenliği veya dirilişidir ve belki de subjektif tarzın bir parçasıdır. Ortaya konulan bu model, sadece fundamentalizmin gelişimini değil, aynı zamanda onun dirençli durağanlığını da anlamamıza yardımcı olabilir. Fundamentalizm, sadece bir yeniden diriliş değil, aynı zamanda heterodoks bir yapı çeşidi olarak da görülmektedir. Bu, fundamentalist yönelimin niçin daha sabit (stable) olduğunu açıklamaktadır.

Streib (2001<sub>b</sub>) ise yapısal-gelişimsel bir perspektifle fundamentalizmi, bir yeniden diriliş (revival) ya da gerileme (regression) olarak da kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Antoun (2001)'a göre de fundamentalizm, bir inanç ya da dinsel metinle ilgili bir yönelim değildir, fakat daha ziyade o, dünyaya yönelik bilişsel ve duyuşsal bir yönelimdir (s. 3).

Sonuç olarak, bilişsel-yapısal gelişim teorileri, gelişimin yapısını geleneksel olarak hiyerarşik, sırasal, geriye döndürülemez bir mantık sürdürdüklerinden dolayı, fundamentalizmi ve bireysel fundamentalist dirilişleri (revivals) anlamamız için açıklayıcı bir kuramsal yapı sunmamaktadırlar. Bu eleştiriden Oser'in dini gelişim teorisi (Oser ve Gmünder, 1984) ve Fowler (1981)'in iman gelişimi teorisi de hariç tutulmamaktadır. Dolayısıyla çözüm, fundamentalizm sorununun gelişimsel dinamiklerini açıklamamıza izin verecek bir gelişimsel model oluşturmalıyız. Streib, bu bilişsel-yapısal Piagetçi geleneğin sunduğu yaklaşımı geliştirerek, fundamentalizme bir açıklama getirebilecek bir model teklif etmektedir: *Dinsel-Tarzlar Perspektifi*. Dinsel tarzlar perspektifi bu post-modern meydan okumalara bir cevap sunmakta ve fundamentalist dirilişlerin ötesinde bir gelişim ve dönüşüm perspektifi açmaktadır. Bu yaklaşım, kişiler-arası yaklaşıma, psikodinamik boyuta



daha geniş bir yer açmayı ve dinsel çevreye (milieu) özel bir dikkati içermektedir. Bu yeni model ayrıca, dini gelişimi, evreler (stages) açısından değil, tarzlar (styles) açısından betimlemeyi önermektedir. Dolayısıyla gelişim, yaşamın bir noktasında zirve (peak) özelliği taşıyan tarzların, birikimsel bir zinciri olarak görülmektedir.

Dinsel tarzlar perspektifi ise şöyle betimlenebilir: Birinci olarak *subjektif dinsel tarz*, ilk bakıcılarla ortak (symbiotic) ilişkinin hala hâkim olduğu ve temel güvenin önemli olduğu ilk çocukluk döneminde baskındır (predominant). İkinci olarak karşılıklı-araçsal (*reciprocal-instrumental veya Do-ut-des*) dinsel tarz, çocuk kendi ihtiyaç ve ilgilerinin diğer insanlarınkine karşı olarak farkına vardığında gelişir. Bu dinsel tarz kişiler arası ve Tanrı-insan ilişkisi için temel bir örüntüdür. Üçüncü olarak ergenlik döneminde bu dinsel tarz (*do-ut-des* style) normal olarak yeni bir yönelimin kazanıldığı bir dönemde gerçekleşir, bunun adı karşılıklı dinsel tarz (*mutual religious style*)'dır. Bu yeni tarz kişinin dini grubundaki karşılıklılığa dayanır ve kişisel bir arkadaş olarak bir Tanrı imajını tercih eder. Dördüncü olarak bireysel-sistemli dinsel tarz (*individuating-systemic religious style*) içinde sosyal dünya bir sistem olarak anlaşılır. Beşincisi karşılıklı konuşmaya dayanan dinsel tarz (*dialogical religious style*)'dır (Streib, 2001<sub>a</sub>). Karşılıklı-araçsal (*Reciprocal-instrumental or do-utdes*) tarz tam olarak fundamentalist dünya görüşünün iddialarını nitelendirmektedir. Fowler (1987, s. 85) da, mitsel-literal iman ve fundamentalist toplulukları paralel görmektedir (Streib, 2001<sub>b</sub>).

#### **1.4.4.5. Dini Bir Yönelim Olarak Dinsel Fundamentalizm**

Din Psikolojisi literatüründe, *dinsel fundamentalizm*'in, dini yönelimlerden birisi olarak da kavramlaştırıldığını (bkz. Bermanis ve diğ., 2004; Danso ve diğ., 1997; Hunsberger, 1995; Hunsberger ve diğ., 1999; Hunsberger ve Jackson, 2005; Laythe ve diğ., 2002; McFarland, 1989; Saroglou, 2002; Sciarra ve Gushue, 2003) görmekteyiz. Özellikle din-önyargı ilişkisi araştırmalarında önemli bir biçimde, dini bir yönelim veya dindarlığın bir boyutu olarak dinsel fundamentalizm ölçekleri kullanılmakta ve önyargılı olmayla ve ayırıcı tutumlarla ilgili bir takım yordamalara ulaşmada işlevsel bir rol oynamaktadır.

Allport (1954), önyargı konusunda önemli bir çalışma olarak kabul edilen, “*Önyargının Doğası*” adlı eserinde, dinin bir yandan önyargılı yapabilecek, diğer

yandan önyargıya engel olabilecek bir potansiyele sahip olduğunu ortaya koymuştur. Dinin bu paradoksal işlevini Allport, dinsel yönelimler olarak ortaya koyduğu, iç güdümlü ve dış güdümlü dinsel yönelimler ile açıklama yoluna gitmiştir. Özellikle Allport'un dini yönelimlerle ilgili olarak yaptığı ayırım, içgüdümlü- dışgüdümlü dini yönelim, din-önyargı ilişkisindeki ifade ettiği paradoksu çözemediği iddia edilince [Hunsberger (1995) gibi bazı araştırmacılar, içgüdümlü – dışgüdümlü dini yönelim yaklaşımının, “din hem önyargılı yapar hem de önyargıya engel olur” paradoksunu çözemediğini ifade etmişlerdir], bazı araştırmacılar din-önyargı ilişkisine alternatif açıklamalar sunması açısından, dinin başka boyutlarını araştırmaya başlamışlardır. Ayrıca diğer bazı çalışmaların bulgularının da, Allport ve Ross'un sonuçlarıyla paralellik göstermesine rağmen (bkz. Batson ve diğ., 1993), içgüdümlü ve dışgüdümlü dindarlık kavramlaştırmasının önyargıyı azaltmada veya tanımlamada beklentileri yerine getiremediği öne sürülmüştür (Hunsberger, 1995). Bu iki yönelime ilişkin ileri sürülen eleştirilerin neticesinde, araştırmacılar üçüncü bir alternatif dinsel yönelim gereğini hissetmişler ve Batson ve diğ. (1993) tarafından arayışsal dini yönelim (quest religious orientation) geliştirilmiştir. Buna ek olarak bazı araştırmacılar ise, “öteki”ne yönelik özellikle olumsuz tutumları açıklama ve yorumlama sürecinde diğer bir dinsel yönelim tespit ederek, buna “dinsel fundamentalizm yönelimi” adını vermişlerdir (bkz. Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Sezen, 2002, ss. 47-48).

Dinsel tutumların, önyargı ve ayrımcılık üzerindeki etkileri bağlamında ele alınan bir çok araştırma dinsel fundamentalizmin bir dinsel yönelim olduğu vurgusundan hareket etmektedirler. Bu yönelimin temel niteliklerini Altemeyer ve Hunsberger (1992) şöyle ifade etmektedir: “Dinsel fundamentalizm, militan bir inanç sistemi, tek mutlak hakikat duygusu ve Tanrı ile özel bir ilişki duygusu gibi niteliklerle karakterize edilen bir inanç tarzıdır” şeklinde tanımlanmıştır (bkz. Laythe ve diğ., 2002).

Dinsel fundamentalizm kavramının ilişkili olduğu araştırmaların önemli bir kısmı, önyargı ve ayrımcılık konularıyla birlikte işlenmektedir. Örneğin, bir çok araştırmacı (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1995, 1996; Wylie ve Forest, 1992) dinsel fundamentalizmin, bir takım önyargı türleriyle pozitif bir ilişkiye sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Ayrıca, bazı araştırmalar da dinsel

fundamentalizm ile otoriter kişilik\* yapısı arasında bir ilişki tespit etmişlerdir. Dolayısıyla dinsel fundamentalizm bir kişilik türü olarak da ele alınmaktadır. Bununla birlikte dinsel fundamentalizmin, sağ-kanat otoriterciliğin (otoriter saldırganlık, otoriter teslimiyet ve geleneksellik gibi bir takım psikolojik yapılaraya sahip bir kişilik türü) etkilerinin bir yan ürünü olduğu ve hatta fundamentalizm ve otoriterciliğin birbirleriyle güçlü bir şekilde ilişkili olduklarını ortaya koyulmuştur (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Altemeyer, 1981, 1988; Hunsberger, 1995, 1996; Wylie ve Forest, 1992).

Diğer dini yönelimler içinde, bir çok açıdan, fundamentalizmin anti tezi olarak öne sürülen arayışsal dini yönelim ve dini fundamentalizmin kavramlaştırılmalarının ise, bireylerin önyargı düzeylerini ayırmada daha isabetli bir açıklama sunduğu belirtilmektedir. Arayış dindarlığı, dinin açık uçlu (open-ended) olarak araştırılmasına işaret etmekte ve dine sorgulamacı bir yaklaşımı ve basmakalıp, kesin cevaplara karşı duruşu içermektedir. Batson ve diğ. (1993), arayış dindarlığının (quest) üç önemli öğelerine işaret etmiştir: 1) Kompleksliğini azaltmaksızın varoluşsal sorularla yüz yüze gelmeye hazırlıklı olma, 2) Öz-eleştiri ve dini şüphelerin pozitif olarak algılanması ve 3) Değişime açık olmak (s.181). Bu sorgulama, şüphe etme, açık ve esnek bir yönelim, çoğu bakımdan fundamentalizmin antitezidir. Ayrıca fundamentalizm ve arayış dindarlığının (quest) önyargı ile ilişkileri özellikle sağ-kanat otoriterciliği ışığında daha anlamlı olmaktadır. Sonuç olarak, dinin kendisi tek başına kişiyi önyargılı yapmamakta, fakat daha ziyade bu durumun, bireylerin kendi dini inançlarını benimseme tarzlarıyla ya da dinsel yönelimleriyle ilişkili olduğu ifade edilmektedir (Hunsberger, 1995). Yeni düşüncelere ve sorgulamalara kapalı bir düşünce sistemini içeren dinsel fundamentalizm tarzındaki bir yönelimin, diğer insanlara karşı tutumları da önyargılı ve kalıpyargısal bir niteliğe sahiptir.

Fundamentalizm ve diğer dini yönelimler arasındaki ilişkiler ise, dinsel fundamentalizmin sınırını belirlemektedir. Pek çok din-önyargı ilişkisiyle ilgili

---

\* Otoriter/otoriteryen/yetkeci kişilik (authoritarian personality); tipik olarak hoşgörüsüz, katı, resmi otoriteye ve geleneklere katı bir bağlılık, ait olduğu grubu kayırıp diğer gruplara karşı önyargılı olma, üstlerine körü körüne boyun eğerken astlarına karşı tahakkümcü olma, belirsizliğe tahammül edememe, güvensizlik, katı ve stereotipik düşünme gibi özellikler sergileyen bir kişilik tipi (Budak, 2000, s.562).

araştırma, içgüdümlü, dışgüdümlü, arayışsal ve fundamentalist dini yönelimin biri veya daha fazlasını içermektedir. Dine bu yaklaşımlar, inançların içeriğinden ziyade inançların benimseniş yolları ve bireylerin bu inançlarda değişikliğe açık oluşları üzerinde odaklanmaktadır. Bir dini yönelim olan dinsel fundamentalizm, kapalı zihinliliğe, kişinin dini inançlarının doğru olduğuna dair kesinliğe ve kişinin mutlak hakikate ulaşacağına dair bir inanç üzerine odaklanır. Ayrıca dinsel fundamentalizm, “dinsel ortodoksi”den farklıdır. Dinsel ortodoksi, dinsel inançların kendisinin içeriğine odaklanmaktadır (bkz. Altemeyer ve Hunsberger, 1992). Bazıları dinsel fundamentalizmi özel olarak Hıristiyan inançları veya terminolojisi içinde operasyonelleştirmeye çalışırken, diğerleri ise amaçlı olarak özel dini geleneklerle bir takım bağlar kurmaktan kaçınılmaktadırlar (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; akt.: Hunsberger ve Jackson, 2005).

Sonuç olarak önyargı ölçekleriyle, ampirik olarak çok güçlü ve tutarlı olarak ilişkili bulunan dindarlık boyutunun, fundamentalizm olduğu belirtilmektedir (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1995, 1996; Kirkpatrick, 1993; Wylie ve Forest, 1992). Fundamentalizmin anti-tezi olan dini arayış yaklaşımı (quest approach) ise, fundamentalizmin bireyler üzerindeki etkilerini silmede en önemli bir yaklaşım tarzıdır. Çünkü arayış dindarlığı fundamentalizmin aksine, insanları açık düşünceli olmaya ve sorgulamaya davet etmektedir (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Batson ve Ventis, 1982; Kirkpatrick, 1993; akt.: Laythe ve diğ., 2001). Dinsel arayış yönelimi (religious quest orientation), komplekslik, şüphe ve dinle ilgili olarak esneklik gibi nitelikleri içeren bir yönelim olarak kavramsallaştırılmaktadır. Batson ve diğ. (1993, s. 181) arayışsal/sorgulayıcı dinsel yönelimi üç temel öğeye sahip olarak tanımlamışlardır. Bunlar: Kompleksliklerini azaltmaksızın (reducing) varoluşsal sorularla yüzleşmeye hazır olmak; öz-eleştirecilik ve dinsel şüpheleri pozitif olarak algılamak ve değişime açıklık. Bu yönelimli bireylerin, dürüstçe varoluşsal sorularla karşılaştıkları, yüzleştikleri görülmekte ve aynı zamanda bu tür sorulara karşı basit cevaplar verilmesine karşı da direnç göstermektedirler (Batson ve Ventis, 1982; Batson ve diğ., 1993; akt.:Hunsberger ve diğ., 1994). Nitekim, arayışsal dini yönelimin önyargı ile negatif olarak (bkz. Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Batson ve Schoenrade, 1991<sub>a</sub>, 1991<sub>b</sub>; Batson ve diğ., 1993; McFarland, 1989) ve dinsel fundamentalizmin, önyargılı tutumlarla pozitif olarak ilişkili olduğu (bkz.

Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1995, 1996; Kirkpatrick, 1993; McFarland, 1989) ortaya koyulmuştur (akt.: Duck ve Hunsberger, 1999).

### **1.5. İMAN GELİŞİMİ - FUNDAMENTALİZM İLİŞKİSİYLE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR**

Slee (1996, s. 74), Fowler'dan etkilenecek yapılan sonraki çalışmaları beş genel kategoride değerlendirmektedir: a) Fowler'ın evre gelişimi kuramını test eden veya geliştirmeye çalışan tekrarlama (replication) çalışmaları, b) Kuramın yazılı dokümanlara uygulanması tarzındaki çalışmalar, c) İman gelişiminin diğer değişkenlerle ilişkisini inceleyen korelasyonel çalışmalar, d) Fowler'ın kültürel değişmezlik iddiasını test eden kültürlerarası çalışmalar ve, e) Fowler'ın kuramsal çerçevesini temel alan kadınların dinsel gelişimini inceleyen araştırmalar (akt.: Ok, 2007, s. 15).

Slee (1996, s. 86) Fowler'a yöneltilen eleştirilerden birinin de kuramın Batı liberalizmi ve daha özelden de liberal Protestanlık önyargısı taşıdığı şeklinde olduğunu ileri sürmüştür. O, kuramla ilgili kültürlerarası çalışmaların azlığından bahsetmekte ve üç ayrı çalışmayı aktarmaktadır. Bunlardan biri Kalam (1981)'a aittir. 200 kişilik çok kültürlü bir örnekleme iman gelişiminin kültürlerarası geçerlilik boyutunu inceleyen Kalam, kuramın kültürler arası geçerli olduğu savını büyük oranda geçersiz bulmuştur. Kalam'ın çalışmasında Hristiyan ve Hindu ortalama puanları aynı çıkmasına rağmen (3.07) Müslümanların ortalamaları düşük (2.85) çıkmıştır. Diğer kültürlerarası bir çalışma Furushima (1983) tarafından Budistlerle yapılmış ve kuramın geniş oranda o kültürde uygulanabilir olduğunu göstermiştir. Furushima, farklı kültür örneğine bağlı olarak iman gelişimi kuramında kültürün ve sosyal ortamların rolünün artırılması gerektiğini belirtmiştir. Üçüncü çalışma Snarey (1991) tarafından gerçekleştirilmiş ve kuramın evrensellik boyutunun olduğu düşüncesini desteklemektedir (akt.: Ok, 2007, s. 20).

Fowler (1981, ss. 313-321) dört bölümden oluşan "İman Gelişimi Görüşme Rehberi" (Guide) geliştirmiştir. Bu bölümler; yaşam hikâyesi, ilişkiler, değerler, bağlılıklar (commitments) ve din'dir. 359 kişiyle görüşme yaparak gerçekleştirdiği bu çalışması 1972'den 1981 yılına kadar sürmüştür. Deneklerin çoğunluğunun yaş düzeylerinin iman evreleriyle karşılık geldiği belirtilmiştir. Ancak elde ettiği

bulgulara göre, 21–30 yaş grubundaki kişilerin dördüncü iman evresiyle tanımlanırken, 31–40 yaş grubundakilerin ise üçüncü iman evresiyle en iyi biçimde tanımlandıkları bulgusu ilginç bulunmuştur. Fowler (1981), bu durumun örneklem seçiminden ya da tecrübedeki nesilsel farklılıklardan kaynaklanabileceğini ifade etmiştir. Bu bulgulara dayanarak yaş değişkeninin evrelerle keyfi bir şekilde ilişki olduğu ve bu çalışmanın bazı yaş aralıklarına uygunluk gösteren evrelere daha az odaklanacağı gerçeği öne sürülebilir (bkz. Crownover, 2007).

Fowler (1981)'a göre bir iman gelişimi evresi, kiliseye katılımın sıklığı ile ilişkilendirilemez, fakat daha ziyade bu, bireyin ana çizgide (mainline) Protestan oluşu ya da fundamentalist Protestan olmasıyla ilişkilendirilmelidir (Heininger, 1985). Fowler'ın kendi araştırmasına göre, 21–30 yaşları arasındaki yetişkinlerin beklenilenin daha fazlasının, “bireyleştirici-düşünsel iman” evresinde (4. evre) olduğu rapor edilmiştir. Fowler'dan sonra yetişkinler üzerinde ve yöntem olarak Fowler'ın mülakatının yeniden düzenlenerek 41 yetişkini derinlemesine inceleyerek, Kenneth Stokes yönetiminde Religious Education Association (1987; Stokes, 1983, 1989) tarafından yapılan bir araştırmadan elde edilen sonuçlara göre ise, iman gelişimi açısından erkek ve kadınlar arasında anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir (s.17). Ayrıca, bazı sorulara verdikleri cevaplardan çıkarılan sonuçlara göre, erkeklerin daha bireyci eğilimde oldukları ve “bireyleştirici-düşünsel iman” evresinde oldukları saptanırken, kadınların ise daha toplum yönelimli evrelerden olan “yapay-geleneksel” veya “birleştirici (conjunctive) iman” evresinde oldukları gözlemlenmiştir. Diğer bir bulgu ise, iman gelişiminin kişinin eğitimsel tecrübelerle katılımıyla pozitif yönde bir ilişkinin olduğu saptanmıştır. Yine, rapor edilen iman değişimi ile alınan eğitimin miktarı arasında da pozitif korelasyon elde edilmiştir (Religious Education Association, 1987, s. 24; akt.: Rose, 1991).

Shulik (1979)'in “Faith development, Moral Development and Old Age: An Assessment of Fowler's Faith Development Paradigm” adlı tezinin bulgularına göre, sosyo-ekonomik statü ile iman gelişimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Ayrıca eğitim ile daha yüksek iman gelişimi arasında da anlamlı bir korelasyon tespit edilmiştir.

Drewek (1996)'in "Cross Cultural Testing of Fowlers Model of Faith Development Among Baha'is" adlı doktora tezi sonuçlarına göre ise, daha yüksek yaşın evre puanıyla ilişkili olmadığını bulunmuştur. Ayrıca erkeklerin kızlara göre daha yüksek iman gelişimi gösterme eğilimi olduğu saptanmıştır. Bu araştırma Fowler'ın iman gelişimi mülakat yöntemiyle ve chi-square tekniği ile analiz edilmiştir.

"Experiences that Influence Faith Development in Student at a Christian College" adlı tezin kullandığı veri toplama araçlarının standart olmaması ve daha ziyade fenomenolojik bir yöntemle yapılmış olması ve bulgularının da istatistiksel analize tabi tutulmaması tezimiz için bulgularının kullanılmasını güçleştirmektedir. Bu çalışmanın amacının, üniversitedeki öğrencilerin iman gelişimini etkileyen tecrübeleri incelemek olarak ifade edilmektedir. Öğrenciler, üniversitede aldıkları dini derslerin, kendi iman gelişimlerinde çok önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü bu durumun onlar için, imanla ilgili geniş bir biçimde çeşitli görüş ve bakış açıları sunduğu düşünülmektedirler. Bu araştırmaya göre, iman gelişimi alanında erkek ve kızlar arasında çok az bir farklılık olduğu tespit edilmiştir (Durgan, 2004).

Snarey (1991) iman gelişiminin hem ahlaki gelişimle ( $r = .60, p < .001$ ) hem de benlik gelişimiyle ( $r = .47, p < .001$ ) ilişkili olduğunu bulmuştur. Beklendiği gibi, iman gelişiminin eğitimle ( $r = .49, p < .001$ ), sahip olunan meslekle ( $r = .45, p < .001$ ), sosyal sınıfla ( $r = .43, p < .001$ ) ve çalışılan işin kompleksliğiyle ( $r = .49, p < .001$ ) ilişkili olduğu da tespit edilmiştir (bkz. Driedger, 1997).

Mischey (1976) üniversite dönemindeki yetişkinlerin çoğunlukla, teorinin yordadığı gibi, üçüncü ve dördüncü iman evrelerinde olduklarını tespit etmiştir. Ayrıca, iman gelişimi ve ahlaki gelişim arasında yaklaşık bir paralellik gözlemlenmektedir. Buna ek olarak, iman gelişiminin ahlaki gelişimin paralel evresinden önce oluşmaya eğilimli olduğu ifade edilmektedir. Mischey, öğrencilerin kimlik statülerini de değerlendirmekte, fakat kimlik statüsü ile iman evreleri arasında bir ilişki olmadığını rapor etmektedir. Ayrıca iman gelişiminin anlamlı bir korelasyona sahip olduğu değişkenler olarak; yaş, zeka, sosyo-ekonomik statü ve kilise üyeliği gibi değişkenler rapor edilmiştir. Das ve Harries (1996), yaşın bir işlevi

olarak iman gelişimi için kısmi bir destek bulmuştur. Beklendiği gibi, üniversite dönemi erkeklerinin çoğunluğunun dördüncü iman evresinde oldukları belirlenmiştir. Bununla birlikte, kızların çoğunluğunun ise üçüncü iman evresinde yer almaları teorinin doğasında saklı, olası bir cinsiyet önyargılarını göstermektedir. Sosyo-ekonomik statü kadar (Chia ve Torney-Purta, 1993), zeka, eğitim ve sözel beceri (verbal ability) de, iman gelişiminin korelasyona sahip olduğu değişkenler olarak tanımlanmıştır (Backlund, 1990; Barnes ve diğ., 1989; Chia ve Torney-Purta, 1993). Her ne kadar White (1985; Pitts, 1991) kilise üyeliği ve evre puanı arasında önemli düzeyde negatif bir ilişki tespit etmesine rağmen, Mischey (1981) inananların (believers) iman puanlarının, inanmayanların (nonbelievers) iman puanlarından önemli bir biçimde daha yüksek olduğunu rapor etmektedir. Kişilik niteliklerinin ise iman gelişimiyle ilişkili olmadığı belirtilmektedir. İmanın, Myers-Briggs'in kişilik tiplerinden herhangi birisiyle bir ilişkisinin olduğuna dair bir bulguya saptanmamıştır (Bradley, 1983; Backlund, 1990). Fowler (1981) krizin (crisis) bir evreden diğerine geçişi (transition) hızlandırabileceğini ileri sürmektedir. Fakat Backlund (1990), Fowler'ın puanlama yöntemini kullanarak değerlendirdiğinde, HIV virüsü taşıyan kişilerin hastalıklarındaki değişim ile iman evresi geçişi arasında bir ilişkinin olmadığını saptamıştır. Bununla birlikte, içerik analizi yapıldığında ise, aralarında önemli bir ilişkinin olduğu gözlemlenmiştir. Backlund'a göre evre geçişi, evre uzamı boyunca yer alan bir ilerleme (progression) ya da gerileme (regression) şeklinde gerçekleşebilir (akt.: Driedger, 1997).

Driedger (1997)'in "Relationships Among Faith Development, Ego Development and Religious Orientation in HIV+ Individuals: A Construct Validation Study" adlı doktora çalışmasındaki araştırma soruları olarak; iman gelişimi ile benlik gelişimi arasında nasıl bir ilişki vardır? Benlik gelişimine göre iman gelişiminde daha yüksek puanlar alanlar ile, benlik gelişiminde daha yüksek puanlar alanlar arasında niteliksel farklıklar var mıdır? İman gelişimi dini yönelimle ilişkisi var mıdır? şeklinde düzenlenmiştir. Bu çalışmanın (Driedger, 1997) örnekleme pozitif HIV virüsü teşhisi yapılmış 71 (67 erkek, 4 kız) kişiden oluşmaktadır. Veri toplama aracı olarak Fowler'ın İman Gelişimi Görüşme formu kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, iman gelişimi, benlik gelişimi, dışgüdümlü dini yönelim, içgüdümlü dini yönelim, yaş, eğitim ve sosyo-ekonomik değişkenler



arasında yapılan korelasyon analizinde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu ilişkiler arasında en güçlü ilişki iman gelişimi ile eğitim arasında ( $r=.48$ ,  $p<.5$ ) saptanmıştır. Bu ilişki Snarey (1991)'in gözlemlediği gibi, iman gelişiminin alınan eğitim arkaplanıyla da ilişkili olduğunu göstermektedir. İman gelişimi önemli bir biçimde benlik gelişimiyle (ego development) ( $r=-.31$ ,  $p<.05$ ) ve içgüdümlü dini yönelim arasında önemli bir ilişki ( $r=.38$ ,  $p<.005$ ) saptanmıştır. İman gelişimiyle dışgüdümlü dini yönelim arasında ise önemli bir biçimde negatif yönde bir korelasyon ( $r=-.26$ ,  $p<.05$ ) tespit edilmiştir.

Crownover (2007)'un "Faith Development, Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation, Christian Orthodoxy, and Proscribed Prejudice As Predictors of Prejudice"\* adlı doktora araştırması ise, iman gelişimi, sağ-kanat otoriterliği, dinsel fundamentalizm, sosyal baskınlık yönelimi ve önyargı değişkenleri arasındaki bir incelemeyi içermektedir. Ayrıca bu çalışma, bireylerin iman gelişimleri ile önyargı algıları arasındaki ilişkiyi de ele almaktadır. Hipotezleri ise şöyledir: İman gelişimi ile dinsel fundamentalizm, Hristiyan ortodoksi, sağ-kanat otoriterliği ve sosyal baskınlık yönelimi arasında negatif bir ilişki vardır. İman gelişimi önyargılardaki varyansı açıklayabilir. İman gelişimindeki yüksek puanlar, etnik azınlıklara yönelik önyargıdan alınan düşük puanlarla ilişkilidir.

Bu çalışmanın (Crownover, 2007) örneklemini 172 katılımcı (%41'i erkek, %51 kız) oluşturmaktadır. Deneklerin yaş ranjı 20 ile 64 yaşları arasındadır ( $M=37.26$ ,  $S=11.62$ ). Deneklerin çoğunluğunun evli (%62.2), %30.2'sinin ise bekar olduğu, %6.2'si ise boşanmış, %1.2 oranında medeni durum tespit edilemeyenler vardır. Katılımcıların eğitim düzeyleri, lise düzeyinden doktora derecesine kadar bir çeşitlilik göstermektedir. Veri toplama araçları, demografik özelliklerin yer aldığı bir form, İman Gelişimi Ölçeği (Leak, Loucks ve Bowlin, 1999), Gözden Geçirilmiş Dinsel Fundamentalizm Ölçeği (Altemeyer ve Hunsberger, 2004), Sağ-kanat Otoriterliği Ölçeği, Sosyal Baskınlık Ölçeği, Hristiyan Ortodoksi Ölçeği ve bir takım önyargıyı ölçen araçlar kullanılmıştır.

---

\* Bu araştırma, özellikle kullanılan veri toplama araçları ve elde edilen bulgularıyla bizim tez konumuzla yakından ilişkilidir.

Bu çalışmadan (Crowover, 2007) elde edilen sonuçlara göre, iman gelişimi ortalaması ( $\bar{x}$  =4.44, S=1.56), Leak ve diğ. (1999)'nin elde ettikleri ortalama ( $\bar{x}$  = 4.9, S=2.1) ile benzerlik göstermektedir. Bu araştırmanın sonuçları, iman gelişiminin etnik azınlıklara, eşcinsellere ve kadınlara karşı önyargıdaki varyansın önemli bir miktarını açıklayamadığını göstermektedir. Bununla birlikte bu çalışma, dinsel fundamentalizm, sağ-kanat otoriterciliği, sosyal baskı yöneliminin önyargının yordayıcıları olduklarını tespit etmiştir. Sağ-kanat otoriterciliğinin etnik azınlıklara, eşcinsellere ve kadınlara karşı önyargının en güçlü yordayıcısı olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışmadan elde edilen bulgulara göre, iman gelişiminin önemli bir biçimde negatif yönde ( $r=-.324$ ,  $p<.01$ ) sağ-kanat otoriterciliği ile bir korelasyona sahip olduğu saptanmıştır. Böylece, iman gelişimindeki yüksek puanlar, sağ-kanat otoriterciliğinin düşük düzeyleriyle ilişkilidir. Dinsel fundamentalizm ise, önemli bir biçimde pozitif yönde ( $r=.423$ ,  $p<.01$ ) sağ-kanat otoriterciliği ile bir korelasyona sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgu, dinsel fundamentalizmde yüksek puanların, sağ-kanat otoriterciliğindeki yüksek puanlara karşılık geldiğini göstermektedir. Ayrıca, dinsel fundamentalizm ırkçılıkla da pozitif yönde anlamlı bir ilişkiye ( $r=.168$ ,  $p<.05$ ) sahip olduğu bulunmuştur.

İman gelişiminin, dinsel fundamentalizm ( $r=-.142$ ), sağ-kanat otoriterciliği ile ( $r=-.324$ ,  $p<.01$ ), sosyal baskınlık yönelimi ( $r=-.104$ ) ve Hıristiyan ortodoksi ile aralarında negatif bir ilişki vardır. İman gelişiminin dinsel fundamentalizm, sağ-kanat otoritercilik ve sosyal baskınlık yönelimi ile arasında negatif bir ilişki saptanmıştır. Bununla birlikte, bu negatif ilişki sadece sağ-kanat otoriterciliği ile istatistiksel olarak anlamlı bir düzeydedir. İman gelişimi diğer yordayıcılar tarafından açıklanan varyansın ötesinde önyargıdaki önemli bir varyans miktarını açıklayacaktır. İman gelişimi etnik azınlıklara, eşcinsellere ve kadınlara yönelik önyargının yordanmasında tek önemli bir katkı sağlamamaktadır. İman gelişimindeki yüksek puanlar etnik azınlıklara yönelik önyargıdaki düşük puanlarla ilişkilendirilebilir. Buna ek olarak, iman gelişimindeki yüksek puanlar önemli bir biçimde ve negatif yönde önyargının düşük puanlarıyla ( $r=-.207$ ,  $p<.05$ ) ilişkilidir. Eşcinsellere yönelik ahlaki olarak meşru görülen ve görülmeyen tutumlar yüksek oranda korelasyona ( $r = .820$ ,  $p<.01$ ) sahiptir (Crowover, 2007).

Görüldüğü gibi birçok araştırmada, tutarlı olarak, dindar bireylerin otoriter olmaya eğilimli oldukları ve otoriterlerin de dindar olmaya eğilimli oldukları saptanmıştır. Bununla birlikte bu çalışmalardaki dindarlık, ortodoksiyi ve gelenekselciliği vurgulayan sınırlı bir kavramsal çerçeve içinde tanımlanmış ve ölçülmüştür. Din psikolojisi içindeki bu kuramsallaştırma içinde, bir başka araştırmada (Leak ve Randall, 1995), otoritercilik ve dinsel olgunluk arasında negatif bir ilişki olduğu hipotezi belirlenmiş ve beklendiği gibi, otoritercilik ile daha az olgun iman gelişimi arasında pozitif ve olgun iman gelişiminin bazı yönleriyle ise negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Elde edilen bu sonuçlar Allport ve Fowler'ın kuramsallaştırmasıyla uygun olarak, otoritercilik ve dindarlık arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca otoriterciliğin, ortodoks, geleneksel ve dış yönelimli dindarlık ölçekleriyle pozitif yönde ilişkili olduğu da görülmektedir. Özellikle sağ-kanat otoritercilik ölçeği ile 2. ve 3. iman gelişimi evresi arasında anlamlı bir korelasyon tespit edilmiştir ( $r=.46$  ve  $.55$ ). Yine beklendiği gibi otoritercilik ile olgun dinsel yönelim arasında negatif bir ilişki bulunmuştur. Sağ-kanat otoriterciliği ölçeği ile dinsel olgunluk veya yüksek (advanced) iman gelişiminin ölçekleriyle özellikle "küresel iman gelişimi ölçeği" ile ( $r=-.51$ ), 4. ve 5. iman gelişimi evresi ile ( $r=-.33$  ve  $-.22$ ), "arayış ölçeği" ile ( $r=-.40$ )  $p<.01$  düzeyinde negatif yönde bir korelasyon saptanmış ve Allport'un dinsel olgunluk kavramsallaştırmasından elde edilen ölçeği ile arasındaki korelasyon ( $r=-.20$ ) da negatif yöndedir (Leak ve Randall, 1995).

Green ve Hoffman (1989) yürüttükleri bir araştırmada iman evreleriyle önemli ve ilişkili bir değişken olan çeşitli dışgrup üyelerinin algılarıyla ilgili doğurgularını incelemektedirler. Kolej öğrencilerinin iman gelişimi, yazarlar tarafından, deneklerin iman evrelerini tespit etmek üzere düzenlenen iman evresi soruları aracılığıyla ölçülmüş ve onların iman evreleri, kendilerine benzer ve benzer olmayan diğerleri hakkındaki tutumlarını anlamak için kullanılmıştır. Paloutzian (1983) Fowler'ın hipotezlerinin doğru bir biçimde çeşitli iman evrelerindeki insanların davranışlarını yordayıp yordamadığını belirlemek için iman gelişimi hakkında daha fazla ampirik araştırma yapılması gerektiğini de ifade etmiştir. Chirban (1981), Fowler'ın iman gelişimiyle ilgili düşüncelerini Allport'un iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ayırımıyla ilişkilendirmektedir (Allport, 1966;

Allport ve Ross, 1967). O, içsel güdülerin Fowler'ın her evresindeki bireylerde mevcut olduğunu fakat dışsal güdülerin üçüncü evreden sonraki bireylerde söz konusu olmadığını saptamıştır. Fowler'ın tanımlamasıyla iman gelişiminin, dini yönelim gelişimine- dışgüdümlüden içgüdümlüye doğru- benzer olduğu görülmektedir. Dışgüdümlü dini yönelimle daha fazla ilişkili olduğu tespit edilen kişilerin daha düşük iman gelişimi düzeyinde olmaları beklenebilir. Bunun aksine içgüdümlü dini yönelime sahip kişilerin de daha yüksek iman gelişimi düzeyinde olabilme olasılığı daha yüksektir (Driedger, 1997; Barnes, Doyle ve Johnson, 1989). İman gelişimi ve diğerleriyle ilgili algılar konusunu ele alan araştırmacılar, iman gelişimi hakkındaki sosyal psikolojik bir bakış açısının, bireylerin kendi grup üyelikleri ile ilgili algılar üzerinde odaklanacağını ve bu algıların onların bir evreden diğerine geçişlerinde nasıl bir değişiklik göstereceği üzerinde de duracağını belirtmektedirler. Ayrıca sosyal dünyayı inşa edişimizde temel bir süreç olan bizim gibi olanları benimseme, bizim gibi olmayanları da dışlama şeklindeki sınırlar çizişimizden de bahsedilmektedir.

İman gelişimi, Fowler'ın kavramsallaştırdığı şekliyle kişinin kendilik tanımı (self-definition) için çok temel olduğundan dolayı çeşitli iman evrelerindeki kişilerin kendilerine benzer ve benzer olmayan diğerleri arasında çeşitli, farklılaştırıcı kuralları kullanmaları beklenmektedir. Farklı kategorizasyon stratejileri ise, kişilerin kendilik/benlik (self) ve öteki (other) algılarını yansıtmaktadır. Bu araştırmada (Green ve Hoffman, 1989) kullanılan iman evreleri sorularıyla deneklerin hangi iman evresinde diğerlerine karşı nasıl bir tutum içinde olduklarını tespit etmek amaçlanmıştır. Hipotez olarak ise daha alt evrelerdeki kişilerin daha yüksek iman evrelerindekiyle göre daha fazla ayırıcı tutumlar gösterecekleri beklenmektedir. Araştırma sonuçlarının, kişinin iman evresinin kendi iç grup ve dış grup üyeleri hakkındaki değerlendirmesini etkileyeceği hipotezini desteklediği görülmektedir. Daha alt iman evreleriyle ilgili ifade seçenekleri işaretleyen deneklerin benzer ve benzer olmayan diğerlerine karşı daha sonraki iman evrelerindeki kişilerden farklı tepkide buldukları tespit edilmiştir. Bu veriler Fowler'ın kişinin iman evresinin kendi davranışının diğer boyutları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğuna dair iddiasını desteklemektedir. Sonuç olarak Fowler'ın iman evreleri ve diğer önemli değişkenlerle ilişkileri hakkında daha fazla araştırmaya gerek vardır.

Gorman (1977) “Moral and Faith Development in Seventeen Year Old Students” adlı araştırmasında hem nitel (qualitative) hem de nicel (quantitative) yöntemleri kullanmış, ergenlerin (n=50) Kohlberg ve Fowler’ın kuramlarını temel alarak ahlaki ve iman gelişimini tespit etmeye çalışmıştır. Ahlaki gelişim düzeyi Kohlberg’in “Heinz İkilemi” ile başlayan ve ölüm, hastalığın nedeni gibi sorularla gerçekleştirilen görüşme yöntemi; ve iman gelişimi için ise iman gelişimi görüşme formu uygulanmıştır. İman gelişimi görüşmesinde kişinin imanının içeriği ile ilgili değil daha çok ergenlerin yaşam, ölüm, hastalık, kötülük ve Tanrı hakkında düşünme yapıları elde edilmeye çalışılmıştır. Çalışma sonuçlarına göre tüm denek grubu ahlak ve iman gelişiminde üçüncü evrede gelişim gösterdikleri belirlenmiştir. Ayrıca ergenlerin iman ve ahlak gelişimleri arasında yüksek oranda önemli korelasyonlar görülmüştür. İman ve ahlak gelişimi sonuçları ile cinsiyet, dinselğin türü, okul veya kiliseye devam etme gibi değişkenlerle önemli bir korelasyon ise tespit edilmemiştir. Ahlaki gelişim ve iman gelişimi ilgili sonuçlar ile sosyo-ekonomik düzey arasında yüksek oranda pozitif yönde anlamlı bir korelasyon saptanmıştır.

Giesbrecht (1997) “A Path Model of the Relationship Among Psychosocial, Moral and Faith Development” adlı doktora tezinde, Barnes, Doyle ve Johnson (1989)’un Fowler Ölçeği’ni kullanmıştır. Katılımcıların dördüncü, beşinci ve altıncı evre puanları ile eğitim, teoloji ve Fowler’ın iman muhakeme puanları arasındaki korelasyonlara göre, eğitim ve ahlaki muhakeme arasında önemli düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir. Fowler’ın 2, 3, 4 ve 5. iman evreleriyle ahlaki muhakemenin dördüncü ve beşinci ve altıncı evreleri arasında anlamlı bir korelasyon görülmektedir ( $p < .05$ ,  $.01$ ,  $.001$  düzeyinde). Yani dördüncü ahlaki muhakeme düzeyi ile ikinci ve beşinci iman evresi arasında  $p < .05$ ; beşinci ve altıncı ahlaki muhakeme düzeyi ile ikinci, üçüncü ve dördüncü iman evresi arasında da anlamlı bir korelasyon saptanmıştır.

Ayrıca bu çalışmada bir dereceye kadar karizmatik kiliseye katılımın dördüncü ahlaki yargı düzeyi olan “yasa ve düzenle” korelasyona sahip olduğu görülmektedir. Karizmatik kiliseler çoğunlukla fundamentalist, anti-entelektüel, doğa üstü inanç ve siyah-beyaz şeklinde teolojik ve ahlaki kuralların tanımlandığı bir bağlamda ahlaki ikilemleri bireyleri yorumlamaya teşvik eden tecrübe-yönelimli bir dünya görüşüne sahiptir. Fowler’ın ölçeğinden alınan puanlar ile ilgili korelasyonlar

da, ahlaki muhakemenin gelişiminin daha yüksek iman muhakeme düzeyi gelişimiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Liberal kararlar ile iman evreleri arasındaki korelasyonlara göre, üçüncü ve beşinci iman evreleriyle anlamlı bir korelasyon ( $p<.01$ ) saptanmıştır (Giesbrecht, 1997).

Bu araştırmada iman gelişimiyle ilgili elde edilen korelasyonlara göre; imanla ilgili konular hakkındaki muhakemenin, seküler eğitimle pozitif yönde ilişkili olduğu ve karizmatik-fundamentalist teoloji ile negatif yönde ilişkili olduğu görülmektedir. Üçüncü, dördüncü ( $p<.01$ ) ve beşinci iman evresiyle eğitim değişkeni arasında önemli bir korelasyon saptanmıştır ( $p<.05$ ). Karizmatik kilise ile yine aynı iman evreleri aralarında da anlamlı bir korelasyon rapor edilmiştir ( $p<.001$ ). Liberal-insancıl kararları onaylayan katılımcıların kişilerarası ilişkilerde daha bir esnek yaklaşım (dördüncü iman evresinde) sergilemeye eğilimli oldukları saptanmış ve iman muhakemesinde literal yaklaşımı daha az tercih etmeye eğilimli oldukları da belirlenmiştir (Giesbrecht, 1997).

Eşer (2005), “Üniversite Öğrencilerinde Dini İnanç ve Benlik Saygısı İlişkisi” adlı bir yüksek lisans çalışması gerçekleştirmiştir. Bu çalışma, üniversite öğrencilerinde dini inanç gelişimi ve benlik saygısı ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla, Uludağ Üniversitesi Tıp, Mühendislik-Mimarlık, İktisadi İdari Bilimler, Eğitim, İlahiyat ve Fen-Edebiyat Fakültelerinde öğrenim gören 18-27 yaşları arasındaki 475 öğrenciye (199 Erkek, 276 Kız) İman Gelişimi Ölçeği ve Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği uygulanmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, araştırmanın örneklemini oluşturan öğrencilerin büyük çoğunluğu (%55.4) bireyleştirici-düşünmeye dayalı iman aşamasında bulunmaktadır. Öğrencilerin %14.7’si birleştirici iman aşamasında bulunurken, %13.7’sinin mitsel-lafzî, %6.7’sinin ise sentetik-geleneksel iman aşamasında oldukları görülmektedir. İman gelişimi aşamalarıyla, yaş ( $r=.11$ ,  $p<.05$ ), sosyo-ekonomik düzey ( $r=.92$ ,  $p<.05$ ) ve din eğitimi ( $r=.158$ ,  $p<.05$ ) gibi değişkenlerle arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Ancak fakülte ( $r=.03$ ,  $p>.05$ ) ve cinsiyet ( $r=.086$ ,  $p>.05$ ) değişkenleri arasındaki korelasyonlar anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır. Ayrıca araştırmada yer alan üniversiteli gençlerin iman gelişim aşamaları ile benlik saygılarının yükseğe yakın düzeyde olduğu bulunmuştur. Dolayısıyla iman gelişimi ile benlik saygısı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ( $r=.125$ ,

p<.05). Bunun yanı sıra iman gelişiminin yaş, sosyo-ekonomik düzey ve din eğitimi açısından; benlik saygısının yaş açısından anlamlı farklılaşma gösterdiği bulunmuştur. Çalışmanın sonunda iman gelişim aşamaları ile benlik saygısının ilişkili olduğu, iman gelişim aşamaları yönündeki artışın benlik saygısındaki artış ile paralellik gösterdiği kanısına varılmıştır.

