

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

GÜNLÜK YAŞAMDA DİNDARLIĞIN PSİKO-SOSYAL
SONUÇLARI

Bilal KARTAL

Danışman
Prof. Dr. Recep YAPAREL

İZMİR – 2016

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Günlük Yaşamda Dindarlığın Psiko-Sosyal Sonuçları” adlı çalışmamın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

...../...../2016

Bilal KARTAL

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Günlük Yaşamda Dindarlığın Psiko-Sosyal Sonuçları
Bilal KARTAL

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Bu çalışmada, günlük yaşamda dindarlığın psiko-sosyal sonuçları ele alınmaktadır. Ele alınan konu sosyal psikolojik bir konu olduğu için birçok kaynağın yanında hem din psikolojisinin hem de din sosyolojisinin kaynaklarından yararlanılmıştır. Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte her araştırmada olduğu gibi çalışmanın önem ve amacı anlatılmıştır. Buna ek olarak çalışmanın temel taşları olarak görülmesi gereken din, dindarlık, günlük yaşam ve psiko-sosyal kavramları açıklanmıştır.

Birinci bölümde Tanrı inancının biyolojik ve psikolojik temelleri, dinin bireysel yaşamdaki fonksiyonu ve günlük yaşama etkisi, dindarlık kriterleri, dindarlığın boyutları ve dindarlık tipleri incelenmiştir. Biyolojik temeller içerisinde Andrew Newberg'ün ve Dean Hamer'ın çalışmalarına yer verilmiştir. Psikolojik temeller içerisinde de Freud'un ideal imgesi, Jung'un arketipleri ve Piaget'nin bilişsel gelişim kuramı inançla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

İkinci bölümde din ve sosyal uyum üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Daha sonra yaşanan çevrenin dindarlık olgusu üzerinde ne tür değişiklikler meydana getirdiği ile ilgili analizler yapılmıştır ve geleneksel dindarlık ile kent dindarlığı karşılaştırmalı olarak açıklanma çalışılmıştır. Daha sonra da geleneksel/kırsal dindarlıktan kent dindarlığına geçişte önemli bir aktör olan teknolojik gelişmeler ele alınmış ve bu tür dindarlıkların teknolojik gelişmelerden ne şekilde etkilenmiş olabilecekleri anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Dindarlık, Günlük Yaşam, Psiko-Sosyal.

ABSTRACT
Master's Thesis
Psycho-Social Consequences of Religiosity in Everyday Life
Bilal KARTAL

Dokuz Eylöl University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences
Philosophy and Religious Sciences Program

In this study, psycho-social consequences of religiosity in everyday life are dealt with. We benefit from both psychology of religion's and sociology of religion's sources beside a lot of sources because of the subject is related to social psychological issues. The study consists of introduction and two chapters. In introduction importance and purpose of the study is described is in any research. In addition, religion, religiosity, everyday life, psycho-social concepts to be seen as the cornerstone of the study are explained.

In the first chapter, biological and psychological foundations of belief in God, function of religion in individual life and its impact on everyday life, criteria of religiosity, dimensions of religiosity and types of religiosity were investigated. In the biological foundations, Andrew Newberg's and Dean Hamer's studies have been given. In psychological foundations, Freud's ideal image, Jung's archetypes and Piaget's theory of cognitive development are dealt with in relation to belief.

In the second chapter, researches on religion and social cohesion were conducted. Then what kind changes on the phenomenon of religiosity have been caused analyzes were performed by living environment and traditional religiosity and city religiosity has been tried to explain as a comparative. Then technological developments that an important actor in the transition from traditional/rural religiosity to urban religiosity are dealt with and tried to explained these kind of religiosities how influenced by technological developments.

Keywords: Religion, Religiosity, Everyday Life, Psycho-Social.

GÜNLÜK YAŞAMDA DİNDARLIĞIN PSİKO-SOSYAL SONUÇLARI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM İNANÇ VE DİNDARLIK

1.1. TANRI İNANCININ BİYOLOJİK VE PSİKOLOJİK TEMELLERİ	6
1.1.1. Biyolojik Temel	7
1.1.1.1. Duanın İnsan Beyni Üzerindeki Etkisi	7
1.1.1.2. Tanrı Geni	10
1.1.2. Psikolojik Temel	12
1.1.2.1. İdeal İmge	12
1.1.2.2. Arketipler	15
1.1.2.3. Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramında İnanç	18
1.1.2.3.1. Duyusal-Motor Dönem (0-2 yaş)	19
1.1.2.3.2. İşlem Öncesi Dönem (2-7 yaş)	20
1.1.2.3.3. Somut İşlemler Dönemi (7-12 yaş)	22
1.1.2.3.4. Soyut İşlemler Dönemi (12 ve 12+ yaş)	23
1.2. DİNİN BİREYSEL YAŞAMDAKİ FONKSİYONU VE GÜNLÜK YAŞAMA ETKİSİ	24
1.3. DİNDARLIK KRİTERLERİ	26
1.4. DİNDARLIĞIN BOYUTLARI	27
1.4.1. Dindarlığın Tek Boyutlu Olarak Ele Alınıp Ölçülmesi	27

1.4.2. Dindarlığın İki Boyutlu Olarak Ele Alınıp Ölçülmesi	28
1.4.3. Dindarlığın Çok Boyutlu Olarak Ele Alınıp Ölçülmesi	29
1.5. GÜNLÜK YAŞAMDA DİNDARLIK TİPLERİ	30

İKİNCİ BÖLÜM

BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ TEMELLİ DİN

2.1.DİN VE SOSYAL UYUM	34
2.2. YAŞANILAN ÇEVRE–DİNDARLIK İLİŞKİSİ	40
2.2.1. Geleneksel Dindarlık	41
2.2.2. Kent Dindarlığı	43
2.2.3. Teknolojik Gelişmelerin Dindarlığa Etkisi	44
2.2.4. Geleneksel Dindarlık mı Kent Dindarlığı mı?	45
SONUÇ	48
KAYNAKÇA	51

KISALTMALAR

Akt.	Aktaran
AÜİFD	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	Çeviren
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DÜİFD	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ed.	Edition
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜİFD	Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Inc.	Incorporated
M.E.B.	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFVY	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
OMÜİFD	On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
pp.	Page to page
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
USA	The United States of Amerika
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

Din, tarih boyunca insanlığın tüm yaşantısını derinden etkilemiştir. Her ne kadar sosyal bilimciler geçen yüzyılın başlarında modern dönemle birlikte bu etkinin zamanla azalacağını ileri sürmüş olsalar da geldiğimiz nokta onların bu konuda yanıldıklarını göstermektedir. Çünkü din, modern insanı da en az ataları kadar etkisi altına almış bulunmaktadır. Din üzerine yapılan psikanalitik, psikolojik ve sosyolojik çalışmalar, onun çok güçlü bir enerjiyi bünyesinde tuttuğunu bizlere göstermiştir. Özellikle geçtiğimiz yüzyılın başlarından itibaren bastırılmaya ve görmezlikten gelinmeye çalışılan bu fenomen, şimdi eskisinden çok daha güçlü olarak hayatımıza girmiş durumdadır. Dünyanın dört bir tarafında Tanrı ve Tanrılar adına yapılan savaşlar ve zulümler bu gerçeğin en büyük kanıtıdır.

Günlük yaşamda dindarlığın psiko-sosyal sonuçlarını ele aldığımız bu çalışmada, dinin kişilerin hayatındaki etkisini ve anlamını açıklamak, onun insan kişiliğindeki kökenlerini, boyutlarını ve fonksiyonlarını anlaşılır kılmaya çalışmak bizim birinci amacımız olacaktır. Bu amaç başarıldığında dinin bir bütün olarak kişilikte ne gibi etki ve işlevlere yol açtığı daha iyi anlaşılacaktır.

Tez konusunun kendine has doğasından dolayı çalışma, piramit görünümü almıştır. Çalışmanın temel konularını içeren birinci bölüm, piramidin en alt tabakasını oluşturmaktadır. Bu bölümde ilk olarak inancın biyolojik ve psikolojik temelleri ele alınıp açıklanmaya çalışılmıştır. Dinin bireysel yaşamdaki fonksiyonu, günlük yaşama etkisi, dindarlık kriterleri ve boyutları bu bölümde ele alınan diğer konulardır. Din ve sosyal uyum ilişkisinin irdelendiği ikinci bölüm, piramidin orta tabakasına denk gelmektedir. Bu bölümde dinin sosyal hayattaki fonksiyonu tartışılarak onun sosyal uyum sürecine bir katkısının olup olmadığı tartışılmıştır. Tüm bunlar yapılırken dinin bir inanana olarak değil, tarafsız hatta inanmayan bir kişinin dahi yaşamında bu fenomenin ne gibi faydalarının olup olamayacağı üzerinde durulmuştur. Bu bölümün devamında kent ve kırsal alanlardaki dindarlık algıları ve bunların temel özellikleri açıklanmaya çalışılmıştır. En nihayetinde bilimsel ve teknolojik gelişmelerin insanların dini yaşantılarını nasıl ve hangi açılardan etkilediği üzerinde durulmuştur. Bir bakıma araştırma veri ve bulgularının serimlendiği sonuç kısmı ise piramidimizin en üst kısmına tekabül etmektedir.

Çalışmanın anlaşılmasını kolaylaştıracağını düşündüğümüz için bu bölümde çalışmanın temel kavramlarını açıklayıp netleştirmek istedik. Bu açıklamalar her ne kadar kavramları tüm derinliği ve genişliğiyle ifade ediyor olmasa da onların en temel özelliklerini bizlere sunacaktır. Din bu kavramlardan ilkinin oluşturmaktadır.

Bugün elimizde bulunan verilerden anlaşıldığı kadarıyla insanlık daha ilk günden itibaren din, Tanrı ve diğer metafizik varlıklar üzerinde konuşma ve tartışmalarda bulunmuştur. Fakat, bu olgunun bilimsel açıdan ele alınması özellikle aydınlanma dönemine tekabül etmektedir. Psikoloji/din psikolojisi de bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıktığı andan itibaren din olarak isimlendirilen bu yapıya ya da sisteme kayıtsız kalamamıştır.

Özellikle 18 ve 19. yüzyılda din üzerine yapılan tartışma ve konuşmalar daha çok onun anlamı ve tarifi üzerine yoğunlaşmış durumdadır. Psikoloji olarak isimlendirilen yeni disiplin de ortaya çıkar çıkmaz kendisini bu tartışmaların ortasında bulmuştur. Başlangıçta bu yeni disipline, bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalardan bunalan bilim insanları, bu süreci bitirecek bir kurtarıcı gözüyle bakmışlardır. Fakat tam aksine psikoloji, haklı olarak dinin çok boyutlu ve çok anlamlı bir fenomen olduğunu dillendirerek süreci daha karmaşık bir hale getirmiştir.

İlk psikologların da söylediği gibi din, birçok anlam ve boyuta sahip bir fenomendir. Dinin çok yönlü ve karmaşık bir yapısının olduğu göz önünde bulundurulduğunda tam bir tanımının yapılmasının zorluğu anlaşılabacaktır (Hökelekli,2005: 69). Dini tanımlamak isteyen bir bilim insanı, onun bu çok yönlü karmaşıklığının yanında kendi bakış açısı ve formasyonunu da ekleyerek bir din tanımında bulunmak isteyecektir. Yani din tanımını yapacak kişi psikolog ise dinin insanlar tarafından nasıl anlaşıldığı, nasıl algılandığı ve insanlar üzerindeki etkisi üzerinde duracaktır ve yapacağı tanımda dini niteleyen kavramlar bu mecradan seçilecektir. Din tanımını yapacak olan kişi, bir sosyolog ise daha çok dinin toplumdaki işlevi ön planda olacaktır. Aynı şekilde bu kişi bir filozof ise din tanımını yaptığında o zaman da tanımında dinin felsefi boyutlarının ağır bastığı görülecektir.

Hem Batı'da hem de ülkemizde dinin tarifini konu edinen birçok psikolojik çalışma kaleme alınmıştır. Türkiye'de bu konuda yapılan en önemli çalışma Recep Yaparel'in "Dinin Tarifi Mümkün mü?" adlı makalesidir. Yaparel (1987), bu makalesinde tarif meselesinin zorluğu, bu zorluğu meydana getiren faktörleri, din

kelimesinin menşei açısından yapılan araştırmalar vs. birçok konu hakkında bilgi vermektedir. Bununla birlikte Osman Pazarlı'nın "Din Psikolojisi" kitabında, Hayati Hökelekli'nin "Din Psikolojisi" ve "Din Psikolojisine Giriş" kitaplarında, Hüseyin Peker'in "Din Psikolojisi" kitabında, Faruk Karaca'nın "Din Psikolojisi" kitabında, Ali Köse ve Ali Ayten'in birlikte yazmış oldukları "Din Psikolojisi" kitabında, Murat Yıldız'ın "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık" kitabında dinin ne olduğuyla ilgili, ne tür tanımlarının olduğuyla ilgili bilgiler, tartışmalar ve önemli tespitler mevcuttur. Özellikle din psikolojisi alanıyla ilgili yapılan çalışma ve yazılan kitapları seçmemizin nedeni bu alanda çalışmış kişilerin yukarıda anlatmış olduğumuz sebeplerden dolayı dinin tanımlanması ve tarif edilmesi konusunda var olan zorlukları bilmeleri ve çalışmalarını buna göre yapmalarından kaynaklanmaktadır.

Temel kavramımız olan din hakkında yaptığımız yukarıdaki açıklamalardan sonra sıra ikinci kavramımız olan dindarlığa gelmiş bulunmaktadır. Dindarlıkta da dinin tanımlanması ile ilgili karşılaşılan zorluklar mevcuttur. Her şeyden önce dindarlık çok boyutlu bir yapıdır. Her ne kadar belli başlı dindarlık tanımları yapılmış olsa da bu tanımlar, tamamıyla herkesi kapsayan ya da dinin her boyutunu kapsayacak düzeyde değildir. Dinde de dindarlıkta da kapsayıcı bir tanım yapılmak istense belki de din veya dindarlık kelimesini niteleyecek olan yüzlerce kelime bulunur ve yapılacak olan tanım belki de ciltler halinde sunulacaktır.

Bununla ilişkili olarak bireyin dindarlığını ölçen bir çok ölçek geliştirilmiştir. Bu ölçeklerin geliştirildiği toplumlara bakıldığında her ne kadar o toplumlar için kısmen de geçerli olsa evrensel nitelikte kabul edilecek ölçekler olamayacaktır. Çünkü belli bir toplumda yaşayan bireylerin dinleriyle kültürleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Geliştirilen bu ölçekler kültürle bütünleşmiş dini gereklilikleri ölçtüğü için ve başka toplumda başka kültürle etkileşim halinde olan aynı din mensupları için bile geçerli olamayacaktır. Buradan hareketle önceki yıllarda yurtdışında geliştirilen bazı ölçekler toplumumuza uyarlanmaya çalışılmış ve çok değişik sonuçlara ulaşılmıştır. Bu nedendir ki herhangi bir dindarlık ölçeği geliştirilirken ölçeğin uygulanacağı toplumun temel ve ayırt edici özellikleri dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde beklenmedik sonuçların ortaya çıkması ve yapılacak olan araştırmanın güvenilirliğini farkında olunmadan geçersiz hale gelmesi olasıdır.

Din ve dindarlık ile ilgili konuların çok boyutluluğu ve ne olduklarıyla ilgili özdeşleştirdiğimiz bir hikaye veya metafor mevcuttur. Bu hikaye, konunun daha kolay anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu metafor, beş görme engellinin fili tanımlama hikayesidir. Bunların ilki filin kuyruğuna dokunur ve fil ince uzun püsküllü bir şeydir der. İkincisi filin bacağına eller ve fil yuvarlak, pütürlü, uzun bir kütüktür der. Üçüncüsü filin hortumunu elleyerek fil hortum gibi uzun, esnek bir şeydir der. Dördüncüsü filin karnında elini gezdirerek fil geniş, yassı ağır bir cisimdir der. Beşinci görme engelli ise filin her yerini elleyerek fil ince kısa kuyruğu ve uzun hortumu olan dört bacaklı büyük ve ağır bir hayvandır diye eksiksiz bir tanım yapar. Bu hikayede ilk dört kişinin yaptığı tanımlar her ne kadar doğru olsa da - ki filin her bir parçası gerçek olmasına karşın - eksiktir. Beşinci kişinin yaptığı kapsayıcı tanım ise tam olarak filin tanımıdır. Din ve dindarlık için de aynı şeyler söylenebilir. Yapılan her bir din ve dindarlık tanımı da doğru olmasına karşın onların tam olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Üstelik fil hikayesinde verilen mesajın aksine böyle bir tam tanım da yapmak mümkün gözükmemektedir.

Üçüncü kavramımız “günlük yaşam”dır. Günlük yaşam bir bireyin tüm hayatında günlük olarak yaptığı sıradan eylemlerini kapsamaktadır. Deyim yerindeyse bu eylemler, rutinleşmiş durumdadır. Bireyin spor ve kahvaltı yapması, işe gitmesi, çalışması, işten dönmesi, ailesi veya çevresindekilerle görüşüp bir şeyler yapması vs. gibi durumların hepsi günlük yaşam içerisinde sayılabilir. Bireyin bir eylem içerisinde olmasının yanı sıra, düşündüğü şeyler ve hissettiği durumlar veya duyguların hepsi de günlük yaşam sayılabilir. Böylelikle günlük yaşam denildiğinde bir bireyin tüm yaşamı ve yaşantısı anlaşılmalıdır.

Bunun yanında günlük yaşamın sosyolojinin bir kavramı olarak toplumlara has olan bir kullanımı da mevcuttur. Bu kavram her ne kadar toplumsal olarak algılanıyorsa yani günlük yaşam denildiğinde bir toplumda sıradan bir şekilde yaşanan yaşam tarzı akla geliyor olsa bile bunun psikolojik boyutu da bulunmaktadır. Bu boyutun, son dönemlerde daha fazla ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü bir toplum için nasıl ki günlük bir yaşam varsa aynı şekilde birey için de günlük bir yaşam vardır. Bu kavram, nasıl ki toplumdan topluma farklılık arz ediyorsa aynı şekilde bireyler arasında da farklılık arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak her bireyin kendisine özgü günlük bir yaşamı mevcuttur.

