

## Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları\*

Peter C. HILL, Kenneth I. PARGAMENT, Ralph W. HOOD Jr, Michael E. MCCULLOUGH, James P. SWYERS, David B. LARSON & Brian J. ZINNBAUER

Çev. Yrd. Doç. Dr. Nurten KİMTER\*\*\*

### Özet

Hem din hem de maneviyat, tabiatları itibariyle çok boyutlu ve kompleks fenomenlerdir. Dolayısıyla modern dini ve maneviyatı sınırlı kavrayışımız göz önünde tutulursa, her iki terimin kapsamlı ve tek bir tanımı üzerinde ısrar etmek için muhtemelen vakit erkendir. Bu sebeple bu makalede böyle bir girişimde bulunulmamakta, daha ziyade her iki kavramın temel özellikleri betimlenerek din ve maneviyat temel seviyede incelenmekte, böylece kavramsal ayrımlıkları ve farklılıkları tespit edilmekte ve sonuç itibariyle literatürde dinin ve maneviyatın nasıl kavramlaştırıldığıнын ve tanımlandığının bir analizine ve genel bir görünümüne yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Maneviyat, Kavramlaştırma, Benzerlikler, Farklılıklar.

### *Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure*

#### Abstract

Both Spirituality and religion are complex phenomena, multidimensional in nature. Given our limited understanding of contemporary religion and spirituality, whereas, it is perhaps premature to insist on a single comprehensive definition of either term; as a result, no such attempt will be made in this article. Rather, the purpose of this paper is to examine religion and spirituality at a basic level by describing the fundamental characteristics of each construct, thereby identifying conceptual overlap and distinctiveness. As a result, what will be presented here is an overview and analysis of how religion and spirituality have been conceptualized and defined in the literature.

**Key Words:** Religion, Spirituality, Conceptualizing, Overlaps, Distinctions.

\* Orijinal yayın: Peter C.Hill, Kenneth I.Pargament, Ralph W.Hood, JR., Michael E. McCullough, James P.Swyers, David B.Larson&Brian J. Zinnbauer, " Conceptualizing Religion and Spirituality:Points of Commonality, Points of Departure", *Journal for Theory of Social Behaviour* 30:1 0021-8308; © The Executive Management Committee/Blackwell Publishers Ltd. 2000. Published by Blackwell Publishers 108 Cowley Road, Oxford, OX4 1JF UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA. Tercüme yazarların şahsî izinleri ile yayınlanmıştır.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

*“Gerçekleştirilecek bilimsel araştırmada gözlenen fenomenin anlamı ile ilgili olarak bir fikir birliğinin olması gerekir... “Manevi” gibi terimler, işlevsel kılmanın imkânsız olduğu subjektif manalara sahip gibi göründüklerinden davranışçı bilimadamları ruhsal sağlık ve hastalığı araştırmaktan uzak durmuş olabilirler.” (Ellison, 1983:331)*

Araştırmacılar, psişeyi (psikolojiye ait ruhu) pneuma (dine ait ruh) dan (Vande Kemp,1996) ayırt etmek için uzun çabalar sarf etmelerine rağmen pek çok din psikoloğu, disiplinlerinyüzyılın başındaki William James (1902/1961), G. Stanley Hall (1917) ve Edwin Starbuck (1899)’un öncülük eden çalışmalarına dayandırmışlardır. Gerçekte, 20. y.y. boyunca dinin psikolojik araştırmasında gözlenen şey, etkileyici bir resmî açılıştan (James ve Hall gibi tanınmış psikologların yukarıda söz edilen çalışmaları) davranışçılığın altın çağı boyunca bu konunun bir ihmâline veen azından bazı deneyselaraştırmaların gerçekleştirildiği, teorilerin geliştirildiği bir alanın uyuşuk ama farkedilebilir yeniden doğuşuna kadar uzanan çok ilginç bir süreçtir. Bu disiplinin bugünkü durumunun, yeterince gelişmiş fakat yinde de psikolojinin tamamı tarafından pas geçilmese de göz ardı edilmiş olduğu söylenebilir. Son zamanlarda öndegelen bir araştırmacı (Wulf, 1996), “bu alandaki literatürün, tanıtıcı ders kitaplarında ve bölüme ait değerlendirme kriterlerinde ihmâl edildiği dikkate alındığında, pek çok psikoloğun sandığından çok daha fazla olduğu ” sonucuna varmıştır (s:44). Bununla beraber Wulf aynı zamanda, psikoloji içerisinde dinin incelemesi durumunun son derece “riskli” (precarious) olarak nitelendirildiğini ve bu alana önemlikatkıda bulunanların nispeten çok az sayıda olduğunu ifade etmektedir.

Amerikan halkı arasında dinî inanç, uygulama (practice) ve tecrübenin yaygın ve sürekli (persistent) tabiatı göz önünde bulundurulduğunda, psikolojik inceleme konuları olarak dinî tecrübelerin gözle görülebilir ihmâli çok daha şaşırtıcıdır. Son araştırmalar (örneğin, Gallup, 1994; Gallup & Castelli 1989; aynı şekilde bkz. Shorto, 1997), Amerikalıların büyük bir çoğunluğunun aktif dinî inançları ve dinî pratikleri sürdürmeye devam ettiklerini ortaya koymaktadır: Amerikalıların %94’ü Tanrı’ya inandığını, %90’ı dua ettiğini, %75’i dinî bağlılığın olumlu ve zenginleştirici bir tecrübe olduğunu belirtmekte ve %88’i dinin kendi yaşamlarında ya çok önemli ya da oldukça önemli olduğuna inanmaktadır.

İnsanların yaşamında, dinin öneminin ve merkeziliğinin, psikologlar tarafından dikkate alınmamasının muhtemel bir sebebi, psikologların bizâtihi kendilerinin dikkate değer bir şekilde daha az dindar olmalarındandır. Örneğin, klinik ve danışma psikologlarından sadece %48’lik bir örneklem grubu, dini, kendi yaşamlarında ya çok önemli ya da oldukça önemli bulmuşlardır (Shafranske’nin araştırmasında ortaya koyulan, 1996), oysa çok daha yüksek bir oran (%73)

maneviyatı ya çok ya da oldukça önemli olarak görmektedirler. Benzer şekilde, Sheridan, Bullis, Adcock, Berlin ve Miller (1992), psikologların sadece %34'ünün, sertifikalı klinik sosyal hizmet uzmanlarının %30'unun ve sertifikalı profesyonel danışmanların % 49'unun "aşkın varlığı ve gücü olan kişisel bir Tanrının var olduğuna" inandıklarını ve bu üç kategoride incelenen uzmanların % 80'inden daha az bir kısmının herhangi bir dinî ya da manevî bağlanma biçimini sürdürdüklerini tespit etmişlerdir. Son zamanlarda bir araştırmacı (Shafranske, 1996), dinî inanç ve pratikler bakımından genel halk ile psikologlar arasındaki farklılıkların büyüklüğünü sorgulasa da, farklılıkların var olduğu gerçeği sık sık ifade edilmektedir (Örneğin, Bergin, 1991; Ragan Malony & Beit Hallahmi, 1980; Shafranske & Malony, 1990; Zinnbauer ve arkadaşları, 1997).

Gerçekten dinin incelenmesine duyulan ilginin yeniden ortaya çıkışında bir süreklilik varsa şüphesiz bu, dinî görüntüye önemli bir kültürel değişim olarak yansıtacaktır - dini, sosyal olarak inceleyen bilim adamlarını konuları üzerinde yeniden düşünmeye zorlayan bir değişim. Son birkaç on yıl boyunca popüler kültürde maneviyata karşı adeta bir ilgi selinin görülmesi, din ve maneviyat gibi terimlerin ne anlama geldiği konusunda anlaşmazlıklara ve belki de karışıklığa bile yol açmıştır. Hem maneviyat (spirituality) hem de din, tabiatları bakımından çok boyutlu ve kompleks fenomenlerdir ve tek bir tanımın, sınırlı bir bakış açısını veya sınırlı bir görüşü yansıtması muhtemeldir. Esasında, geçmişte yapıları (construct) tanımlama girişimlerinin, az sayıda ampirik araştırmayı teşvik eden operasyonel tanımlara yol açtığı için çoğu zaman oldukça sınırlı olduğu veya din ve maneviyatın ayırt edici özelliklerinin kayboluşuna neden olduğu için oldukça geniş kapsamlı oldukları ileri sürülmektedir. Modern dini ve maneviyatı sınırlı kavrayışımız göz önünde tutulursa, her iki terimin kapsamlı ve tek bir tanımı üzerinde ısrar etmek için muhtemelen vakit erkendir; sonuç olarak bu makalede bu gibi bir girişimde bulunulmayacaktır. Daha ziyade bu yazının amacı, her iki kavramın temel özelliklerini betimleyerek din ve maneviyatı temel seviyede incelemek ve böylece kavramsal ayrıntıları ve farklılıkları tespit etmektir. Aynı zamanda burada üzerinde durulan husus, daha coşkulu kişisel ya da subjektif bir anlam için değil gelecekteki araştırmalar ve özellikle de ampirik türdeki araştırmalar için bu gibi ayrıntı ve farklılıkların olası sonuçlarını vurgulamaktır.

Burada ortaya koyulacak husus, literatürde dinin ve maneviliğin nasıl kavramlaştırıldığı ve tanımlandığının bir analizi ve genel bir görünümüdür. Sosyal bilimciler özellikle de psikologlar tarafından bu iki kavramın ilişkisi hakkında yapılmış, çok az sistematik kavramlaştırmanın var olduğu görülecektir. Bu

genel bakış açısını daha sonra, iki kavram hakkında tanım geliştirme çalışmasında muhtemelen faydalı olacak olan kriterleri tartışma ve bunların bir listesini yapma takip edecektir. Bu kriterlerin, din ve maneviyatı içeren gelecekteki sistematik çalışmalar için bir yön tayin edeceği ümidimizdir. Yine de, ilgimize layık olan psikologlar için daha da temel bir soru ile başlamak gereklidir: Psikologlar din ve maneviyatı niçin araştırmalıdır?

### 1.Niçin Din ve Maneviyatın Psikolojik Araştırması?

Din, pek çok sosyal bilim düşüncesinde en verimli (fertile) teori ve araştırma alanlarından birisi olmuştur. Bir kısmı modern sosyolojinin kurucularından kabul edilen (örneğin, Comte, Durkheim, Marx, Max, Weber vb.) pek çok klasik sosyal bilim kuramcısı, ilk ve ünlü din sosyologları olarak da bilinirler. Onlara göre din, 19. yy.'ın sonlarına doğru ekonomik ve sosyal ayaklanmaların ortasında toplumda birleştirici bir rol oynamıştır (Davie, 1998). Benzer şekilde ilk öncü psikologların çoğu (örneğin, Freud, James, Hall vb.) ve daha yakın zamanların tanınmış bir kısım psikologları (örneğin, Allport, Jung, Fromm, Maslow vb.) dinin ve maneviyatın, kişinin bütün bir idraki (understanding) açısından düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Dinî inanç ve pratiklerin hala yaygın olduğunu ve çok sayıda insan için merkezi önem taşıdığı gösteren yukarıda sözü edilen verilere ve maneviyata olan ilginin ortaya çıkışına ilâveten, psikologlar açısından incelenmesi hayati önem taşıyan din ve maneviyatta sayısız tabii özellikler vardır. Psikolojik bilgiyi kullanmanın (application) yanısıra, bu özelliklerden bir kısmını temel psikolojik araştırmanın ışığında kısaca listeleyeceğiz.

#### 1.1. Temel Psikolojik Araştırmayla İlgili Olarak Din ve Maneviyat

- Din ve maneviyat, yaşam süresi boyunca (across) gelişir. İster çocukları, ergenleri, yetişkinleri ele alsın, isterse yaşlıları ele alsın, dinî gelişim, sadece genel gelişim süreçleri ile paralellik göstermez, aynı zamanda en azından bu süreçlerin ayrıntılarına (shades) ışık tutabilir; çok az sayıda fenomen, dinî ve manevi ilgiler kadar yaşam boyu gelişimde bütüncü olabilir (Elkind, 1964; Fowler, 1981; Goldman, 1964; Oser & Scarlett, 1991; Tamminen, 1991). Ayrıca hem klinik (Rizzuto, 1991; Shafranske, 1996) hem de ampirik araştırmalar (bkz. Hood, Spilka, Hunsberger&Gorsuch, 1996, sayfalar: 44-182), farklı kültürlerdeki insanlarda ve hatta hiçbir resmi din eğitimi almayan ya da çok az resmi din eğitimi alan kişiler arasında psikolojik gelişimde mânevî ve dinî meselelere olan ilgiyi açık bir şekilde kanıtlamıştır.

