

DİNİ DAVRANIŞ TEORİLERİ¹

Yazarlar: Michael ARGYLE ve Benjamin Beit-HALLAHMİ

Çev: Yrd. Doç. Dr. Ali KUŞAT

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Mehmet KORKMAZ

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

İsmail GÜLLÜ

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Görevlisi

Kitabın bu son bölümünde, daha önceki bölümlerde sunulmuş kanıtlara ters düşen dini davranış teorileriyle ilgili birtakım ampirik hipotezleri test edeceğiz. Konuya başlamadan önce, test etme işlemlerinin yapılacağı hususlarla ilgili bazı sınırlılıklara ve zorluklara işaret etmemiz gerekmektedir. Bu alanda çalışma yapanların karşılaştığı problemlerden biri; dini davranışla ilgili bazı kişisel ve mesnetsiz ifadelerin (söylemlerin) gerçekte teorik ve sistematik araştırmalara dayanmamasıdır. Dini davranış hakkında çok az sistematik teori bulunmaktadır. Bunların çoğu da sadece deskriptiftir. Bununla birlikte, bazı ilginç teorik görüşleri de, ampirik olarak test etmek zordur.

Ampirik testin yapısı ayrıntılı bir şekilde tespit edilmediği sürece, teorik ifadelerden elde edilen ampirik önermeler, kapsayıcı ve sistematik değilse birçok detayın kaybolmasına neden olabilir. Çoğu kez bir hipotez kendi bağlamından çıkarılır ve teorinin başka yönleri dikkate alınmaz, bazen de test edilen şey, düşüncenin özünden ziyade kelimenin dış yapısı haline dönüşür. Diğerlerinde görmüş olduğumuz eksiklikleri tekrarlayarak hatalı duruma düşmemek için, yapmaya çalıştığımız teorik önermelerin sınırlılıklarını ve amaçlarını ayrıntılı bir şekilde göstermeye çalışacağız. Önermelerin önceden seçimi, doğal olarak, bu alandaki görüşlerimizi, neyin test edilmesi ve öne sürülen önermeyi destekleyecek ne tür delillerin bulunması gerektiği konusundaki hükümlerimizi yansıtır.

Bu teorilerin test edilme metodu, detaylardaki farklılaşmaya rağmen, birbirine benzemektedir. Teori mümkün olduğu ölçüde net bir şekilde ortaya konulur. Dini davranıştaki bireysel farklılıklar ve inanç çeşitleri açısından nelerin beklendiği tümevarım yöntemiyle ifade edilir. Örneğin, eğer din bir engellenmenin sonucunda ortaya çıkıyorsa, ihtiyaç içerisinde olan yoksul insanlar daha dindar olmalıdır. Böyle bir durumda yoksulların inançları onların engellenmelerini telafi etmeye yönelik bir şekil almalıdır. Bu teori, dini davranışı açıklama biçimi olarak öne sürülebilir. Bu örnekte, engellenmeyle dini davranışın şiddeti arasında kesin bir ilişki olmalıdır, ya da, bütün bu değişkenler arasında var olan ortak bir sürecin varlığı ileri sü-

rülebilir. Böyle bir durumda, din ile mahrumiyet arasında birbirini etkileyen anlamlı bir ilişkiden söz edilemez. Bu bölümde ele alınacak teorilerin çoğunda, mahrumiyet din ilişkisi, daha önceki yazarların niyeti ne olursa olsun, bütün değişkenler arasında ortak bir sürecin varlığı açısından ele alınacaktır.

Bu tür bir tasnifte bazı zorluklar ortaya çıkacaktır. Bu zorlukları şöyle sıralayabiliriz:

1. Aynı ampirik sonuçlar bazen birden fazla teoriyle de elde edilebilir. Burada iki temel ihtimal vardır; ya iki ayrı süreç birlikte oluşmaktadır veya daha başarılı ve geniş bir öngörü içerisinde bir teori diğerini de içermektedir. Eğer bir teori, diğer sonuçlarla birlikte bütün fenomenleri kapsayıcı bir özellik arzederse, daha dar olan teori dikkate alınmaz. Ancak eğer sonuç birkaç görüşün birlikte oluşturduğu bir açıklama içeriyorsa, böyle bir durumda büyük bir ihtimalle iki farklı süreç işlemektedir ve bu nedenle her iki teori de dikkate alınmalıdır. Böyle bir durumda sorgulanan sonuç fazlaca belirlenmiş (birden çok etkenin belirlediği bir sonuç) olmaktadır.

2. Tasniflerin bir kısmı başarılı, bir kısmı da başarısız olabilir. Biz bu konuyu teorinin uygulanacağı alanları göstererek de ele alabiliriz. Örneğin, teori, belirli dini grup veya belli yaştaki insanlar için uygun olabilir, ama diğerleri için uygun olmayabilir. Dahası teori, engellenen, çatışan vb. belirli dürtüler açısından daha spesifik hale getirilmelidir.

3. Karşılıklı etkileşimin yönü, öngörü sürecinde spesifik hale getirilebilir. Fakat bu etkileşimin yönü ampirik verilerle bilinemeyebilir. Böyle bir durumda biz basitçe, tasnifi zayıf fakat başarılı kabul ederiz.

Biz, dinin kökenleri ve fonksiyonları ile ilgili birkaç genel teori ve dinin pratikleri, aktiviteleri, kaynakları ve motivasyonları ile ilgili birkaç spesifik önerme seçtik. Dini davranışa psikolojik bakış açıları bizleri sık sık motivasyon ile ilgili şu doğal vurguya götürür: Neden bazı insanlar daha dindardır? ve neden onlar belirli dini pratikleri yaparlar? Şimdiye kadar sunduğumuz bulgulardan hareketle diyebiliriz ki; “her dini aktivite motivasyonel olarak gerçekleşir” şeklindeki bir faraziye önemli hale gelmektedir. Kişisel özgeçmiş, durumsal faktörler, kişisel dinamikler niçin belirli insanların belirli dinsel aktivitelerde bulduklarını birlikte açıklarlar. İşte bu nedenle bir kişi ya da grubun tamamen anlaşılmasına katkıda bulunan çeşitli mini teoriler de ortaya koymaya karar verdik.

Dini davranış teorileri (teolojik temelli olmayan) birkaç kategoriye ayrılabilir;

- Dinin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan “*köken teorileri (theories of origins)*”.

- Belirli kişi ve toplumların neden belli inanç sistemlerine sahip olduğunu açıklamaya çalışan “*süreklilik teorileri (theories of maintenance)*”.

- Dini davranışın birey ve grup üzerine etkilerini inceleyen “*etki teorileri (theories of consequence)*”.

Köken teorilerinin en çok bilineni psikolojik olanlarıdır. Biz bunlar arasından *yansıtma, bilişsel ihtiyaç ve engellenmeye karşı reaksiyon teorilerini*, dinin kaynaklarını açıklamaları açısından ele alacağız. Sosyolojik teoriler çoğu kez dinin devamlılığı ve fonksiyonu ile ilgilenirler. Biz bunlardan yoksunluk ve entegrasyon (uyum) teorilerini inceleyeceğiz. Psikolojik süreklilik teorileri, suç ve cinsel ihtiyaçlar gibi kısmi motivasyon ve sosyal öğrenmelere vurgu yapar. Dindarlıkla ilgili bireysel farklılıklar ve bu farklılıklar arasındaki ilişki ile ilgili materyaller doğal olarak süreklilik teorileri ile ilişkilidir. Daha sonra göreceğimiz gibi bazı teoriler dikkate değer oranda ilgi gördüler ve bu teorilerle ilgili çok sayıda yazı yazıldı ve araştırma yapıldı.

Bunlar Freud’un (1913) “Baba Yansıtması” olarak gördüğü köken teorisi, Marx ve Engels (1957)’in devamlılık teorilerinden, *yoksunluk ve telafi teorileridir*. Freud ve Marks’ın her ikisi de bazı ilave dini davranış teorileri ortaya koymuş olmaları nedeniyle biz bunları da değerlendireceğiz.

Bulgular, bu teorilerin kesin geçerliliğine ne kadar katkıda bulunabilir? İnanç sistemi olarak dinin kökeni ile ilgili teorilerde olduğu gibi, bazı örneklerde bu tür geçerlilik zordur. Hipotetik anlamda dinin ilk defa ortaya çıkışıyla ilgili, insan davranışlarını açıklayan teoriler bir takım spekülatif açıklamalardır. Bu tür teorilerin açıklığa kavuşturulması tarihi, arkeolojik ve antropolojik metotlarla yapılmalıdır. Modern toplumdaki bireysel ve sosyal din psikolojisi ile ilgili bulgular sadece bir öneri olabilir. Bunlar kültürel gelenekler ve günümüz bireyleri arasındaki etkileşimler konusunda da bir şeyler söyleyebilir. Bununla birlikte bu tür bulgular daha çok dini inanç sistemlerinin devamlılığını açıklamaya çalışan teorilerle ilgilidir.

1- KÖKEN TEORİLERİ

a- Bilişsel İhtiyaç Teorileri

Sosyal psikologların inanç ve tutumlar hakkında yaptıkları araştırmalar, inançların çoğu kez bilişsel ihtiyacı tatmin ettiğini göstermektedir. Şöyle ki, inançlar uyumlu, dengeli, anlaşılabilir, kısmen rasyonel bir değerlendirme anlayışı sunar (Smith, Bruner ve White, 1956; Katz ve Scotland 1959). Pek çok araştırma, birbirleriyle tutarlı inanç ve tecrübeleri benimsemeyi gerektiren, bir bilişsel tutarlılığa yönelmenin önemini göstermektedir (Abelson ve arkadaşları, 1968). Bu konuda dini inançla ilgili bazı temel psikolojik teorilerin temeli şudur: Bu teoriler bazı tecrübeler için tutarlı bir açıklama sunmaları nedeniyle geliştirilmiş ve kabul edilmiştir. Bununla birlikte inanç sistemleri sosyal grup tarafından kabul edilmedikçe diğer bireyler tarafından da kabul edilmez. Bir çok sosyal psikolojik araştırmalar inançların kabul edilmesinde grup normlarının etkisini göstermektedir. Kabul edi-

len inançlar doğru, yanlış veya bir realiteyi kategorize etmenin ve yorumlamanın indi (keyfi) yolları da olabilir.

Gelişim psikologları özellikle Piaget'i izleyenler, ergenlerin sadece soyut düşünceye sahip olmadıklarını, her şeyin rasyonel bir açıklamasına arzulu olduklarını gözlemlemişlerdir; teoloji de böyle bir açıklama sunmaktadır (Elkind 1971). Bu düşünce çizgisi bilişsel gelişim teorilerinin özellikle ergenlere uygulandığını önerir. Bunun başka bir versiyonu da hayatın amacı ve bireysel kimlik problemleriyle ilgili olarak bu yaş grubundakilere öneriler sunmaktadırlar.

Dinle ilgili temel sosyolojik teoriler benzer görüşler öne sürer. Dinin toplumsal olarak paylaşılan bir anlamlar seti sunduğuna vurgu yapar. Weber (1922) dinin, hayatın bilim tarafından çözümlenemeyen şeytan, kötülük problemi ve ölüm gibi irrasyonel yönlerini anlamlandırma ile ilgilendiğini öne sürmüştür. Durkheim (1915), toplumu sembolize eden dini sembollerin egosantrik dürtüleri kontrol etmede ve yaşamda bir disiplin temin etme konusunda hizmet ettiğine vurgu yapmaktadır. Bellah (1967) ise dinin bireye ve gruba bir kimlik duygusu, bir benlik ve çevre tanımlaması verdiğini söylemektedir. Bu sosyolojik teorilerin dini, gerçekliğin bir yorumu, benliğin bir tanımı ve hayat için bir rehber, toplum tarafından paylaşılan bir kavrama seti olarak ortaya koyduğu söylenebilir (Berger ve Luckmann, 1967).

Din tarafından karşılığı sunulan bu bilişsel kavrama problemleri çeşitlidir. Bunlar: 1-Bilim ve sağduyu tarafından cevaplanamayan, "Dünyanın başlangıcı nasıl oldu?", "Yaşamın amacı nedir?" gibi entelektüel problemler, 2-Yaşamın ölüm ve kötülük gibi kabul edilemeyen yönleri, 3-Kıt imkanlar içinde olan gurup ve bireylerde olan eşitsizlik ve engellenme gibi özel durumlar, 4-İlkel kabilelerde ışığın ve güneşin hareketi gibi, yöresel bilim adamları tarafından açıklanamayan bölgesel doğal fenomenler, 5-Mistik tecrübe, estetik duygu, yaratıcılık, bilinç durumu gibi bilim tarafından açıklanamayan doğal fenomenler, 6-Bilişsel olgular olarak tanımlanan hayatın amaçları ve kimlik problemleri.

Thouless, (1935) tarafından ortaya konulan ilginç bulgular bilişsel teoriler için bir destek sunmaktadır. Bu bulgulara göre insanlar dini önermelerin doğruluğuna "Çinin bazı bölgelerinde Kaplanlar bulunmaktadır" şeklindeki önermeden daha çok inanmaktadırlar. Denekler, yapılan bir araştırmada, sorulan sorulara yedi şıklı bir ölçekte katılıp katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Dinle ilgili maddelere verilen cevaplar, inanmanın da inanma kadar dogmatik olduğuna dair iki ekstrem yargıya olan güçlü bir yönelimin bulunduğunu göstermiştir. Bu bulgu daha sonra Brown (1962) tarafından da doğrulanmıştır. Sanai (1952) yetişkin öğrenciler üzerine yaptığı bir araştırmada, dini konularda W şeklinde bir dağılım, "Hindistan'ın bazı bölgelerinde kaplanlar yaşar" örneğinde olduğu gibi gerçeklik dünyası ile ilgili konularda normal bir dağılım ve politika ile ilgili konularda U şeklinde bir dağılım bulmuştur. U şeklindeki politik dağılım muhtemelen iki politik partinin varlığına işaret etmektedir. Dini konularla ilgili dağılım da muhtemelen din hakkında paylaşılan iki ya da üç görüşün bulunduğunu göstermektedir. Böylece elde

edilen sonuçların, ne derece “dini inançta kesinliğe olan bir eğilimin” neticesi olduğunu söylemek zordur.