Son olarak “Psiko-sosyal” kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir. Özellikle son dönemlerde neredeyse her çalışmada kullanılan psiko-sosyal kavramı, bir bireyin hem psikolojik hem de sosyal yönlerini ifade etmektedir. Bu kavram, hem bireyin psikolojik gelişimini hem de sosyal çevresini incelemek şeklinde anlaşılabilir. Bir bireyin psiko-sosyal açıdan incelenmesi demek, o bireyin çevresinin ve çevresi ile olan ilişkilerinin kişinin psikolojisi üzerindeki etkisinin incelenmesi demektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNANÇ VE DİNDARLIK

1.1. TANRI İNANCININ BİYOLOJİK VE PSİKOLOJİK TEMELLERİ

İnsan bir Tanrı'ya neden inanma ihtiyacı duyar sorusu, son iki yüzyılda başta antropologlar, psikologlar, sosyologlar ve nörobilimciler tarafından farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Her şeyden önce bu gerçek, bize bu sorunun çok yönlü olduğuna işaret etmektedir. Yapılan çalışmalarda bir Tanrı'ya inanmanın insanın biyolojik, psikolojik ve sosyal yaşantısına birçok katkı sunduğu ifade edilmiştir. Bu soruyu biyolojik açıdan ele alan nörobilimciler insanın doğuştan bir Tanrı geni taşıyıp taşımadığı, bu genin gelişim süreciyle birlikte nasıl açıldığı, inanma olarak isimlendirilen eylemi hangi açılardan etkilediği üzerinde odaklanmışlardır. Nörobilimcilerin bu açıklamalarına geçmeden önce biz inancın ne olduğuyla ilgili kısa bir açıklamada bulunacağız. Çünkü bu açıklama, konunun daha kolay bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

İnanç, birçok çalışmada bir şeylerden emin olmak, ona güven duymak şeklinde tanımlanan bir kavramdır bu tanımlarda en dikkat çekici hususiyetlerden birisi de onun şüpheden kesinliğe doğru olan bütün ihtimalleri de içine almasıdır (Şentürk, 1997). İnanç, bir anda olup biten bir durum değil, oluşması bazen çok uzun duygusal ve zihinsel süreçler gerektiren bir oluşumdur (Kayıklık, 2005). Mehmedoğlu (2006)'na göre de inanç, kişiliğin hem bilinç hem de bilinç dışı süreçlerini kapsayan ve içinde hem gönül hem de akıl dinamiğini barındıran bir fenomendir.

Temelde bir inanç için onun meydana gelmesini sağlayan iki faktör gerekmektedir. Bunlar, inanılacak bir obje, bir de zihni kabul ya da reddetmeye yönlendirecek bir sebeptir (Özcan, 2002: 59). Bu sebep, hem duygusal süreç hem de zihinsel süreç için gereklidir. İnanç sürecinde içsel bir değişim ve dönüşüm yaşanmakta ve bu değişim ve dönüşüm de genellikle inancın duygusallık boyutuyla ilgilidir. İncanın en önemli iki özelliği güven ve bağlılıktır (Ok, 2004).

Fowler (Akt. Mehmedoğlu, 2006) inancı içsel bir süreç olarak tanımlamakta ve bu sürecin de altı farklı evreden oluştuğunu söylemektedir. Bunlar, Temel ve

Ayrışmamış İnanç, Sezgisel- Yansıtıcı İnanç, Mitsel- Lafzî (Literal) İnanç, Sentetik- Geleneksel İnanç, Bireysel- Düşünmeye Dayalı İnanç, Paradoksal- Birleştirici İnanç ve Evrensel İnançtır.¹

1.1.1. Biyolojik Temel

İnsanın biyolojik yapısı ile inanç arasında bir bağın olup olmadığı yıllardır araştırılan bir meseledir. İnsanın bir Tanrı'ya inanmasının birçok şeyde olduğu gibi herhangi bir öğrenme sonucu mu yoksa insanın biyolojik sisteminde mevcut olan bir yapıdan dolayı mı meydana geldiği tartışmalı bir konudur. Bununla ilgili olarak birçok fikir ileri sürülmüştür ve bunlar, bilim dünyasında önemli tartışmalara sebep olmuştur. Buradan yola çıkarak insanın metafizik deneyimleri yaşamasına neden olan tabiat üstü yüklemelerin olup olmadığı konusunda ilgili olarak bu başlık içerisinde Pensilvanya Üniversitesi'nde yapılan bir çalışma olan Psikiyatrist Andrew Newberg'ün çalışması ve Amerikan genetikçi Dean Hamer'ın çalışması hakkında özet bilgi verilecektir.

1.1.1.1. Duanın İnsan Beyni Üzerindeki Etkisi

Bu başlık içerisinde Andrew Newberg'ün beyin görüntüleme sistemi kullanılarak dua eden bireylerin beyin kısımlarının aktif veya pasif olmaya yönelik değişiklikleri anlatılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada frontal ve parietal loblardan bahsedileceği için öncelikle bu kavramlar hakkında kısa bir bilgi vermenin konunun anlaşılması açısından yararlı olacağı kanısındayız.

Beyin dört lobdan oluşmaktadır. Bunlar; frontal lob, parietal lob, temporal lob ve oksipital lobdur. Konumuzla ilişkili olan sadece ilk iki lob olduğu için diğerleri hakkında açıklama yapma gereği duyulmamıştır.²

¹ Bunları ayrıntılı bir şekilde anlatmak konuyu uzatacağından sadece basamak isimlerini vermekle yetiniyoruz. Ayrıntılı bilgi için bkz. : Mehmedoğlu Ali Ulvi, James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:1, Cilt:6, 2006

² Diğer iki lob hakkında ayrıntılı bilgi için Rod Plotnik'in Psikoloji'ye Giriş kitabının dördüncü modülüne bakabilirsiniz.

Frontal lob, kelime anlamından çıkarılacağı gibi beyin korteksinin ön kısmında bulunur. Dört lobun en büyüğüdür. İstemli motor hareketlerinin gerçekleştirilmesi, duygusal davranışların ve kararların alınması, çevrede gerçekleşen olaylara dikkat edilmesi gibi işlevleri üstlenmiştir tüm bu özelliklere sahip olduğu için frontal lob, bir şirketin idari müdürüne benzetilir (Plotnik, 2009: 75).

Parietal lob, frontal lobun hemen arkasında olan lobdur. Parietal lobun birçok işlevi olmakla birlikte belli başlı işlevleri, dokunma, uzuvların yerlerinin belirlenmesi, ısı ve acının hissedilmesi gibi bilgileri işlemek ve algılanan nesnenin yönünü ve yerini saptamaktır (Plotnik, 2009: 77). Parietal lob, kişinin tüm duyu organları hatta tüm bedeni aracılığıyla edindiği bilgileri bir bütün haline getirip işler. Uzay-zaman hissini veren ve üç boyutlu evrenin anlaşılmasını sağlayan lobdur.

Andrew Newberg, yirmi yılı aşkın bir süre, duanın insan beyni üzerindeki etkisi üzerine çalışmalar yapmıştır. Deneklerin beyinlerine kan akışını gösteren radyoaktif boya enjekte edip onlar dua ederlerken beyinlerinde ne tür değişikliklerin meydana geldiğini izlemiştir. Bu radyoaktif madde, beyinlerdeki aktif alanlar hareket ettikçe bilimadamlarının çözeltiyi görmesine olanak sağlamaktadır. İnsan sadece dinlenirken görüntülenen renk tamamen kırmızı iken dua etme esnasında rengin sarıya dönüştüğü görülmektedir ve bu renk dönüşümüyle birlikte beyinde bir çok değişiklik gözlenmektedir. Newberg, bu değişikliklerin duanın iyileşme üzerindeki gücünü gösterdiğini ifade etmektedir. Ancak bazı çevreler tarafından da her ne kadar dua esnasında beyinde birtakım değişiklikler olsa da bu değişikliklerin iyileşmeyle herhangi bir ilgisinin olmadığını ifade edip bu değişikliklerin iyileşme için birer kanıt olmadıklarına dair görüşler ileri sürülmüştür. Bunun üzerine Newberg, duanın kişiyi iyileştirme fonksiyonuyla ilgili olarak dua ve ilacın el ele vermesi gerektiğini ifade etmektedir.³ Bununla ilgili olarak günümüzde Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hastalarla ilgili olarak ortaklaşa yapmayı düşündükleri ve isminin henüz tam olarak belirlenemediği programın⁴ yararlı olacağı kanısındayız.

³ <http://www.nbcnews.com/news/religion/power-prayer-what-happens-your-brain-when-you-pray-n273956>

⁴ Manevi danışmanlık, manevi bakım, manevi destek vs. gibi kavramlar kullanılmaktadır.

Newberg, nörobilimci McDermott adında bir deneği karartılmış bir inceleme odasına koyar ve kendisinden başka biri için dua etmesini ister. Dua esnasında Newberg'ün karşısındaki kişinin manevi açıdan dorukta olduğunu düşündüğü esnada kendisine beyindeki kan akışını gösterecek olan radyoaktif boyayı enjekte eder. Yirmi dakika sonra McDermott'ın yüzünün sevinçle parladığını görür. Daha sonra Newberg, onu SPECT tarayıcıda taratır ve beyninin dua esnasında siyah renge büründüğünü gözler. Bir süre sonra bilgisayarının ekranında beyin görüntüsü üzerinde inceleme yapan Newberg, frontal lobun aktif olarak kullanıldığını görür. Bunun üzerine bu çalışmanın sadece bir analiz olduğunu ifade eden Newberg, kesin bir sonuca ulaşmak için başka gönüllülere de ihtiyaç duyduğunu belirtir. Daha sonra Newberg, Pensilvanya Üniversitesi'nde doktor olan Tibetli Budist Michael Baime üzerinde incelemelerde bulunur. Onu seçmesinin nedeni kırk yıldır düzenli olarak günde en az bir saat meditasyon yapan biri olduğundan kaynaklanmaktadır. Baime, meditasyon yaparken en yoğun duygular içerisindeyken evrenle birlik duygusu içerisinde olduğunu ve zaman duygusunun ortadan kaybolduğunu ifade etmiştir. Beyin taraması esnasında Newberg'ün umduğu gibi Baime'in frontal lobu aydınlanmıştır. Bununla beraber Parietal lobunun da karardığını gözlemiştir. Newberg'ün elde ettiği bu sonuçlar sadece Baime üzerinde yaptığı araştırmalardan değil başka denekler üzerinde de deneyimlenen sonuçlardır. Hepsinde de elde edilen sonuç aynı olmuştur.⁵

Bu süreç içerisinde parietal lobun baskılandığı ve kullanıma kapatıldığı ve aynı zamanda frontal lobun aktif bir şekilde kullanıldığı sonucuna ulaşan Newberg'ün bu çalışmasına göre yukarıda parietal lobu açıklarken aktardığımız tüm bedensel fonksiyonlar devre dışı kalacaktır ve frontal lobun özellikleri ön plana çıkacaktır. Yani kişi, bedenin fiziksel olarak uyarılmasını hissetmeyecek, zaman ve mekan duygusuna da sahip olmayacağı için dış dünya ile bağlantısı kesilecek ve dış dünya hissi ortadan kalkacaktır. Yani o an ne yaptığının ve nerede olduğunun bilgisine sahip olmayacak ve olağanüstü değişik bir tecrübe edinip farklı duygular içerisinde olacaktır. Bununla beraber frontal lobun aktif olmasından dolayı kişinin dikkat ve algı seviyesi artacaktır.

⁵ <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=104310443>

1.1.1.2. Tanrı Geni

Tanrı geni, Amerikalı genetikçi Dean Hamer'ın, 1001 denek üzerinde yaptığı incelemeler sonucu (Hamer, 2004: 62) Tanrı'ya inanç genini belirlediğini iddia ettiği gendir. Hamer, inanç geninin beyindeki bazı kimyasalları kontrol ederek kişinin maneviyat boyutunu belirlediğini öne sürmektedir.

Hamer, 1998'de Ulusal Kanseri Enstitüsü için sigara içme ve bağımlılık üzerine bir araştırma yapmıştır. Çalışmasının bir bölümü olarak işe alınan bin kişiden daha fazla sayıdaki erkek ve kadınlara Mizaç ve Karakter Envanteri (Temperament and Character Inventory) diye adlandırılan 240 soruluk bir kişilik testi uygulamıştır. Bu testin ölçümlerinin özellikleri arasından bir tanesi, kendini aşmışlık (self-transcendence) olarak bilinir (Kluger, 2004).

Hamer, sigara içme ve bağımlılık adlı çalışmasının verilerini bir araya getirip bunun yanında maneviyatla ilgili bir çalışma yapmaya karar vermiş ve Cloninger'in kendini aşmışlık (self-transcendence) ölçeğini kullanarak katılımcıları en az maneviyatlı olandan en çok maneviyatlı olana doğru sıralamıştır. Daha sonra 3 milyar kadar kimyasal bazdan oluşan 35.000 geni araştırarak farklılıklara sebep olan DNA'yı bulmaya çalışmıştır (Hamer, 2004: 58-59). Alanı daraltmak için Hamer çalışmasını monoaminlerin üretiminde önemli roller oynayan dokuz genle sınırlandırmıştır (Hamer, 2004: 65-67, Kluger, 2004).

VMAT2 olarak bilinen bir gendeki varyasyonlar, gönüllülerin kendini aşmışlık testinde nasıl başarılı olduklarıyla doğrudan ilişkili olduğu görünüyordu. Geni üzerinde belirli bir noktada nükleik asit sitozin (cytosine) olanlar yüksek bir maneviyat derecesine sahip iken aynı noktada nükleik asit adenin (adenine) olanlar daha az maneviyatlıdır denilebilir. Hamer, genin ortasındaki tek bir bazdaki tek bir değişikliğin direkt olarak kendini aşkın hissetme yeteneğiyle ilgili olduğunu söylemektedir. Sırf bu duyguya sahip olan insanların bir sonraki adımı atacakları ve kendi aşkınlıklarını bir inanca ya da Tanrı arayışına çevirecekleri anlamına gelmez. Ancak onlar, bu duyguya sahip olmayanlara göre bunu yapmada daha uygundurlar (Kluger, 2004). Birinin maneviyatlı olma genetik köklerine sahip olmasının din genetik köklerine sahip olduğuyla aynı olmadığını vurgulayan Hamer'a göre maneviyat, bir duygu ya da zihin durumudur.; din ise kanun halinde kodlanmış

durumdur. Genlerimiz direkt olarak yazılı bir mevzuatta yer almaz. Maneviyat yoğun olarak kişiseldir, din ise kurumsaldır (Kluger, 2004).

Hamer'e göre, monoamin enzimleri, kişinin, kendinin ve evrenin farkında olmasını, hafıza ve algılama kapasitesini belirlemektedir. Böylece insanın "evren, sonsuzluk, tanrı" gibi soyut kavramlar üzerinde düşünmesini sağlamaktadır. Araştırma sonucunda, aynı çevrede yetişseler bile kardeşlerin farklı genetik yapıları yüzünden manevi boyutlarının farklılaştığı anlaşılmış olup aynı genetik yapıya sahip tek yumurta ikizlerinde enzimler, aynı genin kontrolünde ve tümüyle aynı biçimde salgılandığı için inanç yapıları da aynı olmaktadır. Hamer'a göre, bu gen ve kimyasal yapısı, birebir geleneksel dini eğilimlerle ilgili değildir. Daha çok insanın mistik bir güce inanmasıyla ilgili maneviyat seviyesini belirleyen biyokimyasal bir şifredir.⁶

Diğer taraftan Hamer , Tanrı geni diye adlandırılan tek bir genle insanın dini inancının açıklanmasının doğru olmayacağını aynı şekilde Çevresel faktörlerin de bireyin dinsel yaşamında belirleyici olacağına işaret etmektedir. Üstelik o, maneviyatı etkileyen başka birçok genin de olabileceğini ileri sürmektedir (Hamer, 2004: 8).

Son olarak yapılan araştırmalara göre farklı dinlere mensup kişilerde "Tanrı Noktası" bulunmuştur. Bunların arasında İslam, Hristiyan, Musevilik ve Budizm de yer almaktadır. Bu kişiler üzerinde yapılan araştırmalarda, kendilerine din ile ilgili sorular sorulduğunda beynin aynı noktasının aynı reaksiyonu gösterdiği keşfedilmiştir.⁷

İnsanın biyolojik doğasında bu tür bir yapının keşfedilmesi aşkın bir tanrının var olup olmadığıyla ilgili tartışmayı sonlandırmayacaktır. Çünkü Tanrı inancı olmayan kişiler, tanrı olarak isimlendirilen varlığın ve din olarak isimlendirilen sistemin temelinde bu genin olduğunu ileri sürerken tam tersine bir teist de yüce bir gücün insanı böyle bir yapı ve programla yaratarak kendisini bulmasını sağladığını dillendirecektir. Öyle anlaşıyor ki en nihayetinde aşkın bir tanrının var olup olmadığı problemi yine bir inanç konusu olarak kalmaya devam edecektir.

⁶ Ayrıntılı bilgi için; Hamer, Dean, The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes, ss.79-89.

⁷ <http://universumcorpusnostrum.blogspot.com.tr/2012/10/inanc-geni-ve-tanr-noktas.html> 11.10.2015.

1.1.2. Psikolojik Temel

Peker (2000: 66)'e göre insanın bir Tanrı'ya neden inandığı, insanın duygusal, zihinsel ve sosyo-kültürel özellikleri çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle duygusal ve zihinsel özellikler bu bölümde ele alınacaktır. Ayrıca bu başlık içerisinde Freud ve Jung'un bu konuyla ilgili görüşleri ve cognitif teoriyle ilgili olarak Jean Piaget'nin bilişsel gelişim kuramı ve inançla ilişkisi hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

1.1.2.1. İdeal İmge

İnsanı doğadaki diğer canlılardan ayıran en temel niteliklerden birisi de onun ideal imge yaratma yetisi/kapasitesidir. Öyle ki insanı, '*ideal imgeler yaratma yetisine sahip bir varlık*' olarak tanımlamak asla abartılı bir söylem olmayacaktır. Gerçekten de insanlık tarihine kısa bir göz atıldığında görülecektir ki, kültür ve medeniyet olarak isimlendirilen büyük insani yapıların oluşumunda bu yeti en az akıl, tecrübe, bellek ve dil kadar hayati rol ve fonksiyonlar icra etmiştir. Çünkü insanlığın ideal hissi ya da düşüncesini deneyimlemesi her şeyden önce onun bugün zihin olarak isimlendirdiğimiz yapıyı keşfetmesi anlamına gelmektedir. Bu yapının keşfiyle birlikte insan, bir taraftan seçici ve duyarlı bir varlığa dönüşmüş, diğer taraftan da deneyimlerini saklayabilme ve onları yeniden organize edebime gibi olağanüstü bir kabiliyete sahip olmuştur. Üstelik insanlık, ideali bir defa keşfettikten sonra adeta onu yeni hedeflere ulaşmak için bir vektör olarak kullanmıştır. Böylelikle de, daha önce keşfedilmemiş ya da dikkat çekmemiş bir anlam ya da gerçeklik görünür kılınmıştır. Bunun içindir ki ideal imgeler tüm dünya mitolojilerindeki ana temalardan birisidir. Ayrıca bu imgeler sadece mitolojilerde değil aynı zamanda din, sanat ve hatta bilimsel ürünlerde de çok sık olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem bireysel hem de toplumsal yaşamda çok hayati fonksiyonlar icra eden bu yetiye, bilimsel camiada son dönemlere kadar filozof ve psikanalistler dışında diğer bilim insanlarının yeteri kadar hassasiyet gösterdiğini söylemek mümkün değildir. Oysaki psikanalistler daha ilk andan itibaren içgüdü ve arketiplerin, ideal imge üretme

yetilerinin farkına varmış ve doğal olarak tüm dikkatlerini psişik yaşamdaki bu yapı ve süreçler üzerine odaklamışlardır.