- Din ve maneviyat, doğası gereği sosyal- psikolojik fenomenlerdir. Din ve maneviyat genellikle sosyal gruplar içinde dillendirilmektedir ya da en azından referans gruplarından etkilenmektedirler (Preus, 1987; Stark & Bainbridge, 1980). Ayrıca, herhangi bir kültürün örf ve adetlerinin ve normlarının çoğu, o kültürde normatif bir davranış için kabul edilebilir bir dizi alternatifler sunan dinî bakış açıları içinde kökleşmektedirler (Stark, 1984; Stark & Bainbridge, 1985). Anormal [toplum düzenine aykırı olan] (deviant) davranış bile dinî ve manevi normlardan derinden etkilenmektedir (Johnson, 1971; Pfeiffer, 1992).
- Din ve maneviyat zihinsel fenomenlerle ilişkilidir. Dinî bağlanmanın belli formları ile düşüncenin karmaşıklığı arasındaki ilişki buna bir örnektir. Sözgelimi, dine yönelim arayışı (bkz. Batson, Schoendrade & Ventis, 1993) dinî bağlanmanın başka formlarından daha karmaşık düşünme gerektirebilir (Batson & Raynor-Prince, 1983). Buna karşılık, dinî fundamentalizm daha az kompleks düşünce tipleri için sosyal destek sağlayabilir (Hunsberger, Alisat, Pancer & Pratt, 1996; Hunsberger, Lea, Pancer, Pratt & Mc Kenzie, 1992). Dinî inançlar da diğer şemalara benzer bir şekilde fakat sadece dinî iman [edicilerin] içinde aktif hale getirilen şemalar olarak kavramlaştırılabilir (McIntosh, 1995). Modern bilişsel teorinin pek çok yönü (aspects), dinî ve manevi psikolojik fenomenlerin unsurlarını açıklamada faydalı olmuştur (Mc Callister, 1995).
- Din ve maneviyat, duygu ve heyecanla ilişkilidir (Hill, 1995; Hill & Hood, 1999). Dinî tecrübenin klasik tanımlamaları, dinin duygu yönlerine odaklanmaktadır (James, 1902/1961; Otto, 1928). Araştırmalar, din değiştirmede özellikle de ansızın (sudden) olan din değiştirmelerde duygunun rolünü uzun zamandır kanıtlamıştır (Clark, 1929; Scobie, 1973; Zinnbauer & Pargament, 1998). Kezâ, duygusal uyarılmanın zihinsel olarak nasıl değerlendirildiği, dinî ve manevî tecrübenin önemli bir belirleyicisi (determinant) olarak görülmüştür (Hill, 1995). Ayrıca, din anlaşılmas sesler veya sözler (glossolalia) (Lovekin & Malony, 1977) ya da yılanların üstesinden gelme (the handling of serpents) gibi ritüellerdeki şiddetli uyarılmanın özel duygusal formları için normatif modeller sağlamakta ve onları desteklemektedir (Hood & Kimbrough, 1995).
- Din ve maneviyat duygu ve heyecanla ilişkilidir (Hill, 1995; Hill & Hood, 1999). Dinî tecrübenin klasik tanımlamaları, dinin duygu yönlerine odaklanmaktadır (James, 1902/1961; Otto, 1928). Araştırmalar, din değiştirmede özellikle de ansızın (sudden) olan din değiştirmelerde duygunun rolünü uzun zamandır kanıtlamıştır (Clark, 1929; Scobie, 1973; Zinnbauer & Pargament, 1998). Keza,

duygusal uyarılmanın zihinsel olarak nasıl değerlendirildiği dinî ve manevi tecrübenin önemli bir belirleyicisi (determinant) olarak görülmüştür (Hill, 1995). Ayrıca, din anlaşılabilir sesler veya sözler (glossolalia) (Lovekin & Malony, 1977) ya da yılanların üstesinden gelme (the handling of serpents) gibi ritüellerdeki şiddetli uyarılmanın özel duygusal formları için normatif modeller sağlamakta ve onları desteklemektedir (Hood & Kimbrough, 1995).

- Din ve maneviyat, kişiliğin incelenmesi ile ilişkilidir ve bunlar kişiliğin genetik belirleyicilerinde bulunurlar. Bazı kişilik öğretileri, din, maneviyat ve kişilik arasındaki ayrılmaz ilişkiyi vurgulamışlardır. Bu, özellikle hümanist ve transpersonal kuramlar açısından doğrudur (Maslow, 1964; Tart, 1975). Sosyobiyolojik teoriler, ahlâka dair dinî ve manevi inançları temelden desteklemeyi öneren genetik ve evrimsel faktörleri vurgulamada özellikle önemlidir (Wenegrat, 1990; Wilson, 1978). Ayrıca, son araştırmalar, dinî davranış ve tutumlarda dikkate değer sayıda değişkenin, kalıtsal olduğunu ortaya koymaktadır (D'Onofrio, Eaves, Murrelle, Maes & Spilka, 1999).

### 1.2. Psikolojik Bilginin Kullanımı ile İlgili Olarak Din ve Maneviyat

- Din ve maneviyatın, ruhsal sağlık durumlarıyla önemli ilişkisi olduğu görülmüştür. Bazı dinî bağlanma biçimleri, psikolojik olarak sağlıksız olmasına ve diğer bazıları da patoloji geliştirmesine rağmen, din ve ruh sağlığı ilişkileri karmaşıktır ve basit şekliyle birbirinin yerini tutan din ve patolojinin deneysel olarak artık savunulamayacağı görülmektedir (Gartner, 1996; Schumaker, 1992). Din, ruhsal hastalık potansiyelini arttırmasına ya da onu desteklemesine ve farklı açılardan ruhsal hastalığı kendine çekmesine rağmen aynı zamanda patoloji için alternatif tedavi yolları temin edebilir ve Amish'ler<sup>1</sup> gibi kapalı toplumlarda güvenilir sığınaklar sağlayabilir (bkz. Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch, 1996; s:406-442). Toplanan bir miktar kanıt, din ve maneviyatın ruh sağlığını ön görmede (in predicting) olumsuz bir faktör olduğu kadar olumlu bir faktör de olmasının aynı şekilde muhtemel olduğunu ortaya koymaktadır. Din ve maneviyat, hem ölüme bir anlam vermek hem de yaşam süresinin sonunda bir umut vermek suretiyle bilhassa yaşlılar arasında (Koenig, 1994; McFadden, 1995-1996) faydalı olarak görülmektedir (Glick, Weiss & Parkes, 1974; Pruyser, 1986). Din ve maneviyatın aynı zamanda, sakatlık, hastalık ve olumsuz yaşam olaylarının üstesinden gelmede de etkili olduğu görülmüştür (Pargament, 1997). Dua (prayer), özellikle etkili bir başa çıkma mekanizması

<sup>1</sup>Amerika'da teknolojik yeniliklere kapalı olarak yaşayan bir Hıristiyan toplum (ç.n.)

olabilir (Poloma & Pendleton, 1989). Ayrıca din ve maneviyatın, özellikle beslenme, cinsel davranış ve sağlığı koruma davranışlarını kontrol eden, dinî olarak temellenmiş kuralları koymada, fiziksel sağlık durumları ile de ilişkili olduğu görülmektedir (Levin & Vanderpool, 1992; aynı zamanda bkz. King, 1990 ve Hill & Butter, 1995).

- Din ve maneviyat, uyuşturucu madde ve alkol kullanımı ile de negatif bir şekilde ilişkilidir. Temel (mainstream) dinî bağlanma, uyuşturucu madde (drug) kullanımının devamlı olarak negatif bir yordayıcısıdır (Gorsuch,1995). Sadece, dindar insanların uyuşturucu madde (abuse) kullanmaya başlamalarının çok az ihtimal dahilinde olması değil (Gorsuch & Butter, 1976), aynı zamanda dindarlığın hem normal hem de mezhebe dayalı (sectarian) formları, mensupları arasında, uyuşturucu madde ve alkol kullanımını azaltmak ve önlemek için etkin kurallar koymaktadır. Gerçekten, uyuşturucu maddeler dinî ya da manevi ritüellerde kullanıldığında, büyük olasılıkla dinî ya da manevi bir bağlamda uyuşturucu maddenin kontrolü ve normatif düzenlemesi yüzünden madde kullanımı son derece azalmaktadır (La Barre, 1972).
- Din ve maneviyatın, pozitif yardımcı (derivative) sosyal fonksiyonları olduğu gittikçe anlaşılmaktadır (Maton & Wells, 1995).Örneğin, bazı dinî gruplar (denominations), sağlık bakım hizmetleri için alternatifler oluşturdukları gibi sosyal yardımlaşma (welfare) ve diğer finansman sağlayıcı resmî yardım programları için de parasal destek sağlayan etkili alternatifler oluşturmaktadırlar. Kezâ pek çok dinî ve manevî uygulama, çoğu zamandua, meditasyon ya da dinî olarak uygun görülen başka tedavi şekillerini esas alarak, kişinin ve Tanrı'nın hastalığı tedavi etmede ve önlemede ortaklaşa olarak çalışmaları gerektiğini öğretmektedir (Pollner, 1989; Poloma & Gallup, 1990). Din hem basit hem de daha karmaşık şekillerdeki sapkınlık ile de negatif olarak ilişkilidir. Evlilik dışı cinsel ilişki gibi hazcı sapkınlık (deviancy), içeriğine bakılmaksızın kişisel dinî inançlarla (Cochran & Beeghley, 1991) negatif olarak ilişkilidir. Sapkınlığın diğer formları (örneğin, hırsızlık, başkalarına karşı kaba kuvvet kullanma), camilerin, sinagogların ve kiliselerin sadece varlığı ve sosyal önemi gibi bağlamsal faktörler tarafından azaltılabilir (Bainbridge, 1989-1992). Dinin ve maneviyatın sapkınlığa karşı koruyucu ve onu engelleyici görevinin, genel kültürel normlar ile spesifik dinî inançların etkisi arasındaki uyum işlevini üstlenmesi önemli bir sorumluluktur (bkz. Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch, 1996, s:300-337).

Bundan önceki karara bağlanmamış tartışma, dinin ve maneviyatın, pozitif psikolojik dinamikleri içerdiğini gösteriyor gibi görünse de bu, her zaman doğru değildir. Din ve maneviyatın “ahlaki ağı” (moral net) nin toplumsal yapı için gerekli olduğu ve çoğu zaman birey için büyük yarar sağladığı ileri sürülürken, Gartner (1996), özellikle dine ait ahlâkî bir ağın “normal olarak kabul edilen şeyin sınırları dışında uzun bir yolda sağlıklı özerk bir şekilde ilerleyen” kimse için aynı zamanda bir tuzak da (snare) olabileceği sonucuna varmaktadır (s:203). Din ve maneviyatın daha fazla patolojik ya da daha az sağlıklı olarak nitelendirilen çeşitli anlatımları açıkça tanımlanabilir: Örneğin, güçsüzleştirilen otoriter bir din ya da maneviyat (Fromm, 1950), yüzeysel sade bir din ya da maneviyat (a superficial literal religion or spirituality) (Hunt, 1972), sırf yararlı ve kendine - faydalı dış güdümlü bir din ya da maneviyat (Allpert,1950), ve anlaşmazlığın hüküm sürdüğü (conflict - ridden) parçalanmış bir din ya da maneviyat (Pargament, 1997). Araştırmacılar, son zamanlarda din ve maneviyatı tamamen iyi ya da tamamen kötü gibi etiketlerle isimlendirmekten kaçınmanın gerekliliğini ileri sürmüşlerdir (Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999).

## 2. Din ve Maneviyat Hakkında Gelişen Bakış Açıları

“Religion” sözcüğü, insandan daha büyük bir güç ile insan arasındaki bir bağ anlamına gelen Latince *religio* kökünden gelmektedir. Araştırmacılar bu terimin en azından üç tarihsel tanımını tespit etmişlerdir: 1) Bireylerin kendisine motive edildiği ya da bağlandığı doğa üstü bir güç, 2) böyle bir gücü idrak eden bireyde meydana gelen bir duygu ve 3) bu güçle ilgili olarak gerçekleştirilen ritüel davranışlar (Wulff, 1997). Ünlü karşılaştırmalı din bilimcisi olan Wilfred Cantwell Smith’in (1962-1991) çalışmasına dikkat çeken Wulff, dinin modern toplumda giderek maddileştirildiğini, başka bir deyişle dinin çoğunlukla soyut bir süreçten belirli bir sistem vasıtasıyla ifade edilen muayyen somut bir varlığa dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir (örneğin, dinî gruplar, teolojik gelenekler, büyük dünya dinleri vb.). Smith (ve Wulff), bazen sınıflandırma amacıyla yararlı olmasına rağmen, dinin bu talihsiz somutlaştırmasının, pek çok dinî tecrübenin dinamik kişisel özelliğini gözden kaçırdığı için, ciddi bir din tahrifi ve değersizleştirilmesi olduğu sonucuna varmışlardır.