Ergenler ve öğrencilerin yaygın bir şekilde tutarlı bir inanç veya inançsızlık seti arasında gidip geldikleri gözlenmiştir. Adolesans devresinde ergenler dine yönelmekte ve dinden uzaklaşmaktadırlar (s.65). Öğrenciler, başka konuları da dikkate alan modifiye edilmiş bir inanç geliştirmektedirler (s.34). Bu ikinci süreçte öğrencilerde kesinliğe doğru bir eğilimin yerini kişisel bir tanrıya inanmadan ziyade, yüksek bir güce veya ruha inanma gibi tedricen gelişen bir inancın aldığı görülmüştür.

Dinin bireysel kimlik ve hayatın amacı ile ilgili problemlere yardımcı olduğu konusu ile ilgili açık bir delil yoktur. Ancak, özellikle entelektüel yönlerden veya kısaca öğrencilik döneminde ve ondan önceki kimlik problemlerinin en üst seviyeye çıktığı çağda dine ilginin en doruk noktaya ulaştığı da bir gerçektir. Erikson (1958), ergenlerde kimlik oluşumu ile ilgili düşüncesini geçmişte yaşamış Martin Luther gibi bazı kişilere uygulamıştır. Erikson dini düşüncesinin gelişimi boyunca Luther’in kimlik karmaşasını ve problemlerini nasıl çözdüğünü göstermiştir.

Burada bilim adamlarının ve diğer akademisyenlerin inançları da önemlidir. En az dindar olanlar psikologlardır. Bunları da sosyal bilimciler takip etmektedirler (s.88). Bu kimselerin dini bakış açısından farklı olarak tutarlı bir hayat anlayışları vardır. İlgi alanları dine alternatif herhangi bir izah veya açıklama biçimi sunmayan, fizik bilimleri ve beşeri bilimleri alanında uğraşanlar daha dindardırlar (s.92).

Sosyolojik ve tarihi araştırmalar, belli dini düşünce biçimlerinin toplum tarafından paylaşılan anlamlar ve amaçları nasıl sunduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Biz ticari aktiviteleri yasallaştıran ve bu konuda bir takım kurallar koyan Protestan ahlakını tartıştık (s.82). Küçük dini gruplar, üyelerini özel ruhsal elitler olarak tanımlamakta ve onlara bir takım sıkı kurallar koymaktadırlar. Ancak istisnaları olmakla birlikte kiliselerin çoğunun günümüzde davranışları etkileyecek kurallar önerdiği açık değildir. Kiliseler, hala günümüzde ölüm ve kötülük problemlerinin çözümü konusunda bazı öneriler sunmaktadır. Bunun yanında bilişsel ihtiyaç teorisi, ölüm ve kötülük problemlerinin entelektüel yanlarıyla ilgilenirken daha sonra göreceğimiz gibi, bu problemler korku ve engellenme teorileri açısından da test edilebilir.

Schweiker (1969), dinin, “seküler düşüncesinin ortaya koyduğu şeylerle daha iyi baş edebilmede daha yüksek entegre bir anlam sistemi sunduğu” hipotezini test etmiştir. Schweiker, kilise üyelerinde, diğer seküler grup üyelerine nazaran daha az anomiyeye rastlandığını ortaya koymuştur. Festinger ve arkadaşları (1956), dini inançlar gereği kiliseye yapılması gereken fiziki yardımlar sekteye uğradığında, sosyal desteğin önemine işaret ederek kiliseye olan üyelik sayısını artırmak için cemaatin çaba harcadığını bulmuştur.

Çok sayıda detaylı deliller olmamasına rağmen bilişsel ihtiyaç teorilerinin doğruluğu genel kabul görmüştür. Bu teorilerin gençlere daha uygun olduğu gözükmemektedir. İlave olarak korku ve engellenme üzerine temellenen teorilerle bu bilişsel teoriler arasında bir ilişki de vardır. Çünkü bu teorilerde dine yönelmenin bilişsel bir boyutu vardır. Korku ve engellenme teorileri, ritüel, dua veya kilise üyeliği gibi dini aktiviteler için fazla bir açıklama sunmazlar. Kelimelerin dini düşünceleri ve sözlü olmayan ifadeleri aktarmak için uygun olmadığı önerilmekte, ritüel ve müzik gibi söze dökülemeyen şeyler burada daha önemli hale gelmektedir (Langer, 1942). Sübjektif tecrübeler ve bir dini formu içeren davranışın yönü, hazır bir şekilde kelimelere kodlanamaz. Bununla birlikte, sözsüz iletişimin de kapalı olması nedeniyle, ritüeller neredeyse tamamen kelimelerle tamamlanır. Bu sözlü ve bilişsel alanda, tecrübenin sosyal olarak paylaşılan bir yönüne ihtiyaç duyulur. Bu da bazı insanlar için din tarafından karşılanan bir hayat rehberi sunar. Beynin her iki yarım küresinin baskınlığıyla ilgilenen son araştırmalar da burada dikkate alınabilir. Bu araştırmalara göre sol lob sözel aktivitelerde baskındır ve bilişsel aktivitelere yardımcı olur. Öte yandan sağ lob ise uzamsal, estetik, içsel, analogik, sözde olmayan işlevler konusunda baskındır (Ornstein, 1973). Dini eğilimi güçlü olan insanların sağ lobunun daha baskın olduğunu gösteren deliller de vardır (Bakan, 1971). Bu deliller, dini tutum ve düşüncelerin temelde sözel olmayan sağ yarım küre tarafından üretildiği fakat sol yarım kürenin sözel aktiviteleri ile bunları desteklediğini ifade etmektedir.

b- Baba İmajının Yansıtılması Teorisi

Dinin kaynağı ve fonksiyonları ile ilgili Freud'un hipotezlerinden, biyolojik baba ile kutsal baba düşüncesi arasında bir ilişkinin bulunduğunu söyleyen teorisi, en çok test edilebilen ve test edilen teoridir. Freud'un *Totem ve Tabu (1913)* kitabında ilk defa ifade ettiği bu düşünceye göre, "tanrı her bir durumda baba imajının modellendirilmesi ile oluşturulur ve bizim tanrı ile olan kişisel ilişkimiz biyolojik babamızla olan ilişkimize bağımlıdır. Baba ile ilgili değişim ve dönüşümler, tanrı ile olan ilişkide de vardır ve sonuçta tanrı yüceltilmiş babadan başka bir şey değildir." (s. 244). Aynı düşünce Freud'un diğer çalışmalarında da ifade edilmektedir (1927, 1939). Bu öneri Jones (1951) tarafından daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. O da şöyle demektedir: "Dini hayat, çocuğun babası ile olan ilişkilerinde ortaya çıkan korku ve arzular gibi kozmik duygular dünyasında oluşan bir canlandırmaı temsil eder." (s.195).

Ebeveynin yansıtılması hipotezinin en genel versiyonu, her toplumda ilk çocukluk döneminde sosyalleşme tecrübeleri ile doğa üstü bir varlığa inanç arasında bir ilişkinin olduğunu ifade eder (Spiro ve D'Andrade 1958). Bu hipotez dinin kültürel bir yansıtma olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır (Kardiner ve Linton, 1939). Çağdaş Batı toplumlarında dindar bireyler için, tanrı imajları ile anne-baba veya baba imajları arasındaki benzerliğin kültürel temelli olduğu varsayılmaktadır. Çünkü bu benzerlikler diğer bir çok dini geleneklerde açık bir şekilde,

“Kutsal Baba”, “Kutsal Ana”, “Kutsal Aile”ye dualarda ve seremonilerde çok sık vurgu yapılmaktadır (Warner, 1961). Bizzat bu referansların, başka bir psikolojik bulguya gerek duyulmadan aile yansıtması hipotezini desteklediği düşünülebilir. Tanrının ailesel tanımlanması dini geleneğin bir parçası olması nedeniyle, bir çok bireylerde bu durumun bizzat öğrenildiğini varsayabiliriz. Anne-Baba imajları ile tanrı imajları arasındaki benzerliklerin, kültürel gelenekler ile bireyin, ailenin evrensel konumunun bir sonucu olan kişisel tecrübesi arasındaki ilişkilerden kaynaklandığı varsayılabilir. Buna ilave edilebilecek bir faktör de dini geleneklerin bizzat aileden öğrenilmesidir.

Bizim burada ilgilendiğimiz şey kültürel inanç sistemi ile bireysel kişilik sistemi arasındaki ilişkidir. Spiro ve D’Andrade (1958)’e dayanarak şu iki varsayımda bulunabiliriz:

1. İnanç sistemleri, her bir bireyin geliştikçe ortaya koyduğu yeni bir şey değildir, aksine kuşaktan kuşağa aktarılan bir şeydir.
2. İnanç sistemleri varlığını devam ettirir. Çünkü bireylerin özel hayal ve imajları bu kültürel geleneklerle uygunluk arz eder.

Bir çok deneysel araştırmada, aile imajları ile tanrı imajları arasındaki benzerlik hipotezi test edilmiştir. Bulgular şu şekilde özetlenebilir:

1. Tanrıyla ilgili tutumlar karşı cinsteki ebeveyne olan tutuma yakındır (Godin ve Hallez, 1964; Strunk, 1959). Tanrı ve babaya yönelik tutumlar arasındaki benzerlikler, sırayla rahibelerde ($r= 0,65$) sonra evlenmemiş kızlarda, sonra da yaşlı kadınlarda görülmektedir (Godin ve Hallez, 1964).

2. Tanrı ve tanrıya karşı tutumlar daha çok favori görülen ebeveyne benzer ve ebeveyn gibi tanımlanır (Nelson 1971; Godin ve Hallez, 1964). Bu iki araştırmaya göre, (Nelson 1971; Godin ve Hallez, 1964) ebeveynden birisini favori görmeyen deneklerde, tanrı imajı ile her iki ebeveyn imajı arasındaki korelasyon birbirine çok yakındır. (Bkz Tablo 1)

Tablo 1: Tanrı ve Ebeveyn Algılaması Arasındaki İlişkiler

Baba-Tanrı	Anne-Tanrı	
0.54*	0.26	Favori baba
0.26	0.58*	Favori anne
0.64*	0.64*	Favori yok.

Belçikalı 30 erkek ve 40 bayan üzerinde yapılmış bir araştırma.*= İstatistiksel olarak anlamlı $p < 0.01$ (Kaynak Godin ve Hallez, 1964.)

3. Tanrı hem anneye hem de babaya benzer olarak görülmektedir. Eğer tutumlardan ziyade bir tanımlayıcı (descriptive) ve bilişsel ölçümler kullanılırsa, tanrı daha çok babaya benzer görülür (Vergote ve arkadaşları, 1969). Kız ve erkek-

lerden oluşan 180 Amerikalı öğrenci üzerinde yapılan bir araştırmaya göre baba-tanrı korelasyonu 0.70, anne-tanrı korelasyonu 0.37 olarak ortaya çıkmıştır.

4. Katoliklerin tanrıyı Protestanlardan daha çok anneye benzettikleri ile ilgili bazı bulgular bulunmaktadır (Rees, 1967).

Spesifik bir baba yansıtmısından ziyade genel bir ebeveynin yansıtılmasını gösteren bu bulgular bizi orijinal psiko analitik bir formülasyona sevk etmektedir. Bunlar bulguların ışığında nasıl kurgulanabilir? Sadece bir araştırma baba imajının yansıtılması hipotezini doğrularken diğer araştırmalar anne imajının yansıtılmasına önemli bir destek sunmaktadır. Tanrı imajının kaynağı olarak anne-babanın göreceli önemi, farklı gruplar arasında değişmektedir. Aynı zamanda tanrı ve karşı cinsteki ebeveyn veya favori ebeveyn arasındaki benzerliğe olan yönelim yukarıda verilen Jones (1951) formülasyonu ve Freud'un Ödipal durumun neticesi olarak gördüğü din anlayışı ile ilişkilendirilebilir. Objektif terimlerden ziyade, tanımlayıcı terimlerin kullanıldığı Vergote'un (1969) araştırmasında tanrı ve baba imajları arasında güçlü bir ilişki bulunmuştur. Bununla birlikte bazı deneklerin, geleneksel baba unsurlarını içeren tanrı imajına sahip olduğu, fakat bu imajların deneklerin kendi babalarına benzemediği görülmüştür. Bu araştırma diğerleri ile karşılaştırıldığında, babaya benzer tanrı imajının kültürle ilişkili olduğu, öte yandan tanrıya yönelik güçlü tutumun ebeveynle olan ilişkiden kaynaklandığı söylenebilir.

Psikoanalitik formülasyonu destekleyen Spiro ve D'Andrade (1958)'in farklı kültürlerden elde ettiği veriler ve Larsen ve Knapp (1964)'in 'anlamsal farklılaşma ölçeği' kullanarak yapmış oldukları çalışmalar bunlara örnektir. Larsen ve Knapp, tanrıyı bayanların daha çok seven, koruyan, gözetken olarak, erkeklerin ise daha çok cezalandırıcı olarak algıladıklarını bulmuştur. Bu bilim adamları cinsiyetler arasındaki bu farklı algılayışın, tanrı imajının orijini ile ilgili Odipal teoriyi desteklediğini öne sürmüşlerdir. Şu ana kadar elde edilen deliller, ebeveynin yansıtılmasının batı toplumundaki ergenlerin ve yetişkinlerin dini düşüncelerinde bir rol oynadığı tezini desteklemektedir. Bu bize dini imajların içeriği ile ilgili bazı şeyleri anlatmaktadır. Ancak bunlar, dini imgelerin kaynağı ve bireydeki gelişimi ile direkt ilgili değildir. Ebeveynin yansıtılması hipotezi ile ilgili elde edilen sonuçlar, bizi açık bir şekilde çocuklardaki doğa üstü inançları ve onların gelişimsel basamaklarını test etmeye götürmektedir.

