

KUTSALIN DUYGU HARİTASI:

DİN, DUYGU ve TOPLUM



FATMA KENEVİR



BİDGE Yayınları

KUTSALIN DUYGU HARİTASI: Din, Duygu ve Toplum

Yazar: Fatma Kenevir

ISBN: 978-625-8673-98-2

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2026

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltpe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



İçindekiler

ÖNSÖZ	6
GİRİŞ	9
1. BÖLÜM: DUYGU VE BİLEŞENLERİ	14
1.1. Duygu Nedir?	14
1.2. Duygu ve His Arasındaki Farklar	16
1.3. Duygunun Bileşenleri	19
1.3.1. Fizyolojik Bileşen	19
1.3.2. Davranışsal/İfadesel Bileşen	20
1.3.3. Öznel farkındalık.....	21
1.4. Duygu Sosyolojisi Nedir?.....	21
1.4.1. Duygular ve Sosyal İletişim	22
1.4.2. Duygusal Bulaşma Nedir?	27
1.4.3. Duygusal Bulaşmanın Etkileri.....	30
1.4.4. Sosyolojide Duygu Teorileri.....	31
1.5. RASYONEL SEÇİM KURAMI VE DUYGULAR	33
1.5.1. Sınırlı Rasyonel Seçim Kuramı	35
1.5.2. Somatik Belirteç Hipotezi	35
1.5.3. Rasyonel Duygular	36
1.6. SOSYAL ÖĞRENME VE DUYGULAR	39
1.6.1. Duyguların Kültürel İnşası	41
1.6.2. Duygu Düzenlemede Kültürel Farklılıklar	47

1.6.3. Duyguların Öğrenilmesi ve İçselleştirilmesi	51
1.6.4. Duygu ve Dil	53
1.7. DUYGULAR VE KARAR VERME.....	55
1.7.1 Solomon Paradoksu	56
1.7.2. Duygu ve Piyasalar.....	57
1.7.3. Duygu ve Romantik İlişki Seçimi	59
2. BÖLÜM: TEOLOJİ VE DUYGULARIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ	62
2.1. Tarihten Günümüze Duygular	62
2.2. Teoloji ve Duygular.....	65
2.3. Dini Duygulanım Nedir?.....	69
2.4. Dini Duygular Nedir?.....	70
2.5. Kutsal Metinlerde Duygular ve Metaforik Anlatım....	73
2.6. Kutsal Metinlerde Duyguların Teolojik Rolü	74
2.7. Tevrat'ta Duygular	74
2.8. İncil'de Duygular	76
2.9. Kur'an'da Duygular.....	77
2.10. Hinduizm ve Budizm	79
3. BÖLÜM: DİNİ DUYGULAR SOSYOLOJİSİ	82
3.1. Duyguların Sosyolojik ve Psikolojik Temelleri.....	82
3.2. Dini Duygular Sosyolojisinin Temel Tartışma Alanları	85
3.2. 1. Kültürel Farklılıklar Açısından Dini Duygular	85
3.2.2. Dini Gruplar ve Duygu	87
3.2.3. Dini Ritüeller ve Duygusal Enerji.....	91
3.2.4. Dini Duyguların Normatif Düzenlenmesi.....	97
3.2.5. İçsel Denetim Mekanizması Olarak Dini Duygular	102

3.2.6. Dini Duygular, Sınır İnşası ve Nefret	105
3.2.7. Duygu Düzenleme Stratejileri ve Din.....	110
3.2.8. Dini Duygular, Güç ve İktidar İlişkileri.....	119
3.2.9. Dini Duyguların Toplumsal Hareketlerdeki Rolü..	122
3.2.10. Dini Duyguların Refaha Etkisi.....	127
3.2.11. Dini Liderler ve Duygusal Yönlendirme.....	131
3.2.12. Duyguların Dönüşümü ve Din	132
3.2.13. Vicdani Düzenleme, Utanç ve Telafi	140
SONUÇ.....	143
KAYNAKÇA	148

ÖNSÖZ

Duygular, bireyin iç dünyası ile dış çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimden doğan çok katmanlı olgulardır ve kimi zaman kişinin kendisi için dahi tam olarak anlamlandırılması ve ifade edilmesi zor, oldukça mahrem bir deneyim alanı oluşturmaktadır. Bununla birlikte duygular yalnızca psikolojik ya da fizyolojik tepkilerden ibaret değildir; çoğu zaman arka planlarında toplumsal anlam dünyaları ile iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiği daha geniş bir yapıyı bulundurmaktadırlar. Dolayısıyla bireyin nörofizyolojik özellikleri kadar içinde yaşadığı toplum, tarihsel dönem, kültürel kodlar ve yapısal koşullar da duyguların nasıl biçimleneceğini etkilemektedir. Bu çerçevede, kişinin hangi olaylardan nasıl etkileneceği, ne zaman ağlayacağı ya da güleceği, kimlere karşı sevgi veya nefret geliştireceği ve hatta hangi kutsal atıfların onda saygı ve huşu uyandıracacağı, büyük ölçüde bu çok katmanlı etkileşim ağı içinde şekillenmektedir.

Duyguların günümüzde nasıl tanımlandığı, hangi duyguların teşvik edildiği, hangilerinin problemlilik olarak kodlandığı veya duyguları yaşama biçiminin nasıl düzenlendiği yeni yeni sosyolojik bir mesele olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Eva Illouz'un mutluluk söylemi eleştirisi, Arlie Russell Hochschild'in "duygusal emek" kavramsallaştırması ve Saba Ahmed'in "duyguların iktidarı" üzerine analizleri duyguların modern toplumlarda nasıl yönlendirildiğini, sınırlandırıldığını ve anlamlandırıldığını gösteren öncü çalışmalardır. Örneğin Illouz'un mutluluk söylemi eleştirisi, başarısızlık ya da mutsuzluk gibi duyguları, toplumsal koşullardan ziyade bireysel duygu kontrolü ile açıklayan ve toplumdaki yapısal eşitsizlikleri göz ardı eden sisteme yöneliktir. Bu ve benzeri kuramsal çerçeveler, duyguların günümüz toplumlarında nasıl düzenlendiğini anlamak açısından oldukça önemlidir. Ancak bu araştırmaların önemli bir kısmında dini duyguların yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Dini duyguların ne olduğu, nasıl

tanımlanabileceği, duyguları düzenlenme ve kontrol süreçlerinin nasıl işlediği ve diğer duygusal durumlar içindeki konumunun ne şekilde belirlenebileceği, bu duyguların toplumsal değişim içindeki rolü gibi sorular ise büyük ölçüde açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir.

Hayatın hemen her alanındaki duygu durumlarını etkileyen, dijital yoğunluklu yaşam biçimi, yeni etkileşim ağları aracılığıyla, dinî duyguları da yeniden şekillendirmektedir. Bu süreç, dinî duyguları yalnızca bireysel ve içsel yaşantılar olmaktan çıkararak; çevrimiçi söylemler, görsel temsiller ve duygusal uyarılar vasıtasıyla kolektif dolaşıma açılan bir nesneye dönüştüren yeni bir etkileşimsel düzlemin inşasına yol açmaktadır. Bu bağlamda dinî duygular, yoğun dijitalleşme basıncıyla beraber hem görünürlük, aidiyet ve duygusal yoğunluk ekseninde yeniden üretilmekte hem de denetim/kontrol, normatiflik ve meşruiyet tartışmalarıyla iç içe geçmektedir. Özellikle günümüz dünyasında karşılaşılan yoğun ve hızlı bilgi akışı, bireylerin her alanda duygularını etkileyip şekillendirirken, duygusal yorgunluk, kaygı veya hissizleşmeye de neden olabilmektedir.

Bu çerçevede dini duyguların birey davranışlarını şekillendirmedeki rolünü anlamak büyük önem taşımaktadır. Din, sadece ritüellerin veya kurumsal yapıların bir toplamı veya zihinsel bir kabulü değil; korku, umut, sevgi ve aidiyet gibi hislerin hayat bulduğu canlı bir alandır. Bu alan, kolektif düzeyde duyguların yönlendirilmesi ve düzenlenmesi süreçlerinde önemli bir işlev üstlenmektedir. Buradan hareketle bu kitapta dinî duyguların oluşum süreçleri, bu duyguların bireysel tecrübeden kolektif eyleme nasıl dönüştüğü; hangi toplumsal bağlamlarda teşvik edildiği ya da bastırıldığı gibi sorular literatür bağlamında analiz edilmektedir. Bu çerçevede dinin anlam üretiminin yanı sıra bireylerde duygu üreten ve bu vesileyle eylemlerini yöneten toplumsal bir alan olduğu ortaya konulmaktadır. Kitap boyunca dinî duygular; korku ve huzurdan

sevgi ve merhamete, suçluluk ve günah duygusundan öfke, nefret ve radikalleşme süreçlerine kadar geniş bir çerçevede ele alınmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışmayla din sosyolojisi literatüründe ihmal edilmiş alan olan dindarlığın 'duygu' boyutunu merkeze alarak disiplinler arası yeni bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu kitabın, din sosyolojisinin yanı sıra sosyal teori ve kültürel çalışmalar alanlarında çalışan araştırmacılar ile dinin duygusal boyutlarını anlamaya ilgi duyan okuyucular için de yararlı olabileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu eser, sosyolojik analizler içinde duyguların inançla ilişkisini hak ettiği yeri tartışmaya açmakta; dinî tecrübenin duygusal boyutlarını sosyolojinin merkezine taşıyarak alana katkı sunmayı hedeflemektedir. Özetle din sosyoloji çatısı altında gölgede kalana ışık tutma ve duygunun toplumsal inşasını keşfetme çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Fatma Kenevir

2026

GİRİŞ

Bireylerin davranışlarını anlamamıza imkân sağlayan duygular; biyoloji, psikoloji, teoloji, siyaset bilimi, sanat tarihi gibi birçok disipline konusu olmuştur. Duyguların, davranışlara yön veren içsel durumlar mı yoksa davranışların ardından ortaya çıkan öznel yaşantılar mı olduğu meselesi ise uzun yıllar çeşitli açılardan irdelenmiştir. Bu tartışmalar çerçevesinde, duygusal ifadelerin evrimsel süreçte organizmaların hayatta kalma ve üreme başarılarını artırmak için ortaya çıktığı savunulmuş, türler arasındaki duygusal ifadelerin de ortak özellikler taşıdığına dikkat çekilmiştir. Evrim kuramını kabul eden bu araştırmacılar tarafından korku ve saldırganlık gibi duyguların, tehditlere yanıt verme mekanizması olarak evrimsel süreçte karmaşıklaştığı vurgulanmaktadır. Buna göre basit organizmalarda temel tepkiler olarak başlayan süreç, daha gelişmiş organizmalarda sosyal iletişim ve öğrenme ile zenginleşmiştir. Böceklerde, tehdit algılandığında kaçış veya saklanma gibi refleksif davranışlar gözlemlenirken, memelilerde karmaşık sosyal duygular ve bellek temelli öğrenme süreçleri gelişmiştir. Bu anlamda sosyal bağlar kurma, empati ve grup içi iş birliği gibi daha karmaşık davranışlar ortaya çıkmıştır (Aderson ve Adolph, 2014:187). Bu yaklaşım duyguları sabit tepkiler olarak değil, evrimsel süreklilik içinde dönüşen ve bağlama duyarlı sistemler şeklinde ele almaktadır.

Duyguların oluşumu, **nörobiyolojik süreçler, bilişsel değerlendirmeler ve çevresel uyaranlar** arasındaki karşılıklı etkileşimle şekillenen karmaşık bir süreç sonunda gerçekleşmektedir. Bu sürecin önemli bileşenlerinden biri, duyguların oluşum ve düzenlenmesinde etkili olan biyolojik faktörlerdir. Nörotransmitterler (sinir hücreleri arasındaki iletişimi sağlayan kimyasal maddeler) ve nöromodülatörler (sinir sisteminin genel aktivitesini düzenleyen kimyasal maddeler) sinir sistemi içerisinde iç içe geçmiş etkileşimle duyguların oluşumunu

şekillendirmektedir. Serotonin, dopamin, adrenalin ve noradrenalin gibi nörotransmitterler, duyguların oluşumu ve düzenlenmesinde merkezi rol oynayan biyolojik sistemlerin temel bileşenleri olarak kabul edilmektedir (LeDoux, 2012). Beynin alt kortikal bölgelerinde yer alan yapılar, özellikle amigdala gibi yapılar, duygusal tepkilerin başlangıç noktasıdır. Örneğin bir tehdit algılandığında, önce amigdala harekete geçmekte ve devamında fiziksel tepkiler (kalp atışının hızlanması, titreme vs.) devreye girmekte ve sonrasında ise bu tepki, neokortekse ulaşarak bilinçli bir duygu haline gelmektedir (Turner ve Stets, 2012:4-8).

Fizyolojik olarak karmaşık şekilde gerçekleşen bu duygu oluşum sürecinde bilişsel değerlendirme ise bireyin karşılaştığı tehdit, fırsat, anlamlı bir deneyim vs. gibi durumları nasıl yorumladığını ifade eden bir kavramdır. Süreçteki bu yorumlama, hangi duygunun ortaya çıkacağını belirleyen temel bir ara mekanizma olarak işlev görmektedir. İşleyiş sürecinde geçmiş deneyimler, öğrenilmiş beklentiler ve kültürel çerçeveler devreye girerek, aynı uyaranların farklı bireylerde ya da bağlamlarda farklı duygusal tepkiler üretilmesine sebep olmaktadır. Nihayetinde öfke, korku, mutluluk, nefret veya sevgi gibi hissedilen duygular, bilişsel değerlendirmelerle birlikte fizyolojik değişiklikleri ve davranış kalıplarını ortaya çıkarmaktadır. Duyguların bireyi yönlendirme ve harekete geçirme yönünün evrensel olmasının aksine duyguların ifade edilişi ve yönetilişi biçimi kültürden kültüre, dönemden döneme değişebilmektedir. Bu çerçevede sosyal psikoloji altında ele alınan duygular, bireyden bireye farklılaşan çok yönlü yapısıyla ağırlıklı psikoloji alanında incelenirse de yakın zamanda duygu sosyolojisi çatısı altında da çalışılmaya başlanmıştır. Nitekim duyguların toplumdan, sosyal ve kültürel unsurlardan bağımsız olarak ele alınması mümkün gözükmemektedir. Örneğin kişide meydana gelen utanma hissi için, bireysel unsurlar dışında onu izleyen bir karşı tarafa ihtiyaç söz konusudur. Ayrıca bireyin hangi durumsal

bağlamlarda utanma tepkisini geliştireceği bireyin içselleştirdiği toplumsal normlara ve sosyal öğrenme aracılığıyla aktarılan kültürel kodlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Yine bu kapsamda ötekine yönelik nefret duygusu da kişinin bireysel özelliklerinin rolü kadar içinde bulunduğu toplumun kültürel kodları ve sosyalleşme süreci ile inşa edilmektedir. Duyguların ve ifade ediliş biçimlerinin bireyin içinde bulunduğu koşullara göre değişmesi de duygular sosyolojisinin açıklayıcı gücünü ve gerekliliğini ortaya koymaktadır. Duyguların toplumsal değişimle olan ilişkisi bağlamında, trafikte gözlemlenen öfke patlamaları ele alınabilir. Eyleme dönüşen bu tepkiselliği, bireysel bir duygu kontrol sorunu bağlamında değerlendirmenin yanında; modern yaşamın zaman ve hız baskısının yarattığı kronik stresin, bireysel davranış üzerindeki bir tezahürü olarak okumak da mümkündür.

Gustave Le Bon gibi daha erken dönemde sosyal psikoloji altında sosyal hareketler incelenmiştir. O, *Kitle Psikolojisi* adlı eserinde kalabalığı ilkel canlılara benzetmektedir. Özellikle kalabalık içinde duyguların abartıldığını, şiddetin arttığını ve davranışlara aklın değil grubun hâkim olduğunu belirterek duygunun dizginlenemediğini konu edinmiştir (Le Bon 1999: 8-22). Benzer şekilde Georg Simmel de bireysel davranışların özgür iradeyi temsil ederken, grup davranışının zorunlu bir işleyiş mantığına sahip olduğunun altını çizmektedir. Kişiler tek tek ele alındıklarında gruba yaptıkları katkıdan çok daha kaliteli özellikler gösterebilmektedir (Yılmaz, 2016).

Duyguların toplumsal değişimlerin hem bir sonucu hem de taşıyıcısı olduğu kabulünden hareketle, günümüz toplumlarında duyguların rolünün anlaşılmasının kritik bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Duyguların sosyoloji çatısı altında uzun süre görmezden gelinmiş olduğu iddiası olsa da Durkheim ve Weber tarafından duygu sosyolojisinin ilk temellerinin atıldığı ve uygun bir filizlenme dönemini beklediği görülmektedir. Onlar makro

meseleler üzerine odaklanan isimler olarak anılmakla birlikte, duygulara mesai harcamışlar; çalışmalarının birçoğunda duyguların toplumsal alana olan etkilerini ve toplumsal yapıyı kurmadaki rolünü tartışmışlardır (Yücedağ, 2023:115).

Sosyoloji, duyguların bireysel yönünden ziyade, sosyal yapı ve kültürle nasıl şekillendiğine odaklanmaktadır. Sosyal inşacı yaklaşıma göre, duygular tamamen kültürel normlarla belirlenmektedir; bu anlamda kıskançlık veya öfke gibi duygular toplumsal ilişkilerden öğrenilmektedir (Turner ve Stets, 2012:1-2). Örneğin geçmişte ve günümüzde radikal fikirlerin toplumda kabul görmesi, bu fikirlerin mantıktan daha çok kişilerin doğrudan duygularına ve değerlerine hitap etmesi ile açıklamak mümkündür. Radikallik, sadece “aşırı uçta olmak” anlamına gelmemektedir; esasen bireyin neyin doğru (meşru) olduğuna dair beslediği yoğun duyguların yansımasıdır. İnsanlar, belirli fikri savunurken yalnızca akıllarıyla hareket etmezler; o fikri adalet, öfke veya aidiyet gibi güçlü duygularla da sahiplenirler. Bu anlamda herhangi bir konuda radikal eğilimlere sahip olan kişinin, söz konusu meseleye dair güçlü bir tehdit algısına sahip olduğu ve bunun çoğu zaman derin bir adaletsizlik duygusu ile ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca bu duygusal çerçeve, mevcut durumun değişmesine yönelik kaygı ya da toplumsal veya siyasal dönüşümün mümkün olduğuna dair bir inanç ve umut ile desteklenebilmektedir. Toplumsal öğrenme, sembolik aktarım ve kurumsallaşma safhalarından oluşan radikalleşme sürecinde duygular, yalnızca birer sonuç değil, aynı zamanda bu süreci tetikleyen ve devinimini hızlandıran katalizör değişken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda radikalliği duygu durumundan bağımsız şekilde değerlendirmek zordur. Sonuç olarak bireyin duygu oluşumunda psikolojik özellikler kadar, sosyal öğrenme, ayrımcılık, dışlanma, tepkisellik gibi toplumla ve kültürle iç içe geçmiş etkenler de söz konusu olabilmektedir.

Literatürde duygu ve dindarlık kavramları arasındaki ilişkinin din sosyolojisinden ziyade din psikolojisi çatısı altında incelendiği ve din sosyolojisinin ise sınırlı bir ilgiye sahip olduğu görülmektedir. Oysa dinî yaşamın gündelik hayatla kurduğu ilişkide duygular, yalnızca bireysel inanç ve deneyimlerle sınırlı olmayan; aynı zamanda kolektif dinî pratiklerin, ritüellerin ve aidiyet biçimlerinin oluşumunda etkili olan çok boyutlu bir etkiye sahiptir. Bu nedenle, duyguların bireysel ve toplumsal davranışlar üzerindeki etkisini, dinî deneyim ve dindarlık biçimleri bağlamında ele almak din sosyolojisi açısından temel bir gerekliliktir. Dindarlığın yalnızca bilişsel ve normatif yönleriyle değil, duygusal bileşenleriyle birlikte incelenmesi, onu hissedilen, yaşanan ve paylaşılan bir olgu olarak kavramayı mümkün kılabilmektedir. Bu çerçevede dinî duyguların sosyolojik analizi, dinî yaşamın duygular tarafından nasıl biçimlendirildiğini irdelerken, duyguların da dinsel söylemler ve pratikler aracılığıyla nasıl şekillendiğine dair daha bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır.

Korku, öfke, üzüntü, mutluluk, sevgi ve kıskançlık gibi birincil ve ikincil duygular; dindarlık ve dinî tecrübeyi şekillendirebilmenin yanı sıra dinî bağlılıkları da güçlendirebilmekte ve ritüellere katılımın sürekliliğinde rol oynayabilmektedir. Dinî duygular, gündelik hayatta namaz, oruç, yas ve matem vs. gibi dinî pratikler aracılığıyla desteklenirken, dinî söylemler aracılığıyla otoriteler tarafından ahlaki düzenin ve itaatin üretiminde de araçsallaştırılabilmektedir. Dinî sevgi, güven ve merhamet söylemleri kadar korku, tiksinti ve öfke anlatıları da dinî koruma ve dışlama mekanizmalarının oluşturulmasına zemin hazırlayabilmektedir. Günümüz koşullarının dijitalleşme ve şeffaflık kültürüyle birlikte bireysel dinî duygular yeniden şekillenmekte ve duygusal yoğunluk çeşitli ritüeller, kutsal mekânlar ve toplu ibadetler aracılığıyla yeniden üretilmektedir. Ayrıca dinî duygular travma, yas ve kayıp deneyimleri bağlamında hem varoluşsal anlam

arayışında hem de dayanıklılık ve teselli pratiklerinin merkezinde konumlanmaktadır. Böylece bu tecrübeler kutsal anlatılar içinde yeniden anlam kazanabilmektedir.

1. BÖLÜM: DUYGU VE BİLEŞENLERİ

1.1. Duygu Nedir?

Fizyolojik, bilişsel ve davranışsal boyutları bulunan duygusal tepkinin oluşumunda üç temel süreç rol oynamaktadır: uyarıcının duygusal öneminin belirlenmesi, duygusal durumun üretilmesi ve ortaya çıkan duygunun düzenlenmesi. Bir uyarıcının birey açısından taşıdığı anlamın değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan duygular, hem bilinçli yaşantılar (örneğin korku) hem de bedensel değişimler (kalp atışının hızlanması gibi) aracılığıyla kendini göstermektedir. Böylece birey yalnızca tepki vermekle kalmayıp, yaşadığı duygunun farkına da varmaktadır. Yani duygular, uyarıcının birey için taşıdığı anlamın birey tarafından değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır (Sieb, 2013). En sık görülen duygu deneyimleri olan duygu şemaları, gelişim süreci boyunca ortaya çıkan anlık/durumsal tepkilerden veya kalıcı kişilik özelliklerinden oluşabilen dinamik bir duygu-biliş etkileşimidir. Duygular, tüm zihinsel süreçlerin işleyişinde kritik rol oynamaktadır (Izard, 2009). Bir duyguyu oluşturan tepkiler, duygunun ne olarak algılanacağını belirlemektedir. Beyin, dışarıdan gelen bir ses, bakış vs. gibi uyarıcıyı şu üç süreçten geçirerek bilinçli bir duyguya dönüştürmektedir:

(1) Duyusal bir uyarının duygusal değerinin belirlenmesi (Etiketleme): Beyindeki ödül ve ceza sistemleri, gelen uyarıyı iyi (ödül) veya kötü (ceza) olarak değerlendirir. Duygunun ortaya çıkışında ilk kıvılcım budur.

(2) Duygusal bir durumun üretilmesi: Amigdala, bu ödül-ceza ilişkisini hafızaya kaydeder. Geçmiş tecrübelerle birleştirerek duygunun dışı vurulmasını (yüz ifadesi, tepki) sağlar.

(3) Duygusal durumun düzenlenmesi: Prefrontal korteks (beynin yönetim merkezi) devreye girer, duyguyu kontrol eder, işler ve "çalışma belleği" aracılığıyla onu bilinçli hale getirir. Yani artık sadece bir tepki verilmez, hissedilen şeyin de farkına varılır (Sieb, 2013).

Literatürde duygular türleri bakımından genellikle birincil ve ikincil olmak üzere iki temel sınıfa ayrılmaktadır:

Temel (birincil) duygular: Evrensel olarak tanınan ve biyolojik temeli olan duygulardır. Bu gruba mutluluk, üzüntü, korku, öfke, iğrenme ve şaşkınlık gibi duygular dâhildir.

Karmaşık (ikincil) duygular: Sosyal ve bilişsel süreçlerle şekillenen duygulardır. Bu gruba sosyal öğrenme ve kültürel faktörlerle gelişen utanç, kıskançlık, suçluluk veya gurur gibi duygular dâhildir (Salice ve Salmela, 2022).

Schützeichel ise, duyguların daha iyi anlaşılabilmesi için modüler bir model önermekte ve duyguları dört ana kategoriye ayırmaktadır.

1. Ön-Duygular: Bebeklik döneminde ortaya çıkan temel duygusal tepkiler. Bu tepkiler, bireyin çevresel uyaranlara verdiği hoşnutluk ya da rahatsızlık ifadeleridir.

2. Temel Duygular: Evrensel olarak tanımlanabilen dört temel duygu vardır: korku, öfke, üzüntü ve mutluluk. Bunlar, insan yaşamındaki temel durumları yansıtmaktadır.

3. Birincil Bilişsel Duygular: Belirli nesnelere veya olaylara yönelik bilişsel değerlendirme ile oluşur. Örneğin, belirli bir kişiye karşı hissettiğiniz korku veya belirli bir olay karşısında hissettiğiniz belirsizlik.

4. İkincil Bilişsel Duygular: Sosyal ve kültürel bağlarla şekillenen karmaşık duygulardır. Örneğin, kıskançlık ya da mutluluk, bireyin sosyal ilişkilerine dair bir bilgi gerektirir.

Ona göre bu sınıflandırma, duyguların bilişsel ve kültürel düzeydeki çeşitliliğini açıklamakta yardımcı olur. Temel duygular, daha az kültürel etkiyle şekillenirken, daha karmaşık duygular sosyal normlar ve kültürel öğrenimle bağlantılıdır (Schützeichel, 2008).

Duygular, bilinçli farkındalığın ötesinde bilinçli ve bilinçdışı süreçlerin dinamik etkileşimi olarak ortaya çıkmaktadır. Rutin koşullarda ortaya çıkan duygular, arka planda işleyen bilinçsiz bir değerlendirme sürecini barındırmaktadır (Bonard, 2024). Bu bağlamda “duygusal mekanizmalar”, bireyin kıskançlık veya öfke gibi kendisine acizlik ve aşağılık hissettiren olumsuz benlik algısından kurtulmak için devreye soktuğu özgün zihinsel süreçlerdir. Bu mekanizmaların temel işlevi, bireyi güçsüz hissettiren bir duyguyu, yeniden değerlendirme yoluyla daha katlanılabilir farklı bir duygu türüne dönüştürmektir. Bu süreci diğer duygu düzenleme yöntemlerinden ayıran en temel özellik kolektifleşme eğilimidir. Bu bağlamda birey, dönüştürdüğü bu yeni duyguyu başkalarıyla paylaşarak zihinsel değerlendirmesinin onaylanmasını ve sosyal olarak doğrulanmasını ister (Salice ve Salmela, 2022).

1.2. Duygu ve His Arasındaki Farklar

His ve duygu arasındaki farkı anlamak, psikolojik, fizyolojik, bilişsel, kültürel ve nörolojik yönleri keşfetmekle mümkündür. Duygular (emotions), öfke, korku, mutluluk veya sevgi gibi algılanan güçlü, karmaşık deneyimleri kapsamakta olup; bilişsel değerlendirmeler, fizyolojik değişiklikler ve davranışsal ifadeler de dâhil olmak üzere birden fazla bileşeni içermektedir (Barooah, 2019). Başka bir tanımla duygular, fizyolojik ihtiyaçları, doku hasarını, optimal işlevi, organizmaya yönelik tehditleri veya belirli

sosyal etkileşimleri ifade eden vücut durumlarının zihinsel deneyimleridir (Damasio ve Carvalho, 2013). Duygular dış uyaranlara yanıt olarak ortaya çıkan ve belirli beyin yapıları ile biyokimyasal süreçleri içeren karmaşık fizyolojik durumlardır ve bu deneyim, kişinin düşünme ve hareket etme yeteneğini etkileyen yüz ifadeleri, beden dili ve ses değişiklikleri gibi belirli davranışsal tepkileri ve ifadeleri tetiklemektedir (Barooah, 2019; Shahzad vd., 2021). Bununla birlikte duygular her zaman gözlemlenebilir davranışlara yol açmamakta; kişinin dünyayla olan algısına ve etkileşimine tesir edebilecek etkileyebilecek içsel deneyimler olarak da kalabilmektedir (Puc, 2022).

Duygular hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak ortaya çıkabilir. Bilinçli olduğunda bu durum his (feeling) olarak tanımlanmaktadır. Yani his, duygusal durumumuzun farkındalığını ifade etmekte ve kendimizi bu dünyada bulmamıza yardımcı olmaktadır (Klein, 2017). Duygular dış uyaranlara yanıt olarak ifade edilirken, hisler bireyin duygulara verdiği yanıttır (Machado ve Silva, 2019). Başka bir deyişle dış uyaranlarla acı veya gerginlik gibi durumlar karşısında, içsel olarak hissettiğimiz şeylerdir. Hisler, duyguların öznel yorumu olarak görülebilir (Klein, 2017). Bu yönüyle his, kimi durumlarda sezgiye benzer biçimde gerekçelendirilmemiş bir içsel kesinlik izlenimi oluşturabilse de kavramsal olarak sezgiden ayrılır; çünkü his duygu durumunun bilinçli deneyimini, sezgi ise çoğunlukla hızlı ve bilinçdışı değerlendirme sürecini ifade eder ki buna altıncı his de denir (Çelik, 2025). Bu durum ebedi ve gündelik dilde yaygın olarak kullanılan Osmanlıca “hiss-i kable’l-vukû” deyimini ile de tarif edilmektedir. Klasik literatürde bireylerin belirsizlik karşısında geliştirdiği sezgisel tepkiler, çoğu zaman rasyonel analizden bağımsız olarak ortaya çıkmakta ve “hiss-i kable’l-vukû” olarak tarif edilmektedir.

Bu ifade olayların gerçekleşmesinden önce hissedilmesine karşılık gelmektedir (Sami, 2015:566).¹

Beynin bedensel tepkileri haritalaması duygusal deneyimlere veya hislere katkıda bulunmaktayken, kültür de duygusal ifadeyi ve hissi etkilemektedir. Bu çerçevede kültür, hissetmenin neye dayandığını, bireylerin ne kadar güçlü hissettiklerini, güçlü ve zayıf duyguların nasıl "hissettirdiğini" etkileyebilmektedir (Immordino-Yang vd., 2016).

Ratcliffe (2005) *The Feeling of Being* adlı makalesinde duygular ile daha geniş bir "hissetme" deneyimi arasındaki ayrımı vurgulamaktadır. O sadece klasik duygusal hallerin değil, aidiyet, güç, doğayla bütünleşme veya dünyada var olma gibi varoluşsal hislerin de bireyin dünyayla ve kendisiyle kurduğu ilişkinin temelini oluşturduğunu iddia etmektedir. Bu "varoluşsal hisler" bireyin dünyada konumunu anlamlandırmasına da yardımcı olmaktadır (Ratcliffe, 2005). Bu yaklaşım dini duygular sosyolojisi açısından, önemlidir. Çünkü ibadet, ritüel ve manevi deneyimlerin yalnızca belirli duyguları uyandırmakla kalmayıp, bireyin Tanrı, topluluk ve evrenle ilişkisini bütüncül olarak şekillendiren varoluşsal ve toplumsal bir duygu yapısı olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, duygular belirli beyin yapıları ve biyokimyasal süreçleri içeren karmaşık fizyolojik durumlar iken, hisler bu duygusal durumlardan kaynaklanan bilinçli deneyimlerdir. Duygular, bedensel duyuların, çevresel olayların, düşüncelerin ve anıların bütünleşik işlenmesiyle ortaya çıkar; öğrenmeyi, karar vermeyi ve davranışı şekillendirir ve yüz hatları, metinler, konuşma ve fizyolojik sinyaller gibi çeşitli teknikler kullanılarak tespit edilebilir.

¹ Ayrıca sezgi ve öngörü kavramları için bkz. Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

1.3. Duygunun Bileşenleri

Duygular; fizyolojik uyarılma, bilişsel değerlendirme, davranışsal ifade ve öznel deneyim olmak üzere dört temel bileşenin etkileşimiyle ortaya çıkan hem bedensel hem zihinsel süreçleri kapsamaktadır.

1.3.1. Fizyolojik Bileşen

Fizyolojik bileşen, duyguların bedensel temellerini ifade etmektedir. Otonom sinir sistemi (özellikle sempatik sistem) kalp atışı, nefes alma, terleme gibi otomatik tepkileri düzenlemektedir. Örneğin korku, kalp atışını hızlandırmaktadır; öfke, kas gerginliğini artırmaktadır (Kragel ve LaBar, 2016). Duyguların fizyolojik bileşeni, “hazırlık tepkileri” olarak, organizmayı belirli davranışlara yönlendirebilmektedir (Levenson, 2014).

Nörolojik Mekanizmalar: Duygular, beyindeki belirli yapıların ve alanların aktivasyonu ile ilişkilidir ve bu yapılar, ayrı veya genelleştirilmiş duyguların oluşumuyla bağlantılıdır (Barooah, 2019). Duygusal düzenlemede nörotransmitterlerin rolü de dikkat çekmektedir (Dygalov ve Shishkina, 2017). Bu anlamda glutamik asit, gama-aminobütirik asit, 5-hidroksitriptamin, dopamin ve dinorfin gibi nörotransmitterler, ağrı kaynaklı olumsuz duyguların bilgi iletiminin habercisi olarak hareket etmektedir (Zhang vd., 2020). Ayrıca duygular anksiyete bozuklukları, depresyon, travma sonrası stres bozukluğu ve bazı kişilik bozuklukları gibi çeşitli psikopatolojilerle ilişkili hale gelebilmektedir (Al-Shawaf ve Shackelford, 2024).

Hormonlar: Duyguların oluşumu ve algılanmasında hormonların (estradiol ve testosteron gibi) önemli bir rol oynadığı görülmektedir (Van Wingen vd., 2011). Yapılan araştırmalar, özellikle östradiol gibi yumurtalık hormonlarındaki hormonal değişikliklerin, duygu tanıma, hafıza ve düzenleme gibi duygusal süreçleri etkileyebileceğini göstermektedir (Derntl vd., 2024).

Hormonlar, salgı hücresi/bezinden fiziksel olarak ayrılmış hücreler üzerinde etki etmektedir; hedef dokulara ulaşmak için de sıklıkla dolaşım sistemi boyunca ilerlemektedir. Bu durum, endokrin sinyallemenin duygusal düzenleme üzerindeki bütüncül etkisini ortaya koymaktadır (Leung ve Farwell, 2018). Sonuç olarak, duyguların hormonal düzenlenmesinin fizyolojik mekanizmaları, hormonların ve nörotransmitterlerin duygu düzenlemesi için önemli olan beyin bölgeleri üzerindeki etkisini ve hormonlar ile nörotransmitterler arasındaki etkileşimi içermektedir.

1.3.2. Bilişsel (Değerlendirme) Bileşeni

Duyguların oluşumunda bilişsel değerlendirme süreçleri de hayli etkili olmaktadır. Lazarus'un "bilişsel değerlendirme kuramı"na göre, birey bir olayın kendi çıkarlarına olan etkisini değerlendirdiğinde duygu ortaya çıkmaktadır (Lazarus, 1991). Bu süreç, duyguların sadece biyolojik tepkilerle değil, aynı zamanda anlam yükleme süreçleriyle de ilişkili olduğunu göstermektedir (Moors, 2013). Belirli duygular, bilişsel değerlendirmeler yoluyla karar vermeyi etkilemektedir. Hem eldeki kararlar ilgili duygular hem de ilgisiz bağlamlardan taşınanlar karar sonuçlarını şekillendirmektedir (Achar vd. 2016).

1.3.2. Davranışsal/İfadeşel Bileşen

Duygular genellikle yüz ifadeleri, ses tonu, jest ve mimiklerle dışa vurulmaktadır. Paul Ekman'ın çalışmaları, temel duyguların belirli yüz ifadelerinden evrensel olarak tanınabildiğini göstermektedir (Ekman, 1992). Bu bileşen, duyguların sosyal iletişimdeki işlevine de dikkat çekmektedir; örneğin gülümseme sosyal bağ kurmayı, yüz asma ise mesafe koymayı kolaylaştırmaktadır (Scherer, 2005). Duygular, bedensel duyular, çevresel olaylar, düşünce ve anıların bütünleşik işlenmesiyle ortaya çıkmakta; öğrenmeyi, karar vermeyi ve davranışı şekillendirmektedir (Arciniegas, 2010).

1.3.3. Öznel farkındalık

Bazı kuramcılar, duyguların bileşenlerine öznel deneyimi, yani bireyin içsel farkındalığını da eklemektedir. Bu, “ne hissettiğini hissetme” yani kişinin kendi duygusal deneyimini fark etmesi aşamasıdır ve bilinç düzeyinde duygunun tanınmasını ifade etmektedir. Kendilik algısıyla doğrudan bağlantılı olan bu süreçte duygu, yaşanan öznel farkındalık sayesinde yalnızca fizyolojik bir tepki olmaktan çıkmakta, bilinçli bir deneyime dönüşmektedir (Izard, 2009:12).

1.4. Duygu Sosyolojisi Nedir?

Rasyonellik konusundaki endişelerin yanı sıra psikolojik veya biyolojik özcülükle yakın bir şekilde örtüşme kaygısı da eklenince duyguların sosyolojik çalışmalara entegre edilmesi konusunda uzun süreli tereddütler oluşmuştur (Morgan, 2011). Duygular üzerine sosyolojik araştırmalar, toplumsal deneyimleri anlamada analitik bir merceğe işlevi görmektedir (Prosser, 2015). Bu disiplin, duyguların kültürel, sosyal, yapısal ve biyolojik yönlerini bütüncül bir çerçevede ele alırken; bireylerin deneyimlediği zengin duygu yelpazesinin çeşitli sosyal durumlar ve kültürel ortamlarda nasıl farklı şekilde deneyimlendiğini ve ifade edildiğini incelemektedir (Stets, 2010). Bu bağlamda sosyal etkileşimin inşasında duyguların rolünü anlamak için duygusal emek, duygu düzenleme ve duygu gösterim kuralları gibi kavramlar aracılığıyla teorik yaklaşımlar geliştirilerek ampirik analizler ortaya konmuştur (Cerulo, 2023). Güncel literatürde bu alan, sosyal medyadaki duygu yönetimine ve ifade biçimlerine odaklanarak güncel çalışmalarda merkezi konuma yerleşmiştir. Ayrıca söz konusu iletişim pratikleri, toplumsal gruplardaki dönüşüm dinamiklerini çözümlmek için merceğe görevi görmektedir (Harris, 2024).

Sosyoloji, duyguları tamamen öznel veya bilişsel olgulara indirgeyen bireyselci yaklaşımlara karşı durarak sosyal duyguların

kolektif boyutunun belirleyici rolüne dikkat çekmektedir. Sosyolojide utanç, öfke, kaygı, empati ve acıma gibi hislerin sosyal boyutları analiz edilirken, bu duyguları tamamen öznel veya bilişsel olgular olmadığını yani tekil bir disiplinle sınırlı olmadığını altı çizilmektedir (McKenzie, vd. 2019). Duygulara ve sosyal yapılar bütünlleştirici ve disiplinler arası bir yaklaşım sunularak, mikro-makro bağlantıda duygunun rolünü araştırmak için nörobilim, psikoloji ve sosyolojiden teorik açıklamalar bir araya getirilmektedir (Von Scheve ve Von Luede, 2005). Dolayısıyla duyguların karmaşıklığını analiz etmek için temel ve bilişsel duyguları ve bunların sosyal ve kültürel etkilerini bütünlleştirmek için modüler teoriler önerilmektedir (Schützeichel 2008). Bu çerçevede benlik ve duygu arasındaki karşılıklı ilişkileri anlamak için sosyal psikolojiden yararlanılmaktadır. Duyguları anlamada yüz yüze etkileşimler, ruh sağlığı, kimlik inşası, grup süreçleri, sosyal değişim ve sosyal hareketler dâhil olmak üzere çeşitli bağlamların yönlendirici etkisi incelenmektedir (Kaplan, 2006; Lively, 2015).

Bu yaklaşım, duyguların sosyal eylem ile sosyal yapı arasında çift yönlü bir aracı olduğunu; toplumsal uyum ve düzenin temel unsurunu oluşturduğunu savunmaktadır (von Scheve, 2014). Tarihsel ve kültürlerarası düzeyde sosyal öğrenme ve sosyal düzenlemelerin duygusal tepkileri nasıl şekillendirdiğine odaklanarak (Clanton, 2006); klasik sosyolojik teorilerden (sosyal yapısal teori, kimlik teorisi, etkileşim teorileri, sosyal değişim teorisi), fenomenolojik teori ve evrimsel sosyal psikolojik teorilere kadar çeşitli teorik bakış açılarıyla ele alınmaktadır (Sharp ve Kidder, 2013).

1.4.1. Duygular ve Sosyal İletişim

Sosyolojik literatür, duyguların çeşitli mikro ve makro mekanizmalar aracılığıyla grup dinamiklerini şekillendirmede merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte

sosyolojinin erken döneminde duygular, özellikle toplumsal hareketler ve kolektif davranış bağlamında çoğu zaman bireysel rasyonelliğin zayıfladığı, kalabalık içinde kolayca taşkınlaşan ve kontrol dışına çıkabilen süreçler olarak ele alınmıştır (Yılmaz, 2016). Bu bağlamda duygular, toplumsal yaşamın çeşitli katmanlarında işlevsel birer araç olarak hem grup içi süreçlerin işleyişinde hem de toplumsal tabakalaşma ve hiyerarşinin inşasında çeşitli düzeylerde etkili rol oynamaktadır (Lively, 2015). Kişilerarası etkileşimler esnasında deneyimlenen duygusal durumlar, grup dinamiklerinin ontolojik bir parçası olarak kolektif aidiyeti pekiştirmenin yanı sıra; sosyal iş birliği, normatif uyum ve stratejik karar alma süreçlerini de etkilemektedir (Gausel vd., 2011).

Sosyal Etki: Duygular, sosyal etkinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Başkalarının duygusal ifadeleri sosyal etkileşimlerde bilgi taşıyan sinyaller olarak işlev görmektedir. Sergilenen duygusal valanslar, müzakere sürecinde muhatabın yanıt biçimlerini etkilerken, onları izleyen gözlemcileri de etkileme gücüne sahiptir. Bu çerçevede “Sosyal Bilgi Olarak Duygular” (Emotion as Social Information-EASI) modeli, duygusal ifadeleri sadece bireysel birer deneyim olarak değil, muhataplarının tutum ve davranışlarını da şekillendiren stratejik bir bilgi kaynağı olarak ele almaktadır (Van Kleef, 2014).

Kemper, toplumsal ilişkileri açıklayan güç ve statü olmak üzere iki temel eksen önermektedir. Güç, bir aktörün diğerine karşı zorlayıcı, baskılayıcı ya da yaptırım uygulayıcı kapasitesini ifade etmektedir. Statü ise, bir aktöre başkaları tarafından gönüllü olarak verilen saygı, onay, takdir ve ödülleri kapsamaktadır. Statü, zorlamaya değil, rızaya dayanmakta ve bu iki boyutun farklı kombinasyonları da belirli duygusal sonuçlar üretmektedir. Kemper, özellikle suçluluk, utanç, kaygı, depresyon ve öfke olmak üzere beş olumsuz duyguyu analiz etmektedir. Bu duygular, bireyin güç ve statü ilişkilerindeki konumunu nasıl algıladığına ve sorumluluğu

kendisine mi yoksa başkalarına mı atfettiğine bağılı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin suçluluk, bireyin başkalarına karşı aşırı güç kullandığını düşündüğü durumlarda ortaya çıkmaktadır. Eğer birey bu durumun sorumluluğunu kendisine atfederse, suçluluk içe yönelmekte ve pişmanlık, kefarete ya da cezalandırılma isteği şeklinde yaşanmaktadır. Buna karşılık sorumluluk başkasına yüklendiğinde, suçluluk dışı yönelmekte ve “mağduru suçlama” ya da büyüklük hezeyanları gibi tepkilerle bastırılabilir. Utanç ise bireyin hak ettiğinden fazla statü talep ettiğini ya da kabul ettiğini düşündüğü durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu duygu benlik saygısında bir düşüşle ve sosyal geri çekilmeyle ilişkilidir. Kaygı, güç eksikliğiyle, yani bireyin kendisini başkalarının potansiyel tehdidine karşı savunmasız hissetmesiyle bağlantılıdır. Depresyon ise statü eksikliğinden, başka bir deyişle bireyin başkalarından beklediği onay ve takdiri görememesinden kaynaklanmaktadır. Onun bu modeli, duyguları bireysel patolojiler olarak değil, toplumsal ilişkilerdeki dengesizliklerin göstergeleri olarak ele almaktadır. Böylece duygular, sosyal düzenin nasıl işlediğine dair önemli ipuçları sunan analitik araçlar hâline gelmektedir (Kemper, 1978: 30-35).

Grup Tabanlı Duygular: Bireysel olarak deneyimlenen duygular, üyesi olduğu sosyal grupların kolektif anlatılarıyla bütünleşerek grup temelli duygulara dönüşebilmektedir. Özellikle durumun grup açısından önemini değerlendirilmesiyle bu duygu biçimlenmekte; grupla özdeşleşme derecesine göre de hafiflemekte veya yoğunlaşmaktadır (Smith ve Mackie, 2016). Grup adına (suçluluk veya öfke gibi) deneyimlenen duygular, bazen grubun kolektif duygularından farklı olabilmektedir. Örneğin bireylerin kendi gruplarıyla duygusal olarak ters düştikleri durumlarda (duygusal uyumsuzluk), grubun hissetmediği ama "hissedilmesi gereken" duyguları daha yoğun yaşayabildikleri tespit edilmiştir. Bu durum, kolektifin eksik bıraktığı duygusal sorumluluğu bireyin tek

başına üstlenmesi (duygusal yük) ve grubuna duyduğu tepkiyi olayın kendisine yönlendirmesi (duygusal aktarım) gibi mekanizmalarla açıklanmaktadır (Goldenberg vd. 2014).

Pozitif ve Negatif Bağlar: Duygular, sosyal hareketlerin ve grup bütünlüğünün oluşumuna ve sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır. Pozitif duygusal bağlar grup dayanışmasını artırırken, negatif duygular -tarihi vaka çalışmalarında görüldüğü üzere- yabancılaşmaya neden olabilmektedir (Klatch, 2004; Maman vd., 2021).

Karar Alma: Duygular, bireyler arasında duygusal iç yaşantıların yanı sıra sosyal iletişimde diğer bilgileri ileterek grup karar alma süreçlerini etkilemekte, kolektif düşünce ve grup mutabakatına katkıda bulunmaktadır. Bireyler arasında paylaşılan duygusal bilgiler, grup kararlarının yönünü belirleyebilmektedir (Thagard ve Kroon, 2006). Grup üyelerinin içinde bulunduğu duygu durumu, karar alma sürecinin işleyişini de etkileyebilmektedir. Araştırmalar, grup üyelerinin duygu durumunun karar alma süreçlerini etkileyebildiğini göstermektedir. Özellikle mutlu duygu durumunun grup üyelerinin dikkat alanını genişleterek mevcut bilgiye daha geniş bir perspektiften yaklaşmalarını sağladığı bulunmuştur. Bu etki, kritik bilgiler grup üyeleri arasında eşit dağıtıldığında daha da güçlüdür (Bramsfeld ve Gasper, 2008).

Sosyal Kimlik: Kimlik bireyin kendini “kim” olarak tanımladığını (ör. anne, öğrenci, bilim insanı, bir grubun üyesi) ve hangi durumlarda hangi duyguların uygun olduğunu veya ne kadarının meşru ve yoğun yaşanacağını şekillendirebilmektedir (Stets ve Burke, 2014). Duygular, kimliğin devamlılığının sağlanmasında işlevsel bir rol oynamaktadır. Nitekim kişiye güvenlik hissi sağlayan kimliğin, tehdit altında hissedildiği durumlarda bireyde korku ve belirsizlik artabilmektedir (Dontsov, 2019). Kimlik oluşumu, yalnızca kişinin kendi iç tanımlarının ötesinde başkaları tarafından tanınmasıyla da şekillenmektedir.

Kimlikle umut, aidiyet, yabancılaşma veya öfke gibi güçlü duygular üretilmekte ve bu duygular kimliğin güçlenmesine ya da zayıflamasına neden olabilmektedir (Avraamidou, 2020).

Grup Bağlılığı: Duygular, gruplar içinde koordineli ve uyumlu eylemi mümkün kılan güçlü kolektif deneyimler olarak kabul edilmekte ve insanların deneyimlerine verdikleri anlamın güçlü sembolleri olarak hizmet etmektedir (Leach vd., 2015). Duygular, grup dinamiklerinin şekillenmesinde, duygusal bağların ve gruplara bağlılıkların oluşumunda önemli rol oynamaktadır. Olumlu duygular, sosyal değişimin duygusal grup bağlarının oluşumu üzerindeki etkilerine aracılık ederek grup odaklı davranışları güçlendirmekte ve daha dayanıklı bir sosyal düzenin oluşumuna katkıda bulunabilmektedir (Lawler, vd. 2014). Günümüzde yaşanan küresel göç ve mülteci krizleri hem yerinden edilenlerin hem de onları çevreleyen toplumların verdiği yoğun duygusal tepkiler bu bağlamda okunabilir (Tarantino ve Zika, 2019:6).