Filozoflar ve teologlar (örneğin, Heschel, 1958; Tillich, 1952), kişi nihâî sorulara cevap aramaya yöneldiğinde, dinin bu sorulara karşı duyarlı ve cevap vermeye hazır olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Heschel’e göre dinî düşünme; “ Aklın (reason), derinliklerinin dışında entelektüel bir çabadır. Dinî düşünme, insan varlığı ile ilgili nihâî sorunların iç yüzünü kavramaya yarayan zihinsel bir kaynaktır”



(Heschel, 1958, s:43). Benzer bir anlayışla, antropolog Clifford Geertz, dini, kişinin içinde tecrübelerini yorumladığı ve günlük davranışlarını düzenlediği, genel insanlık yorumuna ait birikimi koruma girişimi olarak tanımlamaktadır. Geertz'e göre (1973) "şu halde, toplumsal değerleri desteklemede dinin gücü, bu değerlerin gerçekleşmesine karşı olan güçler kadar, onların temel faktörler olduğu bir dünyayı formüle edecek sembollerin gücüne bağlı olmaktadır" (s:131).

Bağlıların (adherents) dini, yaşamlarında genellikle pozitif ve dengeleyici bir etki olarak tanımlamalarına ilaveten, Heschel ve Geertz'de olduğu gibi, dini (ya da dindarlığı) bu şekilde tanımlama girişimlerinde dikkati çeken bir başka husus, bu tanımların "manevi" bir unsuru içine alacak kadar kapsamlı olmasıdır. "Maneviyat" sözcüğü, basitçe "ruhun" bir insana karşılık geldiği Latince *spirituliskelimesinin* yanısıra, "canlılık" ya da "nefes" anlamlarına gelen latince *spirituskökünden* gelmektedir. İbranice Eski Ahitte (*ruach*) ve Yunanca Yeni Ahitte (*pneuma*), kendisinden sık sık söz edilen bu terim tarihsel olarak dinin içeriğinde gösterilmiştir ve halen geleneksel (conventional) dinî anlayış içinden pek çok kimse tarafından hem tecrübe edilmekte hem de dile getirilmektedir (Bibby, 1995; Zinnbauer ve arkadaşları, 1997).

Dinin dışında bu terimin kullanımı şaşkıncu bir şekilde kısa bir tarihe sahip olmasına rağmen, maneviyatın hâlihazırdaki bütün kavramları (conceptions) dinle bağlantılı değildir (Sheldrake, 1992; Wulff, 1997). Spilka'nın (1993) literatürü yeniden gözden geçişi, onu maneviyatla ilgili çoğu modern anlayışın üç kategoriden birisine uygun düştüğü sonucuna götürmüştür: 1) Teolojilerdeki düşünce ve pratiğin nedeni olarak gösterilen, geniş ya da dar olarak tasavvur edilen *Tanrı - merkezli* bir maneviyat; 2) Bir kimsenin ekoloji ya da doğa ile ilişkisini vurgulayan *dünya - merkezli* bir maneviyat; ya da 3) İnsan(ın) başarısını veya potansiyelini vurgulayan *humanistik (ya da insan - merkezli)* bir maneviyat. Böylece Spilka'ya göre maneviyat, çok boyutlu bir yapı olarak görülmelidir.

## 2.1.Çok Boyutlu Yapılar (Constructs)

Maneviyatın pek çok tanımı, manevi tecrübenin bir boyutunu, bazen de göz ardı edilen diğer boyutlarını vurgulamaktadır: Nihâî bir ilgi (örneğin, Tillich, 1952), kişiliğin içinde bütünleştirici ya da birleştirici bir faktör (örneğin, Howden, 1992), gerçeklik (örneğin, Helminiak, 1996), bir arzu (yearning) kaynağı (örneğin, May, 1988), anlamlı bir kimlik ve amaç (örneğin, Bollinger, 1969), Tanrı ile bir olma (örneğin, Magill & McGreal, 1988). Maneviyatın bu özelliklerden herhangi birisini ya da bir kaçını içerdiğini fark ettiklerinden bir çok araştırmacı (örneğin, Beck, 1986;

Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf & Saunders, 1988; Helminiak , 1996; Lapierre, 1994) çok boyutlu bir yapı önermiştir. Örneğin, Lapierre aşağıdaki unsurlara işaret etmektedir:

1) Yaşamda bir anlam arama; 2) Aşkın olanla (transcendence) bir karşılaşma; 3) Bir bağlanma hissi; 4) Nihâi bir gerçeği ya da en yüksek bir değeri arama; 5) Gizemli bir varlığa saygı ve minnettârlık; ve 6) Kişisel bir değişim. Çok boyutlu bir yapı içinde bireysel olarak her bir unsuru ve toplu olarak bütün unsurları içeren bir profil analizi maneviyat incelemesinde faydalı bir yöntem olabilir (Spilka & McIntosh, 1996).

Din de aynı şekilde çok boyutludur. Örneğin, Marty ve Appleby (1996), dinî fundamentalizm üzerine derledikleri beş ciltlik eserin birinci cildinin önsözünde, dinin çok yönlü tabiatını vurgulamaktadırlar. Onlar, dinin, insanların nihâi ilgilerini ele aldığını ve kozmik ya da metafizik bir arkaplan (background) içerisinde sosyal kimlik kadar kişisel kimlik de sağladığını ileri sürmektedirler. Daha da önemlisi, bu gibi betimlemeler, maneviyatın pek çok tanımlamasında yer verilen hususlara benzemektedir. Ancak Marty ve Appleby'e göre din, aynı zamanda davranış modellerini şart koşmakta ve bazı dinî ifade biçimlerini kullanmayı ve maneviyatın pek çok formunun desteklemediği veya red bile ettiği özellikleri gerçekleştirmeyi teşvik etmektedir.

Bu nedenle, bazı hususlardaki farklılığa rağmen, din ile maneviyat arasında pek çok ortak özellik bulunmaktadır. Böylece, çok boyutlu iki yapıyı sadece zıtlıkla mütâlaa etmek, potansiyel olarak zengin ve dinamik bir etkileşimi göz ardı etmektir.

## 2.2.En Son Ayrışma (Schism)

Sheldrake (1992), din ve maneviyat arasındaki en son ayrışmanın, insan bilgisinin ve sürekli olarak insanın ilâhi olanı algılayışını (perceptions) etkileyen tarihi - kültürel olayların bir sonucu olarak meydana geldiğini ileri sürmektedir. Böylece, her bir oluşum (generation), "din" ve "maneviyat" gibi soyut kavramların kapsayacağı anlamların neler olduğunu tanımlamayı gerektirebilir. 20. y.y'ın ikinci yarısı, sekülerizmde bir artışa ve Batı toplumunda dinî kuruluşlarla ilgili ortaya çıkan bir hayal kırıklığına (disillusionment) tanıklık etmiştir. 1960'lar ve 1970'ler boyunca bu değişikliklerin etkisi, maneviyatın dinden ayrı daha farklı ve daha olumlu anlamlar kazanmaya başlamasıdır (Turner, Lukoff, Barnhouse&Lu, 1995). Bu kültürel farklılık, şu anda maneviyatı kişisel aşkınlık (transcendent) tecrübeleri (Spilka&McIntosh, 1996) ile bağlantısı yüzünden, pozitif anlamlara sahip olarak görme ve geleneğin talepleri yüzünden dini, çok daha olumsuz bir bakış açısı

içersinde manevi tecrübeye bir engel (hindrance) olarak görme eğilimi ile sonuçlanmıştır (Turner ve arkadaşları, 1995).

Çok sayıda sosyal bilimci, sekülerizasyon modelini ve toplumun kutsal bir ortamdan kutsalın sürekli olarak zayıflamasıyla birlikte seküler ortamlara taşındığı düşüncesini savunmaktadır. Sekülerizasyonun normal modern bir fenomen olduğu ve bunun bâtil inançlar ve mistisizm üstünde, bilimin ve rasyonel bir aydınlanmanın başarılı bir yükselişinin sonucu olduğu ileri sürülmektedir. Böylece din, zamanla daha az geçerli ya da sosyal olarak daha az yararlı olmaktadır. Sosyolojideki klâsik literatürden örnekler; Comte'un dinin daha ilkel bir insan gelişim aşamasında varıldığı ve yerini, pozitif bilimsel bir aşamanın evrimsel ortaya çıkışına bıraktığı şeklindeki görüşünü içermektedir. Durkheim (1912 - 1965), geleneksel dinin tanrıları ile seküler tanrıların yer değiştirdiğini iddia etmesine rağmen, bilim ilerlediği için de dinin zayıfladığı hususunda ısrar etmiştir. Hem Comte hem de Durkheim, sosyal ilerlemenin işareti olarak, rasyonel olarak aydınlanan bir kültürle dinin yer değiştirdiğini düşünmektedirler. MaxWeber (1922 - 1964), Comte ve Durkheim'in dinin nihâi yok oluşuna dair analizlerini kabul etmesine rağmen o, dinin yerine geçen kültürü, insanın anlam arayışındaki büyük bir boşluğu dolduramayan ve insanı güçsüzleştiren bir şey olarak görmektedir.

En azından Amerikan halkı arasında, dinî ve/veya manevi inançlara (örneğin, bkz. Gallup, 1994; Gallup & Castelli, 1989; Shorto, 1997) sürekli (persistent) bir bağlılık olarak gözüken şeyin ışığında, modern sosyolojik kuram bu günlerde sekülerizasyon tezinin yeterliliğini (adequacy) sorgulamaktadır (bkz. Hammond, 1985). Billhassa kilise - mezhep teorisini (church - sect theory) ele almasına rağmen Stark (1985) [şunları] ifade etmektedir: *Sekülerizasyonun hızı bazen daha yavaştır, bazen daha hızlıdır (Batı' da yükselen bilim, haklı olarak nispeten hızlı sekülerizasyonu meydana getirmiş olabilir). Hızlı ya da yavaş olmanın dışında, eğer sekülerizasyon evrensel ve normal olursa, o zaman dinin ortadan kalkmasını ifade etmez, özel (spesific) dinî organizasyonların nihâi başarısızlığını ifade eder. Çünkü özel dinî organizasyonlar, bağlılığı oluşturamayacak kadar dünyevî ve bu bağlılığı sürdüremeyecek kadar doğüstü olmaktan uzaktırlar (s:145).*

Sekülerizasyon teorisinin revizyonistleri, (örneğin, Hunter, 1983; Luckmann, 1967; Stark & Bainbridge, 1996), sekülerizasyonun dini ortadan kaldırmayı değil değiştirmeyi gerektirdiğini ileri sürmektedirler. Böyle bir değişim, Hunter'ın, modern insanın dünya görüşünde "dinî realitenin kurumsallaştırılmaması" (s:14) şeklinde bahsettiği şeydir. Hunter, bu kurumsallaştırılmamaya katkıda bulunan modern toplumun üç özelliğinden bahsetmektedir:

1) "Fonksiyonel" rasyonelleştirmenin metafizik doğası (naturalistic) (yani, rasyonel tesir (infusion) bütün insan tecrübelerini kontrolü altına almaktadır), 2) hem

insanı değişik sosyal bakış açılarının etkisine maruz bırakan hem de tekeli dünya görüşlerini desteklemeyi baltalayan bir kültürel çoğulculuk, ve 3) insan tecrübesini kişisel ve kamuya ait alanlara bölüştüren bir yapısal çoğulculuk. Hunter'a göre esas (primary) sınırlama, yapısal çoğulculuğun dine empoze ettiği özelleştirilmedir.

*Dinin özelleştirilmesi, insanın dünya görüşlerinin subjektif seviyede içselleştirilmesidir. Diğer şeyler arasında bu, dinî sembollerin ve anlamların, modern insanın günlük yaşantısının sadece bazı durumları, şahsî alanda geçirilen kısa zaman dilimleriyle (moments) ilişkili olduğu anlamına gelmektedir. Kamusal alanın yüksek derecede rasyonel karakteri ve bu bağlamda realitenin dinî tanımlarının inandırıcı olmayışı (implausibility) ve faydasızlığı bir kişinin dinî inançlarının bu gibi ortamlarda geçerli olabilmesi ihtimalini azalmaktadır. Din, insanın kişisel meselelerini düzenlemede daha çok geçerli (variable) gibi gözükmektedir (s:14).*

Hunter'in (1983) özelleştirme tezi, tüm bireylerin şu anda, sadece dinin içselleştirilmiş bir versiyonunu tecrübe ettikleri anlamına gelmez. Bilakis, dinin özelleştirilmesinin her şeyden daha çok dinî bir değişkenliği (fluidity) ve belki de modern Amerikan kültüründe çoğulcu bir anlayışı teşvik ettiği ileri sürülmektedir. Yine de dinler tarihçileri, Amerika'ya ait dinî bireyselleşimin sadece son birkaç on yıla ait bir fenomen olmadığını, gerçekte Reform'un Tanrı'ya doğrudan ve kişisel bir yakınlığın olmasını ve bir aracı olarak kilise ya da ruhban sınıfının ortadan kaldırılmasını vurgulamasına kadar uzandığını söylemekte acele ettiler (bkz. Tillich, 1952: 160-163). ABD'de 1630'lar gibi erken tarihlerde, Massachusetts'den Rhode Island eyaletine kaçtıklarında Puritan<sup>2</sup> kuruluşun otoritesine meydan okuyan ve bireysel dini tecrübeyi vurgulayan Roger Williams ve Anne Hutchinson gibi ileri görüşlü dindar kimseler vardı. Bir tarihçi o zamandan beri, Amerikalılar ".....yeni dinî alana" ayrıcalık vermişlerdir demektedir: "Yeni mezheplerin (sects), dini grupların (denominations) ve tüm inançların ortaya çıkışı ve sürekli artışı bunun kanıtıdır. Amerikan dininin çok sayıda kaşânesi (mansion), başka ibadet yerlerinin ortaya çıkmasıyla dinî bireyselleşiklerini yaşayan pek çok kimse tarafından inşa ettirilmişti" (Silk, 1998:5). Çok yakın zamanlarda ortaya çıkan şey, hâlihazırda din araştırmacıları tarafından, Bellah ve arkadaşlarının "*Kalbin Alışkanlıkları*" (*Habits of the Heart*) [adlı kitap] ta söz ettikleri bireylerden birisinin, "Sheila Larson" adlı genç bir hemşirenin, kendi adıyla "Sheilaizm" olarak isimlendirilen dine yönelik bir tutumdur (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton, 1985). Yazar, "Sheilaizm" in, Amerika'daki çağdaş dinî yaşamın önemli ölçüde temsilcisi olduğunu ileri sürmektedir. "Tanrı'ya inanıyorum. Dindar bir fanatik değilim. Kiliseye gittiğim en

<sup>2</sup> 16.yy.'in sonlarına doğru İngiltere'de kraliçe Elizabeth zamanında ortaya çıkan ve bilhassa ibadette sadelik taraftarı olan mezhep.(ç.n.)

son zamanı hatırlayamıyorum. İmanım beni uzun bir yola götürmüştür. O, Sheilaizm' dir. Bu benim sadece kendi naçizâne fikrim" (Bellah ve arkadaşlarından, 1985 :221).