Psikanalistler, insanın ideal imge üretme yetisini yaratıcı aktivite/eylem olarak isimlendirdikleri psişik ve zihinsel sürecin temel bileşenlerinden birisi olarak ele almaktadırlar. Çünkü psikanalistler için yaratıcılık olarak isimlendirilen faaliyet zihindeki ideal imgeler ile yaşamın zorlu gerçekleri arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. Bu açıdan bakıldığında yaratıcı aktivite, insani deneyimin en ikircikli eylemlerinden birisidir (Eigen, 1980; 1982). Çünkü ruhsal açıdan oldukça sağlıklı olarak düşünülen bir birey bile çok sık olarak kendisini aynı anda hem bir beden içine hapsedilmiş yani sınırlandırılmış hem de ondan soyutlanmış olarak deneyimleyebilmektedir. Tarih boyunca insanlık bu iki karşıt deneyim durumunu değişik imgeler aracılığıyla dile getirmeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında ideal imgeler, insanlığın bu iki karşıt dünya arasındaki gerilimi aşma çabası olarak karşımızda durmaktadır. Her bireyin çok sık olarak duyumsadığı bu karşıt deneyim durumu daha ilk andan itibaren psikanalizin kurucu babalarının dikkatinden kaçmamıştır. Hatta başta Freud ve Jung olmak üzere ilk nesil psikanalistlerin karşı karşıya kaldıkları ilk büyük sınavlardan birisi de, kendisini iki karşıt dünya ya da deneyim boyutu arasında duyumsayan psişik yapıya, doğru/uygun bir isim bulma zorluğu olmuştur. Örneğin; Freud bu yapıları bedensel ego ve gözlemleyen ego, Jung (1981: 129-130) ego ve kendilik/self, Kohut da bedensel ve zihinsel kendilik kavramlarıyla ifade etmişlerdir (Freud, 1923: 13-66; Kohut, 1971: 115-126).

Psikanaliz tarihinde ideal imge denildiğinde akla gelen ilk psikanalist doğal olarak Jung olacaktır. Jung, kolektif bilinç dışında ezeli imge üretme yetisine sahip yapıların varlığından söz etmektedir. O, bu yapıların ürettikleri imgeler aracılığıyla bireyin davranışlarının yanı sıra etik, moral, din ve kültüre ilişkin düşünce ve kavramları üzerinde etkilerde bulunduğunu ileri sürmektedir. Jung'a göre, insanlık tarihinde üretilmiş olan en ideal imgeler kendilik olarak da isimlendirilen kişilik merkezinin sunumları olan Tanrı imgeleridir.

Arketiplerin ezeli imgeler üretme kapasitelerine ilişkin ifadeleri, Jung'un metinlerinde kolaylıkla bulmak mümkündür. Oysaki Freud'un geliştirmiş olduğu kişilik kuramlarında ideal imgelerin merkezi rolünü tespit etmek ve göstermek

oldukça zordur. Örneğin; “ideal imgeler, Freud’un yapıtlarında da merkezi bir rol oynar” ifadesi – ki bu ifade çok önemli ve az bilinen bir gerçeği dile getirmektedir- özellikle klasik ekole mensup psikanalistler tarafından hiç hoş karşılanmayacaktır. Oysaki Eigen (1980; 1982)’ın da haklı olarak işaret ettiği gibi Freud’un çizmiş olduğu resimden hareketle içgüdüleri/dürtüleri “*Freudyan dramada sürekli olarak ideal imge arayışı içinde olan güçler*” olarak tanımlamak mümkündür. Tek başına bile ele alındığında çok önemli uzanımları olan bu tanımlı Freud’un dürtü tanımıyla birlikte düşünmek ideal imgelerin hem psişik hem de dinsel yaşamdaki köken ve fonksiyonlarına dair önemli sonuçların açığa çıkmasını sağlayacaktır. Çünkü Freud, dürtüyü beden ve zihin arasında sınır bir kavram olarak tanımlamıştır. Bir başka deyişle dürtü olarak isimlendirilen psişik yapı madeni bir para gibi bir yönüyle soma/beden diğer yönüyle de zihne dönük bir konumda bulunmaktadır. Bu tanımlamaya göre her şeyden önce insan, kaçınılmaz olarak ideal imgeler yaratmak zorunda olan bir varlık olarak kavramsallaştırılmaktadır. Çünkü ideal imgeler insan doğasının kurucu yapıtaşları olan dürtülerin temel bileşenleridir. Diğer taraftan bu dürtü modeline göre insan hem bedensel ihtiyaç ve gereksinimlerini hem de zihinsel arzu ve ideallerini en yüce şekilde sembolize eden ideal imgeler üretmelidir.

Freud’a göre insan doğasının bu temel özelliği kendisini ilk olarak ego ideali olarak isimlendiren yapıda açığa çıkarmaktadır. Çünkü ego idealinin oluşumunda içgüdü ve arzular oldukça etkindir. İçgüdüler tarafından üretilen ideal imgeler, egoda bir ideal imge ya da amacın bulunduğu fikri ya da izlenimini oluşturmaktadır. Bu düşünce ya da izlenimden hareketle de ego bir bölünmeye giderek kendisinden yeni bir yapı oluşturmakta ve ideal olarak düşündüğü tüm sıfat ve nitelikleri de bu yeni parçaya yerleştirmektedir. Bu yeni süreçle birlikte ego, aldığı ya da alacağı tüm kararlarda ego idealini önemli bir ölçüt olarak belirlemektedir. İşte dinsel metinlerde ayrıntılı olarak betimlenen ideal imgeler tam da bu noktada devreye girmektedir. Çünkü birey tarafından üretilecek olan ideal imgeler her ne kadar köken olarak beden ve bu dünyada bulunan bir nesne aracılığıyla oluşturuluyor olsa da, en nihayetinde onlar, bedensel olanı, sıradan olanı ve bu dünyada bulunan gerçekliği aşmalıdır. Freud’un ilk kavramsallaştırmasında da işaret ettiği gibi, ego idealinin oluşumunda kaybedilen çocuksu narsistik deneyimi tekrar kazanma arzusu büyük rol oynamaktadır. Narsistik yaralanmaları onaracak veya onların olumsuz etkilerini en

aza indirgeyecek girişimlerden birisi de ya bireysel Tanrı imgeleri oluşturmak ya da dinlerin sunmuş olduğu Tanrı imgelerini içselleştirerek egonun bir parçası haline getirmek olacaktır.

1.1.2.2. Arketipler

Analitik psikoloji okuluna mensup psikanalistler Tanrı tasavvuru ve inancının temeli ve şekillenmesinde özellikle arketiplerin belirleyici rol oynadığını ileri sürmektedir. Biz de bu düşünceden hareketle bu başlık içerisinde ilk olarak arketipler hakkında kısa bir bilgi verip sonra da Tanrı (kendilik arketipi) arketipi üzerinde duracağız.

Carl Gustav Jung, insan zihni için psişe (psyche) kavramını kullanır. Bilinç ve bilinçdışı tüm katmanlar psişeye dahildir. Psişe, bilinç, kişisel bilinçdışı, kolektif bilinçdışı - bu yapının büyük bir bölümü asla bilinçli hale getirilemeyecek yapı ve süreçlerden oluşmaktadır- olarak isimlendirilen bölümlerden oluşmaktadır. Konumuz arketipler olduğu için ve arketipleri de kolektif bilinçdışıyla bağlantılı olarak açıklayabileceğimiz için bilinç, kişisel bilinçdışı ve bilinçdışının bilince çıkartılamayacak bölümünü anlatıp konuyu uzatmak bizi amacımızdan uzaklaştıracaktır. Bu nedenle bu katmanlardan sadece kolektif bilinçdışı hakkında bilgi vermek yeterli olacaktır.⁸

Jung, ontogenetik ve filogenetik olarak getirilen ve bütün insanları kapsayan ortak bir bilinçdışı kavramı ortaya atmıştır. İşte bu kavram kolektif bilinçdışıdır. Jung, bilinçdışının sadece kişinin deneyimleri sonucu oluşmadığını aksine insanlığın, hayvan atalardan günümüze kadar tüm bilgileri depolayan bir bölüme sahip olduğunu ileri sürer (Ukay, 2014: 137). Buradan hareketle arketipleri, kolektif bilinçdışındaki kalıtsal eğilimler, kolektif bilinçdışının çekirdek yapıları (Ersoy, Tarihsiz) ya da içerikleri şeklinde ifade etmek mümkündür. Jung'a göre arketipler doğuştan getirilen evrensel imgelerdir. İlkel bir toplumda doğan çocuk ile gelişmiş

⁸ Jung psikolojisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkn.: Kısa, Cihad, Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2005; Bahadır, Abdulkemim, Jung ve Din, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007; Jung, C. G.: Anılar, Düşler, Düşünceler, 1961, çev. İris Kantemir, Can Yayınları, İstanbul, 2001; Jung, C. G.: Dört Arketip, 1976, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Metis Yayınları, Beşinci Basım, İstanbul, 2015.

bir toplumda doğan çocuk arasında fark yoktur. İkisinde de bu yapılar büyük ölçüde özdeşdir. Bunların içeriğini özel yaşantılar belirler (Ukray, 2014: 142). Psikoloji’de arketip, algılamamızı örgütleyen, bilinç içeriklerini düzenleyen, değiştiren ve geliştiren yapılar olarak tanımlanır (Budak, 2000). En genel anlamıyla arketipleri zihinsel prototipler, biçimler ya da bilinçdışına ait imgeler olarak tanımlayabiliriz (Bahadır, 2007: 86).

Jung, arketiplerin sayısının tam olarak bilinemeyeceğini ifade etmekle birlikte o, çalışmalarında özellikle dört arketip üzerinde durmuştur. Bunlar; persona, anima-animus, gölge ve kendiliktir.

Persona, gerçek kişiliği saklayan (Ukray, 2014: 14) bir arketiptir. Girdiğimiz her ortamda gerçek kişiliğimizi yansıtmayıp o toplumdaki bireylerle olan ilişkimizde taktığımız maskedir. Bu arketip sayesinde çevremizle uyum sağlarız.

Anima-Animus, bir insanın hem erkeksi hem de kadınsı eğilimlerini gösteren arketiplerdir. Jung’a göre bu çift cinsellik biyolojik bir gerçektir (Jung, 2001: 16). Anima, erkeklerde dişilik özelliklerini gösteriyorken animus da kadınlarda erillik özelliklerini gösterir. Persona dışa dönük yüzümüz ise anima- animus da içe dönük yüzümüz olarak düşünülür (Ukray, 2014: 143). Bu arketipler erkek ve kadınların birbirleriyle olan uyumlarının sağlanmasında önemli roller üstlenmişlerdir.

Gölge, insanın cinsiyetini temsil eder ve aynı zamanda hemcinsleri ile olan ilişkilerini belirleyen arketiptir (Ukray, 2014: 143). Bununla birlikte gölge arketipi tüm ahlaksızlık, ihtiras ve nahoş arzuları içinde saklar (Ukray, 2014: 14). Kişinin bireyleşme sürecinde öncelikle tanışması ve bilinçli yapıya entegre etmesi gereken arketiptir (Jung, 2015: 13).

Ele alacağımız son arketip de kendiliktir. Tüm kişiliği temsil eden ve sürekli kendini gerçekleştirmek için uğraşan arketiptir. Kollektif bilinçdışındaki diğer arketipleri düzenleyen merkezi arketiptir (Ukray, 2014: 143).

Arketip ile Tanrı inancı ilişkisine gelecek olursak Jung, 1914 yılına kadar yapmış olduğu gözlem ve araştırmalardan hareketle Tanrı imgesinin psikolojik bir gerçeklik olarak tespit ettiğini ileri sürmüştür. Ancak o, bunun Tanrı’nın objektif varlığının bir kanıtı şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ifade etmiştir. (Bahadır, 2007: 135).

Jung'un Tanrı ile ilgili inancının merkezi önermesi "Tanrı bir arketiptir" şeklinde ifade edilmektedir ve buradan hareketle Tanrı, kollektif bilinçdışının bir tezahürü şeklinde anlaşılmaktadır (Akt.: Kısa, 2005: 50). Bütün Tanrıların, ister ilkel, ister karmaşık, ister üçlü, isterse de politeizmin hayvan Tanrıları olsun, algının kalıtsal ve formundan ortaya çıktığını ifade etmektedir (Kısa, 2005: 51). Bu noktada şu gerçek karıştırılmamalıdır: Jung Tanrı arketipini form ve içerik olarak iki bölüme ayırmaktadır. Jung'un tüm insanlarda var olduğunu ileri sürdüğü yapı, Tanrı formudur. İçerik ise daha çok bireysel deneyim ve yaşantılar sonucu belirlenmektedir. Junga göre psişenin derinliklerindeki bu içsel yapının etkileri insanlığın gündelik ve dini yaşamında sembol, imge ve metaforlar aracılığıyla tezahür etmektedir (Bahadır, 2007: 132).

Yine aynı şekilde Kısa'nın aktardığına göre her ne kadar kişisel ve sosyal çevrenin etkisinden dolayı her bireyde dini tutum farklı bir şekilde meydana gelse de kollektif bilinçdışının derinliklerinde Tanrı arketipinin var olduğu bilinmektedir. Psişenin iç bir aktivitesi olarak bu dini tutumun fonksiyonları kendine has biricik bir enerji üretir ve kollektif bilinçdışından ortaya çıkan bu enerji dinin görülebilir ve çok çeşitli fenomenlerinde açığa çıkar (Akt.: Kısa, 2005: 51).

Her ne kadar insanlıkta böyle bir yapının var olduğunu kabul etsek de Kısa (2005: 51)'nin haklı olarak sorduğu şu soru kaçınılmaz olarak insanın zihnine gelmektedir: Tanrı'nın bu arketipsel formu, kendisinin objektif varlığı için bir delil sayılabilir mi? Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kesinlikle bütün bunlar Tanrı'nın objektif varlığının kanıtı değildir. Bununla birlikte Jung'un bu soruya verdiği cevap da yine Kısa (2005: 52)'nin Murray Stein'in *Jung On Evil* kitabından aktardığı şekliyle şöyledir:

"Biz Tanrı imgelerinin psikolojide oynadığı büyük rolü bilmekteyiz, fakat bu imgelerden yola çıkarak Tanrı'nın fiziksel mevcudiyetini kanutlayamayız. Sorumlu bir bilim adamı olarak ispatlayamayacağım kişisel ve özne kanaatlerimi dile getiremem. Kişisel olarak konuşursam, bana göre Tanrı'nın var olup olmadığıyla ilgili bir soru hiçbir zaman cevaplanamaz. Fakat ben, insanların sürekli olarak kutsal bir varlığa atfettikleri etkilere yeterince inandırıldım. Eğer öteye olan bir inancı ya da Tanrı'nın var olduğunu ifade etmeliysem, bu yalnızca gereksiz ve etkisiz bir şey olmayacak, aynı zamanda benim düşüncelerimi olgular üzerine temellendirmedigimi gösterecektir. Ya ben bir şeyi biliyordum ve ona inanmaya ihtiyacım yoktur ya da bir şeye inanıyorum çünkü onu bildiğimden emin değilimdir. Ben numinous ya da kutsal olarak isimlendirmekten kaçınmadığım tecrübelerce tamamıyla ikna edildim."

1.1.2.3. Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramında İnanç

İnanca temel teşkil edecek bilişsel yapıların gelişim sürecinde nasıl ortaya çıktığı konusuna girmeden önce biliş, bilişsel ve bilişsel gelişim kavramlarının ne anlama geldiğiyle ilgili kısa bir açıklama yapıp Piaget'in bilişsel kuramındaki gelişim evrelerini ve özelliklerini açıklayıp bunların inançla olan ilgisi üzerinde durmaya çalışacağız.

Budak'a ait psikoloji sözlüğünde geçen şekliyle biliş (cognition),

'Organizmanın, çevresindeki dünya hakkında bilgi edinme ve bu bilgileri dünyayı anlama, problem çözme doğrultusunda kullanma süreci veya süreçleri. İnsan beyninin düşünme, anlama, konuşma, yorumlama, hesaplama, tasarlama, planlama, problem çözme, bellek, algılama, muhakeme vb. gibi yüksek zihinsel işlevleri için kullanılan ortak, genel bir ad' (Budak, 2009: 129).

Bilişsel (cognitive) ise bilişle ilgili anlamına gelmektedir. Bilişsel gelişim ise bilme, tanıma, anlama, kavrama, düşünme vs. gibi zihinsel eylemlerde bir gelişimsel süreçte oluşan değişim ve gelişimdir. (Kaya, 2010: 71).

Piaget'ye göre bilişsel gelişim, birbirini izleyen dört dönemde meydana gelir ve birey, her bir dönemde birbirinden ayrı bilişsel özellikler kazanır. Bu bilişsel özelliklerin edinilmesinde yaş tek başına bir ölçüt sayılmamakla birlikte çevre faktörü önemli role sahiptir (Kaya, 2010: 75).

Bu dört dönem ve edinme yaşları, toplumdan topluma değişiklik arz etmekle birlikte genel olarak doğru kabul edilen şekliyle, şunlardır:

1. Duyusal-Motor Dönem (0-2 yaş),
2. İşlem Öncesi Dönem (2-7 yaş),
3. Somut İşlemler Dönemi (7-12 yaş),
4. Soyut İşlemler Dönemi (12 ve 12+ yaş).