Çocuklarda tanrı kavramı ile ilgili bulgular şöyledir: Harms (1944) her hangi bir istatistiksel analiz kullanmaksızın, çocukların tanrıyı babaları gibi görme eğiliminde olduğunu tespit etmiştir. Deconchy (1967) 8-16 yaş arasındaki 4660 Katolik Fransız çocuk üzerine yaptığı araştırmada, erkek çocuklarda tanrıyı baba gibi görmenin ileriki yaşlara doğru değiştiğini gözlemiştir. En düşük oran %7 ile 9 yaşında ve en yüksek oran da % 25 ile 13 yaşında ortaya çıkmıştır. Kızlar arasında da aynı yükseliş trendi gözlenmiş ve kızlar ergenlik döneminde erkeklere göre en üst düzeye ulaşmışlardır. Kızlardaki en düşük oran % 9'la 9 yaşındakiler ve en yüksek oran da %39'la 15 yaşındakilerde gözlenmiştir. Bu araştırmadan elde ettiği verilerden hareketle Deconchy (1968) erkek çocuklardaki tanrı imajının daha çok

kutsal Meryem ana imajı ile ilgili, buna karşın İsa imajıyla daha az ilgili, öte yandan kız çocuklarının tersi yönde bir tanrı imajına sahip oldukları sonucuna varmıştır. Bu sınırlı bulgular yetişkinlerin tanrıyı kutsal Meryem imajında algıladıkları ile ilgili bir destek sunmakta ve ebeveyn yansıtması hipoteziyle de oldukça tutarlı olduğu görülmektedir.

Bu konudaki deneysel araştırmaların bulguları şöyle özetlenebilir: Bu bulgular dini düşüncenin oluşmasında aile ilişkilerinin etkisi olduğunu savunan psikoanalitik görüşü kesinlikle desteklemektedir. Vergote ve arkadaşları “dini tutum ile Odipus yapısı arasında ileri düzeyde bir benzerlik olduğu sonucuna varmıştır” (1969, s.87). Freud’un baba imajının etkisi ile ilgili hipotezi ise çok sınırlı bir destek bulmuştur. Fakat Jones (1951), Spiro ve D’Andrade (1958)’in hipotezleri belli ölçüde destek bulmuştur.

Tanrı imajı ile karşı cins ebeveyn veya favori ebeveyn imajı arasındaki ilişkileri gösteren bulgular, tanrının sevgi objesinin bir yansıması olduğu düşüncesini desteklemekte ve negatif özelliklerden ziyade pozitif özelliklerin yansıtıldığını göstermektedir. Burada Freud, bir çok çalışmada, deneklerin tamamen pozitif bir resim çizmiş olduklarını, bunun yanında bu resmin baba ile mi yoksa tanrı ile mi ilgili olduğu konusunda bir belirsizlik olduğunu, vurgulamaktadır.

Anne ile ilgili sıfatların yansıtılması hipotezi, orijinal formülasyona karşı başka deliller gerektirmektedir. Freud’un bizzat kendisi “her yerde baba nitelikli tanrıların önüne geçen ana nitelikli tanrıçaların yerini belirtmekte başarısız oldum” itirafında bulunmaktadır (1913, s. 247). Bir çok çalışmada ortaya konan anne imajı ile tanrı imajı arasındaki ilişki Jung’un dinle ilgili yorumunu destekliyor olarak yorumlanabilir. Bulgularda gözükken annenin yansıtılması ayrılmamış ebeveyn yansıtılması ile birlikte kültürel ve tarihi faktörlere atfedilebilir. Birisi burada Yahudi ve Protestan geleneğinde bastırılmış büyük ananın yeniden gözükmesi ile ilgili bir varsayım da ileri sürebilir.

Freud’un orijinal hipotezleri ile ilgili bulguların çağrışımları hakkında bir sonuca varmadan önce, bu teorinin yapısının ve onu desteklemek için gerekli delillerin test edilmesi gerekir. Freud’un dinle ilgili temel yazılarda sunduğu şey mono-teist dinin oluşmasına götüren olayları yeniden inşa etme girişimidir. Dinin kökeni ile ilgili Freud’un teorisinin geçerliliği, günümüz bireyleri üzerinde yapılan psikoloji çalışmaları tarafından desteklenmemektedir. Bu tür çalışmaların bulguları yalnızca bir öneri niteliğinde ve da çok kültürel gelenekler ile bireyler arasındaki etkileşime dair söylemler sunmaktadır. Bu bulgular daha çok bireylerin çağdaş dini inançlarını açıklamaya çalışan teorilerle uygunluk göstermektedir. Bu bulgular kısmen çağdaş bireylerin gözlenişi üzerine kurulu olan Freud’un klinik iç görüşlerini desteklemektedir. Bu bulgular psikolojik mekanizmaların dinin tarihte ortaya çıkışını içeren şeylere benzediğini önermektedir ve Kardiner ve Linton (1939)’un “dinin bir yansıtma sistemi” olduğu şeklindeki teorisini desteklemektedir.

Sonuç olarak, bu güne kadar yapılan araştırmaların son derece sınırlı ve bazen de Freud'un düşüncelerinin başarısız bir yorumundan ibaret olduğunu vurgulamak gerekir.

c- Süper Egonun (Üst Benliğin) Yansıtılması Teorisi

Flugel (1945) tarafından öne sürülen bu teori, süper egonun psikolojik yapısının tanrıda yansıtıldığını öne sürer. Süper ego teorisinin temeli řu şekilde özetlenebilir: Çocuk belli davranışları yapması için ailesi tarafından ya fiziksel olarak ya da sevgiden yoksun bırakılarak cezalandırılırsa, bu çocuk devamlı cezalandırılacağı düşüncesiyle bir kaygı yaşar. Bu durumda çocuk kendini ebeveyni ile özdeşleştirir ve onlar gibi olmak ister ve onların isteklerini onaylar. Bu şekilde ebeveynsel istekler içselleştirilmiş olur ve anne-babanın yokluğunda çocuk kendini suçlu hisseder. Ailenin isteklerini temsil eden psikolojik mekanizma süper ego olarak adlandırılır. Süper ego sert ve irrasyoneldir. Çünkü ebeveyne karşı olan tepki baskılanarak, tekrar kendi özüne döndürülür. Bu, özellikle anne-babanın sevecen olduğu durumlarda ortaya çıkar. Çocuklar fiziki olarak cezalandırıldıklarında engellenmelerini daha fazla açığa vurma ihtiyacı hissederler.

Süper egonun yansıtılması hipotezinin sonraki bir formülasyonu ise, "Varlık, Tanrı, dolayısıyla din ve dini kurum, yetişkinlerin eylem, ahlak ve istekleri arasındaki tipik dengelerini sürdürmelerine yardım ederek, onların çocukların bilincine, ödüllendiren, cezalandıran ve kutsal bir aile olarak yerleşmesine hizmet eder." şeklindedir (Ostow ve Sharfstein, 1954, s. 76).

Süper ego muhtemelen iç güdüsel arzularla özellikle seksüel ve saldırganlık arzularıyla bir çatışma içine girer. Flugel'in teorisine (1945) göre bu çatışma, süper egonun tanrı olarak yansıtılmasıyla rahatlar. Yansıtma veya dışa vurma bir savunma mekanizmasıdır. İçsel süreçler veya bu süreçte olan şeyler bireyin dışında bir şeymiş gibi görünür. Örneğin süper ego bir doktora bir öğretmene, lidere ya da bir din adamına yansıtılabilir. Süper egonun bastırılmış istekleri ve kendisini bir zorlama içinde, aşağılanmış bir durumda hisseden sorunlu kişi tarafından, empoze edilen yasaklamalar olarak düşünülebilir. Başka bir açıdan, içgüdüsel arzular çok seksi ya da saldırgan olduğu düşünülen Yahudi veya zenci gibi bir gruba da yansıtılabilir. Bunun birey açısından kazanımları, bireyin kendisini değiştirmesi yerine bireyin dışsal aksiyonlar yoluyla çatışmanın üstesinden gelebileceği duygusuyla içsel çatışmalara son vererek, içsel çatışmaların azaltılmasıdır (Horney, 1946). Flugel'in formülasyonunda daha radikal bir formülasyon ortaya konmuştur. Buna göre süper ego evrene bir tanrı şeklinde yansıtılır ve içgüdüsel arzular da şeytan olarak yansıtılır (Flugel, 1945; Fenichel, 1945).

Eğer içgüdüler, dindar insanlarda süper ego tarafından yasaklanırsa bu, yasaklanan içgüdüsel aktivitelerin azalmasıyla son bulmalıdır. Cinsel aktiviteler ister Katolik ister Protestan ister Yahudi (s.152) olsun kendini dine adanmış kimselerde daha azdır. Bu şekildeki dinler cinsel yasakları ön planda tutar.

Unwin (1934) 80 ilkel toplum üzerinde yapmış olduğu araştırmada bu konunun başka bir versiyonunu ortaya koymuştur. O, her toplumu cinsel davranışları yasaklamalarla dini gelişme derecelerini karşılaştırmıştır. Bu iki değişken arasında yüksek bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. Saldırganlık davranışının dindar insanlarda daha az olması beklenir. Araştırmalar düzenli olarak kiliseye gidenlerin daha az suça eğilimli olduğunu göstermiştir. Buna rağmen bu yalnızca kilise üyeleri veya Ortodoks inancına bağlı olanlarda böyle değildir (s.148)

Dinin suçluluk duyguları ile de ilgili olabileceği beklenebilir. Yukarıda gördüğümüz üzere suç ile Protestan bayanların kilise devamlılığı arasında bir korelasyon vardır. Yine aynı grup kendilerini cezalandırmaya yönelik bir tutum sergilemişlerdir (s.99). Bazı araştırmalar da Evangelik mezhebini tercih etmiş olanların daha önceki dönemlerde bir suçluluk duygusundan muzdarip olduklarını ortaya koymuştur (s.45). Protestan öğretileri ve Evangelik mezhebi günah, suçluluk ve kurtuluşa vurgu yapmaktadır. Bu veriler tartışılan teorinin özellikle Protestanlara uygulanabileceğini önermektedir. Bu sonuçların özellikle kadınlara uygun olmasının nedeni, onların daha güçlü suçluluk duygularına sahip olmalarıdır.

Eğer dini davranışın bazı açılardan süper egodan kaynaklandığı düşünülürse dinin irrasyonel süper ego niteliğine sahip olması gerekir. Değişik açılardan bunun doğru olduğunu kanıtlayan bir takım yollar vardır. Funk (1956), Öğrencilerin çoğunluğunun düşünüldüğü kadar sıkı bir dindar olmadıkları, ancak onların dinin kesinlikle doğru olduğundan emin olduklarını keşfetmiştir. İkinci olarak din her zaman ahlaki bir değer de taşır ki bu da güçlü ahlaki isteklerin ortaya konması ve günahın kınanmasını gerektirir. Üçüncü olarak tanrı çoğu kez yasaklayıcı ve cezalandırıcı figür olarak algılanır. Dindar insanlar dindar olmayanlara göre daha otoriterdirler ve otoriter kişiler de tanrıyı bu şekilde algılamaktadır.

Süper egonun yansıtılması teorisinden hareketle, kadınların daha yüksek dindarlık gösterdiklerini tahmin edebiliriz. Çünkü psikoanalitik teoriye göre, süper egoyu oluşturan içselleştirme süreci kadınlarda tamamlanmamıştır. Kadınların daha yüksek dindarlık düzeyine sahip olmaları yansıtma ile devam eden güçlü içselleştirmenin bir sonucu olarak yorumlanabilir.

Yukarıdaki bulgulardan hareketle süper egonun yansıtılması teorisi ile özellikle de dini düşüncesinin bir çoğunun iç güdülerle süper ego arasındaki mücadeleyi yansıttığı düşüncesi ile ilgili bazı deliller ortaya koyduk.

2- SÜREKLİLİK TEORİLERİ

a- Sosyal Öğrenme Teorisi

Bu teori dini davranış, inanç ve tecrübelerin, kültürün diğer unsurları gibi bir parçası olduğunu ve kuşaktan kuşağa aktarıldığını ifade eder. Bu görüş geniş bir kabul görmekte ve bunu destekleyen pek çok delil bulunmaktadır. Örneğin dünyanın değişik bölgelerinde yetişen çocuklar, içinde yetiştikleri bölgesel dini inanışları

benimsemeye eğilimli olmaktadır. Farklı ülkelerin farklı dinleri hakkında konuştuğumuzda bir dereceye kadar bunların değişmediğini zaman içinde kalıcı olduğunu varsayıyoruz. Bu açık bir şekilde diğer inanç ve tutumlar gibi, dinin de aynı sosyalleşme süreçleri tarafından öğrenildiğini varsayan bir açıklamadır.

Çocukların, özellikle anne babalarını sever ve onlarla birlikte yaşarlarsa, ebeveynlerinin sahip oldukları gibi bir inanca sahip olmak istediklerini gösteren bulgular elde edilmiştir. Bu durum aynı ölçüde politika ve diğer tutumlar için de geçerlidir. Dini tutum ve inançlar eğitimsel bir durumdur ve diğer sosyal grupların üyeliğiyle belli oranda değişikliğe uğrar. Diğer tutumlar da aynı şekilde etkilenir. Mistik tecrübenin içeriğinin daha önce sahip olunan inançlara bağlı olduğu ve mistik tecrübenin dışarıya yansıyan, hoş olmayan görünümünün histerik kişilikteki eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ile ilgili bazı deliller mevcuttur (Thurston, 1951).

Sosyal öğrenme teorisini destekleyen bir çok delille birlikte bir takım sınırlılıklara sahip olduğu da açıktır. İlk planda bu teori kültür içindeki dini aktiviteyi, yaşa bağlı değişimleri, kişilikte ve özellikle sosyal sınıftaki dikkate değer bireysel farklılıkları hesaba katmamaktadır. Bu teori dinin kuşaktan kuşağa nasıl geçtiğini göstermekte, fakat onun sürekliliğinin sağlanmasındaki motivasyonel güçleri göstermemektedir. Çünkü bir davranış bir ihtiyacı karşılamadığı müddetçe öğrenilmez. Aksi takdirde aynı ihtiyacı karşılayan başka yollarla öğrenilebilir. Bu teori açık bir şekilde daha komple bir değerlendirmeyi de hesaba katar. Cinsel farklılıklar kısmen şöyle açıklanabilir: bayanlar çocuklukları döneminde erkeklerden daha iyi sosyalleşirler ve din konusundaki kişilik farklılıkları gördüğümüz kadar büyük değildir.

Bu teorinin bir diğer önemli sınırlılığı da, bütün dini hareketlerin zaman içinde değişmeyeceğini önermesi, eskilerin çöküşünü ve yeni dini hareketlerin ortaya çıkışını dikkate almamasıdır. Bir ülkedeki kiliselerin durumu, belli açıdan kısmen tarihi etkileyen ve tarihi şartlara tepki gösteren farklı dini liderlerin yönlendirdiği hareketlerin yükselişi ve çöküşü ve uzun ve kompleks bir tarihin sonucudur. Küçük dini gruplar bugün büyük bir ilgi konusudur. Çünkü 1901'de ortaya çıkan Pentacostal gibi yeni dini hareketlerin doğduğuna ve bunların gelişip kendi kiliselerini oluşturduklarına şahit olmaktadır.