"Biz Sheilavâri (sheila-like) dindarlığın güvenilir ölçümlerine sahip olmasak da" (Greer & Roof, 1992:347) bu dindarlık; yeni manevi pratiklerin, Naisbett (1982)'in maneviyatı gelişen bir "megatrend" olarak ifade ettiği noktaya doğru evrimleştikleri (Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999), Amerikan dini kültüründeki bireyselleşme bu bağlamı içinde yer almaktadır.

### **3. Din ve Maneviyat Arasında Halihazırdaki Benzerlikler ve Farklılıklar**

Maneviyat, dinden (ve dindarlıktan) ayrıldığı gibi dinle birlikte eskiden dinin içinde yer alan unsurların bir kısmını da ihtiva etmektedir. Bu yüzden, dinin en son tanımlamaları daha çok sınırlı ve daha az kapsayıcı olmuştur. Halbuki din, tarihsel olarak hem bireysel hem de kurumsal unsurları ihtivâ eden "geniş - şeritli (broad - band) bir yapı" (Pargament, 1999) idi, şu anda daha çok sadece kurumsal olanla ilgisi olan "dar - şeritli (narrow - band) bir yapı" olarak gözükmektedir (Zinnbauer ve ark. 1999). Maneviyat, bireysel tecrübeyi tarif etmek için tercih edilmiş bir terim olarak gözükmektedir ve kişisel aşkınlık, bilinç üstü duyarlılık ve anlamlılık gibi şeylerle tanımlanmaktadır (Spilka & McIntosh,1996). Pargament'in ifade ettiği gibi, "...manevi terimi, gitgide hayatın daha yüce/fonksiyonel tarafına tahsis edilmektedir" (s:6). Oysa din, şu anda daha ziyade esneklikten uzak olmakla (rigid) ya da insan potansiyelini sınırladığı ya da engellediği düşünülen "şekilsel olarak yapılanmış", dini kurumlarla tanımlanmaktadır (Pargament, 1997).

Aynı şekilde, "maneviyatın" ismi (label) dindarlıktan farklı olduğu için o, belli inanan gruplar tarafından benimsenmiştir. Örneğin, Roof (1993) tarafından incelenen, (ABD'li) 1946-1965 yılları arasında doğmuş 1599 kişiden (baby boomers)<sup>3</sup> çoğu, 1960'lar ve 1970'ler de kurumsallaşmış dini terk etmişti. Aynı şekilde Roof, müntesiplerinin "manevi bir yolculuk" ya da "manevi bir arayış" olarak nitelendirdikleri, kişisel bir inancın lehine kurumsallaşmış bir dini ve daha geleneksel ibadet şekillerini reddeden, özellikle "son derece aktif arayıcılar" arasında kurumsal dinin üstünde doğrudan manevi tecrübeye önem veren "New Age" dinine katılımlarında da bir artış tespit etmiştir.

<sup>3</sup>II. Dünya savaşından sonra A.B.D.'de aşırı nüfus patlamasının olduğu 1946-1965 yılları arasında doğan kişilere veya bu döneme verilen isim.(ç.n.)

Dinî olarak bağlanma ile manevi olarak bağlanma arasında inanç ve pratikler açısından farklılıklar nelerdir? Zinnbauer ve arkadaşları (1997) tarafından gerçekleştirilen yakın zamanlardaki bir araştırmada, kendilerini “manevi fakat dindar olmayan” olarak tanımlayan bir grup katılımcı, kendilerini “manevi ve dindar” olarak tanımlayan daha büyük bir grupla karşılaştırıldı. Bulgular; “manevi ve dindar” olan gruba göre “manevi fakat dindar olmayan grubun” dindarlığa olumlu bakma, kiliseye gitme ve dua gibi geleneksel ibadet şekilleri ile meşgul olma, yaygın ya da geleneksel Hıristiyan inançlarını kabul etme ihtimallerinin daha az olduğunu ve diğerlerinden (manevi ve dindar olanlar) bağımsız olma, manevi gelişimle ilgili grup tecrübeleriyle meşgul olma, geleneksel olmayan, “new age” inançlarını kabul etme, mistik tecrübelerle sahip olma ve dindarlığı ve maneviyatı, farklı ve kesişme noktaları olmayan kavramlar olarak görme ihtimallerinin daha fazla olduğunu göstermekteydi.

İlginç bir şekilde, Zinnbauer ve arkadaşları (1997) tarafından “manevi fakat dindar olmayan” olarak tanımlanan grup, Roof’un (1993) “baby boomer” nesli içinde “son derece aktif arayıcılar” olarak tanımladığı kişilerle çeşitli şekillerde benzerlik göstermektedir. Her iki grup kendilerini “manevi” fakat “dindar” olmayan olarak tanımlamakta, bireyselleştirilmiş bir maneviyat lehine geleneksel kurumsallaşmış dini reddediyor gözükmekte ve her iki grubun da New Age inançlarını ve pratiklerini içeren ve yeni ortaya çıkan dinlerle meşgul olmaları söz konusu olmaktadır. Çağdaşları ile kıyaslandığında, her iki grup da daha fazla bireycidir ve onların, dinî âyinlere nadiren katılan ailelerden gelmeleri daha fazla muhtemeldir.

Benzer şekilde, Bibby’in (1995) Kanadalı vatandaşlarla ilgili araştırması, 1713 yetişkin katılımcının yarısından fazlasının “manevi ihtiyaçlardan” bahsettiklerini ortaya koymuştur. Bu grubun küçük bir çoğunluğu (%52), geleneksel dinî terminolojideki (örneğin, Tanrı’ya artan iman, dua, kiliseye gitme, vb) bu gibi ihtiyaçlardan söz etmişlerdir. Halbuki, grubun diğer geri kalanı geleneksel terminolojiyi daha az kullanmıştır (örneğin, meditasyon, tefekkür (reflection), bir bütünlük hissi, vb.).

Roof’un ve Bibby’inki gibi araştırmalar, din ve maneviyatın, kendini - tanımlamada (self - identification) nasıl kullanıldıklarına dair ilginç veriler ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, her iki araştırma, insanların din ve maneviyat arasındaki ilişki (yani benzerlikler ve farklılıklar) hakkında ne düşündüklerini açık bir şekilde betimlememektedir. Zinnbauer ve arkadaşları (1997), New Ageci’lerden muhafazakâr Hıristiyan üniversite öğrencilerine kadar farklı bir dizi örneklem grubunu incelemişler ve katılımcılar, her ne kadar dindarlık ve maneviyatı birbirinden oldukça farklı bir şekilde tanımlasalar da bu iki kavramın bütünüyle

birbirinden ayrı olmadığını tespit etmişlerdir. Dindarlığın tanımlamaları, hem bir Tanrı'ya ya da daha yüce bir güce inanç gibi kişisel inançları hem de kilise üyeliği, kiliseye gitme ve bir kilise ya da kurumsallaşmış bir dinin inanç sistemine bağlılık gibi kurumsal inançları ve pratikleri içermektedir. Buna karşılık maneviyat, çoğu kez, hâlihazırda yeniden gözden geçirilen en son literatürün çoğu ile tutarlı bir şekilde Tanrı'ya ya da daha yüce bir güce inanç (ya da onunla bir ilişkiye sahip olma) gibi kişisel ve deneysel terimlerle tarif edilmektedir. Bununla birlikte, "özel ilişki (hususu)" az elde edilen bir değerdir fakat "kendini - değerlendiren (self - rated) dindarlık ile maneviyat" arasında önemli bir korelasyon vardı, ve bu bulgu, katılımcıların %74'ünün kendilerini *hem mânevi hem de dindar* olarak düşündükleri bulgusu idi. Bu yüzden, hem dindarlık hem de maneviyat, dua etme sıklığı, kiliseye gitme, iç güdümlü dindarlık (yâni, bir kimsenin günlük kararlarında yol gösterici bir husus olarak dine başvurması) ve dinî ortodoksluk (dine ait geleneksel inanış) ile ilişkilidir. Bu tür bulgularla, pek çok bireyin, şahsî, subjektif ve manevi bir tecrübe yolu ile kutsala yaklaştığı görülmektedir; aynı zamanda bu tecrübe yolun, çoğu kez örgütsel ya da kurumsal inançları ve pratikleri içerdiği aşikardır. Böylece pek çok kimse iki yapı arasında çok az farklılık görüyor gibi gözükmektedir (Pargament, 1997) ve her iki yapının karmaşıklığı göz önünde bulundurulursa önemli kesişme noktaları için imkan çoğu kez mevcuttur.

Zinnbauer (1997) tarafından gerçekleştirilen maneviyatın ve dindarlığın "tutum - belirleyici" (policy - capturing) incelemesi de bu hususla ilgilidir. Tutum - belirleyici yaklaşım, insanın karar verme ve muhakeme özelliklerini tespit etmek için istatistiksel analizleri kullanma metodudur. Bu araştırmada, sekiz özellik (attributes) ya da ipucuna (cues) göre değişiklik gösteren altmış farazî (hypothetical) insanın profillerinden hareketle hem dindarlığın hem de maneviyatın değerlendirmesini yapmak için yirmi bir Hıristiyan rahip ve yirmi hemşireye sorular sorulmuştur. Daha sonra, ipuçlarının (cues) hangisinin katılımcıların kararlarını vermede çok önemli olduğunu gösteren iki yargı tutumu, her bir katılımcı için istatistiksel olarak tespit edilmiştir. Profillerde dört dindarlık belirtisi kullanılmıştır: 1) Resmi ya da kurumsallaşmış dine katılma 2) Diğergamlık davranışları 3) Kitab-ı Mukaddes'i okuma ya da dua gibi kişisel dinî pratikler; ve 4) Bir bireyin resmi dinî inançlardan destek ya da rahatlık elde etme derecesi. Aynı şekilde dört maneviyat belirtisi kullanılmıştır: 1) Kişisel/varoluşsal anlam arayışının manevi süreçleri; 2) Tanrı'ya yakınlık hissetme gibi manevi tecrübelerle sahip olma; 3) Dünya ve tüm canlı şeylerle karşılıklı bir bağlılık (interconnectedness) duygusu hissetme; ve 4) Meditasyon ve yoga gibi manevi disiplinleri kullanma.

Bu araştırmanın sonuçları, katılımcıların dindarlık kadar maneviyatın da kurumsallaşmış ve tutarlı (coherent) algılanma biçimlerini kabul ettiklerini ve karar verme tutumlarının katılımcıdan katılımcıya değiştiğini göstermektedir. Rahiplere göre tek bir ipucu, “resmi ya da kurumsallaşmış dine katılma”, dindarlık (%90) ve maneviyat (%63) tutumlarının bir çoğunda kullanılmıştır. Bir grup olarak rahipler, maneviyatı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında büyük farklılıklar göstermelerine karşın, dindarlığı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında orta derecede farklılık göstermişlerdir. Rahiplere benzer şekilde hemşirelerin bir çoğu (%83) dindarlığı değerlendirmek için “resmi kurumsallaşmış dine katılma” ipucunu kullanmışlar, fakat oldukça ilginç bir şekilde maneviyatı değerlendirmek için hemşirelerin bir çoğu tarafından yalnızca bir ipucu kullanılmamıştır. Keza, bir grup olarak hemşireler maneviyatı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında büyük bir farklılık göstermelerine rağmen dindarlığı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında daha az (modest) bir farklılık göstermişlerdir.