Bu dört dönemin herbirindeki özellikler sırasıyla yaşanmalıdır. Duyusal-motor dönemden soyut işlemler dönemine olmak üzere bu dönemler bir binanın yapısına benzetilebilir. Çocuk bir önceki dönemdeki bilişsel özellikleri sağlıklı bir şekilde edinmemişse bir sonraki dönemdeki bilişsel değişiklikleri göstermede birtakım sıkıntılar yaşar. Bu dört aşamayı açıklarken onların temel özelliklerini ayrıntılı bir şekilde vermek yerine bu aşamaların hangi özelliklerinin inanç

konusuyla ilgili olduğunu belirleyip bunların inançla olan ilişkisini anlatmaya çalışmakla yetineceğiz.⁹

1.1.2.3.1. Duyusal-Motor Dönem (0-2 yaş)

Bu dönemle ilgili ilk özellik bebeğin belli bir zamandan sonra (genellikle 8. aydan sonra) nesne devamlılığı özelliğine sahip olmasıdır. Nesne devamlılığı, nesnelerin bir kişinin görüş alanı dışına çıksa bile onların varlığına inanmasıdır. Bebek bu özelliği edindikten sonra gözle göremediği şeylerin de varlığına inanmaktadır. Daha önceleri bebeğe gösterilip sonra kendisinin görüş alanının dışına çıkarılan oyuncak vs. bir şeyi bebek aramazken bu özelliğe sahip olduktan sonra gözü önünde olmayan ancak daha önce görmüş olduğu şeylerin yok olmadıklarını anlamaya başlar (Yıldırım, 2008: 65).

Bu dönemin ikinci önemli özelliği de iç temsil (internal representation)'dir. Kendisinin gördüğü oyuncak vs. gibi şeylerin sürekli olduğunu ve görüş alanının dışına çıkarıldığında da var olmaya devam ettiğini anlayan çocuk, bu şeyi bir süreçle temsil etmeye başlar ve böylece iç temsil süreci, kavram ve dil gelişiminin başlangıcını oluşturur (Cüceloğlu, 2013: 347).

Nesne devamlılığında edinilen gözle görülmeyene inanma, gözle görülmeyen bir Tanrıya inanmayla ilişkilendirilebilir. Her ne kadar bu dönemdeki bir bebeğin Tanrı inancından bahsetmek mümkün olmasa bile nesne devamlılığı, iç temsil gibi özellikleri edinmiş olmanın gelecek dönemler için bir Tanrı'ya inanma konusunda zihinsel hazırbulunuşluk düzeyini arttıracakı kesindir.

Bu dönemin diğer bir özelliği, bebeğin anne babasıyla kuracağı ilişki sonucu edineceği güven duygusudur. Bu güven duygusunun bebeğin Tanrı inancı için bir temel teşkil edebileceği sonucuna varılabilir. Bu güven sonucu bebek anne ve babasına sığınma ihtiyacı duyar ve kendisini onların yanında güvende hisseder. Armaner (Armaner, 1980: 81)'in Schleiermacher'dan aktardığı şekliyle bu duygu,

⁹ Piaget'nin bilişsel gelişim kuramı dönemleriyle ilgili bkn. Cüceloğlu, Doğan, İnsan ve Davranışı, Remzi Kitabevi, 26. Basım, İstanbul, 2013, ss. 346-354. Kaya, Alim, Eğitim Psikolojisi, 4. Baskı, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara, 2010, ss. 71-88.

dinsel yaşıyışın esas çekirdeğini oluşturan ve biçimlendiren bir Tanrıya sığınma hissine benzemektedir.

1.1.2.3.2. İşlem Öncesi Dönem (2-7 yaş)

Bu dönemle ilgili üzerinde durulması gereken ilk özellik ilişki (relation) kavramıdır. Çocuk bu dönemde bir veya iki kelimelik ifadeler kullanır ve bir sembol ile bu sembolün temsil ettiği şey arasındaki ilişkiyi anlamaya başlar. Bu sayede çocuğun zihin aleminde bir canlanma olur ve çocuk hayali bir dünyanın içerisine girer. Bu sayede o, zihninde yaratmış olduğu hayali karakterlerle birlikte yeni oyunlar oynamaya başlar.

Bu dönemde çocuk, mantık yürütebilir ama olayları tek boyutlu düşünür (Yıldırım, 2008: 68). Örneğin farklı renklerden oluşan kurşun kalem ve tükenmez kalemli sınıflandırması istendiğinde kurşun kalemli ayrı bir sınıfa tükenmez kalemli de ayrı bir sınıfa koymak yerine renklerini göz önünde bulundurup renklerine göre sınıflandırır ve kurşun kalem ve tükenmez kalem şeklindeki sınıflandırmayı düşünmez.

Bu döneme ait diğer bir özellik de çocuğun animistik bir düşünceye sahip olmasıdır. Çocuklardaki animizm, cansız nesnelere canlıymış gibi davranıp onlara bazı özellikler atfetme (Yıldız, 2007: 42), cisimleri canlı ve amaçsal düşünme eğilimi (Piaget: 2013: 150) şeklindedir. Bunu yaşarken de ben merkezcidirler (Yavuzer, 2010: 88). Canlı özellikler atfettikleri her şey kendi etraflarında olur. Her olay kendi etraflarında meydana gelir. Bu dönemde deneyimlenen animist düşüncenin en açık örneklerinden birisi, bir çocuğun, ayın ve güneşin canlı olduğunu, ve hatta kendisini takip ettiğini, kendisi durduğunda ay ve güneşin de durduğunu düşünmesidir (Kaya, 2010: 79).

Çocuğun ben merkezci olmasıyla ilgili olarak Yıldırım (2008: 70)'dan aktardığımız şu örnek konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

Piaget: Ali hiç kardeşin var mı?

Ali: Evet. Bir tane. Adı Ezgi.

Piaget: Ali, Ezginin hiç kardeşi var mı?

Ali: Hayır.

“Piaget’ye göre, çocuğun ilk Tanrı tasavvuru antropomorfiktir, fiziksel özellikleri ve aleni davranışları vurgulanan ve insan türünün dev bir üyesi gibi düşünülebilen ve tutulabilir, somutlaştırılmış bir Tanrı’dır” (Yıldız, 2007: 57). Bu dönemdeki bir çocuk Tanrı’yı büyük bir insan gibi düşünür (Armaner, 1980: 84) ve Tanrı’yı süper güçlere sahip bir kahraman gibi hayal eder.

Selçuk (1990: 31-32)’un çocukların tanrı anlayışlarıyla ilgili yapılan bir çalışmadan aktardığı örnekler mevcuttur. Bunlar çeşitli yaş gruplarına göre ayrılmış çocuk diyaloglarından oluşmaktadır. Yaş grupları belirtilen çocukların Tanrı anlayışlarının anlaşılması konusunda yaptığımız açıklamalara destek olacağı ve konunun anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüz için diyalogları ait oldukları gelişim dönemlerinin altında olduğu gibi aktardık.

5 Yaş grubundan bir örnek:

A: Annem ne dedi biliyor musun? Allah her zaman bizimle berabermiş. Gece ve gündüz.

B: Doğru, ben de biliyorum. Belki de şu anda bizimle beraberdir.

C: Tanrı’nın sakalı var zannediyorum, giysilerinin de mavi olması olması gerek.

Öğretmen: Niçin mavi olsun?

C: Çünkü gökyüzü mavidir.

D: Gökyüzü her zaman mavi değildir.

C: Evet, mavidir. Ben uçağa bindim. Bulutların üzerine çıktım, gökyüzü mavi idi (Selçuk, 1990: 31).

1.1.2.3.3. Somut İşlemler Dönemi (7-12 yaş)

Bu dönemin en önemli özelliği korunum (conservation)'dur. Korunum,

'Piaget'nin bilişsel modelinde kişinin, bir nesneye ekleme veya nesneden çıkarma yapılmadığı sürece, söz konusu nesnenin algısal özelliklerinin (örneğin şeklinin) değişmesinin nesnenin diğer fiziksel niteliklerini (ağırlığını, sayısını, miktarını vb.) değiştirmeyeceğinin farkında olması' (Budak, 2009: 451)

şeklinde açıklanmaktadır. Örneğin çocuk, bir kaptaki suyun farklı şekildeki bir kaba boşaltıldığında da miktarının değişmeyeceğini bilir. Bu bilgi işlem öncesi dönemdeki bir çocukta görülmez.

Bu dönemin diğer bir özelliği de tersine çevrilebilirlik (reversibility)'tir. Tersine çevrilebilirlik, olayların sırasını tersine çevirerek veya ilk haline döndürerek üzerine akıl yürütmek şeklinde açıklanabilir. Korunumla ilgili verdiğimiz örnekte çocuk, suyun içerisine konulduğu ikinci kaptan suyu ilk kaba boşaltıp su miktarının aynı olduğu sonucuna varması tersine çevrilebilirlik için örnek sayılabilir. Yıldız (2007: 43)'ın da ifade ettiği gibi korunumun kazanılması için bu özelliğin de kazanılması gerekmektedir.

Ayrıca bu dönemin isminden de anlaşılacağı gibi çocuk bu yeni süreçte soyut düşünmeden uzak somut akıl yürütmelerde bulunur ve sonuçlara ulaşır. Gözle görülüp elle tutulan nesneleri anlayıp onlarla işlem yapar. Herhangi bir şey sorulduğunda zihninde somut bir şeyler belirir veya etrafındaki somut şeylerle cevap verir. Bu yaş aralığındaki çocuklara basit matematiksel bir işlem sorulduğunda parmaklarıyla bazı hesaplar yapıp daha sonra cevap verdiklerini görürüz.

Bu dönemde de çocuk antropomorfik bir Tanrı inancına sahiptir. Çünkü Tanrıya ilişkin görüşlerini anlatırken somut bir dil kullanmak zorundadır. Tanrı'yı güçlü, her şeyi yapabilen somut bir varlık olarak düşünür.

İşlem öncesi dönemde verdiğimiz örnek gibi bir örneği burada da verebiliriz.

7 yaş grubundan bir örnek: (Gece, bitişik çiftlikteki koyunları kimin koruduğunu tartışırken).

A: Bence Tanrı koruyordur. Herkes uykuda iken o, onlarla ilgileniyor.

B: Evet gökyüzünde bir meteor taşının üzerine oturur. Hırsız gelirse, aşağıya bir paraşütle hemen iniverir (Selçuk, 1990: 31).

9 yaş grubundan bir örnek:

A: Komşumuzun yaşlı annesi öldüğünde “Tanrı onu yanına aldı” dediler.

B: Tanrı onu nasıl yanına çekmiş olabilir ki?

C: Bir mıknatıs kullanmış olamaz mı?

B: Mıknatıs sadece metalleri çeker.

C: Herhalde insanları da çekebilecek özel bir mıknatısı vardır Tanrı’nın.

D: Bence Tanrı, ölen insana görünmez bir elbise giydirir.

C: Ben bunu düşünmemiştim. Tamam. Onun bir ışın kılıcı var, yanına almak istediği insanları ışınlar ve onları biz artık göremeyiz (Selçuk, 1990: 31-32)

Bu örnekler dikkatle incelendiğinde onların işlem öncesi dönemdeki Tanrı imgelerine göre daha realistik ve daha makul olduğu görülecektir. En azından daha tutarlı bir Tanrı anlayışıyla açıklandığı kolayca anlaşılabilmektedir. Bir önceki dönemle karşılaştırıldığında verilen cevapların bilişsel olma yönleri gittikçe artmaktadır.

1.1.2.3.4. Soyut İşlemler Dönemi (12 ve 12+ yaş)

Bu dönem bilişsel gelişimin en son tabakasıdır. Bu dönemdeki bireyde zihinsel gelişim somuttan soyuta dönüşmüştür. Birey sevgi, hoşgörü, nefret vs. gibi soyut kavramlar üzerinde düşünebilir. Olaylar karşısında daha bilimsel fikirler öne sürer, daha sistematiktir ve birey bugün ve gelecek bağlantısını kurabilme anlamına gelen zaman perspektifini kazanmıştır (Kaya, 2010: 85). Bu dönemde birey, karşılaştığı bir sorunu ihtimal dahilindeki tüm çözüm yollarını düşünüp bunları belirli bir düzen içinde yapmayı sağlayan hipotetik düşünme biçimine sahip olur.

Bu aşamadan sonra bireyin Tanrı inancı tamamen değişmiştir. Çünkü artık birey bir konuyla ilgili soyut düşünebilmekte ve akıl yürütüp farklı farklı sonuçlara ulaşabilmektedir. Tanrı inancı da buna bağlı olarak soyut bir hal almıştır.

Sonuç olarak bireyin bir şeyleri yapması için öncelikle o konuyla ilgili hazırbulunuşluğa sahip olması gerekmektedir. Hazırbulunuşluk, kişinin olgunlaşma ve öğrenme sonucunda belli bir davranışı göstermeye hazır olmasıdır. Bir konunun istenen düzeyde öğrenilebilmesi için kişinin o konunun gerektirdiği temel ön yaşantılara sahip olması gerekmektedir. İşte Piaget’nin bilişsel gelişim kuramında

kişinin dört evrede edineceği özellikler, kişinin zihinsel hazırbulunuşluğunu sağlamaktadır. Kişinin dine muhatap olması için ya da dini terminolojiyi algılayabilmesi için bu hazırbulunuşluğa ulaşmış olması gerekmektedir. Şentürk (2010: 16)'ün de ifade ettiği gibi zihinsel gelişimin normal seyrini tamamlayamaması durumunda dini hayatın bir bütünlük içinde tezahür etmesi mümkün olmayacaktır.

1.2. DİNİN BİREYSEL YAŞAMDAKİ FONKSİYONU VE GÜNLÜK YAŞAMA ETKİSİ

Din, bireyin hem kendi bireysel yaşamı için hem de çevresiyle olan ilişkisi için önemlidir. Onun çevresiyle olan ilişkisi ile ilgili olan açıklamalarımız ikinci bölümde anlatılacağı için bu başlık içerisinde dinin bireyin bireysel yaşamındaki fonksiyonu ve günlük yaşamına olan etkisi hakkında bilgi verilecektir. Bu konu, dinin bireyin günlük yaşamındaki görünürlüğü ve yaşamını şekillendirmesi ile ilgiliyken aynı zamanda bireyin zihin dünyası, ruh hali ve hatta fiziksel olarak kendisiyle de ilgili olan bir konudur.

Din, bireyin tüm hayatını tek bir merkezde toplar ve Tanrı ile olan ilişkisi, bütün hayatını etkiler. Bu yüzden birey için sadece inanıp dinle ilgili hükümleri yerine getirmenin yanında, inancının gerektirdiği gibi hareket etmenin de gerekli olduğu söylenmektedir (Peker, 2000: 65).

Din, insan psikolojisinde karşılaştığı her insani duruma kendi mührünü vurup iz bırakır ve dinin insan ruhunda ilk karşılaştığı ve şekillendirdiği şey duygudur (Gürses, 2010: 51). Buna dayanarak insanın doğal felaketler, ölüm, hastalık vs. karşısında içerisine girdiği zayıflık ve çaresizlik hissi, insanın güçsüzlüğünün ortaya çıktığı durumlardır. Bu durumlarda insan, kendisine yardım edecek birilerini arar. Aynı arayış Tanrı inancıyla bağlantılı olarak da düşünülebilir. Kendisine hiçkimsenin yardım edemeyeceğini gören insan, her şeye gücü yeten bir Tanrıya sığınır, kendisinden yardım ister ve bir ümit içerisine girer. Bunun üzerine bu Tanrı inancı insanın kendisinin yalnız olmadığı duygusu içerisinde olmasına yarar ve bu, ona güven ve huzur verir. Bu süreç sonucunda insan, kendisinde huzursuzluk yaratan kaygı ve endişeden kurtularak rahatlığa ulaşır. Ziya Talat (1956: 365)'tan aldığımız şu alıntı bu konuyla ilgili güzel bir açıklama mahiyetindedir:

“Delice sevdiğiniz bir anne, bir nişanlı, bir çocuğun ölüm yatağında can çekiştiğini, bütün ilaçların ve doktorların fayda etmediğini gördünüz. Sonra onu, o nazik elleri, rüzgardan sakındığınız o yüzü, susuz, havasız, kara ve korkunç mezara gömdünüz. Daha sonra başucuna oturup, o nereye gitti? diye düşündünüz. İnsan gücünün, yeryüzü mallarının, para, hamam, han, apartman ve yüksek memurluğun hayata ve ölüme, dünya çarkının akışına karşı bir saman çöpü kadar aciz olduğunu hatırladınız. O zaman elbette gözyaşları ve ümitsizlik içinde, sizi uykusuz gecelerde teselli edecek, size ümit ve kuvvet verecek bir büyük varlığı arayacaksınız. Kaza ve kaderi yahut bir felsefi kudreti düşüneceksiniz.”

İnsanın bir haksızlık durumunda kendisinden daha güçlü bir varlık olan Tanrı'ya sığınması kendisini nasıl rahatlatıyorsa haksızlığı yapan kişi ya da kişileri kendisine havale etmesi de onu aynı şekilde rahatlatır. Bunun sonucu kişinin içi ferahlar, hakkının yenmeyeceğini ve karşıdaki kişi ya da kişilerden hesap sorulacağına inanır ve psikolojik olarak normale döner.

Bununla bağlantılı olarak insanın ölüm korkusu da bu şekilde açıklanabilir. İnsanın belli bir süre sonra öleceğini ve artık hiç var olmayacağını, hiçkimseyle görüşemeyeceğini vs. düşünmesi kendisini karamsarlığa götürür ve huzursuzluğa neden olur. Buna karşılık kişinin Tanrı inancı, bu huzuru kendisine geri kazandırır ve ölümden sonraki hayatla ilgili dinsel görüşler kişiyi rahatlatıp normale döndürür.

Yaparel'e göre dinin, barış, ahenk, doygunluk hissi, dünya ve benlikle ilgili derin bir şuur hali, bireysel anlamda bir özgürlük hissi, dış dünya ile açık bir iletişim ve diğer insanlarla olan ilişkilerde saygı ve şefkat duygularının merkeze alındığı bir duygu şeklinde etkileri vardır (Yaparel, 1987: 29). Gürses'e göre de din, birçok insanın daha mutlu olması, fiziksel ve ruhsal bakımdan daha sağlıklı olması ve daha uzun bir yaşama sahip olması konularında önemli katkılara sahiptir (Gürses, 2010: 72).

Buna ek olarak Gürses'in aktardığına göre yapılan bazı araştırmalarda dindar olan ve olmayan insanlar karşılaştırıldığında dindar olanların neredeyse yüzde seksen oranında ruhen daha sağlıklı, uyumlu, mutlu, duygusal açıdan pozitif ve yüksek morale sahip oldukları ortaya çıkmıştır ve bu araştırmalarda, dinin bireye, hayatın stresli ve duygusal açıdan dengesizliğe sebep olan olayları karşısında büyük bir sosyal destek sağladığı da ulaşılan sonuçlardandır (Gürses, 2010: 110). Yapıcı'nın aktardığına göre de yapılan bazı araştırmalar, dua ve ibadet etme sıklığının olumsuz davranışlarda bulunmayı engellediği ve sosyo-kültürel yapı içerisinde toplumun istediği ve beklediği özelliklere sahip olma eğilimini arttırdığı sonuçlarına

ulaşılmıştır (Yapıcı, 2007: 60). Görüldüğü gibi bireyin sağlıklı bir zihinsel yapıya sahip olmasında ve olumlu bir kişilik geliştirmesinde dinin etkisi büyüktür (Peker, 1986).