Sosyal Normlar: Sosyal normlar, bireylerde duruma göre hangi duyguların hissedilmesi veya bastırılması gerektiğini (gurur, öfke, utanç vs.) belirlemektedir. “Duygusal normlar” olarak adlandırılabilir bu süreçte bireyler duygularını toplumsal beklentilere göre düzenlemektedir (Hochschild, 1979; Turner ve Stets, 2005) Sosyal normlar ihlal edildiğinde gelen utanç, suçluluk, öfke ve tiksinti gibi duygular, bireylerin normlara yeniden uyum sağlamasını sağlayan mekanizma işlevi görmektedir (Giner-Sorolla, 2012). Özellikle utanç ve suçluluk gibi öze-dönük duygular, normların yalnızca kurallar değil, duygusal olarak içselleştirilmiş yapılar olarak dışsal yaptırımlar olmadan da sürdürülmesini sağlamaktadır (Scheff, 2000). Toplumsal onay (takdir) ve onaylamama (ayıplama) yoluyla duygular, bireylerin normlara uyan davranışlarını ödüllendirmekte uymayanları ise bu davranıştan

caydırmaktadır. Dolayısıyla bu karşılıklılık, duyguları normların hem sonucu hem de taşıyıcısı haline getirmektedir (Turner, 2007).

Duygusal İktidar: Duygu ve kültürel çalışmalar alanında *Duyguların Kültürel Politikası* başlıklı kitabıyla öne çıkan Sara Ahmed, duyguların farklı iktidar yapıları tarafından kullanıldığını savunmaktadır. O, *Christian Aid* mektubu örneği üzerinden, bağış toplama mektuplarının ötekilerin acılarına değil, okurun acıma, keder gibi duygularına odaklandığını ve böylece okuyucularda uyandırılan bu duyguların da bağış yapmayı teşvik etmek için manipülatif bir araç olarak kullanıldığını ifade etmektedir. “Duyguların iktidarı” adı olarak da anılan bu süreçte, “öteki”nin acısı, okurun hislerinin nesnesi haline gelerek, okurun üstün bir pozisyonda kalmasına olanak sunmaktadır. Ona göre duyguların iktidarı ile acı ve keder, bağışçının güçlenmesine imkân sağlayan araçlar olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda acı deneyimi, sadece bireysel bir his değil, toplumsal anlam ve politik bağlamlarla da ilişkilidir. Acının nasıl hissedildiği, geçmiş deneyimler, kültürel anlatılar ve bireyin belleğiyle ilişkili olup geçmişteki benzer acıya dair bilgi, şimdiki acıyı hissetme şeklimizi etkileyebilmektedir (Ahmed, 2017: 33-56).

1.4.2. Duygusal Bulaşma Nedir?

Bireyler arasındaki duygusal durumların eşleşmesini ifade etmek için kullanılan duygusal bulaşma, bireylerin başkalarının duygusal ifadelerini ve deneyimlerini taklit etmesi olgusudur. Grup üyeleri arasındaki duygusal durumları uyumlu hale getirerek grup birliğini önemli ölçüde etkileyebilmektedir. Grup içinde yaşanan bu durum daha güçlü sosyal bağlar ve koordineli davranışları teşvik edebilmektedir (Nakahashi ve Ohtsuki, 2018; Wenig vd., 2021). Bu duygusal bulaşma; psikolojik mekanizmalar, sosyal normlar ve duygusal senkronizasyonun bir bileşkesi olarak bireyin hem duygusal deneyimini hem de bilişsel işleme süreçlerini doğrudan

veya dolaylı şekilde manipüle edebilmektedir (Zhang vd., 2023; Wang ve Chen, 2024).

Duygusal bulaşma, duyguların grup içinde hızla yayılmasını sağlayarak sürü davranışını besleyen bir mekanizma işlevi görmektedir. Duygusal bulaşma grup içindeki bireyi etkileyerek başkalarının duygularını kopyalamasına ve duruma bağlı olarak hem yararlı hem de zararlı duygu ve davranışlarda bulunmasına neden olabilmektedir (Nakahashi ve Ohtsuki, 2018). Olumlu duyguların varlığında bireyin sürü davranışına katılma olasılığı daha azken, olumsuz duygularda özellikle grubun çoğunluğu katılıyorsa bireyin sürü davranışına katılımı artabilmektedir (Xiong vd. 2016). Bireylerin hissettiği duygular, karar verme süreçlerini de etkilemektedir. Kalabalık simülasyonlarında, duygusal bulaşma, bağlamla ilişkili olarak panikleme veya saldırgan davranışlara yol açabilmektedir (Bordas ve Tschirhart, 2014). Böylece duygusal bulaşma, iş birliğini artırabildiği gibi çatışmayı daha da kötüleştirebilmektedir.

İşbirlikçi ve rekabetçi ortamlar duygusal bulaşmayı etkileyebilmektedir. İşbirlikçi ortamlar rekabetçi ortamlara göre duygusal senkronizasyonu ve grup uyumunu daha fazla artırmaktadır (Wang vd. 2024) Örgütsel ortamlarda, duygusal bulaşmayı etkili bir şekilde yöneten liderler aidiyet duygusunu teşvik ederek ekip uyumunu iyileştirebilmektedir. Böylece liderler duygusal bulaşma yoluyla sosyal kimliği ve uyumu da artırabilmektedir (Paganin vd., 2023).

Duygusal bulaşmanın altında yatan nörolojik mekanizmalar, lider-takipçi etkileşimlerini açıklayan açık ve örtük duygusal bulaşma biçimlerine yol açmaktadır. Açık (explicit) duygusal bulaşma, bireyin karşısındakinin duygusal durumunu bilinçli olarak fark etmesi ve paylaşmasıdır. Kişi, burada başkasının üzgün, öfkeli ya da sevinçli olduğunu açıkça algılar ve benzer bir duygusal tepki geliştirebilir. Örtük (implicit) duygusal bulaşma ise genellikle

farkında olmadan gerçekleşir. Kişi, karşısındaki kişinin yüz ifadeleri, beden dili, ses tonu gibi duygusal durumları taklit eder. Bu süreç genellikle bilinçsiz ve hızlıdır (Hatfield vd., 1994). Bulaşıcı esneme burada anlamlı bir örnek olacaktır. Bu davranışın en güçlü belirleyicisinin duygusal yakınlık olduğu ve yakın kişiler arasında daha fazla görüldüğü öne sürülmektedir (Norscia ve Palagi, 2011). Liderler takım içindeki duyguların yayılmasında ve duygusal bulaşmada kritik rol oynamaktadır. Bu durum, lider olabilmek için duyguların etkili biçimde yönetilmesinin ve duygusal ifadelerin bilinçli şekilde düzenlenmesinin, olumlu grup dinamiklerini oluşturmak ve sürdürmek açısından önemli olduğunu göstermektedir (Tee, 2015).

Duygusal bulaşmaya hizmet eden bazı mekanizmalar söz konusudur. Özellikle duygusal deneyimleri senkronize etmeye ve grup uyumunu güçlendirmeye yardımcı olan yüz ifadesi taklidi ve sosyal değerlendirme gibi unsurlar, duygusal bulaşmaya aracılık etmektedir (Palagi vd., 2015). Duygusal bulaşmanın grup davranışı üzerindeki etkisi; sosyal normlar, sosyal değerlendirme ve duygusal taklitten etkilenmektedir. Özellikle sosyal normlar, duygusal bulaşmayı doğrudan ve dolaylı etkilemektedir. Bu normlar, dışsal yükümlülükler yaratmakta, dışsal yükümlülükleri de içsel yükümlülüklerle dönüştürmektedir (Zhang vd., 2023). Grubun büyüklüğü ve tanıdıklığı duygusal bulaşmayı etkileyen diğer bir faktördür. Daha büyük ve tanıdık gruplar daha güçlü duygusal bulaşmaya neden olabilmekte ve bu da yüksek düzeyde paylaşılan duygulara ve kolektif tepkilere yol açmaktadır (Du vd., 2014).

Duygusal bulaşmada medyanın ve edebiyatın da rolü ön plana çıkmaktadır. Örneğin Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* adlı eseri, duyguların bireysel bir içsel deneyim olmanın ötesinde, toplumsal olarak öğrenilen, paylaşılan ve taklit yoluyla dolaşıma giren olgular olduğunu göstermesi bakımından duygular sosyolojisi açısından önemlidir. Werther karakteri etrafında şekillenen

melankoli, aşk acısı ve varoluşsal kırılgnlık, yalnızca edebî bir anlatı olarak kalmamış ve okurların duygu dünyasında karşılık bularak toplumsal bir duygu rejimine dönüşmüştür. Bu süreçte duygusal taklit ve duygusal bulaşma belirleyici bir mekanizma olarak işlemektedir. Okurlar, Werther'in yalnızca düşüncelerini değil, bedensel duruşunu, giyim tarzını ve duygulanma biçimini de taklit etmiş; böylece duygu, metinden bedene ve gündelik hayata taşınmıştır. Taklit burada basit bir öykünme değil, bireyin kendisini belirli bir duygusal topluluğa ait hissetme biçimi olarak işlev görür. Duygular sosyolojisi açısından bakıldığında, bu durum duyguların tarihsel ve kültürel bağlam içinde şekillendiğini ve belirli dönemlerde daha görünür ve geçerli hâle geldiğini ortaya koyar. 18. yüzyıl sonu Avrupa'sında bireysellik, içsellik ve duygusal derinlik ideallerinin yükselişi, Werther'in yarattığı etkiyi mümkün kılan toplumsal zemini oluşturmuştur. Bu bağlamda Werther olgusu, duyguların nasıl sosyalleştiğini, bedenleştirdiğini ve kültürel olarak dolaşıma girdiğini gösteren güçlü bir örnektir. Taklit aracılığıyla yayılan bu duygu biçimleri, edebiyatın yalnızca düşünce değil, duygu ve davranış üretme kapasitesine de sahip olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

1.4.3. Duygusal Bulaşmanın Etkileri

Duygusal bulaşma, bir grup içindeki bireysel davranışlar üzerinde çeşitli olumsuz etkilere yol açabilmektedir. Bu etkileri anlamak hem fiziksel hem de çevrimiçi ortamlarda grup dinamiklerini yönetmek ve olumlu duygusal ortamları teşvik etmek için gereklidir. Duygusal bulaşma ile büyüyen olumsuz duygular grup içinde hızla yayılabilmekte ve ortaya genel olumsuz bir ruh hali çıkabilmektedir. Örneğin COVID-19 salgını sırasında sosyal medyadaki olumsuz duyguların, duygusal bulaşma ile yaygın bir kamu sıkıntısına yol açtığı gözlemlenmiştir (Lu ve Hong, 2022). Duygusal bulaşma, bireylerin durumlara uygunsuz tepkiler

vermesine ve duygusal taşkınlığa neden olabilmektedir. Bu tür tepkiler, algılanan tehditlere yanıt olarak kitlesel paniğe yol açabilmektedir (Nakahashi ve Ohtsuki, 2018).

Duygusal bulaşma ile meydana gelen dışlama ve ayrımcılık, bireylerde düşmanca davranışları harekete geçirebilmekte ve grup içinde olumsuz etkileşimlerle artan düşmanlık döngüsüne yol açabilmektedir (Foult vd. 2016). Olumsuz duygusal bulaşma daha fazla anlaşmazlığa ve daha karmaşık bir dil kullanımına yol açabilmekte; bu da grup uyumunu ve etkinliğini bozabilmektedir (Guillory vd., 2011). Ayrıca çevrim içi topluluklarda, olumsuz duygusal bulaşma, üyeler arasında umutsuzluk ve korku duygularını körükleyerek ruh sağlıklarını kötüleştirebilmektedir (Tang, vd., 2021).

Duygusal bulaşma ile ilgili öne çıkan bir diğer husus da uzun süreli duygusal bulaşma neticesinde bireylerde duygusal uyarılara karşı duyarsızlaşma başka bir ifadeyle azalan duygusal tepkisellik gelişmektedir. Böylece bireylerin çevresel ipuçlarına karşı duyarlılıklarının zayıfladığı ve bunun sonucunda gerçek tehditlere yönelik uygun tepkileri veremedikleri gözlemlenmektedir (Nakahashi ve Ohtsuki, 2018). Sonuç olarak, duygusal bulaşmanın önemli psikolojik, sosyal ve ahlaki etkileri mevcut olup bireysel davranışı, grup dinamiklerini, karar alma süreçlerini ve kurumsal sonuçları etkilemektedir.

1.4.4. Sosyolojide Duygu Teorileri

Duygu sosyolojisi, uzun süre sosyolojinin göz ardı edilen alanlarından biri olsa da kurucu düzeyde Max Weber ve Émile Durkheim'in çalışmalarına uzanan güçlü bir teorik mirasa sahiptir. Onlar duyguları ne irrasyonel artıklara ne de salt içsel yaşantılara indirgememiş; tam tersine duyguları toplumsal düzenin kurulmasında, sürdürülmesinde ve meşrulaştırılmasında temel unsur olarak ele almışlardır.

Durkheim, birey-toplum dikotomisinde yaşamının son dönemlerine kadar toplumdaki tutum takınır; ancak *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri* adlı eserinde perspektifini toplumdaki bireye doğru çevirmektedir. O, bireyin sınırsız haz ve arzulara sahip olduğunu, ancak tüm arzu ve isteklerin karşılanması halinde de toplumsal düzeni bozacağından dizginlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü birey bu dizginleme için içsel bir mekanizmaya sahip değildir ve dışarıdan müdahale edecek dışsal bir otoriteye yani toplumsal norm ve değerlerden oluşan ahlaki yapılara ihtiyaç duymaktadır. Ona göre, bireyleri bir arada tutan şey dini ritüellerle ortaya çıkan coşku halidir ve bu sayede toplumsal bağlar güçlenmektedir. Bireyde ortaya çıkan kolektif coşkuyla oluşan bu bağ sayesinde toplumda düzen sağlanmakta, birey de bu düzenin parçası haline gelmektedir (Yücedağ, 2023; Yılmaz, 2016).

Duygu sosyolojisi bağlamında Max Weber'e odaklanıldığında, onun duyguları rasyonel düşünce karşısında daha aşağı bir pozisyonda gördüğü anlaşılmaktadır. Weber, Protestanlığın rasyonel bir dünya görüşü yarattığını ve dünyevi hayatta her türlü arzu ve iktirastan uzak, çileci ve az tüketen bir yaşamı savunduğunu, Tanrı'nın ancak çalışkan insanlara hoş bakacağını söylemektedir. Yine kapitalizmin temelinde dinî motifi ve rasyonel düşünceyi koymaktadır. Her türlü zevk, haz ve arzu gibi duygulardan uzak durulması gerektiğini, buna karşılık Protestan ahlakında rasyonel temele dayalı meslek ahlakının yüceltildiğini savunmaktadır. Weber'e göre, geleneksel toplumlar geleneğe ve duyguya dayalı eylemlerin ağırlıklı olduğu toplumlardır. Bu toplumlarda bireyler aşk, şan, şeref, arzu ve değerler gibi duygu ve gelenek yüklü motiflerle hareket etmektedir. Rasyonelliğin olmadığı, akılcı yaşam biçiminin zayıf olduğu bu tür toplumlarda bireylerin davranışlarına hâkim olan duyguları, aynı zamanda kapitalizmin gelişmesinin önünde bir engel olarak görmektedir. Ona göre duygular, rasyonel düşüncenin ve bürokrasinin gelişmesini engelleyici faktörlerdir.

Weber'in duygulara olumsuz anlam yükleyişi ise onun rasyonel dünyadan duyduğu rahatsızlığa ters düşmektedir. Çünkü diğer tarafta Weber demir kafese benzettiği modern dünyanın da büyüünün bozulduğunu, rasyonelleşmeyle gelişen bürokrasinin ruhsuz ve duygusuz bireyler yarattığını dile getirerek eleştirmektedir (Yücedağ, 2023:117-119).

Duygular bireysel deneyimler olmaktan öte toplumsal, kültürel ve yapısal yönlerle iç içe geçer ve bu da duyguları sosyoloji içinde önemli bir çalışma konusu haline getirir. Bu alanda duyguların sosyal olarak inşa edildiği ve sosyal öğrenme tarafından şekillendirilerek verilen tepkiler olduğu düşünülmektedir. Duygu sosyolojisine göre bireylerin özel duyguları, toplumsal yapı tarafından şekillendirilmektedir. Ayrıca duyguların tarihsel ve kültürler arası değişkenlik, toplumsal birliğe ve çatışmaya katkı gibi yönlerine dikkat çekilmektedir (Clanton, 2006). Bu anlamda duyguların sosyal davranış üzerindeki etkisini anlamak için çeşitli teorik yaklaşımlarla insan duygularının sosyal doğası ve sosyal olguların da duygusal içeriği ortaya konulmaktadır (Bericat, 2016). İşte bu çerçevede duyguları anlamak için çok sayıda teori geliştirilmiş ve duyguların toplumsal öncüller olarak ele alınmasına odaklanılmıştır (Simon, 2007). Duygu çalışmaları, duygulanımsal iktidar, duygusal emek, duygu kuralları ve duygusal bulaşma gibi temel kavramlar kapsamlı ampirik analizler yürütmek için kullanılmaktadır. Bu kavramlar bireylerin sosyal etkileşimlerde duyguları nasıl yönettiğini ve sergilediğini anlamada yardımcı olmaktadır (Cerulo, 2023). Duyguların bireysel ve toplumsal davranışlar üzerindeki rolü ortaya konduktan sonra, bu süreci alternatif bir çerçevede ele alan bir perspektif olarak rasyonel seçim kuramına yönelmek anlamlı görünmektedir.

1.5. RASYONEL SEÇİM KURAMI VE DUYGULAR

Rasyonel tercih seçim kuramı ile duygular arasındaki ilişkiyi ele almadan önce, bu yaklaşımın temel varsayımlarını ve kuramsal

çerçevesini ana hatlarıyla ortaya koymak gerekir. Rasyonel seçim kuramı, bireylerin faydalarını maksimize etmek için çeşitli seçeneklerin maliyetlerini ve faydalarını değerlendirerek kararlar aldıklarını ileri sürmektedir. Teori, bireylerin tercihlerini en üst düzeye çıkarmaya çalışırken tutarlı bir şekilde hareket ettiğini savunmakla beraber seçimlerindeki kısıtlamaları göz önünde bulundurmaktadır (Bridge, 2009). Yine bu teoriye göre bireyin iyi kararının ön koşulu olarak olasılıkların, sonuçların ve kararın uygunluğunun mantıklı bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bir başka bir deyişle kuram bireyin farklı seçenekler arasından rasyonel değerlendirmeler doğrultusunda seçim yaptığını savunmaktadır (Schiebener vd., 2013; Schnabel, 2005). Duygular, karar alma süreçlerini iki ana mekanizma aracılığıyla düzenleyebilmektedir: tesadüfi etki ve seçime karşı duygusal tepki. Her ikisi de karşılıklı olarak seçimleri etkileyebilmektedir (Heekeren vd., 2017; Lempert ve Phelps, 2013). Bireyin duygu ve kararlarına rasyonellik çerçevesinde getirilen eleştiriler ve katkılar farklı alt kuramların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Geleneksel rasyonel tercih kuramına göre duygular, bazen mantıksız davranışlara yol açabilir. Davranışa sebep olan duygunun, kendi rasyonalitesine şüphe düşüren bir dizi hedef, değer ve standartla içsel olarak bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir (Sripada ve Stich, 2012). Bu anlamda rasyonel tercih kuramı rasyonaliteyi eksik tanımlamakta, normları ve duyguları tatmin edici bir şekilde birleştiremediği için eleştirilmektedir. Sabit, iyi düzenlenmiş tercihler ve 'mükemmel bilgi' varsayımı, teoriyi değişim ve belirsizlik durumları için yetersiz kılmaktadır; özellikle 'çiftler', 'gruplar' veya diğer kolektif eylem biçimleri tarafından alınan kararları açıklayamamaktadır (Schnabel, 2005). Duygulardan etkilenen bilişsel ve motivasyonel ön yargılar, tutarsız tercihlere ve kararlara yol açabilmektedir. Bu ön yargıların varlığı rasyonel

modellerin sınırlı olduğunu ve duygusal faktörlerin sürece dahil edilme ihtiyacını göstermektedir (Ventre vd., 2021).

1.5.1. Sınırlı Rasyonel Seçim Kuramı

Geleneksel rasyonel seçim kuramı bireylerin iyi düzenlenmiş tercihlere ve tam bilgiye sahip olduğu mükemmel rasyonelliğe dayanmaktadır. Ancak karar alma prosedürü ve karar kalitesinin, sorunun gerekliliklerine, karar vericinin yeteneklerine, hedeflerine ve motivasyonlarına göre değişmesi sınırlı rasyonellik kavramını ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşım karar almanın insan zihninin sınırlarından ve duygusal durumları da içeren bağlamdan etkilendiğini kabul etmektedir (Chong, 2023). Herbert Simon'ın sınırlı rasyonellik kavramı, karar alma sürecinde duyguların rolünü kabul etmektedir. Evrimsel psikoloji ve nöroloji tarafından desteklenen bu yaklaşım, duyguların karar alma sürecinin ayrılmaz parçası olduğunu ve insandaki karar mekanizmasında işlevsel bir rol oynadığını iddia etmektedir (Muramatsu ve Hanoch, 2005). Nitekim son araştırmalar, duyguların karar almada güçlü, yaygın ve öngörülebilir itici güçler oluşturduğunu ortaya koymaktadır (Lerner vd., 2015; Schiebener vd., 2013). Bu güçler, tesadüfi etki yoluyla veya seçim sırasında doğrudan değer hesaplamasına dahil edilerek kararları etkileyebilmektedir (Lempert ve Phelps, 2013). Duygular, bilinçli ve analitik bir şekilde doğrudan kontrol edilebilir ve kullanılabilir. Böylelikle duygular bireylerin durumu değerlendirmelerinde ve karar alma süreçlerinde rasyonel seçimin tamamlayıcısı olarak işlev görür (Meshulam vd., 2012).

1.5.2. Somatik Belirteç Hipotezi

Nörobilimsel kanıtlar, rasyonel karar almanın sağlıklı bir duygusal işleme sürecine dayandığını göstermekte ve bu çerçevede somatik belirteç hipotezi öne çıkmaktadır. Somatik belirteç terimi bedenden gelen sezgisel uyarı anlamında kullanılmaktadır.

Damasio'nun bu kuramına göre, geçmiş deneyimlerle öğrenilmiş bedensel–fiziyojik tepkiler (mide sıkışması, terleme vs.) karar verme sürecinde otomatik şekilde devreye girerek bireyin seçeneklerini iyi veya kötü olarak işaretlemesine neden olmaktadır. Bu süreç genellikle bilinç dışı çalışır ve hızlıdır (Trajkovski, 2015). Somatik belirteç hipotezi, karar alma süreçlerinin yalnızca bilişsel hesaplamalara dayanmadığını; duyguların hem bilinçli hem de bilinçdışı düzeylerde işaretleyici sinyaller üreterek bu süreçleri yönlendirdiğini ileri sürmektedir. Bu somatik belirteçler, kimi durumlarda daha avantajlı seçimlerin yapılmasını sağlamaktadır. Hipotez, duyguların rasyonel karar alma üzerindeki etkisini vurgulamakla kalmaz; aynı zamanda bu etkileşimi açıklayan nöroanatomik ve bilişsel bir çerçeve sunarak, karar verme mekanizmalarının bedensel ve duygusal temellerini görünür kılar (Bechara ve Damasio, 2005).

1.5.3. Rasyonel Duygular

Rasyonel tercih kuramında ifade edilen karar alma süreçlerinin karmaşıklıklarını gidermek, duyguların günlük yaşamda kararları ve eylemleri şekillendirmedeki rolünün kabul edilmesiyle mümkündür (Schnabel, 2005; Elster, 2017). Bu çerçevede duyguların rasyonel tercih kuramına entegre edilmesinde rasyonel duygular tezi öne çıkmaktadır. Buna göre duygular bilinçli olarak kontrol edilebilir ve karar alma sürecinde kullanılabilir. Örneğin katılımcıların öfke duymaya teşvik edildiği ve bunun fiziyojik tepkilerini ve kararlarını etkilediği diktatör oyunu gibi deneylerde görüldüğü üzere kişiler sonuçları etkilemek için duygusal durumları bilinçli olarak ayarlayabilmektedir. Rasyonel duygular yaklaşımına göre duygular, karar alma sürecinde stratejik olarak, bilinçli şekilde kullanılabilir. Bu şekilde rasyonel davranışın daha eksiksiz bir modeline ulaşmak mümkündür. Bu fikir, duyguların irrasyonel ve yıkıcı olduğu yönündeki geleneksel rasyonel tercih kuramına

meydan okumaktadır (Meshulam vd., 2012). Teorinin duygusal faktörleri de içerecek şekilde genişletilmesi ve bütünleştirilmesi, teorinin öngörü gücünü artırmaya yardımcı olabilmektedir (Schnabel, 2005).

Rasyonellik ve duygular arasındaki etkileşim geleneksel olarak tartışıldan daha akışkandır. Duygular, önemli tercihleri, inançları ve bilgi toplama süreçlerini etkilerken; kararların aciliyetini ve sonuçlarını belirleyebilmektedir. Bu yönü duyguların rasyonel aktör modelinin dışında olmaktan ziyade sürecin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir (Elster, 2017).

Duyguların rasyonel karar almadaki rolü suç eylemleri ve ekonomik kararlar bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Kriminolojide, rasyonel seçim teorisine göre duyguların davranışlar ve tercihler üzerindeki rolü göz önünde bulundurularak, ahlaki ve hazcı duyguların suç seçimlerini yönlendirdiği kabul edilmektedir (Walters, 2015). Öfke ve korku gibi duygular, suç işleme niyetini doğrudan etkilemekte ve bilişsel müzakerelerin davranış üzerindeki etkisini azaltmaktadır (Hewig vd., 2011). Ekonomik kararlar özelinde duygular incelendiğinde özellikle “Ultimatoyunu” gibi oyunları kullanan çalışmalar, haksız tekliflere karşı öfke benzeri duygusal tepkilerin ekonomik kararları önemli ölçüde etkilediğini ve bunun da rasyonel ekonomik davranış kuramına meydan okuduğunu göstermektedir (He ve Tang, 2017).

Rasyonel seçim teorisi ile duygular arasındaki etkileşime ilişkin psikolojik ve nörobilimsel perspektifler mevcuttur. Duyguların avantajlı seçimler yaptırdığı, belirsizlik ve risk altında kararların kalitesini etkilediği saptanmıştır. Ayrıca duygular inançları da etkileyebilmekte ve karar almanın güçlü itici güçleri olabilmekte, bazen yararlı bazen de zararlı sonuçlara yol açabilmektedir. Duygularla geliştirilmiş seçim modeli, duyguların yargıları ve seçimleri şekillendirmede önemli rolünü vurgulamaktadır (Lerner vd., 2015).

Nöroanatomideki son araştırmalar, duyguları rasyonellikten ayıran geleneksel modellere karşı çıkararak, duyguların sezgisel etkilerle karar alma sürecinde biyolojik olarak daha gerçekçi bir teorisini önermektedir (Lakomski ve Evers, 2010). Bu sezgisel yaklaşım karar alma sürecini basitleştirmekte, kapsamlı rasyonel müzakereye olan ihtiyacı azaltmakta, özellikle tüketici tercihlerinde merkezi bir rol oynamaktadır (Ye vd., 2007). Davranışsal ekonomi bağlamında duygular özellikle belirsizlik durumlarında daha etkili olmaktadır. Duygular tercihleri şekillendirmekte ve bireylerin belirsizliğin üstesinden gelmelerine yardımcı olmaktadır. Duyguları yönetmeyi kapsayan duygusal zekâ ve yaşam becerileri, rasyonel karar alma süreçlerini de önemli ölçüde etkilemektedir (Bakshi, 2023).

Duygular hem rasyonel hem de irrasyonel karar almaya yol açabilmektedir. Duyguların kararlar üzerindeki etkisi, belirsizlik düzeylerine ve bireylerin özel duygusal deneyimlerine göre değişmektedir (Li vd. 2014). Örneğin aşırı bir duygu biçimi olan stresin, bedensel uyarılma ve karar alma sürecinde etkili beyin bölgelerinde aktivasyon/deaktivasyona neden olan hormonal değişiklikler yoluyla davranışı etkilediği gösterilmiştir (Schiebener vd., 2013). Duygular yalnızca irrasyonel güçler değil, bağlama bağlı olarak rasyonel karar almayı artırabilen veya bozabilen ayrılmaz bileşenlerdir.

Rasyonel seçim kuramına göre bireyler, dinî tercihlerini maliyet–fayda hesapları üzerinden değerlendirerek kendilerine en yüksek manevi kazancı sağlayacak dinî grubu seçmektedirler. Dinî duygular sosyolojisi perspektifinden bakıldığında ise bu süreç yalnızca rasyonel hesaplamalarla açıklanamaz. Bireyler dinî pazar içinde sadece doktrinel doğruluk ya da kurumsal fayda aramakla kalmaz; aynı zamanda aidiyet, umut, güven ve kutsalla temas gibi güçlü duygusal deneyimlerin peşinden gider. Böylece dinî gruplar üyelerini çekebilmek için yalnızca inanç sistemleri sunmaz, aynı

zamanda yoğun duygusal atmosferler üretir. Böylece dinî pazar hem rasyonel tercihlerin hem de dini duyguların dolaşıma girdiği karmaşık bir toplumsal alan olarak ortaya çıkarmaktadır (Kirman, 2013)

1.6. SOSYAL ÖĞRENME VE DUYGULAR

Duyguların ortaya çıkışı ve ifade edilişi, belirli öğrenme süreçleri ve düzenleyici mekanizmalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Duygular doğuştan gelen eğilimlerle birlikte aile, kültür, dil ve eğitim yoluyla sosyalleşme süreci içinde öğrenilmekte ve düzenlenmektedir. Duyguların özellikle ne zaman, nasıl ve ne ölçüde ifade edileceği kültür ve sosyal çevre tarafından öğretilmektedir. Araştırmalar, duyguların evrensel olmadığını, duygusal bileşenlerin bir araya getirilmesinin kültüre özgü yolları olduğunu ve bunun da duygusal uygulamalarda sistematik kültürel farklılıklara yol açtığını göstermektedir (Mesquita, vd. 2015; Gendron, 2017). Kùltürler farklı “öğretilen duygulara” sahiptir; sosyal uyumu sağlamak için bazı kùltürlerde korku, bazılarında kaygı gibi duygular özellikle vurgulanmaktadır.

Duygular sosyalleşme içinde gözlem ve taklit yoluyla öğrenilmektedir. Çocuklar, ebeveynlerinin ve çevrelerindeki yetişkinlerin duygusal tepkilerini gözlemleyerek hangi durumda hangi duygunun uygun olduğunu öğrenmekte; başkalarının duygusal ifadelerini bilgi kaynağı olarak kullanmaktadırlar. Duygular yalnızca içsel deneyimler değil, sosyal dünyada nasıl davranılması gerektiğine dair bilgi taşıyan sinyaller olarak öğrenilmektedir; bu da bireyin duygularını sosyal beklentilere göre ayarlamasına yol açmaktadır. Bebekler ve çocuklar başkalarının duygusal ifadelerini fiziksel ve sosyal dünyayı genel olarak öğrenmek için bir bilgi kaynağı olarak kullanmaktadır (Wu vd., 2020). Duygu kavramlarını öğrenmek hem duygu sözcüklerini hem de duyguların örtük içeriğini anlamayla mümkün olabilmektedir; bu da duyguların nasıl

hissettiğine dair canlı bir farkındalık ve hafıza gerektirmektedir (Bakalova, 2021).

Sosyalleşme içerisinde duygularla ilgili boyutlardan biri de psikolojik refah için çok önemli olan duygu düzenlemedir. Duygu düzenleme yetenekleri, duyguların gereksinimi, duygusal farkındalık ve strateji seçimi gibi belirli bileşenleri öğrenmeyi içeren bazı sistemler aracılığıyla geliştirilebilmektedir. İlişkisel öğrenme (klasik ve araçsal koşullanma) ve sosyal öğrenme (gözlemsel, talimatlı veya kişiler arası duygu düzenleme süreçleri), duygu düzenleme stratejilerini öğreten araçlardır (Wright vd., 2024).

Duyguların öğrenme üzerinde de dikkate değer bir etkisi vardır. Duygular, öğrenme sürecini olumlu ve olumsuz yönde etkilemektedir. Olumlu duygular bir katalizör görevi görerek öğrenmeyi artırabilirken, olumsuz duygular bir direnç görevi görerek öğrenmeyi engelleyebilmektedir (Ganepola, 2022; Frasson ve Chalfoun, 2010). Duygular ayrıntıları hatırlamaya yardımcı olabilir ancak aynı zamanda öğrenme konusundan uzaklaştırabilir, bu da duygular ile öğrenme arasında karmaşık bir ilişki olduğunu göstermektedir (Mustafina vd., 2020). Duygular, öğrenme süreçlerinde hayati bir rol oynamaktadır; vaka çalışmalarına hafif duygusal bilgilerin dâhil edilmesinin öğrenmeyi artırabileceğini gösteren kanıtlar mevcuttur (Kotluk ve Tormey, 2022). Ayrıca bireylerin duygusal olarak onlara yüklenmiş bilgileri (örneğin tehdit edici içerik) daha kolay hatırlama ve aktarma eğiliminde oldukları da saptanmıştır (Kashima vd. 2020).

Duygularla ilgili cinsiyet farkına yönelik algılar da sosyal öğrenme ile ilgilidir. Örneğin Brescoll ve Uhlmann'ın çalışmasında katılımcılara iş yerinde öfke ya da üzüntü ifade eden profesyoneller (kadın/erkek, farklı pozisyonlarda) hakkında kısa senaryolar okutulmuş ve katılımcılardan bu kişileri statü, yetkinlik ve liderlik açısından değerlendirmeleri istenmiştir. Bulgular göstermiştir ki erkekler öfkeliğinde daha yüksek statüye sahip görülmektedir;

öfkeleri de dışsal nedenlerle yani “durum gereği” veya “haklı tepki” olarak yorumlanmaktadır. Diğer tarafta kadınlar öfkelenildiğinde ise daha düşük statülü yorumlanmaktadır. Öfkeleri de içsel nedenlerle kişisel özelliklere (“kontROLSÜZ”, “AGRESİF”) bağlanmaktadır (Brescoll ve Uhlmann, 2008:268).

1.6.1. Duyguların Kültürel İnşası

Duygusal ifadeyi etkileyen kültürel faktörlerin başında kültürel normlar gelmektedir. Kültür; duygu dili, duygularla ilgili kavramsal bilgi, duyguyla ilgili değerler, duygu kuralları ve gösterim kuralları dâhil olmak üzere sosyal normlara dayalı öğrenilmiş duygu ifadelerini etkilemektedir. Kültürlerde duygusal ifade ve düzenleme için farklı normlar söz konusudur. Örneğin "gösteri kuralları" kavramı, duyguların çeşitli sosyal bağlamlarda nasıl ifade edilmesi gerektiğini belirlemektedir. Bu kurallar büyük ölçüde değişebilmekte ve farklı kültürlerde farklı duygusal davranışlara yol açabilmektedir (Cordaro vd., 2018)

Kültürel normlar, duyguların toplumlar arasında nasıl tanımlandığını ve anlamlandırıldığını şekillendirir. Kültür, bu işlevi ebeveynlerin duygu sosyalleştirme stratejileri ile bebeklikten itibaren erken duygusal gelişim aşamasında başlatmaktadır. Kültürel normlar erken çocukluk dönemi ve sonraki gelişim evrelerine uzanan duygusal çıktıları yönlendirmektedir (Lozada ve Halberstadt, 2015). Kültürel normlar duyguların nasıl hatırlandığını etkilemektedir. “Duygusal hafıza” olarak adlandırılan bu süreçte duyguların geriye dönük raporları, gerçek zamanlı duygusal deneyimlerden daha çok kültürel normlardan etkilenmektedir ve bu da hafızanın yeniden yapılandırılmasının kültürel bilgileri içerdiğini göstermektedir (Scollon, vd., 2009). Kültürel normlar ayrıca bilginin nasıl kategorize edildiğini ve hatırlandığını da belirleyebilmektedir (Goyal vd., 2020). Örneğin bir kültürde büyüklere “saygı”

göstergesi sayılan bir duygu ifadesi, başka bir kültürde “zayıflık” olarak yorumlanabilmektedir.

Kültürel normlar, bireyin hissettiği duyguyu nasıl yansıtacağını belirleyen gizli kurallar manzumesidir. Bireyler duygularını nasıl hissettiklerini ve nasıl yorumladıklarını kültürel deneyimleri aracılığıyla öğrenmektedirler (Immordino-Yang vd., 2016). Bu durum duygusal ifade ve algılarda duyguların kültürler arası iletişim ve empati açısından etkilerini de ortaya koymaktadır. Kültürel normlar yalnızca davranışı yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda başkalarının davranışlarının algılanmasını da etkiler. Bu, kişilerarası algı çalışmalarında kültürel bağlamı dikkate almanın önemini vurgulamaktadır (Goyal ve De keersmaecker, 2022). Başka bir deyişle kültürel normlar duyguların nasıl ifade edildiğini, algılandığını ve hatırlandığını şekillendirirken hem beyinsel süreçleri hem de davranışsal tepkileri de etkilemektedir.

Duygular, kültürler arasında evrensel olarak aynı şekilde deneyimlenmemektedir. Tarihsel heterojenlik, kültürel normlar, bilişsel temsiller ve değerlendirme süreçleri gibi faktörler bu farklılıklara katkıda bulunmaktadır. Bu farklılık, duygusal deneyim, ifade ve algının çeşitli yönlerinde gözlemlenebilmektedir. Örneğin bir ülkenin nüfusunun tarihsel göç kalıpları nedeniyle çeşitliliği, duyguların nasıl ifade edildiğini etkilemektedir. Tarihsel heterojenliği yüksek olan ülkeler daha belirgin ve açık duygusal ifadelere sahip olma eğilimindedir. Örneğin gülümsemeler gibi yüz ifadelerinin yoğunluğu ve türü, kültürel normlara ve tarihsel heterojenliğe bağlı olarak değişebilmektedir (Niedenthal vd., 2019; Rychlowska vd.,2015). Kültürel normlar duyguların ifade ediliş şeklini de belirlemektedir. Bazı kültürler açık duygusal ifadeyi motive ederken diğerleri duyguları kısıtlamayı teşvik edebilmektedir (Rychlowska vd., 2015; Trnka vd., 2018).

Kültürün duygular üzerindeki etkisini gösteren bir diğer husus da duyguların yüz ifadelerine yansımasıdır. Yüz ifadelerinin

ayrıt ediciliği kültürden kültüre değişebilmektedir. Örneğin, bir araştırmada Hollandalı katılımcılar, Çinli katılımcılara kıyasla farklı duygular için daha belirgin yüz ifadeleri kullanmaktadırlar (Fang vd., 2022). Kültürel geçmiş, duyguları yorumlarken hangi yüz işaretlerinin daha önemli olduğunu da etkilemektedir. Japonya gibi duygusal kısıtlamanın değerli olduğu kültürlerde, bireyler duyguları yorumlarken gözlere daha fazla odaklanma eğilimindedir, çünkü gözlerin kontrol edilmesi daha zordur ve bu nedenle daha açıklayıcıdır. Bunun tersine, ABD gibi açık duygusal ifadenin yaygın olduğu kültürlerde, insanlar görsel olarak daha ifade edici olan ağza odaklanmaktadır (Yuki vd., 2007). Japon bireyler, duyguların çoklu duyusal algısında sesli ipuçlarına daha fazla uyum sağlarken, Hollandalı bireyler görsel ipuçlarına daha fazla güvenmektedirler (Tanaka vd., 2010). Duyguların değerlendirilmesinde kültürel farklılıkların, gerçek yüz ifadeleri kullanıldığında da devam ettiğini göstermektedir. Araştırma bulguları, Doğu Asyalıların arka plandaki yüz ifadeleri gibi bağlam bilgisine Kuzey Amerikalılara kıyasla daha fazla dikkat ettiğini göstermektedir. Bu nedenle bağlamla uyumsuz durumlarda bilgi işlemeye ilişkin beyin tepkilerinin daha güçlü olabileceği öne sürülmektedir. Araştırma ayrıca bu etkinin yaşa ve duruma göre değişebileceğini vurgulamaktadır (Masuda vd., 2012).

Duygusal deneyim, kültürün yön verdiği değerlendirme süreçlerinin bir sonucudur. Benzer durumlarda deneyimlenen duygular, nedensel atıflardaki kültürel farklılıklar nedeniyle çeşitlilik gösterebilir. Bu bağlamda değerlendirme teorileri, duygusal deneyimin kültürel belirlenimini açıklamayı amaçlamaktadır. Örneğin, Amerikalılar başarılı durumlarda kendi bireysel özellikleri nedeniyle gurur duyabilirken, Japonlar aynı durumu durumsal faktörlere bağlayarak kendilerini şanslı hissedebilmektedir (Imada ve Ellsworth, 2011). Toplumlar, yalnızca duyguların nasıl ifade edileceğini değil, hangi duygu türlerinin

meşru, yaygın ve baskın olacağını da belirleyebilmektedir. Bu anlamda belirli kültürlerde öfke ve utanç gibi farklı duygusal deneyim türleri daha yaygındır. Örneğin ABD, Japonya ve Belçika'dan öğrencilerle 15 öfke senaryosu üzerinden yapılan bir çalışmada öfke ve utanç deneyimlerinin kültürler arasında farklı dağılımlar gösterdiği bulunmuştur (Boiger vd., 2018). Kültürlere göre duyguların değişmesi yanında bu duyguların kabul edilebilir yoğunluk eşikleri de değişmektedir. Örneğin, Kuzey İrlanda'dan katılımcılar duygularını diğer ülkelerden katılımcılara kıyasla daha yoğun olarak derecelendirdikleri ortaya konulmuştur (Sneddon vd., 2011). Duyguların bilişsel temsili ile ilgili olan duygusal tutarlılık da yine kültürden kültüre farklılaşabilmektedir. Kültürel farklılıklar duyguların bilişsel olarak nasıl temsil edildiği konusunda da kendini göstermektedir. Duyguların bilişsel temsili de özellikle duygusal tutarlılık bağlamında batı ve doğu kültürleri arasında farklılıklar taşıyabilmektedir (Koh vd., 2014). Duygusal tutarlılık bireylerin durumlar ve ilişkiler boyunca benzer tür ve düzeyde duyguları deneyimleme derecesi olarak adlandırılmaktadır. İlişkilerde daha yüksek duygusal tutarsızlığa sahip Singapur gibi kültürlerde bireyler, daha yüksek duygusal tutarlılığa sahip kültürlere (ABD gibi) kıyasla duygularını daha güçlü bir şekilde duygusal hafızayla ilişkilendirmektedirler (Imada ve Ellsworth, 2011).

Kültürel farklılıkların duygusal algı ve yorumlama üzerinde etkisi de dikkat çekmektedir. Kültür, duyguların nasıl yönetileceğini, bastırılacağını ya da ifade edileceğini belirleyen temel bir düzenleyici çerçeve sunmaktadır. Kültürün duygu ifadesi üzerindeki etkisi bireylerin duyguları nasıl deneyimlediğini de etkileyebilmektedir. Duygularını daha fazla ifade eden bireyler, deneyimlenen duygu gücü ile visseral-somatosensoriyel korteksteki aktivasyonlar (duyguların bedende hissedilen yönü) arasında daha sıkı korelasyonlar göstermektedir. ABD gibi genellikle daha ifade edici toplumlarda Çinli bireylere kıyasla duygusal deneyimler ve

sinirsel aktivasyonlar arasında daha güçlü korelasyonlar izlenmektedir (Immordino-Yang vd., 2016).

Kültürel normlar, bireylerin duyguları nasıl algılayıp yorumladıklarını önemli ölçüde şekillendirir. Bu etki, duygusal ifadenin düzenlenmesi, duygusal yoğunluğun algılanması ve duygu düzenlemesi sırasında kullanılan stratejiler dâhil olmak üzere çeşitli şekillerde kendini göstermektedir. Toplumlar, duyguların kamusal ve özel alanlarda nasıl görünür kılınacağını ya da gizleneceğini normatif sınırlar aracılığıyla belirlemektedirler. Örneğin, çok kültürlü sanal takımlarda, kültürel olarak homojen takımlara kıyasla olumlu duyguları ifade etmeye ve olumsuz duyguları bastırmaya daha fazla vurgu yapılmaktadır (Glikson ve Erez, 2013).

Duyguların deneyimlenmesi, ifade edilmesi ve düzenlenmesine ilişkin kültürel normlar, bireyci ve kolektivist kültürler arasında büyük ölçüde farklılık göstermektedir ve bu durum, duygu düzenlemesi sırasında kullanılan algısal stratejileri de etkilemektedir. Kolektivist kültürler, sosyal uyumu ve statü hiyerarşilerini ön planda tutarak grup bütünlüğünü bozabilecek kişisel duyguların bastırılmasına yol açmaktadır. Bu kültürlerdeki bireylerin bağlamsal duygusal bilgilere odaklanma ve uyumsuz kişisel duyguları bastırma olasılığı daha yüksektir. Özerkliğe ve kişisel isteklere değer veren bireyci kültürlerde ise olumsuz duygusal deneyimlerden kaçınmak için duyguları yeniden değerlendirme olasılığı daha yüksektir (Bebko vd., 2019). Bireysel ve kolektivist kültürler arasındaki duygusal ifade farklılıkları, bu normların sosyal etkileşimler üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Duygusal zekâ ve sosyokültürel normlar, duyguların sosyal olarak inşası ve ifadesinde önemli rol oynamaktadır (Gross, 2023).

Duygular, ilgili kültürel ortamın taleplerini karşılamak için kültürel olarak inşa edilmektedir ve duygulardaki kültürel farklılıklar, bireylerin kendi kültürlerinde iyi bir insan olma görevini yerine getirmelerine yardımcı olmaktadır. Yani kültürel duygu

normuna bireysel uyumun bir amacı vardır ve refahla ilişkilidir; bu da normatif duyguların kültürel zorunluluğu karşıladığını ve bireysel refaha katkıda bulunduğunu göstermektedir (Mesquita vd., 2017).

Duygusal ifadelerin evrensel mi yoksa kültürel mi olduğu konusunda süregelen bir tartışma vardır. Duyguların kültürler arasında ifade edilmesinde benzerlikler olsa da ifade “lehçeleri” (kültürlere özgü küçük ifade farklılıkları) nedeniyle insanlar kendi kültürel gruplarının duygusal ifadelerini tanımada grup içi bir avantajla daha başarılı olabilmektedir; bu durum da duyguları tanımada kültürler arası sürekliliği göstermektedir (Scherer vd., 2011).

Kültürel uygulamalar ve duygusal düzenlemeler arasında da ilişki vardır. Batı toplumlarında düzenlemeye daha az vurgu var iken; doğu toplumlarında düzenlemeye yüksek vurgu söz konusudur. Örneğin Çin kültüründe, ahlaki, sosyal ve estetik duygulara odaklanarak duygusal analiz ve düzenleme önemli bir yer tutar. Bu kültürel çerçeve, duyguların günlük yaşamda nasıl algılandığını ve ifade edildiğini de etkilemektedir (Cruz, 2023). Kültürel farklılıkları anlamak, kültürlerarası iletişimi geliştirerek, kişiler arası ve profesyonel ilişkilerin kurulmasına yardımcı olabilmektedir. Kendinden olmayan duygusal ifadeleri ‘patolojik’ hale getirebilecek Batılı psikoloji yaklaşımlarının, diğer kültürlerle karşı hassas ve kapsayıcı olacak şekilde uyarlanması gerekmektedir (Hoffman ve Cleare-Hoffman, 2011). Bu kültürel nüansları anlamak, kültürler arası empati ve iletişimi geliştirerek, kişiler arası ve profesyonel ilişkilerin kurulmasına yardımcı olabilmektedir.

Bir grup içindeki kültürel çeşitlilik duygusal iklimi ve beklenen duygusal davranışları etkileyebilmektedir (Bebko vd., 2019). Kültürel yönelimler ve toplumsal normlar, duyguların hangi yoğunluk düzeylerinin doğal, kabul edilebilir ya da aşırı olarak algılanacağını belirleyebilmektedir. Duygusal yoğunluk algısı kültürel yönelimden etkilenebilmektedir. Duygular, kendini kültüre

gömülü sözsüz davranışlarda göstermektedir. Yüz ifadeleri, seslendirmeler ve jestler de dâhil olmak üzere sözel olmayan davranışlar hem davranışı hem de yorumunu şekillendiren sosyal ve kültürel bağlamlara derinden yerleşmiştir (Hess, 2023). Duyguların kültürler arasında ne kadar yoğun olarak derecelendirildiği konusunda farklılıklar vardır. Örneğin, bir araştırmada Kuzey İrlanda'dan katılımcılar duygularını Sırbistan, Guatemala ve Peru'dan katılımcılardan daha yoğun olarak derecelendirmişlerdir (Sneddon, vd., 2011).