Ayrıca, Zinnbauer (1997), dindarlık ve maneviyata ilişkin yargı tutumlarında hemşirelerle rahipler arasındaki grup farklılıklarını da ortaya koymuştur. Örneğin, rahipler grubu, hem dindarlığı hem de maneviyatı değerlendirmek için “resmi/kurumsallaşmış din” ipucunu kullanarak örneklem grubunun hemen hemen geri kalanı gibi bu yapıların, kavramsal olarak birbiriyle kesiştiğini düşündüklerini ileri sürmüşlerdir. Rahiplerin aksine hemşireler tarafından kullanılan pek çok ipucu ya dindarlıkla ya da maneviyatla ilişkilendirilmiştir ve hemşirelerin tutumlarının bir çoğunda tek bir ipucu mevcut değildir. Hemşirelerin yargı tutumları bu yapıların hâlihazırdaki bazı algılanma biçimlerine benzermekteydi: Maneviyat, daha ziyade Tanrı'ya yakınlık, dünya ve canlı şeylerle karşılıklı bağlılık duygusu ile ilişkilendirilirken, dindarlık daha çok genellikle resmi/kurumsallaşmış din ile ilişkilendirilmiştir. Bu grup farklılıklarının sebepleri bu çalışmada tespit edilmemiş, fakat dinî eğitim, yaş ve meslekî özgeçmişteki (background) farklılıklar gibi değişkenler, potansiyel katkıda bulunucular olarak ileri sürülmüştür (Zinnbauer,1997).

Buna karşılık Scott (1997), hem dindarlığın hem de maneviyatın nasıl algılandığı noktasında önemli farklılıklar olduğunu ortaya koymuştur. Scott, 20. y.y.'daki sosyal bilim yazılarında görülen otuzbir dindarlık ve kırk maneviyat tanım örneklerinin bir muhteva analizini gerçekleştirmiş ve dindarlık ve maneviyat tanımlarının genellikle aşağıdaki dokuz muhteva kategorisi içinde homojen bir şekilde dağılmış olduğunu ortaya koymuştur: 1) Bağlılık ya da yakınlık tecrübeleri; 2) Artan bağlılığa götüren süreçler; 3) Kutsal ya da seküler bir şeye davranışsal tepkiler; 4) Düşünce sistemleri ya da inanç toplulukları; 5) Geleneksel kurumsal ya



da örgütsel yapılar; 6) Varlığın (being) zevk verici durumları; 7) Kutsala, aşkın olana vb.'ye inanmalar; 8) Aşkınlık (transcendence) deneyimleri ya da kapasiteleri; 9) Varoluşsal sorunlara ya da meselelere ilgi. İlginç bir şekilde tanımların bir çoğunu, tek bir kategori oluşturmamaktaydı. Scott'un analizi, dindarlık ve maneviyat tanımlarının muhtevastındaki önemli farklılığa işaret etmektedir. Bu analiz, ayrıca, şu an bu makalede belirtildiği üzere gerek din gerekse maneviyat yapılarının çok yönlü doğasını açıklayan kapsamlı teorilerin, sosyal bilim araştırmalarında eksik oluşuna dikkat çekmektedir.

#### **4. Din ve Maneviyatın İncelenmesinde Potansiyel Gizli Tehlikeler**

Din ve maneviyatı karşılaştırırken araştırmacılar, potansiyel olarak dikkat çekici birkaç sorunun farkında olmalıdırlar. Pargament (1997, 1999), maneviyatın incelenmesine ilişkin hâlihazırdaki yaklaşımların hem teori hem de araştırmada bir temel olma eksikliğini ve kâh kendi içlerinde kâh kendi dışlarında ciddi tehlikeleri ihtivâ ettiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte Pargament (1999), Zinnbauer ve arkadaşları (1999) gibi birisi kutuplaşmanın iki potansiyel formunda ifade edilen daha sinsî iki tehlikeye karşı da uyarılmaktadır: Ya kurumsala karşı bireysel ya da "kötüye" karşı "iyi". İkinci tehlike muhtemelen daha ciddidir; alanın ayırt edici kutsal özünün (sacred core) kaybolma tehlikesi.

##### **4.1. Kutuplaşma Tehlikesi**

Pargament (1999)'e göre ilk olarak bahsetmeye değer olan şey, ya bireysel maneviyatın ya da kurumsal dinin, iki önemli noktayı göz ardı etmesidir: 1) Gerçekte tüm dinler manevi meselelerle ilgilenmektedir ve, 2) Dinî ve manevî söylemlerin her formu, bir sosyal bağlam içerisinde meydana gelmektedir. İkinci olarak, maneviyatın iyi olduğunu ve dinin kötü olduğunu (ya da tersini) öne sürmek, hem dinin hem de maneviyatın sağlıklı şekiller kadar sağlıklı şekillerde de kendini dışı vurduğunu gösteren önemli miktarda araştırmayı yok saymaktır. (Allport, 1950; Fromm, 1950; Hunt, 1972).

#### 4.2. Kutsal Kaybetme Tehlikesi

“Manevi” terimi modern söylemde çoğu kez “tatmin eden”, “harekete geçiren”, “önemli” ya da “değerli” gibi kelimelerin bir karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte ideolojiler, aktiviteler ve yaşam tarzları manevi değildir (onlar tatmin edici, harekete geçirici, önemli ya da değerli olsalar bile), onlar kutsal düşünceleri ihtivâ etmedikleri müddetçe biz onları tartışmıyoruz. Kutsal, bir kişi, bir nesne, bir prensip ya da kendiliği (self) aşan bir kavramdır. Kutsal, kendiliğin içinde yer almasına rağmen, o, kendilikten ayrı bir değer olarak görülmektedir. Kutsal algıları (perceptions), ihtiram, hûşû ve bağlılık hisleri uyandırmakta ve ideal olarak insan kişiliğinde bütünleştirici bir fonksiyona hizmet etmektedirler. Böyle bir ihtiram ya da hûşû kutsal sayılan şeyin özellikleri ya da prensiplerine uygun olan bir hayatı yaşamak için kişisel bağlılığı ihtivâ edebilir de. Din bağlamında bu kutsal muhtevâ, çoğu kez kiliseye ait otorite, kutsal yazılar ve gelenekler gibi kurumsal mekanizmalar vasıtasıyla tanımlanmaktadır. Bunun gibi kurumsallaştırılan bilgi kaynakları dinlerle birlikte, inananlara gerçekliğin benzediği şeyin bir resmini (örneğin, Tanrı'nın varolup olmadığı, hayatın anlamı, dünyanın ve insanın esas tabiatı, vb.) vermeye çalışmaktadırlar ve insanların bu realiteye uygun bir şekilde karşılık vermek için biçimlendirmek istedikleri yaşam tarzlarını ya da üstlenmeye çalıştıkları aksiyonları öğütlemektedirler.

Bazı insanlar maneviyat düşüncesine davet ettiklerinde (invoke), gerçekte kutsala cevap verme ve onu ifade etme girişimi olan bir ideolojiden ya da bir yaşam tarzından (de St.Aubin,1999) söz etmektedirler. Bununla birlikte, bir şekilde veya başka bir şekilde kutsal düşüncesine yer vermeyen yaşam tarzları ya da ideolojileri tanımlamak için “maneviyat” terimine başvurulduğunda, onlar hiç de “maneviyat” değildirler, sadece güçlü bir şekilde kabul edilen ideolojiler ya da son derece detaylandırılmış yaşam tarzlarıdır.

Örneğin, “Benim maneviyatım vejeteryanizmdir” diyen birisini tasavvur etmek mantıklı gibi gözükebilir. Bu kimsenin vejeteryanizminin gerisinde güçlü bir şekilde kabul edilen bir ideoloji olabildiği halde (örneğin, modern tarımsal uygulamaların hayvanlar açısından adaletsiz ve insafsız olduğu inancı; çoğu insanın temel besinsel ihtiyaçlarını karşılamadığı bir dünyada insanların pahalı hayvan eti tüketiminden vazgeçmeleri gerektiği inancı; et tüketiminin insan vücuduna zararlı olduğu inancı gibi doktrinleri kapsayan), böyle bir ideoloji bir kutsal anlayışını ihtivâ etmezse (örneğin, tüm yaşamın değerli olduğu inancı; fizikî beden Kutsal Ruh'un mâbedi olduğu ve hayvan ürünlerini tüketmenin bu “mâbede” zarar verdiği inancı), o zaman vejeteryanizmin gerisindeki bu ideoloji manevi olmamakta ve vejeteryan

ideolojiyi uygun olmayan bir şekilde isimlendirmek için maneviyat terimine başvurulmaktadır.

Benzer şekilde, davranışlar ya da yaşam tarzları sadece yaşamda bütünleştirici bir fonksiyona hizmet ettikleri için manevi değildirler. “Ben maneviyatımı bahçe işleri ile uğraşmada buluyorum” ya da “müzik benim maneviyatımdır” diyen bir kimsenin müzik çalma ya da bahçe işleri ile uğraşma sayesinde subjektif mutluluk (well-being) ve büyük bir tatmin yaşadığı gerçekte ileri sürülebilir (ve böylece bu kişiyi bahçe işleri ile uğraşma ve müzik, ciddi bir şekilde muhtemelen bu etkinlikler etrafında hayatını inşâ etme noktasına bile götürmektedir), fakat bu gibi yaşam tarzları bir kutsal algısına (perception) karşılık gelmezse (örneğin bu kimse, tabiatla ilgilenme, evrenin yaratıcı güçlerini tecrübe etme yöntemi olduğu için bahçe işleriyle uğraşmaktadır, bu kimse, müziğin güzelliğinin ve onun altında yatan kompleks matematiksel yapıların, kişiye Tanrı'nın ya da bütün evrenin düzenini ve güzelliğini düşündürdüğü için müzik çalmakta ve dinlemektedir), o zaman bahçe işleri ile uğraşma ya da müziği “manevi” olarak isimlendirmek uygun değildir.

##### **5. Din ve Maneviyatı Tanımlama Kriterleri**

Bu noktada konu, değişen bir dinî ve manevî görüntüye (landscape) dikkat çekmektedir. Halbuki, dindarlık ve maneviyata ilişkin hâlihazırdaki görüş ayrılığı, bu yapıları algılayışımızı genişletecek ve zenginleştirecek potansiyele sahiptir. Çeşitli tanımlamalar ve kavramlar arasındaki tutarsızlıklar, klinik uygulamalar ve özellikle araştırma açısından olumsuz içeriklere sahip olabilir (Zinnbauer ve ark.,1997). Bu terimlerle kastedilen şeylerin daha açık anlamları olmaksızın, araştırmacıların bu terimlere atfettikleri şeyleri, tam ve doğru bir şekilde bilmek zor olabilir. Ayrıca, bu yapılara ilişkin sosyal bilim araştırmaları içindeki temas (communication) ve başka zıt disiplinler içerisindeki temas, kliniksel mutâbakat ve ortak anlayış eksikliği yüzünden azaltılabilir. Son olarak, sosyolojik araştırma kadar psikolojik araştırmada da ortak tanımlar olmaksızın çeşitli incelemelerden genel sonuçlar çıkarmak zordur. Bu yüzden bu tanımların, tecrübî bir temele dayanmaya ve gelişmiş işlevselleştirmeye müthiş ihtiyaçları vardır.(Spilka, 1993; Spilka & McIntosh, 1996)

Din (ya da dindarlık) ve maneviyatı ölçme ve tanımlama için gelecekteki araştırmalarda kullanılacak bir takım kriterler geliştirmek, önemli bir başlangıç adımı olabilir. Bu gibi kriterler daha sonra, özel bir araştırma için düşünülen ölçme ve tanımlama işleminin kendileriyle tayin edildiği bir kıstas olabilirler.

Tablo 1. Din ve Maneviyat Tanımları İçin Kriterler

## Maneviyat için kriter

- A. Kutsal arayışından kaynaklanan duygular, düşünceler, tecrübeler ve davranışlar. "Arayış" (search) terimi, tanıma, ifade etme, sürdürme (maintain) ya da değiştirme girişimlerine işaret etmektedir. "Kutsal" terimi ise, ilahî varlığa, ilahî objeye, Nihai Gerçeklik ya da birey tarafından algılandığı şekliyle Yüce Hakikat'e işaret etmektedir.

## Din için kriterler

- A. Kutsal arayışından kaynaklanan duygular, düşünceler, tecrübeler ve davranışlar. "Arayış" (search) terimi, tanıma (identify), ifade etme (articulate), sürdürme (maintain), ya da değiştirme (transform) girişimlerine işaret etmektedir. "Kutsal" terimi, ilahî varlığa, ilahî objeye, Nihâi Gerçeklik ya da birey tarafından algılandığı şekliyle Yüce Hakikat'e işaret etmektedir.

## VE/VEYA:

- B. (A)'nın basitleştirilmesini (facilitation) profanın (non - sacred) öncelikli amacı olarak gören bir bağlamda, profan amaçlar için (kimlik, aidiyet, anlam, sağlık) bir arayış

## VE:

- C. Belirli (identifiable) bir grup insandan onay ve destek gören arama vasıta (means) ve metodları (örneğin, ritüeller ya da emredilen davranışlar.)

