



T.C.

**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

MANEVİ HAYAT VE DİN: ÇANAKKALE ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

GÜRKAN ÇİL

Tez Danışmanı

DOÇ. DR. ABDULLAH ALPEREN

ÇANAKKALE – 2022



T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

MANEVİ HAYAT VE DİN: ÇANAKKALE ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

GÜRKAN ÇİL

Tez Danışmanı

DOÇ. DR. ABDULLAH ALPEREN

ÇANAKKALE – 2022



T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ



LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Gürkan ÇİL tarafından Doç. Dr. Abdullah ALPEREN yönetiminde hazırlanan ve 24/06/2022 tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan “**Manevi Hayat ve Din: Çanakkale Örneği**” başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**’nda **DOKTORA TEZİ** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

İmza

Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

.....

(Danışman)

Prof. Dr. Şeref ULUOCAK

.....

Prof. Dr. Asım YAPICI

.....

Doç. Dr. Muammer AK

.....

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AKIN

.....

Tez No :

Tez Savunma Tarihi : 24/06/2022

.....

İSİM SOYİSMİ

Enstitü Müdürü

.././20..

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

(İmza)

Gürkan ÇİL

..././20..

TEŞEKKÜR

Bu tezin gerçekleŐtirilmesinde, çalıŐmam boyunca benden bir an olsun yardımlarımı esirgemeyen saygı değer danışman hocam Doç. Dr. Abdullah ALPEREN'e, çalışma sũresince bana desteğini esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Şeref ULUOCAK, Prof. Dr. Asım YAPICI, Doç. Dr. Olgun KÖZLEME, Dr. Őęr. Őyesi Abdullah AKIN, Doç. Dr. Muammer AK ve Dr. Őęr. Őyesi İsmail DEMİR'e, analizler boyunca zorluklarımı kolaylaŐtıran Dr. Őęr. Őyesi Burcu MESTAV'a, hayatımda birçok Őeyi anlamlı kılan eŐime ve hayatımın her evresinde bana destek olan değerli aileme sonsuz teŐekkũrlerimi sunarım.”

Gũrkan İL
anakkale, Haziran 2022

ÖZET

MANEVİ HAYAT VE DİN: ÇANAKKALE ÖRNEĞİ

Gürkan ÇİL

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi

Danışman: Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

24/06/2022, 138

“Manevi Hayat ve Din: Çanakkale Örneği” başlıklı tez çalışmamız inanç alanı içerisinde yer alan dini ve manevi unsurların ilişkisel olarak nasıl değerlendirilebileceğine dair bir model oluşturma sorunsalına dayanmaktadır. Teorik olarak kavramsallaştırılmış örüntüler alanı ile pratik alandaki öznel deneyim arasındaki ilişkinin yorumsamacı bir çerçevede değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

İnanç alanının etkilerini de içeren “benlik” inşasının psikolojik bir ben ile sosyolojik bir bananın diyalektiği içinde inşa edildiği ve ardından bağlamsal olarak idame edildiğine yönelik, sosyal psikolojik Meadci sayılı çerçevesinde düşünülecek olursa, sosyolojik bir “bana”nın etkileri olarak yorumlayabileceğimiz örüntüler alanı olarak din kurumunun sosyal bilimsel açıdan “tözcü” ve hatta “dogmatik” kavramsallaştırmalarının, bireylerin “maneviyat deneyimleri” olarak yorumlanabilecek öznel deneyimleri olan ilişkisinin bu çalışma kapsamında din sosyolojik açıdan değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Din kurumunun örüntüler alanının ilişkisel açıdan öznel boyutunun sosyolojik kavramsallaştırmalar geliştirilmesi açısından önemine dikkat çeken bu çalışma kapsamında örüntülere ilişkin ikincil düzey kavramsallaştırmalara dayalı açıklamaların, maneviyat deneyiminin öznel boyutunun bileşenleri çerçevesinde eleştirel bir perspektifte deneyiminin temel bileşenleri çerçevesinde değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Maneviyat, Manevi Hayat, İlişkisel Sosyoloji, Çanakkale

ABSTRACT

SPIRITUAL LIFE AND RELIGION: THE CASE OF ÇANAKKALE

Gürkan ÇİL

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Philosophy and Religious Sciences PhD Thesis

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Abdullah ALPEREN

24/06/2022, 138

“Spiritual Life and Religion: The Example of Çanakkale” is aimed at creating a model for how the religious and material elements within the scope of our thesis study can be evaluated relationally. Theoretically, it is conceptualized as a concept that is intended to be interpreted about experience-related experiences.

If we think within the framework of the social psychological Meadian assumption that the construction of the “self”, which includes the effects of the belief field, is constructed within the dialectic of a psychological self and a socialist ego, and then maintained contextually, the institution of religion as a field of patterns that we can interpret as the effects of a sociological “me”. In this study, it is aimed to evaluate the sociological perspective of religion, the relationship between the “substantive” and even “dogmatic” conceptualizations of social science and the subjective experiences of individuals that can be interpreted as “spiritual experiences”.

In this study, which draws attention to the importance of the relational subjective dimension of the pattern field of the religious institution in terms of developing sociological conceptualizations, it is aimed to evaluate the explanations based on secondary level conceptualizations of patterns within the framework of the basic components of the experience in a critical perspective within the framework of the subjective dimension of the spirituality experience.

Keywords: Religion, Spritual, Sprituality, Relational Sociology, Çanakkale

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

JÜRİ ONAY SAYFASI	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ETİK BEYAN	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
TABLolar DİZİNİ	ix
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	x

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu	3
1.2. Araştırmanın Amacı	4
1.3. Araştırmanın Önemi.....	4
1.4. Problem ve Cevap Aranılan Sorular	5
1.5. Hipotezler.....	6
1.6. Veri Toplama Araçları	7
1.7. Evren ve Örneklem	10
1.8. Verilerin Analizinde Kullanılan Teknikler	10
1.9. Araştırmanın Sınırlılıkları	11
1.10. Araştırmanın Evreni Hakkında.....	12
1.10.1. Çanakkale'nin Yapısı Ve Tarihi	12

1.10.2. Çanakkale’de İnanç Unsurları	20
--	----

İKİNCİ BÖLÜM

MANEVİYAT VE MANEVİ HAYAT

2.1. Din ve Dindarlığın Kavramsallaştırılması	23
2.2. Maneviyat ve Manevi Hayat	31
2.3. Din-Maneviyat: Dindarlık ve Manevi Yaşam.....	43
2.4. Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Maneviyat.....	52
2.5. Dindarlık ve Maneviyat İle İlgili Yapılan Çalışmalar	55
2.6. İlişkisel Sosyoloji Ve Din-Maneviyat.....	61
2.6.1. İlişkisel Sosyolojinin Din Analizinde Karşılaşılabileceği Zorluklar	64
2.6.2. Dinin İlişkisel Göstergeleri.....	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR VE TARTIŞMA

3.1. Bulgular.....	74
--------------------	----

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ	93
KAYNAKÇA	96
EKLER	I
EK 1 ANKET FORMU	II
EK 2 ETİK KURUL FORMU.....	IV
ÖZGEÇMİŞ.....	VI

SİMGELER VE KISALTMALAR

Vd.	Ve Diğerleri
Bkz.	Bakınız
D.İ.B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
Vb.	Ve Benzeri
İ.S.	İlişkisel Sosyoloji
Ecz.	Eczacılık
Fak.	Fakülte
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Çev.	Çeviren

TABLULAR DİZİNİ

Tablo No	Tablo Adı	Sayfa No
Tablo 1	Din ve Spiritualite Arasındaki Farklar	50
Tablo 2	Ölçek Değişkenleri Yüzdesi	74
Tablo 3	Cinsiyet Analizi	81
Tablo 4	Eğitim Düzeyi Analizi	83
Tablo 5	Gelir Düzeyi Analizi	84
Tablo 6	Yaş Analizi	87
Tablo 7	Yaş Korelasyon Analizi	88
Tablo 8	Madde Analizi	90

ŒEKİLLER DİZİNİ

Œekil No	Œekil Adı	Sayfa No
Œekil 1	Madde Puanları Dağılımı	91



BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

19. yüzyılın ikinci yarısı geldiğinde farklı bilim dallarının ortaya çıktığını ve gelişmeye başladığını görmekteyiz. Bu bilim dalları, sosyal eylem, tutum ve davranışların nasıl oluştuğunu, toplumu ve sosyal grupları ne şekilde etkilediklerini anlamak ve açıklamak amacı taşımaktadır (Dönmezer, 1984: 1).

Batılı toplumlarda, sanayi devrimi ile birlikte hızlanan değişim ve gelişmeler etkisini artırarak geleneksel toplumları etkilemiş, bu toplumların iktisadi, demografik, siyasi, ahlaki, ve sosyokültürel yapılarıyla, bireylerin sosyal davranış ve düşüncelerinde köklü değişiklikler meydana getirmiştir (Günay, 1986: 40-49). Bununla beraber Batı'da başlayan teknoloji ve sanayi hareketi 20. yüzyılın yarısından sonra şehir yaşamını etkilemesinin yanında kırsal alanlardaki yaşamda da yapısal ve kültürel farklılaşmalara neden olmuştur (Günay, 1999: 21; Onat, 2003: 67). Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda karşımıza, geleneksel ve modern toplum tipleri çıkmaktadır.

Geleneksel toplum tipini kısaca ifade edecek olursak; sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel olarak basit bir yapıya sahiptir. Kendi içerisinde yeterli bir ekonomi ve kısıtlı bir teknolojiye sahip olduğu ifade edilebilir. Küresel bir durumu arz eden; Kısıtlı bir üretimin bulunduğu, toplumda demografik yapının ve sosyal hareketliliğin sınırlı olduğu, sosyal organizasyonun yaş grupları ve akrabalık sistemine dayandığı, dini faaliyetler ile sosyo-kültürel faaliyetlerin birbirine karıştığını görmekteyiz. Bu durum toplumun sosyal organizasyonunun kutsal ile sıkı bir bağlılığa sahip olduğunu ve böylelikle bu şekilde karakterize olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanı sıra geleneksel toplum kültürü –temel değerlerini dinin oluşturduğu kutsallıktan alan- bir bütün oluşturmakta ve birey sosyalizasyon süreci içerisinde toplum ile bütünleşmektedir (Günay, 2000: 357).

Modern toplumu, geleneksel toplum yapısına nazaran daha karmaşık ve ilişkilerin daha az geçişkenliğe sahip olduğu, teknolojinin gelişmiş, insan ve tabiatın arasına makinelerin girmiş olduğu bir sanayi toplumu olarak ifade edebiliriz. Din, bu süreçle beraber

gerçekleşen sekülerleşme sonucunda bireyselleşerek, toplumsal etkilerden arınmış ve özel alanına çekilmiş, vicdan ve bireysel tercih kimliğine dönüşmüştür. Bununla birlikte modern sanayi toplumlarında dini inanç ve pratiklere olan ilginin önemli derecede gerileme kaydettiğini söyleyebiliriz. Geleneksel toplumda din önemli bir yer tutmakta ve dini uygulamalara katılım yaygın olarak görülmektedir, modern sanayi toplumlarında ise bireyler dine epeyce az ilgi göstermekte hatta bazılarıysa tümüyle ilgisiz kalmaktadırlar (Günay, 2000: 360). Sekülerleşmenin yanı sıra “laiklik” kavramı da konuyu anlamlandırmada etkili olacaktır. Din adamları dışında kalanları ifade eden bir kavram olarak laiklik (Berkes, 2004: 18), iki farklı toplumsal sınıfı ifade etmek için kullanılmış ancak günümüzde daha kapsamlı bir anlam kazanmıştır.

Örneğin; Laik bir devletten bahsedildiğinde, buradan anladığımız devletin teşekkülünde dini dünya görüşü, ilke ve kurallarına bakılmadığıdır. Bu durumda devlet yönetimi altında bulunan vatandaşların herhangi bir dine mensup olması veya olmaması devlet ile ilişkisinde bir fark yaratmaz çünkü laik devletin temelinde dini norm ve unsurlar bulunmamaktadır. O halde bu teşekkülü herhangi dini anlayış ve normlar belirlemeyecekse ne belirleyebilir? Sekülerleşme kavramı tam olarak burada önem kazanmakta, laiklikte bulunmayan ek bir öge olarak “çağdaştırma”yı ifade eden kavram bu talebi karşılıyor. Böylece laiklik ve sekülerizm, aynı fikrin birbirini tamamlayan ve onu daha açık görmemizi sağlayan iki yüzü olmaktadır (Kuçuradi, 2004).

Laiklik’ten türeyen/türetilen bir kavram olarak “laisizm”de konuya dini anlamda getirilecek açıklama için anlamlı olacaktır. Politik veya ekonomik düzenin dini kurumlardan bağımsız ve ahlaki değerlerin din kurumundan ayrı düşünüldüğü bir durumu kapsadığını ifade edebiliriz. Bu süreç bazı dini gruplar dahil olmak üzere olumlu olarak görülürken, bazıları için ise amaçsızlığa, karmaşıklığa ve mutlak kabul edilen değerlerin göreceliğine giden olumsuz bir süreç olarak görülmektedir (Michel, 2007).

Görüldüğü üzere sekülerleşme ve laiklik ile beraber geleneksel toplum için olumlu ve olumsuz bir takım görüşlerin olduğunu ifade edebiliriz. Bu süreçte bireylerin özgürlüğü ve çağdaşlaşmadan söz edildiği gibi bireylerin yalnızlaşması ve kolektiviteden uzaklaşması gibi farklı bir takım görüşlerin olduğunu söyleyebiliriz.

Buradan hareketle kentleşme ile birlikte, dinin tamamen fonksiyonunu kaybedeceğini ileri süren teorilerin aksine, günümüzde modern şehir hayatı bireyleri dine yönlendirmiştir. Sekülerizasyon olayı ile yalnızlığa itilen insanlar, cemaat hayatına yönelmeye ve sığınmaya başlamışlardır (Sarıbay, 1994: 20). Kurumsal olan otoriter din yapılanmasından uzaklaşılmasının ve dindarlık kavramının da önemini yitirdiği görüşünün de arttığı düşünüldüğünde maneviyatın daha çok ilgi görmesi gibi bir durumun oluştuğu söylenmektedir. Kurumsal din anlayışından uzaklaşmak isteyen bireylerin arayış içerisinde olduğu ve bu arayışında alternatif maneviyat alanlarına yöneldiği söylenebilir (Zembilci, 2017: 2).

Ancak şunu unutmamak gerekir ki tüm bu tartışma ve yorumlar genel olarak doğru ifade edilse bile toplumsal yaşamın içerisindeki insan figürü değişkenlikler gösteren ve bunu toplumsallaştıran bir varlıktır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Geleneksel ve modern toplumsal etkileşim tiplerini sosyal hayat içerisinde gördüğümüz Çanakkale'nin sosyo-kültürel yapısına dair açıklamalar önem ifade etmektedir. Bu açıklamalar gibi maneviyata ve bunun günlük deneyimlerine ilişkin açıklamaların yapılması da önemli görülmektedir. Çanakkale'nin taşıdığı özellikler bakımından geleneksel ve modern toplum özelinde senkretik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Konunun daha önce bir araştırmacı tarafından tez konusu olarak çalışılmamış olması ve bu durumun bilimsel ve akademik olarak boşluk içermekte olması da araştırmanın yapılmasına dair önemli bir problemi oluşturmaktadır.

Bu araştırmanın konusunu; teorik düzeyde toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel ve dini yapıların birbirlerini etkileyerek değiştirdikleri ve dönüştürdükleri düşüncesinden yola çıkarak din, maneviyat ve sosyo-kültürel yapılar arasındaki ilişkilerin incelenmesi,

uygulamalı düzeyde ise alan araştırmasında elde edilen veriler doğrultusunda Çanakkale’de dini ve manevi hayata ilişkin betimleyici bir amaç taşımaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Weber (1985)’e göre din sosyolojisi, dinin özünden ziyade onun ortaya çıkardığı davranışları incelemelidir. Ona göre amaç, dini davranışların ve kaynağını dinin oluşturduğu davranışların incelenmesidir. Bununla birlikte dini inançların ortaya çıkışının en etkili yanı olan ve ortaya koymak istediğimiz amacın da temelini oluşturan “maneviyat” ve “manevi hayat” kavramlarına açıklama getirmek gerekmektedir (Karataş 2019:1). Bunun yanı sıra bireylere ve toplumun kendisine göre değişiklik gösteren ve farklılaşan maneviyat tanımları da yaygın olunca maneviyat çalışmalarının neden dine dair çalışmalardan niçin daha az olduğuna dair yaklaşımın daha baskın olduğu anlaşılmaktadır (Zenbilci, 2017: 4).

Bu çalışmada, Çanakkale’deki demografik ve sosyo-kültürel değişkenlerle dini ve manevi tecrübenin ifade biçimleri arasındaki ilişkiyi ele almayı; dini ve manevi inançlar, tutumlar ve davranışları, betimsel olarak incelemeyi amaç edinmektedir. Böylelikle din ile sosyo-kültürel yapılar arasındaki karşılıklı etkilerin, dini yaşayışın ve günlük manevi deneyimin farklılaşmasının araştırılması hedeflenmektedir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Din, toplumsal kurumlar içerisindeki en etkin kurumlardan birisidir. Çünkü din, kutsal ile olan ilişkilerin düzenlenmesi, sosyal ilişkilerin, değerlerin ve toplumsal normların şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle sosyolojik araştırmalarda ele alınması gereken önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Günay, 1999: 21). Son dönemde sosyologlar, Batılı toplumlarda gerçekleşen dini değişimleri yorumlamak için özellikle maneviyat kavramına yönelmişlerdir.

Kimi araştırmacılar dini ortamlarda maneviyatın yükselişini araştırırken (Roof, 1999; Wuthnow, 1999), kimileri de dinsel ve manevi ortamlar arasındaki ayrışmayı (Furseth, 2005; Heelas ve Woodhead, 2005) vurgulamakta ise de araştırmacıların hepsi bu değişimlerin öznelleşme ve geleneğin etkisinden sıyrılma süreci tarafından desteklendiği noktasında hemfikirdir (Wood, 2015).

Sosyal bilimlerin tamamında olduğu gibi din sosyolojisi de genellemeler yaparak araştırma konularına bilimsel açıklamalar getirmektedir. Bu sebeple sadece değişik alanlardaki benzerlik ve farklılıkların tanımlanmasının yanısıra ülkemizde dini hayatın anlaşılması, dinin kendisi ile beraber ona dair konuların da açıklanması sağlanabilir. Araştırmada, Çanakkale'deki maneviyata dair farklılaşmalar ile farklı alanlardaki dini-manevi tutum ve davranışlar karşılaştırılarak genellemelere ulaşılacaktır. Bu genellemeler kent hayatında dinin rolünü anlamada yardımcı olabilir. Bu nedenle araştırma alanı olarak seçilen Çanakkale, senkretik yapısı itibariyle ilgi çekici ve önemli sonuçlar verebilecek bir örnek olabilir. (Karaşahin, 2006: 7-8).

Bu çalışmayı önemli kılan ilk husus daha önce Çanakkale'nin manevi hayatına ilişkin bu düzeyde bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. İkinci husus ise Türkiye'de yapılmış çalışmalar içerisinde ölçeğimizdeki soruları kapsayan genel bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Son olarak birçok medeniyete ev sahipliği yapmış bir kent olarak Çanakkale'nin sahip olduğu değerlerin ve sosyo-kültürel özelliklerin ortaya konulması bakımından literatüre katkı sağlayacağını düşündüğümüz bir çalışma olarak önem arz etmektedir.

1.4. Problem ve Cevap Aranılan Sorular

Araştırmanın problemi bireylerin maneviyatlarının ve bununla beraber manevi hayat anlayışlarının ne şekilde gelişmiş olduğu ve Çanakkale'de maneviyata ilişkin ne düzeyde bir yaklaşımın söz konusu olduğudur.

Burada bireylerin inançları ve pratikleri üzerinden toplumsal hayata ilişkin geliştirdiği eylem biçimlerinin neler olduğu üzerinden ve bu eylem biçimlerini nelerin etkilediğine dair verilerden yola çıkarak, din ve maneviyatın bireylerin sosyo-ekonomik, sosyo-bilişsel ve demografik ilişkiselliği çerçevesinde sorunsallaştırılan soru cümlelerinden hareket edilmiştir.

Araştırmanın problemine dair sorular:

- 1- Kavramsal olarak maneviyat nedir?
- 2- Maneviyat ile ilişkili olan kavramlar nelerdir?
- 3- Çanakkale'deki bireylerin günlük manevi deneyimleri ölçeğimizdeki hangi düzeyde yer almaktadır?
- 4- Sosyo-demografik değişkenler ile manevi deneyimler arasında bir ilişki var mıdır?

Çalışmamızda; din, inanç, maneviyat ve manevi hayat en temel alanlarımızı oluşturmaktadır. Bu alanlar içerisinde merak edilen ve çalışmamızın konusunu oluşturan sorulara dair cevapları ortaya koymaya çalışacağız.

1.5. Hipotezler

Bu araştırmada yukarıdaki değişkenlerin bulunduğu ölçek çerçevesinde kurulan hipotezler aşağıdaki gibidir;

- A. Cinsiyet ile günlük manevi deneyimler arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.
- B. Eğitim durumu ile günlük manevi deneyimler arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.
- C. Gelir durumu ile günlük manevi deneyimler arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

D. Yaş ile günlük manevi deneyimler arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Sosyo-demografik veriler evrenin farklı özelliklerinin anlaşılması ve gruplandırılması bakımından önemli görülmektedir. Hipotezleri oluştururken evren içerisindeki bireylerin istatistiksel olanaklarının literatürdeki veriler çerçevesinde karşılaştırılması bakımından cinsiyet, eğitim, yaş ve gelir durumları dikkate alınmıştır. Yapılan araştırmalarda toplumsal hayat içerisindeki en temel karşılaştırma biçimi olarak cinsiyet önemli bir yer tutmaktadır. Cinsiyet, maneviyat açısından da temel analiz birimi olarak ifade edilebilir. Bu nedenle maneviyata ilişkin cinsiyet açısından bir farklılığın oluşup oluşmadığına dair bir hipotez oluşturduk. Bununla birlikte gelir durumu da sosyal bilimlerin birçok alanında olduğu gibi din ve inanç çalışmalarında da önemli veriler vermesi bakımından bir diğer hipotezimizi temellendirmede kullanılmıştır. Eğitim durumu da yine bireylerin tercihlerini belirlemede önemli bir yere sahip olması bakımında maneviyata ilişkin oluşturduğumuz hipotezlerimizden bir diğerine kaynak teşkil etmektedir. Bireylerin gençlik ve yaşlılık dönemleri göz önünde bulundurulduğunda yaş değişkeninin literatürde önemli bir yeri olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle yaş ile maneviyat arasındaki ilişkinin de belirlenmesi yerinde olacaktır.

1.6. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın temel amaçlarını biçimlendiren araştırma sorularına uygun bir biçimde ve soruların yanıtlanması için hangi türden veriye ihtiyaç bulunduğu göz önünde bulundurularak nicel araştırma yöntemi kullanılarak konunun araştırılması yoluna gidilmiştir.

Bu nedenle Lynn G. Underwood ve Jeanne A. Teressi (2002) tarafından geliştirilmiş olan “Daily Spiritual Experiences Scale” ölçeği Türkçeye uyarlandı ve veri toplama aracı olarak kullanıldı. Ölçek ($\alpha=0.94$) Hristiyan, Müslüman, Yahudi, Hindu ve yerel teistik inançlara sahip topluluklarda uygulanmış, BASK bölgesinde yapılan çalışmada ateistlerin teistik inanca sahip olanlardan daha yüksek puan aldıkları görülmüştür (Sanchez; Arocena

ve Ceballos, 2010) DSES dini tutum, dil ve uygulamayı sürdüren ya da bunun karşısında yer alanlar için tasarlanmış, açık inançlar ile örtük tutumların birbirinden farklı olabileceği düşünülmüş ve geliştirilmiştir. Kültürel çeşitlilikte, bu türden bir ayrımın yapılmasının yararlı olup olmayacağı veya nasıl olacağı farklılık gösterecektir (Underwood, 2006).

DSES ($\alpha=0.91$) Meksika’da farklı inançlara sahip bireyler üzerinde (Sanchez; Underwood; Arocena ve Ceballos, 2011), klinik tıp alanında (Ng; Ted; Fong; Tsui; Friendly; Law, 2009), Fetzer Enstitüsü tarafından sağlık alanında din ve maneviyat araştırmalarında (Idler vd., 2003), psikoloji alanında (Ellison and Fan, 2008) vb. birçok araştırmada kullanılmıştır. Ölçeği birbirinden farklı alanlarda güvenilir bir şekilde kullanılmasından dolayı tercih ettik.

Underwood ve Teressi (2002) tarafından gerçekleştirilen çalışmada Chicago (SWAN) kadınlar üzerine gerçekleştirilen, % 60,3’ü beyaz, % 39,7’si AfroAmerikan, % 17,7’si Protestan, % 53,2’si Katolik ve % 21, 4’ü Baptist olan katılımcıların bulunduğu araştırma sonuçlarına göre toplam puan ortalamaları verilmiştir. Tamamı kadınlardan oluşan katılımcıların toplam puan ortalamasının 46,87 olduğu ifade edilmiştir. Beyaz olarak ifade edilenlerin toplam puan ortalaması 52,79, AfroAmerikan olarak ifade edilenlerin toplam puan ortalaması ise 37,78 olarak bulunmuştur. Protestan’ların toplam puan ortalaması 46,79, Katolik’lerin toplam puan ortalaması 49,09 ve Baptist’lerin toplam puan ortalamaları ise 37,94 olarak verilmiştir. Aynı çalışmada Loyalo Üniversitesi’ndeki katılımcıların ise % 60,7’si kadın % 37,7’si erkek olarak belirtilmiştir. 15 ve 88 yaş aralığında bulunan katılımcıların yaş ortalaması 27,7 olarak belirtilmiştir. Buradaki katılımcıların etnik grubuna bakıldığında % 72,1’i beyaz, % 27,9’u beyaz olmayan olarak ifade edilmiştir. Beyaz olmayan olarak ifade edilenler içerisinde toplam yüzdenin % 9,8’i oluşturanlar ise İspanyol olarak ifade edilmiştir. Katılımcıların % 49,2’si Katolik, % 50,8’i ise Katolik olmayan olarak ifade edilmiştir. Katolik olmayan olarak ifade edilenler içerisinde Protestanlar bulunmaktadır ve toplam yüzdenin % 10,7’sini Protestanlar oluşturmaktadır. Loyalo Üniversitesinde yapılan bu çalışmada kadınların toplam puan ortalaması 46,45, erkeklerin toplam puan ortalaması ise 48,65 olarak belirtilmiştir. Beyaz olarak ifade edilenlerin toplam puan ortalaması 48,85 ve İspanyol olarak ifade edilenlerin toplam puan ortalaması ise 40,00

olarak belirtilmiştir. Protestan'ların toplam puan ortalaması ise 40,65 ve Katolik'lerin toplam puan ortalaması da 43,75 olarak belirtilmiştir. Bunlara ek olarak Underwood (2006)'un yaptığı bir başka çalışmada aktardığı üzere demografik verileri bilinmemekle birlikte toplam puan ortalamasının 62,96 olduğunu ifade edebiliriz.

Sanchez; Underwood; Arocena ve Ceballos (2011)'un yaptıkları çalışmada katılımcıların 105'i (%51) erkek ve 101'i (%49) kadındır. Yaş aralığı 15-70 olan katılımcıların yaş ortalaması 27,5 olarak bulunmuştur. Katılımcıların 128'i (% 62,1) evli, 78'i (% 37,9) bekar olduklarını belirtmişlerdir. Katılımcıların 55'i (% 26,7) okuduğunu, 86'sı (% 41,7) çalıştığını, 45'i (% 21,8) hem okuyup hem çalıştığını, 10'u (%4,9) işsiz olduğunu ve 10'u da (% 4,9) diğer olarak ifade etmişlerdir. Akademik seviyelerine bakıldığında da katılımcıların 48'i (% 23,3) düşük, 84'ü (% 40,8) orta ve 74'ü (% 35,9) yüksek düzeyde görülmektedir. Sosyal sınıf açısından ise katılımcıların 30'u (% 14,6) düşük, 141'i (% 68,4) orta ve 35'i (% 17,0) yüksek olduğu görülmektedir. Dini inanç açısından bakıldığında da katılımcıların 112'sinin (% 54,4) Katolik, 36'sının (% 17,4) Evanjelik Hristiyan, 33'ünün (% 16,0) Bahai İncancına sahip oldukları ve 25'inin de (% 12,2) Din dışı (Ateist/Agnostik) bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Çalışmanın sonuçlarına bakıldığında günlük manevi deneyimlerin dinin inançlar ile ilişkili olmadığı görülmüştür. Günlük manevi deneyimler ile bekarlar ($p < .00$) ve öğrenciler ($p < .02$) –özellikle teknik kariyer peşinde olanlar- arasında anlamlı etki bulunmuştur.

Birçok farklı yerde ve alanda yapılan çalışmalarda görüldüğü üzere birbirinden farklı değerlendirmeler bulunan ölçek, on altı maddeden oluşmakta ve bireylerin günlük manevi deneyimlerini ölçmektedir. Ölçekten elde edilebilecek en düşük puan 16, elde edilebilecek en yüksek puan 94'tür. Bu ölçek psikoloji, sağlık, din gibi alanlarda 400'den fazla güvenilirlik ve geçerliliği yüksek çalışmalarda kullanılmıştır.

Ölçeğin uygulanma sürecinin pandemi dönemine paralellik göstermesinden dolayı uygulama anlamında zorluklarla karşılaşmıştır. Bunun yanı sıra bireylerin inançlarına yönelik olmasından dolayı veri toplama hususunda zorluklarla karşılaşmıştır.

1.7. Evren ve Örneklem

Araştırmada halkın tamamına ulaşılamayacağı açık olmakla beraber, incelemeye tabi tutulacak bütün grubun ait olduğu özellikleri taşıyan bir bölümünü seçmek için belli kurallara uyarak, örnekleme metodu (Bilgiseven, 1982: 203) kullanarak evreni temsil gücüne sahip bir örneklemin seçilmesi yoluna gidilmiştir.

Araştırmada örneklem büyüklüğü hesaplanırken % 95 güven düzeyinde Çanakkale Merkez nüfusu temel alınmıştır, olasılıklı örnekleme yöntemlerinden basit tesadüfi örnekleme yoluna gidilmiştir. Anket uygulaması Çanakkale Merkezde yaşayan onsekiz yaş üzeri bireyler ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmamızın evrenini Çanakkale ili, örnekleminizi ise Çanakkale Merkezde yaşayan bireyler oluşturmaktadır.

Örneklemdaki bireylerin % 49,13'ü kadın, % 50,87'si erkeklerden oluşmaktadır. Örneklemin yaş aralığına baktığımızda % 44,09'u 18-25 yaş, % 23,87'si 26-35 yaş, % 17,63'ü 36-45 yaş, % 11,18'i 46-55 yaş ve % 3,23'ü ise 56 yaş ve üzerindeki bireylerden oluşmaktadır. Eğitim düzeylerine göre dağılıma baktığımızda bireylerin % 1,93'ü ilköğretim, % 10,63'ü lise, % 7,00'si ön lisans, % 58,21'i lisans ve % 22,22'si de lisansüstü eğitime sahip olduklarını belirtmiştir. Örneklemin gelir seviyesine baktığımızda ise % 36,11'i 0-3000 TL, % 31,57'si 3001-5000 TL, % 12,63'ü 5001-7000 TL, % 5,30'u 7001-9000 TL ve % 14,39'u 9001 TL ve üzerinde bir gelire sahip olduğunu belirtmiştir.

1.8. Verilerin Analizinde Kullanılan Teknikler

Ölçeğin alfa katsayısı $\alpha = 0,946$ olarak hesaplanmıştır. Dağılımın normalliğinin ölçülmesi için Skewness(Çarpıklık) ve Kurtosis(Yığılma) testleri gerçekleştirilmiştir. Skewness bir dağılımın simetrik olmama derecesini ölçerken; kurtosis dağılımın ortasında çok fazla veya çok az örneğin bulunma derecesini gösteren bir indekstir. Burada ölçeğimizin normal bir dağılım göstermiş olduğu tespit edilmiştir.

Cinsiyet üzerine analiz yaparken günlük manevi deneyimler düzeyinde anlamlı bir farklılığın olup olmadığına dair *t-testi* kullanılmıştır.

Yaş, gelir durumu ve eğitim düzeyi üzerine yapılan analizlerde de günlük manevi deneyimler düzeyinde anlamlı bir farklılığın olup olmadığına dair test yapılırken de *tek yönlü ANOVA* kullanılmıştır.

Yaş ile maneviyat arasındaki ilişkiyi açıklamak için *tek yönlü ANOVA*'nın yanı sıra analizde korelasyon (*Pearson Koreleasyonu*) tekniğinden faydalanılmıştır.

1.9. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çanakkale ve manevi hayat konularını ele alan çalışmamızın sınırlılıkları aşağıdaki şekilde belirlenmiştir.

Maneviyat ve manevi hayata ilişkin birçok yaklaşım söz konusudur. Bireylerin maneviyata ilişkin gerçekleştirdiği uygulamaların çeşitliliği konunun sınırlarını belirlemekte zorluk çıkarmaktadır. Bu nedenle bireylerin maneviyata dair gerçekleştirdikleri pratiklerin neler olduğundan çok hangi anlamda gerçekleştirdikleri ile ilgilenmektedir.

1. Çalışmamız literatür taraması ve veri toplama araçları ile sınırlıdır.

Maneviyat kavramı, tanımlama süreci içerisinde birçok dönemden geçmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Halen tanımı ve anlamı kültürel olarak farklılıklar göstermektedir. Bu nedenle genel bir açıklama yapmak adına nicel araştırma yöntemi olarak anket ile sınırlı tutulmuştur.

2. Araştırmamız yapıldığı dönem ile sınırlıdır. Sonrasında yapılacak araştırmalarda farklılıkların bulunması olasıdır.

3. Araştırmamız örnekleme ile sınırlıdır.

4. Araştırmamız veri analiz teknikleriyle sınırlıdır.

1.10. Araştırmanın Evreni Hakkında

Araştırma evrenimizi oluşturan Çanakkale hakkındaki genel bilgiler bu başlık altında verilecektir.