Acar (2006) tarafından, ilkokul dönemi çocuklarının inanç gelişiminde etkili olan unsurları ve bu unsurların boyutlarını ortaya koymak amacıyla “İlkokul Çocuklarının İnanç Gelişimi: Psiko-Teolojik bir Yaklaşım” adlı bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Arastırmanın örneklemini, amaca uygun (convenient) olarak seçilen ilkokul çağındaki beş çocuk (iki kız, üç erkek) oluşturmuştur. Araştırma, İnanç Gelişimi Teorisi çerçevesinde çalışılmıştır. Niteliksel olarak çalışılan bu araştırmada, Vaka çalışması (case study) stratejisi kullanılmıştır. Bu araştırmada, yöntem olarak ise, ağırlıklı olarak Fowler tarafından yapılandırılan görüşme tekniği kullanılmıştır. Bunun sonucunda su sonuçlara ulaşılmıştır: Araştırmaya katılan ilkokul çağındaki beş çocuk, Fowler’ın İnanç Gelişimi Teorisi’ne göre ikinci aşamadadır. Bu dönem çocuklarının inanç gelişiminde, aile, okul, arkadaş grubu, dini gelenek, televizyon ve bilgisayar gibi unsurlar etkili olmaktadır. Bu dönem çocuklarının inanç gelişiminde, özellikle aile ve yakın çevrenin etkisi daha belirgindir. Ayrıca bu analizlerde ortaya çıkan unsurların, pratik hayatta geçerliliğini görebilmek için, etnografik gözlemler yapılmıştır. Bu gözlemler, aile ortamıyla sınırlı tutulmuştur. Bu gözlemlerde ise, aile ve okul ön plana çıkmaktadır. Özellikle okul, bu dönem çocuklarının günlük aktivitelerini ve diğer unsurlarla olan ilişkilerini düzenlemektedir. Buna nazaran ailenin otoritesi, bu dönemde, bir önceki döneme nazaran azalmıştır. Ancak aile, bu dönem çocuklarının inanç gelişiminde özellikle değerleriyle otoritesini devam ettirmektedir.

Ok (2006) tarafından çoğunluğunu üniversite öğrencilerinin oluşturduğu örnekleme bir çalışma gerçekleştirmiştir. Elde ettiği ampirik verilere dayanarak üç inanç gelişimi aşamasına paralel olarak inançtaki farklılıkların 3., 4., ve 5. aşama algılanış biçimleri ile ilgili niceliksel bir ölçek geliştirme denemesinde bulunmuştur. Pilot çalışmanın ardından 278 kişinin katılımıyla gerçekleştirilen ana uygulama sonunda faktör çözümlemesi, inanç gelişimi kuramının üç aşamasının (3., 4. ve 5. aşama) özelliklerini büyük oranda taşıyan üç faktör ortaya çıkarmıştır. Bunlardan

katılımcıların yaklaşık %65'inin kendi inanç gelenekleri mensuplarının dışındaki diğer gelenek mensuplarına yaklaşımları, inanç gelişimi kuramında 3. aşamaya karşılık gelen özellikler taşımaktadır. Ayrıca 4. aşama olarak nitelendirilebilecek başka bir yaklaşım tarzı görülen ifadeler de vardır. Katılımcılar arasında 5. aşamaya özgü özellikler olarak kabul edilebilecek üçüncü bir eğilim ise biraz daha çoğulcu toplumsal yapıya uygun gözükmektedir. Bu çalışmada 3. aşama faktörünün “yaygın geleneksel” islam anlayışıyla yüksek oranda ilişkili olduğu görülmektedir. Ki bu Fowler'ın bu aşamayla ilgili nitelendirmesine uyum göstermektedir. 4. aşama olarak isimlendirilen farklılığı algılayış biçimi, 5. aşama ile olumlu bağıntıya sahip olmasına rağmen, geleneksel dindarlık anlayışıyla olumsuz bir bağıntı sergilemiştir. Bu durum 4. aşamanın gelişim çizgisi bakımından 3. aşamaya yönelik bir tepki olarak gelişmiş olabileceği şeklinde yorumlanmıştır. 5. aşama, geleneksel dindarlık da dahil bütün aşamalarla ve olgun dindarlık türü kabul edilen Dinsel Arayış ölçekleriyle olumlu bir bağıntıya sahip olduğu görülmektedir. Sınırlı sayıdaki bu veriler, inanç grupları arasında yeterince hoşgörünün gelişmediğini sergilemektedir.

Ok (2007) inanç gelişimiyle ilgili gerçekleştirdiği diğer bir çalışmada yöntem olarak Fowler'ın kullandığı yarı-yapılandırılmış İnanç Gelişimi Görüşme tekniğini kullanmıştır. Görüşmede, katılımcılara Fowler'ın çalışmasında yer alan 4 alt bölüme ayrılmış 25 soru maddesi, ilgili maddelerde kültüre özgü bazı değişiklikler yapılarak sorulmuştur. Görüşmelerin sonunda görüşmede yer alan ifadeler niteliksel analize tabi tutulmuştur. Örneklem grubu olarak yaşları 19-56 arasında değişen 25 (15 kız, 10 erkek) katılımcıyla derinlemesine görüşme yapılmıştır. 25 kişiden (5'i bayan 5'i erkek) 10 kişinin inancı 4. aşama; 5 kişinin inancı 3. aşama; (6'sı bayan 4'ü erkek) diğer 10 kişinin inancı ise (3. aşamadan 4. aşamaya) geçiş aşaması olarak belirlenmiştir.

Schwartz ve Lindley (2005)'in gerçekleştirdikleri çalışmalarında dindarlık, dinsel fundamentalizm açısından incelenmekte ve “asli hakikati (inherent truth) içeren tek bir dinin olduğuna dair inanç”la nitelendirilmektedir (Hunsberger, 1996). Dinsel fundamentalizmin, dindarlık ve önyargı arasındaki ilişkiyi incelemede önemli bir yapı vaat ettiği de kabul edilmektedir (Altemeyer ve Hunsberger, 1992). Dindarlık üzerine yapılan bazı araştırmalar, dış güdümlü dindarlığın (dışsal



kazançlarla güdülenen dindarlık) ve dinsel fundamentalizmin her ikisinin de önyargıyla ilişkili olduğunu saptamışlardır (Donahue, 1985; Herek ve Capitanio, 1996; McFarland, 1989). Altemeyer (2003)'e göre, dinsel fundamentalizmde yüksek düzey gösteren kişilerin kendi dinleriyle özdeşleşmelerinde, aldıkları güçlü ilk eğitimi rapor ettikleri saptanmış ve aile dini üzerindeki ilk vurguların, “biz-onlar” ayrımcılığı ile ilişkili olabileceği belirtilmiştir (s. 17). Duck ve Hunsberger (1999), sağ-kanat otoriterciliği, iç güdümlü dindarlık ve önyargı arasında çok güçlü ilişkiler tespit etmişlerdir. Ayrıca dinsel fundamentalizmin, sağ-kanat otoriterciliği (katı geleneksel tutumlar), ayrımcılık ve eşcinselliğe karşı düşmanlıkla ilişkili olduğu saptanmıştır (Hunsberger, 1996; Kirkpatrick, 1993; McFarland, 1989; Schwartz ve Lindley, 2005).

Özellikle dindarlığın, önyargı ve fundamentalizmle ilişkisinde dikkat çekilen en önemli faktörlerden birisi de otoriter kişilik faktörüdür. Otoriter bir kişinin dindarlığı, fundamentalizmin güçlü unsurlarını ve kendi inançlarını konusunda şüphe duymada bir isteksizliği de içermektedir (Altemeyer, 1988; Altemeyer ve Hunsberger, 1992). Otoriter kişiliğe sahip bireylerin dindarlığı, ortodoks ve hatta fundamentalist, katı ve bölümlere ayıran, alışkanlığa bağlı ve itaatkar özellikler taşır. Bununla birlikte bu, geleneksel, araştırmaya kapalı ve dış yönelimli (outer-directed) dinsel yönelim, olgun dindarlık hakkında din psikolojisindeki temel düşünceler için istenmeyen bir durumdur. Örneğin Allport (1950), kişisel ve olgun bir dindarlığın şekillenmesinde kişinin mevcut inançlarını sorgulamaya bir isteklilikle birlikte oluşacağına dair samimi, içten dindarlığın (religious sentiment) çift yönlü rolüne vurgu yapmaktadır. Fowler (1981)'in iman gelişimi teorisi de, iman gelişimi sürecinde düşünsel içsel-yönelimlilikle birlikte sorgulamanın önemini vurgulamaktadır. Bilindiği gibi Fowler (1981), kişinin dinsel inançlarının özel içeriğinden ziyade, onun “nihai hakikati” nasıl yorumladığı üzerine odaklanmaktadır. Kuramın gelişimsel bakış açısına göre dinsel gelişim (religious growth), nihai hakikat hakkında altı muhakeme (reasoning) evresi aracılığıyla aşamalı bir evrim süreci olarak görülmektedir (akt.: Leak ve Randall, 1995).

Dinsel fundamentalizm ve önyargı ilişkisiyle ilgili olarak bir başka açıklama ise, dinsel fundamentalizmin sağ-kanat (right-wing) otoriterciliğinin (otoriter saldırganlık, otoriter teslimiyet ve geleneksellik gibi bir takım psikolojik yapılara

sahip bir kişilik türü) etkilerinin bir yan ürünü olduğunu iddia etmektedir (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Altemeyer, 1981, 1988; Hunsberger, 1995; Hunsberger ve diğ., 1999; Laythe ve diğ., 2002; Laythe ve diğ., 2001). Bazı araştırmalar sağ-kanat otoriterciliğinin, fundamentalizmden daha güçlü bir şekilde önyargı ile ilişkili olduğunu; fundamentalizm ve otoriterciliğin birbirleriyle güçlü bir şekilde ilişkili olduklarını göstermiştir (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1996; Wylie ve Forest, 1992). Otoriterciliğin büyük oranda, fundamentalizm ve önyargının pozitif ilişkisinden sorumlu olduğu fikri de bazı araştırmaların sonuçları ile tutarlıdır. Altemeyer ve Hunsberger (1992)'e göre; sağ-kanat otoriterciliği kontrol edildiğinde fundamentalizm - önyargı korelasyonu önemsiz seviyelere inmektedir. Ayrıca Hunsberger ve diğ. (2001) tarafından yapılan araştırmada, sağ-kanat otoriterciliği, dogmatizm\* ve fundamentalizmin birbirleriyle pozitif bir korelasyona sahip oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca bunların tümü, dinsel şüphe ile negatif yönde bir korelasyona sahiptir ( $r=-.22$ ).

Psikoloji alanında fundamentalizmi konu alan bir çok ampirik araştırmada, Altemeyer ve Hunsberger (1992, 2004) tarafından geliştirilen "Dinsel Fundamentalizm Ölçeği"nin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca etnik merkezilik (ethnocentrism) ve önyargının, diğer değişkenlerle aralarındaki korelasyonlarını ele alan bir çok araştırma da, dinsel yönelimleri (içgüdümlü, dışgüdümlü ve arayışsal; bkz. Batson ve diğ., 1993; Donahue, 1985; Herek, 1987), dinsel fundamentalizmi ve sağ-kanat otoriterciliği (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1995, 1996; Laythe ve diğ., 2002; Laythe ve Kirkpatrick, 2001; Rowatt ve Franklin, 2004), Hıristiyan ortodoksisi (Hunsberger, 1989) ve sosyal baskınlık yönelimini (Heaven ve St. Quintin, 2003) dikkate almakta ve kapsamaktadır (akt.: Rowatt ve diğ., 2005).

Laythe ve diğ. (2002)'nin yaptıkları araştırma sonuçlarına göre de; otoritercilik, ortodoksi ve fundamentalizmin güçlü bir şekilde birbirleriyle korelasyona sahip olduğu görülmektedir ( $r=.51-72$ ). Özellikle fundamentalizm ve SKO arasındaki korelasyon oldukça yüksek bulunmuştur ( $r=.72$ ). Ayrıca

---

\* Gürses (1999), dindarlıkla ilgili tutumlar ve dogmatizm ilişkisinde, inançsızların dindarlardan daha dogmatik olduklarını tespit etmiştir. Dışgüdümlü dindarlar ise daha az dogmatik görünmektedir. Ayrıca Yapıcı (2004), gençlerin çeşitli dinlere yönelik sosyal mesafe tercihleri ve Hıristiyanlara yönelik duygusal tepkileri ile dini dogmatizmleri arasında anlamlı derecede fakat negatif yönde bir ilişki rapor etmektedir.

fundamentalizmin, ırkçılıkla da bir korelasyona sahip olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte, özellikle fundamentalizm ve SKO'nin eşcinsel önyargısıyla çok güçlü bir korelasyona sahip olduğu da saptanmıştır. Önceki araştırmalar da dinsel fundamentalizm ve sağ-kanat otoriteriliğinin, kadın ve eşcinsellere yönelik negatif tutumlarla tutarlı korelasyonlar bulmuşlardır. Bu ve benzeri sonuçlar ise dinsel fundamentalist grupların, kapalı topluluk yapısını tercih ettiklerinden; ayrıca tekelci ve dışlayıcı bir tavrı benimsediklerinden dolayı, azınlık gruplarına yönelik olumsuz tutum takındıkları söylenebilir. Ayrıca Laythe ve diğ. (2002) de, dinsel fundamentalizmi önyargının yordayıcısı olarak ele aldıkları çalışmalarında, fundamentalizmin cinsel davranış sapmalarına yönelik önyargıları anlamlı düzeyde ve pozitif yönde yordayabildiğini bulmuşlardır. Bu sonuç, fundamentalizmin günah merkezli ahlakçı tavrı olarak yorumlanabilmektedir (Hunsberger, 1996; Hunsberger ve diğ., 1999; Rowatt ve Franklin, 2004; akt.: Rowatt ve diğ., 2005).

Rowatt, Franklin ve Cotton (2005)'un yürüttükleri bir araştırmada ise, Altemeyer ve Hunsberger (1992)'in "dinsel fundamentalizm ölçeği" kullanılmış ve dindarlık ölçeklerinin (örneğin; içgüdümlü dinsel yönelim, dinsel fundamentalizm, Hristiyan ortodoksi), sağ-kanat otoritercilik ve sosyal baskının, Müslümanlara yönelik tutumlarla ve Müslümanlara göreli olarak Hristiyanları tercih etme ile negatif olarak ilişkili olduğu hipotezi geliştirilmiştir. Elde edilen bulgulara göre; dinsel fundamantalizm, sağ-kanat otoritercilik, Hristiyan ortodoksi ve Arap-karşıtlığı ırkçılığının, Müslümanlara göreli olarak Hristiyanları tercih etme ile pozitif olarak ilişkili olduğu saptanmıştır. Ayrıca, bazı dinsel boyutların (dinsel fundamantalizm, Hristiyan ortodoksi, içgüdümlü dinsel yönelim) Hristiyanlara yönelik tutumlarla pozitif olarak ilişkili olduğu bulunmuştur. Dışgüdümlü dinsel yönelim ve arayışsal dinsel yönelimin ise Hristiyanlara yönelik tutumlarla negatif olarak ilişkili olduğu saptanmıştır. Ayrıca, Müslümanlara yönelik tutumların, anti-Arap ırkçılığı ile ( $r=-.78, p<.001$ ), sosyal baskı yönelimi ile ( $r=-.40, p<.001$ ), sağ-kanat otoriterciliği ile ( $r =-.39, p <.001$ ) ve dinsel fundamentalizm ile ( $r=-.21, p<.05$ ) negatif olarak ilişkili olduğu saptanmış ve bu boyutlardaki artış, Müslümanlara yönelik açık tutumların daha negatif olacağını göstermektedir.

Laythe, Finkel ve Kirkpatrick (2001)'in araştırmalarından elde ettikleri bulgulara göre, önceki araştırmalarla tutarlı olarak (Wylie ve Forest, 1992;

Altemeyer ve Hunsberger, 1992) Şu sonuçlar elde edilmiştir: Sağ-kanat otoritercilik ve dinsel fundamentalizm arasında g¼c¼l¼ bir korelasyonun olduğu saptanmıştır. Dinsel fundamentalizm ise, eşcinsellere y¼nelik ¼nyargıyla pozitif y¼nde ilişkilidir. Diğer araştırmalarda da fundamentalizmin, ayırımıacı tutumlarla (Kirkpatrick, 1993; McFarland, 1989) ve hem sağ-kanat otoritercilik hem de Hristiyan ortodoksi ile pozitif olarak ilişkili olduğu g¼r¼lmektedir. Buna ek olarak Hunsberger (1996), Hristiyanlar, Yahudiler, İslam ve Hinduizm dininden katılımcılar arasında dinsel fundamentalizm ve eşcinsellere y¼nelik d¼Őmanca tutumlar arasında anlamlı bir korelasyon tespit etmiştir (bkz. Fulton, Gorsuch ve Maynard, 1999).

Gerçekleştirilen bir çok çalışma, y¼ksek d¼zeyde dinsel fundamentalistlerin aynı zamanda y¼ksek bir d¼zeyde otoriter<sup>\*</sup>, dinsel olarak ortodoks, ¼nyargılı ve kendi dinsel y¼nelimlerinde sorgulayıcı olmadıkları y¼n¼nde eğilimlerini saptamıştır (Altemeyer ve Hunsberger, 1992, 1993; Hunsberger, 1996). Ayrıca dinin arayış boyutunda (quest dimension) olarak tanımlananların dinsel ¼đretiler hakkında soruları ve Ő¼pheleri olmasına rağmen (Batson, Schoenrade ve Ventis, 1993), y¼ksek otoriterlerin ve dinsel olarak ortodoksların çok az dinsel Ő¼phe rapor etmeye eğilimli oldukları g¼zlemlenmiŐtir (Altemeyer, 1988; Hunsberger ve diğer., 1993). Ayrıca dinsel fundamentalizmin azınlıklara karşı d¼Őmanca tutumları yordayabileceği bulgusunun dinsel fundamentalizmin potansiyel olarak ¼nemli sonuçlarını vurgulamaktadır (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1996; McFarland, 1989). Ayrıca dinsel fundamentalizm ve otoritercilik arasındaki pozitif ilişkinin varlığı da ileri s¼r¼lm¼Őt¼r (Kirkpatrick ve diğer., 1991; akt.: Hunsberger ve diğer., 1996).

Pancer ve diğer. (1995)'nin gerçekleştirdikleri çalışmada, fundamentalizm d¼zeyi d¼Ő¼k olan bireylerin, dinsel ve dinsel olmayan konulardaki zihinsel olarak y¼r¼tt¼kleri b¼t¼nsel komplekslikle<sup>\*\*</sup> (integrative complexity) ¼nemli bir biçimde

---

\* G¼rses (1999) gerçekleştirdiği araştırmasında ig¼d¼ml¼ dindarlıkla otoriteryanizm arasında bir ilişki olduğunu belirlemiştir. DıŐg¼d¼ml¼ dindarlık- otoriteryanizm ilişkisi ise anlamlı fakat g¼c¼l¼ bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.

\*\* B¼t¼nsel komplekslik, insanların konular (issues) üzerinde (konuların içeriğinden daha fazlasını) d¼Őünme tarzlarını değerlendirme tekniğidir. Aynı fenomenin bir çok farklı g¼r¼Őlerinin geçerli olabileceğini kabul etmek Şeklinde nitelendirilmekte ve iki bilişsel deđerleŐkenle tanımlanmaktadır: Farklılaştırma (Differentiation) ve B¼t¼nleŐtirme (Integration). Farklılaştırma; bir konu hakkında farklı perspektifler veya boyutların s¼zl¼ veya yazılı s¼ylemde (discourse) y¼nlendirileceđi uzama

ilişkili olduğu bulunmuştur ( $r=.34$ ,  $p<.05$ ). Fundamentalizm düzeyi yüksek olanların ise, her iki konu hakkındaki zihinsel olarak bütünsel komplekslik puanlarıyla önemli bir biçimde ilişkili olmadığı saptanmıştır ( $r=-.04$ ). Yüksek fundamentalizm puanlarına sahip bireylerin ( $\bar{x}=2.16$ ,  $S=.53$ ), düşük fundamentalizm puanlarına sahip bireylerden daha düşük düşünsel komplekslik gösterdikleri tespit edilmiştir ( $\bar{x}=2.45$ ,  $S=.54$ ,  $F_{(1,69)}=5.65$ ,  $p<.05$ ).

Bir takım araştırmalar, çeşitli alanlarda düşüncenin kompleksliği konusunda önemli farklılıklar bulmuşlardır. Pancer ve diğ. (1995) fundamentalist dini görüşlere sahip kişilerde düşünce kompleksliği üzerinde ve aynı zamanda dinle ilgili veya ilgisiz alanlarla ilişkili düşünmedeki farklılıklar üzerinde durmuşlardır. Fundamentalizm, bir dinin temel öğretilerinin katı bir biçimde kabulü olarak tanımından da anlaşılabilceği gibi, bu katı anlayışın farklılıkları dışlama işlevi göreceği ve dolayısıyla bu durumda kompleks bir düşünceden de bahsedilemeyecektir. Yapılan araştırmalar dini bir problem hakkında daha düşük düzeyde kompleks düşünmeye sahip fundamentalistlerin olduğunu fakat saf seküler konularda ise onların aynı şekilde düşünmediklerini ortaya koymuştur. Bu göstermektedir ki, kompleks düşünme özel bir alana mahsus olarak kullanılabilir. Böylece, fundamentalist bir inanç sisteminin basit muhakeme eğilimine sahip denekleri kendisine çektiği düşüncesinin geçerliği yoktur (s. 134). Ayrıca diğer bazı araştırmalar, arayışsal dini yönelimine sahip kişilerin dini konular üzerinde daha kompleks bir biçimde düşünmeye eğilimli olduklarını göstermiştir. Bütünsel kompleks düşünme ve dinsel fundamentalizm arasındaki ilişki, Hunsberger ve diğ. (1996) tarafından çalışılmaya devam edilmiş ve kompleks düşünme iki bilişsel değişken yardımı ile tanımlanmıştır: Farklılaşma ve bütünleşme. Bunun yanı sıra kompleksliğin bütünselliğinde, eğilimsel ve durumsal etkilerle birlikte onların karşılıklı etkileşimleri de rol oynamaktadır. Dindarlık ve bütünsel kompleks düşünme arasındaki ilişki konusunda geçmiş çalışmalar tutarlı sonuçlara ulaşamamışlardır. Genel olarak bu araştırmalar, dinsel fundamentalizm ve ortodoksluğun kompleks düşünme ile sadece varoluşsal konularda negatif olarak bir korelasyona sahip olduğunu tespit etmişlerdir (Striženec, 2002).

---

(extent) işaret eder. Bütünleştirme ise, farklı bakış açıların veya boyutların bir diğeriyle ilişkilendirileceği uzamı içerir (Hunsberger ve diğ., 1992).

Fundamentalizm ve arayışsal dini yönelimlerin, özel bilişsel tarzlarla da (kompleks düşünme gibi) ilişkili olduğu öne sürülmektedir. Bazı bulgulara göre, varoluşsal konularda düşünmenin kompleksliği açısından daha yüksek dinsel fundamentalist düzeye sahip kişilerin, daha düşük fundamentalist düzeydeki kişilerle kıyaslandığında farklı bir biçimde düşündükleri tespit edilmiştir (bkz. Hunsberger ve diğ., 1996; Hunsberger ve diğ., 1994). Ayrıca Hunsberger ve diğ. (1996)'ne göre, yüksek düzeydeki fundamentalistlerin belli noktada benzer (convergently) bir biçimde düşünmeye eğilimli oldukları ve böylece düşük düzeydeki fundamentalistlerin tersine, eleştirel dinsel soruları veya kendi dinsel inançlarını adapte ederek veya değiştirerek yeni bilgilerle daha fazla ilgilenebilecekleri ileri sürülmektedir. Dinsel fundamentalizmde yüksek düzeyde olan insanların aksine, arayışsal yönelimde yüksek düzeyde olan kişilerin ise kompleks düşünmeyle daha fazla ilişkili oldukları (Batson ve Raynor-Prince, 1983) ve çeşitli perspektiflere açık olmayla da ilişkili oldukları yine tespit edilmiştir (McFarland ve Warren, 1992; akt.: Hunsberger ve Jackson, 2005).

Bir çalışmada Deeks (trhz), farklı dinsel yönelimlere sahip bireylerdeki bilişsel komplekslik düzeylerindeki farklılıkları değerlendirmek için “Bütünsel Komplekslik Teorisi”ni kullanmıştır. Bütünsel komplekslik indeksi ise; politik, sosyal, ahlaki muhakeme ve dindarlık alanlarındaki bilişsel muhakemenin komplekslik düzeylerini değerlendirmek için kullanılmaktadır (Tetlock, 1984, 1986). Bu araştırmanın amacı ise; muhafazakar Hıristiyanların, diğer dindar yetişkinlere kıyasla dinsel ve etik konular hakkında basit bir biçimde (simplistic) ya/ya da terimleriyle düşünmeye eğilim gösterip göstermeyeceklerini incelemektir. Araştırmaya katılan deneklerin 72 erkek ve 96 kızdan oluşan 168 dindar yetişkin olduğu rapor edilmektedir. Veri toplama araçları olarak “Hristiyan ortodoksi ölçeği” (Fullerton ve Hunsberger, 1982); “dinsel fundamentalizm ölçeği” (Altemeyer ve Hunsberger, 1992) kullanılmıştır. Üçüncü bir araç olarak da “paragraf tamamlama testi” kullanılmıştır. Bu araç ise bütünsel komplekslik araştırmasında tercih edilen bir araç olduğu belirtilmektedir. Bu çalışmada üç araştırma hipotezi yer almakta ve elde edilen sonuçlara göre de tüm bu hipotezler desteklenmiştir. Birincisi dinsel, etik ya da varoluşsal olmayan konularla ilgili olarak kompleks düşünmede ortodoks ve ortodoks olmayanlar arasında önemli bir fark yoktur. İkincisi, dinsel ve etik

konularla ilgili olarak kompleks düşünmede fundamentalistler ve fundamentalist olmayanlar arasında önemli bir fark vardır. Üçüncüsü ise, varoluşsal konularla ilgili olarak fundamentalistler ve fundamentalist olmayanlar arasında önemli bir ilişki yoktur.

Schwartz ve Lindley (2005)'in yürüttükleri bir araştırmada, bağlanma (attachment), dinsel fundamentalizm ve eşcinsellere karşı fobi (homophobia) arasındaki ilişkileri incelenmektedir. Araştırmanın hipotezi ise; güvenli bir bağlanma (secure attachment) tarzına sahip katılımcıların, güvenli olmayan bağlanma tarzlarına sahip olanlara göre dinsel fundamentalizmde daha yüksek puan alacaklarıdır. Örneklemini, içinde yaygın bir biçimde fundamentalist Hristiyanlığı kabul edenlerin de bulunduğu dini bir topluluktan 198 lisans düzeyindeki öğrencinin oluşturduğu bu çalışmada, güvenli bağlanmanın (secure attachment) dinsel fundamentalizmle ilişkili olduğu saptanmıştır. Sonuçlar, sadece dinsel fundamentalizm ve cinsiyet değişkenlerinin eşcinsellere karşı fobinin önemli yordayıcıları olduğunu göstermektedir. Önceki bir araştırma bulgularıyla tutarlı olarak (Kite, 1994), erkekler kızlardan önemli bir biçimde daha fazla eşcinsellere karşı fobiye sahip oldukları görülmektedir. Hipotezin aksine bağlanma sürecinin eşcinsellere karşı fobinin bir yordayıcısı olmadığı; dinsel fundamentalizm ile eşcinsellere karşı fobi arasındaki ilişkiyi ılımlılaştırmadığı (moderate) anlaşılmaktadır. Dinsel fundamentalizmin eşcinsel önyargısı ve onlara yönelik negatif tutumlarla ilişkili olduğu bulunmuştur. Cinsiyet değişkeninin eşcinsel önyargısının en güçlü yordayıcısı olduğu bulunmuş ve bu bulgular dinsel fundamentalizmle eşcinsel önyargısını ilişkilendiren diğer önceki araştırmalarla (Hunsberger, 1996; Kirkpatrick, 1993; Laythe ve diğ., 2001; McFarland, 1989) da uygunluk göstermektedir. Ayrıca erkeklerin kadınlara göre daha yüksek bir eşcinsel önyargısı düzeyine sahip olduklarını gösteren araştırma bulgularıyla (Kite, 1994) da uygunluk göstermektedir. Araştırma ve kuramlar, erkek cinsiyet rol sosyalleşmesinin, eşcinsel önyargısı inançlarına katkıda bulunabileceğini ileri sürmektedir (O'Neil, 1981; Parrott, Adams ve Zeichner, 2002).

Bir çalışmada Nielsen (1998), Hunt'un (1972<sub>a</sub>) Literal, Antiliteral ve Mitolojik dindarlık görüşlerinden aldıkları puanları açısından insanların çatışmalarını değerlendirmektedir. Kolej boyunca düşünce geçen Literal veya fundamentalist dinsel önermeleri onaylayan bir kolej örneklemini kullanarak Hunt, bu kişilerin daha az

dindar olmayabileceklerini, fakat daha az fundamentalist olacaklarını ileri sürmektedir. Ayrıca öğrencilerin kutsal metni (scripture) sembolik yorumlamaları gerçekte artışa geçmektedir. Hunt (1972<sub>b</sub>), dindarlığı ölçen ölçeklerin metaforik görüşleri dışlayarak dinin fundamentalist görüşleri üzerinde odaklanma eğiliminde olduklarını öne sürmektedir (akt.: Hunt, 1993).

Van der Lans (1991), Hunt'un ölçeğini bir takım değişim ve düzenlemelere tabi tutarak yaptığı araştırmada, literal tarzda düşünen deneklere kıyasla metaforik düşünen denekler arasında, daha yüksek dinsel yargı düzeylerinde genel bir yükseliş tespit etmiş ve daha yaşlı deneklerin literal düşünceye eğilimli olduklarını, daha gençlerin ise metaforik düşünceye eğilimli olduklarını saptamıştır. Bu araştırmanın örneklemini ise; 113'ü kız, 81'i erkekten ve 8'i cinsiyet belirtmeyen 202 yetişkin denekten oluşmaktadır. Ortalama yaş 34.4'dür ve yaş ranjı ise 18-66'dır. Deneklerin %39'u Baptist, %15'i Methodist, %12'si Katolik, %7'si Presperiteryan ve hiçbir dinsel bağlılık belirtmeyen ise %9'dur. Literalizmle, dua ve kiliseye devam etme arasında pozitif bir korelasyon ( $r=.47$  ve  $.36$ ,  $p<.01$ ) varken, antiliteralizm ile dua etme ve kiliseye devam etme sıklığı arasında ise negatif bir korelasyon ( $r=-.38$  ve  $-.28$ ,  $p<.01$ ) tespit edilmiştir (akt.: Nielsen, 1998).

Hunsberger ve diğ. (1996)'nin yürüttükleri çalışmada, 68 üniversite öğrencisiyle kendilerinin ve diğerlerinin algılanan dinsel şüpheleri hakkında mülakat yapılmıştır. Bu genç yetişkin 348 öğrenciden 33'ü yüksek ve 35'i ise düşük düzeyde dinsel fundamentalist oldukları saptanmıştır. Kişisel olarak rapor edilen dinsel şüphelerin içerik analizleri, düşük düzeyde fundamentalist olanların daha çok dinin temelindekileri sorgulama eğiliminde oldukları ve yüksek düzeyde fundamentalistlerin şüphelerinin ise, Tanrı veya dinin kendisi hakkındaki şüphelerden ziyade kilisede yapılması gereken düzenlemeler gibi konulara odaklandıkları görülmektedir. Ayrıca, düşük düzeydeki fundamentalistler şüphelerinin erken bir yaşta başladığını, henüz şüphelerini çözemediklerini ve dinsel şüphelerine göreceli konular hakkında düşünmenin neden olduğunu rapor etmede daha eğilimlidirler. Beklendiği gibi, dinsel şüphelenmenin, dinsel fundamentalizm, Hıristiyan ortodoksi ve sağ-kanat otoriterciliği ölçekleriyle negatif yönde güçlü bir korelasyona sahip olduğu saptanmıştır. Daha az güçlü derecede olsa da dogmatizmle de korelasyona sahiptir. Sonuç olarak, önceki bulguları destekler şekilde, daha büyük



dinsel şüphe rapor edenlerin bazı şüpheler ve genel varoluşsal malzeme hakkında daha bütünsel olarak kompleks bir tarzda düşünmeye eğilimli oldukları tespit edilmiştir. Bütün bu bulgular düşük düzeyde fundamentalist olanların dinle ilgili olarak daha açık, kompleks ve eleştirel bilgi işlemcilerine (processors) sahip oldukları ileri sürülebilir.

Pancer ve diğ. (1995) de, yüksek düzeyde dinsel ortodoksi veya fundamentalizm sergileyen kişilerin varoluşsal dini konulardaki (ölümden sonraki hayat, Tanrı'nın varlığı gibi) düşünme biçimlerinde, düşük düzeyde ortodoks veya fundamentalist olan kişilerden önemli bir biçimde daha az kompleks düşünme tarzına sahip olduklarını rapor etmektedirler. Fakat dinsel olmayan konular (para cezası, serbest ticaret gibi) hakkındaki insanların düşünmeleri arasında fark görülmemektedir (akt.:Hunsberger ve diğ., 1996).

Danso, Hunsberger ve Pratt (1997)'in gerçekleştirdikleri bir araştırmada ebeveynin fundamentalist dini yönelimi (fundamentalist religious orientation) ve sağ-kanat otoriterci tutumları, onların çocuk-yetiştirme hedefleri ve uygulamalarıyla nasıl ilişkili olduğu ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Birinci araştırma, üniversite öğrencilerinin dinsel fundamentalizmi ve onların algılanan ebeveynlik hedefleri ve pratikleri arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Fundamentalist Hristiyanların kendi dinlerinin sadece tek doğru din olduğunu ifade ettikleri düşünülürse, fundamentalist ebeveynlerin kendi çocuklarının davranışlarını da kendi dinsel inançları doğrultusunda şekillendirme konusunda daha fazla çaba gösterecekleri ileri sürülmektedir. Buna ek olarak, bazı ebeveynlerin kendi muhafazakar dinsel öğretileriyle uyumlu olarak, çocuklarından otorite figürlerine karşı itaat ve uyumu vurgulayacakları da beklenebilir. Bu araştırmaya toplam 204 denek katılmış, ortalama yaş 19.69 (S=.58) ve veri toplama aracı olarak da "dinsel fundamentalizm ölçeği" (Altemeyer ve Hunsberger, 1992) kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre geliştirilen hipoteze uygun olarak öğrencilerin fundamentalizm puanlarının (scores) önemli düzeyde olduğu saptanmıştır. Ayrıca bu araştırmada, fundamentalizm düzeyi ile çocukların özerk olması arasında negatif bir korelasyon saptanmıştır. Yani fundamentalist yönelimlere sahip ebeveynin çocuklarını özerk olarak yetiştirmedikleri ya da yetiştirmeye eğilimli olmadıkları belirtilmektedir. İki

araştırmanın da bulguları, insanların fundamentalist dini inançlarının kendi çocuk yetiştirme tutumlarıyla ilişkili olduğu beklentisiyle tutarlıdır.

Helm, Berecz ve Nelson (2001)'un yaptıkları bir araştırmada ise, dinsel fundamentalizmin rolü ve onun, utanma (shame) ve suçluluk (guilt) ile ilişkisi 107 öğrenci üzerinde araştırılmıştır. Bu araştırmadan elde edilen diğer bulgulara göre, cinsiyet değişkeni ve dinsel fundamentalizm arasında önemli bir fark olmadığı saptanmıştır (erkekler  $\bar{x}$  =9.4, S=1.75; kızlar  $\bar{x}$  =9.3, S=1.95). Kızlar için daha fazla fundamentalistik dini eğitimin (training), kişisel bir dinle özdeşleşme pahasına dışsal yönelime katkı sağlayabileceği tespit edilmiştir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ARAŞTIRMA

#### 1. Araştırmanın Problemi

Bireyin, yaşam süreci içinde kendisini anlamada ve çevresindekileri anlamlandırmada, çeşitli anlam örüntüleri (patterns) ve yapıları kullandığı kabul edilmektedir. Bunu ise, çeşitli şekillerde oluşmuş zihinsel bir şema içinde düzenleyerek gerçekleştirdiği söylenebilir. Genellikle, belirsizlik ve kararsızlıktan kaçınma ve kesinliğe ulaşma gereksinimiyle hareket eden bireyin, sosyalleşme yoluyla, aile ve sosyal çevresinin kendisine sunduğu anlamlandırma biçimlerini kolaylıkla tercih ettiği görülmektedir.

James Fowler, İman Gelişimi Kuramı'nın temelini oluşturan fikri yapılardan olan W. C. Smith ve H. R. Niebuhr'un katkılarına atıfta bulunarak iman, "bir anlamlandırma süreci" olarak yorumlamaktadır. Bebeğin doğumdan önce bile, annesiyle kurduğu karşılıklı 'temel güven' ilişkisine kadar imanın kaynağını dayandıran Fowler, bunun yaşam boyunca süren bir insani nitelik (human universal) olduğunu da belirtir. Dolayısıyla bu "anlamlandırma biçimi" hangi düzeyde ise, yani hangi bilişsel gelişim düzeyine karşılık geliyorsa o şekilde, kendisini ve çevresindeki olayları da anlamlandırabilecektir. Bunun dinsel alandaki düşünce, yorumlama ve yaşam biçiminde de şüphesiz bir etkisi olduğu söylenebilir. Zira fundamentalist bir biçimdeki düşünce sisteminin, kişinin bu anlamlandırma sürecinde etkisinin olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca hem iman gelişimi hem de dinsel fundamentalizmin, birbirlerinin temelleri açısından ise tam anlamıyla bazı karşıt iddialar taşıdıkları öne sürülmektedir. Birincisinin temelinde bilişsel gelişim düzeyindeki değişimlerle birlikte bireyin daha soyut, sembolik düşünsel yapılar öne çıkarken, ikincisindeki temel özelliğin ise, onun daha lafızcı, yeni düşüncelere kapalı ve sorgulamadan oluşturulan bir dünya görüşünü temsil etmesidir.

Dolayısıyla araştırmamızın temel problem cümlesi şu şekilde belirlenmiştir: Böylesine bir gelişim örüntüsü içinde ilerleyen ya da sabit kalan iman gelişim düzeyinin günümüzün de önemli bir sorunu olarak görülen katı, lafızcı (literal) ve kökenci bir düşünüş ve yaşam tarzıyla nasıl bir ilişkisi vardır?

## 2. Araştırmanın Amacı ve Denenceleri

Bu araştırmanın amacı, iman gelişimi ile dinsel fundamentalizm arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu ve aynı zamanda her iki değişkenin demografik değişkenlerle ilişkisini incelemektir. Ayrıca, üniversite eğitiminin iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm düzeylerine etkisinin olup olmadığını tespit etmek de çalışmamızın amaçları arasında yer almaktadır.

Araştırmada test edilecek denenceleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İman gelişimi ile dinsel fundamentalizm arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.
2. İman gelişimi ile yaş değişkeni arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Yaş ilerledikçe iman gelişimi düzeyi yükselir; buna karşın yaş düştükçe iman gelişimi düzeyi de düşer.
3. İman gelişimi düzeyi ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki vardır. Kızların iman gelişimi düzeyi erkeklerinkine göre daha yüksektir.
4. İman gelişimi düzeyi ile bölümler arasında anlamlı bir ilişki vardır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri, Eğitim Fakültesi öğrencilerine göre daha yüksek iman gelişimi düzeyine sahiptirler.
5. İman gelişimi düzeyi ile sınıf değişkeni arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Daha üst sınıflardaki öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanı daha yüksektir.
6. İman gelişimi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişki vardır.
7. Dinsel fundamentalizm düzeyi ile yaş değişkeni arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Yaş ilerledikçe dinsel fundamentalizm düzeyi düşer.
8. Dinsel fundamentalizm düzeyi ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki vardır. Erkekler kızlara göre daha yüksek dinsel fundamentalizm düzeyine sahiptir.
9. Dinsel fundamentalizm düzeyi ile sınıf değişkeni arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Daha üst sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm daha düzeyi düşüktür.

10. Dinsel Fundamentalizm düzeyi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişki vardır.
11. Dinsel fundamentalizm düzeyi ile bölümler arasında anlamlı bir ilişki vardır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri, Eğitim Fakültesi öğrencilerine göre daha yüksek dinsel fundamentalizm düzeyine sahiptirler.

### **3. Araştırmanın Önemi**

Bireylerin sahip oldukları iman düzeylerinin gelişimsel olarak ele alınması günümüz dinsel yönelimleri hakkında bize bir takım ip uçları sağlayabilir. Bu alanda yapılan çalışmaların sağladığı kuramsal ve ampirik veriler, kendi dindarlık algılarının ve inanç düzeylerinin yüksek olduğunu rapor eden kişilerde de gözlemleyebildiğimiz lafızcı (literal), katı ve kökenci dinsel yorumları anlamlandırmamıza yardımcı olacağını göstermektedir. Özellikle yüksek öğrenim görmüş, rasyonel akıl yürütme becerilerini kazanmış ve entelektüel bir düzeye sahip olduğu kabul edilen kişilerin daha çok soyut ve sembolik düşünmeye eğilimli, daha esnek ve özerk dinsel yorumlamaları benimseyecekleri beklenmektedir.

Piagetci bilişsel gelişimsel ekolün takipçisi olan James Fowler geliştirdiği İman Gelişimi Kuramı ile, imanın bir gelişimsel evreler zinciri içinde ilerlediğini ifade etmektedir. Bu evreleri oluştururken bilişsel gelişimin temel kriterlerini dikkate almakta ve en alttan en üst seviyeye kadar, doğumdan ölüme kadar süren bir iman gelişimi sürecini betimlemektedir. Böylesine bilişsel gelişime dayanan iman gelişimi kuramının daha az rasyonel ve bilişsel vurguları kullandığı kabul edilen dinsel fundamentalizm tarzındaki bir düşünüş yapısıyla karşıtlık göstereceği beklenmesi mümkündür.

Dolayısıyla biz bu araştırmayla, daha yüksek bilişsel gelişim düzeyine önem veren düşünsel bir yapıyla, görelî olarak karşıt özelliklere sahip olduğu ve daha düşük bilişsel gelişimi içinde barındırdığı kabul edilen bir zihniyet türü arasındaki ilişkiyi saptamaya çalışmaktayız. Bu vesileyle çalışmamızın, bu konunun aydınlatılmasında bir katkı sunması amaçlanmaktadır.

### **4. Araştırmanın Sınırlılıkları**

Araştırmamızdan elde edilecek bulguların geçerliliği, araştırma örneklemini oluşturan, Dokuz Eylül Üniversitesi'ne bağlı fakültelerde öğrenim gören 411

öğrenciyle sınırlı olup, bulguların İzmir ilindeki yüksek öğretim kurumlarındaki öğrencilere genellenmesi mümkündür.

Araştırmamızla ilgili diğer bir sınırlılık ise, bu araştırmanın boylamsal değil kesitsel olmasından kaynaklanmaktadır. Araştırma yapma süremizin doktora tezi süresiyle sınırlı olmasından dolayı kesitsel yaklaşım benimsenmiştir.

### **5. Sayıtlılar**

- 1.** İngilizce'den Türkçe'ye çevrilip, adaptasyonu yapılmış olan **İman Gelişimi Ölçeği**, iman gelişimi düzeyini ölçme amacıyla kullanılan güvenilir ve geçerli bir araçtır.
- 2.** İngilizce'den Türkçe'ye çevrilip, adaptasyonu yapılmış olan **Dinsel Fundamentalizm Ölçeği**, deneklerin dinsel fundamentalizm düzeylerini ölçme aracı olarak güvenilir ve geçerli bir araçtır.
- 3.** Deneklerin, ölçekleri içten ve samimi olarak doldurdıkları kabul edilmiştir.
- 4.** Araştırmanın örnekleme, evreni temsil etmekte olup araştırmanın yapılması için elverişlidir.