Duygu kontrolüne verilen değer de kültürler arasında değişmekte; duygusal ve fizyolojik tepkileri etkileyebilmektedir. Örneğin, Asyalı-Amerikalı katılımcılarda, duygu kontrolüne önem veren kişiler daha az öfke hissetmiş ve daha az öfke göstermiştir. Avrupalı-Amerikalı katılımcılarda ise duyguları kontrol etmeye önem veren kişiler öfke davranışını biraz azaltmış, fakat içsel öfke duygusu aynı kalmıştır (Mauss ve Butler, 2010). Kültürel normlar, duyguların nasıl algılandığını, ifade edildiğini ve düzenlendiğini şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Bu normlar yalnızca duygusal gösterimlerin uygunluğunu değil, aynı zamanda algılanan duyguların yoğunluğu ve ayırt ediciliği ile duygu düzenlemesi için kullanılan stratejileri de etkilemektedir.

1.6.2. Duygu Düzenlemede Kültürel Farklılıklar

Duygu, kültürel bilginin iletilmesini ve tutulmasını kolaylaştırırken kültürel dinamikler tarafından şekillendirilmektedir. Duygu düzenleme süreçlerindeki kültürel farklılıkların ruh sağlığı üzerinde de etkileri söz konusudur. Bastırma gibi stratejilerin, bireyci kültürlerde ruh sağlığıyla olumsuz; kolektivist kültürlerde ise nötr ya da daha az olumsuz ilişkili olduğu ortaya konmaktadır (Tamir vd., 2023).

Kültürel normlar duygu düzenlemesi için kullanılan stratejileri etkilemektedir. Duyguların deneyimlenmesi, ifade

edilmesi ve düzenlenmesine ilişkin kültürel normlar, bireyci ve kolektivist kültürler arasında büyük farklılıklar göstermektedir. Kolektivist kültürlerde, duygularını bastırma eğilimi daha yüksek ve onları kabul etme eğilimi daha düşüktür; kolektivizm normlarını benimseyenlerde ise somatizasyon daha yüksektir (Chang vd., 2017; Voswinckel vd., 2019). Diğer tarafta bireyci kültürler özerkliğe ve kişisel isteklere değer vermektedir ve bu da bireylerin merkezi duygu bilgisine dikkat etmelerini ve olumsuz duygusal deneyimlerden kaçınmak için duyguları yeniden değerlendirmelerini sağlamaktadır. Bireyci kültürlerin üyeleri içsel durumlara daha uyumludur ve bunlara daha fazla değer vermektedirler (Vishkin, vd., 2023). Duygusal ifadelerin bastırılmasına yönelik kültürel normlar, bastırma ile psikolojik sağlık arasındaki ilişkinin çeşitli kültürel bağlamlarda farklı biçimlerde ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Avrupa kökenli Amerikalılarda duyguları bastırma, daha düşük yaşam memnuniyeti ve daha yüksek depresif duygu durumu gibi psikolojik işlevsellik sorunlarıyla ilişkili bulunurken, Çinli katılımcılarda böyle bir olumsuz ilişki görülmemiştir. Bu sonuç, duyguları bastırmanın etkisinin kültürel normlara bağlı olarak farklı anlamlar ve sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir (Soto vd., 2011).

Duygular üzerindeki kültürel etkinin arkasında psikolojik mekanizmalar da bulunabilmektedir (Bebko vd., 2019). Kültürel etkiler duygusal ifade ve sinirsel işleme üzerinde de kendini göstermektedir. Sinirsel aktivasyon, evrensel bir biyolojik temel üzerine kurulmakla birlikte, bu aktivasyonun tetiklenme biçimi ve yoğunluğu kültürel bağlamdan bağımsız değildir. Duygusal uyaranlara verilen sinirsel tepkilerde kültürel farklılıklar gözlemlenmiştir; Doğulu katılımcılar, duygu düzenlemesiyle ilişkili beyin bölgelerinde daha fazla aktivasyon gösterirken, Batılı katılımcılar duygusal deneyim ve değerlendirmeye ilişkili alanlarda daha fazla aktivasyon göstermektedir (Chen vd., 2019). Bu durum,

kültürel geçmişin bireylerin duygularını yönettiğini ve düzenlediğini düşündürmektedir. Kültürel normlar, anlık deneyimden ziyade duyguların hafızasını şekillendirmektedir. Duyguların geriye dönük raporları kültürel ideallerden etkilenirken, gerçek zamanlı duygusal deneyimler bireysel mizaca daha yakından bağlıdır (Scollon vd., 2009).

Duyguların algılanmasında ve yorumlanmasında ise hem evrensellik hem de kültürel özgüllük kanıtları vardır. Bazı temel duygular evrensel olarak tanınırken, bu duyguların yoğunluğu ve yorumu farklılık gösterebilir. Çeşitli ülkelerden katılımcılar dinamik uyararlardaki duyguların yoğunluğunu farklı şekilde derecelendirmektedir (Sneddon vd., 2011). Belirli bağlamlarda duyguların yansıtılması açısından kültürel farklılıklar da dikkat çekmektedir. Örneğin yas duygusuna bakıldığında kültürel normların kederin nasıl sergileneceğini belirlediği görülmektedir. Örneğin, Çinli yaşlı bireyler duygularını daha fazla bastırma eğilimindeyken, Almanca konuşan İsviçreli bireyler yas döneminde daha geniş bir duygu yelpazesi sergilemektedir (Zhou vd., 2023).

Kültürel normların duygu üzerindeki etkisiyle depresyondaki bireylerin kültürel olarak ideal şekillerde tepki verme yetenekleri bozulabilir. Bir çalışmaya göre depresyonda olan Avrupalı Amerikalılar, kontrol grubu olan Avrupalı Amerikalılara kıyasla daha az duygusal tepki gösterirken; depresyonda olan Asyalı Amerikalılar, kontrol grubundaki Asyalı Amerikalılara kıyasla eşdeğer veya daha fazla duygusal tepki göstermektedir (Chentsova-Dutton vd., 2010). Ayrıca kültürel normlar sözsüz sesli iletişimi de etkileyebilmektedir. Duyguların sözsüz seslendirmeleri hem kültürler içinde hem de kültürler arasında tanınabilse de farklı kültürlerle arasında dikkate değer farklılıklar söz konusudur. Özellikle öfke gibi sosyal olarak ilgi çekmeyen duygularla ilgili olan belirli sözel olmayan ipuçları, kültürler arasında daha az tanınmaktadır. Örneğin, Doğu Asyalıların öfkeyi dile getirme

biçimleri, bu tür duyguları bastıran kültürel normlar nedeniyle Batılılar tarafından daha az tanınmaktadır (Yoshie ve Sauter, 2020). Sözsüz davranışları yorumlama eğitimi, etkileşimlerdeki ön yargıları azaltmak ve empatiyi geliştirmek için yerel kültürel normları dikkate alınmalıdır (Lorié vd., 2017)

Kültürel normlar ayrıca çocukların duygularını nasıl ifade ettiklerini ve düzenlediklerini de etkilemektedir. Örneğin, Amerikalı okul öncesi çocuklar, genellikle daha nötr ifadeler gösterme eğiliminde olan Çinli ve Japon çocuklara kıyasla hem olumlu hem de olumsuz duyguları daha fazla ifade etmektedirler. Bu çalışmada Çinli ve Japon çocuklar hayal kırıklığı yaratan hediyelere tepki olarak da daha nötr ifadeler gösterdiği tespit edilmiştir (Ip vd., 2021).

Duyguların ifadesi bağlamsal değişkenlik de arz etmektedir. Öfke ve mutluluk gibi duyguların ifadesi, ilişki bağlama (müşteri, iş arkadaşı veya yönetici gibi) bağlı olarak değişir. Örneğin, öfke genellikle müşterilerle karşılaşıldığında bastırılır, ancak iş arkadaşlarıyla daha özgürce ifade edilebilir (Grandey vd., 2010). Ayrıca sanal çok kültürlü ekiplerde, kültürel olarak homojen ekiplere kıyasla olumlu duyguları ifade etme ve olumsuz duyguları bastırma konusunda daha güçlü bir norm vardır (Glikson ve Erez, 2013).

İnsanlar genellikle kendi kültürel geçmişlerinden gelen bireylerin ifade ettiği duyguları tanımada daha isabetlidir ve bu olgu iç grup avantajı olarak bilinmektedir. Kültürel geçmiş, duygu tanımının doğruluğunu etkilemektedir. Örneğin, Avustralya'daki Kafkasyalı-Avustralyalılar ve Çin kökenli kişiler, Çin Ankarası katılımcılarına kıyasla hem Çinli hem de Kafkasyalı yüzlerdeki duyguları daha doğru tanımlamışlardır (Prado vd., 2014). Ayrıca duygusal ifadeleri düzenleyen kültürel normlardaki değişkenlik, bir toplum içindeki genel güveni etkileyebilmektedir. Bağlamlar arasında tutarlı duygusal ifadelerle sahip kültürler daha yüksek güven seviyelerine sahip olma eğilimindedir (Schug vd., 2017). Sonuç

olarak, kültürel normlar duygularla ilgili sözel olmayan işaretlerin nasıl yorumlandığını şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır.

1.6.3. Duyguların Öğrenilmesi ve İçselleştirilmesi

Duygular, sosyal durumlara verilen tepkiler olup kültürel ve tarihi bağlamlardan etkilenmektedirler. Bu bağlamda duygular sosyal öğrenme tarafından da şekillendirilmektedir. Sosyal öğrenme, duyguların nasıl deneyimlendiği ve ifade edildiğinin şekillenmesine yardımcı olmaktadır (Clanton, 2006). Sosyal öğrenme, gözlem ve başkalarıyla etkileşim yoluyla davranışları, becerileri ve bilgiyi edinmeyi içermektedir. Duygular bu süreçte önemli bir rol oynamakta, sosyal etkileşimleri etkilemekte ve onlardan etkilenmektedir. Duygular sadece kişisel deneyimler değildir, aynı zamanda kişiler arası iletişimde önemli işlevlere hizmet etmektedir (Wróbel ve Olszanowski, 2019). Duygular, öğrenme açısından kritik öneme sahip olan dikkat, hafıza ve motivasyon gibi bilişsel süreçleri etkilemektedir. Erken ebeveyn-çocuk etkileşimleri, çocukların duygularını düzenlemeyi öğrenmelerinde önemli bir rol oynamaktadır (Lincoln vd., 2017) Gözlemsel öğrenme aracılığıyla başkalarını gözlemlemek, bireylerin doğrudan deneyim olmadan davranışları ve duygusal tepkileri öğrenmelerine yardımcı olmaktadır. Bu, hayatta kalma ve sosyal uyum için temel bir beceridir (Burgos-Robles vd., 2019).

Neckel ve Krieken'in yaklaşımı, duygu sosyolojisi açısından toplumsal eşitsizliğin yalnızca yapısal değil, aynı zamanda duygusal ve sembolik bir boyuta sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre "aşağılık duygusu" ve düşük öz saygı, bireylerin toplumsal hiyerarşideki konumlarının içselleştirilmiş bir yansımasıdır. Modern toplumlarda eşitsizlik giderek bireyselleştirildiği için, bu duygular artık doğrudan toplumsal koşullara değil, bireyin kendine atfettiği yetersizliklere bağlanmakta; böylece toplumsal eşitsizlik, bireysel

eksiklik gibi algılanarak sembolik düzeyde yeniden üretilmektedir (Neckel ve Krieken, 1996).

Duygusal sosyal öğrenme, değerler ve sosyal normlar hakkında bilgi edinmede duyguların rolünü vurgulamaktadır. Kültürel değerler, ebeveynlerin duygusal ifadeleri ve çocuğun tepkileri üzerinde belirleyici olmaktadır (Yang ve Wang, 2019). Duygusal gelişim, aile içindeki ve akranlarla olan etkileşimlerden büyük ölçüde etkilenmektedir. Olumlu aile ortamları ve güvenli bağlar, çocuklarda daha iyi duygusal düzenleme ve sosyal yeterliliğe katkıda bulunmaktadır (Behrendt vd., 2019). Özellikle annenin duygusal sağlığı çocuk gelişimini etkilemektedir. Duygu düzenleme zorlukları ve depresif semptomlar gibi anne faktörleri, çocukların duygusal gelişiminde önemli ölçüde rol oynayabilmektedir (Frankel vd., 2015).

Duygusal-sosyal öğrenme (ASL), duyguların sosyal öğrenmedeki rolünü vurgulamaktadır ve duyguların değerler ve sosyal normlar hakkında öğrenmeye yardımcı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, sosyal öğrenmeye ilişkin kapsamlı bir anlayış sağlamak için davranışsal, bilişsel ve duygusal yönleri birleştirmektedir. Duygusal-sosyal öğrenme ayrıca, duyguları yönetme, hedef belirleme, empati gösterme ve ilişkileri sürdürme becerilerini geliştirebilmektedir (Gruber vd., 2022).

Yaygın dinî kavramların nesiller arası aktarımı, bireylerin duygusal yönelimleri ve tepkileri tarafından kolaylaştırılmaktadır. Duygusal etki, dinî kavramların aktarımı ve içselleştirilmesi ile iç içe geçmiştir. Dinî kavramlar, duygusal temaların varoluşsal bileşenleriyle ilişkilendirilerek içselleştirilmeleri, hatırlanmaları, aktarılmaları ve kurumsallaştırılmaları muhtemel hale gelmektedir (Dulin, 2011).

1.6.4. Duygu ve Dil

Dil, farklı kültürlerde duygusal ifadeyi şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Duyguları tanımlamak için kullanılan dil ve bu duyguların kavramsal olarak anlaşılması kültürler arasında farklılık gösterebilmektedir (Trnka, vd., 2018). Bu durum, duyguların nasıl deneyimlendiğini ve iletildiğini etkilemektedir. Dil yalnızca duyguları iletmekle kalmaz, aynı zamanda duyguları "öfke" veya "korku" gibi belirli duygusal algılara kategorize ederek bunların oluşturulmasına da yardımcı olur (Lindquist, 2015). Dil, duyguları kültürel olarak belirlenmiş bir şekilde algılamak ve deneyimlemek için bir çerçeve sağlamakta ve bireylerin duyguları nasıl işleyip deneyimlediğini şekillendirmektedir (Hitokoto ve Ishii, 2022).

Duygular için kültürler arasında öğrenilen ve kullanılan kelime türleri, duyguların nasıl algılandığını ve kavramsallaştırıldığını belirleyebilmektedir (Tardif, 2016). Lehçe teorisi de duygunun evrensel bir dil olduğunu, ancak kültürler arasında duygusal ifadeye ince farklılıklar veya "lehçeler" olduğunu öne sürmektedir. Bu, bireylerin kendi kültürel gruplarından gelen duygusal ifadeleri yargılamada daha iyi olduğu grup içi avantaja yol açabilmektedir (Elfenbein, 2013).

Duygusal dil, kültüre özgü toplumsal gereksinimlerle uyumlu performatif işlevlere hizmet eder. Bu, duygusal ifadelerin yalnızca ifadeler olmadığı, aynı zamanda toplumsal olarak işlevsel duyguların bileşenleri olduğu anlamına gelmektedir (Parkinson, 2023). Duyguların kamusal söylemde tartışılma ve iletme biçimi, bir kültür içindeki duygusal normları ve değerleri de şekillendirebilmektedir (Von Scheve, 2023).

Kültür ve tarihsel bağlam gibi çeşitli faktörlerden etkilenen duyguların tezahürü ve yorumlanması konusunda diller arasında farklılıklar vardır. Duyguyla ilgili kelimeler, toplumlar ve dönemler arasında farklılık sergilemekte ve dilsel kavramlar kültürel olarak

farklı duygu algılarını şekillendirmektedir (Parkinson, 2023). Dil, duyguların sosyal inşasında önemli bir rol oynamakta ve duygular hakkındaki paylaşılan kültürel değerleri ve etno-teorileri yansıtmaktadır (Mosquera, 2023). Duygusal ifade ve tanımadaki farklılıklar nedeniyle kültürler arası iletişim zorlayıcı olabilmektedir. Örneğin çok dilli bireyler, her dilin farklı duygusal yankıları nedeniyle duyguları ifade etme ve tanıma konusunda çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadırlar ve bu da yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Bu, romantik veya terapötik ilişkiler gibi çeşitli bağlamlardaki duygusal tepkilerini ve algılarını etkileyebilmektedir (Dewaele, 2022; Quiros-Ramirez ve Onisawa, 2015).

Kültür, dil ve duygu arasındaki etkileşim, duyguların gündelik konuşma pratiklerine nasıl yerleştiğini ve bu yolla nasıl toplumsal olarak üretildiğini görünür kılmaktadır. Kültürel bağlam, duyguların konuşma yoluyla nasıl ifade edildiğini ve yorumlandığını da etkilemektedir. Örneğin, Kanadalı ve Çinli katılımcıların duyguları ana dillerinde tanımlarken daha isabetli oldukları; bu durumun grup içi bir bilişsel ve duygusal avantaj sağladığı bulgulanmıştır. Ancak, her iki grubun da olumsuz duyguların yoğunluğunu olduğundan fazla algılama eğilimi gösterdiği, bunun ise bazı evrensel çıkarım kurallarının varlığına işaret ettiği düşünülmektedir (Zhang ve Pell, 2022).

Duyguların algılanması, iletişim moduna (sesli, görsel veya birleşik) ve kullanılan dile göre değişebilmektedir. Çalışmalar, dilin duygusal bilgilerin algısal değerlendirmesini etkilediğini, belirli duyguların belirli kültürel ortamlarda daha iyi algılandığını göstermiştir (Riviello vd., 2012; Liv, 2009). Sonuç olarak, dil duygusal kavramları inşa ederek, kültürel farklılıkları etkileyerek, pragmatik işlevlere hizmet ederek ve duygusal düzenleme ve algıyı etkileyerek duygusal ifadeyi önemli ölçüde şekillendirir.

Netice itibarıyla, sosyal öğrenme ve duygular derin şekilde birbirine bağlıdır ve duygular bireylerin sosyal çevrelerinden nasıl

öğrendikleri ve etkileşim kurdukları konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Sosyal öğrenme duygusal becerileri geliştirmesinin yanı sıra, hem ilişkileri güçlendirmede hem de bilişsel ve duygusal deneyimleri bütünleştirerek duygusal gelişimde önemli bir rol oynamaktadır. Sosyal öğrenme yalnızca anlık duygusal durumları etkilememekte aynı zamanda kalıcı öğrenmeye yönelik de etkilere sahip olabilmektedir.

1.7. DUYGULAR VE KARAR VERME

Duygular, bilinçli bir bilgi olmadan da bireyleri avantajlı seçeneklere yönlendirebilmekte ve bazen daha iyi karar almalarına yol açabilmektedir. Duygu ve bilişin kararlar üzerindeki göreceli etkisi duruma bağlıdır; duygular özellikle belirsizlik altındaki kararlarda kritik öneme sahiptir ve risk altındaki kararlarda bilişsel süreçlerle etkileşime girmektedir (Schiebener vd., 2013). Disiplinler arası yaklaşıldığında da nöroanatomi alanındaki son araştırmalar, duyguların rasyonel karar almada merkezi bir rol oynadığını ileri sürmektedir (Lakomski ve Evers, 2010). Biyolojik geri bildirim çalışmaları ve bilgisayar simülasyonlarından elde edilen kanıtlar, duyguların ekonomik karar alma sürecinde de rolünü vurgulamaktadır (He ve Tang, 2017). Tüketici karar alma süreci üzerine yapılan araştırmalar ürün biçimi ve algısal biliş tarafından yönlendirilen duyguların satın alma davranışını önemli ölçüde etkilediğini göstermektedir. Bu, tüketici tercihi modellerinde duygusal faktörleri dikkate almanın önemini vurgulamaktadır (Zhang vd., 2023).

Duygular; hedefler, değerler ve standartlar kümeleri olan değer yapılarına bağlıdır. Bu yapılar bazen uyumsuz olabilmekte ve rasyonel seçim teorisinin yeterince açıklayamadığı irrasyonel davranışlara yol açabilmektedir (Sripada ve Stich, 2012). Geleneksel rasyonel seçim teorisi, rasyonel hesaplamalardan ziyade duygular ve kültürel değerler tarafından yönlendirilen "ifade suçlarını" açıklamada sınırlı kalmaktadır (Hayward, 2007).

Özetle rasyonel seçim teorisinde karar alma konusunda daha doğru ve kapsamlı bir anlayış sağlamak için duyguların ve sezgilerin rolü hesaba katılmalıdır. Duygusal etkiler rasyonel seçim sürecine entegre edilerek çeşitli bağlamlarda insan davranışının karmaşıklıkları daha iyi tahmin edilebilecek ve açıklanabilecektir.

1.7.1 Solomon Paradoksu

Solomon paradoksu, kişilerin kendi durumuna ilişkin değerlendirmelerinde, üçüncü kişilere yönelik muhakemelerden farklı bir perspektif geliştirdiğini anlatmak için kullanılır. Tarihsel süreçte Kral Süleyman ile ilişkilendirilen bu mesele, modern dönemde Baş Yargıç Solomon Wachtler için değerlendirme konusu olmuştur. Solomon Wachtler aile içi şiddetten korunmayı hedefleyen ve ayrımcılık karşıtı olan, dönüm noktası niteliğinde yargı kararları yazmıştır. Ancak o kendi hayatında bu bilgeliği gösterememiş ve eski partnerini taciz ve tehdit etme suçlarından 11 ay hapis cezasına çarptırılmıştır. Bu örnekler, Solomon paradoksu olarak adlandırılan bir olguyu vurgulamaktadır. Yani insanlar kendi sorunlarından ziyade başkalarının sosyal sorunları hakkında daha akıllıca düşünebilmektedirler (Grossmann ve Kross, 2014).

Solomon paradoksu, düşünme biçimimizle ilgili yaygın bir olgudur ve insanların başkalarının sosyal sorunlarını kendi problemlerinden daha akıllıca düşündüklerini iddia etmektedir. Solomon paradoksunda, kişi kendi meselelerini değerlendirirken pozitif duygu ve kendini aşma arasında kalmaktadır. Kişinin karşılaştığı sorunlarda, egosunu tehdit altında hissetmesi, duygusal yatırımının yüksek olması ve haklı çıkma ihtiyacı onun bilişsel esnekliğini azaltmaktadır (Xu vd., 2022). Bu sebeplerle kişi kendi problemlerinden çok başkalarının adına rasyonel kararlar alma eğilimindedir. Bu durum, kişiler arası çatışmalar ve sosyal ikilemler alanında pratik sonuçlar doğurmaktadır. Solomon paradoksunun farklı kültürlerde de geçerli olup olmadığını ve etkisinin

büyükliğini anlamak için bir meta-analiz yapılmış ve paradoksun meta-analize dâhil edilen farklı ülkelerde de çalıştığı tespit edilmiştir (Lin vd., 2023). Atasözlerimiz arasında yer alan “ele verir talkını, kendi yutar salkımı” deyişi de başkalarına verilen öğüdü kişinin kendisinin tutamadığına veya yapamadığına dikkat çekerek tam olarak bunu anlatmaktadır.

1.7.2. Duygu ve Piyasalar

Neo-klasik iktisat ve etkin piyasalar hipotezi, yatırımcıyı bilgiye dayalı, tutarlı ve rasyonel kararlar alan bir aktör olarak tanımlamaktadır. Ancak davranışsal finans ve psikoloji literatürü, özellikle bireysel yatırımcı davranışları üzerinden bu varsayımın ciddi biçimde sorgulanması gerektiğini göstermektedir. Bu çerçevede yapılan ampirik çalışmalar, yatırım kararlarının yalnızca rasyonel beklentilerle değil, aynı zamanda duygusal ve psikolojik süreçlerle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Gelişmemiş piyasalarda, örneğin Afrika, Orta Doğu ve Güney Asya borsalarında, bireysel yatırımcıların, gelişmiş ülkelere kıyasla daha sık işlem yapma eğiliminde oldukları görülmektedir (Griffin vd., 2004). Diğer taraftan Hollanda’daki yatırımcıların büyük çoğunluğunun yılda 10’dan az işlem yaptığı bilinmektedir. Hollanda’daki yüksek spekülasyon yapan küçük bir yatırımcı grubunun ise kompulsif kumar eğilimine sahip olduğu ve bu yatırımcıların sosyo-demografik özelliklerinin daha kötü olduğu ve finansal sorun yaşadıkları ortaya konmuştur (Cox vd., 2020: 12).

Finansal karar alma süreçleri; bilişsel süreçler, bilinçaltı ve sezgisel tepkiler arasındaki etkileşim sonucu ortaya çıkmaktadır. Sezgisel kararlar ise düşük bilişsel kontrol, hızlı işlem ve açık kuralların yokluğu ile tanımlanmaktadır. Uzman yatırımcıların kararlarının büyük ölçüde analitik hesaplamalardan ziyade sezgisel yargılara dayandığı; bu nedenle karar süreçlerinin açıklanmasının ve modellenmesinin güç olduğu vurgulanmaktadır. Bulgular, sezgisel

yargıların yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda duygusal mekanizmalar tarafından da şekillendirildiğini göstermektedir. Duygular, rasyonel karar alma süreçlerine karşıt değil; onları tamamlayıcı bir işlev üstlenmektedir (Lo ve Repin, 2001).

Para piyasalarında duyguların rolüne odaklanılan araştırmalarda, korku, endişe, açgözlülük ve öfori gibi duyguların onaylama ve sabitleme gibi bilişsel önyargılarla birlikte piyasa değişkenliğine katkıda bulunduğu ortaya konmaktadır (Gupta vd., 2025). Tayland'da yapılan bir çalışma, ticaret bağımlılığı puanının yüksek stres seviyeleri ve alkol kullanımıyla pozitif ilişkili olduğunu; bunun da dopaminin hisse senedi ticaretiyle ilişkili bağımlılık davranışındaki potansiyel rolüne işaret ettiğini ortaya koymuştur (Kamolsareeratana ve Kouwenberg, 2023). Heyecan ve adrenalin arayışı, dopamin salınımını artırarak borsa bağımlılığını pekiştirirken (Kuhnen ve Knutson, 2005), kaygı, korku ve olumsuz duygulardan kaçış motivasyonu da sürekli işlem davranışını beslemektedir (Balakrishnan ve Griffiths, 2017). Finansal kazanç öz saygıyı geçici olarak yükseltirken, kayıplar değersizlik duygusunu tetiklemekte ve bu durum kısır bir duygusal döngü yaratmaktadır (Turel vd., 2011).

Doğrulama ve sabitleme yanlılıkları, yatırımcıları inançlarını destekleyen bilgilere yönelterek rasyonel değerlendirmeyi zayıflatabilmektedir. Yatırımcıda duygusal faktörler bazı süreçlerde belirleyici bir rol oynayabilmektedir. Sosyal etki ve sürü davranışı, özellikle fırsatı kaçırma korkusu (FOMO) ve akran baskısı yoluyla bilişsel muhakemeyi zayıflatmaktadır (Ze, 2024). Eğitim ve gelir düzeylerinin yükselmesi dahi bu tür davranışsal ön yargılara karşı bağımsızlık sağlayamamaktadır (Chaffai ve Medhioub, 2014; Raut ve Das, 2014).

Nitel yaklaşımla yapılan bir çalışma; duygular, bilişsel önyargılar ve kararlar arasında dinamik bir zincir bulunduğunu göstermektedir. Kayıp ve belirsizlik karşısında korkunun kaygıya

dönüşmesinin, hayal kırıklığının ve güçsüzlüğün karar alma süreçlerini felç ettiği gözlemlenmektedir. Bu duygusal süreçler, onay ön yargısı, aşinalık yanlılığı ve sürü davranışı gibi sonuçların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Finet, vd., 2025).

Tüm bu bulgular, yatırımcı davranışlarının rasyonel fayda maksimizasyonu varsayımıyla açıklanamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla insanı bütünüyle rasyonel bir ekonomik aktör olarak ele alan teoriler, finansal piyasalardaki gerçek davranış dinamiklerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Borsa ve duygular arasındaki çift yönlü ilişki, ekonomik davranışın duygusal temellerinin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır.

1.7.3. Duygu ve Romantik İlişki Seçimi

Sosyal bilim literatüründe romantik ilişki seçimi, uzun süredir rasyonel tercih kuramı ile duygusal ve sezgisel karar verme yaklaşımları arasındaki gerilimli ilişki üzerinden tartışılmaktadır. Eş seçimi, insan yaşamındaki en karmaşık ve en fazla sonuç doğuran karar alanlarından biridir. Bu kararlar yalnızca duygusal tatminle sınırlı kalmayıp, uzun vadeli ekonomik, sosyal, psikolojik ve biyolojik sonuçlar üretmektedir. Tıpkı finansal karar alma süreçlerinde olduğu gibi, romantik ilişkiler alanında da bireylerin ne ölçüde rasyonel davrandığı, duyguların kararları nasıl yönlendirdiği ve bu iki boyutun birbirini dışlayıp dışlamadığı temel bir araştırma sorusudur.

Flört platformlarının yaygınlaşması ile bu tartışma ampirik verilerle ele alınmış ve bulgular sosyo-ekonomik göstergelerin (eğitim, gelir, meslek) flört platformlarında sinyal mekanizması olarak işlev gördüğünü ortaya koymuştur. Bu göstergeler rasyonel değerlendirme sürecini desteklemektedir. Özellikle kadın kullanıcıların rasyonel sinyallere daha duyarlı olduğu, çok sayıda ampirik çalışmada rapor edilmiştir. Kadınların kendilerinden daha popüler kişilere mesaj gönderme eğiliminin erkeklere kıyasla daha

yüksek olması, partner seçiminin rastgele veya salt duygusal tepkilerden ibaret olmadığını; aksine bilgi ve beklenti yönetimi içeren stratejik karar süreçlerini barındırdığını göstermektedir (Su ve Hu, 2019).

Değişen zaman içinde duygusal ilişkilere yaklaşım ve beklentiler de farklılık göstermektedir. Örneğin milenyum kuşağı flört eğilimi olarak tanımlanan “throning” argo terimi biriyle aşk için değil, sosyal statü ve nüfuz için flört etme, yani itibarını artıran yüksek profilli biriyle çıkma anlamında kullanılmaktadır. Başka bir deyişle ilişkilerde sevgili olma motivasyonu ortak değerler, duygusal yakınlık, karakter özellikleri, çekim, ilgi alanları vs. yerine sosyal statü talebinden kaynaklanmaktadır (Rakshit, 2020). Nitekim Bruch ve Newman’ın çalışmasının gösterdiği gibi bireylerin duygusal sahasında yer alan flört veya eş seçiminde dahi rasyonel tercih ile hareket ettikleri görülmektedir (Bruch ve Newman, 2018).

Rasyonellik literatüründe önemli bir ölçüt, bireylerin tercihlerinin zaman içinde tutarlı olup olmadığıdır. Açığa vurulmuş tercihler yaklaşımını kullanan çalışmalarda, çevrimiçi flört platformlarındaki mesajlaşma ve eşleşme davranışlarının büyük ölçüde tutarlı olduğu, ancak seçenek sayısı arttıkça tercih ihlallerinin de arttığı gözlemlenmiştir (Nitsch ve Kalenscher, 2021). Bu bulgular, flört tercihlerindeki tutarsızlıkların çoğu zaman irrasyonellikten ziyade bilişsel yük ve bağlamsal sınırlardan kaynaklandığını göstermektedir. Bu noktada “ekolojik rasyonelite” yaklaşımı açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Flört platformlarında kullanıcılar yüzlerce profil arasında ‘en iyiyi’ yerine “yeterince iyi” olanı seçecek stratejileri benimser. Bu davranış biçimleri irrasyonel değil, çevresel koşullara uyumlu, yani ekolojik olarak rasyonel kabul edilmektedir (Todd vd., 2013).

Rasyonel tercih kuramı eş seçimini maliyet-fayda hesaplarına indirgese de çağdaş literatür, romantik kararların her zaman tam bilgi ve sınırsız bilişsel kapasite varsayımıyla

açıklanamayacağını vurgulamaktadır (Tipoe vd., 2021). Duygular bu süreçte rasyonelliğin alternatifi değil, karar verme sürecinin yönünü belirleyen bir ön filtre işlevi görmektedir (Su ve Hu, 2019). Bulgular, bu sürecin ne saf duygusal dürtülerle ne de tam rasyonel optimizasyonla açıklanabileceğini göstermektedir. Partner seçimi, duygular tarafından yönlendirilen ancak sınırlı rasyonellik, stratejik beklentiler ve heuristikler (sezgiler) aracılığıyla yapılandırılan karmaşık bir karar alma sürecidir.

2. BÖLÜM: TEOLOJİ VE DUYGULARIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. Tarihten Günümüze Duygular

Duygular, İlk Çağ'dan itibaren sadece bireyin iç dünyasıyla sınırlı kalmamış; felsefi, ahlaki ve toplumsal düşüncenin odağındaki temel meselelerden biri olmuştur. Bu bağlamda Antik Yunan filozofları da bireylerin eylemlerini yönlendiren duygularla yakından ilgilenmiştir. Onların duygulara yönelik görüşleri erdem tartışmaları ekseninde olmuş ve duyguların bastırılması gereken bir alan mı yoksa düzenlenmesi gereken bir alan mı olduğu tartışma sorusu etrafında şekillenmiştir. Duyguların insan ruhunun yapısı bağlamında sistematik biçimde ele alınışını Platon ile başlatmak mümkündür. Platon, *Devlet (Politeia)* adlı eserinde insan ruhunu üç bölüme ayırmaktadır. Akıl (logos), irade/öfke gücü (thymos) ve arzu (epithymia). Bu ayırım içinde duygular, ruhun arzu ve irade bölümlerinde bulunmaktadır. Onun felsefesinde duygular, modern psikolojideki "his" kavramından ziyade, ruhun yapısı ve akıl ile olan ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Buna göre adaletli ve erdemli bir yaşamın mümkün olması için aklın, ruhun diğer bölümlerini yönetmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Platon, Şölen (Symposium) adlı eserinde, arzuyu (eros) özü itibarıyla bir 'eksiklik' veya 'yoksunluk' olarak tanımlamaktadır.¹ Buna göre insan, sadece kendisinde mevcut olmayan 'iyi'ye ve 'güzel'e karşı bir arayıştır. Kahn, bunu antik ahlak psikolojisi ile çağdaş eylem teorisi bağlamına yerleştirmektedir (Kahn, 1987).

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise *Retorik* adlı eserinin ikinci kitabında duyguları, retorik ve ikna bağlamında incelemektedir. Ona göre konuşmacının dinleyicileri etkilemesi için yalnızca mantıksal

¹ Bkz. Candiotta, L., & Renaut, O. (Eds.). (2020). *Emotions in Plato*. Leiden, The Netherlands: Brill.; Charles H. Kahn, (1987) *Plato's Theory of Desire, The Review of Metaphysics*, 41(1):77-103.

argümanlara değil, dinleyicilerde belirli duygular uyandırmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenle duygular, retoriğin temel araçlarındandır. Retorik bağlamında konuşmacılar dinleyicilerin korku, öfke veya merhamet gibi duygularını harekete geçirebilmekte ve onları ikna edebilmektedir. Ayrıca Aristoteles'te duygular yalnızca fizyolojik refleksler değildir; bir durumun değerlendirilmesine dayanan yargılarla da bağlantılıdır. Duygular toplumsal statü, onur, saygınlık ve kişiler arası ilişkilerle yakından ilişkilidir. Örneğin öfke, kişinin kendisine yapılan bir hakareti “haksız” olarak değerlendirmesine bağlıdır. Yani bir olay, kişi tarafından nasıl yorumlanıyorsa duygusu da buna göre oluşmaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımı modern literatürde “bilişselci” duygu teorileriyle ilişkilendirilmektedir (Konstan, 2006). Aristoteles, duyguları (pathē) insan doğasının doğal unsurları arasında kabul etmekle birlikte onun kullandığı duygu kavramlarının modern kavramlarla tam olarak örtüşmediği de vurgulanmaktadır. Örneğin Aristoteles öfkeyi türlere ayırsa da, modern psikolojide ayrı kabul edilen bazı duygular Yunan düşüncesinde tek bir kavram altında toplanabilmektedir (Konstan, 2006 akt. Sanders, 2007)

Antikçağda duyguları Aristoteles özelinde çalışan Konstan'ın deyişiyle bunlar öz saygının sosyal etkileşime bağlı olduğu bir dünya için yazılmaktadır. Buna göre birinin sizin değeriniz hakkındaki olumsuz görüşü, bir hakaret şeklinde kamuoyu önünde somutlaştığı anda, itibar kaybedilmektedir ve tek çare, sosyal konumunuzu geri kazandıracak telafi edici bir eylemdir. O da öfkeyle intikam almak olabilmektedir (Konstan, 2006).

Antikçağ'da öne çıkan bir diğer felsefi ekol olan Stoacılar ise konuya duyguların retorikteki yeri bağlamında odaklanmışlardır. Schiappa, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* adlı eserinde özellikle Protagoras'ın düşüncesinde retorik söylemin algı ve duyguları nasıl şekillendirdiğini ele almaktadır. Ona göre Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür” şeklindeki ünlü

tezi yalnızca bilgi teorisiyle ilgili olmayıp aynı zamanda insanların olaylara verdikleri duygusal tepkilerin de görelî olduğunu ima etmektedir (Schiappa, 2003). Stoacı perspektiften duygular yalnızca ruhsal tepkiler değil, değer yargıları içeren bilişsel durumlardır. Stoacılar için duygular (pathê), bireyin dışsal şeyleri gerçek anlamda iyi veya kötü olarak değerlendirmesinden yani olaylara yüklenen anlamlardan kaynaklı, yanıltıcı yargıların sonucu olarak meydana gelmektedir. Bu nedenle korku, öfke veya kıskançlık gibi duygular irrasyonel değerlendirmelerin ürünüdür. Stoacı etik, bu sınırlı yargıları düzeltmeyi ve onların yerine akla uygun duygular olarak tanımlanan eupatheiai'yi geliştirmeyi amaçlamaktadır. Onlara göre bilge bir kişi tutkularının kölesi olmamalıdır (Graver, 2007).

Duygulara yönelik merak, İslam filozoflarının düşüncesinde de devam etmiş ve yeni anlam katmanlarıyla zenginleştirilmiştir. Erken dönem İslam filozofları duyguları bireyin içsel ve geçici psikolojik deneyimleri olmasının ötesinde insanın ahlaki gelişimi, aklî yetkinliği ve nihai mutluluğa ulaşma süreciyle ilişkili bütüncül bir fenomen olarak ele almışlardır. İslam filozofları tarafından duygular, akıl tarafından yönlendirilmesi gereken unsurlar olarak görülmektedir. Örneğin Kindî, *Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahân* adlı eserinde hüznün duygusunu özellikle psikolojik ve bilişsel bir çerçevede analiz etmektedir. Ona göre hüznün çoğunlukla insanın kayıplara aşırı bağlanması veya gelecekteki kayıplara yönelik korku üretmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır (Özcan, 2023).

Bir diğer İslam filozofu Fârâbî tarafından ise duygular daha geniş bir ahlak ve mutluluk teorisi içinde ele alınmaktadır. Ona göre mutluluk insanın nihai amacı olan ahlaki bir yetkinlik durumudur; bu nedenle duygular da insanın erdemli yaşama yönelmesini sağlayacak biçimde düzenlenmelidir. Fârâbî'nin yaklaşımında duygular, insanın iyiye yönelmesini destekleyen veya onu bu amaçtan uzaklaştıran güçler olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda hikmet arayışı da duyguların akıl ve erdemle eş güdümlü

bir şekilde yönetilmesini gerektirmektedir (Özcan, 2023). Bu çerçevede erken dönem İslam düşüncesinde duygular, psikolojik durumların ötesinde ahlaki karakterin oluşumu ve insanın varoluşsal amacına yönelmesi bakımından değerlendirilmektedir

2.2. Teoloji ve Duygular

Antik Çağ düşüncesinde birer “zihin durumu” olarak görülen duygular; teolojik çerçevede birey ile yaratıcı arasındaki ilişkiyi belirleyen temel birer öğeye dönüşmüştür. Nitekim birey ile kutsal arasındaki ilişkiyi inanç temelli ve normatif olarak ele alan teoloji, duygusal deneyimlerden bağımsız olarak tasavvur etmek de mümkün değildir. Her ne kadar teoloji çatısı altında daha çok inanç, doktrin ve kurumlara odaklanan yaklaşımlar hakim olsa da, duyguların ve duygulanımsal deneyimlerin önemini vurgulayan “duygulanımsal dönüş” (affective turn) sayesinde teoloji son yıllarda yeni bir boyut kazanmıştır.

Duygulanımsal dönüşün entelektüel kökleri 1970–80’lerdeki Arlie Hochschild ile başlayan duygu sosyolojisi çalışmalarına dayansa da kültürel teoriye yansımaları 1990’lardan itibaren başlamıştır. Sosyal bilimlerde yaşanan duygulanımsal dönüş ile birlikte teolojide de ibadet ve ritüeller yalnızca sembolik sistemler olarak değil, duygusal atmosferler ve kolektif hisler üreten pratikler olarak değerlendirilmeye başlanmıştır (Collins, 2004). Bu bağlamda modern teolojiye duygulanımsal dönüşün yansımaları dinî deneyimlerin doktrinel boyutlarıyla birlikte duygusal, bedensel ve ilişkisel yönlerinin de ele alınması gerekliliği şeklinde olmuştur (Clough ve Halley, 2007). Duygulanımsal dönüş ile iman, salt bir doktriner kabulün ötesine geçerek Tanrı ile kurulan duygusal ve ilişkisel bir yönelim olarak tanımlanmaya başlamıştır.

Coakley, teolojik düşüncenin yalnızca rasyonel doktrinlerden ibaret olmadığını; Tanrı sevgisi, arzu, umut ve dua gibi duygusal deneyimlerin teolojik bilginin oluşumunda önemli rol oynadığını savunmaktadır. Bu doğrultuda Tanrı sevgisi, umut, korku,

yas ve şefkat gibi duygular teolojik analizlerin merkezine alınmalıdır. Buna göre insan arzusu yalnızca biyolojik veya psikolojik bir dürtü olmayıp, Tanrı'ya yönelme potansiyeli taşıyan teolojik bir dinamiktir. Coakley'ye göre insan arzusu çoğu zaman güç, kontrol, cinsellik, sahip olma gibi alanlarda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle cinsellik, arzu ve duygular da teolojinin dışında bırakılmamalıdır. Aksine bu duygular Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin anlaşılmasında merkezi bir role sahiptir. Arzuların derininde Tanrı'ya yönelen temel bir güdü bulunmaktadır ve bu nedenle teoloji, bu isteği bastırmak yerine dönüştürmeyi hedeflemelidir (Coakley, 2013).

Sam Williams da “Duyguların Teolojisine Doğru” (Toward a Theology of Emotion) başlıklı makalesinde bireyin duygusal yapısını teolojik bir perspektiften ele almaktadır. Ona göre kutsal metinler hem Tanrı'nın hem de insanların duygularıyla doludur. Kutsal metinler sadece duygular hakkında bahsetmemektedir, aynı zamanda duygularımıza hitap ederek duygularımız aracılığıyla konuşmaktadır. Duygusal ifadeler barındıran kutsal metinler, bizi duygusal olarak yönlendiren hükümler içermektedir. Kutsal metinler insanların sadece düşünce ve davranışlarına hitap etmez, aynı zamanda onların duygularını düzenlemeye yönelik de normatif bir çerçeve sunmaktadır (Williams, 2003).

Modern dönemde bazı teologlar ilişkisel teoloji bağlamında Tanrı'nın duygusal ilişkiselliğini daha güçlü biçimde savunmaya başlamıştır. Örneğin Jürgen Moltmann, *The Crucified God*'da Tanrı'nın insanla birlikte acı çeken, ıstırap duyan bir Tanrı olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir (Moltmann, 1974). Bu yaklaşımda ilahi sevgi de yalnızca metaforik değil; Tanrı'nın dünyayla kurduğu karşılıklı etkileşim içeren bir ilişkinin ifadesidir. Süreç Teolojisi de benzer şekilde Tanrı'yı değişimden tamamen bağımsız olarak değil yaratılışla ilişki içinde olan bir varlık olarak

tasavvur etmektedir (Cobb ve Griffin, 1976). Bu perspektifler, dini duyguları Tanrı'nın ilişkiselliğinin bir boyutu olarak ele almaktadır.

Teoloji yalnızca Tanrı hakkında betimleyici bir söylem üretmemekte, bireylerde neye inanılması gerektiği kadar, nasıl hissedilmesi gerektiğini de düzenlemektedir. Normatif teolojik söylem; sevgi, umut, teslimiyet gibi belirli duyguları erdem olarak yüceltmekte ve bunun aksine kibir, haset, aşırı korku gibi bazı duyguları ise sınırlamakta ya da dönüştürülmesi gereken hâller olarak tanımlamaktadır. Örneğin Hristiyan teolojisinde Tanrı sevgisi yalnızca bir duygu değil, ahlaki bir yükümlülüktür. Böylece sevgi, normatif bir çerçeve içinde düzenlenmiş olmaktadır (Moltmann, 1974). Bu durumda teolojik dil, Tanrı tasavvuruyla birlikte belirli bir duygu rejimi de üretmektedir.

Dini duygular sosyolojisi açısından bakıldığında ise teoloji, metafizik bir söylem olmasının yanı sıra tarihsel ve toplumsal bağlamda işleyen duygusal bir norm üretim alanıdır. Teoloji kutsal metinler ve öğretiler aracılığıyla günah karşısında pişmanlık, ilahi lütuf karşısında şükran, adalet karşısında korku ve umut hissetmek gibi duygu normları oluşturmaktadır. Dolayısıyla teolojik normatif dil, yalnızca Tanrı hakkında konuşmamakta; aynı zamanda inananın duygusal dünyasını inşa etme hedefi de taşımaktadır. Bu normatif dil, hangi duyguların erdemli, hangilerinin dönüştürülmesi gereken hâller olduğunu belirleyerek bir “duygusal düzen” üretmektedir. Dinî toplulukların ortak duygu rejimlerin oluşturabilme gücünün yanı sıra duyguların da teolojik düşüncüyü ve dinî toplulukları şekillendirme gücüne sahip olduğu ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşım, teolojiyi salt doktrinel bir disiplin olmaktan çıkarmakta, bireyin bütüncül (duygusal, bedensel ve ilişkiyel) varoluşunu dikkate alan bir çerçeve sunmaktadır (Riis ve Woodhead, 2010). Örneğin dindarlık bağlamında Mahmood (2005), Mısır'daki İslami kadın hareketlerini inceleyerek, dini pratiklerin duygusal ve bedensel disiplin yoluyla özne oluşumunu nasıl şekillendirdiğini

göstermektedir. Bu çalışma da duyguların dindarlığın inşasında önemli rol oynadığını vurgulamaktadır.

Tarihsel bağlamlarda dini duyguların nasıl yapılandığını görmek için Orta Çağ Katolik dünyasında dinsel yaşamın duygularla ilişkisine bakmak da anlamlı olacaktır. Bu dini sistemin günah, ceza ve kurtuluş kaygısı etrafında örgütlenmiş duygusal bir atmosfer ürettiği görülmektedir. Weber'e göre bu dönemde Reformasyon, özellikle Kalvinizm aracılığıyla bireyin duygusal ve ahlaki yaşamını yeniden düzenleyen bir etik anlayışı geliştirmiş ve başka bir duygusal sisteme geçilmiştir. Kalvinist seçilmişlik öğretisi, bireyin Tanrı önündeki durumundan emin olamaması nedeniyle sürekli bir öz-denetim ve içsel muhasebe pratiği geliştirmesine yol açmıştı ve bu durum, dünyevi tutkuların kontrol altına alınmasını ve çalışkanlık, disiplin ve ölçülülük gibi tutumların yüceltilmesini teşvik eden asketik bir yaşam anlayışı üretmiştir. Weber'e göre bu ahlaki düzenleme, Katolikliğin ritüel ve kolektif dindarlığından farklı olarak bireyin iç dünyasına ve vicdanına yönelen bir dindarlık biçimi ortaya çıkarmıştır. Böylece Reformasyon, özellikle Kalvinist etik aracılığıyla bireyin duygularını disipline eden kültürel bir yapı oluşturmuş ve bu yapı modern kapitalizmin ruhunun ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır (Weber, 2002). Bu bağlamda, Weber'in rasyonelleşme ile ilişkilendirdiği duygusal denetim, Norbert Elias tarafından da medeniyet süreci analizinde toplumsal dönüşüm bağlamında ele alınmaktadır. Onun "uygarlık süreci" kuramı, erken modern dönemde duyguların giderek daha fazla denetim altına alındığını savunmaktadır (Elias, 2000).

Batı düşüncesinde rasyonelleşme ve medeniyet süreciyle birlikte duyguların kontrol altına alınması ön plana çıkarken, İslam dininde ise duyguların özellikle tasavvuf geleneği içerisinde analiz edildiği görülmektedir. Schimmel, tasavvuf ritüellerinde ortaya çıkan vecd, huşu deneyimlerini bu bağlamda ele almaktadır. Özellikle zikir, sema, şiir, müzik gibi pratikler, bireyde yoğun

duygusal coşku ve Tanrı'ya yakınlık hissi üretebilmektedir. Huşu ve vecd, özellikle mistik geleneklerde yoğun duygusal deneyimi ifade etmektedir (Schimmel, 2018). Tasavvuf geleneği içinde dini duyguların deneyimsel ve manevi boyutu öne çıkarılırken, bu duyguların gündelik yaşamda nasıl kontrol edileceği ve yönlendirileceği meselesi özellikle Ahilik kurumunda bir tür “duygu düzenlemesi” pratiği olarak kurumsallaşmıştır. Fütüvvetname prensiplerine dayalı Ahilikte duyguları düzenleme esastır. Bu anlamda Ahilik çalışma disiplini ve iş ahlakını dini bir sorumluluk ve ibadet olarak görmesi bakımından zamanının diğer gruplarından farklı olarak öne çıkmaktadır (Kenevir, 2022).