1.10.1. anakkale'nin Yapısı Ve Tarihi

anakkale, Marmara Bölgesinin batısında il ve aynı ilin merkezi olan kent, Türkiye'de, toprakları iki kıtaya yayılan ikinci ildir (Türk Ansiklopedisi, 1963: 395).

anakkale, (eski adı: Kale-i Sultaniye) aynı addaki Boğazı'nın Doğu kıyısında bir şehir. anakkale şehrine çekirdek olan ilk kale II. Mehmet tarafından yaptırılmıştır. Evliya Çelebi'ye göre, kale üzerinde Fatih Sultan Mehmet'e ait yazıt 1452'de yapılmış, Kanuni Sultan Süleyman tarafından onarılan Boğaz Hisarları üzerindeki yazıt 1551'de konulmuştur. Vezir Rüstem Paşa Camisi bu sırada yapılmış olmalıdır. Yine Evliya Çelebi, Sultaniye adının, 1658'de IV. Mehmet'in annesinin yardımı ve köprünün teşebbüsü ile yapılan kaleleri verilmek istenen addan ileri geldiğini bildirir. Evliya Çelebi Çanakkale'nin düz bir ova üzerinde bağ ve bahçeler içinde 2000 evlik bayındır bir şehir olduğunu anlatır. anakkale 18. yüzyılda ipek, yelken bezi ve çanak çömlek imal eden bir merkez olarak tanınmıştır. Daha sonraları çanak ve çömlek imal eden tezgahların gelişmez genişletilmesi ile Çanakkale memleketin her tarafına çanak ve çömlek göndermiştir. Bu sebepten bazen Boğaz Hisarı da denilmiş olan Kale-i Sultaniye yerine Çanakkale adı kullanılmıştır. 19. yüzyılda Moltke, şehre Türklerin Çanakkale dediklerini anlatıyor (Resimli Ansiklopedi-Genel Kültür, 1983: 354).

Yönetim bakımından, Osmanlı döneminde 1876 tarihine kadar Cezair-i bahr-i sefid (Akdeniz Adaları) vilayetinin bir parçası olan Çanakkale daha sonra beş kazadan (Biga,

Lapseki, Ezine, Ayvacık, Bayramiç) oluşan Biga (Kale-i Sultaniye) sancağına dönüştürüldü ve Cumhuriyet döneminde Gelibolu yarımadasının katılmasıyla bugünkü sınırları içinde yayılan bir il haline geldi (Büyük Larousse, 1986).

Toprakları iki kıtada bulunan Çanakkale'nin, ismi kendisinden gelen boğazı ile Aysa ve Avrupa'yı hem ayırmakta hem de birbirine bağlamaktadır. Tarih boyunca birçok kültüre ev sahipliği yapmış ve uzun yıllar var olmuş bir şehirdir. Bu topraklar üzerinde hakimiyet kurmuş her toplum kültürel değerlerini de bu topraklara bırakmıştır. Bu nedenle zengin bir kültürel mirasa da sahiptir. Böylesi uzun bir tarihe ev sahipliği yapmış olan Çanakkale birçok savaşa da sahne olmuş ve önemini hiçbir zaman yitirmemiştir (Çanakkale Valiliği, 2019).

Tarihte Çanakkale, Hellespont ve Dardanel isimleri ile de bilinmektedir. Yerleşim yeri olarak kullanılması Erken Bronz Çağı'na dayanmaktadır. Akdeniz ile Karadeniz arasında önemli bir bağlantı sağlamaktadır. Tarih içerisinde Çanakkale de egemen olmuş olan topluluklar, ekonomik ve askeri avantaja da sahip olmuşlardır. Bu sebeplerle Çanakkale toprakları ekseriyetle göç ve işgallere tanıklık etmiştir.

Çanakkale'de bilinen ilk yerleşim yeri Neolitik Devirden kalma Ayvacık ilçesine bağlı Bademli köyünde tespit edilmiştir. Yine bu zamanlara yakın dönemlerden kalma Karaağaçtepe, Hamaylıtarla ve Zeytinli bölgesinde kalıntılara rastlanmıştır. Bölgede balıkçılık ve hayvancılık yapıldığına dair izler bu kalıntılara dayanmaktadır. Kumtepe, Sivritepe ve Gülpınar'da ise Kalkolitik Dönemden kalma kalıntılara rastlanmıştır (Demir, 2008: 25).

İlyada Destanı'nda geçen Troya adının ise M.Ö. 3000 ila 1000 –Tunç Çağı- yılları arasına ait olduğu bilinmektedir. 1870'te gizli hazineyi bulmaya çalışan Henrich Schliemann tarafından keşfedilen Troya'da bilimsel olarak yapılan ilk çalışma ise 1932 yılında yapılmıştır. Üst üste şehirlerden oluşan Troya katmanlar halinde bir yapıya sahiptir (Çanakkale Valiliği, 2019). Erken Tunç Çağı Anadolu'sunun en önemli merkezi Troia I yerleşmesidir. Amerikalı kazı heyeti Troia I evresinin on kattan oluştuğunu saptamıştır.

Troia II ise Troia I'in kalıntıları üzerine inşa edilmiştir (Akurgal, 2008: 13). Çanakkale'de bulunan en eski metin Troya'da bulunmuştur. Luvi dilinde olan bu metin M. Ö. 1200 yılına aittir. Yine aynı dönemlere ait yerleşim yerleri Beşiktepe, Hanay Tepe, Kumtepe, Külahlı ve Tuzla gibi bölgelerde bulunmuştur (Çanakkale Valiliği, 2019). Son araştırmalara göre Hitit çağındaki adının da Taruisa olduğu düşünülmektedir (Alp, 2005: 50). Toprakların tarihinin M.Ö. 4.000 yıllarına kadar uzandığı ifade edilmektedir. Truva yakınındaki Kumtepe'de gün yüzüne çıkarılan eserler, taş çağından tunç çağına geçiş döneminden kalma olduğuna göre M.Ö. 3.000'li yıllarda Truva'nın kentleşme eğiliminde olduğu bir yerleşim yeri durumunda bulunduğu anlaşılır. İlk çağların izlerini taşıyan Truva kalıntıları, birbiri üstüne yapılmış dokuz ayrı yerleşim tabakasından meydana gelir. Mykenai kralı Agamennon ile Truva kralı Priamos arasında (Büyük Larousse, 1986) M.Ö. 1200 yıllarında yaşanan Troia Savaşları sonucunda Çanakkale'de Ahkaların hakimiyeti görülmüştür. Sonrasında Çanakkale'de, M.Ö. 750 yılından itibaren Helen kolonileri kurulduğu görülmektedir. Kurulan koloni şehirlerinden bazıları Assos, Dardanos, Parion ve Sestostur. Bu koloniler konumları itibariyle deniz ticareti için kurulmuşlardır (Körpe, 2019: 132).

UNESCO tarafından 1998 yılında Dünya Kültür Mirası Listesine alınmış ve 2018 yılında ise Avrupa Parlamentosu tarafında da Troya Yılı ilan edilmiştir. Troya Müzesi de bu kapsamda kurulmuş ve daha önce kaçırılmış olan eserler buraya getirilmiştir (Çanakkale İl Kültür Ve Turizm Müdürlüğü, 2018).

Çanakkale M.Ö. 700'lü yıllarda Lidya'luların M.Ö. 600'lü yıllarda ise Pers'lerin egemenliğine girmiştir. Anadolu Kyros'un Batı Anadolu'yu işgalinden (M.Ö. 546) Büyük İskender'in Çanakkal Boğazı'nı geçiş tarihine (M.Ö. 334) kadar iki yüz yıldan fazla bir süre boyunca Pers işgali altında kalmıştır. Pers Krallığı bu dönem içinde Mezopotamya uygarlıklarının en son temsilcisiydi (Akurgal, 2008: 338). M.Ö. 334 yılında ise Çanakkale Boğazı'nı aşan Büyük İskender Granikos Savaşı sonunda egemenliği Pers'lerden almıştır. General Antigonos İskender'in ölümünden sonra dağınık yapıdaki şehri bir araya getirerek, Antigoneia (Aleksandria Troas) şehrini kurar. Sonrasında sırasıyla Galatlar, Bergama Krallığı, Seleukos Krallığı bölgede egemen olmuşlardır (Körpe, 2019: 135). Geçmişte

Roma'ya başkent olması dahi düşünölen Alexandria Troas günümüzde ise ören yeri olarak geçmektedir (Avcı, 2018: 81).

Çanakkale, Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine M.Ö. 133 yılından itibaren girmiştir. Bu egemenlik 14. yüzyıla kadar devam etmiştir. Ardından Karesi Beyliği Ege sahillerine hakim olamaya başlamış ve sınırları Çanakkale'ye kadar uzanmıştır. Osmanlıların 1345 yılında Karesi Beyliği'ni egemenlik altına alması ve 1354 yılında Gelibolu Kalesi'nin Süleyman Paşa tarafından fethedilmesiyle birlikte Çanakkale Boğazı da Osmanlılar tarafından kontrol altına alınmıştır.

Coğrafi olarak Türkiye'nin kuzeybatısında yer alan Çanakkale, boğazın en dar yerinde konumlanmıştır. Merkez ilçesi ile birlikte 12 ilçeye sahiptir. Boğaz kıyılarına yakın çok eski bir yerleşim yeri olması, Antikçağ dönemine ait birçok kent kalıntısının bulunmasına rağmen günümüzdeki tarzda yerleşim durumuna Osmanlı döneminde ulaşmış genç şehirlerden bir tanesidir. Çok elverişli bir konumda olmasına rağmen, ulaşım sorunu ve İstanbul rekabeti gibi nedenlerden dolayı nüfus anlamında hiçbir zamana kalabalık bir şehir olmamış Çanakkale, günümüzde olduğu gibi stratejik bir kent olma ve transit iskele olma konumunu korumuş, askeri önemine bağlı olarak da nüfus sayısında değişiklikler olmuştur. Çanakkale Savaşları sırasında büyük ölçüde zarar gördüğü bilinen kentte bir tenhalaşma görölmüştür. 1935'te nüfusunun 11.500'e kadar ulaştığı İkinci Dünya Savaşı sonrasında da 20.000'leri aştığı görölmektedir. Sonrasında eğitim kurumlarının kurulması, ulaşım imkanın artması ve ticaret trafiğinin oluşmasıyla birlikte 1955'ten bu yana nüfus anlamında artışını sürdürmüştür (Büyük Larousse, 1896: 2563).

TÜİK verilerine göre, 2019 yılı itibariyle, Çanakkale Merkez ilçede 91.048 erkek ve 93.583 kadın yaşamaktadır. Kadınların 84.407'si okuma yazma bilirken, 1.029'u bilmemektedir. 395'inin ise okuma yazma durumu bilinmemektedir. 5.762'si okuma yazma bilmektedir fakat bir okul bitirmemiştir. İlkokul mezunu kadınların sayısı 15494, ortaokul mezunu 10108, lise ve dengi okullardan mezun olan kadınların sayısı 24384, yüksekokul

veya fakültelerden mezun olan kadınların sayısı 16294, yüksek lisans mezunu kadınların sayısı 2237 ve doktora mezunu kadınların sayısı 601'dir (TÜİK, t.y.).

Ayrıca Çanakkale'de, Anadolu'nun ve Türkiye'nin en batı noktaları bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla Baba Burun (Ayvacık) ve Avlaka Burnu (Gökçeada)'dur. Çanakkale 671 km sahil şeridine sahiptir. Çanakkale %55'lik bir orman arazisi bulunmakta ve ormanlık alanlar şehrin en yüksek dağı olan Kaz Dağı'na (1767 metre) yaklaştıkça artmaktadır. Milli Park statüsünde bulunan Kaz Dağı mitolojik bir tarihe de sahiptir. Bir diğer adı İda olarak bilinmektedir (Tombul, 2015: 54). Coğrafi konumundan dolayı geçiş ikliminde bulunan Çanakkale'de Akdeniz iklimi görülse de ortalama sıcaklık bakımından Kuzey iklimi özelliği taşımaktadır. Önemli özelliklerinden birisi sert rüzgarlara sahip bir şehir olmasıdır. Rüzgar şartlarının süreklilik göstermesi sebebiyle bölge, rüzgar enerjisi üretimi bakımından elverişlidir (İlgar, 2007: 53).

Deniz turizmi konusunda da elverişli bir yapıda olan Çanakkale, kültürel miras bakımından da zengindir. Bu nedenle hem kitle hem de kültür turizmi açısından avantajlı bir konuma sahiptir (Körpe, 2019).

Dünyanın en kanlı savaşlarından birisine (I. Dünya Savaşı) sahne olan Çanakkale'de savaşın tarafları ağır kayıplar vermiştir. Hem denizde hem de karada gerçekleştirilen bu savaş taraf olan devletler açısından da büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle Çanakkale birçok ülke vatandaşı tarafından ziyaret edilmektedir. Gelibolu Yarımadası Tarihi Milli Parkı olarak bilinen alanın içinde savaş müzeleri, anıtlar, mezarlar, tabyalar ve siperler bulunmaktadır (Türkmen, 2007: 43).

Bunların yanı sıra adalar da Çanakkale'de ziyaret edilen yerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'nin en büyük adası olan Gökçeada'da M.Ö. 500 yılına ait kalıntılar bulunmaktadır. Gökçeada (İmroz) Fatih Sultan Mehmet tarafından 1455 yılında Osmanlı'ya kazandırılmıştır ve kısa bir dönem Yunan işgaline maruz kalmış olsa da günümüze kadar Türk toprağı olarak gelmiştir. 2011 yılında "Cittaslow" yani "Sakin Şehir" unvanı alan

Ada'da su sporları ve organik tarım yapılmaktadır. Ayrıca Türkiye'nin tek sualtı milli parkı Gökçeada'da yer almaktadır (Aktepe, 2009: 36).

Tenedos adıyla bilinen Bozcaada'nın tarihi M.Ö. 3000 yılına dayanmaktadır. 1455'te Osmanlı hakimiyetine geçen Ada, Ege Denizi'nde ele geçirilen ilk ada olma özelliğini taşımaktadır. Bozcaada'da Osmanlılara ait yapıların yanı sıra Ortadoks mezhebi açısından öneme sahip Aya Paraskevi Ayazma Manastırı bulunmaktadır (Aksu, 2015: 32).

Ayvacık ilçesinde ise Hellenistik Çağ özelliklerini taşıyan Apollon Smintheus Tapınağı yer almaktadır. Tapınakta Troya Savaşları'nın anlatıldığı sütunlar bulunmaktadır. Bunlara ek olarak bu sütunlarda İlyada anlatıları ve tasvirleri de mevcuttur (Tombul, 2015: 146). Biga ilçesinde ise adını Prens Paris'ten aldığı ve M.Ö. 709 yılında kurulduğu düşünülen Parion Antik Kenti bulunmaktadır (Çanakkale İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019). Yine Ayvacık ilçesine ait Behramkale'de de Aristoteles'in okulunun da içerisinde olduğu Assos Antik Kenti bulunmaktadır. Homeros'un İlyada'da bahsettiği bu kentin tarihinin M.Ö. 7. yüzyıla dayandığı ifade edilmektedir. Çevresinde 4 kilometre surlar bulunan kentte, bunların yanı sıra antik bir liman, Athena Tapınağı, agora (çarşı), gymnasion (spor alanı), stoa, bouleuterion, tiyatro ve kilise vardır (Güçlü, 2020).

Akbaş Kalesi, Biga Kalesi, Çamburnu Kalesi, Çimenlik Kalesi, Gelibolu Kalesi, Kilitbahir Kalesi, Kilye Kalesi, Kumkale, Mecidiye Kalesi, Nara Kalesi ve Seddülbahir Kalesi gibi kalelere de sahip bir şehir olan Çanakkale'de yine Abdurrahman Camii, Aslıhan Bey Camii, Biga Çarşısı Camii, Gazi Süleyman Paşa Türbesi, Gelibolu Büyük Camii, Gelibolu Mevlevihane'si, Hüdavendigâr Camii, Namık Kemal Mezarı, Saruca Paşa Türbesi, Sefer Şah Camii, Sinan Paşa Türbesi ve Yazıcızade Mehmet Efendi Türbesi gibi tarihi camii ve türbeler bulunmaktadır. Kültürel kimliğinde büyük öneme sahip olan tarihi camii ve türbelerin dışında birçok konak ve müze bulunmaktadır (Güçlü, 2020).

Etnik yapı bakımından ise Çanakkale, ağırlıklı olarak Yörükler, Manavlar, Tahtacı Türkmenleri, Gacallar ve Göçmenleri barındırmaktadır. Aşağıda bu unsurların kısaca bilgisi verilmiştir.

1. Yörükler: Çanakkale yerli köylerinin büyük bir kısmını Yörük köyleri oluşturmaktadır. Özellikle Ayvacık, Yenice ve Bayramiç ilçelerinde Yörük köyü sayısı fazladır. Yörükler, Ayvacık ilçesinin birçok köyünde (Yukarıköy, Çamkalabak gibi) yakın bir tarihe kadar yarı göçebe özelliklerini devam ettirmişlerdir.

2. Manavlar: Çanakkale’de, erken dönemlerde yerleşik hayata geçmiş olan Yörükler için kullanılan bir ifadedir. Yörüklerde temel geçim kaynağı genellikle hayvancılıktan Manavlarda tarımdır. Ancak, Çanakkale ilinin genelinde Manav kavramı biraz muğlaktır. Örneğin, köylerinin neredeyse tamamı yerli olan Ayvacık’ta etnik sınıflandırma Yörük-Türk-Türkmen şeklinde olmakta Manav tabiri Yörük ve Türkmen olmayan köyler için Türk sözcüğü yerine bazen kullanılmaktadır. Yine, birkaç köy dışında köylerinin hemen hemen hepsi yerli olan Bayramiç ve Yenice ilçelerinde de köylülerin geneli kendini Yörük olarak adlandırmakta Manav ifadesine nadiren rastlanmaktadır. Biga, Çan, Ezine, Lâpseki ve Merkez köylerinde ise Manav adlandırması biraz daha fazla duyulur.

3. Tahtacı Türkmenleri: Kazdağı Türkmenlerinin yada bir diğer adıyla Tahtacıların kökenleri hususunda bir çok görüş mevcuttur. Türkmenler arasında kabul gören ve yaygın olan görüş Tahtacıların, “Asya’dan göç ederek Irak üzerinden Toros Dağlarına oradan da Fatih Sultan Mehmet’e gemi kerestesi biçmek üzere İda Dağına davet edilen Ağaç Eri torunları” olduklarıdır. Bir diğer görüş ise, onların Karesi Beyliği zamanında “Ece Halil Bey” kumandasında Dobruca’dan Gelibolu-Çardak yoluyla gelip Kazdağı Türkmenleri arasına yerleşen Saru Saltuklu Türkmenleri” olduklarıdır (Özdemir, 2009). Nüfusun diğer unsurlarından farklı olarak Alevi’dirler. Mutlu (2011)’nin, Balıkesir ve Batı Anadolu Tahtacı Türkmenlerinin tarihi ve günümüzdeki ocakları hakkında yapmış olduğu bir çalışması bulunmaktadır. Derleme yapılan köylerden Çiftlik Mahallesi (Ayvacık), Tuztaşı Köyü (Ayvacık), Karıncalı Köyü (Bayramiç), Dertbentbaşı Köyü (Ezine) ve Damyeri

Mahallesi (Mareşal Fevzi Çakmak Köyü-Merkez) Tahtacı Türkmen köyleridir. Bir diğer çalışmada Uluocak (2014), Çanakkale Yöresinde İl ve ilçe merkezlerindeki mahalleler ile köylerde yaklaşık 28 Tahtacı yerleşim yeri bulunduğunu ifade etmiştir. Konuyla ilgili tespit ettiğimiz bir başka görüş ise Fatih Sultan Mehmet'in getirdiği Türkmenlerden önce de Kazdağı ve çevresinde Tahtacı Türkmenlerinin bulunduğudır (Çil, 2016: 29).

Önceleri konar-göçer bir hayat tarzına sahip olan Tahtacıların 1800-1850'li yıllarda yerleşik hayata geçmeye başladıklarını ifade edebiliriz. Anadolu'da Çanakkale Kaz Dağları'ndan (İda) başlayıp, çoğunlukla güneye doğru ilerleyen Tahtacılar, Balıkesir, Edremit, Manisa, İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Antalya, Mersin ve Adana'ya kadar uzanan hat üzerinde genellikle ormanlık ve dağlık alanlara yerleşmişlerdir (Uluocak, 2014: 59).

4. Gacallar: Çanakkale'nin Avrupa tarafındaki Eceabat ve Gelibolu ilçelerinde yaşayıp kendilerini yerli kabul edenlere verilen addır. Çanakkale'de Gacal köyü sayısı azdır. Derleme sırasında konuşulan Gacal köylülerinden bazıları, atalarının Balıkesir, Kütahya gibi Anadolu illerinden gelip o bölgeye yerleştiklerini söylemişlerdir. Kalay (1998: 6), Edirne ili ağzını incelediği çalışmasında, Gacallar hakkında geniş bilgi vermiş ve çalışmasına esas olan metinleri Gacallardan derlemiştir.

5. Göçmenler (Muhacirler): 1877-1950 yılları arasında Çanakkale ve çevresine yerleştirilen göçmen sayısı 27.614'tür. Göçmenler en fazla Yunanistan ve adalardan gelmiş olup bu yerleri Bulgaristan, Kafkasya, Romanya, Kırım, Sırbistan ve Arnavutluk izlemiştir. Göçmenlerin Çanakkale ilinde en fazla Biga ve köyelerine yerleştirildikleri görülür. Bununla birlikte, tüm ilçelerde göçmen nüfusa rastlanır (Atabay, 2005: 104). Bu çalışmada göçmenler, yerli unsur olarak kabul edilmemiştir.

6. Diğerleri: Yukarıda sayılanlar dışında, Çanakkale ilçe ve köyelerinde, Rum, Roman, Çerkes, Pomak ve Kumuk gibi yerli kabul edilemeyecek farklı unsurlar da bulunmaktadır (Ölçücü, 2020).

1.10.2. Çanakkale’de İnanç Unsurları

13. yüzyılda Moğol İstilasının getirdiği sonuçlardan birisi de Orta Asya’dan başlayan ve başka topraklarda da gerçekleşen göçler olmuştur. Bu göçlerden Anadolu’da etkilenmiş, Harezm ve İran’dan tarikat mensubu birçok şeyh ve derviş Horasan ve Azerbaycan üzerinden Anadolu’ya gelmiştir. Sonrasında bu tarikat mensupları Rumeli ve Balkanlara doğru ilerleyerek buralarda fethedilen yerlere yerleşmişlerdir (Altier, 2018: 81). Böylelikle bu bölgelerin İslamlaşma/Türkleşmesine önemli katkıları olmuştur (Barkan, 2002).

Mimari de bu sürece uygun olarak gelişmiş. Derviş ve şeyhlerin yerleştikleri dağ başlarında ve ıssız yerlerdeki zaviyeler de zamanla köylere dönüşmüş ve arkasından da dini merkezler haline gelmişlerdir. Bir diğer ifadeyle bu yapılar zaman içerisinde bölgenin dini, sosyal ve kültürel yaşamını önemli ölçüde etkileyen bir ruh oluşturmuşlardır. Burada Anadolu-Rumeli arasındaki mevki ve konumu itibarıyla Çanakkale, tarikatların hem geçiş hem de yerleşmesi sağlamak bakımından hususi bir yere sahiptir. Tüm bunlarla birlikte bu tarikatlarında Gelibolu’da yoğunlaştığını da ifade edebiliriz.

“Osmanlıların erken dönemlerinden itibaren yöneticilerle tasavvuf ehli arasında sıkı bir ilişkinin varlığı dönem kaynaklarından öğrenilir. Bu noktada devletin tarikatları ve tekkeleri resmen tanınması; sonraki yıllarda artan bir şekilde yöneticilerin büyük şeyhlerin müridleri olması, tasavvufi ortamın güçlenmesini sağlamıştır. Ayrıca bu yapıların banilerinin ve sonraki dönemlerde görev alan postnişinlerinin bazı vergilerden muaf tutuldukları bilinmektedir. Öte yandan Osmanlı coğrafyasında inşa edilen tekke ve zâviyelerin yaşaması ve işlerliğinin daha sonraki yıllarda devam etmesi için zengin vakıflarla desteklendikleri bilinir. Çanakkale söz konusu olduğunda günümüze ulaşamayan Abdurrahman Gazi’nin (ö. 1329) Ezine’deki zaviyelerine vakıflar tahsis edilmiştir. Süleyman Paşa’nın Ezine’de yaptırdığı Ahi Yunus Zâviyesi tüm vergilerden muaf tutulmuştur. Ayrıca Gelibolu’da Hacı İzzettin’in çiftliğini Kavak Ahîsi’ne, Emir İlyas çiftliğini ise İshak Fakih’e vakfettiğini, Ahî Musa ve Ahî Züle zâviyelerinin inşa ettirilip topraklar vakfedildiğine dair kayıtlar vardır.

Bu şekilde tekke ve zâviyelerin uzun yıllar üstlendikleri görevleri devam ettirebilmesi sağlanmıştır (Altier, 2018: 83-84).”

“Çanakkale’de halen kullanılan tepe, mahalle, koy, köy, höyük, sokak, burun, mezarlık, mevki gibi yer isimlerinin buradaki tekkelerle ilişkili oluşu, söz konusu yıllarda tasavvufi çevrenin etkinliğine işaret eder. İşte böyle bir ortamda Türk Tasavvuf edebiyatının ve müziğinin önemli isimlerinden *Derviş Bayezid (15. yüzyıl başı)*, *Molla Zaiî (15. yüzyıl başı)*, *Muhammed (Yazıcızâde Ahmed-i Bîcân (ö. 1466’dan sonra)*, *Yazıcızâde Mehmed (ö. 1451)*, *Şeyh Mehmed Dâğî (ö. 1611)*, *Câhidî Ahmed Efendi (ö. 1659)*, *Ağazâde Mehmed Hakîkî Dede (ö. 1652)*, *Hüseyin Azmî Dede (1815- 1892)* *Mustafa Dâniş Dede (ö. 1896)*, *Gelibolulu el-Hac Şakir Efendi (1829-1859)* ve *Burhâneddin Dede (ö. 1954)* gibi mutasavvıflar yetişmiştir (Altier, 2018: 84).”

Yine ulaşabildiğimiz (BOA. MVL. 127/1) kodlu 4 Kasım 1852 tarihli arşiv belgesinde “ashab-ı hayretten sadr-ı esbak (eski sadrazamlardan) Derviş Paşa merhumun Kale-i Sultaniye kasabasında bina ve ihya-kerdesi olan Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriye Dergah-ı Şerifinin post-nişini bulunan şeyh Selim Efendi” Kadiriye tarikatının Çanakkale topraklarında bulunduğu görülmektedir. Bir diğer (B.O.A. A.}M... 8/5) kodlu belgede ise Çanakkale’de Nakşibendi tarikatına mensup Zuhuri Baba Zaviyesinde, Cenuni Baba’dan bahsedilmektedir. Bununla beraber “Meşâyih-i Nakşibendîye-i Hâlidîyye’den Kazanlıklılı Hâcî Ahmed Efendi Hazretlerinin Makâm-ı fazîletleridir Fî l Şevvâl sene 1218/Mîlâdi: 14 Ocak 1804” (Sabah, 2019: 327) mezar taşı yazısında olduğu gibi, mezar taşları da bu bölgede defnedilmiş olan tarikat mensuplarının olduğunu göstermektedir.

Bir diğer mezar taşında ise “Yâ hû Celvetiyye sezâ Şâh Muhammed Rıza Rûhuna Fâtiha Sene 1198/Mîlâdi: 1783-4” (Sabah, 2019a: 330) yazan yazıya istinaden Celvetiyye tarikatı mensubu olduğu görülmektedir.

Altier’in (2018: 79) ifade ettiği bilgilerden “Çanakkale’deki tasavvufi oluşumun daha ziyade Gelibolu’da yoğunlaştığı bilmekteyiz. Bunun yanında Merkez ile Lapseki, Ezine,

Eceabat, Bayramiç ve Biga ilçeleriyle, belde ve köylerinde *Ahîlik*, *Bektâşîlik*, *Mevlevîlik*, *Rifâîlik*, *Nakşibendîlik*, *Sünbülüyye*, *Halvetîlik*, *Kâdirîlik*, *Bayrâmîlik*, *Uşşakîlik*, *Celvetîlik*, *Sa'dîlik*, *Melamilik* gibi tarikat ve oluşumların da etkin olduğu anlaşılmaktadır. Arşiv kayıt ve belgelerinde her ne kadar Bektaşiler'e ait tekke sayısının fazlalığı görülse de Mevlevîliğin burada daha ayrı bir yere sahip olduğu anlaşılır.”

Tüm bunlarla birlikte görüyoruz ki Gelibolu, birbirinde farklı tarikatlara ev sahipliği yapmış ve birçok tekkeyi barındırdırılmış bir coğrafya olarak görünmektedir. Tarihi alan olarak ifade ettiğimiz bölgede birçok türbe ve tekke bulunmaktadır. Eskiden “Kadir Baba Tekkesi” olarak zikredilen ve literatürde bu adıyla bilinen ancak yapılan araştırma sonucunda asıl adının “Saka Baba Dergâhı” olduğu tespit edilen tekke ile birlikte, Akbaş Baba Tekkesi, Çanakkale ve civarında manevi kişiliğiyle gönüllerde yer etmiş bir din adamı ve entelektüel kişilik olan, manevi eğitim ve dini-ahlaki aydınlanma görevi yapan Halvetî-Uşşakî şeyhi Gelibolulu Ömer Karibî intisab ettiği ve ondan tasavvuf, ahlak ve dinî bilgiler aldığı ve Kilitbahir’de görev yaptığı yerde insanları bu yönden bilgilendirdiği ve eğittiği bilinen Ahmed Câhidî Efendi halk arasında Cahide Sultan ismiyle bilinen Cahidî Sultan Türbesi, Ece Baba Türbesi, Beşyol Köyü sınırlarında Tekke Tepe’de bir tekke kalıntısı, Büyük Kemikli Burnu’nda yer alan Gazi Baba mezarı gibi alanlar tarihi yarımadanın sahip olduğu zenginlikler arasındadır. (Er, 2008: 221; Sabah, 2019b: 92).

Görüldüğü üzere Çanakkale ve Gelibolu çevresinde birbirinden farklı birçok dini anlayışın yer bulduğunu ve uzun yıllar bu topraklarda faaliyet gösterdiklerini belgeler ışığında biliyoruz. Günümüzde şehirde bulunan yaygın dini anlayışın Sünni anlayış olduğunu bilmekle beraber Alevilik inancına sahip Türkmenlerin de önemli ölçü de şehrin kültürüne etki ettiğini ifade edebiliriz. Yine bu anlayışlara ek olarak Mevlevilik geleneğinin de az da olsa sürdüğünü söyleyebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

MANEVİYAT VE MANEVİ HAYAT

Bu bölümde maneviyat ve manevi hayata dair bir unsurların tanım ve açıklaması yapılacaktır. Maneviyata dair bir tanımlama ve bu tanımlamadan yola çıkarak yapılacak açıklamalardan önce din ve dindarlığın kavramsallaştırmasının nasıl olduğuna dair bir kavramsallaştırmanın yapılması yerinde olacaktır.

2.1. Din ve Dindarlığın Kavramsallaştırılması

Din hem toplumun bütününe hem de bireyleri etkisi altına alan bir kurumdur. Dinin bu özelliği insanlık tarihi kadar eskilere dayanır. K. Devis'e göre din, toplumlarda öyle bir fenomendir ki, eğer onu hakkıyla anlayamazsak toplum fenomenini de doğru olarak kavrayamayız. Din, insan ve toplum hayatında çok ehemmiyetli bir kurum olarak her dönemde düşünürlerin, sosyal bilimcilerin ilgilendikleri bir alan olmuştur (Köktaş, 1993: 11).

Türkçedeki din kavramı İslami terminolojiden alınmıştır. Arapça'da bu kavram, "ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükafat" gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da birçok örneği bulunmakla birlikte, en bilinen örneği olarak; "din gününün sahibi" (Fatıha: 4) ayetinde kullanılan 'din' kelimesi de bunu ifade eder. Ayrıca eski Türklerin de "nefis bilgisi ve eğitimini" ifade etmek için "den, din, ten, tın, tin" gibi sözcükleri kullandıkları bilinmektedir. Ancak din kavramının Türklerde tam olarak hangi sözcüklerle karşılandığı bilinmemektedir (Günay, 1998: 194-195).

Latince din kavramı 'religio' sözcüğüyle karşılık bulmaktadır. Ancak kendini ibadete verme, tören ve yortulara katılma ve insanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmaları şeklinde iki farklı anlama gelmektedir (Asan, 2016: 25). Taplamacıoğlu (1967: 40-42), bu iki anlam ve yorumun, dinin birbirinden farklı nesnel ve öznel olmak üzere iki

yönünün olduğu görüşündedir. Nesnel açıdan bu kavram; kutsal olduğuna inanılan bazı fiillerin belirli aralıklarla tekrarlanarak gerçekleştirilmesini gerektirirken, öznel açıdan bireyin içsel yaşamının gizli bir durumunu anlatmaktadır. Sosyolojinin ilgi odağı yaptığı nesnel yön olarak dinin dış görünüşünü oluşturan ayinler, yortular, bayramlar kısacası bütün törenler bu bölümde yer almaktadır.

Bir diğer kavram olarak 'kurum', Türkçe'de kurmak fiilinden türemekte ve eski dilde ise 'müessese' kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu kavram genel itibarıyla, bir şeyleri düzenli, devamlı ve normatif bir şekilde gerçekleştirmenin yöntemi ve yolları anlamlarına gelmektedir (Türkkahraman, 2009: 26). Bu kavramdan türetilen kurumlaşma sözcüğü ise düzenli, dengeli ve bütünlük ifade eden bir form ve yapının oluşması demektir. Diğer bir ifadeyle kurumlaşma sözcüğü; insan davranışlarında düzenli, dengeli ve bütünlük eylem kalıplarının oluşturulmasıdır (Çil, 2020: 40). İnsanlar arasında karşılıklı olarak düzenlenen ve kalıplaştırılan eylemler söz konusu olduğunda kurumlaşma meydana gelebilir (Berger ve Luckmann, 2008: 80-100). Berger (1982: 94)'e göre, bir toplumdaki sosyal değerlerin paylaşılma oranı ne kadar artar ise kurumlaşmanın da çapı ve alanı bir o kadar geniş olur.

Önemli bir sosyal ihtiyacı da karşılayan kurum kavramı, karşılıklı ilişki içerisinde, organize ve sürekli yapıya sahip değer ve normlardan oluşmaktadır.

Kurum kavramı diğer yandan, önemli bir sosyal ihtiyacı karşılamaya yönelik, birbirleri ile ilişkili, organize olmuş ve süreklilik ifade eden değerler ve kurallardan oluşan bir bütün olarak da tanımlanmaktadır. Bireylerin ve toplumun temel gereksinimlerini karşılamak amacıyla ortak paydada buluşulan değerler ve normlar bütünü kurum olarak tanımlanabilir (Fichter, 2006: 119-120).

Bireylerin toplumsal davranışlarının kolaylaştırılması açısından işlev yerine getiren kurumlar, bunu bireylerin yapı içerisine girdikleri veya içerisinde bulduklarında hazır davranış kalıpları sunarak gerçekleştirirler (Çil, 2020: 44). Kurumların işlevi, toplumsal ilişkilerin nasıl işleyeceğini düzenlemiş olmalarıdır (Topses, 2006: 24).