## A. YÖNTEM

### 1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada, ortaya koyulan denencelerin test edilmesi ve bazı sorulara cevap bulunabilmesi için; Leak, Loucks ve Bowlin'in geliştirdiği "İman Gelişimi Ölçeği" ve Altemeyer ve Hunsberger tarafından geliştirilen "Dinsel Fundamentalizm Ölçeği"nin Türk kültürüne uyarlanmış şeklini ve bazı demografik bilgileri içeren bir anket formunun kullanıldığı ampirik bir yöntem uygulanmıştır.

Araştırmada iki yaklaşım kullanılacaktır: Birincisi, **iman gelişimi** değişkeni bağımlı değişken, buna karşın dinsel fundamentalizm ve demografik özellikler (yaş, cinsiyet, bölüm, sınıf,...gibi) bağımsız değişken olarak kabul edilmiştir.

İkinci yaklaşım ise, **dinsel fundamentalizm** değişkeni bağımlı değişken, iman gelişimi ve demografik özellikler bağımsız değişken olarak ele alınmıştır. Elde edilen bulgular bu yaklaşımlar çerçevesinde yorumlanmıştır.

### 2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni genel anlamda Türkiye'deki tüm üniversite öğrencileri, daha dar anlamda ise İzmir ilinde yüksek öğrenim gören üniversite öğrencilerinin oluşturduğu gruptur. Araştırmanın örnekleme ise, DEÜ'ne bağlı İlahiyat Fakültesi İlahiyat ve DKAB bölümü 1., 2., 3., 4., sınıflarında öğrenim gören öğrencileri ve DEÜ Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği bölümü 4. sınıflarında öğrenim gören öğrencilerden tesadüfi yöntemle seçilmiş 411 öğrenciden oluşmaktadır.

Araştırmanın örneklem grubunu, 2005-2006 öğretim yılında, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin *İlahiyat* ile *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği* (DKAB) bölümlerinin 1., 2., 3. ve 4. sınıflarında öğrenim gören ve DEÜ Eğitim Fakültesi *Sınıf Öğretmenliği* bölümü 4. sınıfta öğrenim gören 411 öğrenci [kız= 244 (% 59,4), erkek= 167 (% 40,6) ; İlahiyat bölümü= 86 (% 20,9), DKAB= 150 (% 36,5) ve Sınıf Öğretmenliği bölümü= 175 (%42.6)] oluşturmaktadır (bkz. Tablo 1). Bu öğrencilerin yaş aralığı 17-30 olup yaş ortalaması  $\bar{x} = 21.34$ 'dir (S=1.65). Ayrıca örneklemin yaş gruplarına göre dağılımı; %85.2'si (n=350) alt yaş grubunu (17-22), %14.8'i ise (n=61) üst yaş grubunu (23-30) oluşturmaktadır (bkz. Tablo 2, 3, 4).

Örneklem grubundaki öğrencilerin % 90,5'i (n= 372) sosyo-ekonomik düzeylerini orta, % 7,1'si (n=29) alt, % 2,4'ü (n=10) ise üst düzeyde olduklarını ifade etmişlerdir (bkz. Tablo 5).

Tablo 1. Örneklem Öğrenim Gördükleri Bölümlere Göre Dağılımı

<b>Fakülte</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
İlahiyat Böl.	86	20.9
Dkab Böl.	150	36.5
Sınıf Öğrt.	175	42.6
Toplam	411	100

Tablo 2. Örneklem Yaşlara Göre Dağılımı

<b>Yaş</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
17	1	.2
18	15	3.6
19	21	5.1
20	75	18.2
21	121	29.4
22	117	28.5
23	31	7.5
24	12	2.9
25	8	1.9
26	4	1.0
27	4	1.0
28	1	.2
30	1	.2
Toplam	411	100

Tablo 3. Örneklem Yaş Gruplarına Göre Dağılımı

<b>Yaş Grupları</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Alt (17-22)	350	85.2
Üst (23-30)	61	14.8
Toplam	411	100

Tablo 4. Örneklem Cinsiyete Göre Dağılımı

<b>Cinsiyet</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Erkek	167	40.6
Kız	244	59.4
Toplam	411	100

Tablo 5. Örneklem Sosyo-ekonomik Düzeye Göre Dağılımı

<b>Sosyo-ekonomik Düzey</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Alt	29	7.1
Orta	372	90.5
Üst	10	2.4
Toplam	411	100



### 3. Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanmasında, demografik soruları içeren kişisel bilgi anketi, *İman Gelişimi Ölçeği* ve *Dinsel Fundamentalizm Ölçeği* bir arada tek form şeklinde uygulanmıştır.

#### İman Gelişimi Ölçeği

Geliştirilen diğer ölçeklerin iman gelişimi için yeterli ölçüm ve değerlendirme yapamadıklarını ileri süren Leak, Loucks ve Bowlin (1999), alternatif bir ölçüm aracı ihtiyacı olduğunu düşünerek, ifadelerinden birinin “daha olgun” bir iman gelişimini temsil ettiği, zorunlu tercihlili 8 çift ifadeden oluşan, ikili madde ölçeği biçiminde, Küresel İman Gelişimi veya İman Tarzları Ölçeği geliştirmişlerdir: *İman Gelişimi Ölçeği* (İGÖ). Ölçekteki cevap seçeneklerinden birisi, dördüncü ve beşinci iman gelişimi evresini yansıtırken diğer cevap seçeneği ise, ikinci ve üçüncü iman gelişimi evresine karşılık gelmektedir. Olgun iman gelişiminin önemli yönlerinden birisi, özellikle 4. ve 5. iman evrelerinde, dinsel ve kişilik alanlarının her ikisinde de özerklik ve zihinsel açıklığın bulunmasıdır. Bu ölçek, her iman evresindeki gelişimin bir indeksini sağlamak ya da bir evreden diğerine hareketi değerlendirme amacından ziyade, Fowler’ın teorisinden çıkarılan mevcut iman gelişiminin tüm indeksini ortaya koymak için oluşturulmuştur. Bu sebeple bu araç, iman gelişimi evrelerinden ziyade, iman tarzları veya türlerindeki farklılıkları ölçen bir araç olarak görülebilir. Objektif, özet bir “iman tarzları” gelişim indeksi kararı ise, bazı önemli noktalara, düşüncelere dayanmaktadır. Bunlar: Birinci olarak çeşitli ve yüksek düzeyde özel evreleri ölçmeye teşebbüs etmekten ziyade, genel iman tarzları kategorileri ile ilgilenmenin önemli ampirik nedenler vardır (Batson ve diğ., 1993, ss. 74-75). Ayrıca, geçerli bir ölçek standardize edilmiş dinsel olgunluk ölçekleri üzerinde çeşitli avantajlara sahiptir. Böyle bir ölçek, iman gelişiminin, önemli kişilik, sosyal veya dinsel değişkenlerinin yordanmasında (prediction) katkısını incelerken de etkili ve kısa olmanın avantajına sahiptir. Ölçekteki ifadeler, evre düzeylerini yansıtmaları için değil, Fowler’ın çeşitli iman evrelerinin nitelendirmesini yansıtmak üzere dizayn edilmiştir. İGÖ, mevcut iman gelişiminin toplam “indeks”ini bize vermektedir. Örnek madde çiftleri:

(a) “Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak beni rahatsız etmez,”

(b) “Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak, benim açımdan herhangi bir değer ifade etmez.”

Bu çift ifadenin (a) seçeneğindeki ifade, daha büyük iman gelişimini yansıtmaktadır (Leak ve diğ., 1999; Leak, 2003; Parker, 2006).

İGÖ'nün puanlaması şu şekildedir: Ölçeğin 8 çift ifadelerinden 1., 2., 3. ve 8. çift ifadeden (b) şıkkı/seçeneği 2 puan, diğer 4., 5., 6. ve 7. ifadelerdeki (a) şıkkı ise 2 puan olarak değerlendirilmektedir. Alınabilen en az puan 8, en yüksek puan ise 16'dır.\*

İGÖ'nün İngilizce metni, içlerinde psikoloji alanında uzman ve doktorasını yurtdışında yapmış kişilerin de bulunduğu on kişilik bir gruba verilerek, kendilerinden Türkçe'ye çevirmeleri istenmiştir. Daha sonra, on değişik çeviri içinden, uzmanların da önerileri ışığında, her bir maddeyi en iyi ifade ettiği düşünülen çeviriler ölçeğin Türkçe versiyonunu oluşturmuştur.

#### Örnek maddeler:

1- (a) Dinimin inanç esaslarının tümüne inanıyorum.

(b) Kendi dini inançlarımın birçok yönünün toplumun inançlarıyla uyuşmadığını düşünüyorum.

2- (a) Dinimin, Allah'ın bizden ne istediği ve ona nasıl ibadet edeceğimiz konusunda tam bir anlayış kazandırdığına inanıyorum.

(b) Kendi dinim en gelişmiş olmakla birlikte, diğer dinlerin de bir çok dini hakikati ortaya koyabileceğine inanıyorum.

İngilizce'den Türkçe'ye çevrilen İGÖ için güvenilirlik, içsel tutarlılık tekniği ve alt%27 - üst%27'lik gruplar t-testi kullanılarak; geçerlik ise, faktör analizi ve içtutarlılık tekniği uygulanarak hesaplanmıştır.

#### Ölçeğin Güvenirliği:

Ölçeğin, psikometrik çalışmaları sonuçlandırılıp yayınlanmadığı için, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları, bu araştırmadan elde edilen bulgular çerçevesinde yapılmıştır. Buna göre ölçeğin güvenilirlik çalışmaları içsel tutarlılık tekniğiyle gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin güvenirligi için uygulanan bu teknik, ölçeğin homojen

---

\* Ölçeği geliştiren araştırmacılar, (Leak ve diğ., 1999) 0-8 puan ranjını temel alarak puanlanlama yapmışlardır. Ancak Leak (2003)'in ölçeğin geçerliği ilgili yaptığı başka bir araştırmada ise 8-16 puan ranji kullanılmıştır. Araştırmamızda da bu ikinci puanlama ölçütü uygulanmıştır.

bir yapıya sahip olup olmadığıyla ilgilidir. İçsel tutarlılık (homojenlik) ölçütü olan güvenilirlik Cronbach's alpha katsayısı  $\alpha=0.71$  değerinde bulunmuştur. Bu değer ölçeğin kendisinden beklenen ölçümü yapabileceğinin bir göstergesidir. Aynı zamanda ölçeği geliştirenlerin elde ettikleri güvenilirlik katsayısı düzeyiyle de tutarlılık göstermektedir.

Güvenirlik çalışmaları madde analizi kapsamında başvuru olan bir başka yöntem, testin toplam puanlarına göre oluşturulan *alt%27* ve *üst%27'lik* grupların madde ortalama puanları arasındaki farkların ilişkisiz t-testi kullanılarak sınanmasıdır. Gruplar arasında istendik yönde gözlenen farkların anlamlı çıkması, testin iç tutarlığının bir göstergesi olarak değerlendirilir. Analiz sonuçları, maddelerin bireyleri ölçülen davranış bakımından ne derece ayırt ettiğini gösterir (Büyüköztürk, 2006, s. 171). Bu bağlamda yapılan “bağımsız gruplar için t-testi” sonuçları, t-değerlerinin hem anketten alınan toplam puanlar için hem de alt boyutlar için anlamlı ( $p<.001$ ) olduğunu ortaya koymuştur (bkz. Tablo 6). Dolayısıyla bu bulgu, anketteki boyutların öğrencileri iman gelişimi açısından ayırt ettiği ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

Tablo 6. İman Gelişimi Toplam Puanı alt-üst %27'lik Gruplarına Göre İman Gelişimi Ölçeğinin Maddelerinin t-testi Analizi Bulguları

	İman Gruplar	n	$\bar{x}$	S	sd	t değeri	p
İman 1	Alt%27	104	1.01	.02	214	-8.442	.000
	Üst%27	112	1.43	.50			
İman 2	Alt%27	111	1.08	.27	221	-7.077	.000
	Üst%27	112	1.46	.50			
İman 3	Alt%27	105	1.63	.49	215	-7.748	.000
	Üst%27	112	1.99	.02			
İman 4	Alt%27	110	1.79	.41	220	-3.256	.001
	Üst%27	112	1.94	.24			
İman 5	Alt%27	109	1.83	.37	219	-2.978	.003
	Üst%27	112	1.96	.21			
İman 6	Alt%27	109	1.15	.36	219	-11.026	.000
	Üst%27	112	1.74	.44			
İman 7	Alt%27	107	1.06	.23	217	-12.882	.000
	Üst%27	112	1.70	.46			
İman 8	Alt%27	92	1.14	.35	201	-16.141	.000
	Üst%27	111	1.89	.31			

Leak ve diğ. (1999), İGÖ'nin güvenilirliği konusunda çeşitli maddeler rapor etmişlerdir. Onlara göre küçük bir örneklemede (n=11) beş hafta arayla uygulanan ölçekten elde edilen test-tekrar test tekniği korelasyon katsayısı .96 düzeyindedir. Yinelemeli madde analizini kullanarak bazı maddeleri çıkardıktan sonra, geri kalan sekiz çift madde için içsel tutarlılık (homojenlik) Cronbach's alpha katsayısı ise .71 bulunmuştur.

### Ölçeğin Geçerliliği

#### *Faktör Analizi*

İGÖ'nin Türkçe versiyonunun faktör yapısını incelemek amacıyla, varimaks rotasyonu kullanılan temel bileşenler faktör analizi uygulanmıştır. Araştırma kapsamına giren 411 öğrenci üzerinde yapılan analiz sonucunda ölçekteki sorulardan oluşan 8 değişken, genel varyansın %52.89'ini açıklayan 3 faktöre indirgenmiştir. Yani, ölçeğin özdeğerleri 1'den büyük olan 3 faktörün oluşturduğu görülmüştür. Bu faktörlere ait özdeğerler ile açıkladıkları varyansların yüzdeleri ve yığılımlı yüzdeleri Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. İGÖ'nün Türkçe Versiyonunun Özdeğer ve Varyans % Değerleri

Faktör	Özdeğer	Varyans%	Yığılımlı%
1	1.99	24.93	21.23
2	1.15	16.37	38.04
3	1.07	13.16	52.89

Varyansın % 24.93'ünü açıklayan ve *dinsel farklılaşma* olarak isimlendirilen 1. faktörde, en yüksek değerlere sahip olan maddeler şunlardır: “a) Kişisel dini gelişimim, zaman zaman ailemle ve çevremdekilerle ters düşmeme neden olmaktadır. b) Kişisel dini gelişimim, ailemle ve çevremdekilerle ters düşmeme neden olmaz (6)”, “a) Dini inançlarımın ailemin inançlarıyla oldukça uyumlu olması, benim açımdan önemlidir. b) Ailemin inançlarıyla benim inançlarımın oldukça uyumlu olması, benim için önem taşımaz (7)”, “a) İçinde yetiştiğim toplumun dini inanç ve gelenekleri benim için önemli olup, değişmeleri gerekmez. b)İçinde yetiştiğim toplumun dini inanç ve gelenekleri, şu anki dindarlık biçimim açısından giderek önemini kaybetmektedir (8)” dır. Varyansın %16.37'ünü açıklayan

2. faktör, *dinsel özerklik* olarak isimlendirilmiştir. Bu faktörde en yüksek değerlere, “a) Dinimin inanç esaslarının tümüne inanıyorum. b) Kendi dini inançlarımın birçok yönünün toplumun inançlarıyla uyuşmadığını düşünüyorum (1)” , “a) Dinimin, Allah’ın bizden ne istediği ve ona nasıl ibadet edeceğimiz konusunda tam bir anlayış kazandırdığına inanıyorum. b) Kendi dinim en gelişmiş olmakla birlikte, diğer dinlerin de bir çok dini hakikati ortaya koyabileceğine inanıyorum (2)”, “a) Dini yaşayış biçimimi, öncelikle Allah’ı tanıma ve anlama gayretlerim yönlendirir. b) Dini yaşayış biçimimi, öncelikle ailemin ve toplumun inançları belirler (4)” gibi maddeler sahiptir. Varyansın %13.16’ini açıklayan 3. faktöre, *eleştirel düşünce* adı verilmiştir. Bu faktörle ilgili en yüksek değerlere sahip maddeler şunlardır: “a) Dini inanç ve değerlerimi eleştirel bir gözle incelemek benim için önemlidir. b) Toplumun dini inanç ve değerlerini kabul etmek benim açımdan çok önemlidir (3)” , “a) Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak beni rahatsız etmez. b) Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak, benim açımdan herhangi bir değer ifade etmez (5)” (bkz. Tablo 8).

Tablo 8. İman Gelişimi Ölçeği Faktör Yükleri

Madde	Faktörler		
	1	2	3
1	.47	.55	.13
2	.10	.78	.13
3	.28	-.03	.63
4	.12	-.55	.49
5	-.29	.21	.70
6	.62	-.02	-.02
7	.69	.25	-.02
8	.63	-.02	-.02

Leak ve diğ. (1999), İGÖ’nin çeşitli geçerlik çalışmalarından bahsetmektedirler. Ölçekteki maddeler, Fowler’ın kuramını iyi bilen uzman görüşleri tarafından içerik geçerliği ile değerlendirilmiştir. Ayrıca Leak ve diğ. (1999), kendi İman Gelişimi Ölçeği’nden (İGÖ) elde ettikleri puanlarla, çeşitli dinsel olgunluk, inanç ve tecrübe ölçekleri arasında korelasyonlar yapmışlardır. Beklendiği gibi, İGÖ ve “arayışsal dindarlık ölçeği”nden (Batson ve diğ., 1993), kişilerin kilisedeki değişime açık oluşları, “psikolojik açık fikirlilik ölçeği” (Costa ve McCrae, 1985), Fowler’ın daha yüksek iman evreleri ölçeği, daha olgun imanın benzer kategorileri

ve kişinin inançlarının diğerlerinin etkisinden daha ziyade kendi kişisel tecrübesiyle oluştuğunu ifade eden raporlardan elde ettikleri sonuçlar arasında pozitif korelasyon bulunmuştur. Ayrıca, İGÖ sonuçları ile “dışgüdümlü dindarlık” (Allport ve Ross, 1967), daha ziyade diğerleri tarafından etkilenen inançlara sahip olma, Fowler’ın daha düşük evreleri ölçeği ve daha düşük iman gelişimi sonuçları arasında ise negatif korelasyonlar elde edilmiştir. Ancak İGÖ puanlarının, açık (overt) dinsel eylemlere katılma veya sosyal istenirliği ölçmekle ilişkili olmadığı belirtilmektedir. Bu korelasyonlar Fowler’ın kuramından çıkarılabilecek özellikleri ve boyutları yansıtmaktadır. Leak ve diğ.(1999), İGÖ’den elde edilen puanlarının “içgüdümlü dindarlık”la ve “psikolojik memnuniyet ölçeği” (Costa ve McCrae, 1985) ile de aralarında bir korelasyon olmadığını tespit etmişlerdir. Sonuçta, İGÖ’nin diğer dindarlık ölçekleriyle korelasyonları açık bir şekilde beklendiği yöndedir. Çoğunlukla korelasyonlar orta ranjda olsa da, İGÖ’nin araştırmalar için kullanım değeri konusunda yeterli derecede güçlü olduğu söylenebilir (akt.: Parker, 2006; bkz. Crownover, 2007).

Ayrıca Leak (2003) tarafından İman Gelişimi Ölçeği (İGÖ)’nin geçerliğini değerlendirmek için iki çalışma yapılmıştır. Birinci araştırmada, boylamsal dizayn kullanılmış ve ölçekteki puanlardaki değişiklik dört yılı aşkın bir süre, normal olgunlaştırıcı ve iman-temelli tecrübelerle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. İkinci araştırma, birinci sınıf ve son sınıftaki öğrenciler arasındaki iman gelişimi düzeyindeki farklılıkları incelemiştir. Her iki araştırma hipotezle tutarlı farklılıklar tespit etmiştir. İman Gelişimi Ölçeği bu iki hipoteze duyarlıdır. a) İman gelişiminin gruplar arasında farklılaşması beklenmektedir. b) Grupların iman gelişiminde zamanla değişimler göstereceği beklenmektedir.

Birinci çalışmanın temel hipotezi, öğrencilerin öğrenimlerinin başında ve sonunda iman gelişimlerinde farklılıklar olacağıdır. Bu boylamsal araştırma sonuçları zamanla iman gelişimde değişimlerin meydana geleceğini ileri sürmüş ve bu ölçek bu değişiklikleri saptayabilmektedir. Birinci ve son sınıf öğrencilerinin iman gelişimindeki farklılık (birinci sınıf öğrencilerinin ortalama puanları  $\bar{x} = 11.9$ ,  $S = 1.9$  ve tüm yeni öğrenime başlayan öğrenciler için, 8-16 arasındaki bir ranjda en düşük-en yüksek iman gelişimi ortalaması  $\bar{x} = 12.3$ ,  $S = 1.9$  iken son sınıflardaki ortalama ise  $\bar{x} = 13.5$ ,  $S = 1.9$ ’dır. Zamanla İGÖ sonuçlarındaki artış önemli kabul

edilmektedir. Bağımsız grup t-testi sonuçları da ortalamaların anlamlı bir biçimde farklılaştığını göstermektedir:  $t [103] = 6.49, p < .01$ ) önemli bir biçimde anlamlı çıkmıştır (Leak, 2003).

İkinci çalışmada ise, kesitsel dizayn kullanılmış ve üniversite öğrencilerinden öğrenimlerine yeni başlayanlarla son sınıflardaki öğrenci grupları karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma kesitsel bir dizayn ortaya koymaktadır ve böylece iman gelişimindeki değişimin dolaylı bir yorumunu ortaya koymaktadır. Ortaya çıkan sonuçlar bu ölçeğin, Fowler'ın kuramsal yapısı içinde ortaya koyulan iman gelişimini değerlendirebileceği düşüncesi ile tutarlılık göstermektedir (Leak, 2003).

### *İçtutarlılık Tekniği*

Bilindiği gibi, test maddeleri ile toplam test puanları arasındaki anlamlı korelasyon katsayıları içtutarlılığın göstergesi olarak kabul edilmektedir. İGÖ için bu korelasyon katsayıları hesaplanmış (İman Gelişimi Ölçeği'nden alınan toplam puanlar ile ölçek maddeleri arasındaki korelasyon katsayıları sırasıyla şöyledir: .54, .48, .40, .13, .23, .47, .58, .56. Bütün katsayıların,  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olduğu saptanmıştır), ölçek maddelerinin tamamının aynı yönde (pozitif) ayrıştıkları saptanmıştır.

Yukarıdaki bulgular, Türkçe'ye adaptasyonu yapılmış olan İman Gelişimi Ölçeği'nin yürütülecek benzer araştırmalarda, geçerli ve güvenilir \* bir ölçüm aracı olduğunu göstermektedir.

### *Dinsel Fundamentalizm Ölçeği*

Bu ölçek, Altemeyer ve Hunsberger (2004) tarafından, kişinin dinsel inançlara “fundamentalist” bir biçimde sahip olma ve bu inancı ifade etme tarzını ölçmek için dizayn edilmiştir. Yazarlarının ifade ettiğine göre “fundamentalizm” şu anlama gelmektedir: “Fundamentalizm, insanlık ve Tanrı hakkında önemli, temel, esas, yanılmaz hakikati açık bir biçimde içeren bir dizi dinsel öğretilerin olduğuna dair bir inanç anlamına gelir; bu temel hakikate, şeytanın güçleri- ki onlarla mücadele edilmesi gerekir- tarafından karşı çıkılmaktadır; bu hakikat bugün,

\* Kalaycı (2005)'ya göre, elde edilen alfa ( $\alpha$ ) katsayısına bağlı olarak ölçeğin güvenilirliği şu şekilde değerlendirilir: 0.00-0.40 arasında ise ölçek güvenilir değil; 0.40-0.60 arasında ise ölçeğin güvenilirliği düşük; 0.60-0.80 ise ölçek oldukça güvenilir ve 0.80-1.00 ise ölçek yüksek derecede güvenilir bir ölçektir (s. 405).

geçmişin temel, değişmez uygulamalarına göre hareket ederek takip edilmelidir; bu temel (fundamental) öğretilere inanan ve takip edenler Tanrı'yla özel bir ilişkiye sahiptirler (Altemeyer ve Hunsberger, 1992).

Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin (DFÖ) en önemli özelliği, onun maddelerinin öğretisel (doctrinal) içerikten bağımsız olmasıdır. Bundan dolayı onun ifadeleri pek çok dine uygulanabilecek bir niteliği taşımaktadır. Böylece DFÖ, kişinin-ister Hıristiyan, Müslüman, Yahudi veya diğer bir dinden olsun-fundamentalistik bir anlamda ne derecede dindar olduğunu ölçebilmektedir (Hill ve Hood, 1999, s. 422).

Altemeyer ve Hunsberger (1992) tarafından geliştirilen Dinsel Fundamentalizm Ölçeği (DFÖ), ilk versiyonunda geliştirdikleri biçimiyle 20 maddedir. Bu ölçek, yazarları tarafından, 2004 yılında tekrar gözden geçirilmiş ve 12 maddeye indirilmiş formu ortaya çıkmıştır. Maddelerinin yarısı, cevap yanlılığını kontrol etmek için ters yönlü özellik taşımaktadır.

Ölçeği geliştiren araştırmacılar eski ölçeğin yeniden gözden geçirilme nedenlerini şöyle sıralamaktadır; Önceki 20 maddeli DFÖ'nin (Altemeyer ve Hunsberger, 1992) iyi psikometrik özelliklere ve ampirik geçerliğe sahip olmasına rağmen (eski ölçeğin maddeler arası korelasyonu .41-.48 değerleri arasındadır; içsel tutarlılık güvenirlik katsayısı ise .93 ile .95 arasındadır), aynı araştırmacılar tarafından geliştirilen 20 maddeli Dinsel Fundamentalizm Ölçeği'nin bazı problemlere sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu ölçeğin, tanımlandığı şekliyle fundamentalizmin tüm yönlerini ölçmediği görülmüştür. Madde geliştirme programı sayesinde ölçek, hem daha geniş bir kapsama sahip olup, içsel olarak da daha tutarlı olan 12 ifadeli bir revizyona ulaşmıştır. Ayrıca bu yeni ölçek, yüzde kırk daha kısa olmasına rağmen, daha uzun olan orijinal ölçek kadar da güvenilir ve en azından ampirik olarak geçerli bir ölçektir. Diğer dindarlık ölçekleri gibi, bu ölçek, güçlü psikometrik niteliklere sahiptir: Ortalama maddeler arası korelasyonu .37 değerinde ve alpha güvenirlik katsayısı da .92'dir.

DFÖ'nin dinler arası uygulanabilirliğiyle ilgili olarak; ölçeğin, kişilerin herhangi bir takım özel inançlara bağlılığını ölçmekten ziyade, dinsel inançları hakkındaki tutumları ölçmek için oluşturulmasından dolayı, pek çok dindeki



fundamentalizm ile ilgili veri sağlayacağı beklenmektedir. Hıristiyan örnekleminde yapılan araştırma sonuçları Müslüman örnekleminde alınan sonuçlarla benzerlik göstermektedir. 1992 yılında yapılan Toronto çalışmasıyla ortaya çıkan Hindu, Yahudi ve Müslümanlardan elde edilen sonuç ve değerler .85 ile .94 arasındadır. Benzer sonuçlar Ghana'daki Müslüman örnekleminde (Hunsberger ve diğ., 1999) de elde edilmiştir (Alpha katsayısı .87 ve eşcinsellere yönelik düşmanca tutumlarla da korelasyon değeri .78'dir.).

Literatürdeki araştırmalarda dinsel fundamentalizmin ilişkili bulunduğu değişkenler konusunda bu ölçeğin, teorik ve ampirik olarak diğer yapılarla anlamlı bir şekilde ilişkili olduğu ifade edilmektedir. Sağ-kanat otoriterciliği ve onun üç unsuru ile -gelenekselcilik, otoriteye karşı itaat ve otoriter saldırganlık- ve Altemeyer (1996)'in "Dogmatizm Ölçeği" ile de ilişkilidir (Hill ve Hood, 1999, s. 422). 1992 yılından itibaren DFÖ'nin, sürekli olarak sağ-kanat otoritercilikle güçlü bir şekilde ilişkili olduğu (.62-.82) ve ırksal/etnik önyargıyı içeren otoriter saldırganlık ölçekleriyle de pozitif bir korelasyona sahip olduğu saptanmıştır (.23-.41). Genellikle fundamentalizm, sağ-kanat otoriterciliğin dinsel bir tezahürü (manifestosu) olarak kabul edilmektedir (Altemeyer, 1996, s.161). Ayrıca Kanada'daki Hıristiyan örnekleminde, dogmatizm (.57-.78), fanatizm (.44-.55), kiliseye gitme sıklığı (.51-.67), Hıristiyan öğretilerine inanç (.66-.74), tehlikeli bir dünyaya inanç, öz-dürüstlük, eşcinsellere karşı düşmanlık, kadınlara yönelik önyargı, ırksal, etnik azınlıklara yönelik önyargı, militan tutumları onaylama, çeşitli sol-kanat yayım ve eylemlerin sansürlenmesini onaylama, dinin teselli ve sevinç getireceğine dair ifadeler, mantık ve bilimin teselli ve sevinç getirmeyeceği, dinsel konularda şüphesizlik ve güçlü dinsel etnikmerkezcilik (etnosentrizm) gibi birçok değişkenle de korelasyonlara sahiptir. Ayrıca, yüksek düzeyde fundamentalist eğilimlere sahip kişilerin din öğretileri hakkında büyük çifte standartlara (kendi dinlerine, evet; diğerlerine, hayır) sahip oldukları, kendi inançlarıyla çelişen kontrol edemedikleri bilimsel kanıtları reddetme, hiçbir şeyin geleneksel Tanrı'nın varlığı hakkında yanıldıklarına ikna edemeyeceği konusunda ısrar etme, kendi dini inançlarına çevirmeye çalışma ve çocuklarını kendi inançlarının aynısına sahip olmalarını emretme eğiliminde oldukları tespit edilmiştir (Altemeyer ve Hunsberger, 1992).

Altemeyer (1998), sağ-kanat otoriterciliği ölçeği ve sosyal baskınlık yönelimi ölçeği aracılığıyla, dinsel fundamentalistlerin, otoriter liderler olmaktan ziyade otoriter takipçiler olmayı tercih ettiklerini tespit etmiştir. Ayrıca fundamentalistlerin, ırksal, etnik önyargılarının köklerinin, dinsel etnosentrizm etkisi altındaki ilk çocukluk eğitiminde yattığı saptanmıştır (Altemeyer, 2003).

Likert tarzında hazırlanan ve sıklık derecesine göre, *kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum* gibi şıklardan birini işaretlemek suretiyle cevaplandırılan DFÖ, 6'ı düz ya da doğrudan, 6'si ise tersine döndürülmüş (reverse) ifadeleri içeren toplam 12 maddeden meydana gelmektedir. Doğrudan ifadeler için işaretlenen *kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum* seçenekleri, sırasıyla 5, 4, 3, 2, 1 şeklinde puanlanarak değerlendirilirken, tersine dönmüş ifadelerde ise, bu puanlama 1, 2, 3, 4, 5 biçiminde olur. Doğrudan ifadelerde, Kesinlikle katılıyorum (5) seçeneği yönünde; tersine dönmüş ifadelerde ise, Kesinlikle katılmıyorum (5) şikkı yönünde olan cevaplar, yüksek fundamentalizm düzeyini gösterir. Anketten en düşük 12, en yüksek 60 puan alınabilmektedir.\*

DFÖ'nin İngilizce metni, içlerinde psikoloji alanında uzman ve doktorasını yurtdışında yapmış kişilerin de bulunduğu bir gruba verilerek, kendilerinden Türkçe'ye çevirmeleri istenmiştir. Daha sonra, on değişik çeviri içinden, uzmanların da önerileri ışığında, her bir maddeyi en iyi ifade ettiği düşünülen çeviriler ölçeğin Türkçe versiyonunu oluşturmuştur.

Örnek maddeler:

-“İyi bir insan olmak, Tanrı'ya ve hak dine inanmaktan daha önemlidir”

-“Bilim ve kutsal metin arasında bir çelişki ortaya çıktığında, muhtemelen bilim doğrudur”

-“Yaşamın özüne dair değişmez hakikatleri dile getiren yegane bir dinsel öğretiler kitabı yoktur”

---

\* Ölçeğin, orjinal geliştirildiği şekliyle 9 noktalı likert tarzında olduğunu belirtmek isteriz. Ancak bu tarz bir derecelendirmenin uygulamadaki güçlüğünü göz önüne alarak 5 noktalı bir derecelendirmeyi uygun gördük.

İngilizce'den Türkçe'ye çevrilen DFÖ için güvenilirlik, yarıya bölme ve içsel tutarlılık teknikleri kullanılarak; geçerlik ise, faktör analizi ve içtutarlılık tekniği uygulanarak hesaplanmıştır.

#### Ölçeğin Güvenirliği:

Ölçeğin, psikometrik çalışmaları sonuçlandırılıp yayınlanmadığı için, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları, bu araştırmadan elde edilen bulgular çerçevesinde yapılmıştır. Buna göre ölçeğin güvenilirlik çalışmaları iki teknikle gerçekleştirilmiştir. Bunlardan birincisi olan yarıya bölme (split-half) tekniğiyle yapılan güvenilirlik hesaplamaları sonucunda korelasyon katsayısı  $r = .74$  olup;  $p < .01$  düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Ölçeğin güvenirligi için uygulanan ikinci teknik de, ölçeğin homojen bir yapıya sahip olup olmadığıyla ilgilidir. İçsel tutarlılık (homojenlik) ölçütü olan güvenilirlik Cronbach's alpha katsayısı ise  $\alpha = 0.84$  değerinde bulunmuştur.

#### Ölçeğin Geçerliliği:

##### *Faktör Analizi*

DFÖ'nün Türkçe versiyonunun faktör yapısını incelemek amacıyla, varimaks rotasyonu kullanılan temel bileşenler faktör analizi uygulanmıştır. Araştırma kapsamına giren 411 öğrenci üzerinde yapılan analiz sonucunda ölçekteki sorulardan oluşan 12 değişken, genel varyansın %57.11'ini açıklayan 3 faktöre indirgenmiştir. Yani, ölçeğin özdeğerleri 1'den büyük olan 3 faktörün oluşturduğu görülmüştür. Bu faktörlere ait özdeğerler ile açıkladıkları varyansların yüzdeleri ve yığılımlı yüzdeleri Tablo 9'de gösterilmiştir.

Faktör	Özdeğer	Varyans %	Yığılımlı %
1	4.65	38.78	29.97
2	1.18	9.86	45.92
3	1.01	8.46	57.11

Tablo 9. DFÖ'nün Türkçe versiyonunun Özdeğer ve Varyans % Değerleri

Varyansın %29.9'unu açıklayan ve *dinsel öğretiler* olarak isimlendirilen 1. faktörde, en yüksek değerlere sahip olan maddeler şunlardır: “Tanrı insanlığın mutluluk ve kurtuluşu için her zaman ve her yerde uyulması gereken, mükemmel ve kusursuz bir Kitap (rehber) göndermiştir (1)”, “Kişi, en iyi ve en anlamlı bir yaşam

sürdürmek istiyorsa, kökeni hakikate dayanan bir dine mensup olmalıdır (8)”, “Dünyada kusursuz ve mükemmel hiçbir din yoktur (12)”, “Bu dünyada Tanrı’nın insanlığa gönderdiği öyle mutlak dinsel mesajlar vardır ki, başka türlüünü düşünmek imkansızdır (5)”, “Yaşamın özüne dair değişmez hakikatleri dile getiren yegane bir dinsel öğretiler kitabı yoktur (2)”, “Bilim ve kutsal metin arasında bir çelişki ortaya çıktığında, muhtemelen bilim doğrudur (10)”dır. Varyansın %45.9’unu açıklayan 2. faktör, *sembolik düşünce* olarak isimlendirilmiştir. Bu faktörde en yüksek değerlere, “Kutsal metinler genel hakikatleri bildirebilirler ancak, baştan sona, tamamıyla sözel gerçeklik olarak kesinlikle düşünülmemelidir (7)”, “Şeytan, insanların kendi şehvi arzularına yükledikleri sadece bir isimdir. Yoksa gerçekte insanı yoldan çıkararak şeytani bir “Karanlıklar Prensi” diye bir varlık mevcut değildir (9)”, “İyi bir insan olmak, Tanrı’ya ve hak dine inanmaktan daha önemlidir (4)” gibi maddeler sahiptir. Varyansın %57.1’ini açıklayan 3. faktöre, *kategorik düşünce* adı verilmiştir. Bu faktörle ilgili en yüksek değerlere sahip maddeler şunlardır: “İlahi dininin temel esasları, beşeri inançlarla asla karıştırılmamalı ve uzlaştırılmaya çalışılmamalıdır (11)”, “Tanrı’ya karşı düşüncesizce isyan eden şeytan, geçmişte olduğu gibi bugün de bu dünyadaki kötülüklerin temel nedenidir (3)”, “Bakıldığında dünyada, bir kısmı cennetlik bir kısmı da cehennemlik olan iki tür insan grubu vardır (6)” (bkz. Tablo 10).

Tablo 10. Dinsel Fundamentalizm Ölçeği Faktör Yükleri

Madde	Faktörler		
	1	2	3
1	.80	.11	.16
2	.67	.23	.17
3	.17	.23	.59
4	.41	.60	-.02
5	.71	.13	.18
6	.36	-.02	.53
7	-.02	.78	-.02
8	.77	.14	-.02
9	.23	.70	.19
10	.62	.41	-.12
11	-.10	-.02	.74
12	.77	.31	-.03

#### *İçtutarlılık Tekniği*

Bilindiği gibi, test maddeleri ile toplam test puanları arasındaki anlamlı korelasyon katsayıları içtutarlılığın göstergesi olarak kabul edilmektedir. DFÖ için

bu korelasyon katsayıları hesaplanmış (Dinsel Fundamentalizm ölçeğinden alınan toplam puanlar ile ölçek maddeleri arasındaki korelasyon katsayıları sırasıyla şöyledir: .70, .69, .45, .67, .65, .46, .54, .67, .63, .66, .22, .71. Bütün katsayıların,  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olduğu saptanmıştır), ölçek maddelerinin tamamının aynı yönde (pozitif) ayrıştıkları saptanmıştır.

Yukarıdaki bulgular, Türkçe'ye adaptasyonu yapılmış olan Dinsel Fundamentalizm Ölçeği'nin yürütülecek benzer araştırmalarda, geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olarak kullanılabilmesine işaret etmektedir.

## B. İŞLEM

### 1. Uygulama

Verilerin toplanması için *İman Gelişimi Ölçeği*, *Dinsel Fundamentalizm Ölçeği* ve demografik değişkenlerle ilgili beş soru da eklenerek oluşan bir formun denekler tarafından doldurulması istenmiştir. Bu form, 2005-2006 öğretim yılı içinde, DEÜ'ne bağlı İlahiyat Fakültesindeki İlahiyat ve DKAB bölümü 1., 2., 3., 4., sınıflarında öğrenim gören öğrencileri ve Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği bölümü 4. sınıflarında öğrenim gören öğrencilerden tesadüfi yöntemle seçilmiş toplam 450 öğrenciye doldurmaları için verilmiştir. Bu form, öğrencilere sınıf ortamında tek oturumda gruplar halinde uygulanmıştır. Bu uygulamaların tümü ders saati içinde gerçekleştirilmiştir. Uygulamalar esnasında, öğrencilerin formları samimi ve doğru bir biçimde doldurmalarını sağlamak amacıyla hiçbir kişisel bilgi yazılmaması konusunda hem form yönergesinde hem de uygulama başlamadan önce de sözlü olarak vurgulanmıştır. Dolayısıyla deneklerin verecekleri cevaplarda içten ve samimi olmaları sağlanarak, anket formunun güvenilirliğine katkı sağlaması hedeflenmektedir. Formun tümünün cevaplandırılması yaklaşık 15-20 dakika sürmüştür.

Formlar toplanıp değerlendirildiğinde verilen 450 formdan 20 formun iade edilmediği 19 formun ise boş veya eksik doldurulduğundan dolayı değerlendirilmeye alınmadığı tespit edilmiştir. Sonuçta değerlendirmeye uygun form sayısı ise 411'dir.

## 2. Veri Analizinde Kullanılan İstatistiksel İşlemler

Araştırmada kullanılan İGÖ ile DFÖ, yapılarına uygun bir şekilde sayısal değerlere dönüştürülmüştür.

Her bir denek için İGÖ'nün ve DFÖ'nün sayısal değerlere çevirme işleminde denekler tarafından işaretlenen her bir maddenin puanları hesaplanarak toplam puan belirlenmiştir.

İstatistik işlemler, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), Pearson product-moment korelasyon katsayısı formülü, t-testi ve çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi kullanılarak yapılmıştır. Bu analiz teknikleri seçilirken araştırmanın hipotezleriyle birlikte ilgili literatür de dikkate alınmıştır.

Çeşitli analizler (ANOVA, t-testi gibi) yapabilmek için bazı değişkenlerle ilgili puan grupları oluşturulmuştur. İman gelişimi toplam puanı içinde belirlediğimiz düşük ve yüksek puan grupları şöyledir: İman gelişimi ölçeğinden 8, 9, ve 10 puan alanlar *düşük*; 14, 15 ve 16 puan alanlar ise *yüksek* iman gelişimi düzeyine sahip olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca, dinsel fundamentalizm toplam puanı, alt gruplar olarak üç puan grubuna ayrılmıştır. Bunlar; 11-40 arası *düşük*, 41-50 arası *orta*, 51-60 puanları arası ise *yüksek* fundamentalizm düzeyi olarak belirlenmiştir. Yaş grupları ise, 17-22 yaş arası *alt yaş grubu*; 23-30 yaş arası ise *üst yaş grubu* olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.

İki aşamalı çalışmamızın ilk aşamasında iman gelişimi değişkeni bağımlı değişken olarak kabul edildiğinden dolayı, bu değişkenle bağımsız değişkenler arasındaki korelasyon katsayılarına bakılmıştır. Elde edilen bulguya göre, iman gelişimi toplam puanı değişkeniyle yaş, sınıf ve dinsel fundamentalizm toplam puanı değişkenleriyle anlamlı ilişkilere sahip olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın ikinci aşamasında, dinsel fundamentalizm değişkeni bağımlı değişken olarak kabul edilmiş ve dinsel fundamentalizm değişkeninin yaş, bölüm, sınıf ve iman gelişimi toplam puanı değişkenleriyle anlamlı korelasyonlara sahip olduğu saptanmıştır.

Elde edilen veriler, SPSS for WINDOWS 9.05 istatistik paket programının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### BULGULAR

Bu bölümde, araştırmanın amaçları doğrultusunda toplanan bulgular ve analizler sunulacaktır.

Ampirik bir araştırmanın yöntem olarak takip ettiği yollardan birisi, farklı değerler alabilecek şekilde tanımlanmış değişkenler arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu değişkenler araştırma dizaynı içindeki amaçlar ve hipotezler çerçevesinde hangisinin bağımlı ya da bağımsız değişken olacağı belirlenir. Bir değişkenin bağımlı değişken olması, diğer değişkenlerin ona etkisi/onunla ilişkisi inceleneceği durumlarda söz konusu olur. Bağımsız değişken ise diğer değişkenlere etkisinin/ilişkisinin araştırılması istenen değişkendir. Özetle bağımsız değişken bir bakıma etken (yani etkisi araştırılan) değişken işlevine sahipken bağımlı değişken ise edilgen bir değişken (yani diğer bir başka değişken/değişkenler tarafından etkilenen)'dir.

Bizim araştırmamızda da, aralarındaki ilişkiyi saptamak amacıyla bağımlı ve bağımsız değişkenler tanımlanmış ve iki aşamalı bir süreç izlenmiştir. Birinci aşamada, bağımlı değişken *iman gelişimi* iken dinsel fundamentalizm ve demografik değişkenler bağımsız değişkendir; ikinci aşamadaki bağımlı değişken ise *dinsel fundamentalizm* değişkeniyken bağımsız değişken olarak da iman gelişimi ve demografik değişkenler tanımlanmıştır. Yani birinci aşamada iman gelişiminin diğer değişkenler açısından ilişkisi ya da diğer değişkenlerin iman gelişimine etkileri; ikinci aşamada ise dinsel fundamentalizme diğer değişkenlerin etkisi araştırılmaktadır. Dolayısıyla elde edilen bulgu ve analizler bu aşamalar çerçevesinde verilecek ve değerlendirilecektir.