Dini inançların farklılığı ile ilgili kültürler arası ve tarihsel kanıtlara rağmen dinler şu evrensel özelliklere sahiptir: İyi ve güçlü olan, bir takım kişisel vasıflara sahip, görünmeyen ruhsal güçler olarak inanılan tanrılar genelde erkek gibi düşünülür. Modern dünyada bu düşünceye alternatif anlayış ise böyle bir varlığın olmayacağı şeklindedir. Bu düşünceye sahip olan pek çok kimse evrende güçlü bir amacın olduğu şeklinde bir düşünceyi kabul etmektedir (s.13). Bu evrensel özellikler bir kültürel yayılma anlamında sosyal öğrenme ile açıklanabilir. Alternatif olarak, bu evrensel faktörler insan zihninin içsel özelliklerine (Jung'un düşüncesinde olduğu gibi) veya insan tecrübesinin yaygın ve geniş bir paylaşımına (Freud'un düşüncesinde olduğu gibi) bağlanabilir. Şayet bu evrensel özellikler insan tabiatı-

nın içsel yönlerini yansıtırsa dinde devam eden bazı değerlerden dolayı tabii bir seleksiyondan bahsedilebilir (Hardy, 1966).

b- Yoksunluk ve Telafi Teorisi

Dini aktiviteyi yoksunluğa (mahrumiyete) bağlayan teoriler literatürde, oldukça geniş yer tutmaktadır. Bu teorinin en iyi bilinen formülasyonunu Marx şöyle yapmıştır: “Dini eziyet ve sıkıntılar (insanın kendini bir takım zevklerden alıkoyması) aynı zamanda gerçek eziyet ve sıkıntıların ifadesi ve bir protestodur. Din bastırılmış şeylerin ifadesidir, kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz ortamların ruhu ve insanların afyonudur” (1964, s. 43-44). Freud (1927)’da dini inançların hem bireysel hem de sosyal engellenmelere karşı bir reaksiyon ve kitleleri kontrol altında tutma yolu olduğu şeklinde Marx’a benzer bir düşünce ortaya atmıştır.

Dine ilgili sosyolojik engellenme ve telafi teorisi Davis (1948) tarafından açık bir şekilde şöyle dile getirilmektedir: “İnsanın bu dünyadaki hayal kırıklığı ne kadar büyükse ölümden sonraki hayata olan inancı da o kadar büyük olur. Böylece bu dünyanın ötesinde bir dünyanın amaçlarının varlığı sosyal beklentilere ve sosyal değerlere ulaşmadaki çabalarda kaçınılmaz bir şekilde tecrübe edilen engellenmeleri telafi etme hizmeti görmektedir.”(s.532).

Tablo 2: Yoksunluk ve Dini Grup Oluşumu Arasındaki İlişkiler

Yoksunluk Tipi	Dini Grup Şekli	Beklenen Sonuçlar
Ekonomik	Cemaat	Sönme ya da dönüşüm
Sosyal	Kilise	Orijinal şeklini muhafaza etme
Organik	Tedavi Hareketi	Kült benzeri bir konuma gelme veya tıbbi buluşlar tarafından yok edilme
Ahlaki	Reform Hareketleri	Başarı, karşı gelme ve gereksiz hale gelme nedeniyle erken sönme
Ruhsal	Kült	Transformasyon veya aşırı bir karşı gelmeye bağlı başarısızlık yoluyla sönmede sonuçlanan toplam başarı.

Kaynak: Glock 1964.

Glock (1964), dini reaksiyonlara neden olan yoksunlukları beşe ayırmıştır. Bunlar: ekonomik, sosyal, organik, etik ve ruhsal engellenmelerdir. Bunlarla dini gruplar arasındaki ilişkiler tablo 2’de gösterilmiştir. Glock’a göre engellenmelere yönelik dini reaksiyonlar eğer engellenme nedeni yanlış olarak algılanır veya ona maruz kalan kişinin kontrolü dışında olursa ortaya çıkar. Böylece Glock dini aktivitelerin, “engellenme nedenlerini ortadan kaldırmaktan ziyade engellenme duygusunun telafi edilmesi işlevi gördüğünü” vurgular (s.29).

Yoksunluk/telafi hipotezinin geçerliliği aşağıdaki şekilde test edilebilir. Daha fazla engellenmiş kişileri “bastırılmış insanlar” olarak tanımlayabilir ve onların daha az engellenmiş kişilere göre daha dindar olup olmadıklarını görebiliriz. Engellenme Glock’un tablosunda olduğu gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır ve tanımlanabilir (Glock, 1964). Çeşitli engellenme faktörlerinin bir kombinasyonu Cambell ve Fukuyama tarafından ortaya konulmuştur (1970). Onlar sosyal mahrumiyeti yaş, cinsiyet, eğitim, sosyo-ekonomik statü ve yaşanılan yer (kırsal veya şehir) temelleri üzerinde tanımlamışlar ve bu kombinasyon endeksini kullanarak organize kilise aktivitelerine katılma ile engellenme değil de imtiyazlı olma arasında pozitif bir ilişki bulmuşlardır. Dindarlık geleneksel inançlarla ve kendini adama ile ölçüldüğünde tersi bir durum ortaya çıkmıştır. Geleneksel inançlar ve kendini dine adama yönelimi yaşlı insanlar, kadınlar, az eğitilmiş, fakir ve kırsal kesimde yaşayan insanlar arasında daha güçlüdür. Sonuç olarak sosyal engellenme, geleneksel inançlar ve kendini dine adamaya vurgu yapan özel bir dini aktivite çeşidi ile ilişkilidir.

Christopher ve arkadaşları (1971) Amerikalı Roman Katolikler ile ilgili bir araştırmalarında, cinsiyet, yaş ve eğitimi içeren benzer bir sosyal yoksunluk indeksi kullanmışlardır. Bu araştırmada bu değişkenlerle çeşitli dindarlık ölçümleri arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur. Campel ve Fukuyama (1970) tarafından geliştirilen yoksunluk faktörlerinin etkisi ile ilgili deliller önceki bölümlerde ortaya konmuştu. Daha önce sunulan bulgular, yoksunluk ölçümleriyle bir çok toplumdaki geleneksel dindarlık arasında bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır. Dini aktivitenin bir yoksunluk telafisi olduğu ile ilgili görüşler, hem psikolojik kontekste (dindarlık ve dini aktivite, bireysel engellenmeye bir reaksiyon olarak), hem de sosyolojik kontekste (organize adımlar olarak dini grupların duygusal yoksunluktan kurtulmak için adımlar atması) destek bulmaktadır.

Cemaat türü dini organizasyonların çeşitli yoksunluklardan kurtulmak için bir takım çabalar olduğu şeklindeki görüş Glock (1964) ve Wilson (1961) tarafından da öne sürülmektedir. Marx, dindeki yansıtma unsurunu, gerçeğin direkt bir yansıtması değil, fantezinin gerçek acıları telafi ettiği “tersi bir dünya” (Inverse World) şeklinde tasvir etmektedir. (Marx ve Engels, 1957). Bu iddiadan hareketle bunun gibi hazzın geciktirilmesi fantezisinin mahrumiyet içindeki sosyal grubun dini inancının bir çeşidi olduğunu ön görebiliriz.

Clark (1965) 200 Amerikan dini cemaatin yaygın karakteristik özelliklerini özetlemiş ve onların inançlarının, telafi etmeye yönelik bir özelliğe sahip olduğu sonucuna varmıştır:

1. Onların inancına göre yakın bir zamanda kıyamet kopacak, yeni bir hayat başlayacak, bu yeni hayatta bu dünyanın zenginleri aşağı sınıftan bir topluluk haline gelirken, bu dünyanın alçak gönüllü ve mütevazı olanları daha üst sınıfta yer alacaktır.

2. Bu cemaatlerin pürüten ahlakına göre tutumluluk, alçak gönüllülük ve çalışkanlık olumlu bir özellik iken lüks içinde yaşamak ve dünyevi şeylere aşırı istek duymak bir kusurdur.

3. İbadetin sadeliği ve pahalı şeylere karşı duruş önemle vurgulanmakta kiliseler, pahalı olması nedeniyle misyonerlik faaliyetlerine karşı gelmektedirler.

4. Nazarane Kilisesi² kendi misyonunun fakirlere, diğer kiliselerin de zencilere yönelik olduğunu ifade etmektedir. Clark'ın da ifade ettiği gibi bu kiliselerin hiç birisinin sosyal reformlarla ilgilenmemesi ilginçtir. Ekonomik ve sosyal yoksunluğa gösterilen tepkide bir birinden farklı iki tipin olduğu görülmektedir: a. Diğer bir dünyaya yönelik bir fantezi tepkisi b. Sol politik eylemde bulunma tepkisi. Küçük cemaat örneğinden hareketle bu teorinin doğruluğu hakkında bazı delillerin var olduğunu söyleyebiliriz.

Pek çok insanın kendi ekonomik ve sosyal statülerine uyum sağlama olasılığı vardır, bu durum ancak değiştiğinde engellenmeyi ve tatmini tecrübe etmektedirler. Lenski (1953) anne-babalarıyla karşılaştırıldığında daha aşağı statüye düşen insanların aynı pozisyonu koruyan insanlara göre daha dindar olduklarını, ayrıca aynı pozisyonu koruyanların da daha üst statüye çıkanlara göre daha dindar olduklarını tespit etmiştir. İş alanında varlıklı hale gelmenin, dini aktivite seviyesinde genel bir değişikliğe neden olmaması nedeniyle Lenski'nin vardığı sonuç muhtemelen varlıksal bir artıştan ziyade statünün değişmesini yansıtmaktadır. Ne yazık ki, burada inançların farklılaşmasıyla ilgili bir analizde bulunulmamıştır. Mevcut hipoteze göre imkanları kısıtlı olan azınlık grupların daha dindar olması gerekir. Amerikan örneğinde olduğu gibi zenciler dikkate değer bir oranda nüfusun genelinden daha dindardırlar (s.169). Bunların dinlerinin cemaatsel ve mistik yönelimli olduğu dikkate alınmalıdır. Politik grupların engellenmeye karşı tepki geliştirdikleri yaygın bir durumdur. Bizim buradaki problemimiz bu durumun, ulaşmak istedikleri sonuçlara dua, inanç ve dini seremoni yoluyla ulaşmaya çalışan dini hareketler için doğru olup olmadığıdır.

Nottingham (1954), Hindu kast sistemi inancının stresleri azaltmak için geliştirilmiş bir din olduğunu savunmaktadır. Buna göre bu sistem içindeki kişinin konumu, onun daha önceki enkarnasyonunda gösterdiği performansıyla belirlenir. Bu inançlar sosyal memnuniyetsizliği gidermektedir. İnançların, sosyal ve politik isteklerin engellenmesini hafifletmesi ile ilgili bu teori bazı bulgularla desteklenmektedir. Nottingham bununla ilgili başka örnekler vermektedir. Kardiner ve arkadaşları (1945) Yahudi Hıristiyan inancının gelişmesinde bu teorinin izlerini bulmaktadır. Benzer bir mülhaza Yahudi Hıristiyan topluluğunun stres dönemlerinde daha ritüelistik şekil aldığıyla ilgili Pfister'in ilginç sunumuna da uygun düşmektedir (1948).

Gerek Amerika'da gerekse Büyük Britanya'da yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip olanlar arasında kilise üyeliği ve kiliseye devamın yüksek olması, dinle ilgili yoksunluk teorisinin geçerliliğine karşı bir argüman olarak kullanılmaktadır. Bu argüman iki düzeyde ele alınmaktadır: 1. Orta sınıfın dini aktivitelerinin

doğası, 2. Hala herhangi bir yoksunluğa karşı dini aktivitenin bir cevap niteliği taşıma ihtimalidir. Amerika'daki orta sınıfın dindarlığı daha çok formel ve seküler bir özellik arz etmektedir. Goode (1966) dindarlıktaki sınıf farklılıkları alanında yaptığı çalışmasından sonra, kiliseye devamın dini davranışın ölçümünde kullanılmayacağını öne sürmektedir. Çünkü kiliseye devam sadece orta sınıfın gönüllü kuruluşlarda aktif rol alma eğilimini yansıtarak seküler bir aktivite haline gelmektedir. Gerçekten de bir çok gözlemcinin önerdiği gibi, eğer orta sınıfın kiliseye devamı gönüllü sosyal bir aktivite ise, o zaman bu durum Glock (1964)'un kilisenin sosyal yoksunluğa karşı bir cevap olduğu şeklindeki görüşüne uygun düşmektedir (Bkz.Tablo 2). Carlos (1970) dini aktivite ile ilgili çalışmalarında, büyük şehirlerin banliyölerinde yüksek orandaki kilise devamlılığının, sosyal ihtiyaçları tatmin edici bir rol oynadığını belirtmektedir.

Bireysel örneklerde sosyal yoksunluğun etkileri gayet açıktır. Zayıf aile bağlarının olduğu ortamlardaki kişiler dine daha çok eğilim göstermektedirler. Dul kadınlar, bekarlar, çocuksuz evli kadınlar, kilise konusunda diğerlerinden daha aktiftirler. Dini aktivitelerin sosyal yoksunluktan kaynaklandığını öne süren açıklamalar bir gruba bağlanma davranışları konusunda yapılan araştırmalarla da desteklenmiştir (Schachter, 1959). Bu bulgular göstermektedir ki stres, kaygıyı azaltan bir gruba bağlanma davranışlarına yol açmaktadır. Çünkü dini aktivitelerin çoğu grup aktiviteleridir. Stres ortamları içinde olan insanların grupsal aktivitelere yönediklerini tahmin etmekteyiz.