Kültürün sürekliliği ve toplumsal denetimin sağlanması adına da önemli katkılar sunmaktadırlar. Öncelikle sürekliliğin değişimi engelleyeceği düşüncesinin eksikleri olduğunu belirtmekle beraber kurumların değişimi yavaşlatan ancak onu durduramayacak bir olgu olduğunu da söylemek gerekir (Çil, 2020: 44). Bununla birlikte normlar ve kurallar sistemi de istikrar için vazgeçilmez unsurlar olarak da göze çarpmaktadır. Kültür, inanç ve anlam sistemlerinin sürekli ve çok hızlı değiştiği bir toplumda karmaşa ve kaosun oluşabilmesi de bu istikrar düzenini kalıcı kılmamanın ne kadar anlamlı olduğunu göstermektedir (Topses, 2006: 24).

Kutsal ve kutsal dışı ayrımını her din sisteminin eşya ve eylemlerde gözettiği ikili bir ayrım olduğundan, toplumsal yaşamın önemli bir tezahürü olan dini yaşayış içinde iki önemli kesimi birbirinden ayırt etmek gerekmektedir: dini inançlar, pratikler ve özünü dinden alan gruplaşmalarda ortaya çıkan ve “salt dini hayat” olarak nitelenen kesim; ve dinin aile, iktisat, ahlak vs. gibi sosyokültürel yaşamın öteki kesimleriyle olan ilişkileri (Günay, 1999: 70). Buradan hareketle din dediğimiz kavram inanç olgusuna dayanmaktadır. Ancak dini inanç, bilgi ve iman bütünlüğü çerçevesinde, ifadelerin (dini dogmaların) doğru olduğuna inanmaktır. Bu özelliğiyle de dini inanç, diğer inanç türlerinden (tutulardan) ayrılır (Arslantürk ve Amman, 1999: 280).

İlişkisel sosyolojik anlamda dinlerin metin bazında tözcü sabit uygulamaları aynı fakat hayata geçirme biçimlerinin farklı olduğu hatırd tutulmalıdır. Dinlerin ortaya koyduğu bu gibi tözcü yapılarını aşmanın önemli yollarından biri de “gerçek din budur” gibi söylemlerden uzak durmaktır (Şen, 2019: 71).

Din, tarihin en eski dönemlerinde de toplumsal yaşamı şekillendiren çok önemli bir toplumsal kurumdur. Aile yaşantısını, ekonomiyi, siyaseti, eğitimi ve sosyal yaşantının geri kalanı şekillendiren bir unsurdur. Onun etkisi kimi toplumlarda az kimi toplumlarda da tamamen onun etkisi vardı diyebiliriz. Dinin diğer kurumlarda etkisinin olması; örneğin siyaset alanında, yine yönetim şekillerine göre değişiklik göstermekle birlikte iktidarda

bulunanların uygulamalarına meşruiyet kazandırma amacıyla. Yani iktidarın ya da yönetimde bulunan kimsenin yaptıkları da dini kullanması gibidir. Modern öncesi toplumlarda özellikle orta çağ Avrupası'nda, sosyal yaşantının tüm alanlarına sirayet etmiş bulunan din aynı zamanda kralın gücünün Tanrı tarafından verilmiş bir kutsaliyetinin olması gibi bir durumda dinin diğer toplumsal kurumlar içerisinde etki nüfuz alanının geniş ve farklı olduğunun bir göstergesidir (Apalı, 2020: 185).

Buradan hareketle genel bir tanımlama yapacak olursak din inanç, ibadet ve mensubiyet anlayışına dayanan kutsal kabul edilen uygulama ve semboller bütünü olarak görülebilir. Böylelikle din, inanan ile kutsal arasında gerçekleşen iletişimin inananın hayatındaki tezahürü olmaktadır (Wach, 1990: 43-61).

Din, toplumsal yapıda belirli gereksinimlerin karşılanması yolunda ortaya çıkmış ve gelişmiş toplumsal bir kurumdur. Din sosyologları bu ilişki ve işlevleri açıklamada üç yaklaşım ortaya koymaktadırlar. Birincisi yapısal-işlevselci yaklaşım, ikincisi çatışmacı yaklaşım ve son olarak da dinin toplum, toplumun da din üzerinde etkileri olduğunu ifade eden yaklaşım (Furseth, 2011).

İşlevselci yaklaşım; her bir alt sistem, sistemin genelinin düzen ve uyumunu sağlamaktadır. Yapısal işlevselci yaklaşımlara göre din kurumunun en açık işlevlerinden birisi, yaşama bir anlam katması, insanlar için manevi dayanak noktası oluşturmasıdır (Newman, 2013: 72).

Çatışmacı yaklaşım din kurumunu sınıfsal-ekonomik gerçeklik içinde değerlendiren kuramlardır (Topses, 2006: 135). Dinin, sosyal yapının özelliklerine göre şekillenen inanç ve değerler sistemi olduğu savunulmaktadır (Karaşahin, 2007). Dini “halkın afyonu” olarak gören Marx'a göre insan dini üretir fakat din insanı üretmez. Nitekim Marx ve Engels (1976: 68)'e göre din kavramını toplum “yanlış bir dünya bilinci” olarak üretmiştir. Bu nedenle din bir üst yapı kurumudur. Bütün üst yapı kurumları gibi din kurumu da çağın

toplumsal-sınıfsal gerçekliğine bağlı olarak ortaya çıkmış ve biçim değiştirmiştir (Topses, 2006: 136).

Son olarak karşılıklı etkileşime sahip olduğuna dair yaklaşım; Bu yaklaşımda din ve toplumun karşılıklı etki ve tepkileri, karşılaştırmalı olarak anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmaktadır. Weber (1985), dini, “anamlı problem” olarak görür. Parsons’a göre bu kavram, insanın sadece duygusal uyumuna değil aynı zamanda ölüm ve acı gibi problemlerle yüz yüze kaldığı zaman inanç gereksinimine atıfta bulunur. Dinî kavramlar, insan eyleminin belli bir amaç gerçekleşmesinde, karar verme ve seçim üzerinde de etkili olur (Çil, 2020: 57; Kardeşin, 2007). Weber (1985) dinin toplumsal eşitsizlik ve toplumsal tabakalaşmanın meşru bir zemin kazanmasında da dinin araçsallaştırıldığından bahsetmektedir. Toplumsal kurumlar içerisinde dinin müstesna bir yeri olduğunu savunan Weber, onun diğer toplumsal kurumlarla karşılıklı münasebetlerinin olduğuna işaret etmektedir (Apalı, 2020:181).

Dinin fonksiyonları açısından genel bir değerlendirmede bulunacak olursak;

- “Aşkın varlık” hususunda insanın bulunduğu yeri tanımlamaktadır.
- Dünyevi davranış kurallarının istikrara kavuşması ve merkezi değerlere göre umumi kabulün kuvvetlendirilmesini sağlar.
- Devletin dinden ayrılmadığı dönemlerde kontrol mekanizması olarak işlev görmüştür.
- Boş zaman, sanat gibi alanlarda dini kurumlar ayrı bir etkiye sahiptir (Arslantürk ve Amman, 1999: 284-285).

Din kurumu değişimi, hem etkileyen, hem etkilenen, hem de bizzat kendisi olan bir kurum olarak diğer kurumlarla da önemli bir ilişki içerisinde.

Din-Ekonomi ilişkisi açısından baktığımızda; Weber (1985), kapitalizm ve Protestanlık ilişkisini ele almıştır. Kapitalizm ile Protestan mezhebinin ortaya çıkışı arasında bir nedensel ilişkinin olduğu ve buna ilave olarak kapitalizmin yükselmesinde Protestanlığın nasıl bir etkisinin olduğunu araştırmıştır (Şen, 2017: 252). Weber’e göre kapitalizm

Protestanlığın bir ürünüdür. Sermayenin birikimini bir ibadet olarak göre Protestanlık ekonomik akılcılığa büyük önem vermişlerdir (Weber, 1985). Sabri Ülgener (2006) ise feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini bir “zihniyet dönüşümü” ve “dinsel değerler” kapsamında çözümlenmiştir. Weber ve Ülgener’in kuramsal çözümlenmeleri, din kurumunun bir toplumsal yapıdaki ekonomik dönüşüm süreçleri üzerinde belirleyici düzeyde etkili olabileceği varsayımına dayanır (Topses, 2006: 142).

Marx (2015) ise; dinin yönetici sınıflar tarafından onların ekonomik, sosyal ve politik avantajlarını menfaatlerini güçlendirmek ve doğrulamak maksadıyla yönetildiğini söylemektedir. Netice olarak sınıf çatışması ve alt yapı-üst yapı kavramlarını temel olarak açıkladığı din Marx’ a göre, insanların kutsal ile ilgili olan inanç ve pratiklerden oluşan bir sistemdir ve tüm bunları egemen güç kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktadır. Diğer taraftan da din, kapitalizm neticesinde ortaya çıkan yabancılaşmaya karşı adeta bir panzehir görevini üstlenmektedir (Şen, 2017: 249). O halde Marx, bu görüşüyle de dinin işlevinin aslında güçleri elinde bulunduran sınıfın emeği sömürülen sınıfa deyim yerindeyse bir teselli imkanı bahşetmediğini, aksine ezilen tabakanın uyuşturulmak üzere egemen sınıf tarafından sunulan bir malzeme olarak görmektedir (Aydın, 2016: 41). Marx (1976)’ın din konusundaki düşünceleri diğer sosyologlara nazaran biraz daha farklılık göstermektedir. Bunun nedeni ise kanaatimizce ekonominin her şeyin temeli olarak gösterilmesi olabilir (Apalı, 2020: 179-180). Ünver Günay (1999: 206)’ın yaptığı çalışmada da din, mesleki ve sosyo-ekonomik statü dini yaşayış üzerinde önemli etkileri olan temel bir toplumsal değişken olarak ifade edilmektedir.

Din-Aile kurumları arasındaki ilişkide, toplumsal yapının temel taşlarından birisi olarak aile kurumunun destekleyici anlamda etkisinin büyük olduğunu görüyoruz. Toplumun en küçük yapı taşı, doğal ve sosyal bir birlik olarak bilinen aile kurumu, toplumun sahip olduğu inanç sisteminin aktarılmasında en önemli paya sahip bir toplumsal kurumdur. Din ile aralarındaki ilişki diğer toplumsal kurumların birbirleriyle olan ilişkilerinden biraz daha farklıdır. Dinden görece olarak bağımsız bir kurum olan aile, din ile çok sıkı bir etkileşim içerisinde bulunmalarına karşın din tarafından meydana getirilmemiştir (Aydın, 2016: 189). Dinin aile üyelerini birbirine bağlayan bağlarda gerçekleştirdiği değişimler

düşünüldüğünde birbirlerinden ayrı düşünmenin mümkün olmadığı iki kurum olduklarını ifade etmek yerinde olacaktır. Din kurumunun aile kurumuna yönelik destekleyici tutumu, boşanma oranlarını sınırlayan bir işlev görebilmektedir (Topses, 2006: 144). Konuya böyle bakacak olursak yukarıda ifade ettiğimiz gibi din kurumunun aile bağlarını etkilediği görülmektedir. Ailenin yapısına, tutumuna ve yaşayışına dair de düzenlemeler getirdiği düşünüldüğünde, aile kurumunun din kurumundan büyük ölçüde etkilendiği de söylenebilir (Çil, 2020: 58).

Bireyin din ile tanışması yani aşkın olarak kabul ettiğimiz bu kültürel olgu çerçevesinde sosyal yaşantısını sürdürmesi diğer bir toplumsal kurum olan aile kurumu sayesinde. Çünkü neslin devamının sağlandığı aile kurumunda birey, ailesinin sahip olduğu inanç sistemini benimseyerek, gerek teorik anlamda gerek de ayin, ritüel ve ibadet anlamında ailesinden nasıl görmüş ise o şekilde inanç sistemini kültürel bir olgu olarak devam ettirmektedir (Apalı, 2020: 184).

Din-Siyaset Kurumu arasındaki ilişki dikkate alındığında devlet olgusu içerisindeki hâkimiyet anlayışlarını etkileyen bir kurum olarak işlev gördüğünü ifade etmek gerekmektedir. Dinle ilişkileri bakımından ele alındığında bugüne kadar türlü devlet şekillerine rastlanmış olup, ayrımlaşma ve evrimleşme zinciri içinde bütün değerlerin dinden ayrılarak bağımsızlık kazanmaları sonucu laik sistem ortaya çıkmıştır (Günay, 1999: 228). Din ve yönetim anlayışları arasında geçmiş dönemlerde sıkı bir ilişkinin varlığı bilinmektedir. Birsen Gökçe (1996: 201) bu konuya siyaset ve din kurumları arasındaki ilişkiyi tarihsel boyutta ele alarak Katolikliğin feodal toplum düzeniyle, Protestanlığın burjuvazi ve kapitalizmle, Müslümanlığın ise teokratik siyasal düzenlerle olan karşılıklı bağımlılığına dikkat çekmektedir.

Dinin sınıflı toplum yapısını ve siyaset kurumunu destekleyen bir işleve sahip olduğu düşüncesinden hareketle sınıflı toplum yapısına kaynaklık eden unsurun da semavi dinler olduğunu ifade edebiliriz. Yine karşılıklı bir ilişkiden bahsetmek söz konusudur (Çil, 2020: 59).

Niyazi Berkes (1997: 165)'e göre ise “semavi dinlerin biçim kazanmasında etkisi olan dünya güçlerinin en kolayca görülebileni politik güç'tür”. Din kuralları ve dinsel yorumlar dünyanın her yerinde ülkelerin ya da toplumsal sınıfların siyasal çıkarlarına göre oluşmuş ve savunulmuştur. Ona göre misyonerlik, başka ülkelerde siyasal egemenlik kurmanın eşsiz bir yoludur.

Dini-Eğitim kurumları için bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, eğitimi bireyin dini davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istenilen değişimleri meydana getirmesi süreci (Tosun, 2012: 25) olarak ifade edilebiliriz. Hem din, hem de eğitim bireyde istendik davranışların geliştirilmesi yönündeki hedefte birleştiklerinden, eğitim sürecinde de yolları kesişmektedir (Közleme, 2018: 149). Örneğin eğitim düzeyi ve dindarlık arasındaki ilişkiyi değerlendirecek olursak -ki burada eğitimin niteliği de önemlidir- din eğitiminin düzeyinin dini yaşayışı olumlu yönde etkilediğini ancak eğitimin seküler anlamda gerçekleşmesinin de dini yaşayış açısından olumsuz yönde bir etkiye sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir (Yapıcı, 2007: 264-265).

Bu noktada dindarlık kavramına açıklama getirmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi birçok farklı görünüm ile tezahür eden dindarlık, farklı kavramlar altında adlandırılarak tasnifi yapılan bir olgudur. Bu yüzden üzerinde uzlaşılabilmiş bir dindarlık tanımının olduğunu söyleyemeyiz. Aynı doğrultuda standart hale getirilmiş, herkesin hemfikir olabileceği bir dindarlık ölçeği de mevcut değildir. Bu durumun sebebi dindarlığın az ve ya çok birbiriyle ilişkili faktörlerden beslenerek nev-i şahsına münhasır bir yapı ve içerik kazanmasıdır. Başka bir deyişle dindarlık, en azından, a) dinî kökenli inanç ve pratikler; b) sosyokültürel ortam; c) bireyin kişilik yapısı olmak üzere birbiriyle karşılıklı ilişki içerisinde olan üç temel faktörün etkisi altında biçimlenmektedir. Öyleyse bireysel dindarlığı şekillendiren unsurları değerlendirirken şunları dikkate almak gerekir: mensup olunan inanç sisteminin sosyokültürel yapının ve kişisel faktörlerin dini “algılama”, “değerlendirme” ve “yaşamayı” nasıl ve ne düzeyde etkilediği (Yapıcı, 2006a: 68).

2.2. Maneviyat ve Manevi Hayat

Maneviyata dair bir tanımlama ve bu tanımlamadan yola çıkarak yapılacak açıklamalardan önce maneviyatın oluşumuna zemin hazırlayan “kutsal” kavramını ifade etmek yerinde olacaktır.

Din anlayışları ile ilgili bu zamana kadar yapılan tanımlamalar bir noktada kesişmektedir: Tüm tanımlamalar kutsalı, din dışı karşıtlığı ile kendilerine özgü bir anlayış açıklamaya çalışmışlardır. Ancak “kutsalın” kavramsal çerçevesini çizmek oldukça güçtür. Bu güçlükler kavramsal olduğu kadar uygulamaya da yöneliktir. Çünkü dinsel görüngünün tanımını yapmadan dinsel olguları nerede aramak gerektiğini bilmek ve köklerine en yakın olanlarını (saf durumda ve yalın olan) ayırmak gerekmektedir. Bu süreçteki en büyük zorluk ise saf olanın karşımıza çıkmıyor olmasıdır. Karşımıza çıkanlar ise uzun bir evrimsel süreçten geçmiş karmaşık dinsel görüngülerdir (Eliade, 2017a: 27).

Birden fazla açıdan değerlendirme isteyen bir kavram olarak (Subaşı, 2014: 265) kabul edebileceğimiz kutsal, Eliade (2017a)’ın ifade ettiği gibi din dışının zıttı olarak değerlendirilir. Buradan baktığımızda kutsal olarak açıkça görünür olmayan her görüngü profandır. Böylelikle günlük hayatın rutinleri, aksi ispat edilmedikçe sosyolojik bakış açısına göre profan olarak değerlendirilmektedir (Berger, 1993:56). Sosyolojik yaklaşım açısından kutsal (sacré) ve kutsal olmayan (profane) kategorileri birbirlerinden farklı iki alan oluşturmaktadırlar (Subaşı, 2014: 166).

Otto (2014: 36) kutsalı ifade ederken onu ahlaktan ve rasyonel yönünden ayırmaya gider. Onda mana modeline dayanan bir kutsal anlayışı söz konusudur (Kuşçu, 2011: 167-169). Çalışmasında dehşete düşürücü ve akıl dışı deneyimin özelliklerini belirlemeye çalışmıştır (Eliade, 2019: 13-14). Kuşçu (2011: 171-172), Durkheim’in ise dini ve sosyal hayatta kutsalın merkeziliğine inanmasına rağmen ilk dönem çalışmalarında dini kutsal açısından değil yükümlülük (obligation) açısından ele aldığını ifade etmiştir. Ancak *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı kitabında bu kavramı kutsal açısından değerlendirmiştir. Ona

göre dinin özü kutsal kavramına dayanır ve kutsalı dine önceler. Dahası dini-sosyal hayatta kutsal-profan dikotomisinin temel önemine işaret etmektedir. Böylelikle kutsal, izole bir kavram olmaktan ziyade bilakis profanla ilişki içinde bir anlam taşımaktadır.

İnsanı yaşadığı dünyaya, içindekilerine, karşılaştıklarına ve ürettiklerine anlam yükleyen bir varlık olarak düşünebiliriz. Bu bağlamda insan maneviyat kavramına da farklı anlamlar yüklemektedir (Temiz, 2019: 14).

Literatürde maneviyat çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Maneviyat, bireyin, yaşam tecrübelerine karşı geliştirdiği stratejileri olarak tanımlanmaktadır (Shaw, 2005: 350). Tarihsel kullanımı içinde maneviyat kavramı ele alındığında, bu kavramın daha çok “belli pozitif içsel özellikler ve algılar” olarak kullanıldığı görülmektedir (Kurtz, 2000: 20). Cloninger ruhsallığı, kendilik kaybı, ben-ötesi kimliğini tanıma, manevi (ruhsal) kabul ve gelişimsel olgunluk gibi görünümle sonuçlanan gelişimsel bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Kirk vd., 1999: 82) Cloninger’in mizaç ve kişilik envanterinde “maneviyat”, mizacın bir alt boyutu olarak kabul edilen “kendini aşkınlık” bölümünün altında yer almaktadır. Hamer (2005: 18) da maneviyat ile kendini aşkınlık kavramlarının benzerliğinden bahsederek, maneviyatı (ruhsallığı) ölçmenin en kolay yolunun “kendini aşkınlık”ı ölçmek olduğunu vurgular. Hamer’a göre maneviyat, geleneksel dinden bağımsız olan ruhsal duyguları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu yüzden sabit bir Tanrı inancı ya da dini pratiklerle doğrudan ilgili değildir (Türkyılmaz, 2008: 43). “Kişinin dünyada faaliyette bulunma şeklini etkileyen bir yüce güçle kurulan ilişki” (Armstrong, 1995: 3), “bireysel varoluşsal anlam arayışı” (Doyle, 1992: 302) ve “kutsalın öznel tecrübesi” (Vaughan, 1991: 105) bunlardan bazılarıdır. Bu hususta daha fazla bilgi için Düzgüner’in (2013a: 1) çalışmasına bakılabilir.

Maneviyatla ilişkili çalışmalardaki artış ve bu kavrama yüklenen yeni anlamlar alana bir canlılık getirmiştir (Düzgüner, 2013a: 7). Son yıllarda yoğun bir şekilde ilgilenilen maneviyat (spirituality) kavramı, tarihsel olarak çok eski bir geçmişe sahiptir. Geniş tarihsel süreç içerisinde birbirinden farklı şekillerde kullanılmıştır. Din ve dindarlık olguları yanında

ruh ve aşkın varlık olguları ile ilişkilendirilmiş bununla birlikte psikoloji alanının yanı sıra sosyolojik olarak da önemli bir çalışma konusu olmuştur. Ruh ve beden, insan ve aşkın varlık ilişkisi modern psikolojinin de çıkışında önemli rol oynamıştır (Düzgüner, 2013b: 254).

Bu açıdan ruh kavramına genel olarak baktığımızda düşünce tarihinin başlarında bedeni harekete geçiren gözle görülmeyen güç anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Psikoloji bilim olma yolunda ilerlediği sonraki dönemlerde ruh kavramına zihin, zihinsel süreçler, bilinç, bilinçaltı gibi anlamlar verilmiştir. Böylelikle milat öncesi dönemde manevi içerikle anlamlandırma şeklinde başlayan süreç maddi bir içeriğe doğru kaymıştır. İçinde bulunduğumuz yüzyıla gelindiğinde ise ruh kavramının anlam ve kullanımlarda tekrar bir değişiklik yaşanmış ve maddi olan ilgi odağı tekrar manevi ve aşkın olana doğru yön değiştirdiği görülmektedir (Düzgüner, 2013a: 281; McClendon, 2012: 209).

Maneviyat kavramının Batı’da ortaya çıktığı ve o toplumlarda çoğunlukla Hristiyan dininin yaşandığı ve bu süreci etkilediği düşünülmektedir. Bu bağlamda kavramın Hristiyanlık geleneğindeki yeri incelenmelidir (Zembilci, 2017: 11-12). “Spirit” kelimesinin Hristiyanlığın erken dönemlerine ve İncil’e ait anlamları ilk kez 5. yüzyılda maneviyatın (spirituality) semantik alanlarında kullanılmıştır (Huss, 2014: 48).

Apak (2017: 14)’a göre spirituality kavramının köken itibarıyla “ruh” sözcüğünden geldiği söylenebilir. Nitekim İbranice’de ruh sözcüğünün karşılığı olan “ruah”, nefes ve insanların ruhunun tohumu gibi anlamlara gelmektedir. Yapısal açıdan bu sözcük Latince “nefes” anlamına gelen “spiritus” kavramından türemiştir. Bir başka tanımda spirituality kavramı kökenini “görünmeyen rüzgâr” ya da “Tanrı’nın nefesi” imgesinden almaktadır. Onun ifadesiyle ‘spirit’ (tin-ruh), kişinin esenliğinin (mutluluğunun, refahının) nefes veya oksijen kadar ayrılmaz bir parçasıdır.

Türkçe’de ise “spirituality” kavramının tam bir karşılığı olmamakla birlikte genel itibarıyla ruhsallık, spiritüalite, tinsellik ve maneviyat gibi sözcüklerle karşılığı verilmeye çalışılmaktadır. Bu kavramların en çok kullanılanlarının başında, Arapça bir sözcük olan

“maneviyat” sözcüğü gelmektedir. TDK (2016) sözlüğüne göre maneviyat; “maddi olmayan, manevi şeyler, mecazi anlamda yürek gücü, moral” şeklinde tanımlanırken, manevi kavramı da “görülmeleyen, duyularla sezilebilen, ruhani, manevi, maddi karşıtı” anlamına gelmektedir. Başka bir tanımda manevi sözcüğü; “manevi, mana cihetiyle; maddi olmayan, ruhani, ruhla veya soyut şeklindedir. Biraz daha geniş bir anlama gelse de manevi-ruhsal hayatla ilgili maddi olmayan bütün manevi varlıklar ve kavramları” şeklinde ifadeleri de mevcuttur (Apak, 2017).

Bu ifade biçimi Ortaçağ Hristiyan teolojisinde yaygınlaşmış ve daha çok teoloji ve kiliseye ilişkin bir bağlamda kullanılmıştır. Yirminci yüzyıla kadar bu anlamını korumuştur. Maneviyat kavramının maddecilik ve bedensellikten ayrılmadan kullanıldığı ve daha çok Hristiyanlığın gereklerini simgeleyici olarak anlaşıldığı görülmektedir. Böylelikle dindarlıktan ayrılmamış bir maneviyat kavramı düşünebiliriz. Hristiyanlığın dinin manevi yönünü ifade ettiği görülse de dindarlık ve maneviyat kavramları üzerinde bir ayrım söz konusu olmamıştır. Çünkü temelinde dindarlık ve maneviyatın Hristiyanlık dinini temsil ettiği düşünülmektedir (Zembilci, 2017: 12).

Maneviyat kavramı dinden bağımsız olarak “insan tecrübesindeki aşkın boyut” şeklinde tanımlanmaktadır (Shafranske ve Gorsuch, 1984: 231). Din ile ilişkilendirilerek yapılan tanımında ise “kişinin dünyada faaliyette bulunma şeklini etkileyen Yüce Güçle olan bir ilişkinin varlığı” şeklinde ifade bulur. (Armstrong, 1995: 3; Temiz, 2019: 14).

Semantik anlamıyla on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda maneviyat kavramı Hristiyan teolojisi ve kilise uygulamaları alanlarında genişlemiş ancak evrensel dinin bireysel ve öznel temellerini temsil etmiştir. Bu nedenle maneviyat materyalist Batı anlayışından daha çok Hint kültürüyle ilişkilendirilmiştir (Carette ve King, 2005: 39-41; Huss, 2014: 49).

Sekülerleşmede gerçekleşen artış, Batı’da özeldir Hristiyanlığa karşı ve dini kurumlara karşı oluşan hayal kırıklığı, maneviyatın dinden farklı bir olgu olarak görülmesine

ve olumlu bir anlama sahip olmasına vesile olmuştur (Hill vd., 2000: 58; Kimter, 2013: 94). Skolastik düşüncenin halk nezdinde güven kaybına uğraması ile birlikte maneviyat farklı anlam ve kullanım alanları kazanmıştır (Zinnbauer vd., 1997: 550). Kurumsal din karşısında umduğunu bulamayan bireylerin, dinden beklentilerini bireysel olarak aramaya yönlendirmiştir. Bireyler, karşılaştıkları hayal kırıklığı ile mevcut dini ve sosyal kimliklerini sorgulayarak manevi arayışlarına cevap bulma hususunda geleneksel dinleri yeterli görmemiş ve kendilerine yeni yönelimlerle farklı bir kaynak arayışı içerisine girmişlerdir. Bu şekilde kurumsal din yapılanmasından uzaklaşan bireyler, kutsal dair arayışlarını bireysel olarak kişisel aşkınlık tecrübelerine yönelerek gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu da maneviyata olumlu anlamlar yüklemiş ve popülerlik kazandırmıştır (Hill vd., 2000: 58).

Sekülerleşme, maneviyatın ayrı bir kavram olarak anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır. Sanayi devrimi sonrasında A. Comte, H. Spencer, E. Durkeim, M. Weber, K. Marks ve S. Freud gibi sekülerleşme kuramcıları toplumun dinden uzaklaşacağını düşünmüş ve giderek kamusal alanda etkinliğini kaybedeceğini ifade etmişlerdir. Bunlara karşılık, “Kutsal sadece dinin kurumsal boyutuyla ele alınırsa böyle bir sekülerleşmenin gerçekleştiği söylenebilir fakat bu sekülerleşme şeklinin gerçekleşmesi, dinin doğasında ve inanç boyutunda mutlak bir daralma yaşanacağı anlamına gelmemektedir. Dinin kurumsal bir işlevinin olduğu doğrudur ancak din, temelde insanoğlunun varoluşu anlamlandırdığı, varoluşsal sorularına cevap bulduğu vazgeçilmez bir tecrübedir. Dolayısıyla kuramın öne sürdüğü gibi dinin yok olması gibi bir durum söz konusu değildir, aksine kutsalın farklı şekillerde geri dönüşü beklenmektedir.” (Köse, 2006: 57-70) şeklinde görüşlerde olmuştur.

Tüm bunlar göz önüne alındığında din ne tam anlamıyla ortadan kaybolacak ve toplumsal hayattan uzaklaşacak bir kurum ne de tüm insanlığın varoluşsal sorularına cevap bulduğu bir tecrübedir diyerek empirik olmayan bu konuyu, bu şekilde ifade edebiliriz. Çünkü dine veya inanca dair bu şekilde sübjektif ve irrasyonel bir yaklaşımın oluşturulabilmesi için dinin veya inancın kusursuz olduğuna dair bir ön kabulün olması gerekmektedir. Kısacası eğer dinin veya inancın varoluşsal bütün sorulara cevap bulabilmesinin ya da insanların varoluşu anlamlandırabildiği bir olgu olarak görebilmesinin tek yolu empirik olmayan bu olguya dair ön kabullerinin olması gerekmektedir. Bilimsel

olarak herhangi bir ispata ihtiyaç duymayan bir olgunun ontolojik ve epistemolojik soru ve tartışmalarla değerlendirilmesi çok da anlamlı olmayacaktır.

Dinin etkisinin ne kadar sanayileşmiş ve modern olursa olsun günümüz toplumlarında da görülmesi ve kendisini aktif bir şekilde hissettirdiği için sekülerleşme kuramının tam olarak gerçekleşmediğini de söyleyebiliriz (Zembilci, 2017: 13).

Sekülerleşme teorisinin revizyonistleri kavramı, dini ortadan kaldırmak olarak değil değiştirmek olarak ifade etmiş ve savunmuşlardır. Hunter'a göre ise bu değişim dine dair gerçekliğin kurumsallaştırılmamasıyla mümkün olacaktır (Kimer, 2013: 95). Her ne kadar kuramcılarının iddia ettikleri gibi din kamusal alandan tümüyle uzaklaşmamış olsa da sekülerleşmeyle beraber dinden uzaklaşmaların olduğu görülmüştür. Burada karşımıza kurumsal din anlayışı ile bireysel dindarlık anlayışı arasındaki toplumsal farklılaşma çıkmaktadır. Bir taraftan da kurumsal dinin öğretilerinin yerini bireyselliği salık veren maneviyat eğilimleri almaya başlamıştır (Zembilci, 2017: 14).

1980 sonrasında ortaya çıkan yeni inanç şekilleri, yeni din eğilimleri ve "New Age" akımlar maneviyat kavramının yeni bir arayış olarak ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Paloutzian ve Park, 2013: 67). Maneviyata verilen modern anlamlar ile "New Age" akımını açıklamak için kullanılan tanımlar arasında benzerlik bulunmaktadır (Huss, 2014: 50). Buradan anlaşılacağı üzere "New Age" akımlar maneviyat kabul edilmekte ve akımları açıklamak, pratiklerini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Maneviyatın antik dönemden modern döneme kadar farklı tanımlamalara sahip oluşunu görmekteyiz. Gözle görülemeyen bedeni harekete geçiren bir güç olarak tanımlanmış olmasından, Hristiyanlık dininin kurumsal kimliği içerisinde kendisine yer bulmuş olmasına, sonrasında kilise anlayışının engel teşkil etmesinden hareketle farklı arayışlar içerisinde karşımıza çıkmasından, sekülerleşme ve "New Age" akımlar ile birlikte kendisini modern tanımlarla ifade eden maneviyatın geçmişten günümüze farklılaşan bir kavram olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Maneviyat ile ilgilenen alanlar sadece psikoloji ve teoloji değildir. Sağlık alanında da önemli araştırmalara konu olmuş ve ilgi odağı bir alan haline gelmiştir. 1940 ve 1950'lerden günümüze kadar maneviyata yapılan referanslar (Religion Index'te) sürekli bir artış göstermektedir (Zinnbauer vd., 1999: 900). Sağlık alanına konu olmasının bu artış üzerinde büyük etkileri vardır. Bunlarla beraber ölçme ve ölçek geliştirme, bu ölçeklerin geçerlikleri üzerine de birçok çalışma yapılmıştır (Hood, 1975; Streib vd., 2010). Artan bu ilginin önemli sebeplerinden birisi de maneviyatın sağlık alanında tedavi amaçlı kullanılmasıdır.

Maneviyat yalnızca sağlık alanında değil birçok alanda varlık göstermektedir. Bu çeşit bir maneviyat "seküler maneviyatlar" (secular spiritualities) olarak adlandırılmıştır (Huss, 2014: 51). Maneviyatı hayatın her alanında görmek ve ilişkilendirmek mümkündür.

Tüm bu ifade ve tanımlamalarda görüldüğü gibi maneviyat ve maneviyat algısı değişkenlikler göstermektedir. Din ile doğrudan ilgili olarak görenler olduğu kadar kavramsal olarak dinden bağımsız bir bireysel tecrübe olduğu görüşüne sahip olanlarda bulunmaktadır. Değerlendirmeyi bu bağlamda yaptığımızda; bu iki kavramın birbirinden farklı olduğuna dair bir kabulle, maneviyatın aşkın bir güçle birey arasında kurulan kişisel ilişki, dinin ise daha objektif ve kapsayıcı olduğu ifade edilmektedir. Bireysel anlam dünyasının Batı'da ön plana çıkmaya başladığını söylemek yerinde olacaktır. Fromm'un ifadesiyle (Temiz, 2019: 15); bir kişinin maneviyata sahip olmasında, onun herhangi bir dine mensup olması veya olmaması hatta ateist olması, bir engel değildir. Bunlara sahip olmasa dahi bir maneviyata sahip olabilir. Buradan ise maneviyat kavramının kişisel olarak aşkın bir güce bağlılığı ve inancı aşan bir boyut olduğunu söyleyebiliriz. O halde maneviyat dediğimiz şeyin dini olmayan unsurlar taşıdığını da ifade edebiliriz. Yani maneviyatın dinden daha özgür bir yapıya sahip olduğu, emir, yasak ve ritüeller ile belirlenmemiş bir alanı ifade ettiği söylenebilir. Maneviyat, hayatın daha da yüce ve fonksiyonel tarafına tahsis edilen bir terimdir (Pargament, 1999: 9).

Maneviyat, tanımlanması zor kavramlar içerisinde yer almaktadır. Maneviyatı tarifi zor kılan şey ise bireysel farklılıklara göre değişmesidir. (Sheafor ve Horejsi, 2014: 590). Maneviyat algısı içerisinde bulunulan çevre ve o çevre içerisinde tanımlanan bireylerin algılarına göre değişkenlik göstermektedir (Temiz, 2019: 14). Maneviyat sosyo-kültürel, demografik, sınıfsal ve antropolojik olarak değişebilecek tanımlar içerir. Maneviyat indirgenemez bir dinamik ve bütüncül bir yapıya sahiptir (Apak, 2017: 14).