1.3. DİNDARLIK KRİTERLERİ

Dindarlığın kriterlerinin belirlenmesi, girişte ifade ettiğimiz din ve dindarlık kavramlarının tanımlanması kadar zorludur. Dindarlık kavramı bireyden bireye ve toplumdan topluma farklı anlamlar ifade için dindarlık kriterlerinin belirlenmesi de aynı şekilde farklı olacaktır. Her ne kadar bazı toplumlarda cami, kilise vb. yerlere gitmek yahut ibadetleri yerine getirmek dindarlığın kriteri iken bazı toplumlarda ise dindar kimliğine sahip olan bir bireyin çevresindekilerle iyi ilişkiler içerisinde olmasıdır bu kriter. Yani dindarlığın sadece ibadetleri yerine getirmekle sınırlı olmadığı bilinen bir gerçektir. Çünkü bilinmektedir ki bireyin ibadetleri de günlük yaşamdaki hal ve hareketlerine etkide bulunduğu sürece anlam kazanmaktadır. Dindarlık, kişinin hayatını öyle bir şekilde sarmalıdır ki bireyin yaşamının her bir boyutuna etki edecek düzeyde olmalıdır. Bu özellik, sosyal yaşamda onu dindar olmayan diğer insanlardan ayırt etmeli ve onu başta düşünce ve davranışları olmak üzere tüm yaşantısını derinden etkilemelidir. Burada dindar olmak ifadesinden anlaşılması gereken, kişiden beklenen davranışları sergilemesidir.

Bu noktada karşımıza şöyle bir soru çıkacaktır: Dindar kimliğinin gerektirdikleri nelerdir? Bu soruya verilecek cevap da kişiden kişiye farklılık arz edecektir ve bu cevap, soruyu yanıtlayan kişi için dindarlığın kriterleri sayılacaktır. Genel geçer kriterlerin belirlenmesinin imkansızlığı yanında, düşündüğümüz bazı kriterleri ifade etmemizin yararının olacağı kanaatindeyiz.

Türkiye toplumuna bakıldığında dindar bireylerin öncelikle iyi bir karakteri canlandırmaları gerekmektedir. Çünkü dindar demek, diğer insanlardan farklı olmak, diğer insanlarla iyi ilişkilere sahip olmak şeklinde anlaşılmaktadır. Türkiye toplumunun geneline bakıldığında, takınılması gereken bütün olumlu tavırlar, dindarlardan beklenen durumlardır. Her türlü yardımlaşma ve dayanışmaya açık olan, sıradan insanların aksine daha anlamlı kararlar alabilen, çevrelerinde olup bitenlere duyarlı bir tavır takınan, ortaya çıkan anlaşmazlık durumlarında arayı bulup

insanlar arasındaki ilişkiyi düzelten, samimi, ahlaklı, hoşgörülü, herhangi bir konuda radikal bir düşünce yapısına sahip olmayan, açık fikirli, yol gösteren, yapıcı, pozitif düşünen, iyimser, adaletli, merhametli, kimsenin zararını istemeyen, iyilik yapmayı seven, yumuşak huylu, fikirsel düzeyde esnek, kılık kıyafeti uygun, temiz, başkalarıyla kolay ve hızlı bir şekilde iletişim kurma yeteneğine sahip, kötülükten değil de iyilikten yana olan, başkalarını koşulsuz seven, çatışmacı değil barışçıl bir kişiliğe sahip, aile ilişkileri iyi, iyi bir evlat, eş, baba, iyi bir iş arkadaşı, çevresindekiler tarafından örnek alınabilecek ve son olarak Maslow'un tabiriyle kendini gerçekleştiren bireyler anlaşılmaktadır.

Dindar denince aklımıza, olan değil, olması gereken gelmektedir. Zira, tabi ki istisnaları olmakla birlikte, Türkiye'deki dindarların tüm bu özelliklere sahip olmadıkları herkes tarafından bilinen bir gerçektir.

1.4. DİNDARLIĞIN BOYUTLARI

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi dindarlık kavramı birçok boyutu olan, kişiden kişiye anlam ve içeriği değişen bir olgudur. Bu olgunun tam olarak anlaşılabilmesi için dindarlığın farklı farklı boyutlarının olduğunu kabul edip buna dayandırılacak bazı ölçekler geliştirmenin gerekliliği düşünülmüştür. Bu yüzden dindarlık için tek boyutlu, iki boyutlu ve çok boyutlu şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bununla paralel olarak geçmişten günümüze kadar birtakım ölçekler geliştirilmiştir. Bu ölçekler deneme yanılma yoluyla geliştirilmiş ve zamanla farklı farklı şekiller almışlardır. Buradan hareketle dindarlığın boyutlarını ölçmek amacıyla üç tür ölçek geliştirilmiştir. Bunlar, dindarlığın tek boyutlu olarak, iki boyutlu olarak ve çok boyutlu olarak ele alınıp ölçüldüğü ölçekler şeklinde ifade edilir.

1.4.1. Dindarlığın Tek Boyutlu Olarak Ele Alınıp Ölçülmesi

Burada dindarlığın ölçülmesi basit olmakla birlikte ölçülen dindarlık alanı, dar ve yetersizdi. Herhangi temel bir soruya verilecek cevaba göre kişinin dindar olup olmadığı ile ilgili kararlar verilmekteydi. Bu, genellikle kişinin günlük ibadetlerini yerine getirip getirmediğinin veya camiye gitme sıklığının merkeze

alındığı ölçeklerdir. Din ve dindarlığı tek boyutlu bir fenomen olarak ele alıp ölçmenin en önemli sebebi, bu fenomenlerin bireyden bireye farklılık arzettiğinin, farklı farklı yaşayış biçimlerinin olduğunun ayırında olunmamasıdır. Dünyada farklı milletlerin olduğu, her toplumun din-kültür etkileşimi göz önünde bulundurularak dini yaşayışın çeşitlilik arzettiği göz önünde bulundurulmuş olsaydı dindarlığın da toplumdan topluma ve bireyden bireye farklılık arzettiği düşünülecek ve buna uygun olarak da ölçekler geliştirilecekti.

Stanley Hall, James Leuba, E. Starbuck, William James gibi din psikologları, dindarlığı tek boyutlu olarak ele alıp dindarlığın duygu boyutu üzerinde durmuşlardır (Yıldız, 2014:91).

1.4.2. Dindarlığın İki Boyutlu Olarak Ele Alınıp Ölçülmesi

Dinin tek boyutlu olarak ele alınmasından kurtuluş ilk olarak E. Durkheim'in 1915'te yayımlanan *The Elementary Forms of the Religious Life (Dini Hayatın Temel Biçimleri)* kitabından sonra gerçekleşmiştir. Durkheim'in dini inançlarla dini törenleri birbirinden ayırması, dinin çok boyutlu olarak ele alınmasının temelini oluşturmuştur (Akt.: Yıldız, 2014: 92; Karaca, 2011: 94).

Buradan hareketle daha sonraki dönemlerde dinin tek boyutlu olarak ele alınmasının yetersiz olduğu düşünülmüş ve bazı din psikologları tarafından artık dine iki kutuplu olacak şekilde bazı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu yaklaşımlarla ilgili en çok bilinen din psikologu Allport'tur. Allport, 1950'lerde içten-kaynaklı bir dindarlık tipolojiiyi savunurken (Akt.: Yıldız, 2014: 92) 1959'da içgüdümlü (intrinsic) ve dışgüdümlü (extrinsic) dindarlık şeklinde ikili bir tipoloji geliştirmiştir (Argyle 2000: 31). Bu dindarlık çeşitlerini günlük yaşamda dindarlık tipleri başlığında anlatacağımız için burada sadece isimlerini anmakla yetiniyoruz.

Allport'un yanında Lenski, Allen, Nock, Dewey ve Clark da dindarlığı iki boyutlu olarak ele almışlardır. Lenski, dindarlığı kurumsal ve toplumsal olarak, Allen, tahkiki ve taklidi olarak, Nock, ihtida (kendi seçimi) ve sebat etme (miras bırakılmış) olarak, Dewey, dindar olma ve bir dinin geleneklerini yerine getirme olarak son olarak Clark da asıl din ve üçüncü dereceye ait din olarak kısımlandırmıştır (Akt.: Yıldız, 2014: 93).

1.4.3. Dindarlığın Çok Boyutlu Olarak Ele Alınıp Ölçülmesi

Dindarlık, geniş inanç ve uygulama şekillerini kapsadığı için çok unsurlu bir yapıdır ve dinler birbirinden farklı özelliklere sahip olduğundan, kültürel ve kişisel unsurlarla karıştığından dolayı çok renkli ve çeşitli bir yapı meydana gelmektedir (Köse, Ali; Ayten, Ali, 2012: 110). Din ve dindarlığı bu şekilde gören psikolog, sosyolog ve düşünürler, dindarlığı çok boyutlu olarak ele alma girişiminde bulunmuşlardır.

Dindarlığın tek boyutlu olarak ele alınmasından sonra iki boyutlu olarak ele alınması ve çok boyutlu olarak ele alınması kronolojik bir sıralamaya göre gerçekleşmemiş olup çok boyutlu olarak ele alınması, dindarlığın tek boyutlu olarak ele alındığı dönemde gerçekleşmeye başlamıştır. Çok boyutlulukla ilgilenenler arasında ilk sırada Cambridge filoloji topluluğu üyesi Baron Friedrich von Hügel yer almaktadır. O, dinin üç unsurunu tespit etmiştir. Bunlar; 1. Geleneksel veya tarihsel, 2. Rasyonel veya sistematik, 3. Sezgi ve irade (Akt.: Yıldız, 2014: 95; Von Hügel, 1908)'dir. James Pratt de Hügel'e benzer bir yaklaşım içerisinde olmuştur ve Hügel'in üçlü ayrımını "dinin tipik yönleri" başlığı altında dörde ayırmıştır. Bunlar; geleneksel, rasyonel, mistik ve uygulama (veya moral)'dır (Wulff, 1997: 213-214).

Dindarlığın çok boyutlu olarak ele alınmasında önemli sayılabilecek diğer kişiler de Lenski, Fukuyama ve Glock'tur. Lenski de dindarlığın boyutlarını dörde ayırmıştır. Bunlar; 1. Dini inanç, 2. Dini duygu, 3. İbadetlere katılma ve 4. Dini grup üyeliği (Akt.: Yıldız, 2014: 95)'dir. Fukuyama ise akide (inanç), davranış (ibadet), duygu ve bilgi şeklinde dördü bir taksime gitmiştir (Akt.: Yıldız, 2014: 96). Glock'a gelince, kendisinin dindarlık boyutlarına bakıldığında dindarlığı, diğer psikolog, sosyolog ve düşünürlerden daha kapsayıcı bir şekilde boyutlandırmıştır. Aslında hem kendisinden önce hem de sonra ifade edilen tüm boyutlar bir şekilde Glock'un boyutları içerisinde mevcuttur. İşte bu yüzden ki o, din psikologlarının en çok üzerinde durduğu ve benimsediği kişi olmaktadır. Glock, dindarlığın beş boyutu olduğunu ifade etmektedir. Bunlar; inanç, ibadet (davranış), tecrübe (duygu), bilgi ve etkidir (Wulff, 1997: 214).

İnanç boyutu, bireyin tabi olduğu dinin gerektirdiklerine inanması şeklinde ifade edilebilir. Davranış veya ibadet boyutu, bireyin tabi olduğu dinin yapılmasını

istediği dini pratik ve uygulamalarla ilgili olan boyuttur. Tecrübe veya duygu boyutu, bireyin sahip olduğu kutsal alanla doğrudan iletişim halinde olduğu süreçte yaşadığı dini duygular (Köse, Ali; Ayten, Ali, 2012: 112) olarak düşünülebilir. Bilgi boyutu, bireyin müntesip olduğu din ile ilgili bilgi sahibi olmasıdır. Etki boyutuna gelince bu boyut diğer dört boyutun sonucu olarak ortaya çıkan bir boyuttur. Hepsinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar ve bireyin dini inancı, ibadeti, tecrübesi ve bilgisi sonucu bireyde görülen izlerdir. Bu dört boyut sonucu bireyin hem duygu dünyasında hem de davranışlarında meydana gelen değişiklikler dindarlığın etki boyutuyla ilgilidir.

Dindarlığı farklı boyutlara ayırarak araştırmalar yapan kişi/çalışmaların sayısı her geçen gün artmıştır. Yukarıda anlattıklarımızın yanında son olarak Harold S. Himmelfarb'ın dindarlık boyutlarını da kısaca anlatıp konuyu sonlandıracağız. Himmelfarb (1975), dindarlığı yönelim çevresine göre boyutlandırmıştır. Ona göre dört tür yönelim alanı vardır. Bunlar, doğaüstü, toplumsal, kültürel ve kişiler arasısıdır. Doğaüstü yönelim içerisinde ayinlere devamlılık, inanç, ve tecrübe/duygu vardır. Toplumsal yönelimde ailevi, arkadaşlık ve kurumsaldan oluşan sosyal boyut ve ideolojik boyut bulunmaktadır. Kültürel yönelimde entellektüel-estetik ve dini bağlılıkla ilgili her türlü duygu boyutları vardır. Son olarak kişiler arası yönelimde ise etik ve moral boyutları vardır.

1.5. GÜNLÜK YAşAMDA D NDARLIK T PLER 

Hem bireysel düzeyde hem de toplumsal düzeyde çeşitlilik göz önünde bulundurulduğunda günümüz günlük yaşamında ne kadar çok ve ne kadar farklı dindarlıkların olduğu anlaşılacaktır. Dindarlık boyutlarıyla da ilgili olarak yukarıda anlattığımız her bir boyut bile başlı başına bir dindarlık tipi sayılabilmektedir. Bunun yanında dinin farklı yorumlanması ve bireysel veya toplumsal düzeyde farklı ve sıra dışı bir şekilde yaşanması da apayrı dindarlık tipleri meydana getirmektedir. Bu bölümde muhakkak eksik olmakla birlikte birçok araştırmacının yazıp çizdiği, hakkında fikir beyan ettiği günlük yaşamda görülen dindarlık tipleri tanıtılmaya çalışılacaktır.

Dindarlığın birden fazla boyutlu olarak ele alınması konusunda öncülük eden Allport olduğu için kendisinin *i g d ml  (intrinsic)* ve *dışg d ml  (extrinsic)*

dindarlık tipleriyle başlamak istiyoruz. İçgüdümlü dindarlarda din her şeyin önünde gelir. Din, bireysel yaşantılarının mihenk taşı olur ve bu kişiler tüm yaşamlarını din merkezli düzenlerler. Bu tür insanlar için din dışındaki bütün ihtiyaç, arzu ve güdüler az ehemmiyetli olarak kabul edilir (Gürses, 2010: 25) ve dini yaşantıları samimi bir düzeyde olur. Din, bu kişiler için bir amaçtır.

Dış güdümlü dindarlarda ise dinin ön planda olduğu yer ve zaman oldukça kısıtlıdır. Kişinin dini kullanıp bir şeyler elde edebileceği yer ve zamanda kişi, dindar olur ve onun dışında dinden uzak bir yaşam sürer. Din, bu kişiler için bir araç durumundadır. İçgüdümlü dindarlar dini yaşarken dış güdümlü dindarlar dini kullanır (Allport & Ross, 1968: 242).

Bunun yanında birçok dindarlık tipolojisinin olduğu bilinmektedir ve bunlardan bazılarını Subaşı, “*Gündelik hayat ve dinsellik*” adlı kitabında Köktaş (1993), Okumuş (2005: 38-43) ve Onay (2001: 442-447)’ın da çalışmalarında belirttikleri dindarlık tipolojilerini göz önünde tutarak şu şekilde ifade etmektedir:

“İçe ve dışa dönük dindarlıklar (Jung); aklı, fikrî ya da duygu ağırlıklı dindarlıklar (Schneider); dinî duyguların en yüksek dereceye ulaştığı mistik dindarlık, fikri tarafı ön plana alıp akla değer veren dindarlık ve duyguyla fikir dengeli dindarlıklar (Gruehn); teorik, pratik ve sosyolojik dindarlıklar (Wach); dinsel bağlılık, öğreti, ibadet ve dinsel grup dindarlığı (Lenski); dinde inancı esas alıp ibadeti önemsemeyen, dinî pratiklere ve şekle önem veren zikri öne çıkaran, inançla ibadetin birlikte olacağını savunan ve ona göre hareket eden, inanmadıkları halde inanmış gibi görünen tiplerin dindarlığı (Peker); içten(likli) dindarlık ve dıştan dindarlık (Allport); ihlaslı ve gösterişli dindarlık; resmi ve gayri resmi dindarlıklar; mezhep, kült ve kilise dindarlıkları; tutucu, Protestan, sekt ve liberal dindarlıklar (Argyle); gayr-ı amil, idare-i maslahatçı, dini bütün, sofî ve yobaz dindarlıklar (Taplamacioğlu)” (Subaşı: 2004: 102).

Buna ek olarak Ünver Günay’ın konuyla ilgili önemli bir çalışması vardır. Günay, “*Erzurum ve çevre köylerinde dini hayat*” adlı kitabında dindarlığı, dini yaşayışın şiddetinin azlığı ve çokluğu ve dini yaşayışın biçimi üzerinden tipleştirmektedir. Dini yaşayışın şiddetinin azlık-çokluğuna göre olan kısımda dindarları beş kategoride ele almakta olup dini yaşayışın biçimi kısmında ise dindarları dört kategoride ele almaktadır (Günay, 1999: 259-264).