Dini aktivitelerde bedensel yoksunluğun rolü ile ilgili bir örnek sunum Hıristiyan Bilimi örneğinde (Christian Science)³ sunulmaktadır. Wilson (1970) Amerika'daki bir çok orta sınıf dini cemaat mensubunun dini, bir takım spesifik problemlerden kurtuluş aracı olarak kullandıklarını belirtmektedir. Çünkü Hıristiyan Biliminin ilgilendiği problem hastalıklardır. Cemaat üyelerinin bir takım sağlık sorunlarında ve diğer yoksunluklardan dolayı sıkıntı çektiklerini düşünmekteyiz. England (1954), kiliseye gönderilen mektuplarla ilgili Hıristiyan Bilimi araştırmasında mektupların çoğunun bir takım fiziksel, zihinsel, psiko-somatik veya histerik problemleri olan yaşlı bayanlardan geldiğini görmüştür (bkz. tablo 3). Bu tablo Hıristiyan Bilimi üyeliğinin kadın olma ve sağlıklı olma durumuyla ilgili iki yönünü göstermektedir.

Tablo 3: Hıristiyan Bilimine İlginin Cinsiyet ve Probleme Göre Dağılımı

Problem	Erkek	Bayan
Sağlık	75 (79.8%)	392 (96.5%)
Diğerleri	19 (20.2%)	14 (3.5%)
Toplam	94	406

$X^2=33.85$ $p=0.05$ seviyesinde anlamlı kaynak: England 1954

Kadınların dini aktiviteye olan ilgilerinin yüksekliği, onların engellenmeleri nedeniyle. Kadınlar, grup olarak daha az eğitilmiş, ekonomik ve politik gücü daha az kullanılmaktadırlar. Bundan dolayı onlar kişisel ihtiyaç ve arzuları karşılama konusunda yetersiz kalmaktadırlar. Bourgue ve Back (1968) bu dini tecrübeleri “yalnızlık ve engellenme duygularının üstesinden gelmek için oluşturulan grup çabaları” olarak değerlendirmektedir (s. 38). Amerika’daki dini tecrübeler üzerine yapılan bir araştırmada Back ve Bourgue (1970), üyeleri daha çok kadın ve zencilerden oluşan ve saygınlığı az olan grup üyelerinin daha çok dini tecrübe yaşadıklarını bulmuşlardır.

c- Suçluluk Duygusundan Kurtulma Teorisi

Psikoanalitik yazarların bir kısmı, dinin suçluluk duygusundan kurtardığı ile ilgili fonksiyonundan bahsetmektedirler (Pfister, 1948). Suçluluk duygusu çoğu kez öze karşı bir saldırı olarak yorumlanmakta ve bu duygunun ideal benlik veya bilinçle öz benlik arasındaki bir içsel çatışma ile ilgili olduğu hakkında deliller bulunmaktadır (Flugel 1945; Rosenzweig, 1945). Suçluluk duyguları katı disiplin uygulayan ailelerde yetişmiş olanlarda ve erkeklere oranla kadınlarda daha baskındır (Wright, 1971). Ostow ve Sharfstein (1954) kiliselerin suçluluk duygusunu, insanları din ve sosyal kontrol yararına bir kontrol aracı olarak kullandıklarını söylemektedir.

Bu teoriden ortaya çıkan ön görüşü, suçluluk duygusu içinde olan insanların bağışlanma doktrininden dolayı Hıristiyanlığa karşı ilgi duymaları gerekir şeklindedir. Starbuck (1899) ihtida eden gençlerle ilgili yaptığı bir araştırmasında bu gençlerin ihtidadan önce güçlü bir suçluluk duygusu yaşadıklarını tespit etmiştir. Clark (1929) da ani ihtida edenlerin % 55’inin günahkarlık duygusuyla muzdarip olduklarını bulmuştur ki bu da ihtida edenlerin toplamının % 8.5’ni oluşturmaktadır. İhtida edenlerin %57’si ihtidadan sonra bir gönül hoşnutluğu hissettiklerini söylemişlerdir. Bu da toplam deneklerin % 14’ünü oluşturmaktadır. Eğer din, suçluluk duygusundan kurtulmada başarı sağlıyorsa, dindarlar ve diğerleri arasında bir farklılığın olmaması gerekir. Gerçekten de görüldüğü gibi gençlerle ilgili yapılan araştırmalarda dindar kimseler güçlü bir suçluluk duygusuna sahiptir (s.99). Ayrıca suçluluk duygusu içinde olan kimseler daha güçlü bir ideal benlik çatışması içindedirler.

Bu teorinin ön görüşü, Protestanların Katoliklerden daha güçlü suçluluk duygusuna sahip olacakları şeklindedir. Bu iki grup arasında kendi kiliselerinin etkisine bağlı olarak suçluluk duygularında farklılık bulunmaktadır. Gördüğümüz gibi genç Protestanlar daha güçlü bir suçluluk duygusu yaşamaktadırlar. En azından bayanlarda içsel bir cezalandırmaya yönelik bazı kanıtlar bulunmaktadır (s.99). Keza Protestanlarda intihar oranı daha yüksektir ancak günümüz için bu sonuç geçerli değildir (s.142). Bu bulgularla ilgili başka bir yorum da, Protestan ritüellerinin günah ve suç üzerine kurulduğu, bunun da suçluluk duygusunu artırıcı rol oynadığı, şeklindedir. Katolik dini pratikler ise itirafları içerir, bu da suçluluk

duygusunu azaltabilir. Bu ihtimalleri test etmek için henüz elimizde veriler bulunmamaktadır.

Gördüğümüz gibi bu teori eğer doğruysa Katoliklerden ziyade Protestanlara uygun düşer. Bu teorinin özellikle cemaatler gibi ekstrem Protestan gruplara uygun düştüğünü bekleyebiliriz. Çünkü Protestanlar günah ve kurtuluş üzerine daha fazla vurgu yapmaktadırlar. Bunu doğrudan test etmek için henüz elimizde veriler bulunmamaktadır. Fakat bu hipotezin çıkarımlarından birisi cinsiyet farklılıkları ile ilişkili olarak test edilecektir.

Kadınların daha güçlü suçluluk duygularına ve erkeklerden daha güçlü içsel cezalandırmaya sahip oldukları konusunda oldukça çok veri bulunmaktadır (Wright, 1971; Bernard, 1949). Bu, kadınların daha çok dini aktivite içinde olduklarına bir açıklama getirebilir. Daha önceki noktayı göz önünde bulundurursak, bu bizi Katolik ve Protestanlığın kadın üyelerinin gittikçe artması gerektiği sonucuna götürmektedir. Durumun böyle olduğu da görülmektedir (s.75). Biz aynı zamanda kadınların toplu ibadetlere nazaran tek başına yapılan bireysel ibadetlerde daha aktif olduklarını görmekteyiz (s.73). Buradan anlaşılmaktadır ki, eğer durum böyle devam ediyorsa suçluluktan kurtulma isteği toplu ibadetlerden ziyade tek başına yapılan ibadetlerde ortaya çıkmaktadır.

Bu mekanizmanın yaşlılardan ziyade gençler için işlediği görülmektedir. Burada suçluluk duygusunun temel kaynaklarından birisinin cinsiyet faktörü olduğu söylenebilir. Bunun diğer bir kaynağı da öğrencilik çağında etkili olan kariyer yapma ve diğergamlık değerleri arasındaki çatışmadır. Evangelik toplantılarında oluşan ihtidalar büyük ölçüde suçluluk duygusunun kabarmasıyla oluşmaktadır. Bunların neredeyse tamamı gençlerden oluşmaktadır (s.61).

Bu konuyla ilgili yapılan araştırmalardan elde edilen delillerin büyük bir bölümü suçtan kurtulma teorisinin gençlere, bayanlara özellikle de günah ve kurtuluşu vurguda bulunan Protestan grup üyelerine uygun düştüğünü göstermektedir.

d- Ölüm Korkusu Teorisi

Antropologlar örneğin Malinowski (1925) dinin, ölümü yakından tecrübe edenlerin ve ölü yakınlarının karşı karşıya kaldıkları durumla baş edebilmelerindeki fonksiyonuna vurguda bulunmaktadırlar. Hayatın sunduğu bütün hoşnutlukların sona ermesi nedeniyle bu durum beklenen bir engellenme olarak değerlendirilebilir. Çoğu kez gerçekte ne olacağı ile ilgili bir kaygı ortaya çıkmaktadır. Bu bilişsel bir problem olarak da tecrübe edilebilir. Hayatın aniden sona ermesi bir anlamsızlık olarak hissedilir. Bu konu ile ilgili öngörüler ve bulgular şu şekilde özetlenebilir:

1. İnsanların yaşlandıkça daha dindar oldukları umulmaktadır. 60'ından sonra dini ilginin gittikçe arttığı gözlenmiştir (s.68). Aynı zamanda bu dönemde ahret inancında bir artış olmaktadır. Yapılan bir araştırmada 90 yaşı üzerindekiilerin % 100'nün öldükten sonra yeniden dirilme konusunda emin ve ayrıca bireysel iba-

detlerinde bir artış olduğu görülmüştür. Bu yaşlarda kiliseye gitmede bir azalma olsa da bunun yerini kısmen radyo ve T.V 'de verilen dini programların aldığı görülmüştür. Ölümsüz olmak için kiliseye gittiğini söyleyenlerin sayısı yaşla doğru orantılı olarak artmaktadır.

2. Büyük tehlikelerle karşı karşıya kalan insanların daha dindar olacakları beklenmektedir. II. Dünya savaşına katılan askerler üzerinde yapılan bir araştırmada ateş altında kalanların 3/4'nün dua etmeleri nedeniyle büyük yardım gördüklerini söyledikleri görülmüştür. Bu araştırmada terhis olmuş askerlerin, eğer bir çatışmaya katılmışlarsa, önceki yaşamlarına göre daha dindar oldukları görülmüştür. Bu kişilerde tanrıya inanma ve dini sorunlarla ilgilenmede bir artışın olduğu ancak kiliseye gitmelerinin etkilenmediği ortaya çıkmıştır (s. 52).

3. Dindar yaşlıların daha mutlu ve mutmain olduklarını görmekteyiz. Onlar ölümle ilgili daha az kaygılı, daha az korkuludur ve hatta ölümü istemektedirler (s. 55).

4. Ölüm ötesi hayatın, bu hayatı bekleyenlere göre hoş ve güzel olacağı beklenmektedir. Günümüzde ölüm ötesi hayata inananların çoğu, ölüm sonrası hayatın ya bu dünyadakine benzediği veya daha hoş olduğunu düşünmektedirler (s. 13).

Öte yandan, bu teori ile ilgili beklenmeyen bir sonuç olması yanında, İngiltere'de %20 Amerika'da %65 oranında insan cehenneme de inanmaktadır. Ancak onlara göre cehennem başkaları için vardır. Cehennemin varlığına inanç, daha ileri bir açıklamayı gerektirmektedir. Bu açıklamalardan biri, adaletin yerine gelmesine yönelik yaygın bir arzu, çocuk oyunları ile ilgili çalışmalarda yada endüstri işçilerinde görüldüğü gibi kaynakların eşit bir şekilde dağılımına olan istek olarak görülmektedir. Yaşamda belirgin bir şekilde haksızlıklar görünmektedir. Bu nedenle cezalandırma ve ödüllendirmeye ölüm sonrası yaşamda ihtiyaç vardır. Cehennemle ilgili 2. açıklama ise bazı insanlar güçlü bir suçluluk duygusuna sahiptirler ve bu nedenle cezalandırılmaya ihtiyaç duymaktadır şeklindedir. Katolikler cehennemin varlığına Protestanlardan daha az inanmaktadır (%15'e karşı % 19 ; Gorer 1955), fakat aralarındaki farklılık azdır. Bu da eğitimdeki farklılıkla açıklanabilir. Eğer böyle bir mekanizma işlemselse bile ancak bu az sayıda insana uygun düşer

Cehenneme inançla ilgili olarak sunulan bu karmaşıklıklar bir yana, bu tür çalışmalar ölüm korkusunun dini inancın bir temeli olduğu şeklindeki teori için çok güçlü bir destek sunmaktadır.

e- Cinsel Güdülenme Teorisi

Dinin kökeni ile ilgili cinsel içgüdündün bastırılması teorisi, dini aktivitelerin cinsel dürtülerin yüceltilmesi olduğunu öne sürmektedir. Bu görüşü destekleyen Leuba (1925) dinde neredeyse evrensel gibi gözükten açık cinsel sembolizme, dini taşkınlığın erotik yapısına işaret etmektedir. Mol (1970) Tylor (1959)

cinsellik ve dinin bireyin kendini ifade etme ve tatmin etmede karşılıklı iki alternatif yol olduğunu ortaya koymaktadır. Cinsel tutumlar ve dindarlığın karşılaştırılması temelinde Mol (1970) din ve cinsiyetin alternatif bağlanma (commitment) formları ve cinsel düşkünlüğün de dini aktivitelerle bir rekabet içerisinde olan bireysel uyumun (self entegrasyonun) bir şekli olduğunu düşünmektedir. Wallin (1957) evlilikte, dini aktivitenin erkeklerden ziyade kadınlar için cinsel tatminin yerini aldığıyla ilgili kanıtlar ortaya koymuştur (s.154).

Çeşitli dini ritüeller ve tecrübe formlarında rol oynayan cinsel dürtüler ile ilgili örnek çalışma ve gözlemlerden elde edilen çok sayıda kanıt bulunmaktadır. Örneklerin bir çoğundaki analizler klinik çıkarımlardan elde edilmiştir (Schroeder, 1932; Wedemeyer, 1949). Bu aynı zamanda bizzat dini gelenekler tarafından da desteklenmektedir. Dini ritüeller esnasındaki cinsel heyecanı yansıtan sahneler bu gün nadir olarak görülmektedir. Ancak bu, onların olmadığı anlamına gelmez. La Barre (1962) yılanları eğiten bir kültürün kadın üyelerinin, görevleri esnasında cinsel tepkiler gösterdiğini rapor etmektedir. Cinsel ifadenin daha yüceltilmiş şekilleri kendisini daha fazla dine vermiş gruplar üzerinde gözlenebilmektedir. Tarih boyunca dini literatür, insanın içten bağlanma tecrübesi ile ilgili olarak ele alınması gereken aşk tanımlarıyla, kendisini adama ve arzulama ile doludur. Yalnızca ünlü mistikler değil, her yaştaki sıradan inananlar da ibadetler esnasında erotik görünümler ortaya koymuşlardır.