Evrensel bir tanım yapmamızın önündeki en önemli etkenler modern dünyanın değişikliğe uğrattığı bu algı ile dindar olmayan hatta inanmayan bireylerin bile maneviyatlarının güçlü olduklarını ifade etmeleri olarak görülebilir (Temiz, 2019: 14).

Manevi hayatın gelişimine baktığımızda ise sosyoloji temelinde ortaya çıkmış bir maneviyat paradigması etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Manevi hayat olarak ifade edeceğimiz kavramın sosyoloji literatürü içerisinde tanımlanan ve bireysel bir alan olarak maneviyatın daha çok toplumsal alan içerisindeki rolüne odaklanan bir yaklaşımı ifade etmekteyiz.

Maneviyat, sosyoloji literatüründe araştırmacıların yapmış oldukları tanımlarda insan potansiyeliyle alakalı olan, nihai amaçlar, sevgi, Yaradan vb. konularla bağlantısı bulunan geniş bir kavram; insan tecrübesi içine yerleşmiş bulunan aşkın boyut ; Yaradan'ın kendisiyle ilişki kurulmasıyla alakalı insana yaptığı merhamet dolu çağrıya insanın cevabı; aşkınlığı fark edişle görülen ve kişinin yaşamıyla alakalı olan, kendisi ve nihai gördüğü şeyle alakalı olarak bireyde ortaya çıkan bir oluş ve deneyim şekli kutsalla alakalı bireysel deneyim; bireyin kendi içinde kutsal olanla iletişim kurmayı içeren oluş; bireyin hayatında anlamı olan şeyleri aramak için ruhun serbest bırakılmasına bir sesleniş; bireyin varoluşunun anlamına dair arayış; bireyin inancıyla günlük yaşantısını geçirmesi, varoluşun nihai koşulları ile insanın ilişki kurma yolu; kişinin dünyada eylem gerçekleştirebilmesi noktasında kendisinden etkilendiği yüce, yüksek bir güçle olan ilişki; insana güç veren içsel bir enerji kaynağı, insanın manevi yönünü besleyen şükür, azim, sabır, dua, adalet, özveri

gibi değerler; insanın özünden taşan, onun yaratıcısıyla kurduğu bağ olarak tanımlanmaktadır (Düzgüner, 2013a).

Maneviyat, insanlık için gerekli bir olgu olarak bireyin anlam ve amaç yüklü arayışlarını, bireyin kendinden başlayarak çevresindeki varlıklarla, kutsalla olan etkileşim ve iletişimini, sosyolojik, kültürel, dinsel, felsefi ve seküler inançlarını kapsayan bir yapıya sahiptir (Puchalski vd., 2014). Bireyin kendisinden başlayıp çevresi ve Yaradan'a yönelik iletişimi maneviyatın temel dinamiğini oluşturur. Bireyin manevi yönden iyi oluşu bu üç yönlü iletişimin doğru olmasıyla bağlantılıdır (Dyson vd., 1997). Maneviyat, bireyin varoluşuna yönelik farkındalığı, onun yaşamına yön veren, yaşamı onun için daha anlamlı kılan, özündeki inanç ve duyguları tecrübe etmesiyle alakalı bir yaşam tarzıdır. Maneviyat, bireyin çevresiyle başlayan ve Yaradan'a kadar uzanan bir çerçevede barış içinde yaşamasını sağlayan bir özelliğe sahiptir (Fisher, 2011: 20).

Maneviyat, sosyologların ve psikologların çoğunluğu tarafından, insanın maddi olmayan içsel yönüne ait bir özellik olarak görülmektedir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde maneviyat, “anlam, dünyasının bilinmeyenleri ile iletişim kurma ve bireyin yaşamındaki anlamı keşfi” gibi süreçleri içermektedir (Huitt ve Robbins, 2003). Benzer bir açıklamada maneviyat kapsadığı alan itibariyle “bütünleştirici enerji (güç ve kuvvet)”, “değerler ve inançlar”, “süreç ve yolculuk”, “kişinin kendisi, diğerleri, yüksek oluş, mekân, çevre ile bağı”, “varoluşsal olarak yaşamın anlam ve amacı, sorulara cevap arama”yı içermektedir (Dyson vd., 1997; Lepherd, 2015).

Literatür taramasından hareketle Dağcı (2020) maneviyat tanımında bazı temel temalardan bahsedilebileceğini söylemiştir. Buna göre:

1. Bütün insanlar içsel dünyalarında manevi ilerleme için bir potansiyel taşımaktadır.
2. Maneviyat tabiatı itibariyle ilişkisel bir yapıdadır.
3. Maneviyat ile din ve ahlaki değerler arasında bir bağ vardır.
4. Maneviyatın şekillenmesinde yaşanmış deneyimler önemlidir.
5. Maneviyatın gizli yönleri vardır.

Maneviyatın bileşenleri olarak Westgate, literatürle bağlantılı şekilde dört temel boyut belirlemiştir. Bu boyutlar “yaşamın anlamı duygusu, aşkın bir bakış açısı, içsel değerler sistemi ve paylaşılan değerler ve gücün olduğu manevi bir topluluğa ait olma”dır (Westgate, 1996).

Maneviyatın “sosyal yaşamın anlamı” na dair boyutu varoluşçu gelenekte insanın temel, doğuştan getirdiği bir ihtiyaç olarak görülmüştür. İnsan sorgulayan bir varlıktır. Yaşadığı dünya ve içinde bulunduğu koşullarla alakalı zihninde anlamlı bir bütün oluşturmak ister. Varoluşunun amacını kavramak ister. “İçsel değerler” boyutu, bireyin sahip olduğu değerler sisteminin içsel bir şekilde onu yönlendirmesini ifade eder. Değerleri insanlara kendisi, çevresi, evrenle nasıl bir iletişim içinde olması gerektiğine dair anlamlı bir bakış açısı sunar. Her bir değer insanın oluş serüveninde onun yolunu aydınlatan bir ışık, bir fener gibidir. İnsan merhamet, sevgi, adalet gibi içselleştirdiği değerler sayesinde aşkın olanla kuracağı ilişki ağını örer.

“Aşkınlık” boyutu yüksek güçle kurulan ilişkiye veya bütün var olanlar için yaratıcı bir boyuta inanca vurgu yapar. İnsan varoluşuna dair sorgulamalarında içinde bulunduğu evrenin, kendisinin, bütün varlık âleminin varlığının bir sebebi olduğunu düşünür. Tüm kâinat, var olanlar kendiliğinden değil onları var eden daha yüksek bir gücün eseri olmalıdır der. İnsan aşkın olanı anlamak, onunla iletişim kurmak, onun varlığını ruhuyla hissetmek için benliğinden balyan ve aşkın olan da biten bir yolculuğa çıkar. “Manevi bir topluluğa üye olma” ise kişi için aynı değerlerin yaşanması ve aynı ritüellerin gerçekleştirilmesi sırasında onda bir bütünlük duygusunun oluşmasını sağlar. Kendisi gibi aynı amacı taşıyan aynı özlemi çeken insanların bulunduğu bir ortamda birey birlik, bütünlük duygusunu daha çok hisseder.

Maneviyatı tanımlama çalışmaları maneviyatın kavramsal olarak geniş bir çerçevede yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Maneviyat böylece insanların çok çeşitli şekilde tecrübe etmiş oldukları yaşam deneyimlerinden kaynaklı, hayatın varoluşsal anlamına ilişkin

içlerinde duydukları “his veya algı”; toplumlar tarafından kültürel olarak kabul edilmiş olan inanç ve “değerler”; öznel tecrübelerden kaynaklanan, onlarla ilişkili olan “aşkınlık”; Yaradan’la, doğayla veya kişinin kendisiyle yakın ilişki kurmasıyla alakalı görülen “bağlılık”; bir kişinin varoluşunun anlamını araması veya insanoğlunun hayatın gelişimi konusundaki arayışlarını ifade eden “olmak” şeklinde farklı kavramsal öğeleri içinde barındıran şemsiye bir kavram olarak tanımlanmıştır (Penha ve Silva, 2012).

Literatürde yer alan tanımlamalardan hareketle özü itibariyle maddi olmaktan uzak manevi bir alana atıf yapan maneviyat, bireyin içsel yaşamına ait, kendisinden başlayarak diğerleri, dünya ile kurmuş olduğu ilişkiyel yolculuk ve bu yolculukta hayatı anlamlı kılacak soruların cevaplarının arandığı, bireyi özünden çıkan gücün ilerlettiği ve bireye değerlerin anlam dünyasının rehber olduğu ilişkiyel, bağlantısal, aşkın bir yolculuk deneyimini içermektedir. Bu bağlamda maneviyatın dışa yansıyan yönü içsel yolculuğunu tamamlamış bireyin davranışlarında görülebilecek içsel ve dışsal uyum ve dengeden başka bir şey olmayacaktır.

Maneviyatın ne olduğu, hangi anlamları kapsadığı, insanlar için hangi konuları çağrıştırdığı meselesinin yanında maneviyatın dini kapsayıp kapsamadığı, maneviyatla dindarlığın aynı konuları, anlamları içerip içermediği pek çok tartışmaya sebep olmuştur.

Maneviyat ve dine dair tanımlamalarda iki durum söz konusu olmuştur. İlki maneviyatın dini kapsadığı düşüncesi diğeri ise tam anlamıyla net bir açıklama yapılamayacağı düşüncesidir (Lepherd, 2015).

Dinler maneviyatla ilgili olsalar da dinlerin sosyal yapı içerisinde kurumsal olarak varlıkları vardır. Dinin maneviyattan farklı olarak sınırları vardır. Her dinin kendine özgü inanç esasları, ibadet esasları vb. vardır. Dinler kendilerine bağlı olanlardan istedikleri uygulamalar yönünden birbirlerinden ayrışır. Dinler manevi olmayan ekonomik, sosyal, politik hedefler için şekillendirilebilirler. Manevi, aşkın olan ise merkezidir (Miller, 2003). Maneviyat, aşkınlık gerçeği ve Yaradan’la yüzleşme şeklinde bazen kurumsal bir yapı içinde

bazen de kurumsal bir yapı olmaksızın ortaya çıkabilen bir durum da sergileyebilir (Fisher, 2011: 20).

Diğer taraftan bugün pek çok kişi din yerine maneviyatı kullanmayı tercih etmektedir. Bunun nedeni ise maneviyatın herhangi bir kurum veya oluşumla daha az bağlantılı olması ve daha geniş olması ve daha az somut olarak görülmesidir. Bu görüşün diğer tarafında ise maneviyatı mistik ve dini deneyim perspektifinde dinin esası olarak gören görüştür. Birinci görüşe göre maneviyat dini kapsarken; diğer görüşe göre din maneviyatı kapsamaktadır (King, 1992).

Literatüre bakıldığında maneviyat ve din ilişkisi üzerinde ayırım olduğunu ifade edenlerin yanısıra yakından bağlantılı olduğunu ifade edenler (Niekerk, 2018) ile maneviyat ve dini aynı manada kullananların yanısıra dinin maneviyatı kapsadığını ifade edenler bulunmaktadır. Tüm bunların dışında herkesin kendisine özgü maneviyat tanımlaması olduğunu ifade edenlerde bulunmaktadır (Siddall vd., 2015). Din sosyolojisi alanında daha çok kabul gören görüş ise maneviyatın dini kapsadığıdır (Harrison, 2001). Maneviyat araştırmalarında öne çıkan yönlendirici paradigma maneviyatın geniş bir bakış açısıyla değerlendirilmesi yönündedir (Dyson vd., 1997).

Günümüzde dindarlık ve maneviyat konusunda insanların tutumlarında farklılık görülmektedir. Mensubu olduğu dinin kurallarını yerine getirmediği halde pek çok insan Tanrı'ya duyduğu inanç ve onunla kurmuş olduğu bağ nedeni ile kendini dindar olarak tanımlayabilmektedir. Diğer taraftan dinin emirlerini yerine getirmekte gayretli olan ancak bazı konulardaki eksikliklerinden dolayı kendisini dindar olarak tanımlamaktan uzak duran insanlar vardır. Ayrıca herhangi bir kurumsal dinle ilişkisi olmamasına hatta Yaradan'a inanç noktasında inançsızlık yaşayan insanlarda da mistik, manevi eğilimler görülebilmektedir. Bu durum maneviyatın kapsamının dinden daha geniş bir alanı içerdiğini göstermektedir (Horozcu, 2010).

Maneviyat, din ve kültürün sınırlarını aşan bir anlam dünyasına sahiptir. Maneviyatı şekillendiren yaşam amacı, anlam arayışı, öz-aşkınlık, diğerleriyle iletişim gibi insanda pozitif duygulanım ortaya çıkaran süreçlerdir. Maneviyatı güçlü bir şekilde yaşamak, kişinin yaşamdan aldığı doyumunu artırabilir (Delgado, 2005: 157). Maneviyat evrensel bir insan özelliği olarak görülebilir. Maneviyat kendisini bireyde aşkınlıkla iletişime geçmenin bir yansıması olarak duygu, davranış, alışkanlık gibi süreçlerle gösterir (Puchalski, 2012).

Maneviyatın dinle olan ilişkisinden sonra açıklanması gereken diğer bir konu maneviyatın dindarlıkla ilişkisidir. Araştırmacıların zihinlerinde temelde maneviyat ve dindarlık arasında var olan ilişkiye dair üç bakış açısının yer aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi maneviyatı dindarlığın bütünsel bir parçası olarak gören bakış açısıdır. İkincisi maneviyat ve dindarlığı eş anlamlı gören bakış açısıdır. Üçüncü ve son bakış açısı ise dindarlık ve maneviyatı birbirinden ayırıştıran bakış açısıdır. Bu bakış açılarının varlığı maneviyatı tanımlama noktasındaki karmaşıklık ve maneviyatı tanımlamaya yönelik çabaların, incelemelerin daha da genişletilmesine olan ihtiyacı göstermektedir (Gross, 2006; Schlehofer, 2008; Streib ve Hood, 2010).

2.3. Din-Maneviyat: Dindarlık ve Manevi Yaşam

Toplumsal hayatta bireyler arasında bütünleşme ve farklılaşma, kültürel, kişilik ve sosyal sistemler arasındaki uyuşma yada uyuşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Çünkü toplum, kültürel değerleri sosyalizasyon ile içselleştiren bir bütünlüktür (Düzgüner, 2013a: 15-16). Birer sosyal mekanizma olarak sistemler ilişkisellik anlamında karşımıza çıkıyor görünmektedirler. Sosyal mekanizmaların sosyal bilimlerde önemli olduğu, hatta Hz. İsa'nın son akşam yemeğindeki kutsal kase olduğu söylenegelmiştir. Daha sonra mekanizma kavramının yerini "yasalar" ya da doğa yasaları kavramı almıştır. Sosyal mekanizmaların neler olduğu konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, metodolojik ilişkiselleştirme elimizdeki araştırma problemi üzerinde etkili olan neden ve etkileri açıklama ve onlar hakkında öngörülebilir bulunmamıza yardımcı araçlar olarak mekanizma kavramını ifade etmişlerdir (Kasapoğlu, 2016: 46; Kivinen ve Piironen, 2013).

Hedström ve Ylikoski'nin (2010) belirttiği gibi “mekanizma düzenleri/planları” bize belirli eylem ve ilişkilerin etkilerine bağlı olarak olayların olası açıklamalarının nasıl yapılacağını gösterirler. Onlar tüm sosyal olgular, yapılar ve değişme, bireyler, onların eylemleri ve birbirleriyle olan ilişkilerinden hareketle açıklanabileceğini ifade etmişlerdir. Böyle bir yaklaşımın, sosyal yaşamın bireylerin istek, inanç ve fırsatları şeklinde psikolojize edilme riski taşıdığını ifade edebiliriz. (Kasapoğlu, 2016: 47).

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi birbirinden farklı alanlardan etkilenmesi nedeniyle bu alanlarda gerçekleşen değişiklikleri takiben maneviyata olan ilginin ve kavramsal olarak yaklaşımın da değiştiğini ifade etmek yerinde olacaktır.

Geleneksel anlamda, din ve maneviyat arasındaki ilişki dinin, Tanrı'nın buyruklarının tümü, manevi olanın ve maneviyatında dinin batın, iç yüzü, güç ve kuvveti olarak ifade edilmiştir. “Dinin manevi boyutu” ile dinin ruhsal olan, maddi olmayan yönü olduğu açıklanmıştır. Dindarlığın asli/manevi boyutu, dinin, inancın ve dindarlığın özü ve en önemlisi olarak görülmüştür. Dindarlıktaki en önemli unsur maneviyatın derin bir şekilde hissedilmesidir. Buradaki bir diğer önemli husus ise şudur; “İbadet hayatı zenginleşmeden, duygular terbiye edilmeden, dinin maneviyatına ulaşmak mümkün değildir.” Tüm bunlardan hareketle dinin manevi boyutunun ana konusunun iman olduğu düşüncesi söylenmektedir. Bu da bizi dinin iman esaslarına götürmektedir.

Musevilikte iman esaslarına baktığımızda “Tanrının tekliği ve benzersizliği”, “Musa'nın ise hakikatlerin peygamberi ve peygamberlerin en büyüğü” olduğu ifade edilir. Hristiyanlıkta ise “ Tek tanrıya, herşeye gücü yeter Peder'e, gök ile yeryüzünü yaratana ve onun biricik oğlu, efendimiz İsa Mesih'e (...) bedeninin dirilmesine ve sonsuz hayata inanılır.” İslamiyette iman, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, ahiret gününe (ve kadere) kesin olarak inanmaktan oluşur (Çiçek, 2016).

Burada tözcü bir yaklaşım söz konusudur. Maneviyatı iyi ve manevi hayatında örnek bir birey olmanın yolunun iman ve ibadet anlamında yoğunluklu, dinin emirlerinden çıkmayan bir birey olmaktan geçtiği düşüncesi ortaya konmuştur.

Modern anlamda maneviyata yönelimin “Aydınlanma Felsefesine” dayandığını söyleyebiliriz. Burada insan merkezli dünya görüşünün tanrı merkezli dünya görüşünün yerini almasını önemli görüyoruz. Dinin “bireysel dinsel tecrübe” olarak görülmesi ve dini tecrübenin “özel bir duygu yaşantısı” olarak betimlenmesi gibi görüşlerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz (Düzgüner, 2013b: 17).

Aydınlanma düşüncesinin İslam dünyası açısından da olumsuz bir etkisi söz konusudur. Dine bakışta geliştirdiği düşüncelerin, insanı hakikatin tek ölçüsü olarak görmesi ve dinin düşünce ve bilgilerine itibar etmemesine neden olmuştur (Çiçek, 2016: 208).

Aydınlanma ve beraberinde gelen sanayileşme, Hristiyanlığın inanç esaslarının ve ahlaki değerlerinin akıl yoluyla eleştirilmesine yol açmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan Protestanlık kurumsal dindarlık yerine bireysel dindarlık ve maneviyatı ön planda tutarken klasik Katolik anlayış kurumsal dindarlığı yüceltmeye devam etmiştir (Düzgüner, 2013a: 17; Yapıcı, 2007: 27). Protestanlık, “büyü”yü ortadan kaldırarak, ritüel ve sembolizmin önemini sınırlayarak ve kutsal ile seküler olanın arasını açık bir şekilde ayırarak eski kutsal evreni yıkmıştır. Bu dönüşümden sonra din ve dini kurumlara karşı seslerin yükseldiği dönemde maneviyat, biraz da aranan şeylerin bir ifadesi olmuştur (Düzgüner, 2013a: 17). Sosyal olaylar karşısında gerçekleşen dönüşümleri din ve maneviyat alanları içerisinde de bu şekilde ifade edebiliriz. “Sosyal nişler içinde insan eylemi, sosyal yaşamın nişleri ve onların insan aktörleri arasında sürekli, dinamik ve devam edegelen bir işlem süreci (continuous process of transaction) olarak anlaşılmaktadır. Bu yüzden niş inşasında dayalı olarak ilişkisel düşünmek (niche construction relationalisme), derin ikilik (deep dualisms) ve dikotomik (dichotomous) düşünmenin tam zıddıdır.” (Kasapoğlu, 2016: 49).

Maneviyat kavramı için dini ve dini olmayan bağlamlarda tanımlamaların yapıldığı görülmüştür. Bununla birlikte araştırmacıların kavrama dair takındığı tutumlar aşağıdaki gibidir (Düzgüner, 2013a: 22).

1. Konuyu göz ardı edip terimi tanımsız bırakmak.
2. Ampirik veya teorik temele dayalı kendine ait ve işine yarayan tanımını geliştirmek.
3. Çalışma yaptığı örneklemin anlayışlarına göre bir tanım ileri sürmek.

Bununla birlikte üçüncü seçenekteki tutum baz alınarak yapılan araştırmalar, hem oldukça çeşitli hem de kültürel olarak özgül anlayışları ortaya çıkarmıştır (Cook, 2004: 540; Düzgüner, 2013a: 22).

Maneviyata dair kavram kargaşasının yaşandığını görmekteyiz. Bu nedenle Spilka (1996) maneviyat kavramını “belirsizliğe tutkuyla sarılmış bulanık (fuzzy) bir kavram” olarak betimlemiştir (Düzgüner, 2013a: 23). Peki, bu bulanık (fuzzy) veya belirsizlik nedir? “Bulanık mantık (fuzzy logic) ve bağlamsal rizomatik etkileşim, belirli bir kimliğin diğer kimliklerle çelişkili olup olmadığını değil, virtüel biraradalık ve yanyanalıkları temel alan, kolektif kimlikler örüntüsü olarak toplumun bağlamsal olarak sahip olduğu tarihsel, kültürel, sosyal, ekonomik, ve politik mekanizmaları tarafından o kimlik bileşeninin “var-olabilme” ve hegomonik bir söylem yüzeyi oluşturma ihtimali içermektedir. Hem “ya, ya da” hem de “ve”yi içermekte, “1 ya da 0”ı değil, virtüel olarak varolanın, bağlamsal olarak, söylem düzeyi haline gelmesiyle belirginlik kazanmaktadır. Fuzzy logic (bulanık mantık) günlük yaşantımızda karşılaştığımız belirsizlik içeren olaylara mantıksal değerler atamak için kullanılmaktadır, yani düşüncelerimizdeki kesin doğru ya da yanlışlar arasındaki ihtimalleri değerlendirebilmeye yarar. Rizomatik model ise “bağlama” göre ihtimallerin hiyerarşisindeki değişimi ifade etmektedir.” (Uluocak, 2005: 19).

Din algısından değişikliğe neden olan bir diğer unsur da küreselleşmedir. Küreselleşmenin dünyayı küçük bir köy haline getirdiği düşüncesinden hareketle bilgi akış hızında inanılmaz seviyelere gelmiş olması, bu hızın ve ulaşım imkanında artışa neden

olmasının getirdiği etkiler, din ve maneviyat alanlarında da görülmektedir. Dine dair yaklaşımları belirleyen “şey”lerin küresel dünyada farklılaştığını ifade etmekle beraber bireylere dinler arasında seçim yapma imkanından, eşitlik, adalet, özgürlük gibi evrensel kavramlara yönelmesine kadar etkili olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Özellikle Doğu din ve geleneklerinin, spiritüel bir takım topluluk ve uygulamalarının –bireyleri arayış içerisinde olduğu düşünüldüğünde- Batı’da da yaygınlaşması şaşırtıcı olmamıştır (Düzgüner, 2013a: 17-18).

Dinin kamusal alandaki etkisinin ortadan kalkacağı ve bireysel alanda ise dini kurallara bağlılığın azalacağına dair bir varsayımda bulunan “sekülerleşme”nin de din ve maneviyat alanına etkilerinin önemli olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir (Küçükcan, 2005: 110). Ancak günümüz toplumlarında bile halen etkisinin ortadan kalkmadığını düşündüğümüzde önemli bir soru akla gelmektedir. Zaman içerisinde ortadan kalkıp kalkmayacağı değil hangi şartlar altında azalıp artacağı sorusu önem arz etmektedir (Akgül, 2002: 12). Bu sorunun günümüzde birçok araştırmacı tarafından tartışıldığını ifade ederek, dinin varlığını sürdürmesi, gelişmiş ülkelerde kurumsal olarak çok etkili olmasa da bireysel anlamda etkili olduğunu ifade etmekte fayda vardır (Küçükcan, 2005: 115). Bu durum dinin bireysel boyutunu ön plana çıkarmış ve maneviyatın gelişimine katkıda bulunmuştur. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, kendini seküler olarak tanımlamanın birey vurgusu içeren bir maneviyat anlayışıyla eş anlamlı olduğuna dair bir izlenim söz konusudur. Kendilerini seküler olarak tanımlayan bireyler bunun yanında manevi olarak da güçlü olduklarına dair bir tanımlamada bulunuyorsa ve sekülerleşme dinin zıttı olarak görülüyorsa, o halde seküleşmeyi kavramsallaştırmak için dindarlığın yokluğunun ifadesi dışında daha farklı boyutlara da ihtiyaç vardır (Düzgüner: 2013a: 18; Gross, 2006: 425). Tüm bunlardan hareketle din, dindarlık ve sekülerleşme kavramlarına tözcü bir yaklaşım ile değil daha ilişkisel bir yaklaşım ile bakılabilirse maneviyatın açıklaması ve anlamlandırılması açısından da büyük bir yol kat edilmiş olacaktır.

Modern anlamda maneviyatın ortaya çıkışında tüm bu hususların etkili olmasının yanında asıl tetikleyici dinamiğin *postmodernizm* olduğunu söylemek doğru olacaktır. Modernizmin getirilerine karşı çıkan postmodernizm, modernizmi insan aklını tek boyuta

indirgeyip, tarihselliğini yitirmesine neden olmakla eleştirmiştir. Böylece modernizme göre anormal olan postmodernizme göre farklılık olarak adlandırılmıştır (Cirhinlioğlu ve Cirhinlioğlu, 2011: 396). Buradan hareketle maneviyatın postmodernizmin açık bir örneği olduğu önermesi öne sürülmüştür. Maneviyata dair araştırmaların postmodern çağda artması sekülerleşmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmacılar maneviyatın duygusal, rasyonel, bilişsel ve bilinçdışı sembolik alanlarla ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir (Gross, 2006: 425). Modernizm için “öteki” gelenek anlamına gelirken postmodernizm için ise modernizmin kendisidir.

Pargament (1999: 6-7) maneviyata yönelik yeni yaklaşımların, dinin güncel tanımlanma ve uygulanmasında eksik bir şeylerin olduğunun göstergesi şeklinde yorumlamıştır.

Din ve dindarlığa ilişkin tanımlamalarında tarihsel süreç içerisinde değiştiği görmekle birlikte, literatürde din ve maneviyat kavramlarını da birbirlerinden ayrı olarak görme eğilimi de dikkat çekmektedir. Yine de bu kavramlar arasında –her ne kadar birbirlerinden ayrı kavramlar olsalar bile- birbirlerini etkileme ve etkilenme potansiyelleri bakımından ilişkisel bir bağın olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

Maneviyatın dindarlık ile ilişkisine bakacak olursak, dinin, dini pratiklerin, din ve maneviyat arasındaki farkların karşılaştırılması yerinde olacaktır. Dindarlığın, din ile ilgili düşünce ve tutumları kapsayan geniş bir konu olduğunu biliyoruz. Kavrama yüklenen farklı anlamlar söz konusu, bunun nedenlerini de bakış açıları ve yorum farklılıkları oluşturmaktadır. İnsanların mensubu oldukları dinlerin pratik uygulamalarını yerine getirmeseler bile kendilerini dindar olarak ifade ettiklerini görüyoruz. Burada önemli olarak gördüğümüz konu ise Tanrı’ya olan inanç ve yakınlık duyulması gibi bir yaklaşımın söz konusu olması. Yani bireyler dini pratiklerini yerine getirmeseler bile Tanrı’ya duydukları inanç ve yakınlıktan dolayı kendilerini dindar olarak ifade etmektedirler. Bununla beraber bireyler hem farz hem de nafil olarak ifade edilen ibadetlerini yerine getirmiş olmalarına

rağmen, akıllarından geçirdikleri vesveselerden dolayı Tanrı'ya duydukları yakınlığı kaybettiklerini bile düşünebiliyorlar (Horozcu, 2010: 210-211).

Dindarlık yoğunlukları arasında bireysel farklar bulunmaktadır. Fromm'da ifade edildiği gibi hiçbir din mensubu olmayan hatta bir Tanrı inancına bile sahip olmayan bireylerde bile manevi duygu ve mistik eğilimler görülebilmektedir (Karacoşkun, 2006: 151-160). Bu durum aslında maneviyata sahip olmanın yeter şartı olarak dinin görülmediğini ve maneviyatın dini de kapsayan başka bir boyut olduğunu ifade etmektedir. Bilindiği gibi dinde mensupları tarafından kabul edilen ritüel ve davranışlar bulunurken maneviyat için böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır (Tiliouine, 2009: 55).

Ruhsal ve bedensel sağlık çalışmalarında maneviyat ve dindarlığın aynı mekanizma aracılığıyla etkide bulduklarından hareketle aynı düzlem içerisinde değerlendirilmeler yapılmaktadır. Burada özel anlamda bir dine sahip olanların –Müslüman, Hristiyan, Yahudi, Budist vs. gibi- değil, bir dine mensubiyet içermeyenlerin de sahip olabilecekleri manevi duygu durumları ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Burada asıl amaç ruhsal açıdan iyi veya kötü olmaya yönelik motivasyonları vermektir (Horozcu, 2010: 211).

Bu alanda, dindarlık ve maneviyat araştırmalarına konu olmuş birçok unsur bulunmaktadır. Yeri gelmişken bu unsurları ifade etmekte fayda görmekteyiz.

Dua ve meditasyon, ibadethaneye devam, kutsal metin okuma, dini teslimiyet, iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ve olumlu Tanrı imajı gibi unsurlar dindarlık ve maneviyat araştırmalarına konu olmaktadır (Horozcu, 2010: 212-213).

Batı'da yapılan çalışmalarda maneviyat ve dini kutuplaştıran görüşlerde Türkçe literatürde yer almaktadır. Bunlardan hareketle din ve spiritüalite arasındaki farkları ifade eden tablo (Baldacchino ve Ross, 2007; Nakl. Yılmaz 2011: 65) aşağıdaki gibidir.

Tablo 1

Din ve Spiritualite Arasındaki Farklar

Din ve Spiritualite Arasındaki Farklılıklar	
Din	Spiritualite
Toplum odaklı	Bireysel
Gözlemlenebilir, ölçülebilir, objektif	Daha az görülebilir, daha az ölçülebilir, daha sübjektif
Formal, organize	Daha az formal, daha az sistematik
Davranışa yönelik, dışa dönük uygulamalar	Emosyonel amaçlı, içe dönük uygulamalar
Davranış açısından otoriter	Otoriter değil, çok az sorumluluk
İyi kötüden ayıran doktrin	Birleştirici, doktrinlere yönelik değil

Zinnbauer ve arkadaşları (1997) yaptıkları bir çalışmada dindarlık ve maneviyatı her ne kadar farklı olarak tanımlasalar da birbirinden bütünüyle ayrı olmadığını ifade etmişlerdir. Çalışmada; dindarlık kurumsal ve pratikler olan, hem bir Tanrı'ya ya da daha yüce bir güce inanç gibi kişisel inançları hem de kilise üyeliği, kiliseye gitme ve bir kilise ya da kurumsallaşmış bir dinin inanç sistemine bağlılıkları içermektedir. Buna karşılık maneviyat, çoğu kez, Tanrı'ya ya da daha yüce bir güce inanç gibi kişisel ve deneysel terimlerle tarif edilmektedir. Yine yapılan çalışmada kullanılan profillerde dört dindarlık belirtisi ve dört maneviyat belirtisi kullanılmıştır (Hill vd., 2013: 98-99).

Dindarlık profilleri;

- Resmi ya da kurumsallaşmış dine katılma
- Diğergamlık davranışları
- Kitab-ı Mukaddes'i okuma ya da dua gibi kişisel dini pratikler
- Bir bireyin resmi dini inançlardan destek ya da rahatlık elde etme derecesi

Maneviyat profilleri;

- Kişisel/varoluşsal anlam arayışının manevi süreçleri
- Tanrı'ya yakınlık hissetme gibi manevi tecrübelerle sahip olma
- Dünya ve tüm canlı şeylerle karşılıklı bir bağlılık (interconnectedness)

duygusu hissetme

- Meditasyon ve yoga gibi manevi disiplinleri kullanma (Hill vd., 2013: 99).

Zinnbauer'in (1997) çalışmasında, maneviyat daha çok Tanrı'ya yakınlık, dünya ve canlı şeylerle karşılıklı bağlılık duygusu ile ilişkilendirilirken, dindarlık ise daha çok resmi/kurumsallaşmış din ile ilişkilendirilmiştir.

Scott (1997) ise hem dindarlığın hem de maneviyatın nasıl algılandığı konusunda önemli farklılıklar olduğunu ve yaptığı içerik analizi ile din ve maneviyat tanımlarının dokuz kategoride homojen şekilde dağılmış olduğunu ortaya koymuştur. Bu kategoriler aşağıdaki gibidir;

- Bağlılık ya da yakınlık tecrübeleri
- Artan bağlılığa götüren süreçler
- Kutsal ya da seküler bir şeye davranışsal tepkiler
- Düşünce sistemleri ya da inanç toplulukları
- Geleneksel kurumsal ya da örgütsel yapılar
- Varlığın (being) zevk verici durumları
- Kutsala, aşkın olana vb.'ye inanmalar
- Aşkınılık (transcendence) deneyimleri ya da kapasiteleri
- Varoluşsal sorunlara ya da meselelere ilgi

Scott'un analizi, dindarlık ve maneviyat tanımlarının muhtevastındaki önemli farklılığa işaret etmektedir (Hill vd., 2013: 100-101).

2.4. Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Maneviyat

Değişim bir şeylerin zaman, mekan ve durum içerisinde bir önceki anından farklı olması hali ile ifade edilebileceği gibi, “bir bütünün unsurlarında ya da bileşenlerinde, bunların birbirleriyle ilişkilerinde zaman içinde, öneğine göre nitelik ve nicelik itibarıyla gözlenebilir farklılığın oluşması” şeklinde de ifade edilebilir. Bu tanımdan yola çıktığımızda ilerleme ya da gerilime potansiyelini de içerisinde barındırmaktadır (Durmuşoğlu, 2022: 13). Bu bağlamda kendinde “şey” olarak değişmenin ne olumsuz ne de olumlu yönde gerçekleştiğini söylemek mümkün olmayacaktır. Sadece değişmenin var ya da yok olduğuna dair bir söylemde bulunmak mümkün olmaktadır.