Dini yaşayışın şiddetinin azlık-çokluğuna göre olan kısımda ilk grupta *ateşli dindarlar* bulunmaktadır. Ateşli dindarlar, dini inançlarına sıkı sıkıya bağlıdırlar. İncanın gerektirdiği ibadetleri eksiksiz bir şekilde yerine getirirler (Günay, 1999: 260). Ateşli dindarlar içerisinde de üç zümre bulunmaktadır. Bunlar: dini

gerekliliklerin yaşamlarında gelenek haline geldiği ve dini bütün olan sofular, dine taassup boyutunda bağlı olan softa dindarlar ve sırf dini gruplara rağbet eden grupçu dindarlardır (Köroğlu, 2012). İkinci grupta *alaca dindarlar* yer almaktadır. Bu tip dindarların dini inançları olmakla birlikte dini pratikleri gerçekleştirme konusunda bir düzensizliğe sahiptirler. Belirli gün, gece ve aylarda dindarlıklarının arttığı görülür (Günay, 1999: 260). Üçüncü grupta, *mevsimine göre dindarlar* bulunmaktadır. Bu tür kişilerin dini inançlara saygıları olmakla birlikte, dini pratikleri yerine getirdikleri zamanlar, kolektif dindarlığın doruk noktasına ulaştığı zamanlardır. Normal zamanlarda dini hassasiyetleri pek bulunmayan bu tip dindarlar, çevresel baskının sonucu olarak dini pratiklere ilgi gösterirler ve belli dönemlerde daha da dindar olurlar (Günay, 1999: 260-261). Dördüncü grubu, *beynamaz dindarlar* oluşturur. Bu kişiler de üçüncü gruptakilerde olduğu gibi dini inançlara karşı belli bir düzeyde saygılıdır. Yaşantılarında dinsel pratiklerin görülmesi çok nadir olmakla birlikte bayram gibi özel günlerde camiye gidebilir ve dini bir aktivitede bulunabilir. Bu tip dindarlar kendilerini dünya işlerine vermiş kişilerdir ve çevrelerindeki kişilerden oldukça etkilenirler. Çevrelerindeki kişiler dini eğilime sahip kişilerse bu tip dindarlar da aynı şekle bürünürler veya çevrelerindeki kişiler, dinle bir ilgisi olmayan kişilerse bu tip kişiler de o şekilde dine karşı ilgisizmiş gibi görünürler (Günay, 1999: 261). Beşinci ve son grubumuzu oluşturan tipoloji de *ilgisiz dindarlar*'dır. Bu kişilerde de temelde dini inanca bir bağlılık ve saygı vardır. Ancak bu kişilerin hayatlarının hiçbir safhasında dini pratikler görülmez (Günay, 1999: 262).

Dini yaşayışın biçimine göre ise Günay, ilk olarak *geleneksel halk dindarlığı*'nı ele alır. Bu tür kişilerin dini yaşantıları, içerisinde halk kültürünün kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlarını barındırır (Günay, 1999: 263). Geleneksel dindarlığı çalışmamızın ikinci bölümünde açıklayacağımız için burada ayrıntılı olarak özelliklerini ifade etmeye gerek olmadığını düşünmekteyiz. İkinci grupta *seçkinlerin dindarlığı* yer almaktadır. Geleneksel halk dindarlığı içinde, hurafe ve batıl inançlara yer vermeyen, belli bir dini kültüre sahip olan dini elit zümre arasında geçerli olan bir dindarlıktır (Günay, 1999: 263). Üçüncü gruptaki dindarlığa *laik dindarlık* ismi verilmiştir. Bu tür dindarların dini inançları dünyayı ilgilendirmemektedir ve sadece öldükten sonraki yaşamla ilgilidir. Bu sebepten

dolayı din ve dünya işlerini birbirinden ayırırlar (Günay, 1999: 263-264). Dördüncü ve son grupta yer alan dindarlık tipi de *tranzisyonel dindarlık*'tır. Bu dindarlık tipi geleneksel halk dindarlığı ile laik dindarlık arasında geçiş teşkil etmektedir. Bu tür kişilerin davranışları, durumdan duruma farklılık arz etmektedir. Kimi zaman geleneksel halk dindarlığına önem verilirken kimi zaman da laik dindarlığa önem verilir (Günay, 1999: 264).

Yapıcı (2002)'nın da dindarlık tipleriyle ilgili dört tipolojisi bulunmaktadır. Bunlar, liberal dindarlar, muhafazakar dindarlar, dogmatik dindarlar ve fanatik dindarlardır. Subaşı (2004: 102) da aktif-pasif, radikal-ılımlı, katı-yumuşak dindarlık şeklinde bir tipoloji önermektedir. Bunun yanında İslam, Hristiyan, Yahudi ya da Budist dindarlıklarından söz edilebildiğini ve mezhep, cemaat ya da dini grup temelinde de bir tipolojinin olabileceğini ifade etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ TEMELLİ DİN

2.1. DİN VE SOSYAL UYUM

Sosyal uyum, toplumu oluşturan farklı özelliklere sahip bireylerin karşılıklı bağlılık ve ahenk içerisinde bir düzen oluşturacak şekilde bir arada bulunmaları sürecidir. Diğer bir açıdan da bir toplum ve sosyal grup içinde hakim olan kültürel değerlerin, o toplumu meydana getiren bireyler tarafından alınarak, kendilerine mal edilmesi ve böylece bireylerin toplumun sosyo-kültürel değerlerini kazanarak onunla uyumlu bir şekilde yaşama durumuna gelmeleri sürecini ifade etmektedir (Günay, 1989). Dinin toplumu oluşturan bireylerin uyum içerisinde bir arada bulunmaları konusundaki fonksiyonunun olup olmadığı çeşitli değerlendirmelerle ele alınacaktır.

Din ve sosyal uyum ilişkisini ele alırken dinin uyum sağlayıcı fonksiyonuna temas etmeden önce sosyal uyum sürecinde insanın hangi özellikleriyle aktif bir rol oynadığının iyi anlaşılması gerekir. Biyo-psiko-sosyo-kültürel bir yapıya sahip olmasından dolayı insan, içinde bulunduğu tabii şartlara adapte olma ve yaşadığı topluma uyum sağlama özelliğine sahiptir. Bu manada sahip olunan kültürde insanın sosyal uyum sürecine yardım edecek ve uyumu kolaylaştıracak birtakım araç ve tamamlayıcı unsurlar bulunmaktadır. Toplum açısından düşünüldüğünde ise her toplumsal sistem, zaman içinde kazanılan ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan bir değer sistemine ihtiyaç duyar.

İnsanların bir arada bulunup birlikte yaşayabilmeleri için birtakım ortak noktalarının olması, aynı hedefleri benimsemeleri, benzer özelliklere sahip olmaları yahut birbirleriyle bir şeyleri paylaşıyor olmaları gerekmektedir. Sosyal hayatın içinde bireylerin önemli bir kısmının üzerinde ittifak ettiği inanç ve değerlerin varlığı sosyal uyumun zorunluluklarındandır ve bu uyum sürecinde çeşitli iç ve dış faktörler rol almaktadır. Bütünün parçalarının birbirine benzemesi demek olan homojenlik sosyal uyumda oldukça etkili olan temel faktörlerden biridir. Kültürel bakımdan heterojen olan grupların ise ileri derecede bir bütünleşmeyi gerçekleştirmesi pek mümkün olamamaktadır. Kültür, din, siyaset, ekonomi, eğitim, akrabalık bağları,

sosyal tabakalar vs. gibi faktörler bu birlikteliği sağlayan önemli faktörler arasında sayılabilir.

Bu konuda yapılan çalışmalardan bir bölümü, dinin uyum sağlayıcılıktan uzak çatışmacı boyutunun olduğunu savunurken diğerleri de dinin değer sistemi ve bireyin uyumunu kolaylaştıracak araç veya unsurlardan birisi olduğunu iddia eder.

Ne kadar eskiye gidilirse gidilsin, insanın var olduğu her yerde herhangi bir dine mensup olmayan insanlara rastlanmakla birlikte, dini olmayan bir toplum bu güne kadar görülmemiştir (Ayas, 2008: 14). Bergson, geçmişte olduğu gibi günümüzde de sanat ve felsefesiz toplumların olduğunu, ancak dinsiz bir toplumun ise hiçbir zaman var olmadığını belirtir (Bergson, 1986: 286).

İnsanların tüm psikolojik yapısı ve kişiliği üzerinde doğrudan ya da dolaylı etkisi olan dinin bireyin sosyal ve dini kimlik kazanmasında olduğu gibi etnik, kültürel ve cinsel kimliklerinin şekillenmesinde de etkili olmaktadır (Çayır, 2012). Bu yüzden işlevleri açısından bakıldığında sosyal uyum sürecinde dinin toplum üzerinde çeşitli etkilerinin olduğu görülür. Fakat entegrasyon konusundaki işlevi, yaşanan çevreye göre değişmektedir. Gablenz'e göre dinin işlevleri arasında bütünleşme vardır ve nerede bütünleşme işlevi yerine getiriliyorsa orada dinden söz edilir (Akt. Köktaş, 1993: 12). Ancak her nerede bütünleşme varsa orada dinden söz edilebileceği ile ilgili genelleme tartışılacak bir yargıdır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi bütünleşmeyi meydana getiren çeşitli faktörler vardır ve din bunlardan sadece bir tanesidir.

Bütünleşme sürecinde psikolojik faktörlerin de önemli bir rolü vardır. Örneğin, fertlerin tatmin veya tatminsizlik duyguları, güvenlik duygusu, moral gibi unsurlar toplumda birlik şuurunun yoğunluğunu etkilemektedir (Günay, 1989).

Din, herhangi bir toplumda yayılıp yerleştikten sonra orada çeşitli inançlar, müesseseler, normlar, değerler, adetler aracılığı ile yaşam bulmakta ve bu şekilde o, toplumun sosyal varlığıyla bütünleşerek, toplum fertlerini bütünleştirici bir fonksiyon görmektedir (Günay, 1989). Dini, toplumun yapısal bir elementi (Keskin, 2004) ve toplumda birleştirici büyük bir güç olarak gören Durkheim'e göre din; "ayrılmış, yasak edilmiş kutsal şeylerle ilgili inanç ve eylemlerin öyle dayanışmalı bir sistemidir ki bu inanç ve eylemleri kabul edenleri ümmet denen tinsel bir kamu halinde birleştirir" (Keskin, 2004). Bu bağlamda, Bacon da, dini, toplumun en

kuvvetli zinciri olarak görmektedir. Dinin en önemli fonksiyonlarından birisi de, toplumu 'düzenlemek' ve 'yapılandırmak' amacıyla belirli kurallar oluşturmaktır. Bu bağlamda her din, müntesiplerine olaylar karşısında ne şekilde tepki vereceklerine ilişkin davranış modelleri sunmaktadır. Nitekim J. Wach'a göre, teoride toplum hayatını düzenleyici normlar koyan din, uygulamada ise öteden beri var olan toplumun içine nüfuz etmek suretiyle onu bir dereceye kadar yeniden düzenler (Keskin, 2004).

Sezen (1998: 115)'e göre dinin faili ve taşıyıcısı olarak temel birim birey olmakla beraber, dinin sosyal içeriğinin getirdiği ruhu, mensup olanların hepsi paylaşır. Onlar üzerinde başlayan etki, hayatlarına şuurlu veya şuur dışı olarak girer ve onları birbirine yaklaştırır. Dinî olmayan meseleler karşısında dahi onları belirli ve ortak tavırlara götürür. Doğan çocuğa ad koyma, erkek çocuğu sünnet ettirme, evlenme törenleri, iş yerini açarken dualar okuma, kurban kesme, belirli gün ve gecelerde yapılan ritüellerin hepsi dinî hayatın faaliyetleridir. Bu yönüyle din, sosyal ve kültürel hayatın dışında kalan bir gerçeklik olmayıp aile yapısı, sosyo-ekonomik yapı, insan ilişkileri, gelenek ve görenekler, edebiyat ve sanat gibi kültürel hayatın çeşitli alanlarına varıncaya kadar toplumsal hayatın hemen hemen her alanında belirleyici bir etkiye sahiptir (Akt. Arslan, 2007).

Köktaş (1993: 11-12)'ın belirttiği gibi din, bireyin tutum ve davranışlarını, bireyler arası ilişkileri ve toplumsal hayatı belirleyen temel kurumlardan biri olarak varlığını sürekli sürdürmüştür. Bireysel boyutta da din, hayata anlam ve gaye kazandırır ve bununla birey, günlük yaşamda karşısına çıkan olumsuz durumlara karşı manen güçlenir.

Toplumsal hayatta kişi ister dini inanca sahip olsun ister olmasın dinin insanlardan uygulamalarını istedikleri toplumsal olaylarla ya da kişiler arası ilişkilerle ilgili durumlar mantıklı geliyorsa ya da toplumda bozulmuş bir yapıyı düzeltiyorsa veya toplumda kişiler arasındaki ilişkilerde bir anlam ifade ediyorsa yapılması istenilen o durumların uygulanması toplumun yararına olacaktır. Kişi, toplumda dini inanca sahip olmasa bile dini değerlerin toplumsal düzeyde gerektirdiklerini yaptığında kendisini daha mutlu ve huzurlu hissediyorsa bu davranışı sergilemede kendisinin yarar elde edeceği kaçınılmazdır. Çünkü dini değerlerin toplumla ilgili olan kısımlarında insanların bir arada yaşayabilmelerinin

boyutları ve gereklilikleri üzerinde durulur. Dini ifadelerin hemen hemen hepsi kişilerarası ilişkileri düzenlemeye yöneliktir. Hırsızlığın yasaklanması, yardımlaşmanın tavsiye edilmesi, komşular arası ilişkilerin düzenlenmesinde gösterilen önem vs. gibi istekler toplumun birlikte yaşayabilmesinin içeriğini oluşturmaktadır. Buradan anlaşılabacağı üzere dinin toplumla ilgili işlevi sadece toplumu bir araya getirmek değildir. Bu birlikteliğin devamını sağlamak için de din, birtakım isteklerde bulunur, ahlaki düzenlemeler yapar ve değer sistemi oluşturur. Öyle ki, hem inançlı hem inançsız bir dünyada birey, dinlerin ritüel ve ibadetlerinden vs. etkilenmeyebilir, ancak ahlaki yücelten ilkelerinden, bir topluluk ruhu oluşturma çabalarından, sanat ile mimariden yararlanma becerilerinden ve zihinleri eğitme çalışmalarından etkilenebilir ve bunlarla ilgilenebilir (Botton, 2014: 12).

Dinin getirdiği düzenlemeler, bir bütünlük arz etmeli ve insan olmanın gerektirdiği her şeye hitap edip cevap verebilmelidir. İnsanın tüm ihtiyaçlarını karşılamalı ve benliğin her boyutuna temas etmelidir. Kişilerin aileleriyle, iş arkadaşlarıyla, yabancılarla vs. ilgili ilişkilerini düzenlemeli ve kişinin herhangi bir durum karşısında nasıl tepki vermesi gerektiğini ona öğretmelidir. Bazı dinlerde bu çok abartılı bir şekilde yer almaktadır. Örneğin kişilerin eşleriyle olan cinsel ilişkilerinin sıklığına bile bir düzenleme getirmiştir (Botton, 2014: 69). Bunlara ihtiyaç duyulması bir yana, dinlerin toplumsal hayatı düzenlemeye yönelik girişimlerinde birtakım ahlaki kuralların getirilmesi, kişiler arasındaki uyumu kolaylaştıracak ve insanların bir arada yaşayabilme imkanlarını arttıracaktır. Bu manada dinin işlevlerinden biri de kişinin ahlaki iyiliğini korumaktır. Kişinin her türlü fiziksel hakkı devlet tarafından korunup düzenlenirken günlük yaşamda daha erdemli bir topluluk oluşturmak için dinin yaptırımları önemli bir rol üstlenir.

Dinin getirdiği bu düzenlemelerde dinlerde önemli bir yeri olan rol modeller de kullanılmaktadır. Peygamberler, sahabeler, azizler vs. dinin başlangıcındaki kişilerin örnek alınması ve yaptıklarının yapılması emredilir. Bu da insanların bir arada yaşayabilmelerine yardımcı olur. Bazı dinlere bakıldığında bu rol modellerin heykelleri, resimleri, figürleri vs. olabilmekte ve insanlar bunları alıp evlerinde ya da raflarında sergilemektedirler. Hatta putperest denilen toplumlardaki putların da toplumdaki uyum konusunda işlevlere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Günlük yaşamda bir sıkıntıyla karşılaşan bir kişi bu heykel, figür vs. ile karşılaştığında

onların temsil ettikleri gerçek kişiliklerin böyle durumlarda nasıl tavır takındıkları veya böyle bir durumla karşılaştıklarında nasıl bir tavır takınacaklarını düşünüp ona göre hareket edebilmektedir. Bu şekilde heykel vs. gibi bir şeye sahip olmayan dinlerde de çoğunlukla rol model olan kişilerin yaşamlarının iyi bilinip onlar gibi hareket etmenin karşılaşılan zorluklara karşı takınılabilecek tavır olduğu düşünülebilir.

Sanayileşmiş modern toplumlarda her ne kadar dinin sosyal ve kültürel hayat üzerindeki belirleyici gücü azalmışsa da, sekülerleşme tezlerinin aksine insan hayatındaki etkisi tamamen kaybolmuş değildir. Günümüz modern toplumlarında din, farklı biçim ve formlarda ve daha çok bireysel dindarlığa indirgenerek veya kapalı dini grup ve cemaatler içerisinde yaşam alanı bulmaya çalışmaktadır (Kayıklık, 2006). Tarihçiler, komşularımızla ilgilenmemeye başladığımız dönem ile Tanrılarımız için hep beraber tören düzenlemeyi bıraktığımız dönemin hemen hemen aynı zaman dilimine denk geldiğini ileri sürerler. Bu durumda dinlerin o tarihten önce topluluk ruhunu canlandırmak için neler yaptıklarını sormak gerekir ya da daha pratik bir bakış açısıyla seküler toplumun bu ruhu, bir zamanlar içinde olduğu teolojik yapıya başvurmadan oluşturmayı başarıp başaramayacağı sorusu üzerinde düşünebiliriz. Topluluk ruhunu, dini temellere oturtmadan yeniden yaratmak mümkün müdür? (Botton, 2014: 21-23). Bu sorunun cevabı günümüz toplumlarının birliktelik düzeylerini incelemekten geçmektedir. Din dışı faktörlerin kendilerini bir araya getirip birlikte ortak bir şeyleri yaptırmaya sevk eden toplumların fertlerinin birbirlerine bağlılıklarının pek de kuvvetli olmadığı görülecektir. Din bağıyla birbirine bağlanan bireylerin motivasyonu yine dinle olur ve elde etmek istedikleri ise dinin vaatleridir. Kişinin duygu boyutu ele alındığında kutsal kadar hiçbir şeyin kişileri motive edemeyeceği görülecektir. Topluluk ruhu oluştururken dinin yaptığı yalnızca kişileri bir araya getirmek değildir. Din, aynı zamanda bu kişilerin birlikteliklerinin devam ettirilmesine, aralarında çıkan anlaşmazlıkları çözmek ve birlikteliğin daha kaliteli hale getirilmesine yönelik düzenlemeler de yapar. Toplumun bireylerinin birbirleriyle ilişki kurmaları için toplu yapılan ibadetler vs. düzenlenir ve özel bir çaba gerektirmeden doğal bir yolla insanlar arasındaki ilişkiler sağlanır.