Din ve maneviyat tanımlama kriterlerinin bir özeti Tablo 1'de sunulmaktadır. Bu kriterlerin içine yerleştirilen anahtar kavramlar şunları içermektedir:1) Kutsal kavramı, 2) Bir arama süreci, 3) Profan (non - sacred) kavramı, ve 4) Arama sürecinin bir topluluk tarafından ne derece desteklendiği.

### 5.1. Kutsal Öz

Hem din hem de maneviyat tecrübesi için merkez, bir kutsal anlayışdır. Din ve maneviyat araştırmasını, diğer araştırma alanlarından ayırt eden bu anlayıştır. Bu terim, psikolojik ve sosyolojik teorilere iyice yerleşmiştir. Örneğin, Fransız sosyolog ve *Dini Hayatın İlk Şekilleri* (1912-1965) isimli klâsik eserin yazarı olan Emile Durkheim, kutsallığın bütün dinî fenomenlerin evrensel bir özelliği olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Durkheim, kutsal gibi şeyleri tanımlamaya yardım edenin toplum olduğunu ve her toplumun kutsal objelere sahip olduğunu iddia etmektedir. Böylece, Durkheimci bir perspektiften, bazı objeler bir grup tarafından kendilerine verilen değerle yüklü olmaktadır, halbuki, toplum halkasının dışında olanlar için bu objeler hiç de kutsal değildirler. Bunların kutsallığı, hizmet ettikleri topluma göredir. Sözde Budistler 'Buda'ya, Öğretilere ve Topluma sığınurlar', Hristiyanlar, İsa'ya ve o'nun Kilisesi'ne mensubiyeti ararlar, Yahudiler, Hz. Musa tarafından kaydı gerçekleştirilen Tevrat'taki vatanında bulunurlar ve Müslümanlar, Peygamber Muhammed'in vahiy yoluyla bildirdiği şekliyle Kutsal Kur'an'a itaat ederler (Paden, 1992,s:31).

Durkheim bize kültürel ve sosyal güçlerin kutsal tanımlamada iş başında olduklarını hatırlatmaktadır; böylece, maneviyatın bireyselleştirmesi (ve bazı dindarlık formları) bile, özelleştirmeye izin veren ve onu teşvik eden bir kültürde meydana gelmektedir.

Bu yüzden, kutsal olan şey, sosyal olarak ya nihai realitenin veya hakikatin bir anlamını ya da ilahî bir varlığı /objeyi etkili bir kavrayıştır. Pargament (1997, 1999), kutsal ya da ilahî olan şey ile sadece hayatımızda önemli olan şeyi ayırt edebileceğimizi iddia etmektedir. Kutsal ya da ilahî olan şey, ya karakterine uygun olduğu için, ya da ilahî ya da kutsalla ilişkili olduğu için, kutsal ya da ilahî nitelikler yüklenebilmelidir. Örneğin, dindar bir kimse, önemli oldukları kadar çocuklarını, kutsal olarak görmeyebilir. Bununla birlikte, aynı kişi ebeveynlik rolünü, Tanrı - vergisi (God - given) bir yetenek ya da sorumluluk olarak ve bu yüzden de kutsal bir görev olarak görebilir. Anne/ baba olarak bu rolün ilahi bir nitelikle olan ilişkisi, ona kutsal özelliği vermesidir. Pargament (1999) seküler objelerin, rollerin ya da sorumlulukların dışında olan şeyleri manevileştiren ya da "kutsayan" bu eğilimin potansiyel olarak önemli (ve ölçülebilir) sonuçlarına dikkat çekmektedir. "Bir iş, ilahî bir görev olduğu zaman ona farklı bir şekilde yaklaşılması muhtemeldir. Bir evlilik, ilahî onay (sanction) aldığı anda muhtemelen özel güç kazanmaktadır. Anlam, toplum, kendilik, ya da daha iyi bir dünya arayışına kutsal bir özellik verildiğinde, bunların değiştirilmiş olması muhtemeldir. Kişisel bir Tanrı'ya iman etmeler yok olsa bile önemli başka objeler kutsanmış kalabilmektedir"(s:12).

## 5.2. Arama Süreci

Hem maneviyat hem de din bir arama sürecini ihtivâ eder. Diğer bir deyişle, kutsal olan şey istemsiz olarak (automatically) bilinmez ve kendisini bireye zorla kabul ettirmez. Pek çok dinî gelenek ve maneviyata çağdaş yaklaşım, bireyin kutsal olanı aramadaki sorumluluğunu hatta mücadelesini vurgulamaktadır. Kutsal arama, her biri din psikologlarının ortak ilgisini çeken birkaç süreci içerir. İlk olarak, bir arama, kutsal olanı ve bu yüzden de adanmaya ve bağlanmaya değer olanı tanıma çabasını içerir. İkinci olarak arama, bir kimsenin kutsal olarak tanımladığı şeyi en azından kendi kendine, *itiraf* edebilmesini içerir. Üçüncü olarak, kutsal olanı bireyin dinî veya manevi tecrübesi içinde "*idame ettirme*"(*maintaining*) çabaları, bu aramanın parçasıdır. Son olarak, arama, kutsal olanın arama süreci vasıtasıyla nasıl *biçim değiştirdiği* veya dönüştürüldüğünü içerir.

Kutsal olanı tanıma, ifade etme, idame ettirme ve biçimini değiştirme teşebbüsleri, değişik şekillerde tecrübi (experiential) anlatım bulacaktır. Bazılarına

göre, kutsal olan için dinî veya manevî arayış, temel olarak bir duygudur. William James (1902 - 1961) duyguyu dinin itici gücü olarak görmüştür. Rudolf Otto' (1928) nun, *mysterium tremendum*<sup>4</sup>u bir kimse "ilahî" (holy) ya da kutsalla (sacred) yüzyüze geldiğinde güçlü bir duygusal tecrübeden bahsetmektedir. Hem James hem de Otto, duyguda zihinsel bir temeli vurgulamalarına rağmen, her ikisi de din ve maneviyatın özünün katıksız mantıktan daha fazla bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. Diğerlerine göre, dinî ya da manevî arayış, esas olarak hakikatin doğası veya kişinin varoluş amacı gibi meseleleri düşünme veya yansıtmanın bir yoludur. Bir kimsenin inandığı şeyin muhtevâsı, dünyanın değiştirilmesi, anlaşılması ve tecrübe edilmesi yoluyla bir *dünya görüşü* veya bakış açısı sağlayabilir. Son olarak, diğerlerine göre, kutsalın aranmasında kişinin nasıl davrandığı din veya maneviyatın belirleyici bir özelliğidir. Bu şekilde, maneviyat veya dindarlık bir yaşam ya da davranış biçimi olarak anlaşılmaktadır. İnsanlar kutsal olanı aramayla meşgul olurken duygu, düşünce ve davranışları arasında genel olarak farklılık olmasına rağmen esas itibarıyla insan varlığının her üç alanı da etkilenecektir.

Bu husus, bizi hem maneviyatın hem de dinin tanımları için ortak bir payda kadar temel bir kritere de götürmektedir. Tablo 1'de gösterildiği gibi, hem maneviyat hem de din, *kutsalı aramadan kaynaklanan subjektif duyguları, düşünceleri ve davranışları* içerir. "Arama" terimi, tanıma, ifade etme, idame ettirme ya da değiştirme teşebbüslerini gösterir. "Kutsal" terimi birey tarafından algılandığı şekliyle kutsal varlık, kutsal nesne, Nihai Gerçeklik ya da Yüce Hakikat'i gösterir (Kriter A).

### 5.3. Dindarlığın İlâve Kriterleri

Tablo 1'de gösterildiği gibi, sadece dinin tanımında diğer iki kriter (Kriter B ve C) göz önünde tutulmalıdır. Dindarlığın bazı formları, ya 1) kutsalı aramaya ilave olarak ya da 2) kutsalı aramanın yerine profan (non - sacred) amaçları aramayı içerebilir. Profanı arama, sıklıkla, kutsalı aramayı teşvik etmek için düzenlenen bir yerde veya durumda (örneğin, cami, tapınak, kilise veya sinagog) gerçekleştirilebilir. Örneğin, dış güdümlü bir yönelim ile dine yönelen kimselerin (Allport, 1950), dinlerini güvenlik, kişisel rahatlama veya mensubiyet (affiliation) gibi daha dışsal başka amaçlara ulaşmakta bir araç olarak kullandıkları söylenir. Burada birkaç düşünceye işaret edilmesi gerekmektedir. Öncelikle, dindarlığın bütün şekilleri profan (non - sacred) amaçları aramayı içermez. İkinci olarak, profan amaçların zorunlu olarak kutsal amaçların yerine geçmesi gerekmez (Pargament, 1992). Üçüncü olarak profan, dinî anlatımın bazı formlarında kutsal olanın yerine geçebilir. Fakat yine de, bazı amaçlar profan gibi görünmesine rağmen (örneğin, kişisel bütünlük

<sup>4</sup> Kutsal varlığa gizemli bir saygı ve cezbedici bir korku ile bağlanma (ç.n.)

veya hayatta anlam bulma gibi), meşrû olarak nihâî önem veya üstünlük ya da kutsal özellikler alırlarsa bunların da kutsal önem kazanabildiklerini veya “kutsallaşmış” olduklarını belirtmek önemlidir (Pargament, Mahoney & Swank, basımda). Aslında, belki de dinî sosyalleşme sürecinin en önemli bölümü, görünüşte dinî olmayan amaçları “kutsallaştırma”dır. Bu nedenle, araştırmacıların kutsalı ve profanı tanımlamakta dikkatli olmaları gereklidir.

Bu tartışma bizi Tablo 1’de listelenen sadece dinin ne olduğunu tanımlamadaki düşünceye ve hatta daha sonra dindarlığın yalnızca bazı formlarına uygulanan ikinci ana kritere götürmektedir. *Din (sadece), temel amacı kutsal olanı aramayı kolaylaştırma (facilitation) olan bir bağlamda profan amaçları (sosyal kimlik, mensubiyet, sağlık, iyilik gibi) aramayı ihtivâ edebilir (ya da etmeyebilir)(Kriter B).*

Dine özgü bir diğer kriter ise, kutsalı aramada hem araçların (means) hem de metotların düzenlenmesi ve aramanın kendisine dayanılarak oluşturulduğu belirli (identifiable) bir grup tarafından desteklenmesidir. Bu suretle arama, grup tarafından “meşrulaştırılmış” (legitimated) (Berger, 1967) olur. Yâni, dinî grup, davranış biçimini haklı gösteren toplumsal kabul gören bir açıklama sağlar, bu şekildeki meşrulaştırma dinî grubu, varlığının anlamını yorumlaması ve sosyal düzene anlam vermesi için destekler ve cesaretlendirir (McGuire, 1981). Berger (1967), dinî meşrulaştırmanın, insanî geleneklerin ötesinde bir şey olarak anlaşılması bakımından belirli bir derecede “esrarengizlik”(mystification)içerdiğini ileri sürmektedir. Bu yüzden, sadece son birkaç yüzyıldır yapılmasına rağmen, dinî bir evlenme töreni, o dinin Tanrısı veya inanç sistemi tarafından kutsanan kutsal bir gelenek olarak meşrulaştırılabilir (McGuire, 1981).

Maneviyat özelleştirildiği için, kutsalı aramanın meşrulaştırılması muhtemelen daha az etkilidir ve bu yüzden de maneviyatın tanımlanmasında din için olduğundan daha az belirleyici bir özellik vardır. Yâni çağdaş maneviyatta kendine özgü (specific) davranışların düzenlenmesine bile karşı konulabileceği için, manevi olarak kutsal davranış tarzlarını haklı gösterme daha az gerekli olabilir. Din belirli inançları, uygulamaları ve ritüelleri meşrulaştırma ve normatif yapma eğiliminde olduğu gibi, maneviyatın pek çok biçimi de bu gibi inançları ve uygulamaları daha isteğe bağlı (optional) bırakma eğilimindedir. Bu yüzden meşrulaştırmanın grup işleyişi içinde ne derece gerekli görüldüğü, dini maneviyattan ayıran bir özellik olabilir.

Bu tartışmadan hareketle, Tablo 1’den sadece dini göz önünde bulundurarak üçüncü önemli bir kriter tanımlayabiliriz. *Din, belirli (identifiable) bir grup içinden destek ve onay alan kutsalı arama araçlarını ve yöntemlerini (örneğin, dinî ritüeller veya belirlenmiş davranışlar) içerir (Kriter C).*

#### 5.4. Kültürle İlişki

Örneğin kiliselerin veya ortaya çıkan dinî grupların (örneğin, mezhepler (sects) ya da tarikatların (cults) dinî olarak nitelendirildiği, çünkü bunların davranışlarını meşrulaştırdığı veya haklı gösterdiği belirtilmelidir. Kiliseler, mezhepler ve tarikatlar arasındaki farklılıklar, temel olarak dinî grupların kültürle olan dış ilişkisi ile ilgilidir. Din ve maneviyatın inanç ve uygulamalarının diğer kültürel değerler ve inançlar önünde haklı gösterilmesi gerektiğinden bunların gerginlik (tension) yaratan özel boyutlarının tanımlanmasında, kültürle ilişki önemlidir. Dinî ya da mânevî gruplar esas (mainstream) kültürden çok farklı özel inançları dillendirmeleri durumunda, daha geniş kültür tarafından reddetme kriteri olarak kullanılan kendilerini haklı göstermenin içsel sistemlerini riske atmış olurlar.