## A. BİRİNCİ AŞAMA

### 1. İMAN GELİŞİMİYLE İLGİLİ BULGULAR

#### 1.1. İman Gelişiminin Bağımsız Değişkenlerle Korelasyonları

Tablo 11. İman Gelişimi, Dinsel Fundamentalizm ve Demografik Özellikler Arasındaki Korelasyonlar

Değişkenler	Yaş	Cinsiyet	Bölüm	Sınıf	Sosyo-eko. Düzey	Dinsel Fundamentalizm	İman Gelişimi
Yaş	1.000						
Cinsiyet	.135*	1.000					
Bölüm	-.093	.046	1.000				
Sınıf	.488*	-.055	-.562*	1.000			
Sosyo-eko.Düzey	-.027	.151*	.032	-.148*	1.000		
Dinsel Fundamentalizm	-.260*	.044	.427*	-.457*	.052	1.000	
İman Gelişimi	.132*	-.035	-.051	.152*	-.034	-.283*	1.000

\* p<.001

İman gelişiminin bağımsız değişkenlerle olan korelasyon katsayılarının hesaplanması Pearson moment-product formülü kullanılmış ve sonuçta iman gelişiminin *yaş*, *sınıf* ve *dinsel fundamentalizm* değişkenleriyle anlamlı bir korelasyona sahip olduğu ortaya çıkmıştır (bkz. Tablo 11).

İman gelişimi, yaş ( $r=.132$ ), sınıf ( $r=.152$ ) değişkenleriyle  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, iman gelişiminin bu değişkenlerle anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu şeklindeki denencemizi destekler niteliktedir. Ancak iman gelişiminin, cinsiyet ( $r=-.035$ ,  $p>.05$ ), bölüm ( $r=-.051$ ,  $p>.05$ ) ve sosyo-ekonomik düzey ( $r=-.034$ ,  $p>.05$ ) gibi değişkenlerle anlamlı bir korelasyona sahip olmaması, “*iman gelişimi cinsiyet, bölüm ve sosyo-ekonomik değişkenlerle anlamlı bir korelasyona sahiptir*” şeklindeki denencelerimizi desteklememektedir.

İman gelişimi ve dinsel fundamentalizm arasında ise ( $r=-.283$ )  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir korelasyon tespit edilmiş ve ilgili denencemiz olan; “*iman gelişimi dinsel fundamentalizm değişkeniyle negatif yönde anlamlı bir korelasyona sahiptir*” şeklindeki denencemizi desteklemektedir.



Ayrıca çalışmamızdaki deneklerin iman gelişimi ortalama puanları  $\bar{x} = 12.05$  ( $S=1.64$ ) olarak tespit edilmiştir. İki gelişim düzeyi şeklinde belirlediğimiz iman gelişimi toplam puanına göre, deneklerin iman gelişimi düzeylerinin *orta* düzeyde olduğu söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi, iman gelişimi toplam puanı içinde belirlediğimiz düşük ve yüksek puan grupları şöyledir: İman gelişimi ölçeğinden 8, 9, ve 10 puan alanlar *düşük*; 14, 15 ve 16 puan alanlar ise *yüksek* iman gelişimi düzeyine sahip olduğu kabul edilmektedir. Fowler'ın iman gelişimi evreleri açısından ise düşük düzey 2., 3. evreye; yüksek düzey 4., 5. evreye karşılık gelmektedir. Bizim elde ettiğimiz ortalama iman gelişimi puanına göre ise, deneklerin bu evreler arasında (2., 3.- 4., 5.) ya da geçiş bölgesinde yer aldıkları söylenebilir.

Bu başlık altında iman gelişimiyle, dinsel fundamentalizm ve demografik özellikler arasındaki ilişkinin genel bir özetini sunduktan sonra, gelecek başlıklar altında ise, daha detaylı olarak, tüm bağımsız değişkenlerin iman gelişimiyle ilişkilerini gösteren bulguları aktarmaya çalışacağız.

### 1.1.1. Dinsel Fundamentalizme göre İman Gelişimi Bulguları

Araştırmamızın birinci denencesinde, iman gelişimiyle dinsel fundamentalizm düzeyi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu, iman gelişimi puanı yükseldikçe dinsel fundamentalizm düzeyinin düşeceği, iman gelişimi puanı düştükçe dinsel fundamentalizm düzeyinin yükseleceği öngörülmüştü. Yapılan analiz sonucunda, iman gelişimiyle dinsel fundamentalizm düzeyi arasında negatif yönde bir ilişki olduğu saptanmıştır.

Tablo 12. İman Gelişimiyle Dinsel Fundamentalizm Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
İman Gelişimi –Dinsel Fundamentalizm	411	-.283*

\*  $p < .001$

Tablo 12'de görüldüğü gibi, iman gelişimiyle dinsel fundamentalizm arasında negatif yönde bir ilişkinin ( $r = -.283$ ) olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişki  $p < .001$  düzeyinde anlamlı bir ilişkidir. Bu duruma göre deneklerin iman gelişimi puanı yükseldikçe, dinsel fundamentalizm puanı düşmekte; buna karşın iman gelişimi

puanı düştükçe dinsel fundamentalizm puanı yükselmektedir. Bu bulgu ilgili denencemizi destekler niteliktedir.

Tablo 13. İman Gelişimi ile Dinsel Fundamentalizm Puan Grupları Arasındaki ilişki

Değişkenler	n	r
İman Gelişimi –Dinsel Fund. Grupları	411	-.230*

\* p<.001

Tabloda 13’de görüldüğü gibi, iman gelişimi toplam puanı ile dinsel fundamentalizm puan grupları arasında negatif yönde anlamlı bir korelasyon ( $r=-.230$ ,  $p<.001$ ) tespit edilmiştir. Dinsel fundamentalizm toplam puanı, alt gruplar olarak üç puan grubuna ayrılmıştır. Bunlar; 11-40 arası *düşük*, 41-50 arası *orta*, 51-60 puanları arası ise *yüksek* fundamentalizm düzeyi olarak belirlenmiştir. İman gelişimi puanı yükseldikçe dinsel fundamentalizm grupları puanının düşmesi anlamına gelen negatif korelasyon bulgusu ilgili denencemizi destekler niteliktedir. Dolayısıyla deneklerin iman gelişimi düzeyleri yükseldikçe dinsel fundamentalizm puanlarının daha düşük olduğu saptanmıştır.

Bu bulguya ek olarak, öğrencilerin söz konusu dinsel fundamentalizm grupları açısından, iman gelişimi puanları arasındaki farklılığı görebilmek için tek-yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 14’de, öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanlarının dinsel fundamentalizm grup puanlarına göre dağılımı verilmiştir.

Tablo 14. Dinsel Fundamentalizm Grupları Açısından İman Gelişimi Puanları Arasındaki Farklılığın Anlamlılık Düzeyine İlişkin Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Değişken Adı	Kaynak	Kareler Toplamı	sd	Kareler ort.	F değeri	p
Dinsel Fund. Grupları	Gruplar arası	69.039	2	34.519	13.609	.001*
	Gruplar içi	1034.889	408	2.536		
	Toplam	1103.927	410			

\*p<.001

Dinsel fundamentalizm grupları açısından iman gelişimi puanları arasındaki farklılığın anlamlı olup olmadığını incelemek için uygulanan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucu Tablo 14’de verilmiştir. Bu bulgulara göre, iman gelişimiyle dinsel fundamentalizm grupları arasındaki farkın ( $F_{(2,408)}=13.609$ )  $p<.001$

düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamlılık, dinsel fundamentalizm gruplarının kendi aralarındaki iman gelişimi ortalama puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim, en yüksek iman gelişimi ortalama puanı  $\bar{x} = 12.70$ , en düşük ortalama puan ise  $\bar{x} = 11.69$ 'dır. Bu anlamlı farkın hangi dinsel fundamentalizm grupları arasında olduğunu tespit etmek için de Tukey-HSD testi uygulanmıştır. Tukey-HSD testi sonucu Tablo 15'de verilmiştir.

Tablo 15. İman Gelişimi Ortalama Puanları Açısından Deneklerin Dinsel Fundamentalizm Gruplarına Uygulanan Tukey –HSD Testi Sonuçları

Dinsel Grupları	Fund.	Dinsel Fund. grupları			
		$\bar{x}$	Düşük	Orta	Yüksek
Düşük (n=114)		12.70		*	*
Orta (n=184)		11.87			
Yüksek(n=113)		11.69			

\*p<.05

Tukey-HSD testi sonuçları, dinsel fundamentalizm düzeyi düşük olan gruptaki öğrencilerin iman gelişimi puanlarıyla ( $\bar{x} = 12.70$ ), dinsel fundamentalizm düzeyi orta olan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x} = 11.87$ ) ve dinsel fundamentalizm düzeyi yüksek grubu oluşturan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x} = 11.69$ ) arasındaki farkın p<.05 düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

### 1.1.2. Yaş Değişkenine Göre İman Gelişimi Bulguları

İkinci denencemiz, iman gelişimiyle yaş değişkeni arasında pozitif bir korelasyonun olduğuyla ilgiliydi. Yaş ilerledikçe iman gelişim puanının yükseleceği, buna karşın yaşın küçülmesiyle iman gelişimi puanının düşeceği beklenmekteydi.

Tablo 16. İman Gelişimiyle Yaş Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
İman Gelişimi –Yaş	411	.132*

\* p<.001

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, iman gelişimiyle yaş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r=.132$ ,  $p<.001$ ) elde edilmiştir (bkz. Tablo 16). Bu durumda öğrencilerin iman gelişimi puanı yükseldikçe, yaş düzeyi yükselmekte; iman gelişimi puanı düştükçe yaş düzeyi de düşmektedir. Dolayısıyla, bu bulgular denencemizi destekler niteliktedir.

İman gelişimi ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmasına rağmen, yaş grupları (deneklerin yaş ranjları 17-30 arasında olup, 17-22 yaş arası Alt yaş grubu; 23-30 yaş arası ise Üst yaş grubu olmak üzere iki gruba ayrılmıştır) açısından iman gelişimi ortalama puanının farklılaşmasıyla ilgili yapılan t-testi sonucunda, küçük bir fark olsa da, anlamlı bir düzeyde farklılaşmanın olmadığı ( $p>.05$ ) görülmektedir (bkz. Tablo 17).

Tablo 17. Yaş Gruplarına göre İman Gelişimi Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları

	Yaş Grupları	n	$\bar{x}$	S	sd	t değeri	p
İman Gelişimi	Alt	350	12.03	1.62	409	-.666	.506*
	Üst	61	12.18	1.78			

\* $p>.05$

### 1.1.3. Cinsiyete Göre İman Gelişimi Bulguları

İman gelişimiyle cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmek için öncelikle korelasyonlarına bakılmış, ancak aralarında anlamlı bir ilişki ( $r=-.035$ ,  $p>.05$ ) saptanmamıştır (bkz. Tablo 18). Dolayısıyla bu bulgular denencemizi desteklememektedir.

Tablo 18. İman Gelişimiyle Cinsiyet Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
İman Gelişimi –Cinsiyet	411	-.035*

\* $p>.05$

Bununla birlikte iman gelişimi ortalama puanlarının cinsiyet grupları arasındaki farklılığını görmek için t-testi yapılmış ve anlamlı düzeyde ( $p>.05$ ) olmasa da, kızların ortalama puanlarının ( $\bar{x} =12.10$ ) erkeklere göre ( $\bar{x} =11.98$ ) daha yüksek olduğu saptanmıştır (bkz. Tablo 19).

Tablo 19. Cinsiyete Değişkeni Açısından İman Gelişimi Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları

	Cinsiyet Grupları	n	$\bar{x}$	S	sd	t değeri	p
İman Gelişimi	Kız	244	12.10	1.71	409	.705	.481*
	Erkek	167	11.98	1.53			

\* $p>.05$

#### 1.1.4. Bölümlere Göre İman Gelişimi Bulguları

Öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerle iman gelişimi düzeyleri arasında beklenen anlamlı bir korelasyon ( $r=-.051$ ,  $p>.05$ ) tespit edilmemiştir. Bu durumda denencemiz desteklenmemiştir.

Tablo 20. İman Gelişimiyle Bölüm Değişkeni Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
İman Gelişimi – bölüm	411	-.051*

\* $p>.05$

İman gelişimi ile bölüm grupları arasında anlamlı bir ilişki bulunamamasına rağmen, ne düzeyde bir farkın olduğunu görebilmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi yapılmıştır. Sınıf öğretmenliği bölümündeki öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanlarının ( $\bar{x}=12.19$ ) küçük de olsa diğer bölümlerden (DKAB  $\bar{x}=11.89$ ; İlahiyat  $\bar{x}=12.03$ ) yüksek olduğu dikkat çekmektedir (bkz. Tablo 22)

Tablo 21. Bölümler Açısından İman Gelişimi Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Kaynak	Kareler Toplamı	sd	Kareler ort.	F değeri	p
Gruplar arası	7.344	2	3.672	1.366	.256*
Gruplar içi	1096.583	408	2.688		
Toplam	1103.927	410			

\* $p>.05$

Tablo 22. Bölüm Gruplarının İman Gelişimi Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları

Bölüm Grupları	$\bar{x}$	Sınıf grupları		
		Sınıf Öğrt.	Dkab	İlahiyat
Sınıf Öğrt.(n=175)	12.19			
Dkab(n=150)	11.89			
İlahiyat(n=86)	12.03			

Yapılan Tukey-HSD testi sonuçları da bölüm grupları arasında iman gelişimi ortalamalarında anlamlı düzeyde farklılığın olmadığını göstermektedir.

### 1.1.5. Sınıflara Göre İman Gelişimi Bulguları

İman gelişimiyle sınıf değişkeni arasında pozitif yönde bir korelasyonun olduğu yönünde denencemiz vardı. Yani daha üst sınıflarda yer alan öğrencilerin daha yüksek iman gelişim puanı alacakları, daha alt sınıflardakilerin iman gelişimi puanının da düşeceği beklenmekteydi.

Tablo 23. İman Gelişimiyle Sınıf Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
İman Gelişimi –Sınıf	411	.152*

\* p<.001

Yapılan analiz sonucunda, iman gelişimiyle sınıf arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r = .152$ ,  $p < .001$ ) elde edilmiştir (bkz. Tablo 23). Bu durumda daha üst sınıflardaki öğrenciler, daha yüksek bir iman gelişimi düzeyi göstermekte ve daha düşük sınıflardaki öğrenciler ise daha düşük iman gelişimi düzeyi göstermektedirler. Böylece bu bulgular denencemizi desteklemektedir.

Ayrıca sınıflar arasındaki iman gelişimi ortalama puanlarının farklar arası anlamlılığı tespit etmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi yapılmıştır.

Tablo 24. Sınıflara göre İman Gelişimi Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Değişken Adı	Kaynak	Kareler Toplamı	sd	Kareler ort.	F değeri	p
Sınıf Grupları	Gruplar arası	29.593	3	9.864	3.737	.011*
	Gruplar içi	1074.334	407	2.640		
	Toplam	1103.927	410			

\*p<.05

Sınıf değişkeni açısından öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p < .05$  düzeyinde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ( $F_{(3,407)} = 3.737$ ). Bu anlamlı ilişki, sınıf gruplarının kendi aralarındaki iman gelişimi puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek iman gelişimi ortalama puanı ( $\bar{x} = 12.31$ ), en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x} = 11.59$ )'dir. Bu anlamlı farkın hangi sınıf grupları arasında olduğunu tespit etmek için Tukey-HSD testi uygulanmıştır. Tukey-HSD testi sonucu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 25. Sınıf Gruplarının İman Gelişimi Ortalama Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları

Sınıf grupları	$\bar{x}$	Sınıf grupları			
		1.sınıf	2.sınıf	3.sınıf	4.sınıf
1. sınıf (n=93)	11.59				*
2. sınıf (n=41)	11.90				
3. sınıf (n=48)	12.31				
4. sınıf(n=229)	12.21				

\*p<.01

Tukey-HSD testi sonuçları, birinci sınıftaki öğrencilerin iman gelişimi puanlarıyla ( $\bar{x}$  =11.59) dördüncü sınıf grubunu oluşturan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x}$  =12.21) arasındaki farkın p<.01 düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

### 1.1.6. Sosyo-ekonomik Düzeye Göre İman Gelişimi Bulguları

Tablo 26. İman Gelişimiyle Sosyo-ekonomik Düzey Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
İman Gelişimi –Sosyo-ekon. Düzey	411	-.034*

\*p>.05

“İman gelişimi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki denencemiz bu bulgularla (r=-.034, p>.05) desteklenmemektedir.

## B. İKİNCİ AŞAMA

### 1. DİNSEL FUNDAMENTALİZMLE İLGİLİ BULGULAR

#### 1.1. Dinsel Fundamentalizmin Bağımsız Değişkenlerle Korelasyonları

Dinsel fundamentalizm değişkeninin bağımsız değişkenlerle olan korelasyon katsayıları incelendiğinde, dinsel fundamentalizmin *yaş, bölüm, sınıf ve iman gelişimi* bağımsız değişkenleriyle olan ilişkisinin anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir (bkz. Tablo 27).

Tablo 27. Dinsel Fundamentalizmin İman Gelişimi ve Demografik Özelliklerle Arasındaki Korelasyonlar

Değişkenler	Yaş	Cinsiyet	Bölüm	Sınıf	Sosyo-eko. Düzey	İman Gelişimi	Dinsel Fundamentalizm
Yaş	1.000						
Cinsiyet	.135*	1.000					
Bölüm	-.093	.046	1.000				
Sınıf	.488*	-.055	-.562*	1.000			
Sosyo-eko.Düzey	-.027	.151*	.032	-.148*	1.000		
İman Gelişimi	.132*	-.035	-.051	.152*	-.034	1.000	
Dinsel Fundamentalizm	-.260*	.044	.427*	-.457*	.052	-.283*	1.000

\* p<.001

Dinsel fundamentalizmin, yaş ( $r=-.260$ ), sınıf ( $r=-.457$ ), bölüm ( $r=.427$ ) ve iman gelişimi ( $r=-.283$ ) değişkenleriyle  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu ve buna bağlı olarak da ilgili denencelerimizin desteklendiği görülmektedir. Dinsel fundamentalizmin, cinsiyet ( $r=.044$ ) ve sosyo-ekonomik düzeyle ( $r=.052$ ) olan korelasyonu ise anlamlı düzeyde değildir. Bu bulgular, yaş, sınıf, bölüm ve iman gelişimi ile ilgili denenceleri desteklemesine rağmen, cinsiyet ve sosyo-ekonomik düzey değişkenleriyle ilgili denenceyi desteklememektedir. İlgili denencelerimizde beklenen korelasyonların yönü, elde ettiğimiz bu bulgularla da örtüşmektedir. Dinsel fundamentalizminin yaş, sınıf değişkeni ve iman gelişimiyle ilgili olarak korelasyon yönü beklendiği gibi negatif, bölüm değişkeni ile ilgili korelasyonun yönü ise pozitif olarak tespit edilmiştir. Ayrıca deneklerin ortalama dinsel fundamentalizm puanları ise  $\bar{x} = 44.58$ 'dir. Buna göre, deneklerin *orta düzeyde* bir dinsel fundamentalizm puanına sahip oldukları anlaşılmaktadır.



Önceki bölümde olduğu gibi, bu bölümde de, özet olarak verilen dinsel fundamentalizmle ilgili bulguların daha detaylı bir şekilde incelenmesi için gelecek başlıklar altında tablolar ve analizler ortaya koyulacaktır.

### 1.1.1. İman Gelişimine Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları

Tablo 28. Dinsel Fundamentalizm ile İman Gelişimi Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
Dinsel Fund. -İman Gelişimi	411	-.283*

\* p<.001

Tablo 28’de görüldüğü gibi, dinsel fundamentalizm ile iman gelişimi arasında negatif yönde bir ilişkinin ( $r=-.283$ ) olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişki  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir ilişkidir. Bu duruma göre, deneklerin dinsel fundamentalizm puanı yükseldikçe, iman gelişimi puanı düşmekte; buna karşın dinsel fundamentalizm puanı düştükçe iman gelişimi puanı yükselmektedir. Bu bulgular, ilgili denencemizi destekler niteliktedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi iman gelişimi toplam puan içinde belirlediğimiz *düşük* ve *yüksek* puan grupları şöyledir: İman gelişimi ölçeğinden 8, 9, ve 10 puan alanların düşük; 14, 15 ve 16 puan alanların ise yüksek iman gelişimi düzeyine sahip olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla *düşük* iman gelişimi puan grubuna girenlerin Fowler’ın 2. ve 3. iman gelişimi evrelerinde oldukları ve *yüksek* puan grubuna girenlerin ise 4. ve 5. iman evrelerinde oldukları söylenebilir. Bizim çalışmamızdaki deneklerin iman gelişimi düzeyleri ise orta düzeydir ( $\bar{x}=12.05$ ,  $S=1.64$ ). Deneklerin dinsel fundamentalizm toplam puanıyla, iman gelişimi puan grupları arasında yapılan korelasyon analizi sonucunda negatif yönde anlamlı bir ilişki ( $r=-.210$ ,  $p<.001$ ) saptanmıştır (bkz. Tablo 29). Bu bulgular dinsel fundamentalizm ile iman gelişimi arasında kurulan ilgili denenceyi desteklemektedir. Yani deneklerin, dinsel fundamentalizm düzeyleri yükseldikçe iman gelişiminde daha düşük bir puan grubuna girecekleri; dinsel fundamentalizm düzeyleri düştükçe ise, iman gelişiminde daha yüksek bir puan grubuna girecekleri tespit edilmiş olmaktadır.

Tablo 29. Dinsel Fundamentalizmle İman Puan Grupları (Düşük/Yüksek) Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
Dinsel Fund –(Düşük/Yüksek) İman Grupları	411	-.210*

\* p<.001

Deneklerin sahip oldukları dinsel fundamentalizm ortalama puanlarının iman gelişimi puan gruplarına göre farklılaşmasını görebilmek için t-testi yapılmıştır.

Tablo 30. İman Gelişimi Gruplarına göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları

	İman Grupları	n	$\bar{x}$	S	sd	t değeri	p
Dinsel Fund. Toplam	Düşük	63	45.84	8.98	140	3,594	.000*
	Yüksek	79	39.92	10.32			

\* p<.001

Yapılan t-testi sonucuna göre, düşük iman gelişimi grubuna dahil olan öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x}$  =45.84); yüksek iman gelişimi puan grubuna dahil olan öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanlarının ise ( $\bar{x}$  =39.92) p<.001 düzeyinde anlamlı bir şekilde ortaya çıktığı gözlenmiştir.

### 1.1.2. Yaş Değişkenine Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları

Dinsel fundamentalizmle yaş değişkeni arasında negatif yönde anlamlı bir korelasyonun olduğu yönünde beklentimiz vardı. Yaş düzeyi yükseldikçe öğrencilerin daha düşük dinsel fundamentalizm puanı alacakları, yaş düzeyi düştükçe ise dinsel fundamentalizm puanının da yükseleceği beklenmekteydi.

Tablo 31. Dinsel Fundamentalizmle Yaş Değişkeni Arasındaki ilişki

Değişkenler	n	r
Dinsel Fund –Yaş	411	-.260*

\* p<.001

Tablo 31'de görüldüğü gibi, dinsel fundamentalizmle yaş değişkeni arasında negatif bir ilişki (r=-.260, p<.001) olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişki p<.001 düzeyinde anlamlı bir ilişkidir. Bu duruma göre deneklerin dinsel fundamentalizm puanı yükseldikçe, yaş düzeyleri düşmekte; dinsel fundamentalizm puanı düştükçe yaş düzeyleri ise yükselmektedir.

Dinsel fundamentalizm ortalama puanlarının yaş grupları açısından farklılaşmasını saptamak için t-testi yapılmış ve alt yaş grubuna dahil olan deneklerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x}$  =45.14); üst yaş grubuna dahil olanların dinsel fundamentalizm ortalama puanlarının ise ( $\bar{x}$  =41.36) olarak  $p<.01$  düzeyinde farklılaştıkları gözlenmektedir (bkz. Tablo 32).

Tablo 32. Yaş Gruplarına göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t- testi Sonuçları

	Yaş Grupları	n	$\bar{x}$	S	sd	t değeri	p
Dinsel Fund.	Alt	350	45.14	8.47	409	3,121	.002*
	Üst	61	41.36	10.15			

\*  $p<.01$

### 1.1.3. Cinsiyete göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları

Tablo 33. Dinsel Fundamentalizmle Cinsiyet Arasındaki ilişki

Değişkenler	n	r
Dinsel Fund –Cinsiyet	411	.044*

\* $p>.05$

İlgili denencemiz, dinsel fundamentalizm düzeyinin cinsiyet değişkeniyle anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu şeklindeydi. Erkekler kızlara göre daha yüksek dinsel fundamentalizm düzeyine sahiptir. Ancak bu bulgularla denencemiz desteklenmemektedir. Cinsiyetler arasında önemli bir fark olmasa da ( $p>.05$ ), ne düzeyde bir fark olduğunu tespit edebilmek için t-testi analizine göre, erkeklerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x}$  =45.05) kızların puanlarından ( $\bar{x}$  =44.26) daha yüksektir (bkz. Tablo 34).

Tablo 34. Cinsiyete Göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanları Arasındaki Farka İlişkin t-testi Sonuçları

	Cinsiyet Grupları	n	$\bar{x}$	S	sd	t değeri	p
Dinsel Fundamentalizm	Kız	244	44.26	8.27	409	-.886	.376*
	Erkek	167	45.05	9.59			

\* $p>.05$

### 1.1.4. Bölümlere Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları

Tablo 35'e göre, öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerle dinsel fundamentalizm düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r=.427$ ,  $p<.001$ ) saptanmıştır. Bu durum ilgili denencemizi desteklemektedir. Ayrıca dinsel

fundamentalizm puanlarının bölümlere göre farklarını ve ilişkilerini tespit edebilmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi yapılmıştır.

Tablo 35. Dinsel Fundamentalizmle Bölüm Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
Dinsel Fund –Bölüm	411	.427*

\* p<.001

Tablo 36. Bölüm Gruplarına Göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Kaynak	Kareler Toplamı	sd	Kareler ort.	F değeri	p
Gruplar arası	7279.297	2	3639.648	60.197	.000*
Gruplar içi	24668.723	408	60.463		
Toplam	31948.019	410			

\*p<.001

Bölüm değişkeni açısından öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda p<.001 düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(2,408)}=60.197$ ). Bu anlamlı ilişki, bölüm gruplarının kendi aralarındaki dinsel fundamentalizm puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek dinsel fundamentalizm ortalama puanı ( $\bar{x} = 48.45$ ), en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x} = 39.70$ )'dir. Bu anlamlı farkın hangi sınıf grupları arasında olduğunu tespit etmek için Tukey-HSD testi uygulanmıştır. Tukey-HSD testi sonucu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 37. Bölüm Gruplarının Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları

Bölüm grupları	Ort.Puan	Bölüm grupları		
		Sınıf Öğrt	Dkab	İlahiyat
Sınıf Öğrt(n=175)	39.70		*	*
Dkab (n=150)	48.06			
İlahiyat (n=86)	48.45			
Toplam(n=411)	44.58			

\*p<.01

Tukey-HSD testi sonuçları, sınıf öğretmenliği bölümündeki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanlarıyla ( $\bar{x} =39.70$ ) DKAB bölümündeki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} =48.06$ ) ve İlahiyat

Bölümündeki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x}$  =48.45) arasındaki farkın  $p<.01$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

### 1.1.5. Sınıflara Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları

Tablo 38. Dinsel Fundamentalizmle Sınıf Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
Dinsel Fund –Sınıf	411	-.457*

\*  $p<.001$

Denencemizdeki, dinsel fundamentalizm düzeyi ile sınıf değişkeni arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin ( $r=-.457$ ,  $p<.01$ ) varlığına dair denencemiz bu tablodaki bulgularla desteklenmiştir. Buna göre daha üst sınıflardaki öğrenciler daha düşük dinsel fundamentalizm düzeyine sahipken, daha alt sınıflardaki öğrenciler daha yüksek dinsel fundamentalizm düzeyine sahiptir.

Sınıflar açısından dinsel fundamentalizm ortalama puanlarının farklarını ve ilişkileri görmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi yapılmıştır.

Tablo 39. Sınıflara Göre Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına Uygulanan Tek-Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Kaynak	Kareler Toplamı	sd	Kareler ort.	F değeri	p
Gruplar arası	6876.252	3	2292.084	37.208	.000*
Gruplar içi	25071.768	407	61.601		
Toplam	31948.019	410			

\* $p<.001$

Sınıf değişkeni açısından öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(3,407)}=37.208$ ). Bu anlamlı ilişki, sınıf gruplarının kendi aralarındaki dinsel fundamentalizm puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek dinsel fundamentalizm ortalama puanı ( $\bar{x}$  = 50.71) iken, en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x}$  = 41.10)'dir. Bu anlamlı farkın hangi sınıf grupları arasında olduğunu tespit etmek için Tukey-HSD testi uygulanmıştır. Tukey-HSD testi sonucu aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Bu bulgularla denencemiz desteklenmektedir.

Tablo 40. Sınıf Gruplarının Dinsel Fundamentalizm Ortalama Puanlarına İlişkin Tukey-HSD Testi Sonuçları

Sınıf grupları	Ort.Puan	Sınıf grupları			
		1.sınıf	2.sınıf	3.sınıf	4.sınıf
1. sınıf (n=93)	50.71				
2.sınıf (n=41)	47.85				
3.sınıf (n=48)	46.50	*			
4.sınıf(n=229)	41.10	*	*	*	

\*p<.01

Tablo 40'a göre Tukey-HSD testi sonuçları, birinci sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanlarıyla ( $\bar{x} = 50.71$ ) üçüncü sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalamaları ( $\bar{x} = 46.50$ ) ve dördüncü sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) arasındaki farkın p<.01 düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca ikinci sınıfların dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 47.85$ ) ile dördüncü sınıfların dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) arasındaki fark da p<.01 düzeyinde anlamlı olarak gözlenmiştir. Üçüncü sınıfların ortalama dinsel fundamentalizm puanları ( $\bar{x} = 46.50$ ) ile birinci sınıf ( $\bar{x} = 50.71$ ) ve dördüncü sınıf dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) arasında fark p<.01 düzeyindedir. Dördüncü sınıfın dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) ile birinci sınıfların ( $\bar{x} = 50.71$ ), ikinci sınıfların ( $\bar{x} = 47.85$ ) ve üçüncü sınıfların dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 46.50$ ) arasındaki fark ise p<.01 düzeyinde anlamlı bulunmuştur.

### 1.1.6. Sosyo-ekonomik Düzeye Göre Dinsel Fundamentalizm Bulguları

Tablo 41. Dinsel Fundamentalizmle Sosyo-ekonomik Düzey Arasındaki İlişki

Değişkenler	n	r
Dinsel Fund –Bölüm	411	.052*

p>.05

“Dinsel fundamentalizm düzeyi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki ilgili denencemiz bu bulgularla ( $r=.052$ ,  $p>.05$ ) desteklenmemektedir.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### BULGULARIN YORUMLANMASI

Bu bölümde ilk olarak araştırmadan elde edilen bulgular tekrar hatırlatılacak ve sonra da, literatürde ulaşılabildiğimiz diğer araştırmaların bulgularıyla karşılaştırılarak yorumlanmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda elde edilen bu bulgular, çalışmamızın dayandığı kuramsal çerçeve içinde değerlendirilerek sonuca ulaşmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde ifade edildiği gibi araştırmanın temel amacı, iman gelişimi ile dinsel fundamentalizm arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu ve her iki değişkenin de demografik değişkenlerle olan ilişkisini incelemektir. Ayrıca, üniversite eğitiminin iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm düzeylerine etkisinin olup olmadığını tespit etmek de bu çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

#### A. İMAN GELİŞİMİYLE İLGİLİ BULGULARIN YORUMLANMASI

##### 1. İman Gelişiminin Demografik Değişkenlerle Olan Korelasyonları

İlgili denencelerimizde iman gelişiminin yaş, cinsiyet, bölüm, sınıf ve sosyo-ekonomik düzey değişkenleriyle anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu belirtilmişti. Çalışmamızdan elde ettiğimiz bulgulara göre ise iman gelişiminin, yaş ( $r=.132$ ) ve sınıf ( $r=.152$ ) değişkenleriyle  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, iman gelişiminin bu değişkenlerle anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu şeklindeki denencemizi destekler niteliktedir. Ancak iman gelişiminin, cinsiyet ( $r=-.035$ ,  $p>.05$ ), bölüm ( $r=-.051$ ,  $p>.05$ ) ve sosyo-ekonomik düzey ( $r=-.034$ ,  $p>.05$ ) gibi değişkenlerle anlamlı bir korelasyona sahip olmaması, ilgili denencelerimizin desteklenmediğini göstermektedir.

##### 1.1. İman Gelişimiyle Yaş ve Sınıf Değişkeni Arasındaki İlişki

Araştırmamızda iman gelişiminin, yaş ( $r=.132$ ) ve sınıf ( $r=.152$ ) değişkenleriyle  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, “iman gelişiminin bu değişkenlerle anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu” şeklindeki denencemizi destekler niteliktedir.

### 1.1.1. İman Gelişimi ve Yaş Değişkeni

Yaş değişkeni ile ilgili denencede ifade edildiği gibi, iman gelişiminin yaş değişkeni ile arasında pozitif bir korelasyon vardır. Yani, yaş ilerledikçe iman gelişim puanının yükseleceği, yaşın küçülmesiyle de iman gelişimi puanının da düşeceği beklenmektedir. Yapılan korelasyon analizi sonucunda, iman gelişimiyle yaş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r=.132$ ,  $p<.001$ ) elde edilmiştir. Bu durumda öğrencilerin yaş düzeyi yükseldikçe iman gelişimi puanı yükselmekte; yaş düzeyi düştükçe iman gelişimi puanı da düşmektedir. Dolayısıyla bu bulguların denencemizi desteklediği söylenebilir.

İman gelişimi ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmasına rağmen, yaş grupları\* açısından iman gelişimi ortalama puanının farklılaşmasıyla ilgili yapılan t-testi sonucunda, küçük bir fark olsa da [alt yaş grubunun ( $n=350$ ) iman gelişimi ortalama puanı  $\bar{x}=12.03$ ; üst yaş grubunun ( $n=61$ ) ise  $\bar{x}=12.18$ 'dir], anlamlı bir düzeyde farklılaşmanın olmadığı ( $p>.05$ ) görülmektedir. Anlamlı bir sonucun elde edilmemesinde örneklemin dengeli bir yaş dağılımına sahip olmaması sebep olmuş olabilir. Bununla birlikte yaş gruplarının her ikisinin de bu düzeydeki bir iman gelişimi ortalama puanlarına göre, öğrencilerin Fowler'ın iman gelişimi evrelerinden düşük kabul edilen 2. ve 3. ile daha yüksek kabul edilen (daha olgun iman gelişimi anlamına gelmektedir) 4. ve 5. evreler arasında oldukları, yani orta düzeyde bir iman gelişimine sahip oldukları tespit edilmiş olmaktadır.

İman gelişimi toplam puan içinde belirlediğimiz *düşük* ve *yüksek* puan gruplarına göre, iman gelişimi ölçeğinden 8, 9, ve 10 puan alanlar *düşük*; 14, 15 ve 16 puan alanlar ise *yüksek* iman gelişimi düzeyine sahip olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla araştırmamızdaki deneklerden *düşük* iman gelişimi puan grubuna girenlerin ( $n=63$ ) Fowler'ın 2. ve 3. iman gelişimi evrelerinde oldukları ve *yüksek* puan grubuna girenlerin ( $n=79$ ) ise 4. ve 5. iman evrelerinde oldukları söylenebilir. Geriye kalan diğer öğrencilerin ( $n=269$ ) ise *orta düzeyde* bir iman gelişimine sahip oldukları söylenebilir. Görüldüğü gibi orta düzeyde iman gelişimi denekler açısından diğer iman gelişimi düzeylerine göre daha geniş bir sayıyı içerse de, alt ve üst iman

---

\* Deneklerin yaş ranjları 17-30 arasında olup, 17-22 yaş arası *Alt yaş* grubu; 23-30 yaş arası ise *Üst yaş* grubu olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.



gelişimi düzeylerinin farklılaşmasını görebilmemiz için böyle bir grupta yapma ihtiyacı duyulmuştur. Burada, özellikle ölçekten alınabilecek puan ranjının küçük olması ikili bir gruplamayı tercih etmemizde etkili olmuştur. Öğrencilerin hangi iman gelişimi evrelerinde olduklarını tespit etmede ise, çalışmamızda kullandığımız İman Gelişimi Ölçeğini geliştiren araştırmacılardan faydalanılmıştır (Leak, Loucks ve Bowlin, 1999). Bu ölçeği geliştirenlere göre, ölçekteki cevap seçeneklerinden birisi, dördüncü ve beşinci iman gelişimi evresini (daha olgun iman düzeyi) yansıtırken diğer cevap seçeneği ise, ikinci ve üçüncü iman gelişimi evresine (daha az olgun iman düzeyi) karşılık gelmektedir. Fakat ölçekteki sekiz tane ikili ifadelerden hangisinin ne kadar kişi tarafından işaretlendiği ve bunların hangi evrelerde olduklarının tespit şeklinin pratik ve işlevsel olmamasından dolayı, kendi çalışmamızda toplam puan içinden alt ve üst puan grupları oluşturulması tercih edilmiştir. Böylece bu puan grupları sayesinde kişilerin dahil oldukları iman gelişimi evreleri tespit etmek mümkün olmaktadır.\*

Bununla birlikte örneğimizde yer alan öğrencilerin iman gelişimi ölçeğindeki ikili ifadelerden daha olgun iman düzeyini gösteren şıkları işaretlemeleriyle ilgili bazı bilgiler verilecektir. Örneğin, birinci ikili ifadelerden yüksek puan alanların sayısı: 67; ikinci ikili ifadeden yüksek puan alanların sayısı 102; üçüncü ikili ifadelerden yüksek puan alanların sayısı 347; dördüncü ikili ifadelerden yüksek puan alanların sayısı 366; beşinci ikili ifadelerden yüksek puan alanların sayısı 374; altıncı ikili ifadelerden yüksek puan alanların sayısı 167; yedinci ikili ifadelerden yüksek puan alanların sayısı 127; ve son olarak sekizinci ikili ifadelerden yüksek puan alanların sayısı 181'dir. Bu sayıların daha anlamlı hale getirilmesi için, deneklerin özellikle yüksek puan aldıkları ifadeler aktarılacaktır.

- 3- a) Dini inanç ve değerlerimi eleştirel bir gözle incelemek benim için önemlidir (2 puan).  
b) Toplumun dini inanç ve değerlerini kabul etmek benim açımdan çok önemlidir (1 puan).
- 4- a) Dini yaşayış biçimimi, öncelikle Allah'ı tanıma ve anlama gayretlerim yönlendirir (2 puan).

---

\* Puanlama ile ilgili daha fazla bilgi, Araştırma Bölümü içindeki 'veri toplama araçları' başlığı altında verilmiştir.

- b) Dini yaşayış biçimini, öncelikle ailemin ve toplumun inançları belirler (1 puan).
- 5- a) Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak beni rahatsız etmez (2 puan).
- b) Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak, benim açımdan herhangi bir değer ifade etmez (1 puan).

Deneklerin ölçekteki *düşük puan aldıkları ifadeler* ise şunlardır:

- 1- a) Dinimin inanç esaslarının tümüne inanıyorum (1 puan).
- b) Kendi dini inançlarımın birçok yönünün toplumun inançlarıyla uyuşmadığını düşünüyorum (2 puan).
- 2- a) Dinimin, Allah'ın bizden ne istediği ve ona nasıl ibadet edeceğimiz konusunda tam bir anlayış kazandırdığına inanıyorum (1 puan).
- b) Kendi dinim en gelişmiş olmakla birlikte, diğer dinlerin de bir çok dini hakikati ortaya koyabileceğine inanıyorum (2 puan).
- 6- a) Kişisel dini gelişimim, zaman zaman ailemle ve çevremdekilerle ters düşmeme neden olmaktadır (2 puan).
- b) Kişisel dini gelişimim, ailemle ve çevremdekilerle ters düşmeme neden olmaz (1 puan).
- 7- a) Dini inançlarımın ailemin inançlarıyla oldukça uyumlu olması, benim açımdan önemlidir (1 puan).
- b) Ailemin inançlarıyla benim inançlarımın oldukça uyumlu olması, benim için önem taşımaz (2 puan).
- 8- a) İçinde yetiştiğim toplumun dini inanç ve gelenekleri benim için önemli olup, değişmeleri gerekmez (1 puan).
- b) İçinde yetiştiğim toplumun dini inanç ve gelenekleri, şu anki dindarlık biçimim açısından giderek önemini kaybetmektedir (2 puan).

Bu ikili ifadelerden 1., 2., 3. ve 7. ifadelerle fundamentalizm toplam puanı arasında yapılan korelasyon analizi sonucunda ise önemli bir ilişki ( $p < .01$ ) saptanmıştır. Ayrıca fundamentalizm toplam puanının, bu ikili ifadeler açısından hangisiyle ilişkisinin olduğunu tespit için t-testi yapılmış ve 1., 2. ve 7. ikili ifadelerin (a) şıkkı ile, 3. ifadelerden ise (b) şıkkı ile fundamentalizmin ilişkili olduğu saptanmıştır. Elde edilen bu sonucun, özellikle her iki kavramın taşıdığı temel özellikler açısından, iman gelişimi ve fundamentalizm arasındaki ilişkiye dair önemli ipuçları sağlayabileceği söylenebilir.

Bu açıklamalarla birlikte, çalışmamızda kullanılan İman Gelişimi Ölçeği yazarları, ölçeğin hangi amaçlarla ve neyi ölçmek için oluşturulduğu ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmaktadırlar. Onlara göre; olgun iman gelişiminin önemli yönlerinden birisi, özellikle 4. ve 5. iman evrelerinde, dinsel ve kişilik alanlarının her ikisinde de özerklik ve zihinsel açıklığın bulunmasıdır. Bu ölçek her iman evresindeki gelişimin bir indeksini sağlamak ya da bir evreden diğerine hareketi değerlendirme amacından ziyade, Fowler'ın teorisinden çıkarılan mevcut iman gelişiminin tüm indeksini ortaya koymak için oluşturulmuştur. Bu sebeple bu araç, iman gelişimi evrelerinden ziyade, iman tarzları veya türlerindeki farklılıkları ölçen bir araç olarak görülebilir. Objektif, özet bir “iman tarzları” gelişim indeksi kararı bazı önemli noktalara, düşüncelere dayanmaktadır. Bunlar: Birinci olarak çeşitli ve yüksek düzeyde özel evreleri ölçmeye teşebbüs etmekten ziyade, genel iman tarzları kategorileri ile ilgilenmenin önemli ampirik nedenleri vardır (Batson ve diğ., 1993, ss. 74-75). Ayrıca geçerli bir ölçek, standardize edilmiş dinsel olgunluk ölçekleri üzerinde çeşitli avantajlara sahiptir. Böyle bir ölçek, iman gelişiminin, önemli kişilik, sosyal veya dinsel değişkenlerinin yordanmasında (prediction) katkısını incelerken de etkili ve kısa olmanın avantajına sahiptir. Ölçekteki ifadeler, evre düzeylerini yansıtmaları için değil, Fowler'ın çeşitli iman evrelerini nitelendirmesini yansıtmak üzere dizayn edilmiştir. İman Gelişimi Ölçeği, mevcut iman gelişiminin toplam “indeks”ini bize vermektedir. Fowler'ın kuramına göre iman gelişimi, kişinin imanındaki sürekli artan bir *karmaşıklık, farklılaşma, özerklik, alçakgönüllülük ve aktiflikle* nitelendirilmektedir (akt.:Leak, 2003). Yaptığımız çalışmada, iman evrelerinin tespit edilmesinde bazı ölçütler koyarak kullanmamıza rağmen, yazarlarının ifadelerinde de görüldüğü gibi bu araç, iman gelişim evrelerinden ziyade, iman tarzları veya türlerindeki farklılıkları ölçen bir araç olarak kabul edilmektedir.