Eister (1957), dinin bütün toplum için uyum sağlayıcı ve destekleyici fonksiyonu ile ilgili genel teorilerin, karmaşık ve seküler bir toplumda uyumu kolaylaştırmada yeterli görmemekte ve kanıtların çoğunun da bu teorilerin tersini ortaya koyduğunu düşünmektedir. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi insanların bir arada bulunmaları için kendilerinde bazı ortak özellikleri barındırmaları gerekmektedir. Seküler bir toplumun özellikleri ve sosyal yapısı göz önünde bulundurulduğunda günlük yaşamın, dini değerleri pek de barındırmadığı için dinin sosyal uyum konusundaki uyum sağlayıcı işlevi zayıftır. Bu yüzden karmaşık ve seküler bir toplumda uyum sağlayıcı faktör olarak din yeterli değildir. Böyle bir toplumda bu işlevi görececek başka faktörlere de ihtiyaç olacaktır.

Fenn (1972), modern toplumun genel değerler sistemi etrafında toplanmadığı ve böyle bir değerler sistemi mevcut ise de bunun din olmadığı argümanı ile ilgili araştırmalar yapmıştır. Seküler toplumlarda sosyal kontrolün oldukça etkili görülmesiyle birlikte kitle iletişim araçları gibi diğer mekanizmalar, toplumu kontrol edici ve bütünleştirici olarak dinin yerini almaktadır (Marcuse, 1964). Ancak buna karşılık Botton, günümüzde de varlıklarını sürdüren, fakat seküler toplumun başarılı bir yolla karşılamayı beceremediği iki temel gereksinim nedeniyle dinlere ihtiyaç duyduğumuzu ifade etmektedir. Bu gereksinimlerin ilki, bencil ve vahşi dürtülerimize rağmen hep birlikte, topluluklar halinde uyum içinde yaşama isteği/ihtiyacı ve ikincisi de, mesleki başarısızlıklar, sorunlu ilişkiler, sevdiklerimizin ölümü, sağlığımızın bozulması ve kendi ölümümüz konularındaki kırılganlıklardan kaynaklanan ürkütücü yoğunluktaki acıyla baş etme arzusu. Botton'a göre Tanrı ölmüş olabilir; ancak onu yaratmamızı zorunlu kılan çok önemli konular hala varlıklarını koruyor ve bizden çözüm bekliyor (Botton, 2014: 12).

Yapılan tahminlere göre modernleşme karşısında önce dini kurumlar, sonra dini pratikler ve en sonunda da dini bilinç, sosyal anlamını kaybedecekti (Wilson, 1982: 149). Köse (2001)'ye göre bu konuyla ilgili çeşitli tarihler bile belirlenmişti ancak durum böyle olmadı ve modernleşmeyle birlikte din, önemsizleşmedi, dini semboller günlük yaşamın her alanında var olmaya devam etti, sadece dinin sosyal ve kültürel yapısı dönüşüme uğradı. Din, insanlara her anlamda teselli kaynakları sunarken modern sekülerizm, insanların ferdî elemelerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etme kapasitesinden mahrumdur.

Berger (1995), tam bu noktada şu çarpıcı ifadeleri kullanır:

“Maddi-manevi mahrumiyetlere maruz kalan, fiziksel acılar yaşayan, hatta en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana ilerleme efsanesinin o büyük ideallerinin sunacağı hiçbir şey yoktur... aydınlanma sekülerizmi bu anlamda sahip olduğu potansiyeli tamamen kaybetmiş ve sonuçta dinin teselli kabiliyeti insanların gözünde yeni bir güvenilirlik kazanmıştır”.

Modern toplumlarda yaygın bir inanç sistemi ve entegrasyon için anlamlı bir mekanizma olması açısından dinin öneminin azalmasına rağmen uyum sağlayıcı bir güç olarak onun sosyal etkileri varlığını hala sürdürmektedir (Argyle ve Hallahmi, 1975, Kuşat, Korkmaz, Güllü, 2004). Toplumun bütünleşmesinde dinin rolünün azalmasına rağmen, sosyal bir güç olarak dinin bütünleştirici etkisi ile ilgili kanıtlar da ortaya konulmuştur. Eğer bireysel, sosyal denge ve muhafazakârlığı, sosyal entegrasyon ve istikrara katkı sağlayan bir faktör olarak ele alırsak, dindarlığın bunlarla ilişkili olduğunu gösteren çok sayıda kanıt bulabiliriz. Dindar insanlar, muhafazakâr politikalara ve yeni organizasyonlardan ziyade var olan sosyal düzenlemeleri desteklemeye daha eğilimlidirler. (Argyle ve Hallahmi, 1975). Sosyal sistem içinde dinin en temel fonksiyonu “bireyin kendi toplumsal değerlerini yaşama konusunda motivasyonel dengeyi sağlama ve bu değerler doğrultusunda kendi rolünü belirleme” olarak tanımlanabilir (Parsons, 1960). Dinin, birleşmiş veya birleştirici değerler sistemi sunarak bütün toplumun uyumuna ve diğer sosyal kurumların işlevselliğine bir katkıda bulunduğu varsayılabilir (Argyle ve Hallahmi, 1975). Farklı tipteki dini organizasyonların radikal sosyal değişimi engellediğini ve statükonun korunmasına katkıda bulunduğu da ifade edilmektedir (Pope, 1942). Dinin farklı işlevlerine rağmen güçlü bir kontrol edici fonksiyonu olduğunun farkındalığı, XIX. ve XX. yüzyılda Amerikalı “Robber Bronz” tarafından kiliselere verilen halk ve finansal desteğinde de açık bir şekilde görülmektedir. (Josephon, 1962, Argyle ve Hallahmi, 1975).

2.2. YAŞANILAN ÇEVRE–DİNDARLIK İLİŞKİSİ

İnsan, belirli bir zamanda, geleneklerin hâkim olduğu bir ortamda doğar ve gelişir. İnsan, fiziksel çevresi ile sürekli iletişim halindedir. Bu iletişim ağının bir sonucu olarak kişi, hem toplumsal sürece katılır ve ona katkıda bulunur hem de ilişkide bulunduğu insanların, içinde yaşadığı toplumun onun davranışları üzerinde

yoğun etkisi olur (Gürses, 2010: 88). Dinler daima bir topluluk içerisinde var olduğu için dinin kültür unsurlarıyla olan etkileşimi, o toplum içerisinde yer alan bireyler ve kurumlar yoluyla gerçekleşir. Bu nedenle, bireyin dini tercih ve kabulleri, çevresiyle olan etkileşimi sonucu şekillenir (Zuckerman, 2006: 92). İşte bu yüzden ki kişinin yaşadığı çevreye göre dindarlığının şekillendiği söylenebilir. Burada yaşanan çevreden kasıt, kentler ve kırsal alanlardır. Dindarlığın bireyin kişiliğine bağlı olarak şekillendiğini kabul etsek de kişiliğe asıl şekil veren unsurlardan bir tanesinin de çevre faktörü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, dindarlığın çevreyle şekillendiği sonucuna ulaşabiliriz. Belli bir yaşa kadar benzer kişiliklere sahip olduğunu varsaydığımız iki kardeşin bile yaşadıkları çevre farklı varsayıldığında dindarlık düzeyleri ve şekilleri de farklılaşmaktadır. Yaşanılan çevreye göre dindarlığın farklılaştığını varsaymamız kırsal alanda kalan kişinin kenttekinе göre daha dindar ya da kentteki kişinin kırsal alandakine göre daha dindar olduğu anlamına kesinlikle gelmez. Dindarlık düzeyleri çevreden ziyade bireysel göstergelerin tespit edilmesiyle karşılaştırılabilir ki bu da kullanılan ölçeğe, yöntem ve araştırma biçimine göre tabi ki değişmektedir. Dindarlık ölçeği kişinin camiye gitme sıklığını yahut kırsal alanda daha kolay bir şekilde gerçekleştirilebilen bir şeyi ölçüyorsa, kırsal alandaki bireyin kentteki bireyden daha dindar çıkacağı kaçınılmazdır.

Bu bölümde öncelikle genel olarak kırsal alanın dindarlığı olduğu düşünülen *geleneksel dindarlığı*, daha sonra kent dindarlığına geçişte önemli rolleri olan ve bu süreci hızlandıran teknolojik gelişmelerin dindarlığa olan etkilerini daha sonra *kent dindarlığını* ele almayı ve son olarak da geleneksel dindarlığın mı yoksa kent dindarlığının mı daha ideal olduğuyla ilgili kısa bir değerlendirme yapmayı düşünmekteyiz.

2.2.1. Geleneksel Dindarlık

Kırsal alandaki dindarlığın genellikle geleneksel dindarlık üzerine inşa edildiği söylene de bu tür dindarlığa bakıldığında geçmişten günümüze birçok farklılığın yaşandığını söylemek mümkündür. Günümüz teknolojik gelişmelerin henüz ulaşmadığı bir kırsal alan düşünüldüğünde geleneksel dindarlığın en saf

biçiminin yaşandığı bir toplum hayal etmek gerekmektedir. Bu cümlemizden geleneksel dindarlığın tek tip bir dindarlık olmadığı ve farklı yaşam şekilleri olduğu anlaşılrsa da genellikle geleneksel dindarlığın belli başlı özellikleri vardır.

Geleneksel dindarlıkta dinin ve dindarlığın sınırları önceden çizilmiştir ve bu sınır tartışmaya kapalıdır. Kişi, bu sınırın içerisinde kalarak dini yaşantısını sürdürür. Bireylerin dindarlığı, genellikle taklide dayalı olup neslin bir önceki nesilden alıp bir sonraki nesle aktardığı dindarlıktır. Dindarlık ölçütleri olarak kişinin camiye gitme sıklığı, oruç tutup tutmadığı, zekât verip vermediği vs. gibi unsurlar kabul edilir. Bununla beraber kırsal alandaki din, o toplum için her şeydir. Din, bireyin hayatının her alanına müdahale eder ve kendisi için önemli bir karar mekanizmasıdır. Dini yaşayış biçimi genellikle toplulukça olur ve bireysellik zayıftır. Geleneksel dindarlıkta kendisine benzemeyeni ötekileştirme, dışlama söz konusu olabilir. Subaşı (2004: 105)'nın da dediği gibi geleneksel dindarlığın dini yaşayışında, kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar egemendir. Şekilcilik, taklitçilik ve derin teolojik konulara fazla yer vermemek gibi özellikler bu dindarlığın temel özelliklerindendir. Bireylerin dini bilgi edinme kaynağı genellikle ya eski kitaplar, ya aile büyükleri ya da din adamlarıdır. İlk defa duydukları bilgiler geçmişte öğrendikleri bilgileriyle örtüşme oranına göre doğru ya da yanlış kabul edilir. Bu yeni bilgilerin yanlış olduğunu savunduklarında bilgileri aktaran kişilerin ya da kitapların eskilerden daha iyi olmadığı yahut olamayacağı düşüncesine sahiptirler ve bu yeni bilgileri reddederler.

Kırsal alanların geçmişten günümüze geldikçe uğradıkları değişim gözle görülebilir düzeydedir. Zira bu değişim, bireyin yaşantısının büyük bir bölümünde kendisini gösterir. Günümüz kırsal alanlarına bakıldığında, gelenekçi yapıdan çok uzak olmamakla birlikte modern bir yaşam biçiminin izleri görülür. Yılmaz (2014: 78)'ın tabiriyle şehirlerde daha önceden kendileri için cazibe oluşturan birçok imkanın ayaklarına geldiği böyle bir kırsallığın bireylerinin gelenekçi olmanın dayattığı kırmızı çizgileri aşp dini yaşantılarını farklı bir boyutta sürdürmeleri beklenen bir durumdur. Bunun tetikleyicisinin de teknolojik gelişmelerin kent hayatını aşp kırsal alanlara ulaşmasıdır denilebilir. Bu gelişmelerin kentteki bireylere yaşattığı hemen hemen her türlü değişim kırsal alandaki bireyler tarafından yaşanmaktadır.

2.2.2. Kent Dindarlığı

Kırsal alan-kent dindarlığı konusunda dindarlığı etkileme faktörü olarak fiziki koşullar ön planda tutulduğu için bu başlık altında öncelikle kent dindarlığını oluşturan kentin fiziki durumu hakkında açıklama yapmak gerekmektedir. Altan (2010: 13) kent'i şöyle tanımlamaktadır: *Kent, nüfusu belli bir büyüklüğü ve yoğunluğu aşan, ekonomisi tarım dışı etkinliklerde yoğunlaşan ve kendi nüfusundan başka, etki alanı içinde yaşayanlara da hizmet sağlayan yerleşmelere verilen addır.* Fiziki açıdan bakıldığında kent, belirli bir çokluktaki nüfusun bir arada yaşadığı, ortak bazı yaşam alanlarının olduğu topluluklar olmakla birlikte yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı gibi ekonomisi sanayileşmenin bir sonucu olarak tarım dışı etkinliklerde yoğunlaşmaktadır. Kent yaşamı denildiğinde bazıları olumsuzlukları ön plana çıkarırken bazıları da bu yaşamın olanaklarından dolayı kentin olumlu yanlarını ön plana çıkarmaktadır. Kentteki yaşamın sonucu olarak insanların yaşadığı dini hayat da buna bağlı olarak bazıları tarafından eleştirilmiş bazıları tarafından da en ideal dindarlık olarak savunulmuştur. İbn Haldun'un şehir hayatı hakkında söyledikleri¹⁰ insan ilişkilerinden dolayı kent hayatının olumsuz yönlerini ön plana çıkarmaya örnek teşkil eder. Ayrıca Kurt (2009)'a göre kırsal kesimde namaz, oruç gibi ibadetleri düzenli olarak yerine getirenlerin oranı kentte yaşayanlardan daha yüksektir ve kırsal kesimden kente göç etmiş olanların kentte kalma süreleri arttıkça ibadetlerde bir azalma görülmektedir.

Genellikle kent dindarlığının kırsal alan dindarlığından farkının modernleşme olduğu savunulmaktadır. Bu modern yaşam sonucu bireyin yaşamının farklılaştığı ve buna bağlı olarak onun dini yaşayışının da farklılaşacağı tezi öne sürülür. Kent yaşamının sembolü olan apartman hayatının çok sayıda insanları bir araya getirmesi ve kent hayatının bir sonucu olarak günlük yaşamın telaşı içerisinde yaşamını sürdüren kişinin böyle bir yaşam sürerken bireyselleşmesi ve toplumdan izole bir hayat yaşaması sonucunu doğurur. Bu, doğal olarak kişinin tüm yaşamını etkileyecektir ve kişi dini yaşam stilinde bile bireysel davranacaktır.

¹⁰“Geleneksel Dindarlık mı Kent Dindarlığı mı?” başlığında anlatılacaktır.

Bu bireyselliğe, yoğunluğa ve meşguliyetlere rağmen ne olursa olsun geçmişte olduğu gibi günümüzde de bireyin manevi hayat olmadan mutlu olamayacağı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan günümüz kent yaşamında da dindarlık, kendine yeni yaşama biçimleri bularak yaşamaya devam etmektedir (Yılmaz, 2014: 100). Bu yaşam biçimlerine bakıldığında insanlar, ne dini gerekliliklerden ne de modern kent yaşamından mahrum kalmaktadır. Dini hassasiyetlere göre dizayn edilmiş lüks tatil yerleri, restoranlar, özel okullar, bayanlara özel spor salonları vs. yerlerin yapılmış olması ve bunlara olan talebin artmış olması bunun bir kanıtıdır.

Modern kent dindarlığı, teknolojik gelişmelerin sağladığı olanaklardan da yararlanarak dini bir yaşantı içerisinde olmayı gerektirmektedir. İnsanların dini referans kaynaklarının daha çok internet ve bilgisayarlar olması onların yaşam biçimlerini de değiştirmektedir. Kendi başına en kısa yoldan bilgiye ulaşabilen birey, bu süreçte başkasına ihtiyaç duymadığı için daha çok bireyselleşip toplumdan uzak bir yaşam sürdürecektir.

2.2.3. Teknolojik Gelişmelerin Dindarlığa Etkisi

Sanayileşme ve modernleşmeyle birlikte gelişen teknolojik gelişmeler, yeni iletişim ağlarının/araçlarının (internet, televizyon vs.) ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu yeni iletişim araçlarının kullanılmasıyla birlikte yer ve zaman sınırlamaları ortadan kalkmış ve insanlar arasındaki iletişim ve etkileşim artmıştır (Coştu, 2011: 212). Bu teknolojik gelişmelerin her türlü konuda olduğu gibi bireylerin yaşamlarını değiştirdiği aşikardır. Bireyler, tüm yaşamlarını bu gelişmelere göre şekillendirdikleri için dini yaşantıları da buna bağlı olarak şekillenmektedir. Bunun sonucu geleneksel bir dindarlığa sahip olan bireylerin dini yaşamlarıyla ilgili referans kaynağı din adamları vs. iken artık bu, değişip yerini teknolojik gelişmelere bırakmış ve internet ve bilgisayarlar din adamlarından daha çok başvuru referans kaynakları olmuştur. Toplumda bilgi edinme fonksiyonları gereği büyükler kullanılıyorken *google amca* tabiri toplumsal bilincin bir yansıması olarak görülebilir. Bunun yanında peygamberler, din büyükleri vs. için kullanılan *hazret* kavramının *hazreti google* şeklinde bir kullanımda yer alması, toplumun teknolojik gelişmelere verdiği önemin göstergesi olabilmektedir.

Günlük yaşamda dinsel yaşantıyla ilgili olarak internetten o kadar çok faydalanılmaktadır ki bu talebi karşılamak için dini içerikli görsel, işitsel ve yazınsal materyaller gün geçtikçe artmaktadır. Batı’da e-church’lerin açılması ve bölgemizde de dinle ilgili sorulara anında yanıt veren ve dinle ilgili bilgi veren sanal ortamların, forumların bulunması, alo fetva hattının kurulması, internetten dini içerikli video ve filmlerin izlenmesi vs. gibi durumlar, teknolojik gelişmelerin günlük yaşamımızdaki dinsel yaşantımız üzerinde ne kadar etkili olduğunun göstergesidir.

Teknolojik gelişmelerin bireylerin günlük yaşamlarına olan etkisi bazı araştırmacılara göre olumlu olabiliyorken bazılarına göre ise olumsuz olabilmektedir. Yılmaz (2014: 92)’a göre dinin otantik yapısına karşı hiçbir şekilde eleştirel davranmayan dindar çevreler için medya ve sanal âlemde dini konuların sıradan konular gibi masaya konup tartışılması, dinin kutsallığını ve dokunulmazlığını yaralayan bir durumdur. Ancak kitle iletişim araçlarının bu gibi etkileri yanında başka etkilerinin de olduğu unutulmamalıdır. Bu tür çevrelerin dinin eleştirildiği programlar ve yayınlarla birlikte kendi amaçlarına uygun programların da olabileceği ihtimalini unutmamaları gerekmektedir. Ayrıca kendilerinin faydalanacakları alanlar sadece tv programları olmayıp aynı zamanda tüm teknolojik gelişmelerden kendileri için faydalı olabilecek program ve içerikleri de seçebilecekleri bir gerçektir.