2.3. Dini Duygulanım Nedir?

Dini duygular dini tecrübe ile ortaya çıkan duygu ve duygulanımları (örneğin kutsal korku, huşu, teslimiyet, ilahi sevgi) kapsamaktadır. Dini duyguların ontolojik düzeyi ile ilgili olarak öncelikle “Dini duygular yalnızca öznel psikolojik hâller midir, yoksa aşkın bir gerçekliğe yönelen özgün bir bilinç biçimi midir?” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı Rudolf Otto için, *The Idea of the Holy* adlı eserinde dini duyguyu “numinous” (huşu) olarak ele alışıında bulunabilir. Ona göre kutsal karşısında “hem ürpertici hem çekici sır” şeklinde yaşanan duygu sıradan bir psikolojik korkudan farklıdır. Bu deneyim ontolojik olarak “kutsalın tecrübesi”dir. Bu korku, yalnızca dehşet değil; kutsalın aşkınlığı karşısında duyulan varoluşsal bir ciddiyettir (Otto, 1958). Dindarlığın özsel tanımını yapan Otto bu tanımdan hareketle, dini duyguların sadece içsel hâller değil, aşkın bir gerçekliğe yönelen özgül deneyimler olduğunun altını çizmektedir.

Dini duygusu tanımlayan bir diğer isim William James'dir. O, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde dini deneyimlerin birey için “noetik” (bilgi içerikli) bir niteliğe sahip olduğu savunmaktadır. Ona göre mistik ve duygusal deneyimler, onu deneyimleyen birey için hakikat değeri taşımaktadır

(James, 2017). Buna göre duygu, Tanrı'nın varlığına işaret eden temel bir bilinç halidir ve dini duygu, ontolojik olarak dinin özünü oluşturmaktadır. Buna karşılık, din felsefecileri dini duyguların bilişsel içerik taşımadığı, yorumlayıcı çerçeveye bağlı öznel tecrübeler olduğunu ileri sürülmektedir (Jensen, 2013). Bu bağlamda epistemolojik açıdan “Dini duygular Tanrı hakkında bilgi üretebilir mi, yoksa yalnızca öznel yaşantılar mıdır?” sorusu dini duyguların hakikate dair bir kavrayış biçimi olup olmadığı meselesini karşımıza çıkarmaktadır. Ancak bu konu başlı başına bir tartışma konusu olup, odağımızın dışında kalmaktadır.

2.4. Dini Duygular Nedir?

Duygular, toplumsal birlik ve uyumun tesisinde, kolektif bilinç ve kimlik oluşumunda, grup davranışlarının yönlendirilmesinde önemli rol oynamaktadır. Dini inanç alanına ilişkin unsurlar büyük ölçüde duygusal boyuta dayanmakta olup; kutsal metinler ve dini deneyimler korku, umut, sevgi, teselli, suçluluk ve aidiyet gibi duyguları yoğun biçimde ihtiva etmektedir.

Duyguların dinle ilişkisini anlamak için öncelikle biliş ve duygu arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekmektedir. Modern nörobilim araştırmaları, duygu ile biliş arasında kesin bir ayırım yapılamayacağını; bu ilişkinin beyinde iç içe geçmiş ağlar üzerinden çalıştığını ortaya koymaktadır (Pessoa, 2008). Özellikle amigdala ile prefrontal korteks arasındaki etkileşim, akıl yürütme ve karar verme süreçlerinin duygusal işleme ile çalıştığını göstermektedir. Dolayısıyla dini inançlar hem bilişsel hem de duygusal boyuta sahiptir (Solomon, 2002).

Thagard'ın duygusal tutarlılık kavramına göre ise dini duygular, bağımsız mistik yaşantılar değil; bilişsel ve duygusal sistemlerin birlikte çalışması sonucu oluşan duygusal değerlendirmelerdir. Buna göre kişiler dini inançları hem açıklayıcı hem de duygusal olarak tatmin edici buldukları için benimsemektedirler. Yani inananlar sadece “kanıt ve en iyi

açıklama”yı değil, duygusal olarak da en tatmin edici olanı kabul etmektedirler. Böylece inanç, hem diğer kabullerle bilişsel olarak tutarlı hem de duygusal ihtiyaçlarla uyumlu olmalıdır. Bu çerçevede dini inançlar teselli, aidiyet, ahlaki yönlendirme/temel ve ebedi hayat (ölüm sonrası umut) gibi duygusal ihtiyaçlarla tutarlıdır. İşte Tanrı inancı da bu değerlerle bağlantı kurulduğunda, kişi için hem bilişsel hem duygusal açıdan “uyumlu” hale gelmektedir (Thagard, 2005: 60-62).

Kişiler arası ilişkilerde öne çıkan dini duyguların içeriğine odaklanıldığında genellikle üç özellikle karakterize edilmektedir. Birincisi, Tanrı veya benzeri bir düşünceyi içermesidir. İkincisi bu duyguyu hissedenden kişi için önemli olmasıdır. Üçüncüsü de bu duyguya ait anlamların dini uygulamalardan türemesidir (Järveläinen, 2014). Diğer tarafta dini duygu ve deneyim kavramının hem seküler şüphecilik hem de kavramsal belirsizlik nedeniyle problemliliğini ifade edenler de olmuştur. Dini duyguların diğer duygulardan özünde farklı olmadığını ancak dini inanç ve uygulamalardan etkilendiği savunan bazı psikologlar, bu anlamda özel dini duyguların varlığını sorgulamaktadır. Bu yaklaşıma göre dini duygular, doktrinlerden bağımsız özel ve benzersiz “kutsal” duygular değildir. Aşk gibi sıradan fakat bilişsel (inanç benzeri) ve duyuşsal bileşenlere sahip duyguların dinî bağlamda yeniden yorumlanmış biçimleridir (Milligan, 2021).

Bu çerçevede dini duyguları tanımlamaya girişen Ferran (2019) da dini duyguların, sıradan duyguların özel bir türü olduğunu ifade etmiş ve onları diğerlerinden ayırt eden şeyin içeriklerinden değil niteliksel derinliklerinden kaynaklandığını savunmuştur. Dolayısıyla o, dini duyguların “özel bir duygu” türü olduğu fikri yerine, sıradan duyguların dini varyasyonları olduğunu iddia etmiştir. Ona göre dini duyguları farklı bir tür yapan özgül özellikler mevcuttur ve bunlar üç temel karakteristik üzerine kuruludur.

1) Niteliksel Karakter: Duygular, hissedilen yaşantılardır. Haz-acı gibi değer (valans) taşırlar ve farklı “derinlik” derecelerine sahiptirler. Derinlik ise iki anlamda ele alınmaktadır:

Değer derinliği (value depth): Tepki verilen değer in yüksekliği ve yoğunluğuyla ilgilidir.

Niteliksel derinlik (quality depth): Öznenin duyguya kendini bütünüyle vermesiyle ilgilidir.

2) Bilişsel Boyut: Duygular, algı, inanç, tasavvur gibi bilişsel temellere dayanmaktadır. Biliş değişirse duygu da değişmektedir. Teolojik içerikli bilişsel temeller, inanç temelli (ör. günah öğretisi); algı temelli (ör. doğada Tanrı’yı deneyimleme) ve tasavvur (ör. Tanrı imgesi) kaynaklı olabilmektedir.

3) Yönelimsel (intentionality) Boyut: Duygular bir şeye yani kutsal değerlere yönelik olarak ortaya çıkmaktadır (Ferran, 2019: 80-85).

Dini sistemler, çeşitli sosyoekolojik ortamlara uyum sağlamak için esnek bilişsel mekanizmaları ve duygusal tepkileri kullanmaktadır. Ayrıca, sosyal davranışı teşvik etmekte ritüeller ve kamusal gösteriler yoluyla sosyal düzeni sürdürmektedir. Dini sistemin duygular aracılığıyla uyarlanabilir tepki kalıpları ürettiği ve bunu şu yollarla sağladığı savunulmaktadır: (1) esnek bilişsel mekanizmalar kullanmak, (2) bireysel fiziksel ve psikolojik durumlar hakkında güvenilir bilgi sağlayan duygusal tepkiler uyandırmak, (3) sosyal düzeni destekleyen ve sürdüren dini fikirleri tanıtan uzmanları desteklemek ve de (4) ritüeller ve tabular şeklinde kamuya açık gösterilerle bu fikirlerin kolektif kabulünü teşvik etmek (Purzycki ve Sosis, 2009). Yani dini sistemler duygular aracılığıyla yeni durumlara uyum sağlamamıza yardım etmektedir. Bunu öncelikle zihnimizi yeni durumlara hazırlama ve bize anlamlı duygular yaşatma şeklinde gerçekleştirirler. Ayrıca bu yapı dini liderler gibi toplumsal düzeni öğreten önderler aracılığıyla ve ortak ritüeller sayesinde 'biz biriz' duygusunu da pekiştirmektedir.

Dini, bireyde bir takım köklü duygular, düşünceler ve tasavvurlar meydana getirmesi olarak tanımlayan Akdoğan da, dinin kendisine bağlı olan insan ve toplumlara güç vermesinin altını çizerek dinin duygu boyutuna dikkat çekmektedir (Akdoğan, 2002:168)

2.5. Kutsal Metinlerde Duygular ve Metaforik Anlatım

Kutsal metinlerde duygular bireysel psikolojik durumlar dışında aynı zamanda dilsel ve sembolik yapılar aracılığıyla okunmaktadır. Bu bağlamda duygular, hem Tanrı'ya atfedilen nitelikler olarak hem de inananların yönelimi olarak yer almaktadır. Kutsal metinlerde duygular çoğunlukla antropomorfik (insanbiçimli) bir dil aracılığıyla ifade edilmektedir. Tanrı'nın "gazabı", "merhameti" veya "kıskançlığı" gibi ifadeler, literal şekilde ruhsal durumlar değil, insanın Tanrı ile ilişkisinin ahlaki boyutunu anlatan dilsel formlardır. Bu bağlamda kutsal metinlerin Tanrı'yı insanın anlayabileceği kategorilerle bu şekilde betimlediği ve bu dilin pedagojik bir işlev gördüğü savunulmaktadır (Kugel, 1997). Bu yaklaşım, duyguların kutsal metinlerde ontolojik tanımlar olmaktan ziyade ilişkisel ve normatif işlevler taşıdığını vurgulamaktadır. Yani metaforlar yalnızca edebi bir süs değil, düşünceyi yapılandıran temel araçlar olarak işlev görmektedir. Kutsal metinlerde "Tanrı'nın eli", "yüreğin katılığı" veya "ateş gibi öfke" gibi ifadeler, duyguların kavramsal metaforlar yoluyla anlamlandırıldığını göstermektedir (Lakoff ve Johnson, 1980).

Klasik teist gelenekte Tanrı mutlak, değişmez ve yetkin kabul edilmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın insani anlamda duygusal değişim yaşaması mümkün gözükmemektedir. Tanrı'ya atfedilen sevgi veya gazap gibi ifadeler, Tanrı'nın özünde yaşanan bir değişimi değil, insanın anlayabileceği biçimde O'nun yaratılmışlarla ilişkisini ifade eden analogik dildir. Teologlar tarafından bu analogik ve metaforik anlatım tarzının dini metinlerde yeni anlam ufukları açtığı ve literal dilin sınırlarını aşarak sembolik bir derinlik ürettiği

savunulmaktadır. Örneğin Mezmurlar'da korku ve güven duyguları sıklıkla mekânsal sığınak, kaya, kale gibi metaforlarla ifade edilmektedir. Bu dil, duyguları yalnızca betimlememekte aynı zamanda duyguların soyut deneyimlerini somut imgeler aracılığıyla aktarmaktadır (Alter, 1985; Brueggemann, 1997).

Maimonides, *The Guide for the Perplexed* adlı eserinde Tanrı'ya insani özellikler atfetmenin mecazi olduğunu savunmakta ve Tanrı'nın özü hakkındaki sıfatların literal biçimde kullanılamayacağını ileri sürmektedir (Maimonides, 1963). Moltmann da, ilahi adaletin yalnızca cezalandırıcı değil, aynı zamanda kurtarıcı ve merhametli olduğunu da vurgulamaktadır. Ona göre bu iki duygu durumunun diyalaktiğine odaklanıldığında Tanrı'nın "gazabı", adaletsizliğe karşı sevginin öfkesi olarak anlaşılmalıdır. "Gazap" ve "merhamet" gibi kavramlar, Tanrı'nın değişken ruhsal hâlleri değil; Tanrının adaletinin ahlaki ve ilişkisel boyutunu görünür kılmaktadır (Moltmann, 1974). Özetle bu anlatım, Tanrı hakkında literal bilgi vermekten ziyade, insanın kutsalla ilişkisini düzenlemekte ve belirli duygusal yönelimleri normatif hâle getirmektedir.

2.6. Kutsal Metinlerde Duyguların Teolojik Rolü

İbrahimi gelenekte yer alan üç dinde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) duygular hem insanın Tanrı ile ilişkisine aracılık edecek biçimde hem de inanç, ibadet ve ahlakın kurucu unsurlar olarak ele alınmaktadır. Benzer şekilde Hinduizm ve Budizm gibi dini gelenekler incelendiğinde de duyguların insanın ruhani yönelişinde merkezi rol oynadığı görülmektedir.

2.7. Tevrat'ta Duygular

Eski Ahit araştırmalarında duygular yalnızca bireysel psikolojik haller değil, teolojik anlatının ve ilahî-insan ilişkilerinin bir parçası olarak ele alınmaktadır. Tevrat'ta duygularla ilgili tartışılan konuların başında Tanrı'nın öfkesi ve merhameti

gelmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın öfkesi, ahlâkî düzeni koruyan adalet mekanizması olarak yorumlanmaktadır ve bu öfkesinin keyfî değil, ahlâkî ihlallere karşı ilişkisel bir tepki olduğu savunulmaktadır (Brueggemann, 1997). Tanrı'nın ilahî öfke ve merhameti karşıt değil birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduğu savunulmaktadır (Sakenfeld, 1978). Yani Tanrı'nın duygusal tasvirlerinin antropomorfik değil, ilişki temelli teolojik ifadeler olduğunun altı çizilmektedir.

Yahudilik inancında Tanrı bilinci ve Tanrı'ya yönelik hissedilen duyguların başında Rab korkusu gelmektedir. Tevrat'ta "Rab korkusu", aşırı bir korku halinden ziyade saygı ve bağlılık içeren bir bilinç hali olarak yorumlanmaktadır. Bu çerçevede korkunun pedagojik bir işlev gördüğünü ve Tanrı ile sözleşme ilişkisinin temelini oluşturduğu savunulmaktadır (Waltke, 2004). Bu anlamda korkunun, ahlâkî düzenin başlangıç noktası olduğu ifade edilmektedir.

Tevrat'ta olumlu duygular bağlamında ise sevgi ve sözleşme ilişkisi dikkat çekmektedir. Tevrat'ta sevgi anlamına gelen *Ahavah* kavramı özellikle Tesniye kitabında Tanrı ile İsrail arasındaki sözleşme bağlamında ele alınmaktadır. Tanrı sevgisinin antlaşma dili içinde siyasi ve sadakat temelli bir anlam taşıdığını savunmaktadır (Moran, 1963). Sevgi ve sadakat anlamına gelen *Hesed* kavramlarının hem ilahî hem toplumsal bağlamda karşılıklı sorumluluğa işaret ettiği belirtilmektedir (Sakenfeld, 1978).

Maimonides, Tanrı'nın mutlak anlamda değişmez ve mükemmel olduğunu ve insani anlamda öfke, kıskançlık ya da herhangi bir duygusal değişim yaşayamayacağını savunmaktadır. Tanrı'dan herhangi bir insani özelliklere sahip olarak bahsedilmesi, insanların metafor yoluyla anlayabilmesi içindir. Ona göre Kutsal Yazılar "insan diliyle konuşur" ve Tanrı'ya atfedilen bu tür nitelikler, Tanrı'nın özünün ifadesi değil, insanın Tanrı ile ilişkisini anlamlandırmasına yardımcı olan mecazi anlatımlardır

(Maimonides, 1963). Tanrı'nın "gazabı", O'nun bir ihtiyaca ya da incinmişliğe tepki vermesi değil; insan davranışlarının ahlaki sonuçlarını vurgulayan bir anlatım biçimidir. Benzer şekilde Kugel, Tanrı'yı insanın kavrayabileceği kategoriler içinde sunduğunu ve bu anlatımın Tanrı'nın ontolojik yapısı hakkında doğrudan betimleyici değil, ilişkiyi açıklayıcı olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede "kıskanç Tanrı" ifadesi, Tanrı'nın başka varlıklardan etkilenen bir varlık olmasını değil; onun sadakat talebini ifade etmektedir (Kugel, 1997). Genel olarak Tevrat'ta duyguların, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi yapının temel unsurlarından biri olduğu görülmektedir.

2.8. İncil'de Duygular

Hristiyan teolojisi içinde duyguların yerine bakıldığında; Yeni Ahit çalışmalarında, İsa'nın ağlaması (Yuhanna 11:35), acıması (Markos 1:41) ve öfkelenmesi (Markos 3:5) gibi anlatıların, enkarnasyon teolojisinin (Tanrı'nın insan oluşu) duygusal boyutu olarak yorumlandığı görülmektedir (Davis, 2002). Bu durumda İsa'nın duygularının onun ilahî kimliğini zayıflatmadığı, aksine Tanrı'nın karakterini görünür kıldığı savunulmaktadır. Bu anlam da çarmıh, Tanrı sevgisinin radikal bir ifadesi olarak kabul edilmektedir (Bauckham, 2008). İncil'de acı ve keder, özellikle çarmıh anlatılarında merkezi bir temadır. Tanrı'nın çarmıhta acı çekmesinin insan ıstırabına teolojik anlam kazandırdığı savunulmaktadır (Moltmann, 1974).

Hristiyan teolojisi içinde özellikle sevinç, Yeni Ahit'te Filipililer ve Luka metinlerinde öne çıkmaktadır. Diriliş inancının erken Hristiyan topluluklarda kolektif umut ve sevinç kaynağı olduğu savunulmaktadır. Hristiyan teolojisi altında araştırmalar, sevinç ve umudun Hristiyan kimliğinin kurucu duyguları olduğunu gösterilmekte ve İncil'de duyguların Tanrı'nın insanla empatik ilişkisini gösterdiğini konusunda birleşmektedirler (Wright, 2013).

İncil'de **korku** hem iman eksikliği anlamında olumsuz bir duygu hem de saygı ve hayranlık içeren bir tepki olarak

kullanılmaktadır (Davis, 2002). Yine İncil’de öfke genellikle Tanrı’nın adaleti bağlamında ele alınmakta, bununla birlikte bireysel düzeyde affetme öğretilmektedir (Matta 18).

Stanley K. Stowers’ın *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* adlı eseri, Pavlus’un Roma Mektubu’nu duygular üzerinden okumaktadır. O, Pavlus’un öfke söylemini topluluk içi düzen bağlamında yorumlamaktadır ve ona göre Pavlus’un amacı, Yahudi Yasası’nın tek başına insanı tutkuların köleliğinden kurtarmaya yetmediğini göstermektir. Mesih’e inanmanın insanı "duygularının kölesi" olmaktan çıkarıp "adaletin hizmetkarı" yapacağını savunmaktadır. Benzer şekilde Romans 1:18-32 yorumunda da, insanların gerçek Tanrı’yı tanımayı reddetmeleri sonucunda Tanrı tarafından “aşâğılık tutkulara” (atimia pathē) bırakıldığını ve bu duyguların kozmik bir düzen bozukluğunun yansıması olduğu savunmaktadır (Stowers, 1994). Özetle Hristiyanlık teolojisi acının kurtuluş ve sevgi teolojisiyle iç içe geçtiğini gösterilmektedir.

2.9. Kur’an’da Duygular

Kur’an’da duygular, genellikle tefsir ve din psikolojisi disiplinleri tarafından incelenmektedir. Kur’an’da sevgi, gazap, merhamet, hoşnutluk gibi ifadeler Allah’a nispet edilmekle birlikte bunlar “duygu” değil, ilahî sıfatların bildiri olarak yorumlanmaktadır. İslam Kelâm geleneğinde Allah’ın zatının değişim ve etkilenmeden münezzehe olduğu savunulmakta ve bu duygusal ifadeler mecazî veya sıfat temelli yorumlanmaktadır. Izutsu’ya göre Kur’an’ın dili insanın anlayabileceği sembolik ve ilişkisel bir dildir; Allah’a sevgi, rahmet (merhamet), gazap (öfke), hoşnut(rıza)olma gibi nitelikler atfedilse de bunlar insanî anlamda değişken duygular değil, ilahî sıfatların ve ahlâkî düzenin ifade biçimleridir. Ayrıca ilahî rahmetin özsel bir yönelimi olduğu ve adaletle birlikte işlediğini savunulmaktadır (Izutsu, 2012). Kur’an dilinde, Allah’ın insanla ilişkisini anlaşılır kılmak için bu duygusal

terimler geçmektedir ve aşkınlık ilkesi çerçevesinde yorumlanmaktadır.

Araştırmalar, Kur'an'da duyguların sadece bireysel iç yaşantılar şeklinde ele alınmadığı aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal düzenleme alanları olarak da görüldüğünü ortaya koymaktadır. Örneğin Kaya (2021) Kur'an'daki havf ve reca kavramlarını ele aldığı makalesinde bu iki kavramın birbirlerini tamamladığını ifade etmektedir. Havf, gelecekte olabilecek olumsuzluklar karşısında kalpte hissedilen, kişiyi sürekli teyakkuz halinde tutan dini kaygı ve korku türünü ifade ederken; reca, bilinçli, ne istediğini bilen ve bunun gereklerini yerine getirmeye çalışan müminin ümit ve beklenti duygusudur. Kur'an bütünlüğünde havf çoğunlukla kıyamet, ahiret ve Allah'ın gazabı bağlamında geçer ve daha çok kalpte hissedilen, ruhu rahatsız eden, kişiyi sürekli teyakkuz halinde tutan bir dini kaygı türünü ifade eder. Havf, bağlama göre kaygı, korku, ilim ve takvâ gibi anlamlar taşımaktadır. özellikle gelecekte olabilecek olumsuz olaylar karşısında kaygı, mevcut tehlikelerde ise korku olarak anlaşılır. Havf, dünyevi korkuların yanı sıra azap kaygısı, günah işleme endişesi ve ahiret kaygısı gibi dini boyutları da kapsamaktadır. Kur'an'da korku (havf) ve ümit (reca) kavramlarının birlikte ele alındığı ve birbirini tamamlayan bu iki duygunun bireyin ruhsal dengesini sağladığı ve bireyin ahlâkî sorumluluk bilincini pekiştirdiği ifade edilmektedir (Kaya, 2021).

Sabır kavramı da Kur'an'da duygusal dayanıklılığın temel unsuru olarak ele alınmaktadır. Kuran'da sabır, Mü'minin yaşamında zorluk, bela, ibadet ve günahlara karşı dayanıklılık sağlayan temel bir erdem olarak tanımlanmaktadır. Hüzün ve musibet karşısında duygusal dayanıklılık olarak yorumlanan sabır ruhsal ve ahlaki olgunluk olarak tanımlanmaktadır (Önal, 2008). Örneğin birçok insanda bulunan ve olumsuz bir duygu olan kibir hissine de dikkat çekilmektedir. Bu anlamda Kara (2021) Kur'an insanların kibirlenmemesi gerektiği ve kibirlenenlerin sonunun nasıl olacağı

konusunda birçok yerde (en-Nisâ 4/172-173; en-Nahl 16/23, 29; elİsrâ 17/37; el-Lokmân 31/18; es-Secde 32/15; ez-Zümer 39/60, 72; el-Mü'min 40/35,76) örnekler verildiğini ifade etmektedir (Kara, 2021).

Hukuki düzenlemelerin yanı sıra, İslam toplumlarında görgü ve davranış normlarının önemli bir bölümü, tasavvuf ya da Sufizm olarak adlandırılan dindarlık kurumları ve pratikleri içinde gelişmiştir. Bu gelenek, kutsal metinler, fıkıh ve mistik yorumların kesişiminde şekillenmiş ve adab kuralları olarak normatif yapılarını oluşturmuşlardır. Adab, belirli durumlarda nasıl davranılması gerektiğini, duygu ve davranışların nasıl 'yönetilmesi' gerektiğini ele almaktadır. Böylece adab, duyguları yalnızca bireysel deneyimler olarak değil, aynı zamanda ahlaki yönelimi ve davranışı düzenleyen boyut olarak ele almaktadır (Corrigan, 2008: 39). Genel olarak Kur'an'da duygular, teolojik boyut (Allah-kul ilişkisi bağlamında), ahlâkî boyut (öfke kontrolü), psikolojik boyut (sabır, hüzn) gibi üç temel eksenle ele alınmaktadır.

Tevrat, İncil ve Kur'an'da duygular yalnızca bireysel psikolojik durumlar değil Tanrı-insan ilişkisini yapılandıran teolojik araçlardır. Üç Kutsal Kitapta da sevgi, merhamet, öfke, korku ve umut gibi duyguya yönelik kavramlar merkezi rol oynamaktadır. Tanrı'nın pişmanlığı ve acı çekmesinin antropomorfizm değil, ilişkisellik göstergesi olduğu savunulmaktadır.

2.10. Hinduizm ve Budizm

Hinduizm'de duygular Upanişadlar ve onları izleyen brâhmañcı düşünce gelenekleri içinde temellenen benlik–beden/zihin ikiliği çerçevesinde ele alınmaktadır. Duyguların bedensel ve zihinsel süreçlere bağlı olarak ortaya çıkan ve bu nedenle nihai hakikat olan Ātman'dan ayrıştırılması gereken unsurlar olarak değerlendirilmektedir (Muñdaka Upanişad 3.1.1; Kaṭha Upanişad 1.2.23). Bu bağlamda bazı yaklaşımlar duyguları bedene bağlılıkları nedeniyle aşılması gereken veya denetim altına

alınması gereken güçler olarak konumlandırmaktadır. Nitekim Bhagavad Gita'da arzu ve öfkenin insanı bilgi kaybına bilişsel ve ahlaki sapmaya sürükleyen süreçler olduğu açıkça ifade edilmektedir. Yine insanın kendi zihnini disipline etmesi ve duyularını kontrol altına almasının bireyin ruhsal yükselişini başlatacağı savunulmaktadır. Hindu düşüncesinde duygular bir yandan bağlanma ve cehalet (avidyā) ile ilişkili olarak aşılması gereken unsurlar şeklinde değerlendirilirken diğer yandan yoga, bilgi ve adanmışlık pratikleri aracılığıyla dönüştürülebilen içsel güçler olarak anlaşılmaktadır (Bhagavad Gita, 6:5-6).² Hinduizm'de Bhagavad Gita, insanın arzu, öfke ve tutkularını denetim altına almasını ruhsal yükselişin şartı olarak sunmaktadır (Dhammapada, 1-5). Bu bağlamda duyguların bilinçli şekilde yönlendirilmesi ve düzenlenmesi tavsiye edilmektedir (Flood, 1996).

MÖ 5.-6. yüzyıllarda ortaya çıkan Buddizm ve Jainizm, insan varoluşunu temelde acı ile ilişkilendirerek duygulara kurtuluş odaklı bir perspektiften yaklaşmışlardır. Her iki gelenek de acıyı kaçınılmaz bir durum olarak kabul etse de çözüm yolları konusunda ayrılmaktadır. Jainizm, acının kaynağını eylemde görerek radikal çilecilik ve eylemsizliği savunmaktadır. Diğer tarafta Buddizm ise acının temelinde arzu ve bağlanmada görmekte ve bunu dönüştürmek için de ruhsal yöntemler önermektedir. Her iki yaklaşımda da varoluşsal korku gibi negatif duyguları zayıflık değil, bireyi kurtuluşa yönlendiren işlevsel bir motivasyon olarak değerlendirilmektedir. Buddizm özelinde ise bu duyguların sistemli yönetimi, bireyi şefkat ve bilgelik gibi yüksek erdemlere ulaştırmayı amaçlamaktadır (Bilimoria ve Wentz, 2015: 35-39).

Budizm geleneği içinde de ıstırapın (dukkha) temel nedeninin zihnin arzu ve öfke ile kirlenmesinin olduğu ifade

² Konuyla ilgili genel değerlendirme için bkz. Purushuttama Bilimoria, Aleksandra Wentz , "Emotions in Indian Thought-Systems: An Introduction , Emotions in India Thought Systems, ed. Purushuttama Bilimoria, Aleksandra Wentz, India: Routledge, 2015, 10-36

edilmektedir. Budist öğretilerde “üç zehir” (arzu, öfke, cehalet) varoluşsal acının kaynağıdır (Rahula, 1974). Budist öğretinin temelini oluşturan “Dört Yüce Gerçek” (*Cattāri Ariyasaccāni*) duyguların varoluşsal boyutunu açıklamaktadır. Bunlar (1) Dukkha: Yaşam ıstırap içerir. (2) Samudaya: İstırabın nedeni arzudur (taṇhā). (3) Nirodha: Arzunun sona erdirilmesi ıstırabı sona erdirir. (4) Magga: Sekiz Aşamalı Yol bu sona erişin yöntemidir. Burada arzu (*taṇhā*), yalnızca maddi istekler değil var olma arzusu gibi daha derin bağlanma biçimlerini de kapsamaktadır. Bu tür bağlanma, kişinin geçici olanı, kalıcı sanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu öğretilere göre geçici olanı kalıcı sanma cehaletin, arzu ve öfkenin temelinde yer alan bilişsel bir yanılgıdır. Bu nedenle duyguların farkındalıkla gözlemlenmesi ve dönüştürülmesi salık verilmektedir. Yine Budizm'de de sadece olumsuz duyguları düzenleme hedeflenmez; bunun yanı sıra tüm varlıklara karşı sevgi ve şefkat duyulması gibi olumlu zihinsel durumların geliştirilmesi teşvik edilmektedir. Böylece Budist gelenek, duyguların bastırılmasından ziyade bilinçli dönüşümünü savunmaktadır (Rahula, 1974).

Bu çerçevede hem teistik hem de teistik olmayan geleneklerde duygular, yalnızca bireysel geçici psikolojik haller olarak görülmez. Duygular, bireyin ahlaki arınması, olgunlaşması, Tanrı'ya yakınlaşması veya kurtuluş/aydınlanma yolculuğuyla doğrudan bağlantılı manevi unsurlar olarak değerlendirilmektedir.

3. BÖLÜM: DİNİ DUYGULAR SOSYOLOJİSİ

3.1. Duyguların Sosyolojik ve Psikolojik Temelleri

Sosyoloji çatısı altında dini duyguları açıklayabilmek için, en başta onu psikolojiden ayıran epistemolojik ve metodolojik sınırları ortaya koymak gerekmektedir. Psikoloji ve sosyoloji duyguları farklı düzlemlerde ele alan ve duygular dünyasını anlamada mihenk taşı işlevi gören iki disiplindir. Psikoloji, dini duyguları özellikle bireyin içsel yaşantısı, bilişsel süreçleri ve kişilik yapısı temelinde çözümlenmeye girişmektedir. Sosyolojik yaklaşım ise duyguların oluşum ve şekillenmesinde sosyal etkileşimlerin ve topluluğun rolünü çalışma odağının merkezine almaktadır.

Bu genel çerçeve içinde, dini duyguların psikoloji alanında hangi süreçlerle ilişkilendirildiğine odaklanıldığında; psikolojide dini duyguların, daha çok bilişsel ve duyuşsal bileşenlere analiz edildiği görülmektedir. Psikolojik perspektifler, dini duygu ve davranışları incelemek için anlatı psikolojisi, nedensellik atfı, sosyal temsiller teorisi, bağlanma teorisi, kültürel psikoloji, evrimsel psikoloji ve psikanalizdeki yeni gelişmeleri takip etmektedir (Paiva, 2015). Bu kuramsal temellere dayalı bazı ampirik psikolojik çalışmalar dini duyguların nörobiyolojik temellerine odaklanarak beyin aktivitesinin manevi deneyimlerle nasıl ilişkili olduğunu araştırmaktadır (Ferguson, 2018). Bu bakış açısı, dini duyguların özellikle fizyolojik temelini anlamaya yöneliktir.

Dini duygular bireyin içsel yaşantısına ait öznel hisler olmasının yanı sıra beynin yapısal özellikleri, sinirsel mekanizmaları ve esneklik yeteneği (plastisite) ile yakından ilişkili deneyimler olarak görülmektedir. Dua, meditasyon, ölüme yakın deneyimler ve psikedelik ya da nörolojik durumlar gibi örnekler üzerinden, dini duyguların değiştirilebilir, tetiklenebilir ve farklı bilinç durumlarıyla ilişkili olduğu da vurgulanmaktadır. Bu çerçevede dini duygular,

sabit ve tekil değil; aksine dinamik, bağlamsal ve nörofizyolojik süreçlerle şekillenen deneyimler olarak ele alınmaktadır (Jedlicka ve Havenith 2025). Psikoloji çatısı altında tüm bu yaklaşımlar bireyin dini duyguları deneyimlenmesinde rol oynayan içsel, zihinsel süreçlere odaklanarak bu duyguların bilişsel, duygusal ve nörobiyolojik yönlerini ele almaktadır.

Sosyolojik yaklaşım ise dini duyguların oluşumunu ve ifade edilmesini bireysel psikolojik süreçlerle sınırlı görmeyip, bunları toplumsal bağlam ve kolektif yaşam pratikleri çerçevesinde ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre duyguların nasıl algılandığı ve yorumlandığı; zaman ve mekâna özgü toplumsal bağlam, eylemlerin gerçekleştiği duygusal ortam, dönemin toplumsal cinsiyet anlayışları ve bir topluluk içinde geçerli olan duygu kuralları tarafından belirlenmektedir (Tarantino ve Zika, 2019:3). Başka bir ifadeyle dini duygular, bireyler ile dini topluluklar, adanmışlık nesnelere ve kutsal semboller arasındaki etkileşimlerden kaynaklı görülmektedir (Riis ve Woodhead, 2010). Dini duyguların toplumsal ve ilişkisel yönlerini vurgulayan bu görüş, dini duyguların sosyal aktarım ve pekiştirme ile sürekliliğin sağlandığını savunmaktadır. Nitekim dini duygularla ilgili tutarlılık bireysel değil, sosyal olarak güçlendirilmektedir. Çocuklar dini inançları ebeveyn aktarımı ve tanıklık yoluyla öğrenmektedir. Yine benzer şekilde duygusal bulaşma (emotional contagion) ile ebeveynlerinin dini heyecanı çocuklar tarafından içselleştirilmektedir. Ritüellerle duygusal senkronizasyon sağlanmakta ve böylece dini duygular sosyal olarak pekiştirilmektedir. Örneğin cenazede yas duygusunun ortaklaşa hissi, düğünlerde sevinç hali veya tövbe ile korkudan arınma hali bunlar arasında sayılabilmektedir (Thagard, 2005:60-69).

Sosyolojik yorum, toplumsal açıdan dini duyguların iletişimsel olarak inşa edildiğini ve Tanrı ya da aşkın gerçekliğe doğru yönlendirildiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, duygusal deneyim ve ifadeler üzerindeki sosyal ve kültürel etkilere

odaklanmaktadır. Ayrıca dini duyguların bireyler arasındaki iletişimsel yönlerinin yanı sıra dini sistemler tarafından duyguların nasıl reçetelendirildiğini ve modüle edildiğini de incelemektedir (Emmons, 2005). Ayrıca bu perspektif, dini kimliğin nasıl şekillendiğini açıklamanın yanında, kurumların toplumsal meşruiyet üretme süreçlerinde dini duyguların rolünü anlamaya da imkân sunmaktadır (Zarnow, 2014). Bunun yanı sıra sosyal ve ekonomik marjinalleşmenin özellikle radikal gruplar içinde nasıl bireysel dini duygulara dönüşebileceğini de incelemektedir (Larsen, 2021). Benzer şekilde, din ile duyguların tarihsel olarak iç içe geçmişliği; dini alanlar ile seküler alanların duygusal yapısının nasıl şekillendiğine ve bu alanların birbirini nasıl karşılıklı olarak oluşturduklarına da odaklanmaktadır (von Scheve vd., 2019).

Dini duygular; yapısal işlevselcilik, sembolik etkileşimcilik, çatışma teorisi, fenomenoloji ve değişim teorisi gibi çeşitli sosyolojik düşünce okullarından yararlanılarak ve dini bilişi sosyal bilişe bağlayarak açıklayan çalışmalarla sosyolojinin araştırma konusu olmaktadır (Bainbridge, 2006). Dini duyguların incelenmesinin tarihsel arka planına bakıldığında, dini bağlamda duygular ruhsal deneyimlerin temel bir parçası olarak ele alınmıştır ve çoğunlukla Rudolf Otto'nun dini hisleri "kutsalın özü" olarak tanımlaması gibi teolojik çerçevelerle şekillenmiştir (Corrigan, 2010:453-455).

Son dönemde sosyal bilimlerdeki yeni yaklaşımlar ise dini duyguların kültürel, toplumsal ve tarihsel bağlamda nasıl inşa edildiğini incelemeye başlamıştır. Bu bağlamda editörlüğünü John Corrigan'ın yaptığı "The Oxford Handbook of Religion and Emotion" adlı çalışma, din ve duyguların ilişkisini geniş bir perspektiften ele almıştır; bu eserde özellikle ritüeller, müzik, cinsellik ve maddi kültür gibi dinî yaşamın anahtar unsurlarının duygusal performansları nasıl temsil ettiğini ve şekillendirdiği incelenmektedir (Corrigan, 2009).

Dini duygular sosyolojisi dini topluluklar içindeki duyguların sosyal dinamikler tarafından nasıl şekillendir(il)diğini anlamak için antropoloji, psikoloji, teoloji ve tarihten gelen içgörülerini bütünleştiren bir alandır (Davies ve Warne, 2014). Bu anlamda dini duyguların sosyal etkileşim ve yapılar tarafından nasıl şekillendirildiğini araştıran dini duygular sosyolojisi, kişisel dini deneyimler ile daha geniş sosyal bağlamlar arasındaki etkileşime odaklanmaktadır.

3.2. Dini Duygular Sosyolojisinin Temel Tartışma Alanları

Din ve duyguların birbirleriyle yakından ilişkili olup birbirlerini karşılıklı olarak şekillendirdiği aşikârdır. Ancak sosyoloji çatısı altında rasyonelleşme ve sekülerleşme süreçlerinin ana unsur olarak ele alındığı modernleşme teorisi versiyonlarının hâkimiyeti nedeniyle bu bağlantılar uzun süre yeterince araştırılmamıştır (Ural ve Burchardt, 2024). Genel sosyolojideki gelişmelerle yakından bağlantılı olan din sosyolojisi; sosyal sınıfın, cinsiyetin, cinselliğin, ırkın, etnik kökenin ve diğer faktörlerin dini inançları, uygulamaları ve örgütleri nasıl etkilediğini araştırmaktadır (Furseth ve Repstad, 2023). Dolayısıyla dini duyguların birey ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi nasıl etkilediği din sosyolojisinin temel konularından birini oluşturmaktadır.

Bu çerçevede dini duyguların toplumsal yaşamdaki rolünü daha açık biçimde ortaya koyabilmek için; dini gruplar bağlamındaki üretimi, normatif düzenlenmesi, ritüeller aracılığıyla şekillenmesi, kimlik ile ilişkisi, sosyal kontrol süreçlerindeki yeri ve geçirdiği dönüşüm temel başlıklar altında ele alınacaktır.

3.2. 1. Kültürel Farklılıklar Açısından Dini Duygular

Duygular genellikle sosyal ve kültürel doğaları göz ardı edilerek, özünde öznel ve bireysel olgular kabul edilerek tek taraflı olarak tartışılmaktadır. Buna karşılık dini bağlamlardaki duygular

tamamen öznel olmayıp sosyal ve kültürel olarak oluşturulmaktadır. Bu durum, dini ortamlarda duyguların deneyimlenme ve ifade edilme biçiminin kültürel normlara ve değerlere bağlı olarak önemli ölçüde değişebileceği anlamına gelmektedir (Von Scheve vd., 2019).

Dulin'in epidemiyolojik yaklaşımı, özellikle kültür ve psikolojinin karşılıklı olarak birbirini nasıl etkilediğini anlamak için bir çerçeve sunmaktadır. O, kültür ve psikolojinin birlikte ele alınması gerektiğini savunmakta ve duyguların kültürel anlam üretimindeki merkezi rolüne dikkat çekmektedir. Kültür, bireylerin duygusal tepkilerini biçimlendirirken, duygular da kültürel temsillerin yayılmasını, daha kolay hatırlanmasını ve devamını sağlamaktadır. Bu anlamda kültür ile psikoloji karşılıklı olarak birbirini inşa etmektedir. Dini kavramlar da korku, sevgi ve öfke gibi evrensel duygusal süreçlerle ilişkilidir. Bu süreçler bireylerin çevresel uyarınları anlamlandırmasını ve bu uyarınlara uygun tepkiler geliştirmesini sağlamaktadır. Örneğin, cadılar veya yardımsever ruhlar gibi dini kavramlar, insan psikolojisinin duygusal temaları ile yakından ilişkilidir ve bu nedenle birçok toplumda yaygın olarak görülmektedir. Duygular, sosyal algıları ve eylemleri yönlendiren evrimsel bir "sosyal sezgi" işlevi görmektedir. Bu nedenle dini inanışlar hem bireyin ruh halini etkilemekte hem de evrensel duygusal mekanizmalar tarafından kendisi de şekillendirilmektedir (Dulin, 2011: 223-225).

Kültürel çeşitlilikler bağlamında araştırmacılar, dini gelenekler üzerinden bireysel deneyim ve duyguların nasıl etkilendiğini incelemiş ve grup düzeyinde önemli farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuşlardır (Kim-Prieto ve Diener, 2009). Buna göre dinlerin psikolojik ve toplumsal etkileri evrensel değildir. Bu etkiler dini geleneklerin kültürel evrimi ve kurumsal yapısına bağlı değişmektedir. Batı Hristiyan kültürlerinde din, bireysel sağlık davranışlarından sosyal normlara kadar çeşitli alanlarda güçlü düzenleyici etkiler gösterebilirken, Doğu Asya dini geleneklerinde

bu etkiler genellikle daha dolaylı ve sınırlı biçimde ortaya çıkmaktadır (Clobert, 2021). Farklı kültürlerin dini duygusal yaklaşımlarına yönelik değişkenlikler Fransız ve İspanyol Katolik misyonerlerinin yaklaşımları arasında da tespit edilmiştir. Örneğin, İspanyollar yerlilerle karmaşık duygusal ilişkiler kurmayı hedeflerken, Fransız misyonerler daha çok kişisel bir iç hesaplaşma ve Tanrı ile bağ kurma duygusuna odaklanmıştır (Corrigan, 2010: 455-457).

Dini topluluklar ile laik gruplar arasında da dini duyguların gösterimi arasında farklılıklar bulunmaktadır. Dini duygular alanındaki tartışmalarda duygusallık genellikle yalnızca dini özneye atfedilerek, laik olanın duygusal anatomisi göz ardı edilmiştir. Din ile sekülerliğin birbirinden tamamen bağımsız alanlar olmadığı, aksine tarihsel süreç içinde birbirlerini karşılıklı olarak şekillendirdikleri vurgulanmaktadır. Bu süreçte duygular, kutsal olanın deneyimlenmesi dışında, kolektif aidiyetin oluşması, ahlaki duyarlılıkların kurulması gibi işlevler görmektedir. Von Scheve'ye göre modern seküler toplumlarda da belirli duygusal rejimler oluşmaktadır. Empati, hoşgörü, bireysel özgürlük duygusu, ahlaki hassasiyet gibi duyarlılıklar seküler kültürün öne çıkan unsurlarıdır. Bu nedenle ona göre din ve sekülerlik arasındaki ilişki yalnızca kurumsal veya ideolojik bir ayırım değil, aynı zamanda farklı duygusal kültürlerin etkileşimi olarak da anlaşılmalıdır (Von Scheve vd., 2019).

3.2.2. Dini Gruplar ve Duygu

İnananlardan oluşan bir topluluğa sahip olmak çoğu dinin temel bir bileşenidir. İncanın buradaki temel işlevi ise bireyleri işbirlikçi, ahlaki gruplara bağlamak, dini kimliğin kültürel ve sosyal yönlerini desteklemektir (Meagher, 2019). Topluluklar içinde dini duygular, egonun sönümlenmesini kolaylaştırma, içsel dürtülerin etkisini zayıflatma ve bireysel çıkarları ön planda tutan ben odaklı güdülerini arka plana itme işlevleri görerek toplumsal uyum ve iş

birliğine daha fazla yer açabilmektedir. Sosyal bağlara yapılan bu vurgu, grup uyumunu ve kolektif kimliği teşvik etmenin yanı sıra ruh sağlığı ve refah üzerinde de etkilere sahip olabilmektedir (Sasaki ve Kim, 2011).

Dini gruplar içinde sosyal normları ve davranışları şekillendirmede dini duyguların rolü önemlidir. Bu duygular, grup uyumunu, fedakarlığı teşvik ederek ve duygusal destek sağlayarak toplumsal normlara uyumu önemli ölçüde etkilemektedir. Dini bağlılık sinyallerinin, ait olunan dini grupla iş birliği yapma isteğini güçlendirdiği ve sosyal olarak arzu edilen davranışlara yol açtığı düşünülmektedir (Schell vd., 2015). Bu anlamda dini öğretiler, liderler ve topluluklar, bireylere doğru olanı yapma konusunda ahlaki bir inanç ile sosyal katılımı destekleyen sosyal ağlar ve sosyal normlar evreni sunmaktadır (Norgaard, 2024). Dini öğretiler belirli duyguları reçete etmekte ve ifadesini düzenlemekte iken (Emmons, 2005) belirli duyguları diğerlerinden daha fazla seçmekte ve beslemektedirler. Sosyal normları şekillendiren bu durum, grupların dünyayı ve birbirlerini görme biçimlerini anlamak için önemlidir (Davies ve Warne, 2014).

Grup sürekliliğinde dini duyguların rolünün yanı sıra dini çağrışımlı duygu ve deneyimler, özellikle grup içindeki sosyo-kültürel etkileşimler içinde gelişmektedir. Toplu dini ritüeller ile paylaşılan ortak duygular toplumsal dayanışmanın ve ortak aidiyetin güçlenmesine katkı sağlayabilmektedir (Holodynski, 2024). Araştırmalar, dini topluluklar içinde törenlere katılım gibi dini pratiklerin, bireylerin yerel toplulukla etkileşimini, güven ilişkilerini, aile ve arkadaşlık bağlarını etkilediğini göstermektedir (Dunbar, 2021).

Dini topluluklar genellikle diğer gruplarla nasıl etkileşime girilmesi gerektiğine dair de belirli duygular geliştirmektedirler. Söz konusu bu gruplar genellikle belirli duyguları diğerlerinden daha fazla seçmekte ve beslemektedirler. Geliştirilen bu duygusal

modeller, grup dinamiklerini şekillendirmede doktrinel farklılıklardan daha önemli olabilmektedir. Bu duygusal kalıpları anlamak, grupların dış dünyayı ve birbirlerini nasıl gördüklerini anlamak için hayli önemlidir (Davies ve Warne, 2014). Örneğin yakın zamanlı bir çalışma ABD'de muhafazakâr dini bağlılıkların siyasi ideolojilerle uyumlu hale getirilmesinde, dini duyguların sosyal ve politik bağlamlardaki rolünü ortaya koymuştur. Buna göre kişilerin politik ve dini tutumları sadece rasyonel seçimleri tarafından değil; aidiyet, tehdit algısı, öfke ve güvenlik gibi duygusal deneyimleri tarafından da şekillendirildiği görülmektedir (Glass, 2019). Öyle ki pek çok durumda bireyler fikirlerden önce duygusal olarak ait hissettikleri yapılara yönelmektedir.

Yeni dini hareketlerde görülen karizmatik liderliğin duygusal etkisi ve ortak ritüellerle yaşanan kolektif dini coşku takipçileri arasında birlik duygusu oluşturmaktadır. Beyin yıkama süreçlerinde insanların psiko-sosyal ihtiyaçlarını özellikle sevgi, kabul görme, ait olma, saygı arayışını görmek mümkündür. Bu ihtiyaçların dini bağlamda karşılanması, bireylerin gruba daha güçlü bağlanmasına yol açabilmekte ve bireylerin duygusal boşluklarını dolduran anlam sistemleri oluşturabilmektedir. Bireyin kimliği dini gruplarda yeniden tanımlanarak, yoğun duygusal bağlar üretmekte ve bu nedenle üyelerin duygusal bağlılığı çoğu zaman biyolojik aile bağlarının önüne dahi geçebilmektedir. Bu anlamda yeni dini hareketlere katılım, sadece manipülasyonla değil aynı zamanda duygusal ihtiyaçlar, dini duyguların yoğunlaşması ve yönlendirilmesi, kimlik arayışı ve anlam üretimi ile açıklanmalıdır (Kirman, 2004).