Fowler'ın iman gelişiminin temel olarak, Piaget'nin bilişsel gelişim kuramına dayandığını göz önüne aldığımızda, bireylerin daha sonraki yaşlarla birlikte zihinsel gelişimleri daha üst bir düzeyde seyredecek, aynı zamanda iman gelişimi düzeyinin de yine alt yaşlardakine oranla daha yüksek bir seyir göstereceği beklenmektedir. Dolayısıyla örneklemimizi oluşturan öğrencilerin her ne kadar yaş aralıkları yüksek olmasa da “İlk Yetişkinliğe Giriş” ve “Yetişkinler Dünyasına Giriş” dönemlerindeki

daha soyut düşünme yetisiyle beraber daha yüksek bir iman gelişimi söz konusu olacağı düşünülmüştür. Nitekim iman gelişimi ve yaş değişkeni arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon saptanmıştır ( $r=.132$ ,  $p<.001$ ). Bu bulguya göre deneklerin yaş düzeyleri yükseldikçe iman gelişimi puanları da yükselmekte, yaş düzeyleri düştükçe ise iman gelişimi puanları da düşmektedir.

Fowler (1981, s. 317)'in elde ettiği bulgulara göre, 21–30 yaş grubundaki kişilerin büyük oranda (%40; %33.3'ünün ise 3. ile 4. evreleri arasında geçiş noktasında; %17.8'inin 3. evrede; %4'ünün ise 2. ile 3. evreler arasında olduğu saptanmıştır) dördüncü iman evresiyle tanımlanırken, 31–40 yaş grubundakilerin çoğunluğunun (%37.5) ise üçüncü iman evresiyle en iyi biçimde tanımlandıkları bulgusu ilginç bulunmuştur. Fowler, bu durumun örneklem seçiminden ya da farklı nesilsel tecrübelerden kaynaklanabileceğini ifade etmiştir. Bu bulgulara dayanarak yaş değişkeninin evrelerle keyfi bir şekilde ilişkili olduğu ve bu çalışmanın bazı yaş aralıklarına uygunluk gösteren evrelere daha az odaklanacağı gerçeği de öne sürülebilmektedir (bkz. Crownover, 2007).

Araştırmamızdan elde edilen bulguya paralel olarak, Driedger (1997)'in yapmış olduğu bir araştırmadan elde edilen bulgulara göre, iman gelişimiyle yaş arasında yapılan korelasyon analizinde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Eşer (2005) de iman gelişimi aşamalarıyla, yaş ( $r=.11$ ,  $p<.05$ ) arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptamıştır. Bunun yanı sıra iman gelişiminin yaş açısından anlamlı farklılaşma gösterdiği bulunmuştur. Eşer, araştırmasının örnekleminde yer alan öğrencilerin büyük çoğunluğunun (% 55.4) ise bireyleştirici-düşünmeye dayalı iman evresinde olduğunu saptamıştır.

Das ve Harries (1996) ise yaştan bir işlevi olarak iman gelişimi için kısmi bir destek bulmuştur. Drewek (1996)'in doktora tezi sonuçlarına göre de, daha yüksek yaştan evre puanıyla ilişkili olmadığı bulunmuştur.

Fırat (1977) ise 18-21 yaş grubunda rasyonel inanç, agnostiklik ve inançsızlıkta; 22-25 yaş grubunda kararsızlık ve inançsızlıkta; 26 ve daha yukarı yaş grubunda ise rasyonel ve irrasyonel inançta artış gözlendiğini aktarmaktadır. Allah inancı konusundaki kararlarının oluşmasında, yaşları 26 ve daha yukarı olan grup

diğer iki gruptan farklı bir duruma sahip olduğu ifade edilmiştir. İlk iki grup zihni gelişimi ön plana alırken, bu grup aile etkisini ön plana çıkarmıştır.

Karaca (1997) 23-39 yaş grubunun  $\bar{x}$  =33.24 ortalamayla en dindar yaş grubu olduğunu tespit etmiştir. Onları çok az farkla 40-59 ve 16-22 yaş grupları izlemektedir (32.62; 31.52). Yıldız (2006, s. 139 ve 142), dindarlık ve yaş arasında anlamlı bir korelasyon ( $r=.16$ ,  $p<.01$ ) olduğunu rapor etmektedir. Dindarlığın, yaş grupları açısından farkını görmek için yapılan Tukey-HSD testi sonuçlarına göre, 16-22 yaş grubunun dindarlık ortalama puanlarıyla ( $\bar{x}$  =42.20), 23-28 yaş grubunu oluşturan öğrencilerin dindarlık ortalama puanları ( $\bar{x}$  =49.00) arasındaki farkın  $p<.05$  düzeyinde anlamlı olduğu saptanmıştır. Kayıklık (2000), dinsel eğilimle yaş arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını saptamıştır ( $r=-.28$ ,  $p>.05$ ). Kula (2001) ise 16-18 ve 19-21 yaş grupları arasında dini hayatla ilgili olarak anlamlı farklılıklar olduğunu rapor etmektedir. 16-18 ve 19-21 yaş gruplarının dini hayatla ilgili aldıkları ortalamalar sırasıyla  $\bar{x}$  =115.7 ile  $\bar{x}$  =123.6'dır. Mehmedoğlu (2004) da aynı şekilde deneklerin dindarlık dereceleri ile yaşları arasında anlamlı bir ilişki olduğunu rapor etmektedir.\*

Örneğimizizin yaş grubu açısından hangi gelişimsel döneme ait olduğunu tespit etmek için kaynaklar farklı dönem isimleri ortaya koysalar da dönem özellikleri açısından benzerlik göstermektedir. Nitekim Onur (1997)'a göre, yetişkinlik döneminin evreleri ve yaş sınırları çeşitli yazarlarca farklı biçimlerde belirtilmiştir. Genç yetişkinlik döneminin yaşları konusunda da tam bir anlaşmanın olduğu söylenemez. Örneğin, Havighurst'e göre, 18-35, Erikson'a göre 20-40, Bühler'e göre 25-45 yaşları arası genç yetişkinlik dönemidir. Bu farklılık, değişik sosyoekonomik sınıflar, uluslar, kültürlerin koşullar, tarihsel olaylar ve kişilik farklılıkları gibi etkenlerden kaynaklanmaktadır. Bu olağan değişkenlik nedeniyle yetişkinlik evrelerini yaş olarak kesin bir biçimde göstermek güçtür (Onur, 1997, s. 93).

Yaklaşık olarak 17 veya 18 yaşlarında başlayıp beş yıl kadar süren ve 22-23 yaşlarında son bulan bu dönem "İlk Yetişkinliğe Geçiş" dönemi şeklinde

---

\* Bu tür bulguların, bizim araştırmada kullandığımız ölçekten elde ettiğimiz bulgularla tam paralellik göstermesini beklemenin doğru olmadığını düşünmekle birlikte bir fikir vermesi açısından bu bulgulara yer verilmiştir. Zira bu araştırmalarda çeşitli dindarlık ölçeklerinin kullanıldığını ve ayrıca İman Gelişimi Ölçeğinin de tam anlamıyla bir dindarlık ölçeği olmadığını belirtmeliyiz.

tanımlanmıştır. Bu dönemde iki temel görev ortaya çıkmaktadır: Bunların ilki ergenlik yaşam yapısına son vermek ve yetişkinlik öncesi çevresini geride bırakmaktır. Bu görevin ana unsuru, aileden ayrılma olup, geçiş devresi diye adlandırılması ise kişinin bir yarısıyla aile içinde olurken diğer yarısıyla da ailenin dışında yaşamasından kaynaklanmaktadır (Levinson ve diğ., 1974, 1978, s. 73; akt.: Yaparel, 1987, s. 7).

22 yaşından 28-29 yaşlarına kadar süren dönem ise “Yetişkinler Dünyasına Giriş” olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde ise, benliğin ve çevrenin keşfedilmesi, geçici seçim ve sözleşmelerin yapılması veya gözden geçirilmesi, alternatiflerin aranması, daha tutarlı bir hayat yapısının kurulması gibi belli başlı süreçler gerçekleşmektedir (Levinson ve diğ., 1978; akt.:Yaparel, 1987, s. 12).

Pratt (1920)’a göre ilk yetişkinlik dönemindeki en önemli özellik, gencin ergenlik çağıının duygusal, zihinsel ve ahlaki çalkantısından kurtularak yirmi yaşlarının ortalarına doğru, yetişkinliğin nispeten daha dengeli yapısına kavuşmaktır. Özellikle 20-30 yaşları kapsayan yetişkinlik dönemini bir dönüm noktası olarak değerlendiren Starbuck (1899, s. 277), bu dönemde dini tecrübenin yeniden yapılandırıldığını ve düzenlendiğini ileri sürmektedir. İlk yetişkinlik döneminde dinin geçirdiği değişimle ilgili olarak Cox (1977), genellikle gençlerin yetişkinlik döneminde kendilerini ergenlik çağında rahatsız eden dini şüphelerden kurtuldukları ve kendileri açısından doyurucu bir dine dayalı hayat felsefesi geliştirdiklerini ve artık kendileri için bir anlam ifade etmeyen veya çok az bir öneme sahip olan aile dinlerini reddettiklerini ileri sürmektedir (akt.:Yaparel, 1987, ss. 54-55).

Levinson’un yetişkin gelişim dönemlerine ilişkin açıklamaları içinde birinci basamakta “Aileden ayrılma” (16-18’den 20-24’e kadar) yer alır. Onlu yılların sonu ve yirmilerin başlarında başlayan bu dönem, aile odaklı ergen yaşamı ile yetişkin dünyasına girme arasındaki geçiş dönemidir. Bu dönem sırasında ailede kalmak ile dışarıya gitmek arasında hemen hemen eşit bir denge vardır. Ailenin sınırını tam olarak aşmak temel bir gelişim görevidir. Çünkü bu değişiklik yeni roller edinmeyi, yaşam düzenlemeleri yapmayı, daha özerk ve sorumlu olmayı gerektirir. İkinci gelişim dönemi “yetişkin dünyasına katılma” (20’lerin başlarından 28’e kadar) olarak ifade edilmiştir. Bu dönemde aile artık bireyin odak noktası olmaktan çıkmaya

başlar. Yeni arkadaş, ilişkiler ve çalışma yaşamıyla kişi (erkek) kendini bir yetişkin olarak tanımlamaya başlar. Bu dönem sırasında kişi, yetişkin rollerini, sorumluluklarını keşfeder ve üstlenir (Onur, 1997, ss. 57-58).

Zihin gelişiminde soyut işlem yeteneği kişiyi yetişkinlerin dünyasına girmeye hazırlayan en önemli etkidir. Ancak soyut işlem yeteneği gelişirken bireyin kişilik yapısının da geliştiğini unutmamak gerekir; bu bağlamda kişinin kendini algılayışından ahlak anlayışına kadar pek çok şey değişmektedir. Yetişkinlikte, hem çocukluğun tümevarımcı usavurma biçimi, hem de ergenlikten itibaren kazanılan tündengelimci usavurma biçimi kullanılır. Ama bütün yetişkinlerin soyut işlemlere tam anlamıyla ulaşamadıkları da bir gerçektir (Onur, 1997, s. 117).

Peker (2000) “son ergenlik dönemi” olarak tanımladığı 15-17 yaşından başlayıp 21 yaşın sonuna kadar süren bu dönemde, ergenliğin ilk dönemine göre kişinin daha olgunlaştığı, duygu ve heyecanlarındaki taşkınlıkların azaldığı, dengeli olma halinin arttığı ve yetişkinlerle ilişkilerde düzelmelerin görüldüğünü ifade etmektedir. Bu dönemdeki kişi, problemlerini daha gerçekçi olarak karşılamakta ve daha az duygusal bir tutumla sorunlarını çözmeye çalışmaktadır. Bu nedenle çevresine daha iyi uyum sağlamakta, katı ve duygusal tutumlarını bırakarak hoşgörülü ve rasyonel bir anlayışı benimsemektedir. Aynı şekilde din konusunda gittikçe şüphecilikten kurtulur ve dini inançlarında kararlılık görülmeye başlar. Ancak din konusundaki problemler henüz tam bir çözüme kavuşmuş değildir. Bu dönemdeki gençlerin bir kısmı çocuklukta dini inançlarıyla şu anki bilgilerini bağdaştıramaz, dini ya tamamen reddederler ya da bazı noktalarını reddedip bazı noktalarını da kabul ederek inançlarını sürdürürler. Bu gençlerden birçoğu ise, hayatlarında dinin ihtiyacını hisseder ve daha önceki inançlarını olduğu gibi ya da çok az değişikliklerle benimserler (ss. 173-174).

Hökekleli (1998) ise 18-21 yaşları arasındaki dönemi “dini inanç ve tutumların netleşmesi” olarak görmektedir. Ergenliğin bu son döneminde genel olarak dini anlayışlar, bocalamalar, şüphe ve kararsızlıklar yatıştır ve bir sonuca ulaşır. Çünkü genç artık din konusunda kendi tutumunu tam olarak belirleyebilecek zihni ve duygusal olgunluğa ulaşmış olur. Bu devrede, din ile ilgili kesin tercihler ve kararlar kendilerini açıkça gösterirler (s. 280).

21-40 yaş arasındaki dönemini ise “yetişkinlik dönemi” olarak tanımlayan Peker (2000), bu dönemde kişinin din konusunda belirli bir karara varmış olmasının beklendiğini belirtir. Kişi bu yaşlarda artık hayatının sonuna kadar küçük değişikliklerle yetinecek bir inanç ve hayat felsefesine sahip olur. O, mevcut dinin ya hepsini olduğu gibi almış, ya da bazı noktalarını kabul etmiş, bazı noktalarını ise reddetmiştir. Özellikle bu dönemin başlarında ibadetlere karşı gösterilen ilgisizlik, evlenip anne baba olunca yavaş yavaş kaybolur ve kişinin dini görevlerini yerine getirme gayretinde bir artış görülür (s. 174; ayrıca bkz. Hökelekli, 1998, ss. 282-283).

Örnekleminizin yaş ranjı açısından Fowler’ın Bireyleştirici-Düşünsel İman (18-30 yaş) evresine girdiği söylenebilir. Bu evredeki birey, düşüncenin daha soyut ve evrensel bir tarzını kullanmaktadır. Fowler’ın şemasında, bu dördüncü evre iki temel yönden dikkat çekicidir: Kişinin miras aldığı dünya görüşünün nisbiliğini anlamak ve dışsal otoriteye güvenmeyi terk etmek. Ayrıca bu aşamada, birbirini izleyen veya aynı zamanda ortaya çıkan iki durum belirir: Birincisi, daha önce kazanılan inançlar, değerler ve bağlılıkların eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesi zorunluluğudur. İkincisi ise, daha önceki roller ve ilişkiler tarafından oluşturulan benliğin, kimlik sorunu ile mücadeleye girmesi zorunluluğudur (Fowler, 1981, ss. 174-175). Yine bu dönemde, daha önceden değer verilen bazı ibadet biçimleri kişinin gözünde eski değerini yitirebilir. Fakat bu çoğu zaman bireyin itikadını terk etmesi değil, ona daha tenkitçi gözle bakması anlamına gelir (Fowler, 1991, ss. 38-39). Dördüncü evre tipik olarak sembollerini kavramsal anlamlara dönüştürür. Bu evre mitolojik özellikleri ortadan kaldırarak, daha az gizemli ve daha fazla insani bir nitelik gösterir. Fowler’a göre dördüncü evrenin en büyük tehlikesi, rasyonel düşünceye aşırı güven ve bir çeşit narsisizm ve benliğin, hakikati aşırı asimile etmesi ve diğerlerinin bakış açılarını kendi dünya görüşü içinde eritmesidir. Dinsel sembollerini soyut kavramlara indirgeme eğilimi onların anlamlarını düzleştirmektedir (Piper, 2002).

Sonuç olarak bizim çalışmadan elde edilen bulgular, bu bilgiler ışığında yorumlandığında daha anlaşılır hale gelmektedir. Öğrencilerin daha üst yaşlarda ortaya çıkan zihinsel gelişimlerinin ve aldıkları eğitim-öğrenimin bir etkisi olarak daha soyut ve sembolik bir düzeyde iman gelişimine ulaştıkları söylenebilir. Ayrıca



son ergenlik dönemindeki öğrencilerin ortalama iman gelişimi puanları yetişkinlik dönemindeki öğrencilerden küçük de olsa aralarında bir farkın olduğu görülmektedir. Bu farkın anlamlı olmaması ise, bizim örneklem grubumuzun sınırlılığından, örneklemimizin yaş dağılımının çok yakın olmasından veya veri toplama aracımızın özelliğinden kaynaklanmış olabilir.

### *1.1.2. İman Gelişimi ve Sınıf Değişkeni*

Sınıf değişkeni ile ilgili denencemiz, iman gelişimiyle sınıf değişkeni arasında pozitif bir korelasyonun olduğu yönündeydi. Sınıf düzeyi yükseldikçe, yani daha üst sınıflarda yer alan öğrencilerin daha yüksek iman gelişim puanı alacakları, sınıf düzeyi düştükçe ise iman gelişimi puanının da düşeceği beklenmekteydi. Yapılan korelasyon analizi sonucunda, iman gelişimiyle sınıf arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r = .152, p < .001$ ) elde edilmiştir. Bu durumda daha üst sınıflardaki öğrenciler, daha yüksek bir iman gelişimi düzeyi göstermektedir ve daha düşük sınıflardaki öğrenciler ise daha düşük iman gelişimi göstermektedirler. Böylece bu bulguların denencemizi desteklediği belirlenmiştir. Ayrıca sınıflar arasındaki iman gelişimi ortalama puanlarının farkları arasındaki anlamlılığı tespit etmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi yapılmıştır.

Sınıf değişkeni açısından öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p < .05$  düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(3,407)} = 3.737$ ). Bu anlamlı ilişki, sınıf gruplarının kendi aralarındaki iman gelişimi puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek iman gelişimi ortalama puanı ( $\bar{x} = 12.31$ ), en düşük iman gelişimi ortalama puanı ise ( $\bar{x} = 11.59$ )'dur. Bu anlamlı farkın hangi sınıf grupları arasında olduğunu tespit etmek için Tukey-HSD testi uygulanmıştır. Tukey-HSD testi sonuçları, birinci sınıftaki öğrencilerin iman gelişimi puanlarıyla ( $\bar{x} = 11.59$ ), dördüncü sınıf grubunu oluşturan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x} = 12.21$ ) arasındaki farkın  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum Fowler'ın kuramındaki daha yüksek yaşlarda daha yüksek iman gelişimi görüleceği iddiasını doğrulamaktadır. Öğrencilerin daha üst sınıflarla birlikte

yaşlarının ilerlemesi sonucunda ortaya çıkan zihinsel gelişimler ve ayrıca yüksek öğrenimin olası etkisi de söz konusu olabilir.

Leak (2003) tarafından (araştırmamızda kullanılan ölçek) İman Gelişimi Ölçeğinin (İGÖ) geçerliğini değerlendirmek için iki çalışma yapılmıştır. Birinci araştırmada, boylamsal dizayn kullanılmış ve ölçek puanlarındaki değişiklik dört yılı aşkın bir süre, normal olgunlaştırıcı ve iman-temelli tecrübelerle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. İkinci araştırma, birinci ve son sınıf öğrencileri arasındaki iman gelişimi düzeylerinin farklılıklarını incelemiştir. Her iki araştırma da hipotezle tutarlı farklılıklar tespit etmiştir. Sonuçta İman Gelişimi Ölçeği'nin şu iki hipoteze duyarlı olduğu tespit edilmiştir: a) İman gelişiminin gruplar arasında farklılaşması beklenmektedir. b) Grupların, iman gelişiminde zamanla değişimler göstermesi beklenmektedir.

Leak (2003)'ın bu araştırmasında gerçekleştirilen birinci çalışmanın temel hipotezi, öğrencilerin öğrenimlerinin başında ve sonunda iman gelişimlerinde farklılıklar olacağıdır. Bu boylamsal araştırma sonuçları, zamanla iman gelişiminde değişimlerin meydana geleceğini ileri sürmüş ve bu ölçek bu değişiklikleri saptayabilmektedir. Birinci ve son sınıf öğrencilerinin iman gelişimindeki farklılık (birinci sınıf öğrencilerinin ortalama puanları  $\bar{x} = 11.9$ ,  $S = 1.9$  ve tüm yeni öğrenime başlayan öğrenciler için, 8-16 arasındaki bir ranjda en düşük-en yüksek iman gelişimi ortalaması  $\bar{x} = 12.3$ ,  $S = 1.9$  iken son sınıflardaki ortalama ise  $\bar{x} = 13.5$ ,  $S = 1.9$ 'dır. Zamanla İman Gelişimi Ölçeğinin sonuçlarındaki artış önemli kabul edilmektedir. Bağımsız grup t-testi sonuçları da ortalamaların anlamlı bir biçimde farklılaştığını göstermektedir:  $t [103] = 6.49$ ,  $p < .01$ ) önemli bir biçimde anlamlı çıkmıştır. İkinci çalışmada ise, kesitsel dizayn kullanılmış ve üniversite öğrencilerinden öğrenimlerine yeni başlayanlarla son sınıflardaki öğrenci grupları karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma kesitsel bir dizayn ortaya koymaktadır ve böylece iman gelişimindeki değişimin dolaylı bir yorumunu ortaya koymaktadır. Ortaya çıkan sonuçlar bu ölçeğin Fowler'ın kavramsal yapısı içinde ortaya koyulan iman gelişimini değerlendirebileceği düşüncesi ile tutarlılık göstermektedir.

Benzer bir şekilde Yıldız (2006, s. 178) da, dördüncü sınıfların dindarlık ortalama puanının ( $\bar{x} = 54.59$ ) birinci sınıf öğrencilerinininkinden ( $\bar{x} = 45.63$ ) yüksek

olduğunu tespit etmiştir. Şahin (1999) ise sınıf değişkeniyle dindarlık arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını tespit edilmiştir.

Yaş değişkeni için söz konusu edilen olası zihinsel gelişmişlik düzeyinin sınıf değişkeni konu edildiğinde de geçerli olabileceği söylenebilir. Çünkü sınıfın bireyin kronolojik yaşıyla ilişkili olarak daha soyut bir düşünme yetisine sahip olması beklendiğinden, iman gelişimi düzeyi de daha üst düzeylerde tespit edilmektedir. Nitekim bunu, ilgili bulgular desteklemektedir: Birinci sınıftaki öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanlarıyla ( $\bar{x}$  =11.59), dördüncü sınıf grubunu oluşturan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x}$  =12.21) arasındaki farkın  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olduğu saptanmıştır.

Ayrıca bireyin sahip olduğu kronolojik yaşın etkisi yanında öğrenimini gördükleri üniversite ortamının da bu gelişimde etken olduğu diğer araştırma bulgularıyla da söylenebilir. Yüksek öğrenim deneyiminin öğrencilere zihinsel yeteneklerini daha iyi bir düzeyde kullanma imkanı verirken aynı zamanda da bu yeteneklerinin gelişim gösterdiği gözlemlenmektedir. Nitekim Yıldız (2003), İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği bir çalışmasından elde ettiği bulgulara göre, akademik sürecin öğrencilerin düşünce yapısında irrasyonellikten rasyonelliğe doğru bir değişime yol açtığını tespit etmiştir (s. 49 ve 125-126). Sonuç olarak iman gelişiminin temel niteliklerinden biri olan rasyonel (akılcı) bir düşünme biçimini elde etmenin üniversite öğreniminin amaçlarından biri olduğundan dolayı, bu durumun elde ettiğimiz bulgularla uyumluluk göstermesi de dikkat çekici sayılabilir.

## **1.2. İman Gelişimi ile Cinsiyet, Bölüm ve Sosyo-ekonomik Düzey Değişkenleri Arasındaki İlişkiler**

Araştırmamızda iman gelişimiyle cinsiyet ( $r = -.35$ ), bölüm ( $r = -.51$ ) ve sosyo-ekonomik düzey ( $r = -.034$ ) değişkenleri arasında anlamlı bir korelasyonun olmadığı ( $p > .05$ ) tespit edilmiştir. Bu bulgular ise, ilgili denencelerimizi desteklememektedir.

### *1.2.1. İman Gelişimi ve Cinsiyet Değişkeni*

İman gelişiminin cinsiyet değişkeniyle anlamlı bir ilişkiye sahip olup olmadığını tespit etmek için öncelikle korelasyonlarına bakılmış, ancak aralarında anlamlı bir ilişki saptanmamıştır. Dolayısıyla bu bulgular denencemizi desteklememektedir. Bununla birlikte iman gelişimi ortalama puanlarının cinsiyetler

arasındaki farklılığını görmek için t-testi yapılmış ve anlamlı bir düzeyde ( $p > .05$ ) olmasa da, kızların ortalama puanlarının ( $\bar{x} = 12.10$ ) erkeklere göre ( $\bar{x} = 11.98$ ) daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Bizim bulgumuza benzer kabul edilebilecek bulgular elde eden bazı araştırmalar vardır. Örneğin yöntem olarak Fowler'ın mülakatının düzenlenerek 41 yetişkini derinlemesine inceleyerek, Kenneth Stokes yönetiminde Religious Education Association (1987; Stokes, 1983, 1989) tarafından yapılan bir araştırmadan elde edilen sonuçlara göre, iman gelişimi açısından erkek ve kadınlar arasında anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir (s.17). Ayrıca, bazı sorulara verdikleri cevaplardan çıkarılan sonuçlara göre, erkeklerin daha bireyci eğilimde oldukları ve “bireyleştirici-düşünsel iman” evresinde oldukları saptanırken, kadınların ise daha toplum yönelimli evrelerden olan “yapay-geleneksel” veya “birleştirici (conjunctive) iman” evresinde oldukları gözlemlenmiştir (Religious Education Association, 1987, s. 24; akt.: Rose, 1991). Eşer (2005) de yaptığı araştırmada, cinsiyet ile iman gelişimi evreleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığını rapor etmektedir (s. 57).

Fowler (1981) ise, kendi çalışmasında kızların çoğunun (%26.8) erkeklere (%21.1) göre 3. iman evresinde, daha azının (%6.1) ise 4. ve 5. evrelerde olduğunu tespit etmiştir. Erkeklerin ise kızlara göre çok az farklılıkla (%25) kızlardan (%24.6) fazla sayılabilecek bir oranda 4. iman evresinde oldukları da belirlenmiştir (s. 321). Das ve Harries (1996), üniversite dönemi erkeklerinin çoğunluğunun dördüncü iman evresinde olduklarını belirlemiştir. Bununla birlikte, ona göre, kızların çoğunluğunun ise üçüncü iman evresinde yer almaları teoremin doğasında saklı, olası bir cinsiyet önyargılarını göstermektedir (akt.: Driedger, 1997).

Diğer bir araştırma da erkeklerin kızlara göre daha yüksek bir iman gelişimi gösterme eğiliminde olduğu saptanmıştır (Drewek, 1996). Durgan (2004)'ın yaptığı bir araştırmaya göre ise, iman gelişimi alanında erkek ve kızlar arasında çok az bir farklılık olduğunu tespit edilmiştir. Ayrıca iman ve ahlak gelişimi sonuçlarının cinsiyet değişkeniyle arasında önemli bir korelasyonun tespit edilmediği bir araştırmayla da karşılaşmaktayız (Gorman, 1977).

Fırat (1977)'in bulgularına göre, kızların üniversiteden önce ve üniversitede genellikle kararsız bir inanca sahip oldukları görülmüştür. Ancak bu bulgular, üniversite sıralarında kararsızlığın azaldığını ve inançsızlığın da arttığını göstermiştir. Genel olarak kızlar, Allah'ın varlığı konusundaki kararlarının oluşmasında kendi zihinsel gelişimlerinin en etkili faktör olduğunu belirtmişlerdir. Köktaş (1993) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada ise dindarlık bakımından erkeklerle kadınlar arasında anlamlı bir fark tespit edilememiştir. Karaca (1997) ise erkeklerin ( $\bar{x}$  =33.88) kadınlardan ( $\bar{x}$  =31.84) daha dindar olduklarını belirtmektedir. Yıldız (2006, s.166) dindarlık ve cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki ( $r=.11$ ,  $p<.01$ ) tespit etmiştir. Erkeklerin dindarlık ortalama puanı ( $\bar{x}$  =45.35), kızlarınkinden ( $\bar{x}$  =41.21) daha yüksek olup aralarındaki fark  $p<.01$  düzeyinde anlamlıdır. Şahin (1999) ve Uysal (1996), cinsiyet değişkeniyle dindarlık arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını tespit etmiştir. Kayıklık (2000) ise, dinsel eğilimin cinsiyete göre farklılaştığını ve kadınların erkeklerden daha dışadönük bir dinsel eğilim tipi gösterdiklerini ifade etmektedir. Kadınların ortalama dinsel eğilim puanlarının ( $\bar{x}$  =28.10) erkeklerin dinsel eğilim puanlarından ( $\bar{x}$  =23.56) daha yüksek olması erkeklerin kadınlara göre daha içedönük bir dinsel eğilim gösterdiğini ifade etmektedir. Görüldüğü gibi yapılan araştırmalardan elde edilen bulgular arasında bir tutarlılık gözükmemektedir. Bunun sebebi olarak veri toplama araçları ya da seçilen örneklem özelliklerinin etkili olabileceği ileri sürülebilir. Kula (2001) da dini hayatla ilgili alınan ortalamaların kızlarda ( $\bar{x}$  =114.1), erkeklerde ise ( $\bar{x}$  =118.5) olarak anlamlı bir farklılık olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde Mehmedoğlu (2004) da, deneklerin cinsiyetleriyle dindarlık dereceleri arasında anlamlı bir ilişki saptamıştır. Yapıcı (2007) dindarlığın bazı yönleri açısından kızların erkeklerden daha dindar oldukları sonucuna ulaşmıştır.

### *1.2.2. İman Gelişimi ve Bölüm Değişkeni*

Öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerle iman gelişimi düzeyleri arasında beklenen anlamlı bir korelasyon ( $r= -.051$ ,  $p>.05$ ) tespit edilmemiştir. Bu durumda denencemiz desteklenmemiştir. İman gelişimi ile bölümler arasında anlamlı bir ilişki bulunamamasına rağmen, ne düzeyde bir farkın olduğunu görebilmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi yapılmıştır. Sınıf öğretmenliği bölümündeki öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanlarının ( $\bar{x}$  =12.19) küçük de

olsa diğler bölümlerden (DKAB  $\bar{x}$  =11.89; İlahiyat  $\bar{x}$  =12.03) yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Yapılan Tukey-HSD testi sonuçları da bölümler arasında iman gelişimi ortalamalarında anlamlı bir düzeyde farklılığın olmadığını göstermektedir.

Yıldız (2006, s. 178) dindarlık ortalama puanı açısından en yüksek puana İlahiyat öğrencilerinin ( $\bar{x}$  =59.58), en düşük puana ise Güzel Sanatlar Fakültesi öğrencilerinin ( $\bar{x}$  =25.21) sahip olduğunu saptamıştır. Şahin (1999) de, öğrenim alanı ile dindarlık arasında anlamlı bir korelasyon ( $r=-.14$ ,  $p<.01$ ) olduğunu saptamıştır. Ayrıca din eğitimi alma ile öğrencilerin dindarlıkları arasında anlamlı bir ilişki ( $r=-.17$ ,  $p<.01$ ) olduğunu da rapor etmektedir. Din eğitimi gören öğrencilerin dindarlık puanlarının ortalamasının ( $\bar{x}$  =58.06) din eğitimi almayanlara göre dindarlık ortalama puanlarından ( $\bar{x}$  =53.66) daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ailelerinin dindarlık düzeyini yüksek olarak kabul eden deneklerin dindarlık ortalama puanlarıyla ( $\bar{x}$  =61.31), orta ( $\bar{x}$  =56.52) ve düşük ( $\bar{x}$  =54.78) kabul edenlerin ortalama puanları arasında  $p<.05$  düzeyin anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Özdoğan (1995) da, öğrencilerin ailede aldıkları din eğitimi açısından kendini gerçekleştirme puanlarının anlamlı farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Ayrıca İlahiyat eğitiminin kendisini dinden uzaklaştırdığını düşünenlerin kendini gerçekleştirme düzeylerinin daha yüksek olduğu ortaya koyulmuştur. Hayta (2002) ise, alınan din eğitiminin dini pratikleri yerine getirme oranını etkilediği ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, dini pratikler açısından yüksek bir orana sahip olduklarını tespit etmiştir.

Diğler bir bulgu ise, iman gelişiminin kişinin eğitimsel tecrübelere katılımıyla pozitif yönde bir ilişkinin olduğudur. Yine, rapor edilen iman değişimi ile alınan eğitimin miktarı arasında da pozitif korelasyon elde edilmiştir (Religious Education Association, 1987, s. 24; akt.: Rose, 1991). Snarey (1991) de iman gelişiminin eğitimle ( $r=.49$ ,  $p<.001$ ), ilişkili olduğu tespit edilmiştir (Driedger, 1997). Ayrıca eğitimin, daha yüksek iman gelişimiyle bir korelasyona sahip olduğu da belirlenmiştir (Shulik, 1979).

Mischev (1976) üniversite dönemindeki yetişkinlerin çoğunlukla, teorinin yordadığı gibi, üçüncü ve dördüncü iman evrelerinde olduklarını tespit etmiştir. Driedger (1997) gerçekleştirdiği çalışmasında elde ettiği bulgular arasında en güçlü

ilişki iman gelişimi ile eğitim arasında ( $r=.48$ ,  $p<.5$ ) olduğu saptanmıştır. Bu ilişki Snarey (1991)'in gözlemlediği gibi, iman gelişiminin alınan eğitim arka planıyla da ilişkili olduğunu göstermektedir. İman ve ahlak gelişimi sonuçları ile okula devam etme gibi değişkenlerle önemli bir korelasyon ise tespit edilmemiştir (Gorman, 1977).

Giesbrecht (1997), "A Path Model of the Relationship Among Psychosocial, Moral and Faith Development" adlı doktora tezinde, Barnes, Doyle ve Johnson (1989)'un "Fowler Ölçeği"ni kullanmıştır. İmanla ilgili konular hakkındaki muhakemenin (reasoning), seküler eğitimle pozitif yönde ilişkili olduğu tespit edilirken; Üçüncü, dördüncü ( $p<.01$ ) ve beşinci iman evresiyle eğitim değişkeni arasında önemli bir korelasyon ( $p<.05$ ) saptanmıştır. Katılımcıların dört, beş ve altıncı evre puanları ile eğitim, teoloji ve Fowler'ın iman muhakeme puanları arasındaki korelasyonlara göre, eğitim ve ahlaki muhakeme arasında önemli düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir. Fowler'ın 2., 3., 4. ve 5. iman evreleriyle ahlaki muhakemenin dördüncü ve beşinci ve altıncı evreleri arasında anlamlı bir korelasyon görülmektedir ( $p<.05$ ,  $.01$ ,  $.001$  düzeyinde). Yani dördüncü ahlaki muhakeme düzeyi ile ikinci ve beşinci iman evresi arasında  $p<.05$ ; beşinci ve altıncı ahlaki muhakeme düzeyi ile ikinci, üçüncü ve dördüncü iman evresi arasında da anlamlı bir korelasyon saptanmıştır.

Eşer (2005)'in yaptığı çalışmada fakülte ( $r=.03$ ,  $p>.05$ ) ve cinsiyet ( $r=.086$ ,  $p>.05$ ) değişkenleri arasındaki korelasyonlar anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır. Ancak Eşer (2005), iman gelişimi aşamalarıyla din eğitimi ( $r=.158$ ,  $p<.05$ ) değişkeni arasında ise pozitif yönde anlamlı bir ilişki saptamıştır. Bir başka çalışmada öğrenciler, üniversitede aldıkları dini derslerin, kendi iman gelişimlerinde çok önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü bu durumun onlara, imanla ilgili geniş bir biçimde çeşitli görüş ve bakış açıları sunduğu düşünülmektedir (Durgan, 2004).

Genellikle daha rasyonel bir dünya görüşü ve yaşam biçiminin üniversite öğreniminde öne çıktığı, ayrıca üniversite ortamının geleneksel ve toplumsal dinin etkilerinin ya da dini çevrenin baskılarının daha az veya hissedilmediği ortamlar olduğu kabul edilir. Bu tür ortamlarda daha özgür, bireyci eğilimin ortaya çıkması,

dayandığı temel düşünceler açısından iman gelişimi düzeyini de yükseltici bir etken olabilir. Gelişim için gerekli olduğu düşünülen özgür düşünme ve ifade ortamlarının dini gelişim ve iman gelişimi için de önemli bir faktör olduğu söylenebilir. Hatta Eğitim Fakültesi öğrencilerinin, iman gelişiminin temel özellikleri açısından İlahiyat Fakültesi öğrencilerine göre, daha az dini geleneğin ve çevrenin etkisi altında olduğu kabul edilirse, Eğitim Fakültesi öğrencilerinin daha bireysel ve özerk bir dinselliğe ya da daha üst bir iman gelişimine sahip olma imkanlarının daha yüksek olması mümkündür denilebilir. Bunu, her ne kadar aralarında anlamlı bir düzeyde farklılık olmasa da, elde ettiğimiz bulgularla da tespit etmiş olmaktadır. Ayrıca bu durum tespiti ile ilgili olarak her ne kadar, çoğunlukla dini inanç, dinsel aktivite ve ibadetlere katılım sıklığı ile ilişkilendirilmesine rağmen, günümüz bir çok insanın da geleneksel dinselğin sınırları dışında, geleneksel pratik veya ritüellere katılmaksızın yüksek inanç düzeylerine sahip oldukları görülmektedir (Edwards ve diğ., 2002). Günümüz modern insanındaki maneviyat ya da ruhsallık arayışı eğiliminin, dinsellikten ya da geleneksel dinin sunduklarından daha fazla bir şey olduğunu söylemek de mümkündür (bkz. Benson, 2004).

Fırat (1977) da yaptığı çalışmada öğrencilerin üniversite öncesi ve üniversitedeyken Allah inancı açısından karşılaştığında rasyonel inanç, inançsızlık, ilgisizlik ve inanç aleyhtarlığı lehine bir artışın meydana geldiğini, buna karşın irrasyonel inanç, kararsızlık, agnostiklik ve taklitçilikte bir azalma olduğunu ortaya koymaktadır. Öğrenciler üniversite öğrenimi sonucu taklitçilikten, kararsızlıktan, irrasyonel bir zihniyetten kurtulmaktadır. Allah inancı konusunda olumlu ya da olumsuz yönden bir tavır almaktadırlar (ayrıca bkz. Bayyigit, 1989; Yıldız, 2003, ss. 125-126).

Ayrıca bireyin sahip olduğu kronolojik yaşın etkisi yanında öğrenimini gördükleri üniversite ortamının da iman gelişiminde etken olduğu söylenebilir. Yüksek öğrenim deneyiminin öğrencilere zihinsel yeteneklerini daha iyi bir düzeyde kullanma imkanı verirken aynı zamanda da bu yeteneklerinin gelişim gösterdiği gözlemlenmektedir. Sonuç olarak iman gelişiminin temel niteliklerinden biri olan rasyonel (akılcı) bir düşünme biçimini elde etmenin üniversite öğreniminin amaçlarından biri olduğundan dolayı, bu durumun her ne kadar bizim elde ettiğimiz



bulgularla uyumluluk göstermese de, diğer araştırma sonuçları ile benzerlik göstermesi dikkat çekici sayılabilir.

### *1.2.3. İman Gelişimi ve Sosyo-Ekonomik Düzey Değişkeni*

İman gelişimi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir korelasyon saptanmamış ( $r=-.034$ ,  $p>.05$ ), dolayısıyla bu bulgu ilgili denencemizi desteklememiştir. Bununla birlikte iki değişken arasındaki korelasyon yönünün negatif olması, iman gelişimi ile sosyo-ekonomik düzey arasında ters bir orantı olabileceğiyle ilgili bir ipucu olabilir.

Yıldız (2006, s. 177) da dindarlık ve bu değişken arasındaki korelasyonla ilgili olarak benzer bir sonuç elde etmiştir. Aralarında anlamlı bir ilişkinin olmadığı ( $r=-.004$ ,  $p>.05$ ) ortaya koyulmuştur. Karaca (1997) da benzer bir bulgu saptadığını rapor etmektedir ( $r=0.47$ ,  $p>.05$ ). Aynı şekilde Şahin (1999), sosyo-ekonomik düzey ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını tespit etmiştir. Kula (2001) ise sosyo-ekonomik düzey ile dini hayattan alınan ortalamalar arasında anlamlı farklılıklar tespit etmiştir. Dini hayat ortalamalarında sosyo-ekonomik seviye yükseldikçe bir düşme olduğu görülmektedir.

Ancak bu bulguların aksi yönündeki bulgulara da rastlamaktayız. Örneğin Shulik (1979)'in "Faith development, Moral Development and Old Age: An Assessment of Fowler's Faith Development Paradigm" adlı tezinin bulgularına göre, sosyo-ekonomik statü ile iman gelişimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Bununla benzer bir bulgu olarak, sosyo-ekonomik statü kadar (Chia ve Torney-Purta, 1993), zeka, eğitim ve sözel beceri (verbal ability) de, iman gelişiminin korelasyona sahip olduğu değişkenler olarak tanımlanmıştır (Backlund, 1990; Barnes, Doyle, ve Johnson, 1989; Chia ve Torney-Purta, 1993; akt.: Driedger, 1997). Gorman (1977) da bu bulguları destekleyecek şekilde, ahlaki gelişim ve iman gelişimi ilgili sonuçlar ile sosyo-ekonomik düzey arasında yüksek oranda pozitif yönde anlamlı bir korelasyon saptanmıştır.

Aynı şekilde Driedger (1997), iman gelişimi ile sosyo-ekonomik statü arasında anlamlı bir ilişki saptamıştır. Eşer (2005) de iman gelişimi aşamalarıyla, sosyo-ekonomik düzey ( $r=.92$ ,  $p<.05$ ) değişkeni arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit etmiştir. Bunun yanı sıra iman gelişiminin sosyo-ekonomik düzey

açısından anlamlı farklılaşma gösterdiği bulunmuştur. Özellikle yüksek sosyo-ekonomik düzeyde olduğunu ifade edenlerin oranının 2. evre olan mitsel-lafzi iman evresinde azaldığı (% 5.3), alt ve orta sosyo-ekonomik düzeyde olanlara göre ise yüksek bir oranda (% 31.6) 5. iman evresinde oldukları görülmektedir (s. 58).

Ulaşılabilen araştırma bulgularına göre, sosyo-ekonomik düzeyle iman gelişimi arasında farklı ilişkiler saptandığı görülmektedir. Dindarlık ve iman gelişiminin daha düşük veya yüksek sosyo-ekonomik düzeyle ilişkili olması yanında bizim bulgumuzda olduğu gibi bir ilişkinin belirlenemediği çalışmalar da göze çarpmaktadır. Bu farklı bulguların seçilen örneklem grubunun özelliğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Aynı zamanda sosyal beğenirlik (social desirability) açısından değerlendirdiğimizde bu durum, deneklerin kendilerinin gerçek sosyo-ekonomik durumlarını ifade etmekten kaçınmış olabileceklerini de gösterebilir. Bütün bu durumlarla birlikte, iman gelişimi kuramı çerçevesinde düşündüğümüzde daha üst sosyo-ekonomik düzeye sahip kişilerin düşük sosyo ekonomik düzeydekilere karşı daha yüksek bir iman gelişimi gösterebilecekleri beklentisinin daha isabetli bir tespit olduğunu söyleyebiliriz. Zira kişilerin içinde yaşadıkları düşük sosyo-ekonomik şartlar gibi engellenme durumları, onların yaşamlarındaki bir çok boyutu olduğu kadar iman gelişimini de olumsuz etkilemesi, yüksek sosyo-ekonomik düzeyin de olumlu etkilere sahip olması mümkündür. Nitekim Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisine göre kişiler için daha temel ihtiyaçlar karşılanmadan daha üst ihtiyaçların yerine getirilmesinin çok mümkün olmadığı belirtilmektedir (bkz. Yaparel, 1995).

## B. DİNSEL FUNDAMENTALİZMLE İLGİLİ BULGULARIN YORUMLANMASI

### 1. Dinsel Fundamentalizmin Demografik Değişkenlerle Korelasyonları

Dinsel fundamentalizm değişkeninin bağımsız değişkenlerle olan korelasyon katsayıları incelendiğinde, dinsel fundamentalizmin *yaş, bölüm, sınıf ve iman gelişimi* bağımsız değişkenleriyle olan ilişkisinin anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir

Dinsel fundamentalizm, yaş ( $r=-.260$ ), sınıf ( $r=-.457$ ), bölüm ( $r=.427$ ) ve iman gelişimi ( $r=-.283$ ) değişkenleriyle  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir korelasyona sahiptir ve bu bulgu ilgili denencelerimizi desteklemektedir. Dinsel fundamentalizmin, cinsiyet ( $r=.044$ ) ve sosyo-ekonomik düzeyle ( $r=.052$ ) olan korelasyonu ise anlamlı düzeyde ( $p>.05$ ) değildir. Bu bulgular dinsel fundamentalizmle, yaş, sınıf, bölüm ve iman gelişimi değişkenleri arasındaki ilişkiyle ilgili denenceleri desteklerken, cinsiyet ve sosyo-ekonomik düzey değişkenleri arasındaki ilişkiyle ilgili denenceleri ise desteklememektedir. Dinsel fundamentalizmin yaş, sınıf değişkeni ve iman gelişimiyle ilgili olarak korelasyon yönü beklendiği gibi negatif, bölüm değişkeniyle ilgili korelasyon yönü ise pozitif olarak tespit edilmiştir.