Cinsiyet farklılıkları ile cinsiyet ve evlilik konularında sunulan bazı kanıtlar, dini davranışta cinsiyet motivasyonu sorunuyla ilgilidir. Dindarlığın bütün derecelerinde kadınlar erkeklerden daha yüksektir. Kadınlar cinsiyet dürtülerini ifade etmede daha çekingen davranmaktadırlar. Tarih boyunca kadınların, enerjilerinin çoğunu kendilerini dine adama yolunda harcadıkları ve bunun onları bazen histerik bir duruma götürdüğü ile ilgili kanıtlar bulunmaktadır. Muhtemelen kadınlardaki dine adanmışlık kısmen başka türlü ifade edilemeyen bir yöne kanalize olmuş enerji tarafından güdülenmektedir. Bazı bulgular, yüksek derecedeki dindarlığın düşük derecedeki cinsel aktivite ile ilgili olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, dinsel ve cinsel aktivitelerin benzer ihtiyaçları tatmin etmenin alternatif yolları olabileceği tezini desteklemektedir.

Eğer cinsel yoksunluk dini aktivite için bir faktör ise, evlenmemiş insanların evli olanlardan daha dindar olmaları gerekir. Çünkü bekarların genelde cinsel aktivite imkanlarının az olduğu farz edilebilir. Sosyal araştırmalar bekarların evlilerden bir miktar daha dindar olduğunu göstermektedir (s.51). Bu sonuç, yukarıdaki hipotezle uygunluk arz etmektedir. Fakat başka yollardan da açıklanabilir. Şu da hatırlanmalı ki yaşlılık, cinsel içgüdünün büyük oranda zayıfladığı ve insanın hayatında en çok dindar olduğu dönemdir. Ergenlik dönemindeki ani ihtidaların bu dönemde zirveye ulaşan cinsel suçluluk duyguları nedeniyle olma ihtimali vardır.

Dini aktivite ile ilgili cinsel içeriklerin en açık örneği, bazı klasik dönem azizler ve mistikler tarafından sunulmuştur. Leuba (1925) Thouless (1923) tarafından da gösterildiği üzere bir çok yazılar, cinsel sembollerle giydirilmiş şeylerle

doludur. Eğer bu insanların hiçbir cinsel tatminleri yoksa, o zaman bu iç güdünün engellenmesi veya içsel nedenlerle yasaklanması kısmen bunların dini aktivitelerini etkilemesi gerekir. Thouless (1924) dinin cinsel temelini bir kanıtı olarak iffete önemle vurguda bulunmaktadır.

Sonuç olarak cinsel motivasyon hipotezi üzerine temellenen bu bölümde mistiklerde engellenme ve içsel yasaklamaların işlemsel olduğuyla ilgili örnekler bulunmaktadır. Bekarların ve az cinsi aktivitede bulunanların daha yüksek dindarlıkları bu teoriyi desteklediği sonucuna varılabilir. Kolay bir şekilde gözlemlenen en önemli delil, dini literatürde yer alan sevgi, ilgi ve bağlılık kavramlarının kullanımı ve insanların her yerde dini sembol ve pratiklere duygusal bağlılıklarıdır. Bu örneklerde sadece cinsel motivasyonla ilgili konuşmamız yanlış yorumlara da götürülebilir çünkü biz burada daha yüceltilmiş formlardaki erotik ifadeler ve bağlanmalar ile ilgilenmekteyiz.

f- Obsesif (Saplantısal) Davranış Teorisi

Freud (1907) saplantısal nevrozlarla dini ritüeller arasında bir takım deskriptif benzerlikler olduğuna işaret etmiştir. Reik (1951) ise bu görüşün detayına inmiştir. Philp (1956) bu iki fenomen arasındaki farklılıklara işaret ederek bu teoriye karşı çıkmıştır. Buna rağmen ritüeller ile saplantılar arasındaki benzerlik ve farklılıklarla ilgili bu yazarlar arasında bir takım ortak noktaların da bulunduğu görülmektedir. Bu teoriyi açıklığa kavuşturmak için bunları kısaca özetleyeceğiz.

1. Saplantısal nevrozla ilgili psikoanalitik teoriye göre, saplantılar ya süper ego tarafından yasaklanan içgüdüsel arzuların bozulmuş sembolik versiyonları, ya da bizzat süper egonun yasaklarının kendileridir. Saplantı ve zorlantılar ani bir şekilde hem arzuların hem de bunların yasaklanmasının yerine geçen yüceltilmiş şekillerine müsaade eder. Fenichel haz vermeyen zorlantısal masturbasyonun bu çeşit bir tatmin örneği olduğunu öne sürer (1945). Reik (1951) teslis inancı ile ilgili olan düşüncelerin gelişmesini ailesel baş kaldırı düşüncesi ile babaya saygı arasındaki bir uzlaşma olarak görmektedir.

2. Nevrotik ritüeller zorlantısal bir karakter taşırlar. Bu durumdaki kişi bu ritüelleri bilinçli bir şekilde yerine getirmek zorundadır ve bunu yerine getirmediği zaman bir suçluluk duygusu yaşar. Bu, belli ölçüde dini ritüeller için de böyledir.

3. Dinde tabular vardır: Pazar günleri çalışmama, komünüyondan önce yemek vb. şeyler gibi saplantısal nevrozların de bir şeye dokunma veya onu düşünmekten kaçınma zorunlulukları vardır. Flugel (1945) ilkel dinlerdeki kral tabusunun, kralın yerine getirmek zorunda olduğu diğer ritüellerle birlikte kralı onurlandırma ve koruma fonksiyonu gördüğünü aynı zamanda onun gücünü kısıtlayan ve hayatını sıkıntıya sokan bir uzlaşma olduğunu öne sürmektedir. Reik (1951) dini dogmaları çevreleyen tabuların septisizme karşı bir savunma geliştirdiğine ve aynı zamanda dogmanın karmaşık detaylarda ortaya çıktığına işaret etmektedir.

4. Nevrotiklerdeki gerçek çatışmalar birtakım önemsiz detay ve sözel konularda kendini gösterir, bu durum din için de böyledir. Dinde de dogmalar ve ritüeller çok ayrıntılı detayları ile ele alınmakta ve bunun en küçük ayrıntıları ayrışmaların, hizipçiliğin kabalıkların temeli durumuna gelmektedir.

Buraya kadar ortaya konan benzerliklerin yanında şimdi de farklılıklara değinelim.

1- İki durum arasındaki en önemli fark, bu nevroitik saplantıların bireysel, öte yandan dini ritüellerin ise toplum içinde yerine getirilen kolektif aksiyonlar oluşudur.

2- Freud (1907) saplantısal nevrozların cinsel içgüdünün yasaklanmasıyla, dini ritüellerin ise bencil ve anti-sosyal ihtiyaçların bastırılması ile oluştuğunu savunmaktadır. Fenichel (1945) saplantıların çoğu kez anal-sadistik gelişim dönemine dönüşün bir sonucu, bir şeye bağlanma ile isyan, zorbalık ve kabalıkla ilgili bir çatışmayı içerdiğinden bahsetmektedir.

Freud'un dini fiillerle saplantısal davranışlar arasındaki benzerliklerle ilgili gözlemleri, dini davranışla ilgili güzel bir mini teori örneğidir. Bu bazı dini eylemlerin psikolojik motivasyonunu açıklamada bir değere sahiptir ve nevrozlarla uyumsuz dinin kültürel yapısına da ışık tutmaktadır. Freud'un söylediklerinin birçoğu dini literatürde yer alanlarla paralellik arz etmektedir. Saplantısal duygu ve kavramlar, dini inancına güçlü bir şekilde bağlanan kişilere kesinlikle yabancı değildir. Buna rağmen daha önceki bölümlerde ortaya konan sosyal psikolojik verileri kullanmak suretiyle birtakım teorik formülasyonlar ortaya koymak zordur. Bu teorik formülasyonlar kültür ve din tarihçileri için daha faydalı olabilir. Çünkü onlar çoğunlukla dini pratiklerin orijini ile ilgilenirler. Reik (1951)'in çalışmaları aslında psiko-tarihidir. Bu çeşit bazı dönemsel çalışmalar zamanla nicelik düzeyine ulaşacak, böylece bizim daha kesin yargılar ortaya koymamız mümkün olacaktır.

3- ETKİ TEORİLERİ

a- Bireysel Uyum Teorisi

Dinin, bireyin daha iyi bir kişisel entegrasyon ve uyumuna yardımcı olduğu anlayışı eski dini geleneğin bir yansımasıdır. Aynı zamanda bu modern psikoloji terimleriyle de ifade edilmektedir (Allport 1950). Hartman (1958) dinin bireydeki temel entegratif fonksiyonunun, bireydeki içsel, zihinsel süreçlerin sosyal uyumla sentezi doğrultusunda ortaya çıktığını öne sürmektedir. Dinin uyumsal fonksiyonuyla ilgili bir başka görüş de Draper (1969) tarafından ileri sürülmüştür. Draper, saldırganlık ve cinsel dürtülerin din yoluyla yüceltildiğine vurguda bulunmaktadır. Pek çok yazar dinin bireysel uyumdaki olumlu rolüne vurgu yaparken bazıları da bir şeylerin üstesinden gelme gibi bir işlevi olduğunu görerek, dini inancın daha az düzeyde bir bireysel entegrasyona neden olduğunu ileri sürmektedir. Eğer dini inanç, Freud'un (1927) iddia ettiği gibi gerçeğe yüz yüze gelmekten bir kaçınma

ise, bizim dindar kimselerin daha bağımlı ve kendilerini ifade etmede daha zayıf olduklarını varsaymamız gerekir. Aynı zamanda dindarlar suçluluk ve kaygıdan daha fazla muzdarip olmalı. Marx (Marx ve Engels 1957) yukarıdakine benzer bir görüş ileri sürer ve kendini dine adamayı bireyin kendisine yönelik özsaygısını azalttığını ve daha az bir bağımsızlık duygusuna ve entegrasyona götürdüğünü söylemektedir.

Kitabın daha önceki bölümlerinde ortaya konan bireysel entegrasyonla ilgili verileri öncelikle gözden geçirelim. Dinin kişisel entegrasyona katkı sağladığı ile ilgili olumlu yönde tutarlı birtakım bulgular bulunmaktadır. ABD'deki kilise üyeleri ve müdavimlerinin, psikiyatrik rahatsızlık ölçümünde daha iyi durumda oldukları ve yaşlılık döneminde dini aktivite ile uyum arasında pozitif bir ilişki olduğu ortaya konulmuştur. Düzenli kiliseye gidenlerin bedensel sağlıkları daha iyidir ve daha az intihara teşebbüs etmektedirler. Dindar bireyler özellikle de ölüm gibi yaşamdaki bazı krizlerle daha iyi baş edebilmektedirler. Onlar dinden uzak olanlara nazaran alkolün zararına karşı daha duyarlı ve evlilikleri daha uyumludur. Buna ilave olarak dini grup üyeleri manevi elitlerden oluşan bir grubun üyesi olmakla bir kimlik kazanmakta ve bu durum onları içinde bulunduğu sınırlı olanakları kabule yönelik bilişsel bir dengelemeye de yardımcı olmaktadır. ABD'de kilise üyeleri bireysel kimlik ve sosyal bir grubun üyesi olmanın verdiği bir duygu kazanmaktadırlar.

Olumsuz açıdan ise (dinin kişisel entegrasyonunun bozulmasındaki rolü ile ilgili olarak) aşağıdaki bulgular söz konusudur: Dindarlığın, otoriterizm ve dogmatizm ölçümlerinde görünen dar görüşlülük ile ilgili olduğu görülmüştür. Dindar insanların daha kolay yönlendirilebilir ve daha bağımlı olduğu bulunmuştur. Tutucu bir dindarlığın bilimsel gelişmelere engel olma ihtimali olduğu ve bunun da bazı cinsel sorunlara neden olduğu üzerinde durulmaktadır. Psikolojik testlerden elde edilen bulgulara göre dindar öğrencilerin daha çok kişisel yetersizlik ve kaygı yaşadıkları görülmüştür.

Dinin hem olumlu hem de olumsuz etkileri, kısmen dinin sosyal entegrasyonundaki olumlu etkisinden kaynaklanmaktadır. Her yönüyle düzgün işleyen bir toplum belli tür kişiliklere ihtiyaç duyar. İnsanlar uzun vadeli amaçlara yönelik ve başkalarının ihtiyacına da yeterli oranda karşılık veren bir kişilik yapısı oluşturmada başarılı olmak zorundadır. Çocuklar büyüdükçe onların geçici hevesler tarafından yönlendirilmesi, etki altında kalması yerine uzun vadeli amaçlar peşinde olmaları konusunda ısrarlı ve sabırlı olmaları beklenebilir. Bu husus çoğu zaman din tarafından desteklenir. Mesela Protestan düşüncesinde başkalarına yardım etmenin gerekliliği duygusu ve hayatında yaptığı bütün işlerden hesaba çekileceği anlayışı, bu uzun süreli plan yapmanın önemine vurguda bulunmaktadır.

Çocuklardaki egosantrik ve antisosyal dürtüler, ebeveynleri ve diğer yakınları tarafından disipline edilmektedir. Bu engelleyici güçler çocuk tarafından farklı derecelerde içselleştirilmektedir. Dini düşünceler kısmen Freud'a göre anne-baba imajı üzerine veya Durkheim'e göre büyük ölçüde toplum üzerine temellendirilmekte ve din de bu engeller arasında yer almaktadır.

Kişilik uyumu, aşağı seviyeden daha temel ihtiyaçların, yüksek seviyede ve uzun vadede yapılacak planlar tarafından kontrol edilmesiyle gerçekleşir. Bu vadeli planlar belirli hayat tarzına ve belli amaç ve değerlere adanmış bir kimliğin gelişimiyle sağlanabilir. Toplum belli sayıda kimlikler sunmakta ve din de buna dengeli kimlik modelleri ve hayat tarzı sunarak katkıda bulunmaktadır. Bunun etkisi dini cemaatlerde en üst düzeydedir. Çünkü cemaatler üyelerinden daha ileri düzeyde taleplerde bulunur hatta onlar daha olumlu bir din anlayışı ile üyelerine daha üst düzeyde kişilik imgesi sunarlar. Buna ilaveten kilise üyeleri eğer isterlerse bu olumlu dini öz imgeyi kimliklerinin merkezine getirebilirler.