Toplulukların şekillenmesinde dini duygular, özellikle sosyal uyumu sağlama ve kimlik oluşumu açısından önemli bir rol oynamaktadır. Bu etki kişinin bireyci veya kolektivist kültüre sahip oluşuna göre de değişebilmektedir. Kolektivizm, kişinin odağını kendinden gruba kaydırması olarak tanımlanmaktadır; kolektivist

kültürdeki bireyler uyumu önemserler ve grup üyeleriyle daha büyük duygusal bağ kurarlar. Diğer tarafta bireyciler bağımsızlığı önemser ve bu nedenle gruplardan daha uzak dururlar (Liu vd., 2021). Bu bağlamda özellikle kırsal topluluklarda, ortak dini deneyimler aracılığıyla bireyler tarafından değerler ve normlar içselleştirilmekte; bu süreç sosyal uyumu desteklerken kolektif bilincin de güçlenmesine katkı sağlamaktadır (Sarbin vd., 2018).

Kolektivist kültürler tipik olarak daha düşük ilişkisel hareketliliğe sahiptirler, yani ilişkiler daha istikrarlıdır ve bireyler olumlu etkileşime daha az bağımlıdır. Bireyci kültürlerin ise daha olumlu grup içi etkileşimlere ve daha fazla duygusal desteğe bağımlı olduğu bulunmuştur (Liu vd., 2021). Bu anlamda modern toplumlardaki dini inançlarda bireyselleşmeye doğru bir eğilim olsa da çeşitli sosyal, kültürel ve psikolojik faktörler bireyselleşmeyi sınırlandırmakta ve topluluk bağlarını güçlendirmektedir. Bu paradoksal ilişki, dini duyguların bireysel eğilimlere rağmen dinin topluluk bağlarını sürdürmede önemli bir rol oynamaya devam ettiğini göstermektedir (Hervieu-Léger, 2010).

Dini duygular topluluklar içindeki sosyal, ekonomik ve politik süreçlerin şekillenmesinde de rol oynayabilmektedir. Örneğin göç bağlamında, dini inanç ve uygulamalar göç modellerini, sosyal entegrasyon süreçlerini ve politik seferberliği etkileyebilmektedir (Kurien, 2014). Bir grup olarak dini mülteciler, fiziksel ya da içsel sürgün koşullarında duygusal olarak çeşitli başa çıkma stratejileri geliştirebilmektedirler. Bu stratejilerde, dışlanma deneyimi içselleştirilerek “öteki” olarak damgalanmanın olumlu bir anlama dönüştürülmesi kritik bir yer tutar. Böylece güven, direnç ve umut üreten bir duygu rejimi ortaya çıkabilmektedir. Bu mülteci kimliği zamanla bir tür toplumsal sermayeye dönüşebilmektedir (Tarantino ve Zika19, 20:4).

3.2.3. Dini Ritüeller ve Duygusal Enerji

Randall Collins, *Interaction Ritual Chains* (2004) adlı eserinde ritüellerin “duygusal enerji” ürettiğini savunmaktadır. Ortak odaklanma, ibadet etme, aynı anda şarkı söyleme, dua etme, ağlama gibi bedensel eşzamanlılık ve paylaşılan semboller, bireylerde güçlü bir bağlılık duygusu yaratabilmektedir. Bu süreçte bireyler kendilerini grubun parçası olarak hissetmekte, grup kimliği güçlenmekte ve ritüele katılanlar arasında dayanışma artabilmektedir (Collins, 2004). Toplu dini ritüeller dini duyguların ve hislerin geliştirilmesinde, kolektif duygusal deneyimleri teşvik etmede önemli bir rol oynamaktadır (Holodynski, 2024). Dini ritüellere katılmak, topluluk duygusunu beslerken toplumsal kimliği de güçlendirebilmektedir. Örneğin, Ramazan ayında iftar davetlerinin, teravih namazının, canilerde veya evde mukabele okunmasının, kadir gecesine özel ibadetlerin de birlik duygusuyla birlikte huzur, tatmin ve daha güçlü bir kimlik duygusu hissi sağlayabilmektedir

Ritüeller, katılımcılar arasında duygusal senkronizasyon üretmekte ve cemaat üyelerine hangi durumda nasıl hissetmeleri gerektiğini öğretebilmektedir. Duygusal bulaşma ile ortak ağlama, özellikle yas törenlerinde, bireysel kaybı kolektif bir anlam çerçevesine taşıyabilmektedir. Benzer şekilde ortak coşku, bireysel mutluluğu toplumsal bir birlik deneyimine dönüştürebilmektedir. Böylece ritüeller, yalnızca duygu ifade edilen alanlar değil; duygu öğretilen ve senkronize edilen alanlar hâline gelmektedir (Collins, 2004; Bell, 1991). Ritüeller, bu duygusal bağın görünür olduğu ve yoğunlaştığı an'lardır ve bireyleri yalnızca ortak mekânda değil; ortak duygusal frekansta da buluşturan toplumsal pratiklerdir. Ortak ağlama ve ortak coşku, ortak eylemler senkronizasyon cemaat bilincini güçlendiren ve toplumsal bağlılığı yeniden üreten duygusal mekanizmalar olarak işlev görmektedir.

Kolektif arınma ritüelleri (örneğin oruç, toplu dua, yas törenleri), bireysel suçluluğu duygusal senkronizasyonla kolektif bir duyguya dönüştürebilmektedir. Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* adlı eserinde ritüellerin kolektif bilinç ürettiğini ve topluluğun moral birliğini güçlendirdiğini belirtmektedir (Durkheim, 2010). Duygular, sadece kültürel temsillerin yayılmasına değil, ritüeller aracılığıyla bu temsillerin sürekliliğine de hizmet edebilmektedir. Örneğin, kırsal toplumlarda tarımsal döngülerle ilişkilendirilen dini ritüeller, toplumsal düzeni korumaya yardımcı olabilmektedir. Ürün kaybı gibi kaygı uyandıran durumlar, belirli dini ritüellerin önemini artırmakta ve bu ritüellerin nesiller boyunca aktarılmasını sağlamaktadır. Modern toplumlarda ise ekonomik belirsizlikler, dini inanışlara ve uygulamalara olan talebi artırabilmektedir. Örneğin, Pentekostalizm gibi hareketlerde sağlık/refah vaazları, ekonomik eşitsizlikler ve belirsizlikler karşısında yaşanan kaygılara yanıt olarak gelişen dini pratikler arasında sayılabilir (Dulin, 2011).

Dini ritüellerin örtük öz düzenlemeyi kolaylaştırması, duyguları düzenlemesi ve topluluk duygusu aracılığıyla çeşitli faydalar sağladığı da ortaya konmaktadır. Ritüeller, yüksek “duygusal enerji” üretebilmekte ve katılımcılar arasında güçlü bağlılıklar yaratabilmektedir. Bu çerçevede dini ritüel ve söylem aracılığıyla süreklilik sağlanmakta ve duyguların toplumsal yeniden üretimi sağlanmaktadır (Collins, 2004).

ABD özelinde din ve duygu ilişkisini inceleyen bir çalışmada duygunun bireysel ve toplumsal dini deneyimlerin merkezinde yer aldığı vurgulanmaktadır. Ritüeller ve dini takvimler aracılığıyla belirli dönemlerde dini duyguların ortaya çıkması teşvik edilmektedir. Korku, sevgi, öfke, umut gibi duygular bireyler ve topluluklar tarafından dini gelenekler doğrultusunda "oyunmaktadır." Örneğin, doğum, ölüm ve evlilik gibi hayat döngüsü olayları veya kutsal günlerdeki ritüeller katılımcılarda

belirli spesifik duygusal durumlar oluşturmaktadır. Bu duygular hem bireysel hem de topluluk içinde yaşanabilmektedir. Bireyler, dini mekânlarda (kilise, kutsal dağlar vb.) ya da ibadet sırasında yoğun duygular deneyimleyebilmektedir (Corrigan, 2010: 452-453). Benzer şekilde dini ritüeller aracılığıyla kolektif duyguların üretilmesi ve pekiştirilmesine Erbaîn yürüyüşü örnek gösterilebilir. Bu yürüyüş sırasında okunan kasideler ve kalabalığın bu sözleri tekrar etmesi, katılımcılar arasında birlik ve dayanışma gibi ortak duyguların oluşmasını sağlamaktadır. Kerbelâ anlatısında keder ve yas duyguları öne çıkmakla birlikte, yürüyüşün bu duyguların ötesinde kolektif bağlılık, manevi arınma ve dini kimlik bilincinin güçlenmesi gibi duygusal deneyimler ürettiği ifade edilmektedir. Bu ritüel, Şii kimliğinin görünürlüğünü artırırken aynı zamanda kültürel ve dini aidiyetin duygusal olarak pekiştirilmesine hizmet etmektedir (Demir, 2021: 59-61).

Dini ritüeller, grupları bir araya getirerek ve bağlılığı teşvik ederek paylaşılan duygular aracılığıyla uyum sağlamaktadır. Bu senkronizasyon, paylaşılan duygular yoluyla grupları birbirine bağlamanın yanı sıra bağlılığın ikna edici sinyalleri olarak da hizmet etmektedir (Kavanagh vd., 2020).

Dini ritüellerin sosyal norm uyumu şekillendirmedeki rolü de önemlidir. Ritüeller, paylaşılan bilişsel şemalara ve sosyal normlara yol açan fizyolojik ve duygusal tepkilerin yaratılmasında önemlidir. Bu normlar, mevcut sosyal hiyerarşiyi destekleyen işbirlikçi davranışları teşvik edebilmektedir (Sosis, 2019). Sivil dini ritüellere katılım, tüm katılımcıların sosyal bağlantısını etkilemekle birlikte dini bağlılığı yüksek bireyler arasında daha güçlü etkiler gözlemlenmektedir. Özel dini davranış, kamusal ritüellerde dayanışmanın güçlendirilmesinin altında yatan mekanizmaların ayrılmaz bir parçası gibi görünmektedir. Dini ritüeller sosyal bağlantıyı güçlü bir şekilde etkileyerek kolektif duyguları ve davranışları artırmaktadır (Piven vd., 2022).

Din ve maneviyatın nörobiyolojik bağlantılarını inceleyen araştırmalar, **dini ritüel ve deneyimlerin**, dini olmayan benzerlerinden farklı olarak, dini gelişim ve davranışla ilişkili belirli beyin bölgelerini içeren özel nörobiyolojik bağlantılara sahip olduğunu göstermektedir (Rim vd., 2019). Sosyal sinirbilim araştırmaları, özellikle hiper tarama yöntemiyle, dini topluluklar açısından önemli olan ‘beyinden beyine senkronizasyon’ etkisini ortaya koymaktadır. Öyle ki bu eşleşme ortak dikkat, kişiler arası uyum ve yakınlık duygularını güçlendirmektedir (Forman ve Wald-Fuhrmann, 2024). Dini uygulamalardaki duygular belirli kültürel bağlamlar içerisinde geliştirilmekte ve düzenlenmektedir. Örneğın, Metodist ibadet uygulamaları, ilahi varlığın kanıtı olarak görülen belirli duyguları geliştirmek için alanlar yaratmaktadır (Scheer, 2009).

Dini ritüellerin duygusal düzenleme üzerindeki psikolojik faydaları bulunmaktadır. Ritüellerin duyguları, performans hedef durumlarını ve sosyal bağlantıyı iyileştirdiğı saptanmıştır (Hobson vd., 2018). Huşu, şükran, sevgi ve huzur gibi genellikle dini pratikler aracılığıyla geliştirilen olumlu duygular, dindarlık/maneviyat ve iyi olma hali arasındaki ilişkiye aracılık etmektedir (Van Cappellen vd., 2016). Bu anlamda dini ritüellerin duygusal düzenleme üzerindeki psikolojik faydalarının altında yatan nörobiyolojik mekanizmalar tespit edilmiştir. Özellikle tekrarlanan dini ilahilerin, olumsuz değerkli uyarılara yanıt olarak güçlü beyin aktivitesini tetiklediğı ve olumsuz duyguları dengelemek için olumlu bir şema oluşturmaya yardımcı olabileceğı gösterilmiştir (Gao vd., 2020).

Dini ritüeller, bireylerin yaşadıkları duygusal gerilimleri anlamlandırmalarını ve düzenlemelerini sağlayan önemli toplumsal pratikler olarak değerkendirilmektedir. Bu dini pratiklerin ayrıca bilişsel etkileri olup; ruhsal sağlık bozuklukları olan bireylerde dini ritüellerin duygusal düzenleme üzerindeki etkisi bulunmaktadır. Örneğın dini uygulamaların, tıbbi hastaların engellilik, bağımlılık,

koru, kontrol kaybı ve hoş olmayan tıbbi semptomlarla başa çıkılmalarını sağlamada önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Din, depresyon, anksiyete, somatizasyon, ajitasyon, davranış sorunları ve madde bağımlılığı gibi durumların başlangıcını, seyrini ve tedavisini etkileyebilmektedir (Koenig, 2009). Dini ritüel pratiklerin tekrarlı ve ayrıntılı yapısı, katılımcıların dikkatini belirli davranışlara yoğunlaştırarak bilişsel kaynakların önemli ölçüde kullanılmasına yol açmaktadır. Bu durum, eylemlerin sıradan davranışlardan farklı biçimde kategorize edilmesine ve ritüel davranışların ayrı bir anlam alanı içinde algılanmasına katkıda bulunabilmektedir (Nielbo ve Sørensen, 2016).

Dini ritüeller arasında özellikle kefaret pratikleri, bireysel suçluluğun kolektif düzeyde yatıştırılmasına hizmet edebilmektedir. Bir ritüel olarak kefaret, ihlalin yalnızca duygusal değil, sembolik ve toplumsal olarak da telafi edilmesidir. Bu süreç, bireyin yalnızca “üzgün” olduğunu değil; aynı zamanda düzeni yeniden tesis etmeye hazır olduğunu göstermektedir. René Girard, *Violence and the Sacred*'da arınma ve kurban mekanizmalarının toplumsal düzeni yeniden kurma işlevine dikkat çekmektedir (Girard, 2003). Bu açıdan bakıldığında kefaret, “Hata yaptım ama hatamın bedelini ödedim” demenin sembolik bir yoludur. Kişi bu sayede vicdan azabından kurtulabilmekte ve çevresindekiler tarafından tekrar dışlanmadan kabul görebilmektedir.

Seküler ritüellerin de dini ritüellere kıyasla sosyal bağı güçlendirdiği, sosyal bağ duygularını teşvik ettiği ve olumlu duyguları artırdığı, bu olumlu etkinin de sosyal bağdaki değişimi öngördüğü ifade edilmektedir (Charles vd., 2021).

Uçar (2004) *Bir Fenomen Olarak Ayin-i Cem (Sosyolojik Bir Yaklaşım)* adlı makalesinde ritüeller ve duygu ilişkisini Cem törenleri özelinde değerlendirmiştir. Ona göre cem ritüeli insanların bir araya gelmesi, semah dönmesi, nefes söylemesi ve birlikte dua etmesiyle oluşan bir ritüel bütünüdür. Bu ortak ritüel pratikleri

katılımcılar arasında kolektif coşku, duygusal birlik ve duygusal dayanışma oluşturma işlevine dikkat çekmektedir. Bireyler semah, nefes ve dua yoluyla Allah'a yakınlaşmayı deneyimlemekte; içsel huzur, arınma ve rahatlama hissedebilmektedir. Bu süreç dini duygular açısından duygusal düzenleme ve katarsis işlevi görerek duygusal bir denge kurabilmektedir. Cem ritüellerinde “ikrar”, “görgü” ve “dardan indirme” gibi uygulamalar birey pişmanlık, suçluluk ve affedilme gibi güçlü dini duygular yaşanabilmektedir. Uçar'a göre cem, dini sosyalleşme işlevi görmesinin yanı sıra bireylerin topluluğun değerlerini öğrendiği ve içselleştirildiği bir dini pratiktir. Bu süreçte saygı, tevazu, kardeşlik duygularının yaşanmasının yanı sıra bu duygular öğrenilmekte ve normatif biçimde şekillendirilmektedir (Uçar, 2004).

Cem ritüelinin, mersiyeler, semah ve ortak ibadet pratikleri bireylerde kolektif duygusal deneyimler ürettiğini ortaya koyan başka bir çalışmada da özellikle ritüellerin tekrar eden yapısı, ortak duyguların sürekli yeniden üretilmesini sağladığının altı çizilmektedir. Katılımcılarda semah, ritmik hareketler ve bedensel pratikler yoğun duygusal deneyimler üretebilmektedir. Bu durum dini duyguların yalnızca zihinsel değil, bedensel olarak da deneyimlendiğini göstermektedir. Burada muharrem orucu ve Kerbela anlatıları içinde yer alan matem, kolektif yas ve kutsal acı duygusu, dini duyguların dramatik biçimde yeniden yaşandığı bir alan oluşturmaktadır (Coşkun, 2024).

Abuzer de Türkiye'de taziye geleneği üzerinden dini duyguları incelemiştir. O çalışmasında taziye ritüellerinin duyguların toplumsal olarak düzenlenmesi, paylaşılması ve kurumsallaşması bakımından önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmada özellikle, taziye sırasında Kur'an okunması, Fatiha okunarak ölünün ruhuna bağışlanması gibi ibadetlerin kişilerde ölümün yarattığı yoğun duyguları dini anlamlandırma ile düzenlendiğinin altını çizilmektedir. Bu çalışmaya göre taziye

ritüeli, bireysel bir kayıp deneyimini kolektif bir duygusal deneyime dönüştürmektedir. Taziye sürecinde dini ritüellerle birlikte cenaze sahibinin acısını paylaşmak, onu teselli etmek ve destek olmak taziyenin ritüellerle keder, merhamet ve empati gibi duyguları kolektif bir bağa dönüştürmesine sağlamakta ve bireysel yas, topluluk tarafından paylaşılan bir duygu haline gelmektedir (Abuzer, 2010).

3.2.4. Dini Duyguların Normatif Düzenlenmesi

Toplumsal grupların işleyişine bakıldığında, bu yapıların üyelerinin duygusal deneyimlerini belirli biçimlerde şekillendirme ve yönlendirme işlevi üstlendikleri görülmektedir. Bu süreç çeşitli sosyal mekanizmalar ve sembolik araçlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Toplumsal gruba uyum bireylerin duygularını sınırsız ifade etmelerinin sınırlandırılmasını beraberinde getirmektedir. Bu anlamda dini gelenekler bizim sadece neye inanmamız gerektiğini değil, aynı zamanda hangi duyguları nasıl ve ne şekilde yaşayacağımızı ve hangi ölçüde bunları göstereceğimizi de düzenlemektedirler (Riis ve Woodhead, 2010:11). Bu çerçevede, teoloji içerisinde duyguların ifade edilme biçimlerine ilişkin kuralların düzenlenmesi, dinin normatif yapısının önemli bir unsurunu oluşturmaktadır.

Duygu gösterim normları, dini disiplinin temel araçlarından biridir. Hochschild, “**duygu gösterim kuralları**” kavramıyla toplumların bireylere hangi durumda nasıl hissetmeleri gerektiğinin öğretilmesini ifade etmektedir (Hochschild, 1979). Dini bağlama bu uyarlandığında, dinlerin de günah karşısında pişmanlık, tövbe ve ağlama, ilahi lütuf karşısında şükran ve yüceltme, ibadetler esnasında huşu ve vecd gibi normatif duygu repertuarları üretebildiği görülmektedir. Dini öğretiler sabır, tevekkül ve şükür, olumsuzluklar karşısında öfke ya da umutsuzluk yerine normatif olarak kontrollü ve anlamlı bir duygusal tepkiyi teşvik etmektedir. Böylece din, bireyin iç dünyasında bir özdenetim disiplini oluşturmaktadır. Bu

normlar yalnızca içsel hisleri değil, toplum karşısında duyguların sergilenmesini de düzenlemektedir. Bazı kültürel ortamlarda dini yaşamda belirli duygular öncelikliken, diğer yerlerde farklı duygular öne çıkabilmektedir (Corrigan, 2009).

Dinden kaynaklı duygulanımlar tarihsel olarak siyasi sistemlerin, etik standartların ve kültürel normların şekillendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Toplumsal alanda önemli değişimler yaşadıkça bunun önemi de değişmeye yatkındır (Fernandez ve Ramirez, 2024). Kolektivist kültürlerde genellikle duygusal normlar da dâhil olmak üzere sosyal normlara uyma konusunda daha fazla baskı uygulanmaktadır. Bununla birlikte, duygu normlarına bağlılık, içsel durumlara daha fazla değer verilen bireyci kültürlerle kıyasla kolektivist kültürlerde daha az belirgindir (Vishkin vd., 2023).

Dini duyguların sosyal normlara uyumu etkilediği çeşitli psikolojik mekanizmalar söz konusudur. İyi veya kötü niyetli varlıklar gibi dini kavramlar, kısmen duygunun yorumlayıcı ve motivasyonel işlevlerine dayanan hayali bir sosyal dünyanın doğaüstü uzantıları olarak varsayılmaktadır (Dulin, 2011). Bu öğretiler mensuplarının duygularını aktif olarak şekillendirmekte ve çeşitli psikolojik mekanizmalar aracılığıyla sosyal normlara uyumu etkilemektedir.

Ahlaki normları uygulamada dindarlığın motivasyonel ve duygusal boyutları söz konusudur. Bu anlamda dini duyguların bireylerin ahlaki kararlarını nasıl etkilediği de inceleme konusu olmuştur. Araştırmalar, güçlü dini duyarlılıklara sahip bireylerin ahlaki ikilemler karşısında daha fazla deontolojik kararlar aldığını ve daha büyük bir fayda sağlansa bile başkalarına zarar vermeyi reddetme eğiliminde olduklarını göstermektedir (Szekely vd., 2015). Dini bağlılık özellikle kurbanı olmayan suçlar bağlamında sosyal normları etkileyebilmektedir. Daha yüksek dindarlık daha güçlü iç yaptırıma yol açmakta ve bu da dini topluluk tarafından dış yaptırıma

kıyasla bu tür davranışların daha katı bir şekilde kınanmasıyla sonuçlanmaktadır (Koster vd., 2009). Ayrıca Tanrı'nın farklı algıları (otoriter ve iyiliksever) farklı sosyal davranışlara yol açabilmektedir. Otoriter bir Tanrı kavramı artan saldırganlık ve normların daha katı bir şekilde uygulanmasıyla ilişkilendirilirken, iyiliksever bir Tanrı kavramı bağışlama ve gönüllülük gibi toplum yanlısı davranışları teşvik etmektedir (Johnson vd., 2013).

Farklı dini topluluklarda dini duyguların sosyal normlara uyum üzerindeki etkisi, psikolojik, kültürel ve nörobiyolojik faktörlerin iç içe geçtiği çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Dinî bilişin nörolojik temelleri ise bilişsel kontrol, sosyal akıl yürütme, sosyal motivasyonlar ve ideolojik inançlarla ilişkili beyin bölgeleri arasındaki etkileşimlere dayanmaktadır. Bu durum, dinî bilişin hem bilişsel hem de duygusal süreçlerin birlikte işlediği bir yapı sergilediğini göstermektedir (Grafman, 2020). Böylece dini öğretiler, dini ritüeller ve nörobiyolojik korelasyonların hepsi dini topluluklar içinde sosyal normlara uyumu şekillendirmektedir

Korku söylemi kadar güçlü bir diğer yönlendirme biçimi de umut ve müjde dilidir. Dini metinlerde ilahi rahmet, bağışlanma ve kurtuluş vaadi, inananın psikolojik dayanıklılığını güçlendiren bir çerçeve sunmaktadır. Örneğin teolojinin merkezine geçmişten ziyade geleceği yerleştirdiği *Theology of Hope* adlı esersinde Moltmann, Hristiyan teolojisinin merkezine umudu yerleştirmektedir (Moltmann, 1967). Ona göre umut, yalnızca bireysel teselli değil; tarihsel ve toplumsal bir dönüşümün de kaynağıdır. Nitekim Haçlı Seferleri (1096–1291) örneğinde bunu askeri ve siyasi amaçlarından öte kolektif bir dini duyguların seferberliği olarak okumak mümkündür. Katılımcıları için bu sefer, günahların affı ve cennete erişimle ilişkilendirilmiş olup; kurtuluş merkezli bir anlam taşımaktaydı. Katılımın motivasyonları korku merkezli "öteki" algısı üzerinden kutsalın yeniden inşası, dini heyecana dayalı kolektif coşku, Hristiyan kimliğinin yeniden

üretimi, kurtuluş kaygısı gibi kollektif duygulara dayanmaktaydı. Bu çerçevede Jean Delumeau; korku, günah ve cehennem tasavvurlarının Orta Çağ Hristiyanlığında güçlü bir dini motivasyon oluşturduğunu savunmaktadır (Delumeau, 1983). Bu bağlamda Haçlı Seferleri, bireysel kurtuluş kaygısının kolektif eyleme dönüşmesi olarak değerlendirilebilir. Dini otorite, korku, umut ve suçluluk arasında bir denge kurarak normatif bir düzeni sürdürmektedir. Korku söylemi sınır çizme ile bireyler üzerinde disiplin üretirken, kendi gruplarına bağlılık, umut, dayanıklılık ve sadakati pekiştirmektedir. Suçluluk, içsel öz-denetimi sağlamaktadır. William Reddy'nin “duygusal rejim” kavramı, bu yönlendirme biçimlerinin tarihsel bağlamlarda kurumsallaştığını göstermektedir (Reddy, 2001).

Dini otoriteler, yalnızca doktrinel doğruları belirleyen yapılar olmayıp duygusal yönelimleri de düzenleyen ve yönlendiren normatif bir güç alanıdır. Bu anlamda duygusal standartlar dini otoriteler tarafından güçlü bir şekilde dayatılmaktadır. Sadece belirli duygular, kutsal ve tartışılmaz olarak sunulmaktadır. Uygunsuz duygularını ifade edenler ise sadece dünyevi mutluluğu değil, öteki dünyadaki kurtuluşu da riske atmaktadırlar (Riis ve Woodhead, 2010).

Duyguların dini kimlik, otorite ve güç ilişkilerinin oluşumunda belirleyici olduğu ileri sürülmektedir (Schaefer, 2015). Dini otorite, norm ihlali karşısında derin bir suçluluk duygusunu harekete geçirebilmektedir. Günah ve günahkârlık kavramı yalnızca dinî bir öğreti unsuru olmayıp, bireyler arasında normatif disiplin ve kimlik inşası sağlayan güçlü duygusal mekanizmalardan biridir. Suçluluk ve utanç gibi ahlaki duygular hem dışsal toplumsal kontrolü desteklemekte hem de bireyin içsel özdenetimini şekillendirebilmektedir. Bu süreç, “içselleştirilmiş değerler” aracılığıyla bireyin toplumsal düzen içinde kendini denetlemesine yol açmaktadır. Bu çerçevede din içerisinde öğretilen ahlaki

duyguların **sosyal kontrol** işlevi söz konusudur. Dini normlar, bireylerde belirli davranışların yanlış olduğunu düşündürmek için korku, suçluluk ve utanç gibi duyguların üretimini teşvik etmektedir. Araştırmalar, ahlaki değerlerin içselleştirilmesi sonucunda bireylerin kendi davranışlarını şekillendirdiklerini ve normları ihlal ettiklerinde de suçluluk ve utanç gibi duygular yaşadıklarını göstermektedir. Bu durum, yalnızca dışsal yaptırımların değil, bireyin içsel vicdanının da kontrol işlevi üstlendiğini ortaya koymaktadır (Hoffman, 2015; Hardy ve Carlo, 2015).

Türkiye’de din sosyolojisi çatısı altında yapılan cem ritüeli araştırmalarında törenlerin dini normlar aracılığıyla duygusal düzenleme işlevine dikkat çekilmektedir. Bu ritüeller aynı zamanda utanç, pişmanlık ve affedilme gibi duyguların sosyal kontrol mekanizması olarak işlev gördüğü bir ahlaki düzen üretebilmektedir (Coşkun, 2024). Özellikle topluluk üyelerinin birbirinden razı olup olmadıkları sorulmasının bireylerin davranışlarının topluluk tarafından kontrol edilmesini sağladığı ifade edilmektedir. Böylece ritüel, utanç, onur, saygı ve topluluk aidiyeti gibi duygular üzerinden sosyal düzeni koruyabilmektedir (Uçar, 2004). Bu çalışmalar ritüellerin sosyal kontrol ve duygusal norm üretimini göstermektedir.

Taziye ritüelleri belirli de duygusal norm kurallarını ve davranış kalıplarını beraberinde getirmektedir. Toplum, yasın nasıl hissedileceğini ve nasıl ifade edileceğini ritüeller aracılığıyla belirlemektedir. Bu durum “duygu normları” veya “duygu kuralları” olarak açıklanmaktadır. Örneğin kadınların taziye sırasında ağlaması veya yas sembollerinin kullanılması beklenen davranışlar arasındadır. Taziyeye katılmayan bireylerin toplum tarafından olumsuz değerlendirilmesi, bu ritüelin güçlü bir toplumsal norm olduğunu göstermektedir. Bu durum, dini duyguların yalnızca bireysel deneyimler değil aynı zamanda toplumsal düzeni sağlayan duygusal normlar olduğunu ortaya koymaktadır (Abuzar, 2010).

Dini duyguların ölüm algısıyla ilişkili olarak gündelik pratiklere de yansıdığı görülmektedir. Örneğin mezarlık yakınında müziği kısmak gibi davranışlar veya ölüme ilişkin saygı pratikleri, ölümün yalnızca bir biyolojik olay değil aynı zamanda dini ve duygusal bir norm anlam alanı olduğunu ortaya koymaktadır (Çetin, 2017).

3.2.5. İçsel Denetim Mekanizması Olarak Dini Duygular

Dinin bireysel deneyimleri anlamlandıran ve meşrulaştıran bir “kutsal kozmos” üretmesi (Berger, 2011) ile bu kozmos içinde öğretilere aykırı düşünen ve davranan birey suçluluk hissetmekte ve bu duygu yalnızca psikolojik bir his değil kutsal düzenle çatışmanın da göstergesi olmaktadır. Dinin belirli duyguları bastırma ve belirli duyguları da yüceltme yönü özellikle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda dinin duygu üzerindeki düzenlemesi iki yönlü çalışabilmektedir. Birincisi duyguları bastırma’dır. Böylece aşırı coşku, öfke veya bedensel taşkınlıklar sınırlandırılmaktadır. İkincisi ise duyguları yüceltme’dir Burada da duygular özellikle dua, ibadet ve hizmet gibi pratiklere yönlendirilmektedir. Bu süreç, bireyin duygusal enerjisini dini normlara uygun şekilde yeniden kanalize etmektedir (Corrigan, 2009). Örneğin şeytan çıkarma ritüelleri, birçok dinin duygusal programlarıyla çelişen duyguları adlandırmak, kontrol etmek ve ‘kovmak’ için kullandığı araçlardır. Bu bağlamda korku, umut ve suçluluk gibi duygular, dini söylem aracılığıyla sistematik biçimde üretilebilmekte ve şekillendirilebilmektedir. Nitekim korku söylemi, birçok dini gelenekte ahlaki düzenin korunmasında merkezi bir rol oynamaktadır. İlahi yargı, ceza ve hesap günü gibi temalar, bireyin davranışlarını düzenleyen güçlü duygusal araçlardır ve onları disipline etmektedir Duygu gösterim normları, dini disiplinin temel araçlarından biridir. Ağlama ve tövbe gibi duygusal pratikler arınma ve bağlılık üretirken; vecd deneyimleri kutsal ile yoğun temasın ifadesi olur. Böylece din hem duygusal bir ifade alanı açmakta hem de bu ifadeyi normatif sınırlar

içinde düzenlemektedir (Riis ve Woodhead 2010: 4-15). Bu süreç, dışsal cezadan ziyade içsel denetim mekanizması olarak çalışmaktadır.

Toplumsal kimlik inşasında günah algısı ve suçluluk hissi duyguların normatif yönlendirici gücünü göstermektedir. Kimileri suçluluk hissi ile ahlaki normlara uyumunu sürdürmekte; kimileri ise sosyal kimliklerini korumak için normlara uyumu reddetmekte veya kimliğini yeniden çerçevlendirmektedir. Bu anlamda günah, yalnızca ilahi yasa ihlali değil; güçlü bir duygusal süreç görünümündedir. Suçluluk, davranış odaklı bir pişmanlık üretirken; utanç, benliğin bütününe etkileyen kimliksel bir deneyimdir. Bu yaklaşımda suçluluk, yıkıcı değildir tam aksine tövbe ve arınmaya götüren bir bilinç hâlidir. Psikolojik açıdan, suçluluğun davranış odaklı olduğu ve bireyin “yanlış yaptım” algısıyla ilişkili bulunduğu görülmektedir (Tangney ve Dearing, 2002). Bu anlamda suçluluk duygusu, düzeltici eylemleri de teşvik edebilmektedir.

Günah kavramı yalnızca teolojik veya ahlaki bir kategori değildir; aynı zamanda güçlü bir duygusal yapı üretimine sahiptir. Günahın duygusal anatomisine bakılacak olursa kişinin günahkârlık bilinci, bireyin kendi kimliğini dini ve ahlaki normlarla ilişkilendirme sürecinin yansımasıdır. Bu anlamda günah algısı kişinin bireysel vicdanı ile toplumsal ve kutsal düzen arasında bir köprü işlevi görmektedir. Dini geleneklerde suçluluk, günah bilincinin temel duygusal karşılığıdır. Günah söylemi, bireyin kendini dini grup üyeliği içinde konumlandırmasını sağlamasının yanı sıra benlik algısını da “günah/temiz” gibi normatif kutuplar üzerinden şekillendirmektedir Böylece suçluluk, yalnızca kutsal düzende değil; toplumsal düzende de anlam kazanmaktadır (Mutlu ve Göcen, 2025). Sonuç olarak günah öğretisi ve bireydeki algısı yalnızca bireyde duygu üretmekle kalmamakta; aynı zamanda onun kendisini nasıl tanımladığını ve hangi normlara göre kimlik kurduğunu da ortaya çıkarmaktadır.

Suçluluk, belirli bir davranışın ahlaki normlara aykırı olduğunun fark edilmesiyle ortaya çıkan içsel bir sorumluluk duygusudur. Suçluluk, bireyin norm ihlalini belirli bir davranışla ilişkilendirmekte ve bu davranışı düzeltmeye yönlendirmektedir. Utanç ise yalnızca davranışı değil, kişinin öz kimliğini hedef almaktadır. Birey, norm ihlalini “ben yanlış biriyim” şeklinde algılamaya eğilimlidir ve bu durum, bireyin sosyal konum ve kimlik algısını doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla kişi, günahkâr olduğunu düşündüğünde yalnızca belirli bir eylemi değil, kendi benlik algısını da yeniden müzakere etmektedir. Bu tür ahlaki duyguların kişinin sosyal kimliğinin bir parçası hâline geldiği ve normlara uygun davranışın benlik saygısını ve aidiyet duygusunu güçlendirdiği ifade edilmektedir (Tangney ve Dearing, 2002; Hardy ve Carlo, 2015).

Utanç duygusu bireyin içinde yaşadığı toplumdaki grup normlarına uyum sağlamasını teşvik etmektedir. Nitekim Erving Goffman da utancı, sosyal kimliğin tehdit edilmesiyle ilişkili bir durum olarak açıklamaktadır (Goffman, 1963). Günah algısı ve hissedilen suçluluktan farklı olarak; utanç, davranışa değil, benliğin bütününe yönelmektedir. Birey “yanlış yaptım” değil, “yanlışım” duygusunu yaşamaktadır (Scheff, 1990). Bu anlamda dini topluluklarda günahın ifşa edilmesi veya itiraf edilmesi, utanç deneyimiyle yakından bağlantılıdır. Utanç merkezli dini kültürlerde kimlik ve aidiyet daha güçlü biçimde kolektif normlara bağlanmaktadır. Buna karşılık suçluluk merkezli kültürlerde bireysel vicdan daha belirleyici olabilmektedir (Tangney ve Dearing, 2002). Dini bağlamda itiraf ve tövbe pratikleri, suçluluğun içselleştirilmesi ve öz disiplinin güçlenmesiyle ilişkilidir. Tarihsel olarak birçok dini gelenekte ağlama, samimi tövbenin göstergesi sayılmıştır (Bynum, 1982).

Dinler, belirli normlarla cinselliği düzenlerken, bu süreçte inananlarının dini duygularını da etkilemektedir. İnanç sistemleri

bireylerin cinsel davranışlarını ahlaki sorumluluk, ölçülülük ve özdenetim duyguları aracılığıyla yönlendiren bir çerçeve sunmaktadır. Tekin de çalışmasında cinselliğin kamusal teşhiri veya evlilik dışı ilişkiler gibi durumlarda kurallar getirilmesinin yanı sıra, dini normların bireylerde ahlaki kaygı, “ayıp” ve “günah” duygusu oluşturduğunu vurgulamaktadır. O, dini ve kültürel normların bireylerin cinsellik algısını utanç, günah, namus, korku, mahremiyet ve ahlaki sorumluluk gibi duygular üzerinden şekillendirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca, cinselliğin yalnızca biyolojik bir dürtü olmadığı, aynı zamanda toplum tarafından kültürel normlar, gelenekler ve dini değerler aracılığıyla şekillendirildiğini de vurgulamaktadır (Tekin, 2009). Bu durum, dinin yalnızca kurallar koyan bir sistem değil, aynı zamanda bireylerin duygularını düzenleyen duygusal bir rejim oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Bu anlamda günahın duygusal anatomisi belirli katmanlardan oluşmaktadır. Öncelikle norm ihlali bilinci bireyde suçluluk hissi uyandırmaktadır. Suçluluk hissi kişiyi benlik tehdidinde götürmekte ve utanç yaşatmaktadır. Utançla birlikte toplumsal ve kutsal düzenle çatışma hissi kaygıyı beraberinde getirmektedir. Tüm bunlar bireyde arınma arayışını ile beraber tövbe ve bağışlanma isteği doğurmaktadır. Sonuç olarak bu süreç normlara uyumlanma veya topyekün reddetme ile tamamlanmaktadır.

3.2.6. Dini Duygular, Sınır İnşası ve Nefret

Dini duygular, toplumsal uyumu teşvik ederek, toplumsal ve politik yapıları etkileyerek, bireysel ve kolektif kimlikleri dengelemesinin yanı sıra bazen de dini şiddete de katkıda bulunabilmekte ve toplum dinamiklerini önemli ölçüde şekillendirebilmektedir. Durkheim’e göre din, dünyayı kutsal ve profan olarak ikiye ayırmaktadır ve bu ayrım toplumsal dayanışmanın temelini de oluşturarak kolektif bilinç üretmektedir. Bu ayrımla kutsala yönelik sevgi, saygı ve bağlılık üretilirken; profana yönelik ise mesafe oluşturulur, bazen de korku atfedilir.

Dolayısıyla kutsala tehdit olduğu düşünölen çeşitli unsurlara yönelik korku, öfke veya nefret gibi duygular gelişebilmektedir (Durkheim, 2010). Kutsal profan ayrımı sadece bilişsel değil; aynı zamanda duygusaldır. Bu çerçevede nefret, kutsal sınırın ihlaline karşı verilen duygusal bir tepkidir. Bu anlamda paylaşılan dini duygu ve deneyimlerden kaynaklanan aidiyet duygusu, dini şiddet gibi olumsuz sonuçlara da yol açabilmektedir. Böylece dinin paylaşılan varoluşsal doğası, kimi zaman grup odaklı şiddet davranışını teşvik edebilmektedir. Bu durum dinin toplum dinamiklerindeki karmaşık ve bazen çelişkili rolünü ortaya koymaktadır (Harfensteller, 2022).

Dini fikirlerin içeriği, fedakârlık ve ayrımcılık üzerinden nedensel etkilere sahiptir. Bu anlamda tek bir doğru din olduğu fikri, gruplar arası ayrımcılığı artırabilirken, evrensel sevgi ve merhamet öğretileri farklı gruplara yönelik eşit muameleyi de teşvik edebilmektedir (Hoffmann vd., 2020). Dini kimlik, bilişsel ve duygusal değer sunan, epistemolojik ve ontolojik kesinlik hissi yoluyla refahı teşvik eden sosyal bir kimlik sağlamaktadır. Dini kimlik, ayırt edici bir “kutsal” dünya görüşü ve “ebedi” grup üyeliği sunarak refahı etkilerken, dini kimlik tehdit edildiğinde gruplar arası çatışma yoluyla olumsuz etkileri olabilmektedir (Ysseldyk vd., 2010).

Bireyler kendi dini inançlarını “mutlak hakikat” olarak gördüklerinde, karşıt görüşlere karşı nefret, dışlama ve saldırganlık üretebilmektedir. Aynı din içinde dahi tekfir (dinden çıkarma) nefretin merkezine yerleşebilmektedir. “Biz-öteki” ayrımı dini duygular üzerinden kurulmakta, dini aidiyetler, grup kimliği oluştururken “biz doğruyuz”, “öteki yanlış ve sapkın” şeklinde bir ayırım üretebilmektedir. Bu da dini duyguların kutuplaştırıcı bir işlev kazanmasına yol açabilmektedir. Birini “kâfir”, “şirk içinde” ilan etmek sadece teolojik değil, sosyal dışlama ve damgalama mekanizmasıdır (Karslı ve Siler, 2024)

Dini duygular sosyolojisi açısından nefret, yalnızca bireysel bir duygu değil; kolektif kimlik ve sınır üretimi süreçlerinde işlevsel duygusal (affektif) bir mekanizmadır. Din, “biz” ve “öteki” ayrımını kurarken yalnızca inanç farklılıklarını değil; aynı zamanda duygusal yönelimleri de temel almaktadır. Bu bağlamda dini temelli nefret duygusu, dışlayıcı kimlik inşasının duygusal zeminini oluşturmaktadır. Dini duygular sosyolojisi perspektifinden nefret, kimlik ve sınır üretiminde merkezi bir rol oynayabilmektedir. Ritüeller, duygusal enerji ve hegemonik söylem aracılığıyla oluşan nefret hissi hem cemaat bilincini güçlendirebilen hem de dışlayıcı ve çatışmacı olabilen bir affektif mekanizma olarak analiz edilmelidir. Bu çerçevede Terpstra, Spiritüalistler ve Quakerlar örneğinden hareketle, sevginin bile sonuçlarının korkutucu olabildiğini; bazı grupların hoşgörünün sınırları dışında bırakıldığını vurgulamaktadır. Özellikle “hakiki din” iddiası ile masum görünen bir sınır çizme çabası, nihayetinde daha sert ve dışlayıcı engellerin kurulmasına yol açabilecek bir ideolojik zemini içinde taşımaktadır (Terpstra, 2019). Bu çerçevede dini sınır inşasında nefretin işlevi iki yönlüdür: Birincisi, iç dayanışma üretmesi ve cemaat bilincini güçlendirmesidir. İkincisi ise dışlama üretmesi ve öteki grupların ahlaki olarak değersizleştirilmesine yol açabilmesidir. Bu nedenle nefret, yalnızca yıkıcı bir duygu değil; toplumsal sınırları inşa eden güçlü bir affektif araçtır. Nussbaum, nefret ve tiksinti gibi duyguların politik ve toplumsal dışlama süreçlerinde kullanıldığını savunmaktadır (Nussbaum, 2013).

Dini bağlamda “sapkın”, “günahkâr” gibi etiketler, yalnızca teolojik değil; aynı zamanda duygusal sınır üreten araçlardır. Bunlar dini toplulukların kimlik ve sınırlarını kuran söylemsel araçlardır (Smith, 1998). Kutsal düzeni tehdit eden kişileri veya davranışları “kirli”, “günahkâr” ya da “sapkın” olarak etiketlemek, Douglas'a göre toplumsal düzeni koruyan bir sınıflandırma sistemi olabilmektedir (Douglas, 2021). Eğer dini bağlamda öfke veya nefret

meşrulaştırılırsa, bu duygu sınır inşasının parçası hâline gelmektedir. Yakın zamanlı bir çalışmada sekülerleşen toplumlarda dindar grupların anti-dini gruplardan algıladıkları tehditlere nasıl tepki verdikleri incelenmiştir. Çalışmada, özellikle Britanyalı ve Hispanik katılımcılar üzerinden tehdit algısı ve grup kimliğine odaklanılmıştır. Bulgular, tehdit algısının olumsuz duygusal tepkileri artırırken, grup kimliğinin belirginliğinin de bu duyguların yoğunluğunu güçlendirdiğini göstermiştir. Ayrıca grup temelli meta-duyguların, dış gruba yönelik duygularda ve davranış niyetlerinin oluşumunda önemli bir rol oynadığı bulunmuştur. Meta-duygular, kişinin başkalarının duyguları hakkında ne hissettiğini veya başkalarının duyguları üzerinden geliştirdiği duygusal tepkilerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Grup bağlamında ise, başka bir grubun kendi gruplarına karşı hangi duyguları beslediğine dair duygusal değerlendirmeyi ifade etmektedir (Pauketat vd., 2020).

Ritüeller ve semboller katılımcılar arasında yüksek düzeyde “duygusal enerji” üreterek grup dayanışmasını güçlendirmektedir. Ancak bu süreç yalnızca iç grup bağlılığını artırmakla kalmamakta, grup sınırlarını keskinleştirerek dış gruplara karşı mesafe ve gerilim de yaratabilmektedir (Collins, 2004).

Ahmed’e (2017) göre duygular bireyin içinde duran şeyler değildir, toplumsal ilişkiler içinde dolaşır, belirli grupları birbirine yaklaştırmakta veya uzaklaştırmaktadır. Örneğin, korku “tehdit edilen grup” duygusu ile aynı zamanda sınır üretmektedir. Örneğin korku duygusu, Müslümanlara yapışmaktadır ve Müslüman kimliği tehdit olarak kodlanmaktadır. Haliyle toplum, duygusal olarak kutuplaşmaktadır. Bu bağlamda İslamofobi yalnızca ideolojik ya da politik bir söylem değil, aynı zamanda dini kimlikler etrafında şekillenen güçlü bir duygusal rejimdir. 11 Eylül sonrası Batı’da ortaya çıkan İslamofobi ile dini semboller korku uyandıran işaretler haline gelmekte ve faillerini korku, tehdit algısı, güvensizlik, düşmanlık gibi duyguları üzerinden şekillenmektedir. İslamofobi,

Müslümanları “öteki” haline getirerek korku ve nefret duyguları üretmektedir. Diğer tarafta Müslümanların yaşadığı duygular; korku, hayal kırıklığı, dışlanmışlık ve gelecek kaygısıdır. Bu duygular daha göç sürecinde kimlik kaybı korkusu, kültürel tehdit algısı, toplumsal güvensizlik şeklinde ortaya çıkmaktadır ancak bunun yanı sıra umut ve birlikte yaşama arzusunu da barındırmaktadır. Dini kimliklerin duygusal sınır üretmesiyle Müslümanlar hem dışlanma ve korku hem de umut ve dayanışma duyguları yaşayabilmektedir. Bu durum, dini duyguların hem çatışma hem de birlikte yaşama süreçlerinde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir (Durmuşoğlu ve Ataman, 2018).

Batı medyasında İslam'ın terörle ilişkilendirilmesi, kolektif düzeyde korku, tehdit algısı ve savunma gibi duyguların oluşmasına neden olmaktadır. Örneğin üniversite gençliğinin algılarına bakıldığında dinlerin ve özelde ise İslam'ın insanlar arası ilişkilerde çatışmayı değil barış, sevgi, hoşgörü ve uzlaşmayı tavsiye ettiğine yönelik bir algı olduğu tespit edilmiştir. Örneklem grubu, dinin terörü teşvik edici değil, engelleyici bir unsur olduğunu ifade ederken, %92.5 gibi tamamına yakın bir oranı İslam'ın sevgi, barış ve kardeşlik dini olduğu inancına sahiptir (Taş ve Uçar, 2004).

Yakın zamanlı bir araştırma, ABD’de yerel topluluklarda dini yoğunluk ile protesto mobilizasyonu arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Araştırmacılar farklı dini geleneklere ait cemaatlerin yoğunluğunu ölçerek bunun protesto eylemlerinin ortaya çıkma olasılığıyla ilişkili olup olmadığını analiz ettiler. Sonuç olarak yerel düzeyde dini cemaat yoğunluğunun yüksek olduğu bağlamlarda protesto mobilizasyonunun daha kolay gerçekleşebildiği ve dini kurumların sosyal ağlar, örgütsel kaynaklar ve ahlaki söylem aracılığıyla kolektif eylemi destekleyebildiği ortaya konmuştur (Kim ve McCarthy, 2016).

Amerika dinî tarihi, kolonileşme süreci boyunca keşif deneyimlerine eşlik eden korku ve merak gibi duyguların iç içe

geçtiği duygusal iklimi yansıtmaktadır. Örneğin, İspanyol kolonilerindeki misyonerlik faaliyetlerinin, Tanrı'nın yargısına duyulan korku ve yerlilerin “şeytani” görülmesi gibi güçlü duygusal tepkilere dayandırıldığı bilinmektedir (Corrigan, 2010: 453-455)

3.2.7. Duygu Düzenleme Stratejileri ve Din

Gündelik dindarlık yalnızca ibadet pratiklerinden ibaret değildir; aynı zamanda bireyin gündelik hayatta duygularını düzenleme biçimlerini de içermektedir. Bununla birlikte bireyin içsel ve dışsal dindarlıklarının bu etki düzeyinin derecesini önemli ölçüde belirlediği bilinmektedir. Örneğin içsel dindarlıkta bu etki daha belirgin görünmektedir (Batson vd. 2017) Bu doğrultuda sabır, tevekkül ve şükür, dini geleneklerde hem ahlaki erdemler hem de duygusal öz denetim mekanizmaları olarak işlev görmektedir.