#### 1.1. Dinsel Fundamentalizmle Yaş Değişkeni Arasındaki İlişki

İlgili denencede dinsel fundamentalizmle yaş değişkeni arasında negatif yönde anlamlı bir korelasyonun olduğu ifade edilmişti. Elde edilen bulguya göre, dinsel fundamentalizmle yaş arasında negatif bir ilişki ( $r=-.260$ ,  $p<.001$ ) olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişki  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir ilişkidir. Bu duruma göre deneklerin yaş düzeyleri yükseldikçe dinsel fundamentalizm puanı düşmekte; yaş düzeyleri düştükçe ise dinsel fundamentalizm puanı yükselmektedir.

Dinsel fundamentalizm ortalama puanlarının yaş grupları açısından farklılaşmasını saptamak için t-testi yapılmış ve alt yaş grubuna dahil olan deneklerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} =45.14$ ); üst yaş grubuna dahil olanların dinsel fundamentalizm ortalama puanları ise ( $\bar{x} =41.36$ ) olarak  $p<.01$  düzeyinde

farklılaştıkları gözlenmektedir. Bu bulgu, öğrencilerin yaşla birlikte süren eğitim süreçleri içindeki zihinsel değişim ve gelişimlerin etkisini göstermektedir. Zira yüksek öğrenimle birlikte öğrencilerin, daha rasyonel ve sorgulamacı bir yaklaşım kazanmaları mümkün olabilir. Bu da fundamentalist düzeyde lafızcı ve otoriter anlayışların daha üst yaşlarda yani eğitim süreci sonlarında azalmasıyla ortaya çıkmaktadır.

Grasmick, Wilcox ve Bird (1990) fundamentalizm ile yaş arasında pozitif bir ilişki saptarken, Grov (2003) ise söz konusu değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını belirtmektedir. Van der Lans (1991) ise yaptığı bir araştırmada, daha yaşlı deneklerin literal düşünceye eğilimli olduklarını, daha gençlerin ise metaforik düşünceye eğilimli olduklarını saptamıştır. Bu bulguyla ilgili olarak, bu sonucun, daha ziyade yaşlılık döneminin özellikleriyle de tutarlı olduğu söylenebilir. Bizim çalışmadan elde edilen negatif ilişki bulgusunun da, öğrencilerin kendi gelişim dönemi özellikleriyle uyduğunu belirtebiliriz.

Örneğimizizin gelişim dönemi olarak Fowler'ın Bireyleştirici-Düşünsel İman (18-30 yaş) evresine girdiğini dikkate alırsak, bu evredeki bireyin, daha soyut ve sembolik düşünce tarzını kullandığı ifade edilebilir. Fowler'ın şemasında, bu dördüncü evre iki temel yönden dikkat çekicidir: Kişinin miras aldığı dünya görüşünün göreceli olduğunu anlamak ve dışsal otoriteye güvenmeyi terk etmek. Ayrıca bu aşamada, birbirini izleyen veya aynı zamanda ortaya çıkan iki durum belirir: Birincisi, daha önce kazanılan inançlar, değerler ve bağlılıkların eleştirel bir bakışla gözden geçirilmesi zorunluluğudur. İkincisi ise, daha önceki roller ve ilişkiler tarafından oluşturulan benliğin, kimlik sorunu ile mücadeleye girmesi zorunluluğudur (Fowler, 1981, ss. 174-175). Yine bu dönemde, daha önceden değer verilen bazı ibadet biçimleri kişinin gözünde eski değerini yitirebilir. Fakat bu çoğu zaman bireyin itikadını terk etmesi değil, ona daha tenkitçi gözle bakması anlamına gelir (Fowler, 1991, ss. 38-39). Dördüncü evre tipik olarak sembollerini kavramsal anlamlara dönüştürür. Bu evre mitolojik özellikleri ortadan kaldırarak, daha az gizemli ve daha fazla insani bir nitelik gösterir. Fowler'a göre dördüncü evrenin en büyük tehlikesi, rasyonel düşünceye aşırı güven ve bir çeşit narsisizm ve benliğin, hakikati aşırı asimile etmesi ve diğerlerinin bakış açılarını kendi dünya görüşü içinde eritmesidir. Dinsel sembollerini soyut kavramlara indirgeme eğilimi onların

anlamalarını düzleştirmektedir (Piper, 2002). Sonuç olarak bu açıklamalar ışığında, bu dönemdeki kişilerin fundamentalist bir düşünce yapısını terk etmeye başladıkları ve zihinsel olarak daha üst bir gelişimin sonucu olarak dini düşüncede de daha sembolik, soyut ve sorgulamacı tarzın ortaya çıktığı söylenebilir.

### **1.2. Dinsel Fundamentalizmle Bölüm Değişkeni Arasındaki İlişki**

Öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerle dinsel fundamentalizm düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r=.427$ ,  $p<.001$ ) saptanmıştır. Bu durum ilgili denencemizi desteklemektedir. Ayrıca dinsel fundamentalizm puanlarının bölümlere göre farklarını ve ilişkilerini tespit edebilmek için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi yapılmıştır.

Bölüm değişkeni açısından öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(2,408)}=60.197$ ). Bu anlamlı ilişki, bölüm gruplarının kendi aralarındaki dinsel fundamentalizm puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek dinsel fundamentalizm ortalama puanı ( $\bar{x} =48.45$ ), en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x} =39.70$ )'dir. Bu anlamlı farkın hangi bölüm grupları arasında olduğunu tespit etmek için Tukey-HSD testi uygulanmıştır.

Tukey-HSD testi sonuçları, sınıf öğretmenliği bölümündeki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanlarıyla ( $\bar{x} =39.70$ ) DKAB bölümündeki öğrencilerin ortalama puanları ( $\bar{x} =48.06$ ) ve İlahiyat bölümündeki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} =48.45$ ) arasındaki farkın  $p<.01$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun temel nedeni olarak, fundamentalizm düzeyinin daha yüksek olduğu tespit edilen bölümlerde okuyan öğrencilerin daha çok dindar bir çevre ve ailelerden gelmeleri ve diğer bölümlere oranla daha uzun zaman süresince din eğitimi almış olmaları gösterilebilir.

Bir çalışmada, kolej örneklemini kullanarak Hunt (1972<sub>a</sub>), kolej boyunca öğrencilerin lafızcı veya fundamentalist dinsel önermelerini onaylama düzeylerinin düşüşe geçtiğini ve daha az fundamentalist eğilimlerin ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ayrıca öğrencilerin kutsal metni (scripture) sembolik olarak

yorumlamalarının da gerçekte artışa geçtiği belirtilmektedir (Hunt, 1993; akt.: Nielsen, 1998).

Yapıcı'nın (2004) üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada ise hem İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hem de dini kendileri için “önemli” ve “çok önemli” kabul edenlerin dinsel partikülarizm\* ve dinsel dogmatizm puanlarının yüksek olduğu, dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe tercihlerinde ise daha kapalı bir tutum içerisinde buldukları yönünde bulgular elde edilmiştir. Yapıcı ve Zengin'in (2003) yürüttükleri bir çalışmada da, İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasında bile öznel dindarlık algıları arttıkça dinsel partikülarizm ve dinsel dogmatizm düzeyinin yükseldiği görülmüştür. Ayrıca Kayıklık ve Yapıcı (2005) dinsel açıdan partikülarizm ve dogmatizm düzeyi en yüksek olanların, kendilerini “çok dindar” olarak algılayanlar olduklarını tespit etmişlerdir. Bunun yanı sıra en fazla hoşgörüsüzlük puanına sahip olanların kendilerini “çok dindar” olarak algılayanlar olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Yapıcı ve Kayıklık (2005) bir araştırmada ise, gençlerin dinsel eğilim düzeyleriyle dinsel partikülarizm düzeyleri arasında  $p < .01$  düzeyinde anlamlı, fakat ters yönlü bir ilişki olduğunu saptamışlardır ( $r = -.449$ ). Başka bir deyişle, dinsel eğilim ölçeğinden düşük puan alanlar dinsel partikülarizm ölçeğinden yüksek puan almışlardır.

Sonuç olarak daha önceki bir bulgu olan, öğrencilerin sahip oldukları yaşla birlikte fundamentalizm düzeyinin düşüşe geçmesiyle ilgili bulgular, üniversite eğitim ve öğretiminin daha rasyonel düşünme biçimine bir katkısı olarak yorumlanmıştır. Belirlenen bulgularımıza göre öğrencilerin fundamentalizm puanlarının bölümleri açısından bir farklılaşma olmasaydı, bu durumun üniversite eğitim ve öğreniminin genel bir sonucu olarak yorumlanabilirdi. Ancak elde edilen bulguların bu yönde olmadığı İlahiyat ve DKAB bölümü öğrencilerinin Sınıf Öğretmenliği bölümü öğrencilerine göre daha yüksek fundamentalizm düzeyine sahip oldukları görülmektedir. Bu durumda İlahiyat ve DKAB bölümü öğrencilerinde dinsel fundamentalizm düzeyinin daha yüksek çıkması, bu öğrencilerin daha fazla dini çevreyle karşılaşma imkanlarının yüksek olmasından,

---

\* Dinsel partikularizm, kişinin kendi inancını diğer inançlardan üstün görmesi ya da kendi inancının en doğru inanç olduğuna inanması anlamına gelmektedir (Koştaş, 1995; Köktaş, 1993; Yaparel, 1987; Yapıcı, 2004; Yapıcı & Albayrak, 2002; Yapıcı & Zengin, 2003; akt.: Kayıklık ve Yapıcı, 2005).

özellikle dini grupların baskılarından ve öğrenimlerinde daha fazla dinsel referansların olması ya da aldıkları dini eğitim tarzının etkisinden kaynaklanabilir.

### **1.3. Dinsel Fundamentalizmle Sınıf Değişkeni Arasındaki İlişki**

Denencemizdeki, dinsel fundamentalizm düzeyi ile sınıf değişkeni arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin ( $r=-.457$ ,  $p<.001$ ) varlığına dair denencemiz elde edilen bulgularla desteklenmiştir. Buna göre, daha üst sınıflardaki öğrenciler daha düşük dinsel fundamentalizm düzeyine sahipken, daha alt sınıflardaki öğrenciler daha yüksek dinsel fundamentalizm düzeyine sahiptir.

Sınıf değişkeni açısından öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(3,407)}=37.208$ ). Bu anlamlı ilişki, sınıf gruplarının kendi aralarındaki dinsel fundamentalizm puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek dinsel fundamentalizm ortalama puanı ( $\bar{x} = 50.71$ ), en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x} = 41.10$ )'dir. Bu anlamlı farkın hangi sınıf grupları arasında olduğunu tespit etmek için Tukey-HSD testi uygulanmıştır.

Tukey-HSD testi sonuçları, birinci sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanlarıyla ( $\bar{x} =50.71$ ) üçüncü sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} =46.50$ ) ve dördüncü sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} =41.10$ ) arasındaki farkın  $p<.01$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca ikinci sınıfların dinsel fundamentalizm ortalamaları ( $\bar{x} =47.85$ ) ile dördüncü sınıfların dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} =41.10$ ) arasındaki fark da  $p<.01$  düzeyinde anlamlı olarak gözlenmiştir. Üçüncü sınıfların ortalama dinsel fundamentalizm puanları ( $\bar{x} =46.50$ ) ile birinci sınıf ( $\bar{x} =50.71$ ) ve dördüncü sınıf dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} =41.10$ ) arasında fark  $p<.01$  düzeyindedir. Dördüncü sınıfın ortalama dinsel fundamentalizm puanları ( $\bar{x} =41.10$ ) ile birinci sınıfların ( $\bar{x} =50.71$ ), ikinci sınıfların ( $\bar{x} =47.85$ ) ve üçüncü sınıfların ortalama dinsel fundamentalizm puanları ( $\bar{x} =46.50$ ) arasındaki fark ise  $p<.01$  düzeyinde anlamlı bulunmuştur.

Bu bulgularla ilgili olarak, bölüm ve özellikle yaş değişkeni için ifade edilenler sınıf değişkeni için de geçerlidir. Zira daha yüksek bir zihinsel olgunluk ve gelişmişliğin üniversite öğrenimi sürecinde ortaya çıktığı, gerçekleştiği söylenebilir. Yüksek öğrenimle birlikte alınan eğitim ve öğretimin, aynı zamanda yaşla birlikte kazanılan zihinsel gelişimin, öğrencilerin fundamentalizm şeklindeki bir düşünce biçiminden uzaklaşp daha rasyonel ve sorgulayıcı bir yönelime girmelerinde etkili olduğu görülmektedir.

#### **1.4. Dinsel Fundamentalizmle Cinsiyet ve Sosyo-ekonomik Düzey Arasındaki İlişki**

Araştırmamızda, dinsel fundamentalizmle cinsiyet ( $r=.044$ ) ve sosyo-ekonomik düzey ( $r=.052$ ) değişkenleri arasında anlamlı bir korelasyonun olmadığı ( $p>.05$ ) saptanmıştır. Bu bulgular ilgili denencemizi desteklememektedir.

##### *1.4.1. Dinsel Fundamentalizm ve Cinsiyet Değişkeni*

İlgili denencemiz, dinsel fundamentalizm düzeyinin cinsiyet değişkeniyle anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu şeklindeydi. Erkekler kızlara göre daha yüksek dinsel fundamentalizm düzeyine sahiptir. Ancak bu bulgularla ( $r=.044$ ) denencemiz desteklenmemektedir. Cinsiyetler arasında önemli bir fark olmasa da ( $p>.05$ ), ne düzeyde bir fark olduğunu tespit edebilmek için t-testi analizine göre, erkeklerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x}=45.05$ ) kızların puanlarından ( $\bar{x}=44.26$ ) daha yüksektir. Erkeklerin, denencede, kızlara kıyasla daha yüksek dinsel fundamentalizme sahip olacaklarına yönelik beklentimiz, erkeklerin toplumda cinsiyet rol farklılaşması açısından, daha yüksek otoriter bir kişiliğe sahip olacakları yönündeki beklentimizden kaynaklanmaktadır. Özellikle daha ataerkil toplumlarda ve dini gruplarda geçerli olan erkek egemenliği ya da otoritesinin, bayanlara göre erkeklerin, daha fazla bir biçimde, sahip oldukları statüleri koruma eğiliminde olacakları, farklı ve yeni olarak algılanan düşünce inançları tehdit olarak görebilecekleri, dolayısıyla daha otoriter ve fundamentalist bir yönelimin sürdürülmesini destekleyecekleri tahmin edilebilir. Bununla ilgili olarak Gürses (1999) erkeklerin kızlara kıyasla daha yüksek düzeyde otoriter, dogmatik ve önyargılı olduklarını tespit etmiştir.



Schwartz ve Lindley (2005)'in elde ettiği sonuçlara göre ise, dinsel fundamentalizm ve cinsiyet değişkenlerinin eşcinsellere karşı fobinin önemli yordayıcıları olduğunu göstermektedir. Önceki bir araştırma bulgularıyla tutarlı olarak (Kite, 1994), erkekler kızlardan önemli bir biçimde daha fazla eşcinsellere karşı fobiye sahip oldukları görülmektedir. Cinsiyet değişkeninin eşcinsel önyargısının en güçlü yordayıcısı olduğu bulunmuş ve bu bulgular dinsel fundamentalizmle eşcinsel önyargısını ilişkilendiren diğer önceki araştırmalarla (Hunsberger, 1996; Kirkpatrick, 1993; Laythe ve diğ., 2001; McFarland, 1989) da uygunluk göstermektedir. Bu bulgularla ilgili olarak, araştırma ve kuramların erkek cinsiyet rol sosyalleşmesinin, eşcinsel önyargısıyla ilgili inançlarına katkıda bulunabileceğini ileri sürmektedir (O'Neil, 1981; Parrott, Adams ve Zeichner, 2002). Ayrıca Gürses (1999) erkeklerin kızlara göre daha yüksek otoritercilik ve dogmatiklik ve önyargı düzeylerine sahip olduklarını tespit etmiştir (ss. 158-159).

Bizim araştırma bulgularıyla paralel olarak Helm, Berecz ve Nelson (2001)'un yaptıkları araştırmadan elde edilen bulgulara göre ise, cinsiyet değişkeni açısından dinsel fundamentalizm puanları arasında önemli bir fark olmadığı tespit edilmiştir (erkekler  $\bar{x}$  =9.4, S=1.75; kızlar  $\bar{x}$  =9.3, S=1.95). Kızlar için daha fazla fundamentalistik dini eğitimin (training), kişisel bir dinle özdeşleşme pahasına dışsal yönelime katkı sağlayabileceği de tespit edilmiştir. Danso ve diğ. (1997)'nin yürüttükleri çalışmada da cinsiyet açısından fundamentalizm puanlarında bir farklılaşmanın olmadığı saptanmıştır

#### *1.4.2. Dinsel Fundamentalizm ve Sosyo-Ekonomik Düzey*

“Dinsel fundamentalizm düzeyi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki ilgili denencemiz bu bulgularla ( $r=.052$ ,  $p>.05$ ) desteklenmemektedir. Gürses (1999) ise fundamentalizmle doğrudan ilişkili yapılar olarak kabul edilen otoriter ve dogmatik kişilikle ilgili çalışmasında, ortanın üstü ve altında bir sosyo-ekonomik düzeye sahip olanların, orta düzeydekilere göre daha otoriter olduklarını saptamıştır. Aynı şekilde dogmatiklik açısından da ortanın üstü ve altındakilerin orta sosyo-ekonomik düzeye sahip olanlardan daha yüksek puanlar almışlardır. Zenginlerin daha otoriter oldukları sonucu, onların güç karşısında fazla direnmeden boyun eğdikleri anlamına geldiği şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca

zenginlerin bu tavrının, sosyo-ekonomik güçlerini kaybetmeme yaklaşımlarında kaynaklanabileceği de belirtilmektedir (s. 162).

Sosyal bilim literatüründe genellikle daha alt sosyo-ekonomik sınıfların daha fazla fundamentalist eğilim gösterecekleriyle ilgili yaygın bir tutum olduğu ifade edilebilir. Çünkü bu iddiaya göre daha alt ekonomik şartlar altında ezilmiş nüfusun ekonomik refah yaşayanlara karşı öfke ve tepkisi, fundamentalist bir tepkiyle de daha pekişmiş olabilir. Bu, işlevsel anlamda, göreceli bir ezilmişlik ve yoksunluk halinin bir dış vurumu şeklinde kendini gösterebilir. Ayrıca bu durum, engellenme-saldırganlık (frustration-aggression) kuramı açısından da açıklanabilir bir durumdur. Bu kurama göre, çeşitli şartlar içinde engellenmenin bireylerde daha tepkisel ve saldırgan tutumlar yaratabileceğini öngörmektedir (Harlak, 2000, ss. 24-32). Ancak bunun tersi düşünceler ve yorumlar da gözlemlenmektedir. Nitekim fundamentalizmin sosyal bir tepki oluşturma gücünden daha ziyade onu bir okuma, yorumlama, anlamlandırma biçimi olarak ele alındığı, ayrıca onun, lafızca bir dinsel eğilim olduğunu, bu yüzden fakir ya da zenginlik gibi sosyo-ekonomik bir durumla ilişkilendirilemeyeceği de ileri sürülebilir.

### C. İMAN GELİŞİMİYLE DİNSEL FUNDAMENTALİZM ARASINDAKİ İLİŞKİNİN YORUMLANMASI

İman gelişimiyle dinsel fundamentalizm arasında negatif bir ilişki ( $r=-.283$ ) olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişki  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir ilişkidir. Bu duruma göre deneklerin iman gelişimi puanı yükseldikçe, dinsel fundamentalizm puanı düşmekte; iman gelişimi puanı düştükçe ise dinsel fundamentalizm puanı yükselmektedir. Bu bulgu, temel denencemizi destekler niteliktedir.

Ayrıca dinsel fundamentalizm toplam puanı, alt gruplar olarak üç puan grubuna ayrılmıştır: Bunlar; 11-40 arası *düşük*, 41-50 arası *orta*, 51-60 puanları arası ise *yüksek* fundamentalizm düzeyi olarak belirlenmiştir. İman gelişimi toplam puanı ile dinsel fundamentalizm puan grupları arasında yapılan analiz sonucunda, iki değişken arasında negatif yönde anlamlı bir korelasyon ( $r=-.230$ ,  $p<.001$ ) tespit edilmiştir. Buna göre daha yüksek iman gelişimi puanının, daha düşük dinsel fundamentalizm puan grubuna karşılık gelmesi anlamına gelen negatif korelasyon bulgusu da, temel denencemizi destekler niteliktedir. Dolayısıyla deneklerin iman gelişimi düzeyleri yükseldikçe, dinsel fundamentalizm puanlarının daha düşük olduğu saptanmıştır.

Bu bulguya ek olarak, öğrencilerin bu dinsel fundamentalizm puan grupları açısından, iman gelişimi puanları arasındaki farklılığı görebilmek için tek-yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey-HSD testi uygulanmıştır. Bu bulgulara göre, iman gelişimiyle dinsel fundamentalizm grupları arasındaki farkın ( $F_{(2,408)}=13.609$ )  $p<.001$  düzeyinde anlamlı olduğu anlaşılmıştır. Bu anlamlılık, dinsel fundamentalizm gruplarının kendi aralarındaki iman gelişimi ortalama puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim, en yüksek iman gelişimi ortalama puanı  $\bar{x} = 12.70$ , en düşük ortalama puan ise  $\bar{x} = 11.69$ 'dur. Bu anlamlı farkın hangi dinsel fundamentalizm grupları arasında olduğunu tespit etmek için de Tukey-HSD testi uygulanmıştır. Tukey-HSD testi sonuçları, dinsel fundamentalizm düzeyi düşük olan gruptaki öğrencilerin iman gelişimi puanlarıyla ( $\bar{x} = 12.70$ ), dinsel fundamentalizm düzeyi orta olan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x} = 11.87$ ) ve dinsel fundamentalizm düzeyi yüksek grubu oluşturan öğrencilerin iman gelişimi ortalama

puanları ( $\bar{x} = 11.69$ ) arasındaki farkın  $p < .05$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Diğer bir bulguya göre, deneklerin dinsel fundamentalizm toplam puanlarıyla, iman gelişimi puan grupları\* arasında yapılan korelasyon analizi sonucunda negatif yönde anlamlı bir ilişki ( $r = -.210$ ,  $p < .001$ ) saptanmıştır. Bu bulgular dinsel fundamentalizmin iman gelişimiyle ilgili kurulan temel denenceyi desteklemektedir. Yani deneklerin, dinsel fundamentalizm düzeyleri yükseldikçe iman gelişiminde daha düşük bir puan grubuna girecekleri; dinsel fundamentalizm düzeyleri düştükçe ise iman gelişiminde daha yüksek bir puan grubuna girecekleri tespit edilmiştir.

Deneklerin sahip oldukları dinsel fundamentalizm puanlarının, iman gelişimi puan gruplarına göre farklılaşmasını görebilmek için t-testi yapılmıştır. Yapılan t-testi sonucuna göre, düşük iman gelişimi grubuna dahil olan öğrencilerin ( $n = 63$ ) dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 45.84$ ); yüksek iman gelişimi puan grubuna dahil olan öğrencilerin ( $n = 79$ ) dinsel fundamentalizm ortalama puanları ise ( $\bar{x} = 39.92$ )  $p < .001$  düzeyinde anlamlı bir şekilde ortaya çıktığı gözlenmiştir.

Bilişsel açıdan gelişmişliği temel alan dini gelişim kuramlarından olan iman gelişimi kuramı ile bilişsel gelişime göre bir gerileme (regression) olarak görülen dinsel fundamentalizm arasında nasıl bir ilişki vardır? şeklindeki bu soru çalışmamızın cevap aradığı temel sorudur. İlk bakışta imandaki gelişimle, dinsel fundamentalizm düzeylerinin negatif yönde bir korelasyona sahip olması beklenmesi doğal kabul edilebilir. Yani genellikle daha yüksek bir iman gelişimi düzeyine sahip bireylerin daha düşük bir dinsel fundamentalizm düzeyi göstermesi beklenmektedir. Çünkü yüksek bir iman gelişimi, bireyin sahip olduğu bilişsel gelişimin yüksek bir düzeyini gösterir ve daha gelişmiş bir zihinsel yapının ise- daha soyut ve sembolik

---

\* Araştırmamızda, iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamada faydalı olacağı düşüncesiyle, iman gelişimi alt puan grupları açısından dinsel fundamentalizm düzeylerini belirlemek ve aynı zamanda hangi iman gelişimi evresinin hangi düzeyde bir dinsel fundamentalizme karşılık geldiğini saptamak için, daha önceki bölümde de ifade edildiği gibi, iman gelişimi alt puan grupları oluşturulmuştur. İman gelişimi toplam puan içinde belirlediğimiz *düşük* ve *yüksek* puan grupları şöyledir: İman gelişimi ölçeğinden 8, 9, ve 10 puan alanlar düşük; 14, 15 ve 16 puan alanlar ise yüksek iman gelişimi düzeyine sahip olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla *düşük* iman gelişimi puan grubuna girenler ( $n = 63$ ) Fowler'ın 2. ve 3. iman gelişimi evrelerinde oldukları ve *yüksek* puan grubuna girenlerin ( $n = 79$ ) ise 4. ve 5. iman evrelerinde oldukları söylenebilir. Geriye kalan diğer öğrencilerin ( $n = 269$ ) ise *orta düzeyde* bir iman gelişimine sahip oldukları yani 2. 3. evrelerle 4. 5. evreler arasında oldukları söylenebilir.

düşünebilen, sorgulayıcı bir zihnin- daha düşük bir fundamentalist düzey göstermesi beklenir. Nitekim elde ettiğimiz bulgu da bu yöndedir. Ancak Streib (2002) bunun her zaman böyle olmadığını, aksi bir durumla da karşılaştığını, bir anlamda iman gelişimi ile kastedilen, yüksek zihinsel bir gelişime sahip bir çok kişinin, dinsel fundamentalizm düzeyleri de yüksek çıkabilmektedir. Ona göre, dini düşünce sahası dışında daha entelektüel görülen kişiler, dini alanda ve konularda daha düşük zihinsel düzeyler gösterebilmektedir.

Bizim ulaştığımız bulguyla benzerlik gösteren bir araştırma olarak, Crownover (2007)'in yaptığı araştırmanın sonuçlarına göre, iman gelişiminin<sup>\*</sup>, dinsel fundamentalizm ( $r=-.142$ ), sağ-kanat otoriterciliği ile ( $r=-.324$ ,  $p<.01$ ), sosyal baskınlık yönelimi ( $r=-.104$ ) ve Hıristiyan ortodoksi ile aralarında negatif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, bu negatif ilişkinin, sadece sağ-kanat otoriterciliği ile istatistiksel olarak anlamlı bir düzeyde olduğu belirtilmektedir. Ancak dinsel fundamentalizm ve sağ-kanat otoritercilik arasındaki pozitif yönde anlamlı ilişkinin ( $r=.423$ ,  $p<.01$ ) olması, dolaylı olarak iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm arasında da bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Çünkü dinsel fundamentalizmin en önemli göstergelerinden birisinin, sağ-kanat otoriterciliği olduğu ve ikisi arasında önemli ilişkilerin olduğu belirtilmektedir. Böylece, iman gelişimindeki yüksek puanlar, sağ-kanat otoriterciliğinin düşük düzeyleriyle ilişkilidir. Ayrıca iman gelişimindeki yüksek puanlar, etnik azınlıklara yönelik önyargıdaki düşük puanlarla ilişkilendirilmektedir. Buna ek olarak, iman gelişimindeki yüksek puanların, önemli bir biçimde ve negatif yönde düşük düzeyde önyargı puanlarıyla ( $r=-.207$ ,  $p<.05$ ) da ilişkili olduğu bulunmuştur.

---

\* Crownover (2007)'in gerçekleştirdiği bu çalışmasından elde edilen sonuçlara göre, iman gelişimi ortalaması ( $\bar{X}=4.44$ ,  $S=1.56$ ), Leak ve diğ. (1999)'nin elde ettikleri ortalama ( $\bar{X}=4.9$ ,  $S=2.1$ ) ile benzerlik göstermektedir. Bu çalışmanın örnekleminin ortalama yaşı ise 37.26, Leak ve diğ.'nin (1999) çalışmasındaki deneklerin ortalama yaşı ise 20.9'dır. Leak'm çalışmasındaki katılımcılar çoğunluğu Katolik olan psikoloji öğrencilerinden oluşmaktadır (Leak ve diğ., 1999); Crownover (2007)'in çalışmasına katılanların ise, daha üst yaşlara sahip oldukları, üniversite dışından ve Baptist dini geleneğine ait oldukları belirtilmektedir. Bizim araştırmadan elde edilen iman gelişimi ortalama puanı ise  $\bar{X}=12.05$ 'dir ( $S=1.64$ ). Bu ortalamanın, yukarıdaki ortalamalarla farklılık göstermesi ise, bizim puanlama (ölçekten alınabilecek puan ranjı en düşük 8; en yüksek 16 olarak belirlenmiştir) tarzımızdan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte puanlama açısından 0-8 ranjını esas aldığımızda Leak ve diğ. (1999) ve Crownover (2007)'in elde ettikleri ortalamalarla tutarlılık gösterdiği görülebilir.

Yine araştırma bulgularımızla paralel olarak, Streib (2007)'ın Alman ve Amerikan örnekleminde yürüttüğü bir çalışmada, her iki örneklem grubunda da iman gelişimi ile dinsel fundamentalizm (Alman örnekleme:  $r=-.61$ ; Amerikan örnekleme:  $r=-.43$ ) ve sağ-kanat otoriterliği (Alman örnekleminde:  $r=-.54$ ; Amerikan örnekleme:  $r=-.43$ ) arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki ( $p<.01$ ) tespit edilmiştir (s. 52).

Aynı şekilde Leak & Randall (1995), Fowler ve Allport'un geliştirdikleri olgun iman (faith maturity) teorilerini kullanarak, 'iman olgunluğu'(faith maturity) ile 'otoriterlik' arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Leak ve Randall (1995)'ın elde ettikleri sonuçlara göre, Allport ve Fowler'ın kuramsallaştırmasıyla uygun olarak, otoriterlik ve dindarlık arasında anlamlı bir ilişki olduğu saptanmıştır. ayrıca otoriterliğin; ortodoks, geleneksel ve dış-yönelimli dindarlık ölçekleriyle pozitif yönde ilişkili olduğu görülmektedir. Özellikle sağ kanat otoriterlik ölçeği ile 2. ve 3. iman gelişimi evresi arasında anlamlı bir korelasyon tespit edilmiştir ( $r=.46$  ve  $.55$ ). Beklendiği gibi, otoriterlik ile olgun dinsel yönelim arasında negatif bir ilişki bulunmuştur. Sağ-kanat otoriterliği ölçeği ile dinsel olgunluk veya yüksek (advanced) iman gelişiminin ölçekleriyle özellikle "küresel iman gelişimi ölçeği" ile ( $r=-.51$ ), 4. ve 5. iman gelişimi evresi ile ( $r=-.33$  ve  $-.22$ ), Arayış ölçeği ile ( $r=-.40$ )  $p<.01$  düzeyinde negatif yönde bir korelasyon saptanmış ve Allport'un dinsel olgunluk kavramsallaştırmasından elde edilen ölçeği ile arasındaki korelasyon ( $r=-.20$ ) da negatif yöndedir.

Green ve Hoffman (1989)'ın yürüttükleri bir araştırmanın sonuçlarına göre ise, kişinin iman evresinin, kendi iç-grup ve dış-grup üyeleri hakkındaki değerlendirmesini etkileyeceğiyle ilgili hipotezin desteklendiği görülmektedir. Daha alt iman evreleriyle ilgili ifade seçenekleri işaretleyen deneklerin benzer ve benzer olmayan 'diğerleri'ne karşı, daha sonraki iman evrelerindeki kişilerden farklı tepkide buldukları tespit edilmiştir. Bu veriler, Fowler'ın kişinin iman evresinin, kendi davranışının diğer boyutları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğuyla ilgili iddiasını desteklemektedir.

Giesbrecht (1997)'ın gerçekleştirdiği çalışmada, bir dereceye kadar karizmatik kiliseye\* katılımın, dördüncü ahlaki yargı düzeyi olan “yasa ve düzen”le korelasyona sahip olduğu görülmektedir. Fowler'ın ölçeğinden alınan puanlar ile ilgili korelasyonlar ise, ahlaki muhakeme gelişiminin daha yüksek iman muhakeme (reasoning) düzeyi gelişimiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgulara göre, imanla ilgili konular hakkındaki muhakemenin, karizmatik-fundamentalist teoloji ile negatif yönde ilişkili olduğu görülmektedir. Karizmatik kilise ile yine aynı iman evreleri aralarında da anlamlı bir korelasyon rapor edilmiştir ( $p<.001$ ). Liberal kararlar ile iman evreleri arasındaki korelasyonlara göre ise, üçüncü ve beşinci iman evreleriyle anlamlı bir korelasyon saptanmıştır ( $p<.01$ ). Ayrıca, liberal-insancıl kararları onaylayan katılımcıların, kişilerarası ilişkilerde daha esnek bir yaklaşım (dördüncü iman evresinde) sergilemeye eğilimli oldukları saptanmış ve onların iman muhakemesinde lafızcı yaklaşımı daha az tercih etmeye eğilimli oldukları da belirlenmiştir.

Başka bir araştırma (Genia, 1996) bulgularına göre, dinsel fundamentalizm ile içgüdümlü dinsel yönelim arasındaki korelasyon ( $r=.59$ )  $p<.01$  düzeyinde; dışsal dindarlıkla ( $r=.21$ )  $p<.05$  düzeyinde pozitif; arayışsal dindarlıkla ( $r=-.44$ )  $p<.01$  düzeyinde negatif yönde anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Önceki bir çok çalışma, yüksek düzeyde dinsel fundamentalistlerin aynı zamanda yüksek bir düzeyde kişilik olarak otoriter, dinsel olarak ortodoks, önyargılı ve kendi dinsel yönelimlerinde sorgulayıcı olmadıkları yönünde eğilimlerini saptamıştır (Altemeyer ve Hunsberger, 1992, 1993; Hunsberger, 1996). Ayrıca dinin arayış boyutunda (quest dimension) olarak tanımlananların dinsel öğretiler hakkında soruları ve şüpheleri olmasına rağmen (Batson, Schoenrade ve Ventis, 1993), yüksek düzeyde otoriter olanların ve dinsel olarak ortodoksların, çok az dinsel şüphe rapor etmeye eğilimli oldukları gözlemlenmiştir (Altemeyer, 1988; Hunsberger, ve diğ., 1993). Arayışsal dindarlık (quest religiosity) ve fundamentalizm arasında bulunan negatif korelasyonun varlığı önceki araştırma bulgularıyla da tutarlılık göstermekte (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Kirkpatrick, 1993; McFarland, 1989) ve bu bulgu, Batson'un arayışsal dindarlık ölçeğinin, dine karşı açık zihinli, sorgulayıcı

---

\* Karizmatik kiliseler çoğunlukla fundamentalist, anti-entelektüel, doğa üstü inanç ve siyah-beyaz şeklinde teolojik ve ahlaki kuralların tanımlandığı bir bağlamda ve şekilde, bireyleri ahlaki ikilemleri yorumlamaya teşvik eden tecrübe-yönelimli bir dünya görüşüne sahiptir (Giesbrecht, 1997).

(inquisitive) yaklaşımı ölçme iddiasını (Batson ve Schoenrade 1991<sub>a</sub>; Batson ve Ventis, 1982) desteklemektedir. Sonuç olarak arayışsal dini yönelim ve bazı iman gelişimi düzeylerinin ortak özelliklere sahip olduklarından dolayı, bu tarz dini yönelimlerle ilgili bulguların da çalışmamızın bulgularıyla ilişkili ve tutarlı olduğu söylenebilir.

Nitekim daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, James Fowler (1981)'ın iman gelişimi kuramı, kişinin inançlarının özel içeriğinden ziyade onun “nihai hakikati” nasıl yorumladığı üzerinde odaklanmaktadır. Gelişimsel perspektife göre dinsel gelişim, nihai hakikat hakkındaki muhakemenin (akıl yürütmenin) altı evresine paralel olarak bir evrim süreci şeklinde kabul edilmektedir. Bu kurama göre iman gelişimi, kişinin imanındaki sürekli artan bir *karmaşıklık, farklılaşma, özerklik, alçakgönüllülük ve aktiflikle* nitelendirilmektedir. Fowler'ın kuramı, iman gelişimi konusundaki diğer etkili perspektiflerle –ki bunlar Allport (1950) ve Batson, Schoenrade ve Ventis (1993) olgun bir imanın temelleri olarak *açık zihinlilikle* birlikte, inancın *karmaşıklığı ve farklılaşması* üzerinde vurgu yapmaktadırlar- uygunluk göstermektedir (Leak, Loucks ve Bowlin, 1999; Leak, 2003). Nitekim Batson, Schoenrade ve Ventis (1993, s. 181) arayışsal/sorgulayıcı dinsel yönelimin üç temel öğeye sahip olduğunu belirlemiştirlerdir. Bunlar; kompleksliklerini azaltmaksızın (reducing) varoluşsal sorularla yüzleşmeye hazır olmak; öz-eleştirecilik ve dinsel şüpheleri pozitif olarak algılamak; ve değişime açıklık. Ayrıca dinsel fundamentalizmin, azınlıklara karşı düşmanca tutumları yordayabileceği bulgusunun, dinsel fundamentalizmin potansiyel olarak önemli sonuçlarını vurgulamaktadır (Altemeyer ve Hunsberger, 1992; Hunsberger, 1996; McFarland, 1989). Bu noktada, iman gelişimi evrelerindeki daha yüksek düzeylerin nitelikleriyle ilişkilendirilebilecek arayışsal yönelimle ilgili ve bu yönelimle diğer değişkenler arasındaki ilişkiye dair bulguların da çalışma konumuzla ilgili önemli katkılar sağlayabileceği kabul edilmektedir. Leak ve diğ. (1999)'nin de ifade ettikleri gibi, olgun iman gelişimi için tespit edilen kriterlerden olan kompleks düşünme, açık fikirli olmak ve sorgulayıcılığın, arayışsal dini yönelim için de geçerli olduğu öne sürülmektedir. Bunun gibi kriterlerin, dinsel fundamentalizmin temelindeki özelliklerle ne kadar karşıtlık gösterdiği bir çok araştırma tarafından da ortaya koyulmuştur. İfade edilen bu tür niteliklerin iman gelişimi için temel olduğu ve



dinsel fundamentalizm olgusunu açıklamada önemli bir çerçeve sunduğu ifade edilebilir.

Fundamentalizm ve arayışsal dini yönelimlerin, özel bilişsel tarzlarla (kompleks düşünme gibi) ilişkili olduğu da öne sürülmektedir. Bazı bulgulara göre, daha fazla dinsel olarak fundamentalist kişiler, varoluşsal konularda düşünmenin kompleksiliği açısından, daha az fundamentalist kişilerle kıyaslandığında farklı bir biçimde düşünmektedirler (bkz. Hunsberger ve diğ., 1996; Hunsberger ve diğ., 1994). Hatta Hunsberger ve diğ. (1996)'ne göre, yüksek ve düşük düzeydeki fundamentalistlerin gerçekte kendi (ve diğerlerinin) dini tecrübelerini farklı tarzlarda algılayabilmekte ve ilgilenebilmektedirler (s. 218). Ayrıca yine onlara göre, yüksek düzeydeki fundamentalistlerin, belli noktada benzer (convergently) bir biçimde düşünmeye eğilimli oldukları ve böylece düşük fundamentalistler, tersine, kritik dinsel sorular veya kendi dinsel inançlarını adapte ederek veya değiştirerek yeni bilgilerle daha fazla ilgilenebilirler. Dinsel fundamentalizmde yüksek olan insanların aksine, arayışsal yönelimde yüksek olan kişilerin ise kompleks düşünmeyle daha fazla ilişkili oldukları saptanmış (Batson ve Raynor-Prince, 1983) ve çeşitli perspektiflere açık olmayla da ilişkili oldukları da yine tespit edilmiştir (McFarland ve Warren, 1992; akt.: Hunsberger ve Jackson, 2005).

Pancer ve diğ. (1995)'nin gerçekleştirdikleri çalışmada da, fundamentalizm düzeyi düşük olan bireylerin, dinsel ve dinsel olmayan konulardaki zihinsel olarak yürüttükleri bütünsel komplekslikle\* (integrative complexity) önemli bir biçimde ilişkili olduğu bulunmuştur ( $r=.34$ ,  $p<.05$ ). Fundamentalizm düzeyi yüksek olanların ise, her iki konu hakkındaki zihinsel olarak bütünsel komplekslik puanlarıyla önemli bir biçimde ilişkili olmadığı saptanmıştır ( $r=-.04$ ). Yüksek fundamentalizm puanlarına sahip bireylerin ( $\bar{x}=2.16$ ,  $S=.53$ ), düşük fundamentalizm puanlarına sahip bireylerden daha düşük zihinsel komplekslik gösterdikleri tespit edilmiştir ( $\bar{x}=2.45$ ,  $S=.54$ ,  $F_{(1, 69)}=5.65$ ,  $p<.05$ ).

---

\* Bütünsel komplekslik, insanların konular (issues) üzerinde (konuların içeriğinden daha fazlasını) düşünme tarzlarını değerlendirme tekniği olarak tanımlanmakta ve iki bilişsel değişkenle nitelendirilmektedir: Farklılaştırma (Differentiation) ve Bütünleştirme (Integration). Farklılaştırma, bir konu hakkında farklı perspektifler veya boyutlarının sözlü veya yazılı söylemde (discourse) yönlendirileceği uzama (extent) işaret eder. Bütünleştirme ise, farklı bakış açılarını veya boyutların bir diğeriyle ilişkilendirileceği uzamı içerir (bkz. Hunsberger ve diğ., 1992).

Pancer ve diğ. (1995) de, fundamentalist dini görüşlere sahip kişilerdeki kompleks düşünme ve aynı zamanda dinle ilgili veya ilgisiz (seküler) alanlarla ilişkili düşünmedeki farklılıklar üzerinde durmuşlardır. Fundamentalizm, 'bir dinin temel öğretilerinin katı bir biçimde kabulü olarak' tanımından da anlaşılabilceği gibi, bu katı anlayışın, farklılıkları dışlama işlevi göreceği ve dolayısıyla kompleks bir düşünceden de bahsedilemeyecektir. Yapılan araştırmalar, fundamentalistlerin, dinsel bir problem hakkında daha düşük düzeyde kompleks düşünmeye eğilimli olduklarını, fakat saf seküler konularda aynı şekilde düşünmediklerini ortaya koymuştur. Bu göstermektedir ki, kompleks düşünme, özel bir alana mahsus olarak da kullanılabilir. Böylece, fundamentalist bir inanç sisteminin, basit muhakeme eğilimine sahip denekleri kendisine çektiği düşüncesinin geçerliğinin olmadığı belirtilmiştir (s. 134). Diğer araştırmalar da, arayışsal dini yönelimine sahip kişilerin dini konular üzerinde daha kompleks bir biçimde düşünmeye eğilimli olduklarını göstermiştir (bkz. Striženec, 2002).

Dinsel fundamentalizm dünyaya bir bakış tarzı olarak bir derece sert, katı ve kapalı zihinlilikle ilişkilendirildiğinden dolayı (Kirkpatrick, Hood ve Hartz, 1991) bu tür düşünce yapısına sahip olanların, özellikle dinsel konularda daha basit terminoloji içinde düşünme eğilimi gösterecekleri söylenebilir. Fundamentalizmin, otoriterciliğin ve dogmatizmin birbirleriyle karşılıklı olarak ilişkili oldukları saptanmıştır (Altemeyer, 1988). Hunsberger ve diğ. (1994)'nin araştırma sonuçlarına göre, yüksek fundamentalistlerle ilgili genel eğilim, düşük düzeydeki fundamentalistlerle karşılaştırıldığında daha düşük bütünsel kompleks düşünme sergiledikleri saptanmıştır. Deeks (trhz)'in yaptığı araştırmadaki bulgulara göre ise; dinsel, etik ya da varoluşsal olmayan konularla ilgili olarak kompleks düşünmede fundamentalizmle ilişkilendirilen ortodoks inanca sahip olanlar ve olmayanlar arasında önemli bir fark bulunmamıştır. İkincisi olarak, dinsel ve etik konularla ilgili olarak kompleks düşünmede fundamentalistler ve fundamentalist olmayanlar arasında ise önemli bir fark tespit edilmiştir. Üçüncü bir bulgu olarak, varoluşsal konularla ilgili olarak fundamentalistler ve fundamentalist olmayanlar arasında önemli bir ilişki olmadığı yönündedir.