Bir sosyal gerçeklik olan toplumsal değişme ya da sosyal değişme üzerine konuşmak istediğimizde toplum ve yapı kavramlarını salık vermek gerekmektedir. Toplum sosyal gereksinimleri karşılamak için etkileşimde bulunan ve ortak bir kültürü paylaşan bireyler topluluğu, birbirinden farklı unsurlardan teşekkül eden bir bütün olarak ifade edilebilir. Bu unsurlar farklı özellikleri barındırmaktadır. Yapı ise parça ve birimlerin düzenliliğine işaret eden, “toplum nasıl düzenlenmiştir?” sorusuna cevap veren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal yapının temel özellikleri düzen, istikrar, süreklilik ve öngörülebilirliktir. Ancak yapıların değişme özelliği de vardır. Comte, “sosyal statik ve sosyal dinamik sosyoloji” kavramları ile bu durumu ifade etmiştir. Sosyal statik toplumun yapısını, sosyal dinamik ise toplumdaki değişimi inceler (Fichter, 2006; Erjem, 2020; Durmuşoğlu, 2022).

Toplumsal yapının asli unsuru olarak insan, bir organizma gibi içerisinde bulunduğu alandan etkilenen ve bulunduğu alanı etkileyen bir varlık olarak önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlamda yapı-fail arasında ortaya çıkan etkileşim, diyalojik bir ilişki olarak ifade edilebilir (Burkitt, 1991: 77).

Tarihi süreç içerisinde pek çok alanda tartışılmış ve üzerine tezler ileri sürülmüş olan önemli bir olgu da toplumsal hayatın temelinde yer alan değişmedir. Bir sürecin kendisini

ifade eden ve toplumların değişim-dönüşüm olgularını inceleyen sosyal bilimciler, geleneksel toplumlarda sosyal yapılarda gerçekleşen değişme hızının modern toplumlara göre daha sınırlı olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak aydınlanma ile beraber gelen düşünce, bilimsel gelişmeler ve geleneksel toplum yapısını deforme eden süreçlerin sonucunda değişme olgusunun da farklı bir karaktere büründüğünü söyleyebiliriz (Solmaz, 2011: 36).

Bunun yanı sıra Aydınlanma düşüncesi, ilerleme fikrini makul kılmış ve tarih ile gelenek arasındaki kopuşu derin bir biçimde hedefleyen modernite savunusu olmuştur. Bu düşüncenin, en önemli amaç olarak, bireyleri bağlı buldukları zincirlerden kurtarmak amacıyla bilginin ve toplumsal örgütlenmenin açığa çıkmasını hedeflemiştir (Harvey, 2012: 26).

Modernlik kavramı incelendiğinde toplumsal gelişme sürecinde feodaliteden sonraki gelişmeleri açıklamak için kullanıldığı görülmektedir. Modernlik; belirtildiği gibi endüstrileşmeyi, kapitalizmi, kentleşmeyi ve şehirciliği, sekülerleşmeyi, demokratikleşmeyi ve üretim yöntemlerinde bilimsel ölçütlerin kullanımını içeren oldukça geniş bir alanı kapsayan bir kavram özelliği göstermektedir. Modernlik dünyayı duygusal ve dinsel yönelimler çerçevesinde tanımlayan geleneksel anlayışla taban tabana zıt olan dolayısıyla duygulara yer vermeye “gerçekçi” bir duruş olarak görülen rasyonel düşünce ve eylemlerde bir artışa neden olmuştur (Beşirli, 2017: 31).

Modernleşmenin doğasında bulunan bu “dine karşı mevzilenme” tavrı, neredeyse bütün düşünsel atmosferi kaplamış, çoğu düşünürün dudaklarından artık aynı kelimeler dökülüyordu. “Aklın gücüne”ne olan inançları ile “Aydınlanmış” düşünürler, 20. yüzyılda dinin tamamen ortadan kalkacağı düşüncesindeydiler. “Onlara göre din hurafelerden, fetişizmden, kanıtlanamayan inançlardan oluşan ve insanların tıpkı bir çocuk gibi korkuları karşısında sığındıkları bir mekanizma idi. Kısacası din, insan ırkının çocukluk evresine ait bir olguydu ve insanın yetişkinlik evresinde yeri yoktur” (Bell, 2006: 57).

Diğer yandan geleneksel toplumdan modern topluma geçişte kendilerini bir anda toplumsal yaşamın baş aktörü olarak bulan bireyler, değişen dünyaya ve teknolojinin baş

döndürücü hızda gelişmesiyle kolaylaşan günlük hayata çabucak uyum sağlayarak modern hayatın nimetlerinden istifade etmeye başlamışlardır. Ancak zaman geçtikçe modern hayatın vaat ettiği nihai mutluluk ve huzurun gerçekleşmediğine tanık olmuşlardır. Bireysel ve toplumsal özgürlüğün önceki dönemlere kıyasla bir hayli artmasına karşın birçok kişide, bir şeylerin yolunda gitmediği yönünde bir rahatsızlık hissinin belirmeye başladığı görülmüştür.

Görüldüğü gibi dinin değişimde asli güç olarak oynadığı rol ile buna karşı direnç bakımından oynadığı rol bizi klasik yaklaşımlardan, modern yaklaşımlara ve sonrasında postmodern yaklaşımlara götürmektedir. Özetle burada dindarlıktan maneviyata, gizli olmaktan görünür olmaya uzanan bir yol görünmektedir.

Dinin zihniyet, kültür ve dünya görüşü olarak oluşturduğu anlayışın sosyal, politik ve ekonomik değişimleri tarihsel süreç içerisinde meydana getirdiğini ve bu değişimlere kaynak oluşuyla asli güç olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Buna ilahi dinler olarak ifade edilen dinlerin özellikle İslamiyet ve Hristiyanlığın ortaya çıktıkları toplumlarda meydana getirdikleri sosyal değişimler en önemli örnekler olarak verilebilir. İslam tevhid merkezli ve fitrat eksenlik bir değişim öngörmüştür. Toplumsal ilke ve yasaların kendiliğindenlik esasını etmemiştir. Kur'an, toplumları toplumsalda işlenip duranla, yani yapılan amelle tanımlar.

Hristiyanlığın toplumsal yapıya etkilerini açıklamak için ise Weber (1985)'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu" adlı çalışmasına bakmakta fayda vardır. Eserde Weber, rasyonel gelişmenin ve Avrupa'da kapitalist ekonominin arka planında dinin etkisini ortaya koymaktadır. Protestanlığın kalvinist çizgisi, insanın dünyaya gelme gayesini, insanın kendi amaçları dışında Tanrı'nın verdiği tabiat intizamını gerçekleştirme çabası içerisinde buna bağlılık içindeki bireyleri toplumun rasyonel yönlerini geliştirmeye yöneltir ve böylece piyasa mekanizmasının rasyonellik unsurlarını dinin tezahürü kabul edip onları kullanmaya sevk eder. Böylelikle prüten kapitalistler, elde ettikleri sermayeyi lüks hayat tarzları için harcamak yerine yeni yatırımlara yönelirler (Durmuşoğlu, 2022). Böylelikle dinin, ekonomi kurumu üzerinden gerçekleştirmiş olduğu toplumsal değişimin etkisini ve kutsal motivasyonunun, değişim motivasyonuna dönüşme sürecini de açıkça görmekteyiz.

Peygamberler aracılığıyla tevhid ilkesine dayalı tebliğ yoluyla değişim ve dönüşüme öncülük etmeleri dinin sosyal değişiminin gerçekleşmesi sürecindeki asli güç olma konumunu ortaya koymaktadır (Durmuşoğlu, 2022).

Dinin tarihsel süreç içerisinde sosyal değişmeye etkisini ortaya koyduğu birçok çalışmada ifade edilmiştir. Özellikle Durkheim (2005)'in “Dini Hayatın İlk Biçimleri” dinin dayanışma gücünü, toplumsal bütünleşmeyi sağlama rolünü ortaya koyduğu ifade etmesi bakımından önemlidir. İdeolojik bir güç anlamında dinin etkisini ortaya koyması bakımından Marks'ın görüşleri, döngüsel bir güç anlamında dinin rolünü ortaya koyması bakımından İbn Haldun (1990)'un “Mukaddime”sindeki dinin etkisi, değişimde dinin etkinliğini ortaya koymaktadır. Bu gibi din ve toplumsal yapı üzerindeki etkilerini ortaya koyan pek çok çalışmadan söz edilebilir.

James Beckford (1975)'a göre 20. yüzyıldaki hızlı sosyal değişme, büyük miktarda yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Ona göre, bu hem değişime cevap hem de ona katkıda bulunan bir araçtır.

2.5. Dindarlık ve Maneviyat İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Dyson ve Forman (1997) literatürde yer alan maneviyat tanımlarını incelemek üzere yaptıkları araştırmada “benlik, diğerleri ve Tanrı” kavramlarının maneviyat tanımlamalarında anahtar kavramlar olduklarını tespit etmişlerdir. Buna göre anlam, maneviyat açıklamaları, inanç sistemleri gibi maneviyatla alakalı görülen durumlar bu üç temel kavramla bağlantılı olarak açıklanabilir.

Kirman'da (2005) “Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” çalışmasında üniversite öğrencilerinin sekülerleşme eğilimlerinin ortaya koymaktadır. Yine aynı kapsam içerisinde Özay (2007)'in “Sekülerleşme ve Din” çalışması da kuramsal çerçevede ele alması bakımından önemli görülmektedir.

Altıntaş (2005) ise kelami bakış açısıyla “Din ve Sekülerleşme” araştırmasında sekülerleşme ile Temel İslam Bilimlerinin çalışma alanı arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Bu çerçevede İşliyen(2018)’de Kur’an ayetleri bağlamında “Kuran-ı Kerim Açısından Dünyevileşme Sebepleri ve Sonuçları” eseri ile konuya temas etmiştir

Konuya kentleşme bağlamında yaklaşan Gülen (2007) kentleşme düzeyi yüksek olanların diğer yerlere göre daha akılcı bir iman modeli geliştirdikleri ifade etmiş ve kitle iletişim araçlarının bu hususta önemli olduğu belirtmiştir.

Benzer bir bakış açısı ile konuyu ele alan Akyüz (2007)’de, “Gecekonduarda Dini Hayat ve Kentleşme” çalışmasında sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik gereksinimlerin dini tutum ve davranışları etkilediğini ifade etmiştir.

Güler (2007) yaptığı çalışmada, “Yaratıcıya yönelik atıflar, benlik algısı ve günahkârlık duygusu”nu araştırmıştır. Çalışmasında Yaratıcıya dönük algı ve korku arasında dindarlık seviyesine bağlı olarak bir değişikliğin olduğunu tespit etmiş. Eğer dindarlık düzeyinde bir azalma söz konusu ise Yaratıcıya yönelik algının daha çok korku kaynaklı olduğunu ifade etmiştir.

Yoğurtçu (2009) çalışmasında, “yetişkinlerde dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisi”ni araştırmıştır. Yaptığı bu çalışmada gelir düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyinde düşüş, gelir düzeyi düştükçe de dindarlık düzeyinde artış tespit etmiş ancak bu iki olgu arasında anlamlı bir farklılık olmadığını ifade etmiştir.

Yüce (2009) yaptığı çalışmada, “gençlerde dinî yönelim ve kişilik ilişkisi”ni ele almıştır. Çalışmasında, sosyo-demografik faktörler ile dini yönelimin alt boyutları arasında tespitlerde bulunmuştur.

Vahon, Fillion ve Achille (2009) tarafından gerçekleştirilen araştırmada son on yılda yayınlanmış araştırmalarda çıkan sonuçlardan hareketle içerik analizi yapılarak yaşam sonu maneviyatı hakkında bilgi toplamaya çalışılmıştır. İncelemeden çıkan sonuca göre yaşam sonu maneviyatı şu anlamları içermektedir: “anlam ve yaşam amacı, bireysel aşkınlık, yüksek oluşta aşkınlık, inanç ve iman, umut, lme karşı duruş, yaşamı kutsama, ana değerleri yansıtmaya, maneviyatın doğasının gelişimi”.

Düzgüner (2013) tarafından yapılan araştırmada “Türk ve Amerikan kültürlerinde maneviyat kavramının nasıl algılandığı ve maneviyat diğerkmlik ilişkisi” tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmadan çıkan sonuca göre Türkiye’deki maneviyat algısı Amerikan toplumundaki maneviyat algısından farklılaşmaktadır. Amerikan toplumunda maneviyat dinden ayrı bir duruşu sergilerken; Türkiye’de maneviyat dini yaşantıyla sıkı ilişki içinde olan, inancı hayata yansıtan bir olgu olarak ortaya çıkmıştır.

Balbuena, Baetz ve Bowen (2013) tarafından gerçekleştirilen araştırmada, dinsel katılım ve maneviyatın majör depresyonla ilişkisi araştırılmıştır. Dinsel faaliyetlere aylık katılım gösterenlerin depresyon riski hiç katılım gstermeyenlerden yüzde yirmi iki oranında düşük çıkmıştır. Araştırmadan çıkan sonuca göre dinsel faaliyetlere aylık da olsa katılmak majör depresyonun etkilerine karşı kişide direnç oluşturmakta ve bireyin psikolojik sağlığını koruyucu bir özellik göstermektedir.

Weber ve Pargament (2014) tarafından gerçekleştirilen araştırmada din ve maneviyatın zihinsel sağlıkla ilişkisi araştırılmıştır. Araştırma sonucunda din ve maneviyatın kişinin karşılaştığı problemlerle alakalı olarak pozitif dini başa çıkma, pozitif inançlar ve iletişim gibi yollarla bireyin zihinsel sağlığını artırabileceği tespit edilmiştir. Ayrıca araştırma sonucunda ortaya çıkan diğer bir durum din ve maneviyatın yanlış anlama, negatif inançlar, negatif dini başa çıkma yollarıyla bireyin zihinsel sağlığına olumsuz etkide bulunabileceğidir.

Yazgan (2014) tarafından yürütülen araştırmadan çıkan sonuca göre hasta bireyler sağlıklı bireylere göre dini tutum açısından daha olumlu bulunmuştur. Hasta olma durumunun bireylerin spiritüel değerleri üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca inancın bireylerin spiritüel değerleri üzerinde etkin rol oynadığı görülmüştür.

Kartopu (2014) alışmasında, olumlu bir ilişki içerisinde olduğunu tespit ettiği yaşamı sürdürme sebepleri ile Tanrı algısı çalışmasında, çocukluktaki olumlu Yaratıcı anlatısının ileri yaşlarda olumlu Yaratıcı algısına dönüştüğünü ve bunun yaşamı sürdürme çalışmada ayrıca, çocukluk dönemindeki olumlu Yaratıcı anlatısının olumlu Yaratıcı algısına dönüştüğü ve bu algının, yaşamı sürdürme sebeplerini ve yaşama bağlanma durumlarını desteklediği bulgulanmıştır.

Seyhan (2014) alışmasında, “niversite ğrencilerinde Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki”yi incelemiştir. Yaptığı araştırmada Allah korkusunun erkeklerde, kadınlardan daha yüksek olduğunu ve anlamlı bir şekilde farklılaştığını tespit etmiştir. Bunun yanı sıra çalışmada, öğrencilerdeki, olumsuz Yaratıcı algılarının, olumlu Yaratıcı tasavvurlarına göre psikolojik iyi oluş hlini yüksek düzeyde etkiledikleri sonucuna da ulaşılmıştır.

Sekülerleşme olgusuna farklı bir perspektiften yaklaşan Ertit (2014); “Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi” alışması ile sekülerleşme paradigmasını yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Bu erevede Ertit’in (2019); “Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye’nin Analizi” adlı eseri, sekülerleşme teorisini ve Türkiye’deki sekülerleşme eğilimini ele almaktadır.

Uysal (2015) alışmasında, “genç yetişkinlerde affetme eğilimleri ve dinî yönelim/dindarlık ilişkileri”ni sosyo-demografik değişkenler ile karşılaştırmış ve kadınların, erkeklerden anlamlı derecede farklılaştığını, dini inanç, bağlılık, bilgi, pratik ve eleştirel yönelim düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğunu ifade etmiştir. Faydacı yönelim düzeyi anlamında da kadınların ve erkeklerin benzerlik gösterdiğini tespit etmiştir.

Erdoğan (2015) ise yaptığı çalışmada, “psikolojik dayanıklılık ile Tanrı algısı, dinî yönelim biçimleri ve dindarlık” arasındaki ilişkiyi incelemiş ve “öznel dindarlık düzeyi, sevgi yönelimli Tanrı algısı ve içsel dinî yönelim’in psikolojik sağlamlık” arasında pozitif yönlü bir ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Kirman ve Çapcıoğlu (2015)’da; “Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar” çalışmalarında modernitede dinin konumunu sekülerleşme bağlamında incelemişlerdir. Batur (2015)’da aynı kapsamda yürüttüğü çalışmasında, şehirleşme ile beraber sekülerleşmenin hız kazandığını ifade etmiştir.

Apak (2016), Tanrı algısı üzerine sosyal hizmet bölümü öğrencileri ile yaptığı çalışmada kadınların erkeklere nazaran daha olumlu bir Yaratıcı algısına sahip olduğunu, bununla birlikte olumsuz Yaratıcı algısı bağlamında da “dine karşı” ve “dine ilgisiz” öğrencilerin “dindar” öğrencilere göre daha yüksek olduğunu tespit etmiştir.

Müftüler (2016) tarafından gerçekleştirilen araştırmada kültürel, dini ve toplumsal, açıdan yaşlı insanların modernleşme sürecinde yaşadıkları sorunlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmadan çıkan sonuca göre modernleşme süreci yaşlı insanlar için de zor bir süreçtir. Yaşlıların bu zor süreci atlatmasında, onların manevi ve maddi ihtiyaçlarının karşılanması hususunda hali hazırdaki kurumlar yeterli görülmemiştir ve yaşlılara yönelik yeni düzenlemelerin yapılması gerektiği araştırma sonucunda tespit edilmiştir.

Göcen (2016) tarafından gerçekleştirilen araştırmada Türk- Müslüman çocuklarda şükür maneviyat ve yaşam doyumu arasındaki ilişki nitel yöntemle araştırılmıştır. Çocukların şükürle alakalı açıklamalarında en yaygın kullanılan temalar aileye sahip olma ve temel ihtiyaçlarını karşılayabilme çıkmıştır. Çocukların açıklamaları ve çizimlerinde yaşam doyumu ve maneviyat şükürle ilişkili çıkmıştır. Buna göre şükür arttıkça maneviyat düzeyinde de artış tespit edilmiştir. Hacıoğlu (2016) ise çalışmasında, sekülerleşmenin muhafazakar kadınların yaşantı ve düşünce dünyasında meydana getirdiği değişikliklere değinmiştir.

Vural (2016), dindarlık ile gelir düzeyi, cinsiyet ve medeni durum arasında anlamlı düzeyde değişiklikler olduğunu tespit ettiği çalışmasında, “yetişkinlerde alçakgönüllülük, dindarlık ve psikolojik iyi oluş” ilişkisini incelemiştir. Alçakgönüllülük ile dindarlık arasında olumlu ve anlamlı bir ilişki bulunduğunu da tespit etmiştir.

Arıcı ve Tokur (2017), “İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Tanrı algıları ve hoşgörü eğilim düzeyleri” arasındaki ilişkiyi incelemiş, Allah algısının olumlu yönde olduğunu tespit etmiştir. Güven’in (2019) Makyavelizm ve dindarlık ilişkisi konu edinen araştırması, bu kavramlara dair önemli sonuçlar elde etmiştir.

Uçar (2017) tarafından gerçekleştirilen çalışmada “yaşlılarda yaşam kalitesi ile spiritüalite (Maneviyat) arasındaki ilişki” tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmadan çıkan sonuca göre yaşlı kişilerin maneviyatları ile yaşam kaliteleri arasında anlamlılık düzeyinde pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Yaşlı bireylerin yaşam kalitesinin artması, maneviyatla doğru orantılı bir ilişki göstermiştir. Maneviyatın artmasıyla yaşam kalitesinde de artış gözlenmiştir.

Erşahin ve Boz (2018) tarafından gerçekleştirilen çalışmada kentte yaşayan kişilerin bağlanma ve iletişim konusundaki ihtiyaçları noktasında maneviyatın yeri nitel yöntemle tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmadan çıkan sonuca göre maneviyat kentte yaşayan kişilerin sadece bağlanmalarını değil aynı zamanda onların aşkınlık, güvenlik, ait olma gibi ihtiyaçlarını da ortaya çıkarmaktadır.

Aydınalp’in (2018); “Din ve Dünyevîleşme: Kuzey Kıbrıs Örneği” adlı eseri, Kuzey Kıbrıs halkının dinî hayatındaki değişimleri ve günümüzdeki din-dünyevîleşme ilişkisini ilgili paradigmlar ekseninde açıklamaya çalışmaktadır.

Toprak (2018) tarafından gerçekleştirilen çalışmadan çıkan sonuca göre bireylerin iyi oluş hali üzerinde yaşam amaçları ve maneviyat önemli değişkenler olarak ortaya

çıkılmaktadır. Maneviyatın iyi oluş üzerindeki olumlu etkisi bireyin içsel yaşam amaçlarına yaptığı katkı sebebiyle oluşmaktadır. Bu durum iyi oluşun dolaylı veya doğrudan kaynak olarak yararlanabileceği alanlardan birinin de maneviyat olduğuna işaret etmektedir.

Demir'in (2019); "İmamlarda Dünyevileşme Eğilimi" isimli araştırması, dindarlık ve maneviyatı sekülerleşme bağlamında ele almaktadır. Gülfil (2019) ise ateistlerdeki olumsuz Tanrı algısını psiko-sosyal açıdan değerlendiren bir çalışma ortaya koymuştur.

Demir'in (2019); "Sağlık Çalışanları ve Sekülerleşme" çalışması, dinin tıp ve sağlıkla olan ilişkisini sekülerleşme bağlamında ele almakta ve konuyu bu bağlamda analiz etmektedir.

Oktay ve Lokmanoğlu (2020) çalışmalarında, üniversite öğrencilerinde Tanrı algısı ve kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bu çalışmada, olumlu ve olumsuz Yaratıcı algıları karşılaştırılmıştır.

Evans (2021) çalışmasında; öğrencilerin okullarda aldıkları eğitim programlarının öğrencilerin analitik düşünmeye ve sekülerleşmeye dair eğilimlerini olumlu veya olumsuz olarak etkilediğini tespit etmiştir.

Yukarıda ismini zikrettiğimiz çalışmalar konuya dair yapılmış olanların bir kısmını oluşturmaktadır. Alana dair çalışmaların tamamı bunlarla sınırlı olamamakla birlikte yapılmış çalışmaların örneklerine böylelikle değinmiş olduğumuzu belirtmek isterim.

2.6. İlişkisel Sosyoloji Ve Din-Maneviyat

İlişkisel Sosyoloji için ifade edilebilecek en genel anlam, toplumsal hayatı ve ilişkileri inceleyip araştırmasıdır. Sosyoloji ve din sosyolojisi, geçmişten günümüze kadar çeşitli nesnelere odaklanarak betimlenmeye çalışılmıştır. Klasik gelenek bize toplumsal olguları, toplumsal davranışları, toplumsal sınıfları, formları tanımlamış ve vermiştir.

Geçtiğimiz yüzyıl ise sembolleri, çıkar gruplarını, kurumları, sistemleri, etno-metotları, dini işaretleri, dini kimlikleri, dini pratikleri, dini söylemleri ve pek çok konuyu, yapı-fail çerçevesinde sosyoloji disiplinine eklemiştir. Aynı zamanda ilişkisel sosyolojide ifade edilen teoriler ve kuramlar gibi farklı bir analiz nesnesiyle ve bu nesneyi incelemekte kullanılan farklı yaklaşımlarla tanımlanan bir kuram, teori veya bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır (D pelteau ve Powell, 2015: 15).

Epistemolojik ve ontolojik bakımdan ideal tipsele aaidan sahip oldukları farklılaşmalara karşılık ilişkisel sosyologlar; “İlişkilerin tözlerden önce geldiği” fikrini başlıca referans noktası olarak görmektedirler (Uluocak, 2016: 118). Bu durumun kendisi de haliyle bir ikilik olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber yapı-fail tartışmalarının da sosyoloji geleneği içinde büyük bir yere sahip olduğu kaçınılmazdır. Hatta sosyologlar yapı-fail ilişkisini yöntem tartışmalarının da konusu yapmışlardır. Sosyolojik manada bilimsel araştırmaya dair süreçlerin temelini oluşturan “nitel yöntem-faili araştırır” ve “nicel yöntem-yapıyı araştırır” ifadeleri bu bağlamda ortaya çıkmıştır (apıoğlu vd. 2018:232-233). Tüm bunlardan hareketle, dikotomileri aşmak birçok ilişkisel sosyolog için özellikle önemli olmuştur. Özellikle toplumun içerisindeki bireyler açısından insanlar üzerindeki sınırlayıcı etkilerini “yapı,” bireylerin tutum ve davranışlarını özgürce belirleme kabiliyetlerini de “faillik” olarak isimlendirirsek, o zaman bizler sosyologlar olarak iki tarafı da keskin olan bir bıçakla karşılaşırız: Bireysel davranışı yapının ürünü olarak tanımlayabildiğimizi keşfettikçe, insanların farkında olma, derinlemesine düşünme ve tercihler yapma yeteneğini, düşünsel aaidan, bir kez daha yadsırız; öte yandan bireysel faillige ne kadar etki alanı tanırsak, sosyoloji adı verilen bu özgün açıklama tarzına o kadar az alan bırakmış oluruz. İlişkisel sosyologlar birey-toplum dikotomisini ve onunla beraber gelen yapı-fail dikotomisini hem bireyleri hem de bireylerin katılım gösterdikleri (topluluklar, kurumlar, toplumsal sistemler gibi) daha büyük oluşumları benzer gerçeklik düzeyine, ilişkisel bir düzeye ait olarak kavramsallaştırarak aşmaya çalışmışlardır (D pelteau ve Powell, 2015: 17-18).

Giddens ve Bourdieu’nun ise, “yapının ikiliği” ve “habitus” (inşacı yapısalcılık açısından uyarlayıcı ve ilişkisel bir kavramsallaştırma) kavramsallaştırmaları üzerinden

çözümüne ulaştırmaya çalıştıkları yapı-fail dikotomisine yönelik arayışlarını, Depeltau'nun (2015) eş belirlemci – diyalektik – etkileşimsel (yapı-fail) bir ontolojiye sahip “ilişkisel” arayışlar olarak değerlendirdiği görülmektedir (Uluocak, 2016: 115).

İlişkisel düşünmek; Bourdieu (1990: 192)'ya göre alan kavramıyla düşündürmektir. Toplumsal hayatta bulunan şey sosyal (toplumsal) bağlantılardır, eyleyenler arasındaki öznelarası bağlar veya etkileşimler değildir. Kişisel istençlerden ve bilinçlerden bağımsız var olan nesnel bağıntılardır. Bourdieu'nun bilimsel düşünce ve çalışmanın olmazsa olmazı olarak gördüğü şeyin kendisidir, ilişkisel düşünmek. Gerçeklik, toplumsal alan içerisinde günlük deneyimler vasıtasıyla perdelenmiştir. Bilim insanının hali hazırdaki görevi ise bu gerçekliğin önündeki perdeyi kaldırmaktır (Swartz, 1997: 61).

Dépelteau ve Powell, (2015: 18) der ki; “Sosyal olgular (yapılar, sistemler, söylemler vb.) aralarında bağımlılık bulunan bireyler arasındaki ilişkilerden başka bir şey değildir. Ve aynı ölçüde önemli olmak üzere, bireyin kişisel davranışı tüm zaman ve yerlerde, ilişkiler içerisinde ve ilişkiler aracılığıyla gerçekleşen bir eylemdir” ancak bunun sonrasında ilişkisel sosyologların hedeflerini tam anlamıyla belirlemediklerini ifade etmemiz gerekiyor.

İlişkisel Sosyolojinin ontolojik açıdan bütünlüklü bir paradigma olmaktan uzak, epistemolojik açıdan ise sosyolojide yer alan başlıca ikiliklerin aşılması arayışında Powell (2015: 286)'ın düalist herhangi bir unsur zerresi barındırmayacak bir “kökten ilişkisellik” teklifi, bireylerin kendilerinin de dahil olduğu her türlü sosyal olguyu ilişkiler aracılığı ile oluşmuş kabul eden bir epistemoloji önerisi ile dikkat çekmektedir (Uluocak, 2016: 116).

İlişkisel sosyologlar daha çok bireylerin nasıl, sürekli diğer bireylerle karşılıklı bağımlılık ağına düştüğünü ve kuramsal açıdan bile ilişkisel bağlamlarından farklı bir şekilde anlamayacaklarını vurgulamaya eğilimli durumunu inceler (Yaralıoğlu, 2020: 1438). Powell (2015) epistemolojik açıdan geliştirmeye çalıştığı “kökten ilişkici” yaklaşımının esaslarını Norbert Elias, Dorothy Smith, Michel Foucault, Karl Marx, Harold

Garfinkel, Pierre Bourdieu, David Bloor ve Bruno Latour'un çalışmalarındaki ilişkisel ögelere yeni manalar yükleyerek geliştirme gayretinde görünmektedir (Uluocak, 2016: 116).

Yine de ilişkisel sosyoloji konusunda savaşı özelliklerini yitirdiği için evcilleşmeye başladığı (Emirbayer, 2013) tartışmalarından başlayarak çok sayıda olumlu ve olumsuz değerlendirme bulunmaktadır (Kasapoğlu, 2016: 76). Üç tip ilişkisel sosyoloji saptamasında bulunan Depelteau (2015) bunları, “deterministik (deterministic)”, “eşdeterministik (co-deterministic)” ve “derin (deep)” ilişkisel sosyoloji olarak ifade etmiştir.

Bu ilişkisel sosyoloji karşılaştırmaları ışığında günümüzde etkisi azalmadığı düşünülen din fenomenine, küreselleşmenin getirdiği iletişim ve teknolojiye gelişmeler nedeniyle, sosyal bilimcilerin yapı-fail ilişkisinden ziyade karma değerlendirmelere yönelmekte oldukları görülmektedir (Yaralıoğlu, 2020: 1436).

Her şeyden önce ilişkisel sosyolojinin mücadele halinde olduğu bahsedilen birçok nokta dine kayıtlıdır (Şen, 2019: 62). Bu durumun kendisi aslında ilişkisel sosyolojinin tözcülük karşısındaki konumu ile açıklanabilir. Bunlarla beraber ilişkisel sosyolojinin dine dair analizleri zorluklarla karşılaşmaktadır.

2.6.1. İlişkisel Sosyolojinin Din Analizinde Karşılaşabileceği Zorluklar

Dinler öncelikle mahiyeti gereği en azından metin düzeyinde kutsal düşüncesiyle sarmalanmış doxic bilgi formları içerirler. Bu nedenle din alanına özgü en spesifik tözcülük biçimi, bir dinin, ontolojisini “kutsal eksenli mutlak dışsal bir” mahiyette tahayyül etmesidir. Dahası söz konusu tahayyülü evrensellik adına tüm toplumlar için geçerli bir epistemoloji olarak sunmasıdır (Şen, 2019: 62). Bu bağlamda düşünüldüğünde, ilişkisel sosyoloji olarak ifade edilne ve öne sürülen kuram, karma bir kuram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bir yapı olarak “din” muhtevasında bulunan yapısal özellikleriyle “ilişkisel din sosyolojisi” ile bağlantı kurmaktadır (Yaralıoğlu, 2020: 1432). Bu bağlantının kurulduğu bağın ‘ne’liği konusunda bir çıkarım yapmak gerekmektedir. Burada yapı-fail ilişkisi

içerisinde din kurumunun nerede durduğu, ne istediği, nasıl bir düzlemde yer aldığı ve neye vurgu yaptığı çok önemli bir yer tutmaktadır.

Dinler ezeli-ebedi olarak değişmezliğe vurgu yaparlar. Değişmez töz ve ezeli-ebedi gerçeklik olarak kutsal, bu dünyanın tasavvur ettiği diğer dünyanın mahiyetini, kişinin yöneleceği hedefi ve yaşam yörüngesini belirler. Bu anlamıyla dinlerin sahip olduğu tözcü niteliklerden birisi bahsedilen hedef ve yörünge uyarınca tesis ettiği güçlü bir telosa sahip olmalıdır. Birçok din, toplumsal gerçekliği bir töz uyarınca tanımlama ve telos (dinsel kader) doğrultusunda belirleme eğilimindedir. Bu çerçevede de kolektivist bir kurumsal yapı inşa ekseninde de hem tavsiye hem de zorlayıcı emirler veren dinler, insanların bireysel yönlerini törpülemeye ve kontrol altına almaya çalışır (Şen, 2019: 62). Tözcü bu yaklaşımı ile toplumsal alana dahil olduğu (ilişkisel mahiyete bürünmek zorunda olduğu) andaki durumu arasında bir sonuç doğurmaktadır. Sosyolojinin bir nesnesi haline gelmekle beraber, ilişkisel sosyolojinin de araştırma alanına girmektedir. Böylelikle ilişkisel sosyoloji, toplumsal ilişkileri sosyolojinin merkezine oturtan bir tutum olarak görürken ayrıca sosyolojinin en mühim kavramının da ‘sosyal ilişki’ olduğunu öne sürer. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki din de sosyolojik olarak bir ilişkiler ağından müteşekkildir (Yaralıoğlu, 2020: 1438).

Din gibi, dinin kültürel ve davranış bazında yaveri olan gelenek de yüklü tözcü bir karaktere sahiptir. Din ve gelenek bileşimi ise katmerli bir tözcülükle sonuçlanır. Nitekim tarihin bir anında ilişkilerin sonucu belirlenmiş olan bir hadisenin zaman dışı karakter kazanması gelenek halini alarak kalıcılılaşmasına, daha da önemlisi dine kayıtlanan bilgi repertuarına dönüşmesine yol açabilir. Dinsel ve geleneksel söylemlerin iç içe geçmesi ile birlikte din adına gelenek, gelenek adına da din konuşmaya başlar. Hatta zamanla din ve gelenek de bir ve aynı öz olarak algılanır (Şen, 2019: 63). Gadamer’in ifadesiyle bu durumda her geleneksel bilgi toplumsal bir bilgiye, dahası “gelenek hakkında her konuşma gelenekle yapılan bir konuşmaya” dönüşür. İşte bu noktada tözcülüğün tasfiyesindeki güçlük de artar. Çünkü geleneğin çizdiği sınırlardan çıkmadan veya onu paranteze almadan ona dair doğru çıkarımlar yapmak oldukça zordur. Çünkü bir gelenek, düşüncenin gerisindeki tarihsel ilişkisel faktörlere bakmaya gerek duymaksızın bir geleneksel davranışın nedeninin kendisi olduğu şeklinde tözcü düşünceye sahiptir. Örneğin İslam’da Kur’an ve hadislerde

geçmemesine rağmen sabık bir gelenek olan recm, Müslümanların yaşadığı bazı ülkelerde sanki dinin ayrılmaz bir parçasıymış gibi uygulanabilmektedir (Şen, 2019: 63).