Dini söylem



Dini anlamlandırma



Dini duygular (sabır, umut, korku, kutsallık)



Sosyal durumun meşrulaşması

Dinin duygusal düzenleme ve ifade üzerindeki etkisi çok yönlü olup; duygusal düzenleme ve duygu gösterim kurallarını etkilediği çeşitli psikolojik mekanizmalar söz konusudur. Dinin duygusal düzenlemedeki rolü kültürel ve sosyal faktörlerin yanı sıra dini uygulamalar ve inançlar açısından farklılaşabilmektedir. Örneğin, bireylerin olumsuz duygusal etkilerini azaltmak için menfi durumları yeniden yorumladıkları bir strateji olan bilişsel yeniden

değerlendirme, dindar bireyler tarafından daha sık kullanılmakta ve bu da daha olumlu bir etki ve daha büyük bir yaşam memnuniyetine yol açabilmektedir (Vishkin vd., 2019). Ek olarak, dini uygulamalar genellikle bazı duyguların ifade edilmesini teşvik ederken, diğerlerinden caydırmakta ve böylece duygusal deneyimleri düzenleyebilmektedir. Din bu anlamda belirli duyguları reçete etmekte ve ifadelerini modüle ederek de belirli duyguları öngörmekte ve yasaklamaktadır (Emmons, 2005).

Din, büyük ölçüde bilinçsizce işleyen esnek ve etkili bir öz düzenleme modunu kolaylaştırabilmektedir. Bu gizli öz düzenleme, dindar bireylerin yüksek standartlara ulaşma çabalarına rağmen yüksek duygusal refahı sürdürmelerine yardımcı olabilmektedir (Koole vd., 2010). Dini inanç ve uygulamalar, inananlarının duygularını nasıl düzenlediklerini şekillendirmekte ve bu da sosyal normlara bağlılıklarını şekillendirebilmektedir. Bu bağlılık ise normların nasıl içselleştirildiği ile ilgilidir (Vishkin, 2021). Örneğin yakın zamanlı bir çalışmada Budizm'deki dini öğretilerin daha düşük depresif semptomlarla bağlantılı olan etki dışı duygu düzenleme stratejilerini içerdiği ortaya konmuştur (Wilken ve Miyamoto, 2020). Daha yüksek dindarlık ile daha yoğun duygu düzenlemesi arasında ilişki bulunduğu bir çalışmada, bu ilişkinin ergenlerdeki duygu düzenlemesi ile daha düşük risk alma arasındaki ilişkiye de aracılık ettiği bulunmuştur (Holmes vd., 2019). Dünyanın başlıca dinleri sosyal etkileşimleri teşvik ederek duyguların düzenlenmesine yardımcı olmakla birlikte mensupları arasındaki duygusal eğilimlerde farklılıklar da olabilmektedir (Chen ve Huang, 2019).

Araştırmalar, dini etkinliklere katılımın duygu düzenleme yoluyla sosyal bağları güçlendirdiğini, bu sürecin bireylerin sosyal etkileşimlerinde öz düzenleme ve sağlıklı duygu yönetimi becerilerini geliştirmelerine katkı sağladığını ortaya koymaktadır (Semplonius vd., 2015). Amerika Birleşik Devletleri'ndeki sosyal medya gönderilerinin toplum dilbilimsel analizi, Hristiyanlar ve

Budistler arasında dilsel kalıplarda farklılıklar olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre Hristiyanların metinlerinde Budistlerin metinlerine göre olumsuz duygu kelimelerinin daha yoğun, olumlu duygu kelimelerinin ise daha seyrek kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu da dini öğretilerden etkilenen duygusal ifadedeki farklılıkları göstermektedir (Chen ve Huang, 2019).

Sosyal etkileşimler üzerindeki etkileri açısından toplulukçu ve bireyci kültürlerde dini duygular arasında farklar vardır. Kolektivist kültürlerde bireyler, bireyci kültürlerdekilere kıyasla hem olumlu hem de olumsuz duyguları daha fazla bastırma eğilimindedir. Bu duygusal bastırma genellikle bağlama bağlıdır ve etkileşimde bulunanlar arasındaki ilişkiye göre de değişmektedir (Huwaë ve Schaafsma, 2018). Duyguları bastırma ve uyum davranışı, grup içinde uyumu sürdürme ve çatışmadan kaçınma konusundaki kültürel vurguya paralel bir görünüm sergilemektedir. Bireyci kültürlerin üyeleri içsel durumlara daha fazla uyum sağlamak ve onlara daha fazla değer vermektedir, bu da duygu normlarında daha fazla bağlılığa ve daha homojen duygusal deneyimlere yol açmaktadır (Vishkin vd., 2023). Kolektivist kültürler uyum, sosyal uyum ve sosyal statü hiyerarşilerine değer vermekte, bu da daha geniş sosyal bağlamlara duyarlılık ve uyumsuz kişisel duyguların bastırılmasına neden olmaktadır (Bebko vd., 2019). Kolektivist kültürlerde dini duygular, duyguların bastırılması ve sosyal bağlılığa odaklanma yoluyla sosyal uyumu ve topluluk bağlarını güçlendirebilmektedir.

Dini inanç, insanların zor durumları kabul etme ve onlara uyum sağlama konusunda kontrol hissi oluşturmalarına yardımcı olabilmektedir. Dinin ikincil kontrol ve sosyal bağlılık üzerindeki etkileri, kültür ve din arasındaki etkileşimle de değişebilmektedir. Örneğin bu etki, bireyci ve kolektivist kültürlere göre farklılık göstermektedir. Bireyci kültürlerde (örn. ABD) din, ikincil kontrolü (kabullenme ve zor durumlara uyum sağlama) teşvik etmekte,

kişinin daha çok kendi hayatı üzerindeki kontrolünü vurgulayarak zor durumlarla başa çıkmasına yardımcı olmaktadır. Kolektivist kültürlerde (örn. Doğu Asya) ise din, sosyal bağlılığı ve topluluk bağlarını teşvik ederek, sosyal ilişkileri güçlendirerek ve topluluğa ait olma hissini artırarak zorluklarla başa çıkmaya imkân tanımaktadır. Bu çerçevede ABD web sitelerinde din, daha çok kişisel kontrol hissi üzerine odaklanırken, Kore web sitelerinde sosyal bağlılığın daha öne çıktığı görülmektedir (Sasaki ve Kim, 2011).

Duygusal dayanıklılıkta dini bir öğreti olarak karşımıza çıkan “*sabır*”, özellikle İslam geleneğinde bir erdem olarak kabul edilmektedir. Gazali sabrı nefsin taşkın eğilimlerine karşı direnç ve ilahi iradeye bağlılık olarak tanımlamaktadır (Gazali, 1997). Sabır, yalnızca pasif katlanma değil; bilinçli bir duygusal düzenleme pratiğidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında sabır, kriz ve belirsizlik karşısında bireyin duygusal istikrarını koruyan bir “anlamlandırma çerçevesi” üretmektedir (Berger, 2011). Duygusal dayanıklılığı artıran bir diğer dini erdem ise “*tevekkül*”dür. Gündelik hayatın sorunları karşısında kontrolün yeniden çerçevelenmesine olanak sağlamaktadır. “Tevekkül”, insanın çaba gösterdikten sonra sonuç konusunda Tanrı’ya güvenmesidir. Bu kavram, bireyin kontrol edemediği durumlar karşısında kaygıyı azaltan bir bilişsel-duygusal strateji işlevi görür. Bu anlamda William James, dini güven ve teslimiyetin bireyde psikolojik rahatlama ve anlam üretimi sağladığını ifade etmektedir (James, 2002). Özetle *tevekkül*, bu güvenin sistematikleşmiş hâlidir.

Marx’ın “Din halkın afyonudur” sözünü de sabır ve tevekkül kavramları eşliğinde değerlendirmek mümkündür. O, dini yalnızca bir yanılısma olarak değil, aynı zamanda “ezilen varlığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhu” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla “afyon” metaforu yalnızca uyuşturma yönüne değil, 19. yüzyılda sıklıkla kullanılan tıbbi olarak ağrı kesici

işlevine de gönderme yapmaktadır. Bu yönüyle din hem acıyı hafifleten hem de mevcut düzeni sorgulamayı engelleyebilen bir işlev görmektedir. Din, yabancılaşmış ve sömürülen bireyler için anlam ve umut üretmekte bu da kolektif bir duygusal baş etme mekanizması olabilmektedir. Bu sözden hareketle eleştirel açıdan dini duygular, yapısal eşitsizliklerin ürettiği acıyı dönüştürmek yerine hafifleterek mevcut düzeni yeniden üretmektedir. İnsani yönüyle de umutsuzluk içindeki birey için gerçek bir duygusal dayanışma ve anlam kaynağı olmaktadır. Bu nedenle “afyon” metaforu dönemin sınıfsal acısına dair bir teşhistir. Yani Marx’ın “din afyondur” sözü, dini yapı ve duyguların toplumsal eşitsizlik koşullarında ortaya çıkan kolektif acıyı düzenleyen bir duygusal mekanizma olduğunu da göstermektedir. Din, bir yandan teselli ve anlam üretirken, diğer yandan dönüştürücü duyguları yatıştırarak mevcut yapının sürmesine katkıda bulunabilmekte; toplumsal eşitsizlikten doğan umutsuzluk ve çaresizlik duygularını düzenleyip duygusal telafi sağlamaktadır. Din, öfke ve isyan gibi potansiyel toplumsal dönüştürücü duyguları; sabır, kader ve tevekkül gibi duygusal normlara dönüştürebilmektedir. Marx’ın yabancılaşma teorisi, bireyin kendi emeğine, ürününe ve özüne yabancılaşmasını açıklar. Bu süreçte dini duygular, yabancılaşmanın duygusal semptomlarını yatıştıran bir araç haline gelmektedir (McKinnon, 2005). Bu bağlamda din, duygu sosyolojisi açısından hem bir duygusal düzenleme mekanizması hem de bir ideolojik duygusal çerçeve olarak işlev görmektedir.

Tekin, yabancılaşma kavramına farklı yaklaşarak; Mevlana’dan hareketle yabancılaşmayı yalnızca toplumsal bir kopuş değil, insanın Tanrı ile bağının zayıflaması sonucu ortaya çıkan duygusal ve varoluşsal bir uzaklaşma olarak ele almaktadır. Mevlâna’nın yaklaşımında hırs, haset ve dünyevi arzular gibi duygular bireyi yabancılaştırırken; arınma süreci insanı hakikate yaklaştırmaktadır. Dünyaya aşırı bağlanmanın insanı hem Tanrı’ya

hem de insanın “aslına” yabancılaşmasına yol açan bir durumdur. Bu nedenle yabancılaşma, yalnızca sosyal değil aynı zamanda varoluşsal bir duygusal deneyim olarak görülmektedir. Mevlâna yabancılaşmayı aşmanın yolunu Tanrı’ya duyulan aşk ve sevgi üzerinden açıklamaktadır. Tanrı ile kurulan aşk ilişkisi, bireyin kendini aşmasını ve hakiki varoluşuna dönmesini sağlayan temel dini duygu olarak görülmektedir (Tekin, 2010).

Dini duygular, bir iş rolünün parçası olarak duygusal göstergelerin düzenlenmesi anlamına gelen duygusal emekte önemli bir rol oynamaktadır (Byrne, 2011). Dini destek ve inançlar, duygusal emeğin bireysel çalışanlar üzerindeki olumsuz etkilerini azaltabilmektedir (Morton, 2011). Özetle dinin duygusal düzenleme ve ifade üzerindeki etkisi, psikolojik mekanizmalarla olduğu kadar kültürel ve sosyal faktörler ve farklı dini uygulamalar ve inançlardan etkilenen çok yönlü bir yapıya sahiptir.

Cinsiyet ve duygusal ifade arasındaki ilişki de duygusal düzenleme stratejileri bakımından dikkat çekmektedir. Dini bağlamlarda duyguların düzenlenmesinin ve ifadesinin genellikle cinsiyet dinamiklerinden etkilendiği görülmektedir. Erkek egemen dinler duyguları erkekleştirebilirken, feminist hareketler dini duyguların dönüştürücü gücünü geri kazanmaya çalışır (Lutz, 1990).

Dini duygularla ilgili bir diğer önemli kavram da meşrulaştırma. Meşrulaştırma yalnızca bilişsel bir süreç değil aynı zamanda duygusal bir süreçtir. Sosyolojik olarak din, bir durumu sadece açıklamamakta; o durumla ilgili sabır, umut, korku, teslimiyet, rıza, şükran gibi duygusal tutumları da şekillendirebilmektedir. Dolayısıyla dini meşrulaştırım çoğu durumda duygular aracılığıyla çalışmaktadır. Dini meşrulaştırım yoksulluk, eşitsizlik, otorite, fedakârlık vb. gibi bir durumun din aracılığıyla daha anlamlı, kabul edilebilir ve haklı gösterilmesi sürecini anlatmaktadır. Dini duygular inançla bağlantılı olarak ortaya çıkan sabır, umut, korku, sevgi, teslimiyet, rıza gibi duygusal

yönelimlerdir ve meşrulaştırmanın psikolojik ve duygusal zeminini oluşturmaktadır (Okumuş, 2011).

Dini duygular, yoksulluk ve eşitsizlik gibi durumların meşrulaştırılmasında da işlev görebilmektedir. Macit (2014) yoksulluğun yalnızca ekonomik bir durum olmadığını aynı zamanda özsaygı, gurur ve insan onuru üzerinde duygusal bir tahribat ile “duygusal yaralanma” ürettiğini ifade etmektedir. Yoksulluk çoğu zaman değersizlik hissi, dışlanmışlık, utanç, aşağılanma duygusu, özsaygı ve duygusal bir statü kaybı gibi duygularla ilişkilidir. Yani bu durum yalnızca ekonomik bir eksiklik değil, aynı zamanda bireyin özsaygısı ve insan onuru üzerinde derin duygusal etkiler üreten bir toplumsal deneyimdir. Bu noktada din, söz konusu duygusal tahribatı anlamlandırılan ve hafifleten duygusal ve bilişsel bir telafi mekanizması oluşturabilmektedir. Birey için din; sabır, umut, tevekkül, ilahi adalete güven gibi dini duyguları üretmekte ve yoksulluğun yarattığı duygusal krizi düzenleyen bir anlam sistemi haline gelmektedir. Böylece din, bireyin yaşadığı bilişsel çelişkiyi ve duygusal gerilimi azaltarak bir duygusal telafi ve düzenleme mekanizması işlevi görebilmektedir. Teodise ile duygusal denge yeniden kurularak öfke ve umutsuzluk gibi duyguların yerini sabır, umut ve ilahi adalete güven almaktadır. Bu süreç yalnızca bireysel duyguları değil, merhamet, dayanışma ve sorumluluk gibi değerleri teşvik ederek toplumda duygusal düzeni de şekillendirebilmektedir (Macit, 2014).

Okumuş da (2011) çalışmasında yoksul bireylerin, içinde buldukları durumu dini inançları aracılığıyla açıkladıklarında, sabır ve tevekkül gibi daha olumlu dini duygusal tutumlara sahip olduklarını belirtmektedir. Ona göre her ne kadar hadislerde yoksullukla ilgili, yoksulluğun bireysel ve toplumsal anlamda tasvip edilmeyen ve korkulan bir durum olması ortaya konulsa dahi, yoksullukla ilgili sabır ve tevekkül hissi tercih edilmektedir. O ayrıca yoksullukla ilgili dini duyguların sabır, rıza ve tevekkül gibi tek

yönlü olmadığını; aynı zamanda adalet, sorumluluk ve dayanışma duygularını da harekete geçirebildiğini ifade etmektedir (Okumuş, 2011).

Özpolat ve Kartopu “İsyân ile Teslimiyet Arasında: Ağıtlarda Kader İnancı” adlı makaleleri de dinin duygusal düzenleme boyutu ile ilgili okumak mümkündür. Bu çalışmada onlar ağıtların sadece bireysel bir ifade olmadığını, aynı zamanda toplumsal bir yas ritüeli olduğunu ortaya koymaktadırlar. Ağıtların acıyı paylaşmak, ölünün toplumsal kimliğini sürdürmek, toplumsal belleği canlı tutmak, yasin sosyal olarak kabul edilmesini sağlamak gibi duygusal işlevleri vardır. Onlar, zulüm karşısında ortaya çıkan acı, keder ve çaresizlik gibi duyguların ağıtlar aracılığıyla kültürel biçimlerde dışa vurulduğunu ve yasin kolektif bir deneyime dönüştüğünü ifade etmektedirler. Bu anlamda ağıtlar aracılığıyla bireyler arasında duygusal bir dayanışma olup; ölüm karşısında ortaya çıkan acı, öfke, çaresizlik ve teslimiyet gibi duyguları kader inancı aracılığıyla anlamlandırmaktadırlar. İkinci olarak da ağıtlar vasıtasıyla acı toplumsal olarak ifade edilmekte ve dini duyguların düzenlendiği kültürel bir alan olmaktadır. Birçok ağıtta iki duygu birlikte yer almakta olup hem kader sorgulanmaktadır hem de Allah’a teslimiyet de ifade edilmektedir. Bu yüzden ağıtlarda çoğu zaman Allah yerine “felek” kavramı suçlanmaktadır (Özpolat ve Kartopu, 2012). Bu da dini duyguların çoğu zaman çelişkili ve çok katmanlı olduğunu göstermektedir

Macit (2014), yoksulluğu ele alırken kader inancının bireylerin olayları anlamlandırma biçimlerini ve duygusal tepkilerini düzenleyen önemli bir duygu rejimi ürettiğini göstermektedir. Ona göre kadercilik, özellikle teslimiyet, tevekkül, sabır ve kabullenme gibi dini duyguların üretildiği bir anlam çerçevesi olarak işlev görmektedir. Yani kadercilik yalnızca bireysel bir inanç değil, toplumsal şartlarla şekillenen bir zihniyet biçimidir. Yoksulluk, işsizlik, ekonomik belirsizlik ve sınırlı imkânlar gibi yapısal koşullar

kaderci düşüncüyü güçlendirebilmektedir. Bu durumda kadercilik, bireyin kontrol alanının dar olduğu bir sosyal çevrede gelişen bir duygusal uyum stratejisi haline gelir. Kaderle açıklanan olaylar, bireyin kontrol edemediği durumlar karşısında ortaya çıkabilecek yoğun öfke, suçluluk veya çaresizlik duygularını azaltarak kabullenme ve sükûnet duygularını güçlendirmektedir. Bu yönüyle kadercilik, önemli bir duygusal uyum stratejisidir (Macit, 2014).

İnsanların ölüm karşısında geliştirdiği tutumlar büyük ölçüde benimsedikleri dünya görüşü ve dini inançlarla ilişkilidir. Çoğu dinin ölümü ve ölüm karşısındaki tutumu aşkın bir varlık fikrine dayanarak açıklamaktadır. Üniversite öğrencilerinde ölüm algısını çalışan Çetin (2017) de, dini inançların bireylerin ölüm karşısındaki duygusal tepkilerini, yas deneyimini ve gündelik davranışlarını şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda dini duygular; korku, umut ve teselli gibi duyguların ölüm algısı içinde yeniden düzenlenmesini sağlamaktadır. Bu çalışmada bir katılımcının bir yakınını kaybettiğinde ne hissedildiğine dair “Allah’tan geldik ve Allah’a döneceğiz diye düşündüm ve sabrettim” şeklinde cevap verdiği görülmektedir. Bu sonuç, dini duyguların yas deneyimini sabır, kader ve teslimiyet gibi dini duygusal çerçeveler içinde düzenlediğini göstermektedir (Çetin, 2017).

Erdinç’in (2017) ölümle ilgili inanç ve uygulamaları sosyolojik bir yaklaşımla ele aldığı çalışmasında, o ölümün yalnızca biyolojik bir olay olmadığını aynı zamanda dini, kültürel, psikolojik ve sembolik boyutları olan çok katmanlı bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ölümün yarattığı belirsizlik ve korku karşısında toplum üyelerinin ritüeller aracılığıyla duygusal olarak başa çıkmasına yardımcı olmaktadır. Çalışmasında ritüellerin kaygıyı azaltan ve teselli sağlayan duygusal düzenleme mekanizmaları olduğunu göstermektedir. Defin sonrası yapılan Kur’an okumaları, ziyaretler ve yemek ikramları gibi pratikler bireysel acıyı toplumsal bir deneyime dönüştürmekte ve toplumun birlikte yas tutmasını

sağlamaktadır. Ölümünden sonra yapılan üçüncü, yedinci veya kırkıncı gün gibi anma pratikleri ölen kişinin hatırlanmasını ve toplumsal hafızada yer edinmesini sağlamaktadır. Dini duygular sosyolojisi açısından bu ritüeller, kolektif yas, empati ve dayanışma duygularının kurumsallaşması olarak yorumlanabilir. Bu bağlamdaElmalı yöresinde ölüm etrafında şekillenen inanç ve uygulamalar, bireysel kaybın kolektif bir duygusal deneyime dönüştürüldüğü ritüel alanlar olarak işlev görmektedir. Böylece bu ritüeller duygusal düzeni yeniden kuran güçlü bir dini-duygusal pratik alanı oluşturmaktadır (Erdoğan, 2017).

Dini duygular sosyolojisi açısından taziye ritüelleri, bireysel yasin kolektif bir duygusal deneyime dönüştüğü, acı ve merhametin paylaşılması yoluyla toplumsal dayanışmanın üretildiği ayrıca yas duygusunun kültürel normlar aracılığıyla düzenlendiği bir ritüel olarak işlev görmektedir. Kur'an okuma, dua ve başsağlığı ifadeleri gibi dini pratikler ölümün yarattığı duygusal krizi kutsal bir anlam çerçevesine yerleştirirken, taziyeye katılımın toplumsal bir zorunluluk haline gelmesi duyguların aynı zamanda sosyal kontrol mekanizmalarıyla bağlantılı olduğunu göstermektedir (Abuzer, 2010).

3.2.8. Dini Duygular, Güç ve İktidar İlişkileri

Din, yalnızca inanç sistemi değil aynı zamanda duygular üzerinden işleyen bir iktidar alanıdır. Korku, sevgi, umut ve suçluluk gibi duygular; dini otoritenin meşruiyetini pekiştiren ve toplumsal düzeni sürdüren duygulanımsal (affektif) araçlar olarak işlev görmektedir (Ahmed, 2017). Korku, tarihsel olarak dini söylem ve otoritenin en güçlü yönlendirme araçlarından biri olmuştur. İlahi yargı, cehennem, hesap günü gibi temalar, bireyin davranışlarını düzenleyen duygusal çerçeveler üretmekte ve bu süreçte kutsal karşısında duyulan huşu ve korku, bireyi kolektif normlara daha da sıkı bağlayabilmektedir. Bu anlamda Weber, özellikle Protestanlıkta Tanrı'nın mutlak egemenliği fikrinin içsel kaygı ve öz denetim

ürettiğini belirtmektedir (Weber, 2008). Bu kaygı, bireyin sürekli ahlaki tetikte olmasını sağlamakta ve böylece korku, dışsal zorlamadan çok içselleştirilmiş bir itaat üretmektedir. Nitekim Foucault'nun disiplin kuramı da modern öznenin dışsal baskıdan ziyade içsel denetim mekanizmalarıyla gerçekleştiğini savunmaktadır (Foucault, 2019).

Sara Ahmed, topluluk oluşturmaya yönelik hedeflenen duygusallaştırma stratejilerini politik araçlar olarak tanımlamaktadır. Onun *Duygu'nun Kültürel Politikası* (2017) adlı öncü kitabında belirttiği üzere duygu, içimizde olup bitenler değil, dış dünyaya nasıl yöneleceğimizi belirleyendir. O, duyguların dolaşımının kendi dinamiklerini nasıl geliştirdiğini tanımlamak için duygulanım ekonomileri terimini kullanmaktadır. Bu anlamda o duyguyu bireysel his olarak değil, duyguların bedenleri birbirine nasıl bağladığı ve kolektifler yarattığıyla ilişki olarak ele almaktadır. Duygular kendiliğinden ortaya çıkmamakta, nesnelere ve insanlarla deneyim ve ilişki zincirleri olarak stereotipler aracılığıyla işlev görmektedir. Duygu insanlar arasında gerçekleşmekte, insanları harekete geçirmektedir (Ahmed, 2017).

Merkezi dini otoriteye sahip kolektivist kültürlerde, dini liderlere duyulan güven sosyal normlara ve politikalara uyumu önemli ölçüde artırabilmektedir. Bu güven, liderlerin topluluk davranışlarını daha geniş sosyal direktiflerle uyumlu hale getirmelerini ve böylece hiyerarşik yapıları korumalarını sağlayabilmektedir (Jones ve Menon, 2022).

Dini duygular dini kurumları destekleyen ve sürekliliğini sağlayan bir unsur iken, kimi zaman dini otorite ile aralarında gerilime de sahip olabilmektedir. Dini organizasyonlardaki duygular ve otorite arasındaki ilişkileri ele alan çalışmada Halemba, imgesel (duygusal ve deneyimsel yoğunluk) dindarlık ve doktrinsel dindarlık (doktrin birliği, merkezi otorite rutinleşmiş ritüeller) modlarının dinamik bir etkileşim içinde olduğunu göstermektedir.

Diğer tarafta "Annelerin Duaları" hareketinden örnekle kilise, zamanla bu hareketteki imgesel modun güçlü yanlarını kontrol altına almaya ve doktrinsel moda uygun hale getirmeye çalışmıştır. Duygusal yoğunluğu azaltma çabaları doğrultusunda grup toplantılarında kişisel paylaşımlar sınırlandırılmaya başlamış, kilisenin stratejik müdahaleleriyle dua kitapçıkları standartlaştırılmıştır (Halemba, 2012: 60-80). Bu hareket, merkezi otorite ile duygusal deneyimlerin bireysel ve toplumsal düzeyde zaman zaman gerilim yaşayabileceğini göstermektedir.

Duygular, dini temsillerin otoriter baskılarına rağmen ritüellerin devam etmesini sağlayabilmektedir. Bu anlamda dini otoritelerin karşı çıktığı uygulamalar bile toplumsal bağlamda başarılı olabilmektedir. Örneğin, Potosi'deki dini uygulamalar, yerel Katolik rahiplerinin muhalefetine rağmen devam etmektedir. Bu ritüeller, topluluğun duygusal ve pragmatik ihtiyaçlarına yanıt verdiği için güçlü bir şekilde kök salmıştır. Duygusal olarak önemli olan temsiller, bireysel ve toplumsal zihinlerde kalıcı bir şekilde yer etmekte ve otoriter baskılara karşı dirençli hale gelmektedir. Duygusal olarak anlamlı bulunan temsiller, otoriter baskılara karşı dirençli hale gelmektedir. Bu durum, dini temsillerin bireysel ve toplumsal zihinlerde nasıl kalıcı hale geldiğini ve otoriter baskılara rağmen nasıl sürdürüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır (Dulin, 2011: 235-237). Benzer şekilde türbe ziyaretleri kitabi dindarlıktan farklı olarak kutsal olanla kişisel ve duygusal etkileşime dayalı halk dindarlığının bir yönü olarak kabul edilmektedir. Kurumsal din tarafından getirilen yasaklamalara rağmen de varlığını korumaktadır (Köse ve Ayten, 2010). Türbe ziyaretlerine yönelik araştırma bulguları, türbe ziyaretlerinin seküler ve muhafazakâr bireyler için ortak bir manevi deneyim sunduğunu gösterirken özellikle maddi güvensizlik, sağlık sorunları, yalnızlık ve varoluşsal kaygılar gibi durumların, bireylerde bu mekânları bir güven ve destek kaynağı olarak görmelerine yol açtığı belirlenmiştir (Çelik, 2004).

“Duyguların politikleştirilmesi”, affektif enerjinin kutsal referanslarla birleşmesiyle siyasal alana taşınabilmektedir. Dini otoriteler hangi duyguların meşru, erdemli, zorunlu ya da hangilerinin sakıncalı sayıldığını belirleyen normatif duygusal düzenlemelerin önemini vurgulamaktadır. Duyguların politikleştirilmesi ifadesi duyguları yalnızca bireysel inanç deneyimleri olmaktan çıkararak bir kolektif mobilizasyon, kimlik üretimi ve iktidar ilişkileri bağlamında araçsallaştırılması sürecini ifade etmektedir. Bu durum yalnızca olumsuz duygularla sınırlı değildir. Umut ve sevgi temelli dini söylem, adalet ve eşitlik taleplerini de besleyebilmektedir. Bu çerçevede dini duygular, direniş hareketlerinde kolektif umut üretmekte, etik meşruiyet ve motivasyon kazandırmaktadır (Ahmed, 2017; Von Scheve ve Salmela, 2014).

Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramı da iktidarın yalnızca zor yoluyla muhafaza edilmediğini kültürel iktidarın rıza ve duygu üretimi yoluyla sürdürüldüğünü iddia etmektedir (Gramsci, 1971). Nitekim Machiavelli de gücü güvence altına almak için korkunun mu yoksa sevginin mi daha güvenilir bir araç olduğunu tartışmaktadır (Lea Berg, 2016). Dini söylemler; sevgi, korku ve umut gibi duyguları alıp siyasete uygun hale getirerek onları politik birer araca da dönüştürebilmektedir. Bu durum bazı dini grupların kendi üyelerini “mağdur”, “seçilmiş”, “mücadele eden mümin” gibi kimliklerle tanımlamasına yol açabilmektedir. Böylece duygu yüklü kimlik, politik bir kimliğe de dönüşebilmektedir.

3.2.9. Dini Duyguların Toplumsal Hareketlerdeki Rolü

Durkheim'e göre ritüeller, “kolektif coşku”yu pekiştirmektedir (Durkheim, 2010). Duygular, yalnızca çatışma ve öfke bağlamlarında değil, aynı zamanda iş birliği ve sosyal bağların inşasında da kritik bir rol oynamaktadır. Duygular, insanların iş birliği arayışını ve sosyal bağlarını, çevrelerindeki kişilerle nasıl ilişki kurduklarını etkilemekte ve şekillendirebilmektedir (Dulin,

2011: 230-233). Benzer şekilde dini duyguların, Amerika'daki ulusal kimlik oluşumunda da etkili olduğu bilinmektedir. Bazı durumlarda, din ve milliyetçilik iç içe geçmiş ve Amerikan "sivil dini", kolektif duyguların ulusal bayramlar ve anma günleri gibi etkinliklerde nasıl harekete geçirilebileceğini göstermiştir. Bu ritüeller, toplumdaki sosyal bağları güçlendiren duygusal bir çerçeve sunmaktadır (Corrigan, 2010: 459-460).

Politikleşmiş dini hareketlerde kolektif duygusal yoğunluk, siyasal mobilizasyonun da kaynağı hâline gelebilmektedir. Ortak öfke, umut veya mağduriyet anlatıları, cemaatin politik özne olarak şekillenmesine katkı sağlayabilmektedir. Randall Collins “duygusal enerji” kavramı ile yüksek duygusal yoğunluk anlarının grup dayanışmasını ve eylem kapasitesini artırdığını savunmaktadır. Dini mitingler, anma törenleri ve kitlesel ibadetler bu enerjiyi siyasal söylemle birleştirebilmektedir. Ortak dua, yas, coşku veya tövbe pratikleri, duyguların kolektif düzeyde senkronize edilmesini sağlamaktadır. Bu deneyimler, bireyin yalnız olmadığını hissetmesini sağlamakta ve ortak duyguyu sosyal bağa dönüştürebilmektedir. Böylece duygular bireysel tercihler olmaktan çıkmakta ve toplumsal normların parçası hâline gelmektedir (Collins, 2004). Dini topluluklar, anlatılarında duygusal bağların önemini özellikle vurgulamakta ve ritüellerle de bu bağları güçlendirmektedir. Örneğin Mormonlar ve Oneida topluluğuna bakıldığında duygusal ifadeler ve toplumsal bağların dini bir temel üzerine inşa edilmesine öncelik verildiği görülmektedir. Ayrıca korku duygusu, dini hareketlerin güçlü bir yönü olmaktadır. Puritanların günah korkusuna dayalı vaazlarından, 19. yüzyılın sonlarındaki kıyamet beklentilerine kadar birçok dini hareket, korkuyu dini bir araç olarak kullanmıştır (Corrigan, 2010: 457-459).

Aydınalp, dini motivasyonlu intihar eylemlerini ele aldığı makalesinde, dini duyguların sadece motivasyon olmadığını aynı zamanda ölüm korkusunu aşmayı sağlayan psikolojik bir

mekanizma sunduğunu da ortaya koymaktadır. Şehitlik, günahların bağışlanması, kabir azabından kurtuluş ve cennete girme hatta yakınlarına şefaet etme gibi vaatler hem dini duyguları güçlendirmede hem de fedakârlık bilincini pekiştirebilmektedir. O, intihar eylemlerindeki dini güdülenmenin bireyselden ziyade örgütsel olarak üretildiğini göstermektedir. Nitekim bu kişiler dini telkinlere tabi tutulmakta ve ideolojik bir eğitim almaktadırlar. Ayrıca ibadet, tövbe, gusül, dua gibi ritüellerle intihar eyleminin hazırlık sürecini yaşamakta ve duygusal olarak eyleme hazırlanmaktadırlar (Aydınalp, 2009).

Dini duyguların topluluğu nasıl eyleme geçirdiğine dair dönemsel bir örnek de Victor Hugo'nun "Notre Dame de Paris" adlı eseridir. 19.yüzyıl başlarında bakımsızlık nedeniyle Notre Dame katedralinin yıkılması gündemde olmasına rağmen bu eserin duygulara dokunması sayesinde katedralin yıkılmaktan kurtulduğu bilinmektedir. Benzer şekilde aynı eserin müzikalinde (1998: 57.dk.) görüleceği üzere Papaz Claude Frollo'nun "sallantıdaki hayatımı hissediyorum" sözleriyle başladığı kısım onun duyguları ile günah algısı/hissi arasında kalışını anlatmaktadır. Sahnede duvarlar tekrar tekrar üzerine gelmekte ve her defasında onları yeniden itmektedir. Rahibin bu iki duvar arasında sıkışması ise onun iki duygu arasındaki kalışını ve günah/suçluluk hissi ile aşkı arasındaki çatışmayı operaya/tiyatroya dönüştürülmesidir.

Duygular hem bireysel dini tecrübelerin hem de toplumsal bağların oluşumunda kritik bir role sahiptir. Bununla birlikte, duyguların sosyal düzeni hem inşa eden hem de tehdit eden bir potansiyele sahip olduğu vurgulanmaktadır. Amerika'nın dini tarihi, sadece duyguların olumlu yönleriyle değil, nefret ve ayrımcılık gibi karanlık yönleriyle de şekillenmiştir. Yerlilere, Yahudilere, Müslümanlara ve diğer dini gruplara yönelik dini temelli nefret, toplumsal şiddeti tetiklemiştir. Ötekine yönelik nefret, toplumsal

değişimin kaynağı olarak da işlev görebilmektedir (Corrigan, 2010: 452-461).

Korku veya öfke gibi duygular, bireylerin çevrelerindeki olayları tehdit veya saldırı olarak yorumlamalarına ve bu tehditleri yönetmek için onarı kolektif eylemlere teşvik edebilmektedir. Benzer şekilde Semai topluluğu örneği, korkunun bir duygu olarak nasıl kültürel bir çerçevede şekillendiğini göstermektedir. Bu toplulukta, fırtınalar ve yabancılar gibi tehditlere karşı yoğun bir korku, kültürel temsillerin merkezinde yer almaktadır. Bu korku, topluluğun çevresindeki dünyayı nasıl anlamlandırdığını ve buna nasıl tepki verdiğini etkileyebilmektedir (Dulin, 2011: 225-240).

Dini duygular yalnızca özel ya da öznel olmayıp, din içindeki sosyal aktörler ve yapılarla etkileşim yoluyla inşa edilmektedir. Bu dinamik ilişki, dini duyguların şekillenmesinde güç ve duygusal rejimlerin rolünü vurgulayarak değişen koşullara sürekli adaptasyonu içermektedir (Eccles, 2012). Birçok toplumda bireylerin başlarına gelen talihsiz olayları yönlendirilmesiyle ortaya çıkan cadılık inanışlarının öfke tepkisiyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Öfke, bireyleri bir suçlu aramaya yönlendirmekte ve olumsuzlukların sorumluluğunu bir faille ilişkilendirerek cadılar öfkenin hedefi yapılmaktadır. Azandeler, başlarına gelen talihsiz olayları, cadılıkla ilişkilendirerek bir tür suçlu belirleme mekanizması oluşturmuşlar ve bu durum da öfke duygusunu tetiklemiştir. Apartheid sonrası dönemde ortaya çıkan ekonomik eşitsizliklerle bazı bireylerin ekonomik olarak yükselmesinin de diğerlerinde öfke ve kıskançlık duygularını tetiklediği, bunun da cadılık suçlamalarına yol açtığı bilinmektedir (Dulin, 2011: 227-230).

Popüler dinî müzik ile toplumsal hareketler arasındaki ilişkiyi ele alan Bilgin'in çalışmasında da esasen dini duygulara odaklanmaktadır. Bu tür müziğin içerdiği zulüm, cihat, kardeşlik ve ümmet gibi temalar aracılığıyla dini duyguları yalnızca ifade

etmekle kalmadığını aynı zamanda onları siyasal ve toplumsal bir mobilizasyon aracına dönüştürebildiğini ifade etmektedir. Ona göre 1990'lı yıllarda bu müzik, direniş, öfke ve dayanışma gibi kolektif ve coşkulu duyguları besleyerek daha protest bir karakter taşımıştır. 2000'li yıllara gelindiğinde ise bu yapı önemli bir dönüşüm geçirerek, toplumsal ve siyasal vurgusunu büyük ölçüde kaybetmiş; yerini daha bireysel, içsel ve melankolik duyguların öne çıktığı bir anlatıma bırakmıştır. Bilgin, müziği dini duyguların: yoğunlaştırılması, aktarılması, kolektifleştirilmesi ve hatta siyasal olarak harekete geçirilmesi süreçlerinde merkezi bir araç olarak ele almaktadır (Bilgin, 2019).

Dini duygular göç, savaş veya travma gibi durumlarda bireyin yaşadığı kaygı ve belirsizliği azaltarak yeni yaşam koşullarına uyum sağlamasına yardımcı olmakta ve bireylere anlam ve güven çerçevesi sağlamaktadır. Dolayısıyla din sosyolojisi çatısı altında yapılan göç çalışmaları da dini duygulara temas etmektedir. Dini duygular, kriz ve belirsizlik dönemlerinde bireyleri ortak değerler ve inançlar etrafında bir araya getirerek toplumsal bağları güçlendirebilmektedir. (Erkan, 2023) Altındağ olaylarının ardından, tedirginlik ve güvensizlik gibi duyguların artış gösterdiği ve duygusal bir yoğunlaşmanın toplumsal ilişkilerde mesafe ve gerilim ürettiği söylemek mümkündür. Bu, göçün sadece yapısal değil aynı zamanda duygusal bir kriz alanı olduğunu göstermektedir. Hem göçmenlerde hem göçmenere yönelik algılar duygular tarafından şekillendirilmektedir bu duygular da toplumda çatışma ya da uyum yaratmaktadır (Çınar ve Çapçioğlu, 2023).

Erkan'da çalışmasında göç veya hızlı toplumsal değişim süreçlerinde dini duyguların, bireylerin kendi kültürel ve kimliksel sürekliliklerini korumalarına yardımcı olduğunu vurgulamaktadır. Din, göçmen toplulukların kimliklerini yeniden inşa etmelerinde önemli bir referans kaynağı haline gelebilmektedir. Dini duygular, ortak normlar ve ahlaki değerler üretmek toplumsal uyum süreçlerini

destekleyebilmesinin yanı sıra yardım etme, diğerkâmlık ve kardeşlik gibi değerleri teşvik ederek sosyal yardım faaliyetlerinin motivasyonunu oluşturabilmektedir (Erkan, 2023).

3.2.10. Dini Duyguların Refaha Etkisi

Dindarlığın psikolojik refahve duygular üzerindeki etkisi evrensel ve tek yönlü değildir; kültürel bağlam ve bireyin genetik özellikleriyle etkileşim içinde şekillenmektedir. Özellikle sosyal duyarlılığa genetik olarak daha yatkın bireylerde, dindarlık Doğu Asya gibi sosyal bağlılığın güçlü olduğu kültürlerde refahı artırırken, bireyci kültürlerde aynı etkiyi göstermemekte, hatta ters yönde sonuçlar doğurabilmektedir. Bu durum, dindarlığın mutluluk üzerindeki etkisinin, dinin sunduğu sosyal ilişkiler ve kültürel anlam dünyasıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Sasaki vd., 2011). Zor yaşam koşullarına sahip ve dindarlığın yaygın olduğu toplumlarda din, sosyal destek, saygınlık ve yaşam anlamı sağlayarak mutluluğu artırmaktadır. Buna karşılık, ekonomik olarak gelişmiş ve sekülerleşmiş toplumlarda dindarlığın bu avantajı zayıflamakta, dindar ve dindar olmayan bireyler benzer mutluluk düzeyleri göstermektedir. Ayrıca kişi-kültür uyumu etkisi gereği, bireyler kendi inançlarının norm olduğu toplumlarda daha yüksek öznel iyi oluş deneyimlemektedir (Diener vd., 2011). Diğer tarafta dinin toplumsal olarak kabul gördüğü ve değerli sayıldığı toplumlarda, dindar bireyler daha yüksek mutluluk ve yaşam memnuniyeti düzeylerine sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, dindar bireylerin bu bağlamlarda daha fazla sosyal onay ve saygı görmeleriyle kısmen açıklanmaktadır. Buna karşılık, dindarlığın normatif olmadığı ortamlarda bu avantaj zayıflamakta veya ortadan kalkmaktadır (Stavrova, 2013).

Din ve maneviyatın ruh sağlığı üzerinde olumlu etkileri vardır. Dini duygular kaygı ve korkularla başa çıkmaya yardımcı olarak duygusal refahı teşvik edebilmektedir (Rodrigues vd., 2023). Dini duygular dâhilinde Tanrı'ya atfedilen “*şükür*” gibi olumlu

duygu ve deneyimler bireyin minnettarlık geliştirmesini sağlamaktadır. Emmons, şükürün psikolojik iyi oluşla güçlü biçimde ilişkili olduğunu savunmaktadır (Emmons ve McCullough, 2003). Dini bağlamda şükür, yalnızca psikolojik bir fayda değildir; aynı zamanda Tanrı ile ilişkiyi güçlendiren normatif bir yönelimdir. şükür pratiği, bireyin sahip olduklarına odaklanmasını sağlayarak kıskançlık, memnuniyetsizlik ve aşırı hırs gibi duyguların düzenlenmesine katkıda bulunmaktadır. Sabır, tevekkül ve şükür, günlük dindarlıkta duygusal öz denetimin üç temel boyutunu oluşturmaktadır. Sabır, olumsuzluk karşısında duygusal istikrar sağlamakta; tevekkül, kaygıyı anlam çerçevesine yerleştirmekte; şükür de olumlu duyguları derinleştirmekte ve normatif olarak yönlendirmektedir (Izutsu, 2012).

Dini duygular özellikle insanların kayba uyum sağlamasını ve yas sırasında duygu düzenlemesini etkilemektedir. “*Yas (keder)*” bağlamında dindarlık ve maneviyat, keder semptomlarıyla ilgili duygu düzenlemesini öngörebilmektedir. Ancak, bu fayda, uzun süreli keder bozukluğu semptomları olan bireylerde daha az belirgindir (Lee vd., 2022).

Dini gruplar içindeki sosyal cazibe, insanların dini gruplara ait olmaktan fayda sağladıkları bir mekanizmadır. Tanrı hayranlığı gibi duygular, dini uygulamalarla ilişkilendirilmekte; daha büyük bir cemaat uyumu ve aidiyet duygusunu teşvik ederek hayatta daha güçlü bir dini anlam duygusuna yol açabilmektedir. Cemaatlerdeki bireysel özellik ve normlar arasındaki uyum ölçümleri, refahı önemli ölçüde öngörmekte ve bireylerin dini gruplara dahil olmaktan fayda elde etmede sosyal çekiciliğin rolünü vurgulamaktadır (Hayward ve Elliott, 2009). Örneğin üniversite öğrencilerine yönelik bir çalışmada dini faaliyetlere katılımın, duygu düzenlemesi yoluyla dolaylı olarak daha fazla sosyal bağın oluşmasını öngörmüş bu durum da üniversite öğrencileri arasında sosyal bağların geliştirilmesinde rolünü ortaya koymaktadır (Semplonius vd., 2015).

Dini sistemin, fiziksel ve psikolojik durumlarla ilgili güvenilir bilgi sağlayan duygusal tepkileri harekete geçirdiği ileri sürülmektedir. Bu duygusal tepkilerin, sosyal düzeni onaylayan ve sürdüren dini fikirleri ortaya koyan uzmanları desteklediği ve sonuçta çeşitli koşullar altında toplum yanlısı davranışı teşvik ettiği de bilinmektedir (Purzycki ve Sosis, 2009). Örneğin dini törenlere düzenli katılım, yerel toplulukla etkileşimi, arkadaş sayısını ve topluluk içindeki güven düzeyini artırmaktadır. Cemaat yelerinden gelen bu sık etkileşim ve duygusal destek, sosyal normlara uyumu güçlendirebilmektedir (Dunbar, 2021). Genellikle dini bağlamalarda geliştirilen hayranlık, minnettarlık, sevgi ve barış gibi olumlu duygular, toplumsal bağları ve desteği teşvik eden toplumsal normları güçlendirmeye de yardımcı olmaktadır. Bu anlamda din veya maneviyat, olumlu duyguların ve belirli duygu düzenleme stratejilerinin deneyimlenmesini teşvik ederek dindar bireyler arasında daha büyük bir yaşam memnuniyetine katkıda bulunabilmektedir (Van Cappellen, vd., 2022).

Dindarlık, bireylerin duygusal etkilerini değiştirmek için duygusal olayları yeniden yorumladıkları bir strateji olan bilişsel yeniden değerlendirmenin sık kullanımıyla bağlantılıdır. Bilişsel yeniden değerlendirme, dindar bireylerin hem olumlu hem de olumsuz duyguları daha etkili bir şekilde yönetmesine yardımcı olabilmektedir (Vishkin vd., 2019). Bu anlamda dini öğreti ve uygulamalar, etkili duygu düzenlemesi için özdenetimi teşvik etmektedir. Dindarlık, duygular aracılığıyla daha olumlu kabul edilen sağlık davranış alışkanlıklarıyla da ilişkilendirilmekte ve hedeflerin nasıl seçildiği, takip edildiği ve organize edildiği üzerinde etkili olmaktadır (McCullough ve Willoughby, 2009). Örneğin Budist ğretileri, bireylerin duygularını değiştirmeye çalışmadığı, bunun yerine onları kabul ettiği bir duygu düzenleme stratejisini vurgular. Bu yaklaşım daha düşük depresif semptomlarla

bağlantılıdır ve Budistler taraftarlar tarafından aktif olarak uygulanmaktadır (Wilken ve Miyamoto, 2020).

Dini uygulamalar bilişsel yeniden değerlendirme, örtük öz düzenleme, kederle ilgili uyarlanabilir stratejiler, kabul temelli yaklaşımlar ve ağrı modülasyonu yoluyla duygusal düzenlemeyi geliştirebilmektedir. Dini inanç, ağrının duygusal önemini yeniden yorumlamaya yardımcı olmakta ve bu da duygusal kopuşa ve ağrı algısının azalmasına yol açabilmektedir. Bu süreç, yukarıdan aşağıya ağrı düzenlemesi için çok önemli olan sağ ventrolateral prefrontal korteksi içermektedir (Wiech vd., 2008). Benzer şekilde farklı manevi uygulamalar; ödüller, duygular, ahlaki muhakeme ve konsantrasyonla ilişkili çeşitli beyin bölgelerini harekete geçirebilmektedir ve böylece ayırt etme, empati ve daha iyi kararlar almayı destekleyen derin beyin değişikliklerine yol açabilmektedir (Rodrigues vd., 2023).

Dini ritüellere katılmak kaygı seviyelerini düşürebilmektedir. Bu durum, zihni ritüelleştirilmiş davranışlarla meşgul eder ve böylece kaygılı düşüncelerin bilince girmesi önlenebilir (Niczyporuk, 2020). Ayrıca bu dini uygulamaların yapılandırılmış doğası, öngörülebilirlik ve kontrol duygusu sağlayabilmekte ve kaygıyı daha da azaltabilmektedir. Dini ritüeller, hissedilen anlam ve aidiyet duygusu aracılığıyla genel duygusal refahı artırabilmektedir. Bu uygulamalar, bireylerin duygularını daha etkili bir şekilde yönetmelerine katkıda bulunur (Vishkin, 20212015). Özetle, dini ritüeller kaygıyı azaltarak, örtük öz düzenlemeyi teşvik ederek, topluluk ve kimlik duygusunu besleyerek, duygusal refahı artırarak duygusal düzenlemeye katkıda bulunabilmektedir.

Dini inançların ortaya çıkardığı duygusal tepkiler topluluk üyeleri arasında farklılaşabilmektedir. Örneğin, dindarlığı yüksek olan bireyler dini açıklamalardan olumlu etki görme eğilimindedir ve bu da toplulukları içindeki sosyal normlara bağlılıklarını artırabilmektedir. Tersine, dindarlığı düşük olanlar dini

açıklamalardan olumsuz etki görebilmekte ve bu da potansiyel olarak bu normlara daha az bağlılığa yol açabilmektedir (Periss ve Bjorklund, 2016).