2.2.4. Geleneksel Dindarlık mı Kent Dindarlığı mı?

Hem geleneksel dindarlığın hem de kent dindarlığının kendine göre artı ve eksileri vardır. Ne geleneksel dindarlık için ne de kent dindarlığı için tek başına ideal dindarlık tipi denilebilir.

Geleneksel dindarlığa bakıldığında böyle bir toplumun dinin gerektirdiğini çoğunlukla yerine getirmesi ve bunu topluca ve açık bir şekilde yapması ilk düzeyde bu dindarlık tipinin olumlu yönleri arasında sayılıyorken böyle bir toplumun dinin birçok yönüyle ilgili dogmatik bir zihin yapısına sahip olması ve bireyin kendisinin arayışından ziyade taklide dayalı bir dinsel yaşamın sürdürülmesi bu dindarlığın olumsuz yönleri arasında sayılabilir. Kent yaşamına bakıldığında ise kentte yaşayan bireylerin dinsel yaşamlarıyla ilgili gereğinden fazla esnek olmaları bu tip dindarlığın olumsuz yönleri arasındayken dinsel yaşamlarında taklitten uzak, büyüklerinden

gördükleri için değil kendi akıllarını çalıştırmalarının sonucu olarak ulaştıkları bir din algısına sahip olmaları bu tip dindarlığın olumlu yönleri arasında sayılabilir.

Kent yaşamının kişiyi toplumsal olmaktan uzak bireysel bir hayat yaşamaya zorlamasının olumsuzlukları bireyin hayatının her alanına etki ettiğine daha önce değinmiştik. Bu bireyselliğin bireyin dinsel yaşamı üzerindeki etkisi de genellikle olumsuz olarak algılanmaktadır. Ancak kent yaşamının insanları yalnızlaştırdığı her ne kadar doğru olsa da bütünüyle herkesin kendi yaşamına gömülüp başkasından habersiz bir hayat sürdürdüğü genellemesi doğru olmayacaktır. Çünkü buna rağmen bireyselleşmeyen ve hem kent yaşamının faydalı yönlerini kullanan hem de günlük yaşamı içerisinde başkalarıyla iletişim halinde olabilen toplumla içli dışlı bir yaşamın sürdürülmesi de mümkündür.

Geleneksel dindarlıkta dinle ilgili konularda genellikle herhangi bir tartışma ve eleştirme söz konusu değildir. Ancak kent dindarlığı demek her türlü inanca, düşünceye, fikre vs. açık olmak demektir.

Kent dindarlığının bir özelliği de farklı dinlere ve farklı kültürlere sahip bireylerin bir arada uyum içerisinde yaşamaları anlayışına sahip olmasıdır. Fakat, geleneksel dindarlığın yaşandığı toplumlardaki komşuluk-akraba ilişkileri, ideal bir dindarlık için kent dindarlığının bir sonucu olan bireyselleşmeye tercih edilir.

Geleneksel dindarlık ya da kent dindarlığını genel olarak belli bir çevreyle ilişkilendirip hangisinin daha iyi bir dindarlık şekli olduğunu belirlemek zor olduğu kadar kırsal alanda yaşayan kişilerin dindarlığının geleneksel dindarlık olduğunu ve şehirde yaşayan kişilerin dindarlıklarının da kent dindarlığı olduğunu söylemek günümüz şartlarında imkansızdır. Çünkü kırsal alanların şu anki fiziksel olanaklarına bakıldığında kent alanındaki yapılardan çok da uzak oldukları söylenemez. Dindarlık algısının kişinin yetişme tarzına, kültürel değerlere vs. bağlı olarak şekillendiğini söylemek mümkündür. Buna göre kırsal alanda kent dindarlığının özelliklerine sahip bireyler olduğu gibi kentlerde de geleneksel dindarlıklarına sahip bireyler görülebilmektedir. Kimilerine göre geleneksel dindarlık doğru dindarlık iken kimilerine göre de kent dindarlığı doğru dindarlıktır. Örneğin; İbn Haldun, lüks ve bolluk içerisinde yaşamayan kırsal kesime mensup insanların bedenleri, renkleri, ahlak ve dinlerinin, varlık içine gömülmüş ova halkından daha iyi ve güzel olduklarını belirtir. O, bedevilerin hadarilere göre ahlaken ve diyaneten hayra,

fazilete ve insani meziyetlere daha yatkın, samimi, dürüst, namuslu, mert, misafirperver ve yiğit; buna mukabil hadarilerin ise bedevilere nazaran bu olumlu özellikleri daha az taşıdıklarını öne sürer (İbn Haldun, 2005: 325-329, Kurt, 2009). İbn Haldun'un şehir hayatında yaşayan bireylerin kötü alışkanlıklara sahip olduğu, dürüstlüklerini, mertliklerini kaybedip çeşitli şekillere bürünebileceklerini söylemesinin sebebi kırsal alandaki kişilerin fazla kişiyle iletişime ve etkileşime geçmemelerinden dolayı bozulmadıklarını ve sadece kendi küçük alanlarında hayatlarını sürdürdüğünü ve kent merkezlerindeki kişilerin ise muhatap oldukları kişi sayısı arttıkça insanın içerisindeki kötülüklerin daha da ortaya çıkacağı fikrinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Ayrıca İbn Haldun'a göre kent hayatı insanın içindeki saf duyguyu öldürmekte ve bunun sonucu insanlar, kent hayatında değişmekte ve yozlaşmaktadır (Kalyoncu, 2015: 47). Buna dayanarak insanların dini hayatları da dahil olmak üzere yaşamlarının her alanının bu süreçten etkileneceği kaçınılmazdır.

SONUÇ

Günlük yaşamda dindarlığın psiko-sosyal sonuçlarını ele aldığımız bu çalışmamızda din ve dindarlığın birçok anlama sahip olduğunu ve toplumsal yaşamda dindarlığın farklı yaşayış tarzlarını içinde barındırdığını anlamış olduk. Tanrı inancının muhakkak ki birçok temeli vardır ve bu çalışmada biz sadece biyolojik ve psikolojik temellerini ele aldık. Bunu sebebi ise ülkemizde Tanrı inancının biyolojik ve psikolojik temellerinden hareketle yapılan çalışmaların pek fazla olmamasıdır. Ülkemizde yapılan çalışmalara biyolojik açıdan bakılacak olursa tıp eğitimi almış bilim insanları Batı'da olduğunun aksine inancı veya dini kendilerine konu olarak seçmemektedir. Bu durumun Türkiye'deki bilim insanlarının bilimsel çalışmalarda dini çok fazla göz önünde bulundurmadıklarından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Bunun yanında ülkemizde dinin nöropsikolojik temellerini ve insan beyninin çalışma sistemiyle ilişkisini göz önünde bulunduran çalışmaların yaygın olduğu söylenemez.

İçerisinde olduğumuz topluma bakıldığında en çok konuşulan konulardan biri siyaset, biri de dindir denilebilir. Fakat toplumsal açıdan bakıldığında çok yaygın bir şekilde tartışıldığı ve sorunsal bir alan olarak tebarüz ettiği görülen din ve dini yaşantı konularının biyolojik ve psikolojik temellerinin yeteri kadar irdelenmediği görülmektedir. Toplumun büyük çoğunluğunu ilgilendiren konularla ilgili çalışmaların yapılması ve elde edilen sonuçların kamuoyuyla paylaşılıp toplumun ona göre bilinçlendirilmesi, yaşam kalitesini arttıracaktır. Konunun bu yönüyle ilişkili olarak günlük yaşamda dindarlığın psiko-sosyal sonuçlarını çalışmanın birinci bölümünün devamında gelen dinin bireysel yaşamdaki fonksiyonu ve günlük yaşama etkisi gibi konularla ilişkilendirerek ele aldık. Bahsettiğimiz başlıklarda da açıklamaya çalıştığımız üzere din insan davranışına çok yönlü olarak etki etmektedir. Örneğin insanın düşünme tarzına, eyleme biçimine, kişiliğine, karakterine dinin veya idealleştirdikleri düşüncelerin etki ettiği gözlenmektedir. Birinci bölümde biyolojik temeller başlığı içerisinde ele almış olduğumuz Andrew Newberg'ün dua eden kişilerin frontal lobunun aktif olduğu ve aynı zamanda insanda uzay-mekan duygusunu sağlayan parietal lobun da pasif olduğu ve Dean Hamer'ın tespit ettiği VMAT2 geninin insan maneviyatında değişikliklere sebep olduğu şeklindeki

sonuçlar bunun kanıtlarındandır. Bütün bunların sonucu, dinin insanların hayatlarında önemli bir konumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sebepten dolayıdır ki din ve inanç olgularıyla ilgili konulara toplumla ve bireyle ilgilenen her bilim insanının uzak durmaması gerekmektedir.

İnsan hem bireysel hem de toplumsal bir varlıktır. Birinci bölümde başlığımızdaki psiko-sosyal kavramının psikolojik yani bireyi ilgilendiren kısmını ele aldık. İkinci bölümde ise dinin sosyal uyum konusundaki entegre edici, işbirliği sağlayıcı ve bu işbirliği ve birlikteliği devam ettirme gibi işlevleri incelenmektedir.

Bu bağlamda dinin sosyal uyum konusundaki işlevlerine bakıldığında dinin bir toplumun sağlığı için olmazsa olmaz bir unsur olduğu kolay bir şekilde anlaşılacaktır. Çünkü insanın hem psikolojik hem de sosyolojik boyutları böyle bir yapının açığa çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Fakat diğer tüm tabii yapılar gibi dinsel yapı da hem bireysel hem de toplumsal gelişim sürecine göre şekillenmektedir.

İnsana toplum içerisindeki konumu itibariyle bakıldığında onun tek boyutlu bir yapıda olmadığı gözlenmektedir. İkinci bölümde de ele aldığımız üzere çevresel şartlar, fiziksel ortam, farklı kültürlerle etkileşim ve özellikle günümüzde üretim şekilleri ve teknoloji insanın dini yaşayış tarzlarına etki etmektedir. Örneğin kır dindarlığıyla kent dindarlığı şeklinde bir ayırım yapmak mümkündür. Çalışmamızda da göstermeye çalıştığımız gibi bir çok dindarlık tipolojisi vardır. Bu tipolojiler, hem olgusal hem de ideal olarak incelenmekte ve yorumlanmaktadır.

Bu düşüncemizi destekleyecek şekilde özellikle son günlerde gündeme getirilen kent dindarlığı mı geleneksel dindarlık mı sorusu cevaplanırken dini hayatın farklı tipolojilerle ele alındığı gerçeği gözardı edilmemelidir. Çünkü bize psikolojik bilgi ve bulgular şunu söylemektedir: Ne kent dindarlığı ne de geleneksel dindarlık ideal dindarlıktır. İdeal dindarlığa sadece her iki dindarlık tipinin olumlu özellikleri benimsenip, bu özelliklerin bireysel ve toplumsal yaşam ile uyumlu hale getirilmesiyle gerçekleştirmek mümkün olacaktır.

Tüm bu açıklamalarımızdan hareketle üç gruba yönelik önerilerimiz bulunmaktadır. Bunların ilki buna benzer çalışmalar yapmak isteyen araştırmacılar, ikincisi din adamları ve dini politika inşa eden kurumlar ve son olarak da psikologlardır. Dini hayatın psiko-sosyal sonuçları ile ilgili çalışma yapmak isteyen

araştırmacılar, nöropsikoloji ve tıbbın verilerini göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. İkinci olarak ise araştırmacıların psikoloji ve sosyolojideki farklı kuramlar üzerinden dini hayatın açıklanmasına yönelmeleri faydalı olacaktır. Din adamları ve din politikası inşa eden kurumlar ise dini hayatın psiko-sosyal sonuçlarını göz önünde bulundurmalıdırlar. Son olarak psikologların da danışmanlık yaptıkları dini hassasiyete sahip insanları psiko-sosyolojik bir bakış açısıyla yönlendirmeleri gerekliliği, çalışmamızda ortaya çıkan hususlardandır.

KAYNAKÇA

Allport, G. W., Ross, J. M., (1968). *Personal Religious Orientation and Prejudice, in The Person in Psychology: Selected Essays*, Boston: Beacon Press.

Altan, M. (2010). Kent Dindarlığı, İstanbul: Timaş Yayınları.

Argyle, M. ve Hallahmi, B. B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge.

Argyle, M. (2000). *Psychology of Religion An Introduction*, London: Routledge.

Armaner, N. (1980). *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Arslan, A. (2007). Din ve Modernite. *Diyanet Aylık Dergisi*, 195(1):20-25.

Ayas, M.R. (2008). *Türkiyede İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Bahadır, A. *Jung ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Bahattin, A., Şentürk, R., Küçükkural, Ö. ve Cengiz, K., (2012). *Türkiye’de Dindarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Berger, P. L. (1995). *Dini Kurumlar*. Çev. Adil Çiftçi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Bergson, H. (1986). *Ahlak ve Dinin Kaynağı*, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Botton, A. (2014). *Ateistler İçin Din*, Çev. Ayşe Ece. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Budak, S. (2014). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Coştu, Y. (2011). *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Cüceloğlu, D. (2013). *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Çayır, C.(2012). *Sosyo-Psikolojik Açıdan Dini Sosyalleşme Üzerine Bir Araştırma*. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 14(2): 25-50.

Eigen, M. (1980). Instinctual Fantasy and Ideal Images. *Contemporary Psychoanalysis*. 16(1):119-137, 1980.

Eigen, M. (1982) *Creativity, Instinctual Fantasy and Images*. *Psychoanalytic Review*. 69(1): 317-339.

Eisner, A.W. (1957). *Religious Institutions in Complex Societies*. *American Sociological Review*. 22(4): 387-391.

Ersoy, E. (2012). *Jung'un Arketip Kavramı*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı.

Fenn, R. K. (1972). Toward a New Sociology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 16-32.

Freud, Sigmund (1961), *The Ego and the Id*, London: Hogarth Press.

Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Günay, Ü. (1989). Din ve Sosyal Bütünleşme. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6(1):15.

Günay, Ü. (1982). *Din ve Toplumsal Farklılaşma*. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 5(1):1-5

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Gürses İ. (2010). *Dindarlık ve Kişilik*, Bursa: Emin Yayınları.

Hamer, D.(2004). *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*. Doubleday Publishing. Maryland: Westminster, 2004.

Himelfarb, H. S. (1975). *Measuring Religious Involvement*, *Social Forces*. 53(1): 606-618.

Hökelekli, H. (2005): *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İbn Haldun (2005). *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. Bursa: Dergah Yayınları.

İyilikçi, O. ve Amado, S. (2011). *Bilişsel Psikoloji Terimler Sözlüğü*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Jung, C. G. (1981). *The Structure and Dynamics of The Psyche*. New Jersey: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1961). *Anılar, Düşler, Düşünceler*. Çev. İris Kantemir. İstanbul: Can Yayınları.

Jung, C. G. (1976). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, Beşinci Basım.

Kalyoncu, R. T. (2015). *İbn Haldun'un Yorum Kuramı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karaca, F.(2011). *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.

Kaya, A. (2010). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınevi.

Kayıklık, H.(2006). Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi (Edit: Ünver Günay-Celalettin Çelik). Adana: Karahan Kitabevi.

Kayıklık, H. (2015). Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(1):133-155.

Keskin, M. (2004). Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 4(3):7-21.

Kısa, C. (2005). *Carl Gustav Jung’da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Kluger, J. (2004). Is God in Our Genes?. *Time Magazine*. 25(1):62-72.

Kohut, H.(1971). *The Analysis of The Self*. Chicago Press: University of Chicago Press.

Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye’de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Köroğlu, C. Z. (2012). Türkiye’de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım. *Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(2):55-60.

Köse, A. ve Ayten, A. (2012). *Din Psikoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Köse, A. (2001). Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar. *Günümüz İnanç Problemleri İçinde*. (ss. 203–216). Düzenleyen: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Kelam Ana Bilim Dalı Sempozyumu. Erzurum.

Kurt, A. (2009). Dindarlığı Etkileyen Faktörler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18(2):1-26.

Kuşat, A. (2012). *Bilişsel Gelişim Açısından Din-Fıtrat İlişkisi*. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2(1):1-5.

Marcuse, H. (2006). *One Dimensional Man*. London: Routledge.

Mehmedoğlu, A. U. (2006). James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi. *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(6):1-15.

Ok, Ü. (2004). Bir Aktivite Sistemi Olarak “İnanç”: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5(4):111-134.

Okumuş, E. (2005). *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Özgü Yayıncılık.

Onay, A. (2001). *Dindarlık Ölçme Araştırmaları. İslami Araştırmalar*. 14(3-4):439-449.

Özcan, H. (2002). *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

Peker, H. (2000). *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası.

Peker, H. (1986). Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1(1):100-105.

Piaget, J. (2013). *Çocuğun Gözüyle Dünya*, Çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi.

Plotnik, R. (2009). *Psikoloji'ye Giriş*. Çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Kitabevi.

Selçuk, M. (1990). *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Şentürk, H. (1997). Dini İnançın Psikolojisi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4(2):55-61.

Şentürk, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ukay, M. (2014). *Jung Psikolojisi*. Ankara: Yason Yayıncılık..

Von Hügel, F. (1923). *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*. London: J.M. Dent & Sons.

Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Wulff, D. M., (1997). **Psychology of Religion: Classic and Contemporary**, New York: John Wiley & Sons, Inc.

Yaparel, R. (1987). Dinin Tarifi Mümkün mü?. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4(1):403-417.

Yaparel, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yapıcı, A. (2006). *Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık. Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Edit. Ünver Günay ve Celalettin Çelik. Adana: Karahan Kitabevi.

Yapıcı, A. (2002). Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2):75-116.

Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi.

Yavuzer, K. (2010). *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yıldırım, İ. (2008). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Yıldız, M. (2007). *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Yıldız, M. (2014). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Yılmaz, H.(2014). *Din ve Dindarlık*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.

Yümni, S. (1998). *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Zuckerman, P. (2006). *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev. İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Kitabevi.

Şaphli, Ş.E. (2012). *İnanç Geni ve Tanrı Noktası*. <http://universumcorpusnostrum.blogspot.com.tr/2012/10/inanc-geni-ve-tanr-noktas.html>. (11.10.2015).

NBCNEWS (2014). *Power of Prayer: What Happens to Your Brain When You Pray?*. <http://www.nbcnews.com/news/religion/power-prayer-what-happens-your-brain-when-you-pray-n273956>, (29.01.2016).

NPR (2010). *Prayer May Reshape Your Brain And Your Reality*. <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=104310443>, (30.01.2016).