Kişiliğin uyum ve kontrolü kısmen bireyin beni ve onun dünyadaki yeri ile ilgili düşünce ve inançlarını oluşturan bilişsel yapısının gelişmesi ile şekillenmektedir. Bu çerçevede din anlam, amaç ve kimlik sunabilmektedir (s.180). Bu anlam, amaç ve kimlik oluşumu ve gelişimi, bilim ve din arasındaki çatışmada olduğu gibi, çatışma ve karmaşaların çözümüne katkıda bulunabilir.

b- Sosyal Uyum Teorisi

Durkheim (1915)'den beri din sosyologları dinin fonksiyonunu, sosyal düzenleme veya gerçekliğin sosyal yapısını meşrulaştırma açısından ortaya koyduğu kabiliyeti yönüyle açıklamışlardır (Berger ve Luckman 1967). Dinin, birleşmiş veya birleştirici değerler sistemi sunarak bütün toplumun entegrasyonuna ve diğer sosyal kurumların fonksiyon görmesine bir katkıda bulunduğu varsayılmaktadır. Din, "bir anlam uğrunda entegrasyon ve eylem sistemlerindeki motivasyonda en genel mekanizma" olarak tanımlanmaktadır (Bellah 1970, s. 12). Böylece din sosyal istikrara ve bütün sosyal sistemin daha iyi bir uyumuna katkıda bulunmaktadır.

Parsons (1960) sosyal sistem içinde dinin en temel fonksiyonunu; "bireyin kendi toplumsal değerlerini yaşama konusunda motivasyonel dengeyi sağlama ve bu değerler doğrultusunda kendi rolünü belirleme" olarak tanımlamaktadır (s.302). Yinger (1957) dinin politik istikrarı yaratıcı rolüne vurguda bulunarak, daha sınırlı bir uyum teorisi ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Ostow ve Sharfstein (1954) kontrol teorisine paralel olarak uyum/entegrasyonun psikolojik bir versiyonunu ileri sürmektedir. Bu bilim adamları istikrarlı bir toplumun üyelerinin birçoğunun itaatkar ve yönlendirilebilir olmaları nedeniyle dinin bu amacı gerçekleştirmek için kullanıldığını ileri sürmektedirler.

Herberg (1955) ve Bellah (1967) seküler Amerikan dinini, ortak manalara vurgu yaparak toplumsal entegrasyonu sağlayan bir din olarak tanımlamaktadırlar. Bu bağlamda ABD'de dini bir birliktelikten bahsedilebilir. Bu "sivil din"i, toplumun çoğunluğunun desteklediğine dair deliller bulunmaktadır. Bu sivil dine destek vermemek, Amerikanın diğer merkezi değerlerinin reddi anlamına gelmektedir. Glock ve Stark (1966) bu "sivil din"e karşılık gelen Amerikan "plüralizminin" sınırlarını çizmiştir. Ateist ve agnostikler gibi Amerikan plüralizminin dışında olanların düşmanlık duygusu besledikleri ve her şeye karşı geldikleri görülmüştür

(Glock ve Stark 1965, 1966). Bu bulgular, din nosyonunun Amerikan toplumunda uyum sağlayıcı bir güç olduğunu desteklerken, sivil dine bağlılık derecesini ve pratik sonuçlarını ölçecek belli bir ölçüt de tespit edilmemiştir (Wilson, 1966).

ABD'dekine benzer sivil bir dinin İngiltere ve diğer modern toplumlarda da varlığından bahsedilebilir. Şu sorular hala devam etmektedir: Dînî olan nasıl uyum sağlayıcı bir düşünce olabilir? Pratik sonuçları nelerdir? 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 çoğu da bu teorilerin tersini ortaya koyduğunu düşünmektedir.

ABD ve Büyük Britanya'daki sekülerleşme, modern toplumların merkezi bir dini değerler sistemi etrafında bütünleşme düşüncesini zayıflatmaktadır. Fenn (1972) modern toplumun genel değerler sistemi etrafında toplanmadığı ve böyle bir değerler sistemi mevcut ise bile bunun da din olmadığı argümanı ile ilgili güvenilir 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). Toplumun bütünleşmesinde dinin rolünün azalmasına karşılık, sosyal bir güç olarak dinin bütünleştirici etkisi ile ilgili kanıtlar da ortaya konulmuştur. Eğer biz bireysel, sosyal denge ve muhafazakarlığı, sosyal entegrasyon ve istikrara katkı sağlayan bir faktör olarak ele alırsak, ki biz böyle görüyoruz, dindarlığın bunlarla ilişkili olduğunu gösteren çok sayıda kanıt bulabiliriz. Dindar insanlar muhafazakar politikalara ve yeni organizasyonlardan ziyade var olan sosyal düzenlemeleri desteklemeye daha eğilimlidirler. Dindarlık ve muhafazakarlık, sosyal tutumlarla ilişkili kanıtlar, etnosentrizm, sosyal konular ve politik tutumlar alanlarını birbirine bağlayan, onları kapsayan bir konumda yer alır.

Daha dindar olan azınlık grupları ve alt sınıf üyeleri kendi sosyo-ekonomik şartlarını daha kolay kabullenmeye yatkındır. Dezavantajlı durumda olan insanların dini aktiviteleri daha çok kendini adamaya dayanmakta ve psikolojik bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Burada aşırı bir duygusallık söz konusudur. Bu konuda Wilson (1966) "dini bir kontekste duygusallığın ifadesi için oluşan bu fırsatın, sosyal eşitsizlikten kaynaklanıyor gibi görüldüğünü" (s.105) öne sürmektedir. Ahrete yönelik dindarlık, aşağı sosyo ekonomik seviyedeki insanlar arasında daha sık görülebilmektedir.

Pope (1942) farklı tipteki dini organizasyonların radikal sosyal değişimi nasıl engellediğini ve statükonun korunmasına nasıl katkıda bulunduğunu göstermektedir. Kiliselerin açık ve direkt olarak endüstri sahipleri ile yardımlaştığı, öte yandan küçük dini grup ve cemaatlerin ise endüstri işçileri ile ilgilendikleri ve öbür dünyaya yönelttikleri görülmektedir. Dinin güçlü bir kontrol edici fonksiyonu olduğunun farkındalığı, 19. ve 20. yüzyılda Amerikalı "Robber Baronz" tarafından kiliselere verilen halk ve finansal desteğinde de açık bir şekilde görülmektedir (Josephson, 1962).

Bulguların çoğu din ile iç içe olmanın, bireyin bu dünyada kendi durumunu geliştirmeye yönelik eylemlerden alıkoymaya eğilimli olduğuna işaret etmekle birlikte, bu dîni iç içelik, kurallara uyma ve daha iyi bir intibak geliştirmeye de götürebilmektedir. Örneğin Schwartz (1970), bazı örneklerde mahrumiyete karşı dini tepkinin bu durumdaki kişilerin kendi gerçek durumlarını geliştirmeye bir araç olabileceğini göstermektedir. Hatta birtakım araştırmalar bazı dini cemaatlerin üyelerini toplumun merkezi formları doğrultusunda sosyalleştirdikleri veya yeniden sosyalleştirdiklerini ve böylelikle de üyelerin daha iyi bir intibak sağlamalarına katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır (Robbins 1968).

Johnson (1961) bazı cemaatlerin, asketizm ve temiz bir yaşama (Alland, 1962) vurgu yapmak suretiyle, üyelerinin orta sınıfın değerlerine göre yeniden sosyalleşmelerine yardım ettiğini ortaya koymaktadır. Bu durum karşılıklı olarak cemaat üyelerine günlük yaşamlarında yardımcı olmakta, ekonomik durumlarını iyileştirmektedir. Holt (1940) benzer şekilde cemaatleri, sosyal çevreye uyumda yardım edici olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda merkezi değerlere bu tür bir bağlılık, herhangi bir köklü sosyal değişmeyi engelleyebilir ve toplumda var olan güçlü ilişkilerin sürdürülmesine katkıda bulunabilir (Yinger 1957).

Herhangi bir cemaat aktivitesi içinde yer almayan yoksun ve güçsüz olmayan toplum üyeleri hakkında ne diyebiliriz? Bunların topluma entegrasyonunda dinin etkisi nedir? Yukarıda gösterildiği gibi dine karşı daha eğilimli olanlar, toplum içerisinde diğerleriyle karşılaştırıldığında daha uyumlu ve daha az ayırımcıdır. Daha az dindar olanlarla karşılaştırıldığında bunların daha uyumlu ve kendilerini daha az yalnız hissediyor olmalarını bekleyebiliriz.

Eğer dinin sosyal entegrasyona katkıda bulunduğunu varsayıyorsak o halde toplumla daha uyumlu olanların daha yüksek dindarlık derecesi göstermelerini bekleyebiliriz. Bu durum Swanson (1971) tarafından ele alınmıştır. O, bir ölçüye kadar toplumla daha fazla iç içe olan bu insanların bazı dini inançları daha fazla kabul etme ihtimallerinin olduğunu belirtmiştir.

Uyumu sağlayıcı bir güç olarak dinin etkileri, küçük grup veya küçük toplumlardaki dini birlik veya çoğulculuk örneklerinde görülebilmektedir. Bu çeşit küçük topluluklar, büyük toplumların çevresinde bulunan Ütopik toplulukların ayrılmasıyla ortaya çıkmaktadır. ABD’de 1776-1900 yılları arasında ütopik topluluklar üzerine yapılan bir araştırmada tek bir dini inanışa sahip olanların değişik dini inanışa sahip veya hiçbir dini yönelime sahip olmayanlara göre, daha uzun süre yaşamlarını devam ettirdikleri bulunmuştur (Stephan ve Stephan 1973). Bu bulgu, diğer küçük gruplara da uygulanabilir olup grup, dinamikleri hakkındaki bilgimiz temelinde bunun böyle olduğu öngörülmekle birlikte, bu durum geniş ve büyük toplumlar için sınırlı bir uygulama alanına sahiptir. Bir kimse herhangi bir toplumdaki dini birlikteliğin bir uyum faktörü olduğunu –bu kesinlikle doğrudur– söyleyebilir ama böyle bir birlikteliğin olası olduğu toplumlar gittikçe azalmaktadır. Tarih dini farklılıkların bölünmelere ve çatışmalara neden olduğu pek çok ör-

nek de sunmaktadır. Dinin bölücü bir faktör olarak potansiyeli etnosentrizm alanında gözlenmektedir.

Özet olarak, modern toplumlarda yaygın bir inanç sistemi ve entegrasyon için anlamlı bir mekanizma olması açısından dinin öneminin azalmasına rağmen, uyum sağlayıcı (entegratif) bir güç olarak onun sosyal etkileri varlığını hala devam ettirmektedir. Dindarlıkla uyumluluk ve genel muhafazakarlık bunun bir örneğidir. Burada karşılıklı olarak din, bütün sosyal sistemin daha da istikrara kavuşmasına öncülük etmektedir. Din, yoksun gruplar üzerinde politik eylemlerin potansiyelini ya bu grupların ilgisini olumsuz sosyal şartlardan kurtarıp başka alana yönlendirerek veya sosyal sisteme uyumlarında yardımcı olarak, azaltmaktadır. Bütün bunlarla birlikte dinin bu etkileri gözlemlense de dinin etkisinin azaldığı da dikkate alınmalıdır.

4- PSİKOLOJİ ÖTESİ

Bu bölümde şimdiye kadar dini fenomeni psikolojik veya sosyal süreçler bağlamında açıklamaya çalışan “indirgemeci” teorileri konu edindik. Bu değerlendirmelerin bir kısmı tarihi dini geleneğin önemini kabul eder ve her zaman da bunları açıklayama çalışmaz. Genellikle şu kabul edilmektedir ki, dini bir inancın psikolojik bir açıklaması olsa da bu durum dini inancın yanlış olması gerektiğini göstermez.

Bu konuyla ilgilenen bazı önemli psikologlar, dinin psikolojik temelli açıklanabileceğini düşünmemektedirler. Örneğin William James (1902), dinin insan ötesi bir olgu olduğunu ve dini tecrübenin psikoloji ile açıklanamayacağını düşünmektedir. Jung’un (1933) din ile ilgili görüşlerini yorumlamak güçtür. Fakat O’nun üzerinde durduğu arketipler, psikolojik yansıtmadan daha öte bir şeydir (Bertocci, 1971). Nuttin (1962) ise dini mutlak varlık düzeni ile bir uyum ve ruhsal bir dünya ile ilişkiye geçme olarak görmektedir. Burada şimdiye kadar bu teorileri dikkate almayı şüphesiz nedeni, bu teorilerin bizi psikolojinin ötesine götürmesi ve bu nedenle ampirik metotlarla açıklanamamasıdır. Bizim ele aldığımız “indirgemeci” teorilerin bazıları için önemli miktarda ampirik destekler olduğunu görmekteyiz. Fakat bütün hikayenin bundan da ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Psikolojinin diğer alanlarıyla ilgili araştırma ve düşünceler, birçok psikologun, psikolojinin belli sınırlar ötesine geçemediğini fark etmelerine neden olmuştur. Örneğin, psikoloji matematiği içermez, çünkü o düşünce süreçleri ile ilgili bir şeyler söyler ve sadece matematik kabiliyetini ölçebilir. Matematik kendine has metot ve ilkeleri olan bağımsız bir bilgi alanıdır. Aynı şey fizik ve pozitif bilimlerin diğer dalları için de geçerlidir. Beşeri bilimlerde psikolojinin alanı daha da sınırlıdır. Örneğin, psikoloji, müzik, sanat ve edebiyata yalnızca çok küçük oranda ve dolaylı bir katkıda bulunabilir. Sanatsal eserler psikolojinin yalnızca çok az anlayabildiği yaşamın bazı boyutlarıyla ilgili estetik tecrübeleri ve yorumları ortaya koyar. Dini tecrübe, estetik tecrübe ile bazı ortak noktalara sahiptir. Her iki alan da psikolojik kategoriler içerisinde anlaşılabilen ve açıklanamayan tecrübelerle sahiptir.

Freud'un düşündüğü gibi din, bir illüzyon olarak ele alınsın veya alınmasın, psikolojik terimlere indirgenemeyecek özel tecrübelerdir. Bazı insanlarda din belli nitelik ve türde hayat tecrübesi üretmektedir. Yalnız daha önce de gördüğümüz gibi dinin davranış üzerindeki bu etkileri yavaş yavaş azalmaktadır.