Van der Lans (1991), Hunt'un geliştirdiği ölçeği bir takım değişim ve düzenlemelere tabi tutarak yaptığı bir araştırmada, literal bir tarzda düşünmeye

eğilimli deneklere kıyasla, daha çok metaforik (mecaz)\* bir biçimde düşündükleri tespit edilen deneklerde, daha yüksek dinsel yargı (religious judgment) düzeylerinde genel bir yükseliş tespit edilmiştir. Ayrıca daha yaşlı deneklerin literal düşünceye eğilimli oldukları, daha gençlerin ise metaforik düşünceye eğilimli oldukları saptanmıştır. Van der Lans ve Rooijackers (1994) Hollanda 'da yaşayan ikinci-nesil Türk Müslümanları örneklemini arasında metaforik düşüncelerin, gerilime neden olduğunun görüldüğünü (appeared to cause tension) rapor etmektedir. Ayrıca gerilimin çeşitli inançlarla ilişkili olabileceğinden de söz edilmektedir. Rokeach (1960)'ın açık ve kapalı inanç sistemleri teorisinin, Kirkpatrick ve diğ. (1991) tarafından bu çerçevede tartışılması bu kanaati desteklemektedir. Bu kavramlaştırmada, fundamentalizm gibi kapalı inanç sistemleri (closed belief systems), kesin öz inançlar içerirler ve çevresel inançlar, ancak bu öz inançlar aracılığıyla birbiriyle ilişkide bulunabilir. Dışarıdan bir gözlemci için çeşitli çevresel (peripheral) inançların bir diğeriyle çatışmaya gireceği görülmektedir. Fakat kapalı inanç sistemine sahip bir kişiye karşı onlar çatışma göstermez, çünkü onlar bir diğeriyle doğrudan ilişkiye girmezler. Aksine, açık inanç sahibi bir kişi, daha fazla inançlar arasındaki çatışmayı tecrübe edebilir. Çünkü, çevresel inançlar doğrudan birbirleriyle ilişkili olabilir. Hunt'un Literal ve Anti-literal perspektiflerini oluşturan ölçek maddeleri (items) göreceli olarak kapalı inanç sistemlerini ortaya koymaktadır. Elde edilen sonuçlara göre literalizmle, dua ve kiliseye devam etme arasında pozitif bir korelasyon ( $r=.47$  ve  $.36$ ,  $p<.01$ ) varken; antiliteralizmle, dua etme ve kiliseye devam etme sıklığı arasında ise negatif bir korelasyon ( $r=-.38$  ve  $-.28$ ,  $p<.01$ ) tespit edilmiştir (akt.: Nielsen, 1998). Daha olgun bir iman gelişiminin sembolik, metaforik düşünme ve açık inanç sistemleriyle ilişkili olduğu, dinsel fundamentalizmin ise daha çok lafızsal (literal) ve kapalı inanç sistemleriyle ilişkili olduğunu kabul ettiğimizde, elde edilen bu bulguların araştırma bulgularımızı anlamlı hale getirdiğini görmekteyiz.

Kişisel olarak rapor edilen dinsel şüphelerin içerik analizlerine göre, düşük düzeyde fundamentalist olanların, daha çok dinin temelindekileri sorgulama eğiliminde oldukları ve yüksek düzeyde fundamentalistlerin şüphelerinin ise, Tanrı

---

\* Bir nesneyi, olguyu veya soyut bir kavramı daha anlaşılır kılmak, ya da vurgulamak amacıyla çok iyi bilinen veya anlaşılabilir bir sembolle, olayla veya bir şeyle benzerlik kurmak (Budak, 2000, s. 501).

veya dinin kendisi hakkındaki şüphelerden ziyade kilisede yapılması gereken düzenlemeler gibi konulara odaklandıkları görülmektedir. Ayrıca, düşük düzeydeki fundamentalistler, şüphelerinin erken bir yaşta başladığını, henüz şüphelerini çözemediklerini ve dinsel şüphelerine, göreceli konular hakkında düşünmenin neden olduğunu rapor etmede daha eğilimlidirler. Beklendiği gibi, dinsel şüphelenmenin, dinsel fundamentalizm, Hıristiyan ortodoksi ve sağ-kanat otoriterliği ölçekleriyle negatif yönde güçlü bir korelasyona sahip olduğu saptanmıştır. Daha düşük bir derecede olsa da dogmatizmle de bir korelasyona sahiptir. Sonuç olarak, önceki bulguları destekler şekilde, daha büyük dinsel şüphe rapor edenlerin, bazı şüpheler ve genel varoluşsal konular hakkında, daha çok bütünsel bir komplekslik biçiminde düşünmeye eğilimli oldukları tespit edilmiştir. Bütün bu bulgulara göre, düşük düzeyde fundamentalist olanların dinle ilgili olarak daha açık, kompleks ve eleştirel bir zihniyete sahip oldukları ileri sürülebilir (Hunsberger ve diğ., 1996).

Westman ve diğ. (2000), din ve bilim ilişkisinin nasıl algılandığını ele aldıkları çalışmalarında fundamentalist ve otoriter dünya görüşlerine sahip bireylerden oluşan örneklem gruplarına uyguladıkları ölçeklerden elde ettikleri veriler, her iki grubun da bilimi yaşamı geliştiren bir unsur olarak algılamadıklarını ortaya koymuştur. Aksine her iki grubun da genetik mühendisliği, organ nakli gibi bilimsel gelişmelerden rahatsızlık duydukları görülmektedir. Bu araştırmanın sonuçlarından bir diğeri de, bilim ve din arasında herhangi bir algılanan çatışma (conflict) söz konusu olduğunda, her iki grubun da dinsel inançları bilimsel verilere tercih etmeleridir. Bu ve benzeri bulgulardan fundamentalist dünya görüşünde aklın ya da akılcılığın bilimsel veriler içerisinden grubun dünya görüşünü destekleyen veya onunla uyumlu olduğu düşünülenlerini seçmek için bir araç fonksiyonuna sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu da onların gözünde gerçeği aramak veya anlamak gibi bir hedefinin olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca, dinsel fundamentalizmin, kişisel gelişimle negatif yönde anlamlı bir korelasyona sahip olduğu ( $r=-.26$ ,  $p<.001$ ); yaşamdaki amaçla ise pozitif bir korelasyona sahip olduğu ( $r=.13$ ,  $p<.05$ ) da tespit edilmiştir (Swanson, 2005).

Sonuç olarak, iman gelişimi ve dinsel fundamentalizmle ilgili yapılan bir çok çalışma, bu iki değişken arasında ya da her birisiyle ilişkili diğer değişkenler arasında doğrudan ya da dolaylı olarak negatif bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bu tür

ampirik, kuramsal veri ve bulguların da araştırmamızdan elde edilen bulguları destekler nitelikte olduğu söylenebilir. İman gelişiminde temel alınan kriter ve nitelikler ile dinsel fundamentalizmde geçerli olan özellikler, birbirine karşıt yönelimlere sahip zihniyet tarzlarına, farklı kültür ve benlik yapılarına (bireyci-toplulukçu kültür ve özerk-ilişkisel benlik çeşitleri için bkz. Kağıtçıbaşı, 1999, ss. 359-363) işaret etmektedir. Dolayısıyla her iki farklı yapıyla ilgili yapılan çalışmaların benzer bulgulara ulaşması, kuramsal yaklaşımların geçerliliğini kanıtlamaktadır. Ayrıca iman gelişimi yaklaşımının, dinsel fundamentalizmi açıklamaya yönelik önemli bir kuramsal çerçeve olabileceği de ifade edilebilir.

## SONUÇ

Piagetci bilişsel gelişimsel ekolün takipçisi olan James Fowler, geliştirdiği İman Gelişimi Kuramı ile, imanın bir gelişimsel evreler zinciri içinde ilerlediğini ileri sürmektedir. Bu evrelerin meydana gelmesinde, bilişsel gelişimin temel kriterleri dikkate alınmakta ve en alttan en üst seviyeye kadar, doğumdan ölüme kadar süren bir iman gelişim süreci betimlenmektedir. Böylesine bir bilişsel gelişime dayanan iman gelişimi yaklaşımının, özellikle dini konularda daha düşük bir düzeyde rasyonel ve bilişsel tarzları kullandığı kabul edilen fundamentalist bir zihniyet yapısıyla karşıtlık göstermesi doğal karşılanmaktadır. Birincisinin temelinde vurgulanan bilişsel gelişim düzeyindeki değişimlerle birlikte bireyin daha soyut, sembolik düşünsel örüntüler öne çıkarken; ikincisindeki temel özelliğin ise daha lafızcı, somut, katı, otoriter ve metin merkezli gerçeklikle oluşturulan bir dünya görüşü dikkat çekmektedir.

Araştırmamızda “bir gelişim örüntüsü içinde ilerleyen ya da sabit kalan iman gelişim düzeyinin günümüzün de önemli bir sorunu olarak görülen katı, lafızcı (literal) ve kökenci bir düşünüş ve yaşam tarzıyla nasıl bir ilişkisi vardır? şeklinde temel problem cümlesi olarak belirlenen bu sorunun cevabı aranmıştır. Dolayısıyla bu araştırmayla daha yüksek bilişsel gelişim düzeyine önem veren gelişimsel bir yaklaşım olan iman gelişimi ile, bunun karşıtı olarak kabul edilen, daha düşük bir bilişsel gelişimi içinde barındıran bir düşünce/zihniyet yapısı arasındaki ilişki saptanmaya çalışılmıştır. Daha açık ifadeyle bu araştırmanın amacı, iman gelişimi ile dinsel fundamentalizm arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve her iki değişkenin demografik değişkenlerle ilişkisini incelemektir. Ayrıca, üniversite eğitiminin iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm düzeylerine etkisinin olup olmadığını tespit etmek de çalışmamızın amaçları arasında yer almaktadır.

Bu araştırmada, ortaya koyulan hipotezlerin test edilmesi ve bazı sorulara cevap bulunabilmesi için; Leak, Loucks ve Bowlin (1999)’in geliştirdiği “İman Gelişimi Ölçeği” ve Altemeyer ve Hunsberger (1992, 2004) tarafından geliştirilen “Dinsel Fundamentalizm Ölçeği”nin Türk kültürüne uyarlanmış şeklinin ve bazı

demografik bilgileri içeren bir anket formunun kullanıldığı ampirik bir yöntem uygulanmıştır.

Araştırmada iki yaklaşım kullanılmıştır: Birincisi, *iman gelişimi* değişkeni bağımlı değişken, buna karşın dinsel fundamentalizm ve demografik özellikler (yaş, cinsiyet, bölüm, sınıf ve sosyo-ekonomik düzey gibi) bağımsız değişken olarak kabul edilmiştir. İkinci yaklaşım ise, *dinsel fundamentalizm* değişkeni bağımlı değişken, iman gelişimi ve demografik özellikler bağımsız değişken olarak ele alınmıştır. Elde edilen bulgular bu yaklaşımlar çerçevesinde yorumlanmıştır.

Araştırmanın evreni genel anlamda Türkiye'deki tüm üniversite öğrencileri, daha dar anlamda ise İzmir ilinde yüksek öğrenim gören üniversite öğrencilerinin oluşturduğu gruptur. Araştırmanın örnekleme ise, DEÜ'ne bağlı İlahiyat Fakültesi İlahiyat ve DKAB bölümü 1., 2., 3., 4., sınıflarında öğrenim gören öğrencileri ve aynı üniversitenin Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği bölümü 4. sınıflarında öğrenim gören öğrencilerden tesadüfi yöntemle seçilmiş 411 öğrenciden oluşmaktadır.

Araştırmanın örneklem grubunu, 2005-2006 öğretim yılında, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin *İlahiyat* ile *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği* bölümlerinin (DKAB) 1., 2., 3. ve 4. sınıflarında öğrenim gören ve DEÜ Eğitim Fakültesi *Sınıf Öğretmenliği* bölümü 4. sınıfta öğrenim gören 411 öğrenci [kız= 244 (% 59,4), erkek= 167 (% 40,6); İlahiyat bölümü= 86 (% 20,9), DKAB= 150 (% 36,5) ve Sınıf Öğretmenliği bölümü= 175 (% 42,6)] oluşturmaktadır. Bu öğrencilerin yaş aralığı 17-30 olup yaş ortalaması  $\bar{x} = 21.34$ 'dir (S=1.65). Ayrıca örneklemin yaş gruplarına göre dağılımı; % 85.2'si (n=350) alt yaş grubunu (17-22), %14.8'i ise (n=61) üst yaş grubunu (18-30) oluşturmaktadır. Örneklem grubundaki öğrencilerin % 90,5'inin (n= 372) sosyo-ekonomik düzeyi orta, % 7,1'inin (n=29) alt, % 2,4'ünün (n=10) ise üst düzeydedir.

Verilerin toplanmasında, demografik soruları içeren kişisel bilgi anketi, *İman Gelişimi Ölçeği* (İGÖ) ve *Dinsel Fundamentalizm Ölçeği* (DFÖ) bir arada tek form şeklinde uygulanmıştır.

Araştırmada kullanılan İGÖ ile DFÖ, yapılarına uygun bir şekilde sayısal değerlere dönüştürülmüştür. Her bir denek için İGÖ'nün ve DFÖ'nün sayısal

değerlere çevirme işleminde denekler tarafından işaretlenen her bir maddenin puanları hesaplanarak toplam puan belirlenmiştir.

İstatistiksel işlemler, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), Pearson product-moment korelasyon katsayısı formülü, t-testi ve çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey-HSD testi kullanılarak yapılmıştır. Bu analiz teknikleri seçilirken araştırmanın hipotezleriyle birlikte ilgili literatür de dikkate alınmıştır.

Araştırmamızdan elde edilecek bulguların geçerliliği, araştırma örneklemini oluşturan, Dokuz Eylül Üniversitesi'ne bağlı fakültelerde öğrenim gören 411 öğrenciyle sınırlı olup, bulguların İzmir ilindeki yüksek öğretim kurumlarındaki öğrencilere genellenmesi mümkündür. Araştırmamızla ilgili diğer bir sınırlılık ise, bu araştırmanın boylamsal değil kesitsel olmasından kaynaklanmaktadır. Araştırma yapma süremizin doktora tezi süresiyle sınırlı olmasından dolayı kesitsel yaklaşım benimsenmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre, iman gelişimiyle dinsel fundamentalizm arasında negatif bir ilişki ( $r=-.283$ ) olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişki  $p<.001$  düzeyinde anlamlı bir ilişkidir.

Dinsel fundamentalizm toplam puanı, alt gruplar olarak üç puan grubuna ayrılmıştır. Bunlar; 11-40 arası *düşük*, 41-50 arası *orta*, 51-60 puanları arası ise *yüksek* fundamentalizm düzeyi olarak belirlenmiştir. İman gelişimi puanı ile dinsel fundamentalizm puan grupları arasında da negatif yönde anlamlı bir korelasyon ( $r=-.230$ ,  $p<.001$ ) tespit edilmiştir. İman gelişimi puanı yükseldikçe dinsel fundamentalizm grupları puanının düşmesi anlamına gelen negatif korelasyon bulgusu ilgili denencemizi destekler niteliktedir. Dolayısıyla deneklerin iman gelişimi düzeyleri yükseldikçe dinsel fundamentalizm puanları daha düşük olduğu saptanmıştır.

İman gelişimiyle dinsel fundamentalizm grupları arasındaki farkın ( $F_{(2,408)}=13.609$ )  $p<.001$  düzeyinde anlamlı olduğu anlaşılmıştır. Bu anlamlılık, dinsel fundamentalizm gruplarının kendi aralarındaki iman gelişimi ortalama puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim, en yüksek iman gelişimi ortalama puanı  $\bar{x} = 12.70$ , en düşük ortalama puan ise  $\bar{x} = 11.69$ 'dır.



Tukey-HSD testi sonuçları, dinsel fundamentalizm düzeyi düşük olan gruptaki öğrencilerin iman gelişimi puanlarıyla ( $\bar{x} = 12.70$ ), dinsel fundamentalizm düzeyi orta olan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x} = 11.87$ ) ve dinsel fundamentalizm düzeyi yüksek grubu oluşturan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x} = 11.69$ ) arasındaki farkın  $p < .05$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, iman gelişimiyle yaş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r = .132, p < .001$ ) elde edilmiştir.

İman gelişiminin cinsiyet değişkeniyle anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmek için öncelikle korelasyonlarına bakılmış, ancak aralarında anlamlı bir ilişki ( $r = -.035, p > .05$ ) saptanmamıştır.

Öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerle iman gelişimi düzeyleri arasında beklenen anlamlı bir korelasyon ( $r = -.051, p > .05$ ) tespit edilmemiştir.

Yapılan korelasyon analizi sonucunda, iman gelişimiyle sınıf arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r = .152, p < .001$ ) elde edilmiştir.

Sınıf değişkeni açısından öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p < .05$  düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(3,407)} = 3.737$ ). Bu anlamlı ilişki, sınıf gruplarının kendi aralarındaki iman gelişimi puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek iman gelişimi ortalama puanı ( $\bar{x} = 12.31$ ), en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x} = 11.59$ )'dur.

Tukey-HSD testi sonuçları, birinci sınıftaki öğrencilerin iman gelişimi puanlarıyla ( $\bar{x} = 11.59$ ) dördüncü sınıf grubunu oluşturan öğrencilerin iman gelişimi ortalama puanları ( $\bar{x} = 12.21$ ) arasındaki farkın  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

İman gelişimi ile sosyo-ekonomik düzey arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ( $r = -.034, p > .05$ ).

Dinsel fundamentalizmle yaş değişkeni arasında negatif yönde bir ilişkinin ( $r = -.260, p < .001$ ) olduğu tespit edilmiştir.

Dinsel fundamentalizm ortalama puanlarının yaş grupları açısından farklılaşmasını saptamak için t-testi yapılmış ve alt yaş grubuna dahil olan deneklerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 45.14$ ); üst yaş grubuna dahil olanların dinsel fundamentalizm ortalama puanları ise ( $\bar{x} = 41.36$ ) olarak  $p < .01$  düzeyinde farklılaştıkları gözlenmektedir.

Dinsel fundamentalizm ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ( $r = .044$ ,  $p > .05$ ).

Öğrencilerin öğrenim gördükleri bölümlerle dinsel fundamentalizm düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ( $r = .427$ ,  $p < .001$ ) saptanmıştır.

Bölüm değişkeni açısından öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p < .001$  düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(2,408)} = 60.197$ ). Bu anlamlı ilişki, bölüm gruplarının kendi aralarındaki dinsel fundamentalizm puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek dinsel fundamentalizm ortalama puanı ( $\bar{x} = 48.45$ ), en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x} = 39.70$ )'dir.

Tukey-HSD testi sonuçları, sınıf öğretmenliği bölümündeki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanlarıyla ( $\bar{x} = 39.70$ ) DKAB bölümündeki öğrencilerin ortalamaları ( $\bar{x} = 48.06$ ) ve İlahiyat bölümündeki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 48.45$ ) arasındaki farkın  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Dinsel fundamentalizm düzeyi ile sınıf değişkeni arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin ( $r = -.457$ ,  $p < .001$ ) var olduğu gözlenmektedir.

Sınıf değişkeni açısından, öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları arasındaki farkların anlamlı olup olmadığı yönünde yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda  $p < .001$  düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ( $F_{(3,407)} = 37.208$ ). Bu anlamlı ilişki, sınıf gruplarının kendi aralarındaki dinsel fundamentalizm puanlarının farklı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim en yüksek dinsel fundamentalizm ortalama puanı ( $\bar{x} = 50.71$ ), en düşük ortalama puan ise ( $\bar{x} = 41.10$ )'dir.

Tukey-HSD testi sonuçları, birinci sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanlarıyla ( $\bar{x} = 50.71$ ) üçüncü sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 46.50$ ) ve dördüncü sınıflardaki öğrencilerin dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) arasındaki farkın  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca ikinci sınıfların dinsel fundamentalizm ortalamaları ( $\bar{x} = 47.85$ ) ile dördüncü sınıfların dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) arasındaki fark da  $p < .01$  düzeyinde anlamlı olarak gözlenmiştir. Üçüncü sınıfların ortalama dinsel fundamentalizm puanları ( $\bar{x} = 46.50$ ) ile birinci sınıf ( $\bar{x} = 50.71$ ) ve dördüncü sınıf dinsel fundamentalizm ortalama puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) arasında fark  $p < .01$  düzeyindedir. Dördüncü sınıfın ortalama dinsel fundamentalizm puanları ( $\bar{x} = 41.10$ ) ile birinci sınıfların ( $\bar{x} = 50.71$ ), ikinci sınıfların ( $\bar{x} = 47.85$ ) ve üçüncü sınıfların ortalama dinsel fundamentalizm puanları ( $\bar{x} = 46.50$ ) arasındaki fark ise  $p < .01$  düzeyinde anlamlı bulunmuştur.

Dinsel fundamentalizm ile sosyo-ekonomik düzey arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ( $r = .052$ ,  $p > .05$ ).

Bu çalışmada bir problem olarak ele alınan; gelişimsel bir yaklaşım ile katı-geleneksel bir yönelimin karşıtlık göstereceği beklentisi test edilmiş ve elde edilen bulgularla da bu temel denence desteklenmiş olmaktadır. Sonuç olarak, Fowler'ın iman gelişimi kuramı çerçevesinde bu gelişimsel yaklaşımın, fundamentalizm olgusunu açıklamada önemli bir kuramsal çerçeve olduğu söylenebilir. Nitekim bu çalışmayla, daha olgun ve gelişmiş bir zihinsel düzeyi temel alan iman gelişiminin, ancak daha düşük düzeydeki fundamentalist bir zihniyetle ilişkili olabileceği tespit edilmiş olmaktadır. Ayrıca Din Psikolojisi literatürü içinde fundamentalizmi açıklama ve ölçme teşebbüslerinden olan “dini bir yönelim”, “otoriter bir kişilik” ve “anlamlandırma biçimi” şeklindeki yaklaşımların da önemli bir biçimde ilgi çektiği görülmektedir. Bununla birlikte, bu konunun çeşitli örneklem gruplarında yapılacak çalışmalarla daha da açıklığa kavuşabileceği söylenebilir.

Bir araştırmanın örneklem grubunun sahip olduğu benlik yapıları ve daha çok etkisini üzerlerinde hissettikleri kültürel örüntüler, eğilimler açısından bakıldığında da önemli sonuçlara ulaşabiliriz. Örneğin iman gelişimi kuramının temel aldığı

liberal teolojik düşünceye bağılı olarak deneklerde ortaya çıkması beklenen yüksek gelişim düzeyi, “bireyci” kültür ve “özerk” benliğin izlerini gösterirken, fundamentalizmde alınan yüksek puanlar ise daha çok “toplulukçu”, muhafazakar bir kültüre ve “ilişkisel” benliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla iki farklı kültür ve benlik yapılarının göstergeleri olarak da ele alınabilecek olan “iman gelişimi kuramı” ile “fundamentalizm” arasındaki ilişkilerin analizi, özellikle günümüzde öne çıkan “muhafazakarlaşma” olgusuyla ilgili önemli ipuçları sağlayabilir. Bununla birlikte kendi kültürel ve benlik yapılarımız açısından, iman gelişimi kuramının ne kadar uygun bir yaklaşım olduğu da yapılacak başka araştırmalarla incelenmelidir. Bilindiği gibi kültürler arası yapılan araştırmalar her kültürün kendine ait farklı psiko-sosyal özelliklere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu araştırma, ülkemizdeki din eğitimi müfredatının planlanmasında ve uygulanmasında katkı olarak kabul edilebilecek bazı öneriler de sunmaktadır. Özellikle üniversite öncesi eğitim kurumlarından itibaren başlayan din eğitimi sürecindeki öğrencilerin daha çoğulcu, özerk, bireyci, rasyonel eğilimleri kazanmaları desteklenmeli ve aynı zamanda katı, otoriter, dogmatik, önyargılı ve tepkisel anlayışların da toplumsal uzlaşma kültürü içinde değişimine katkıda bulunacak stratejiler geliştirilmelidir.

## KAYNAKLAR

- ACAR, H. (2006). *İlkokul Çocuklarının İnanç Gelişimi: Psiko-Teolojik Bir Yaklaşım* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D.J., & SANFORD, P.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: W.W. Norton and Company.
- AKARSU, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- ALBAYRAK, Ş. A. (2007). *Hıristiyan Fundamentalizmi*. İstanbul: Etkileşim Yay.
- ALDRIDGE, A. (2000). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- ALLPORT, G. (1950). *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. London: The Macmillan Company.
- ALLPORT, G. (1954). *The Nature of Prejudice*. Addison Wesley: USA.
- ALLPORT, G. (1966). The Religious Context of Prejudice. *JSSR*, 5: 447-457.
- ALLPORT, G. & ROSS, J. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5: 432-443.
- ALPER, H. (2002). *Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yay.
- ALTEMEYER, B. (1981). *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg, Canada: University of Manitoba Press.
- ALTEMEYER, B. (1988). *Enemies of Freedom: Understanding Right-Wing Authoritarianism*. San Francisco: Jossey-Bass.
- ALTEMEYER, B. (1996). *The Authoritarian Specter*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ALTEMEYER, B. (2003). Why do Religious Fundamentalists Tend to be Prejudiced? *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13 (1): 17-28.
- ALTEMEYER, B. (2004). Highly Dominating, Highly Authoritarian Personalities. *The Journal of Social Psychology*, 144 (4): 421-447.
- ALTEMEYER, B., & HUNSBERGER, B. (1992). Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest and Prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2: 113-133.
- ALTEMEYER, B. & HUNSBERGER, B. (2004). A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14 (1): 47-54.
- AMMERMAN, N. (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- AMMERMAN, N. (1991). North American Protestant Fundamentalism, In: Marty, Martin E. & Appleby, R. S. (Eds.): *Fundamentalism Observed*, Chicago, London: University of Chicago Press, pp.1-65.
- AMMERMAN, N. (1994). Accounting for Christian fundamentalisms: Social Dynamics and Rhetorical Strategies. In *Accounting for Fundamentalisms*. Martin E. Marty & R. Scott Appleby (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 149-170.
- ANTOUN, R. T. (2001). *Understanding Fundamentalism*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- ARI, R., ÜRE, Ö., & YILMAZ, H. (1998). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Konya: Mikro Yay.
- ARMSTRONG, K. (2000). *The Battle for God*. New York: Ballantine.
- ARMSTRONG, K. (2005). Fundamentalism is Here to Stay, *Global Agenda*, 14790289, Issue 3.
- ASTLEY, J. (1992). Faith Development: An Overview. In J. Astley and L. J. Francis, 1992 (eds.), *Christian Perspectives on Faith Development: A Reader* (Leominster: Gracewing), pp. xvii-xxiv.
- AY, M. (2003). Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman. *Dini Araştırmalar*, 5 (15): 89-108.
- AYDIN, A. (2003). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul: Alfa Yay.
- AYDIN, A. R. (2004). *Birey ve Din: Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar*. İstanbul: İnsan Yay.
- AYDIN, M. (2007). Batı Hristiyan Düşüncesinde Fundamentalist Hareketin Öyküsü. *İslâmiyat*, 10 (1): 33–56.
- BACANLI, H. (2000). *Gelişim ve Öğrenme*. İstanbul: Nobel Yay.
- BACKLUND, M. A. (1990). *Faith and Aids: Life Crisis as a Stimulus to Faith Stage Transition (Immune Deficiency)*. Ph.D.Diss., Pacific Graduate School of Psychology, (DAI-B 51/05, p. 2641, Nov 1990).
- BARNES, M., DOYLE, D., & JOHNSON, B. (1989). The Formulation of a Fowler Scale: An Empirical Assessment Among Catholics. *Review of Religious Research*, 30(4): 412-420.
- BARNHOUSE, R. T. (1993). Fundamentalism as a Way of Seeing The World. *Anglican Theological Review*; 75 (4): 508-18.
- BARR, J. (1977). *Fundamentalism*. London: SCM Press.
- BARR, J. (1978). *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press.
- BARR, J. (1981). *Fundamentalism* (2nd edn; first published 1977). London: SCM Press.
- BARTHOLOMEW, K. (1990). Avoidance of Intimacy: An Attachment Perspective. *Journal of Social and Personal Relationships*, 7: 147–178.
- BAŞARAN, İ. E. (1994). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Kadioğlu Matbaası.

- BATSON, C. D. & VENTIS, W. L. (1982). *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- BATSON, C. D. & SCHOENRADE, P. (1991<sub>a</sub>). Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns. *JSSR*, 30: 416-29.
- BATSON, C. D., & SCHOENRADE, P. (1991<sub>b</sub>). Measuring Religion as Quest: Reliability Concerns, *JSSR*, 30: 430-447.
- BATSON, C. D., & RAYNOR-PRINCE, L. (1983). Religious Orientation and Complexity of Thought About Existential Concerns. *JSSR*, 22: 38-50.
- BATSON, C. D., SHOENRADE, P., & VENTIS, W. L. (1993). *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- BAYYIĞIT, M. (1989). *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BECKER, E. (1973). *The Denial of Death*. New York: The Free Press.
- BERMANIS, S., CANETTI-NISIM, D. & PEDAHZUR, A. (2004). Religious Fundamentalism and The Extreme Right-Wing Camp in Israel. *Patterns of Prejudice*, 38: 2.
- BİÇER, R. (2004). İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri. *EKEV Akademi Dergisi*, 18: 17-34.
- BOLAY, S. H. (1999). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- BOLEN, J. H. (1994). *Faith Development and Higher Education*. Ph.D. Diss., Iowa State University, (DAI-A 56/02, p. 471, Aug 1995).
- BOWLBY, J. (1966). *Attachment and Loss*. New York: Basic Books.
- BOWLBY, J. (1973). *Attachment and Loss: Vol. 2. Separation: Anxiety and Anger*. New York: Basic Books.
- BRADLEY, L. R. (1983). *An Exploration of the Relationship between Fowler's Theory of Faith Development and Myers-Briggs Personality Type*. Ph.D. Diss., The Ohio State University, (DAI-A 44/11, p. 3322, May 1984).
- BRENT, S. (1984). *Psychological and Social Structures*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- BROWNE, T. (2001). Human Development Theories. *Futurics*, 25: 50-71.
- BRUCE, S. (2000). *Fundamentalism*. USA: Blackwell Publishers Inc.
- BRUINEN, M. V. (1995). Muslim Fundamentalism: Something to be Understood or to be Explained Away?, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 5:2.
- BUBER, M. (1957/2000). *Tanrı Tutulması* (çev. A. Tüzer). Ankara: Lotus Yayınevi.
- BUDAK, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yay.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş. (2006). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A Yay.

- CANATAN, K. (1995). Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslamcılık. *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, 12: 49-65.
- CAPLAN, L. (ed.) (1987). *Studies in Religious Fundamentalism*. USA, Albany: State University of New York Press.
- CARPENTER, J. (1980). Fundamentalism Institutions and The Rise of Evangelical Protestantism. 1929-1942. *Church History*, 49: 62-75.
- CATALAN, J. F. (1994). *L'homme et sa religion: Approche psychologique*. Paris: Desclée de Brouwer.
- CEVİZCİ, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- CHIA, E. K. & TORNEY-PURTA, J. (1993). Cultural Examination of Measures of Faith Development. Paper presented at *The Meeting of the American Psychological Association*, Toronto.
- CHIRBAN, J. T. (1981). *Human Growth and Faith: Intrinsic and Extrinsic Motivation in Human Development*. Th.D. dissertation (Harvard University). Washington, D.C.: University Press of America.
- CLARK, W. H. (1958). İman Problemi (çev. A. R. Aydın). *Birey ve Din: Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar* içinde ss. 61-83, İstanbul: İnsan Yay.
- CLARK, W. H. (1961). *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*. New York: The Macmillan Company.
- CLORE, V. & FITZGERALD, J. (2002). Intentional Faith: An Alternative View of Faith Development, *Journal of Adult Development*, 9 (2): 97-107.
- COLLINS, N. L., & READ, S. J. (1990). Adult Attachment, Working Models, and Relationship Quality in Dating Couples. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58: 644-663.
- CORENO, T. (2002). Fundamentalism as a Class Culture. *Sociology of Religion*, 63(3): 335-360.
- CORNWALL, M. (1988). The Influence of Three Aspects of Religious Socialization: Family, Church, and Peers. In D. L. Thomas (Ed.), *The Religion and Family Connection: Social Science Perspectives* (pp. 207-231). Provo, UT: Brigham Young University Press.
- COSTA, P. T., & MCCRAE R. R. (1992). *NEO PI-R Professional Manual*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources.
- COX, H. (1977). Eastern Cults and Western Culture. Why Young Americans are Buying Oriental Religions. *Psychology Today*, 11 (2): 36-42.
- CROWNOVER, C. A. (2007). *Faith Development, Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation, Christian Orthodoxy, and Proscribed Prejudice as Predictors of Prejudice*. Ph.D.Diss. Oklahoma: University of Oklahoma Graduate College Norman.
- CÜCELOĞLU, (1997). *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitapevi.



- ÇELİK, Ö. (1995). Siyasal Özgürlük, Siyasal Bilginin Epistemolojisi ve Radikal İslam. *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, 12: 8-14.
- DANSO, H., HUNSBERGER, B. & PRATT, M. (1997). The Role of Parental Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism in Child-Rearing Goals and Practices. *JSSR*, 36 (4): 496-511.
- DAS, A. & HARRIES, B. (1996). Validating Fowler's Theory of Faith Development with College Students. *Psychological Reports*. 78: 675-679.
- DEEKS, K. (trhz.). Fundamentalism and Complex Thinking: Do the Two Mix? *The Journal of Religious and Social Research*, Vol. 2, No. 1, Oxford Society of Scholars. Erişim: 17.15.2005, [http://web.archive.org/web/20040816221701/http://oxnet.com/sofschol/vol+2+no+1/vol+2+deeks\\_a.htm](http://web.archive.org/web/20040816221701/http://oxnet.com/sofschol/vol+2+no+1/vol+2+deeks_a.htm).
- DEKMEJIAN, H. R. (1985). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press.
- DONAHUE, M. (1985). Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta-Analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48: 400-419.
- DONOHUE, J. (2004). Mistranslations of God: Fundamentalism in the Twenty-First Century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 15(4): 427-442
- DREWEK, P. A. (1996). *Cross-Cultural Testing of James W. Fowler's Model of Faith Development Among Baha'is*. Ph.D.Diss., University of Ottawa, (DAI-A 58/09, p. 3742, Mar 1998).
- DRIEDGER, S. M. (1997). *Relationships Among Faith Development, Ego Development And Religious Orientation in HIV+ Individuals: A Construct Validation Study*. Ph.D. Diss., Simon Fraser University, Canada
- DUCK, R. J. & HUNSBERGER, B. (1999). Religious Orientation and Prejudice: The Role of Religious Proscription, Right-Wing Authoritarianism, and Social Desirability. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(3): 157-223.
- DURGAN, S. (2004). *Experiences that Influence Faith Development in Student at a Christian College*. Ph.D. Diss., The University of South Dakota.
- DURKHEIM, E. (1965), (c. 1915) *Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- DYKSTRA, C. (1986). Faith Development and Religious Education. In Dykstra, C., & Parks, S. (Eds.). (1986). *Faith Development and Fowler*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- DYKSTRA, C., & PARKS, S. (Eds.). (1986). *Faith Development and Fowler*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- EDWARDS, L. M., LAPP-RINCKER, R. H., MAGYAR-MOE, J. L., REHFELDT, J. D., RYDER, J. A., BROWN, J. C., & LOPEZ, S. J. (2002). A Positive Relationship Between Religious Faith and Forgiveness: Faith in the Absence of Data?, *Pastoral Psychology*, 50 (3): 147-152.

- ELLIS, W. (1981). Evolution, Fundamentalism and The Historians: An Historiographical Review. *The Historian*, 14 (November): 15-35.
- ENGLISH, F. (1996). The Lure of Fundamentalism. *Transactional Analysis Journal*, 26: 23-30.
- ERICKSON, J. A. (1992). Adolescent Religious Development and Commitment: A Structural Equation Model of the Role of Family, Peer Group and Educational Influences. *JSSR*, 31 (2): 131-152.
- ERIKSON, E. (1950). *Childhood and Society*. New York: Norton.
- ERIKSON, E. (1963). *Childhood and Society*. New York: W. W. Norton.
- ERIKSON, E. (1964). *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insights*. New York: W. W. Norton.
- ERIKSON, E. (1982). *The Life Cycle Completed: A Review*. New York: W. W. Norton.
- EŞER, H. (2005). *Üniversite Öğrencilerinde Dini İnanç ve Benlik Saygısı İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ETHRIDGE, F. M. & FEAGIN, J. R. (1979). Varieties of "Fundamentalism": A Conceptual and Empirical Analysis of Two Protestant Denominations. *Sociological Quarterly*, 20 (1): 37-48.
- EUBEN, R. L. (1999). *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. New Jersey, USA: Princeton University Press.
- FARLEY, E. (2005). Fundamentalism: A Theory. *Cross Currents*, Fall 2005, 55: 3.
- FERNHOUT, J. H. (1986). Where is Faith?: Searching for the Core of the Cube, In C.Dykstra and S. Parks (Eds.), *Faith Development and Fowler*, Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1986, pp. 45-64 and 65-89.
- FIRAT, E. (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- FLAVELL, J. H. (1985). *Cognitive Development*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- FORD-GRABOWSKY, M. (1986). What Developmental Phenomenon is Fowler Studying? *Journal of Psychology and Christianity*, 5: 5-13.
- FORD-GRABOWSKY, M. (1987). Flaws in Faith development Theory. *Religious Education*, 82: 80-93.
- FOWLER, J. W. (1978). Life/Faith Patterns: Structures of Trust and Loyalty. In *Life Maps: Conversations on the Journey of Faith*, Edited by J. Berryman. Waco, TX: Word.
- FOWLER, J. W. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper and Row.

- FOWLER, J. W. (1983). Stages of Faith and Adults' Life Cycles. In Stokes, Kenneth (1983) *Faith development in the Adult life Cycle*. Minneapolis: The Religious Education Association.
- FOWLER, J. W. (1985). John Wesley's Development in Faith. In M. D. Meeks (Ed.), *The Future of the Methodist Theological Traditions*, Nashville: Abingdon.
- FOWLER, J. W. (1986). Faith and the Structuring of Meaning. In C. Dykstra & S. Parks (Eds.), *Faith Development and Fowler* (pp. 15-42). Birmingham: Religious Education Press.
- FOWLER, J. W. (1987). *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- FOWLER, J. W. (1989). The Public Church: Ecology for Faith Education and Advocate for Children. In D. A. Blazer (Ed.), *Faith Development in Early Childhood* (pp. 131-154). Kansas City: Sheed & Ward.
- FOWLER, J. W. (1991). *Weaving the New Creation: Stages of Faith and the Public Church*. San Francisco: Harper Collins.
- FOWLER, J. W. (1992<sub>a</sub>). Faith, Liberation and Human Development, In J. Astley and L. J. Francis, 1992 (eds.), *Christian Perspectives on Faith Development: A Reader* (Leominster: Gracewing), pp. 3-14.
- FOWLER, J. W. (1992<sub>b</sub>). 'Foreword', In J. Astley and L. J. Francis, 1992 (eds.), *Christian Perspectives on Faith Development: A Reader*. Leominster: Gracewing, pp. ix-xv.
- FOWLER, J. W. (1992<sub>c</sub>). The Vocation of Faith Developmental Theory, In Fowler, J. W., Nipkow, K. E. ve Schweitzer, F. (eds) (1992) *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education and Society*. London: SCM Press, pp. 19-36.
- FOWLER, J. W. (1996). *Faithful Change. The Personal and Public Challenges of Postmodern Life*. Nashville: Abingdon Press.
- FOWLER, J. W. (2000). *Becoming Adult, Becoming Christian: Adult Development and Christian Faith*. USA: John Wiley & Sons, Inc.
- FOWLER, J. W. (2001). Faith Development Theory and the Postmodern Challenges. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11: 159-172.
- FOWLER, J. W. (2004). Faith Development At 30: Naming The Challenges of Faith In A New Millennium. *Religious Education*, 99: 405-421
- FOWLER, J. W. & KEEN, S. (1978). *Life Maps: Conversations on the Journey of Faith*. Waco: Word Books.
- FOWLER, J., NIPKOW, K., & SCHWEITZER, F. (Eds.). (1991). *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education and Society*. New York: Crossroad.
- FOWLER, J. W., NIPKOW, K. E. & SCHWEITZER, F. (eds) (1992). *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education and Society*. London: SCM Press.

- FOWLER, J. W., STREIB, H., & KELLER, B. (2004). *Manual for Faith Development Research*. Bielefeld: Center for Biographical Studies in Contemporary Religion.
- FULLERTON, J. & HUNSBERGER, B. (1982). A Unidimensional Measure of Christian Orthodoxy. *JSSR*, 21: 317-326.
- FURUSHIMA, R. Y. (1983). *Faith Development Theory: A Cross-Cultural Research Project in Hawaii*. Ed.D Diss., Columbia University Teachers College, (DAI-B 44/11, p. 3553, May 1984).
- GATHMAN, A. C. & NESSAN, C. L. (1997). Fowler's Stages of Faith Development in an Honors Science-and-Religion Seminar. *Zygon*, 32: 407-414.
- GENIA, V. (1990). Religious Development: A Synthesis and Reformation. *Journal of Religion and Health*, 29: 85-99.
- GENIA, V. (1996). I, E, Quest and Fundamentalism as Predictors of Psychological and Spiritual Well-Being. *JSSR*, 35 (1): 56-64.
- GIESBRECHT, N. D. (1997). *A Path Model of the Relationship Among Psychosocial, Moral, and Faith Development*. Ph.D. Diss., University of Calgary (Canada).
- GORMAN, M. (1977). Moral and Faith Development in 17 Year-Old Students. *Religious Education*, 72: 491-504.
- GORMLY, A. V. (1997). *Lifespan Human Development*. New York: Harcourt Brace College Publishers.
- GORSUCH, R. (1988). Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39: 201-221.
- GRANQVIST, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *JSSR*, 37: 350-367.
- GRANQVIST, P. (2002). Attachment and Religiosity in Adolescence: Cross-Sectional and Longitudinal Evaluations. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28: 260-270.
- GRANQVIST, P., & HAGEKULL, B. (1999). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *JSSR*, 38: 254-273.
- GRASMICK, H. G., WILCOX, L. P., & BIRD, S. R. (1990). The Effects of Religious Fundamentalism and Religiosity on Preference for Traditional Family Norms. *Sociological Inquiry*, 60 (4): 352-369.
- GREEN, C. W., & HOFFMAN, C. L. (1989). Stages of Faith and Perceptions of Similar and Dissimilar Others, *Review of Religious Research*, 30: 246-254.
- GROV, H. (2003). *Understanding Homonegative Attitudes Through Sex, Race, and Gender Role Ideologies: An Analysis of The 1972-1998 General Social Survey*. A Thesis Presented to The Graduate School of The University of Florida in Partial Fulfillment of The Requirements for The Degree of Master of Arts. University of Florida.