Bu mevzuda ilişkisel din sosyolojisiyle ilintili olarak Bauman (2019), gündelik rutinleşmiş veya kurumsallaşmış edimler süreklilik/devamlılık içerisinde bozulmadan sürdüğü sürece, bireyin evrene dair saika ve erekleri üstünde düşünmeye zaman bulamadığını söylemektedir. Ancak kurumsallaşmış yapı kaygı veya korku üretmeye başladığında “yeni cemaat arayışları” ortaya çıkmaktadır (Yaralıoğlu, 2020: 1438).

İnsan sayıları değişse de yeryüzünde birçok din ve aynı dinde birçok mezhep vardır. İlişkisel sosyoloji açısından kültürel çeşitlilik olarak görülebilen bu farklılıklar, bazı dinler söz konusu dinlerin mensupları tarafından teolojik kabullenmelerin taraflı yorumlarının etkisiyle yok hükmünde sayılabilmektedir. Johannes Fabian (1992: 12)’in tabiriyle “ötekinin ampirik” varlığının “teorik yokluğuna dönüştüğü”, yani olgunun kavramsal olarak yok edilme girişimiyle karşı karşıya bırakıldığı söz konusu yaklaşım aşılması çok zor bir tözcü bariyer içermektedir. Çünkü bir Budist bir Müslüman’a veya bir Müslüman bir Hıristiyan’a bu duygularla yaklaşabilir ve onun mensubu olduğu dini din olarak görmeyebilir. Yine bir dine mensup olan bir kişi gerçek dini sadece kendisinin yaşadığı duygusuna kapılıp kendisi mutlu olabilir. Fakat ilişkisel sosyoloji açısından bunların pek bir önemi yoktur. Çünkü diğerleri de o kişinin düşündüğü gibi düşünebilir. Kısacası bir dine mensup olan birinin başka bir dini bir din olarak görmemesi onun din, bir mezhebe mensup birinin başka bir mezhep olarak görmemesi onun bir mezhep olduğu gerçeğini değiştirmez (Şen, 2019: 63).

Bu halde bir yapı olarak, Bauman’a göre din bireyin yaşamının doğasından çıkmış veya gündelik yaşamın başında ya da içerisinde olan bir olgu değil, sonradan ortaya çıkarılan bir ‘şey’ olmalıdır (Günerigök, 2019: 125). Bauman (2019: 253), dini kutsalla ilişki kurarak açıklamamış, onu insanın çaresizliği sonucunda ürettiği bir kurum olarak açıklamıştır. Bauman, dinin bir algılanma şekli olarak gördüğü köktencilik, postmodern toplumla ilişkili olduğunu savunmaktadır (Kara, 2013: 15).

2.6.2. Dinin İlişkisellik Göstergeleri

Durkheim (2005)'a göre dinler diğer kurumlara nazaran insan davranışlarında etkisi büyük olan ve diğer kurumlar ile hem etkileyen hem de etkilenen bir ilişkiye sahiptirler. Dinler makro düzeyde kurumlarla olduğu kadar mikro düzeyde de insan ilişkilerine sahne olmaktadır. Bu bakımdan dinlerin ilişkisel mahiyetinin en iyi belirlediği yerlerden biri de gündelik hayattır. Gündelik hayat her türlü dini faaliyetin gerçekleştiği bir alan olmakta ve dinin kendisini toplumsallaştırmaktadır. Schütz (1996: 16) gündelik hayatı, “biz” ve “onlar” ilişkisi ekseninde ilişkilerin cisimleştiği yer olarak ifade etmektedir. Bu ilişkiler de grup veya toplum düzeyinde bir ağ ve bilgi stoku tesis eder (Şen, 2019: 65). Kısacası gündelik hayat bir pratikler sahnesi olarak dinin de varlığını sürdürdüğü ve kendisini görünür kıldığı bir düzlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bauman ise bir yapı olarak dinin hayat üzerindeki etkisini modern öncesi ve modern sonrası olarak ayırmaktadır. Modern öncesi dönemde belirsizliğin çok az olduğu, post modern dönemde ise belirsizliklerin arttığını ifade etmiştir ve tam bu noktada ilişkisel din sosyolojisi müdahil olmakta, müphem şekilde kodlanan dini pratiklerin, ritüellerin, cemaatlerin hem bir yapı hem de içinde bulunduğu bireylere (fail) değerlendirme yaparak bu müphemliği (belirsizliği) aşmaya çalışmaktadır (Yaralıoğlu, 2020: 1439). Bu durumu temellendirecek olursak karşılaşacağımız şey dinlerin ilişkisellekle bulunduğu noktalar olacaktır.

Dinlerin ilişkiselliğinin ortaya çıktığı ve görüldüğü ilk nokta, birbirinde farklı dinlerin varlığı ve bunların çeşitli şekillerde yorumlanmasıdır. Dinler arasındaki farklılıklar ve dinlerin kendi içerisindeki farklılıklar ancak toplumsal ilişkilerin farklılıklarıyla açıklanabilir. Aynı din içerisinde ortaya çıkan farklı ilişki biçimleri mezheplerin oluşmasına, mezheplerin inşa ettikleri dünya görüşleri de farklı toplumsal ilişkileri ortaya çıkaran bir faktör olarak iş görebilir. İlişkisel sosyoloji, toplumsal gerçeklikte ortaya çıkan farklılıkların arkasında farklı ilişki kalıplarının olduğu varsayımından hareket eder (Şen, 2019: 66).

Nitekim bir dinde günah olan bir davranışın diğer dinde sevap olarak kabul edilmesi, sosyolojik olarak o dinin yaşandığı bölgenin, sosyo-kültürel, ekonomik ve antropolojik ilişkileri kazılarak açıklanabilir. Örneğin İslam dininde günah/haram olarak kabul edilen şarap içmek ve domuz yemek gibi davranışlar Hristiyanlıkta günah/haram olarak görülmez. Aksine şarap Hristiyanlıkta İsa peygamberin kanını temsil etmek bakımından kutsal bir nitelik taşımaktadır. İlişkisel sosyoloji söz konusu durumu, Tanrı'nın çelişkili emirleri olarak gören teolojik yaklaşımlara da Hristiyanlık dininin bozulmuş olduğu şeklindeki taraflı dinsel yaklaşımlara da itibar etmeyen ve sözü edilen farklılıkların oluşumunda türlü ilişkilerin devreye girdiğini teorik bir varsayım olarak benimser. İlişkisel sosyolojiye göre, farklı dinsel pratikler farklı ilişki ağlarının sonucudur (Şen, 2019: 66).

Dinlerin ortaya çıktıkları ve yoğunlukla yaşandıkları coğrafyalara bakıldığında dinsel pratiklerini orada yaşayan bireylerin tarihsel, kültürel ve ekonomik koşullarına göre inşa ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte mensuplarının Tanrı'nın sözleri olarak inandığı ifadelerde Tanrı'nın kararlarını insanların temel yaşam koşullarını gözetmesi ve besin kaynaklarını dikkate alması, teolojik ilişkisellik olarak kavramsallaştırılabilir (Şen, 2019: 66).

Eski ahit ve yeni ahit kavramsallaştırmaları dinsel anlatılar arasındaki çatışmaların kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü bu durum yeni bir dini anlatının “neden” ve “niçin” sorularıyla beraber geliyor olmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Roma İmparatorluğu'ndaki toplumsal ve sistemsal bozulmanın, bir yerel gruba gönderilen dinsel metinlerle çözülemeyeceği ve bu bağlamdan yola çıkarak yeni din talebi ile yeni sistem arayışının paralel gittiği söylenebilir. Yani sorunun sadece teolojik ihtiyaç ile açıklanamayacak kadar çeşitli ve sosyolojik olduğu sonraki süreçte kendisini göstermiştir (Şen, 2019: 67).

Dinlerin serüveninde meydana gelen hadiselerde hem bir yapı olan dinin hem de onu temsil eden insanların edimleri, toplumsal ilişkilerin biçimlenmesinde son derece etkili olmuştur. Bazı bölgelerde bazı Müslüman topluluklar tarafından uygulanan recm olgusunun, İsa peygambere atfen oluşturulan bir menkıbeye göre “ilk taşı günahkar olmayanınız atsın” sözü ile Hristiyanlık adına bitirdiği kabul edilebilir. İlişkisel sosyoloji açısından bireysel eylemlerin insan ilişkilerine etki ettiği, yapının insanları, insanların yapıyı etkilediği bu eylem örneğinden yola çıkarak söylenebilir. Böylelikle gelenekte yer edinen davranışların dinde olamayabileceğini, teorik olduğu kadar pratikte de tözcülüğün tasfiyesinin mümkün olduğunu ve de bu yolla da bir farkındalık yaratabileceğini göstermektedir. (Şen, 2019: 67).

Laikliğin Hristiyanlığa içkin olduğu şeklindeki tözcü yaklaşımın inşası İsa Peygamberin gündelik siyaset ve ekonomik faaliyetlerle ilgilenmesinden dolayı gerçekleşmiştir. Ancak sonrasında Katolik Kilisesi tarafından kurulan Tanrı Devleti her ne kadar dinsel bir metin veya kutsal bir kişi olursa olsun koşullar ve yeni ilişkilerle beraber, geçmişten gelen bu anlayışın yıkılabileceğini göstermiştir. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra ortaya çıkan faktörler Katolik Kilisesinin, Tanrı Devletini tesis etmesiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla ilişkisel sosyoloji açısından bakıldığında kutsal prensiplerin sabit olmasına rağmen toplumsal ilişkilerin hangi yönde ve nasıl değişebileceği öngörülemez bir durumdur. Yine bahsedilen nedenlerle dinsel hoşgörünün Hristiyanlıkta yerleşik olduğu şeklindeki tez canlı iş, örneğin haçlı seferleri ile hükümsüz kalmamıştır. Bahsedilen seferler somut ve uygun toplumsal koşullar ortaya çıktığında Hristiyanlık dininde pekala şiddete başvuru olabileceğini, “İsa Peygamber’in kendisine atılan bir tokattan sonra diğer yanağınızı uzatın” söyleminin sembolik düzeyde kalabileceğinin göstergesidir. Kaldı ki haçlı seferlerinin başka bir tözcü perspektifte yalnızca Hristiyanlığın şiddeti ile açıklanması da yine ilişkisellikten uzaktır. Söz konusu seferleri açıklarken, dönemin Avrupa'sında nüfuz, işsiz ve “başıboş” güruhu kıta dışına çıkarmak gibi ilişkisel faktörleri de göz önüne almak gerekir (Şen, 2019: 68). Kaldı ki; her bir tanrılar çarpışmasının tarihsel sonucu, daha iyi argümanlara sahip olanlar tarafında değil, daha iyi silahları kullananlar tarafından belirlenmiştir. Kuşkusuz aynı şey, bu türden toplum-içi çatışmalar için de söylenebilir. Sopası daha büyük olanın kendi gerçeklik tanımlarını dayatma şansı daha büyüktür (Berger ve Luckmann, 2008: 158). Görüldüğü üzere ilişkisellik düzlemi üzerinde bir başka olgu olan

şiddetin dini veya inancı etkilemiş biçimi “ilişkisel sosyolojik” bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hristiyanlıkta yaşanan mezhepsel bölünmelerin –ki yerelden çıkıp evrensel bir söyleme dönüşmesine rağmen- açıklamasını teolojik açıdan yapmak çok mümkün görünmese de, sosyolojik olarak farklı ilişkilerin yön vermesiyle açıklanabilir. Örneğin Katolik ve Ortodoks mezheplerinin ortaya çıkışında tarihsel olarak farklı toplumsal ilişkilerin rol oynadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yani dinsel bir metin bulunmasına ve eleştirel bir bakışa kapalı olmasına rağmen gündelik hayattaki temel ilişkisel etkenlerin derin farklılıklar yaratabildiğini görmekteyiz (Şen, 2019: 68). Sonrasında Protestanlık mezhebinin ortaya çıkışı ile Weber’in (2008) de ifade ettiği din-ekonomi ilişkisi açısından yeni ilişki rollerinin değişim için ne kadar etkili olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Bu noktada dinlerin pratik yaşantıdaki akışkan niteliğinin sonucu olarak küçük veya büyük ölçekli değişim geçirebildikleri ilişkisel sosyoloji açısından güçlü bir teorik varsayım olarak kabul edilmekte ve söz konusu değişimini, tarihsel serüvenini analiz etmek ilişkisel sosyoloji açısından önem kazanmaktadır (Şen, 2019: 69). En önemli hedeflerinden birisi ikilikleri aşmak olan ilişkisel sosyolojinin çabasının diğer disiplinlerde de gözlemlendiğini söylemek mümkün olmakla beraber, Weber gibi dini, ekonomik ilişkiler çerçevesinde inceleyen –ki tüm süreçleri üretim ilişkileri ekseninde değerlendiren- Marx’ın diyalektiğinin ilişkisel sosyolojiden farkının ne olduğu ve yapı-birey ayrımından sıyrılma talebinin tarihsel maddeciliği nerede aştığı tartışma konusudur (Artar, 2016: 198). Marx’a yöneltilen ilişkisel eleştiriye dair Fish (2015: 71) şunları ifade etmiştir:

Toplumsal üretim ilişkileri sadece herhangi bir toplumsal ilişki türü değildir; aksine kendisini diğer bütün türlerden emeği aracılığıyla ayırtıran bir türün üyeleri arasındaki birincil ilişkilerdir. Diğer toplumsal ilişkiler tabii ki kabaca toplumsal üretim ilişkilerinden ‘çıkartılamazlar’ fakat... söz konusu diğer ilişkilerin özgül insani formunu açıklamaya, bu ilişkilerin toplumsal üretim ilişkilerine eklemlediklerini kabul ederek başlamak gerekir.

Her ne kadar dini ve yerleşik bir olursa olsun, çarpıtılan gerçeklik ile insanların bir dine dair algısının ideolojik ve kültürel dolaylımlar kullanılarak inşa edilmesi, bilginin üretim mekanizmalarının ilişkisel faktörler olarak dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu mekanizmalar “din budur” veya “dinin özü budur” gibi tözcü yaklaşımların oluşumunda etkilidir. Bu nedenle kitle iletişim araçları ve kültür endüstrisinin algı üretim mekanizması olarak ne kadar da önemli bir faktör olduğunu dikkate almamız gerekmektedir. Haliyle diğer dinlerde olduğu gibi İslam dininde de tözcü söylem ve pratik ile karşılaşmamız kaçınılmazdır. Diğer dinlerde olduğu gibi evrensel bir söylem taşımakta olan İslam’ın devlet düşüncesini daha başında özsel olarak barındırdığı şeklindeki tözcü sayılı ilişkisel sosyoloji perspektifinden analiz edildiğinde tartışılır hale gelmektedir. Çünkü İslam her şeyden önce bir dindir ve devlet kimliği dini kimliğinin sonrasında oluşmuş bir olgudur. Biliyoruz ki İslam dininin devletleşmesi, toplumsal ekonomik faktörlerin oynadığı rollerden kaynaklanmıştır. Mekke’de din ekseninde bir siyasi sistemin kurulması ile Roma’da kurulmuş olan sistemin benzerliği dikkat çekmektedir (Şen, 2019: 69).

Şerif Mardin’e (1999: 68) göre bu durum İslam’ın siyasallaşmasını beraberinde getirmiştir. Onu da ayrıca Mekke ve Medine arasındaki ekonomik, siyasi ve psikolojik rekabet gibi ilişkiler önemli rol oynamıştır. Nitekim gölgede kalmış bir Medine, Mekke karşı bir onur telafisi için kapılarını Muhammed peygambere açmıştır. O halde şu söylenebilir ki İslam’a içkin olduğu düşünülen devlet düşüncesi teolojik bir varsayım olmaktan ziyade konjonktürel ilişkilerle alakalı bir gelişimdir.

Temelde toplumsal ilişkilerin yol açtığını bildiğimiz ancak kişilere indirgeyerek açıklama yoluna gidilen mezhepsel ayrılıkların –ki bu ayrılıklar bazen dinin parçalanması anlamına gelmekte- kişilerin iktidar egoları ile bir ilişkisinin olmadığını ifade etmek yerinde olacaktır. İlişkisel sosyoloji konuyu haklı olduğunu düşündüğü yere çekerek, ilişkilere yoğunlaşarak analiz eder. “Örneğin İslam’da peygamberin ölümü ile başlayan politik ayrışmalar ve iktidar çatışmaların gerisinde ekonomik, sınıfsal ve kültürel birçok ilişkinin rolüne eğilir. Bu çerçevede şu soruları analize yardımcı olması açısından sormayı gerekli görür. Peygamber sonrası iktidar kimin eline geçti? Mezhep ayrımlarında başrol oynayan

Muaviye ve Ali'nin temsil ettiği sınıfsal kesim hangisiydi?" (Şen, 2019: 70). İbn Haldun'a göre, İslam'da yaşanan mezhep ayrılıkları konusundaki analizde bakılması gereken faktör asabiye'dir. Bir hükümdarın ekonomik, siyasi ve kültürel gücünü tarif eden asabiye, siyasi egemenliğin kazanılmasında ve devrinde son derece önemlidir. Bu durumda duygu ve inanç eksenli açıklamalar sadece bir mezhebe mensup insanları psikolojik olarak rahatlatır veya kızdırır. Fakat gerçek şudur ki İslam'da mezheplerin oluşumuna zemin teşkil eden halifelik olayında, mevzu Ali'nin veya Muaviye'nin haklı olup olmaması değil, kimin asabiyesinin, ilişki ağının daha güçlü olduğu ile ilgilidir. Sonuçta Muaviye'nin asabiyesi daha güçlüydü ve kazandı (Haldun, 1990: 481-501). Dolayısıyla ilişkiyel sosyoloji açısından bakıldığında, somut güncel gerçeklerin yön verdiği toplumsal faktörleri esas almak ve toplumsal olguları kişisel tercihlerin ötesine taşıyarak analiz etmek işin esasını teşkil eder (Şen, 2019: 70).

Kivinen ve Piironen (2013), Emirbayer'in (1997) ortaya koyduğu manifestodaki ilkelerden hareketle sosyal yaşamın "statik" ve "tözlerden" oluştuğu düşüncesini reddederler. Aksine yaşamın "dinamik", süreçsel ve izahı yapılabilir ilişkilerden oluştuğunu bilerek sosyoloji yapmak ve böylelikle metafizik açıklamalardan uzaklaşmak gerekmektedir (Emirbayer, 1997: 282). Çünkü organik yaşam, temelde çevrenin de dahil olduğu bir eylem sürecidir. Bu işlem (transaction), organizmanın mekan sınırlarının da ötesine geçer. Bu nedenle organizma-çevre işlemleri (transactions) en iyi ilişkiyel olarak anlaşılabilir (Kasapoğlu, 2016: 46).

İslamiyet'te mezheplerin ortaya çıkışındaki tözcü yargıların ki toplumsal ilişkiler sonucunda gerçekleşen bu ayrılmaların ileride yol açtığı yaraları ve ürettiği tözcü stereotipleri ifade etmek mezhepler açısından yerinde olacaktır. Yavuz Sultan Selim döneminde gerçekleşen gelişmelerin yıkılması güç tözcü söylem ve pratikler yaratması örnek olarak verilebilir. İlişkiyel sosyoloji, bütün bu yaşananlar da bireysel tercihlerin dine etkisini göz ardı etmez fakat tarihin bir anında ortaya çıkan olayların hep öyleymiş gibi algılanmasına da itiraz eder (Şen, 2019: 70).

Yine İslam'a dair olarak üretilen, İslam'ın modernleşemeyeceğine dair Tözcü algılar ilişkiyel sosyoloji açısından derhal reddedilmeyi gerektirir. İslam'da ortaya çıkan modernleşme hareketleri ve gündelik hayatta yaşanan gelişmeler sözü edilen reddin

kanıtlarını teşkil eder. Nitekim özellikle son dönemde bir yandan sembolleri çok yoğun çağırmasında karşın İslam'da beliren “hayatı da ıskalamayan” uygulamalar, ilişkisel sosyoloji açısından inceleme nesnelere olarak ele alınabilir. İslam dünyasında kapitalizm de piyasanın önemli bir ekonomik aracı olan faizin, İslami sembollerle donanmış katılım payı ile karşılanması, yani sözü edilen dinde kapitalizmle uyumlu ara formların belirmesi, İslam'ın kapitalizme uyum sağlayamayacağı şeklindeki tözcü iddianın problemleri yanlarını gözler önüne sermektedir (Şen, 2019: 70-71).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR VE TARTIŞMA

Bu bölüm sahadan elde edilen veriler ışığında yapılan analizler doğrultusunda tespit edilen bulguların açıklanması ve literatür bağlamında tartışılmasından oluşmaktadır. Bulguların açıklanması çalışmada elde edilen yüzdelerin ne olduğu ile başlamakta ve sonrasında ölçekten elde edilen verilerin açıklanması doğrultusunda yapılan analizlerden oluşmaktadır.

3.1. Bulgular

Tablo 2

Ölçek Değişkenleri Yüzdesi

		Günde birçok kez	Hergün	Çoğu günlerde	Bazı günlerde	Arada bir	Asla	Cevapsız
Tanrının varlığını (mevcudiyetini) hissediyorum	N	224	129	46	19	27	24	-
	%	47,8	27,5	9,8	4,1	5,8	5,1	-
Yaşamın tümüyle bir bağlantı tecrübe ederim	N	174	129	74	38	25	29	-
	%	37,1	27,5	15,8	8,1	5,3	6,2	-
İbadet sırasında veya Tanrı ile iletişim kurduğum diğer zamanlarda günlük endişelerimden uzaklaşarak mutlu olduğumu hissederim	N	149	114	88	55	27	36	-
	%	31,8	24,3	18,8	11,7	5,8	7,7	-
Dinimde veya maneviyatımda güç bulurum	N	171	113	78	44	31	32	-
	%	36,5	24,1	16,6	9,4	6,6	6,8	-
Dinimde veya maneviyatımda rahatlık bulurum	N	181	115	66	49	24	34	-
	%	38,6	24,5	14,1	10,4	5,1	7,2	-
Derin bir içsel huzur veya uyum(ahenk) hissedirim	N	130	126	93	46	34	39	1
	%	27,7	26,9	19,8	9,8	7,2	8,3	,2
Günlük aktivitelerimin ortasında Tanrı'nın yardımını isterim(dilerim)	N	195	114	61	46	26	27	-
	%	41,6	24,3	13,0	9,8	5,5	5,8	-
Günlük aktivitelerimde Tanrı'nın bana rehberlik ettiğini hissedirim	N	162	119	74	46	36	32	-
	%	34,5	25,4	15,8	9,8	7,7	6,8	-

Tanrı'nın bana olan sevgisini doğrudan hissedirim	N	142	112	91	65	20	39	-
	%	30,3	23,9	19,4	13,9	4,3	8,3	-
Tanrı'nın bana olan sevgisini dolaylı olarak hissedirim	N	121	112	103	62	26	44	1
	%	25,8	23,9	22,0	13,2	5,5	9,4	,2
Yaratmanın güzelliği bana manevi bir şekilde dokunur	N	155	125	98	46	19	26	-
	%	33,0	26,7	20,9	9,8	4,1	5,5	-
Tanrı'nın bana lütfettikleri için minnettar hissedirim	N	224	126	62	14	20	23	-
	%	47,8	26,9	13,2	3,0	4,3	4,9	-
Hayatımda başkalarına yardım etme sorumluluğu hissedirim	N	215	119	105	15	12	2	1
	%	45,8	25,4	22,4	3,2	2,6	,4	,2
Yanlış olduğunu düşündüğüm şeyleri yaptıkları zaman bile diğer insanları kabullenirim	N	97	77	133	82	69	11	-
	%	20,7	16,4	28,4	17,5	14,7	2,3	-
Tanrı'ya daha yakın olmayı veya kutsal ile(birlik) bütünleşme içinde olmayı arzularım	N	156	113	75	58	31	35	1
	%	33,3	24,1	16,0	12,4	6,6	7,5	,2
			Hiç	Kısmen Yakın	Çok Yakın	Mümkün Olduğu Kadar Yakın	Cevapsız	
Genellikle Tanrı'ya yakınlığımı nasıl hissedersin	N	39		90	131	207	2	
	%	8,3		19,2	27,9	44,1	,4	

İnsanı tanımlarken kullandığımız en önemli unsurlardan birisi de içinde bulunduğu dünyaya anlam yükleme fiili ile hayata bağlanmasıdır. Bu nedenle bunu gerçekleştirirken kullandığı en büyük motivasyonlardan bazıları da din ve maneviyat olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada din ve maneviyata yüklenen anlamlar önemli olmuştur. Çalışmamızda din ve maneviyata yüklenen anlamları tanımladık. Son tahlilde bu kavramların geçmiş dönemlerde birbiri yerine kullanıldığını, sonrasında birbirlerine karıştırılan kavramlar olarak karşımıza çıktığını ancak günümüzde birbirlerine ait benzerlikler taşıyıcılar da ayrı kavramlar olduklarını ortaya koyduk. Maneviyata ilişkin tanımlamalarda “bireylerin hayatlarındaki faaliyetlerini etkileyen kutsal bir güç ile kurdukları ilişki”, “bireysel varoluşsal anlam arayışı” ve “kutsalın öznel tecrübesi” gibi tanımlamalara ulaştık, ruh ve aşkın varlık olguları ile ilişkilendirildiğini tespit ettik.

Din ise “objektif olarak kutsal kabul edilen pratiklerin belirli aralıklarla uygulanması, sübjektif olarak da kişinin içsel yaşamının gizli durumu” şeklinde ifade edilmiştir. Yine maneviyata benzer nitelikte ifade edildiği gibi Otto’nun ünlü tanımıyla “kutsalın tecrübesi” olarak görülmüştür. Buradaki en önemli faktörler ise korku ve hayranlık uyandıran bir sır olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsal bir evrenin oluşumu olarak da tanımlanmış olan din belirli nesnelere yerleştiğine inanılan, insan dışından fakat onunla ilişki halinde olan esrarengiz ve korkutucu bir güç şeklinde ifade edilmiştir. Ancak tüm bu tanımlamaların “bir bilinmeyen başka bir bilinmeyenle” tarif etmek açısından yetersiz bulunduğunu da ifade edenler olmuştur. Yine de bu çalışmada, tanımlamaların kavramsal olarak doğru veya yanlış olması üzerinde durmadığımızı, kutsal olarak kabul edilen olgular için muhakkak birer ön kabule ihtiyaç duyulduğunu, bu yolla kutsal kabuller ile sosyal bir inşa sürecinin gerçekleştiğini ifade ediyoruz. Bu sosyal inşa sürecinde bireylerin kutsal arayışına yön veren, erdemi teşvik eden ve rivayetlerle yapılmış inanç sözleşmesi unsurundan hareketle ilişkiselliğe yoğunlaştığımızı ve sonuçlarımıza bu yolla ulaşmaya çalıştığımızı ifade edebiliriz.

Bu çerçevede din, maneviyat ve inanç unsurlarının yapı-fail bağlamında, tözcü bir yaklaşımla değil, “ilişkilerin tözlerden önce geldiği” temel referans noktasından hareketle ilişki olarak görülmektedir. Toplumsal oluşumlar birbirine bağımlı insanlar arasındaki ilişkilere oluşmaktadır. Burada deterministik, eş deterministik ve derin olarak üç ilişki sosyoloji karşımıza çıkmıştır. Dini ve manevi anlamdan yola çıkarak diyalektik (co-determinist) ilişki sosyolojik tavırla toplumsal olan ile bireysel olanın birbirlerini etkileyip, etkilendikleri sonucuna varmaktayız. Yani toplumsal yaşam içerisinde yapı ve failerin ayrı ayrı birer güç olduğunu, bu ilişkinin bireylerin toplumsal tecrübeleri ve din-maneviyat anlayışları arasında bulunduğunu ifade ediyoruz.

Bireylerde inanç, din ve maneviyat oluşumlarının birbirlerinden farklı olduğu, bu farkı oluşturan etmenlerin çok büyük olabileceği gibi çok küçük de olduğunu ifade ediyoruz. Örneğin; Genomun oluşumu sırasında DNA birçok farklı etkene maruz kalmaktadır. Burada dizilimden tutun da mutasyona kadar çok farklı türlerde etki görülmektedir. Ya da DNA endojen ve egzogen hasarlara maruz kalmaktadır. Bazen bu hasarları onarabilmekte bazen de

onaramamaktadır. Onardığı takdirde geçici, onaramadığı takdirde ise kalıcı bir değişime neden olmaktadır. Bu da ortaya çıkacak sonucu etkilemektedir (Debeleç Bütüner ve Kantarcı, 2006). Din ve maneviyatın oluşumu da tıpkı bu ve benzeri şekilde oluşmaktadır. En küçük farklılık bireylerin din ve maneviyat anlayışlarında da bir farklılığa neden olmaktadır. Doğduğu coğrafya, ailesi, cinsiyeti, yaşı, aldığı eğitim, arkadaş çevresi vb. birçok etken az veya çok bu oluşumu etkilemektedir. Biz buna dair elimizdeki verilerle bir açıklama yapmaya çalışmaktayız. Sonrasında belki de tek tek araştırma konusu olabilecek etkenlerin bireylerin din ve maneviyat anlayışları üzerindeki etkileri araştırılabilir. Elimizdeki veriler bunların bir kısmını açıklamaya yetmekte ancak başka bir açıklama yapmak için eksik kalabilmektedir. Gelecekte konuya dair çalışmaların yapılması adına bir referans noktası olması amacıyla araştırmamızı sonuçlandırmaya çalıştık.

Bu düşüncelerle yaptığımız tespitlerin sonuçlarını değerlendirmek gerektiğini ifade ederken, yapılan analizlerin evreni değil veriyi açıkladığını belirtmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Çünkü sosyal bilimsel yaklaşım içerisinde çok sayıda parametrenin olduğunu ayrı ayrı bu parametreler üzerinde çalışmadan tam anlamıyla bir açıklamanın yapılamayacağını ifade etmeliyiz. Din ve maneviyat ile ilgili çalışmalarda kültürel farklılıklar gibi birçok önemli etkenin olduğunu ifade ettik. Bu nedenle ilişkisel çalışmalarda bunun üzerinde dikkatle durulmaktadır.

Araştırmamız cinsiyet anlamında dengeli bir dağılım göstermiş, Türkiye nüfusunun yaş oranlamasına bakıldığında da bizim araştırmamızla paralellik göstermiş olduğunu görmekteyiz. Eğitim anlamında Çanakkale Merkez nüfusunun eğitim düzeyinin yüksek olduğu görülmektedir. Gelir durumu açısından ise nüfusun büyük çoğunluğunun 5000 TL ve altında çalıştığı ve yine 3000 TL ve altında çalışan bireylerin de yüksek sayıda olduğunu ifade etmek gerekir.

Çanakkale Merkez Halkının %95 oranla Tanrı'nın varlığını hissettiğini ifade edebiliriz. Bu durumu yüksek düzeyde hissettiğini ifade edenler ise %85,1'lik bir kesime karşılık gelmektedir. Bu oranlar Türkiye geneli (%98,7) ile kıyaslandığında (D.İ.B., 2014:

13) düşük görünmektedir. Batı Marmara (%98,7) ve İstanbul (%97,7) ile kıyaslandığında da durum değişmemektedir. Yine bu çalışmada (D.İ.B., 2014), Türkiye geneli kent merkezleri (%98,4) baz alındığında oran yaklaşmakta ancak çok önemli bir değişim göstermemektedir.

Farklı yerlerde yapılan bazı çalışmalarda benzer sorulara verilen oranlar ise şu şekilde görülmektedir. Köktaş (1993)'in İzmir'de yaptığı ve Türkiye'de yapılan ilk çalışmalardan birisi olarak değerlendirilen çalışmasında Allah'ın varlığına dair duyulan inanç %93,6 olarak görülmüştür. Yıldırım (2004)'in Trabzon'da yaptığı çalışmada ise %98,9, Aydın (2008)'in Balıkesir Merkez Ovaköy'de yaptığı araştırmada %99,0, Balamir (2008)'in yaptığı çalışmada ise %99,5 olarak ifade edilmiştir. Çelik (2010)'in yaptığı çalışmada katılımcıların %97,2'si "inanın" olduklarını ifade etmişlerdir. Köroğlu (2013)'ün Bolvadin ilçesinde yaptığı çalışmada %95,4 olarak, Gümüş (2014)'ün yaptığı çalışmada ise "inandığını" belirtenlerin oranı %98,0 olarak görülmüştür. Asan (2016)'in Yalova Termal'de yaptığı çalışmada inanmayan hiç kimse yoktur. Onbaşı (2019)'nın Batı Trakya'da yaptığı çalışmada %99,3'lük bir kesimin Allah'ın varlığına inandığını belirttiğini görmekteyiz. Kütükçü (2019)'nün Doğancılar'da yaptığı çalışmada ise Allah'ın varlığına kesin olarak inananların oranı %99,4 ve çevresel (aile ve arkadaş) nedenlerle inandıklarını belirtenlerin oranı %0,6 olarak belirtilmiştir. Bu çalışmada da inanmadığını belirten hiç kimse olmamıştır. Erdoğan (2019)'un çalışmasında ise Allah'ın varlığına inananların oranı %98,8 olarak ifade edilmiştir. Korkmaz (2020)'in yaptığı çalışmada ise inanç boyutu iman esaslarına katılım açısından ele alınmış ve Allah'a iman yüksek düzeyde (kesinlikle katılıyorum %91,8 ve katılıyorum %7,6) %99,4 olarak belirtilmiştir. Tekin (1997), Ermiş (2004), Köroğlu (2004) ve Yeyin (2005)'in yaptıkları çalışmalarda da benzer sonuçlarla karşılaşmıştır.

Çanakkale Merkez'deki bireylerin %80,4 gibi bir oranla inançları ile yaşamları arasında bir bağ kurduklarını görmekteyiz. Düşün düzeyde bu bağı kurduğunu ifade edenlerin oranı ise %13,4 olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de (D.İ.B., 2014) hayatlarını dini emirlere göre yaşayanların oranı yüksek düzeyde %64,9 düşük düzeyde %28,3 olarak ifade edilmiştir. Ancak dini inançlarının kararlarını etkilemesine izin verenlerin oranı %52,6 olarak görülmüştür. Burada Çanakkale Merkez Halkında inanç

olarak gördükleri şeyin karşılığının diğer çalışma (D.İ.B., 2014) ile aynı olmadığı düşüncesindeyiz. Çanakkale'deki Tanrı ile iletişim kurduklarını söyleyen bireylerin %74,5'lik bir kesimin mutlu olduğunu görmekteyiz.

Çanakkale Merkez'deki bireylerin çok büyük bir çoğunluğu din ve maneviyatlarında güç ve rahatlık bulmaktadır. Yine bireyler büyük oranda inançları ile derin bir içsel huzur ve ahenk hissetmektedirler.