Bugün birçok psikolog, psikolojinin bugünkü gelişmişlik düzeyi ile insan doğasının bütün yönleri hakkında hüküm verebilecek bir düzeye henüz gelmediği kanısındadır. Psikoloji erken dönem davranışçılık ve labirentlerde yapılan fare deneylerinden bu yana çok büyük mesafeler kat etmiştir. Örneğin, bugünkü psikoloji ile ilgili araştırmalar bilinç deneyleri, yaratıcılık ve dini inanç alanlarına taşınmıştır. Buna rağmen hümanistik, varoluşçu ve diğer psikologlar psikolojinin felsefi alt yapısının daha da geliştirilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Böylece, insanın özgür, yaratıcı, anlaşılabilir olduğu, bilincin tamamen nörolojik olaylara indirgenmemesi gerektiği ve davranışın başka nedenlerinin de olabileceği daha ciddi şekilde ele alınmış olacaktır (Maslow 1962). Bu düşünceler geleneksel psikolojiden ziyade daha tatmin edici bir insan modeli sunmakla birlikte, şimdiye kadar deneysel araştırmalara yönelmemiştir. Eğer psikologlar, insan doğası ile ilgili daha geniş bir bakış açısı ve araştırma metodları geliştirebilirlerse, psikoloji ve din arasındaki ilişki çok daha farklı bir boyuta ulaşabilir.

KAYNAKÇA

- ABELSON, R.P. *et a.*, (1968), **Theories of Cognitive Consistency: a Sourcebook**. Chicago.
- ALLAND, A., JR. (1962), "Possession in Revivalistic Negro Church" **Journal for Scientific Study of Religion**.
- ALLPORT, G. W. (1950), **The Individual and His Religion**. New York: Macmillan.
- BACK, C. W. And BOURGE L. B. (1970) "Can feelings be enumerated?", **Behavioral Science**, 15, pp.487-96. [74,163,170,171,195]
- BAKAN, P. (1971), "The eyes have It", **Psychology Today**, pp. 64-7
- BELLAH, R. N. (1970), **Beyond Belief**, New York..
- BELLAH, R.N. (1967) "Civil religion in America", **Daedalus**, 96,pp. 1-21. [27,181,203].
- BERGER, P.L. and LUCKMANN, T. (1967), **The Social Construction of Reality**, New York.
- BERNARD, j. (1949), "The Rosenzweig picture frustration- study: I. Norms, reliability, and statistical evaluation", **Jurnal of Psychology**

- BERTOCCI, P. A. (1971), **Psychological Interperations of Religious Experience**, in Strommen.
- BOURQUE and BACK(1968), “Values and Transcendental Experiences”, **Social Forces**, 47, pp. 34-8.
- BROWN, L. B.(1962), “A Study of Religious Belief”, **British Journal of Psychology**, 53. pp. 259-72.
- CAMPELL, T. C. and FUKUYAMA, Y. (1970), **The Fragmented Layman**, Philadelphia.
- CARLOS, S. (1970), “Religious Participation and Urban-Sub Urban Continuum”, **American Journal of Sociology**.
- CHRISTOPHER, S. FEARON, J., MCCOY, J., and NOBBE, C., (1971), “Social deprivation and religiosity”, *Jurnal of Scientific Study of Religion*, 10, pp. 385-92. [192]
- CLARK, E. T. (1965), **The Small Sects in America**, New York: Abingdon Press. [193]
- CLARK, E.T. (1929), **The Psychology of Religious Awakening**, New York.
- DAVIS, K. (1948), **Human Society**. New York.
- DECONCHY, J. P. (1967), **Structure genetique de l’idee de Dieu.Brussels: Lumen Vitae**.
- DECONCHY, J. P. (1968), “God and Parental Images: the Masculine and Feminine in Religious Free Associations”, in A. Godin(ed.), **From Cry to Word**, Brussels: Lumen Vitae.
- DECONCHY, J.P. (1967), **Structure the genetique de l’idee Dieu**. Brusels: Lumen Vitae [186]
- DRAPER, E. (1969), “Religion as an intrapsychic experience”, **Clinical Jurnal of Medicine**, 19, pp. 547-52. [107]
- DURKHEIM, E. (1915), **The Elementary Forms of Religious Life**, London.
- EISTER, A. W. (1957), **Religious Institutions in Complex Societies**, 22, pp. 387-91.
- ELKIND, D. (1971), “The Origins of Religion in the Child”, **Review of Religious Research**, 6, pp. 36-40.
- ENGLAND, R. W. (1954), “Some aspects of Christian reflected in letters of testimony” **American Jurnal of Sociology**, 59, pp. 448-53. [194,195]
- ERIKSON, E. H. (1958), **Young Man Luther:A Study in Psychoanalysis and History**. New York.

- FENICHEL, O. (1945), **The Psychoanalytic Theory of Neurosis**. New York: Norton. [188, 200]
- FENN, R. K. (1942), "Toward a new Sociology of Religion", **Journal for the Scientific Study of Religion**, 11, pp.16-32.
- FENN, R. K. (1972), "Toward a new sociology of religion", **Journal for the Scientific Study of Religion**, 11, pp16-32. [204]
- FESTINGER *et al.* (1956), **When Prophecy Fails**, Minneapolis.
- FLUGEL, J. C. (1945), **Man, Morals and Society**, London:Duckworth.
- FREUD, S. (1907), "Obsessive acts and religious practices", *Collected Papers*, 2, pp. 25-35. [199,200]
- FREUD, S. (1939), **Civilization and Its Discontents**. London: Hogarth Press. [184]
- FREUD, S. (1913), **Totem and Taboo**, London.
- FREUD, S. (1927), **The future of An Illusion**, London.
- FUNK, R.A. (1956), **Religious Attitudes and Manifest Anxiety in a College Population**, *American Psychologist*.
- GLOCK, C. (1964), "The role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups", in R. Lee and M. E. Marty (eds), **Religion and social conflict**, New York: Oxford University Press.
- GLOCK, C. and R. STARK (1966), **Christian Beliefs and Anti-Semitism**, New York.
- GLOCK, C. Y., and STARK, R. (1966), **Christian Beliefs and Anti-Semitism**.
- GODIN, A. and HALLEZ, M. (1964) "Practical images and divine paternity", in A. Godin (ed), **From Religious Experience to a Religious Attitude**. Brussels: Lumen Vitae. [184- 185]
- GOODE, E. (1966), "Social Class and Church Participation", **American Journal of Sociology**.
- GORER, G. (1955), **Exploring English Character**. London Cresset. [4,9, 12, 13, 33, 40, 51, 52, 55, 56, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 122, 164, 171, 172, 198]
- HARDY, A. (1966), **The Divine Flame**, London:Collins.
- HARMS, E. (1944), "The Development of Religious Experience in Children" **American Journal of Sociology**.
- HARTMAN, h. (1958) **Ego Psychology and the Problem of Adaptation**. New York : International Universities Press, pp. 74-9. [201]

- HOLT, J. B. (1940), "Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganization", **Amerikan Sociological Review**.
- HORNEY, K. (1946), **Our Inner Conflicts**, London: Lund Humphires.
- JAMES, W. (1902), **The Varieties of Religious Experience**, New York:Longman.
- JOHNSON, B. (1961), "Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values?", **Social Forces**.
- JONES, E. (1951), "The Psychology of Religion", in E. Jones(ed), **Essays in Psychoanalysis**. London.
- JOSEPHSON, M. (1962), **The Robber Barons**, New York..
- JUNG, C. G. (1933) **Modern Man in Search of a Soul**. London :Kegan Paul. [206]
- KARDINER, A. And Linton, R.(1939), **The Individual and his Society**, New York: Columbia University Press.
- KARDINER, A. *et al.* (1945), **The Psychological Frontiers of Society**, New York:Colombia University Press.
- KATZ, D and STOTLAND, E. (1959) "A preliminary statemant to theory of attitude structure and change", in S. Koch (ed.) **Psychology: A Study of a Science**, vol. 3. New York: McGraw Hill. [180]
- LA BARRE, W. **The shall take up Serpents**. Minneapolis: University of Minnesota Press [164-198]
- LANGER, S, K.(1942), **Philisophy in a New Key**, Cambridge.
- LARSEN, L. and KNAPP, R.H.(1964), "Sex Differences in Sembolic Conceptions of Deity", **Journal of Projective Techniques and Personality**, 28, pp, 303-6.
- LENSKI, G. E. (1953), "Social Correlates of Religious Interest", **American Sociological Review**.
- LEUBA, J. H. **The Psychology of Religious Mysticism**. New York: Harcourt, Brace. [198-199]
- MALINOWSKI, B. (1925), **Science, Religion and Realty**. New York: Macmillan. [197]
- MARCUSE, H. (1964), **One Dimensional Man**. London: Routledge & Kegan Paul. [204]
- MARX, C. and ENGELS, F. (1957), **K. Marx and F. Engels on Religion**, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- MARX, K. (1964), **Early Writings**. New York: McGraw Hill. [191]

- MASLOW, A. H. (1962), **Toward a Psychology of Being**, Princeton:Van Nostrand.
- MOL, H. (1970) "Religion and sex in Australia", **Australian journal of Psychiatry**, pp. 105- 14 [198]
- NELSON, M. O. (1971), "The Concept of God and Feelings Toward Parents", **Journal of Individual Psychology**, 27, pp. 46-9.
New York: Harper &Row. [5, 21, 116, 171, 203]
- NOTTINGHAM, E. K. (1954), **Religion and Society**, NY:Doubleday.
- NUTTIN, J. (1962), **Psychoanalysis and Personality**, New York:Sheed&Ward.
- ORNSTEIN, R.E.(1973), **The Psychology of Consciousness**, San Francisco.
- OSTOW, M. and SHARFSTEIN, B.(1954), **The need to Believe**. New York: International Universities Pres.
- PARSONS, T. (1960), **Structure and Process in Modern Society**, Chicago.
- PFISTER, O. (1948), **Christianity and Fear**, New York.
- PHILP, H. L. (1956), **Freud and Religious Belief**, London: Rocliff. [199]
- POPE, L. (1942), **Millhands and Preachers**. New Haven: Yale Universty Press. [204]
- POPE, L. (1948), **Millhands and Preachers**, New Haven.
- REES, D. G. (1967), **Denominational Concepts of God**, M.A. thesis, University of Liverpool.
- REIK, T. (1951), **Dogma and Compulsion**. New York: International Universites Press. [199, 200, 201]
- ROBBINS, T. (1968), "Eastern mysticism and the resocialization of drug users: the Meher Baba Kult" **Jurnal for Study of Religion**, 8, pp. 308- 17. [205]
- ROSENZWEIG, S. (1945) "The picture- association method and its application in a study of reaction to frustration" **Jurnal of Personalty**, 14, pp. 3-23. [195]
- SANAI, M. (1952), "An Empirical Study of Political Religious and Social Attitudes", **British Journal of Psychology**, Statistical Section, 5, pp. 81-92.
- SCHACHTER, S. (1959), **The Psychology of Affiliation**, Stanford, California: Standford University Press.
- SCHRODER, T. A. (1932), "Living God" Incarnete, **Psychoanalitic Review**, 19, pp. 36-46. [198].

- SCHWARTZ, G. (1970), **Sect Ideologies and Social Status**, University of Chicago Pres.
- SCHWEIKER, W. F. (1969), "Religion as a superordinate meaning system and socio-psychological internation", **Jurnal for the Scientific Study of Religion**, 8, pp. 300-7. [197]
- SMITH, M. B. BRUNER, J. D. S. and WHITE, R. W. (1956) **Opinions an Personalty**. New York: Wiley [39-180]
- SPIRO, M. E. And D'ANDRADE, R. G. (1958), "A Cross-cultural Study of Some Supernatural Beliefs", **American Anthropologist**.
- STARBUCK , E. D. (1899), **The Psychology of Religion**, London : Walter Scott. [38, 43, 62, 99, 195]
- STEPHAN, K. H. and STEPHAN, G. E. (1973), "Religion and Survival of Utopian Communities", **Journal for Scientific Study of Religion**.
- STRUNK, O. R. (1959), "Perceived relationships between parental and deity concepts" **Psychological Newsletter**. 10, pp. 222-6. [184]
- SWANSON, G. E. (1971),"Life with God: Some Variation of Religious Experience in Modern City", **Journal for Scientific Study of Religion**.
- TAYLOR, G. R. (1959), **Sex in History**, London.
- THOULES R. H. (1923), **An Introduction to the Psychology of Religion**. Cambridge Universty Pres. [67-199]
- THOULESS, R. H. (1935), "The Tendency to Certainty in Religious Beliefs", **British Journal of Psychology**, 26, pp.16-31.
- THURSTON, H. (1951), **The Physical Phenomena of Mysticism**, London: Burns.
- UNWIN, J. D. (1934), **Sex and Culture**, London: Oxford University Press.
- VERGOTE and et al.(1969), "Concept of God and Paternal Images", **Journal for the Scientific Study of Religion**, 8, pp.79-87.
- WALLIN, P. (1957), "Religiostiy, sexual gratification, and marital satisfification", **American Sociological Review**, 22, pp. 1751-4 [50]
- WARNER, .W. (1961), **The Family of God**, New Haven.
- WEBER, M. (1922), **The Sociology of Religion**, Boston.
- WEDEMEYER, B. (1949) "Sexual factors in religious mysticism" **Jurnal for the Scientific Study of Religion**, 1, pp. 10-12. [198]
- WILSON, B. R. (1961) **Sects and Society**. London: Heinemann. [125, 164, 176, 192]
- WILSON, B. R. (1970), **Religious Sects**, London.

WILSON, B. R.,1966), **Religion in Secular Society**, London.

WRIGHT,D.(1971), **The Psychology of Moral Behaviour**, Harmonsworth.

YINGER, J. M. (1957), **Religion, Society and Individual**, New York: Macmillan.

DİPNOTLAR

- ¹ Bu yazı, Michael Argyle ve Benjamin Beit Hallahmi, **The Social Psychology of Religion**, London 1975, adlı kitabın 178-207 sayfaları arasında yer alan 11. bölümün çevirisidir.
- ² Nazarene Kilisesi, daha çok ruhsal ve ezoterik özellikli ve dinde çoğulculuğu savunun bir Hıristiyan mezhebi.
- ³ Hıristiyan Bilimi dini bir harekettir. Hz. İsa tarafından kullanılan kutsal tedavi yöntemleriyle insanları tedavi etmeye çalışan, resmi olarak Hz. İsa'nın Öğretilerini Benimseyen Kilise (*The Church of Christ, Scientist* (CCS) olarak bilinir. 1879'de birçok defa evlenmek zorunda kalan Mary Baker Glover Patterson Eddy (1821-1910) tarafından kurulmuştur (Mütercim).