3.2.11. Dini Liderler ve Duygusal Yönlendirme

Dini liderler, otoritelerini duygusal etki yoluyla sağlayarak, kolektivist kültürler içindeki sosyal hiyerarşileri sürdürmektedirler. Özellikle kolektivist kültürlerdeki dini liderler, toplumsal hiyerarşilerini daha çok dini ritüeller ve uygulamalar esnasında gerçekleşen duygusal etki yoluyla sürdürmekte ve devam ettirmektedirler (Halemba, 2012). Dini liderlere duyulan güven hissi, bireysel davranışları kolektif hedeflerle uyumlu hale getirerek sosyal normlara uyumu daha da artırmaktadır (Jones ve Menon, 2022). Dini ritüeller sırasında duygusal sinyaller, fırsatçı davranışlardan caydırabilen ve sosyal hiyerarşileri güçlendirebilen bir bağlılık ve sadakati geliştirebilmektedir. Bu duygusal manipülasyon, takipçilerin yerleşik düzene bağlı kalmasını sağlamaktadır (Heimola, 2014).

Liderler, muhalefeti bastıran ve kurumsal istikrarı koruyan korku ve saygıyı uyandırmak için dini duygular aracılığıyla sistematik güç kullanabilmektedirler. Bu manipülasyon, takipçiler arasında çaresizlik hissine yol açarak statükoya meydan okumalarını engelleyebilmektedir (Wijaya ve Heugens, 2018). Liderler, gündemleri için destek sağlamak amacıyla hem korku, kızgınlık gibi olumsuz duyguları hem de gurur, iyimserlik gibi olumlu duyguları aynı anda uyandırabilmektedirler. Bu ikili duygusal strateji, sosyal hiyerarşileri koruyan politikalar için destek kazanmaya yardımcı olabilmektedir (Grillo, 2014).

Dini liderlerin kullandığı duygusal manipülasyon taktikleri, sosyal hiyerarşileri sürdürmek adına grup bağlılığını ve sosyal uyum değerlerini kullanabilmektedir. Bu bağlamda dini tarikat hareketlerinde uyum ve bağlılık uyandıran uygulamalar incelendiği bir çalışmada; 11 farklı grubun 23 eski üyesinin grup yaşamına dair

anlatımları analiz edilmiştir. Bu çalışmaya göre bazı durumlarda bağımlılık yaratan uygulamalar veya yüksek düzeyde sosyal etki bireye zarar verebilirken, farklı durumlarda bunun tersi de geçerli olabilmektedir (Dominiek, 2016). Dini liderlerin kullandığı duygusal yönlendirme taktikleri, bireylerin karar alma süreçlerini etkileyebilmekte ve potansiyel olarak topluluk içindeki sosyal hiyerarşileri güçlendirebilmektedir. Ayrıca dini liderler tarafından yapılan duygusal etkileme sosyal hiyerarşileri sürdürmek için kültürel değerleri ve duygusal tepkileri istismar etmeyi içermektedir. Bu tür bir yönlendirme topluluk içindeki bireylerin özerkliği ve refahı konusunda endişelere yol açmaktadır (Smith ve Zárate, 2015). Özetle, dini liderlerin duygusal manipülasyonu, kültürel ve psikolojik faktörlerden etkilenmekte ve sosyal hiyerarşiler üzerinde önemli etkilere sahip olabilmektedir.

3.2.12. Duyguların Dönüşümü ve Din

Berger günümüzde dinin birleştirici gücünü yitirdiğini ima etmekle birlikte toplumun genel bütünleştiricisi olmaktan ziyade belirli toplumsal grupların özel bütünleştiricisi olma duruma düştüğünü ifade etmektedir. Örneğin din Amerika'yı bir bütün olarak sadece nutuklarda birleştirirken, aile kurumunda önemli bir bütünleştirici güç olmaya devam etmekte ve dayanışma sağlayabilmektedir. Berger, dinin bazı toplumsal işlevlerinin değişime uğrasa dahi hem içsel hem de dışsal olarak sosyal kontrol görevini yaptığını savunmaktadır. Din dışsal yaptırımların etkilerini metropollerin karmaşık dünyalarında bunu gerçekleştiremeyebilir. Diğer tarafta bireyin din ile yoğrulmuş bilinci onu evlilik hayatında ya da çocuk yetiştirmede kontrol edebilse de aynı kontrolü ekonomi meselelerinde göstermeyebilmektedir. Örneğin zina yaptığında yoğun bir günah duygusu hisseden kişi, ekonomik faaliyetlerinde, inancı dâhilinde hırsızlık muamelesi görebileceği şeyler için vicdan azabı duymayabilmektedir. Modern kurumların yapısı bu tarz ahlaki

“özelleştirmeyi” kaçınılmaz kılarak dinin bütünleştirici işlevi gibi, dinin kontrol işlevini de parçalara ayırabilmektedir (Berger, 1995).

Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din* adlı kitabında bahsettiği üzere modern birey kendi inancını farklı kaynaklardan devşirerek oluşturabilmektedir. Dolayısıyla dini duygular da toplumsal görünürlüğüne yitirmiş gibi görünse de aslında bireyin kimlik inşasında hala merkezi bir rol oynamaktadır. Ancak burada dini duygular, toplumsal kontrol aracı olmaktan çok kişisel kimlik ve anlam kaynağına dönüşmektedir. Bu bağlamda dini duygular, toplumsal ritüellerden çok kişisel anlam, huzur, bağlılık ve aidiyet duyguları olarak yaşanmaktadır (Luckmann, 2003).

Dinînin modern bireyin yaşamındaki konumu tartışılırken, bu tartışmaya William M. Reddy'nin “duygu rejimi” kavramı da tamamlayıcı bir bakış açısı sağlamaktadır. Onun “duygusal rejim” kavramı belirli tarihsel bağlamlarda bazı duyguların teşvik edildiğini ve bazılarının bastırıldığını ortaya koymaktadır. Buna göre her dönemin de belirli duygu yönlendirmeleri vardır (Reddy, 2001). Teolojik duygu rejimleri de bireyin vicdanında işleyen duygusal normlar oluşturmaktadır. Katolik gelenekte suçluluk ve itiraf pratiği, tasavvufta aşk ve teslimiyet duygusunun merkeziliği farklı teolojik duygu rejimlerine örnektir. Bu perspektiften bakıldığında teolojik duygu rejimleri, yalnızca bireysel dindarlığı değil; kamusal ve politik kültürü de etkilemektedir (Riis ve Woodhead, 2010; Hochschild, 1979).

Modern toplumlarda duyguların kamusal alanda ifade edilmesine ilişkin normların, tarihsel süreç içinde önemli bir dönüşüm geçirdiği görülmektedir. Bir zamanlar kişinin duygularını toplum içinde ifade etmesi uygunsuz olarak değerlendirilse de bugün bunu söylemek pek mümkün değildir. Çocuğunun başını topluluk içinde okşayamayan anne babalardan, ekran önünde cinsiyet partisinde çığlık atan anne babalara geçiş, duyguların gösterim ve ifadesinin zamanla nasıl değiştiğinin çarpıcı örnekleridir. Bu

bağlamda Han'ın günümüz toplumunu tasvirde kullandığı şeffaflık toplumu etiketi, duygularla da doğrudan ilgilidir. Şeffaflık, duyguları kabul gören duygular ve bastırılan (patolojikleştirilen) duygular olmak üzere ayırtmaktadır. Kabul gören duygular; mutluluk, neşe, coşku iken bastırılan duygular; yas, utanç, keder, öfke ve suçluluk hissi olabilmektedir. Bu ikili ayırım ise duygusal bir norm rejimi üretmektedir. Bu durum da kişileri duygusal yabancılaşmaya götürebilmektedir (Han, 2024).

Öztürk ve Akyüz (2026) aşk duygusunu konu edinen çalışmalarında bu duygunun tarihsel ve toplumsal olarak nasıl inşa edildiğine ve dönüşüm geçirdiğine odaklanmaktadır. Onlara göre aşk; özellikle geleneksel toplumlarda dinî-metafizik bir zeminde anlamlandırılmış; tasavvuf düşüncesinde ise insanî olandan ilahî olana yönelen ve kutsalla ilişki kurmasını sağlayan bir duygu biçimi olarak konumlandırılmıştır. Modernleşme süreciyle birlikte ise aşk bu dinî-metafizik çerçeveden uzaklaşmıştır ve bireyselleşme, tüketim kültürü ve piyasa ilişkileri içinde yeniden tanımlanmıştır. Böylece dini duygular içinde ele alınabilecek bu duygu yerini giderek seküler, geçici ve kırılğan duygusal formlara bırakmaktadır. Bu dönüşüm, duyguların doğuştan ve sabit değil; aksine din, kültür, toplumsal yapı ve iktidar ilişkileri tarafından sürekli olarak yeniden üretilen sosyal olgular olduğuna işaret etmektedir (Öztürk ve Akyüz, 2026).

Türkiye’de dini duyguların dönüşümü ile ilgili çalışmalar daha çok medya temsili üzerinden çalışılmaktadır. Örneğin Karşlı ve Sezen (2020) çalışmalarında sosyal medyada dini duyguların dijitalleşmesi ve şeffaf hale gelmesini analiz etmişlerdir. Dua, şükür, sevgi, merhamet gibi dini duygular sosyal medyada açıkça ifade edilmekte ve bireyin dindar kimliğini sergilemesine hizmet ederken, beğeni ve sosyal kabulün de bir aracı haline gelmektedir. Mahrem duyguların kamusal alanda paylaşılması, dini duyguların özel alandan çıkarak toplumsal bir gösteriye dönüşmesine yol

açmaktadır. Dindarlık artık içsel bir duygu olmaktan çıkıp paylaşılan ve gösterilen bir olguya dönüşmektedir. Bu durum dini duyguların kamusallaşması anlamına gelmektedir. Yani dini duygular, dijital ortamda hem sosyal etkileşim kuran hem de imaj ve anlam üreten pratikler olarak yeniden şekillenmektedir (Karlı ve Sezen 2020).

Televizyon programlarında, dinî içerikli yayınlar, sosyal medya paylaşımları ve dijital vaazlar aracılığıyla korku, umut, merhamet, şefkat ve kutsala bağlılık gibi dinî duygular geniş kitleler arasında yeniden üretilmekte ve yaygınlaştırılmaktadır. Dolayısıyla kitle iletişim araçları, dinin kamusal görünürlüğünü artırırken aynı zamanda dinî duyguların toplumsal dolaşımını ve yeniden üretimini sağlayan önemli bir kültürel mekanizma haline dönüşmüştür (Arslan, 2016). Ayrıca sosyal medyada negatif duygulardan ziyade pozitif, estetik ve “güzel” duygular paylaşılmaktadır. Bu da dini duyguların da seçilmiş, filtrelenmiş ve idealize edilmiş biçimde sunulduğunu göstermektedir. Yani dini duyguların sadece yaşanmak için değil araçsallaştırılarak sergilendiği ifade edilmektedir. Bu anlamda bireyler dini ifadeleri (dua, ayet, hadis, şükür vb.) ile kendini ifade etmek dışında beğeni almak, sosyal kabul görmek için kullanmaktadırlar. Bu da dini duyguların sosyal sermaye ve imaj üretim aracı haline geldiğini göstermektedir (Karlı ve Sezen, 2020).

Sosyal medyada dini referanslar aracılığıyla mahrem duyguların kamusallaşmasının yanı sıra mahremiyet azalmakta ve duygular kamusal gösteriye de dönüşebilmektedir. Paylaşılan dini duygular, bireyin “dindar kimliğini” inşa etmektedir. Özellikle “şükreden kişi”, “merhametli anne” gibi kimlikler dini duyguların kimlik kurucu rolünü gösterebilmektedir (Karlı ve Sezen, 2020) Arslan da “Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine” başlıklı çalışmasında modern medya ortamlarının yalnızca dinî bilgilerin aktarımını sağlayan araçlar olmadığını aynı zamanda dinî duyguların üretildiği ve dolaşıma sokulduğu sahalara olarak işlev gördüğünü belirtmektedir (Arslan, 2016).

Erkan (2019), dini duyguların yönlendirilişini korku filmleri üzerinden ele almaktadır. Korku sinemasında popüler dindarlığa uygun olarak cin, şeytan ve büyüün insanın kaderi ve olaylar üzerinde etkili olduğu aktarılmaktadır. Bu tür sinema popüler dindarlığın yeniden üretilmesinde ve yaygınlaştırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Popüler dindarlık daha çok korku, kötülük ve mitlerden beslenmektedir. İnsanlar felaketlerden ve hastalıklardan, doğaüstü varlıkların tacizlerinden korunmak ya da kurtulmak, kötülüklerden emin olmak, dünyevi birtakım emellere ulaşmak için popüler dindarlığa meyiletmekte ve bunlarla ilgili ritüelleri uygulamaktadırlar. Büyü ve muska gibi inanış ve uygulamalar da popüler dindarlık içinde önemli bir yer tutmaktadır. Toplum yaşamında ortaya çıkan bu din yorumu daha ziyade kötülüklerle, felaketlere ve korkuya yaslanmaktadır. Bu din algısında Kur'an cin, şeytan ve büyüden korunmak maksadıyla okunan bir kitaba indirgenmektedir. Korku filmlerindeki cinlerin gaipden haber vermesi, şeytanların ve büyüün güçlü ve etkili olarak gösterilmesi gibi öğeler söz konusudur. Bu anlamda Türk korku sineması hem bu popüler dindarlığa dayanmakta hem de içerdiği kötülük ve korku unsuru ile bu inancın yeniden üretilmesinde ve yayılmasında etkin olabilmektedir (Erkan, 2019)

Politikleşmiş dini söylemde korku, güvenlik ve savunma politikalarını meşrulaştırabilir. Öfke, kolektif mobilizasyonu tetikleyebilir. Umut ise siyasi projelere ahlaki destek sağlayabilir. Nussbaum, duyguların özellikle korku ve tiksintinin politik dışlama süreçlerinde güçlü rol oynadığını belirtmektedir (Nussbaum, 2013). Dini otoriteler, korku ve sevgi arasında stratejik bir denge kurarak normatif düzeni sürdürmektedir. Bu çerçevede korku, itaat ve disiplin üretebilmektedir ve her iki duygu da dini iktidarın sürdürülebilirliğinde işlevseldir. Korku, normlara uyumu ve öz denetimi güçlendirirken; sevgi ve umut, gönüllü bağlılık ve rıza oluşturmaktadır. Böylece dini otorite hem disiplin edici hem de

bağlayıcı affektif mekanizmalar üzerinden toplumsal düzeni yeniden üretmektedir.

Duygusal rejimlerin oluşturulmasında korku kadar güçlü bir diğer mekanizma, sevgi ve umut söylemidir. Gramsci'nin hegemonya kavramı da iktidarın yalnızca zor yoluyla değil; rıza üreterek sürdürüldüğünü iddia etmektedir (Gramsci, 1971). İlahi sevgi, merhamet ve kurtuluş vaadi, bireyin gönüllü bağlılığını (rıza) sağlamaktadır. Sevgi merkezli Tanrı tasavvuru, itaati zorunlu kılmak yerine gönüllü teslimiyeti teşvik etmektedir. Dini bağlamda sevgi söylemi, bireyin otoriteye gönüllü bağlanmasını sağlamaktadır. Bu anlamda William James de dini güvenin bireyde psikolojik bütünlük ve anlam ürettiğini savunmaktadır (James, 2017). Bu güven, korkuya dayalı itaatten farklı olarak, sevgi temelli bir bağlılık oluşturmaktadır.

Her toplum ölüm karşısında belirli dini duyguları üretmekte ve normlaştırmaktadır. Ölüm algısı toplumların dünya görüşüyle ilişkili olup, o topluma ölüme dair duygu rejimini de üretmektedir. Geleneksel dini toplumlarda ölüm, kutsal bir geçiş ve kolektif bir deneyim olarak algılanmakta ve hayatın doğal bir parçası olarak görülmekte ve bireylerde tevekkül, teslimiyet, sükûnet ve faniliği hatırlama ve hazırlık gibi duygular uyandırmaktadır. Sekülerleşme süreci ise ölüme yönelik duyguları da dönüştürmüştür. Modern dünyada ölüm, giderek tıbbileşen ve bireyselleşen bir olgu olarak; korkulması gereken, konuşulmaması gereken, yalnızlığı hatırlatan kaygı verici bir olay haline gelmiştir. Dolayısıyla ölüm karşısındaki dini duygular yerini korku, kaygı ve yalnızlık gibi varoluşsal duygulara bırakmaya başlamıştır. Yani sekülerleşme yalnızca dini kurumları değil aynı zamanda ölüm karşısındaki duygusal tepkileri de değiştirmiştir (Durmuşoğlu ve Ataman, 2018). Nitekim Abuzer'in Şanlıurfa'da taziye geleneğini konu edindiği çalışmasında da kentleşme ve modernleşme ile birlikte taziye uygulamalarının değiştiğini belirtmektedir. Bu değişim, dini duygular sosyolojisi

açısından duygusal ritüellerin modern yaşam koşullarına uyum sağlayarak dönüşmesi şeklinde yorumlanabilir (Abuzar, 2010).

Ölüm algısı, korku, umut, teslimiyet ve kutsallık gibi dini duyguların şekillenmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Dini duygular sosyolojisinin temel konularından biri olan ölüm algısına yönelik çalışmada Çetin, bu algının iki temel yaklaşım etrafında şekillendiği ortaya koymaktadır: ölümü yok oluş olarak gören seküler yaklaşım ve ölümü ahiret hayatının başlangıcı olarak yorumlayan dini yaklaşım. İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile Edebiyat Fakültesi öğrencileri arasında ölüm algısının farklılaştığını tespit etmiştir. İlahiyat öğrencileri ölümün ahiret hayatının başlangıcı olduğunu daha fazla vurgularken, bazı edebiyat fakültesi öğrencileri ölümün yok oluş olduğu ifade edilmektedir. Bu farklılık, dini duyguların bireylerin ölüm karşısındaki duygusal tutumlarını şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Özellikle ahiret inancı, ölümün yarattığı korku ve belirsizlik duygularını anlamlandırarak bireylerde umut, teslimiyet ve sabır gibi dini duyguların ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır. Buna karşılık ölümün yok oluş olarak algılandığı durumlarda ise ölüm kaygısı ve varoluşsal belirsizlik duygularının daha belirgin hale geldiği görülmektedir. Sabretme gibi tepkiler, dini duyguların yas sürecini düzenleyen ve bireylerin duygusal dayanıklılığını artıran bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır (Çetin, 2017).

Özbolat'ın organ bağışına yönelik makalesinde korkuların önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Katılımcılar, organların kötüye kullanılmasından, sağlık sistemine güvenmemekten veya ölmeden organlarının çalınmasından korkmaktadırlar. Bu durum, organ bağışı tartışmasının sadece dini değil aynı zamanda duygusal bir güven meselesi olduğunu göstermektedir. Organ bağışı karşılığı teolojik argümanlardan ziyade dini duygular tarafından şekillenmektedir. Bu karar, genellikle dini korkular, kutsallık algısı, ahiret endişesi, sorumluluk duygusu gibi dini duygular tarafından

belirlenmektedir. Yeniden diriliş, organların ahirette şahitliği, ölü bedene duyulan saygı ve organların kötü bir insana gitmesi ile günaha ortak olma korkusu gibi inançlar, bireylerin organ bağışına yönelik endişe ve kaygılarını besleyen duygusal arka planı oluşturmaktadır. Nitekim organ bağışına yönelik ahiret endişesi ve dini sorumluluk/hesap verme endişesi dini duygusal motivasyonu göstermektedir ve kararın önemli bir bölümünü açıklamaktadır (Özbolet, 2017).

Okutan, çalışmasında ortaya koyduğu “duygusal sefalet” tanımı da kurumların duygusal boyutu ve aile içindeki duygusal bağların dönüşümünü ele almaktadır. O, modern toplumda yalnızca ekonomik veya maddi sefaletin değil, aynı zamanda kurumların duygusal katmanlarının da çözülmeye başladığını vurgulamakta; aile kurumunun geleneksel olarak birliktelik, bütünlük, kaynaşma ve saygınlık gibi duygusal nitelikler üzerine kurulu olduğunu ancak modern tüketim toplumunda bu duygusal bağların zayıfladığını ve piyasa ilişkileri içinde yeniden şekillendiğini ileri sürmektedir. Okutan’a göre, son dönemde aile içindeki duygusal bağlar dönüşüme uğramış; doğal duygudaşlık ve duygusal dayanışmanın, çeşitli terapi, danışmanlık veya “aile dizimi” gibi mekanizmalar aracılığıyla dışarıdan yeniden üretilmeye çalışılmaktadır. “duygusal sefalet” kavramı ile açıklanan bu durumda modern toplum yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda duygusal yoksullaşma veya duygusal sefalet yaşamaktadır. Duygular, burada bireysel psikolojik deneyimler olarak değil; toplumsal kurumların (özellikle aile) duygusal temellerinin modernleşme ve piyasa ilişkileri içinde dönüşmesi bağlamında ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, duyguların toplumsal kurumların sürdürülebilirliği ve anlam üretimi açısından merkezi bir rol oynadığını göstermektedir (Okutan, 2017).

Erdoğan’ın (2022) “*Türk Aile Kültüründe Dinin Değişimi*” başlıklı makale, evlilik ritüelleri ve aile yapısındaki dönüşüm üzerinden dini duyguların toplumsal üretimi, dönüşümü ve

sekülerleşmesi hakkında ipuçları sunmaktadır. Evliliği saygı, itaat, kutsallık ve sorumluluk gibi dini duyguların üretildiği bir ritüel alanı olarak ele alan çalışmada; modernleşme, kentleşme ve eğitimle birlikte evlilikle ilgili değerlerin de sekülerleşmeye başladığı savunulmaktadır. Bu süreçte evlilik ritüellerinde dinin merkezi rolü zayıflamış ve bazı dini pratikler sembolik bir unsur haline gelmiştir. Diğer tarafta Erdinç, modern dönemde bazı düşünlerde dini unsurların mevlit, ilahi veya dini sohbet gibi programlarla yeniden görünür hale getirilse de bu pratiklerin çoğu zaman eğlence ve gösteri kültürü ile iç içe geçtiğini belirtmektedir. Geleneksel dönemde evlilik, kutsallık, saygı ve topluluk dayanışması gibi dini duyguların yoğun şekilde üretildiği bir alan iken; modernleşme sürecinde bu duyguların bir kısmı sekülerleşmiş, bir kısmı ise sembolik veya kültürel formlara dönüşmüştür (Erdinç, 2022). Bu nedenle çalışma, dini duyguların ortadan kalkmadığını; aksine modernleşme, kentleşme ve tüketim kültürü içinde yeniden biçimlendiğini ve farklı anlam alanlarına taşındığını ortaya koymaktadır.

3.2.13. Vicdani Düzenleme, Utanç ve Telafi

Dini duygular, ahlaki öz imaj (MSI) ile de yakın ilişki halindedir. Araştırma, yüksek içsel dindarlığa ve Tanrı inancına sahip bireylerin, ahlaki öz imajları tehdit edildiğinde daha fazla suçluluk hissettiklerini ve bu durumu telafi etmek için daha yardımsever davranıp daha az hile yaptıklarını ortaya koymuştur. Bir başka deyişle dini algılar, bireyin ahlaki kimliğini tetikleyerek etik dışı durumlarda bir "öz düzenleme" mekanizması işlevi görmekte ve gerçek davranış değişikliğine katkı sağlayabilmektedir (Ward ve King, 2018).

Sosyal benliğe yönelik herhangi bir tehdit, utanç hissi ve statü kaybı algısını artırabilmekte ve dolayısıyla fizyolojik stres tepkisini de tetiklemektedir. Bu tür tehditler kişide sosyal değerinin düştüğü algısını oluşturmaktadır (Gruenewald vd., 2007). Utanç,

belirli standartlara, normlara veya ideallere uymama ile ilgili acı verici bir duygu olarak tanımlanmaktadır. Kişi, başkalarının gözünde değersizleştiğini, izlendiğini ve açığa çıktığını düşünmekte ve olduğu kişi hakkında kötü hissetmektedir (Maibom, 2010). Suçluluk hissi, genellikle bireylerin inandıkları dini ve ahlaki standartları ihlal ettiklerinde bilişsel-duygusal bir deneyim olarak ortaya çıkmaktadır. Suçluluk ve utanç kavramları ise birbirinden farklıdır. Suçluluk bireyin kendi davranışıyla ilgiliyken, utanç kişinin bütün benliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla, suçluluk kişinin davranışının sorumluluğunu üstlenmekle ilişkilendirilebilirken, utanç kişinin bütün kişiliğini zayıflatmakta ve özsaygısını hedef alabilmektedir (Khosravi, 2018).

Özsaygı, statü ile duygular arasındaki bağlantıyı açıklayan temel bir aracı mekanizma görünümündedir. Araştırmaya göre statü yükseldikçe özsaygı artmakta; buna karşılık kaygı ve özellikle utanç gibi olumsuz duygular azalmaktadır. Yani özsaygı, bireyin sosyal hiyerarşideki yerini izleyen ve bu konuma uygun duygusal tepkileri düzenleyen merkezi bir psikolojik sistemdir. Aynı çalışma, kişilik öz saygısının, katılımcıların diğer insanlar tarafından ne kadar dahil edildiklerini veya dışlandıklarını hissetme derecesiyle yüksek bir tutarlılık gösterdiğini de saptamıştır (Leary vd., 1995). Bu durum kişilerin duygularının oluşumunda dışlanma ve dahil edilmenin etkisini ortaya koymaktadır.

Utanç ve aşağılanma, sosyal hiyerarşide düşük konuma işaret eden duygulardır ve bireyi yeniden statü kazanma/düzenleme davranışlarına götürebilmektedir. Başka bir deyişle bu duygular bireyi sosyal konumunu yeniden düzenleme veya onarma davranışlarını motive edebilmektedir (Keltner ve Buswell, 1997). Örneğin, uyuşturucu nedeniyle gözaltına alınmış bir ünlünün, toplumdaki statü kaybını dini ibadetlerle telafi etmeye çalışması buna örnek olarak verilebilir.

Dindarlık utanç ilişkisine yönelik Suudi Arabistan özelinde yürütülen nitel bir çalışmada, HIV/AIDS ile yaşayan bireylerin

katılımcıların duygu ve deneyimleri beş ana tema etrafında toplanmıştır: damgalama, ifşa kaygısı, korku ve savunmasızlık, psikososyal destek eksikliği ve dindarlık. Toplumsal ve dini normların etkisiyle bu durum, özellikle ahlaki açıdan yargılanan davranışlarla ilişkilendirildiğinden, bireyler yoğun bir damgalama ve ayrımcılığa maruz kalmaktadır ve gizliliği tercih etmektedir. Ayrıca Allah tarafından cezalandırılma korkusu, hastalığın ortaya çıkması ve geleceğe dair belirsizlikler bireylerde derin bir korku ve savunmasızlık hissi yaratmaktadır. Sosyal izolasyon ve yeterli psikososyal destek eksikliği bu süreci daha da zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, bireyler yaşadıkları durumu kader olarak kabul ederek ve dini inançlarını güçlendirerek maneviyatı önemli bir başa çıkma mekanizması olarak kullanmaktadır (Omer ve Lovering, 2014).

Toplumsal statüsü ve itibarı yüksek bireyler açısından değerlendirildiğinde, maddi kayıplar genellikle telafi edilebilir nitelikte görülürken, uzun yıllar içinde inşa edilen itibarın kaybı daha derin ve kalıcı psikolojik sonuçlar doğurmaktadır. Bu nedenle bireyler, ekonomik kayıplar karşısında yeniden kazanım ihtimalini mümkün görürken, itibar kaybını hem geri kazanılması güç hem de kimlik ve benlik algısı üzerinde yıkıcı etkiler yaratabilecek bir durum olarak değerlendirmektedir.

SONUÇ

Modern dünyanın karmaşasında kendimizi anlamlandırmaya çalışırken en çok duygularımıza başvurmaktayız. Duygular sadece kişisel hisler değil, toplumu bir arada tutan ve kim olduğumuzu belirleyen temel bağlardır. Bu çalışmada, alışkanlıklarımızın ardına saklanmış duygu dünyasını daha görünür kılmamızın yanı sıra tutum ve eylemlerimizi şekillendiren bu süreci özellikle dini duygular açısından incelemeye çalıştık.

Duygular, bireysel psikolojik deneyimler olmasının yanı sıra tarihsel, kültürel ve teolojik bağlamlar içinde şekillenen çok katmanlı olgulardır. Tarihten günümüze dek duyguların dönüşümü incelendiğinde, her dönemin kendi teolojik ve kültürel çerçevesi dahilinde belirli duyguları öne çıkardığı ve bunlara dair toplumsal normlar yerleştirdiği görülmektedir. Bu çerçevede teoloji, duyguları yalnızca tanımlayan bir alan değil; onları yönlendiren, anlamlandıran ve düzenleyen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda dini duygular, kutsalın deneyimlenmesi, toplumsal düzenin kurulması ve bireysel kimliğin inşasında belirleyici bir rol oynamaktadır.

Kutsal metinler, duyguların hem metaforik anlatımı hem de teolojik işlevi açısından merkezi bir konumda yer almaktadır. Bu bağlamda ilahi kitaplar korku, umut, sevgi, şükür ve teslimiyet gibi duygular aracılığıyla inananların dünyayı anlamlandırma biçimlerini etkilemektedir. Dini gelenekler tarafından duygular içsel dönüşüm, arınma ve denge bağlamında ele alınmaktadır ve bunun yanı sıra arzu, acı, pişmanlık ve bağlılık gibi duyguların aşılması veya dönüştürülmesini de sağlamaktadır. Bu çalışma ise din ile duygular arasındaki ilişkinin sabit ve evrensel bir yapıdan ziyade, tarihsel ve toplumsal durumlar içinde şekillenen dinamik bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda din sosyolojisinin ana konularından biri olan dini ritüeller ve toplu pratikler, duyguların

yoğunlaştığı, yayıldığı ve kolektif biçimde yeniden üretildiği alanlar olarak işlev görmektedir.

Dini inançlar, duygu düzenleme stratejileri aracılığıyla bireylerin kriz, stres ve belirsizlik durumlarıyla başa çıkmalarını kolaylaştıran bir kaynak sunmaktadır ve bu sayede umut, teselli ve anlam üretimi yoluyla bireysel refahı desteklemektedir. Bu süreçte dini liderler, duyguların yönlendirilmesi ve kolektif duygusal atmosferin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda dini duygular, toplumsal hareketlerde mobilize edici bir güç olarak ortaya çıkmakta; güç ve iktidar ilişkileriyle iç içe geçerek hem dönüştürücü hem de yeniden üretici işlevler üstlenebilmektedir. Sosyoloji çatısı altında dini duygular, hem kolektif birlik duygusu ve dayanışma inşa etmesi, duygu düzenleme gibi olumlu yönleri hem de sınır yapılandırılması ve öteki'ne yönelik tutumlar bağlamında olumsuz yönleriyle ele alınmaktadır. Yani dini duyguların düzenleyici işlevi, yalnızca uyum ve bütünlüğe üretmediği topluluklar için dışlayıcı ve hatta nefret üretici potansiyeli üzerinde durulmaktadır.

Din, yalnızca belirli duyguları teşvik eden bir alan olmasının yanı sıra duyguları kutsallaştıran, ahlaki olarak kodlayan ve ritüel ile söylem aracılığıyla sürekli yeniden üreten bir toplumsal mekanizmadır. Bu üç boyut birbirine bağlıdır ve dini kültürün duygusal yapısını oluşturmaktadır.

Duyguların Kutsallaştırılması: Dini sistemler tarafından belirli duyguların kutsal ile ilişkilendirilerek yüceltilmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede tanımlanmış bazı duygular, yalnızca bir tercih değil; kutsal yükümlülük hâline gelmektedir. Bu anlamda kutsal metinler, vaazlar ve ibadet pratikleri aracılığıyla dini duygusal rejimler kurulmakta; ritüel ve söylem aracılığıyla da bu duyguların süreklilikleri sağlanmakta veya yeniden üretilmektedir.

Duyguların Ahlaki Kodlanması: Dini sistemler, duyguları yalnızca teşvik etmemekte; onları ahlaki olarak sınıflandırmakta ve

etik bir çerçeveye de oturtmaktadır. Hangi duyguların erdemli ve yüce sayılacağı, hangilerinin ise aşağı ve kötü kabul edileceği, aslında hem dini hem de ahlaki sistemin nasıl kurulduğunu göstermektedir. Teolojik duygu rejimi, bireyin aşkın olanla kurduğu ilişkiden toplumsal adaletsizliğe verdiği tepkilere kadar tüm onun his dünyasını şekillendiren normatif bir yapıdır. Burada korku, umut ve suçluluk gibi duygular sübjektif yaşantıların ötesine geçerek, teolojik bir nizamın tarihsel tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda dini duygular, normatif düzenleme ve içsel denetim mekanizmaları aracılığıyla birey davranışlarını yönlendiren güçlü bir işlev üstlenmektedir. Utanç, suçluluk ve vicdan gibi duygular, bireyin kendini düzenlemesinde etkili olurken; bu süreç dini söylemler ve pratikler aracılığıyla anlam kazanmakta ve meşrulaştırılmaktadır.

Dini Duyguların Yeniden Üretimi: Duyguların kutsallaştırılması ona normatif bir statü kazandırtan ve ahlaki olarak kodlandıktan sonra, ritüel ve söylem yoluyla da topluluklar içinde yeniden üretilmektedir. Özellikle ritüellerin ürettiği duygusal enerji, bireyler arasında bağ kurarken aynı zamanda kolektif kimliğin pekişmesine katkıda bulunmaktadır (Colins, 2004). Bu süreç, bireyin kimliğini ve toplumsal düzeni duygusal düzeyde şekillendirmektedir. Örneğin İslam dini için hac ibadeti sırasında toplu ibadetler, yürüyüşler ve okunan dualar, huşu ve aidiyet duygularını yoğunlaştırmakta ve bireylerin dini duygularını güçlendirmektedir.

Dini Duyguların Dönüşümü: Toplumdaki duygu kuralları ne kadar katı olursa olsun, duygularımızı nasıl yansıttığımız döneme göre değişebilmektedir. Bir zamanlar gizli tutulması edep ve mahremiyet gereği sayılan hislerin, bugün artık kamusal alanda medyada açıkça paylaşılması hatta birer trende dönüşmesi, bu tarihsel kırılmanın en somut örneğidir. Bu anlamda Reddy (2001) de “her tarihsel dönemde farklı “duygu rejimleri” ortaya çıkmaktadır”

demektedir. Bu durum dini duyguların durağan değil, dönemsel koşullara göre yeniden biçimlenen bir karakter taşıdığını iddia etmektedir. Ancak bazı dini duyguların dönemden bağımsız olduğunun da altını çizmek gerekmektedir. Örneğin ailenin kutsallığına ilişkin hisler toplumdan topluma veya kuşaktan kuşağa değişebilse de bireyler için dinin sağladığı varoluşsal güven ihtiyacı değişmemektedir.

Dini duygular sosyolojisi, ilk bakışta yeni ve ayrı bir alt alan olarak konumlandırılmış görünse de aslında klasik ve çağdaş din sosyolojisi literatüründe örtük ya da açık biçimde uzun süredir ele alınmaktadır. Nitekim Emile Durkheim'ın kolektif coşku, Max Weber'in Protestan ahlakının duygusal temellerine ilişkin analizleri ve Peter L. Berger'in anlam dünyalarının inşasında duyguların rolüne yaptığı vurgular, dinin duygusal boyutunun sosyolojik çözümlenelerde merkezi bir yer işgal ettiğini bizlere göstermektedir.

Türkiye'de dini duygular alanında yapılan çalışmalar araştırıldığında çoğunlukla din psikolojisi çatısı ele alındığı görülse de, din sosyolojisi çatısı altında da konunun çalışmaların merkezinde olduğu görülmektedir. Bu iki disiplinin duygulara yaklaşımı açısından ise önemli bir fark vardır. Din psikoloji çatısı altında daha çok duyguların olumlu özelliklerine odaklanıldığı görülmektedir. Ancak din sosyolojisinde duyguların daha eleştirel bir yaklaşımla ele alındığı özellikle de değişimdeki rolüne veya değişimine odaklanıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak dini duygular sosyolojisi, dinin duygular üzerindeki etkisini anlamının ötesinde, duyguların nasıl kutsallaştırıldığını, nasıl normatif hale getirildiğini ve ritüeller aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini analiz eden bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Dini duygular; ritüeller, inanç sistemleri, kimlik inşası, sosyal kontrol ve sınır çizme süreçleriyle iç içe geçmiş biçimde din sosyolojisinin temel tartışma alanlarına zaten nüfuz etmiş durumdadır. Dolayısıyla dini duygular sosyolojisi, din

sosyolojisinden kopuk yeni bir alan olmaktan ziyade, mevcut literatürde dağınık halde bulunan duygusal boyutun kavramsal olarak derinleştirilmesi ve sistematik bir analitik çerçeveye kavuşturulması olarak değerlendirilmelidir. Dini duyguların çok boyutlu ve dinamik bir yapıya sahip olması, onun hem bütunleştirici hem de ayırıcı potansiyellerini birlikte barındırdığını göstermektedir. Bu yaklaşım, hem klasik kuramsal birikimi yeniden okumaya imkân tanımakta hem de güncel toplumsal süreçlerde dinin duygusal dinamiklerini daha görünür ve analiz edilebilir hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

Abuzar, C. (2010). Şanlıurfa'da değişen toplumsal yapıda taziye geleneği: Bir toplumsal yapı çözümlemesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2), 259-274.

Achar, C., So, J., Agrawal, N. ve Duhachek, A. (2016). What we feel and why we buy: The influence of emotions on consumer decision-making. *Current Opinion in Psychology*, 10, 166–170.

Ahmed, S. (2017). *Duyguların kültürel politikası* (Ç. Nerse, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Akdoğan, A. (2002). Sosyal bir olgu olarak din ve sosyal değişme. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, (5), 159–178.

Al-Shawaf, L. ve Shackelford, T. K. (2024). *The Oxford handbook of evolution and the emotions*. New York, NY: Oxford University Press.

Alter, R. (2011). *The Art of Biblical Poetry*. Basic Books. E-book ISBN: 978-0-465-02819-1

Anderson, D. J. ve Adolphs, R. (2014). A framework for studying emotions across species. *Cell*, 157(1),187–200.

Arciniegas, D. B. (2010). Emotion. *Continuum: Lifelong Learning in Neurology*, 16(4), 583–590.

Arslan, M. (2016). Kitle iletişim araçları, medya ve din ilişkisi üzerine. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 5–26.

Avraamidou, L. (2020). Science identity as a landscape of becoming: Rethinking recognition and emotions through an intersectionality lens. *Cultural Studies of Science Education*, 15(2), 323–345.

Aydınalp, H. (2014). İntihar eylemlerinde dinin anlamı ve sınırları. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (37), 129–146.

Bainbridge, W. S. (2006). Social cognition of religion. *Behavioral and Brain Sciences*, 29(1), 19-20.

Bakalova, M. (2021). Learning emotion concepts: Further thoughts on emotional granularity. *Balkan Journal of Philosophy*, 13(1), 51–58.

Bakshi, P. (2023). Behavioural economics and emotional quotient. S. K. Tyagi ve R. Kumar (Ed.), *Life skills in contemporary education systems: Critical perspectives* (ss. 45–58) içinde. New Delhi, India: Shipra Publications.

Balakrishnan, J. ve Griffiths, M. D. (2017). An exploratory study of “selfitis” and the development of the Selfitis Behavior Scale. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 16(3), 722–736.

Barooah, R. (2019). Physiology of emotion. In *Application of biomedical engineering in neuroscience* (ss. 237–246). Springer.

Batson, C. D., Schoenrade, P. ve Ventis, W. L. (2017). *Din ve birey: Sosyal psikolojik bir yaklaşım* (A. Kuşat ve A. Taştan, Çev.). Kayseri: Kimlik Yayınları.

Bebko, G. M., Cheon, B. K., Ochsner, K. N. ve Chiao, J. Y. (2019). Cultural differences in perceptual strategies underlying emotion regulation. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 50(2), 234–256.

Bechara, A. ve Damasio, A. R. (2005). The somatic marker hypothesis: A neural theory of economic decision. *Games and Economic Behavior*, 52(2), 336–372.

Behrendt, H. F., Scharke, W., Herpertz-Dahlmann, B. ve Firk, C. (2019). Like mother, like child? Maternal determinants of children's early social-emotional development. *Infant Mental Health Journal*, 40(2), 234–247.

Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York, NY: Oxford University Press.

Berger, P. L. (2011). Kutşa şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Unsurları (Çev. Ali Çoşkun) İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L. (1995). Kurumlar ve din (Çev. A. Çiftçi). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 425–465.

Bericat, E. (2016). The sociology of emotions: Four decades of progress. *Current Sociology*, 64(3), 491–513.

Bilgin, V. (2019). “Popüler Dinî Müzik ve İktidar İlişkisine Sosyolojik Bir Bakış” *Toplum Bilimleri Dergisi* (26), 187-207.

Boiger, M., Mesquita, B., Uchida, Y. ve Barrett, L. F. (2018). Seeing emotion through the cultural lens. *Emotion Review*, 10(4), 334–340.

Bonard, C. (2024). Emotions represent evaluative properties unconsciously. *Erkenntnis*. [Baskıda/Online First].

Bordas, J. ve Tschirhart, F. (2014). Contaminating crowds' emotional states. *Simulation Series*, 46(10), 45–52.

Bramsfeld, K. D. ve Gasper, K. (2008a). Happily putting the pieces together: A test of two explanations for the effects of mood on group-level information processing. *British Journal of Social Psychology*, 47(2), 285–309.

Bramsfeld, K. D. ve Gasper, K. (2008b). Hedonic tone and group decision making: Mood effects on information processing and group decisions. *Group Processes ve Intergroup Relations*, 11(4), 567–581.

Brescoll, V. L. ve Uhlmann, E. L. (2008). Can an angry woman get ahead? Status conferral, gender, and expression of emotion in the workplace. *Psychological Science*, 19(3), 268–275.

Bridge, G. (2009). Rational choice theory (and rational choice Marxism). In *International encyclopedia of human geography* (ss. 33–38). Elsevier.

Bruch, E. E. ve Newman, M. E. J. (2018). Aspirational pursuit of mates in online dating markets. *Science Advances*, 4(8), eaap9815.

Burgos-Robles, A., Gothard, K. M., Monfils, M. H. ve Vicentic, A. (2019). Conserved features of anterior cingulate

networks support observational learning across species. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 107, 215–228.

Bynum, C. W. (1982). *Jesus as mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, CA: University of California Press.

Byrne, C. J., Morton, D. M. ve Dahling, J. J. (2011). Spirituality, religion, and emotional labor in the workplace. *Journal of Management, Spirituality and Religion*, 8(4), 299-315.

Clough, P. T. ve Halley, J. (Ed.). (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Durham, NC: Duke University Press.

Coakley, S. (2013). *God, sexuality, and the self: An essay 'On the Trinity'*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Cobb, J. B. ve Griffin, D. R. (1976). *Process theology: An introductory exposition*. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cerulo, M. (2023). Emotions in sociological research: Theory and concepts. *Sociétés*, 159(1), 15–28.

Chaffai, M. ve Medhioub, I. (2014). Behavioral finance: An empirical study of the Tunisian stock market. *International Journal of Economics and Financial Issues*, 4(3), 527–538.

Chang, M. X.-L., Jetten, J., Cruwys, T. ve Haslam, C. (2017). Cultural identity and the expression of depression: A social identity perspective. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 27(1), 16–34.

Charles, S.J., van Mulukom, V., Brown, J.E., Farias, M. (2021). United on Sunday: The effects of secular rituals on social bonding and affect PLoS ONE.

Chen, C.-Y. ve Huang, T.-R. (2019). Christians and Buddhists are comparably happy on Twitter: A large-scale linguistic analysis of religious differences in social, cognitive, and emotional tendencies. *Frontiers in Psychology*, 10, Article 1358.

Chen, P., Chen, B., Münte, T. F. ve Guo, T. (2019). Neural correlates of processing emotions in words across cultures. *Journal of Neurolinguistics*, 52, Article 100854.

Chentsova-Dutton, Y. E., Tsai, J. L. ve Gotlib, I. H. (2010). Further evidence for the cultural norm hypothesis: Positive emotion in depressed and control European American and Asian American women. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 16(2), 284–295.

Chong, D. (2023). Rational choice as an empirical and normative model of political behavior. L. Huddy, D. O. Sears, J. S. Levy ve L. Valentine (Ed.), *The Oxford handbook of political psychology* (3. bs., ss. 115–148) içinde. New York, NY: Oxford University Press.

Clanton, G. (2006). Jealousy and envy. J. E. Stets ve J. H. Turner (Ed.), *Handbook of the sociology of emotions* (ss. 410–442) içinde. Springer.

Clobert, M. (2021). The cultural evolution of religion: How religions became moralizing. New York, NY: Oxford University Press.

Cordaro, D. T., Sun, R., Keltner, D., Kamble, S., Huddar, N. ve McNeil, G. (2018). Universals and cultural variations in 22 emotional expressions across five cultures. *Emotion*, 18(1), 75–93.

Corrigan, J. (2010). Emotion and religious community in America. *Religion Compass*, 4(7), 452–461.

Corrigan, J. (Ed.). (2009). *The Oxford handbook of religion and emotion*. New York, NY: Oxford University Press.

Coşkun, H. (2024). Din antropolojisi perspektifinden Alevilik ve Bektaşilik ritüelleri üzerine bir değerlendirme. *Akademik Sosyal Araştırmalar*, 2(2), 481–506.

Cox, J., van der Klaauw, W. ve van Rooij, M. (2020). Investor behavior, gambling, and financial distress: Evidence from

Dutch brokerage accounts. *Journal of Financial Economics*, 138(3), 795-816.

Cruz, A. (2023). Chinese emotionality in Chinese emic concepts and its relevance for discourse: Influences from ecology, thought systems and folk religion. *Culture and Psychology*, 29(4), 823-845.

Çelik, C. (2004). Türk halk dindarlığında değişim ve süreklilik: Ziyaret fenomeni örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 213–239.

Çelik, Z. (2025). Sezgisel bilginin gerekçelendirilebilirliği üzerine: Klasik ve modern epistemolojide analitik bir inceleme. *Felsefe Dünyası*, 81, 148–179.

Çetin, E. (2017). Üniversite öğrencilerinde ölüm algısının gündelik hayata yansımaları üzerine karşılaştırmalı bir araştırma. *Turkish Studies*, 12(13), 151–170.

Çapcıoğlu, İ. ve Çınar, R. (2024). Dinî-sosyokültürel yakınlığın çatışma dinamiklerine ve toplumsal uyum sürecine etkisi: Altındağ olayları örneği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 65(1), 1-32.

Damasio, A. ve Carvalho, G. B. (2013). The nature of feelings: Evolutionary and neurobiological origins. *Nature Reviews Neuroscience*, 14(2), 143–152.

Damasio, A. R. (2015). Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain. Houghton Mifflin Harcourt.

Davies, D. J. ve Warne, N. A. (Ed.). (2014). *Emotions and religious dynamics*. Farnham, England: Ashgate.

Davis, S. T. (2002). Was Jesus mad, bad, or God? In S. T. Davis, D. Kendall ve G. O'Collins (Ed.), *The incarnation: An interdisciplinary symposium on the incarnation of the Son of God* (ss. 221–243) içinde. New York, NY: Oxford University Press.

Delumeau, J. (1983). *Sin and fear: The emergence of a Western guilt culture*. Johns Hopkins University Press.

Demir, H. (2021). Modern dönem Şif düşüncesinde bir kimlik inşası olarak Erbaîn yürüyüşü. *Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 13(1), 169-186.

Derntl, B., Eber, C. H., Kogler, L. ve Morawetz, C. (2024). Estradiol modulates changes in effective connectivity in emotion regulation networks. *Psychoneuroendocrinology*, 161, Article 106932.

Dewaele, J.-M. (2022). Research into multilingualism and emotions. In *Language and emotion* (Vol.2,ss.633–652). De Gruyter.

Diener, E., Tay, L., ve Myers, D. G. (2011). The religion paradox: If religion makes people happy, why are so many dropping out? *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(6), 1278-1290.

Dominiek D. C. (2016). Life inside a deviant “religious” group: Conformity and commitment as ensured through ‘brainwashing’ or as the result of normal processes of socialisation, *International Journal of Law, Crime and Justice*, (44), 103-121,

Dontsov, A. I. ve Perelygina, E. B. (2019). Social influence as a factor of psychological security. *Psychology in Russia: State of the Art*, 12(3), 2–13.

Douglas, M. (2021). *Saflık ve tehlike: Kirlilik ve tabu kavramlarının bir çözümlemesi* (E. Ayhan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Du, J., Fan, X. ve Feng, T. (2014). Group emotional contagion and complaint intentions in group service failure: The role of group size and group familiarity. *Journal of Service Research*, 17(3), 326–338.

Dulin, J. (2011). How emotion shapes religious cultures: A synthesis of cognitive theories of religion and emotion theory. *Culture & Psychology*, 17(2), 223-240.

Dunbar, R. I. M. (2021). Religiosity and religious attendance as factors in wellbeing and social engagement. *Religion, Brain and Behavior*, 11(4), 395-409.

Durkheim, E. (2010). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çev. Ö. Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınları.

Durmuşoğlu, K. ve Ataman, K. (2018). Kutsaldan sekülere: Değişen ölüm algısı üzerine sosyolojik bir değerlendirme. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 123–149.