Bireylerin büyük çoğunluğu (%94,2) yine, günlük hayatlarında Tanrı'nın yardımını dilediklerini ifade etmişlerdir. Türkiye'de (D.İ.B., 2014) bu oran Çanakkale Merkez'dekine göre daha düşük (%92,5) görünmektedir. Türkiye'de kent merkezlerinde ise oran %92 olarak görülmüş, bu ölçüt açısından bakıldığında oran az da olsa düşmüştür. Köktaş'ın çalışmasında (1993) ise dua edenler %94,0 olarak görülmüştür. Yıldırım (2004)'in çalışmasında %98,9 olarak, Aydın (2008)'in çalışmasında %99,0 olarak, Köroğlu (2013)'nun çalışmasında %94,6 olarak Asan (2016)'in çalışmasında ise dua etmeyen hiç kimse belirtilmemiştir. Kütükçü (2019)'nün çalışmasında ise zor durumda kaldıklarında dua ettiklerini ifade edenlerin oranı %96,9 olarak görülmüştür. Erdoğan (2019)'un çalışmasında ise katılımcılar %99,1 oranında dua ettiklerini belirtmişlerdir. Çanakkale'de araştırmamıza katılan bireylerin %93,2 gibi büyük bir çoğunluğu, Tanrı'nın onlara günlük hayatlarında rehberlik ettiğini hissetmektedir. Tanrı'nın sevgisini doğrudan (%91,8) ve dolaylı (%90,4) olarak hissedenenlerin oranı da görüldüğü gibi yine yüksek çıkmaktadır.

İnançları dahilinde Tanrı'ya duydukları minnet (şükür) oranı ise %96,1 ile çok yüksek düzeydedir. Türkiye'de yapılan araştırmada tam olarak karşılığı bulunmasa da dua etme zamanını "şükretmek için" belirtenlerin oranı %55,4 olarak bulunmuştur.

Çanakkale için yardımseverlik ve hayatta başkalarına yardım etme sorumluluğunu hissetme anlamında %99,4'lük bir oran ile bu hissi önemli derecede paylaşan bir şehirdir diyebiliriz. Bununla beraber yanlış yapan insanları da kabullediklerini (%97,7) ifade edenlerin de çok büyük bir orana sahip olması beklenmedik bir durum değildir.

Tanrı'ya yakınlık arzusu içinde olanların da Çanakkale'de yüksek bir orana sahip olduğunu görmekteyiz. Yine büyük bir çoğunluğu kendini de Tanrı'ya yakın hissetmektedir.

Gelir durumu ile ilişkiye bakıldığında Günay'ın (1990: 268) gelir durumu ve dini yaşayış arasındaki ilişki ile paralelik gösterdiği söylenebilir. Erzurum ve çevre köylerinde yaptığı çalışmada Ünver Günay düşük gelir düzeyine sahip bireylerde “ateşli dindar”lık, gelir düzeyi yüksek bireylerde ise “dine ilgisiz” olduğunu, dine ilgisi olanların ise “oportinist dindar”lık anlayışına sahip olduklarını tespit etmiştir. Yine aynı çalışmada (1999: 276) eğitim durumu ile dini yaşayış arasındaki ilişkiye bakıldığında eğitim düzeyi düşük bireylerde “ateşli dindar”lık, eğitim düzeyi yüksek bireylerde ise “dine ilgisizlik” veya “oportinist dindar”lık görülmüştür.

Bireylerin yine dini yaşayış konusunda inancı ön planda tuttıkları görülmektedir. Tabi ki din kurumu toplumsal sistem içinde düşünüldüğünde, toplum yapısı ve kültürüyle dini ilgi, inançlar ve pratikler arasında bazı temel ilişkiler söz konusudur. Bir toplumun dini yaşayışının şiddet ve yoğunluğu zamana, yere ve ortama göre değişiklik gösterir. Yani dine ve maneviyata dair ilginin olup olmayacağı birçok faktöre göre değişkenlik gösterir (Günay, 1999).

Bireylerin maneviyatlarının birçok faktöre göre değişiklik göstereceğinden hareketle günlük manevi deneyimler ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçek ile bireylerin günlük manevi deneyimlerinin ne düzeyde olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

“Cinsiyet faktörü maneviyat üzerinde etkili midir?” sorusuna cevap ararken ifade ettiğimiz günlük manevi deneyimler bağımlı değişken olarak kullanılmıştır. Hipotezimiz (A); “maneviyat ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık oluşacağı; kadınların erkeklere oranla maneviyat düzeylerinin daha yüksek olacakları” şeklindedir.

Tablo 3

Cinsiyet Analizi

Günlük manevi deneyimlerin cinsiyete göre analizi							
(t-testi)							
	Cinsiyet	n	x	ss	sd	t	p
Günlük manevi deneyimler	Kadın	224	71,98	16,790	452	-,051	,834
	Erkek	230	72,06	18,191			

Günlük manevi deneyimler ölçeğinden kadınlar ortalama 71,98; erkekler ise 72,06 puan almışlardır. Burada erkeklerin maneviyat düzeyi bakımından kadınlardan daha yüksek seviyede olduklarını söyleyebiliriz. Bu durumun literatürde karşımıza çıkan durumlar ile örtüşmediğini ifade etmek gerekmektedir. Ancak t-testi analizine göre cinsiyetler arasındaki fark anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($t = -,051$; $p > ,05$). Bu sonuçlara göre A hipotezi desteklenmemiştir.

Cinsiyet ve maneviyat arasında anlamlı bir farklılık olmamasının birçok nedeni vardır. Maneviyatın anlamlı farklılık gösterdiği çalışmalarda da bu durumun tek boyutlu ve ya çok boyutlu olarak incelenmesinin bunun üzerinde etkili olduğunu ifade edebiliriz. Dindarlık çalışmaları üzerinden baktığımızda bu durumu açıklamak daha anlaşılır olacaktır. Batı da yapılan çalışmalarda (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975; Brown, Ndubuisi ve Gary, 1990; Miller ve Hoffman, 1995; Argyle, 2000; Kendler vd., 2003; Allport, 2004) kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu ifade edilmektedir. Kadınların erkeklerden daha dindar olduklarını ifade eden çalışmaların yanında cinsiyetler arasında anlamlı farklılıklar olmadığını ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. Ülkemizde yapılan çalışmalarda kadınların erkeklerden daha dindar olduğunu ifade eden çalışmalar (Kağıtçıbaşı, 1972; Günay, 1999; Çelik, 2002; Kayıklık, 2003a; Kirman, 2005) ile erkeklerin kadınlardan daha

dindar olduğunu ortaya koyan (Bayyigit, 1989; Uysal, 1994; Uysal, 1995; Voltan-Acar, Yıldırım ve Ergene, 1996; Kaya, 1998; Kula, 2001; Mehmedoğlu, 2004; Onay, 2004; Uysal, 2006; Yıldız, 2006) çalışmalar bulunmaktadır. Bunlarla beraber anlamlı farklılığın tespit edilmediği (Köktaş, 1993; Akdoğan, 2002; Hülür ve Kalender, 2003; Yapıcı ve Zengin, 2003a; 2003b; Arslan, 2004; Kula, 2005; Yapıcı, 2006b) çalışmalarda bulunmaktadır (Yapıcı, 2007: 243-246).

Yapılan araştırmalarda karşılaşılan genel yargılar yukarıdaki gibidir. Bunun birçok sebebi olduğu ifade edilmekle beraber, kadınların erkeklerden daha dindar ya da manevi anlamda daha yoğun hislere sahip olduğunu şu şekilde açıklamışlardır; kadınların gündelik hayatta daha çok risk altında oldukları ve korunma ihtiyacı hissettikleri, bu nedenle de dini daha çok önemsedikleri, ahiret hayatına dair inançlarının erkeklerden yüksek olduğu ve öldükten sonra ceza görebilecekleri düşüncesinin etkisi, genç kadınların inanç ve bağlılık sayesinde daha güçlü ve başarılı bir sosyalleşme yaşadıkları, erkeklere oranla kendilerini daha zayıf hissetmeleri ve zoruluklarla mücadele anlamında dinin etkisi, psikolojik doğaları gereği de dine daha yatkın olduklarına dair görüşler mevcuttur (Yapıcı, 2007: 246-247).

Tüm bunlarla birlikte cinsiyet açısından anlamlı bir farklılığın oluşmamasının nedenlerinden birisi de kadınların da artık erkeklerle aynı düzeyde eğitim ve bu bağlı olarak aynı gelir seviyesine gelmesi görülebilir. Yaptığımız çalışmada da cinsiyet ile eğitim ve gelir arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmüştür. Böylelikle kadınların alturistik (Durkheim, 1992) dünya görüşünden uzaklaşmaları neticesinde bu farklılığın beklenmediğini ifade edebiliriz.

“Eğitim düzeyinin maneviyat düzeyi üzerinde bir etkisi var mıdır?” sorusuna cevap ararken kurduğumuz hipotezimiz (B) “Bireylerin eğitim düzeyleri ile maneviyat düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık vardır” şeklinde olmuştur.

Tablo 4

Eğitim Düzeyi Analizi

Günlük Manevi Deneyimlerin Eğitim Düzeyine Göre Analizi						
(Tek yönlü ANOVA)						
	Eğitim Düzeyi	n	x	ss	Fark	
Günlük manevi deneyimler	İlköğretim	6	77,33	12,644		
	Lise	44	72,77	17,778		
	Ön Lisans	29	72,48	18,086	sd= 4/407	
	Lisans	241	70,19	18,827	F= 1,115	-
	Lisansüstü	92	74,35	16,193	P= ,349	
	Toplam	412	71,66	18,052		

Eğitim düzeyi ile maneviyat düzeyleri arasındaki ilişkiye baktığımızda, eğitimlerini “ilköğretim” olarak ifade edenlerin ölçekten aldıkları ortalama puan 77,33; “lise” olarak ifade edenlerin 72,77; “ön lisans” olarak ifade edenlerin 72,48; “lisans” olarak ifade edenlerin 70,19 ve “lisansüstü” olarak ifade edenlerin ise 74,35 olarak tespit edilmiştir. Ancak yaptığımız tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre $p > ,05$ olduğundan dolayı iki değişken arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Böylelikle B hipotezimizin desteklenmediği ifade etmemiz gerekmektedir.

Yapılan çalışmalarda eğitim ile dindarlık ilişkisine bakıldığında yüksek seviyede yapılan kurumsal din eğitiminin dini yaşantı üzerinde olumlu etkiye sahip olmasına karşın seküler alanlarda gerçekleştirilen eğitimin dindarlık düzeyinde olumsuz etkileri olduğu ifade edilmektedir. Eğitim dini organizasyonlara katılımı olumlu yönde desteklemesine rağmen eğitim seviyesi artan bireylerde dini organizasyonlardan ayrılma, din değiştirme ve dönden dönme oranları daha yüksek görülmektedir. Bu durumun da akademik bilgi birikiminin düşünce yapılarında irrasyonaliteden rasyonaliteye doğru değişim gösterdiği fikrini destekler nitelikte olduğunu ifade edebiliriz. (Yapıcı, 2007: 264-265).

Merak ettiğimiz bir diğer değişken ise gelir düzeyi olmaktadır. Buradan hareketle bireylerin gelir düzeyleri, maneviyat düzeyleri üzerinde etkili bir faktör müdür? Gelir düzeyi bireylerin cevap verme eğilimi en düşük değişkenlerden birisi olarak karşımıza çıkması araştırmanın zorluğunu biraz daha arttırmıştır. Konuya dair hipotezimiz (C); “Gelir durumu bireylerin maneviyat düzeyleri üzerinde bir farklılık oluşturmaktadır.” şeklindedir.

Tablo 5

Gelir Düzeyi Analizi

Günlük Manevi Deneyimlerin Gelir Düzeyine Göre Analizi					
(Tek yönlü ANOVA)					
	Gelir Düzeyi	n	x	ss	Fark
Günlük manevi deneyimler	(1)0-3000	142	71,87	17,260	sd= 4/390 F= 3,265 P= ,012
	(2)3001-5000	125	71,04	17,781	
	(3)5001-7000	50	65,70	21,265	

(4)7001-9000	21	66,76	17,288
(5)> 9000	57	77,47	17,344
Toplam	395	71,36	18,194

Tabloya baktığımızda bireylerin gelir düzeyleri ile maneviyat düzeyleri arasında bir farklılık oluştuğunu ifade etmekteyiz. Gelir düzeyleri “0-3000” arasında olan bireylerin ölçekten aldıkları ortalama puan 71,87; “3001-5000” arasında olan bireylerin 71,04; “5001-7000” arasında olan bireylerin 65,70; “7001-9000” olan bireylerin 66,76; “9000’in üzerinde” olan bireylerin ise 77,47 olduğu görülmektedir. Tek yönlü varyans analizine (ANOVA) göre bu farklılık anlamlılık düzeyine ulaşmaktadır ($p < ,05$). Post hoc (sheffe) analizi ise bu durumun “5001-7000” ile “9000 üzeri” gelir grubu arasındaki farklılaşmadan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu sonuçlardan hareketle C hipotezimizin desteklendiğini ifade edebiliriz.

Tabloya baktığımızda, gelir durumlarının artmasıyla birlikte maneviyat düzeylerinde düşüş görülmekte ancak bu düşüş 9000 TL ve üzeri kazanan bireylere gelindiğinde yükselmekte ve en yüksek puanı bu bireylerin aldığı görülmektedir. Bu durumun diğer yapılan çalışmalarla (Fırat, 1977; Köktaş, 1993; Aydın, 1995; Günay, 1999; Kula, 2001; Hülür ve Kalender, 2003; Onay, 2004; Yapıcı 2006b) kısmen örtüşüğünü ancak gelir düzeyi en yüksek bireylerde görülen bu durumun Weber’in (1985) ifade ettiği prüten anlayış ile bir benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz.

Gelir düzeyinin yükselmesiyle dindarlık düzeyinin azalması arasında birçok etki olmakla beraber, Yapıcı (2007) bu durumun sebeplerini şu şekilde sıralamıştır;

1. Osmanlı döneminde merkez ve toplumsal elitler tarafından sahiplenilen İslam dininin, Cumhuriyet ile birlikte başta köylüler ve alt gelir düzeyine sahip bireylerce sahiplenilip, yaşanması.
2. Modernleşme ve şehirleşme süreci önemli bir etkiye sahiptir. Modernleşmenin üç sacayağı olan rasyonalizm, pozitivism ve sekülerleşmenin dine karşı olumsuz tutumu.
3. Üst gelir grubunun ve içinde bulunduğu çevrenin dine ilgisiz olması ve bireylerin bu çevre içerisinde yaşamaları ile birlikte bu sürecin doğal bir şekilde aktarılması.
4. Alt ve orta gelir grubunun geleneksel değerlere bağlılığı ve çocuk yetiştirmede de bunun etkisinin görülmesi (dini değerlere sıklıkla atıf yapılması) sonucunda gelişen örtük öğrenme süreci.
5. Gelir düzeyi yüksek bireylerin dünya görüşlerinin içsel ve manevi gerekçelerden değil dışsal ve pragmatik sebeplerden beslenmiş olması.
6. Küreselleşme ve tüketim kültürünün beraberinde getirdiği dini kimlik hatlarında zayıflama.
7. Alt ve orta gelir grubu açısından dinin, yaşadıkları mutsuzluklar ve yoksulluk karşısında teskin ve telafi mekanizması görevi görmesi.

Yine ülkemizde yapılan ve gelir düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı ilişkinin bulunmadığını belirten (Kaya, 1998; Karaca, 2000; Akdoğan, 2002; Çelik, 2002; Uysal, 2006) çalışmalar da mevcuttur.

Son olarak yaş faktörünün maneviyat üzerinde bir etkisinin olup olmadığına bakmak istiyoruz. Bu soruya cevap ararken oluşturduğumuz hipotezimiz (D) şu şekildedir; “Yaş ile maneviyat düzeyi arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur”.

Tablo 6

Yaş Analizi

Günlük Manevi Deneyimlerin Yaşa Göre Analizi					
(Tek yönlü ANOVA)					
	Yaş	n	x	ss	Fark
Günlük manevi deneyimler	18-25 Yaş	205	69,62	18,359	
	26-35 Yaş	111	72,63	16,490	
	36-45 Yaş	79	74,99	16,636	sd= 4/455
	46-55 Yaş	51	74,67	16,960	F= 2,228
	56 Yaş ve >	14	77,36	11,029	P= ,065
	Toplam	460	72,07	17,395	

Tabloya baktığımızda yaş grubu “18-25” olan bireylerin günlük manevi deneyimler ölçeğinden aldığı ortalama puan 69,62; “26-35” olan bireylerin 72,63; “36-45” olan bireylerin 74,99; “46-55” olan bireylerin 74,67; “56 yaş ve üzeri” olan bireylerin 77,36 olduğunu ifade etmekteyiz. Ancak yaptığımız tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına göre $p > ,05$ olduğundan dolayı iki değişken arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Böylelikle D hipotezimizin desteklenmediği ifade etmemiz gerekmektedir.

Tek yönlü varyans analizine (ANOVA) göre yaş ile maneviyat düzeyi arasında belirgin bir farklılık bulunmamasına rağmen yaş ilerledikçe maneviyat puanlarında yükselme görülmektedir. Buradan hareketle yaptığımız korelasyon analizinde yaş sürekli değişken olarak alınmış ve ortaya şu sonuç çıkmıştır.

Tablo 7

Yaş Korelasyon Analizi

Yaş ile Maneviyat Düzeyi Arasındaki İlişki			
(Pearson Korelasyon)			
	n	r	p
Yaş&Maneviyat	460	,130	,005*

Yaş ile maneviyat arasında $p < ,05$ düzeyinde anlamlı bir ilişki söz konusudur. Yaş ilerledikçe maneviyat düzeylerinde bir artış görülmektedir.

Yapılan çalışmalardaki (Taplamacıoğlu, 1962; Köktaş, 1993; Voltan-Acar, Yıldırım ve Ergene, 1996; Günay, 1999; Karaca, 2000; Kayıklık 2003; Hülür ve Kalender, 2003; Akdoğan, 2004) genel kanının da yaş ilerledikçe dindarlık düzeylerinde bir artışın görüldüğüdür.

Ölçek maddeleri;

S1- Tanrının varlığını (mevcudiyetini) hissediyorum.

S2- Yaşamın tümüyle bir bağlantı tecrübe ederim./(İnancım ile hayatımın her anında bir bağ kurarım.)

S3- İbadet sırasında veya tanrıyla iletişim kurduğum diğer zamanlarda, günlük endişelerimden uzaklaşarak mutlu olduğumu hissedirim.

S4- Dinimde veya maneviyatımda güç bulurum.

S5- Dinimde veya maneviyatımda rahatlık bulurum.

S6- Derin bir içsel huzur veya uyum (ahenk) hissedirim.

S7- Günlük aktivitelerimin ortasında Tanrının yardımını isterim (dilerim).

S8- Günlük aktivitelerimde tanrının bana rehberlik ettiğini hissedirim.

S9- Tanrının bana olan sevgisini doğrudan hissedirim.

S10- Tanrının bana olan sevgisini dolaylı olarak hissedirim.

S11- Yaratmanın güzelliği bana manevi bir şekilde dokunur.

S12- Tanrının (bana) lütfettikleri için minnettar hissedirim.

S13- Hayatımda başkalarına yardım etme sorumluluğu hissedirim.

S14- Yanlış olduğunu düşündüğüm şeyleri yaptıkları zaman bile diğer insanları kabullenirim.

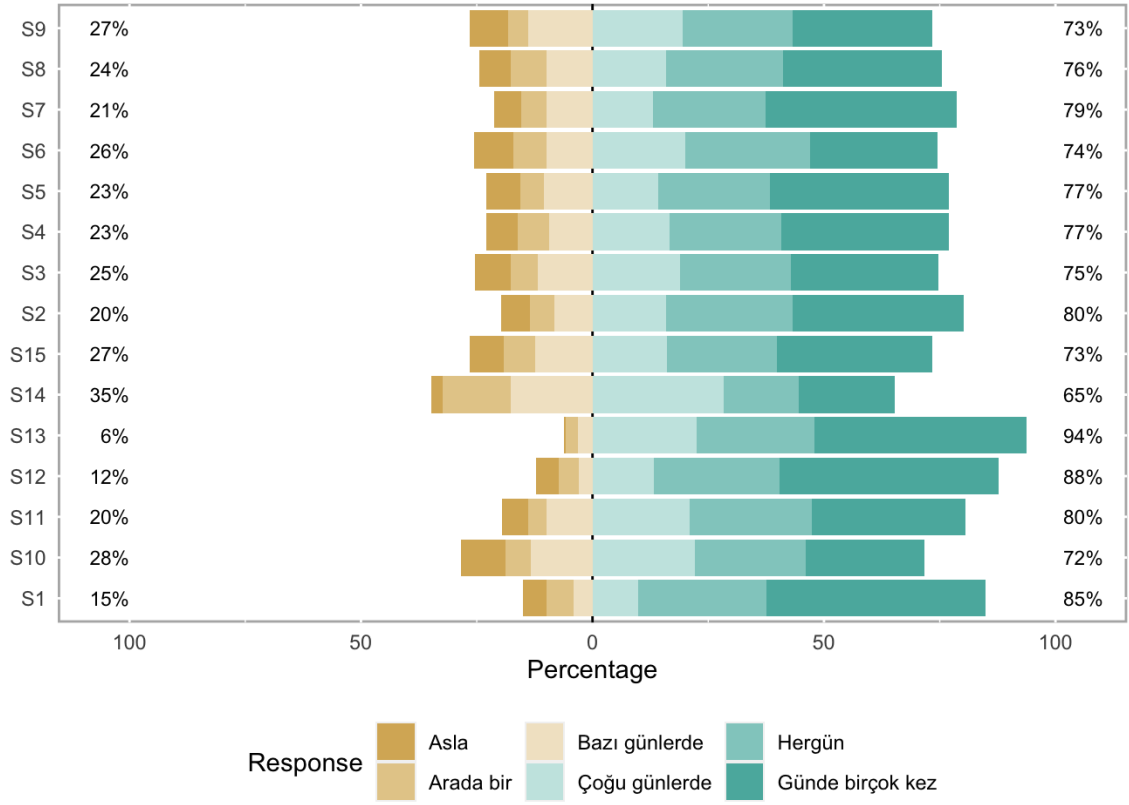
S15- Tanrıya daha yakın olmayı veya kutsal ile (bir/lik)/bütünleşme içinde olmayı arzularım.

S16- Genellikle, tanrıya yakınlığı(yakınlık olarak) nasıl hissedersin?

Tablo 8

Madde Analizi

S1	S2	S3	S4
Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000
1st Qu.:5.000	1st Qu.:4.000	1st Qu.:3.000	1st Qu.:4.000
Median :5.000	Median :5.000	Median :5.000	Median :5.000
Mean :4.921	Mean :4.644	Mean :4.416	Mean :4.539
3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000
Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :6.000
S5	S6	S7	S8
Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000
1st Qu.:4.000	1st Qu.:3.000	1st Qu.:4.000	1st Qu.:4.000
Median :5.000	Median :5.000	Median :5.000	Median :5.000
Mean :4.593	Mean :4.331	Mean :4.693	Mean :4.488
3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000
Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :6.000
	NA's :1		
S9	S10	S11	S12
Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000
1st Qu.:3.000	1st Qu.:3.000	1st Qu.:4.000	1st Qu.:4.000
Median :5.000	Median :4.000	Median :5.000	Median :5.000
Mean :4.371	Mean :4.231	Mean :4.582	Mean :4.962
3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:6.000
Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :6.000
	NA's :1		
S13	S14	S15	S16
Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000	Min. :1.000
1st Qu.:4.000	1st Qu.:3.000	1st Qu.:3.000	1st Qu.:1.000
Median :5.000	Median :4.000	Median :5.000	Median :2.000
Mean :5.077	Mean :4.038	Mean :4.427	Mean :1.916
3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:5.000	3rd Qu.:6.000	3rd Qu.:3.000
Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :6.000	Max. :4.000
NA's :1		NA's :1	NA's :2



Şekil.1 Madde Puanları Dağılımı

Yukarıda ölçüğümüzde bulunan maddelerin en düşük ve en yüksek puanları, ortalama puanları, ortanca değerleri, birinci ve üçün çeyrekteki puanları hesaplanmıştır. Çıkan sonuçlara göre en düşük puanı “1” ve en yüksek puanı “6”dan oluşan bu maddelerden “Tanrının varlığını (mevcudiyetini) hissediyorum” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının da 4.921 olduğu görülmektedir. “Yaşamın tümüyle bir bağlantı tecrübe ederim” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.644, “İbadet sırasında veya tanrıyla iletişim kurduğum diğer zamanlarda, günlük endişelerimden uzaklaşarak mutlu olduğumu hissedirim” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.416, “Dinimde veya maneviyatımda güç bulurum” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.539, “Dinimde veya maneviyatımda rahatlık bulurum” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.593, “Derin bir içsel huzur veya uyum (ahenk) hissedirim” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.331, “Günlük aktivitelerimin ortasında Tanrının yardımını isterim (dilerim)” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.693, “Günlük aktivitelerimde tanrının bana rehberlik

ettiğini hissederim” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.488, “Tanrının bana olan sevgisini doğrudan hissederim” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.371, “Tanrının bana olan sevgisini dolaylı olarak hissederim” değişkeninin ortanca değerinin 4 ve ortalama puanının 4.231, “Yaratmanın güzelliği bana manevi bir şekilde dokunur” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.582, “Tanrının (bana) lütfettikleri için minnettar hissederim” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.962, “Hayatımda başkalarına yardım etme sorumluluğu hissederim” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 5.077,” Yanlış olduğunu düşündüğüm şeyleri yaptıkları zaman bile diğer insanları kabullenirim” değişkeninin ortanca değerinin 4 ve ortalama puanının 4.038, “Tanrıya daha yakın olmayı veya kutsal ile (bir/lik)/bütünleşme içinde olmayı arzularım” değişkeninin ortanca değerinin 5 ve ortalama puanının 4.427 olduğu görölmektedir. En düşük puanı “1” ve en yüksek puanı “4” olan “Genellikle, tanrıya yakınlığı(yakınlık olarak) nasıl hissedersin?” değişkeninin ise ortanca değerinin 2 ve ortalama puanının 1.916 olduğu görölmektedir. Toplam puanı 94 olan ölçeğimizden alınan ortalama toplam puan 71,34 olarak tespit edilmiştir. En düşük toplam puan 24, en yüksek toplam puan ise 94 olmuştur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ

Çanakkale’de yaşayan bireylerin günlük manevi deneyimlerini incelediğimiz, ortaya çıkan sonuçların sosyo-demografik değişkenler ile karşılaştırıldığımız çalışmamızda bireylerin maneviyat düzeylerinin ne olduğunu ve nedenlerinin neler olabileceğini açıklamaya çalıştık.

Din ve maneviyatın ilk dönemlerde karıştırıldığını ancak günümüze gelindikçe bu düşüncenin terk edildiğini gördük. Bununla beraber maneviyatın salt ruhsal anlamının olmadığını pratikte de karşılığı bulunan bir kavram olduğunu da tespit ettik. Maneviyatın doğası gereği ilişkisel olduğunu, din ve ahlaki değerler arasında bir bağı olduğunu, yaşanmış deneyimlerin şekillenmesinde etkisi olduğunu, anlaşılması hususunda ön yargı ve hoşgörü kavramlarını işe koşmak gerektiğini ifade edebiliriz.

Cinsiyet bağlamında Çanakkale’deki bireylerin manevi düzeylerine baktığımızda erkeklerin ve kadınların puan ortalamalarının birbirlerine çok yakın oldukları ifade edebiliriz. Genel eğilimin kadınların erkeklerden daha dindar ve spiritüel oldukları yönündedir ve bunun sebeplerinin de endişe ve kaygı düzeylerinin daha yüksek olması, duygusallık anlamında erkeklere oranla daha duygusal olmaları, fiziki zayıflık düşüncesi, başa çıkmada dayanıksızlık ve geleneksel değerleri kabullenme eğilimleri olduğu ifade edilmektedir. Ancak çalışmamızda cinsiyet ve maneviyat arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Maneviyatı belirleyen birçok ilişki söz konusudur, bu ilişkilerin ve süreçlerinin belirlenmesinde önemli rol oynayan faktörler içerisinde kadınların da erkeklere benzer düzeylere gelmiş olmaları bakımından anlamlı bir farklılık göstermemiş olması beklenen bir sonuç olarak ifade edilebilir.

Ekonomik açıdan baktığımızda Çanakkale’deki bireylerin maneviyat düzeylerinin, literatürde karşılaştığımız sonuçlar ile örtüşen bir durum ile açıklanacağı gibi anlamlı farklılığın üst gelir grubundaki durumdan kaynaklanması çalışmamız açısından bir farklılık

olarak görülebilir. Gelir seviyesi yüksek olarak nitelendirebileceğimiz düzeye gelene kadar maneviyat düzeylerinin de düştüğünü ancak gelir seviyesi en üst düzeye ulaştıktan sonraki kesitin maneviyat düzeyinin de en yüksek puan sahip olması durumu şaşırtıcı kılmıştır. Burada gelir düzeyinin yüksek olması ile toplumsal hayat içerisindeki rahatlığın bireylerin günlük manevi deneyimlerine yansıdığını düşünmekteyiz. Tanrı'nın kendilerine olan sevgisini hissetme ve Tanrı'nın verdiklerine karşı minnettar hissetme olgusunun bu durumu ifade etmede anlamlı olduğunu söyleyebiliriz.

Eğitim düzeyi açısından yaptığımız karşılaştırmada Çanakkale'deki bireylerin eğitim seviyesinde gerçekleşen artışın karşılığında maneviyat düzeyinde bir düşüş yaşandığı görülmüştür. Ancak lisansüstü düzeye baktığımızda bu doğrusal durumun tersi bir sonuç ortaya koyduğu söyleyebiliriz. Burada kısmen de olsa literatürle örtüşen bir sonuç ile karşı karşıya kaldığımızı ifade edebiliriz. Önemli bir husus olarak bu değişkenler arasında anlamlı bir farklılık olmadığını da tekrar belirtmek gerektiğini düşünüyoruz.

Yaş ile günlük manevi deneyimler arasındaki ilişkiye baktığımızda yaş ilerledikçe maneviyat düzeylerinde de bir artışın olduğunu görmekteyiz. Yapılan çalışmalarda genel sonucun bu olduğunu ifade etmekle birlikte yaşlılık sürecinde duygusallığın artması ve yaşlanma ile birlikte gelişen ölüm korkusunu bunun sebeplerinden bazıları olarak ifade edebiliriz. Farklı sonuçların çıktığı çalışmaların olduğunu da belirtmekle beraber yaptığımız çalışmada yaş ile maneviyat düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin çıkmadığını söyleyebiliriz.

Genel sonuç itibarıyla Çanakkale'de yaşayan bireylerin toplam puan ortalamalarına bakıldığında ölçek sklasında ortanın üzerinde bir yerde olduğunu ifade edebiliriz. Böylelikle bireylerin günlük manevi deneyimleri önemli ölçüde tecrübe ettiklerini ve bununla birlikte yüksek ölçüde hayatlarında başkalarına karşı yardım etme sorumluluğu hissettiklerini ifade edebiliriz. Farklılıkların birçoğunun kültürel kaynaklı olduğunun bilinmesi uzlaşmacı bir anlayışı beraberinde getirmektedir. Din ve inanç biçimlerinin ilişkiselliğinin ortaya konması ön yargılı olmayı da ortadan kaldırabilir. Bunun en etkili yolu ise dinin ürettiği tözcü

uygulamaların yanı sıra ve dine karşı üretilen tözcü yaklaşımlarında bir kenara bırakılması olarak görülebilir.

Dinler tözcü kurumlar olarak ifade edilseler de gündelik hayat içerisinde farklı pratikler göstermesi bakımından ilişkiselliğin sınırlarında bulunmaktadır. İnanca dair tüm olguların toplumsal pratik alanında bir ön kabule ve meşrulaştırmaya ihtiyaç duyması ve birden çok etkenin bu alan içerisinde etkisinin bulunması, gerçekleşecek olan herhangi bir değişikliğin sonuç olarak başka bir şey doğuracağı durum tüm yorumlamayı değiştirecektir.

Kurumsal olarak din tözcü bir yapıya sahiptir. Maneviyat ise Batı'daki gibi duysallıkla ilişkili olmanın dışında dinden farklı fakat onunla güçlü bir ilişki içerisinde olarak görülmektedir. Bu durum dini inancının getirdiği yaşantının içselleştirilmesiyle ifade edilebilir. Son tahlilde din toplumdan etkilenen ve önemli ölçüde toplumu etkileyen bir öznedir. Bu nedenle din ve gündelik hayat arasındaki durumun ilişkiyel bir yol ile ele alınmasının teorik ve politik hoşgörünün oluşmasında etkili olacağını ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ak, M. (2012). Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Akdoğan, A. (2002). *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Akdoğan, A. (2004). *Sosyal Değişme ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Akgül, M. (2002). *Türkiye’de Din ve Değişim*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Aksu, M. (2015). *Bozcaada Destinasyonu*. İstanbul: Detay Yayıncılık.
- Aktepe, E. (2009). *Gökçeada Rehberi*. Çanakkale: 47 Numara Yayıncılık.
- Akurgal, E. (2008). *Anadolu Kültür Tarihi*. Ankara: Tübitak.
- Akyüz, N. (2007). *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentleşme*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve Dini*. B. Sanbur (çev). Ankara: Elis Yayınları.
- Alp, S. (2005). *Hitit Çağında Anadolu*. Ankara: Tübitak.
- Altier, S. (2018). “Çanakkale’de Osmanlı Dönemi Tasavvuf Ortamının İzleri: Tarikat Yapıları”. *Çanakkale Araştırmaları Yıllığı*, 24, 79-132.
- Altıntaş, R. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları
- Apak, H. (2016). Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Tanrı Algısı: Bingöl Üniversitesi Örneği. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(11), 219-230.
- Apalı, Y. (2020). “Din Kurumu ve Toplumsal Yapı”. D. Ali Arslan (ed). içinde *Toplumsal Yapı*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge.
- Argyle, M.; Beit-Hallahmi, B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.

- Arıcı, İ., Tokur, B. (2017). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tanrı Algıları ve Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki İlişki. *Turkish Studies*, 12(10), 31-48.
- Armstrong, T. D. (1995). "Exploring spirituality: The development of the armstrong measure of spirituality". In R. L. Jones (Ed.), *Handbook of tests and measurements for black populations* (Vol. 2, pp. 105-115). Hampton, VA: Cobb and Henry.
- Arslan, M. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Arslantürk, Z.; Amman, M. T. (1999). *Sosyoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Artar, F. (2016). "Mülteci Kimliğinin İlişkisel İnşası Üzerine Sosyolojik Bir Deneme". A. Kasapoğlu (ed). içinde *Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji*. (s. 197-214). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Asan, S. (2016). Yalova Termalde Dini Hayat Üvezpınar Örneği, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Atabay M. (2005). "1877-1950 Yılları Arasında Çanakkale'ye Göçler", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 3(3), 92-107.
- Avcı, H. E. (2018). *Ezine Saklı Hazine*. İstanbul: Ezine Kaymakamlığı.
- Aydın, A. R. (1995). Dini İnkârın Psiko-sosyal Nedenleri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun.
- Aydın, M. (2016). *Sistemik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Aydın, M. S. (2008). Balıkesir Merkez Ovaköy'de Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Aydınalp, H. (2018). Din ve Dünyevîleşme: Kuzey Kıbrıs Örneği. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Balamir, F. (2008). Karakoyunlu'da Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.