Kutsalı arama metotlarını öneren meşrûlaşmış bir grup, çoğunlukla kültürden dış tanınma veya onay alıp almadığına bakılmaksızın dinîdir. Kilise - mezhep tipolojisi (church - sect typology) tartışmaları (Niebuhr, 1929; Troeltsch, 1931), kilisenin veya genel olarak söylendiği gibi dinî bir grubun (denomination), ev sahibi kültürü barındıran geniş bir grup olarak düşünüldüğünü ileri sürmektedir. Kutsalı aramak için bir düzenleme yapmasına rağmen kilise, genellikle kendi üyelerinden bu düzenlemeler için mezheplerde beklenenden daha az kendine özgü bir bağlılık ve itaat talep etmektedir. Bunun aksine, mezhepler, ev sahibi kültürü reddeden ve kutsalı aramada üyelerinden çoğu kez güçlü bağlılıklar talep eden daha özel (exclusive) gruplardır. Pek çok mezhep, kilisenin kültür barındırmasını, kültürün dinî değerlerinin bir uzlaşması olarak görmektedir. Pek çok mezhep kendilerini tecrit etmelerine rağmen zamanla bazı mezhepler kültürü barındırabilir ve kiliseler olarak yeniden ortaya çıkabilirler (Stark & Bainbridge, 1979). Mezhepler gibi tarikatlar da ev sahibi kültürü reddetmeye çalışabilirler. Fakat, mezheplerin aksine tarikatların dinî kuruluşlarla (bodies) ön bağlantıları yoktur ve çoğunlukla güçlü ve karizmatik bir liderin öncülüğünde ortaya çıkma eğilimindedirler.

Hood ve arkadaşları (1996), en önemli ampirik sorunun, davranışsal normlar kadar inançla da gösterilen, sadece ev sahibi kültürün dinî grubu barındırması ya da reddetmesiyle değil, aynı zamanda ev sahibi kültürün dinî gruba bir reaksiyon geliştirmesiyle sonuçlanan dinî grup ile egemen sosyal düzen arasındaki farklılığın derecesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, bir mezhep veya bir tarikat ile onun ev sahibi kültürünün arasındaki farklılığın kendine özgü yönleri, kesinlikle sağlık davranışı ve uygulamaları ile ilgilidir. Hood ve arkadaşları mükemmel bir örnek veriyorlar. Geleneksel (orthodox) tıp kültürüne uyan bir dine mensup bir ebeveynin çocuğuna tıbbî yardım arayacağını ileri sürüyorlar; gerçekten çocuklar "Tanrı'nın bir armağanı" olduğu için bu çeşit bir yardım arama dinî bir davranış olarak görülebilir.



Fakat, "Christian Science" mezhebine<sup>5</sup> mensup bir ebeveyn böyle bir tıbbî yardımı reddedebilir. Çocuğu için en uygun sağlık bakımı gibi böylesine gerekli ve iyi bir şeyi sevgi dolu bir ebeveynin nasıl reddedebildiği sorusuna Christian Science mezhebinin cevabı, bunun açıkca mezheple ilgili (secterian) bir husus olduğu fakat bir o kadar da güçlü cevabın, bir mezhep ile baskın kültür arasındaki gerilimin olduğunu belirtmesidir.

Kiliseler, mezhepler ve tarikatlar kutsal olan için bir kısım aramaları ihtivâ ettikleri için, dinî bir grup bağlamında yapılırsa bile, hepsinin maneviyatı gerçekleştirdiklerini söyleyebiliriz (Kriter A). Bu yüzden dinin ev sahibi kültür tarafından kabul edilmesi (veya reddedilmesi) bakımından değişiklik göstermesi gibi maneviyat da değişiklik gösterebilir. Aslında, bizim kültürümüzde maneviyatın canlandırılmasının en azından kısmen, onun çok çeşitli tarikat ve dinî mezheplerin ortaya çıkması veya gelişmesi yoluyla anlatım bulmasına bağlanabilir (Hood ve ark. 1996).

## **6. Dindarlık ve Maneviyatın Birlikte Meydana Gelmesi**

Yukarıda tartışılan kriterler maneviyatın dinin merkezi ve önemli bir fonksiyonu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden de maneviyat ve dindarlık birlikte meydana gelebilir (ve çoğunlukla da öyle olur). Bir kimse, belirli (identifiable) bir grup tarafından ortaya koyulan ve bu gruptan biraz destek ve kabul gören manevi yollar (pathways) ve amaçlarla belirlenen maneviyatla meşgul olduğu için, maneviyat aynı zamanda dindarlıkla birlikte meydana gelmektedir.

Bu kriterler aynı zamanda, dini maneviyattan ayırmadaki zorluğa da dikkat çekmektedir. Maneviyat, din bağlamında ortaya çıkabilir ve çoğunlukla da bu şekilde ortaya çıkar, fakat böyle olmayabilir de. Aynı sebeple, maneviyatı tecrübe etme, kişilerin dindar olmalarına ve organize olmuş veya ortaya çıkmakta olan bir dinin bir mensubu olmalarına yol açabileceği gibi yol açmayabilir de. Ayrıca, maneviyat, kutsal olanın az ya da çok tutarlı bir tasavvuru (picture) olarak ve kutsalın bu tasavvuruna karşılık gelen inançları, tutumları, değerleri ya da davranışları ihtivâ eden bir yaşam tarzı olarak tanımlandığı için din, diğer şeyler arasında bir ya da daha fazla maneviyat için bir depo olarak anlaşılabilir. Bireysel dinler (özellikle geniş, kültürel olarak heterojen ve uzun bir tarihî geçmişi olan), dinin kendisi farklı maneviyatları onaylayan kişileri barındıracak kadar geniş olsa bile (örneğin, çöl maneviyatları, muhafazakâr protestan maneviyatları, feminist

---

<sup>5</sup> Mary Baker Eddy tarafından 1886'da kurulan, hastalığın sadece kafada olduğuna inanan ve ortadoks medikal uygulamaları reddeden bir Hristiyan mezhebi.(ç.n.)

maneviyatları, doğa maneviyatları gibi), bir manevi özü (örneğin, Hıristiyanlar görünüşte İsa Mesih'e hürmet ederler ve Tanrı'yı üç kişide birleşmiş bir varlık olarak görürler) onaylayan taraftarlara sahip olabilirler.

Din ve maneviyat arasındaki önemli sosyolojik ve psikolojik benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda, maneviyatı dinden ayrı bir yapı olarak ölçme girişimleri zordur. Geleneksel dindarlığın (örneğin, dua, kiliseye gitme, kutsal yazıları okuma gibi) bir yönü olarak kabul edilen inançlar ve tecrübeler, eğer bir bireyin kutsal araması olarak aktive edilirse aynı zamanda manevidirler. Bir bireyin neden özel bir din ya da manevi davranış ile ilgilendiğine dair bilgi yokluğunda, bu özel davranışın dindarlığı mı, maneviyatı mı, yoksa her ikisini birden mi yansıttığını anlamak zor olabilir.

## 7. Sonuç

Bizim amacımız, din ve maneviyatın gelecekteki sosyal bilim araştırmacılarını, bu kavramların tanımlarını kabul etmeye zorlamak değildir. Açıkçası araştırmacılar, az sayıda araştırma programı meydana getiren, sınırlayıcı, dar tanımların ya da din ve maneviyat incelemesini bu kavramların ayırt edici özelliklerinden yoksun bırakan aşırı derecede geniş tanımların kullanımına karşı uyarılmalarına rağmen, bu yapılar için bir çok işe yarar tanımlama hâlihazırda mevcuttur. Gerçekte, bireylere bir kimlik duygusu veya anlam sağlayan herhangi bir inanç ya da aktivite (örneğin, sosyal bir kulübe dahil olma) dinî ve manevi bir çaba olarak tanımlanırsa, o zaman bu alan gerçekten sınır tanımaz olur ve manevî veya dinî olanın alanı dışında kalır. Elbette, kendi hayatımızda değerli pek çok şeye sahip olabiliriz - örneğin sosyal adalete bağlılık, vejeteryanizm, bahçecilik, ya da müzik. Fakat yine de bunların hiçbiri uzun süreli kutsal özellik taşımadıkları sürece kutsal olanı arama ile karıştırılmamalıdır.

Bu nedenle biz, din ve maneviyatın varolan operasyonel tanımlarının değerini muhakeme etmek için bir dizi kriter ileri sürmüş bulunuyoruz. Bu kriterler, bilim adamlarının din veya maneviyatla ilgili araştırdıkları özel fenomenlerin ihtiyaçlarına hemen uyarlamak için yeterince geniş ve esnek, fakat iki yapının da anlamını sulandıracak (dilute) kadar da fazla geniş değildirler.

Maneviyatı (veya dindarlığı) dindarlığa (veya maneviyata) karşı savunan bu bilim adamları ve araştırmacılar, bu fenomenlerin doğal olarak birbirlerine örüldüğü gerçeğini göz ardı etmektedirler. Onlar her iki fenomenin incelemelerinden elde edilmiş olan ampirik verilerin ışığını kaybetmeyi göze almakta ve böylece de bu yapılar arasındaki benzerlikler ve farklılıkları araştırmak için gelecek fırsatlara kapılarını kapatabilmektedirler. Dindarlık ve maneviyatı uyumsuz zıtlar olarak

nitelendirme ve inanç ve ibadetin yaygın ya da geleneksel anlatımlarını reddetme, bu iki yapıyı da yaşamlarında birleştiriyor gibi gözüken pek çok kişinin deneyimleri ile çatışır. Benzer şekilde, bu terimleri bireysel - kurumsal veya iyi - kötü olarak kutuplaştırma da bu karmaşık yapıları sadece aşırı basitleştirmek değil, aynı zamanda bu kavramların tanımlarını ve bunların sonuçları ile ilgili ölçümleri karmaşık hale getirir (Zinnbauer ve arkadaşaları, 1999). Araştırmacılara, açıklama ve tanımlama yapılmaksızın çok sık bir şekilde kullanılan bu iki kavramı daha iyi araştırmaları için, bu makalede ortaya konan kriterlere dayalı olarak daha fazla çalışma yapmalarını tavsiye ediyoruz. Böyle yapılması durumunda, belki pek çok kişinin yaşam tecrübelerinde önemli ve yaygın olan şeyler sosyal bilim araştırmaları için daha kabul edilebilir olacaktır.

**Teşekkür:**Bu yazı yazılırken yazarlara destek sağladığı için John Templeton Kuruluşuna teşekkür ediyoruz. Bu makale ile ilgili mektuplar, Peter C. Hill, Psikoloji Bölümü, Grove City College, 100 Campus Dr., Grove City, PA 161271704 adresine gönderilmelidir.

### **Kaynakça**

- Allport, G. W. (1950), *The Individual and his religion*. New York: Macmillan,
- Bainbridge, W.S. (1989), The religious ecology of deviance. *American Sociological Review*, 54, ss.288-295.
- Bainbridge, W.S. (1992), Crime, delinquency, and religion. In J.F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental*, New York: Oxford University Press, ss. 199-210
- Batson, C.D., & Raynor-Prince, L.(1983), Religious orientation and complexity of thought about existential concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, ss.38-50.
- Batson, C.D., Schoenrade, P.A., & Ventis, W.L. (1993), *Religion and the individual: A social psychological perspective*, New York: Oxford University Press.
- Beck, C. (1986), Education for spirituality, *Interchange*, 17, ss.148-156.
- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A., & Tipton, S.M. (1985), *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*, New York: Harper & Row.
- Berger, P.L. (1967), *The sacred canopy: Elements of a sociology theory of religion*, New York:Doubleday &Co.
- Bergin, A.E. (1991), Values and religious issues in psychotherapy and mental health, *American Psychologist*, 46, ss.394-403.

Bergin, A.E. (1994), Religious life styles and mental health. In L.B. Brown (Ed.), *Religion, Personality, and Mental health*, New York: Springer-Verlag, (ss. 69-93).

Bibby, R.W. (1995 November), *Beyond headlines, hype and hope: Shedding some light on spirituality*, Paperpresented at the meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, St. Louis, MO.

Bollinger, T.E. (1969), *The spiritual needs of the aging: In need of a specific ministry*, New York: Alfred Knopf.

Clark, E.T. (1929), *The psychology of religious awakening*, New York: Macmillan.

Cochran, J.K., & Beeghley, L. (1991), The influence of religion on attitudes toward nonmarital sexuality: A preliminary assessment of reference group theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, ss.45-62.

Davie, G. (1998), Sociology of religion. In W.H. Swatos, Jr. (Ed.), *Encyclopedia of religion and society*, CA: AltaMira Press, (ss. 483-489).

D'Onofrio, B.M., Eaves, L.J., Murrelle, L., Maes, H.H., & Spilka, B. (1999), Understanding biological and social influences on religious attitudes and behaviors: A behaviorgenetic perspective. *Journal of Personality*, 67, ss. 953-984.