- GÜRSES, İ. (1999). *Çağdaş Kişilik Teorileri ve İslami Kişilik Modelinin Karşılaştırılması*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HADDEN, J. K. & SHUPE, A. (1989). *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House.
- HALL, G. S. (1885). The New Psychology. *Andover Review*, 3: 120–248.
- HANCOCK, A. P. (1992). *An Investigation of the Element of Conversion in the Faith Development Theories of James Loder and James Fowler with Implications for Adolescent Christian Education (Loder James, Fowler James)*. Ed.D. Diss., New Orleans Baptist Theological Seminary.
- HANÇERLİOĞLU, O. (1993). *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HARLAK, H. (2000). *Önyargılar: Psikososyal Bir İnceleme*. İstanbul: Sistem Yay.
- HAUNZ, R. A. (1978). Development of Some Models of God and Suggested Relationships to James Fowler's Faith Development. *Religious Education*, 73: 640-655.
- HAYTA, A. (2002). İbadetler ve Ruh Sağlığı. H. Hökekleli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 117-152). Ankara: Ankara Okulu Yay.
- HEAVEN, P. C. L. & QUINTIN, D. ST. (2003). Personality Factors Predict Racial Prejudice, *Personality and Individual Differences* 34: 625–634.
- HEININGER, E. (1985). *Evangelism, Reluctant and Faith Development* (Doctoral Dissertation, School of Theology at Claremont, 1985). Dissertation Abstracts International, 46, 06A.
- HELM, H. W. Jr., BEREZ, J. M. & NELSON, E. A. (2001). Religious Fundamentalism and Gender Differences. *Pastoral Psychology*, 50(1):25-37.
- HEREK, G. M. (1987). Religious Orientation and Prejudice: A Comprasion Racial and Sexual Attitudes. *Personality and social Psychology Bulletin*, 13(1): 34-44.
- HEREK, G. M., & CAPITANIO, J. (1996). Some of My Best Friends: Intergroup Contact, Concealable Stigma, and Heterosexuals' Attitude Toward Gay Men and Lesbians. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22: 412–424.
- HILL, P. C. ve HOOD, R. W., Jr. (eds.). (1999). *Measures of Religiosity*, Birmingham: Religious Education Press.
- HOFFMAN, L., PARIS, S., & HALL, E. (1994). *Developmental Psychology Today*. Sixth edition, International Edition: McGraw-Hill, Inc.
- HOGG, M. A. & ABRAMS, D. (1993). "Towards a Single Process: Uncertainty Reduction Model of Social Motivations in Groups." In *Group Motivation: Social Psychological Perspectives*. Edited by M. A. Hogg and D. Abrams. New York: Harvester Wheatsheaf.
- HOLCOMB, G. L., NONNEMAN, A. J. (2004). Faithful Change: Exploring and Assessing Faith Development in Christian Liberal Arts Undergraduates.

*New Directions For Institutional Research*, no. 122, Summer 2004 ©  
Wiley Periodicals, Inc.

- HOOD, R.W. Jr. (1983). Social Psychology and Religious Fundamentalism. In *Rural Psychology*, edited by A. W. Childs and G. Melton, 169-198. New York: Plenum Press.
- HOOD, R. W. Jr., HILL, P. C. & WILLIAMSON, W. P. (2005). *The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York: The Guilford Press.
- HOOD, R.W. Jr. & MORRIS, R. J. (1985). Boundary Maintenance, Social-political Views and Presidential Preference Among High and Low Fundamentalists. *Review of Religious research*, 27 (Winter): 134-145.
- HOOD, R. W., Jr., MORRIS, R. J., & WATSON, P. J. (1986). Maintenance of Religious Fundamentalism. *Psychological Reports*, 59: 547-559.
- HOOD, R. W., Jr., SPILKA, B., HUNSBERGER, B., & GORSUCH, R. W. (1996). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (2nd ed.). New York: Guilford.
- HOWARD, R. G. (2005). The Double Bind of the Protestant Reformation: The Birth of Fundamentalism and the Necessity of Pluralism. *Journal of Church and State*, January 1.
- HÖKELEKLİ, H. (1998). *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yay.
- HUNSBERGER, B. (1995). Religion and Prejudice: The Role of Religious Fundamentalism, Quest and Right-Wing Authoritarianism. *Journal of Social Issues*, 51(2): 113-129
- HUNSBERGER, B. (1996). Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism, and Hostility Toward Homosexuals in Non-Christian Religious Groups. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6: 39-49.
- HUNSBERGER, B. (1999). Social-Psychological Causes of Faith: New Findings Offer Compelling Clues. *Free Inquiry*, 19 (3): 34-37.
- HUNSBERGER, B. & JACKSON, L. M. (2005). Religion, Meaning and Prejudice. *Journal of Social Issues*, 61 (4): 807-826.
- HUNSBERGER, B., ALISAT S., PANCER, S. & PRATT, M. (1996). Religious Fundamentalism, and Religious Doubts: Content, Connections, and Complexity of Thinking. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6: 201-220.
- HUNSBERGER, B., LEA, J., PANCER, M., PRATT, M. & MCKENZIE, B. (1992). Making Life Complicated: Prompting the Use of Integratively Complex Thinking. *Journal of Personality*, 60 (1): 95-114.
- HUNSBERGER, B., MCKENZIE, B., PRATT, M., & PANCER, S. M. (1993). Religious Doubt: A Social Psychological Analysis. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion* (Vol. 5, pp. 27-51). Greenwich, CT: JAI Press.

- HUNSBERGER, B., OWUSU, D. & DUCK, R. (1999). Religion and Prejudice in Ghana and Canada: Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism, and Attitudes Toward Homosexuals and Women. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (3):181.
- HUNSBERGER, B., PRATT, M. & PANCER, S. M. (1996). Religious Fundamentalism and Religious Doubts: Content, Connections and Complexity of Thinking, *International Journal for the Psychology of Religion*, 6: 201–220.
- HUNSBERGER, B., PRATT, M. & PANCER, S. M. (2001). Religious versus Nonreligious Socialization: Does Religious Background Have Implications for Adjustment? *The International Journal for The Psychology of Religion*, 11(2): 105–128.
- HUNSBERGER, B., PRATT, M. & PANCER, S. M. (1994). Religious Fundamentalism and Integrative Complexity of thought: A Relationship for Existential Content Only? *JSSR*, 33 (4): 335-346.
- HUNT, R. A. (1972<sub>a</sub>). Mythological-Symbolic Religious Commitment: The LAM scales. *JSSR*, 11:42-52.
- HUNT, R. A. (1972<sub>b</sub>). Reply to Greeley. *JSSR*, 11: 290-292.
- HUNT, R. A. (1993). Response to Northover and Gonzalez. *International Journal for the Psychology of Religion*. 3: 201-204.
- HUNTER, J. D. (1993). Fundamentalism: An Introduction to a General Theory, In Silberstein, L. J. *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*. USA: New York University Press.
- HUNTINGTON, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72 (3): 27-45.
- HUNTINGTON, S. P. (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster.
- HUNTINGTON, S. P. (1997). *Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- IBN MANZUR, E. M., *Lisanü'l-Arap*, IXV, Bulak 1299-1308, Beyrut.
- IZUTSU, T. (2000). *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (çev. S. Ayaz) İstanbul: Pınar Yay.
- JAMES, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- JARDINE, M. M. & VILJOEN, H. G. (1992). Fowler's Theory of Faith Development: An Evaluative Discussion, *Religious Education*, 87(1): 74-85.
- JONES, T. P. (2003). *An Analysis of The Relationship Between Fowlerian Stage Development and Self-Assesed Maturity in Christian Faithfulness Among Evangelical Christians*. Ed.D. dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, United States -- Kentucky. Retrieved March 7,

- 2008, from ProQuest Digital Dissertations database. (Publication No. AAT 3120603).
- JONES, T. P. (2004). The Basis of James W. Fowler's Understanding of Faith in the Research of Wilfred Cantwell Smith: An Examination From an Evangelical Perspective, *Religious Education*, 99: 4.
- JUERGENSMEYER, M. (2001). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. (Reo. ed.) Berkeley, CA: University of California Press.
- JUNG, C. G. (1938). *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- JUNG, C. G. (1955). In H. Read et al. (Eds.), *Mysterium conjunctionis* (Vol. 14). Princeton, NJ: Princeton University Press. Bollingen Series XX, The Collected Works of C. G. Jung.
- JUNG, C. G. (1967). *Psychology and Alchemy*. New York, XII, 15.
- KAĞITÇIBAŞI, Ç. (1999). *Yeni İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yay.
- KALAM, T. P. (1981). *The Myth of Stages and Sequence in Moral and Religious Development*. Ph.D Diss., University of Lancaster, England.
- KALAYCI, Ş. (Ed.) (2005). *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti.
- KARACA, F. (1997). *Psikolojik Açıdan Ölüm ve Dini İnanç İlişkisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARACA, F. (2007). *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: DEM Yay.
- KARAÇOŞKUN, M. D. (1998). *Psiko-Sosyal Açıdan İman (dini inanç)-Amel (dini davranış) İlişkisi* (Yayınlanmamış doktora tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARAÇOŞKUN, M. D. (2004). Dini İnanç-Dini Davranış İlişisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (2): 23-36.
- KAYIKLIK, H. (2000). *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAYIKLIK, H. (2003). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- KAYIKLIK, H. (2005). Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe. *AÜİF Dergisi*, XLVI, ss. 133-155.
- KAYIKLIK, H. & YAPICI, A. (2005). Gençlerde Dinsel Hayatın Ötekine Yönelik Tutumlara Etkisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1): 5-39.
- KEGAN, R. (1982). *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard UP.



- KELLSTEDT, L. & SMIDT, C. (1991). Measuring Fundamentalism: An Analysis of Different Operational Strategies. *JSSR*, 30(3): 259-278.
- KEPPEL, G. (1991). *Design and Analysis: A Researcher's Handbook*. Englewood Cliffe, NJ: Prentice-Hall.
- KIRBAŞOĞLU, H. (2007). Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi. *İslamiyat*, 10 (1): 139-160.
- KIRKPATRICK, L. A. (1993). Fundamentalism, Christian Orthodoxy, and Intrinsic Religious Orientation as Predictors of Discriminatory Attitudes. *JSSR*, 32: 256-268.
- KIRKPATRICK, L. A., HOOD, R. W., Jr., & HARTZ, G. (1991). Fundamentalist Religion Conceptualized in Terms of Rokeach's Theory of the Open and Closed Mind: New Perspectives on Some Old Ideas. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 3: 157-79.
- KİRMAN, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yay.
- KITE, M. (1994). When Perceptions Meet Reality: Individual Differences in Reactions to Lesbians and Gay Men. In B. Green & G. Herek (Eds.), *Lesbian and Gay Psychology: Theory, Research, and Clinical Applications* (pp. 25–48). Thousand Oaks, CA: Sage.
- KOHLBERG, L. & ELFENBEIN, D. (1975). The Developments of Moral Judgments Concerning Capital Punishment. *American Journal of Orthopsychiatry*, 45: 614-640.
- KOHLBERG, L. (1981). *Essays on moral development, Vol. I. The philosophy of Moral Development*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- KOŞTAŞ, M. (1995). *Üniversite Gençlerinde Dine Bakış*. Ankara: TDV Yay.
- KÖKTAŞ, M. E. (1993). *Türkiye'de Dini Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yay.
- KÖSE, A. (2000). İman md., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, ss. 214-216, cilt 22, İstanbul.
- KÖSE, A. (2006). *Milenyum Tarikatları*. İstanbul: Truva Yay.
- KRECH, D. & CRUTCHFIELD, R. S. (1999). *Sosyal Psikoloji* (çev. E. Güngör). İstanbul: Ötüken Yay.
- KUDRIASHOVA, I. V. (2003). Fundamentalism in the Modern World. *Russian Social Science Review*, 44 (3): 41–62.
- KUENZLEN, G. (1994). *Fundamentalismus: Moderner Antimodernismus*. Kultursoziologische.
- KUENZLEN, G. (1996). Religiöser Fundamentalismus—Aufstand gegen die Moderne. Pp. 50–71 In *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, edited by H.-J. Höhn. Frankfurt.
- KULA, N. (2001). *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayışığıkitapları.

- KUŞAT, A. (2006). Ergenlerde Allah Tasavvuru. Ü. Günay- C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* içinde (ss. 113-157). Adana: Karahan Kitapevi.
- KWILECKI, S. (1988<sub>a</sub>). A Scientific Approach to Religious Development: Proposals and a Case Illustration. *JSSR*, 27: 307-325.
- KWILECKI, S. (1988<sub>b</sub>). Personal Religious Belief Development: The 'Articulate Authoritarian' Type. In J. Astley & L. J. Francis (Eds.), *Christian Perspectives on Faith Development* (pp. 221-242). Grand Rapids: Eerdmans 1992.
- LANGMAN, L. (2005). The Dialectic of Unenlightenment: Toward a Critical Theory of Islamic Fundamentalism. *Critical Sociology*, 31: 1-2.
- LAWRENCE, B. (1989). *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.
- LAYTHE, B., FINKEL, D. G., & KIRKPATRICK, L. A. (2001). Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: A Multiple-Regression Approach. *JSSR*, 40(1):1-10.
- LAYTHE, B., FINKEL, D. B., BRINGLE, R. G. & KIRKPATRICK, L. A. (2002). Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-component Model. *JSSR*, 41 (4): 623-635.
- LEAK, G. K. (2003). Validation of the Faith Development Scale Using Longitudinal and Cross-Sectional Designs. *Social Behavior & Personality*, 31, 637-342.
- LEAK, G. K., LOUCKS, A. A., & BOWLIN, P. (1999). Development and Initial Validation of a Global Measure of Faith Development. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9:105-124.
- LEAK, G. K. & RANDALL, B. A. (1995). Clarification of the Link between Right-Wing Authoritarianism and Religiousness: The Role of Religious Maturity. *JSSR*, 34: 245-252.
- LEHMANN, D. (1998). Fundamentalism and Globalism. *Third World Quarterly*, 19 (4): 607-634.
- LEVINSON, D. (1978). *The Seasons of Man's Life*. New York: Knopf.
- LEVINSON, D., DARROW, C. M., KLEIN, E. B., LEVINSON, M. A., & MCKEE, B. (1974). The Psychosocial Development of Men in Early Adulthood and The Midlife Transition. In David F. Ricks, A. Thomas and M. Roff (Eds.) *Life History Research in Psychopathology* (vol. 3), Minneapolis: The Univ. of Minnesota Press.
- LITTLE, S. (1983). *To Set One's Heart: Belief and Teaching in the Church*. Atlanta: John Knox Press.
- LONERGAN, B. J. (1957). *Insight: A Study of Human Understanding*. San Francisco: Harper and Row.
- LONERGAN, B. J. (1972). *Method in Theology*. New York: Seabury.

- LOVE, P. G. (2001). Spirituality and Student Development: Theoretical Connections. *New Directions for Student Services*, no. 95.
- MAIESE, M. (2005). *What It Means to Dehumanize*. <http://www.intractableconflict.org/m/dehumanization.jsp>
- MARSDEN, G. (1980). *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism*. New York: Oxford University Press.
- MARSDEN, G. (1991). Fundamentalism and American Evangelicalism. In *The variety of American evangelicalism*, edited by Donald Dayton and Robert Johnston, 22-35. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.
- MARTY, M. E. & APPLEBY, R. S. (1991). *The Fundamentalism Project*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- MARTY, M. E. & APPLEBY, R. S. (1992). *The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- MCDARGH, J. (1983). *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion: on Faith and the Imaging of God*. New York: University Press of America.
- MCFARLAND, S. G. (1989). Religious Orientations and the Targets of Discrimination. *JSSR*, 28 (3): 324-336.
- MCFARLAND, S. G. & WARREN, J. (1992). Religious Orientations and Selective Exposure Among Fundamentalist Christians. *JSSR*, 31:163-74.
- MCNEEL, S. P., & THORSEN, P. L. (1985). A Developmental Perspective on Christian Faith and Dogmatism. *The High School Journal*, 68 (3): 211-220.
- MEAD, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEADOW, M. J. & KAHOE, R. D. (1984). *Psychology of Religion: Religion in Individual*. New York: Harper & Row.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2004). *Kişilik ve Din: Dindarlık Düzeyi ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: DEM Yay.
- MEHMEDOĞLU, A. U. & AYGÜN, A. (2006). James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6: 117-139.
- MEYER, T. (1989). *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbeck: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- MILLER, M. E. (2000). The Interplay of Object Relations and Cognitive Development: Implications for Spiritual Growth and the Transformation of Images. In M. E. Miller & A. N. West (Eds.), *Spirituality, Ethics, and Relationship in Adulthood: Clinical and Theoretical Explorations* (pp. 307-335). Madison Connecticut: Psychosocial Press.
- MILLIGAN, J. A. (1994). Multiculturalism and Religious Fundamentalism: The Moral Challenge of Gender. Paper Presented at *The Annual Meeting of The American Educational Studies Association* (26<sup>th</sup>, Chapel Hill, NC, November 10-13).

- MILLIGAN, J. A. (1999). Gender and the Limits of Inclusion: Should Multiculturalism "include" Fundamentalisms? *Religious Education*, Winter, 1999.
- MISCHEY, E. J. (1976). *Faith Development and Its Relationship to Moral Reasoning and Identity Status in Young Adults*. Ph.D. Diss., University of Toronto, (DAI-A 39/07, p. 4146, Jan 1979).
- MISCHEY, E. J. (1981). Faith, Identity and Morality in Late Adolescence. In J. Astley & L. J. Francis (Eds.), *Christian Perspectives on Faith Development: A Reader* (pp. 176-191). Grand Rapids: Eerdmans 1992.
- MILOSLAVSKII, G. V. (1999). "Preface." In Volkov, A. B. *Religiozni fundamentalizm v Izraile i Palestinskaia problema*. Moscow.
- MORGAN, M. (1995). The Critical Contribution of George Gerbner, In Ed. John A. Lent, *A Different Road of Taken*, WestviewPress. Pp. 99-117.
- MOSELEY, R. M., JARVIS, D. & FOWLER, J. W. (1992). Stages of Faith, In J. Astley and L. J. Francis, 1992 (eds.), *Christian Perspectives on Faith Development: A Reader* (Leominster: Gracewing), pp. 29-57.
- NELSON, C. E. (1996). Formation of a God Representation. *Religious Education*, 91: 1.
- NIEBUHR, H. R. (1943). *Radical Monotheism and Western Culture*. New York: Harper&Row 1960.
- NIELSEN, M. E. (1998). An Assessment of Religious Conflicts and Their Resolutions. *JSSR*, 37(1): 181-190.
- O'NEIL, J. M. (1981). Male Sex-Role Conflicts, Sexism, and Masculinity: Psychological Implications for Men, Women, and the Counseling psychologist. *The Counseling Psychologist*, 9: 61-81.
- OATES, W. (1973). *The Psychology of Religion*. Waco.
- OK, Ü. (2005). Bir Aktivite Sistemi Olarak "İnanç": İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım. *Din Bilimleri*, 5:111-135.
- OK, Ü. (2006). Faith Development and Perception of Diversity Among Muslims: Construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam. *Din Bilimleri*, 6: 221-247.
- OK, Ü. (2007). *İnanç Psikolojisi: Yaşamı Anlamlandırma Biçiminin Hayat Boyu Gelişimi*. Ankara: İlahiyat Yay.
- ONUR, B. (1997). *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık ve Ölüm*. Ankara: İmge Yay.
- OSER, F. (1991). Toward a Logic of Religious Development: A Reply to My Critics. In J. Fowler, K. Nipkow, & F. Schweitzer (Eds.), *Stages of Faith and Religious Development* (pp. 37-66). New York: Crossroads.
- OSER, F. & GMUNDER, P. (1984). *Religious Judgement: A Developmental Approach*, Birmingham: Religious Education Press.

- OSER, F., & GMUNDER, P. (1991). *Religious Judgment: A Developmental Perspective*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- OSMER, R. R. (1989). Faith Development in the Adult life Cycle: A Review. *Religious Education*, 84: 4.
- OSMER, R. R. (1990). James Fowler and the Reformed Tradition: An Exercise in Theological Reflection in Religious Education. *Religious Education*, 85: 51-68.
- OSMER, R. R., & FOWLER, J. W. (1985). Childhood and Adolescence: A Faith Development Perspective. In R. J. Wicks, R. D. Parsons, & D. E. Capps (Eds), *Clinical Handbook of Patoral Counseling* (pp. 171-212). New York: Paulist Press.
- OSWALD, R. M. (1971). *The Relationship Between Certain Personality Variables and Conservative, Moderate and Liberal Theological Beliefs*. Unpublished Doctoral Dissertation: North Texas State University.
- Oxford Ansiklopedik Sözlük (1985). (Cilt 2). Oxford: Oxford University Press.
- ÖZCAN, H. (1997). *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: MÜİFV Yay.
- ÖZDOĞAN, Ö. (1995). *Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZKAN, A. R. (2002<sub>a</sub>). Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18: 39-53.
- ÖZKAN, A. R. (2002<sub>b</sub>). *Fundamentalist Hıristiyanlık*. Ankara: Alperen Yay.
- PALOUTZIAN, R. F. (1983). *Invitation to the Psychology of Religion*. Glenview, IL: Scott, Foresman.
- PANCER, S. M, JACKSON, L. M., HUNSBERGER, B. & PRATT, M. W., LEA J. (1995). Religious Orthodoxy and the Complexity of Thought About Religious and Nonreligious Issues. *Journal of Personality*, 63:2.
- PARKS, S. (1982). Young Adult Faith Development.: Teaching is The Context of Theological Education. *Religious Education*, 77:6.
- PARKS, S. (1986). *The Critical Years: The Young Adult Search for a Faith to Live By*. San Francisco: Harper & Row.
- PARROT, D. J., ADAMS, H. E., & ZEICHNER, A. (2002). Homophobia: Personality and Attitudinal Correlates. *Personality and Individual Differences*, 32: 1269-1278.
- PAZARLI, O. (1972). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PEKER, H. (2000). *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası.
- PELIKAN, J. (1990). Fundamentalism and/or Orthodoxy. In Norman J. Cohen (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

- PERLMUTTER, M. & HALL, E. (1992). *Adult Development and Aging*. New York: John Wiley and Sons.
- PESHKIN, A. (1986). *God's Choice: The Total World of a Fundamentalist Christian School*. Chicago: University of Chicago Press.
- PIAGET, J. (1965). *The Moral Judgment of the Child*. Trans. Marjorie Gabain. New York: Free Press.
- PIAGET, J. (1969). *The Psychology of the Child*. New York: Harper Torchbooks.
- PIAGET, J. (1970). *Structuralism*. New York: Basic Books.
- PIAGET, J. (1999). *Yapısalcılık* (çev: Ayşe Ş. Okyayuz Yener). Ankara: Doruk Yay.
- PIAGET, J. (2004). *Çocukta Zihinsel Gelişim* (çev.: H. Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- PIAGET, J. (2005). *Çocuğun Gözüyle Dünya* (çev.: İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi
- PIAGET, J. (2007). *Çocukta Dil ve Düşünme* (çev.: S. E. Siyavuşgil). Ankara: Palme Yay.
- PIPER, E. (2002). Faith Development: A Critique of Fowler's Model and a Proposed Alternative, *A Publication of Meadville Lombard Theological School*, 3: 1.
- PITTS, R. C. (1991). Fowler's Faith Development Theory: A Review. Unpublished manuscript.
- PITTS, R. C., WALKER, L. J., CHANDLER, M. J., & LEHMAN, A. J., (1992, November). Faith or Fiction? A Construct Validity Study of Fowler's Faith Development Theory. Paper presented at the *Meeting of the Association for Moral Education*, Toronto.
- PRATT, J. B. (1920). *The Religious Consciousness*. N. Y.: The Macmillan Comp.
- RAHNER, K. (1978). *Foundations of Christian faith*. New York: Seabury.
- REICH, K. H. (1992). Religious Development Across the Life Span: Conventional and Cognitive Developmental Approaches. In D. L. Featherman, R. M. Lerner, & M. Perlmutter (Eds.), *Life Span Development and Behavior* (pp. 145-188). Hillsdale: Erlbaum.
- RELIGIOUS EDUCATION ASSOCIATION (1987). *Faith Development in the Adult Life Cycle: The Report of a Research Project*. New Haven: Author.
- REYKOWSKI, J. (1982). Social Motivation. *Annual Review of Psychology*, 33: 123-154.
- RICHARDS, P. (1994). Religious Devoutness, Impression Management, and Personality Functioning in College Students. *Journal of Research in personality*, 28: 14-26.
- RIESEBRODT, M. (1993). *Pious Passion. The Emergence of Fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley: University of California Press.
- RIESEBRODT, M. (2000). Fundamentalism and the Resurgence of Religion. *NVMEN International Review for the History of Religions*, 47: 3.

- RIZZUTO, A. M. (1979). *The Birth of the Living God*. Chicago: University of Chicago Press.
- RIZZUTO, A. M. (1991). Religious Development: A Psychoanalytic Point of View. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious Development in Childhood and Adolescence* (pp. 47-60). San Francisco: Jossey-Bass.
- RIZZUTO, A. M. (2001). Religious Development Beyond the Modern Paradigm - Discussion: The Psychoanalytic Point of View. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11: 201-214.
- ROKEACH, M. (1960). *The Open and Closed Mind*. New York, NY: Basic Books.
- ROSE, D. B. (1991). *An Instrument to Measure Four of James Fowler's Stages of Faith Development (Fowler James)*. Ph.D. Diss., California School of Professional Psychology - Fresno, (DAI-B 52/09, p. 4997, Mar 1992).
- ROTHENBERG, S. & NEWPORT, F. (1984). *The evangelical Voter: Religion and Politics in America*. Washington, D.C.: Free Congress.
- ROWATT, W. C. & FRANKLIN, L. M. (2004). Christian Orthodoxy, Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism as Predictors of Implicit Racial Prejudice. *International Journal for The Psychology of Religion*, 14(2): 125-138.
- ROWATT, W. C., FRANKLIN, L. M. & COTTON, M. (2005). Patterns and Personality Correlates of Implicit and Explicit Attitudes Toward Christians and Muslims. *JSSR*, 44(1): 29-43.
- RUCHGY, W. J. (2004). *The Relationship of Mental Representations of God to Levels of Faith Development*, Ph.D. Diss., University of Detroit Mercy, United States -- Michigan. Retrieved March 7, 2008, from ProQuest Digital Dissertations database. (Publication No. AAT 3162809).
- SAGADEEV, A. V. (1993). Islamskii Fundamentalizm': zhiznennyi fakt ili propagandistskaia fiktsiia? *Rossii i musul'manskii mir*, no.10.
- SANDEEN, E. (1970<sub>a</sub>). *The Roots of Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- SANDEEN, E. (1970<sub>b</sub>). Fundamentalism and American Identity. *The Annals* 387(January): 56-65.
- SAROGLOU, V. (2002). Religiousness, Religious Fundamentalism and Quest as Predictors of Humor Creation. *The International Journal for the psychology of religion*, 12 (3): 177-188.
- SCHWARTZ, J. P. & LINDLEY, L. D. (2005). Religious Fundamentalism and Attachment: Prediction of Homophobia, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15 (2): 145-157.
- SCIARRA, D. T. & GUSHUE, G. V. (2003). White Racial Identity Development and Religious Orientation. *Journal of Counseling & Development*, 81: 473-482.
- SELÇUK, Z. (2001). *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yay.

- SELMANOVIC, S. (1996). *The Empirical Development of a Curriculum on Faith Development*. Ph.D. Diss., Andrews University.
- SEZEN, A. (2002). *Dinin Önyargılar Üzerindeki Çift Yönlü Etkileri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SHULIK, R. N. (1979). *Faith Development, Moral Development, and Old Age: An Assessment of Fowler's Faith Development Paradigm*. Ph.D. Diss., The University of Chicago, (DAI-B 40/06, p. 2907, Dec 1979).
- SILBERSTEIN, L. J. (1993). *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*. USA: New York Press.
- SLAVIN, R. E. (1986). *Educational psychology: Theory into Practice*. New Jersey: Prentice Hall.
- SLEE, N. (1996). Further on from Fowler: Post-Fowler Faith Development Research. In L. J. Francis, W. K. Kay, & W. S. Campbell (Eds.), *Research in Religious Education* (pp. 73-96). Macon; Herefordshire: Smyth & Helwys; Gracewing.
- SLEE, N. (2000). Some Patterns and Processes of Women's Faith Development. *Journal of Beliefs & Values*, 21: 5-16.
- SMITH, M. (2003). *Ways of Faith: A Handbook of Adult Faith Development*. Durham: NEICE.
- SMITH, W. C. (1963). *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious traditions of Mankind*. New York: Macmillan.
- SMITH, W. C. (1979). Faith as Tasdiq. In *Islamic Philosophical Theology* (ed. P. More Wedge), New York.
- SMITH, W. C. (1998). *Faith and Belief: The Difference between Them*. Rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University.
- SNAREY, J. (1991). Faith Development, Moral Development, and Nontheistic Judaism: A Construct Validity Study. In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Handbook of Moral Behavior and Development, Volume 2: Research* (pp. 279-305). Hillside: Earlbaum.
- STANARD, R. P. & PAINTER, L. C. (2004). Using a Faith Development Model in College Counseling. *College Student Affairs Journal*, 23 (2): 197-211.
- STANLEY, G. (1963<sub>a</sub>). Personality and Attitude Characteristics of Fundamentalist Theological Students. *Australian Journal of Psychology*, 15 (2): 121-123.
- STANLEY, G. (1963<sub>b</sub>). Personality and Attitude Characteristics of Fundamentalist University Students. *Australian Journal of Psychology*, 15 (2): 199-200.
- STARBUCK, E. D. (1899). *The Psychology of Religion*. N. Y.: Charles Scribner's Sons.
- STOKES, K. (1989). *Faith is a Verb: Dynamics of Adult Faith Development*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications.
- STOKES, K. (Ed.) (1982). *Faith Development in the Adult Life Cycle*. New York: William H. Sadlier.



- STOKES, K. (Ed.) (1983). *Faith Development in the Adult Life Cycle*. New York: Sadlier.
- STOKES, K. (Ed.). (1987). *Faith development in the Adult Life Cycle*. Minneapolis: Religious Education Association.
- STREIB, H. (1999). Off-Road Religion? A Narrative Approach to Fundamentalist and Occult Orientations of Adolescents. *Journal of Adolescence*, 22: 255–267.
- STREIB, H. (2001<sub>a</sub>). Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11: 143-158.
- STREIB, H. (2001<sub>b</sub>). Is There a Way Beyond Fundamentalism? Challenges for Faith Development and Religious Education. In L. J. Francis, J. Astley, & M. Robbins (Eds.), *The Fourth R for the Third Millennium: Education in Religions and Values for the Global Future* (pp. 177-199). Dublin: Lindisfarne Books.
- STREIB, H. (2001<sub>c</sub>). Fundamentalism as a Challenge For Religious Education. *Religious Education*, 96: 2.
- STREIB, H. (2002). A Faith Development Perspective on Fundamentalism. Paper For The Annual Meeting of The Society Study of Religion, October 31–November 3, in Salt Lake City. Überlegungen. *Praktische Theologie* 29:43–56.
- STREIB, H. (2003<sub>a</sub>). Variety and Complexity of Religious Development: Perspectives for the 21st Century. In P. H. M. P. Roelofsma, J. M. T. Corveleyn, & J. W. Van Saane (Eds.), *One Hundred Years of Psychology of Religion. Issues and Trends in a Century Long Quest* (pp. 123-138). Amsterdam: Free University Press.
- STREIB, H. (2003<sub>b</sub>). Religion as a Question of Style: Revising the Structural Differentiation of Religion from the Perspective of the Analysis of the Contemporary Pluralistic-Religious Situation. *International Journal for Practical Theology*, 7: 1-22.
- STREIB, H. (2004). Extending Our Vision of Developmental Growth and Engaging in Empirical Scrutiny. Proposals for the Future of Faith Development Theory (Response to James Fowler's Article, "Faith Development at 30"). *Religious Education*, 99.
- STREIB, H. (2007). *The Bielefeld-Based Cross-Cultural Research on Deconversion: Quantitative Results— Final Report, Volume One – Beiträge zur biographischen Religionsforschung / Contributions to Biographical Research in Religion No. 3* Universität Bielefeld: Research Center for Biographical Studies in Contemporary Religion.
- STRIŽENEC, M. (2002) Religiosity and Cognitive Processes. *Dialogue and Universalism*, No. 8–10/2002.
- SWANSON, R. D. (2005). *Members of New Fundamentalist Religious Groups: Religious Fundamentalism Right-Wing Authoritarian and Psychological*

- Well Being Scale Scores*. A dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Psychology Fuller Theological Seminary. UMI Number: 3173698.
- ŞAHİN, A. (1999). *İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TAJFEL, H., & TURNER, J. C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of Intergroup Relations* (pp. 7–24). Chicago: Nelson-Hall.
- TAMNEY, J. B. (1992). *The Resilience of Christianity in the Modern World*. Albany: State University of New York Press.
- TAPPER, N. & TAPPER, R. (1987). The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam. *Man*, n.s., 22.
- TETLOCK, P. E. (1984). Cognitive Style and Political Systems in the British House of Commons. *Journal of personality and social psychology*, 46: 365-375.
- TETLOCK, P. E. (1986). A Value Pluralism Model of Ideological Reasoning. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50: 819-827.
- The Oxford Dictionary of Quotations, (3rd ed.) (1980). Oxford: Oxford University Press.
- TILLICH, P. (1957/2000). *İmanın Dinamikleri* (çev. F. Terkan ve S. Özer). Ankara: Ankara Okulu Yay.
- TIBI, B. (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder*. London: University Of California Press.
- Türk Dil Kurumu (1988). *Türkçe Sözlük*, I-II, Ankara.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (2000). 1-32, İstanbul:TDV Yay.
- TÜZER, A. (2003). Batı Felsefesi Çerçevesinde Epistemolojik ve Etik Açısından İnanç. *Dini Araştırmalar*, 6 (16): 87-110.
- USLU, F. (2004). *Felsefi Açısından İman Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- UYSAL, V. (1996). *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: MÜİFV Yay.
- ÜNAL, S. (2007). *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- VAN DER LANS, J. M. (1991). Interpretation of Religious Language and Cognitive Style: A Pilot Study with the LAM Scale. *International Journal for the Psychological of Religion*, 1: 107-123.
- VAN DER LANS, J. M., & ROOIJACKERS, M. (1994). Attitudes of second generation Turkish Immigrants Towards Collective Religious Representations of Their Parental Culture. In *Belief and Unbelief: Psychological Perspectives*, edited by J. Corveleyn and Hutsebaut, D., 111-133.

- VANLUE, N. S. (1996). *A Meta-Analysis of The Concepts, Characteristics and Variables Addressed in Sixty Doctoral Dissertations Highly Relevant To Adult Faith Development (1980-1994)*. Muncie, Indiana: Ball State University.
- VERGOTE, A. (1999). *Din, İnanç ve İnançsızlık* (çev.:V. Uysal). İstanbul: MÜİFV Yay.
- VYGOTSKY, L. (1934). *Thought and Language* (1986; Trans. A. Kozulin). Cambridge, MA: MIT Press.
- WALKER, L. J. (1980). Cognitive and Perspective-Taking Prerequisites for Moral Development. *Child Development*, 51: 131-139.
- WEIMA, J. (1965). Authoritarianism, Religious Conservatism, and Sociocentric Attitudes in Roman Catholic groups. *Human Relations*, 18 (3): 231-239.
- WERNER, H. (1957/1978). The Concept of Development from the Comparative and Organismic Point of View. In S. Barten & M. Franklin (Eds.), *Developmental Processes: Heinz Werner's Selected Writings* (Vol. 2). New York: International Universities Press.
- WESTERHOFF, J. H. (1976). *Will Our Children Have Faith?* New York: Seabury Press.
- WESTMAN, A. S., WILLINK, J., & MCHOSKEY, J. W. (2000). On Perceived Conflicts Between Religion and Science: The Role of Fundamentalism and Right-wing Authoritarianism. *Psychological Reports*, 86: 379-385.
- WHIPPLE, V. (1987). Counseling Battered Women from Fundamentalist Churches. *Journal of Marital and Family Therapy*, 13: 251-258.
- WHITE, V. M. (1985). *Faith Stages, Affiliation, and Gender: A Study of the Faith Development of Catholic College Undergraduates (Adolescent, Fowler's Theory, Religious Participation, Separation)*. E.D. Diss., Boston University, (DAI-B 46/12, p. 4431, Jun 1986).
- WIESELTIER, L. (1990). The Jewish Face of Fundamentalism. In Norman J. Cohen (ed.), *The Fundamentalist Phenomenon* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.).
- WINNICOTT, D.W. (1965). *The Family and Individual Development*. London: Tavistock Publications.
- WOODHEAD, L. & HEELAS, P. (2000). *Religion in Modern Times*. UK: Blackwell Publishers.
- WULFF, D. (1991). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley.
- WULFF, D. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- WYLIE, L. & FOREST, J. (1992). Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism and Prejudice. *Psychological Reports*, 71: 1291-98.

- YAPAREL, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAPAREL, R. (1995). Günümüz Psikolojisinde Gudu Kavramı ve Güdülenme Kuramları. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9: 197-227.
- YAPAREL, R. (2001). *Bilişsel Psikolojinin Din Psikolojisine Katkıları Bağlamında Yükleme Kuramı*. İzmir: 2k Dijital Baskı Sistemleri.
- YAPAREL, R. (2007). Modernitenin İstenmeyen Çocuğu. *Din-Kültür ve Çağdaşlık 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* içinde, ss. 139-143, Ankara: TDV Yay.
- YAPICI, A. (2004). *Din Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitapevi.
- YAPICI, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitapevi.
- YAPICI, A. & ALBAYRAK, K. (2002). Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler. *Dini Araştırmalar*, 5 (14): 35-59.
- YAPICI, A. & KAYIKLIK, H. (2005). Dinsel Eğilimle Önyargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14 (1): 413-426.
- YAPICI, A. & ZENGİN, Z. S. (2003). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2): 65-127.
- YAVUZ, K. (1994). *Çocuk ve Din*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yay.
- YEŞİLYURT, T. (2001<sub>a</sub>). Seküler Dünyada İman Toplulukları: Modern İnsan İçin İmanın Anlamı. *İslamiyat*, 4 (3): 119-132.
- YEŞİLYURT, T. (2001<sub>b</sub>). *İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi? Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu 17-19 Aralık 2001 Elazığ*.
- YILDIZ, M. (2003). *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikososyal Özellikleri: Boylamsal Bir Çalışma*. İzmir: Tibyan Yay.
- YILDIZ, M. (2006). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.
- YILDIZ, M. (2007). *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.
- YILMAZ, M. E. (2006). Religious Fundamentalism and Conflict. *International Journal of Human Sciences*, 2: 2.
- YINGER, J. M. (1969). A Structural Examination of Religion. *JSSR*, 8: 88-99.
- YINGER, J. M. (1977). A Comparative Study of the Substructures of Religion. *JSSR*, 16: 67-86.

**EK**

### AÇIKLAMA

Bu anket, Din Psikolojisi alanında yürütülmekte olan bilimsel bir çalışma kapsamında, kişilerin dine ilişkin duygu, düşünce ve tutumları hakkında birinci elden veri toplamayı ve sonuçlarını konuyla ilgili yerli ve yabancı literatürle karşılaştırmayı amaçlamaktadır.

Aşağıda cevaplamanız istenen maddelerin oluşturduğu anket, Leak, Loucks ve Bowlin (1999) ve Altemeyer&Hunsberger (2004) tarafından geliştirilerek, özellikle İngilizce literatürde bilimsel amaçlarla bir çok araştırmada kullanılan ölçeklerin Türkçe'ye çevirisi ve uyarlamasıdır.

Her bireyin duygu, düşünce ve davranışları birbirinden farklı olabileceğinden maddeleri cevrenin etkisinde kalmadan işaretleyiniz. Ayrıca, anket üzerine kimliğinizle ilgili herhangi bir şey yazmanıza gerek yoktur. Vereceğiniz SAMİMİ ve GERÇEĞE UYGUN cevaplar, araştırmadan GEÇERLİ ve GÜVENİLİR sonuçlar elde edilmesine büyük katkıda bulunacaktır.

Lütfen her maddeyi, atlamadan dikkatle okuyunuz ve kanaatinize EN UYGUN ya da EN YAKIN olan seçeneği işaretleyiniz. Anketin doldurulması konusunda gösterdiğiniz sıcak ilgiye, yardım ve işbirliğine şimdiden teşekkür ederiz.

Arş. Gör. A.Vahit SEZEN  
DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Din Psikolojisi Doktora Öğrencisi

1- YAŞINIZ (Lütfen yazınız):.....

2- CİNSİYETİNİZ: a. Kız b. Erkek

3- BÖLÜMÜNÜZ:(Lütfen yazınız).....

4- SINIFINIZ: a. 1 b. 2 c. 3 d. 4

5- Size göre aileniz hangi sosyo-ekonomik kesime girmektedir?

a. Üst b. Orta c. Alt

Lütfen aşağıdaki ikili gruplar halinde oluşturulan maddelerin her iki şikkını okuduktan sonra, sizin için en uygun olan şikkı işaretleyiniz.

6-	<input type="checkbox"/> a.	Dinimin inanç esaslarının tümüne inanıyorum.
	<input type="checkbox"/> b.	Kendi dini inançlarımın birçok yönünün toplumun inançlarıyla uyuşmadığını düşünüyorum.
7-	<input type="checkbox"/> a.	Dinimin, Allah'ın bizden ne istediği ve ona nasıl ibadet edeceğimiz konusunda tam bir anlayış kazandırdığına inanıyorum.
	<input type="checkbox"/> b.	Kendi dinim en gelişmiş olmakla birlikte, diğer dinlerin de bir çok dini hakikati ortaya koyabileceğine inanıyorum.
8-	<input type="checkbox"/> a.	Dini inanç ve değerlerimi eleştirel bir gözle incelemek benim için önemlidir.
	<input type="checkbox"/> b.	Toplumun dini inanç ve değerlerini kabul etmek benim açımdan çok önemlidir.
9-	<input type="checkbox"/> a.	Dini yaşayış biçimimi, öncelikle Allah'ı tanıma ve anlama gayretlerim yönlendirir.
	<input type="checkbox"/> b.	Dini yaşayış biçimimi, öncelikle ailemin ve toplumun inançları belirler.
10-	<input type="checkbox"/> a.	Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak beni rahatsız etmez.
	<input type="checkbox"/> b.	Diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içinde olmak, benim açımdan herhangi bir değer ifade etmez.
11-	<input type="checkbox"/> a.	Kişisel dini gelişimim, zaman zaman ailemle ve çevremdekilerle ters düşmeme neden olmaktadır.
	<input type="checkbox"/> b.	Kişisel dini gelişimim, ailemle ve çevremdekilerle ters düşmeme neden olmaz.
12-	<input type="checkbox"/> a.	Dini inançlarımın ailemin inançlarıyla oldukça uyumlu olması, benim açımdan önemlidir.
	<input type="checkbox"/> b.	Ailemin inançlarıyla benim inançlarımın oldukça uyumlu olması, benim için önem taşımaz.

13-	<input type="checkbox"/> a.	İçinde yetiştiğim toplumun dini inanç ve gelenekleri benim için önemli olup, değişmeleri gerekmez.
	<input type="checkbox"/> b.	İçinde yetiştiğim toplumun dini inanç ve gelenekleri, şu anki dindarlık biçimim açısından giderek önemini kaybetmektedir.

Lütfen aşağıda ifade edilen yargı seçeneklerine katılım düzeylerinden sizin için <u>en uygun</u> seçeneğin altındaki “harfi” daire içine alarak işaretleyiniz.		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
14-	Tanrı insanlığın mutluluk ve kurtuluşu için her zaman ve her yerde uyulması gereken, mükemmel ve kusursuz bir Kitap (rehber) göndermiştir.	a	b	c	d	e
15-	Yaşamın özüne dair değişmez hakikatleri dile getiren yegane bir dinsel öğretiler kitabı yoktur.	a	b	c	d	e
16-	Tanrı’ya karşı düşüncesizce isyan eden şeytan, geçmişte olduğu gibi bugün de bu dünyadaki kötülüklerin temel nedenidir.	a	b	c	d	e
17-	İyi bir insan olmak, Tanrı’ya ve hak dine inanmaktan daha önemlidir.	a	b	c	d	e
18-	Bu dünyada Tanrı’nın insanlığa gönderdiği öyle mutlak dinsel mesajlar vardır ki, başka türlüünü düşünmek imkansızdır.	a	b	c	d	e
19-	Bakıldığında dünyada, bir kısmı cennetlik bir kısmı da cehennemlik olan iki tür insan grubu vardır.	a	b	c	d	e
20-	Kutsal metinler genel hakikatleri bildirebilirler ancak, baştan sona, tümüyle sözel bir gerçeklik olarak kesinlikle düşünülmemelidir.	a	b	c	d	e
21-	Kişi, en iyi ve en anlamlı bir yaşam sürdürmek istiyorsa, kökeni hakikate dayanan bir dine mensup olmalıdır.	a	b	c	d	e
22-	Şeytan, insanların kendi şehvi arzularına yükledikleri sadece bir isimdir. Yoksa gerçekte insanı yoldan çıkararak şeytani bir “Karanlıklar Prensi” diye bir varlık mevcut değildir.	a	b	c	d	e
23-	Bilim ve kutsal metin arasında bir çelişki ortaya çıktığında, muhtemelen bilim doğrudur.	a	b	c	d	e
24-	İlahi dinin temel esasları, beşeri inançlarla asla karıştırılmamalı ve uzlaştırılmaya çalışılmamalıdır.	a	b	c	d	e
25-	Dünyada kusursuz ve mükemmel hiçbir din yoktur.	a	b	c	d	e