- Balbuena, L.; Baetz, M. and Bowen, R. (2013). “Religious attendance, spirituality, and major depression in Canada: a 14-year follow-up study”. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 58 (4), 225-232.
- Barkan, Ö. L. (2002). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kolonizatör Türk Dervişleri”. *Türkler*, (ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca), 9, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 133-153.
- Batur, B. (2015). Sekülerleşme Türkiye’de. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(38), 563-572.
- Bauman, Z. (2019). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. İsmail Türkmen (çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayyığıt, M. (1989). Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa.
- Beckford, J. A. (1975). *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Analysis of Jehovah’s Witnesses*. Oxford: Blackwell
- Bell, D. (2006). “Kutsalın Dönüşü”. A. Köse (ed). içinde *Laik Ama Kutsal* (s. 57-70) İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (2016). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Berger, P. L. (1982). *Invitation to Sociology*. London: Penguin Books.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Ali Coşkun (çev). İstanbul: İnsan.
- Berger, P. L. (2000). *Kutsal Şemsiye*. Ali Coşkun(çev). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L; Luckmann, Thomas (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. Çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Berkes, N.(1997). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları.

- Berkes, N.(2004). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. (Haz. Ahmet Kuyaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beşirli, H. (2017). “Toplumsal Değişme ve Temel Kavramlar”. Zahir Kızmaz ve Hayati Beşirli (ed). içinde *Değişim Sosyolojisi*. (s. 11-37). İstanbul: Lisans Yayınları.
- Bilgiseven, A. K. (1982). *Sosyal İlimler Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Bourdieu, P. (1990). *In Other Words*. Matthew Adams (çev.), Cambridge: Polity Press.
- Brown, D. R.; Ndubuisi, S. C. ve Gary, L. E. (1990). Religiosity and Psychological Distress Among Blacks. *Journal of Religion and Health*. 29(1), 55-68.
- Burkitt, I. (1991). *Social selves: Theories of the social formation of personality*. Sage Publications, Inc.
- Caretta, J.; King, R. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
- Cirhinlioğlu, Z.; Cirhinlioğlu, F. G. (2011). “Postmodern Sağlıkın Yükselişi ve Düşüşü”. K. Canatan (ed). içinde *Beden Sosyolojisi*. (s. 395-412). Açılım Kitap: İstanbul.
- Cook, C. C. H. (2004). Addiction and Spirituality. *Addiction*. 99, 539-551.
- Çapçioğlu İ.; Çapçioğlu F. ve Kalkan Açıksöz Ö. (2018). *Nitel ve Nitel Yöntemler Arasındaki Farklar. Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. Özcan Güngör (ed). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çelik, A. (2010). İstanbul İli Başakşehir İlçesinden Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Çiçek, Y. (2016). “Dinin Manevi Boyutu”. M. Sülün (ed). içinde *Bütün Boyutlarıyla Din*. (s. 203-220). Kuran Çalışmaları Vakfı: İstanbul.
- Çil, G. (2016). Tahtacı Türkmenlerinde Evlilik ve Musahiplik Kurumu, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale.

- Çil, G. (2020). "Toplumsal Kurumlar ve Toplumsal Yapı". D. Ali Arslan (ed). içinde *Toplumsal Yapı*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Dağcı, A. (2020). Huzurevi Yaşlılarında Sevgi: Manevi Başa Çıkma Bağlamında Bir Araştırma. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi*, (2), 9-28.
- Debeleç Bütüner, B.; Kantarcı, G. (2006). "Mutasyon, Dna Hasarı, Onarım Mekanizmaları ve Kansere İlişkisi". *Ankara Ecz. Fak. Dergisi*. 35(2), 149-170.
- Delgado, C. (2005). "A Discussion of the concept of spirituality". *Sage Journals*. Volume: 18 issue: 2, page(s): 157-162.
- Demir, F. (2019). İmamlarda Dünyevileşme Eğilimi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Demir, M. (2008). Çanakkale Tarihi 1. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Demir, S. (2020). Sosyolojide İlişkisellik ve İlişkisel Sosyoloji, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Demir, T. (2019). Sağlık Çalışanları ve Sekülerleşme (Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balcalı Hastanesi Örneği), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, Adana.
- Dépelteau, F. ve Powell, C. (2015). *İlişkisel Sosyoloji, Ontolojik ve Teorik Yönelimler*. Özlem Akkaya (çev.), Ali Esgin ve Güney Çeğin (haz.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Doyle, D. (1992). "Have we looked beyond the physical and psychosocial?". *Journal of Pain Symptom Management*, 7, 5, 302–311.
- Dönmezer, S. (1984). *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Durkheim, E. (1992). *İntihar*. Özer Ozankaya (çev.). Ankara: İmge Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. Fuat Aydın (çev.). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durmuşoğlu, K. (2022). *Din, Değişim ve Sekülerleşme*. İstanbul: Büyüyen Ay.

- Düzgüner, S. (2013a). Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya.
- Düzgüner, S. (2013b). “Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları”. İhsan Çapcıoğlu ve Ali Ayten (ed). *Dindarlık ve Maneviyat*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Dyson, J., Cobb, M. and Forman, D. (1997). The meaning of spirituality: a literature review. *Journal of Advanced Nursing*. 26 (6), 1183-1188.
- Eliade, M. (2017a). *Dinler Tarihine Giriş*. Lale Arslan Özcan (çev). İstanbul: Alfa.
- Eliade, M. (2017b). *Arayış, Tarih ve Dinde Anlam*. Cem Soydemir (çev). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M. (2018). *Ebedi Dönüş Miti*. Ayşe Meral (çev). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. Ali Berktaş (çev). İstanbul: Alfa.
- Ellison, C.G. and Fan, D. (2008). Daily Spiritual Experiences and Psychological Well-Being Among US Adults. *Soc. Indic. Res.*, 88, 247-271.
- Emirbayer, M. (1997). “Manifesto For A Relational Sociology”, *By The University Of Chicago*, 103 (2), 281–317.
- Emmons, R.; Paloutzian, R. F. (2013). Din Psikolojisi: Dün, Bugün ve Yarın. Din Psikolojisi içinde. Haz. Ali Ayten. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Er, H. (2008). “Ahmed Câhidî Efendi ve Bilinmeyen İki Dinî-Ahlakî Eseri”, *Eceabat Değerleri Sempozyumu*, 27 Ağustos 2008, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, 221-230.
- Erdoğan, E. (2015). Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

- Erdoğmuş, F. Z. (2019). Sosyal Değişim Sürecinde Dini Hayat Gerede Örneği. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Erjem, Y. (2020). “Toplumsal Yapı: Toplumsal Ögelerin İlişkileri ve Organizasyonu”. D. Ali Arslan (ed). içinde *Toplumsal Yapı*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Ermiş, H. (2004). Eski İlçesinde Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Erşahin, Z., Boz, N. (2018). “Urban spirituality: Need for connectedness and communication”. *İdeal Kent*, 9(25), 762-781.
- Ertit, V. (2014). *Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Evans, J. H. (2021). Inquiry, Not Science, as the Source of Secularization in Higher Education. *Sociology of Religion*.
- Fabian, J. (1999). *Zaman ve Öteki Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*. Selçuk Budak (çev). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Fahlberg, L.; Fahlberg, L. (1991). “Exploring spirituality and consciousness with an expanded science: Beyond the ego with empiricism, phenomenology, and contemplation”. *American Journal of Health Promotion: AJHP*, 5(4), 273-81.
- Fichter, J. (2006). *Sosyoloji Nedir?*. Nilgün Çelebi (çev). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Fırat, E. (1977). Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Fish, K. (2015). “İlişkisel Sosyoloji ve Tarihsel Materyalizm: Üç Diyalog Başlangıcı”. C. Powel ve F. Depelteau (ed). *İlişkisel Sosyoloji Ontolojik ve Teorik Yönelimler*. Ö. Akkaya (çev.) Ankara: Phoenix.
- Fisher, J. (2011). “The Four Domains Model: Connecting spirituality, health and well-being”. *Religions*, 2, 17-28.

- Furseth, I. (2005). From 'Everything Has A Meaning' To 'I Want To Believe In Something': Religious Change Between Two Generations Of Women In Norway. *Social Compass*, 52(2), 157-168.
- Furseth, I. (2011). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. İhsan Çapçioğlu ve Halil Aydınalp (çev.). Ankara: Birleşik Dağıtım.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun Kuruluşu Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*. H. Özel (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Göcen, G. (2014). *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınevi.
- Gökçe, B. (1996). *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Gross, Z. (2006). "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining". E. M. Dowling and W. G. Scarlett (ed). *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. (pp. 424-425). Sage Publications: Thousand Oakss, London, and New Delhi.
- Güçlü, M. S. (2020). Çanakkale İli Şifalı Sularının Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Gülen, A. Y. (2007). Kentleşme Sürecinde Dini Tutum ve Davranışların Değişimi: Ankara Örneği, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi., Ankara.
- Güler, Ö. (2007). Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Gülfil, D. (2019). Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açından Değerlendirilmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 1289-1312.

- Gümüş, M. (2014). Simav'da Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Günay, Ü. (1986). Modern Sanayi Toplumlarında Din I. *E.Ü.İ.F. Dergisi*, 4(3), 41-88.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Günay, Ü. (2000). *Din Sosyolojisi*. Ankara: İnsan Yayınları.
- Günerigök, M. (2019). "Zygmund Bauman ve Din: Tanrı, İnsan ve Belirsizlik". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13(0), 117-140.
- Güven, İ. F. (2019). Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale.
- Hacıoğlu, S. (2016). Sekülerleşme Sürecinin Muhafazakâr Kadın Algısı Üzerindeki Etkileri, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize.
- Haldun, İ. (1990). *Mukaddime I. Zakir Kadiri Ugan (çev)*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Hamer, D. (2005). *God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*. New York: Doubleday
- Harrison, M. O., Koenig, H. G., Hays, J. C., Eme-Akwar, A. G., Pargament, K. I. (2001). "The epidemiology of religious coping: a review of recent literatüre". *International Review of Psychiatry*, 13:2, 86-93, DOI: 10.1080/09540260124356.
- Harvey, D. (2012). *Postmodernliğin Durumu*. S. Savran (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hedstörn, P.; Ylikoski, P. (2010). "Casual Mechanisms in Social Sciences". *Annual Review of Sociology*, 36, 49-67.
- Heelas, P.; Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publication.

- Hill, P. C.; Pargament, K. II.; Hood, R. W.; McCullough, Jr. M. E.; Swyers, J. P.; Larson, D. B.; Zinnbauer, B. J. (2001). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. *Journal for Theory of Social Behaviour*. 30(1), 51-77.
- Hill, P. C.; Pargament, K. II.; Hood, R. W.; McCullough, Jr. M. E.; Swyers, J. P.; Larson, D. B.; Zinnbauer, B. J. (2013). “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları” Nurten Kimter (çev). *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 85-118.
- Hood, R. W. (1975). The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 14(1), 29-41.
- Horozcu, Ü. (2010). “Tecrübî araştırmalar ışığında dindarlık ve maneviyat ile ruhsal ve bedensel sağlık arasındaki ilişki”. *Milel ve Nihal*, 7 (1), 209-240
- Huss, B. (2014). Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular. *Journal of Contemporary Religion*. 29(1), 47-60.
- Hülür, H.; Kalender, A. (2003). *Sosyolpolitik Tutumlar ve Din: Konya Araştırması*. Konya: Çizgi Yayınları.
- Idler, E.; Musick, M.; Ellison, C.; George, L.; Krause, N.; Ory, M.G.; Pargament, K.I.; Powell, L.H.; Underwood, L.G.; Williams, D.R. (2003). Measuring Multiple Dimensions of Religion and Spirituality for Health Research. *Res. Aging*. 25, 327-364.
- İlgar, R. (2007). *Çanakkale Boğazı Fiziki Coğrafyası*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- İşliyen, B. (2018). *Kuran-I Kerim Açışından Dünyevileşme Sebepleri ve Sonuçları*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1972). *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları: İzmir Lise Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Sosyal Bilimleri Derneği Yayınları.
- Kahraman, M. H. (2011). “Balıkesir ve Batı Anadolu Yöresi Tahtacı Türkmenleri”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/1, ss. 1557-1566.

- Kalay, E. (1998). Edirne İli Ağızları (İnceleme-Metin), Ankara: TDK Yayınları.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Karacoşkun, M. D. (2006). Ateist Bir Mistik: Erich Fromm, Etüt yay., Samsun, 2006, ss. 151-160.
- Karavaşin, H. (2006). Gördes ve Çevresinde Dini Hayat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Karataş Temiz, F. (2019). Yetişkinlik Döneminde Manevi Hayat ve Psikolojik Değeri (İstanbul-Güngören/Bakırköy Örneği), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.
- Kartopu, S. (2014). Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi. *Turkish Studies*, 9(2), 887-903.
- Kasapoğlu, A. (2016). “Türkiye’de Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji Yapacaklar İçin Bir Yol Haritası”. A. Kasapoğlu(ed). içinde *Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji* (s. 17-85). Yeni İnsan Yayınevi: İstanbul.
- Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kendler, K. S.; Liu, X. –Q.; Gardner, C. O.; McCullough, M. E. and Prescott, C. (2003). Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders. *American Journal of Psychiatric*. 160(3), 496-503.
- Kimter, N. (2013). Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, 85–118.
- King, U., (1992). “Spirituality, society and culture”. *Way Supplement*, 73, p. 14- 23.
- Kirk, K. M.; Eaves, L. J.; Martin, N. G.(1999). Self Transcendence as a Measure of Spirituality in a Sample of Older Australian Twins. *Twin Research*, 2.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi.

- Kivinen, O.; Piironen, T. (2013). "Human Transaction Mechanisms in Avolutionari Niches: a Methodological Relationalist Standpoint". F. Depeltau ve C. Powell (ed). içinde *Applying Relational Sociology: Relations, Networks and Society* (pp. 83-101). Palgrave: New York.
- Koenig, Harold G. (2008). Concerns About Measuring "Spirituality" in Research. *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 196 (5), 349-355.
- Koenig H. G. (2012). "Religion, spirituality, and health: the research and clinical implications". ISRN psychiatry, 2012, 278730.
- Korkmaz, H. (2020). Kastamonu'da Dini Hayat. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Köroğlu, C. Z. (2013). Anadolu'da Dini Hayat: Bolvadin İlçesi Örneği. *Turkish Studies*. 8(5), 491-514.
- Köroğlu, M. A. (2004). Diyarbakır'ın Çüngüs İlçesi Merkezi ve Köylerinde Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Körpe, R. (2019). Antik Çağın Turizm Merkezi Olarak Troia. *Gastroia: Journal of Gastronomy and Travel Research*, 122-146.
- Köse, A. (2006). *Laik ama Kutsal*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Köse, A. (2014). Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar. A. Köse (Ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü*. s. 11-39. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Közleme, A. O. (2018). "Eğitim ve Din". D. Ali Arslan (ed). içinde, *Eğitimin Sosyolojik Temelleri*. İstanbul: Paradigma Akademi.
- Kuçuradi, İ. (2004). "Laiklik ve İnsan Hakları". *TBB Dergisi*, 52, 89-96.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

- Kurtz, E. (2000). "Historical Context", *Integrating Spirituality Into Treatment: Resources for Practitioners*, (Ed.: William R. Miller). Integrating Spirituality Into Treatment: Resources for Practitioners, Washington: American Psychological Association Press.
- Kuşçu, E. (2011). "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(3), 165-186.
- Küçükcan, T. (2005). "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (13), 109-128.
- Kütükçü, T. (2019). Doğanhisar'da Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Lepherd L. (2015). "Spirituality: Everyone has it, but what is it?". *International Journal of Nursing Practice*, 21: 566-574
- Mardin, Ş. (1999). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K ve Engels, F. (1976). *Din Üzerine*, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2015). *Kapital I*. M. Selik & N. Satlıgan (çev). İstanbul: Yordam Kitap.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Michel, T. (2007). "Laisizme Katolik Bir Bakış". *Cogito Dergisi*. 1(94).
- Miller, A. S.; Hoffmann, J. P. (1995). Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 34(1), 63-75.
- Miller, W. R. (2003). "Spirituality, religion and health". *American Psychologist*, Vol. 58, No: 1, 24-25.
- Müftüler, H. G. (2016). Modernleşme Sürecinde Yaşlılık Açısından Kurumsallaşma ve Maneviyat, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Newman, D. (2013). *Sosyoloji, Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek*. A. Arslan, (çev). Ankara: Nobel Yayınları.

- Ng, S.-M.; Ted, C.T.; Fong, E.; Tsui, Y.L.; Friendly, A.-Y.; Law, S.K.W. (2009). Validation of the Chinese version of Underwood's Daily Spiritual Experience Scale Transcending Cultural Boundaries? *Int. J. Behav. Med.* 16, 91-97.
- Niekerk, B. (2018). "Religion and spirituality: What are the fundamental differences?". *H. T. S. Theologiese Studies*, 74(3), DOI: 10.4102/hts.v74i3.4933.
- Oktay, M. ve Lokmanoğlu, A. Ş. (2020). Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(73), 1090-1100.
- Onat, H. (2003). *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Onbaşı, F. (2019). Batı Trakya'da Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Otto, R. (2014). *Kutsal'a Dair*. Sevil Ghaffari (çev). İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları.
- Ölçücü, H. Ç. (2020). Çanakkale İli Yerli Ağızları (İnceleme-Metinler-Sözlük). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Özay, M. (2007). *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özdemir, Z. (2009). Adramytion'dan Efeler Toprağı Edremit'e. Cilt I. Ankara: Buluş Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri San. ve Tic.
- Özdoğan, Ö. (2005). "Ruhsal Yaklaşım ve İnsan: Türkiye'de Bir Uygulama Örneği". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (15), 137-152.
- Özdoğan, Ö. (2006'a). "İnsanı anlamaya yönelik bir yaklaşım: pastoral psikoloji". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47(2), 127-141.
- Özdoğan, Ö. (2009). *Aşkın Yanımız Maneviyat*. Ankara: Özdenöze Yayınları.

- Özdoğan, Ö. (2010a). *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*. Ankara: Özdenöze Yay.
- Paloutzian, R. F.; Park, C. L. (2013). Bugünkü Psikoloji Biliminin Bütünleyici Konuları. (Ed.; Ali Ayten ve İhsan Çapçioğlu), *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Pargament, K. I.; Saunders, S. M. (2007). "Introduction to the Special Issue on Spirituality and Psychotherapy". *Journal of Clinical Psychology*, 63 (10), 903-907.
- Pargament, Kenneth I. (1999). "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 3–16.
- Penha, R. M.; Silva, M. J. P. (2012). "Meaning of spirituality for critical care nursing". *Texto e Contexto Enfermagem*. 21(2), 260-8.
- Powell, Christopher, (2015), "Kökten İlişkicilik". *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler* (içinde). Christopher Powell, Francois Depelteau (ed). (Çev. Özlem Akkaya). İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Puchalski, C. M. (2012). "Spirituality in the cancer trajectory". *Annals of Oncology*, 23 (3): 49–55, doi:10.1093/annonc/mds088.
- Puchalski, C. M., Blatt B., Kogan M., Butler, A. (2014). "Spirituality and health: The development of a field". *Academic Medicine*. 89(1), 10-16.
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Sabah, İ. (2019a). *Tarihi Gelibolu Yarımadası'nda Geçmişten Günümüze Kalan Mezar Taşları ve Kitabeler*. Çanakkale: Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan Başkanlığı Yayınları.
- Sabah, İ. (2019b). "Tarihi Yarımada da Unutulmuş Bir İsim ve Zamana Direnen Bir Mekân: Saka Baba Dergahı". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (Özel Sayı), 90-115.

- Sanchez E. G. M.; Arocena F. A. L. and Ceballos J. C. M. (2010). Daily Spiritual Experience In Basques And Mexicans: A Quantitative Study. *Journal of Transpersonal Research*. 2(0), 10-25.
- Sanchez E. G. M.; Underwood L. G.; Arocena F. A. L. and Ceballos J. C. M. (2011). Validation of the Spanish Version of Underwood's Daily Spiritual Experience Scale in Mexico. *International Journal of Hispanic Psychology*. 6: 191.
- Sarıbay, A. Y. (1994). Refah Partisinin Ardındaki Sosyo-politik Dinamikler, *Türkiye Günlüğü*, 27.
- Sheafor, B.W. ve C. J. Horejsi. (2014). *Sosyal Hizmet Uygulaması Temel Teknikler ve İlkeler*. B. Çiftçi (çev). Ankara: Nika Yay.
- Schlehofer, M. M., Omoto, A. M., Adelman, J. R. (2008). "How Do "Religion" and "Spirituality" Differ? Lay definitions among older adults". *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 47, No. 3, pp. 411-425
- Schütz, A. (1966). *Collected Papers of Alfred Schutz III: Studies in Phenomenological Philosophy*. I. Schutz (ed). Netherlands.
- Seyhan, B. Y. (2014). Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 65-97.
- Shafranske, E. P., Gorsuch, R. L. (1984). "Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy". *Journal of Transpersonal Psychology*, 16(2), 231-241. (Benner, 1989: 20);
- Shaw, John A. (2005). A Pathway to Sprituality. *Psychiatry*(68)4, 350-362.
- Siddall, P. J., Lovell, M., MacLeod, R. (2015). "Spirituality: What is its role in pain medicine?", *Pain Medicine*, 16(1), 51-60.
- Solmaz, B. (2011). Modernlik Ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (32), 35-58 .

- Soysaldı, M. (2006). *Kalbin Manevi Hastalıkları*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Spilka, B. vd., (1985). "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Psychology of Religion*, 24(1).
- Spilka, B. (1993). *Spirituality: Problems and Directions in Operationalizing a Fuzzy Concept*. Toronto, Ontario: Paper presented at the meeting of the American Psychological Association.
- Spilka, B.; McIntosh, D.N. (1996). *Religion and spirituality: The Known and the Unknown*. Toronto: Paper Presented At The Meeting Of The American Psychological Association.
- Streib, H.; Hood Jr, R. W.; Klein, C. (2010). The Religious Schema Scale: Construction and Initial Validation of a Quantitative Measure for Religious Styles. *The International Journal for the Psychology of Religion* 20(3), 151-172.
- Subaşı, N. (2014). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Swartz, D. (1997). *Culture And Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Şen, H. (2017). "Din Sosyolojisi". Muammer Tuna (ed). içinde *Sosyolojiye Giriş* Ankara: Detay Yayıncılık.
- Şen, H. (2019). İlişkisel Sosyoloji ve Din. *Strata: İlişkisel Bilimler Dergisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Taplamacıoğlu, M. (1967). *Din Sosyolojisi: Giriş*. 2. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tekin, H. V. (1997). Çumra'da Sosyal ve Dini Hayat. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Tiliouine, H. vd., "Islamic Religiosity, Subjective Well-being, and Health" *Mental Health, Religion & Culture*, 12(1), 2009, s. 55.

- Tombul, M. (2015). Çanakkale Kültür Envanteri. İstanbul: Çanakkale Valiliği.
- Toprak, Y. (2018). Maneviyat, Yaşam Amaçları ve İyi Oluş Arasındaki İlişki, Gaziosmanpaşa Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir.
- Topses, M. D. (2006). *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Tosun, C. (2012). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2020). İllere Göre Nüfus 2019
- Türkkahraman, M. (2009). “Teorik ve Fonksiyonel Açından Toplumsal Kurumlar ve Kurumlararası İlişkiler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 14(2), 25-46.
- Türkmen, Z. (2007). Çanakkale Savaşı Anıtları ve Şehitlikleri. Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı.
- Türkyılmaz, N. (2008). Davranış Genetiği Bağlamında Dini ve Manevi Eğilimler, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Uçar, M. (2017). Yaşlılarda Yaşam Kalitesi İle Spiritüalite (Maneviyat) Arasındaki İlişki, İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya.
- Uluocak, Ş. (2005). Sosyo-bilişsel ve Politik İletişim Süreçleri Açısından Bir Söylem Evreni Olarak Küreselleşme ve Kollektif Bir Aidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlikler Üzerine Eleştirel Bir Söylem Analizi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Uluocak, Ş. (2014). “Kazdağı Tahtacı Türkmen Kozmolojisinde Hakka Yürümek”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0(71), 55-82.
- Uluocak, Ş. (2016). Tözcülük-İlişkisel Dikotomisi Açısından İlişkisel Sosyolojik Modellerin Türkiye’de Sosyoloji Pratiği ve Düşünümselliği Açısından Olası Açılımları. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 101-153.

- Underwood, L. G. and Teressi, J. A. (2002). The Daily Spiritual Experience Scale: Development, Theoretical Description, Reliability, Exploratory Factor Analysis, and Preliminary Construct Validity Using Health-Related Data. *Annals of Behavioral Medicine*, 24(1), 22-33.
- Underwood, L. G. (2006). Ordinary Spiritual Experience: Qualitative Research, Interpretive Guidelines, And Population Distribution For The Daily Spiritual Experience Scale. *Archive for the Psychology of Religion*, 28, 181–218.
- Uysal, V. (1994). *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, V. (1995). Dini Hayat ve Şahsi Özellikler: Bir Alan Araştırması. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 2, 165-180.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Uysal, V. (2015). Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, 35-56.
- Ülgener, S. (2006). *Zihniyet ve Din; İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Vahon, M., Fillion, L., Achille, M. (2009). “A Conceptual Analysis of Spirituality at the End of Life”. *Journal of Palliative Medicine*, 12(1), 53-59.
- Vaughan, F. (1991). Spiritual Issues in Psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*. 23, 105-119.
- Voltan-Acar, N.; Yıldırım, I. ve Ergene, T. (1996). Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 12, 45-56.
- Vural, M. E. (2016). Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Wach, J. (1990). *Din Sosyolojisi*. Ünver Günay(çev.). Erciyes Üniversitesi Yayınları: Kayseri.

- Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Z. Aruoba, (çev). İstanbul: Hil Yayınları.
- Weber, M. (2008). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Z. Gürata (çev). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Weber, S. R. And Pargament, K. I. (2014). “The role of religion and spirituality in mental health”. *Curr Opin Psychiatry*, 27, 358–363.
- Westgate, C. E. (1996). “Spiritual wellness and depression”. *Journal of Counseling and Development*, 75: 26-35
- Wilson, B. (2015). “Sekülerleşme”. Ali Bayer (çev)., M.A. Kirman ve İ. Çapçioğlu (ed). içinde *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. (s. 9-24). Otto: Ankara.
- Wood, M. (2015). Dini Yaşamın Biçimlendirici Olmayan Unsurları: “Maneviyat Sosyolojisi” Paradigmasını Sorgulama. Mesut İnan (çev), *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 329-348.
- Wuthnow, R. (1999). *After Heaven Spirituality in America Since the 1950s*. Princeton: Princeton University Press.
- Yapıcı, A. (2006a). Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6(1), 65-115.
- Yapıcı, A. (2006b). Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık. Ünver Günay ve Celalettin Çelik (ed). *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* içinde. s. 206-277, Adana: Karahan Yayınları.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A.; Zengin, Z. S. (2003a). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1(4), 173-206.

- Yapıcı, A.; Zengin, Z. S. (2003b). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3(2), 65-127.
- Yaralıoğlu, Y. (2020). ‘Yapı-Fail’ Bağlamında İlişkisel Din Sosyolojisi Paradigması ve Sanal Dini Cemaatler. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20(2), 1429-1451.
- Yazgan, E. Ö. (2014). Kemoterapi Alan Kanser Hastalarında Dini İnanç Ve Maneviyatın Depresyon Düzeyi Ve Yaşam Kalitesine Etkisinin Belirlenmesi, Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Yeyin, S. (2005). Karapınar ve Çevresinde Sosyal ve Dini Hayat. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Yıldırım, Ö. (2004). Trabzon’da Dini Hayat (Trabzon İl Merkezi Örneği). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.
- Yıldız, M. (2006). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, M. (2011). “Holistik Bakımın Bir Boyutu: Spiritualite, Doğası ve Hemşirelikle İlişkisi”. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 14 (2), 61-70.
- Yılmaz, M.; Okyay, N.(2009). “Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Görüşleri”. *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi*, 3, 41-52.
- Yoğurtçu, F. (2009). Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.
- Yüce, F. (2009). Gençlerde Dini Yönelim ve Kişilik, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Zembilci, S. (2017). Alternatif Maneviyat Arayışları: Siber Maneviyat Örneği, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Zinnbauer, B. J. (1997). Capturing the Meanings of Religiousness and Spirituality: One Way Down From a Definitional Tower of Babel, Bowling Green State University Unpublished Doctoral Dissertation, Ohio.

Zinnbauer, B. J.; Pargament, K. I.; Scott, A. B. (1999). The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects. *Journal of Personality*. 67(6), 889-919.

İnternet Kaynakları

Çanakkale İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. (2018). Troya 2018 Alexandria Troas. Nisan 10, 2019 tarihinde Troya 2018 Web Sitesi: <http://www.troya2018.com/alexandria-troas/> adresinden alındı.

Çanakkale İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. (2018). Troya 2018 Alexandria Troas. Nisan 10, 2019 tarihinde Troya 2018 Web Sitesi: <http://www.troya2018.com/alexandria-troas/> adresinden alındı.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (2021). <https://ubys.comu.edu.tr/BIP/BusinessIntelligence/Home/Index>

Çanakkale Valiliği. (2019). Çanakkale Tarihi. Nisan 8, 2019 tarihinde Çanakkale Valiliği Sitesi: <http://www.canakkale.gov.tr/canakkale-tarihi> adresinden alındı.

Huitt, W., Robbins, J. (2003). An introduction to spiritual development. Paper presented at the 11th Annual Conference: Applied Psychology in Education, Mental Health, and Business, Valdosta, GA, October 3. Retrieved [date], from <http://www.edpsycinteractive.org/papers/spirituality.pdf>

Türkiye İstatistik Kurumu(TÜİK). (t.y.). Çanakkale İline İlişkin Bilgiler, <https://www.tuik.gov.tr/>

EKLER



EK 1
ANKET FORMU

Sayın Katılımcı,

“Dini Hayatın Çeşitliliği Üzerine Bir Araştırma: Çanakkale Örneği” adlı tez çalışması kapsamında planlanan bu anket formu,

Teorik düzeyde toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel ve dini yapıların birbirlerini etkileyerek değiştirdikleri ve dönüştürdükleri düşüncesinden yola çıkarak din, maneviyat ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkilerin kuramsal temellerinin incelenmesi, uygulamalı düzeyde ise alan araştırmasında elde edilen veriler doğrultusunda Çanakkale’de dini ve manevi hayata ilişkin tasvir, analiz ve değerlendirmelerden oluşacaktır.

Dini ve Manevi hayat ile ilgili olarak aşağıdaki sorulara vereceğiniz yanıtlar bilimsel bir çalışmanın uygulama kısmını oluşturmaktadır. Katılımınız için teşekkür ederiz.

Anket formunu doldurmayı rahatsızlık duyduğunuz anda bırakabilirsiniz. Cevaplamak istemediğiniz soruyu boş bırakabilirsiniz.

Öğr. Gör. Gürkan ÇİL

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Önsiyet:	Yaş:						
Eğitim Durumu:	Ailenizin/Sizin Aylık Ortalama Geliri:						
1) Günde Bir Çok Kez 2) Hergün 3) Çoğu Günlerde 4) Bazı Günlerde 5) Arada Bir 6) Asla	1	2	3	4	5	6	
1- Tanrının varlığını (mevcudiyetini) hissediyorum							
2- Yaşamın tümüyle bir bağlantı tecrübe ederim/(İnançım ile hayatımın her anında bir bağ kuranım)							
3- İbadet sırasında veya tanrıyla iletişim kurduğum diğer zamanlarda, günlük endişelerimden uzaklaşarak mutlu olduğumu hissedirim							
4- Dinimde veya maneviyatımda güç bulurum							
5- Dinimde veya maneviyatımda rahatlık bulurum							
6- Derin bir içsel huzur veya uyum (ahenk) hissederim							
7- Günlük aktivitelerimin ortasında Tanrının yardımını isterim (dilerim).							
8- Günlük aktivitelerimde tanrının bana rehberlik ettiğini hissedirim							
9- Tanrının bana olan sevgisini doğrudan hissedirim							
10- Tanrının bana olan sevgisini dolaylı olarak hissedirim							
11- Yaratmanın güzelliği bana manevi bir şekilde dokunur.							
12- Tanrının (bana) lütfettikleri için minnettar hissedirim							
13- Hayatımda başkalarına yardım etme zorunluluğu hissedirim							
14- Yanlış olduğunu düşündüğüm şeyleri yaptıkları zaman bile diğer insanları kabullenirim							
15- Tanrıya daha yakın olmayı veya kutsal ile (bir/lik)/bütünleşme içinde olmayı arzularım							
1)Hiç Hissetmem 2)Biraz Yakın 3)Çok Yakın 4)Mümkün Olduğu Kadar Yakın	1	2	3	4			
16- Genellikle, tanrıya yakınlığı (yakınlık olarak) nasıl hissedersin?							

EK 2
ETİK KURUL FORMU





T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Bilimsel Araştırma Etik Kurulu



Sayı : E-84026528-050.01.04-2200006369
Konu : Başvuru İncelenmesi

10.01.2022

Sayın Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALPEREN

Yürütücülüğünüzü yapmış olduğumuz 2021-YÖNP-0979 nolu projeniz ile ilgili Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun almış olduğu 06.01.2022 tarih ve 01/33 sayılı kararı aşağıdadır.

Bilgilerinize rica ederim.

KARAR:33- Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ALPEREN'in sorumlu yürütücülüğünü yaptığı "Dini Hayatın Çeşitliliği Üzerine Bir Araştırma: Çanakkale Örneği" başlıklı araştırmasının, Bilimsel Araştırmalar Etik Kurul ilkelerine uygun olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Salih Zeki GENÇ
Kurul Başkanı

Belge Doğrulama Kodu: 7EHPCET

Bu belge, güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.

Belge Takip Adresi: dogrulama.comu.edu.tr

Adres: Onsekiz Mart Üniversitesi Terzioğlu Yerleşkesi Çanakkale

Telefon No: (0 286) 2180018

e-Posta:

Keşif Adresi: comu@ha01.ken.tr

Faks No:

İnternet Adresi: <https://www.comu.edu.tr>

Bilgi için :

Emine Ateş

Fen Bilimleri Enstitüsü Etik

Kurulü Memur

Telefon No:

(0 286) 2180018 - 1040



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

İsim SOYİSİM :

Doğum Yeri :

Doğum Tarihi :

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi :

Yüksek Lisans Öğrenimi :

Doktora Öğrenimi :

Bildiği Yabancı Diller :

BİLİMSEL FAALİYETLERİ

a) Yayınlar

- 1) SCI
- 2) Diğer

b) Bildiriler

c) Katıldığı Projeler

İŞ DENEYİMİ

İLETİŞİM

E-posta Adresi :

ORCID :