Durkheim, E. (1965), *The elementary forms of the religious life* ( J.W. Swain, Trans.). New York:(Original work published 1912).

Elkind, D. (1964), Piaget's semi-clinical interview and the study of spontaneous religion. *Journal for theScientific Study of Religion*, 4, ss. 40-46.

Elkins, D.N., Hedstrom, L.J., Hughes, L.L., Leaf, J.A., & Saunders, C. (1988), Toward phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement, *Journal of Humanistic Psychology*, 28 (4), ss. 5-18.

Ellison, C.W. (1983), Spiritual well-being: Conceptualization and measurement, *Journal of Psychology and Theology*, 11, ss.330-340.

Fowler, J.W. (1981), *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*, San Francisco: Harper & Row.

Fromm, E. (1950), *Psychoanalysis and religion*, New Haven, CT: Yale University Press.

Gallup, G., Jr. (1994), *The Gallup Poll: Public opinion 1993*. Wilmington, DE: Scholarly Resources.

Gallup, G., Jr., & Castelli, J. (1989), *The people's religion*. New York: Macmillan.

Gartner, J.D. (1996), Religious commitment, mental health, and prosocial behavior: A review of the empirical literature. In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss.187-214.

Geertz, C. (1973), *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books.

- Glick, I.O., Weiss, R.A., & Parkes, C.M. (1974), *The first year of bereavement*. New York: Wiley.
- Goldman, R. (1964), *Religious thinking from childhood to adolescence*, New York: Seabury Press.
- Gorsuch, R.L. (1995), Religious aspects of substance abuse and recovery. *Journal of Social Issues*, 51 (2), ss.65-84.
- Gorsuch, R.L., & Butler, M. (1976), Initial drug abuse: A review of predisposing social psychology factors, *Psychological Bulletin*, 83, ss.120-137.
- Greer, B.A., & Roof, W.C. (1992), "Desperately Seeking Sheila": Locating religious privatism in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, ss.346-352.
- Hall, G.S. (1917), *Jesus, the Christ, in light of psychology* (2 Vols.). New York: Appleton.
- Hammond, P.E. (Ed.). (1985), *The sacred in a secular age: Toward revision in the scientific study of religion*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Helminiak, D.A. (1996), A scientific spirituality: The interface of psychology and theology, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6, ss. 1-19.
- Heschel, A.J. (1958), March/April). The abiding challenge of religion, *The Center Magazine*, ss.43-51.
- Hill, P.C. (1995), Affective theory and religious experience. In R.W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience*, Birmingham, AL: Religious Education Press, ss. 353-377.
- Hill, P.C., & Butter, E.M. (1995), The role of religion in promoting physical health. *Journal of Psychology and Christianity*, 14, ss.141-155.
- Hill, P.C. & Hood, R.W. (1999), Affect, religion, and unconscious processes. *Journal of Personality*, 67, ss. 1015-1046.
- Hood, R.W., & Kimbrough, D. (1995), Serpent-handling Holiness sects: Theoretical considerations, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, ss. 311-322.
- Hood, R.W., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996), *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.), New York: Guilford Press.
- Howden, J.W. (1992), *Development and psychometric characteristics of the Spirituality Assessment Scale*, Unpublished doctoral dissertation, Texas Women's University.
- Hunsberger, B., Alisat, S., Pancer, S.M., & Pratt, M. (1996), Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections and complexity of thinking, *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, ss.201- 220.

Hunsberger, B., Lea, J., Pancer, S.M., Pratt, M., & McKenzie, B. (1992), Making life complicated: Prompting the use of integratively complex thinking, *Journal of Personality*, 60, ss.95-114.

Hunt, R.A. (1972), Mythological-symbolic religious commitment: The LAM scales, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, ss. 42-52.

Hunter, J.D. (1983), *American evangelicalism: Conservative religion and the quandary of modernity*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

James, W. (1961), *The varieties of religious experience*, New York: Collier Books. (Original work published 1902).

Johnson, B. (1971), Church and sect revisited, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, ss. 124-137.

King, D.G. (1990), Religion and health relationships: A review, *Journal of Religion and Health*, 29, ss. 101-112.

Koenig, H.G. (1994), *Aging and God: Spiritual pathways to mental health in midlife and later years*, New York: Haworth Press.

LaBarre, W. (1972), Hallucinations and the shamanistic origins of religion. In P.T. Furst (Ed.), *The flesh of the gods*, New York: Praeger, ss. 261-278.

LaPierre, L.L. (1994), A model for describing spirituality, *Journal of Religion and Health*, 33, ss.153-161.

Levin, J.S., & Vanderpool, H.Y. (1992), Religious factors in physical health and the prevention of illness. In K.I. Pargament, K.I. Maton, & R.E. Hess (Eds.), *Religion and prevention in mental health: Research, vision, and action*, New York: Haworth Press, ss. 41-64).

Lovekin, A., & Malony, H.N. (1977), Religious glossolia: A longitudinal study of personality changes, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, ss.383-393.

Luckmann, T. (1967), *The invisible religion*. New York: Macmillan.

Magill, F.N., & McGreal, I.P. (Eds.). (1988), *Christian spirituality: The essential guide to the most influential spiritual writings of the Christian tradition*, San Francisco: Harper & Row.

Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1991), *Fundamentalisms observed*, Chicago: University of Chicago Press.

Maslow, A.H. (1964), *Religion, values, and peak experience*, Columbus, OH: Ohio State University Press.

Maton, K.I., & Wells, E.A. (1995), Religion as a community resource for well-being: Prevention, healing, and empowerment pathways, *Journal of Social Issues*, 51 (2), ss. 177- 193.

May, G.G. (1988), *Addiction and grace: Love and spirituality in the healing of addictions*, San Francisco: Harper & Row.

McCallister, B.J. (1995), Cognitive theory and religious experience. In R.W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious Experience*, Birmingham, AL: Religious Education Press, ss.312-352.

McFadden, S.H. (1995), Religion and well-being in aging persons in an aging society, *Journal of Social Issues*, 51 (2), ss.161-175.

McFadden, S.H. (1996), Religion, spirituality, and aging. In J.E. Birren & K.W. Schaie (Eds.), *Handbook of the psychology of aging* (4th ed.), San Diego: Academic Press, ss.162-177.

McGuire, M.B. (1981), *Religion: The social context*, Belmont, CA: Wadsworth.

McIntosh, D.N. (1995), Religion as schema, with implications for the relation between religion and coping, *International Journal for the Psychology of Religion*, 5, ss. 1-16.

Naisbett, J. (1982). *Megatrends: Ten new directions transforming our lives*, New York: Warner Books.

Niebuhr, H.R. (1929), *The social sources of denominationalism*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

Oser, F.K., & Scarlett, W.G. (Eds.). (1991), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child development, No. 52) San Francisco: Jossey-Bass.

Otto, R. (1928), *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the Rational*, London: Oxford University Press.

Paden, W.E. (1992), *Interpreting the sacred: Ways of viewing religion*, Boston: Beacon Press.

Pargament, K.I. (1992), Of means and ends: Religion and the search for significance, *International Journal for the Scientific Study of Religion*, 2, ss.201-229.

Pargament, K.I. (1997), *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.

Pargament, K.I. (1999), The psychology of religion and spirituality? Yes and no, *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, ss.3-16.

Pargament, K.I., Mahoney, A., & Swank, A. (in press). Religion and the sanctification of the family. In T. Brubaker (Ed.), *Religion and the family*, Menlo Park, CA: Sage Publications.

Pfeiffer, J.E. (1992), The psychological framing of cults: Schematic representations and cult evaluations, *Journal of Applied Social Psychology*, 22, ss.531-544.

Pollner, M. (1989), Divine relations, social relations, and well-being, *Journal of Health and Social Behavior*, 30, ss.92-104.

Poloma, M.M., & Gallup, G.H., Jr. (1990), *Religiosity, forgiveness and life satisfaction: An exploratory study*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Virginia Beach, VA, November).

Poloma, M.M., & Pendleton, B.F. (1989), Exploring types of prayer and quality of life research: A research note, *Review of Religious Research*, 31, ss. 46-53.

Preus, J.S. (1987), *Explaining religion*, New Haven, CT: Yale University Press.

Pruyser, P.W. (1986), Maintaining hope in adversity, *Pastoral Psychology*, 35, ss. 120-13.

Ragan, C., Malony, H.N., & Beit-Hallahmi, B. (1980), Psychologist and religion: Professional factors associated with personal Belief, *Review of Religious Research*, 21, ss. 208-217.

Rizzuto, A.-M. (1991), Religious development: A psychoanalytic point of view. In F.K. Oser & W.G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, San Francisco: Jossey-Bass, No. 52, ss.47-60.

Roof, W.C. (1993), *A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby boom generation*, San Francisco: Harper.

Schumaker, J.F. (Ed.). (1992), *Religion and mental health*, Oxford, England: Oxford University Press.

Scobie, G.E.W. (1973), Types of religious conversion. *Journal of Behavioral Science*, 1, ss. 265-271.

Scott, A.B. (1997), *Categorizing definitions of religion and spirituality in the psychological literature: A content analytic approach*, Unpublished Manuscript.

Shafranske, E.P. (1996), Religious beliefs, affiliations, and practices of clinical psychologists. In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss. 149-162.

Shafranske, E.P., & Malony, H.N. (1990), Clinical psychologists' religious and spiritual orientations and their practice of psychotherapy. *Psychotherapy*, 27, ss. 72-78.

Sheldrake, P. (1992), *Spirituality and history: Questions of interpretation and method*, New York: Crossroads.



Sheridan, M.J. (1992), Bullis, R.K., Adcock, C.R., Berlin, S.D., & Miller, P.C., Practitioners' personal and Professional attitudes and behaviors toward religion and spirituality: Issues for education and practice, *Journal for Social Work Education*, 28, ss.190- 203.

Shorto, R. (1997), Belief by the numbers, *The New York Times Magazine*, December 7), ss. 60-61.

Silk, M. (1998), *Something new, something old: Changes and continuities in American religious history*, Cambridge, MA: The President and Fellows of Harvard College.

Smith, W.C. (1991), *The meaning and end of religion*, Minneapolis: Fortress Press, (Original work published 1962)

Spilka, B. (1993), *Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept*, Paper presented at the meeting of the American Psychological Association. Toronto, Ontario, August).

Spilka, B., & McIntosh, D.N. (1996), *Religion and spirituality: The known and the unknown*, Paper presented at the meeting of the American Psychological Association. Toronto, Ontario, August).

De St. Aubin, E. (1999), Personal ideology: The intersection of personality and religiosity. *Journal of Personality*, 67, ss.1105-1139.

Starbuck, E.D. (1899), *The psychology of religion*. New York: Scribner.

Stark, R. (1984), Religion and conformity: Reaffirming a sociology of religion, *Sociological Analysis*, 45, ss. 273-282.

Stark, R., Church and sect. In P.E. Hammond (Ed.) (1985), *The sacred in a secular age: Toward revision in the scientific study of religion*, Berkeley, CA: University of California Press, ss. 139-149.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1979), Of churches, sects and cults: Preliminary concepts for a theory of religious movements, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, ss. 117-133.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1980), Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects, *American Journal of Sociology*, 85, ss.1376-1395.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1985), *The future of religion*, Berkeley, CA: University of California Press.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1996), *A theory of religion*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Tamminen, K. (1991), *Religious development in childhood and adolescence: An empirical study*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Tart, C. (Ed.) (1975), *Transpersonal psychologies*, New York: Harper & Row.

Tillich, P. (1952), *The courage to be*, New Haven: Yale University Press.

Troeltsch, E. (1931), *The social teachings of the Christian churches* (O. Wyon, Trans.), New York: MacMillan.

Turner, R.P. (1995), Lukoff, D., Barnhouse, R.T., & Lu, F.G., Religious or spiritual problem: A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 183, ss. 435-444.

Vande Kemp, H., Historical perspective: Religion and clinical psychology in America. In E.P.

Shafranske (Ed.), (1996), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss.. 71-112.

Weber, M. (1964), *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press. (Original work published 1922),

Wenegrat, B. (1990). *The divine archetype: The sociobiology and psychology of religion*, Lexington, MA: Lexington Books.

Wilson, E.O. (1978), *On human nature*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wulff, D.M. (1996), The psychology of religion: An overview. In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss. 43-70.

Wulff, D.M. (1997), *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2nd ed.). New York: Wiley & Sons.

Zinnbauer, B.J. (1997), *Capturing the meanings of religiousness and spirituality: One way down from a definitional Tower of Babel*, Unpublished doctoral dissertation, Bowling Green State University.

Zinnbauer, B.J., & Pargament, K.I. (1998), Spiritual conversion: A study of religious change among college students, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, ss.161-180.

Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I., Cole, B.C., Rye, M.S., Butter, E.M., Belavich, T.G., Hipp, K.M., Scott,

A.B., & Kadar, J.L. (1997), Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, ss. 549-564.

Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I., & Scott, A.B. (1999), The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, ss.889- 919.