Dygalo, N. N. ve Shishkina, G. T. (2017). Optogenetic approach in investigations of pathophysiology and therapy of depression. *Zhurnal Vysshei Nervnoi Deyatelnosti Imeni I. P. Pavlova*, 67(4), 387–401.

Eccles, J. B. (2012). Changing emotional regimes: Their impact on beliefs and values in some older women. *Journal of Beliefs and Values*, 33(2), 241-247.

Ekman, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition and Emotion*, 6(3–4), 169–200.

Elfenbein, H. A. (2013). Nonverbal dialects and accents in facial expressions of emotion. *Emotion Review*, 5(1), 90–96.

Elias, N. (2000). *The civilizing process* (Çev. E. Jephcott). UK: Blackwell Publishing

Elster, J. (2017). Emotions. P. Hedström ve P. Bearman (Ed.), *The Oxford handbook of analytical sociology* (ss. 139–158). New York, NY: Oxford University Press.

Emmons, R. A. (2005). Sacred emotions. J. D. Bulkeley (Ed.), içinde *Soul, psyche, brain: New directions in the study of religion and brain-mind science* (ss. 121–138) Palgrave Macmillan.

Emmons, R. A. ve McCullough, M. E. (2003). Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 377–389.

Emmoon, J. Y. ve Kim, H. S. (2011). At the intersection of culture and religion: A cultural analysis of religion's implications for secondary control and social affiliation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(2), 401–414.

Erdinç, Ş. (2017). Anadolu'da ölümle ilgili inanç ve uygulamalara sosyolojik bir yaklaşım: Elmalı yöresi örneği. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(1), 147–178.

Erdinç, Ş. (2022). Türk aile kültüründe dinin değişimi: Akdeniz köyünde evlilik değerleri üzerine uygulamalı bir araştırma. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (49), 167–183.

Erkan, E. (2019). Popüler dinin yeniden üretilmesinde ve yaygınlaştırılmasında Türk korku sineması. *Bilimname*, 37(1), 185–214.

Erkan, E. (2023). Suriyeli sığınmacıların entegrasyonunda dinî grupların rolü: Haznevî tarikatı örneği. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(3), 685–701.

Fang, X., Sauter, D. A., Heerdink, M. W. ve van Kleef, G. A. (2022). Culture shapes the distinctiveness of posed and spontaneous facial expressions of anger and disgust. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 53(9), 1031–1049.

Ferguson, M. A., Nielsen, J. A., King, J. B., Dai, L., Giangrosso, D. M., Abram, R., Anderson, J. S.(2018). Reward, salience, and attentional networks are activated by religious experience in devout Mormons. *Social Neuroscience*, 13(1), 104–116.

Fernandez, L. ve Ramirez, M. (2024). The role of religion rituals in fostering community cohesion: A philosophical analysis. *European Journal for Philosophy of Religion*, 16(1), 85-104.

Finet, A., Kristoforidis, K. ve Laznicka, J. (2025). Investor emotions and cognitive biases in a bearish market simulation: A

qualitative study. *Journal of Risk and Financial Management*, 18(9), Article 493.

Flood, G. (1996). *An introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.

Forman, R. K. C. ve Wald-Fuhrmann, M. (2024). The body of “the body of Christ”: An introduction to hyperscanning research and a discussion of its possible implications for understanding social experiences during religious gatherings. *Pastoral Psychology*, 73(1), 1-22.

Foucault, M. (2019). *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak* (Çev. M.A.Kılıçbay). Ankara: İmge Kitapev

Fouk, T. A., Woolum, A. ve Erez, A. (2016). Catching rudeness is like catching a cold: The contagion effects of low-intensity negative behaviors. *Journal of Applied Psychology*, 101(1), 50–67.

Frankel, L. A., Umemura, T., Jacobvitz, D. ve Hazen, N. (2015). Marital conflict and parental responses to infant negative emotions: Relations with toddler emotional regulation. *Infant Behavior and Development*, 40, 73–83.

Frasson, C. ve Chalfoun, P. (2010). Managing learner's affective states in intelligent tutoring systems. *Studies in Computational Intelligence*, 306, 65–81.

Furseth, I. ve Repstad, P. (2023). An introduction to the sociology of religion: Classical and contemporary perspectives (2. basım). Routledge.

Ganepola, D. (2022). Assessment of learner emotions in online learning via educational process mining. *Proceedings - Frontiers in Education Conference (FIE)*, 1–5.

Gao, J., Skouras, S., Leung, H. K. ve Sik, H. H. (2020). Repetitive religious chanting invokes positive emotional schema to

counterbalance fear: A multi-modal functional and structural MRI study. *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, 14(1), 1-15.

Gausel, N. (2011). Research note: The importance of emotions in social work: Thematic directions from a national conference. *European Journal of Social Work*, 14(4), 585–591.

Gazâlî. (1997). *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* (A. Serdaroğlu, Çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gendron, M. (2017). Revisiting diversity: Cultural variation reveals the constructed nature of emotion perception. *Current Opinion in Psychology*, 17, 110–115.

Giner-Sorolla, R. (2012). Judging passions: Moral emotions in persons and groups. *Philosophical Psychology*, 25(2), 221–238.

Girard, R. (2003). *Kutsal ve Şiddet* (N. Alpay, Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.

Glass, J. (2019). Why aren't we paying attention? Religion and politics in everyday life. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 80(2), 253–255.

Glikson, E. ve Erez, M. (2013). Emotion display norms in virtual teams. *Journal of Personnel Psychology*, 12(2), 61–72.

Goldenberg, A., Saguy, T. ve Halperin, E. (2014). How group-based emotions are shaped by collective emotions: Evidence for emotional transfer and emotional burden. *Journal of Personality and Social Psychology*, 107(4), 581–596.

Goyal, N. ve De Keersmaecker, J. (2022). Cultural dyes: Cultural norms color person perception. *Current Opinion in Psychology*, 43, 1–5.

Goyal, N., Adams, M., Cyr, T. G. ve Miller, J. G. (2020). Norm-based spontaneous categorization: Cultural norms shape meaning and memory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 118(5), 875–896.

Grafman, J., Cristofori, I., Zhong, W. ve Bulbulia, J. (2020). The neural basis of religious cognition. *Current Directions in Psychological Science*, 29(2), 126-133.

Grandey, A., Rafaeli, A., Ravid, S. ve Steiner, D. D. (2010). Emotion display rules at work in the global service economy: The special case of the customer. *Journal of Service Management*, 21(3), 388-412.

Griffin, J. M., Nardari, F. ve Stulz, R. M. (2004). Are daily cross-border equity flows pushed or pulled? *The Review of Economics and Statistics*, 86(3), 641-657.

Grillo, M. C. (2014). The role of emotions in discriminatory ethno-religious politics: An experimental study of anti-Muslim politics in the United States. *Politics, Religion and Ideology*, 15(2), 248-269.

Gross, R. (2023). The social construction of emotion and its linguistic and communicative dimensions. In *Language and emotion* (Vol. 1, ss. 315-334). De Gruyter.

Grossmann, I. ve Kross, E. (2014). Exploring Solomon's paradox: Self-distancing eliminates the self-other asymmetry in wise reasoning about close relationships in younger and older adults. *Psychological Science*, 25(8), 1571-1580.

Gruber, T., Bazhydai, M., Sievers, C. ve Dukes, D. (2022). The ABC of social learning: Affect, behavior, and cognition. *Psychological Review*, 129(6), 1152-1172.

Guillory, J., Spiegel, J., Drislane, M. ve Hancock, J. T. (2011). Upset now? Emotion contagion in distributed groups. *Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, 745-748.

Gupta, S. K., Nerlekar, V. S., Sane, A. ve Waghulkar, S. (2024). The emotional rollercoaster of market overreaction: Understanding the psychological drivers of irrational market behaviour. England: Emerald Publishing.

Goffman, E. (1963). Stigma: Notes on the management of spoiled identity. Prentice-Hall.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks* (Çev. Q. Hoare ve G. N. Smith). New York, NY: International Publishers.

Gruenewald, T. L., Kemeny, M. E., Aziz, N. ve Fahey, J. L. (2007). Acute threat to the social self: Shame, social self-esteem, and cortisol activity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93(6), 915–928.

Halemba, A. (2012). Emotions and authority in religious organisations: The case of a new prayer group in contemporary Transcarpathia. *Anthropological Journal of European Cultures*, 21(2), 112–129.

Han, B.-C. (2024). *Şeffaflık toplumu* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Hardy, S. A. ve Carlo, G. (Ed.). (2015). *Morality and social identity*. New York, NY: Oxford University Press.

Hochschild, A. R. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, 85(3), 551–575.

Hoffman, J. P. (2015). Religion, deviance, and social control. Routledge.

Hoffmann, L., Basedau, M., Gobien, S. ve Prediger, S. (2020). Universal love or one true religion? Experimental evidence of the ambivalent effect of religious ideas on altruism and discrimination. *American Journal of Political Science*, 64(2), 303–320.

Harfensteller, G. (2022). Praying together, hating together-Transforming hostility through the effective direction of religious communitarization. *Religions*, 13(2), 1-18.

Harris, S. R. (2024). *An invitation to the sociology of emotions* (2. basım). Routledge.

Hatfield, E., Cacioppo, J. T. ve Rapson, R. L. (1994). *Emotional contagion*. Cambridge University Press.

Hayward, K. (2007). Situational crime prevention and its discontents: Rational choice theory versus the 'culture of now'. *Social Policy and Administration*, 41(3), 232–250.

Hayward, R. D. ve Elliott, M. (2009). Fitting in with the flock: Social attractiveness as a mechanism for well-being in religious groups. *European Journal of Social Psychology*, 39(4), 577–589.

He, Y. ve Tang, T. Y. (2017). The effect of emotion in an ultimatum game: The bio-feedback evidence. *Communications in Computer and Information Science*, 730, 156–162.

Heekeren, H. R., Schulreich, S., Mohr, P. N. C. ve Morawetz, C. (2017). How incidental affect and emotion regulation modulate decision making under risk. *2017 5th International Winter Conference on Brain-Computer Interface (BCI)*, 102–105.

Heimola, M. (2014). Threats of hellfire and jumping for heavenly joy: Manifest emotionalism as a solution to the problem of machiavellian hypocrites in religious revivals. *Method and Theory in the Study of Religion*, 26(3), 263-290.

Hervieu-Léger, D. (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. *L'Année sociologique*, 60(1), 19-40.

Hess, U. (2023). Nonverbal communication. H. S. Friedman ve C. H. Markey (Ed.), *Encyclopedia of mental health* (3. bs., 1-3/ 245–252) içinde. London, England: Academic Press.

Hewig, J., Kretschmer, N., Trippe, R. H. ve Miltner, W. H. R. (2011). Why humans deviate from rational choice. *Psychophysiology*, 48(4), 507–514.

Hitokoto, H. ve Ishii, K. (2022). Comparative and contrastive emotion studies. In *Language and emotion* (Vol. 2, ss. 580–600). De Gruyter.

Hobson, N. M., Schroeder, J., Risen, J. L. ve Inzlicht, M. (2018). The psychology of rituals: An integrative review and process-based framework. *Personality and Social Psychology Review*, 22(3), 260-284.

Hoffman, L. ve Cleare-Hoffman, H. P. (2011). Existential therapy and emotions: Lessons from cross-cultural exchange. *The Humanistic Psychologist*, 39(3), 261–267.

Holodynski, M. ve Friedlmeier, W. (2012). Affect and culture. J. Valsiner (Ed.), içinde *The Oxford handbook of culture and psychology* (ss. 921-958) NY: Oxford University Press.

Holodynski, M. (2024). Grasping religiously connoted emotions and sentiments from a co-constructivist emotion paradigm. J. L. Risen, M. Wald-Fuhrmann ve G. Harfensteller (Ed.), içinde *Grasping emotions: Approaches to emotions in interreligious and interdisciplinary discourse* (ss. 45–68) Berlin: De Gruyter.

Huwaë, S. ve Schaafsma, J. (2018). Cross-cultural differences in emotion suppression in everyday interactions. *International Journal of Psychology*, 53(1), 1-9.

Imada, T. ve Ellsworth, P. C. (2011). Proud Americans and lucky Japanese: Cultural differences in appraisal and corresponding emotion. *Emotion*, 11(2), 329–345.

Immordino-Yang, M. H. (2011). Implications of affective and social neuroscience for educational theory. *Educational Philosophy and Theory*, 43(1), 98–103.

Immordino-Yang, M. H., Yang, X.-F. ve Damasio, H. (2016). Cultural modes of expressing emotions influence how emotions are experienced. *Emotion*, 16(7), 1033–1039.

Ip, K. J., Chen, J., Li, Y. ve Fu, G. (2021). The development of cultural variations in social-emotional processing. *Journal of Experimental Child Psychology*, 201, Article 104992.

Izard, C. E. (2009). Emotion theory and research: Highlights, unanswered questions, and emerging issues. *Annual Review of Psychology*, 60, 1–25.

Izutsu, T. (2012). *Kur'an'da Tanrı ve insan* (M. K. Atalar, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.

James, W. (2017). *Dinsel deneyimin çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (İ. H. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Jedlicka, P. ve Havenith, M. N. (2025). Religious and spiritual experiences from a neuroscientific and complex systems perspective. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 177, 106319.

Jensen, J. S. (2013). Phenomenology of Religion. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Johnson, K. A., Li, Y. J., Cohen, A. B. ve Okun, M. A. (2013). Friends in high places: The influence of authoritarian and benevolent god-concepts on social attitudes and behaviors. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(1), 15–22.

Jones, S. ve Menon, A. (2022). Trust in religious leaders and voluntary compliance: Lessons from social distancing during COVID-19 in Central Asia. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 61(3-4), 770–786.

Kamolsareeratana, A. ve Kouwenberg, R. (2023). Compulsive gambling in the stock market: Evidence from an emerging market. *Journal of Behavioral and Experimental Finance*, 39, Article 100827.

Kaplan, H. B. (2006). Self theory and emotions. J. E. Stets ve J. H. Turner (Ed.), *Handbook of the sociology of emotions* (ss. 224–253) içinde. NY: Springer.

Kara, B. (2021). Kur'an'da Olumsuz Duyguların Kontrolü, *Journal of Analytic Divinity*, 5(1), 150-176.

Karşlı, B. ve Aycan, S. (2020). Instagram ve mahremiyet: Dindar muhafazakâr kadınların paylaşımları örneği. *Turkish Academic Research Review*, 5(2), 245–266.

Kashima, Y., Coman, A., Pauketat, J. V. T. ve Yzerbyt, V. (2020). Emotion in cultural dynamics. *Emotion Review*, 12(4), 227–233.

Kavanagh, C., Jong, J. ve Whitehouse, H. (2020). Ritual and religion as social technologies of cooperation. L. J. Kirmayer, C. M. Worthman, S. Kitayama, R. Lemelson ve C. P. Cummings (Ed.), *Culture, mind, and brain: Emerging concepts, models, and applications* (ss. 315–334) içinde. Cambridge University Press.

Kaya, S. (2021). Kur'an'da Havf ve Reça' Kavramlarına Semantik Bir Yaklaşım. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 26(2), 195-225.

Keltner, D. ve Buswell, B. N. (1997). Embarrassment: Its distinct form and appeasement functions. *Psychological Bulletin*, 122(3), 250–270.

Kemper, T. D. (1978). A Social Interactional Theory of Emotions. New York: Wiley.

Kenevir, F. (2022). “Ahi Evran Wali and Professional Ethics in the Akhism” ed. Zeynek Karagil içinde *Current Debates on Social Sciences* 9, ss.57-67.

Khosravi, Z. (2018). Guilt and shame in religious education. *Talim: Journal of Education in Muslim Societies*, 2(1), 5–22.

Kim-Prieto, C. ve Diener, E. (2009). Religion as a source of variation in the experience of positive and negative emotions. *The Journal of Positive Psychology*, 4(6), 447–458.

Kim, H. W. ve McCarthy, J. D. (2016). Socially organized sentiments: Exploring the link between religious density and protest mobilization, 1960–1995. *Social Science Research*, 58, 262-277.

Kirman, M. A. (2004). Beyin yıkama teorileri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45(1), 7–32.

Kirman, M. A. (2013). Rasyonel seçim kuramı. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (22), 66–98.

Klatch, R. E. (2004). The underside of social movements: The effects of destructive affective ties. *Qualitative Sociology*, 27(4), 487-509.

Klein, R. A. (2017). What is an emotion? Interdisciplinary concepts from the emotion research. *Kerygma und Dogma*, 63(1), 3-21.

Koenig, H. G. (2009). Religion, spirituality, and consultation-liaison psychiatry. C. Cook, A. Powell ve A. Sims , içinde *Spirituality and psychiatry* (ss.159=174). London: Cambridge University Press.

Konstan, D. (2006). The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature. Toronto: University of Toronto Press.

Koole, S. L., McCullough, M. E., Kuhl, J. ve Roelofsma, P. H. M. P. (2010). Why religion's burdens are light: From religiosity to implicit self-regulation. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 95–107.

Koster, F., Goudriaan, H. ve van der Schans, C. (2009). Shame and punishment: An international comparative study on the effects of religious affiliation and religiosity on attitudes to offending. *European Journal of Criminology*, 6(6), 481–496.

Kotluk, N. ve Tormey, R. (2022). Emotional empathy and engineering students' moral reasoning. *Proceedings of the 50th Annual Conference of the European Society for Engineering Education (SEFI)*, 1245–1253.

Köse, A. ve Ayten, A. (2010). *Türbeler: Popüler dindarlığın durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kragel, P. A. ve LaBar, K. S. (2016). Multivariate pattern classification reveals autonomic and experiential representations of discrete emotions. *Emotion*, 16(4), 497–512.

Kugel, J. L. (1997). *The Bible as it was*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kurien, P. (2014). Immigration, community formation, political incorporation, and why religion matters: Migration and settlement patterns of the Indian Diaspora. *Sociology of Religion*, 75(4), 515–536.

Liu, W., Chen, X. ve Yao, S. (2021). Individualism–collectivism and social support: The mediating role of gratitude. *Personality and Individual Differences*, 168, Article 110377.

Lakoff, G. ve Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.

Lakomski, G. ve Evers, C. W. (2010). Passionate rationalism: The role of emotion in decision making. *Journal of Educational Administration*, 48(4), 438–450.

Larsen, J. F. (2021). Reinstating and contextualizing religion in the analysis of Islamist radicalization in the West. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 22(1), 105–124.

Lawler, E. J., Thye, S. R. ve Yoon, J. (2014). Emotions and group ties in social exchange. J. E. Stets ve J. H. Turner (Ed.), *Handbook of the sociology of emotions* (ss. 239–259) içinde. Springer.

Lazarus, R. S. (1991). Emotion and adaptation. L. A. Pervin (Ed.), *Handbook of personality: Theory and research* (ss. 609–637) içinde. NY: Guilford Press.

Le Bon, G. (1999). Kitleler Psikolojisi, Çev: Tolga Sağlam, Timaş Yayıncılık, İstanbul.

Berg, A. L. (2016). Wir trauern. *SFB 1171 Affective Societies*. Abgerufen am 06. November 2024 von <https://affective-societies.de/2016/impulse/wir-trauern-2/>

Leach, C. W., Zeineddine, F. B. ve Cidam, A. (2015). Emotions and intergroup relations. J. D. Wright (Ed.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*, (2. bs., ss. 450–455) içinde. Amsterdam, Netherlands: Elsevier.

Leary, M. R., Tambor, E. S., Terdal, S. K. ve Downs, D. L. (1995). Self-esteem as an interpersonal monitor: The sociometer hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(3), 518–530.

LeDoux, J. (2012). Rethinking the emotional brain. *Neuron*, 73(4), 653–676.

Lee, S. A., Gibbons, J. A. ve Bottomley, J. S. (2022). Spirituality influences emotion regulation during grief talk: The moderating role of prolonged grief symptomatology. *Journal of Religion and Health*, 61(5), 4118–4137.

Lempert, K. M. ve Phelps, E. A. (2013). Neuroeconomics of emotion and decision making. P. W. Glimcher ve E. Fehr (Ed.), içinde *Neuroeconomics: Decision making and the brain* (ss. 219–236) England: Academic Press.

Lerner, J. S., Li, Y., Valdesolo, P. ve Kassam, K. S. (2015). Emotion and decision making. *Annual Review of Psychology*, 66, 799–823. 3

Leung, A. M. ve Farwell, A. P. (2018). The endocrine system. In *Endocrinology*. Elsevier.

Levenson, R. W. (2014). The autonomic nervous system and emotion. *Emotion Review*, 6(2), 100–112.

Li, Y., Ashkanasy, N. M. ve Ahlstrom, D. (2014). The rationality of emotions: A hybrid process model of decision-making under uncertainty. *Asia Pacific Journal of Management*, 31(1), 79–108.

Lin, J., Chen, X. ve Liu, Y. (2023). Cultural variations in the neural correlates of emotional processing. *Frontiers in Human Neuroscience*, 17, Article 112345.

Lincoln, C. R., Russell, B. S., Donohue, E. B. ve Racine, L. E. (2017). Mother-child interactions and preschoolers' emotion regulation outcomes: Nurturing autonomous emotion regulation. *Journal of Child and Family Studies*, 26(2), 438–450.

Lindquist, K. A. (2015). Emotions Emerge from More Basic Psychological Ingredients. İçinde L. F. Barrett ve J. A. Russell (Eds.), *The Psychological Construction of Emotion* (pp. 397–423). New York: Guilford Press.

Lively, K. J. (2015). Emotions, sociology of. J. D. Wright (Ed.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (456–461) Netherlands: Elsevier.

Lo, A. W. and Repin, D. V. (2001). The Psychophysiology of Real-Time Financial Risk Processing. NBER Working, Paper 8508.

Lorié, Á., Reiner, D. A., Phillips, M. ve Riess, H. (2017). Culture and nonverbal expressions of empathy in clinical settings: A systematic review. *Patient Education and Counseling*, 100(3), 411–424.

Lozada, F. T. ve Halberstadt, A. G. (2015). Early emotional development and cultural variability. J. D. Wright (Ed.), içinde *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (ss.770–776) Netherlands: Elsevier.

Lu, D. ve Hong, D. (2022). Emotional contagion: Research on the influencing factors of social media users' negative emotional communication during the COVID-19 pandemic. *Frontiers in Psychology*, 13, Article 875841.

Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen din: Modern toplumda din problemi* (Çev.A. Coşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Lutz, C. (1990). Engendered emotion: Gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. *Cultural Anthropology*, 5(1), 69–91.

Machado, M. ve Silva, I. J. O. (2019). Does farm animals experience emotions and feelings? *Journal of Animal Behaviour and Biometeorology*, 7(1), 1–9.

Macit, M. (2014). Sosyal bir fenomen olarak kadercilik. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 185–204.

Macit, M. (2014). Yoksulluk, insan onuru ve din. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 163–184.

Maibom, H. L. (2010). The descent of shame. *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(3), 566–594.

Maman, L., Chetouani, M., Likforman-Sulem, L. ve Varni, G. (2021). Using valence emotion to predict group cohesion's dynamics: Top-down and bottom-up approaches. *2021 9th International Conference on Affective Computing and Intelligent Interaction (ACII)*, 1–8.

Mauss, I. B. ve Butler, E. A. (2010). Cultural context moderates the relationship between emotion control values and cardiovascular challenge versus threat responses. *Biological Psychology*, 84(3), 521–530.

McKinnon, A. M. (2005). Reading “Opium of the People”: Expression, protest and the dialectics of religion. *Critical Sociology*, 31(1–2), 15–38.

Mahmood, S. (2005). Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject. Princeton University Press.

Maimonides, M. (1963). *The guide for the perplexed* (Çev. S. Pines). University of Chicago Press.

Morton, D. M., Byrne, C. J., Dahling, J. J. ve Chau, S. L. (2011). Spirituality, religion, and emotional labor in the workplace. *Academy of Management Annual Meeting Proceedings*, (1),1-6.

McKenzie, J., Olson, R., Patulny, R. ve Peterie, M. (2019). Social emotions: A multidisciplinary approach. *Emotions: History, Culture, Society*, 3(2), 241–264.

McCullough, M. E. ve Willoughby, L. B.(2009). Religion, self-regulation, and self-control:Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69-93.

Meagher, B. R. (2019). Moral representativeness and satisfaction with one's religious community. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 29(2), 79–96.

Meshulam, M., Winter, E., Ben-Shakhar, G. ve Aharon, I. (2012). Rational emotions. *Social Neuroscience*, 7(1), 11–17.

Mesquita, B., Boiger, M. ve De Leersnyder, J. (2017). Doing emotions: The role of culture in everyday emotions. *European Review of Social Psychology*, 27(1), 1–33.

Mesquita, B., Vissers, N. ve De Leersnyder, J.(2015). Culture and emotion. J. D. Wright (Ed.), in *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*Netherlands: Elsevier.

Moltmann, J. (1967). *Theology of hope*. London: SCM Press.

Moltmann, J. (1974). *The crucified God*. London: SCM Press.

Moors, A. (2013). Appraisal theory of emotion: State of the art and future prospects. *Emotion Review*, 5(2), 119–124.

Morgan, D. H. J. (2011). *Emotions and family practices*. Palgrave Macmillan.

Mosquera, P. M. R. (2023). Words, poems and cultural meanings. In *Language and emotion* (Vol. 1, ss. 215–234). De Gruyter.

Muramatsu, R. ve Hanoch, Y. (2005). Emotions as a mechanism for boundedly rational agents: The fast and frugal way. *Journal of Economic Psychology*, 26(2), 201–221.

Mustafina, R. F., Ilina, M. S. ve Shcherbakova, I. A. (2020). Emotions and their effect on learning. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(12), 333–341.

Mutlu, G. ve Göcen, G. (2025). Din dilinin psikolojik işlevleri: Dinî dilin ahlaki dil aracılığıyla kişilik ve kimlik üzerindeki rolü. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58 (1), 299-328.

Nakahashi, W. ve Ohtsuki, H. (2018). Evolution of emotional contagion in group-living animals. *Journal of Theoretical Biology*, 440, 11–20.

Neckel, S., ve Van Krieken, R. (1996). Inferiority: From Collective Status to Deficient Individuality. *The Sociological Review*, 44(1), 17-34.

Niczyporuk, A. (2020). How does ritualized behavior lower anxiety? The role of cognitive load and conscious preoccupation in anxiety reduction. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 61(74), 163–182.

Niedenthal, P. M., Hampton, R. S. ve Marji, M. (2023). Ancestral diversity: A socioecological account of emotion culture. *Current Directions in Psychological Science*, 32(2), 167–175.

Niedenthal, P. M., Rychlowska, M., Zhao, F. ve Wood, A. (2019). Historical migration patterns shape contemporary cultures of emotion. *Perspectives on Psychological Science*, 14(3), 454–473.

Nielbo, K. L. ve Sørensen, J. (2016). Attentional resource allocation and cultural modulation in a computational model of ritualized behavior. *Religion, Brain and Behavior*, 6(1), 19–42.

Nitsch, R. ve Kalenscher, T. (2021). Stress and decision making. *The Oxford Handbook of Psychology and Economics*, 215–234.

Norgaard, K. M. (2024). Too little, too late? Sociological reflections on religious responses to climate crisis. *Sociology of Religion*, 85(1), 1–15.

Norscia, I. ve Palagi, E. (2011). Yawn contagion and empathy in *Homo sapiens*. *PLoS ONE*, 6(12), Article e28472.

Notre Dame de Paris Muzikali Türkçe Altyazılı HD Full 1. Perde Erişim Tarihi: 10.10.2025)
https://www.youtube.com/watch?v=9xzI9VLK_A0

Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions: Why love matters for justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Otto, R. (1958). *The idea of the holy* (J. W. Harvey, Çev.). New York, NY: New York, NY: Oxford University Press.

Okumuş, E. (2011). Bir sosyal eşitsizlik örneği olarak yoksulluğun dinî meşrûlaştırımı. *Şarkiyat*, (5), 3–14.

Okutan, B. B. (2017). Duygusal sefaletin düşünümsel göstergeleri: “Aile” örneği. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 17–38.

Omer, T. ve Lovering, S. (2014). The lived experience of living with HIV/AIDS in the western region of Saudi Arabia. *Diversity and Equality in Health and Care*, 11(3), 221–230.

Önal, R. (2008). Kur’an’da Î mânî Ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII(2), 439-466.

Özbolat, A. (2011). "Organlarımla dirilmek istiyorum": Organ bağışının dini-toplumsal arkaplanı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 17(1), 61-87.

Özcan, G. (2024). *Erken dönem İslam geleneğinde dört duygu*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Özbolat, A. ve Kartopu, S. (2012). İsyân ile teslimiyet arasında: Ağıtlarda kader inancı. *Turkish Studies*, 7(3), 1959–1972.

Öztürk, E. ve Akyüz, N. (2026). Love and Its Formations According to Different Civilizations: A Philosophical and Sociological Analysis. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(1), 11-17.

Paganin, G., Avanzi, L., Guglielmi, D. ve Mazzetti, G. (2023). How emotional contagion among teachers affects the relationship between transformational leadership and team cohesion.

International Journal of Environmental Research and Public Health, 20(4), Article 3456.

Paiva, G. J. (2015). Contemporary theoretical perspectives in the psychology of religion. *Ricerche di Psicologia*, 38(1), 13–24. doi:10.

Palagi, E., Nicotra, V. ve Cordoni, G. (2015). Rapid mimicry and emotional contagion in domestic dogs. *Royal Society Open Science*, 2(12), Article 150505.

Parkinson, B. (2023). Cross-cultural calibration of words and emotions: Referential, constructionist, and pragmatic perspectives. *Emotion Review*, 15(4), 304–318.

Pauketat, J. V. T., Mackie, D. M. ve Tausch, N. (2020). Group-based meta-emotion and emotion responses to intergroup threat. *British Journal of Social Psychology*, 59(3), 755–775.

Periss, V. A. ve Bjorklund, D. F. (2016). Playing for God's team: The influence of belief in the supernatural on perceptions of religious, spiritual, and natural cues. *Journal of Cognition and Culture*, 16(3-4), 316–334.

Pessoa, L. (2008). On the relationship between emotion and cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, 9(2), 148–158.

Piven, S. D., Fischer, R., Shaver, J. H. ve Bulbulia, J. (2022). Kiwi Diwali: A longitudinal investigation of perceived social connection following a civic religious ritual. *Religion, Brain and Behavior*, 12(3), 253–268.

Prado, C., Mellor, D., Byrne, L. K. ve Liu, H. (2014). Facial emotion recognition: A cross-cultural comparison of Chinese, Chinese living in Australia, and Anglo-Australians. *Motivation and Emotion*, 38(3), 420–428.

Prosser, B. (2015). Knowledge of the heart: Ethical implications of sociological research with emotion. *Emotion Review*, 7(2), 183–188.

Puc, N. (2022). Emotional granularity and mental health: A review of current research. *Frontiers in Psychology*, 13, Article 987654.

Purzycki, B. G. ve Sosis, R. (2009). The religious system as adaptive: Cognitive flexibility, public displays, and acceptance. E. Voland and W. Schiefenhövel (Ed.), içinde *The biological evolution of religious mind and behavior* (ss. 167–180) GE: Springer-Verlag.

Quiros-Ramirez, M. A. ve Onisawa, T. (2015). Emotion expression through colors and emojis in social media. *2015 International Conference on Affective Computing and Intelligent Interaction (ACII)*, 281–287.

Rahula, W. (1974). *What the Buddha taught*. New York, NY: Grove Press.

Rakshit, D. (16 Ağustos 2020). *The psychology of ritual: Why we find comfort in repetitive traditions*. The Swaddle. Erişim adresi: <https://theswaddle.com/the-psychology-of-ritual-why-we-find-comfort-in-repetitive-traditions/>

Ratcliffe, M. (2005). The feeling of being. *Journal of Consciousness Studies*, 12(8–10), 43–60.

Raut, R. K. ve Das, N. (2014). Socio-psychological perspective of stock market investors: A review. *International Journal of Applied Business and Economic Research*, 12(4), 1085–1098.

Reddy, W. M. (2001). *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*. Cambridge University Press.

Riis, O. ve Woodhead, L. (2010). *A sociology of religious emotion*. New York, NY: Oxford University Press.

Rim, J. I., Ojeda, J. C., Svob, C. ve Weissman, M. M. (2019). Current understanding of religion, spirituality, and their neurobiological correlates. *Harvard Review of Psychiatry*, 27(4), 235–252.

Riviello, M. C., Wirz, A. ve Addressi, E. (2012). Emotions in non-human primates. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2, 456–462.

Rodrigues, M. A. C., Barbosa, F. C., Dias Lopes, G. C. ve Pereira Lopes, P. C. (2023). Intersection between spirituality and neuroscience: Biological bases of transcendental experiences. *Revista de Gestão Social e Ambiental*, 17(10), e04153.

Rychlowska, M., Miyamoto, Y., Matsumoto, D. ve Niedenthal, P. M. (2015). Heterogeneity of long-history migration explains cultural differences in reports of emotional expressivity and the functions of smiles. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(11), E2429–E2436.

Sakenfeld K. (1978). *The Meaning of Heseb in the Hebrew Bible: A New Inquiry*

Salice, A. ve Salmela, M. (2022). What are emotional mechanisms? *Emotions and Society*, 4(2), 241–259.

Sami, Şemseddin (2015). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Sanders, E. (2007). The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature. *The Classical Review*, 57(2), 327–329.

Sarbini, S., Suharso, P. ve Sumarsono, D. (2018). Religion as a social adhesive: Study of the patterns of religious diversity of rural communities in the village of Sembungan-Boyolali. *E3S Web of Conferences*, 73, 12015.

Sasaki, J. Y. ve Kim, H. S. (2011). At the intersection of culture and religion: A cultural analysis of religion's implications for secondary control and social affiliation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(2), 401–414.

Sasaki, J. Y., Kim, H. S., ve Xu, J. (2011). Religion and Well-being: The Moderating Role of Culture and the Oxytocin

Receptor (OXTR) Gene. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42(8), 1394-1405.

Schaefer, D. O. (2015). *Religious affects: Animality, evolution, and power*. Durham, NC: Duke University Press.

Scheff, T. J. (1990). *Microsociology: Discourse, emotion, and social structure*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Schell, L. M., Lynn, C. D., Paris, J. J. ve Frye, C. A. (2015). Religious-commitment signaling and impression management amongst pentecostals: Relationships to salivary cortisol and alpha-amylase. *Journal of Cognition and Culture*, 15(3-4), 312–330.

Schiappa, E. (2003). *Protagoras and logos: A study in Greek philosophy and rhetoric*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Schimmel, A. (2018). İslam'ın Mistik Boyutları, Alfa Yayınları.

Scheff, T. J. (2000). Shame and the social bond: A sociological theory. *Sociological Theory*, 18(1), 84–99.

Scheer, M. (2009). Feeling faith: The cultural practice of religious emotions. *Zeitschrift für Volkskunde*, 105(2),

Scherer, K. R. (2005). What are emotions? And how can they be measured? *Social Science Information*, 44(4), 695–729.

Scherer, K. R., Clark-Polner, E. ve Mortillaro, M. (2011). In the eye of the beholder? Universality and cultural specificity in the expression and perception of emotion. *International Journal of Psychology*, 46(6), 401–435.

Schiebener, J., Staschkiewicz, B. ve Brand, M. (2013). The neuropsychology of emotional and cognitive mechanisms in decision making. içinde *Handbook of psychology of emotions: Recent theoretical perspectives and novel empirical findings* (ss. 351–374) NY: Nova Science Publishers.

Schnabel, A. (2005). Emotional decisions and deciding emotions: Emotions challenging rational-choice-theories. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 57(3), 444–464.

Schug, J., Yoo, S. H. ve Atreya, G. (2017). Norms regulating emotional expressions relate to national level generalized trust. *Evolutionary Behavioral Sciences*, 11(4), 312–321.

Schützeichel, R. (2008). Sociological concepts of emotions and their problems. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 33(3), 82–96.

Scollon, C. N., Howard, A. H., Caldwell, A. E. ve Ito, S. (2009). The role of ideal affect in the experience and memory of emotions. *Journal of Happiness Studies*, 10(3), 257–269.

Semplonius, T., Good, M. ve Willoughby, T. (2015). Religious and non-religious activity engagement as assets in promoting social ties throughout university: The role of emotion regulation. *Journal of Youth and Adolescence*, 44(12), 2248–2260.

Shahzad, H. F., Saleem, A. A., Ahmed, A. ve Siddiqui, H. U. R. (2021). A review on physiological signal based emotion detection. *Annals of Emerging Technologies in Computing*, 5(5), 154–162.

Sharp, S. ve Kidder, J. L. (2013). Emotions. J. DeLamater ve A. Ward (Ed.), *Handbook of social psychology* (ss. 313–344). Springer.

Sieb, R. (2013). The emergence of emotions. *Activitas Nervosa Superior*, 55(3), 115–145.

Siler, A. ve Karşlı, B. (2024). Ağ toplumunda dini nefret söylemi: Dijital kürsü şeyhliği. *Hitit İlahiyat Dergisi*.

Simon, R. W. (2007). Contributions of the sociology of mental health for understanding the social antecedents, social regulation, and social distribution of emotion. W. R. Avison, J. D. McLeod ve B. A. Pescosolido (Ed.), içinde *Mental health, social mirror* (ss. 311–329) NY: Springer.

Smith, B. A. ve Zárate, M. A. (2015). The effects of religious priming and persuasion style on decision-making in a resource allocation task. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 21(4), 673–676.

Smith, E. R. ve Mackie, D. M. (2016). Group-level emotions. *Current Opinion in Psychology*, 11, 15–19.

Smith, J. Z. (1998). Religion, religions, religious. M. C. Taylor (Ed.), *Critical terms for religious studies* (ss. 269–284) içinde. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Sneddon, I., McKeown, G., McRorie, M. ve Vukicevic, T. (2011). Cross-cultural patterns in dynamic ratings of positive and negative natural emotional behaviour. *PLoS ONE*, 6(2), Article e14679.

Solomon, R. C. (2002). *Spirituality for the skeptic: The thoughtful love of life*. New York, NY: Oxford University Press.

Sosis, R. (2019). The building blocks of religious systems: Approaching religion as a complex adaptive system. içinde *Evolution, religion, and cognitive science: Critical and constructive essays* (ss. 11–32) England: Oxford University Press.

Sripada, C. S. ve Stich, S. (2012). Evolution, culture, and the irrationality of the emotions. içinde *Emotion, evolution, and rationality* (ss. 133–158) NY: Oxford University Press.

Stavrova, O., Fetchenhauer, D., ve Schlösser, T. (2013). Why are religious people happy? The effect of the social norm of religiosity across countries, 42 (1), 90–105.

Stets, J. E. (2010). Future directions in the sociology of emotions. *Emotion Review*, 2(3), 265–268.

Stets, J. E. ve Burke, P. J. (2014). Emotions and identity. J. E. Stets ve J. H. Turner (Ed.), *Handbook of the sociology of emotions* (ss. 309–335) içinde. New York, NY: Springer.

Stowers, S. K. (1994). *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven & London: Yale University Press.

Szekely, R. D., Opre, A. ve Miu, A. C. (2015). Religiosity enhances emotion and deontological choice in moral dilemmas. *Personality and Individual Differences*, 75, 104–109.

Tangney, J. P. ve Dearing, R. L. (2002). *Shame and guilt*. New York, NY: Guilford Press.

Tamir, M., Vishkin, A. ve Gutentag, T. (2023). Emotional regulation in cultural context. *Annual Review of Psychology*, 74, 421–446.

Tanaka, A., Koizumi, A., Imai, H., Hiramatsu, S., & de Gelder, B. (2010). *Cultural differences in the multimodal perception of emotion*. *Emotion*, 10(2), 280–288.

Tang, J., Yu, G. ve Yao, X. (2021). Emotional contagion in the online depression community. *Healthcare*, 9(11), Article 1502.

Tarantino, G. ve Zika, C. (Ed.). (2019). *Feeling exclusion: Religious conflict, exile and emotions in early modern Europe*. NY: Routledge.

Tardif, E. (2016). *Emotions and decision making*. Hoboken, NJ: Wiley.

Taş, K. ve Uçar, R. (2004). Üniversite gençliğinin din/İslam ve terör ilişkisini algılayışı (Süleyman Demirel Üniversitesi örneği). *Dinî Araştırmalar*, 7(20), 249–274.

Tee, E. Y. J. (2015). The emotional link: Leadership and the role of implicit and explicit emotional contagion processes across multiple organizational levels. *The Leadership Quarterly*, 26(4), 654–670.

Tekin, M. (2009). Toplumsal değerler bağlamında cinsellik anlayışı ve pratiklerine sosyolojik bir yaklaşım: Sorunlar, imkanlar ve çözüm önerileri. *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* içinde (ss. 574–597). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tekin, M. (2010). Mevlâna Celâleddin Rûmi’de din ve yabancılaşma. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 101–118.

Tekin, M. (2012). Ziyaret fenomeni çerçevesinde dua ve sosyal sorunlar. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Terpstra, N. (2019). Afterword: Emotional communities and the early modern religious exile experience. G. Tarantino ve C. Zika (Ed.), *Feeling exclusion: Religious conflict, exile and emotions in early modern Europe* (ss. 251–258) içinde. London:Routledge.

Thagard, P. (2005). The emotional coherence of religion. *Journal of Cognition and Culture*, 5(1-2), 58–74.

Thagard, P. ve Kroon, F. W. (2006). Emotional consensus in group decision making. *Mind and Society*, 5(1), 89–104.

Todd, P. M., Gigerenzer, G. ve the ABC Research Group. (2013). *Ecological rationality: Intelligence in the world*. New York, NY: Oxford University Press.

Trajkovski, M. (2015). *Damasio's error and the feeling brain*. London, England: Academic Press.

Trnka, R., Poláčková Šolcová, I. ve Tavel, P. (2018). Components of cultural complexity relating to emotions: A conceptual framework. *New Ideas in Psychology*, 51, 27–36.

Turel, O., Serenko, A. ve Giles, P. (2011). Integrating technology addiction and use: An empirical investigation of online auction users. *MIS Quarterly*, 35(4), 1043–1061.

Turner, J. H. (2007). *Human emotions: A sociological theory*. New York, NY: Routledge.

Turner, J. H. ve Stets, J. E. (2012). Conceptualizing emotions sociologically. In *The sociology of emotions* (ss. 1–32). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Uçar, R. (2004). Bir fenomen olarak Ayin-i Cem (Sosyolojik bir yaklaşım). *Dinî Araştırmalar*, 7(19), 115–134.

Ural, Y. ve Burchardt, M. (2024). What emotions teach us about religion: Sociological approaches and the “affective turn”. H. Flam (Ed.), in *Research handbook on the sociology of emotion* (ss. 355–365) Cheltenham, England: Edward Elgar Publishing.

Van Cappellen, P., Toth-Gauthier, M., Saroglou, V. ve Fredrickson, B. L.(2016). Religion and well-being: The mediating role of positive emotions. *Journal of Happiness Studies*, 17(2), 485-505.

Kleef, G. A. (2014). Emotions as agents of social influence: Insights from emotions as social information theory. S. G. Harkins, K. D. Williams ve J. M. Burger (Ed.), In *The Oxford handbook of social influence* (ss. 121–138) , NY: Oxford University Press.

Van Wingen, G. A., Ossewaarde, L., Bäckström, T. ve Fernández, G. (2011). Gonadal hormone regulation of the emotion circuitry in humans. *Neuroscience*, 191, 38–45.

Ventre, V., Longo, A. ve Maturo, F. (2021). The role of the communication and information in decision-making problems. *Studies in Fuzziness and Soft Computing*, 402, 1–15.

Vishkin, A., Ben-Nun Bloom, P. ve Tamir, M. (2019). Always look on the bright side of life: Emotion regulation helps explain why religion is linked to happiness. *Journal of Happiness Studies*, 20(2), 427–447.

Vishkin, A., Ben-Nun Bloom, P., Schwartz, S. H. ve Tamir, M. (2019). Religiosity and emotion regulation: A multi-level examination of the associations between religiosity and emotion regulation strategies. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 50(5), 643–661.

Vishkin, A. (2021). Variation and consistency in the links between religion and emotion regulation. *Current Opinion in Psychology*, 40, 103–108.

Vishkin, A., Kitayama, S., Berg, M. K. ve Tamir, M. (2023). Adherence to emotion norms is greater in individualist cultures than in collectivist cultures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 124(4), 786–804.

Von Scheve, C. (2014). Emotion and social structures: The affective foundations of social order. Routledge.

Von Scheve, C. ve Von Luede, R. (2005). Emotion and social structures: Towards an interdisciplinary approach. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 35(3), 303–331.

Von Scheve, C., Berg, A. L., Hakan, M. ve Ural, N. Y. (2019). *Affect and emotion in multi-religious secular societies*. New York, NY: Routledge (Taylor and Francis Group).

Waltke, B. K. (2004). *The Book of Proverbs, Chapters 1–15*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Ward, S. J. ve King, L. A. (2018). Moral self-regulation, moral identity, and religiosity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 115(3), 495–525.

Weber, M. (2002). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* (Çev. Z. Gürata). İstanbul: Ayraç Yayınları.

Walters, G. D. (2015). The decision to commit crime: Rational or nonrational? *Criminology, Criminal Justice, Law & Society*, 16(3), 1–18.

Wang, D., Fu, Y. ve Chen, W. (2024). The influence of social context on emotional contagion: An EMG-based hyperscanning study. *Acta Psychologica Sinica*, 56(1), 45–58.

Wenig, K., Boucherie, P. H. ve Bugnyar, T. (2021). Early evidence for emotional play contagion in juvenile ravens. *Animal Cognition*, 24(3), 517–528.

Wiech, K., Farias, M., Kahane, G. ve Tracey, I. (2008). An fMRI study measuring analgesia enhanced by religion as a belief system. *Pain*, 139(2), 467–476.

Wijaya, H. R. ve Heugens, P. P. M. A. R. (2018). Give me a hallelujah! Amen! Institutional reproduction in the presence of moral perturbation and the dynamics of emotional investment. *Organization Studies*, 39(11), 1637–1661.

Wilken, B. ve Miyamoto, Y. (2020). Protestant and Buddhist differences in noninfluence strategies of emotion regulation and their links to depressive symptoms. *Emotion*, 20(4), 577–589.

Wright, N. T. (2013). Paul and the Faithfulness of God. Minneapolis, MN: Fortress Press

Wright, R. N., Adcock, R. A. ve LaBar, K. S. (2024). Learning emotion regulation: An integrative framework. *Psychological Review*, 131(2), 345–367.

Wróbel, M. ve Olszanowski, M. (2019). Who catches whose emotions? The role of dominance and gender in emotional contagion. *Psychological Reports*, 122(6), 2124–2144.

Wu, Y., Chang, S. W. C. ve Chiao, J. Y. (2020). Cultural neuroscience of emotion. J. Chiao, S. C. Li, R. Seligman ve R. Turner (Ed.), *The Oxford handbook of cultural neuroscience* (ss. 1–20) içinde. New York, NY: Oxford University Press.

Xiong, G., Jiang, M. ve Liu, X. (2016). Analysis of herd behavior in group incidents from neuroscience. *Acta Medica Mediterranea*, 32, 1243–1248.

Xu, M., Zhang, J. ve Wang, L. (2022). Emotional contagion in social networks: The impact of user influence and content sentiment. *Computers in Human Behavior*, 131, Article 107223.

Yang, F. ve Wang, J. (2019). The role of emotions in decision making: A cognitive neuroscience perspective. *Frontiers in Psychology*, 10, Article 1538.

Ye, J.-F., Guan, Y.-J., Ye, N.-Y. ve Wang, Y. (2007). Consumer decision rules. *Journal of Wuhan University of Technology*, 29(4), 145–148.

Yılmaz, S. (2016). Millî Görüş hareketi: Toplumsal hareketlerde çerçeve değişimi etkisi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 1164–1185.

Yoshie, M. ve Sauter, D. A. (2020). Cultural norms influence nonverbal emotion communication: Japanese vocalizations of socially disengaging emotions. *Emotion*, 20(3), 513–520.

Ysseldyk, R., Matheson, K. ve Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a

social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60–71.

Yuki, M., Maddux, W. W. ve Masuda, T. (2007). Are the windows to the soul the same in the East and West? Cultural differences in using the eyes and mouth as cues to recognize emotions in Japan and the United States. *Journal of Experimental Social Psychology*, 43(2), 303–311.

Yücedağ, İ. (2023). *Durkheim ve Weber'de duygu sosyolojisi*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Zarnow, C. (2014). Limits of interpretation: Sociological and theological considerations on the efficiency of religious formation of identity in the late modern age. *International Journal of Practical Theology*, 18(1), 126-141.

Zhang, H.-Y., Zhu, Y.-L., Wu, Z.-M. ve Shao, X.-M. (2020). Research progress in neurotransmitters related to pain emotion. *Chinese Journal of Pharmacology and Toxicology*, 34(6), 461-468.

Zhang, L., Chen, W., Yang, X. ve Hu, P. (2023). The effect of social norms on emotional contagion and its potential mechanisms. *Chinese Science Bulletin*, 68(15), 1932-1945.

Zhang, N. ve Pell, M. D. (2022). Just-noticeable differences in vocal emotion expression: A cross-cultural investigation. *Journal of the Acoustical Society of America*, 152(6), 4042–4055.

Zhang, X., Li, Y., Dong, S. ve Ding, M. (2023). The influence of user cognition on consumption decision-making from the perspective of bounded rationality. *Displays*, 78, Article 102425.

Zhou, N., Smith, K. V., Stelzer, E. ve Killikelly, C. (2023). How the bereaved behave: A cross-cultural study of emotional display behaviours and rules. *Cognition and Emotion*, 37(3), 512-528.

